Väärin uskottu?

Ateismin uusi näkyvyys

TEEMU TAIRA

eetos

Väärin uskottu?
Ateismin uusi näkyvyys

Väärin uskottu?
Ateismin uusi näkyvyys

Teemu Taira

eetos

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).

Katve-Kaisa Kontturi: *Feminismien ristiaallokossa. Keskusteluja taiteen ja teorian kytkennöistä*. 2015 (nid. 2006, Eetos-julkaisuja 3).

Jukka Sihvonen: *Aivokuvia. Elokuva, teoria, Deleuze*. 2015 (nid. 2013, Eetos-julkaisuja 11).

Ilona Hongisto ja Kaisa Kurikka (toim.): *Toisin sanoin. Taiteentutkimusta representaation jälkeen*. 2016 (nid. 2013, Eetos-julkaisuja 13).

Teemu Taira: *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys*. 2017 (nid. 2014, Eetos-julkaisuja 14).

Eetos-julkaisuja 14
http://www.eetos.org

© 2014 & 2017 Teemu Taira

ISBN 978-952-68429-6-7 (PDF)
ISBN 978-952-67966-5-9 (nid.)
ISSN 2343-1210

Sisällys

Alkusanat 7

Johdanto 11

I Uusateismi ja sen kriitikot: keskustelu uskonnosta ja ateismista 29

- Richard Dawkinsin uskontokritiikki 31
- Sam Harris ja hätätila 48
- Christopher Hitchensin uusi valistus ja kaunokirjallisuuden suuruus 59
- Murtuuko Daniel Dennettin lumous? 67
- Vastineita uusateismiin 73
- Uskontokritiikin suhteuttaminen osa 1: radikaaliteologiat ja uusateismi 88
- Uskontokritiikin suhteuttaminen osa 2: henkisyys ja uusateismi 103
- Uskontokritiikin muodot 107

II Ateismin kulttuurinen ja yhteiskunnallinen konteksti 123

- Identiteettipolitiikkaa Yhdysvalloista mediatisoituun maailmankylään 125
- Ateismin arkkiviholliset: kreationismi ja älykäs suunnittelu 135
- Kolme kiistakysymystä: sukupuoli, yhteisö ja ateismin alkeismuodot 155

III Historiallista kaiutusta: miten uusateismi on erilaista? 177

Hobbesin monimielisyys 179
Markiisi de Saden irstailu 186
Uusateismin esi-isät: Hume ja Darwin 192
Epäilyn mestarit: Nietzsche, Marx, Freud 206
Camus, absurdismi ja merkityksen ongelma 223

IV Suomalainen ateismi: ennen ja jälkeen uusateismin 237

Ateismi ja uskonnottomuus: tilastoja ja tulkintoja 239
Julkinen ateismikeskustelu ennen uusateismia 258
Ateisti kansan keulakuvana 270
Millaista on suomalainen uusateismikeskustelu? 277

Lopuksi: aamurusko vai iltahämärä? 311

Lähteet 316
Liite: Taulukot 341
Hakemisto 347

Alkusanat

Ajatus ateismia käsittelevästä teoksesta syntyi Turussa vuonna 2008, kun vietin kesän ystäväni asunnossa, jossa ei ollut televisiota. Iltaisin katsoin internetistä erilaisia dokumenttielokuvia, luentoja ja väittelyitä. Pian huomasin etsiväni yhä useammin ateismiaiheista materiaalia. Nyt, vuosia myöhemmin, tuosta hetkestä syntyneestä kipinästä on valmistunut kirja. Tietenkin todellisuus on monimutkaisempi, sillä olin jo tuossa vaiheessa lukenut tutkimuksia ateismin historiasta ja kirjoittanut yhden myöhemmin samana vuonna julkaistun artikkelin ateismikeskustelun ilmaantumisesta ja muutoksista suomalaisessa julkisuudessa. En kuitenkaan ollut tutustunut yksityiskohtaisesti niin sanottuun uusateismiin, joka muodostaa tässä teoksessa tarkasteltavan ateismin uuden näkyvyyden kiinnekohdan.

Kesän 2008 jälkeen palasin Leedsin yliopistoon, jossa olin ollut aikaisemmin tutkijavaihdossa. Aloitin tutkimustyön projektissa, jossa tarkasteltiin uskontoa ja sekulaaria brittimediassa. Päätyön ohessa jatkoin tutustumista ateismia koskeviin keskusteluihin aina kun aikaa jäi. Brittikeskustelu oli vilkasta valtamediassa ja viikoittaiset vierailut kirjakauppoihin toivat eteeni tuoreita aihetta käsitteleviä teoksia uudestaan ja uudestaan. Osallistuin myös ateismia analysoiviin seminaareihin. Vähitellen hahmottuva kirja ateismista alkoi mennä päällekkäin päätyön kanssa: brittiprojektista valmistuneeseen kirjaan tuli yksi luku ateismista brittimediassa.

Projektin päätyttyä palasin Suomeen vuoden 2010 lopussa. Vuoden 2011 alkupuolella työskentelin viisi kuukautta ateismiaiheen parissa Koneen säätiön apurahan turvin. Vuonna 2012 ilmestyi kolme englanninkielistä artikkeliani ateismista sekä yhdessä Ruth Illmanin kanssa toimittamani erikoisnumero The New Visibility of Atheism in Europe

julkaisussa *Approaching Religion*. Suomessa olen pitänyt alustuksia aiheesta ja kommentoinut mediassa muutamia kertoja, mutta vuoden 2008 jälkeen en ole julkaissut ateismista mitään perusteellista suomeksi. Nyt olen.

Teos tulee osaksi ilmiötä, jota se käsittelee. Luultavasti lukeminen herättää kysymyksen myös kirjoittajan omasta motivaatiosta ja kannasta. En pidä itseäni uskonnollisena ihmisenä, mutta en myöskään katso kuuluvani ateistien ja uskontokriitikoiden joukkoon. Lähestymistapani ei ole ainakaan tietoisesti uskonnonvastainen eikä uskontoa puolustava. Se ei ole myöskään ateismia vastustava, vaikka uusateismin käsittely on kriittistä. Käsillä oleva teos ei ole viimeinen sana, vaan pikemminkin yhdenlainen avaus ja kutsu. Ateismin tutkimus yhteiskunta- ja kulttuuritieteen näkökulmista on ollut vähäistä niin Suomessa kuin muualla. Viime vuosina kansainvälistä tutkimuskirjallisuutta on kuitenkin ilmestynyt kiihtyvässä tahdissa. Toivon teoksen olevan yksi tulevien suomalaisten tutkimusten innoittaja.

Haluan kiittää Turun yliopiston uskontotieteen professori Veikko Anttosta tuesta ja suosituskirjeestä. Samasta syystä kiitän Lancasterin yliopiston uskontotieteen professori Kim Knottia, joka oli esimieheni ja kollegani Leedsissä vuosien 2007 ja 2010 välillä. Ilman yhteistyötä professori Knottin kanssa myös ateismia koskevasta projektista olisi tullut vajavaisempi.

Kiitän kollektiivisesti Turun ja Leedsin yliopistojen uskontotieteen työyhteisöjä arkisesta tuesta ja seurasta. Kollektiivinen kiitos kuuluu myös ateismia tutkiville kansainvälisille kollegoille ja keskustelukumppaneille. He eivät tule lukemaan tätä teosta kielimuurin vuoksi, mutta vuosien varrella käydyt keskustelut ovat muokanneet ajatuksiani ja toimineet niiden kaikupohjana. Kiitos teille Gavin Hyman, Christopher Cotter, Lois Lee, Stephen Bullivant, Andrew Brown, Thomas Zenk, Ulf Plessentin, Stuart McAnulla, Phil Zuckerman, Mattias Martinson, Magnus Hedelind, Timothy Fitzgerald, Steven Sutcliffe ja te, joiden nimet unohdin.

Olen puhunut ateismista useissa konferensseissa, yliopistojen tutkijaseminaareissa ja intressiryhmien tilaisuuksissa. Kutsuista kiitän Berliinin, Edinburghin, Lancasterin, Leedsin, Stirlingin, Ottawan ja Uppsalan yliopistojen tutkijoita ja tutkimusryhmiä. Olen pyrkinyt parhaani mukaan hyödyntämään niissä, samoin kuin konferensseissa ja intressi-

ryhmien tapaamisissa saadun palautteen. Kiitokset myös Donner-instituutille, erityisesti Ruth Illmanille ja Tore Ahlbäckille. Heidän avullaan sain olla organisoimassa kansainvälistä ateismitutkijoiden tapaamista tammikuussa 2012. Tapahtuman keskusteluista näkyy jälkiä myös tämän teoksen sivuilla. Lisäksi kiitos Kimmo Ketolalle, joka tarjosi mahdollisuuden tutustua tuoreimpiin Kirkon tutkimuskeskuksen kyselyaineistoihin, jotka eivät vielä tätä kirjoitettaessa olleet yleisesti saatavilla tutkimuskäyttöön.

Lopuksi suuret kiitokset Eetos-yhdistykselle ja erityisesti Olli Pyyhtiselle, Petri Rautiaiselle, Ilona Hongistolle, Kaisa Kurikalle ja Päivi Valotielle palautteesta ja muusta avusta. Myös kahden anonyymin refereen kommentit paransivat lopputulosta. Tulkinnoista ja mahdollisista virheistä vastaan tietenkin itse.

Turussa aprillipäivänä 2014

Teemu Taira

Johdanto

Kesällä 2009 suomalainen media uutisoi, että Vapaa-ajattelijain liitto ja Humanistiliitto ovat ostaneet mainostilaa busseista, joiden kylkeen kirjoitetaan ”Jumalaa tuskin on olemassa. Lopeta siis murehtiminen ja nauti elämästä”. Kampanjan tarkoituksena oli herättää keskustelua, saada ihmiset pohtimaan suhdettaan uskontoon, ja sitä kautta tulemaan ateisteiksi tai uskonnottomiksi. Bussikampanja on todennäköisesti tunnetuin yksittäinen tempaus, jolla Suomessa on pyritty nostamaan ateistien sanomaa julkisuuteen. Ei ole sattumaa, että tapahtuma ei ollut suomalainen keksintö, vaan idea lainattiin Britanniasta. Siellä ateistien bussikampanja toteutettiin saman vuoden alussa. Alkuperäisen idean esitti komediakirjoittaja ja toimittaja Ariane Sherine, mutta hänen rinnallaan tempausta johti Richard Dawkins, nykyajan tunnetuin ateisti ja yksi vaikutusvaltaisimmista luonnontieteen popularisoijista, joka *Prospect*-lehden äänestyksessä valittiin vuonna 2013 maailman johtavaksi ajattelijaksi.[1] Yhä globaalimman median aikana myös suomalainen ateismi hakee virikkeitä kansainvälisistä keskusteluista, kuten esimerkki osoittaa.

Ateismi on näkyvillä entistä enemmän esimerkiksi joukkotiedotusvälineissä, internetissä ja julkaistuissa kirjoissa. Uusi näkyvyys on tapahtunut samanaikaisesti muiden suurten muutosten kanssa: Eurooppa maallistuu ja monimuotoistuu uskonnollisesti. Olemme tulleet entistä tietoisemmiksi uskonnon läsnäolosta yhteiskunnassa. Uskonnosta on tullut näkyvää, ja jotkut pitävät sitä häiritsevänä (Ward & Hoelzl 2008). Samanaikaisesti myös ateismista on tullut näkyvää, vaikka ateismin suosion kasvu on ollut maltillista, kuten tulen esittämään. Se, miten uskonnosta ja ateismista keskustellaan julkisuudessa, on tärkeä tutkimuskohde, varsinkin kun keskustelulla on potentiaalisia vaikutuksia sii-

hen, miten yhteiskunta organisoituu näiden käsitteiden ja keskustelujen avulla.

Tämä teos tarkastelee ateismin kasvanutta näkyvyyttä ja miten uskonto ja ateismi jäsentyvät nykyisessä julkisessa keskustelussa erilaisiksi, usein tarkoitushakuisesti ja valikoiden ymmärretyiksi ilmiöiksi. Koska ateismin käsittely suomalaisessa tutkimuskirjallisuudessa on ollut harvinaista, pyrin tuomaan esiin verrattain paljon myös yleistä tietoa ateismista.

Maailmassa on arviolta noin 1,1 miljardia uskonnotonta ihmistä (16 %). Uskontoperinteistä vain kristinuskon (32 %) ja islamin (23 %) seuraajat ovat suurempia ryhmiä. Hindut, joita on noin miljardi (15 %), ovat tilastojen perusteella jääneet uskonnottomien taakse. (Global 2012.) Uskonnottomat – samoin kuin eri uskontojen kannattajat – eivät kuitenkaan muodosta yhtenäistä ryhmää. Esimerkiksi ateisteiksi heistä identifioituu vain pieni osa. Uskonnottomien lukumäärä on ollut selvässä kasvussa. Myös ateistien lukumäärä on kasvanut maltillisesti, mutta ateistien määrää olennaisempaa on kasvanut näkyvyys.

Ateismin uuden näkyvyyden kannalta keskeisin ilmiö 2000-luvulla on niin sanottu ”uusateismi” (*New Atheism*). Käsitteen lanseerasi yhdysvaltalainen toimittaja Gary Wolf vuonna 2006. Wolf kirjoitti *Wired*-lehteen artikkelin ”The Church of Non-believers” (Wolf 2006), jossa hän puhui älykköveljesten joukosta, joka käy ristiretkeä uskovaisia vastaan. Termi vakiintui mediassa nopeasti. Jos ateismilla tarkoitetaan laajassa analyyttisessa merkityksessä ajattelutapaa, josta puuttuu jumalausko, niin uusateistit esittävät vahvemman väitteen siitä, ettei Jumalaa ole. He myös pitävät uskontoa haitallisena ja haluavat heikentää sen merkitystä ja vaikutusvaltaa yhteiskunnassa. Kamppailun keskeisenä kontekstina on Yhdysvallat, jossa uskonnollisilla ryhmillä on suurempi yhteiskunnallinen merkitys kuin Euroopassa ja jossa ateismiin suhtautuminen on kielteisempää kuin Euroopassa.

Uusateistien keskeiset väittämät ovat hyvin samankaltaisia kuin historiallisissa uskontokritiikin muodoissa: uskonnot ovat tiedollisesti virheellisiä ja uskonnot ovat haitallisia ihmisille. Uusateistit korostavat vahvasti luonnontieteellisen tiedon ja rationaalisuuden merkitystä yksilöiden elämässä ja yhteiskunnassa yleisesti, mikä erottaa heitä perinteisistä kirjallis-humanistisista älyköistä. ”Uutta” uusateismissa on lähinnä historiallinen konteksti, jossa ateismi on näkyvämpää kuin aikaisemmin, vaikka vertailu tunnettuihin historiallisiin ateisteihin osoit-

taa myös eroavuuksia. Lisäksi osa uusateisteista toivoo uskonnollisesti välinpitämättömien tulevan ”ulos kaapista” ja identifioituvan ateisteiksi (ks. Dawkins 2007, 27). Moni ajattelee sanoman kohdentuvan vain jo kääntyneille, mutta suhteellisen ”uutta” on myös voimakas halu tuoda esiin ateismi identiteettinä, yhdistettynä yritykseen herätellä ”nukkuvat”, yritykseen saada välinpitämättömät liikkeelle ateismin puolesta (Wolf 2006; Eller 2010, 14). Historiallisesti ateismi on ollut pilkkanimitys. Yleensä sillä ei ole kuvattu omaa kantaa vaan toisen, erimielisen vihollisen. Keskeinen osa nykyistä ateismia on yritys kääntää ateismi positiiviseksi ja hyväksytyksi identiteetiksi, jonka myös uskonnollisesti välinpitämättömät voisivat omaksua. Uusateismi ei silti ole ensisijaisesti analyyttinen käsite, vaan populaarin ilmiön nimi, jossa niputetaan yhteen erilaisia julkisuudessa näkyviä ateistisia ajattelijoita. Viittaamalla myönteisesti toisiinsa ja osallistumalla yhteisiin keskustelutilaisuuksiin tunnetuimmat ateistit ovat itse vaikuttaneet siihen, että heidät yhdistetään uusateismiksi nimettyyn ilmiöön.

Mediavälitteisen ateismin näkyvyys on ilmiö, jonka kiinnekohdan ovat muodostaneet neljä ajattelijaa: Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris ja Christopher Hitchens. Englannissa työskentelevä Dawkins on tunnettu tieteen popularisoija, biologi ja evoluutioteorian puolestapuhuja. Yhdysvaltalainen Dennett on koulutukseltaan filosofi, mutta hän on tunnettu evoluutioteoreettisista kirjoistaan. Yhdysvaltalainen Harris tuli tunnetuksi uskontokritiikistään ollessaan neurotieteen tohtoriopiskelija. Hän puolustaa erityisesti länsimaista rationaalista ajattelua irrationaalisia Aabrahamin uskontoja, juutalaisuutta, islamia ja kristinuskoa vastaan. Englannissa kasvanut ja sittemmin Yhdysvaltoihin muuttanut Hitchens oli tunnettu toimittaja, joka uskontoa vastustaessaan puolusti tiedettä, järkeä ja myös kaunokirjallisuutta moraalisen elämän voimavarana. Hän kuoli vuoden 2011 lopussa.

Neljällä ”uusateistiksi” nimetyllä kirjoittajalla on useita hengenheimolaisia: brittiläinen filosofi ja julkinen intellektuelli A. C. Grayling, Yhdysvalloissa fyysikkona akateemisen uransa luonut Victor J. Stenger, ranskalaisfilosofi Michel Onfray, islamin kriitikko Ayaan Hirsi Ali, brittien humanistiyhdistyksen varapresidentti ja *The Guardianin* toimittaja Polly Toynbee ja Oxfordin yliopiston kemian emeritusprofessori ja National Secular Societyn kunniajäsen Peter Atkins. Uskontokriittisistä kirjailijoista Salman Rushdie, Martin Amis, Philip Pullman ja Ian McEwan ovat tukeneet tunnetuimpia uusateisteja ja osallistuneet

uskontoja koskevaan keskusteluun.[2] Suomessa uusateistista uskontokritiikkiä ovat tuoneet esille näkyvimmin vapaa-ajattelijoiden ja ateistien yhdistykset, avaruustähtitieteen professori Esko Valtaoja ja teoreettisen fysiikan professori Kari Enqvist, joskin Valtaoja ja Enqvist ovat myös kritisoineet uusateisteja. Kansainvälistä ja osittain myös suomalaista uusateismia koskevaa keskustelua määrittävät neljän tunnetuimman kirjoittajan teokset, jotka ilmestyivät englanniksi vuosien 2004 ja 2007 välisenä aikana ja suomeksi vuosina 2007 ja 2008:

Richard Dawkins: *The God Delusion* (2006). Suom. *Jumalharha* (2007).
Daniel Dennett: *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006). Suom. *Lumous murtuu. Uskonto luonnonilmiönä* (2007).
Sam Harris: *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (2004). Suom. *Uskon loppu: Uskonto, terrori ja järjen tulevaisuus* (2007).
Christopher Hitchens: *God is Not Great: How Religion Poisons Everything* (2007). Suom. *Jumala ei ole suuri: Kuinka uskonto myrkyttää kaiken* (2008).

Ensimmäisenä ilmestyi Harrisin teos, sitten Dawkinsin ja Dennettin. Hitchensin teos ilmestyi neljäntenä, ja siinä vaiheessa termi ”uusateismi” oli jo keksitty. Sen jälkeen joukkoon identifioituneet kirjoittajat eivät ole tulleet yhtä tunnetuiksi. Esimerkiksi Victor J. Stenger, joka on käsitellyt jumalauskoa jo teoksissaan *Has Science Found God?* (2003) ja *God: The Failed Hypothesis* (2007), identifioi itsensä viidenneksi uusateistiksi teoksessaan *The New Atheism* (2009), mutta häntä koskeva keskustelu on rajoittunut lähinnä Yhdysvaltoihin. Uusateismin kriitikoista osa ei edes mainitse Stengeriä.

Myynnillisesti kirjat ovat olleet menestyksiä. Muutamien satojen vuosien aikana on julkaistu lukuisia uskonnonvastaisia pamfletteja ja analyyseja, mutta yksikään niistä ei ole myynyt samoja määriä kuin uusateistiset bestsellerit. Ne ovat olleet myydyimpiä tietokirjoja maailman merkittävimmillä listoilla useita viikkoja ja niitä on ostettu yhteensä useita miljoonia. Parhaiten on menestynyt Dawkinsin teos, jonka englanninkielistä painosta oli myyty vuoden 2009 lopulla yli 2 miljoonaa kappaletta. Hänen aikaisempaa menestysteostaan *The Selfish Gene*

(Geenin itsekkyys) myytiin 30 vuodessa sama määrä kuin *Jumalharhaa* kahdessa vuodessa.[3]

Myyntimenestyksiä on seurannut kymmeniä kommentaareja ja kiistakirjoituksia. Nämä vaihtelevat uskonnon ja erityisesti kristinuskon puolustamisesta sekä ateismin kannattamisesta analyyttisiin yrityksiin ymmärtää keskustelua ja ilmiön suosiota. Uusateismi on näkyvää myös sanomalehdissä, internetissä, televisiossa, koulutuslaitoksissa ja julkisissa keskustelutilaisuuksissa, mutta kirjat ovat internetin ohella keskeisin ilmiötä kannatteleva media.

Uusateismin näkyvyyden noususta ei seuraa automaattisesti ateismin suosion kasvua. Ihmiset voivat tutustua ateistien kirjoituksiin ja puheisiin selvittääkseen omia käsityksiään ja jopa vahventaakseen uskoaan. Voimistunut ateismikeskustelu ei vaienna uskontoa kuoliaaksi, vaan pitää keskustelua yllä. Tilanteen monimutkaisuutta kuvaa osuvasti brittiläisen metodistipastorin sanomalehdessä esittämä kiitos Richard Dawkinsille: ”Olemme kiitollisia Richardille hänen jatkuneesta kiinnostuksestaan Jumalaan ja siitä, että hän rohkaisee ihmisiä ajattelemaan näitä asioita” (*The Sun* 22.10.2008). Toinen asetelman monimutkaisuudesta kertova esimerkki koskee ateistisen bussikampanjan herättämää keskustelua Englannissa. Kristillinen ajatushautomo Theos lahjoitti projektille 50 puntaa sillä perusteella, että se lisää puhetta Jumalasta. (*The Times* 24.10.2008.) Dawkins-kriitikko John Cornwell (2007, 18) onkin sanonut olevansa vakuuttunut, että kristinuskon kannalta Dawkinsin teos saa aikaan enemmän hyvää kuin haittaa, sillä se kiihdyttää keskustelua. Kuvaavaa on, että Britanniassa ateistien bussikampanjan vastakampanja toteutettiin helmikuussa 2009, vain kuukausi ateistien bussikampanjaa myöhemmin. Silloin 175 lontoolaista bussia sai kylkeensä mainoksen: ”Jumala on varmasti olemassa. Liity kristilliseen puolueeseen ja nauti elämästä.” Uusateismi onkin uskontodiskurssia muokkaava ja näkyväksi tekevä yhteiskunnallinen ilmiö.

Uskontotieteen ja ylipäätään uskonnontutkimuksen kannalta ateismin näkyvyydessä on ainakin yksi myönteinen piirre: se on kiinnostava tutkimuskohde. Uskontotieteen yksi tutkimusaiheista on uskonnon kategorian monimuotoisuus, aikaan ja paikkaan sidottujen uskonnon käsitystapojen hahmottaminen. Ateismin puolestapuhujat nojautuvat usein yksinkertaistavaan, kristillisperusteiseen ja kapealla tavalla kulttuurisidonnaiseen ymmärrykseen siitä, mitä uskonto on, mitkä siinä ovat olennaisia elementtejä ja miten sitä harjoitetaan. Siksi tarvitaan

”ateismin antropologiaa” samaan tapaan kuin Talal Asad (2003) on peräänkuuluttanut sekulaariuden antropologista tutkimusta. Tai kuten Simon Coleman (2008, 46) asian esittää, emme tarvitse tutkimusta vain kreationismista (luomisopista) vaan myös ”dawkinismista” kulttuurisena ilmiönä.[4]

Analysoin näkyväksi noussutta ilmiötä kulttuuri- ja yhteiskuntatieteen, erityisesti uskontotieteen näkökulmasta. Käsittelyssä hyödynnetään esimerkiksi sosiologista, kulttuurintutkimuksellista, antropologista ja historiallista tutkimusta. Tarkastelen monenlaista julkista aineistoa, kuten myynnillisesti menestyksekkäitä ja laajalle levinneitä kirjoja, televisio-ohjelmia, sanomalehtikirjoituksia, julkisuuden henkilöiden lausumia ja internetiä. Lähestymistavan keskiössä on kysymys siitä, millä tavalla uskonnosta ja ateismista puhutaan julkisuudessa. Kuka saa puhua uskonnosta julkisuudessa ja millaisin perustein? Kenen ääntä kuunnellaan ja onko julkisuuden äänillä tieteellistä uskottavuutta nimenomaan uskonnon asiantuntijoina? Sikäli käsittelyni ei rajoitu uusateismiin, vaan laajenee koskemaan ateismi- ja uskontodiskurssia yleisemmin. Esitän, että uusateistiset käsitykset eivät ole täysin vakuuttavia, mikäli halutaan ymmärtää uskonnon kategoriaa ja uskonnoksi nimettyjen elämänmuotojen kontekstuaalisuutta. Uusateismia onkin tutkittava osana entistä näkyvämpää mediavälitteistä uskontodiskurssia. Riippumatta siitä, onko uskonnollisuus kasvussa vai laskussa, uskonnosta on tullut vilkkaan keskustelun aihe. Uskonnosta uutisoidaan, se on silmiinpistävää ja usein käyttökelpoinen tapa saada oma ääni kuuluville. Uusateismi on osaltaan reaktio tätä kehityskulkua vastaan. Uskonnosta onkin tullut luonteva vihollinen luonnontieteellisestä ajattelusta nousevalle uudelle julkisen intellektuellin tyypille. He haluavat päästä uskonnosta eroon, mutta he myös haluavat vakiinnuttaa diskursiivisen tilan, jossa kaikenlainen uskontokritiikki on hyväksyttyä samaan tapaan kuin esimerkiksi poliittisten kantojen arvostelu. Samalla he pyrkivät vakiinnuttamaan uskontoa koskevan käsityksen, jota moni pitää yksipuolisena.

Uusateismi yksinkertaistaa, mutta yksi tämän teoksen tehtävistä on monimutkaistaminen. Monimutkaisesta on kuitenkin tehtävä ymmärrettävää ja käsitettävää. Perustava käsitykseni on, että uusateistit lähestyvät uskontoa ikään kuin konservatiivinen fundamentalisti olisi prototyyppinen uskonnollinen ihminen. Uusateismin (teologi-)kriitikot puolestaan käsittelevät aihetta ikään kuin koulutettu liberaali teologi olisi uskonnonharjoittajan prototyyppi. Oma näkökulmani perustuu

siihen, että uskontoa – ja yhtä lailla ateismia – tulisi tarkastella *yhteiskunnallisessa ja historiallisessa kontekstissaan sekä tavallisten ihmisten arkisissa käytännöissä*. Nämä ulottuvuudet näkyvät polarisoituneessa väittelyssä niin vähän, että sen perusteella saatu käsitys ei auta ymmärtämään ateismin monitahoista historiaa eikä uskonnosta muodostuva kuva muistuta paljoakaan tavallisia uskonnollisia ihmisiä. Läpi teoksen kulkee muita kysymyksiä, jotka auttavat ymmärtämään uusateismia ja sen vastustamista ilmiönä: Millaiset kulttuuriset ja yhteiskunnalliset tekijät selittävät ateismia ja sen uutta näkyvyyttä? Miten uusateistit vertautuvat historian tuntemiin ateisteihin? Millaista ateismi on Suomessa ja suomalaisessa julkisuudessa?

Teos jakaantuu neljään osioon. Ensimmäisen osan uusateismikeskusteluun keskittyvää analyysia laajennetaan seuraavissa osissa ateismiin yleisenä yhteiskunnallisena ja kulttuurisena (osa II), aatehistoriallisena (osa III) ja suomalaisena (osa IV) ilmiönä. Yhdessä ne näyttävät, miten, miksi ja missä muodossa ateismista on tullut näkyvä keskustelunaihe, joka on levinnyt myös Suomeen, sekä miten uskonto ja ateismi jäsentyvät nykyisessä keskustelussa. Valintani tehdä yksittäisistä luvuista eripituisia ja käsittelytarkkuudeltaan vaihtelevia tarjoaa mahdollisuuden kritisoida joitakin osioita pinnallisuudesta. Tällä ratkaisulla lukeminen kuitenkin rytmittyy kepeiden ja raskaiden, lyhyiden ja pitkähköjen, esseististen ja tutkimuksellisten osien varaan.

I Uusateismi ja sen kriitikot: keskustelu uskonnosta ja ateismista. Ensimmäisen osion alussa käydään tiivistetysti ja kriittisesti läpi neljä populaarijulkisuuden kannalta merkittävintä uusateistista teosta ja niiden kirjoittajien näkemyksiä. Olen poiminut valikoidusti uskontokritiikin ja julkisen uskontokeskustelun kannalta keskeisiä elementtejä tarkempaan tarkasteluun. Kiinnekohtana on kysymys teosten tavasta hahmottaa uskonnon kategoria. Tavoitteena on pohtia, millaisiin uskontokritiikin kannalta merkittäviin johtopäätöksiin se johtaa ja millaista kuvaa ateismista näin luodaan. Analysoin myös uusateisteihin kohdentunutta kritiikkiä, josta suuri osa on kristillisten kirjoittajien esittämää. Laajasta materiaalista olen valinnut lähempään tarkasteluun suosittuja ja keskustelua havainnollistavia kirjoja, sanomalehtiartikkeleita, puheita, haastatteluja ja keskusteluja. Lisäksi erittelen uskonnollisia virtauksia, kuten radikaaliteologiaa ja henkisyyttä, jotka sopivat huonosti uusateistien esittämiin jäsennyksiin, ja siksi osaltaan näyttävät, miten vinoutuneeksi julkinen uskontodiskurssi muuttuu, mikäli sitä käydään uusateistien

jäsennysten varassa. Osion väittämä on, että uusateistien ja heitä kritisoivien teologien käsittelyssä keskitytään pitkälti uskoon ja uskomuksiin, mikä osaltaan muokkaa julkista keskustelua. Uskonnon kategorian ymmärrys on tarkoitushakuisesti kapea ja tavallisten ihmisten arkinen, käytännön tilanteisiin ankkuroitunut uskonnollisuus jää keskustelun ulkopuolelle.

II Ateismin kulttuurinen ja yhteiskunnallinen konteksti. Toisessa osiossa selvitetään uusateismin ja erityisesti siihen liittyvän julkisen keskustelun kulttuurista ja yhteiskunnallista kontekstia. Osiossa esitetään, että yleisesti ateismi tulee ymmärrettäväksi länsimaisessa modernisaatiossa ja uusateismin synty angloamerikkalaisessa ja erityisesti yhdysvaltalaisessa kontekstissa. Yhdysvalloissa ateistiksi identifioitumiseen on perinteisesti suhtauduttu kielteisesti, mutta ateismin näkyvyyttä on edistänyt huoli kreationismin eri versioiden, konservatiivisen kristinuskon ja fanaattisen islamin noususta. Lisäksi osiossa nostetaan esiin kolme ulottuvuutta, jotka auttavat ymmärtämään ateismia ja siitä käytävää keskustelua. Nämä ovat ateismin sukupuolittuneisuus, kysymys ateististen yhteisöjen luonteesta ja ateismin ”luonnollisuudesta” käytävät kiistat. Kokonaisuudessaan osion teemat laajentavat ensimmäisen osion uusateisteihin keskittyvää tarkastelua ateismin yleisemmän yhteiskunta- ja kulttuuritieteellisen ymmärtämisen suuntaan.

III Historiallista kaiutusta: miten uusateismi on erilaista? Kolmannessa osiossa esitellään ja eritellään ateismin historiaa keskeisten ajattelijoiden kautta, mutta sen perimmäisenä tavoitteena on havainnollistaa uusateismia vertailun avulla. Osiossa korostetaan, miten nykypäivän niin sanotut uusateistiset ajattelijat eroavat monista ateismin eri muotoihin vaikuttaneista menneisyyden ajattelijoista. Vertailun kautta osiossa kysytään, mitä yhtäläisyyksiä ja eroja uusateismissa on suhteessa menneisyyden ateisteihin. Osiossa käsitellään ajattelijoita, joita on pidetty ateisteina tai jotka ovat avoimesti identifioituneet ateisteiksi. Valinnoilla on neljä tavoitetta. Ensiksi, kyseenalaistaa joidenkin nykyateistien suosittu väite ateistisesta traditiosta ja sen yhtenäisyydestä (esim. Maisel 2009). Toiseksi, näyttää, miten uusateistien ”sankarit”, David Hume ja Charles Darwin poikkesivat joistakin yhtäläisyyksistään huolimatta nykyisistä ateisteista. Kolmanneksi, osoittaa, miten jotkut varhaisemmat ateistit, erityisesti Friedrich Nietzsche, Karl Marx ja Sigmund Freud, olivat uusateisteista poikkeavilla tavoilla radikaaleja yhteiskuntakriitikoita.

Neljänneksi, väittää, että vain harvat varhaisista ateistisista ajattelijoista identifioivat itsensä ateisteiksi, ja pohtia, miksi näin oli.

Tarkasteltavat ajattelijat on valittu niin, että kokonaisuus muodostaa läpileikkauksen modernin ateismin historian varhaisvaiheista nykyaikaan. Yleisyyteen ja laaja-alaisuuteen pyrkivässä lähestymistavassa mutkikkaiden ajatusten tiivis käsittely ei voi tehdä oikeutta kaikille nyansseille eikä varsinkaan niille tutkijoille, jotka ovat rakentaneet uransa yhden ajattelijan perinpohjaisen tuntemisen varaan. Tarkoituksena on kuitenkin havainnollistaa nykypäivän ateismia mielekkäällä tavalla. Mitään aukotonta valintaperustetta tai menetelmää ei ole – ratkaisut olisi voitu tehdä toisinkin. Esimerkiksi agnostikoksi identifioitunut mutta ateistina tunnettu Bertrand Russell (1872–1970), jonka Dawkins nimeää yhdeksi esikuvistaan, jää 1900-luvun vaikuttajista syvällisemmän käsittelyn ulkopuolelle.[5]

IV Suomalainen ateismi: ennen ja jälkeen uusateismin. Viimeisessä osiossa käsitellään ateismia Suomessa ja suomalaisessa julkisuudessa. Siinä on neljä alaosiota, jotka perustuvat seuraaviin kysymyksiin: Miltä ateismi näyttää tilastojen valossa? Millaista on julkinen keskustelu ateismista? Voiko presidentti tai poliittinen johtaja olla julkiateisti? Miten uusateismista on keskusteltu Suomessa? Pohdin tilastoja tarkastelemalla, millaisena ateismi näyttäytyy, kun sitä eritellään eri osa-alueilla – kuten uskomuksissa, asenteissa, jäsenyydessä sekä julkisessa ja yksityisessä uskonnonharjoituksessa – ja lisäksi käsitteellisesti erotellaan uskonnottomat ja välinpitämättömät niistä, jotka identifioivat itsensä ateisteiksi. Tilastoja tulkitsemalla saadaan tarkempi käsitys suomalaisen ateismin, uskonnottomuuden ja myös uskonnollisuuden luonteesta. Toisessa alaosiossa tutkin vuodesta 1946 alkavan sanomalehtiaineiston avulla, milloin ateistiksi identifioituminen alkaa yleistyä julkisessa keskustelussa, mihin ateismi assosioidaan ja miten keskustelu muuttuu tultaessa lähemmäksi nykyaikaa.

Vaikka ateismi ei ole enää vahvasti stigmatisoitu identiteetti, Suomessa kansan johtajalta odotetaan vähintään myönteistä asennoitumista evankelis-luterilaiseen kirkkoon. 1990-luvulla uskonnollisuus nousikin erottelevaksi tekijäksi presidentinvaalien toisella kierroksella, kun Elisabeth Rehniä uskonnollisempi Martti Ahtisaari valittiin presidentiksi. Häntä seurannut Tarja Halonen oli ensimmäinen kirkkoon kuulumaton presidentti, joskaan ei julkiateisti. Tarkastelemalla kolmannessa

alaosiossa presidenttiyteen liittyvää julkista keskustelua pohdin, onko suhde presidenttiyden ja luterilaisuuden välillä höllentynyt tai katkennut ja onko suhde ylipäätään ollut vahva menneisyydessä. Näin voidaan ymmärtää paremmin ateismin asemaa ja siihen liittyviä mielikuvia suomalaisessa yhteiskunnassa.

Osio päättyy uusateismia koskevan suomalaisen keskustelun kartoittamiseen erityisesti vuosina 2008–2011. Uusateismin merkittävimmät puolestapuhujat ovat luonnontieteen tuloksiin ja menetelmiin vetoavia ajattelijoita, useimmiten miehiä, jotka eivät vastusta vain uskontoa vaan kansainvälisen uusateismin tapaan myös esimerkiksi postmodernismia, relativismia, naistutkimusta ja sosiaalista konstruktionismia. Kun keskustelussa on mukana myös kirkon liberaaleja johtohenkilöitä, kristinuskoa puolustavia konservatiiveja ja satunnaisesti myös uusateisteihin kriittisesti suhtautuvia perinteisiä kirjallis-humanistisia intellektuelleja, muodostuvat kansainvälisestä keskustelusta tutut asemat pienoiskoossa myös suomalaiseen julkisuuteen. Tulen esittämään, että suomalainen keskustelu on elävöitynyt kansainvälisen uusateismin näkyvyyden kasvun vuoksi, mutta keskustelu on pääosin rajoittunut koulutetun kansanosan yleiseksi uskontoa ja ateismia koskevaksi pohdinnaksi, jolla on vain satunnaisesti kosketuspintaa tavallisille ihmisille.

Huomautus ateismin käsitteestä ja sen historiasta

Yksi ateismin ja uusateismin jäsentämisen kannalta keskeinen seikka on selvittää, tarkoitetaanko ateismilla universaalia ilmiötä, kulttuurisidonnaista käsitettä vai molempia. Teismi tarkoittaa ajattelutapaa, jonka mukaan on olemassa yksi (monoteismi) tai useampia (polyteismi) persoonallisia jumalolentoja. Tällaisen olennon ajatellaan yleensä luoneen maailman, olevan kaikkivoipa ja kaikkialla, ehdottoman hyvä ja inhimillisen palvonnan kohde. Etuliite ”a” tarkoittaa kieltoa, joten yksinkertaisesti ateismilla tarkoitetaan jumalauskon poissaoloa. Tällöin ateismi olisi hyvin kaukana aatteesta (”ismistä”). Lisäksi jouduttaisiin toteamaan, että minimaalinen osuus ateisteista nimittää itseään ateisteiksi. Siksi ateismilla viitataankin usein vakaumukseen siitä, ettei Jumalaa tai jumalia ole. Tällaisen käsityksen omaavat ihmiset myös kutsuvat itseään ateisteiksi huomattavasti useammin. Tässä teoksessa kiinnitän erityistä huomiota ateismiin identiteettinä.

Niitä, jotka eivät usko Jumalan tai jumalien olemassaoloon on voinut olla kaikkina aikoina kaikissa yhteiskunnissa. Käsitteenä ateismi on kuitenkin länsimaisen kulttuurin tuote. Historiallinen tarkastelu on osoittanut, että analyyttisesti määritelty ilmiö ja historiallisesti muuttuva käsite tulevat kunnolla yhteen vasta länsimaisessa modernisaatiossa. Tässä suppeammassa merkityksessä ateismi tulee mahdolliseksi vain julkituotua ja vakiintunutta teististä viitekehystä vasten. Näin kiellon kohteena on useimmiten voimakas, viisas, hyvä ja riippumaton maailman luoja.

Vaikka ateismin käsite on vakiintunut viime vuosisatojen aikana, sen omaksumisessa ja siihen liitetyissä mielleyhtymissä on eroja. Ateismi voidaankin jakaa karkeasti implisiittiseen ja eksplisiittiseen ilmaisuun. Implisiittinen eli epäsuora ateismi viittaa teististen uskomusten puuttumiseen; eksplisiittinen ateismi tarkoittaa teististen uskomusten puuttumisen julkituontia. Lapsi, jolla ei ole kykyä ilmaista teistisiä uskomuksia, ei ole myöskään niiden eksplisiittinen kieltäjä. Laajemmin implisiittinen ateismi viittaa myös välinpitämättömyyteen, siihen, että aiheesta puhuminen ei kiinnosta tai liikuta.

Implisiittistä ateismia ei ole välttämätöntä kutsua ateismiksi, sillä teististen uskomusten puuttuminen ei tarkoita, että ihmiset identifioisivat itsensä ateisteiksi. Sen sijaan eksplisiittisessä ateismissa teistiset uskomukset kielletään tietoisesti. Vain tiedostettu, julkituotu ja usein uskontokriittinenkin ateismi on jumalauskosta tai uskonnosta kieltäytymistä vahvassa mielessä. Siihen yhdistyy toisinaan pyrkimys edistää ateistisen ajattelun leviämistä, kun taas implisiittinen ateisti ei ota vahvaa kantaa siihen, onko usko Jumalaan tai jumaliin hyvä vai huono asia yksilöille ja yhteisöille.

Eksplisiittisen ateistin pyrkimys edistää aatettaan sisältää yleensä ajatuksen siitä, että usko, kuten myös uskonnollisten yhteisöjen tarjonnan käyttö, ei ole pelkästään virheellistä vaan myös epätoivottavaa. Tavoite on kuitenkin mielekäs vain sellaisissa sosiokulttuurisissa muodostumissa, joissa uskonnollisuus on tavanomaista tai hallitsevaa. Energian käyttäminen hämähäkkimiehen tai joulupukin olemassaolon kieltämiseen ei ole tolkullista, koska kukaan aikuinen ei todella usko niiden olemassaoloon.

Nykyisin eksplisiittistä ateismia kutsutaan paikoitellen antiteismiksi tai ”militantiksi ateismiksi”.[6] Termeillä viitataan niihin, jotka ovat eksplisiittisiä ateisteja ja pyrkivät aktiivisesti levittämään näkemystään.

Usein uskonnollisen katsantokannan tilalle tarjotaan evoluutioteoriaa, jonka tulisi täyttää ihmisten tietoisuudessa luojan ja Jumalan väistymisen jättämä tyhjiö. Nämä luonnehdinnat sopivat hyvin tässä teoksessa käsiteltyihin ”uusateisteihin”, mutta eivät kaikkiin ateisteihin. Tässä teoksessa ateismi tarkoittaa ensisijaisesti eksplisiittistä ateismia.

Mikään edellä mainituista käsitteistä ei tarkoita samaa kuin ”sekularismi”. Kuten poliittisen sekularismin puolestapuhuja Rajeev Bhargava toteaa, sekularismi ei ole välttämättä uskonnonvastainen tai edes ateistinen kanta (Bhargava 1998; 2007; ks. myös Berlinerblau 2012, 53–68). Sen kantava idea on yritys huolehtia siitä, etteivät uskonnolliset instituutiot hallitse muita instituutioita (ja samalla estä muiden uskontojen toimintaa). Näin määriteltynä moni ateisti on sekularisti ja moni ateisti asettaa sekularismin poliittiseksi tavoitteekseen, mutta kaikki sekularistit eivät ole ateisteja, eivätkä varsinkaan eksplisiittisiä ateisteja.

Edellä kuvatut ateismin merkitykset ovat vakiintuneet omaan aikaamme, mutta eräänlaisia ateisteja löytyy jo kreikkalaisen filosofian perinteestä, joskin termi *atheistos* tarkoitti Ateenan kaupunkivaltion rituaalit kieltävää henkilöä. Ennen ajanlaskun alkua kreikkalaiset atomistit esittivät ateistisia kannanottoja, mutta he eivät kieltäneet jumalten olemassaolon mahdollisuutta. Esimerkiksi Demokritos (n. 460–370 eaa.) kielsi niiden pysyvyyden ja kuolemattomuuden. Sofisteista Protagoras (n. 490–420 eaa.) puolestaan piti mahdollisena, että jumalten olemassaoloon voidaan vastata kieltävästi. Ateismin käsitettä käytettiin antiikissa, jossa se tarkoitti toisinaan jumalien olemassaolon kiistämistä tai tietämättömyyttä jumalien olemassaolosta tai ominaisuuksista. Lähinnä sillä kuitenkin nimettiin muita silkassa vahingoittamistarkoituksessa. (Bremmer 2007; James 2005.)

Ateismin käsite on ollut monimerkityksinen myös antiikin jälkeen. Keskiajalla sitä ei juuri käytetty, mutta se keksittiin uudelleen 1500-luvulla. Sanan ensimmäinen tunnettu esiintyminen englannin kielessä on vuodelta 1540, jolloin Plutarkhoksen teos *On Superstition* (*Taikauskosta*) ilmestyi käännöksenä. Siinä termi viittasi jumalallisen kaitselmuksen väliintulon kiistämiseen, ei jumalien olemassaolon kieltämiseen. (Buckley 1987, 9–10; Hyman 2007, 29.) Varhaismodernina aikana käsitettä käyttivät ensiksi teologit, jotka nimittivät ateistiksi kuvitteellista vastustajaa, kun he pyrkivät aristoteelisen teologian hengessä tutkimaan tarkasti Jumalan olemassaoloa koskevia argumentteja. Vasta sen jälkeen spekuloitiin vakavasti, onko ateisteja todella olemassa. Usein pohdinnat

päätyivät kielteiseen vastaukseen. Kun ateisteja viimein ajateltiin olevan, heidän kantaansa oli vaikea käsittää ja hyväksyä. Heitä pidettiin ajattelemattomina tai järjettömyyden sokaisemina ikään kuin perusteellisempi paneutuminen asioihin vakuuttaisi heidät Jumalan olemassaolosta. Lisäksi ateisteiksi alettiin yhä useammin määrittää toisia eläviä eikä vain kuviteltuja ihmisiä. Ateisti olikin pilkkanimi, jota käytettiin vaihtelevasti tarkoittamaan vääräoppista tai eriuskoista. Esimerkiksi vastustajat nimittivät protestanttisia uskonpuhdistajia ateisteiksi – Jean Calvinia, Martti Lutheria ja Ulrich Zwingliä. Vielä 1600-luvun alkupuolella nimityksellä oli Ranskassa läheinen yhteys kerettiläisyyteen, noituuteen ja taikuuteen, siis kaikkeen, jonka katsottiin uhkaavan keskiaikaista teologiaa ja kristikunnan ajatuksen perustalle rakennettua yhteiskuntajärjestystä. Ateismin käsitettä ei käytetty niinkään teismin kieltämiseen. Ateismin käsitteen nykymerkitys alkoi kuitenkin vakiintua samalla vuosisadalla: esimerkiksi vuoden 1694 ranskalainen sanakirja *Le Dictionnaire de l'Académie française* määritti ateistin henkilöksi, joka ei tunnista (tai tunnusta) mitään Jumalaa. Ateistiksi identifioituminen tuli käytännössä mahdolliseksi 1700-luvulla, mutta se yleistyi vasta 1800-luvulla.[7]

Ateismin käsitteen moniselitteisyydestä kertoo se, että kiellon kohde on kaikkea muuta kuin yhtenäinen. On huikea ero ajatella Jumalan olevan aktiivisesti arkielämään vaikuttava olio kuin pitää Jumalaa jonkinlaisena luojana, joka työnsä jälkeen on vetäytynyt maailmasta ja lopettanut vaikuttamisen. *Deus otiosus*, luomisen jälkeen vetäytynyt Jumala tai *deus absconditus*, kätketty Jumala, ovat hyvin toisenlaisin merkityksin ladattuja olioita kuin aktiivisesti toimiva Jumala. Ateistille kaikki nämä ovat toki olemattomia olioita, mutta käsitys siitä, mihin uskotaan tai mitä kielletään, voi olla uskovalle hyvin erilainen kuin uskon kieltäjälle. Nykymerkityksessä ateismin käsite vakiintuu kuitenkin modernisaatiossa, jossa kiellon kohteena on tavallisesti persoonallisen, oliomaisen ja ihmisenkaltaisen Jumalan olemassaolo.[8]

Ateismin ja teistisen uskonnon vastakkainasettelu on siis varsin moderni, länsimainen ja kristillinenkin lähtökohta. Esimerkiksi buddhalainen oppi ei ole tarkkaan ottaen teististä, koska sen mukaan kaikki on muuttuvaista dharmojen virtaa. Se ei ole myöskään vahvassa mielessä ateistista, koska buddhalaisuudessa tunnustetaan erilaisten elämän kiertokulun lainalaisuuksia noudattavien henkien olemassaolo. Kiinalaisessa perinteessä tao ("tie") on metafyysinen periaate tai luonnonjärjestys, mutta ei Jumala. Länsimainen Jumalan käsite tuli tutuksi Kiinassa vasta

1500-luvulla jesuiittojen esittelemänä. Intian hindujen pyhimpiin kirjoituksiin kuuluva *Rigveda* sisältää kohtia, joissa muutoin ylistetyn jumaluuden Indran olemassaoloa epäillään, kun taas Lähi-idän teististen uskontojen pyhissä kirjoituksissa Jumalan olemassaolon epäily on epätavanomaista. Ateismin käsite sopiikin sulavimmin kristinuskon, juutalaisuuden ja islamin jumalakäsitysten kieltämiseen, mutta se ei tarkoita, ettei käsitettä voisi heuristisista syistä käyttää kaikkialla, missä uskontoja jumaladiskurssi on käytössä.

Viime vuosina ateismidiskurssi onkin globalisoitunut erityisesti koulutettujen parissa, mutta edelleen se sopii huonosti globaalien kyselytutkimusten osaksi. Osa vastaajista ei tiedä, mihin kyselyiden tekijät sillä viittaavat tai paikalliset mielleyhtymät ovat liian kaukana muista maista, jotta vertailu olisi mielekästä. Esimerkiksi Global Index of Religiosity and Atheism -kyselyn mukaan vietnamilaisista vain 30 prosenttia pitää itseään uskonnollisena, mutta ateisteja siellä ei ole ollenkaan. Uskonnottomia on 65 prosenttia. (Global Index 2012.) Käytännössä moni Intiassa tai islamin keskeisalueilla matkaillut on huomannut, että ihmiset saattavat kysyä, mikä on uskontosi. Uskontokuntiin kuulumattomat ihmiset ovat todenneet, että vastauksena ”ei mikään” herättää joskus hämmennystä. Tilanteiden sujuvuuden kannalta on joskus helpompi sanoa olevansa kristitty kuin uskonnoton. Hämmennys voi olla vielä suurempi, mikäli korostaa olevansa ateisti, sillä ilmiötä ja käsitettä ei tunneta tai hyväksytä. Aasian kristilliset alueet eivät välttämättä ole sen erilaisempia. Uskontotieteilijä Paul-François Tremlettin kertoma esimerkki oman ateisminsa julkituomisesta Filippiineillä katolilaisten parissa on osuva:

– Mitä se tarkoittaa?
– Sitä, että en usko Jumalaan.
– Uskot siis Jeesukseen?
– Ei, en usko Jeesukseen.
– Uskot siis neitsyt Mariaan?
– Ei, en usko.
– Uskotko Saatanaan?
– En. Jos ei usko Jumalan olemassaoloon, niin ei silloin usko Saatanaankaan.
– Aha. Nyt tiedän, sinä olet protestantti!

Anekdootti muistuttaa, että ihmisten tunnistamana ilmiönä ja käsitteenä ateismi kuuluu ensisijaisesti länsimaiseen kulttuuriin. Ateismista kirjoittavat ensisijaisesti juutalais-kristillisen ja länsimaisen valistuksen perinteen käsitteistöt tunnistavat ihmiset. Kulttuurikontaktit ja ihmisten liikkuvuus lisäävät nykyaikana ateisminkin juurtumista globaaliin mediaan, joka tavoittaa ihmisiä länsimaiden ulkopuolelta ja jossa näkyy yhä useammin myös esimerkiksi islamilaiset lähtökohdat ja länsimaisen kulttuurin yhdistävää ateismia ja uskontokritiikkiä.

En käsittele tässä teoksessa islamilaista ateismia perusteellisesti, mutta sananen siitä on paikallaan, koska islamilaisesta ateismista on muodostumassa vähitellen länsimaisen julkisuuden osa. Islamilaiset kulttuurit eivät ole käyneet läpi länsimaista valistusaikaa, joten niissä uskontokritiikillä tai vapaa-ajattelulla ei ole perinteisesti ollut niin merkittävää sijaa kuin länsimaissa. (Niiniluoto 2003a, 126.) Myöskään *usko* ei ole koskaan ollut islamin keskiössä samaan tapaan kuin kristinuskossa.[9] Siksi uskontokritiikki olisi tarkoittanut pikemminkin islamin käytäntöjen, perinteiden ja rituaalien, siis oman heimon menettelytapojen kuin yksilöiden henkilökohtaisten uskomusten kritiikkiä.

Länsimaissa vaikuttavat muslimiajattelijat painottavat, että ateismi ei ole edelleenkään helposti sulatettava kanta muslimeille. Haastattelukirjassa *Conversations on Religion* (Gordon & Wilkinson 2008) imaami Muhammad Yusaf Al Hussaini ehdottaa, että muslimeille jumalauskon puuttuminen tarkoittaa yleensä uskomista johonkin muuhun, esimerkiksi humanismin periaatteisiin. Samansuuntaisesti ajattelee myös läntisen Euroopan tunnetuimpiin muslimi-intellektuelleihin lukeutuva professori Tariq Ramadan. Hänen mukaansa jos joku sanoo, ettei usko Jumalaan, tämä on itsessään uskomus. Jos ajattelee, ettei usko, uskoo silti johonkin muuhun kuin Jumalaan.

Ateismin nousun mukana on tullut esiin uudenlaisia muslimitaustaisia uskontokriitikoita, joiden sanoma vahvistuu uusateismin näkyvyyden myötä. Esimerkiksi bangladeshilainen kirjailija Taslima Nasrin on tunnustautunut ateistiksi ja kritisoinut kaikkia islamin muotoja – myös ”maltillisia” – ja Yhdysvalloissa asuva, Pakistanista lähtöisin oleva Ibn Warraq on arvostellut islamia useissa teoksissa, joista tunnetuin on *Why I am not a Muslim*. Warraq on myös toimittanut kirjan *Leaving God*, jossa 25 entistä muslimia kertoo, miten he päätyivät jättämään islamin. (Warraq 1995; 2003.) Uusateisteille läheisin on 2000-luvulla

julkisuuteen noussut Ayaan Hirsi Ali. Hän on taustaltaan somali, joka tuli tunnetuksi Alankomaissa, mutta joutui pakenemaan sieltä ja muutti Yhdysvaltoihin. Hänen teoksensa *Neitsythäkki* (2005, alk. 2004) on yksi suorasukaisimpia ja provokatiivisimpia islam-kritiikkejä, joita kukaan muslimitaustainen on länsimaissa julkaissut. Ateisti ja ”luopio” – kuten muslimit toisinaan kutsuvat entisiä kannattajiaan – Ayaan Hirsi Alilla on sama englanninkielinen kustantaja kuin Sam Harrisilla, ja Christopher Hitchens (2011, 333) on nimennyt hänet yhdeksi sankareistaan. Nämä muslimitaustaiset ateistit ovat kuitenkin edelleen poikkeuksia, mutta islamilaisten ja länsimaisten perinteiden jatkuvissa kohtaamisissa yhä globalisoituvassa maailmassa kehittyy entistä enemmän myös ateistisia, uskontokriittisiä muslimeja.

*

Uskonnosta ja ateismista käytävään julkiseen keskusteluun osallistuvat enimmäkseen ne, jotka puolustavat vahvasti jotain kantaa. Uusateismin ongelmakohta on provokatiivisen uskontokritiikin yhdistyminen kulttuuri- ja yhteiskuntateoreettisten lähestymistapojen sivuuttamiseen ja tieteellisyyteen vetoavaan epätieteellisyyteen – siinä rajatussa merkityksessä, että uskonnosta kirjoittavat uusateistit tuntevat huonosti kritiikkinsä kohdetta koskevaa akateemista tutkimusta. Ateismin näkyvyyden kasvun analyysin lisäksi tämä teos onkin uskontotieteen ja yleisemmin kulttuuritieteiden puolustus, jonka mukaan uskontoa (ja ateismia) koskevaa ymmärrystä ja julkista keskustelua ei tulisi jättää yksin uusateistien tai kristillisten teologien varaan. Tarkastelulla on annettavaa niin ateistisen kuin sitä vastustavan uskontodiskurssin akateemiseen ymmärtämiseen sekä julkisen keskustelun rikastamiseen. Aiheeseen on enemmän kuin kaksi toisilleen vastakkaista suhtautumistapaa.

Viitteet

[1] http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/world-thinkers-2013/#.UbcxeoJnffY (haettu 10.6.2013.)

[2] Rushdien ajatukset ovat tunnettuja maailmanlaajuisesti. Martin Amisista on tullut Englannissa ”maahanmuuttokriittisen” älymystön puolestapuhuja. Philip Pullmanin romaanit ovat kristinuskon vastaisia ja hän on kirjoittanut ylis-

tävästi Dawkinsista. Ian McEwan puolestaan linkittyy uusateismiin eri tavoin: hän esiintyi Dawkinsin uskontokriittisessä dokumentissa *The Root of All Evil?* Käsittelen hänen suhdettaan Hitchensiin tuonnempana.

[3] http://richarddawkins.net/; Bullivant 2008, 363; 2010, 110; Warner 2010, 105. Myyntiluvut asettuvat uomiinsa, kun niitä verrataan Yhdysvaltain uskonnollisten kirjoittajien myyntimenestyksiin. Esimerkiksi nykypäivän Billy Grahamiksi nimitetyn Rick Warrenin teosta *The Purpose Driven Life* (2002) on painettu yhteensä 30 miljoonaa kappaletta. http://www.forbes.com/2006/12/08/top-earning-authors-tech-media_cz_lg_books06_1208authors_slide_5.html?thisSpeed=15000

[4] Uusateistien anti tieteelliselle uskonnontutkimukselle ei silti ole mitätön. Esimerkiksi Dawkinsia ja Dennettiä on hyödynnetty evoluutioteoreettisissa uskontoanalyyseissa (ks. Geertz 2009).

[5] Olen päätynyt ratkaisuun siksi, että hänen esittämänsä kristinuskoon keskittyvä uskontokritiikki on varsin samankaltaista uusateismin kanssa: uskonnot ovat virheellisiä ja haitallisia eikä Darwinin jälkeen jää sijaa jumalallista suunnittelua koskevalle argumentille (Russell 2009, xxiii).

[6] Termin ”militantti ateismi” teki tunnetuksi Lenin, joka esseessään militantista materialismista vuonna 1922 kuvasi erästä sanomalehteä ”militantisti ateistiseksi”. Lehti sisälsi Leninin mukaan ateistista propagandaa ja sen parissa käytiin väsymätöntä kamppailua ateismin puolesta. Huolimatta ”militantin ateismin” käsitteen juurista, Leninistä angloamerikkalaisilla uusateisteilla ei ole erityisen myönteistä sanottavaa. Perinteisesti ”militantti ateismi” onkin liitetty kommunistiseen maailmankatsomukseen, erotukseksi esimerkiksi läntisen filosofian ateismista ja länsimaisesta asenneilmapiiristä (Lilje 1964, 11). 2000-luvun julkisessa keskustelussa militantilla ateismilla ei viitata Leniniin vaan ensisijaisesti uusateismiin. Militantti ateismi ei tietenkään tarkoita väkivallan käyttöä uskonnollisia ihmisiä kohtaan, vaan aktiivista pyrkimystä edistää ateismia puhein, kirjoituksin ja kampanjoin.

[7] Jo ennen ateismin käsitteen vakiintumista on ollut epäuskoa, uskonnottomuutta ja vääräoppisuutta. Lucien Febvre (1982) ja Carlo Ginzburg (2007) ovat klassikoita, joiden synnyttämään keskusteluun tutustuminen on välttämätöntä kansanomaisen epäuskon historiallisen kehittymisen ymmärtämisen kannalta. Epäuskon ilmaantumisen ajoittaminen ei kuitenkaan ole tämän teoksen tehtävä. Uskontokritiikin kannalta Italian renessanssi 1500-luvulta alkaen sekä Hollannin juutalaisten kristinuskoa koskevat analyysit 1600-luvulla ovat olleet merkittäviä, mutta nekin kuuluvat enimmäkseen modernin ateismin käsitteen esihistoriaan. Ateismin käsitteen historiasta yleisesti ks. James 2005. Varhaismodernista ateismista ks. Berman 1988; Buckley 1987; de Certeau 2000; Hunter & Wootton (toim.) 1992; Hyman 2007; 2010; Kors 1990; Wootton 1992.

[8] Gavin Hyman (2010, xiv–xix) ehdottaa, että moderni ateismi perustuu nimenomaan modernin teismin kieltämiseen. Modernissa teismissä Jumala on kuin ihminen, mutta *määrällisesti erilainen* eli kaikessa parempi: ihminen tekee asioita, mutta Jumala on kaikkivoipa; ihminen tekee hyvää, mutta Jumalan hyvyys on suurempaa. Hymanin mukaan esimodernin teismin teologisissa muotoiluissa, kuten myös postmoderneissa käsityksissä, esimerkiksi joissakin radikaaliteologian versioissa, Jumala on *laadullisesti erilainen* eikä ihmisenkaltainen olio.

[9] Arabian kielen 'dīn' käännetään usein uskoksi tai uskonnoksi suomen- ja englanninkielisissä (*faith*, *religion*) teksteissä ikään kuin se kuvaisi ongelmattomasti vastaavaa ilmiötä. Sanan merkitys juontuu kuitenkin velallisuuteen, velassa olemiseen ja kuuliaisuuteen, jolloin ymmärrys uskon tai uskonnon ytimestä on hyvin toisenlainen kuin länsimaissa. Kriitikoiden mukaan ongelmallinen käännös toimii osana länsimaisen uskontokategorian universalisointia. (McCutcheon 2005, 38–39.) On myös ehdotettu, että vanhemmat englanninkieliset koraanikäännökset olivat nykyistä tarkempia, koska niissä 'dīn' käännettiin laiksi, ei uskoksi (Nongbri 2013, 39–45).

I Uusateismi ja sen kriitikot: keskustelu uskonnosta ja ateismista

Richard Dawkinsin uskontokritiikki

Brittiläinen eläintieteilijä ja evoluutiobiologi Richard Dawkins (s. 1941) on merkittävä luonnontieteen popularisoija ja nykyajan tunnetuin ateismin puolestapuhuja. Vuonna 2006 ilmestynyt *The God Delusion* (*Jumalharha*) on uusateismin merkkiteos, mutta Dawkins on kirjoittanut uskonnosta aikaisemminkin. Hänen käsityksensä Jumalasta mielen viruksena ja meeminä, geeniin rinnastuvana replikoituvana ideana, esiteltiin jo vuonna 1976 ilmestyneessä teoksessa *The Selfish Gene* (*Geenin itsekkyys*) (Dawkins 1993). Meemin käsitteen mielekkyydestä ja selityskyvystä on sittemmin väitelty laajalti. Uskontokritiikkiin keskittyvä *Jumalharha* ei tuo siihen mitään merkittävästi uutta, mutta meemiteorian tieteellisestä kehityskaaresta kertoo se, että *Journal of Memetics: Evolutionary Models of Information Transmission* päätti retkensä jo vuonna 2005, vuotta ennen *Jumalharhan* ilmestymistä.[1]

Dawkinsin uskontokritiikki ei kuitenkaan ole riippuvainen meemiteorian uskottavuudesta. Dawkinsin (2006, 6) mukaan vasta Darwinin evoluutioteoria mahdollisti älyllisesti tyydyttävän ateismin. Sitä ennen ateisti ei voinut tarjota uskottavaa vaihtoehtoista teoriaa elämän synnylle ja kehittymiselle. Vankkumaton käsitys evoluutioteorian todenmukaisuudesta perustelee älyllisen itsevarmuuden: jumalausko on harhaa, joka on selitettävä evoluutioteorialla. Dawkins arvelee, että uskonto syntyy aikuisten tottelemisen sivutuotteena: totteleminen on jälkeläisten ja siten lajin säilymisen kannalta olennaista, mutta sen sivutuotteena lapset alkavat uskoa myös Jumalan olemassaoloon (2007, 200–208). Vanhempien ja muiden auktoriteettien totteleminen on varsinkin vaaratilanteissa selviytymistä edesauttava tekijä. Dawkinsin näkemys ei kuitenkaan ole aivan samansuuntainen uskonnontutkijoiden selitysyritysten kanssa, eikä edes uskonnosta evoluutiossa kehittyneiden kognitiivisten proses-

sien sivutuotteena puhuvien tutkijoiden kanssa. Heidän mukaansa uskonnolliset ajatukset istuvat ihmismieleen, koska ne ovat minimaalisesti intuitionvastaisia. Niitä syntyisi myös ilman erityistä uskonnollista kasvatusta, joskin niiden sosiaalinen merkitys olisi väistämättä toisenlainen. Lisäksi, kognitiotutkijoiden parissa vallitsee yhteisymmärrys siitä, ettei lapsia voi opettaa uskomaan mitä tahansa.[2]

Jumalharha on Dawkinsin varhaisempia teoksia poleemisempi ja suorasukaisempi. Jo kirjoituskokoelmassa *A Devil's Chaplain* (Dawkins 2003a) osa teksteistä rakentui Darwinin (hyvä) ja uskonnon (huono) kärjistetylle vastakkainasettelulle, mutta kriitikoiden mielestä viimeistään nyt poleemisuus on kääntynyt vihamieliseksi yksinkertaistukseksi. Esimerkiksi Terry Eagleton aloittaa arvionsa ivallisesti: ”Kuvittele joku, jonka ainoa tieto aiheesta on Suuri lintukirja, saarnaavan biologiasta, niin saat karkean käsityksen siitä, millaista on lukea Richard Dawkinsin kirjoitusta teologiasta” (Eagleton 2006).[3]

Dawkinsia on arvosteltu aikaisemminkin, esimerkiksi Alister McGrath teoksessaan *Dawkins' God* (2005), mutta *The God Delusion* on saanut aikaan varsinaisen vastakritiikkien sarjan. Valtaosa pohdinnoista on perustunut teologiseen näkökulmaan. Tämä on ymmärrettävää, sillä Dawkinsin (2007, 80) mukaan teologia ei ole mielekäs tutkimusala alkuunkaan, toisin kuin Raamatun historian tutkimus tai uskontotiede. Sikäli Dawkins jatkaa yhtä brittiläistä Darwinin tulkintaa, jonka tunnetuimpiin biologeihin kuului Thomas Henry Huxley (1825–1895), jota nimitettiin Darwinin bulldoggiksi. Huxleyn visiossa luonnontieteen toivottiin korvaavan teologia oppineisuuden kulmakivenä.[4] Brittiläisen darwinismin kehittymiselle on ollut ominaista myös tieteen ja uskonnon vahva vastakkainasettelu. Kuuluisa anekdootti piispa Samuel Wilberforcen ja Thomas Huxleyn keskustelusta on tukenut vastakkainasettelun rakentumista, vaikka on arveltu, että itse keskustelu käytiin hyvässä hengessä. Wilberforcen kerrotaan kysyneen, onko Huxley sukua apinoille isoisän vai -äidin puolelta. Huxley vastasi, että mieluummin hän periytyy apinoista kuin Englannin kirkon piispasta. (Ruse 2006, 89–96.) Huolimatta tieteen ja uskonnon vastakkainasettelusta Huxley ei identifioinut itseään ateistiksi. Hän keksi agnostismin käsitteen vuonna 1869 viittaamaan kantaan, jonka mukaan meillä ei ole (eikä voi olla) varmaa tietoa siitä, ettei Jumalaa ole. (Joshi 2011, 24.)

Dawkins-kriitikoita on myös evoluutioteorian kannattajissa, jotka eivät ajattele uskonnon ja tieteen olevan ristiriitaisessa suhteessa toisiinsa.

Edesmennyt yhdysvaltalainen paleontologi Stephen Jay Gould (1941–2002) piti evoluutiota sattumanvaraisena ja suuntatiedottomana, kun taas Dawkins korostaa jatkuvaa sopeutumista, adaptaatiota.[5] Tämän perustavan erimielisyyden lisäksi Dawkins ylittää Gouldin mukaan luonnontieteen rajat, sillä tiede ei hyväksy eikä kiistä luontoa ylittävää jumaluutta. Gould (1999) piti uskontoa ja tiedettä erillisinä alueina: tieteen alaan kuuluivat empiiriset tosiseikat, kun taas uskonto – taiteen tapaan – kosketteli kysymyksiä etiikasta ja elämän tarkoituksesta. Tämä ajatus tunnetaan nimellä NOMA (*non-overlapping magisteria*), jota valtakirkkojen edustajat ja liberaalit teologit tavallisesti puolustavat mutta sekä ateistit että kreationistit vastustavat.

Gould ei kuitenkaan tutkinut uskontoa evoluutioteorian näkökulmasta, toisin kuin esimerkiksi David Sloan Wilson. Wilson kirjoittaa olettaneensa, että Dawkins perustaa kritiikkinsä evoluutioteoreettiseen uskonnontutkimukseen. Näin ei kuitenkaan ollut. Dawkins ei esittele ja erittele kollegoidensa työtä perusteellisesti eikä hän myöskään ole tehnyt omaa tutkimusta uskonnosta. (Wilson 2008a, 119.) Wilson ja Dawkins suosivat yleisesti evoluutioteoreettista adaptaationäkökulmaa, mutta uskonnon osalta Dawkins kannattaa ajatusta, jonka mukaan uskonto on evoluution sivutuote. Lisäksi hän keskittyy yksilöön eikä ryhmiin. Wilson puolestaan argumentoi uskonnon olevan ryhmätason sopeutumismekanismi (Wilson 2002; Bulbulia & Frean 2009). Tämä eroavuus saattaa selittää osan Wilsonin kritiikistä, mutta hänen väitteensä on silti kiinnostava, sillä jos Dawkins ei viittaile perusteellisesti evoluutioteoreettiseen tutkimukseen uskonnosta, mihin uskonnontutkimukseen hän silloin viittaa? Vastaus on: satunnaisia mainintoja lukuun ottamatta ei juuri mihinkään. Dawkins tukeutuu evoluutioteorian yleiseen kehykseen. Esimerkiksi uskontotieteen ja uskontososiologian tutkimustuloksista ei ole mahdollista lukea *Jumalharhan* sivuilta.

Uskonnon kategoria Dawkinsin retoriikassa

Pyrin tuomaan esiin erilaisen näkökulman, joka ei ankkuroidu evoluutioteoreettisen selitystavan sisäisiin kiistoihin. Sen mukaan Dawkinsin heikkoutena on tarkoitushakuinen tulkinta uskonnon kategoriasta. Dawkinsille Jumala viittaa yliluonnolliseen olioon, jonka olemassaoloon ihmiset uskovat. Muut tavat käyttää Jumalan käsitettä ovat hänen

mukaansa ”käyttökelvottomia” (2007, 33, 36). Dawkins asemoi itsensä hyvin kapeaan näkökulmaan. Ratkaisu olisi perusteltavissa, mikäli hän seuraisi sitä johdonmukaisesti esittäen jatkuvasti rajoituksia näkemysten sovellettavuusalueeseen. Dawkins kuitenkin puhuu useissa kohdin uskonnosta ikään kuin Lähi-idän monoteististen perinteiden opillinen jumalakäsitys olisi kaiken uskonnon synonyymi. Dawkinsilla on tästä huolimatta kiinnostavia uskonnon kategoriaa koskevia rinnastuksia. Käsittelen tässä vaiheessa niistä kahta: uskonnon rinnastamista politiikkaan ja uskonnon nostamista konfliktien selitykseksi.

Vieraillessaan BBC:n *Hard Talk* -ohjelmassa Dawkins rinnasti uskonnon politiikkaan ja musiikkimakuun ja pyrki tätä kautta hahmottamaan uskonnon kategorian ominaispiirteitä. Esimerkiksi musiikkimakua tai poliittista vakaumusta saa julkisesti kritisoida voimakkaasti, mutta uskontojen kohdalla näin ei ole: pitäisi suvaita ja kunnioittaa toisen vakaumusta. Riippumatta siitä, minkä kannan asiaan ottaa, vertailu kertoo paljon siitä, millaisia käsityksiä liitämme uskontoon ja millaista toimintaa pidämme sopivana. Ateistiset uskontokriitikot rinnastavat uskonnon yksilön valintaa ja vapaaehtoisuutta korostaviin ilmiöihin, kun taas monikulttuurisuusideologit katsovat uskonnon olevan enemmän yhteisöön kasvamisen myötä omaksuttu katsomus, jota ei voida jättää yhtä helposti kuin jäsenyyttä urheiluseurassa tai poliittisessa puolueessa.

Dawkins pohtii uskontoa myös suhteessa kasvatukseen. Jos vanhemmat sanovat, että lapsemme on marxilainen tai kokoomuslainen, pidämme vanhempia omituisina. Eikö lapsi voi itse päättää myöhemmin, tuleeko hänestä vasemmistolainen, kokoomuslainen tai vihreä? Uskonnon osalta emme ajattele näin. Pidämme luonnollisena ja hyväksyttävänä, että lapsi seuraa vanhempiaan uskonnossa. Lapsi on muslimi tai kristitty. Tämäkin havainnollistaa tapaamme ymmärtää uskonnon kategoria, mutta Dawkins menee äärimmäisyyksiin verratessaan uskontokasvatusta lasten hyväksikäyttöön. Jos vertaus otetaan vakavasti, voidaan kysyä, pitäisikö lapsiaan uskontoon kasvattavat tuomita rikoksesta, laittaa vankilaan tai erottaa lapsistaan. Tätä Dawkins tuskin tarkoittaa, mutta esimerkki kertoo hänen retoriikastaan. Miedommassa muodossa teemasta tuli Englannissa ateistisen bussikampanjan jälkeisen tempauksen aihe: mainostauluissa oli kuva kahdesta hymyilevästä lapsesta ja teksti ”Älä luokittele minua. Anna minun kasvaa ja päättää itse.”[6]

Käytännössä vanhemmilla on oikeus kasvattaa lapsia omien arvojensa mukaisesti, kunhan liikutaan lain sallimissa rajoissa. Uskonnol-

lisessa kasvatuksessa ei ole kyse siitä, että vanhemmat haluaisivat kasvattaa lapsistaan varkaita, murhaajia tai muita lainrikkoja. Sen sijaan kouluopetuksesta syntyvissä kiistoissa vastakkain ovat useimmiten vanhempien toiveet ja vallitseva koulutuspolitiikka, joka sisältää tiedeyhteisössä vakiintuneita näkemyksiä. Dawkinsin isännöimä dokumenttiohjelma *Faith School Menace*, joka esitettiin Ison-Britannian kanavalla 4 (*Channel 4*) syksyllä 2010, kysyykin, miksi kolmasosa maan kouluista on uskonnollisia ja miksi joidenkin uskonnollisten koulujen tiedeopetuksessa opitaan uskonnollisen viitekehyksen mukainen, virheellinen käsitys evoluutiosta. Tämä on aito pulma koulukontekstissa, mutta se ei tarkoita Dawkinsin uskontokasvatusta kohtaan esittämän kritiikin olevan ongelmatonta. Kritiikin taustalla on oletus, jonka mukaan koulujen uskontokasvatus on keskeinen ”uskonnollisen terrorin” synnyttäjä, jonka tiedekasvatus voisi poistaa. Meiltä kuitenkin puuttuvat tieteelliset todisteet siitä, että tiedekasvatus ja lasten uskonnollisen luokittelun kieltäminen pysäyttäisi terrorismin. Dawkinsin uskonnolliselle kasvatukselle esittämä haaste on pulmallinen myös siinä, että hänen käsityksensä kasvatuksesta ja koulutuksesta puhtaasti kriittisenä kyseenalaistamisena ei ole toteutunut koskaan eikä missään pienten lasten parissa. Kasvatus ja koulutus ovat sosialisaatiota ja individualisaatiota tässä järjestyksessä. Varhainen koulutus sosiaalistaa ja myöhäisempi pyrkii kehittämään kriittistä ja kyseenalaistavaa yksilöllisempää asennetta.[7] Johonkin lapset sosiaalistetaan, mutta se jokin voisi toki olla muu kuin uskontoperinne.[8]

Uskonnon ja politiikan rinnastuksen retorinen tehokkuus olisi vähäisempi, jos politiikka vaihdettaisiin kansakuntaan, etnisyyteen, sosiaaliseen sukupuoleen tai luokkaan. Ihmiset kasvavat – ja heidät sosiaalistetaan – esimerkiksi suomalaisuuteen, työväenluokkaiseen elämäntapaan tai määrätynlaisiin sukupuolirooleihin eikä niitä pidetä lasten hyväksikäyttönä. Ei ole välttämätöntä sanoa Dawkinsin tavoin, että uskontoon kasvattaminen on väärin (tai että se on oikein, kuten moni ajattelee), vaan voidaan todeta, että rinnastus paljastaa yhden tavan ymmärtää uskonnon kategoria. Yleensä uskontoa ei ymmärretä kasvatuksellisessa kontekstissa rinnasteiseksi politiikalle. Sen sijaan kasvatuksen yhteydessä uskonto jäsennetään tyypillisesti etnisyyden ja perinteen kaltaiseksi kategoriaksi. Se, kumpaa jäsennystä yksittäinen ihminen käyttää, on pitkälti riippuvainen hänen tavoitteestaan. Dawkinsin rinnastus on tavallinen uskontokriittiselle kannalle, kun taas etnisyys ja perinne ovat helpommin yhdistettävissä uskontomyönteisiin argumentteihin.

Uskonnon kategoriaan liittyvistä kiinnostavista ja havainnollistavista näkemyksistä huolimatta Dawkinsin käsitys uskonnosta on kulttuurisidonnainen ja yksinkertaistava. Hän sivuuttaa tulkintoja monimutkaistavat huomiot kokonaan tai tulkitsee ne itselleen suotuisalla tavalla. Esimerkkinä tästä on hänen tapansa tulkita konfliktit uskonnollisen ulottuvuuden mukaan vähättelemällä muita tekijöitä. Tällä tavalla rakennetaan vastakkainasettelu rauhanomaisen tieteellisen ateismin ja konfliktihakuisen uskonnon välille. Uskonnon ja tieteellisen ateismin vertailussa uskonto onkin syytettynä siitä, että sen nimissä organisoidaan konflikteja ja tehdään kauheuksia. Ateismin nimissä ei vastaavia asioita ole tehty, vaikka ateistit sinänsä ovat tehneet kaikenlaista paheksuttua. Tällä Dawkins (2007, 309) perustelee ateismin moraalista paremmuutta. Hänen mukaansa meillä on tapana välttää uskonnollisia leimoja konfliktien yhteydessä. Julkisuudessa puhutaan mieluummin nationalisteista ja lojalisteista eikä Pohjois-Irlannin katolilaisista ja protestanteista, etnisistä erimielisyyksistä eikä Irakin shiia- ja sunnimuslimeista, serbeistä, kroaateista ja bosnialaisista eikä ortodokseista, katolilaisista ja muslimeista. (Dawkins 2007, 43.) Jokainen esimerkki on ongelmallinen, ellei suorastaan virheellinen, jos ajatuksena on korostaa vaihtoehtoisten leimojen kykyä kätkeä konfliktien todellinen motivaatio. Pitää paikkansa, että esimerkiksi serbit ovat pääsääntöisesti ortodokseja ja kroaatit katolilaisia, mutta ”Bosnian muslimi” on huomattavasti monimutkaisempi kategoria, sillä se voi viitata niin etniseen ryhmään kuin uskontoon.

1900-luvun alussa osa niin sanotuista Bosnian muslimeista piti itseään kroaatteina ja osa serbeinä. Suurin osa samastui Balkanin muslimien yhteisöön. Oman erillisen identiteetin rakentuminen alkoi vähitellen toisen maailmansodan jälkeen. Serbit ja kroaatit muodostivat etnisyyden matriisin 1950-luvulla, jolloin 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 etnistä identiteettiä eli tuli mahdolliseksi olla samanaikaisesti ateisti ja muslimi. Luokittelulla, jota koskevan muutoksen toimeenpanijoina olivat kommunistit ja sekulaarit muslimit eivätkä uskonnolliset aktivistit, tehtiin ero (ortodoksi)serbeihin ja (katolilaisiin) kroaatteihin sekä vältettiin serbeihin tai kroaatteihin samastumisen paine. Uskonnollinen nimitys oli ilmeisin tietyllä alueella asuvan ryhmän tunnuspiirre,

jonka kautta rakennettiin etninen erityisyys. Yhdessä nämä identifioivat määreet raivasivat tietä 1990-luvun nationalismille, jolloin löydettiin uudelleen myös ”bosniakin” käsite.[9] Konfliktia on mahdollista kuvata yksinkertaisesti uskonnolliseksi vain jos Balkanin alueen kiemurainen historia sivuutetaan.

Konfliktien nimittäminen uskonnollisiksi tarjoaa Dawkinsille ja uusateisteille yleisemmin keinon kuvitella maailma ilman uskontoja: ei uskontoa, ei konflikteja. Tätä retoriikkaa viljelee myös uusateistiksi identifioituva Victor Stenger (2009), joka nimeää konfliktit Jeesuksen kuolemasta juutalaisten joukkotuhoon Hitlerin aikana uskonnollisiksi. Kuitenkin tutkimuksessa sotien luokittelusta todetaan, että vain seitsemän prosenttia niistä on uskonnollisia (123 kappaletta 1763:sta) ja valtaosa 1900-luvun tuhoisimmista konflikteista ei lukeudu uskonnolliseksi, vaan esimerkiksi kansallisvaltioiden tai poliittisten ryhmien välisiksi (Atran 2010, 414). Stengerin käsittely ei siis saa tukea empiriasta. Se on myös analyyttisesti epäuskottava, sillä se nostaa uskonnon käytännössä ainoaksi motivoijaksi.[10]

Yhdessä nämä kaksi teemaa – lasten kasvatus sekä sodat ja konfliktit – ovat toimineet Dawkinsin ajattelussa tarttumapintana uskontokriittisille tulkinnoille. Molemmissa yhteyksissä Dawkinsin tapa hahmottaa uskonto on vähintään kärjistävä edellä kuvatuilla tavoilla.

Tieteilijöiden uskonnollisuus

Dawkinsin uskontokritiikki rakentuu ajatukselle uskonnosta virheellisinä ja epätieteellisinä uskomuksina todellisuuden luonteesta. Hän ihmettelee, miten tieteilijä voi uskoa Jumalaan. Tällainen henkilö on Dawkinsin ajattelussa mahdollisesti älyllisesti itseään pettävä ja ehkä myös huono tieteen puolestapuhuja. Tällainen henkilö voi olla uskonnollinen, koska se tarjoaa paikan yhteisössä. Tällainen henkilö voi myös tuntea olonsa turvalliseksi, kun uskoo Jumalaan. Tällainen henkilö voi uskoa, koska pelkää kuolemaa. Kaikilla näillä voi spekuloida paremman tiedon puutteessa. Tieteilijälle, kuten muillekin, on tavallisesti käytännöllisiä perusteita uskonnollisuudelle, eivätkä ne aina palaudu uskomuksiin.[11]

Dawkinsin ihmettelyn aihe on mietityttänyt myös muita. Teologi Alister McGrathin mielestä asiaan on ilmiselvä selitys:

> […] empiirisesti havaittava maailma on käsitteellisesti mukautuva. Sitä voidaan tulkita useilla eri tavoilla ilman, että menetettäisiin tippaakaan älyllisestä integriteetistä. […] luonto on avoin monille oikeutetuille tulkinnoille. […] Ihminen voi olla oikea ”tiedemies” ilman, että hän on sitoutunut mihinkään tiettyyn uskonnolliseen, spirituaaliseen tai uskonnonvastaiseen näkemykseen maailmasta. (McGrath & McGrath 2008, 50–51.)

Teologinen yritys puolustaa uskonnon ja tieteen yhteensopivuutta jättää kuitenkin kysymyksen, miten tieteilijät sitten päätyvät uskonnolliseen tai ateistiseen katsomukseen. Vaikka luonto on avoin erilaisille tulkinnoille, siitä on kuitenkin matkaa esimerkiksi kristillisen viitekehyksen hyväksymiseen jonkin toisen sijaan. Uskonnollisen tieteilijän ongelma on vielä monimutkaisempi. Ensiksi on kysyttävä, ovatko tieteilijät edes muita ammattiryhmiä vähemmän uskonnollisia ja onko tieteenalalla merkitystä.

Dawkinsin (2007, 127–128) mukaan yhdysvaltalaisen National Academy of Sciencen ja brittiläisen Royal Societyn jäsenissä on enemmän ateisteja kuin maissa keskimäärin. Laajat tilastokyselyt osoittavat, että tieteilijät ovat muita ammattiryhmiä vähemmän uskonnollisia. Vuosien 2006 ja 2009 yhdysvaltalaisten aineistojen mukaan 83 prosenttia uskoi Jumalaan, kun taas tieteilijöiden kohdalla luku oli 33 prosenttia. Tämän mukaan uskominen on harvinaisempaa tieteilijöiden parissa, mutta silti yli puolet uskoi joko Jumalaan tai korkeampaan voimaan. Heistä alle puolet oli uskonnollisen ryhmän jäseniä ja yhteensä 17 prosenttia identifioi itsensä ateistiksi. Koko otoksesta 17 prosenttia ei kuulunut uskonnolliseen ryhmään ja noin 2 prosenttia identifioi itsensä ateistiksi. (Gilgoff 2009.) Vuoden 2006 General Social Surveyn ja vuoden 2005 Religion among Academic Scientists -kyselyn tulosten vertailu tukee näitä löydöksiä. Yhdysvaltalaisista tutkijoista 54 prosenttia identifioitui uskonnottomiksi, kun koko Yhdysvaltain väestöä käsittelevissä kyselyissä uskonnottomia oli 10 prosenttia. Silti 46 prosenttia tutkijoista mielsi itsensä uskonnolliseksi. (Ecklund 2010, 15.) Vaikka yksittäisissä luvuissa olisi tulkinnan varaa eri kyselyiden antaessa toisistaan poikkeavia tuloksia, suunta on selvä: tieteilijät ovat vähemmän uskonnollisia kuin koko väestö keskimäärin, mutta heidänkin uskonnollisuutensa on ainakin Yhdysvalloissa verrattain yleistä. Ateisteja heistä on vain pieni osa.

Miksi tieteilijät ovat vähemmän uskonnollisia? En usko minkään yksittäisen tekijän selittävän tilannetta, mutta jo muutama kognitiivinen tekijä tekee tieteilijän uskonnottomuudesta tai ateismista todennäköisempää.

Ensinnäkin, tieteessä aktiivisesti käytössä oleva reflektiivinen ajattelu tekee ateismista todennäköisempää, vaikka se ei sulje pois uskoa. Tämä ei tarkoita, että tieteilijät ovat älykkäitä tai rationaalisia ja muut tyhmiä tai irrationaalisia, vaan että perustavat intuitiiviset, ei-reflektiiviset ajatteluprosessit suosivat uskoa jumaliin ja henkiolentoihin, kun taas reflektiivinen ajattelu voi heikentää sitä. Intuitiivinen ajattelu pyrkii näkemään toimijuutta ympäristössä ja jos sitä ei voida tunnistaa ihmisten tai eläinten aiheuttamaksi, henget ja jumalat ovat hyviä ehdokkaita. Tieteilijän toimi koostuu pitkälti intuitiivisen ajattelun työstämisestä reflektiiviseksi, mikä edesauttaa uskonnollisten ajatusten kyseenalaistamista.

Toiseksi, henkiolentojen toimijuudelle vaihtoehtoisten naturalististen selitysten etsiminen tukee jumalauskon epäilyä ja edellä mainittua reflektiivistä ajattelua, vaikka tieteen naturalistiset selitykset eivät automaattisesti tai millään välttämättömyydellä tee ihmisistä uskonnottomia tai ateisteja.

Kolmanneksi, samanmielisten seura tukee uskonnottomuutta. Tätä voi perustella sosiokulttuurisilla tekijöillä, mutta myös inhimillisille ajatteluprosesseille on tyypillistä se, että mikäli uskovien todistukset jäävät kuulematta, niillä on vähemmän mahdollisuuksia tarttua. Niin pitkään kuin tiedeyhteisö on vähemmän uskonnollista tai uskovaiset tieteilijät eivät todista uskostaan, tiede tukee tälläkin tavalla uskonnottomuutta.

Tieteenalojen välillä on kuitenkin eroja. Yhdysvalloissa tutkijat ovat sitä uskonnollisempia mitä luonnontieteellisempi ala. Esimerkiksi matemaatikot ja fyysikot ovat merkittävästi uskonnollisempia kuin antropologit, psykologit ja sosiologit. Lisäksi luonnontieteilijät ovat uskonnollisesti yhteiskunta- ja ihmistieteilijöitä konservatiivisempia. (Stark & Finke 2000, 53. Ks. myös Stark, Iannaccone & Finke 1996; Beit-Hallahmi 2007, 307–309.) Ilmeisesti inhimillisen todellisuuden tutkiminen ja useisiin erilaisiin, ristiriitaisiin ja joustaviin käsitejärjestelmiin tutustuminen saa uskonnon näyttämään ihmisen tekemältä. Luonnontieteessä inhimilliset konstruktiot eivät ole samalla tavalla tutkimuksen ja kyseenalaistamisen kohteena. Lisäksi luonnontieteellinen menettelytapa muistuttaa ihmis- ja yhteiskuntatieteitä enemmän eksaktiudesta

ja pyrkimyksestä varmuuteen, jota myös uskonnolliset opit edustavat. On myös todennäköistä, että moni tutkija on uskonnollinen jo ennen opintojensa aloittamista. Tällöin on pääteltävä, ettei (ainakaan luonnon) tiede ole todella vakava uhka uskonnolliselle identiteetille. (Ks. Bruce 2002, 106–117.)

Filosofi Mary Midgley arvioi, että luonnontieteellisen koulutuksen tieteenfilosofinen heikkous – tiedekäsitys, joka olettaa, että tiede on kaikille samanlaisina ilmenevien objektiivisten tosiseikkojen vakiinnuttamista – estää näkemästä taustaoletusten vaikutuksen tieteessä ja saattaa tehdä näin luonnontieteilijöistä alttiimpia Jumalaa koskeville uskomuksille verrattuna muiden alojen tutkijoihin. Hänen esimerkkinään on kreationismi, joka on kerännyt enemmän kannatusta luonnontieteessä kuin humanistisilla aloilla. (Midgley 2002, 27.) Uskonto on historiallisesti tarkasteltuna usein ollutkin luonnontieteellistä tutkimusta motivoiva katsomus. Esimerkiksi Newton pyrki tavoittamaan Jumalan mielen tutkimalla luonnon mekaniikkaa. (Fuller 2007; 2008; 2010.) Lisäksi luonnontieteiden dokumentoima universumin ja elämän monimutkaisuus saa toiset näkemään suunnitelmallisuutta. Kun ajattelu on virittynyt havaitsemaan toimijuutta, siitä on vain lyhyt askel käsitykseen kaiken suunnitelleesta Jumalasta. Humanistisesta ja yhteiskuntatieteellisestä tutkimusperinteestä puuttuvat tällaiset teismiä tukevat tekijät.

Nämä huomiot mutkistavat Dawkinsin sinänsä oikeansuuntaista käsitystä, jonka mukaan tiede olisi vastakkainen uskonnolle ja jonka mukaan uskonnolliset luonnontieteilijät olisivat harvinaisia poikkeustapauksia. Vaikka tutkijat ovat vähemmän uskonnollisia kuin muu väestö, niin sanottujen ”kovien tieteiden” tutkijoiden uskonnollisuus osoittaa, että Dawkinsin tulisi monipuolistaa pohdintaansa uskonnon ja tieteen yksinkertaisesta vastakkainasettelusta. Asetelmalle on kuitenkin strateginen perustelu: näin luodaan populaarijulkisuuteen mustavalkoista kamppailuasetelmaa, jossa voi valita vain virheelliset uskonnolliset uskomukset tai kuunnella luonnontieteellisen koulutuksen saaneita intellektuelleja.

Mikä yhdistää uusateismia ja fundamentalismia?

Chris Hedges (2008) on tarttunut Dawkinsin ja muiden uusateisteiksi nimettyjen kirjoittajien mustavalkoisuuteen ja esittänyt, etteivät keskus-

telussa ole vastakkain uskonto ja tiede, vaan uskonnolliset ja maalliset fundamentalistit. Hän rinnastaa toisiinsa Yhdysvaltain kristillisen oikeiston ja uusateismin, sillä molemmissa kukoistaa hänen mukaansa ”uskonvarmuus” ja suvaitsemattomuus. Hedgesin mukaan uusateistit, joita hän ja monet muut kriitikot nimittävät maallisiksi fundamentalisteiksi, venyttävät Darwinin käsityksiä rakentaakseen utooppisen vision ihmiskunnan täydellistymisestä.[12] Myös empiirinen tutkimus näyttää yhdysvaltalaisten ateistien olevan jokseenkin dogmaattisia ja muistuttavan siten kristillistä ”fundamentalistista” vertailuryhmää.[13]

Uusateistien leimaaminen fundamentalisteiksi saattaa estää enemmän kuin edesauttaa heidän ymmärtämistään, vaikka Dawkinsin mukaan uusateismi jakaa uskonnollisten ”fundamentalistien” kanssa intohimon. Niistä poiketen Dawkinsin kaltaiset ateistit ovat valmiita muuttamaan näkemyksiään uuden todistusaineiston edessä (Dawkins 2007, 18–19). Fundamentalismileimaa kohdallisempi vaihtoehto on osoittaa uusateistien ja kristillisten ”fundamentalistien” välisiä yhtäläisyyksiä (ks. esim. Stahl 2010), jotka ruokkivat nykyisen uskontokeskustelun polarisoitumista:

– Molemmissa uskonto käsitteellistetään ensisijaisesti uskomuksiksi.
– Molempien mukaan tiede ja uskonto esittävät propositionaalisia väittämiä maailmasta.
– Kummassakaan tiedettä ja uskontoa ei pidetä erillisinä alueina (liberaalissa teologiassa puolestaan kannatetaan usein Gouldin NOMA-jakoa).
– Molemmille maltillinen uskonnollisuus on uskovan prototyypistä poikkeava, lähes anomaalinen kanta.
– Molemmille on ominaista pyrkimys epävarmuuden kitkemiseen harmonisoinnin avulla (tiede esitetään yhtenäisenä ja yksimielisenä; Raamatusta esitetään yksiselitteinen tulkinta).
– Molemmille on ollut ominaista islaminvastaisuus ja angloamerikkalaisen imperialistisen politiikan tukeminen (maallisen edistymisen tai kristillisen eskatologian kehyksessä).

Uskonnon käsitteellistämiseen liittyvät yhtäläisyydet palvelevat toisiaan huolimatta ”fundamentalistien” ja ateistien päinvastaisista asenteista, sillä näin ”fundamentalistista” tulee todellinen uskovainen ja

ateistisen kritiikin kohde (Drees 2008, 469). Näin muodostuu ikään kuin kaksi aitoa vaihtoehtoa: kristillinen eskatologia tai uusateistinen tämänpuoleinen pelastusoppi, jonka mukaan maailma kehittyy järjen ja tieteen avulla kohti korkeampaa moraalia ja maallista paratiisia uskonnollisuuden kadotessa. Erityisesti Chris Hedges (2008, 17) ja John Gray (2008a) ovat korostaneet uusateismin pelastusopillista ulottuvuutta. Sen taustalta löytyy valistuksen utooppinen edistysajattelu, joka ei sellaisenaan kuulu tieteellisten väittämien piiriin ja joka voi pahimmillaan oikeuttaa utooppisesta kurssista poikkeavien syrjinnän. Vaikka tulkinnassa ollaan oikeilla jäljillä, *puhe* maallisesta paratiisista ei ole uusateismissa läheskään niin selvästi esillä kuin se oli 1800-luvun kansanomaisessa evoluutioajattelussa.[14]

Yllä olevan listan viimeisin kohta – imperialistisen politiikan tukeminen – puolestaan korostaa uusateismin pelastusopillisuuden yhteiskunnallista ulottuvuutta. Hedgesin (2008, 6, 11) mukaan uusateistien utooppisella visiolla on tuettu Yhdysvaltojen imperialistista politiikkaa, erityisesti ennaltaehkäiseviä iskuja ja sotaa terrorismia vastaan. Suurin Hedgesin huolenaihe on kuitenkin siinä, että joidenkin uusateistien kannattama maailmanlaajuinen sota ”islamofasismia” vastaan voi helposti toimia itseään vastaan. Vihamielisyys ja voimatoimet islamia kohtaan ovat omiaan rekrytoimaan uusia kannattajia ääri-islamistisille liikkeille, koska ne vahventavat muslimien kollektiivista nöyryytyksen tunnetta.

Uusateistit ovat provosoivia ja antagonismia tarkoituksellisesti rakentavia aivan kuten kristilliset fundamentalistit, mutta vastuuta mustavalkoisen asetelman poliittisista ulottuvuuksista ei tule kaataa Dawkinsin syliin. Hän on suhtautunut kriittisesti esimerkiksi Irakin miehitykseen. Hän on myös irvaillut aiheesta, koska sen voi yhdistää uskonnon kritiikkiin: Bushin kerrotaan sanoneen, että Jumala käski hyökätä Irakiin. On harmi, ettei kaikkitietävä Jumala kertonut samalla sitä, ettei Irakissa ole joukkotuhoaseita. (Dawkins 2007, 112.)

Miten tapaus Martin Rees havainnollistaa Dawkinsin uskontokäsitystä?

Toistaiseksi käsitellyissä teemoissa on painotettu, miten Dawkinsin lähestymistavalle on tyypillistä hänen argumenttejansa tukevien mustavalkoisten asetelmien rakentaminen. Otan tästä vielä yhden uskonnon

kategoriaa koskevan esimerkin, ja esitän, että Dawkinsin tapa puhua uskonnosta todisteita vailla olevina uskomuksina osaltaan vaikeuttaa uskonnollisuuden käytännöllisen ulottuvuuden ymmärtämistä.

Kun uskontokriitikot käsittävät uskonnon propositionaalisiksi väitteiksi, kritiikin kohteena ovat uskomukset. Tällöin pohdinta uskomusten asemasta uskonnonharjoittamisen kokonaisuudessa jää vähemmälle huomiolle. Jo mainitussa Dawkinsin *Hard Talk* -haastattelussa hänen näkemyksensä uskon ja uskomusten keskeisyydestä tulee hyvin esiin. Kun toimittaja Stephen Sackur listaa Dawkinsin arvostamien uskonnollisten tieteilijöiden nimiä, Dawkins korostaa astronomi Martin Reesin osalta, ettei hän ole uskonnollinen. Hän on ”unbelieving Anglican”, mies, joka käy kirkossa, mutta ei usko ihmeisiin (ks. myös Dawkins 2007, 35). Dawkins rajaa Reesin pois uskonnon kategoriasta, koska hän vain osallistuu jumalanpalveluksiin uskomatta ihmeisiin.

Dawkins erottelee varsinaisen ”yliluonnollisen uskonnon” ja ”einsteinilaisen uskonnon”. Edellinen viittaa todelliseen yliluonnolliseen uskomiseen, kun taas jälkimmäisessä Jumala on epämääräisempi käsite, esimerkiksi metaforinen ilmaisu olemisen ihmettelylle. Ymmärrys uskonnolliseksi luokitellusta käyttäytymisestä jää hyvin kapeaksi, jos keskitytään vain ”yliluonnolliseen uskontoon”. Reesin tapaus havainnollistaakin Dawkinsin tapaa tarkastella uskontoa ikään kuin se olisi pään sisällä tapahtuvaa todellisuuden luonteen ajattelua vailla toiminnallista ja käytännöllistä puolta. Jos uskonnollisuuden käsite ei kata niitä, jotka käyvät kirkossa uskomatta esimerkiksi yliluonnollisiin olioihin tai ihmeisiin, emme ymmärrä ihmisten toimintaa niissä instituutioissa ja verkostoissa, joita kutsutaan uskonnoiksi. Asetelma on suunnilleen sama kuin televisiokriitikko kirjoittaisi vain äänestä mutta ei kuvasta.

Filosofi Philip Kitcher (2011, 5–6) esittää, että täysin uskonnottomien ja uskonnollisiin uskomuksiin todella uskovien väliin jää ainakin kolmenlaisia tyyppejä: niitä, jotka pitävät esimerkiksi kristinuskon kontekstissa evankeliumia kirjallisena selontekona solidaarisuudesta ja inhimillisestä tasa-arvosta; niitä, joilla on joitakin yliluonnollisia uskomuksia, mutta joiden perusteeksi esitetään uskomusten myönteinen vaikutus arkeen ja tärkeisiin arvoihin; niitä, jotka ajattelevat epämääräisesti esimerkiksi niin, että jotain tärkeää tapahtui Siinain vuorella Mooseksen vastaanottaessa Jumalalta kymmenen käskyä. Tällaiset näkemykset turhauttavat uusateisteja, sillä ne poikkeavat heidän tavastaan puhua uskomuksista propositionaalisina väittäminä.

Uskontososiologiassa puhutaan ”epämääräisestä uskollisuudesta” (*fuzzy fidelity*). Käsitteellä kartoitetaan sitä joukkoa, joka ei osallistu aktiivisesti uskonnollisiin toimintoihin ja jonka uskomukset ovat epämääräisiä. He ovat kuitenkin satunnaisesti lojaaleja uskontoperinteelle. On arvioitu, että Eurooppaa tutkittaessa käsitteellä katetaan noin puolet ihmisistä.[15] Jos tällainen osa on Dawkinsille anomaalinen joukko, hänen käsittelynsä rajoittuu hyvin kapeaan sarkaan. Mikäli uusateistit olettavat ihmisten uskovan useimmiten kirjaimellisesti sen, mitä pyhä kirja tai uskonnollinen auktoriteetti opettaa, tai vaihtoehtoisesti sivuuttavat epäselvät tapaukset pitämällä kiinni kapeasta uskonnon määritelmästä, pidän uskontososiologisten näkemysten perusteella uusateistien ymmärrystä uskonnon kategoriasta ja uskonnollisista ilmiöistä tarkoitushakuisena, puutteellisena ja jopa harhaanjohtavana.

Dawkinsin dilemmasta päästään kuitenkin osittain eroon, mikäli propositionaalisten uskomusten tulkitaan olevan välttämättömän perustan sijaan vain yksi monista uskonnonharjoittamisen mahdollisista ulottuvuuksista. Keskittyminen sokeaan uskoon vailla todisteita vähättelee uskonnon käytännöllisen kontekstin merkitystä, jota havainnollistaa vitsi juutalaisista. Kaksi rabbia istuu iltaa yhdessä ja keskustelee kaikenlaisista asioista. Illan edetessä he alkavat puhua Jumalasta ja tulevat yhteistuumin tulokseen, ettei mitään Jumalaa ole olemassa. Nukutun yön jälkeen toinen rabbi nousee ylös, eikä näe toista talossa. Hän katsoo ulos ja huomaa toisen tekevän rituaalisia rukouksia. Rabbi menee ulos ja kysyy ihmetellen, että eivätkö he illalla tulleet siihen tulokseen, ettei Jumalaa ole. Siihen rukoileva rabbi vastaa: ”Mitä Jumalalla on tekemistä tämän kanssa?”

Kiinnittäessään huomion yksipuolisesti väittämien totuuteen Dawkins myös sivuuttaa sen, että uskonto voi ryhmäidentiteettinä tai käsitejärjestelmänä tarjota keinon elää itselleen ja suhdeverkostolleen sopivalla tavalla. Joillekin on tärkeää saada hyviä tuntemuksia uskonnollisesta toiminnasta, kiinnittyä perinteeseen, estetiikkaan ja arvoihin vailla selkeää uskoa yliluonnolliseen. Viitekehys, jossa korostetaan myös affektiivisia, yhteisöllisiä ja esteettisiä puolia eikä vain kognitiivista ulottuvuutta (Maffesoli 1995, 61–71; Taira 2006, 47–61; Riis & Woodhead 2010), tekee ymmärrettäväksi sen, miksi Martin Reesin kaltaiset voivat käydä kirkossa, vaikka eivät uskoisikaan ihmeisiin.

Dawkinsin julkisuuskuva: esimerkki Isosta-Britanniasta

Dawkinsin käsitykset uskonnosta eivät ole yhdenmukaisia ammatikseen uskontoa tutkivien näkemysten kanssa. Vaikka hän puolustaa tiedettä ja esittää kantansa tieteellisinä, hänen uskontoa koskevia kannanottojaan ei ole osoitettu ammattimaisille uskonnontutkijoille vaan päättäjille, mielipidevaikuttajille ja tavalliselle kansalle. Dawkins on ollut aktiivisesti mukana useissa ateistisissa julkisuus- ja mediatempauksissa.[16] Lisäksi hän kirjoittaa merkittäviin sanomalehtiin, käyttää aktiivisesti Twitteriä ja tiedottaa toiminnastaan verkkosivustollaan. Koska Dawkins on niin näkyvästi esillä, on kiinnostavaa tarkastella hänen julkisuuskuvaansa ja pohtia, rajoittuuko kritiikki akateemiseen maailmaan. Olen seurannut Ison-Britannian ateismikeskustelua erityisesti valtamedian osalta yksityiskohtaisesti vuosina 2007–2010 ja havainnollistan tässä Dawkinsin asemaa brittijulkisuudessa yhden tapauksen kautta (ks. Knott, Poole & Taira 2013).

Paavi Benediktus XVI vieraili Isossa-Britanniassa syyskuussa 2010. Tämä oli ensimmäinen kerta, kun paavi matkasi Britanniaan vuoden 1982 jälkeen. Jo puoli vuotta ennen vierailua Dawkins julisti arvovaltaisen *The Times* -lehden etusivulla, että paavi tulisi pidättää hänen saapuessaan maahan (11.4.2010). Päivää ennen vierailun alkua *The Guardianin* lukijakirjeiden palstalla julkaistiin ”ateistinen protestikirje”, jonka allekirjoittajina olivat Dawkinsin lisäksi esimerkiksi Stephen Fry, Terry Pratchett, Philip Pullman, Susan Blackmore, A. C. Grayling ja 49 muuta (15.9.2010). Kirjeessä ehdotettiin, ettei paaville, Joseph Ratzingerille, olisi pitänyt suoda valtiovierailun kunniaa, sillä hänen johtamansa organisaatio on ollut vastuussa esimerkiksi epätasa-arvoisista menettelytavoista. Ryhmäkirjettä kommentoitiin ahkerasti muissa lehdissä. Erityisesti tabloidit, kuten konservatiiviset ja kristinuskoon myönteisesti suhtautuvat *The Sun*, *The Daily Mail* ja *The Daily Express* nimittivät tapausta myrkyn sylkemiseksi ja julkkiskostoksi, jonka tekijöitä motivoi ”tyhjä viha”. Huolimatta kriitikoiden monimuotoisuudesta heidät leimattiin ensisijaisesti vasemmistolaisiksi, monikulttuurisuuden kannattajiksi ja poliittisesti korrekteiksi ilonpilaajiksi.

Myös laatulehtien suhde kritiikkiin oli monimielistä. Poliittisesti keskustasta vasemmalle sijoittuvat *The Guardian* ja *The Independent* kritisoivat paavia siitä, miten hän ja katolinen kirkko ylipäätään olivat hoitaneet pedofiliaskandaaleja. Vasemmistolaiset laatulehdet eivät kui-

tenkaan jakaneet sympatiaansa Dawkinsille. Häntä kritisoitiin myös muissa lehdissä, eikä suinkaan vain uskonnollisten toimittajien taholta. Esimerkiksi *The Timesissa* (18.9.2010) puolustettiin epäaggressiivista, ”todellista sekularismia”, joka hakee liittolaisia edistyksellisistä ja liberaaleista uskonnollisista ryhmistä konservatiivisimpia vastaan. Dawkinsia, Christopher Hitchensiä ja Stephen Hawkingia kutsuttiin machoateisteiksi ja epäpyhiksi sotaherroiksi. Tunnettu ateisti ja toimittaja Julian Baggini kirjoitti *The Guardianissa*, että Dawkinsin ja kumppaneiden kampanjointi ei toimi, jos he pyrkivät vain meluamaan mahdollisimman paljon yrittämättä saattaa tyytymättömiä katolilaisia yhteisen asian pariin (18.9.2010). Samaa viestiä levitti Dominic Lawson, joka esitti, että Dawkins pilaa ateistien maineen, kun pitäisi etsiä sopusointuista yhteiselon muotoa katolilaisten ja uskonnottomien välille (*The Sunday Times* 19.9.2010). *The Independent* julkaisi kommenttiartikkelin, jossa ehdotettiin, että ateismi tulisi hyvin toimeen ilman Dawkinsia (18.9.2010).

Paavin vierailun aikainen Dawkins-kritiikki ei ollut yksittäistapaus. Se on pikemminkin sääntö, joka näkyi hyvin jo ateistisen bussikampanjan mediakäsittelyssä. Mitä Dawkins haluaa tuoda julkisuuteen, sen hän saa sanoa. Häntä kuunnellaan, mutta lähes kaikki hänen provokatiiviset kannanottonsa joutuvat voimakkaan kritiikin kohteeksi. Kritisoijina eivät ole vain tabloidit vaan myös niin sanottu laatumedia *The Timesin* ja *The Guardianin* kaltaisista sanomalehdistä BBC:n televisiokanaviin. Dawkinsia eivät arvostele ainoastaan uskonnolliset ihmiset vaan myös jotkut uskontokriittiset julkiset intellektuellit. Toisinaan Dawkins on jopa pilailun kohteena, kuten *The Timesissa* (18.9.2010) paavin vierailun aikana julkaistussa Dawkinsin kuvitteellisessa päiväkirjassa. Siinä kuvitteellinen Dawkins purki raivoansa paavin idioottimaisuudelle ja intoili paavinvastaisista mielenosoituksista.

Paavin vierailun aikaan briteiltä kyseltiin heidän ”kansallisaarteistaan”. Vain 7 prosenttia piti Dawkinsia sellaisena. Yhteensä 16 prosenttia sanoi arvostavansa Dawkinsia, mutta ei tarpeeksi pitääkseen häntä ”kansallisaarteena”. Kaikkiaan 30 prosenttia vastasi kielteisesti ja 9 prosenttia ei osannut sanoa. Dawkinsin medianäkyvyys erityisesti laatulehdissä on tosiasia, mutta kysely paljastaa suosion rajallisuuden. Jopa aikansa kauhukakara, Sex Pistolsin laulaja Johnny Rotten (John Lydon) keräsi kuuden prosentin kannatuksen. Kysely osoittaa myös etäisyyden

medianäkyvyyden ja tavallisen kansan välillä: kaikkiaan 38 prosenttia kyselyn vastaajista ei tiennyt, kuka on Richard Dawkins.[17]

*

Dawkins on onnistunut nostamaan ateismin ja uskontokritiikin julkisen keskustelun aiheeksi. Se on kuitenkin tapahtunut provokatiivisten tyylillisten ratkaisujen ja kärjistettyjen argumenttien kautta. Tästä syystä häntä on myös kritisoitu, vaikka voi hyvin olla, ettei uskonnosta ja ateismista olisi tullut yhtä näkyvää ja monessa mediassa käytyä keskustelunaihetta ilman kärjistyksiä. Tässä tarkastellut teemat ovat niitä, jotka ovat herättäneet paljon keskustelua. Tässä olen osoittanut, millaisen uskontokäsityksen varaan Dawkins rakentaa oman kritiikkinsä ja millaisiin ongelmiin tieteellisyyden nimissä esitetty populaari kritiikki voi ajautua, kun sivuutetaan suurelta osin paras mahdollinen saatavilla oleva tutkimustieto.

The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (*Uskon loppu*) julkaistiin vuonna 2004, jolloin yhdysvaltalainen Sam Harris (s. 1967) oli vielä tuntematon neurotieteen väitöskirjantekijä. Vuoden 2007 alkuun mennessä sitä oli myyty yli puoli miljoonaa kappaletta. Harrisin johtoajatus on, että kaikkia uskomuksia ja uskontoja täytyy voida kritisoida järjenkäytön ja tieteellisen todistusaineiston perustalta. Tämä on jokseenkin ongelmaton ajatus abstraktina periaatteena, vaikka emme käytännön elämässä koekaan tarvetta kritisoida jokaista epätieteellistä uskomusta. Teos sisälsi kuitenkin huomattavasti provokatiivisempia näkemyksiä. Yksi niistä on se, että Harris kannattaa rajatuissa olosuhteissa kidutusta tiedonhankinnan keinona. Kidutus ei ole ainoastaan ”sallittua, vaan välttämätöntä” (Harris 2006, 199).[18]

Vielä 1900-luvun sodissa Yhdysvallat pyrki salaamaan mahdollisen kidutuksen. Vuosituhannen vaihtumisen jälkeen kidutuksesta tuli julkinen asia, johon myös Harris otti kantaa. Kuvat Abu Ghraibin vankilasta levisivät vauhdilla lehdistössä, televisiossa ja etenkin internetissä. Myös valkokankaalla on nähty kidutuksiin keskittyviä dokumentaarisia teoksia, kuten Michael Winterbottomin ja Mat Whitecrossin *Tie Guantánamoon* (2006), jossa käsitellään Guantánamo Bayn vankeja, sekä Erroll Morrissin *S.O.P – Standard Operating Procedure* (2008), jossa tarkastellaan Abu Ghraibin vankien kohtelua Irakissa. Mediakohua ei vähentänyt se, että esimerkiksi Abu Ghraibin vankilassa kuollutta Manadel al-Jamadinia kidutettiin menetelmällä, jota myös natsit käyttivät Auschwitzissa.

Kidutus on laajasti keskusteltu teema ja yksi avaus teokseen, joka monoteistisia uskontoja kritisoidessaan puolustaa järkeä ja tiedettä tavalla, jonka välittömänä kontekstina on Yhdysvaltojen voimapolitiik-

ka ja islamilaisen terrorismin vastainen sota. Neljästä uusateistisesta myyntimenestyksestä ensimmäisenä julkaistu teos kiteyttää Yhdysvaltojen ”hätätilan”, pelon ja vihan ilmapiirin, joka seurasi kaksoistornien romahtamista. Se on esimerkki ajattelusta, jossa syyskuun yhdestoista tarkoittaa maailmanhistoriallista käännekohtaa, jolla oikeutetaan oma kanta: Harrisin mukaan Yhdysvaltojen aggressiivista ulkopolitiikkaa voi syyttää aikaisemmista virheistä, mutta nyt kritisoiminen olisi osoitus moraalisesta sokeudesta (esimerkkinä Noam Chomsky, Harris 2006, 140–141).

Vaikka Harris on keskustelussa Chris Hedgesin kanssa esittänyt, ettei hän välttämättä kannattanut Irakin miehittämistä, kirjan on katsottu tukevan aggressiivista islamin ja arabivaltioiden vastaista politiikkaa. Silti moni Harrisin uskontoihin kohdistama syytös voidaan suunnata myös Yhdysvaltojen politiikkaan. Harris paheksuu, että edelleen on olemassa paikkoja, joissa ihmiset kuolevat kuvitteellisten rikosten vuoksi. Hän tarkoittaa muslimimaita, ei Abu Ghraibia eikä Guantánamo Baytä, jossa kidutuksissa ja jatkuvissa kuulusteluissa murtuneita syyttömiä estettiin tekemästä – orwellilaisella uuskielellä ilmaistuna – ”epäsymmetristä sotatointa” eli itsemurhaa (ks. Khan 2008). Maailmanpoliittisessa kehyksessä tarkasteltuna teosta varjostaa pelko, viha ja kosto. Harrisin asenne onkin kielteinen ennen kaikkea islamia ja muita Lähi-idän kirjauskontoja kohtaan.[19] Samanaikaisesti suhtautuminen Yhdysvaltain kostopolitiikkaan on verrattain myönteistä. Tämä yhdistyy asetelmaan, jossa vastakkain ovat Järki ja järjettömyys. Siinä missä imperialistinen politiikka yhdistetään Järkeen, moraaliin ja vapauteen, muodostavat järjettömyys, moraalittomuus, terrori ja uskonto toisen kytkentäketjun. Kirjan asetelma on – lievästi sanottuna – ongelmallinen.

Myös kirjan tietosisältö on kyseenalaista. Harrisia onkin kritisoitu tietämättömyydestä. Uskontotieteellisten aikakausjulkaisujen arviot olivat kriittisiä ja pettyneitä. Lähi-idän tutkijat ovat korostaneet, miten tietämätön Harris on muslimimaiden historiasta, politiikasta ja uskonnosta. Itsemurhaterroristeja profiloinut uskontoantropologi Scott Atran on nostanut esiin useita ongelmia, kuten aineiston puutteen, tietämättömyyden empiirisestä uskonnontutkimuksesta, esimerkkien valikoivuuden ja kuvitteellisuuden sekä idiosynkraattiset tulkinnat. Uskontotieteen kannalta on olennaista, että Harris viittailee lukuisiin merkittäviin filosofeihin, psykologeihin ja politiikan tutkijoihin, mutta uskontotieteilijät, (uskonto)sosiologit ja (uskonto)antropologit eivät ole olleet hä-

nen lukulistallaan. Harrisia on kritisoitu myös tilastojen huolimattomista tulkinnoista, korrelaation ja kausaation sekoittamisesta, islamia koskevista virheistä, kapeasta ja valikoivasta uskonnon käsitteestä sekä vain omaa kantaa tukevien tilastojen tarkastelusta.[20] Hyvä esimerkki on tilasto, jolla Harris pyrkii osoittamaan muslimien hyväksyvän itsemurhapommitukset ja siviilien tappamisen ja tätä kautta tulkitsemaan muslimien irrationaalisuutta. Muiden kyselyjen vertailu paljastaisi asian monimutkaisuuden: Harrisin menetelmällä eli sopivalla valikoinnilla voitaisiin väittää, että yhdysvaltalaiset hyväksyvät siviilien tappamisen rajallisissa olosuhteissa huomattavasti useammin kuin esimerkiksi Pakistanin ja Iranin asukkaat (Dickson 2010, 43). Yksinkertaisesti ilmaistuna Harris pettää peräänkuuluttamansa tieteellisen asenteen kritisoidessaan uskontoa.

Harrisin tulkintakone

Yksi uskonnon kategorian ja siitä seuraavien poliittisten implikaatioiden kannalta kiinnostavimmista seikoista Harrisin ajattelussa on väite, jonka mukaan uskomuksista ja uskosta seuraa toiminta (Harris 2006, 46). Väitteen tausta-ajatuksena on se, että muslimit lukevat Koraania kirjaimellisesti. Näin Harris pystyy rakentamaan asetelman, jossa siteeraukset Koraanista muuttuvat kaavassa ”uskomukset → toiminta” väkivaltaisiksi teoiksi. Ajatus on kätevä, koska silloin ei tarvitse tutkia, miten ja miksi ihmiset toimivat tietyllä tavalla erityisissä konteksteissa. Riittää, kun siteeraa Koraania ja tekee johtopäätöksiä.

Harrisin ”tulkintakone” on kuitenkin epäuskottava. En tarkoita, ettei joku ihminen voisi toimia juuri Harrisin olettamalla tavalla tai ettei uskomuksilla olisi mitään suhdetta toimintaan. Hän kuitenkin tulkitsee uskontoja ja erityisesti islamia riisuen yhteiskunnallisen kontekstin ja jättäen toiminnan perimmäisiksi selittäjiksi uskonnolliset uskomukset.

Ensimmäinen ongelma on olettamus kirjaimellisesta lukutavasta. Jokainen kirjaimellinenkin tulkinta on valikoiva, koska pyhinä pidettyjen tekstien lausumista vain osaa käytetään toiminnan perusteena. Siksi on kysyttävä, millaista valikointiperustetta käytetään – se ei ole sama uskontokriitikoiden provokaatioissa ja niin sanotuilla fundamentalisteilla. Myös muslimien lukutapa vaihtelee suunnattomasti, sillä eihän muuten syntyisi mitään teologisia kiistoja. Tai jos Raamatussa kerrotaan, että

Jeesuksen seuraajat ovat maan suola, ei uskovainen ajattele olevansa kirjaimellisesti suolaa. Kristittyjä käärmeenkäsittelijöitä tutkinut uskontopsykologi Ralph W. Hood Jr. (2009, 73–74) painottaa, etteivät edes fundamentalistiset yhteisöt lue pyhiä tekstejä kirjaimellisesti. Lukutapa vaihtelee joidenkin kohtien kirjaimellisesta luennasta allegoriseen. Olennaisempaa lukutavalle, jota on tapana kutsua ”fundamentalistiseksi”, on tekstinsisäisyys (intratekstuaalisuus) eli vastausten ajatellaan löytyvän pyhästä kirjasta, jota tulkitaan välillä kirjaimellisesti ja välillä allegorisesti. Kristittyjen käärmeenkäsittelijöiden kohdalla tämä tarkoittaa, ettei Raamatun selitysteoksille anneta paljoakaan painoarvoa. Samoin historiallis-kriittinen näkökulma Raamattuun on suhteellisen merkityksetön kyseiselle yhteisölle. Oletus kirjaimellisesta lukutavasta toimiikin Harrisilla retorisena keinona, jolla uskovan prototyypiksi nostetaan kirjaimellisesti uskova fundamentalisti ja jolla valtaosa maailman muslimeista saadaan näyttelemään mitätöntä sivuroolia. Uskonnolliselle kielelle on tyypillistä kuvainnollinen ja symbolinen ilmaisu, eikä ilman huolellista kontekstualisointia kyetä erottelemaan kuvainnollista kieltä kirjaimellisista ilmaisuista (Donovan 1976, 6–14).

Toinen ongelma koskee suoremmin väitettä, jonka mukaan uskosta seuraa toiminta. Harrisin olettamus ei ole tavanomainen edes uskontokritiikin historiassa. Perinteisesti juuri uskomusten ja toiminnan epäsuhtaa on pidetty tyypillisenä ongelmana. Esimerkiksi David Hume (1956, 75) esitti uskontokritiikissään, että kun tutkitaan ihmisten toimintaa, heillä ei näytä olevan juuri minkäänlaista suhdetta uskomuksiinsa. Samassa yhteydessä Hume piti kuitenkin mahdollisena, että käytännöt voivat nousta uskonnollisten systeemien pohjalta. Toiminnan teoreetikot puolestaan korostavat, että uskomukset ovat pikemminkin toiminnan tapoja kuin yksilön mielen sisäisiä tiloja. Ne syntyvät toiminnan kautta, pikemminkin käytännöllisistä kuin puhtaasti teoreettisrationaalisista syistä. Uskontososiologiset ja -etnografiset tutkimukset antavat perusteita olettaa, etteivät ihmisten uskomukset ole kovin selkeitä ja tarkkarajaisia, eivätkä ne siksi toimi tehokkaasti käyttäytymisen perustana. Hyvä esimerkki siitä, miten uskonnolliset uskomukset voivat liittyä käytännölliseen toimintaan, löytyy suomalaisesta dokumenttielokuvasta *Kohtaamisia Jeesuksen kanssa* (2010). Uskova lehdenjakaja pohtii:

> Jotkut niinku sanoo, että onko sitä Jeesusta edes olemassakaan, niin loppujen lopuks niin tota niin, mitä sillä on väliä, että kyllähän sen

> sitten aikanaan näkee perillä, että onko se vai ei, mutta… Mun kohdalla ainakin toimii se, että todellakin niinku on vuorovaikutusta, että on tulevinaan vastauksia, niin, kun on kysymyksiä tai hätää, niin, eikös se ole pääasia, että asiat hoituu.

Tässä esimerkissä uskonnollisuus ei perustu uskomuksiin, jotka olisivat ensisijaisia suhteessa arjen käytäntöihin. Sen sijaan uskomukset auttavat suoriutumaan päivittäisistä tehtävistä niin, että asiat hoituvat. Uskonto ”toimii”, mutta ei niin, että uskova olisi ensin vakuuttunut Jeesuksen opeista ja sitten soveltaisi niitä toimintaan. Varsinainen peruste uskomiselle löytyy käytännön tarpeista.

Uskontososiologian klassikoista Émile Durkheim (1989, 219–221) esitti, että uskonnolliset ideat ja uskomukset ovat erilaisten yhteisöllisten tuntemusten ja käytännöllisten tilanteiden pintailmauksia. Menetelmällisesti tämä tarkoitti, ettei tutkimuksen tulisi pysähtyä uskonnollisten ideoiden tasolle, vaan pureutua niiden perustana oleviin sosiaalisiin tuntemuksiin.

Myös uskontoantropologiset tutkimukset osoittavat, ettei uskonnollisia käsityksiä prosessoida kuin faktoja ja ettei uskonto ole ihmismielessä abstraktina ja eksplisiittisenä oppijärjestelmänä, josta seuraisi toimintaa. Kyse on käytännöllisestä suhteesta: uskonnolliset käsitteet ovat esillä tilanteissa, joissa erityinen asia tarvitsee selitystä ja joissa ollaan vuorovaikutuksessa intuitionvastaisten toimijoiden kanssa. Kun Salomonsaarten kwaioilta kysyttiin yleisesti, millaisia esi-isien henget ovat, vastaukset olivat epämääräisiä. Kun he olivat vuorovaikutuksessa henkien kanssa erityisissä tilanteissa, tapaperinne tarjosi selvät suuntaviivat toiminnalle. (Boyer 2002, 156–161.)

Myös Slavoj Žižekin teoretisointi uskomuksista haastaa Harrisin kaavan. Žižekin mukaan meillä on ensiksi uskomuksia, joista emme ole tietoisia. Menemme kirkkoon, vaikka emme tiedosta uskovamme. Kun polvistumme rukoilemaan tai osallistumme ehtoolliselle, vahvistamme toiminnalla uskomuksiamme ja tulemme niistä tietoisiksi. Toinen nimitys tiedostamattomalle uskomukselle on ideologia. Tämän mukaan eksplisiittinen usko syntyy toiminnasta, mutta toiminnan perustana on ideologia. Ideologialla on siten läheisempi suhde toimintaan kuin tietoisiin uskomuksiin, ja tässä kehyksessä voidaan tulkita myös yleinen toiminnan ja tietoisten uskomusten ristiriita. (Žižek 1989; Myers 2003, 67–69.)

”Uskonnollinen motivaatio” retorisena tehokeinona

Uskomusten ja toiminnan suhteen kattava tarkastelu vaatisi enemmän tilaa, mutta jo lyhyt katsaus erilaisiin teoriaperinteisiin näyttää, miten monen kiistanalaisen olettamuksen varaan Harrisin näkemys rakentuu. Lisäksi, vaikka hyväksyisi (tässä tapauksessa uskonnolliset) uskomukset toiminnan todellisiksi motiiveiksi, on silti eri asia nimetä motiivi islamiksi kuin joksikin muuksi.[21] Esimerkiksi Harrisia puolustava Victor Stenger siteeraa hyväksyvästi uskontotieteilijä Bruce Lincolnia, joka kirjoittaa syyskuun yhdenteentoista viitaten, että ”uskonto motivoi Muhammad Attaa ja kahdeksaatoista muuta siten, että toimeenpantu verilöyly ei ollut vain eettinen vaan pyhä teko” (Lincoln 2003, 16; Stenger 2009, 129). Myöhemmin samassa teoksessa Stenger päättelee: ”Islam lensi koneet noihin rakennuksiin” (Stenger 2009, 241). Tämä on kuitenkin ristiriidassa sen kanssa, mitä Lincoln kirjoittaa välittömästi korostettuaan uskontoa motivoijana: ”Kyseessä ollut uskonto ei ollut monoliittinen kokonaisuus, joka voitaisiin nimetä islamiksi. Nämä miehet omaksuivat pikemminkin äärimmäisen militantin uudelleenmuotoilun maksimalistisista islamilaisista virtauksista” (Lincoln 2003, 16). Tätä kohtaa Stengers ei siteeraa.

Myyntimenestyksensä jälkeen Harris kirjoitti toisen teoksen. *Letter to a Christian Nation: A Challenge of Faith* (2007, alk. 2006) on lyhyt ”julkinen kirje” Yhdysvaltain arvokonservatiivisille kristityille, jotka uskovat Raamatun väittämien olevan tosia. Tällöin ulkopuolelle jäävät ”maltilliset” ja ”liberaalit”, joiden käsitysten puiminen monimutkaistaisi asioita. Tässä mielessä kirjanen on rehellisempi kuin aikaisempi analyysin kaapuun puettu teos. Se jatkaa ajatusta *hätätilasta* (2007, xvi), jossa maa on suistumassa lopullisesti tuhoon, ellei ateistista Järjen ja moraalin ääntä kuunnella välittömästi. Harris esittää, että uskonto mahdollistaa toiminnan kuvittelemisen moraaliseksi silloin kun se on moraalitonta – kun se ei vähennä kärsimystä. Tämä Harrisin mukaan selittää, miksi kristityt laittavat enemmän energiaa abortin vastaiseen kamppailuun kuin kansanmurhan vastustamiseen ja miksi kristityt ovat kiinnostuneempia sikiöistä kuin ihmishenkiä pelastavan tutkimuksen tukemisesta. (Harris 2007, 25.) Kuten aikaisemmin, myös tässä uskonnon ymmärtäminen tärkeimmäksi toimintaa motivoivaksi ja selittäväksi tekijäksi mahdollistaa tulkinnan hätätilasta. Jos lähtökohta on kyseenalainen, myös johtopäätöstä on epäiltävä.

Lähi-idän tutkija Reza Aslan tuo esiin, miten meillä on tapana ajatella, että esimerkiksi uskontojen harjoittajat ja vieraiden kulttuurien jäsenet ovat tyystin uskonnollisen motivaation vallassa, jos puheessa esiintyy uskonnollista kieltä.[22] Emme kuitenkaan tulkitse puhetta läpeensä uskonnollisesti motivoituneeksi jos Yhdysvaltojen presidentti lopettaa puheensa toteamalla ”Jumala siunatkoon Amerikkaa!”.[23] Usein ihmiset pikemminkin kehystävät sanomisensa uskonnollisilla ilmaisuilla.

On olemassa hyvä harjoitus olettamuksiemme tarkasteluun. Lue sanomalehti ja poimi kaikki uskonnollisiksi tunnistamasi viitteet ja ilmaisut. Kysy sen jälkeen, kuinka monessa ilmaisussa ajattelet sanotun olevan uskonnollisesti motivoitunut ja kirjaimelliseksi tarkoitettu. Todennäköisesti huomaat, että joissakin kohdissa uskonnollinen motivaatio on uskottava vaihtoehto, mutta luultavasti et ajattele esimerkiksi jalkapalloilijan ihmeelliseen tai maagiseen maaliin sisältyvän vakavamielisiä maagisia uskomuksia. Lisäksi huomaat, ettei arvioiminen ole aina helppoa. Siksi nopeita yleistyksiä uskonnollisesta motivaatiosta tulisi välttää, varsinkin jos sillä perustellaan ”hätätilan” vaatimia poliittisia toimia.

Kirjaimellisen ja uskonnollisesti motivoituneen lukutavan sovittamisen vaihtelevuus tulee esiin myös Christopher Hitchensin pohtiessa Martin Luther Kingin kamppailua mustien ihmisoikeuksien puolesta: ”Mutta meidän kaikkien onneksi esimerkit, jotka King otti Mooseksen kirjoista, olivat metaforia ja allegorioita.” (Hitchens 2008, 204.)[24] Maallinen tulkinta Kingistä sivuuttaa hänen uskonnollisen kasvatuksensa merkityksen. Samoin se ohittaa sen, että King korotti Jeesuksen sosiaalisen protestinsa esikuvaksi tekstissään ”Letter from Birmingham Jail” (ks. Haught 2008, 94). Kingin uskonnollisuus tai uskonnottomuus on itsessään kiinnostava aihe, mutta tässä yhteydessä tärkeämpää on osoittaa tulkintatavan vaihtuminen kirjaimellisesta metaforiseen ja allegoriseen. Uusateismi tuntuu sanovan: jos olet eri mieltä, tulkitsemme uskonnolliset viittaukset kirjaimellisiksi, mutta jos olet oikealla asialla, tulkitsemme uskonnolliset viittaukset metaforiksi ja allegorioiksi. Mitään muodollista erottelukriteeriä ei tarjota. Tällöin on luontevaa ajatella, että populaarissa uskontokriittisessä diskurssissa puheella ”uskonnollisesta motivaatiosta” on retorinen tehtävä. Näin rakennetaan kaikenkattava toiminnan selittäjä, ”uskonto”, jolle ainoastaan tieteeseen perustuva maallinen ”Järki” on hyväksyttävä vaihtoehto.

Uskonto ja itsemurhapommittajat

Varovaisuus on tärkeää, kun uskonnollisella motivaatiolla selitetään islamin nimissä tehtyjä väkivaltaisia iskuja, sillä vaikutukset ulottuvat helposti lähes kaikkiin muslimeihin. Uskonnollinen motivaatio onkin helppo selitysmalli, joka ei suinkaan rajoitu Harrisin ajatteluun. Esimerkiksi ateismimyönteisen *Atheism: A Rough History of Disbelief* -dokumentin alussa viitataan syyskuun yhdennentoista tapahtumiin ja todetaan, ettei tällaista itsemurhaiskua voisi kuvitella ilman uskontoa – ilman varmuutta ikuisesta elämästä tuonpuoleisessa paratiisissa.[25] Väite on virheellinen. Sen havainnollistamiseen tarvitaan kaksi sanaa: Japanin kamikazelentäjät. Itsemurhaiskujen toteutumista edesauttoi kaksi tekijää: epätoivo voimakkaamman ulkoisen uhkan edessä ja ryhmän sisäinen paine. Jälkimmäisen luomisessa ja ylläpidossa uskonnollisiksi ymmärretyillä perinteillä voi olla roolinsa, mutta se on eri asia kuin yksioikoinen toiminnan selittäminen uskonnollisella motivaatiolla ja uskomuksilla. (Ks. Atran 2011a.)

Harris toteaa, etteivät islaminuskoiset itsemurhaterroristit ole köyhiä eivätkä kouluttamattomia, joten motivoijana täytyy olla uskonto (islam). Jos hyväksytään argumentoinnin vuoksi väite islamista ja Koraanista motivoijana ja itsemurhaiskujen selittäjänä, täytyisi vastata jatkokysymyksiin: Miksi itsemurhaiskut toteutuvat tiettynä aikana ja tietyssä paikassa eivätkä jatkuvasti kaikkialla (sillä esimerkiksi Koraani on ollut motivoimassa yli tuhat vuotta ja teknologisesti iskut ovat olleet mahdollisia jo pitkään)? Miksi itsemurhaiskut ovat painottuneet Lähi-itään eivätkä koko islamin levinneisyysalueelle? Jos hartaat muslimit tukivat Irakin sodan syttyessä vuonna 2003 Saddam Husseinia – maallista arabia, mikä muu kuin poliittinen tilanne ja ulkoinen uhka voisi selittää tuen? Jos Harrisin siteeraamassa kyselytutkimuksessa libanonilaiset kannattivat eniten itsemurhaiskujen oikeutusta, miksi kuulemme äärimmäisen harvoin libanonilaisten tekemistä itsemurhaiskuista? (Luultavasti siksi, ettei maassa ole vieraita joukkoja.) (Ks. Joshi 2011, 221–224.)

Itsemurhaterrorismia laajemmin tutkineet ovat motivaatioon liittyvässä kysymyksessä pääosin eri linjoilla kuin Harris.[26] He ovat eritelleet erilaisia motivaatioita, jotka islamin kontekstissa verhotaan uskonnolliseen diskurssiin ja sen rituaalisiin julistuksiin. Useimmiten iskuja motivoi esimerkiksi kansakunnan rakentamisen projekti. Iskut ovat kostoja ylivoimaiselle viholliselle ja viesti niille, jotka jäävät todistamaan

tapahtunutta. Noin 95 prosenttia iskuista tekevät ihmiset, joiden oman viiteryhmän alue on ulkopuolisen miehittämä tai uhkaama. Loput ovat esimerkiksi globaaleja iskuja, joita motivoi nöyryytyksen tunne ja pyrkimys estää imperialistisen globaalin kulttuurin leviäminen.

Yksilötasolla iskuja motivoi sitoutuminen ryhmään. Uskonnolla on merkitystä erityisesti ihmisten pyrkimyksissä tulla rekrytoiduiksi, mutta tässäkään yhteydessä tutkijat eivät painota paratiisiuskomusten merkitystä vaan sosiaalisia suhteita. Muslimitaustaisia itsemurhaterroristeja yhdistää kaveriporukka, joka muodostuu esimerkiksi koulukavereista tai jalkapallojoukkueen pelitovereista ja joka muodostuu tiiviiksi yhteisöksi. Yhteisön pyrkimyksenä on pelastaa laajempi kuviteltu yhteisö ulkoisilta uhkatekijöiltä. Jäsenet eivät ole nihilistejä vaan äärimmäisiä moralisteja. Moni heistä on nuori, naimaton ja keskituloinen. He ovat tyypillisesti myöhäisteineinä tai parikymppisinä ”uudestisyntyneitä” jihadisteja, joilla on vain vähän tietoa Koraanista tai islamin perimätiedosta (haditheista). Joissakin tapauksissa myös henkilökohtainen psykologinen kriisi tai kauna altistaa ihmisen päätymään iskuun. He voivat olla koulutuksestaan huolimatta yhteisöistään vieraantuneita yksilöitä, mutta heillä on kaveriporukka.

Mediassa, populaareissa mielikuvissa ja Dawkinsilla esiintyvä käsitys, jonka mukaan itsemurhapommittajat tekevät mitä tekevät, koska he todella uskovat uskonnollisten koulujen opetukset (Dawkins 2007, 348), on osoittautunut virheelliseksi. Koraanikoulut eivät ole tyypillisesti itsemurhaiskujen valmistelupaikkoja ja pommittajien rekrytoijia. Tutkimusten mukaan vain 0,025 prosenttia tutkituista koraanikouluista kytkeytyi väkivaltaiseen toimintaan (15 koulua 60000:sta). Yksikään yhdeksästätoista syyskuun yhdennentoista tai noin kolmestakymmenestä Madridin iskujen tekijöistä ei osallistunut koraanikouluun. Lontoon iskujen tekijöistä yksi oli osallistunut lyhyesti. Koraanikouluissa saatetaan kritisoida kaikkea maallista ja joskus myös kannattaa suoraa toimintaa, mutta ne eivät ole itsemurhaiskujen rekrytoinnin kannalta olennaisia. Koraanikoulut eivät opeta teknisiä taitoja, joita tarvitaan iskujen toteuttamiseen. Sen sijaan osallistumisaktiivisuus, esimerkiksi moskeijoissa käyminen, korreloi positiivisesti itsemurhaiskujen kannatuksen kanssa, toisin kuin yksityinen uskonnonharjoitus (esimerkiksi rukoilemisaktiivisuus). Tämän perusteella uskomukset sinänsä eivät ole keskeisessä asemassa, mutta yhteisöllisen aktiivisuuden kautta ”uskonto” voi vahvistaa liittoumia.

Tutkijoiden erittelemät tekijät eivät poista sitä mahdollisuutta, että toisinaan vahvat uskonnolliset uskomukset motivoivat ihmisiä. Tutkimukset kuitenkin haastavat populaaridiskurssin islam- ja uskontokriittisiä yksinkertaistuksia. Itsemurhapommituksia teoretisoinut Talal Asad (2007, 63–64) myös muistuttaa, ettei motivaatio ole sama kuin syy. Kaikella, mitä maailmassa tehdään, ei ole motivaatiota. Selonteot motiiveista ovat harvoin selkeitä ja useimmiten emotionaalisesti värittyneitä. Aina motiivit eivät ole kirkastuneet edes tekijälle. Motiivien etsiminen on ensisijaisesti osoitus siitä, että kysyjä ja tekijä eivät ymmärrä toisiaan.

Tapa palauttaa kaikenlainen uskonnollinen kehystys uskonnolliseksi motivaatioksi vaikeuttaa useiden selittävien tekijöiden yhteisanalyysia. Toimintaa motivoivat useimmiten monet tekijät kuten talous, politiikka, tunteet, identiteetit sekä affektiiviset ja kommunikatiiviset suhteet. Pascal Boyer (2002, 335–336) esittää, että esimerkiksi fundamentalismin hahmottaminen täysin uskonnollisesti motivoituneeksi olettaa ongelmallisesti, että siinä on kyse jotenkin enemmän uskonnosta kuin tavallisissa yhteisöissä. Toinen yhtä ongelmallinen ajattelumalli on se, että toiminnan suhde uskonnollisuuteen kielletään sanomalla, ettei varsinkaan terroriteoilla ole mitään tekemistä todellisen ja aidon uskonnollisuuden kanssa. Tällaisia lausumia kuullaan joskus uskonnollisten liberaalien suunnalta. Uskontoa – ja erityisesti ääriliikkeitä – koskeva puhe ajautuu helposti jompaankumpaan mainituista malleista.

Hätätilan lietsomisesta syntyy harvoin uutta ja kiinnostavaa ajattelua. Se voi kuitenkin nostaa esiin muutoin vähemmän huomioituja keskustelunaiheita. Harris kirjoittaa kuin olisi huolestunut, ja siksi häntä on myös helppo kritisoida. Keskusteluavaruuden laajuuden kannalta on tärkeää, että uskontoon voi suhtautua kriittisesti joutumatta ongelmiin. Jos mielikuvitus yltää hänen tasolleen siinä, että kykenee kuvittelemaan maailman, jossa äärimuslimeilla on kaikki valta, voi Harrisin pelkoihin ja huoliin yhtyä. Harrisin poliittisiin näkemyksiin kriittisesti suhtautuva voi kuitenkin kysyä, eikö valtioiden rajat ylittävä kamppailu sellaista maailmaa vastaan täytyisi toteutua kansainvälisten organisaatioiden kautta ja kaikkiin valtioihin kohdistuen.

Harrisin kirjoitukset sopivat hyvin Bushin aikakauden Yhdysvaltojen politiikkaan, jolle oli tavanomaista kansainvälisen yhteisön toiminnan ylittäminen vetoamalla poikkeustilaan[27]. Siksi Yhdysvaltojen ulkopolitiikkaan läheisesti liittyvät käsitykset universaaleista moraaliarvoista asettuvat kyseenalaiseen valoon. Mikko Yrjönsuuri on tiivistänyt

tämän politiikan, joka tulisi pitää mielessä arvioitaessa Harrisin hätätilaa lietsovien kirjoitusten historiallista kontekstia:

> Yhdysvallat katsoo yksiselitteisesti olevansa kansainvälisen yhteisön yläpuolella. Se katsoo olevansa niin vahva, että sitoutumisesta juridisiin järjestelmiin olisi sille vain haittaa. […] Valkoisen talon sanoma on selvä. Siellä ei uskota kansainvälisen oikeuden järjestelmän edistävän maailman turvallisuutta – ainakaan amerikkalaisesta näkökulmasta. Amerikkalainen sotilaallinen voima on tehokkaampi instrumentti. (Yrjönsuuri 2003, 68–69.)

Olen keskittynyt Harrisin tulkintatapaan, jossa irrationaaliset uskomukset ymmärretään toiminnan keskeisimmäksi motivoijaksi. Harris käyttää tätä ajatusta poliittisen visionsa kehittelemiseen ja hätätilan lietsomiseen. Kahdessa ensimmäisessä kirjassaan Harris on ensisijaisesti monoteististen uskontojen kriitikko eikä niinkään ateistisen identiteetin puolustaja. Hän ei halua jäädä pelkäksi uskontokriitikoksi, sillä hänen kolmas teoksensa *The Moral Landscape*, joka ilmestyi vuonna 2010, käsittelee tieteen ja erityisesti neurotieteen kykyä tarjota perusta moraalille. Kirjan vastaanotto on ollut laimeaa ja jokseenkin kielteistä (ks. erityisesti Atran 2011b), ja teoksessa uskonto muodostaa tieteelle rakentuvan moraalin viholliskuvan. Sen kuvitteellisissa esimerkeissä seikkailevat islaminuskoiset itsemurhapommittajat, joita motivoi pääsy paratiisin neitseiden seuraan ohituskaistaa pitkin – aivan kuten Harrisin ensimmäisen kirjan ensimmäisellä sivulla.

Christopher Hitchensin uusi valistus ja kaunokirjallisuuden suuruus

Kun uusateismi oli jo terminä keksitty, myös toimittaja ja esseisti Christopher Hitchens päätti kirjoittaa uskontokriittisen kirjan. *God is Not Great: How Religion Poisons Everything* (*Jumala ei ole suuri: Kuinka uskonto myrkyttää kaiken*) ilmestyi vuonna 2007 (suomeksi 2008).[28] Sen sanoma on yksinkertainen: uskonto on haitallista ja tarvitsemme ”uutta valistusta”. Se on muiden uusateististen teosten tapaan sävyltään poleeminen. Se ei painota evoluutiobiologiaa yhtä paljon kuin esimerkiksi Dawkinsin *Jumalharha*, vaan se esittelee historiallisia esimerkkejä uskontojen haitallisuudesta. Uskonnon haitallisuuden vastinparina ”uudessa valistuksessa” on tieteellinen ja järkiperäinen moraali sekä kaunokirjallisuus.

Vuonna 1949 syntynyt ja vuoden 2011 lopussa syöpään kuollut Hitchens oli tunnettu toimittaja ja poleeminen kriitikko. Hän kirjoitti useita tietokirjoja ja menestyi elossa olevien älykköjen listauksissa (viides vuonna 2005, 27. vuonna 2008). Hän kritisoi uskonnollisia ajattelijoita ja uskontoinstituutioita monissa lehtiartikkeleissaan ja esseissään. Äiti Teresan toimet hän leimasi moraalittomiksi ja kaksinaamaisiksi nokkelan rienaavasti nimetyssä lyhyessä kirjassaan *The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice* (1995). Myös hänen muistelmansa tuovat esiin elämänmittaisen uskontokielteisyyden, joka ei heikentynyt lainkaan sen jälkeen kun Hitchensin todettiin sairastavan tappavaa ruokatorven syöpää. Juuri ennen kuolemaa kirjoitetussa kirjassaan hän korostaa, että mikäli hän syövän edetessä alkaa huutaa pappia, kyseessä on jokin muu olio kuin hän itse. (Ks. Hitchens 1995; 2007b; 2011; 2012, 14.)

Jumala ei ole suuri oli hänen tuotannossaan ensimmäinen ja ainoa kirjan mittainen ja kokonaisvaltaisempi hyökkäys kaikkea uskonnolli-

suutta vastaan. Protestanttinen perinne ja juutalaisuus eivät kuitenkaan ole samalla tavalla tulilinjalla kuin islam ja katolilaisuus. Hitchens kutsuikin itseään protestanttiseksi ateistiksi (2008, 23), joskin toisaalla hän piti antiteismiä parempana nimityksenä (2007b, 442).[29]

Valistusajattelijana itseään pitäneen Hitchensin mukaan uskonto myrkyttää kaiken. Se joko tuhoaa tai tarjoaa väärän lupauksen pelastumisesta. Siksi tarvitaan uutta valistusta: ”Me tarvitsemme ennen kaikkea uutta valistusta, joka perustuu ajatukselle, että ihmiskunnan todellinen tutkimusaihe on mies ja nainen.” (Hitchens 2008, 326) Ajatus muistuttaa niitä uskontotieteen johdantoteoksia ja peruskursseja, joissa todetaan tutkimuskohteen olevan uskonnollinen ihminen, ei Jumala(t). Hitchensin uskontokriittinen valistus ei kuitenkaan ollut erityisen valistunutta. Hän käsitteli uskontoa ikään kuin se riippumattoman muuttujan tavoin selittäisi maailmaa ja ikään kuin se toimisi omalakisesti maailmassa (Fitzgerald 2011, 106–107). Tällöin uskonnoksi luokitetulle ilmiölle luodaan ongelmallisesti konkreettinen toimijuus ja eristetään se sosiokulttuurisesta, taloudellisesta, historiallisesta ja poliittisesta kontekstistaan. Hitchensin käsittelytavan suurin heikkous on periaatteessa sama kuin Harrisilla. Selonteko vilisee puolitotuuksia sekä tarkoitushakuisesti valikoituja esimerkkejä. Monimutkaiset ilmiöt tulkitaan osoituksiksi uskonnon ongelmallisuudesta. Strategia on yksinkertainen: viitataan pyhiin teksteihin, ei niiden kirjaviin tulkintoihin tai sovelluksiin. Esimerkeiksi uskontojen myrkyllisestä historiasta kelpaavat kaikki siteet väkivaltaisuuteen ja poliittiseen taantumuksellisuuteen.

Kuten muillakin uusateisteilla, myös Hitchensillä ääriliikkeiden fundamentalismi muodostaa uskonnon prototyypin. Tästä kielii jo teoksen alaotsikon ilmaus ”myrkyttää kaiken”, sillä aikaisemmin Hitchens käytti samaa arviota Osama bin Ladenista todetessaan, miten ”binladenismi myrkyttää kaiken” (Hitchens 2007b, 541). Mistään ilmiöstä ei kuitenkaan saada kattavaa käsitystä, jos listataan kielteisimmät ja äärimmäisimmät tapaukset ja otetaan ne edustamaan koko ilmiötä. Tästä syystä myös yhdysvaltalainen tutkija Stewart Hoover totesi henkilökohtaisessa keskustelussa, ettei hän tunnista, mistä Hitchens puhuu uskonnon nimikkeen alla – siitä huolimatta, että sama henkilö kuvasi Hitchensin aikaisempia teoksia briljanteiksi. Luultavasti uusateistit eivät olisi tyytyväisiä, jos hullunkurisimpia ja typerimpiä ateistisia näkemyksiä pidettäisiin edustavina ja tyypillisinä kannanottoina. Kuten David Robertson (2008, 32) toteaa, se ei olisi rehellistä eikä vilpitöntä.

Jumala ei ole suuri toistaa parisataa vuotta vanhaa uskontokritiikkiä tarjoamatta mitään merkittävästi uutta. Kenties siksi tutkijat eivät ole olleet yhtä kiinnostuneita Hitchensistä kuin muiden uusateistien ajatuksista. Hitchens ei katsonut tarpeelliseksi tutustua uskonnontutkimuksen akateemiseen perinteeseen. Hän viittaa sosiaaliantropologi James G. Frazeriin ja psykoanalyytikko Sigmund Freudiin, jotka ovat uskonnontutkimuksen oppihistorian kannalta merkittäviä, mutta teoksessaan hän ei mainitse ketään nykypäivän uskontotieteilijää, uskontososiologia, uskontopsykologia tai uskontoantropologia.

Myös Hitchensin käsitys uskonnosta ja uskonnollisuudesta oli kapea. Hän määritteli uskonnollisiksi ne, jotka ”väittävät tietävänsä” Jumalan olemassaolon (2007a, xxiii). Näin uskonto typistyy propositionaaliseksi väittämäksi Jumalan olemassaolosta. Jos uskonnolliset ihmiset olisivat näin varmoja Jumalan luonteesta ja pelastuksesta, miksi esimerkiksi kristittyjen kuullaan puhuvan niin usein toivosta? Miksi uskovaiset vain harvoin käyttäytyvät kuin olisivat varmoja tapaavansa kuoleman jälkeen ikuisuudessa kaikki rakkaat? Toinen uskonnon kategorian jäsentämisen kannalta merkittävä, Hitchensin lähestymistapaa kuvaava piirre on se, että asetelma rakentuu kahden jäykän kategorian varaan: yhdellä puolella on irrationaalinen ja barbaarinen uskonto ja toisella maallinen sivilisaatio, jossa Järki ja kaunokirjallisuus ovat arvossaan. Hitchens sovittaa monimutkaiset ilmiöt tähän ”kategoriseen pakkopaitaan” (Fitzgerald 2011, 110), ikään kuin jokainen historiallinen esimerkki olisi sovitettavissa tähän muutamia satoja vuosia sitten muodostettuun kaksinapaiseen jaotteluun.[30]

Viime kädessä Hitchensin uskontokriittinen teos on todistuspuheenvuoro siitä, miten vaikeaa ja joskus vaarallista on olla uskontoa pilkkaava julkiateisti. Hitchens kertoo ystävästään Salman Rushdiesta, jolle vuonna 1989 langetettu fatwa *Saatanalliset säkeet* -romaanista on nykyajan tunnetuin ja keskustelluin esimerkki uskontokriittisten kannanottojen hengenvaarallisuudesta. Rushdieta voidaan puolustaa vetoamalla kirjailijan sananvapauteen ja oikeuteen sepittää, mutta uskonnosta Rushdiella on selvä käsitys. Hänen mukaansa totuus on ”yksinkertaisesti se, että aina kun uskonnoista tulee yhteiskunnan käyttövoima, on tyrannia väistämätön. Inkvisitio tai Taliban.” (Rushdie 2005.) Uskonto määrittyy konservatiiviseksi ilmiöksi, jolle on paikka korkeintaan yksilön ajatuksissa ”yhteiskunnan käyttövoiman” ulkopuolella ja jolta ei ole odo-

tettavissa tukea poliittisesti edistyksellisille, rationaalisille ja liberaaleille muutosvoimille.

Henkilökohtainen Rushdien tapauksesta tuli Hitchensille vuonna 1993, kun Rushdie vietti pari yötä hänen luonaan Yhdysvalloissa:

> Tarvittiin valtava ja pelottava turvallisuusoperaatio, jotta vierailu voitiin toteuttaa, ja kun se oli ohi, minua pyydettiin käymään ulkoministeriössä. Vanhempi virkamies ilmoitti minulle, että oli siepattu uskottavan tuntuinen ”lörpöttely”, jossa ilmaistiin aikomus kostaa minulle ja perheelleni. Minua neuvottiin vaihtamaan osoitetta ja puhelinnumeroa, mikä vaikutti epävarmalta keinolta välttyä kostolta. Se kuitenkin pakotti minut kiinnittämään huomiota seikkaan, jonka tiesin jo entuudestaan. Minun ei ole mahdollista sanoa: hyvä on, te seuraatte šiialaista unelmaanne kätketystä imaamista, ja minä tutkin Thomas Painea ja George Orwellia, ja maailma on niin suuri, että me molemmat mahdumme siihen. Tosiuskovainen ei voi levätä, ennen kuin koko maailma on polvillaan. (Hitchens 2008, 43.)

Kuvaus auttaa ymmärtämään kirjoittajan motivaatiota ja tunteita, mutta se ei riitä tekemään uskonnon analyysista uskottavaa tai kattavaa.

Hitchensin uskontokritiikki oli parhaimmillaan uskonnon kategorian havainnollistamisessa, esimerkiksi pohtiessaan, miksi uskontoa kohdellaan toisin kuin muita joukkoliikkeitä: ei-uskonnollista ryhmittymää ei kohdeltaisi silkkihansikkain, jos sellainen pillastuisi pilakuvista tai puoltaisi poikalasten ympärileikkausta. Sama asenne näkyi Jyllands-Postenissa julkaistujen Muhammad-pilakuvien käsittelyssä: ”Ainoallekaan ei-uskonnolliselle ihmisryhmälle, joka olisi uhannut väkivallalla ja käyttänyt sitä, ei olisi annettu voittoa niin helposti eikä niille olisi tyrkytetty niin helppoja verukkeita – vaikka ne tarjosivat omiaankin.” (Hitchens 2008, 324.) Näkemys auttaa hahmottamaan, miten useimmiten ymmärrämme uskonnot muista joukkoliikkeistä poikkeaviksi ja miten siksi myös suhtaudumme niihin toisin.

Heikoimmillaan hän oli ehdottaessaan ääri-ilmiöiden hoidoksi kaikesta uskonnollisuudesta luopumista. Emme tarvitse alkoholia fyysiseen selviytymiseen, mutta pieni annos ei ole vaarallinen ja vähäisten määrien on todettu olevan keholle jopa hyväksi. Pitäisikö alkoholista siis päästä eroon samoin kuin uskonnosta, koska vähäinen käyttö voi olla askel liikakäyttöön? Pitäisikö alkoholin kohtuukäytöstä luopua, koska joistakin tulee alkoholisteja?

Empiiriset tutkimukset eivät puolla näkemystä kaiken uskonnollisuuden haitallisuudesta (Pargament 1997; Koenig & al. 2001). Tämän tästä julkaistaan tuloksia, joiden mukaan uskonnolla on myönteinen yhteys hyvinvointiin ja onnellisuuteen, mutta yksilön uskonnollisuuden suhteesta hyvinvointiin ja onnellisuuteen kertovat tutkimukset ovat usein menetelmällisesti ongelmallisia. Erityisesti näkemys siitä, onko uskonnon yhteys hyvinvointiin ja onnellisuuteen syy-suhde, satunnainen korrelaatio tai paikallisilla olosuhteilla, esimerkiksi vahvasti uskonnollisella elinympäristöllä selitettävissä oleva ilmiö, tarjoaa mahdollisuuksia hyvin erilaisiin kannanottoihin. Lisäksi onnellisuuden lisäämisen tavoiteltavuuskin on kyseenalaistettavissa. Kognitiivisesti yksinkertaisempi olio, esimerkiksi marsu tai lehmä, voi olla ihmistä onnellisempi, mutta siitä ei seuraa, että ihmisen olisi parempi olla marsu tai lehmä (Joshi 2011, 210). Ongelmista huolimatta uskonnon ja hyvinvoinnin yhteyden puolesta argumentoivat tutkimukset vähintään suhteellistavat Hitchensin liioittelevaa väitettä uskonnon myrkyllisyydestä. Saman tekevät muistutukset siitä, että viime vuosikymmeninä kristilliset kirkot ovat Euroopassa tukeneet hyvinvointi-, koulutus- ja terveydenhuoltojärjestelmiä ja että islamilaisissa maissa muslimijärjestöt ovat tehneet samaa valtion tuen ontuessa. Silti on helppoa olla yhtä mieltä Hitchensin kanssa siitä, että uskonnot ylläpitävät ohjeita ja sääntöjä, joiden noudattamisella on myös lukuisia haittavaikutuksia. ”Uskonnon” vaikutus hyvinvointiin riippuu määritelmästä ja kontekstista. Jokin tekijä voi olla hyvinvointia edistävä tai haittaava, mutta jos uskonnolla ei ole yhtä olemusta, uskonnon sinänsä on vaikea sanoa olevan kumpaakaan.

Edellä sanottu ei kumoa yksittäisiä Hitchensin väittämiä, mutta se kuvaa Hitchensin tapaa jäsentää maailmaa kaiken myrkyttävän uskonnon ja ”uuden valistuksen” jäykillä kategorioilla. Hitchensin uskontokritiikille oli tyypillistä väittää, kun olisi pitänyt osoittaa. Hänen ilmeisen harkittu tyyli toi mieleen öykkäröivän besserwisserin. Uskonnon puolustajien kanssa väitellessä häntä oli toisinaan nautinto seurata, vaikka esitetyt väitteet eivät tuoneet juuri uutta kirjassa esitettyihin. Itse ilmiön kannalta on kuitenkin kiinnostavaa, että näistä väittelyistä – ja myös lehtikirjoituksista – käyvät ilmi maailmanpoliittiset näkemykset. Hitchensin mielestä Irakin miehittäminen oli oikeutettu ja entisestä sosialistista tulikin uuskonservatiivisen politiikan omalaatuinen puolustaja.[31] Onko siis Yhdysvaltojen sotaisa ulkopolitiikka kiteytys uuden valistuksen käytännöstä: ihmiskunnan moraalisesta ja älyllisestä edistymisestä,

jonka kääntöpuolena on uskontojen pimeys, moraalittomuus, kaksinaamaisuus ja väkivaltaisuus? Ehkäpä, mutta Hitchensin näkemysten palauttaminen kytkökseen 2000-luvun yhdysvaltalaisen politiikan kanssa ei auta ymmärtämään kuin osan hänen uskontokritiikistään.

Hitchens puolusti ”uutta valistusta”, länsimaista elämäntapaa, ja näin oli myös silloin kun hänet tunnettiin brittiläisenä sosialistina. Tieteen ja järjen lisäksi länsimaisen elämäntavan keskeisenä symbolina hänelle oli kaunokirjallisuus, jonka ylivertainen moraalinen avaruus oli vastakohtana ahtaiden uskontojen kielloille (Hitchens 2011, 391). *Jumala ei ole suuri* onkin omistettu brittikirjailija Ian McEwanille, joka on puolestaan kirjoittanut myönteisesti Hitchensistä ja muista uusateisteista.

Erityisesti McEwanin romaania *Lauantai* (*Saturday*) (2006, alk. 2005) on pidetty uusateististen ideoiden kaunokirjallisena käsittelynä. Romaanissa kuvataan neurokirurgi Henry Perownen vuorokautta lauantaina 15. helmikuuta 2003, jolloin Lontoossa järjestettiin massiivinen Irakin sotaa vastustava mielenosoitus. Romaanissa uskonnoton Perowne, joka on viittäkymppiä lähestyvä korkeasti koulutettu valkoinen mies, kokee Irakin sodan alla uskontojen uhkaavan turvallisen tavallista (brittiläis-porvarillista) elämää. Hän luottaa vankasti luonnontieteen kykyyn paljastaa ihmiselämän kannalta tärkeät asiat. Vapaa-ajalla Perowne pyrkii ylevöittämään olemassaoloaan taiteiden avulla, joskaan hän ei oikein ymmärrä niitä eikä niiden harrastamiseen ole kunnolla aikaa. Hän lukee vapaa-ajalla mielellään Darwinia, mikäli ehtii. Hän on innostunut tähdistä ja komeetoista. Hän on kohtuullisen tietämätön uskonnoista, eikä niihin ole henkilökohtaista kosketusta arkielämässä. Hän pitää uskontoa virheellisenä ”suhteuttamisharhana”, jossa ihminen on kykenemätön hahmottamaan omaa vähäpätöisyyttään realistisesti ja jonka ääripäässä on psykoosi. Hän ei ymmärrä Irakin sotaa vastustavia mielenosoittajia, toisin kuin tyttärensä, joka on opiskellut yliopistossa kirjallisuutta. Suuren epäilyksen ja inhonkin kohteena on sosiaalinen konstruktionismi ja relativismi. Lisäksi hänellä on epäilevä asenne humanistista psykologiaa kohtaan.

McEwanin romaania käsitellään muutamissa uusateismia analysoivissa kommentaarissa (Beattie 2007, 157–163; Bradley & Tate 2010, 16–35; Fergusson 2009, 4). Arthur Bradley ja Andrew Tate analysoivat *Lauantaita* ja myös muuta McEwanin tuotantoa teoksessa *The New Atheist Novel* (2010). Heidän mukaansa McEwan edustaa erityisesti *Lauantaissa* kantaa, jossa nykyromaani on yksi keino kamppailla uskonnollista ter-

roria vastaan. *Lauantai* on monitulkintainen teos, mutta McEwanille romaani näyttäisi edustavan sananvapautta, yksilöllisyyttä, rationaalisuutta ja arjen ylittäviä merkityksellisiä kokemuksia. Lisäksi romaanista – ja myös musiikista – tulee palvonnan ja omistautumisen kohde: se tarjoaa tämänpuoleisen kokemuksen elämän suuruudesta, lohdusta, vapaudesta ja jopa pelastuksesta. Romaani tarjoaa (tieteen kanssa sopusointuisen) myyttisen narratiivin, jota tiede ei yksin voi vakiinnuttaa. Tämä tulkinta näkyy myös siinä, miten päähenkilön arjen turvallisuuden särkevä pikkurikollinen Baxter murtuu kuunnellessaan Perownen kirjallisesti sivistyneen tyttären lausuvan runoa.[32] Ei ole sattumaa, että runo on Matthew Arnoldin *Dover Beach*, jossa lohdutus kadonneen uskonnollisen uskon tilalle löytyy arjen ihmissuhteista. Itse päähenkilö Perowne ei ole kirjallisesti sivistynyt. Hän jopa halveksuu maagista realismia, joka ei istu neurokirurgin maailmankuvaan. Hahmojen erilaisesta suhtautumisesta fiktioon syntyykin jännitekenttä, jossa pohditaan kaunokirjallisuuden mahdollisuuksia toimia uskonnon korvaajana.

McEwanin omat käsitykset limittyvät monin paikoin Perownen hahmon kanssa, vaikka McEwanin suhde kaunokirjallisuuteen on myönteisempää ja monipuolisempaa (tarkka lukija huomaa, että Perowne kritisoi McEwanin romaania *Ajan lapsi*, *The Child in Time*). Kuitenkin McEwanin ateismi, islaminvastaisuus ja yleisempi uskontokriittisyys ovat yleisesti tiedossa, ja ne yhdistävät häntä Hitchensiin. On myös vaikea kuvitella McEwania tai Hitchensiä puolustamassa sosiaalista konstruktionismia ja relativismia neurokirurgi Perownen esittämiä olkiukkoja vastaan.

Bradley ja Tate (2010) ovatkin nostaneet McEwanin uusateistisen romaanin lajityypin edustajiksi. Hänen lisäkseen he käsittelevät Martin Amisia, Salman Rushdieta ja Philip Pullmania. Jos McEwan on sekä julkisen persoonansa että kaunokirjallisen tuotantonsa perusteella lajityypin prototyyppinen edustaja, nähdäkseni Amisin tuotannosta vain osa sopii muottiin. Rushdie on huomattavasti monimutkaisempi tapaus jo siksi, että hänellä on intialainen muslimitausta. Lisäksi hänen romaaneissaan uskontoa käsitellään monipuolisesti. Pullman on muita etäämmällä koko kategoriasta. Hänen suhteensa juutalais-kristilliseen perinteeseen on erittäin kriittinen, mutta hän sekoittaa kirjoihinsa lähes kaikkea muuta länsimaisen uskonnollisuuden perinnettä, kerettiläisyyksiä ja esoteriaa. Hänen tuotantonsa on hyvä esimerkki siitä, mitä Christopher Partridge (2004; 2005) on nimittänyt ”okkulttuuriksi”, ei-

kristilliseksi kulttuuriseksi miljööksi, josta erityisesti populaarikulttuuri (Pullman mukaan lukien) ammentaa.

Jos ”uusateistisen romaanin” kategorialla on jonkinlainen koherenssi neljän kirjailijan fiktiivisen tuotannon perusteella, se perustuu uskonnon ja kaunokirjallisuuden kategoriseen vastakkainasetteluun. Uskonto on tässä jäsennyksessä käskyjen, määräysten, sääntöjen ja kieltojen aluetta, kun taas romaani on vapauden, järjen, kuvittelukyvyn, kysymysten ja moraalisten pohdintojen aluetta. Hitchensin ”uuden valistuksen” ymmärtämisen kannalta ei ole vähäpätöistä, että McEwan, Amis ja Rushdie olivat paitsi hänen ihailemiansa kirjailijoita myös hänen pitkäaikaisia ystäviään.

Yhdysvaltalaisen Daniel Dennettin *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2007) (*Lumous murtuu: Uskonto luonnonilmiönä*, 2008) on neljäs uusateismin merkkiteos. Sen ensimmäinen painos julkaistiin vuonna 2006. Käsittelen sitä viimeisenä ja muita lyhyemmin korostaakseni sen tyylillistä ja sisällöllistä poikkeavuutta.[33]

Dawkinsin tavoin Dennett on tiedettä popularisoiva kirjoittaja ja meemiteorian puolestapuhuja. Koulutukseltaan vuonna 1942 syntynyt Dennett on filosofi. Evoluutioteorian tuhoisat seuraukset uskonnolle on luettavissa myös hänen aikaisemmasta tuotannostaan, erityisesti teoksesta *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (1995), mutta siinä uskonto ei ollut ensisijainen aihe.

Teoksen *Breaking the Spell* pääotsikko viittaa ajatukseen uskonnon tieteellistä selittämistä estävästä ”lumouksesta”, jonka vallassa Dennettin mukaan olemme. Dennett pyrkii murtamaan kahta lumousta: ensiksi ”tabun”, ajatuksen, että uskontoa ei voisi tai saisi tutkia kuten mitä muuta ilmiöitä tahansa, ja toiseksi itse uskonnon. Alaotsikko, uskonnon tarkastelu luonnonilmiönä, tarkoittaa kirjoittajan omien sanojen mukaan sitä, että käsittelyssä ei ole sijaa yliluonnolliselle. Luonnollinen on vastakohta yliluonnolliselle (2007, 25). Silti itse käsittelyssä ei jää juurikaan tilaa kulttuuri- ja yhteiskuntateoreettisille uskonnontutkimuksen näkökulmille, joten käytännössä luonnollinen viittaa luonnontieteelliseen, tarkemmin sanottuna evoluutiobiologiseen selitystapaan.

Kuten muutkin uusateistit, myös Dennett rajaa uskonnon kapeasti keskittyen Jumalaa koskeviin uskomuksiin. Hänen mukaansa uskonto ilman Jumalaa on kuin selkärankainen vailla rankaa. Silti joitakin ei-teistisiä systeemejä voidaan kutsua uskonnoiksi. Luonnontieteellisiin vertailukohtiin mieltyneenä hän esittää, että ne ovat selkärankaisten

kunniajäseniä. Britannian laissa on määritelty, että selkärankaisia eläimiä ei saa vahingoittaa, mutta lain piiriin on sisällytetty ”kunniajäseniksi” lajeja, joilla ei ole selkärankaa mutta joilla on esimerkiksi kehittynyt hermojärjestelmä. (Dennett 2007, 8–9.) Vaikka hahmotus olisikin alustava työmääritelmä, siinä on muutamia heikkouksia. Sitä rakennettaessa sivuutetaan uskontotieteellinen keskustelu tällaisen määritelmän ongelmista. Lisäksi vertaus selkärankaisiin ontuu kahdella tavalla. Ensiksi, selkärankaisella on määritelmällisesti ranka. Uskonnon kategoriassa ei ole samankaltaista hyväksyttyä, välttämätöntä ja helposti jäljitettävää piirrettä. Toiseksi, uskontojen kohdalla rangattomat, rankaiset ja ”kunniajäsenet” määrittelevät myös itse toimintaansa, puhuvat takaisin määrittäessään itseään uskonnoksi tai uskonnottomaksi – ja puhe on olennainen osa ilmiön rakentumista. Toisin sanoen selkärankaiset ovat tieteenfilosofi Ian Hackingin (2009, 147–152) termein *välinpitämätön luokka* (ihmistä lukuun ottamatta) sikäli, että selkärankaiset eivät toimi tietyllä tavalla siksi että ne olisivat tietoisia luokittelusta, kun taas uskonto on *vuorovaikutteinen luokka* eli uskonnoksi ja ei-uskonnoksi luokiteltujen ryhmien toiminta on yhteydessä heidän tietoisuuteensa luokittelusta.

Russell T. McCutcheon (2007) esittää, että uusateistit epäonnistuvat siinä, että heille ”uskonto” on vain nimi sosiaalisista käytännöistä irrallisille suhteiden joukolle. Näin he ymmärtävät uskonnon todellisen maailman olioksi, joka haastetaan todistusaineistoilla tai loogisin perustein. Uusateistit eivät tarkastele sitä, miten ”uskonnon” nimikkeellä ja vaihtelevilla merkityksillä on luokiteltu ja jaettu maailmaa ennen ja nyt. He tyytyvät englannin kielen yhdenlaiseen merkitykseen, josta poikkeaminen on käsitteen virheellistä käyttöä. McCutcheon kuitenkin korostaa, ettei luokittelu ole vain passiivista arvojen ja identiteettien tunnistamista, vaan tutkimusaineistoa luokittelua edeltävien käytännöllisten intressien ja mahdollisten seuraamusten tarkasteluun (ks. myös Taira 2010). Antropologi James Laidlaw (2007, 224) esittää hieman poikkeavasta mutta yhtä lailla kriittisestä näkökulmasta, että ihmisten omat tulkinnat eivät ole koskaan *vain* virheitä, vaan ne ovat konstitutiivisia ja muodostavat keskeisen osan tarkasteltavaa objektia. Hän korostaa, ettei tätä puolta oteta haltuun tutkimalla yksinomaan psykologisia prosesseja, vaan tulkinnat tapahtuvat sosiaalisissa suhteissa ja instituutioissa, institutionalisoituneiden käytäntöjen ja kielen kautta. Nämä kritiikit kohdentuvat yhtä lailla Dennettiin kuin muihin uusateisteihin.

Dennett kuitenkin poikkeaa muista uusateisteista siinä, että käsittely on perusteellisempaa ja tyylillisesti vähemmän provokatiivista. Tämä saattaa selittää sen, että teologisesti orientoituneet uusateismin kriitikot keskittyvät lähinnä Dawkinsiin, Harrisiin ja Hitchensiin. Esimerkiksi Dawkinsia kovin sanoin kritisoinut Alister McGrath esittää, että *Lumous murtuu* on ajatuksia herättävä, mielenkiintoinen ja hyvin argumentoitu, eikä siinä ole merkkiäkään ”räyhäämisestä” (Dennett & McGrath 2008, 28).

Asenteellisesti Dennett poikkeaa muista uusateisteista ainakin kolmella merkittävällä tavalla. Ensiksi siinä, että hän on tietääkseni ainoa, joka on painokkaasti puolustanut uskontoa kouluaineena. Hänen mukaansa lapsille tulee jakaa puolueetonta tietoa eri uskonnoista. (Dennett & McGrath 2008, 25–26; Dennett 2007, 327–328.) Hänestä ei saa yksiselitteistä liittolaista esimerkiksi niille vapaa-ajattelijoille, jotka ovat Suomessa halunneet rakentaa elämänkatsomustietoa ateismin ja sekulaarin humanismin oppisisällöille. Toiseksi, Dennettin mukaan uskonnot eivät ole yksiselitteisesti ja väistämättä haitallisia. Hän myöntää, että uskonnot voivat olla myös hyväksi. Tälle on kuitenkin erityinen ehto: faktoihin perustuvan keskinäisen tiedon jakaminen. Jos yksittäiset uskonnot menestyvät tällaisessa maailmassa, ne ovat Dennettin mukaan ”terveellisiä” (Dennett & McGrath 2008, 26). Hän myös myöntää avoimesti, että jotkut tutkimustulokset viittaavat vahvasti uskonnollisuuden ja terveyden positiiviseen korrelaatioon. Hän pohtii, ovatko kysymykset oikein asetettuja ja vastaukset oikein tulkittuja. Hän pitää mahdollisena, että on parempia keinoja tuottaa uskonnosta saatavia hyötyjä ja että ”sivuvaikutukset” saattavat ylittää hyödyn. Hän lykkää arvostelmaa ennen kuin aiheesta on tarkempia ja kattavampia tutkimuksia. (Dennett 2007, 264–277.) Ainakaan hän ei julista tietävänsä, että uskonto myrkyttää kaiken. Kolmanneksi, Dennett on hengenheimolaisiaan paremmin perillä ammattimaisesta uskonnontutkimuksesta.[34] Eniten Dennett ammentaa evoluutioteoreettisesta ja kognitiivisesta uskonnontutkimuksesta, mutta viittailee paikoitellen myös uskontoantropologeihin. Uskontososiologiaa edustaa lähes yksinomaan yhdysvaltalainen Rodney Stark.

Uskontotieteilijät ovat ottaneet Dennettin muita uusateisteja vakavammin. Aikakausjulkaisu *Method and Theory in the Study of Religion* (1/2008) omisti yhden numeron Dennettin teoksen käsittelylle. Evoluutioteoreettiseen kehykseen ja kognitiiviseen uskonnontutkimukseen

myönteisesti asennoituvat tutkijat pitivät teosta tärkeänä, mutta he olivat myös pettyneitä. Suurimmat ongelmat olivat seuraavat:

– ammattimaisen uskonnontutkimuksen puutteellinen tuntemus
– edustaa huonosti vakavaa kognitiivista uskonnontutkimusta
– puutteellinen ymmärrys ”uskonnon” kategoriasta
– jatkuva jännite kuvauksen ja arvioinnin välillä
– poliittisten johtopäätösten epäjohdonmukaisuus
– vihamielisyys ja loukkaava tyyli ei auta kohdeyleisön saavuttamisessa

Tutkijat olivat huolissaan siitä, että uskonnon selityksiin pyrkiviin tutkimusohjelmiin suhtaudutaan ennakkoluuloisesti, jos ne yhdistyvät voimakkaisiin ateistisiin kannanottoihin. Siten Dennettin teos tekee karhunpalveluksen akateemiselle yhteisölle ja erityisesti evoluutioteoreettiselle uskonnontutkimukselle, tai oikeastaan sen poleeminen ja vähemmän elegantti osuus, joka kattaa yhden arvion mukaan noin 40 prosenttia (Geertz, 2008, 9).[35] Sama ajatus ulottuu julkisen keskustelun tasolle: keskustelun laatu kärsii, jos äänessä ovat enimmäkseen äärilaitojen poleemiset edustajat.

Myös teoksen retoriset ylilyönnit saavat aikaan ihmetystä jopa teoksen asiasisältöön myönteisesti suhtautuvien tutkijoiden parissa. Erityisen yllättävää on Dennettin pyrkimys omia naturalistinen uskonnontutkimus ikään kuin sitä ei olisi olemassa ennen ja ilman häntä. Dennettiä lukiessa saakin helposti käsityksen kirjoittajasta uusia uria aukovana johtohahmona, joka innostuksissaan unohtaa pitkän tutkimusperinteen. Tämä tuskin olisi mahdollista muilla kuin uskonnon tutkimuksen aloilla ilman pilkkakirveiden iskuja jo toimitusvaiheessa. Vielä erikoisemmaksi Dennettin asenteen tekee se, että hän perustaa useimmat uskontoa koskevat väitteensä olemassa olevalle naturalistiselle uskonnontutkimukselle, jota hänen yhden väittämänsä mukaan ei ole käytännössä olemassa (Geertz 2008, 10; Pyysiäinen 2007c). Sen lisäksi metaforiikka on melkoisen fallista. Dennett kirjoittaa kuin olisi viemässä uskontojen neitsyyden puhkaisemalla lumouksen (2007, 18).

Edellä olevat näkemykset retorisista ylilyönneistä kohdistuvat ensisijaisesti teoksen ensimmäiseen osaan, jonka tyylilaji on hyperbola. Uskonnon evoluutiota käsittelevä toinen osa on tyyliltään maltillisempi ja akateemisempi. Siinä on huomattavasti vähemmän ateistisia kannan-

ottoja. Painopiste on tieteellisissä pohdinnoissa uskonnon alkuperästä, kehityksestä ja sen tarjoamista eduista. Vaikka siinä asetutaan kannattamaan monin tavoin kritisoitua meemiteoriaa, osiossa esitellään laajahkosti erilaisia tutkimuksellisesti tärkeitä näkökantoja.

Kolmannessa osassa käsitellään uskonnon ja moraalin suhdetta. Siinä kysytään, ovatko uskonnot hyväksi terveydelle, ja esitetään poliittiseksi ohjenuoraksi koulutukseen ja tiedonjakamiseen satsaaminen. Tyylilaji on sekoitus ensimmäisen osan julistusta ja toisen osan maltillisempia pohdintoja. Tässä osassa tulee hyvin esiin Dennettin tapa yhdistää uskontokriittinen asenne väittämien maltillisuuteen. Hän esittää, ettei uskonnollisten ihmisten ja yhteisöjen väkivaltaiset toimet aina tai edes yleensä selity uskonnollisella agendalla tai motivaatiolla. Tässä hän poikkeaa Dawkinsista, Hitchensista ja erityisesti Harrisista, joskin heti perään hän referoi Harrisia myötäilevästi. Dennett pitää muiden uusateistien tavoin maltillisia uskovaisia osittain vastuullisina uskonnon nimissä tehdystä väkivallasta.

Dennettin (2007, 299) mukaan ei riitä, että uskontojen edustajat kiirehtivät leimaamaan ongelmatapaukset uskonnon aidon perinteen vääristelijöiksi. Hänen mukaansa maltilliset ja liberaalit uskovaiset ovat osittain ”vastuussa” ääritapauksista, koska edelliset ikään kuin antavat oikeutuksen uskoa vailla todisteita tukien näin jälkimmäisiä. Tämä on aito haaste, mutta hän ei tarkemmin määrittele, mitä ”vastuu” käytännössä tarkoittaa. Se ei nimittäin voi tarkoittaa maltillisten syyttämistä siitä, että heillä on tiettyjä uskomuksia ja arvoja. Esimerkiksi väkivaltaiset jalkapallofanit ovat yhtä lailla saman joukkueen ja pelin faneja kuin muutkin. Muita faneja ei voi kuitenkaan tuomita teoista, joita he eivät ole tehneet, eikä heidän faniuttaan tarvitse kieltää. Vastaavalla tavalla eläinten oikeuksien puolesta kampanjoivien voidaan olettaa tuomitsevan laiton toiminta, mutta siitä ei seuraa, että heidän tulisi luopua eläinten oikeuksien puolesta kamppailemisesta.

Yhdysvaltain ulkopolitiikkaa koskevien näkemysten muotoilussa Dennett poikkeaa muista uusateisteista. Hän ei vastustanut Irakin sotaa, mutta esitti, että hyökkäys Irakiin olisi pitänyt organisoida ja johtaa paremmin (2007, 282). Tässä hän asettuu Harrisin ja Hitchensin voimapolitiikkaa tukevan sekä Dawkinsin varauksellisen kannan välimaastoon.

Yhteiskunnalliselta kannalta tarkasteltuna Dennettin tavoitteena ei ole vain selittää uskonto, vaan tarjota tietoon perustuva vaihtoehto

alistaville uskonnollisille käytännöille. Tämä on kuitenkin herättänyt uskontotieteilijöissä muutamia vastaväitteitä. Tieteellinen tieto ei millään välttämättömyydellä tarjoa tarvittavia ratkaisuja uskontoa koskeviin yhteiskunnallisiin ja poliittisiin ongelmiin (Wiebe 2008, 56), eivätkä ihmiset vapaassa valintatilanteessa – mikäli sellainen ylipäätään olisi mahdollinen – välttämättä päädy samaan kantaan kuin Dennett (Pyysiäinen 2007c, 49).

Uskonnontutkijoiden ja Dennettin välillä näyttää siis olevan juopa. Alan tutkijat toivovat saavansa kehittää teorioita ja testata niitä ilman jatkuvaa painetta uskonnonharjoittajien ja julkiateistien suunnilta. Tutkijoiden kritiikkiin vastaava uskontototieteilijä Luther Martin (2008) esittää tällaisten tutkijoiden olevan edelleen lumouksen vallassa. Tällaista retorista hämäysyritystä ei kuitenkaan odottaisi evoluutionäkökulmaan ja tieteen ihanteisiin tukeutuvalta. Se nimittäin muistuttaa samaa liikettä, josta freudilaista psykoanalyysia ripitetään jo kapakkakeskusteluissa – sitä, että psykoanalyysin kritiikki (torjunta) on itsessään todistus sen pätevyydestä.[36] Mutta tänään Dennettin kritisoiminen onkin hänen kannattajilleen osoitus hänen analyysinsa pätevyydestä ja lumouksen murtamisen tarpeellisuudesta.

Lukuisat teologit ovat vastanneet uusateistien polemiikkiin. Tunnetuin heistä on entinen ateisti Alister McGrath. Teologisen ja luonnontieteellisen koulutuksen saanut McGrath on julkaissut kirjat sekä ateismin historiasta että Richard Dawkinsin jumalakäsityksestä jo ennen uusateismin käsitteen keksimistä (2004; 2005). Joanna Collicutt McGrathin kanssa hän on kirjoittanut teoksen *Dawkins-harha* (2008) ja omissa nimissään myös muita uusateisteja käsittelevän *Why God Won't Go Away: Engaging with the New Atheism* (2011). McGrathin mukaan Dawkins on siirtynyt ansiokkaasta tieteen popularisoijasta epäonnistuneeksi provokaattoriksi. Toisin kuin esimerkiksi Stephen Jay Gould, Dawkins yrittää muuttaa evoluutiobiologian tieteestä ateismin ideologiseksi oikeuttajaksi. *Jumalharhan* todistusaineisto on yksipuolista ja teos sisältää tukun suoranaisia virheitä.

McGrathin ja muiden teologien kritiikit ovat tärkeitä osoittaessaan uusateistien esittämien tulkintojen yksipuolisuuden. Voidaan kuitenkin kysyä, kantavatko kriitikoiden omat vaihtoehtoiset teesit ja millaisille ratkaisuille ne perustuvat. Lisäksi julkisen keskustelun kannalta on keskeistä pohtia, millaista keskusteluavaruutta vastineet ovat osaltaan rakentamassa.

Uusateisteille kreationisti ja fundamentalisti ovat uskovien prototyyppejä. Esimerkiksi kritiikkiin, jonka mukaan uusateismi keskittyy uskontojen pahimpiin puoliin Dawkins (2007, 15) toteaa, että ääriuskovaisten vaikutusvaltaisuus oikeuttaa painotuksen. Samalla hän kuitenkin ehdottaa, että muiden uskovaisten enemmistö muistuttaa heitä läheisesti. Harris (2006, 18–21) puolestaan esittää, että maltillinen uskonnollisuus on modernisaation, maallisen tiedon ja maallisen liberalismin tuote – ei uskonnolle ominainen muoto.

Erityisesti kristillisissä vastineissa rakentuu peilikuva: uusateismin kristillisille kriitikoille uskonnollisen ihmisen prototyyppi on koulutettu teologi. Lisäksi McGrathin ja monien muiden teologien mukaan uskontokeskustelun pitäisi perustua modernien teologien kirjoituksiin. Mikäli julkinen keskustelu rakentuu näiden varaan, vähemmälle huomiolle jäävät yritykset ymmärtää, miten uskonto toimii arkielämässä ja yhteiskunnassa laajemmin. Voidaan kysyä, eikö tavallisten ihmisten käsityksiin keskittyminen olisi kolmas vaihtoehto. Perustelen ehdotukseni kuvaamalla teologisen kritiikin tyypillisiä piirteitä. Pyrin myös osoittamaan, etteivät kaikki teologien positiiviset tai rakentavat ehdotukset ole täysin kestäviä, mikäli yritetään ymmärtää uskontoa arkisena ja yhteiskunnallisena ilmiönä.

Uskontojen ”teologisointi”

Teologien esittämissä kritiikeissä korostetaan, etteivät uusateistit tunne riittävästi teologista keskustelua. Moderni teologia ei ole sitä, millaiseksi uusateistit uskonelämän kuvaavat. Uusateistit eivät osoita ymmärtävänsä esimerkiksi suuria moderneja teologeja kuten Paul Tillichiä (1886–1965) ja Karl Barthia (1886–1968), joiden jumalakäsitys poikkeaa radikaalisti uusateistien kritisoimasta jumalakuvasta. Myös viime vuosina uskonnosta myönteisesti kirjoittaneen marxilaisen kirjallisuus- ja kulttuuriteoreetikon Terry Eagletonin napakka uusateismin arvostelu nojaa osittain tällaiseen teologiseen viitekehykseen. Koko asetelman ymmärtämistä helpottaa Dawkinsin (2007, 14) toteamus, jonka mukaan teologisten yksityiskohtien käsittely olisi heikentänyt kirjamyyntiä rajusti. Tarkoituksena on alun perinkin ollut populaarin ja yksinkertaistavan myyntimenestyksen kirjoittaminen. Projektin onnistuminen on tarkoittanut, että kirjasta on tullut vaikutusvaltainen, joten teologit ovat ymmärrettävästi huolissaan alansa kysymyksistä annetusta yksinkertaistavasta kuvasta.

Teologit kritisoivat voimakkaasti niin sanottua jumalahypoteesia eli sitä, että kysymys Jumalan olemassaolosta olisi tieteellisesti testattava väite. Jumalan persoonallisuudesta ollaan monta mieltä, mutta yhtä mieltä ollaan siitä, ettei Jumala ole sellainen olio kuin uusateistien kuvauksissa annetaan ymmärtää. Jumala on nykyteologiassa pikemminkin mysteeri, olemisen perusta tai perimmäinen huolenaihe. Esimerkiksi

John F. Haught (2008, 75) esittää Karl Barthin ja Paul Tillichin hengessä, että ”Jumala” ei ole hypoteesi, vaan olemisen horisontin nimi, jonka teologia antaa Merkityksen, Totuuden ja Hyvyyden kattavalle olemassaololle, toiminnalle ja ajattelulle. Tällöin tosin olisi tähdellistä pohtia, miten lähellä tai etäällä se on tavallisten ihmisten arkisista käsityksistä.

Toisenlainen kritiikki perustuu siihen, että teologit kyseenalaistavat uskonnon naturalistiset selitykset, jotka ankkuroituvat evoluutiobiologiaan. Kritiikin sisältö kohdentuu ensisijaisesti Dawkinsiin ja hänen selityksensä ongelmakohtiin. Dawkinsin evoluutiobiologista näkökulmaa arvosteleva Haught ehdottaa, että erilaiset selitysmallit eivät sulje toisiaan pois. Hänen mukaansa myös teologinen selitys on pätevä. Yleisesti ottaen onkin tavallista olettaa erilaisten selitysmallien olevan samanaikaisesti päteviä tai toisiaan täydentäviä, mikäli ne eivät ole ristiriitaisia. Kuitenkin Haughtin kuvaus teologisesta selittämisestä on vaikeasti ymmärrettävissä. Hän esittää, että teologinen selitys uskonnolle ja moraalille on esimerkiksi ”jumalallinen inspiraatio”: vaikka niille on psykologinen tai luonnollinen selitys, uskonto ja moraali ovat teologisen selityksen mukaan olemassa jokaisessa persoonassa, tai tietoisuudessa on hiljainen jumalallinen kutsu kulkea itsensä tuolle puolen kohti Merkityksen, Totuuden, Hyvyyden ja Kauneuden ääretöntä horisonttia. (Haught 2008, 85.) Vaikka ajattelisimme uskonnon biologisten selitysten tarvitsevan sosiokulttuurisia selityksiä ollakseen vakuuttavia ja kattavia – kuten itse ajattelen – on hyvin hankalaa hahmottaa, miten jumalallinen inspiraatio toimisi uskonnollisen käyttäytymisen tieteellisenä selityksenä tai muiden – keskenään ristiriidattomien – selitysten täydentäjänä.

Myös uusateismin sanomaan epäillen suhtautuva Peter S. Williams (2009, 119–147) (josta lisää tuonnempana) vastustaa ajatusta siitä, että tiede selittäisi kaiken. Jää kuitenkin epäselväksi, onko väitteellä muuta sisältöä kuin Jumalan ja teologian puolustaminen. Hän ei kuvaa, mitä on uskonnollinen selittäminen tai selittäminen viittaamalla Jumalaan. Yhtä lailla voidaan ajatella, ettei tieteen pyrkimys selityksiin ole ongelma, vaan se, että kaikki selitetään viime kädessä Jumalalla. Tieteen käytännöllisen menestyksen takana on osaltaan se, että tieteellisissä tutkimuksissa selitetään *vähemmän* kuin kaikenkattavalla Jumalalla tai ”uskonnollisella/teologisella selityksellä”.

”Teologisen selittämisen” ongelmallisuuden lisäksi käsittelyiden puutteena on, etteivät teologit arvioi riittävästi uskontotieteen ja antro-

pologian aloilla tehtyä naturalistista ja evoluutioteoreettista uskonnon tutkimusta. Esimerkiksi Haught kysyy, miksi uskonto säilyy, jos sillä ei ole evolutiivista funktiota. Dawkinsin kritisoiminen siitä, ettei uskonnolla näytä olevan lajin säilymisen kannalta merkittävää tehtävää, ei kuitenkaan osu evoluutioteoreettiseen näkökulmaan kokonaisuudessaan, sillä aiheesta on kilpailevia tulkintoja. Edes evoluutioteoriaan vahvasti nojautuvat tutkijat eivät ole yksimielisiä, onko uskonto ajattelun kehittymisessä mahdollistuneen intuitiivisen ontologian rikkomisen sivutuote, kuten Pascal Boyer (2002) ehdottaa. Vai selittäisikö uskonnon säilymisen esimerkiksi ihmisen kognitiivisesti motivoitu tapa havaita ihmisenkaltaisuutta ja toimijuutta, kuten Stewart Guthrie (1993) on esittänyt? Tällöin uskonto olisi motivoidun kognitiivisen järjestelmän sivutuote: yksilön säilymisen kannalta on hyödyllisempää havaita toimijuutta elottomassa kuin olla havaitsematta ja tulla esimerkiksi saalistajan sieppaamaksi. Vai olisiko uskonto ryhmätason sopeutumismekanismi (Wilson 2002)? Nämä näkemykset muistuttavat, että Dawkinsin lisäksi on olemassa muitakin samankaltaiseen teoriaperinteeseen ankkuroituvia selitysyrityksiä. Muut eivät ole yhtä tunnettuja, mutta niissä pyritään arvioimaan empiiristä ja kansanomaista todistusaineistoa. Dawkinsin ongelmakohtien ja puutteiden ulottaminen naturalististen ja evoluutioteoreettisten uskonnon selitysten yleiseksi kritiikiksi on siksi tyyppiesimerkki *pars pro toto* -ajattelusta, jossa osa edustaa kokonaisuutta.[37]

Evoluutiobiologiaan ja kognitiivisiin tutkimusohjelmiin nojaavat uskontotieteilijät painottavat usein empiirisen uskonnontutkimuksen merkitystä. Empiirisyyden korostaminen yhdistyy uskontotieteen keskusteluissa usein kansanomaisen uskonnollisuuden tutkimiseen teologisten oppijärjestelmien sijaan. Kansanomaisen uskonnollisuuden tutkiminen on tärkeää, koska se kohdentuu siihen, miten tavalliset ihmiset ajattelevat ja elävät uskontoaan arjen käytännöissä ja yhteiskunnallisissa konteksteissa. Siinä missä kognitiivinen näkökulma keskittyy ajatteluprosesseihin, yhteiskunta- ja kulttuuriteoreettiset (sosiologiset, antropologiset, etnografiset) näkökulmat auttavat arjen käytäntöjen ja yhteiskunnallisten kontekstien ja funktioiden ymmärtämisessä.

Kansanomaisen uskonnollisuuden tutkiminen on myös ateismikeskustelun kannalta olennaista. Se auttaa ymmärtämään, että teologisesti hiotut oppijärjestelmät ja filosofiset pohdinnat poikkeavat usein uskonnon harjoittajien enemmistön käsityksistä ja käytännöistä. Tämä ei tarkoita, että tavalliset ihmiset olisivat uusateistien kuvaamia kreatio-

nisteja tai fundamentalisteja. He ovat useimmiten jotain muuta: he tekevät päätelmiä ja esittävät toimintasuosituksia sen mukaan, millaiseksi Jumalan mieltävät ja miten se toimii heidän elämässään. He ovat myös joustavia siinä, miten oppeja ja päätelmiä sovelletaan ja tulkitaan. Mikäli uskonnonharjoittajien käytäntöjen pohdinta jää julkisen keskustelun ulkopuolelle, asetelma ei johda uskonnon ymmärtämisen ja selittämisen kannalta merkittäviin lopputuloksiin.

Kärjistäen voidaan sanoa, että teologikriitikot syyttävät uusateisteja siitä, etteivät he ole hyviä teologeja. Kun esimerkiksi Dawkins kyseenalaistaa teologian oikeutuksen yliopistollisena tieteenalana, on ymmärrettävää, että omaa oppialaa ja ammattia halutaan puolustaa. Kriitikot eivät kuitenkaan kohdenna voimavaroja yrityksiin ymmärtää, miten uskonto toimii. Jos siis uusateistit kuvaavat Jumalan pilven reunalla istuvaksi valkopartaiseksi ukoksi tai perverssiksi tyranniksi, teologit muistuttavat, ettei Jumala ole hypoteesi vaan ei-inhimillinen tietoinen mieli ja olemisen täyteys (Ward 2008, 122), olemisen perusta (Haught 2008, 99) tai luova nero (Beattie 2007, 154–176). Vaihtoehtoinen näkökulma, jota pyrin tuomaan esiin, erittelee itse keskustelua ja kertoo, mitä jää sen ulkopuolelle sekä pohtii, miten keskustelun ulkopuolelle jäävä kansanomainen ja arkinen uskonnollisuus ovat tärkeitä uskonnon ymmärtämisen kannalta.

Kognitiivista uskontotiedettä edustavat tutkijat ovat havainnollistaneet, miten ihmiset ovat kykeneviä antamaan ”teologisesti korrekteja” vastauksia, kun he puhuvat esimerkiksi Jumalasta. Jumalaa ei esimerkiksi pidetä taivaassa pilven reunalla istuvana persoonana. Ihmisillä on kuitenkin erilaisia versioita samasta käsitteestä, ja eri versioita käytetään kontekstisidonnaisesti. Reflektoidut ja abstraktit teologiset versiot ovat jatkumon yhdessä päässä, kun taas toisessa ovat yksinkertaiset, spontaanit ja intuitiiviset versiot. Suurin osa ihmisten uskomuksista on jatkumon keskivaiheilla, ei ääripäissä. Kun ihmiset käyttävät käsitteitä reaaliaikaisessa vuorovaikutuksessa, he ovat usein lähempänä jatkumon spontaania laitaa. Ihmiset myös yhdistävät näitä, esimerkiksi sanoessaan, että rukoilevat taivaassa olevaa Jumalaa, vaikka reflektoidessaan ajattelisivatkin, ettei Jumalalla ole varsinaisesti fyysistä sijaintia. Teologisesti hiotuista, usein abstrakteista vastauksista ei useinkaan kyetä päättelemään esimerkiksi moraalisia sääntöjä tai ohjeita, joten on luontevaa, että ihmiset arkisessa ajattelussaan yhdistävät jumalakäsitykseensä intentionaalisen toimijan, jolla on tahto ja persoonallisuus.[38] Jos näi-

tä yhdistelmiä ja liukumia spontaanista reflektoituun ei ymmärretä, ei lopulta tarkastelun kohteena ole kaikkein yleisin – tavallisten ihmisten arkinen uskonnollisuus – vaan hiotut teologiset systeemit.

Teologisten käsitysten ensisijaistaminen näkyy myös Chris Hedgesin (2008, 15) käsittelyssä, vaikka hänen kritiikkinsä ei perustukaan vahvaan kristilliseen tai muuhun uskonnolliseen kantaan. Hänen perustava ajatuksensa siitä, että ihminen on sidottu eläimellisyyteensä, keskeneräisyyteensä ja epävarmuuteensa, on mahdollista hyväksyä. Siitä on kuitenkin pitkä loikka siihen, että uskonto hahmotetaan hänen laillaan ensisijaisesti rajalliseksi ja epätäydelliseksi äärettömyyden ilmaisuksi. Jos uskonto olisi *vain* tätä, papeilla ja maallikoilla ei olisi toimintasuosituksia tai -käskyjä. Vaikka ”transsendenssin kokemista – pyrkimystä tuntea äärettömyys – ei tarvitse attribuoida Jumalaksi kutsutulle ulkoiselle oliolle” (Hedges 2008, 16), se ei kuvaa osuvasti arkista uskonnollisuutta. Kansanomainen ja spontaani ajattelu sisältää myös Jumalan personifiointia sekä usein lojaaliutta oman kulttuurin uskontoperinteelle. Vaikka Hedgesin kritiikissä tulee ilmi tärkeitä huomioita uusateistien tuesta imperialistiselle politiikalle ja sitä tukevien stereotypioiden ylläpidolle, hänen uskontoa koskevat näkemyksensä suodattuvat modernin ja liberaalin teologisen siivilän läpi.

Kaksi vai useampia vaihtoehtoja?

Uusateisteihin kohdentuvien kritiikkien päällimmäisin heikkous on mielestäni edellä käsitelty uskonnon teologisointi eli uskonto kuvataan hiottujen oppisysteemien kautta arkisten ja laajempien yhteiskunnallisten käytäntöjen siirtyessä taka-alalle. Toinen ongelma on se, että asetelmassa on vain harvoin muita vaihtoehtoja kuin ateismi ja kristinusko. Käytännössä tämä tarkoittaa usein sitä, että mahdollisesta ateismin hylkäämisestä ajatellaan olevan varsin lyhyt askel kristinuskon jonkin version hyväksymiseen. Uusateismiin kohdentuva asiallinen ja paikoitellen onnistunut kritiikki ei kuitenkaan tee automaattisesti teologien kannattamasta kristinuskosta sen houkuttelevampaa tai perustellumpaa maailmankatsomusta. Tämän myös uudet ja vanhat ateistit ovat huomioineet.

Jo Freud totesi, että hänen uskontokriittisen näkemyksensä mahdolliset heikkoudet eivät tarkoita automaattisesti uskontoa puolustavan kannan vahvuutta. Harris puolestaan esittää, että vaikka ateismi johtaisi

moraaliseen kaaokseen, se ei tekisi kristinuskon opista sen todempaa. Dawkins kysyy, että mikäli tiede ei voi vastata joihinkin perimmäisiin kysymyksiin, millä ihmeen perusteella kristillinen teologia voi. Siten esimerkiksi Alister McGrathin omakohtainen kasvutarina ateistista kristityksi ei ole niinkään todistus ”älyllisestä rehellisyydestä” kuin esimerkki taipumuksesta valita kulttuurisen kasvualustan ensimmäisenä tarjoama uskonto. Hän hylkää ateismin sen 1900-luvun verisen ja moraalittoman historian vuoksi, mutta hänen vaihtoehtonsa on kristinusko. Hän ei pohdi, miksi ei valinnut esimerkiksi islamia, buddhalaisuutta tai hindulaisuutta.[39]

McGrath rakentaa kritiikkinsä kristillisen teologian varaan ikään kuin muilla uskonnoilla tai teologisen oppineiston ulkopuolelle jäävillä ei olisi merkittävää sanottavaa. Hän myös tulkitsee Dawkinsin siirtyvän uskontokirjoituksissaan biologiasta nimenomaan teologian alueelle ja jättää uskontotieteen ulkopuolelle ikään kuin sillä ei olisi tärkeää roolia aiheen ymmärtämisessä (McGrath 2005, 11).

Samansuuntaisen siirtymän tekee uskontofilosofi ja teologi Keith Ward. Hänen teoksensa *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins* (2008) on suurelta osaltaan filosofinen pohdinta Jumalan olemassaolon mahdollisuudesta. Wardille Jumala on kosminen ja ruumiiton mieli, puhdas henki ja tietoisuus, olemisen täyteys – siis hyvin kaukana siitä jumalakäsityksestä, jota uusateistit käsittelevät. Hän pohtii tällaisen Jumalan olemassaolon mahdollisuutta.[40] Ward esittää, että teisti voi olla väärässä, kuten ateistikin, mutta molempien uskomukset ovat perusteltuja. Hän pyrkii osoittamaan, että Dawkinsin materialismin yritys selittää tietoisuus on kiistanalaisempi kuin Dawkins itse haluaa uskoa. Erityisesti elämän synnyn evoluutioteoreettinen selitys ei ole aukoton, varsinkin kun todennäköisyys elämän synnylle on niin pieni. Jumala tekee elämän synnyn ja kehittymisen todennäköisemmäksi, joten Jumala on Wardin mukaan hyvä ehdokas selitykseksi.

Wardin mukaan mieli – ei materia – on perimmäinen todellisuus. Olennaista tässä on, että Ward siirtyy materialismin hylkäämisestä Jumalaan, koska ruumiiton mieli ja Jumala ovat hänelle suunnilleen sama asia. Näin hän voi argumentoida, että eri traditioissa palvotaan viime kädessä samaa Jumalaa (Ward 1998). Ward tuntuu ajattelevan, että pohjalla on yksi ja sama peruskokemus, kun taas erot ovat ristiriitaisia käsitteellisiä tulkintoja. Vastaväite kuuluisi, että Jumalan käsitteessä voi olla samankaltaisuutta, jos kulttuurinen ”pinta” raaputetaan pois, mutta

palvonnan kohde on eri, koska tuolla ”pinnalla” on merkitystä. Samankaltaisuuden syyksi ei kuitenkaan tarvita Jumalaa, vaan siihen riittää oletus ihmismielen samankaltaisuudesta eri kulttuureissa.

Muiden uskontojen neutraloinnissa kristinuskolle ei vielä tässä vaiheessa anneta eksplisiittisesti erityisasemaa. Se toteutuu Jeesuksen kautta. Ward kertoo hyväksyvänsä Jeesuksen ylösnousemuksen. Sille on hänen mukaansa riittävästi todistajia. Tässä yhteydessä ei enää käsitellä muiden uskontoperinteiden ihmeitä. Näin Ward on päässyt nopeiden ratkaisujen kautta materialistisen kannan kritiikistä Jeesuksen ylösnousemuksen hyväksymiseen.[41]

Lukutapani ei tee oikeutta Wardin uskontofilosofisiin pohdintoihin sisältyville nyansseille. Se kuitenkin havainnollistaa uusateistien kristillisten kriitikoiden tapaa ajatella, että ateismin ongelmallisuus tekisi juuri kristinuskosta todennäköisemmän.

Myös John C. Lennox siirtyy suoraan uusateistien puutteiden osoittamisesta kristinuskon puolustamiseen teoksessa *Gunning for God: Why the New Atheists are Missing the Target* (2011). Matemaatikko Lennox pitää kristinuskoa rationaalisena katsomuksena, joka on täysin yhteensopiva tieteen kanssa. Hän ei vain reagoi uusateistiseen kristinuskon kritiikkiin, vaan esittää mielestään vakuuttavaa todistusaineistoa kristinuskon totuudellisuuden puolesta. Ateismin kritisoinnin lisäksi hän pyrkii osoittamaan, että Jeesuksen ruumiillinen ylösnousemus on historiallisesti tapahtunut tosiseikka (Lennox 2011, 137). Lennox ei kirjoita muista uskonnoista. Hän toteaa yksinkertaisesti, että muiden uskontojen puolustaminen on niiden kannattajien tehtävä (Lennox 2011, 63, 235v38). Voitaisiin kuitenkin olettaa, että kristinuskon oppien, kuten Jeesuksen ylösnousemuksen hyväksyminen sen perusteella, että ihme todella tapahtui, vaatisi myös muiden katsomusten väitettyjen ihmeiden totuusarvon pohdintaa. Jos uskonto hyväksyttäisiin omassa elinympäristössään toimivana perinteenä eikä tosiksi hyväksyttyjen väittämien perusteella, muiden uskontojen ihmeillä ei olisi suurtakaan painoarvoa. Käytännössä Lennox käyttää omasta väitteestään huolimatta kahta kriteeristöä: yhtäältä hänelle on tärkeää, että kristinuskon väittämät ovat tosia, mutta koska muiden uskontojen väittämiä ei arvioida, hän toisaalta hyväksyy kristinuskon perinteen. McGrathin ja Wardin teosten tavoin Lennoxin kirjassa otetaan vakavasti vain kaksi vaihtoehtoa – ateismi ja kristinusko. Ateismiin kohdistuvan kritiikin oletetaan tekevän juuri kristinuskosta todennäköisemmän ja uskottavamman.

Selkeä esimerkki tästä ”pikasiirtymästä” on David Robertsonin *The Dawkins Letters: Challenging Atheist Myths* (2008). Skotlantilaisen kirkonmiehen teos syntyi kirjeistä, jotka hän kirjoitti verkkosivulleen ja jotka löysivät tiensä Dawkinsin verkkosivulle. Robertson esittää useita perusteltuja ja kriittisiä huomioita, jotka heikentävät Dawkinsin argumentoinnin uskottavuutta ja paljastavat sen valikoivuuden. Myös Robertsonin näkemykset ovat yksinkertaistavia. Asiat ovat kuten Raamatussa sanotaan siksi, että kirjassa niin sanotaan, tai siksi, että oma kokemus ja elon ihmettely tähtitaivaan äärellä niin kertoo. Moraalia ei voi olla ilman kristinuskoa ja paras pahuuden olemassaolon selitys löytyy Raamatusta. Materialismi on synkkää ja sekularismi johtaa uuteen pimeyteen. Robertson ei puolusta jotain abstraktia käsitystä korkeammasta olennosta. Hän puolustaa juuri kristinuskon persoonallista luojajumalaa, Raamatussa kerrottua ilmestystä ja Jeesuksen ylösnousemusta. Muista uskontoperinteistä maalaillaan lavealla pensselillä verrattain mustavalkoiseen sävyyn.

Robertsoniakin suoraviivaisempi on intialaissyntyinen kristitty Ravi Zacharias (2008), joka vastaa ensisijaisesti Harrisin *Letter to a Christian Nationiin* teoksessaan *The End of Reason*. Yhdysvalloissa asuva Zacharias ei tarjoile perusteita Jumalan olemassaololle, vaan olettaa Jumalan olevan, koska muutoin moraalille ei olisi objektiivisia perusteita. Hänen mukaansa ateismi on moraaliton kanta. Vaikka joku ajattelisikin, että moraalin takeeksi tarvitaan Jumala, tulisi erikseen perustella, miksi kyse olisi juuri kristinuskon Jumalasta ja miksi Uusi testamentti on paras opas moraaliseen elämään. Zacharias olettaa eikä perustele. Hänen kritiikkinsä toistaa asetelmaa, jossa maailma on merkityksetön ilman (kristillistä) Jumalaa.[42] David Bentley Hart keskittyy teoksessaan *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies* (2009) (*Ateismin harhat*, 2010) enimmäkseen kristinuskon historiaan ja vähemmän teologisiin yksityiskohtiin, mutta hänen asetelmansa noudattaa yhtä lailla kahden vaihtoehdon periaatetta: kritisoidessaan uusateisteja hän haluaa osoittaa kristinuskon merkityksen länsimaisen kulttuurin ja moraalin kehittymisen keskeisimpänä tekijänä.

Hienovaraisemmin siirtymän tekee Peter S. Williams, joka puolustaa kristillistä teismiä uusateismia kritisoivassa teoksessaan *A Sceptic's Guide to Atheism* (2009). Vaikka kristillistä antidarwinismia edustavan älykkään suunnittelun (*intelligent design*) toisena keskeishahmona tunnettu William Dembski on kirjoittanut siihen takakansitekstin ja

esipuheen tekijän aikaisempaan teokseen, tuoreemmassa teoksessa ei puolusteta vahvasti älykästä suunnittelua tai teististä evoluutiota, vaan keskitytään esittelemään uusateisteihin kohdentunutta kritiikkiä.[43] Kristillisen teismin tuen hän hakee filosofiasta, josta tulee uskonnon ja deismin – kannan, jossa hyväksytään ajatus luojajumalasta, joka ei vaikuta maailman tapahtumiin – kumppani luonnontieteen kattavuutta vastaan. ”Filosofiaa” edustavat kuitenkin vain teistiset ja useimmiten kristilliset uskontofilosofit. Näin muodostuu kaksinapainen asetelma, jossa yhdellä puolella ovat uusateistiset ”tiedeuskovaiset” ja toisella kristilliset teistit. Edellisiltä valikoidaan heikoimmat argumentit ja jälkimmäisiltä vahvimmat.

Williams avartaa käsitystä uusateismin ongelmakohdista, mutta tarjoaa kahden vaihtoehdon järjestelmässä oikotien kannattamaansa kristilliseen teismiin. Hän ei kuitenkaan liu'u muutamien edellä käsiteltyjen kirjoittajien tavoin yksityiskohtaisempien ja konkreettisempien kristillisten dogmien ja opetusten puolustamiseen. Hänen työnantajansa Damaris Trust UK ilmoittaa verkkosivuilla kuitenkin uskovansa esimerkiksi neitseestä syntymiseen, Jeesuksen ylösnousemukseen ja syntien sovitukseen.[44] Williamsin ei tarvitse välttämättä allekirjoittaa instituution perustavia uskomuksia, mutta tässäkin on osoitus siitä, miten lyhyt matka uusateismin kritiikistä voi olla kristinuskon dogmeihin. Viimeistään teoksen liitekirjoitus Jeesuksen historiallisuudesta antaa ymmärtää, että kirjoittajan teismi on vahvasti tunnustuksellista ja kristillistä.[45]

Aku Visala on tiivistänyt erityisesti brittiläisten protestanttiteologien Alister McGrathin ja Keith Wardin kritiikin seuraavasti: *Luonnontieteellinen lähtökohta* on ongelmallinen, koska Jumala ei ole hypoteesi, Jumalan olemassaolo ei ole epätodennäköistä ja on mielekästä puhua materiaalisen perustan ylittävistä asioista. Naturalistisen uskonnon *selittämisen* käyttäminen ateismin perustana on heidän mukaansa ongelmallista, koska selitykset ovat riittämättömiä ja/tai naturalistisesta selittämisestä ei välttämättä seuraa ateismia. Uskonnon irrationaalisuutta korostavan *tieto-opillisen* kritiikin heikkoutena on kapea rationaalisuuden käsite ja se, että itse vaatimusta uskomusten vahvistamisesta havainnoilla ei voida vahvistaa havainnoilla. (Visala 2008.)

Uskontojen teologisointi ja pikainen siirtymä ateismista kristinuskoon on näissä kohdin esillä erityisesti luonnontieteellisen lähtökohdan ja naturalistisen selittämisen yhteydessä: *Luonnontieteellisen lähtökohdan kritiikissä* jumalahypoteesin kiistäminen on sikäli teologisointia, että

kansanomaisessa ja intuitiivisessa ajattelussa Jumala muuttuu helposti oliomaiseksi ja persoonalliseksi toimijaksi. Jumalan olemassaolon todennäköisyys, jota erityisesti Keith Ward (2008) perustelee, ei vastaa, miksi Jumala olisi juuri protestanttisen käsityksen kaltainen. Materiaalisen perustan ylittävillä asioilla voi olla mielekästä ja tarpeellista spekuloida, mutta tarvitaanko siihen juuri kristillistä Jumalan käsitettä tai viitekehystä? Tämän kysymyksen sivuuttaminen antaa ymmärtää, että luontevin vaihtoehto ateismille olisi kristinusko. *Uskonnon selittämisen kritiikin* ongelmana on, että vaikka ateismi ei väistämättä seuraisikaan naturalistisista selityksistä, tarvitaan myös lisäperusteita, miksi juuri kristinusko ja sen perinteen mukainen jumalakäsitys olisi jotain toista parempi tai todennäköisempi. Myöskään *tieto-opillinen kritiikki* ei tee kristinuskon opeista muiden katsomusten käsityksiä todennäköisempiä.

Uskontoko haitallista ja moraali edistyvää?

Edellä kuvatuissa vastaväitteissä tulee esiin ensisijaisesti pyrkimys puolustaa teologiaa ja kristinuskoa. Uusateisteihin kohdistetussa kritiikissä on tärkeää myös uskonnon poliittisten, moraalisten ja yhteiskunnallisten ulottuvuuksien pohdinta, sillä yksi uusateistien pääviesteistä on uskonnon vaarallisuus ja haitallisuus. Aina voi löytyä poikkeavia yksilöitä, mutta kun ateistit puhuvat uskontosysteemistä tai uskonnosta kokonaisuutena (eivätkä uskonnollisista yksilöistä), he arvioivat uskonnon vaikutuksen kielteiseksi.

Uusateisteja yhdistää oletus siitä, että ateisti voi olla aivan yhtä moraalinen ja myös moraalisempi kuin uskova yksilö. Kaikilta voidaan myös löytää tarina moraalin edistymisestä. Harrisin mukaan onnellisuus lisääntyy uskonnoista vapaan rationaalisuuden kasvaessa; Hitchensin mielestä ”oman esihistoriamme” eli uskontojen ylittäminen on uuden humaanin sivilisaation kehittymisen ehto; Dennett kertoo moraalin muuttuneen myönteiseen suuntaan kahdessa tuhannessa vuodessa; Dawkinsin mukaan moraali on edistynyt, osittain uskonnollisuuden heikentymisen vuoksi.

Uusateismin kommentoijista Chris Hedges (2008, 40–42, 98) on kritisoinut moraaliseen edistymiseen liittyviä väitteitä. Esimerkiksi Dawkins on monitulkintainen käsitellessään moraalia. Yhtäältä hän ajattelee, ettei moraalisesti sokeasta evoluutiosta voida tehdä moraali-

sia päätelmiä. Toisaalta hän katsoo moraalin edistyneen ja hahmottaa Darwinin toimivan pahuutta vastaan. Päättely menee seuraavasti: 1. Darwin ja uskonto ovat toisilleen vastakkaisia. 2. Uskonto on paha. Siis: Darwin on pahaa ja pahuutta vastaan. (Ruse 2006, 207–208.)[46] Evoluutioteorian puolestapuhujista sosiobiologi E. O. Wilson (s. 1929) ja evoluutiobiologi William D. Hamilton (1936–2000) ovat liittäneet Dawkinsiakin selvemmin evolutiivisen ja moraalisen edistymisen toisiinsa.

Hedgesin kanta on, ettei moraali ole sellainen asia, joka varsinaisesti edistyisi. Uskomus, jonka mukaan ihminen kehittyy moraalisesti ja tulee lopulta järkiinsä, on uskottava vain kun suljetaan silmät kaikelta ahdingolta. Uskomus voi tehdä elämisestä siedettävämpää, mutta sillä voidaan myös oikeuttaa asioita. Siitä voi tulla pakoreitti, jota kulkemalla suljetaan näkymät horisontissa siintävään katastrofiin. Hedgesin esimerkki tästä on terrorismin vastainen sota, joka oikeutettiin moraalisella ylemmyydellä, valistuksella ja demokratialla. Tässä mielessä hän jatkaa kriittiselle teorialle ja postmodernisuusdiskurssille tyypillistä modernisaatiokritiikkiä.

Hedges ei ole yksin ajattelijoiden joukossa, jossa modernisaatiokritiikki yhdistyy uusateistien edistyvän moraalin kritiikkiin. Esimerkiksi John Grayn (2003a, 92) modernisaatiokritiikin keskeinen tavoite on purkaa oletus moraalin edistymisestä: ihmiset ovat käyttäneet työkaluja ja teknologiaa toistensa tappamiseen kivikaudesta nykypäivään eikä mikään viittaa toisenlaiseen tulevaisuuteen. Samoin Terry Eagleton (2009, 69) esittää, että liberaalihumanistisen kapitalismin historia on verisempi kuin mikään episodi ihmiskunnan historiassa. Riippumatta siitä, ajatellaanko nykyajan olevan moraalisempi kuin menneisyyden, uusateisteille on tyypillistä vähätellä länsimaisen liberaalihumanismin synkkää puolta esittäessään väitteitä moraalin edistymisestä, kun taas uusateismin kriitikot painottavat päinvastaista. Itse ajattelen, että kysymys moraalin edistymisestä ei ole mielekkäästi asetettu ongelma, ellei ole selviä ja jaettuja periaatteita, joiden mukaan väitettä voisi testata.

Uusateistien puheella moraalin edistymisestä on kuitenkin tehtävä heidän retoriikassaan, sillä näin he voivat pitää menneisyydessä hallinneita uskontoja haitallisina ja vaarallisina. He myös olettavat, että tuo vaarallisuus on laskostuneena nykyaikaan. Väittämän mukaan maailma olisi parempi ja turvallisempi paikka ilman uskontoja. Keith Ward kysyy teoksessaan *Is Religion Dangerous?* (2006), pitäisikö historiaa arvioidessa tulla siihen johtopäätökseen, että maailma olisi huomattavasti

parempi paikka myös ilman politiikkaa ja tiedettä, vaikka Latinalaisessa Amerikassa lukuisat ihmiset ”katosivat” poliittisissa puhdistustoimissa ja vaikka tieteen ja teknologian kehittyminen mahdollisti joukkotuhoaseet. (Ward 2006, 179–180.)

Ward olettaa kysymyksen olevan mielekäs, ja hänen vastauksensa on tyypillinen kristillisen kulttuurin puolustajille: yhteiskunta tarvitsee politiikkaa, tiedettä ja uskontoa, vaikka kaikki voivat kääntyä tuhoaviksi. Tässä itse kysymys on kiinnostavampi. Se osoittaa uusateistien (Dennett pois lukien) väitteiden hataruuden ja asetelman katteettoman mahtipontisuuden. Totta kai uskonnon nimissä tehdään kauheuksia, ja mikään ideologia tai aate ei ole immuuni moraalisesti ongelmallisille teoille, mutta kontrafaktuaalisuus (”jossittelu”) on mielekäs rajattujen ja hyvin yksityiskohtaisten kysymysten kohdalla. ”Olisiko Mika Salo menestynyt paremmin formuloissa, jos hän olisi ajanut koko kauden Ferrarilla?”, ”Miten Suomen valtiollinen linja olisi muuttunut, jos Pekka Haavistosta eikä Sauli Niinistöstä olisi tullut tasavallan presidentti?” tai ”Olisiko 1980-luvulla voimistuneelle uusliberaalille talouspolitiikalle ollut vaihtoehtoa?” ovat kohtuullisen mielekkäitä kysymyksiä tutkimukselliseen jossitteluun. ”Olisiko maailma parempi paikka ilman uskontoja?” on epätarkka ja liian laaja aihe. Kysymyksen luonteen vuoksi niin uusateistien kuin heidän kriitikoidensa vastaukset ovat ennaltaarvattavia.

Puuttuva näkökulma: katolinen feministiteologia

Uusateismiin kohdennettuja vastineita sävyttää protestanttinen perinne. Lisäksi ne ovat useimmiten miesten kirjoittamia. Tina Beattie (2007) on poikkeus. Hän tarkastelee ilmiötä katolilaisen feministiteologin silmin.[47] Tulen käsittelemään Beattien feminististä kritiikkiä tuonnempana, mutta tässä nostan esiin sen, miten hän käsittelee uskontoa.

Jäsentäessään uskonnon kategoriaa Beattie toistaa joitakin jo esiteltyjen vastineiden ongelmia. Käsittelystä on turha etsiä mitään katolisen kirkon kriittistä analyysia, koska hän pyrkii puolustamaan katolisuutta uusateisteja (ja protestanttisia kriitikoita) vastaan. Siksi hänen strategiansa on muodollisesti yhtäläinen uusateistien kanssa: omaan asemapaikkaan ei suhtauduta samalla ankaruudella kuin kritiikin kohteeseen. Katolisesta kannasta lähtevä tarkastelu ei kuitenkaan päädy täsmälleen

samanlaisiin teologisointeihin kuin protestanttiset kritiikit. Silti tässäkin kriitikon omat uskontoa koskevat teesit ja käsitteellistykset perustellaan heikohkosti.

Ensinnäkin, uskonnon käsite jää tarkentamatta. Miten pitäisi ymmärtää ajatukset, joiden mukaan ”monet ihmiset, jotka uskovat Jumalaan, eivät ole uskonnollisia” (Beattie 2007, 49) ja ”usko Jumalaan voi säilyä ilman uskontoa” (Beattie 2007, 50)? Jää arvailtavaksi, tarkoittaako uskonto katolista kirkkoinstituutiota.

Toiseksi, uskonnosta ja uskosta puhutaan kuin se olisi ainoa tarjolla oleva alue eettisten ja elämän tarkoitukseen liittyvien kysymysten pohdintaan. Beattie kirjoittaa, että syvällisimmillään usko (*faith*) ei ole vastaus elämän kysymyksiin vaan halukkuutta elää tietäen, että on asioita, joita emme voi tietää. Hän kertoo sanovansa opiskelijoilleen, että heitä on opetettu huonosti, jos he luulevat valmistumisen jälkeen tietävänsä vastauksia. Jos heillä on ymmärrys oikeista kysymyksistä, heitä on opetettu hyvin. (Beattie 2007, 171–172.) Tosiasiassa kaikki uskonnot antavat paitsi perinnesidonnaisen kielen, jolla käsitellä ongelmia, myös toimintasuosituksia tai vastauksia, jotka eivät ole täysin irrallaan instituutioiden hyväksymästä opista. Lisäksi tällaiset luonnehdinnat pakottavat vastakysymyksiin: Miksi ”usko” on syvällisintä sen toistaessa filosofialle tyypillistä retoriikkaa tietämisen epävarmuudesta ja oikeanlaisten ongelmien muodostamisesta? Mikä on tällöin filosofian ja ”syvällisimmän uskon” ero? On selvää, että monille teologiset pohdinnat ovat juuri yleistä pohdintaa elämän tarkoituksesta ja merkityksestä, mutta silloin tulisi vastata, mihin tarvitaan uskonnollista kieltä, instituutioita ja Jumalaa – niitä, mitä esimerkiksi filosofia ei samalla tavalla tarjoa eikä välttämättä tarvitse.

Kolmanneksi, Jumalan käsite on Beattien luonnehdinnassa teologisoitu muotoon, joka ei vastaa ateistien, fundamentalistien eikä myöskään uskonnollisten rivijäsenten kantaa. Hän hylkää kreationismin ja vaihtaa älykkään suunnittelun viljelemän suunnittelumetaforan luovuuteen. Jumalasta tulee ”luova nero” (Beattie 2007, 167–169). Romantiikan maskuliinisen taitelijamyytin siirtäminen teologiseen kieleen on erikoinen ratkaisu feministiseltä tutkijalta. Beattie mystifioi luovuuden ja siirtää sen ”Jumalan” käsitteen yhteyteen.

Beattie suosii myös luonnehdintaa, jonka mukaan Jumala ei ole olio, vaan se on olemassa samaan tapaan kuin hyvyys, rakkaus ja toivo (Beattie 2007, 12). Tällöin voidaan taas kysyä, miten uskontoinstituutiot pää-

sevät vaikkapa rakkauteen liittyvistä pohdinnoista aborttia, ehkäisyä ja oikeanlaista avioliittoa koskeviin toimintasuosituksiin. Useimmiten siihen tarvitaan päättelyä, jossa Jumalasta tuleekin paikoitellen olio, jonka tahdon uskonyhteisö välittää. Jos Jumala olisi vain yhtä kuin luovuus, rakkaus, toivo ja hyvyys, mihin tarvittaisiin Jumalan käsitettä?

Vaikka uusateistien kriitikoilla on paljon purevia huomioita, jotka tasapainottavat uskontokriittisiä ylilyöntejä, heidän käsityksensä ja kuvauksensa uskonnosta nousevat ensisijaisesti kristillisen teologisen eliitin reflektoiduista pohdinnoista eivätkä tutkimuksista, joiden kiinnekohtina ovat tavallisten ihmisten eletyt käytännöt. Tämä on pidettävä mielessä arvioitaessa kriitikkojen omia teesejä, mikäli niissä tarjotaan empiirisiä kuvauksia uskonnoista. Kuitenkin se tosiasia, että kristilliset teologit ovat kirjoittaneet kymmeniä vastineita uusateisteille, on lisännyt merkittävästi ateismista ja uskonnosta käytävää julkista keskustelua. Samalla vastineet ovat muokanneet keskusteluavaruutta suuntaan, jossa uskonnollisuus jäsentyy joko potentiaalisesti väkivaltaiseksi fundamentalismiksi tai koulutetun eliitin teologiseksi keskusteluksi.

Uusateistinen uskontokritiikki nojautuu monin paikoin olettamukseen, jonka mukaan ihmiset todella uskovat sellaiseen jumalolentoon, josta voi lukea Raamatusta tai muista pyhistä kirjoista. Vähemmälle huomiolle jäävät sellaiset kannat, joissa samanaikaisesti puhutaan Jumalasta mutta erkaannutaan kirkkojen ja muiden yhteisöjen virallisista kannoista ja yliluonnollisista uskomuksista. Tällaisissa on kyse uskomuksiltaan ateistisista tai minimaalisesti teistisistä kannoista, joissa kuitenkin säilytetään monta muuta uskonnoille tyypillistä elementtiä, kuten rituaalit, yhteisöllisyys ja uskonnon kieli. Joskus näitä kantoja esitetään emouskonnosta irtaantuneena, mutta toisinaan radikaaleja teologisia näkemyksiä esitetään instituutioiden ytimestä. Käsittelemäni esimerkit painottuvat kristinuskoon, mutta eivät rajoitu siihen. Tällaisten kannanottojen ja näkemysten esittely osoittaa, miten kapealle alalle uusateismin kritiikki kohdentuu – siitä huolimatta, että uusateistit kirjoittavat uskonnosta yleisesti. Samalla käsittely syventää jo esitettyjä pohdintoja uusateistien tavasta rajata ”uskonto”.

Humanistisesta juutalaisuudesta ateistiseen kveekariuteen

New York Times kirjoitti vuonna 1996 New Yorkissa toimivan humanistisen juutalaisen seurakunnan rituaaleista. Artikkelin mukaan koulutetut ja kaupunkilaiset juutalaiset viettävät hanukkaa, mutta eivät usko hanukan ihmeeseen – siihen, että Jerusalemin temppelissä päiväksi riittävällä öljyllä pidettiin yllä valoa kahdeksan päivää. Silti he haluavat osallistua yhteisölliseen rituaaliin.

Humanistisen juutalaisuuden seurakunnan periaatteena on, ettei ihmeisiin uskota. ”Perinteisen näkemyksen mukaan ihme ilmiselvästi tapahtui”, toteaa Peter Schweitzer, entinen rabbi ja nykyinen sosiaalityöntekijä. Hän ei itse usko tapahtuneeseen, mutta osallistuu rituaaliin, joka kokoaa yksilöt ei-teistiseksi yhteisöksi, ”humanistisen juutalaisuuden kaupunkiseurakunnaksi”, jolla ei ole teologisia kiistakysymyksiä. Toinen aktiivijäsen toteaa: ”Jäsentemme yhteinen nimittäjä on, että he eivät usko sellaiseen väliin tulevaan voimaan, joka vastaisi rukouksiimme.” Kyse ei kuitenkaan ole vitsistä: ”Paljon tärkeämpää on se, mihin uskomme, siis perintöömme, kulttuuriimme ja humanismiimme; siihen, että ihmiset ovat vastuullisia itselleen ja toisilleen, ja toimimalla niin he tekevät maailmasta paremman paikan.”[48]

Ihmeiden kiistämisestä huolimatta he järjestävät juutalaisuuteen kuuluvia rituaaleja ja vaalivat juutalaisia arvoja. ”Luulen, että yhteisöllisyyden tuntu on tärkeintä useimmille ihmisille”, kertoo seurakunnan johtaja. Yhteisö hylkää juutalaisuuden teistiset elementit, mutta haluaa säilyttää urbaanissa ympäristössä yhteisöllisyyden, juutalaiset arvot ja rituaalit.

Humanistinen juutalaisuus on kasvattanut suosiotaan erityisesti Yhdysvalloissa, eikä se ole ainoa radikaali uudistusliike. Esimerkiksi yhdysvaltalainen intellektuelli Douglas Rushkoff on ehdottanut, että juutalaisuuden tulisi luopua jumalakäsityksestä, jonka mukaan Jumala puuttuu ihmisten asioihin. Jos Jumala on olemassa, se on etäinen tai pikemminkin energiakenttä. (Rushkoff 2003; Platzner 2010.) Tilastot osoittavat yleisemminkin, että Yhdysvalloissa juutalaiset eivät ole erityisen teistisiä tai uskonnollisia. Heistä 42 prosenttia ei usko Jumalan tekemiin ihmeisiin, ja sama osuus pitää itseään maallisena (Keysar & Kosmin 2007, 19, 24). Yksittäisissä synagogissa jopa puolet on epävarmoja Jumalan olemassaolosta. Kun heiltä kysyttiin, miksi he osallistuvat toimintaan ja identifioituvat juutalaisuuteen, he vastasivat haluavansa olla osa jotain suurempaa. Heillä ei ole syvää uskoa Jumalaan, mutta he arvostavat perinnettä ja sitä, mitä siitä voi oppia. (Putnam & Campbell 2010, 23, 334–351.)

Länsimaissa on kehitelty myös buddhalaisuuden versioita, joissa uskolla tai epäuskolla ei ole merkittävää asemaa. Sen sijaan buddhalaisuuden tehtävänä on eksistentiaalisen ahdistuksen lievittäminen (ks. Batchelor 1998). Viime vuosina on tullut esiin myös sekulaarimuslimeiksi

identifioituvia. Termillä on ainakin kaksi merkitystä. Yhtäältä se voi tarkoittaa kantaa, jossa uskontoa pidetään yksityisasiana. Tällöin kyse on poliittisesta sekularismista, jossa yliluonnolliset uskomukset voivat säilyä henkilökohtaisen elämän ohjaajina. Toisaalta sekulaarimuslimilla tarkoitetaan muslimiympäristössä kasvanutta ihmistä, joka saattaa jatkaa joitakin islamiin liitettyjä perinteitä, mutta kieltää yliluonnollisen ja tavallisesti myös välttää aktiivista uskonnonharjoittamista. Valtavirtamediassa sekulaarimuslimeista ei juurikaan puhuta, kuten sellaiseksi identifioituva Jobeda Ali – Englannissa asuva Bangladeshin muslimi – totesi uskonnon uutisointia käsittelevässä seminaarissa.

Samankaltaisia näkemyksiä on esitetty myös kristillisen perinteen käsitteillä. Esimerkiksi Ison-Britannian liberaaleista kveekareista vain 72 prosenttia uskoo Jumalaan. Myös tulkinnat siitä, mitä Jumalalla tarkoitetaan, vaihtelevat merkittävästi, sillä kveekarit korostavat henkilökohtaista kokemusta yksilön sisällä olevasta ”Jumalasta”. (Dandelion 2008, 67–68.) Ei myöskään ole tavatonta identifioitua ”ateistikveekariksi”.[49] Länsimaisessa julkisessa keskustelussa kaikkein vaikutusvaltaisimmat uskonnon ja ateismin jyrkän erottelun kyseenalaistamiset on viime vuosikymmenten aikana kuitenkin toteutettu edellä esitellyistä esimerkeistä huolimatta kristilliseen kieleen ja perinteeseen ankkuroituneessa ajattelussa.

Radikaaliteologia pähkinänkuoressa

Vuoden 1966 pääsiäisnumerossa *Time*-lehti kysyi kannessaan ”Onko Jumala kuollut?” (8.4.1966). Juttuun innoitti yhdysvaltalaisen Thomas J. J. Altizerin *The Gospel of Christian Atheism* (1966), jossa kristillinen kieli ja maallinen ateismi pyrittiin näkemään liittolaisina eikä vastakkaisina kantoina. Itse jutussa kirjoitettiin radikaalien teologien pienestä joukosta, jotka väittävät vakavissaan, että kirkkojen on hyväksyttävä Jumalan kuolema ja tultava toimeen ilman häntä. Lehtijuttu raivostutti lukijat.

Altizer ei kuitenkaan ollut pappi eikä teologi vaan uskonnonfilosofi. Jo häntä ennen englantilaisen anglikaanipiispan John A. T. Robinsonin teoksessa *Honest to God* (1963), (*Rehellinen Jumalan edessä* 1965), vastustettiin ajatusta persoonallisesta Jumalasta. Robinsonin ajatusmaailman taustalla oli uskontokriitikoita, kuten Nietzsche, mutta myös teologeja. Paul Tillichiltä otettiin persoonallisen Jumalan kiistävä käsitys, Dietrich

Bonhoefferilta kristillisten opinkappaleiden kritiikki ja Rudof Bultmannilta yliluonnollisten uskomusten kritiikki. Silti Jumala oli Robinsonille edelleen jotenkin elävä ja puhutteleva.

1960-luvun radikaaliteologiaa kutsuttiin humanistiseksi, kun taas 1980-luvulla tähän tehtiin pesäeroa dekonstruktiosta ja jälkistrukturalismista ponnistavan ”postmodernin” a/teologian nimissä. Yhdysvaltalaisen Mark C. Taylorin teos *Erring: A Postmodern A/theology* (1984) radikalisoi Altizerin näkemyksiä edelleen ehdottaen Jumalan kuoleman merkitsevän myös tilalle tulleen uuden perustan, minuuden, kuolemaa. Jäsentävän keskuksen puute tekee tilaa ”harhailulle” (*erring*), joka ilmaistaan termissä ”a/teologia”. Siinä ei hyväksytä ontologista teismiä (teologia) eikä ontologista ateismia (ateologia), vaan asetutaan niiden väliseen ratkaisemattomuuden tilaan.[50]

Mannermaisesta nykyfilosofiasta nouseva niin sanottu postmoderni teologinen ajattelu jakaa kolme lähtökohtaa: se hyväksyy perustattomuuden ja kielipelien moninaisuuden yhden jäsentävän perustan sijaan; se hylkää kaikenkattavan metafyysisen skeeman (jota Jean-François Lyotard kutsui monoteismiksi ja Jacques Derrida teologiaksi); se suhtautuu kriittisesti kaksinapaisiin vastakohtaisuuksiin. Tällöin perinteiselle kristinuskon tulkinnalle ja jumalakäsitykselle jää vain vähän tilaa. Sikäli kyse on ateismista. Toisaalta klassinen ateismi haastetaan. Mikäli kielipelien moninaisuus hyväksytään, ei mikään estä uskonnollista kieltä luisumasta uudessa muodossa osaksi ajattelua. Mikäli kattavat metafyysiset skeemat hylätään, ei yksittäisen uskonnon selityksen ja ateistisen skeeman vakiinnuttaminen ole helppoa. Mikäli kaksinapaisuuksiin suhtaudutaan epäilevästi ja niitä purkaen (Jumala/maailma, ihminen/luonto), se rapauttaa myös ateismin ja teismin yksinkertaista vastakkainasettelua. (Ks. Caputo 2007.)

Usein ajatellaan, että teologinen ja filosofinen keskustelu on kuitenkin etäällä arkisesta uskonnosta. Käytän seuraavassa esimerkkinä kahta keskenään erilaista ajattelijaa, Don Cupittia ja John Shelby Spongia havainnollistaakseni, että radikaaliteologiset käsitykset ovat läsnä kristillisten seurakuntien ulkopuolella, niiden reunoilla ja toisinaan aivan ytimessä, ja pohdin, miten yleistä radikaaliteologinen ajattelu on. Cupitt aloitti Altizerista ja Robinsonista vaikutteita saaneena ”kristillisenä antirealistina”, mutta laajensi ajatteluaan myöhemmin mannermaisen filosofian suuntaan lähentyen näin postmodernia teologiaa. Spong on puolestaan maininnut Robinsonin teoksen olleen hänen ajattelunsa

käännekohta (Eskola 2006a, 164–165). Molemmat ajattelijat ovat olleet vaikutusvaltaisia myös yliopistoteologian ulkopuolella.

Kirkon ulkopuolella

Englantilainen radikaaliteologi Don Cupitt on kehitellyt sellaista ”uskonnollisuutta”, jossa uskolla ei ole merkittävää asemaa, ellei Jumalaa ymmärretä vain inhimillisten arvojen summaksi tai henkiseksi ideaaliksi, kieleksi, jolla ilmaistaan kulttuuriset arvot ja ihanteet. Jumala ei hänen mukaansa ole empiirinen hypoteesi tai yhteisöistä riippumaton olio. Siten Cupittin kantaa on nimitetty ei-realistiseksi jumalakäsitykseksi, mutta se ei ole tarkoittanut uskonnollisen kielen hylkäämistä, vaan kristillisen perinteen uutta, persoonallisen Jumalan olemassaolosta riippumatonta tulkintaa.

Cupitt ehdotti jo 1970-luvulla, että kristinuskon oppiin tulisi suhtautua kuten Vanhaan testamenttiin: se tulisi tulkita uudelleen. Hän hylkäsi teistisen jumalakäsityksen ja pelastusopin, mutta halusi rakentaa uutta säilyttämällä suuren osan Raamatun terminologiasta. Tällaisessa ”poeettisessa teologiassa”, kuten sitä on myöhemmin kutsuttu, arvoja ei personifioida, kuten tehtiin mytologisessa ajattelussa ja perinteisessä uskonnollisuudessa. Cupittin mukaan meillä on sanat, maailma kielessä, ja teologia on maailmaa yhteen kietovien metaforien tanssia. Esimerkiksi kristillisen lakiteologian oppi, jonka mukaan toinen maailma on aina liian kaukana, tulee tulkituiksi runouden viitekehyksessä, jossa toinen maailma on nykyhetken ”uskonnollinen onni”. Se on Cupittin mukaan sen ymmärtämistä, että maailma ei hylkää, vaikka asiat olisivat huonosti. Käytännöllisemmin ilmaistuna se tarkoittaa pyrkimystä tehdä tilaa inhimillisiä ideaaleja koskevalle keskustelulle.[51]

Laajemmin Cupitt tuli tunnetuksi 1980-luvulla jatkaessaan argumentointia metafyysisiä jumalakäsityksiä vastaan erityisesti teoksessaan *Sea of Faith* vuodelta 1984. Hänen työnsä pappina päättyi, koska hänen esittämiä näkemyksiä ei tuettu anglikaanisessa kirkossa. 1990-luvun ja 2000-luvun tuotannossaan hän on pohtinut myös elämää koskevia sanontoja ja esittänyt, että tuonpuoleiseen viittaavista sanonnoista on siirrytty tämänpuoleisiin. Cupitt tulkitsee tämän tarkoittavan maailmankatsomuksellista muutosta kohti ”elämän uskontoa” ja paikantaa siirtymän erityisesti 1960-luvulle. Cupitt pitää muutosta toivottuna,

koska se on yhdenmukainen hänen teologiansa kanssa. Tällainen radikaaliteologia on jo hyvin kaukana uusateistien jumalahypoteeseista sekä uusateistien kristillisten kriitikoiden tavasta tuoda kristilliset uskomukset ja opinkappaleet takaisin uskontokriitikoiden heikkouksien analysoinnin jälkeen.

Cupitt on saanut myös seuraajia. Vuonna 1984 ilmestyneen kirjan pohjalta tehtiin samanniminen televisiosarja, jonka esittämisen jälkeen syntyi Sea of Faith -verkosto (SoFN, Sea of Faith Network) 1980-luvun lopulla. Ryhmä toimii ainakin Britanniassa, Uudessa-Seelannissa ja Australiassa. Verkosto järjestää tapaamisia ja seminaareja, julkaisee lehteä ja organisoi omia ja myös uskontoperinteistä soveltaen lainattuja rituaaleja. Sen mukaan kaikki uskonnot ovat ihmisten luomia. Silti verkoston verkkosivuilla suhtaudutaan kriittisesti uusateismiin kolmesta syystä: tiede ja uskonto eivät ole heidän mukaansa toistensa vihollisia, verkoston käsityksen mukaan jumala ei ole olio ja heidän ”uskonnollisuutensa” perustuu käyttäytymiseen eikä dogmaattisiin uskomuksiin. Esimerkiksi rukoilu ei ole heille pyyntöjen tai toiveiden esittämistä jumalolennolle, vaan mietiskelevää puhetta itselle itsekseen.

Verkostomaisen yhteisön ennuste on heikko. Jäsenmäärä on vähentynyt, nykyiset jäsenet ovat iäkkäitä ja seuraavaa sukupolvea ei ilmeisesti ole tulossa. Verkoston heikentymisestä huolimatta samankaltaiset ajatukset ovat esillä muuallakin – niin kristillisissä yhteisöissä kuin niiden ulkopuolella. Kyse ei ole siitä, että ihmiset välttämättä tuntisivat Cupittin ajatuksia, vaan että hän on kiteyttänyt yleisempiä kulttuurissa orastavia käsityksiä, jotka poikkeavat merkittävästi uusateistisen kritiikin kohteena olevasta konservatiivisesta fundamentalistista. Erityisesti koulutettu ja liberaali papisto on otollista maaperää uskonnon ja ateismin tiukan jaon haastaville käsityksille. Myös Sea of Faith -verkostossa on papistoa jäseninä.[52]

Kirkon reunalla ja ytimessä

Cupittin kanssa samansuuntainen, joskin yksityiskohdiltaan poikkeava esimerkki löytyy Atlantin toiselta puolelta. Yhdysvaltalainen emerituspiispa John Shelby Spong jakaa Cupittin ja muiden radikaaliteologien kanssa perinteisen kristinuskon kritiikin, mutta hänen lähestymistapansa on huomattavasti kansantajuisempi kuin mannermaiseen filosofiaan viit-

tavilla teologeilla. Spong on myös Cupittia tunnetumpi Suomessa. Spong on vieraillut maassa pari kertaa ja esimerkiksi piispa Wille Riekkinen on kommentoinut hyvin myönteisesti hänen ajatuksiaan. Teologisia keskusteluja popularisoivassa *Vartija*-aikakauslehdessä on käyty keskustelua Spongista pitkin 2000-lukua, enimmäkseen innostuneessa hengessä.

Teoksessaan *Miksi kristinuskon tulee muuttua tai kuolla?* (2005) Spong pohtii perinteisen uskonnollisuuden ja erityisesti kristinuskon kriisiytymistä. Hänen mukaansa kriisiytymisen suurin syy on tiede. Spong määrittää itsensä hiljaisen enemmistön osaksi, yhdeksi niistä ”ihmisistä, joiden kokemuspiirissä perinteiset uskonnolliset käsitykset ovat menettäneet suurimman osan menneestä voimastaan” (Spong 2005, 24). Opinkappaleiden kuihtumisesta huolimatta hän haluaa säilyttää paikan uskonnollisten tunteiden käsittelyyn. Jäljelle jää ”eräänlainen käsitys uskosta, joka on lähes täysin vailla sisältöä” (Spong 2005, 64). Spong pitää vakuuttavana Freudin tulkintaa uskonnosta keinona pitää kurissa trauman aiheuttama hysteria, mutta kokemus inhimilliset rajat ylittävästä toiseudesta ei katoa. Spong ei voi tyytyä käsitykseen persoonallisesta Jumalasta (teismi) eikä ateismiin, joten kolmanneksi reitiksi jää kuvitteellinen paluu teistisen kristinuskon uskontunnustuksen synnyttäneen kokemuksen äärelle. Hänen pyrkimyksenään on pukea ”tuo kokemus sellaisiin sanoihin, jotka ovat käyttökelpoisia nykyaikaisessa maailmassa […]” (Spong 2005, 42). Käytäntöjä, esimerkiksi ehtoollisen yhteistä ateriointia, hän ei halua muuttaa radikaalisti, mutta niille annetaan uusi tulkinta.

Spong hyväksyy nykyisen arvoliberaalin ilmapiirin omaan teologiaansa. Niin naisten kuin homoseksuaalien pappeuteen hän suhtautuu myönteisesti. Näkemykset nousevat vastavetona äänekkäille uskonnollisille konservatiiveille. Suomessa näkemyksille on kosketuspintaa esimerkiksi keskusteluissa naispappeudesta ja samaa sukupuolta olevien liitoista. ”Spongilaisuus” onkin herättänyt keskustelua ja konservatiivien vastustusta myös Suomessa.[53]

Radikaaliteologiset ajatukset niveltyvät laajempaan uskonnon muutokseen, joka näkyy 2000-luvun Suomessa esimerkiksi kirkosta eroamisen kasvussa. Eroaminen helpottui uuden uskonnonvapauslain tultua voimaan vuonna 2003, mutta joukkopako ei ole uusi ilmiö, sillä jo 1920-luvulla kirkosta erottiin laajasti. Jäsenmäärä on laskenut 2000-luvulla tasaisesti. Kirkosta eroamisen kasvut ja laskut liittyvät sosiokulttuurisiin, kirkon sisäisiin ja lainsäädännöllisiin muutoksiin, mutta ero-

perusteet ovat silti henkilökohtaisia: uskonpuute, epäluulo instituutiota kohtaan, kirkollisvero, tarjottujen palvelujen tarpeettomuus, tilannekohtaiset pettymykset seurakunnan toimintaan. Yhä useammin kirkosta eroaminen on nuorehkon vapaamielisen kaupunkilaisen protesti kirkon oletettuihin linjanvetoihin. Kertojien mukaan kirkko on opillisesti ja yhteiskunnallisesti liian vanhoillinen (ja toisille liian vapaamielinen). Ihmiset hakevat kirkon lukuisista kannanotoista omasta poikkeavan, jota käytetään eroperusteena. (Niemelä 2006.)

Radikaaliteologian liberalisoiva rohto tuskin toimii yleisesti kirkkoinstituution suosion palauttamiseksi. Uskonnollisten toimijoiden ja opinkappaleiden tilalle tarjottu kieli (Cupitt) ja kokemus (Spong) ovat ensisijaisesti teologisen eliitin käsityksiä. Ihmiset ovat kyllä hyvin joustavia siinä, milloin Jumala on toimija ja milloin metafora, mutta Spongin ”hiljaisessa enemmistössä” on yksi ongelma. Arkiajattelussa ei-teistisen opin yksityiskohdat kääntyvät yhä uudelleen persoonalliseksi Jumalaksi ja rukoukset inhimillisen ”eheyden luomisesta” Jumalalle osoitetuiksi pyynnöiksi ja toiveiksi. Yhtäältä radikaaliteologien käsitykset muodostavat esimerkin oppineelle kansanosalle ominaisesta ajattelusta, siitä, mistä jo Freud (2008, 40) moitti filosofeja 1920-luvulla – Jumalan käsitteen venyttämisestä, abstrahoimisesta ja hämärtämisestä niin, ettei juuri mitään jää jäljelle arkisesta merkityksestä. Toisaalta Jumalan käsitettä venyttävät myös aivan tavalliset, teologisesti kouluttamattomat ihmiset. Siksi kristinuskon muutoksesta tai kuolemasta puhuva kirkonmies ei ole ainutlaatuinen tapaus, vaan esimerkki siitä, että opinkappaleisiin uskominen ei kuvaa onnistuneesti nykyajassa orastavaa uskonnollisuutta. Ihmisistä ei automaattisesti tule uskonnottomia eikä varsinkaan uskontokriittisiä ateisteja, vaikka he epäilisivät menneisyyden opinkappaleita tai pitäisivät niitä väärinä.

Uusateisteista Hitchens ja Harris eivät viittaa edellä käsiteltyihin teologeihin. Dawkins viittaa *Jumalharhassa* lyhyesti Spongiin pitäen häntä esimerkkinä liberaalista piispasta, jonka käsitykset ovat niin edistyneitä, ettei itseään kristilliseksi kutsuvien enemmistö tunnista niitä. Aikaisemmin hän on maininnut Cupittin esimerkkinä ateistisesta papista, joka ei mahdu hänen määritelmään siitä, mikä on todellista uskonnollisuutta. (Dawkins 2003a, 174; 2007, 269.) Dennett (2007, 204–210) viittaa sekä Spongiin että Cupittiin pitäen heitä esimerkkeinä ”uskoon uskomisesta” ja ”Jumalan käsitteeseen uskomisesta”. Näillä luonnehdinnoilla pyritään tekemään ero niihin, jotka todella uskovat persoonalliseen Jumalaan.

Cupittin, Spongin tai edes 1960-luvun radikaaliteologien ehdotukset eivät ole kaikilta osin aivan uusia eivätkä kristillisen marginaalin pohdintoja. Esimerkiksi Yhdysvalloissa vaikutusvaltainen pragmatistifilosofi John Dewey (1960) pohti jo 1930-luvulla ”jumalan” käsitettä päätymällä siihen, että vakiintuneissa institutionaalisissa uskonnoissa esiintyvä olio tulisi käsittää ideaaliseksi. Kyse olisi eräänlaisesta ihanteellisesta oliosta, jolla on oikeanlaiset arvot ja ihanteellinen moraali. Tällainen olio ei ole reaalisesti olemassa, vaan se on ideaalinen, kuvittelukykymme tuote. Deweyn käsitys resonoi vahvasti nykypäivän radikaaliteologian ja jokseenkin myös liberaalin kristillisyyden kanssa.

Dewey oli siitä mielenkiintoinen ajattelija, että hän pohti avoimesti pitäisikö sana ”jumala” säilyttää, vaikka se viittaisi ihanteelliseen olentoon tai tarkemmin sanottuna aktiiviseen suhteeseen aktuaalisen ja ideaalisen välillä. Deweyn katsoi, että on sopivaa viitata sanalla aktuaalisen ja ideaalisen liittoon, sillä hänen mukaansa (tuon ajan) aggressiivisella ateismilla ja perinteisellä yliluonnolliseen uskomisella oli jotain yhteistä: keskittyessään uskomusten älylliseen sisältöön molemmat kohdensivat tarkastelunsa ihmiseen erillisenä olentona. Ne eristivät ihmisen maailmasta – sekä luonnosta että yhteisöstä. Yhteisöillä on organisaatiot ja perinteet, joita riitit ja uskomukset hänen mukaansa symbolisoivat.

Filosofi Dewey oli erilainen ajattelija verrattuna Cupittiin tai jälleen erilaiseen Spongiin, mutta Deweyn ajatusten esittely auttaa kuitenkin ymmärtämään radikaaliteologien tapaa jatkaa sanan ”jumala” käyttöä. Sillä ilmaistaan jotain jaettua yhteisyyttä ja jaettuja arvoja. ”Jumalalla” ei tällöin ole kovin paljon yhteistä uusateismin kritiikin kohteen kanssa. Esitetyt näkemykset herättävät kuitenkin kysymyksiä. Tarvitaanko tällaista jumalan käsitettä tai kirkkoa? Tai paremminkin: miten kirkon toiminta perustellaan ja oikeutetaan? Tai mihin tarvitaan kristillistä viitekehystä?

Uusateisteista Dennett on ainoa, joka kysyy (hieman hämmentyneenä), miksi Jumalan käsitettä käytetään, jos sen sisältö poikkeaa radikaalisti ”perinteisestä” käsityksestä. Hän tarjoaa mielestään yksinkertaisen vastauksen: ammatinharjoittamisen jatkaminen vaatii nomenklatuuran jatkamista ja merkkiuskollisuus on arvokas asia. Vaikka vastaus on oletettavasti käyttökelpoinen joissakin yhteyksissä, on perin ironista, että hän käyttää esimerkkinä Cupittia ja juuri siinä tapauksessa selitys ontuu. Cupittin ammatinharjoitus pappina päättyi ja merkkiuskollisuus on vaihtunut jälkikristillisyyden ja ”elämän” puolesta puhumiseen.

Jonkinlainen muu kuin ammatinharjoittamisen merkitys on sillä, että aihetta käsitellään kristinuskosta tutuin käsittein ja että kirjainyhdistelmä j-u-m-a-l-a on puhetta organisoiva käsite eikä esimerkiksi näppäimistössä vasemmalta oikealle luettava sinänsä merkityksetön kirjainyhdistelmä q-w-e-r-t-y. ”Jumala” on sana, jonka avulla populaaripuheessa pohditaan erilaisia perimmäisiä kysymyksiä, arvoja ja myös luovuutta. Tämä tulee hyvin esiin Beach Boys -yhtyeen laulajana tunnetun Brian Wilsonin haastattelussa. Kysymykseen, uskooko hän Jumalaan, Wilson vastaa:

> En usko Jumalaan sillä tavalla kuin ihmiset puhuvat Jumalasta. En usko, että Jumala on persoona, tällainen Jumala, joka katsoo sinua ja puhuu sinulle ja jolle puhut takaisin. […] Jos jotain, Jumala on kipinä, energia. Kiitän aina Jumalaa, kun kirjoitan hyvän laulun, mutta näin kiitän energiaa.[54]

Wilsonilta voisi kysyä, miksi energiaa ei voisi kutsua energiaksi. Miksi sitä kutsutaan Jumalaksi? Selvää kuitenkin on, että populaaridiskurssissa ”Jumala” voi tarkoittaa hyvin erilaisia asioita, mutta sanavalinta ei ole merkityksetön sivuseikka.

Radikaaliteologeista yhdysvaltalainen panteisti Richard Grigg (2008) vastaa omalta osaltaan kysymykseen Dawkins-kritiikissään *Beyond the God Delusion: How Radical Theology Harmonizes Science and Religion*. Hänen mukaansa ”jumalallinen” viittaa itsen ja universumin suhteen laatuun. ”Jumala” on symboli, joka tarjoaa tietoisuudelle kohteen samaan tapaan kuin valtion lippu voi tarjota keinon kohdentaa kunnioitusta maalle ja kansakunnalle. Lisäksi ”kosmokseen virittäytyminen” vaatii Griggin mukaan jonkinlaisia rituaaleja tai tekniikoita, jotka ovat jollakin tarkemmin määrittelemättömällä tavalla sidoksissa jumalapuheeseen.

Kuten jo todettu, uusateistien mukaan tällainen puhe on virheellistä tai harhaanjohtavaa. Heidän käsittelynsä perustuu selvään erotteluun kirjaimellisen ja symbolisen puheen välillä, ja näistä vain edellinen mahtuu heidän tapaansa määritellä uskonto. Erottelua kritisoinut Richard Rorty (2007, 20–21) tarjoaa mielestäni paremmat kysymykset symbolisesta kielestä käytävään keskusteluun. Hän kysyy kriittisesti ja arvostamastaan Deweysta poiketen, haluammeko todella kietoa yhden tai useamman uskonnollisen perinteen yhteen esimerkiksi moraalista

harkintaa ja toivoa käsittelevien kysymysten kanssa. Ja lisäksi: onko uskontoperinteiden kieli se, jonka avulla rakennamme kuvan itsestämme ja jonka avulla päätämme, mikä on meille tärkeää? Vaikka vastaukset ovat verrattain uskontokriittisiä, Rorty eroaa uusateisteista muun muassa siinä, että hänen kysymyksensä tavoittavat myös uskontopuheen eikirjaimelliset vivahteet.

Radikaaliteologit ja heidän kaltaisensa voivat tuntua marginaalisilta ajattelijoilta, jotka eivät edusta kirkkojen julkista kantaa. Näkemykset eivät kuitenkaan muutu merkittävästi, vaikka otetaan esimerkiksi Iso-Britannian tunnetuin uskonnon puolestapuhuja, Canterburyn arkkipiispana vuoden 2012 loppuun asti toiminut Rowan Williams. Hän kirjoitti artikkelin Robinsonin vastaanotosta Britanniassa *Honest to Godin* 40-vuotisjuhlapainokseen, mikä viestii myönteisestä suhtautumisesta. Teoksessaan *Dostoevsky: Language, Faith and Fiction* (2008a) hän esittää, että ero itsetietoisen uskovaisen ja määrätietoisen ateistin välillä ei perustu erimielisyyteen siitä, lisätäänkö todella olemassa olevien asioiden listaan yksi lisää (Jumala). Ero on pikemminkin siinä, että uskovaisen mukaan kaikki on riippuvaista jumalallisesta lahjasta, ja tähän uskovainen, toisin kuin ateisti, yrittää jotenkin vastata. Tämäkin kanta on melko kaukana ateistisen kritiikin tavanomaisesta kohteesta, vaikka sen esittäjänä on anglikaanisen kirkon puhemies. Myös Gavin Hyman (2010, 180) päätyy tähän johtopäätökseen analysoidessaan muita arkkipiispa Williamsin kirjoituksia. Hyman sijoittaa hänet brittiläisen radikaaliteologian ensimmäisen 1960-luvun aallon jälkeiseen radikaaliortodoksien joukkoon (mm. John Milbank). Radikaaliortodoksialle on tyypillistä esimodernin jumalakäsityksen elvyttäminen, mikä erkanee modernista käsityksestä Jumalasta persoonana: sana ”Jumala” ymmärretään verbiksi, toiminnaksi. Williams puhuukin Jumalasta usein energiana, mutta sisällyttää siihen persoonamaisia piirteitä ja kirkon opetuksen kolminaisuudesta. Esimerkiksi kolminaisuuskäsitys, jossa Isä on elämän antava aspekti, Poika kommunikoija ja Pyhä Henki nämä toisiinsa liittävä aspekti, erkanee perinteisestä kristillisestä ymmärryksestä. Kuitenkin usko ”ylösnousemisen ihmeeseen” liittää Williamsin kirkon perinteisiin opetuksiin (ks. Williams 2008b, 27–30, 36–37.)

Kyselytutkimuksiin viittaamalla on hankalaa sanoa täsmällisesti, edustaako radikaaliteologia ja sen kaltaiset kannat edistynyttä vähemmistöä (Dawkins) vai hiljaista enemmistöä (Spong). ”Edistyneen vähemmistön” puolesta puhuvat ne tilastot, jotka näyttävät liberaalin

episkopaalisen kirkon heikentymisen ja evankelikaalisuuden vahventumisen Yhdysvalloissa. Toisaalta tilastot, joissa epämääräiset ja kirkon opetuksista poikkeavat käsitykset ovat suosittuja, puhuvat hiljaisen – joskin heterogeenisen – enemmistön puolesta. Euroopan arvotutkimuksissa näkyy, että esimerkiksi Englannissa ja Ranskassa usko transsendenttiin elämänvoimaan on ylittänyt uskon persoonalliseen Jumalaan.[55] Tämä suostuttelee ajattelemaan radikaaliteologian kaltaisten käsitysten saaneen suosiota, vaikka ”transsendentti elämänvoima” voi käsittää myös radikaaliteologiasta poikkeavia näkemyksiä. Ainakaan nykypäivän länsimaisessa teologisessa keskustelussa radikaaliteologien näkemykset eivät ole marginaalisia, vaan ne edustavat merkittävää, ellei joissakin maissa jopa hallitsevaa tendenssiä (Hyman 2010, 182; Robbins & Rodkey 2010, 35). Lisäksi jonkinlaisesta kommunikaatiokuilusta uusateistien ja heidän kriitikoidensa välillä kertoo se, että panteisti Griggin (2008) mukaan teologia ei ole kahteensataan vuoteen korostanut perinteistä teismiä, kun taas Victor Stengerin (2009, 20) mukaan panteismi ei ole tärkeä osa modernia uskonnollista ajattelua. Grigg onkin ehdottanut, ettei tieteen ja radikaaliteologian välillä ole ristiriitaa.[56] Tämä on yksi niistä syistä, miksi radikaaliteologian kaltainen uskonnollisuus pakenee suurta osaa uusateistien syytöksistä.

Olen taipuvainen ajattelemaan, että eurooppalainen enemmistö ei ole erityisen kaukana radikaaliteologisista käsityksistä, vaikka ihmiset eivät olisi termiä koskaan kuulleetkaan. Radikaaliteologian suosion arviointiin on kuitenkin liitettävä kaksi varausta. Ensiksi, siinä esitetyt käsitykset sekoittuvat helposti tilannekohtaisesti intuitiiviseen ajatteluun, jossa Jumalasta tulee väliaikaisesti intentionaalinen toimija. Toiseksi, näkemyksiä ei kuulu artikuloida kovin selkeästi, varsinkaan jos on kirkon työntekijä. Siinä mielessä ajatusta hiljaisesta enemmistöstä on täsmennettävä. Se voi olla enemmistö juuri silloin kun sen olettamuksia ei lausuta selvästi ääneen eikä satunnaista liukumista toisenlaiseen jumalakäsitykseen estetä. Joka tapauksessa radikaaliteologit ovat jääneet vähälle huomiolle viimeaikaisessa kansainvälisessä julkisessa uskontokeskustelussa, jota uusateistit ovat pyrkineet ohjaamaan persoonallisen jumalakäsityksen olettamuksen suuntaan. Yksi selitys tälle tilanteelle löytyy mediasta: vastakkainasetteluja rakastavalle medialle on helpompaa rakentaa mustavalkoinen väittelyasetelma uskonnon puolustajille ja vastustajille, kun taas radikaaliteologiset äänet toisivat esiin harmaan sävyjä ja voisivat siten myös muuttaa väittelyasetelman itseään toistavaa kaavaa.

Miten Suomessa?

Radikaaliteologian kriitikko Timo Eskola (2006a, 255) on todennut, että vaikka teologian luennoilla aihe tuskin mainitaan, etenkin Spongin kansanomainen uskonpuhdistus on kerännyt kannatusta. Teoksessaan *Ateistit Alttarilla: Miksi papit kiistävät uskonoppeja?* (2005) hän kritisoi valikoituja teologeja siitä, etteivät nämä usko Jumalaan tai Raamatussa esitettyihin opinkappaleisiin. Otsikko puhuu ateisteista, mutta sellaisiksi teoksessa käsiteltävät papit eivät ole identifioituneet. Kyse ei siis ole siitä, että ateismi ja radikaaliteologiset tai sitä lähenevät liberaalit tulkinnat olisivat yksi ja sama asia.[57] Kohteina ovat esimerkiksi sellaiset tunnetut teologit, kuten Heikki Räisänen, Matti Myllykoski, Kari Kuula, Raija Sollamo, jo mainittu Wille Riekkinen ja 1990-luvun lopulla julkisen keskustelun aikaansaanut Antti Kylliäinen.

Pastori Kylliäinen pohtii teoksessaan *Kaikki pääsevät taivaaseen* (1997) nykyistä kristinuskoa. Kylliäisen mukaan Raamattu on niin epäyhtenäinen teos, ettei se tarjoa mitään oikeaa oppia. Usko on pikemminkin sanatonta luottamusta ja kristittyä määrittää lähinnä se, että Raamattu on jollakin tavalla keskeinen lähde hänen maailmankatsomuksensa rakentumisessa. Teoksen ilmestymisen jälkeen kohuttiin, keskusteltiin ja siitä kanneltiin. Vaikka helvetin kielsi suomalaisten enemmistö jo kirjan kirjoittamisen aikaan (54 prosenttia vuonna 1996), pastorin lausuessa käsityksiään taivaaseen pääsystä seurauksena oli julkinen kohu. Harhaoppiseksi Kylliäistä ei kuitenkaan tuomittu.

Kristinuskon sisällä on kiistelty aiheesta, kuten käy ilmi Sammeli Juntusen kiistakirjoituksesta *Horjuuko kirkon kivijalka?* (2002). Juntuselle niin sanottu kolminaisuusteologia on kivijalka, jota Kylliäisen kaltaiset teologit horjuttavat. Kylliäisen ja Juntusen edustamien käsitysten vastakkainasettelu valaiseekin opinkappaleisiin kohdentuvan ateistisen kritiikin rajallisuutta. Kylliäinen väistää tyypillisen ateistisen uskontokritiikin esittämällä, että ateismi ja usko ovat yhteensopivia, koska usko on luottamusta eikä totena pitämistä (1997, 53–56). Samanaikaisesti hän kuitenkin poikkeaa radikaaliteologisista käsityksistä säilyttäessään jonkinlaisen käsityksen persoonallisesta Jumalasta, joka rakastaessaan ja armahtaessaan on toimija. Jumala ei ole vain energiaa, yleinen olemisen perusta, mikä tahansa perimmäinen huolenaihe, puheenparsi eikä edes abstrakti Rakkaus. Jumala on toimiva persoona, joka rakastaa ja armahtaa luotujaan.

Myöhemmässä teoksessaan *Kompastuskiviä* (2001) Kylliäinen tulkitsee evankeliumeja Jeesuksen mahdollisten tunnetilojen kautta. Jeesus on väsynyt, tyly, kiusaantunut, uupunut, huonolla tuulella. Väkijoukko ottaa häntä päähän. Jeesus kiusaa, saa mittansa täyteen ja tekee pilaa. Tunnetilat eivät suinkaan kaada Kylliäisen luottamusta, mutta ne tekevät uskon opillisen sisällön yksityiskohtaisen selvittämisen mahdottomaksi. Tällainen teologia, vaikka se ei olekaan yhtä radikaali irtiotto valtavirran tulkinnoista kuin esimerkiksi Cupittin käsitys, ei sovi vaivattomasti siihen kuvaan, joka rakentuu uusateistisessa kritiikissä. Kyse ei kuitenkaan ole marginaalisesta, vaan erittäin suositusta ajattelijasta.

Toinen uusateistien uskontokritiikkiä suhteuttava suomalainen esimerkki on Jorma Hietamäki, joka erotettiin papin virasta, koska 1990-luvun lopulla hän katsoi, ettei neurotieteen ja psykologian tulosten valossa voi uskoa kirkon opetuksiin ihmeistä, kuolemanjälkeisestä elämästä, perisynnistä ja persoonallisesta henkiolennosta. Kanta näyttää olevan selvästi ateistinen ja naturalistinen uskonnollisten uskomusten osalta, mutta Hietamäki ei missään vaiheessa hakenut eroa virasta. Hän olisi halunnut jatkaa toimessaan, ei opettaen kirkon oppia yliluonnollisesta, vaan vaalien kristillisiä arvoja ja tärkeäksi kokemaansa kulttuuriperintöä. Hän piti Jumalaa mielenkiintoisena käsitteenä, ja hänen toivomuksenaan oli, että kirkko olisi entistä avoimempi keskustelemaan kirkon jumalakäsityksen ja tieteellisen maailmankuvan suhteesta. Vaikka kansainväliset radikaaliteologit ovat hakeneet inspiraatiotaan enemmän mannermaisesta filosofiasta kuin neurotieteen ja psykologian viimeisimmistä saavutuksista, Hietamäki viittasi suoraan radikaaliteologiseen liikehdintään todetessaan, että Englannissa on jo satoja anglikaanipappeja, jotka eivät pidä Jeesusta Jumalan poikana.[58] Tapaus Hietamäki on osoitus kannasta, jossa uskonnollisten uskomusten puutetta ei koeta seurakunnassa toimimisen esteeksi. Näin se monipuolistaa ateismin ja uskonnon vastakkainasettelulle rakentuvaa kaksinapaista asetelmaa.

Hietamäen kanta ei ole ainutlaatuinen kirkon työntekijöiden keskuudessa (ks. Niemelä 2004), ja vastaavanlaisia tapauksia on ollut esillä esimerkiksi Tanskassa. Pastori Thorkild Grossbøll totesi sanomalehdelle vuonna 2003, ettei usko fyysiseen Jumalaan, kuolemanjälkeiseen, ylösnousemukseen eikä neitsyt Mariaan. Tätä seurasi kohu, mutta hän jatkoi työssään. Vasta vuonna 2007 hän ilmoitti eroavansa omasta päätöksestä voidakseen puhua vapaasti mitä ajattelee.[59] Hietamäen tapauk-

sessa oli ainakin kaksi ongelmaa. Ensiksi, pappius on yhteisön asettama, jolloin viran näkökulmasta yksilön käsitykset ovat yhteisölle alisteisia. Pappisvihkimyksessä sitoudutaan kirkon tunnustukseen ja oppiin. Näin pappi myöntää, että yhteisön usko on suurempi kuin yksilön mielipide. (Ks. Huovinen 2001, 88.) Toiseksi, Hietamäki rikkoi ”hiljaisen enemmistön” säännön: hän sanoi asian julkisesti, suoraan ja ikään kuin suurena ja järkyttävänä uutuutena.[60] Tätä pientä mutta merkittävää eroa voidaan havainnollistaa kuvitteellisen anekdootin avulla. Ajatellaan tilannetta, jossa toveri Stalin pitää puoluekokouksessa puheen Neuvostoliiton suurenmoisista saavutuksista. Valtavien aplodien jälkeen on aikaa kysymyksille. Toveri numero yksi nousee penkistä ja alkaa kritisoida, miten puhe sisälsi muutamia virheellisiä käsityksiä. Ennen kuin Stalin ehtii vastata, nousee toveri numero kaksi penkistä ihmetellen: ”Oletko hullu? Etkö tiedä, ettei toveri Stalinia sovi kritisoida, vaikka hän olisikin väärässä?” Molemmat saavat menolipun Siperiaan, mutta kumpi lähtee pidemmäksi ajaksi? Vastaus on tietenkin toveri numero kaksi, koska hän sanoo pelisäännöt ääneen. Kaikki tietävät, ettei Stalin ole aina oikeassa ja ettei häntä sovi kritisoida, mutta pahin virhe on sanoa menettelytapa ääneen.[61] Vastaavalla tavalla Hietamäki toi julki käsityksen, jota voi kannattaa niin kauan kuin sitä ei sano ääneen. Tosin viime aikoina on muualla Euroopassa tullut esiin tapauksia, joissa edes julkinen yliluonnollisen kieltäminen ei ole johtanut kirkkoinstituution ulkopuolelle, vaan jäänyt yhdeksi vaihtoehtoiseksi tavaksi olla kristitty.[62]

Etnosentristä uskontokäsitystä ylläpitäville konservatiivisille kristityille tällaiset uskonnollisuuden ilmaukset ovat osoituksia jostain vähäarvoisesta tai epäautenttisesta uskonnollisuudesta. Uusateisteille esimerkit eivät käy kunnollisiksi esimerkeiksi uskonnosta alkuunkaan, koska niissä hyväksytään monet luonnontieteelliset selitykset. Uskontotieteen näkökulmasta ne ovat tavallisia esimerkkejä, joissa uskonnollisuuden ja ateismin välinen raja on vähemmän vakaa kuin uskontoa koskevassa julkisessa keskustelussa. Jos radikaaliteologia ja sille läheiset näkemykset otetaan osaksi uskontokritiikkiä, tulisi uusateistien uskomuksiin keskittyvästä pohdiskelusta poiketen kysyä, millaisia käytäntöjä luodaan ja ylläpidetään jatkamalla Jumalan käsitteen ja muun uskonnollisen kielen käyttöä perinteisestä poikkeavalla tavalla. Nähdäkseni se paitsi suhteuttaisi rajuimpia uusateistien väitteitä, myös laajentaisi kaksinapaista keskustelua uusiin, nykyistä kiinnostavampiin suuntiin.

Uskontokritiikin suhteuttaminen osa 2: henkisyys ja uusateismi

Radikaaliteologia on yksi uskonnon ja ateismin rajaa hämärtävä esimerkki. Siten se on myös osoitus uusateistisen kritiikin yksinkertaistavasta yrityksestä hahmottaa aihetta kahden selvästi toisistaan erillä olevan kokonaisuuden tai kannan kautta. Toinen esimerkki on se, mitä on ryhdytty kutsumaan henkisyydeksi.

Uusateisteille sanalla ”uskonto” on paha kaiku. Se liitetään järjettömyyteen, tietämättömyyteen, autoritaarisuuteen ja toisinaan myös terroriin. Sam Harris (2007, 40–45) kuitenkin kirjoittaa itäisestä henkisyydestä suopeasti. Ihmisen tulee kehittyä henkisesti; monet henkisen harjoituksen tuloksista ovat aidosti tavoiteltavia; henkiset kokemukset ovat etsinnän arvoisia. Lisäksi häneltä on tätä kirjoitettaessa tulossa teos, jossa käsitellään ”uskonnotonta henkisyyttä” (Harris, tulossa). Uusateisteista myös Victor Stenger (2009, 16, 218–220) on puolustanut mietiskelyn merkitystä ja Harrisin innostumista itäisistä perinteistä. Uusateististen myyntimenestysten jälkeen onkin julkaistu kirjoja ateistisesta henkisyydestä (Antinoff 2009; Comte-Sponville 2008). Näissä henkisyys erotellaan uskonnosta, jota pidetään yliluonnollisten uskomusten ja dogmaattisten instituutioiden sulautumana, mutta samanaikaisesti henkisyys viittaa meditaatioon ja muihin käytäntöihin ja käsityksiin, jotka ovat kehittyneet yliluonnollisia käsityksiä sisältävistä perinteistä, kuten zenbuddhalaisuudesta ja hindulaisuudesta (Taira 2012a; ks. myös Sillfors & Ronikonmäki 2013; Sillfors 2014). Henkisyyden limittyminen yhtä lailla uskonnollisuuteen kuin ateismiin haastaakin ateistisen kritiikin tiukan jaon uskonnon ja ateismin välillä.

”En ole uskonnollinen, mutta olen henkinen.” Moni tunnistaa lauseen, jonka voi kuulla mediassa julkisuuden henkilöiltä tai kahvilassa tavallisen ihmisen kertoessa itsestään. Sir Paul McCartney on hyvä esi-

merkki: ”Pidän itseäni pikemminkin henkisenä kuin uskonnollisena. Tunnen, että maailma on upea paikka ja olemme siunattuja ollessamme siinä.”[63]

Henkisyys ja spirituaalisuus ovat epämääräisiä ja vaikeasti rajattavia käsitteitä, enkä pidä niitä erityisen onnistuneina analyyttisina käsitteinä. Ihmiset kuitenkin luokittelevat ja arvottavat toimintaansa käsitteiden avulla. Erityisesti henkisyydellä erotetaan oma toiminta uskonnosta ja ateismista. Kyselytutkimuksen mukaan henkisyys tarkoittaa ihmisille ensisijaisesti sisäisen minän tutkiskelua, mietiskelyä, elämän tarkoituksen etsimistä, yksin kotona rukoilua ja humanististen arvojen vaalimista. Uskonto puolestaan mielletään kirkon rituaaleihin osallistumiseksi, opinkappaleiden hyväksymiseksi, jumalanpalvelukseen osallistumiseksi ja Raamatun opiskeluksi. (Yip 2003.) Ero on selkeähkö: henkisyys on ihmisten mielestä jotain yksilökohtaista, joustavaa ja tilanteiden mukaan muuttuvaa etsimistä, kun taas uskonto on lähempänä opinkappaleiden ja institutionaalisen toimintaympäristön hyväksymistä. Henkisyys voi olla teististä, mutta se muistuttaa vain etäisesti uusateistisen kritiikin kohdetta. Henkisyysdiskurssi ottaakin etäisyyttä perinteisiin uskonnollisiin instituutioihin ja uskomuksiin, mutta on samalla kaukana ateistisesta uskontokritiikistä.

Englantilaiseen Kendalin pikkukaupunkiin kohdistuneessa tutkimuksessa selvisi, että tyypillisellä viikolla jooga kerää jumalanpalvelusta enemmän osallistujia. Tutkimuksessa ennustetaan henkisyyden vallankumousta: mikäli kehitys jatkuu nykyisenlaisena, parinkymmenen vuoden päästä perinteinen uskonnollisuus on väistynyt holistisen henkisyyden tieltä. (Heelas & Woodhead 2005.) Vaikka valkoisen ja keskiluokkaisen Kendalin edustavuus on kyseenalaistettavissa, tutkimus havainnollistaa epäsuorasti holististen (tai ”henkisten”) toimintamuotojen muokkaavan rajanlinjaa uskonnon ja ateismin välillä. Holistisiin toimintoihin osallistuu niin uskonnollisia kuin uskonnottomia ihmisiä, mutta on selvää, että toimintamuodoissa esiintyy yliluonnollisia tai vähintään epätieteellisiä käsityksiä, joita myös uusateistit pitävät uskonnollisina.

Suomessa kirkosta eroaminen on jatkunut tasaisesti, mutta henkisyys-sanalla on positiivinen kaiku erityisesti urbaanin nuorison parissa. Pääkaupunkiseudun nuorista aikuisista 45 prosenttia piti itseään uskonnollisena, kun taas henkiseksi itsensä mielsi 70 prosenttia (Ketola 2006,

308). Se, miten nuoret ymmärtävät henkisyyden, ei ole selvää. Silti vastaukset kertovat suhtautumisesta, jossa yksittäisellä uskontoinstituutiolla ei ole muita poissulkevaa etuoikeutettua asemaa ja jossa uskonnoista voidaan ottaa elementtejä omaan katsomukseen. Hyvä esimerkki suomalaisesta henkisyyspuheesta löytyy *Image*-lehdestä (10/2008), jossa haastatellut intialaisen Amman seuraajat kertovat seuraavasti:

> Olen aina ajatellut, että ei ole olemassa vain yhtä oikeaa, uskonnollista ajattelutapaa, joka on muita parempi. Siksi en ole aikoinaan kotiutunut esimerkiksi kristillisyyteen. Mulle kaikki uskonnot on erilaisia polkuja, jotka johtavat saman vuoren huipulle. […] Valitsin Amman, koska hänessä saan henkilökohtaisen kosketuksen hyvän elämän ohjaajaan.
>
> Minulle uskonnot ovat instituutioita, ihmisten muokkaamia. Mutta Amma on jonkinlainen pyhimys, tavallista ihmistä korkeammalla. Tuntuu oudolta sanoa, että Amma on jumala, mutta kyllä hän mielestäni ilmentää jumalallisia ominaisuuksia syvästi.

Esimerkeissä uskonnot määrittyvät toisensa ulossulkeviksi instituutioiksi, kun taas omaa kantaansa haastateltavat pitävät avoimempana. Lisäksi kummassakaan lainauksessa ei suoranaisesti viitata yliluonnollisiin uskomuksiin. Amma ei ole persoonallisen Jumalan kaltainen, mutta ei myöskään tavallinen ihminen, vaan hyvän elämän ohjaaja, jolla on ”jumalallisia ominaisuuksia”.

Toistaiseksi Suomen osalta ei ole osoitettu, että trendistä huolimatta puhe ”henkisestä vallankumouksesta” olisi määrälliseen argumentointiin vedoten täysin perusteltua. Alle puolet (39–49 %) sanoo olevansa kiinnostuneita henkisyydestä. Ilmiö on kuitenkin hyvin sukupuolittunut: naisista noin puolet (46–52 %) on kiinnostuneita henkisyydestä, miehistä yli kolmannes (32–44 %). Tämä tarkoittaa, että tiettyjen sosiologisten ideaalityyppien (naiset, nuoret kaupunkilaiset) parissa henkisyys on verrattain yleistä.

Suomea koskevissa tilastoaineistoissa henkisyyteen tavallisesti liitettävistä ilmiöistä miehet pääsevät lähelle naisten kiinnostusten tasoa vain joogaan osalta. Joogan kohdalla sukupuoli ei ole niin merkittävä erotteleva tekijä kuin astrologiassa, horoskoopeissa, vaihtoehtoisessa lääketieteessä, meditoinnissa tai muissa henkisen kasvun menetelmissä,

halussa panostaa rahallisesti henkiseen kasvuun, kiinnostuksessa henkisen kirjallisuuden ostamiseen sekä uskossa sielunvaellukseen ja jälleensyntymiseen.[64]

Vaikka henkisyys ei tilastojen mukaan näyttäisi korvaavan kristillistä uskonnollisuutta, henkisyysdiskurssi on näkyvää. Henkisyyteen liittyvät käytännöt – uskomushoidot, hyvän olon kurssit, kirjat, työtiimit, kulutusnautinnot, elämän tarkoituksen etsiminen – eivät ainakaan yksiselitteisesti syrjäytä kristillisiä rituaaleja, vaan asettuvat niiden rinnalle. Samanaikaisesti voidaan hyväksyä rippikoulut ja joulukirkot osaksi kansallista perinnettä ja mielenmaisemaa, arvostaa Jeesuksen opetuksia, kuulua kirkkoon ja harjoittaa henkistä hyvän olon tavoittelua ja minuuden etsimistä retriiteistä, harrastuksista, terapioista, uskomushoidoista tai jopa työpaikoilta. Riippumatta siitä, kuuluuko henkisyyteen yliluonnollisia uskomuksia vai ei, se kuulostaa tavoiteltavalta. Dennett (2007, 302–303) toteaakin osuvasti, että yksi syy henkisyyden suosioon on se, ettei ainakaan leimaudu ”materialistiksi”, joka populaaridiskurssissa viittaa pinnalliseen kuluttamiseen, hedonismiin, itsekkyyteen ja joskus nihilismiin – elämään, jolla ei ole syvällistä sisältöä.

Henkisyydeksi nimetyistä käytännöistä on tullut osa muuttuvaa yhteiskuntaa, mutta tämän muutoksen pohdinta on jäänyt pitkälti syrjään uusateistien uskontokritiikistä. Henkisyyden nousun olettaisi näkyvän myös siinä, millaista kritiikkiä ateistit esittävät. Toki uusateistit ovat kyseenalaistaneet esimerkiksi vaihtoehtoisten hoitomuotojen ja niin sanottujen uskomushoitojen väitteitä, mutta tässäkin tapauksessa vähemmälle huomiolle ovat jääneet ne ulottuvuudet, jotka hämärtävät uskontokriittisessä keskustelussa vaalittua tarkkaa rajaa ateismin ja dogmaattisen uskonnon välillä. Uusateismia seurannut keskustelu ”ateistisesta henkisyydestä” ja ”henkisestä ateismista” vain korostaa, miten yksinkertaistava ateismin ja uskonnon jyrkkä erottelu populaaridiskurssissa on, kun käsitteiden rajat ovat näin huokoisia ja epätarkkoja.

Uusateistinen kritiikki lähtee liikkeelle käsityksestä, jonka mukaan uskonnolliset uskomukset ovat väittämiä todellisuuden luonteesta, ja että nämä väittämät ovat epätosia. Lisäksi kritiikissä korostetaan uskontojen haittavaikutuksia yksilölle ja yhteiskunnalle. Kysymys totuudesta on perustavampi sikäli, että kritiikissä tuomitaan myös vaikutuksiltaan neutraalit tai näennäisesti hyödylliset mutta epätodet uskomukset.

Suomessa esimerkiksi sosiaalipsykologian emeritusprofessori Antti Eskola on vastustanut niin uskonnollisten ihmisten kuin ateistien uskonvarmuutta teoksessa *Tiedän ja uskon* (2003). Molempien kantojen kannattajille on ominaista sanoa toisilleen ”Väärin uskottu!”. Tämänsuuntaista uskonnollisten uskomusten kritiikkiä harjoittavat erityisesti uusateistit, vapaa-ajattelijat ja skeptikot, jotka ovat kiinnostuneita testaamaan valvotuissa olosuhteissa yliluonnollisten ilmiöiden olemassaoloa.

Uskontotieteilijöiltä on löytynyt vain vähän kiinnostusta vastaavanlaiseen toimintaan tutkimustyössä tai julkisessa keskustelussa. Poikkeuksiakin on. Ateismin näkyvyyden myötä esimerkiksi Matti Kamppinen ja Ilkka Pyysiäinen ovat kritisoineet uskonnollisia uskomuksia niiden virheellisyydestä. Silti uskontokritiikki on ollut 1700-luvun valistusajattelijoiden jälkeen muutakin kuin uskomusten todenmukaisuuden ja järkiperäisyyden testaamista. Esimerkiksi Karl Marxille uskonnon kritiikki merkitsi kaiken kritiikin lähtökohtaa. Dogmaattinen uskonto määrittyi kansan oopiumiksi, joka esti ihmisiä nousemasta kapitalistista riistoa vastaan. Vaikka Marxilta ei herunut suuresti sympatiaa uskontoja kohtaan, hän tuskin olisi kiinnostunut uskonnosta alkuunkaan, ellei hän olisi hahmottanut sitä ihmisten tekemäksi, ja pitänyt inhimillistä ”yhteiskunnallisten suhteiden yhdistelmänä” (Marx 1976,

97). Tällaisen uskontokritiikin perustava tehtävä on pikemminkin uskonnon tarkasteleminen yhteiskunnallisissa (valta)suhteissaan kuin uusateismille ominainen uskonnollisten ajatusten vääräksi osoittaminen. Tässä mielessä Marxin perusidea, jonka mukaan taivaan kritiikki on viime kädessä maan kritiikkiä, voisi tarkoittaa nykyaikaan sovitettuna esimerkiksi sen tarkastelua, miten uskonnot tai henkisyyden tarjoajat niveltyvät globaalikapitalismille keskeisiin instituutioihin ja käytäntöihin tai muihin valtasuhteisiin.

Uskontotieteen yleinen lähtökohta on uskonnoksi nimetyn ilmiön ja käsitteen tarkastelu osana inhimillistä ja kulttuurista toimintaa. Uskontotieteen uskontokritiikki menee tältä osin päällekkäin ateistisen uskomusten kritiikin kanssa. Uskontotiede onkin lähtökohtaisesti epäsuhtainen uskovan uskon kanssa. Näin siksi, että tiede ei voi käsitejärjestelmässään päätyä uskovan kanssa samanlaisiin käsityksiin vaikkapa Jumalan johdatuksesta. Samalla uskonnontutkijat voivat esittää, että tieteessä on tapana harjoittaa reduktionismia vain menetelmällisistä syistä ja esimerkiksi todeta, että kysymys Jumalan johdatuksesta on tieteelle ulkoinen. Näin ajateltuna kysymys siitä, onko uskonto tosi vai epätosi, voidaan asettaa rinnakkaiseksi kysymykselle siitä, onko vaikkapa suomalainen saunakulttuuri tosi vai epätosi.

Uskomukset eivät ole uskonnon ylihistoriallinen ydin

Ajatus uskomuksista uskonnon perustana tai ytimenä on kristillisyyden ja erityisesti protestanttisuuden perintöä, joka on tarjonnut viitekehyksen myös uusateismin tavalle ymmärtää uskonto. Moni uskontotieteilijä on haastanut ja historiallistanut tämän käsityksen.

Uskon käsitteen historiaa kristinuskossa tutkinut Malcolm Ruel (2002) on esittänyt, että varhaiskristillinen termi *pistis* tarkoitti luottamusta. Vähitellen usko alkoi merkitä opillista puolta, totena pitämistä ja lausumien hyväksymistä. Näin kyettiin erottelemaan paitsi kristitty ei-kristitystä (uskova ei-uskovasta) myös tosi kristitty kerettiläisestä. Uskonpuhdistuksessa nämä merkitykset asettuivat vastakkain, kun Luther korosti uskoa pikemminkin sitoutumisena ja luottamuksena kuin opin julistuksena, joskin opinkappaleita sisältävää uskontunnustusta on pidetty kristinuskon ytimenä myös luterilaisuudessa.

Uskolla ja uskomuksilla on historiansa, eikä niitä tarvitse käsitteinä korottaa uskonnon yleiseksi ja kovaksi ylihistorialliseksi ytimeksi, jonka kritisoimiseen uskontokriitikon tulisi keskittyä. Uskon ja uskomusten korottaminen uskonnon perustaksi ei ole kaikkein käyttökelpoisin lähtökohta kaikkien kristinuskon haarojen tai ei-kristillisten uskontoperinteiden tarkasteluun. Protestanttisen uskonpuhdistuksen ja modernisoitumisen myötä kehittyi erottelu ”todellisen” uskon/uskonnon ja ”pelkän rituaalin” välillä. Jälkimmäinen viittasi erityisesti katolisiin rituaaleihin, joissa ruumiillisuus, tunteellisuus ja käytäntö olivat tärkeämpiä kuin ”oikea” usko. Vasta tämä siirtymä käänsi kerettiläisyystutkinnat tavallisiin yksilöihin: enää ei riittänyt rituaaleihin osallistuminen, vaan piti myös uskoa oikein. Jos uskoi väärin, käsityksiä ei saanut levittää muille. (McGuire 2008, 32–33; 41–42. Ks. myös Mellor & Shilling 1996, 98–130.) Meredith McGuire (2008, 41) ehdottaa tästä historiasta tietoisena, että on arvioitava uudelleen, miten hyödyllisiä ovat yksityisiä uskomuksia, asenteita ja mielipiteitä korostavat käsitteet, jotka marginalisoivat uskontojäsennyksistä käytännön – erityisesti ruumiillisuuden ja tunteet.

Myös kristillisen taiteen tarkastelulla voidaan havainnollistaa uskon keskeisyyden historiallista muotoutumista. Protestanttinen uskonpuhdistus merkitsi käännettä kristillisessä taiteessa. Viesti alkoi saada yliotteen kuvausten runsaudesta. Uskonpuhdistajien mukaan katolinen kirkko nojasi kuvaan sanan kustannuksella. Katolisessa, uskonpuhdistusta edeltävässä taiteessa kuva oli itsessään tärkeä, mutta sen ajateltiin olevan myös ”lukutaidottomien kirja”, viestin välittäjä. Tosin on todennäköistä, että kristillisten kuvien kyky toimia viestinä oli riippuvainen siitä, että vastaanottaja tunsi viestin ennestään. Uskonpuhdistuksessa suhde kuvaan muuttui ambivalentiksi. Luther puhui ensiksi kuvia vastaan, koska niihin käytetyt varat voitiin käyttää paremmin ja koska niiden tekeminen saattaisi johtaa hyvillä teoilla ylpeilyyn. Sittemmin Luther toisti varhaisemman ajatuksen, jonka mukaan kuvat voivat olla kasvatuksen välineitä lapsille ja ”yksinkertaiselle väelle”. Sen sijaan Zwinglin Sveitsissä kuvataidekin poistettiin kirkoista. Myös Calvinin suhde kuviin oli kielteinen, koska hänen mukaansa kuvausten seurauksena oli Jumalan luonteen väärinymmärtäminen. (Williamson 2004.) Uskonpuhdistuksessa kuva ja sana määrittyvät jokseenkin vastakohdiksi. Kun tämä huomio yhdistetään edellä kuvattuihin käsitehistoriallisiin muutoksiin, tulee uskon ja uskomusten korostunut asema uskontoa koskevissa käsi-

tyksissämme historiallisesti ymmärrettäväksi. Uskon – epämääräisenä luottamuksena johonkin suurempaan tai propositionaalisina väitteinä – ajatteleminen keskeisimmäksi uskonnon elementiksi onkin osoitus kirkkojen marginalisoitumisesta ja marginalisoimisesta uskonpuhdistuksen jälkeisessä ajassa sekä moderneissa teollisissa yhteiskunnissa: kun kirkot eivät kykene hallitsemaan julkista aluetta, ne alkavat siirtyä yksityisen alueelle, jossa uskonnollisuus ilmenee yksilöiden sisäisinä uskomuksina (Asad 1993, 45–46).

Uskontotieteessä on useita esimerkkejä siitä, että rituaalien suorittaminen on monissa yhteisöissä tärkeämpää kuin usko ja uskomukset. Thaimaan akhoilla rituaalisen toiminnan noudattaminen on keskeistä: velvoitteiden laiminlyömistä voi seurata kokonaisen perheen erottaminen kylästä, mutta yhdenkään kerettiläisen uskonkäsityksen julkilausuminen ei ole saanut aikaan samanlaista vaikutusta. Hinduilla on kaikenlaisia uskomuksia, mutta pikemminkin rituaalit kuin usko ja uskomukset tekevät ihmisistä hinduja. Skandinaavisessa perinteessä uhririrituaalien suorittaminen on ollut uskoa ja oppia tärkeämpi. Jumalten olemassaoloon saatettiin uskoa, mutta vasta rituaalien suorittaminen osoitti kuulumisen yhteisöön. Uuspakanallisuudessa ja new agessa uskomukset ovat toissijaisia verrattuna kokemuksellisuuteen, rituaaleihin, elämänhallintatekniikoihin ja symboliikan käyttöön. (Flood 1999, 72; Nye 2003, 112–113; Sjöblom 2005, 140; York 1996, 56–57.) Näiden esimerkkien valossa ei ole yllättävää, että nykyisissä uskontoantropologisissa teorioissa rituaalia pidetään uskomuksia keskeisempänä (Segal 2009, 66).

Rituaali ei kuitenkaan ole ainoa seikka, jolla voidaan horjuttaa sitä intoa, jota tutkijat ja yleisempi uskontodiskurssi ovat osoittaneet uskoa ja uskomuksia kohtaan. Uskontososiologi Roberto Cipriani (2003) esittää, että arvot ovat uskontojen ydinaluetta: maallistuneen pinnan alla määrällisesti suurimmat uskonnot toimivat laajalti jaettujen arvojen vaalijoina. Ole Riis ja Linda Woodhead puolestaan painottavat tunteiden merkitystä uskonnossa ja harmittelevat uskon ja uskomusten olevan niin hallitsevia yleisessä uskontoymmärryksessä, että jopa tutkijoille on tavallista pitää niitä synonyymisinä uskonnolle (Riis & Woodhead 2010, 3).

Ruelin (2002, 109–110) mukaan muista uskonnoista on vaikeaa löytää kristinuskon uskoa vastaavaa käsitettä. Juutalaisuudessa lain opettaminen on vähintään yhtä keskeisessä asemassa kuin usko kristinuskossa; buddhalaisuudessa *dharman* käsite tulee lähimmäksi vastaavaksi käsit-

teeksi, mutta sitä ei voida ongelmitta rinnastaa uskoon; hindulaisuuden osalta vastaavan käsitteen löytäminen on vielä vaikeampaa. Islam on tässä suhteessa kristinuskolle läheinen, sillä uskontunnustuksen lausuminen kuuluu muslimin velvollisuuksiin, mutta islamissakin on perinteisesti korostunut enemmän rituaalisten käytäntöjen sekä islamin lain ja tapojen noudattaminen kuin uskon tai uskomusten sisältö.

Uskoa voidaan pitää eräässä mielessä jopa harhaanjohtavana kategoriana. Henkiolennot saattavat kuulua kulttuuriseen tietosysteemiin sen sijaan että niiden olemassaolo tai vaikutuskyky vaatisi jotain erityistä uskoa. Siksi kysymys siitä, uskovatko ihmiset esi-isien vaikutuksen olemassaoloon, ei välttämättä ole mielekäs, koska esi-isät ”vain ovat”. Pascal Boyer (2002, 11) havainnollistaa asetelmaa ehdottamalla, että kuvittele marsilainen, joka kertoo sinulle, kuinka mielenkiintoista on, että uskot vuoriin, jokiin, autoihin ja puhelimiin. Luultavasti ajattelisit, että kyselijä ei ole tavoittanut käsitejärjestelmääsi, koska ne eivät ole mielestäsi uskonasioita.

Jo näin lyhyt katsaus osoittaa, miten uusateistien käsitys uskonnosta ja sen ulottuvuuksien hierarkkisesta järjestäytymisestä eri perinteissä ei ole täysin sama kuin monien uskontotieteilijöiden. Vaikka yksittäisten teorioiden testaamisen kannalta kapeat määritelmät voivat olla tarkoituksenmukaisia, uskontoa koskevan keskustelun rajoittaminen uskomuksiin on lähinnä uusateistisia uskontokriitikoita tyydyttävä ja heidän tarkoitusperiänsä palveleva ratkaisu.

Käytännöt uskontokritiikin kohteena

Ilkka Pyysiäinen esittää uskontokriittisessä teoksessaan *Jumalaa ei ole* (2010), ettei hän kritisoi elämänmuotoja vaan uskonnollisia uskomuksia. Hän kertoo, ettei vastusta uskonnollista elämäntapaa, mutta haluaa osoittaa erityisesti kristillisten uskomusten perusteettomuuden (Pyysiäinen 2010, 7). Jaottelu vaikuttaa mielekkäältä, koska kohdentamalla kritiikki totuusväittämiin puolustetaan viime kädessä tiedettä. Jos uskonnolla halutaan vastustaa tiedettä, pitää uskonnolliset väittämät altistaa samalle kritiikille. Toisaalta voidaan kysyä, miten hyvin jaottelu pitää. Jyrki Alenius (2010) esitti arviossaan osuvasti, ettei uskomusten kritiikistä ole pitkä matka elämäntavan arvosteluun: ”Jos nimittäin elämänasenne – oli se mikä tahansa – saa valtuutuksensa perusteettomista

uskomuksista, onko kysymyksessä kovin kannatettava elämänasenne?" Oma ehdotukseni onkin asetelman kohdentaminen toisin: uskomusten kritiikki on toissijaista ja joskus jopa tarpeetonta, kun taas käytäntöjen kritiikki on ensisijaista. Käytännöt ovat keskeinen kritiikin alue, koska usko ja uskomukset eivät itsessään kerro riittävästi niistä käytännöistä, joihin uskonnollisiksi nimetyt ilmiöt kytkeytyvät. On kysyttävä, millaisiin yhteiskunnallisiin valtasuhteisiin yksilöiden, uskonnollisiksi luokiteltujen yhteisöjen ja instituutioiden käytännöt niveltyvät, mitä ne tukevat, mitä ne haastavat. Tämä poikkeaa huomattavasti niistä uusateistisista kannoista, joissa uskontokritiikki ymmärretään puhtaasti kielteiseksi suhteeksi uskontoon tai joissa ollaan kiinnostuneita kertomaan jonkin uskonnollisen uskomuksen olevan epätosi.

Kriittinen uskonnontutkimus on keskittynyt erityisesti sukupuolen, rodun ja luokan kaltaisten käsitteiden ympärille. Uskonnolliseksi luokitellussa, kuten muussakin kulttuurisessa toiminnassa, esiintyy esimerkiksi luokkajakoja tai sukupuoleen ja ihonväriin perustuvaa syrjintää. Huomion kohdentaminen näihin on nimenomaisesti uskontokritiikkiä eikä vain esimerkiksi sukupuolikritiikkiä uskonnollisissa konteksteissa, sillä uskontoa ei ole olemassa "puhtaana", irrallaan niistä kulttuurisista ja inhimillisistä käytännöistä ja kytkennöistä, jotka tekevät "uskonnosta" sen mitä se kulloisessakin tilanteessa on. Yleisesti en kuitenkaan tarkoita kritiikillä yksittäisen ryhmän tai yksilön puolelle asettumista, vaikka kriittinen tutkimus usein pyrkii käytännössä tukemaan syrjittyjä tai alistettuja vähemmistöjä. Foucault'laisittain kriittinen tutkimus ymmärretään ensisijaisesti luonnollistuneiden käytäntöjen problematisoinniksi esimerkiksi osoittamalla erilaisten käytäntöjen historiallinen kokoonpano ja polveutuminen. Kriittinen elementti olisi tällöin sen kuvaamista, mitä on, ja sen näyttämistä, miten kuvatun ei tarvitse olla niin kuin se on. (Foucault 2000, 450.) Toisin sanoen kriittisyys on mahdollisuuksien osoittamista vaihtoehdottomuuksien, välttämättömyyksien ja rajoitteiden keskellä. Tämä kuitenkin vaatii jähmettyneitä suhteita tuottavien mekanismien ja organisaatioiden analyysia, selvitystä siitä, miten konkreettisia suhteita ylläpidetään tavoilla, jotka saavat historiallisesti muodostuneet suhteet näyttämään väistämättömiltä. Näin ajateltuna uskontokritiikki avautuisi keskusteluihin siitä, millaisia ovat ne sosiokulttuuriset, taloudelliset, poliittiset ja muut suhteet, jotka ovat ohjaamassa uskonnolliseksi luokiteltuja käytäntöjä tietynkaltaisiksi. Sitä kautta uskontokritiikki voisi suoranaisen uskon tai uskomusten kriti-

soinnin sijaan tuottaa parempaa toimintakykyä ihmisten elämään. Tällä tavalla yritettäisiin myös välttää uskontojen tarpeeton demonisointi, joka tuotetaan uskomuksiin kohdentuvasta tiedollisesta lähtökohdasta (uskonnot ovat väärässä!) tai etukäteen lukkoon lyödystä moraalisesta kannasta (uskonnot ovat pahaksi ihmiselle!).

Katsomukselliset ainekset tutkimuksessa

Sami Pihlström (2003, 57) esittää, että luultavasti monien uskontotieteilijöiden mukaan ”uskonnollisen uskon tai uskonnollisten kokemusten ja käytäntöjen tarkastelu ei kerta kaikkiaan voi sisältää hengellistä pohdintaa” heidän kantaessaan huolta ”tieteellisestä riippumattomuudestaan ja objektiivisuudestaan”. Uskontotiede voidaan mieltää tieteenalaksi, joka on kiinnostunut kertomaan, miten asiat ovat tiettyjen teorioiden ja menetelmien mukaan. Ehkä voidaan myös ajatella tutkijan kertovan katsomuksellisista näkemyksistään kansalaisena sekoittamatta niitä esityksen tieteelliseen osuuteen. Tutkimustyötä voidaan kuitenkin ajatella laajemmin, jolloin menetelmiä ja niiden käyttöä koskevat melko tarkat vaatimukset, mutta katsomuksellisia aineksia tulee mukaan jo ensimetreillä aiheen, näkökulman ja menetelmien valinnan osalta, koska ne sisältävät arvovalintoja ja katsomuksellisia näkemyksiä. Jos esimerkiksi päätän tarkastella naisten asemaa buddhalaisuudessa diskurssianalyyttisin menetelmin, kannan mukanani käsitystä kielen valtasuhteita tuottavasta ja ylläpitävästä luonteesta ja luultavasti näkemystä siitä, että naisille tulisi luoda mahdollisuuksia ja välineitä muuttaa asemaansa uudenlaisten merkityssysteemien kautta. Silti tutkimus olisi toteutettavissa tieteellisten pelisääntöjen mukaisesti. Uskontokritiikissä tai kriittisessä uskonnontutkimuksessa on kaiken muun tutkimuksen tavoin mukana ”katsomuksellisia” aineksia. Se ei voi panssaroitua tieteellisen riippumattomuuden ajatuksen taakse, mutta se ei myöskään hylkää tiedeyhteisön toimintaperiaatteita.

Uusateismi edustaa uskontokritiikkiä, jossa uskonnon ytimeksi ymmärretään usko ja uskomukset ja jossa puhuja kertoo edustavansa tieteellistä ja moraalista totuutta. Edellä olen osoittanut, että sellainen uskontokritiikki ei ole ongelmatonta ja että sellaiselle kritiikille on myös vaihtoehtoja.

Viitteet

[1] Viimeisessä numerossa julkaistu Bruce Edmondsin (2005) artikkelin otsikko on eräänlainen muistokirjoitus: ”The revealed poverty of the gene-meme analogy: why memetics per se has failed to produce substantive results”. Meemiteoriaa ei tule kuitenkaan liittää yksin Dawkinsiin. Hän on kehittänyt käsitteen, mutta esimerkiksi Susan Blackmore ja Daniel Dennett ovat soveltaneet sitä ihmisten ja kulttuurin tutkimukseen. Dawkins (2003b, 45–46) on esittänyt, ettei hänen tarkoituksenaan ole ollut tarjota meemin käsitettä inhimillisen kulttuurin tutkimuksen työkaluksi. Käsitteen tehtävänä on ollut havainnollistaa periaatetta, jonka mukaan voi olla olemassa muitakin replikaattoreita kuin DNA. Toisaalta, *Jumalharhassa* Dawkins käsittelee uskontoa meemiteorian avulla ilman sen kummempia varauksia. Vakuuttavamman teorian ideoiden, uskomusten ja representaatioiden siirtymisen ja ”tarttumisen” muodollisista ominaisuuksista on esittänyt Dan Sperber (1996).

[2] Ks. Barrett 2004; 2012, 181–185; Markússon 2007; Pyysiäinen 2007a, 187–188. Kasvatus on kuitenkin keskeinen uskontoperinteen välittymisessä sukupolvelta toiselle: yhdysvaltalaisia perheitä koskevassa tutkimuksessa kävi ilmi, että mikäli molemmat vanhemmat olivat uskonnottomia, myös lapsista 84 prosenttia oli uskonnottomia (Nelsen 1990).

[3] Myös John Cornwell (2007, 29–31) korostaa, ettei Dawkinsin tyylistä välity tutkijuus, koska Dawkins esittää vahvoja väitteitä viittaamatta akateemiseen tutkimukseen ja siteeraa eniten itseään. Eagletonin kritiikistä ks. Eagleton 2009, jossa kohteena on ”Ditchkins”, Dawkinsin ja Hitchensin sulautuma.

[4] Huxley teki kuitenkin pesäeron Darwinille tuttuun Auguste Comten positivismiin, jonka mukaan yhteiskunta edistyy uskonnollisesta vaiheesta metafyysiseen ja sitä kautta positivistiseen (tieteelliseen) vaiheeseen. Huxley kutsui positivismia ”katolilaisuudeksi ilman kristinuskoa”. (Joshi 2011, 24.)

[5] Dawkinsin mukaan pienet geneettiset muutokset ovat sattumanvaraisia, mutta pidemmällä aikavälillä muutoksilla on selviytymisen ja sopeutumisen kannalta positiivinen arvo. Evoluutioprosessi toimii ikään kuin filtterinä, josta suodattuu säilyvä geneettinen koodi, joka ei ole sattumanvarainen. Debatista ks. Sterelny 2007.

[6] Vailla ironiaa ei ollut myöhemmin julkiseksi tullut tieto, jonka mukaan mainostaulujen lapset olivat erittäin kristillisestä perheestä (Lennox 2011, 12).

[7] Rorty 1999, 114–126. Radikaalimman kannan mukaan kaikkien opetettavien tietojen ja tekniikoiden (”tietotaidon”) yhteydessä opitaan yhteiskuntajärjestyksen normit. Tietotaito opetetaan muodoissa, joilla varmistetaan riippuvuus vallitsevasta ideologiasta. Louis Althusser esitti, että ”koulutuksellinen ideologinen valtiokoneisto” on syrjäyttänyt kirkon kypsien kapitalististen yhteiskun-

tamuodostumien hallitsevana ideologisena valtiokoneistona (Althusser 1984, 90–91, 108.)

[8] Ei-uskonnollista sosiaalistamista voisi tarkastella käytännössä esimerkiksi kesällä 2009 Britanniassa ensimmäistä kertaa 8–17-vuotiaille lapsille järjestetyllä ei-uskonnollisella kesäleirillä, jota Dawkins on ollut mainostamassa. Tämä on myös esimerkki ateismin organisoitumisesta ja sen siirtämisestä leirin alkuperämaasta Yhdysvalloista Eurooppaan. BBC:n televisiouutisten (28.7.2009) mukaan siellä opetetaan empatiaa, suvaitsevaisuutta, yhteistyötä, evoluutiota ja tiedettä. Jutun mukaan leiri ”ei ole uskonnonvastainen”, mutta siellä kerrotaan, että ”uskonto voi estää moraalisen ajattelun”. Sopii epäillä, opetetaanko leirille osallistuvia pikkulapsia suhtautumaan kyseenalaistaen ja kriittisesti myös uusateismiin. http://www.camp-quest.org.uk/

[9] Bruce 2003, 50; Lehti, 2000, 128; Miles & Brown 2003, 161; Ruthven 2000, 3; Suomalainen 2004, 298–299; Taira 2006, 165–166; Žižek 2001, 27–28. Ateistimuslimin käsite, joka joissakin käsitejärjestelmissä näyttää ristiriitaiselta, mutta jolla on toisissa yhteyksissä varsin ymmärrettävä käytännöllinen merkitys, on käytössä myös esimerkiksi Kirgisiassa (McBrien & Pelkmans 2008, 87).

[10] Lisäksi se kompastuu omaan retoriikkaansa. Stenger nimittäin kertoo tavanneensa vaimonsa metodistisen kirkon ”sinkkuryhmässä”. Hänen oman logiikkansa mukaan hän ei olisi voinut koskaan tavata tulevaa vaimoaan, jos uskontoa ei olisi. Ei uskontoa, ei vaimoa eikä ihania lapsenlapsia, joista iloitsemista Stenger pitää yhtenä elämänsä tärkeimmistä asioista.

[11] Uskon ja epäuskon ulkopuolelle jää kolmas vaihtoehto. Se on heiluriliike niiden välillä. Sitä havainnollistaa vulgaari vitsi naisesta ja miehestä, jotka päättävät harrastaa seksiä (ks. Žižek 2008a, xcvi–xcvii). Hölmö mies ei osaa, joten nainen opastaa: jalkojeni välissä on aukko, jonne penis laitetaan. Nyt ota se ulos. Nyt laita se sisään. Nyt ota ulos. Siinä vaiheessa mies hermostuu: yritä nyt päättää, laitetaanko se sisään vai ulos! Mies ei ymmärrä, että nautinto on juuri tuossa päättämättömyydessä ja oskillaatiossa. Psykoanalyyttisesti tulkiten kyse on viettirakenteesta, siitä, että vietin todellinen päämäärä ei ole tavoitteen saavuttaminen (kohde) vaan loputon liike kohteen ympärillä. Vaikka päättämättömyydellä voi olla käytännöllisiä ja strategisia perusteita, myös uskonnon ja tieteen välisestä heiluriliikkeestä mahdollisesti saatava nautinto on syytä ottaa huomioon.

[12] Sama rinnastus löytyy evoluutioteorian puolestapuhuja Michael Ruselta (2006), joka suhtautuu hyvin kriittisesti niin varhaisiin (esim. Thomas Henry Huxley) kuin nykyisempiin (esim. William. D. Hamilton ja Edward O. Wilson) ”evolutionisteihin”, jotka ovat tehneet teoriasta ”maallisen uskonnon”.

[13] Tulos ei ole täysin luotettava. Tutkimukseen liitetyissä ateistien palautteissa kritisoitiin aiheellisesti tulkintaan johtaneita kysymyksiä. Esimerkiksi uskonnollisesti dogmaattisesta vertailuryhmästä poiketen ateistit eivät ole erityisen

aktiivisia kasvattamaan lapsia ryhmän vaalimaan maailmankatsomukseen tai esimerkiksi opettamaan katsomustaan kouluissa. (Hunsberger & Altemeyer 2006, 59–77, 132–138.) Voidaan myös kysyä, onko ateistinen dogmaattisuus helposti vertailtavissa uskonnollisen dogmaattisuuden kanssa ja onko dogmaattisuus – tai luottamus oman käsityksensä kantavuuteen – pelkästään huono asia. Silti jotkut ateismin puolestapuhujat, kuten Julian Baggini (2003, 104; 2009), ovat tehneet pesäeron uusateismiin sillä perusteella, että he haluavat välttää dogmaattisuutta.

[14] Esimerkiksi brittiläinen Robert Owen hylkäsi kaikki vakiintuneet uskonnolliset systeemit, mutta kirjoitti, miten maa muuttuu vähitellen korkeampiarvoisille ihmisille sopivaksi asuinpaikaksi – paratiisiksi, jota asuttavat inhimilliset enkelit (ks. Ruse 2006, 123–124). Hän perusti Yhdysvaltoihin utooppisen yhteisön New Harmonyn, jossa vision tuli käydä toteen. Englannin tunnetuista 1800-luvun uskonnottomista esimerkiksi George Jacob Holyoake muuttui uskonnollisesta ihmisestä Owenin seuraajaksi (Campbell 1971, 47).

[15] Termi on peräisin David Voasilta. Ks. Heelas 2008; Heelas & Houtman 2009; Voas 2008; Voas & Crockett 2005; Voas & Day 2007.

[16] Näitä ovat esimerkiksi jo mainittu ateistinen bussimainoskampanja (2009), kampanja lasten uskonnolliseksi nimittämistä vastaan (2009), uskonnottomien kesäleirin mainostaminen (2009), Britannian televisiossa esitetyt uskontokriittiset ohjelmat *The Root of All Evil?* (2006) ja *The Enemies of Reason* (2007), uskonnollisia kouluja kritisoiva *Faith School Menace* -dokumentti (2010) ja Gus Holwerdan ohjaama dokumenttielokuva *The Unbelievers* (2013). Dokumentit ovat levinneet maailmanlaajuisesti dvd-formaatissa ja verkon videopalveluissa.

[17] http://today.yougov.co.uk/sites/today.yougov.co.uk/files/YG-Archives-Life-YouGov-NationalTreasures-260810.pdf (linkki tarkistettu 15.1.2011). Prosenttiluvut esitetään tässä teoksessa pyöristettyinä ilman desimaaleja, elleivät desimaalit ole argumentin kannalta olennaisia. Tästä syystä taulukoiden yhteenlasketut prosenttiluvut saattavat olla hieman yli tai alle sata.

[18] Myöhemmin Harris (2013a) on täsmentänyt, ettei kidutusta pidä laillistaa, mutta on tilanteita, joissa se on eettisesti oikeutettua ja välttämätöntä.

[19] Harrisin suhtautuminen henkisyyteen (spirituaalisuuteen) ja esimerkiksi buddhalaiseen mietiskelyyn on huomattavasti myönteisempää, ja hän pitääkin itseään henkisenä ihmisenä. Häneltä on ilmestymässä henkisyyttä käsittelevä kirja (Harris, tulossa).

[20] Atranin näkemyksistä ks. http://www.edge.org/discourse/bb.html, ja 2010, 410–427; Pyysiäinen 2007b. Harris-kritiikistä ks. myös Bentley 2008; Dickson 2010; Hulsether 2008; Joshi 2011; Reader 2008.

[21] On myös muistettava, etteivät uskonnolliset uskomukset ole olleet suinkaan ainoa 2000-luvun isojen iskujen julkilausuttu motiivi. Esimerkiksi yksi Lon-

toon (7.7.2005) pommimiehistä, Mohammad Sidique Khan, oli esittänyt, että teot jatkuvat, koska muslimeita kohdellaan epäinhimillisesti ja koska muslimit eivät voi tuntea oloansa turvalliseksi (Weller 2009, 154).

[22] Reza Aslan vs. Sam Harris Debate, http://www.youtube.com/watch?v=5oghyD3A7A (haettu 3.5.2009)

[23] Tosin ateistit ovat Yhdysvalloissa ehdottaneet, ettei presidentin tai muiden johtavien poliitikkojen tulisi käyttää kyseistä sanontaa.

[24] Väite on toisenlainen ja paljon ongelmallisempi kuin Hitchensin (2007b, 446) aikaisemmin esittämä käsitys siitä, että jos Kingin puheista poistaa viittaukset Jumalaan, ne eivät menetä mitään moraalisesta voimastaan.

[25] On mahdollista, että alkujaan nimellä *Jonathan Miller's Brief History of Disbelief* (BBC2, 31.10–14.11.2005) esitetyssä dokumentissa julkituotu ajatus on lainattu Dawkinsilta, mutta muuttunut jyrkemmäksi. Dawkinsin (2003a, 186) mukaan usko kuolemanjälkeiseen elämään oli iskun mahdollistanut "avaintekijä".

[26] Asad 2007; Atran 2003; 2006; 2010; Bloom 2006; Khosrokhavar 2005; Pape 2006; Pedahzur 2005. Ks. myös Ketola 2011a.

[27] Nykyisessä maailmanpolitiikassa on tavallista "poikkeustilan" jatkuvaksi tekemisen juridis-poliittinen rakenne (Agamben 2001, 37): ihmisoikeudet ja kansainväliset lait hyväksytään periaatteessa, mutta jatkuvasti vedotaan käsillä olevaan kriisiin, "hätätilaan", joka estää toteuttamasta niitä.

[28] Teos on ilmestynyt myös alaotsikolla *The Case for Religion*.

[29] Hitchensin isä sai baptisti-kalvinistisen kasvatuksen ja hänen äitinsä suvulla oli juutalaistausta. Hitchens sai anglikaanisen kasteen, mutta hänen kasvatuksensa ei ollut erityisen uskonnollinen. Christopherin pikkuveli Peter Hitchens tunnetaan Isossa-Britanniassa paitsi *The Mail on Sundayn* kolumnistina myös konservatiivisena anglikaanisen kirkon ja kristillisen kulttuurin puolustajana. Vuonna 2010 hän julkaisi ateismia kritisoivan kristillisen kirjan *The Rage against God: Why Faith is the Foundation of Civilization*.

[30] Fitzgerald (2011, 105) korostaa, että varhaismodernissa Euroopassa jaottelu oli hyvin toisenlainen: uskontoa ei erotettu maallisesta, vaan uskonto tarkoitti "kristilistä totuutta", joka oli käsitteellisesti yhteydessä sivilisaatioon ja rationaalisuuteen. Sen vastakohtana oli barbaarinen taikausko.

[31] Hitchens kuitenkin vastusti jyrkästi kidutusta. Tässä hän poikkesi Harrisista.

[32] Olisi ollut tarpeettoman osoittelevaa tehdä Baxterista islamisti. Tekemällä Baxterista toisenlainen ulkopuolinen, pikkurikollinen, hahmo saadaan edustamaan rakenteellisesti samaa.

[33] Samaan ratkaisuun on päätynyt John F. Haught (2008), jonka *God and the New Atheism* -teoksen alaotsikossa *A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* ei mainita Dennettiä laisinkaan.

[34] Myöhemmin Dennett on tutkinut yhdessä Linda LaScolan kanssa yhdysvaltalaisia pappeja, jotka eivät usko Jumalaan (Dennett & LaScola 2013).

[35] Erikoisnumeron ulkopuolella myös jo mainittu David Sloan Wilson (2007; 2008a; 2008b) on kovasanaisesti kritisoinut uusateismia ja samanaikaisesti puolustanut evoluutioteoreettista uskonnontutkimusta.

[36] Tämän esittää myös Dennett (2007, 392v6).

[37] Suomalaisessa keskustelussa myös piispa Juha Pihkala (Pihkala & Valtaoja 2010, 210) on Haughtin tapaan kritisoinut Dawkinsia siitä, että hän pitää uskontoa evoluution sivutuotteena. Myös Pihkalan arvio rajoittuu populaaritieteellisiin käsityksiin.

[38] Saman käsitteen intuitiivisista ja reflektoiduista versioista ja niiden kyvystä toimia päättelyn välineinä ks. Barrett 1999; 2004; Pyysiäinen 2004, 60–63.

[39] Freud 2008, 68; Harris 2007, 46; Dawkins 2007, 80; McGrath 2005, 113–114; McGrath & McGrath 2008.

[40] Teoksen nimi on muunnos Dawkinsin myyntimenestyksen neljännestä pääluvusta ”Why there almost certainly is no God”.

[41] Ward 2008, ks. 18, 99, 122, 126–127, 131, 148.

[42] Uusateistien ja heidän kriitikoidensa joukossa Zachariaksen teos on tässä mainituista kaikkein ongelmallisin. Koko asetelma rakentuu kahden vaihtoehdon varaan: hobbesilaisittain kaikkien sota kaikkia vastaan luonnontilassa tai Jumalallinen moraalijärjestys. Zacharias ei edes pohdi yhteiskuntasopimusten mahdollisuutta. Kirjoittajan tulkinnoissa myös Nietzschen mielisairaus selittyy ateismilla, samoin nykyisten yliopisto-opiskelijoiden henkiset ongelmat sekä Michel Foucault’n kiinnostus miehiin ja lihallisiin nautintoihin (vaikka hän ei viittaa yhteenkään Foucault’n teokseen). Lisäksi ei-kristillisistä uskonnoista annetaan epäsuotuisa ja jopa virheellinen kuva. Teos on enemmän uskonnollinen pamfletti kuin varteenotettava uusateismin kritiikki.

[43] Älykäs suunnittelu viittaa historiallisesti kreationismia myöhempään kantaan, jonka mukaan elämän synty ja kehitys on niin monimutkainen ja epätodennäköinen asia, että sen paras selitys ei ole evoluution kuvaama luonnonvalinta, vaan oletus älykkäästä suunnittelijasta. Käsittelen aihetta perusteellisemmin tuonnempana.

[44] http://www.damaris.org/cm/damaris/beliefs

[45] Williams esittää liitteessä useita raamatuntutkijoiden kiistämiä näkemyksiä. Esimerkiksi evankeliumit eivät nykytutkimuksen mukaan ole silminnäkijöi-

den kirjoittamia. Samoin Jeesuksen aitoina sanomisina pidetään huomattavasti pienempää määrää kuin mitä Williams antaa ymmärtää. Uuden testamentin eksegetiikan professori Heikki Räisäsen (2006, 41–53) lyhyt suomenkielinen kirjoitus ”Nasaretilaisen miehen arvoitus” tarjoaa hyvin erilaisen kuvan, jonka rinnalla Williamsin kirjoitus näyttäytyy melkeinpä uskonnollisena todistuksena.

[46] Dawkins korostaa, että ihmiset ovat eläimiä. Silti hän pitää ihmistä myös laadullisesti erilaisena, koska *ainoastaan* ihmiset voivat vastustaa ”geenin itsekkyyttä”. Tämän ajatuslinjan mukaan moraalitaju – tai geenin itsekkyyden vastustaminen – olisi aivojen kasvamisen mukana ilmaantunut ominaisuus. Silti on vaikea hahmottaa, miten moraali voisi näiden premissien mukaan edistyä, ellei edistyminen tarkoita yleisesti sitä, että moraalitajun kehittyminen on sopeutumisen kannalta funktionaalista. Jätän aiheen avoimeksi, mutta silti Dawkinsin (2003a, 289) näkemys siitä, että samoin kuin kalat tarvitsevat kiduksia selviytyäkseen vedessä, ihmiset tarvitsevat suuria aivoja tullakseen toimeen toistensa kanssa, houkuttelee tulkitsemaan moraalitajun kehittymisen selviytymisen viitekehyksessä. Näin ei kuitenkaan voida perustella väitettä, jonka mukaan moraali olisi edistynyt muutamien satojen vuosien aikana. Sen sijaan sillä voidaan tukea oletusta, jonka mukaan moraalitajun kehittyminen on selitettävissä evolutiivisen sopeutumisen ajatuksella.

[47] Toinen keskeinen naisen kirjoittama kritiikki on anglikaani Kathleen Jonesin *Challenging Richard Dawkins* (2007), mutta se ei perustu feministiseen näkökulmaan. Ei-kristillisistä uskonnoista tietääkseni vain juutalaisyhteisö on julkaissut uusateismia käsittelevän teoksen. Rabbi Jonathan Romainin toimittama *God, Doubt and Dawkins* (2008) on kokoelma brittiläisten reformistijuutalaisten kirjoituksia, joiden perusviesti on se, ettei heidän yhteisönsä toiminta vastaa Dawkinsin uskontokäsitystä.

[48] *New York Times*, ”Belief in the Ritual If Not the Miracle” (7.12.1996, s. 13); *The City Congregation for Humanistic Judaism*, http://www.humanistjew.org/

[49] Esimerkiksi BBC:n *The Big Questions* -keskusteluohjelmassa vieraillut Tony Goodall esittäytyi ”ateistikveekariksi” puhuessaan ateistien suvaitsevaisuudesta/suvaitsemattomuudesta (2.8.2009).

[50] Tämä Jacques Derridan dekonstruktiosta inspiroitunut näkemys on saanut uusia tulkintoja esimerkiksi yhdysvaltalaisten Carl Raschken, Charles Winqvistin ja John Caputon teologisissa tutkimuksissa. Lisäksi David Ray Griffinin affirmatiivinen postmodernismi muokkaa kyseistä perinnettä re-konstruoivaan suuntaan pyrkimällä perinteisten tulkintojen purkamisesta lähtökohtien uudistamiseen. Näitä ovat esimerkiksi ekologisuus, rauhanomaisuus, feminismi ja muut vapautusliikkeet.

[51] Cupittin esittämien näkemysten edeltäjistä esimerkiksi filosofi Ludwig Wittgensteinia (1889–1951) voidaan pitää keskeisenä. Wittgensteinin mukaan sa-

nonta ”Jumala on olemassa” ei väistämättä tarkoita väittämää olion olemassaolosta, vaan kiinnittymistä uskonnollisiin arvoihin ja elämäntapaan, haluun lähestyä asioita uskonnollisessa viitekehyksessä. Tämä käsitys poikkeaa radikaalisti esimerkiksi Wittgensteinin aikalaisen, filosofi A. J. Ayerin (1910–1989) kannasta, jonka mukaan uskonnolliset uskomukset ovat asiantiloja koskevia väitelauseita. (Ks. esim. LePoidevin 2010, 78–87.)

[52] Cupitt 1997, 1998a, 1998b, 1998c, 1999, 2003a, 2003b. Sea of Faith -verkostosta ks. http://www.sofn.org.uk/; http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/393479.stm; Davies 2012; Davies & Northam-Jones 2012, joiden verkostoa kartoittavassa kyselyssä keski-ikä oli 68 ja vain kaksi vastaajaa oli alle 50-vuotiaita.

[53] Esimerkiksi teologi Timo Eskola (2006a) kritisoi Spongia ja muita radikaaliteologeja teoksessaan *Antikristuksen apostolit*. Tosin kirjan nimen Antikristus viittaa enemmän Nietzscheen kuin paholaiseen.

[54] Ben Marshall Meets Brian Wilson. *Uncut*, October 2008, s. 18

[55] Vuoden 2001 kyselyssä 31 prosenttia englantilaisista ja 22 prosenttia ranskalaisista uskoi persoonalliseen Jumalaan ja 40 prosenttia englantilaisista ja 32 prosenttia ranskalaisista uskoi transsendenttiin elämänvoimaan. (Warner 2010, 103–104.)

[56] Grigg poikkeaa joistakin edellä käsitellyistä ajattelijoista, sillä hän asettuu eksplisiittisesti perinteistä teismiä vastaan ja kannattaa kristillisestä kielestä etäällä olevaa panteismia. Siinä jumalalliseksi voidaan kutsua niin yksilön henkistä etsintää kuin koko ihmiskunnan menestymistä tai maan hyvinvointia koskevia projekteja. Griggin versio, jossa ensisijaisena keskustelukumppanina on kosmologian ja fysiikan filosofia, ei muistuta kristillistä ”hiljaista enemmistöä”, mutta siinä on kosketuspintaa henkisyydeksi tai spirituaalisuudeksi kutsuttujen näkemysten kanssa.

[57] Matti Myllykosken (2005, 128) huomautukseen teoksen nimestä Eskola (2006b, 29) vastaa, että pamfleteilla on aina kärjistetty otsikko. Näin hän väistää kysymyksen.

[58] Hietamäki 1998; 1999; 2000 sekä televisio-ohjelma *Punaisen langan* (6.9. 2000) litteraatio: http://www.vihrearouva.net/usko/hietamaki.html (15.1.2011)

[59] Ks. esim. *Kristeligt Dagbladin* artikkeli ”Thorkild Grossbøll har sagt op” (26.10.2007), http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/265304:Danmark--Thorkild-Grosboell-har-sagt-op (haettu 22.8.2010)

[60] Psykologian opettajana ja pastorina toiminutta Hietamäkeä ei pidetty Seinäjoella erityisen liberaalina, vaan pikemminkin karismaattisena ”uskovaisena”, joka toimi enemmän kansanlähetyksen kuin Seinäjoen seurakunnan parissa. Kansanlähetyksessä painotettiin helluntailaisten tavoin pyhän hengen armolahjaa ja uskon julistamista. Tätä ”vakaumuksen julkituomisen” taustaa vasten

tulee ymmärrettäväksi Hietamäen halu tuoda myös jumalauskosta luopuminen julkisesti esiin.

[61] Slavoj Žižek on käyttänyt anekdoottia useissa luennoissaan. Ks. myös 2004, 178.

[62] Esimerkiksi käy protestanttinen Exodus-seurakunta, joka on osa Alankomaiden protestanttista kirkkoa. Ks. ”Dutch Rethink Christianity for a Doubtful World” (BBC News, 5.8.2011), http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-14417362

[63] *Yorkshire Evening Post* 1.10.2008, s.4.

[64] Muissa kysytyissä vain ufoihin uskomisessa miehet ovat tasoissa naisten kanssa. Ennustamisen, enkeliuskon, kummitusten ja noituuden kohdalla naiset ovat enemmistössä. Ks. erityisesti Kirkkomonitor 2002 ja 2004.

II Ateismin kulttuurinen ja yhteiskunnallinen konteksti

Identiteettipolitiikkaa Yhdysvalloista mediatisoituun maailmankylään

Uusateismia luonnehtii kaiken uskonnollisuuden kritiikki kaikkialla, lukuun ottamatta Harrisin ja Stengerin kiinnostusta itäiseen henkisyyteen. Se hakee helpoimmat kohteensa ääri-islamista ja Yhdysvaltain konservatiivisesta ja fundamentalistisesta kristillisyydestä. Kun uusateismi laajentaa kritiikkinsä kristinuskon ulkopuolelle ja kohdentaa sen erityisesti muslimeihin, se selittyy osaksi maailmanpoliittisilla tapahtumilla sekä niiden voimistamiin ennakkoluuloihin ja huoliin vetoamisella. Yhdysvallat on hedelmällinen maaperä tällaisten näkemysten muodostumiselle sekä konservatiivisen kristinuskon suosion että islamkielteisyytensä vuoksi. Muslimit ovatkin yhdysvaltalaisen kyselytutkimuksen perusteella ongelmallisimmaksi mielletty uskonnollinen ryhmä (Edgell & al. 2006). Asetelman ironia piilee siinä, että Yhdysvalloissa vain ateistit päihittävät muslimit ongelmallisina pidettyjen ryhmien vertailussa. Kun Will Herberg esitti vuonna 1960 ilmestyneessä teoksessaan *Protestant-Catholic-Jew*, että otsikossa mainitut uskonnot ovat muodostaneet ”hyvän amerikkalaisuuden” rintaman, on merkillepantavaa, että otsikosta puuttuivat islam ja ateismi.

Huolimatta uusateismin kaikkialle ulottuvasta uskontokritiikistä, osa uusateistien teoksista on suunnattu suoraan yhdysvaltalaisille lukijoille. Sam Harrisin (2007, xi) *Letter to a Christian Nation* on kirjoitettu ikään kuin se olisi avoin kirje Yhdysvaltojen kristityille ja Daniel Dennett (2007, xi) esittää, että *Breaking the Spell* on osoitettu ensisijaisesti amerikkalaisille lukijoille. Uusateismi paikantuukin kulttuurisesti ensisijaisesti Yhdysvaltoihin. Heidän kritiikkinsä kokonaisvaltaisuudesta huolimatta kaksi kohdetta nousee ylitse muiden. Ensimmäinen on verrattain tuore ulkoinen uhkakuva ja toinen maan sisäinen, pitkäkestoinen ja tuttu vihollinen. Nämä ovat ”islamilainen terrorismi” ja

kreationismia tai älykästä suunnittelua kannattava ”kristillinen fundamentalismi”.[1] Islamiin kohdistuvan kritiikin ytimessä on isku kaksoistorneihin 11. syyskuuta 2001. Vaikka esimerkiksi Dawkins on esittänyt uskontokritiikkiään jo kymmeniä vuosia, 2000-luvulla koettu islamin uhka ja terrorisminvastainen sota ovat uusateismin suosion kannalta tärkeitä tekijöitä. Esimerkiksi Harrisin ja Hitchensin teokset kohdentuvat melko suoraan koettuun islamin uhkaan. ”Kristillisen fundamentalismin” kritiikin kiinnekohtina ovat ”kulttuurisodat” konservatiivisen kristinuskon ja evoluutioteorian välillä. Niitä on määrittänyt kamppailu kristillisen Amerikan tulevaisuudesta, erityisesti kasvatuksesta ja koulujen opetussisällöistä. Kaikki uusateistit viittaavat aiheeseen myyntimenestyksissään.

Yhdysvalloissa ateismilla on ollut aina kielteinen vivahde. Esimerkiksi vuonna 1964 aikakauslehti *Life* valitsi ateisti Madalyn Murray O’Hairin Amerikan vihatuimmaksi naiseksi, koska hän sai läpi vaatimuksensa kieltää valtionrahoitteisten koulujen päivittäiset rukoushetket. O’Hairista tuli kulttuurinen ikoni ja ateismin keulakuva julkisuudessa. Hän oli aktiivinen kampanjoija, johon suhtauduttiin vähintään ristiriitaisesti ja usein kaartelemattoman kielteisesti. (Fuller 2010, 88–89; Joshi 2011, 167–179; McGrath 2004, 262–277.) O’Hairilla oli toinenkin synti kontollaan: hän oli sosialisti. Kylmän sodan ilmapiirissä ateismi assosioitui sosialismiin, kommunismiin ja Neuvostoliittoon, erotukseksi kristillisestä Amerikasta ja isänmaallisesta ”hyvän amerikkalaisuuden rintamasta” (protestantit, katolilaiset, juutalaiset). Vielä 1980-luvulla presidentti Ronald Reagan saattoi julkisesti rinnastaa ateismin ja kommunismin kristillisen Amerikan vastakohdaksi. Puheessaan (8.3.1983) presidentti Reagan kertoi tarinan kylmän sodan ajasta, jolloin nuori isä totesi näkevänsä lastensa mieluummin kuolevan nyt, kun he vielä uskovat Jumalaan, jos vaihtoehtona olisi nähdä heidän elävän jumalattomassa kommunistisessa diktatuurissa. Tälle yleisö antoi raikuvat aplodit.[2] 1960-luvulta ja 1980-luvultakin on matkaa nykyaikaan. Ateismin kielteiset assosiaatiot ovat lieventyneet, mutta eivät kadonneet. Muutos on, ainakin tässä asiassa, hidasta. Vuonna 2003 tehdyn kyselyn mukaan 48 prosenttia yhdysvaltalaisista ei hyväksyisi ateistia oman lapsensa puolisoksi. Yhteensä 40 prosenttia oli sitä mieltä, etteivät ateistit jaa vastaajan käsitystä amerikkalaisesta yhteiskunnasta. Vertailun vuoksi: vain 34 prosenttia vastustaisi lapsensa avioliittoa muslimin kanssa ja vain 26

prosenttia vastaajista katsoi, etteivät muslimit jaa heidän käsitystänsä amerikkalaisesta yhteiskunnasta. (Edgell & al. 2006, 218.)

Myös yhdysvaltalaisten ateististen yhdistysten tutkimus osoittaa, että ateistit on halveksittu vähemmistö myös poliittisten kamppailujen ulkopuolella. Jopa lapset saattavat joutua häirinnän kohteeksi vanhempien ateistisen katsomuksen vuoksi. Siinä missä evankelioiminen on arkipäivää, ateistit eivät voisi kuvitella koputtavansa ihmisten oviin ja pyytävänsä mahdollisuutta tulla sisään kertomaan uskontojen ongelmista. (Hunsberger & Altemeyer 2006, 69.) Kyselytutkimus osoittaakin, että yhdysvaltalaiset ateistit kokevat merkittävästi useammin syrjintää kuin maan muut uskonnottomat. Ateisteista yli 40 prosenttia kertoo kokeneensa syrjintää, kun taas uskonnottomissa vastaava luku on hieman yli 20 prosenttia. Syrjintää koetaan työpaikoilla, kouluissa ja jopa perheessä. Vähiten syrjintää on armeijassa. Myös ateistien julkisuustempauksia on häiritty. Esimerkiksi syksyllä 2009 mainoskyltistä ”Millions are good without God” oli sutattu ”out” sanasta ”without”. (Cragun 2009; Cragun & al. 2012). Muodollisen presbyteerisen kasvatuksen saanut ateistiyhdistyksen jäsen kertoo asemastaan:

> Tänäkin päivänä puolisoni sukulaiset pitävät minua ”antikristuksena” ja kieltäytyvät puhumasta minulle. Muilta sukulaisilta ateismini hyväksyminen kesti pitkään, ja jotkut ovat edelleen tympeitä, jos olen läsnä – erityisesti heidän lastensa lähellä. Pihalleni on pystytetty ristejä. Lapsiani on häiritty koulussa. Työssäni olen ollut uskonnollisen häirinnän uhri. Autoani on vandalisoitu. Henkeäni on uhattu sähköpostiviesteissä, maapostissa ja tuulilasinpyyhkijöihin kiinnitetyissä viesteissä. Naapuruston vanhemmat pitävät välttämättömänä kertoa lapsilleni Jumalasta ja Jeesuksesta, kun lapseni ovat kylässä. […] Olen käyttänyt yli 500 dollaria vandalisoinnin autolleni aiheuttamien haittojen korjaamiseen. (Hunsberger & Altemeyer 2006, 49.)

Vaikka on helppo ajatella, että lukuisissa muissakin maissa voisi tapahtua joitakin nimetyistä häirinnän muodoista, kaikkien tapahtuminen ei ole todennäköistä. Jos kuvaus olisikin keksitty, se vain todistaisi, miten tärkeää yhdysvaltalaiselle ateistille on kertoa itsestään katsomuksellisen häirinnän uhrina. Tällainen kulttuurinen kehys motivoi uusateisteja, ja he ovat tietoisia siitä. Richard Dawkins (2007, 26) esittää, että ateistien status on Yhdysvalloissa suunnilleen sama kuin homosek-

suaaleilla 50 vuotta sitten. Sam Harris (2007, 39) puolestaan painottaa, että ateistit ovat Yhdysvaltain pilkatuin vähemmistö, vaikka mikään tilastotutkimus ei viittaa heidän moraalittomuuteen.

Pitkäkestoinen huonomaineisuus on vain yksi tekijä. On tuoreempiakin perusteita ateistien intoon nousta kamppailemaan amerikkalaisesta yhteiskunnasta ja asemastaan siinä. Myyntimenestysten kirjoittamisten ja julkaisujen aikaan Yhdysvaltojen presidenttinä oli evankelikaalinen kristitty George W. Bush. Hänen isänsä, Bush senior, oli presidenttikautenaan kenties poikaansa vahvempi ateismin vastustaja, mutta häntä kannattaneet evankelikaaliset kristityt eivät pitäneet kaikista päätöksistä, joissa ei täytetty annettuja lupauksia. Evankelikaaliset pitivät vasta nuorempaa Bushia ”yhtenä meistä”. (Micklethwait & Wooldridge 2009, 104–108.) Euroopassa ateismi ei ole yhtä halveksittu identiteetti eivätkä maiden johtohenkilöt ole samalla tavalla profiloituneet evankelikaalisten äänitorviksi. Euroopan toisenlainen tilanne voimistaa käsitystä, että uusateismi on osaltaan kehittynyt vastareaktiona Yhdysvalloissa politiikan ja muun julkisen elämän uskonnollisuuteen. Eurooppaan se on tullut osittain tuontitavarana, mutta se ei ole estänyt uusateismia löytämästä paikkaansa eri maissa (ks. Taira & Illman 2012).

Yhdysvalloissa uskonnon merkitys oli tärkeä myös vuoden 2008 presidentinvaaleissa, vaikka huomio kiinnittyikin siihen, saako maa ensimmäisen tummaihoisen presidentin. Kyllä sai, ja vaikka se on iso asia ihmisoikeuskamppailun historiassa, se korostaa erikoisella tavalla ateismin asemaa: Yhdysvaltojen presidentti voi olla tummaihoinen, mutta ehkä ei julkiateisti. Vuonna 2006 84 prosenttia oli sitä mieltä, ettei Yhdysvallat ole valmiita valitsemaan ateistista presidenttiä (Keysar 2007, 33). Vuoden 1999 gallupin mukaan vain 49 prosenttia yhdysvaltalaisista kertoi olevansa valmiita äänestämään ateistia presidentiksi. Tummaihoista, naista tai juutalaista sanoi voivansa äänestää 90 prosenttia ja 59 prosenttia kertoi voivansa äänestää homoseksuaalia. (Edgell & al. 2006, 215.)

Vuoden 2008 vaalikampanjan aikana pohdittiin, oliko Barack Obaman päätös tulla tummaihoisten kansoittaman kristillisen kirkon jäseneksi vain strateginen ratkaisu matkalla kohti presidenttiyttä vai aito valinta. Vuoden 2006 vaalikirjassaan *The Audacity of Hope* Obama (2008, 195–226) korostaa taitavasti omaa liberaalia kristillisyyttään ja tarvetta ottaa uskonnollinen monimuotoisuus osaksi poliittista keskustelua tehden samanaikaisesti pesäeron aborttia ja homoseksuaalisuutta vastus-

tavaan kristilliseen oikeistoon. Uusateismin kulttuurisen taustan ymmärtämisen kannalta ei ole olennaista arvioida Obaman vilpittömyyttä; on tärkeää todeta, että uskonto ei ollut presidenttipelissä merkityksetön sivuseikka, vaikka se tuskin oli yksittäinen tuloksen ratkaissut tekijä. Perinteistä poiketen osa kristillisestä oikeistosta siirtyi tukemaan Obamaa ja demokraatteja. Republikaaniehdokas John McCain piti uskoa enemmän yksityisasiana, kun taas Obama puhui uskostaan vuolaasti, ja demokraattiehdokkaalle poikkeuksellisen paljon – ainakin verrattuna vuoden 2004 vaaleissa ehdokkaana olleeseen katolilaiseen John Kerryyn, joka piti uskonnollisuuttaan ensisijaisesti yksityisasiana siihen asti kunnes kävi ilmi, että mahdolliset äänestäjät halusivat kuulla enemmän uskonnosta (Vinson & Guth 2009, 89–90). Edes uskonnollisuuttaan korostaneen Sarah Palinin nostaminen McCainin rinnalle ei muuttanut asetelmaa.[3]

Kun uusateistit valittavat julkiateistien vaikeudesta edetä politiikassa, he kontekstualisoivat itsensä ja oman tehtävänsä myönteisen ateistisen identiteetin rakentajana Yhdysvaltoihin. Daniel Dennett esittääkin, että ”kenties tulevaisuudessa, mikäli yhä useampi meistä välkyistä [”brights”] astuu esiin ja viileästi ilmoittaa, ettemme tietenkään enää usko mihinkään noista Jumalista, on mahdollista valita ateisti senaattoria korkeampaan virkaan” (Dennett 2007, 245).

Uusateistien yritys muuttaa kertomusta ”kristillisestä Amerikasta” on osa identiteettipolitiikkaa, jonka tavoitteena on tehdä ateismista myönteinen identiteetti. Dennett kutsuukin ateisteja ”välkyiksi” (*brights*). Tällä viitataan Paul Geisertin ja Fynga Myrtrellin vuonna 2003 perustamaan Brights-liikkeeseen, jonka kotipaikkana on 1960-luvun vastakulttuurin kehto Kalifornia. Liikkeellä on kolme tavoitetta: lisätä naturalistisen maailmankuvan ymmärrystä, saavuttaa julkinen tunnustus naturalistisen maailmankuvan omaaville ihmisille ja kouluttaa yhteiskuntaa hyväksymään välkkyjen täydet oikeudet kansalaistoimintaan. Kasvatuksen osalta sanomana on, että toisin kuin uskonnoissa on tapana ajatella, lapset osaavat itse päättää, haluavatko olla osa porukkaa. Jos joku pakottaa sinut mukaan, et voi olla välkky.[4]

Myös Dawkins (2007, 380) kirjoittaa myönteisesti Brights-liikkeestä. Niitä molempia yhdistää yritys brändätä ateismi samaan tapaan kuin homoseksuaalit tekivät vuosikymmeniä aikaisemmin nimittämällä itseään termillä ”gay”.[5] Tosin merkittävänä erona on se, että homoliikkeen tavoitteena olivat suvaitsevaisuus, hyväksyntä ja homojen oikeudet, ei

heteroiden käännyttäminen. Ateistit jakavat halun tulla hyväksytyiksi, mutta esimerkiksi Dawkinsin tavoitteena on käännyttää uskovaiset ja kaappiateistit. Vaikka uusateistit ja Brights-liikkeen puolestapuhujat pyrkivät sen kieltämään, on ilmeistä, että ne, jotka eivät ole ”välkkyjä” ovat ”himmeitä” (*dim*).[6]

Dawkinsin ja Dennettin kirjoitusten yhteys Brights-liikkeeseen vain vahventaa käsitystä, jonka mukaan ateistiselle identiteettipolitiikalle on kulttuurista maaperää erityisesti Yhdysvalloissa. Ateistit ovat heränneet siihen, mitä homoseksuaalit, feministit ja etniset vähemmistöt ovat tehneet jo pitkään. Identiteettipolitiikan malli haetaan edeltäneiltä liikkeiltä, mutta samanaikaisesti uusateistit hylkäävät varhaisemmalle identiteettipolitiikalle ominaisen teoreettisen kehyksen, joka nojautui selvemmin kulttuuriteoriaan ja mannermaiseen filosofiaan.

Esimerkiksi Dawkins (2007, 388) nimittää 1960-luvun ranskalaista kulttuuriteoriaa huippuhuijaukseksi (”haute francophonyism”). Hän mainitsee kolme teoreetikkoa: Michel Foucault, Roland Barthes ja Julia Kristeva.[7] Ivatessaan hän ei kuitenkaan huomaa heidän vaikutustaan identiteettipoliittisille liikkeille. Foucault’n tutkimukset diskursiivisista muodostelmista, rangaistusjärjestelmistä ja seksuaalisuudesta sekä poliittinen toiminta marginaaliryhmien eduksi, Barthesin paljastavat pohdinnat kulttuuristen ja historiallisten merkityssysteemien luonnollistamisesta ja ikuistamisesta, Kristevan näkemykset poeettisen kielen vallankumouksellisuudesta, muukalaisuudesta, kielellisestä subjektiudesta ja naiseudesta – nämä kaikki ovat olleet merkittäviä työkaluja pohdittaessa identiteettipolitiikalle ominaisen diskursiivisen kamppailun strategisia siirtoja niin Euroopassa kuin Yhdysvalloissa. Uusateistit sivuuttavat ne kokonaan tai nimeävät huijaukseksi, koska liittolaisuuden löytäminen kamppailussa konservatiivista uskonnollisuutta vastaan rikkoisi toisen uusateistien vaaliman rajan: eron luonnontieteilijä-intellektuellin ja perinteisen humanisti-intellektuellin välillä.

Osa 1900-luvun jälkipuoliskon identiteettipolitiikan menestyksestä on selitettävissä liittoumilla, joissa on samanaikaisesti vastustettu esimerkiksi seksismiä, rasismia ja homofobiaa. Uusateismissa ihaillaan liikkeiden tuloksia, mutta angloamerikkalaisille luonnontieteen profeetoille tyypillisesti pilkataan niiden teoreettisia kytköksiä, koska niissä on voimakas mannermainen *bouquet*. Ehkä Dawkinsilla ja muilla välkyillä olisi opittavaa ranskalaisilta ”huijareilta”, jotta he eivät Michael Rusen epäilyn mukaisesti ”vieraannuttaisi hyväntahtoisia” (Koch 2008, 41) eli

niitä liberaaleja uskovia ja uskonnottomia, jotka haluaisivat yhteistyössä heikentää konservatiivisen uskonnollisuuden vaikutusvaltaa. Nyt he pyrkivät edistämään ”välkky-meemiä” (Dawkins 2003c) ja toivovat sen tarttuvan ja leviävän viruksen lailla.

Hyvä esimerkki vieraantumisesta ja identifioitumisen muuttumisesta on yhdysvaltalainen Robert Jensen, kannanottojensa vuoksi presbyteerikirkosta syrjäytetty ”ateisti”, joka nykyään kutsuu itseään radikaaliksi kristityksi. Hän kirjoitti, ettei enää nimitä itseään ateistiksi, koska ateismi yhdistetään Dawkinsiin, Dennettiin, Harrisiin ja Hitchensiin. (Jensen 2009.) Itse asiassa puhe välkyistä ei innosta edes kaikkia uusateisteja: Hitchensin mielestä kyse on itserakkaasta liehakoinnista ja Harrisin mukaan ateistien ei tarvitsisi kutsua itseään millään erityisellä nimikkeellä (Hitchens 2008, 16; Williams 2009, 29–33).[8]

Samalla kun uusateismi karkottaa joitakin potentiaalisia liittolaisia sen medianäkyvyys on toimintakykyistänyt yhdysvaltalaisia vapaa-ajattelijoita. Ateistien omien kokemusten perusteella ateismin sosiaalinen stigma on heikentymässä. Uusateistien näkyvyys tuo muille itsevarmuutta, samoin kuin mahdollisuus kommunikoida globaalisti samanmielisten kanssa. (Cimino & Smith 2010.) Uusateismi luo myös yhteistä kieltä ja kohtuullisen yhtenäistä luonnontieteeseen nojautuvaa identiteettiä sen sijaan että vapaa-ajattelijoiden kirjossa kukkisivat tasapuolisesti esimerkiksi nietzscheläiset, marxilaiset, eksistentialistiset ja darwinistiset ateismit. Luonnontieteen viitekehyksen taktisena etuna on kyky rakentaa asetelma tiedon ja uskonnon vastakohtaisuudelle. Näin uskontoa jäsennetään järjestelmänä, joka kilpailee luonnontieteen kanssa siitä, kumpi antaa parempia vastauksia tieteellisiin kysymyksiin. Tähän saumaan on isketty myös uskontokriittisissä ja ateistista identiteettiä rakentavissa dokumenttielokuvissa. Esimerkiksi vuonna 2008 ilmestynyt ja erityisesti Yhdysvalloissa menestynyt humoristinen dokumenttielokuva *Religulous* (*Uskomatonta*) kritisoi kaikenlaista uskonnollisuutta, mutta se keskittyi ivailemaan uskontojen tietoväitteille.

Jotta pyrkimyksestäni osoittaa uusateismin kulttuurisen maaperän olevan hedelmällisintä Yhdysvalloissa ei tulisi liian yksinkertainen kuva, on hyvä muistuttaa, että Richard Dawkins on britti, samoin kuin oli Yhdysvaltoihin 1980-luvun alussa muuttanut ja vuonna 2006 maan kansalaisuuden saanut Christopher Hitchens. Nimekkäimpien edustajien kansallisuus ei kuitenkaan tee tyhjäksi ehdotustani, jonka mukaan uusateistien näkemysten ja itse ilmiön kehittymisen ymmärtämisessä

auttaa ilmiön kontekstualisointi Yhdysvaltoihin, jossa uskontokritiikille ja sen varaan rakentuvalle identiteettipolitiikalle on ollut sosiaalinen tilaus.

Uusateismi on kuitenkin levinnyt Yhdysvaltojen ulkopuolelle, ja se on ollut keskeisessä roolissa ateismin uudessa näkyvyydessä Euroopan eri maissa (ks. Taira & Illman 2012). Osittain tätä selittää yleisempi uskonnon ja siten myös uskontokritiikin nousu median puheenaiheeksi. Uusateismi on osoittanut kykenevänsä ylittämään maakohtaiset rajat ja ulottamaan uskontokritiikin myös niihin maihin, joissa sille ei ole yhtä selvää sosiaalista tilausta, maihin, joissa uskonnolla ei ole yhtä merkittävä yhteiskunnallinen asema kuin Yhdysvalloissa. Esimerkiksi Englannissa keskustelu on ollut erittäin aktiivista, vaikka uskonnottomuus on maassa tavallisempaa kuin Yhdysvalloissa ja vaikka ateistiksi julistautuminen ei ole estänyt poliitikkojen urakehitystä (esimerkkinä liberaalidemokraattien johtaja, vuonna 2010 varapääministeriksi valittu Nick Clegg) (ks. Knott, Poole & Taira 2013). Erityisesti Dawkins on tehnyt aktiivisesti työtä Englannissa uskontokriittisen sanoman levittämiseksi. Lisäksi brittimedia katsoo jatkuvasti Yhdysvaltoihin ja vertaa itseään ”isoveljeensä”. Näin valtavirtamedia tuo keskustelunaiheita Yhdysvalloista, muokkaa niitä omaan yhteiskuntaansa sopiviksi ja hakee paikallisia ääniä keskusteluun. Tämä prosessi on tehnyt myös uusateismia tunnetuksi, vaikka brittimedia ei välttämättä yhdy sen sanomaan ainakaan ilman suuria varauksia, kuten Dawkinsin kohdalla on huomattu. Myös YouTube ja muut verkkosivustot levittävät uskontodebattia voimalla, joka ei olisi ollut mahdollista ennen internetin arkipäiväistymistä. Media on mahdollistanut uusateismin ja uskontokeskustelun leviämisen, mutta myös itse aiheen täytyy koskettaa ihmisiä.

Britanniassa uskontokriittisen ateismin vetovoima yhdistyy erilaisiin vastustuksen kohteisiin: anglikaanisen kirkon ja valtion läheinen suhde, uskonnolliset koulut, vähemmistöuskontojen (etu)oikeudet, hallituksen pyrkimys saada uskonnollisista yhteisöistä yhteistyökumppaneita yksityistämispolitiikan ongelmien hoitamiseen ja tieteen haastettu arvo yhteiskunnassa. Sen sijaan Brights-liike, joka aloitti toimintansa vuonna 2003 on kuihtunut lähes olemattomiin Britanniassa (McGrath 2011, 36–37). Pidempään paikallisesti toiminut National Secular Society on kasvattanut jäsenmääräänsä ja ollut näkyvästi esillä ateistisessa kampanjoinnissa. Sittemmin on muodostunut brittiyhteiskuntaan paremmin sopivia ateistisia mutta uskontojen yhteisöllisiä rituaaleja jäljitteleviä

liikkeitä, kuten vuonna 2013 julkisuuteen ponnahtanut The Sunday Assembly, josta brittimedia käyttää nimitystä ”ateistikirkko”.[9]

Jos ateismin näkyvyyttä yritetään ymmärtää yleisemmällä tasolla, on hahmoteltava lyhyesti uskonnon muuttuvia sijainteja ja rooleja modernisaatiossa. Modernisaation toivottiin yhdistävän teknologisen, koulutuksellisen ja taloudellisen kehittymisen valistuksellisen järjen, rationaalisuuden ja tieteen voittokulkuun. Prosessin tuli jättää taakseen taikausko, irrationaalisuus ja uskonto. Horisontissa siinsi järjen hallitsema vauras yhteiskunta, jossa uskonnollisilla auktoriteeteilla ei olisi enää merkittävää roolia. Uskonto voisi toimia moraalin tukena, mutta sen tulisi pysytellä järjen asettamissa rajoissa. Uskonto voisi toimia kansallishengen kittinä, mutta sen ei tulisi muodostaa hallitsevan eliitin maailmankatsomuksellista perustaa. Uskonto voisi vaikuttaa ihmisten yksityiselämässä, mutta sen ei tulisi ulottua julkisuuden alueelle.

Asetetut toiveet ja ihanteet eivät toteutuneet täydellisesti, mutta sillä ei ollut väliä niin pitkään kuin kehityksen suuntaa pidettiin oikeana. 1970-luvulle asti voitiin ajatella, että prosessi on hidas mutta peruuttamaton. Sitten alkoi tapahtua jotain ennakoimatonta. Alettiin puhua uskonnon ”paluusta”, josta näkyi merkkejä 1980- ja 1990-luvuilla. Selkeinä esimerkkeinä pidettiin Iranin islamilaista vallankumousta (1979) ja Salman Rushdien *Saatanallisten säkeiden* julkaisua seurannutta kohua ja konfliktia 1980- ja 1990-lukujen taitteessa.

Jo tuolloin tutkijat olivat huomanneet, etteivät uskonnollisuus ja uskomukset olleet kadonneet. Ihmiset eivät olleet eronneet kirkoista ja muista uskonnollisista yhteisöistä massoittain, eivät ainakaan Euroopan ulkopuolella. Joissakin maissa uskonnollisten uskomusten suosio lisääntyi, joissakin maissa yhteisöt saivat lisää kannattajia. Verrattain maallistunut Eurooppa alkoi näyttää poikkeustapaukselta, sillä muissa maanosissa modernisoitumisen kylkiäisenä ei tullutkaan uskonnotonta tai uskonnon suhteen välinpitämätöntä yhteiskuntaa. Tuon lisäksi alkoi näyttää siltä, että uskonto palaa julkisen elämän alueelle – politiikkaan kaikille tasoille aina kunnallispolitiikasta (maahanmuuttajat) maailmanpolitiikkaan (uskonnollis-etniset konfliktit, islamin poliittinen nousu jne.). Lisäksi ehdotettiin, että uskonnot palaavat julkisuuteen myös kansalaisyhteiskunnan tason rationaalisina keskustelijoina, jotka eivät vetoa Jumalan tahtoon vaan yhteiseen hyvään ja jaettuihin arvoihin (Casanova 1994). Viimeistään syyskuun 11. 2001 nosti uskonnon median ja koko maailman kiintopisteeksi. Euroopassa uskonnon

näkyvyyttä kasvattivat muslimien pommi-iskut Madridissa (11.3.2004) ja Lontoossa (7.7.2005). Kun nämä yhdistetään arkisiin kokemuksiin muslimimaahanmuuttajien läsnäolosta ja yhteiskunnan instituutioiden tarpeesta reagoida moniuskontoistuvaan yhteiskuntaan kouluissa, sairaaloissa, vankiloissa ja työpaikoilla sekä joidenkin konservatiivikristittyjen puolustusreaktioihin, voidaan ymmärtää, että viimeistään tässä vaiheessa muutkin kuin pieni tutkijoiden joukko alkoivat puhua uskonnon keskeisyydestä julkisessa elämässä. Euroopassa yksi keskeisistä julkisen uskontokeskustelun teemoista onkin ollut Euroopan islamisoituminen ja sitä koskevat huolenaiheet.[10]

Tällainen kertomus on yksinkertaistava ja osittainen. Voidaan kysyä, onko perusteltua puhua uskonnon ”paluusta” näin yleisesti ja kattavasti. ”Paluu” vihjaa, että uskonto olisi aikaisemmin kadonnut julkisuudesta tai muuten heikentynyt. Se ehdottaa, että uskonto todella olisi nyt merkittävä politiikan osa tai että sen vaikutusvalta olisi muuten kasvanut. Maltillisempi ratkaisu olisikin puhua uskonnon uudesta näkyvyydestä ja uskonnon irtaantumisesta perinteisistä kiinnikkeistään: julkisen elämän laidalla olevista yksityisistä uskomuksista ja vakiintuneista maakohtaisista ”monopolisista” instituutioista. Tämä nostaa uskonnon julkisuuteen ja tekee ihmiset tietoisemmaksi uskonnon läsnäolosta, mutta ei suoraan kerro kasvaneesta vaikutusvallasta tai yhteiskunnallisesta merkityksestä (Beckford 2010; Ward & Hoelzl 2008). Näkyväksi ei kuitenkaan ole tullut vain uskonto vaan myös uskontokritiikki, ateismi ja keskustelu uskonnon paikasta yhteiskunnassa (Knott, Poole & Taira 2013; Taira, Poole & Knott 2012).

Yksinkertaistetustikin juonellistettuna kehityskulku havainnollistaa uskonnon osalta yhteiskuntahistoriallista ja aatteellista murrosta, jota myös modernin kriisiksi kutsutaan. Kun tähän yhdistetään yhteiskunnallinen epävarmuus ja ennustamattomuus sekä tieteellisen toiminnan kritiikki, ymmärretään paremmin sitä huolta, joka kannattelee uusateismia ja joka raivaa maaperää uskontokritiikille myös Euroopassa. Tässä mielessä uusateismi ei ole pelkästään yhdysvaltalaista. Se niveltyy yhtä lailla yleiseen länsimaisen modernisaation kriisiin – sen varhaisvaiheen unelmien kariutumisen jälkeiseen epävarmuuteen ja suuntatiedottomuuteen.

Holmes ja Moriarty, Mikki ja Mustakaapu, Batman ja Jokeri, Bond ja Blofield, teinimutanttininjakilpikonnat ja Silppuri – nämä fiktiiviset hahmot ovat toistensa arkkivihollisia. Jos ateismilla on sellainen, kreationismi – ajatus siitä, että elämä maapallolla ei ole kehittynyt Darwinin kuvaaman luonnonvalinnan mukaisesti, vaan sen on luonut Jumala (tai älykäs suunnittelija) – on monissa eri muodoissaan ainoa varteenotettava vaihtoehto. Ääri-islam on vielä verrattain tuore vihollinen ja liberaali uskonnollisuus on liian maltillista, joten parhaaksi vaihtoehdoksi jää kreationismi kaikissa merkittävissä muodoissaan. Kuten ateismin ja uskonnon välisessä vastakkainasettelussa on jo totuttu, myös tämä keskustelu on leimallisesti yhdysvaltalaista, vaikka siitä näkyy kaikuja myös Euroopassa ja Suomessa asti. Myös uusateistit ovat pitäneet huolen, että keskustelunaihe pysyy pinnalla. Tämä ei ole ihme, sillä kreationismin suosio on pysynyt vakaana viimeiset kolmekymmentä vuotta: yhdysvaltalaisista 40–47 prosenttia kannattaa kreationismia (Newport 2012).

Yhdysvallat on samanaikaisesti tieteen kärkimaa ja varsin kristillinen. Jotkut tieteelliset ja uskonnolliset kannat ovat olleet törmäyskurssilla erityisesti koulutuksessa ja kasvatuksessa. Kiistelyn historian ymmärtämisen kannalta on tiedettävä, että Yhdysvalloissa valtion tulee olla perustuslain mukaan puolueeton uskontoa koskevissa asioissa. Valtio ei saa syrjiä eikä kannattaa mitään uskontoa. Siten myös uskonnonopetus on kiellettyä julkisesti rahoitetuissa kouluissa. Jännitteistä suhdetta on kuitenkin puitu aina oikeussaleissa asti, useimmiten koulujen opetussisältöihin liittyvissä kiistoissa.

Kreationismin lyhyt historia: ei vain irrationaalista tieteenvastaisuutta[11]

Vaikka ihmiset ovat jo vuosituhansia saattaneet ajatella Jumalan toimineen maailman ja elämän luojana, kriittisessä suhteessa evoluutioteoriaan ajattelunsa ja toimintansa rakentavat kreationismin eri muodot aina älykkääseen suunnitteluun asti ovat kehittyneet nykymuotoonsa Yhdysvalloissa: Raamatun luomiskertomusta todellisena kuvauksena pitävä kreationismi 1900-luvun alkupuolella ja älykäs suunnittelu 1980-luvun lopulta alkaen. Ajallisesti näiden väliin jää vastaavantyyppisiä aatteita, kuten 1960- ja 1970-lukujen nuoren maan kreationismi (*Young Earth Creationism*) sekä baptisti Henry M. Morrisin johdolla kehittynyt luomistiede (*Creation Science*).

Kreationismissa uskotaan Raamatun luomiskertomukseen sekä väitteeseen, jonka mukaan luomiskertomuksessa on esitetty tieteellisesti perusteltu käsitys elämän synnystä. Älykäs suunnittelu puolestaan tarkoittaa yksinkertaistetusti ajatusta, jonka mukaan tiede ei kykene selittämään kaikkea maailman monimutkaisuutta, erityisesti elämän syntyä, joten oletus älykkäästä suunnittelijasta on uskottavin selitys universumin ja elämän synnylle. Tämän kannattajat eivät välttämättä tukeudu Raamatun luomiskertomuksen kirjaimelliseen tulkintaan, joten he eroavat varsinaisista varhaisemmista kreationisteista.

Kreationismin historian kuuluisin oikeustapaus on vuoden 1925 Scopes-oikeudenkäynti, joka tunnetaan paremmin nimellä apinaoikeudenkäynti. Daytonan pikkukaupungissa, jossa jumalallisen luomisen kieltävien teorioiden opettaminen oli kiellettyä, biologianopettaja John Scopes tuomittiin sakkoihin evoluutioteorian opetuksesta.

Oikeudenkäynti oli aikansa mediatapahtuma. Yhdysvalloissa sitä seurattiin radion välityksellä ja 65 lennättimen avulla myös kansainvälisesti. Syyttäjä ja puolustus olivat kaupungin ulkopuolelta tulleita tunnettuja henkilöitä, jotka lisäsivät ulkopuolisten kiinnostusta tapahtumaa kohtaan. Kukaan ei ollut kiistämässä syytetyn syyllisyyttä – olihan selvää, että hän oli opettanut evoluutioteoriaa. Se oli lailla kielletty. Hänelle langetettiin sadan dollarin sakko, joka oli alhaisin mahdollinen.

Keskeistä oli asian näkyvyys. Paikallispoliitikkojen kannalta se oli keino laittaa kaupunki takaisin kartalle ja saada talous kukoistamaan. Kreationistit toivoivat osoittavansa, että lainrikkojaa rangaistaan ja esimerkkiä seurataan muualla. Toisin ajattelevat eivät yrittäneet pelkästään

muuttaa etelän tilannetta vaan näyttää varoittavaa esimerkkiä pohjoiseen, jossa ei ollut säädetty vastaavia kieltoja. Lisäksi tunnettu puolustusasianajaja halusi ilmeisesti kamppailla tunnettua syyttäjää vastaan.

Oikeudenkäynnissä evoluutioteoriaan liitettiin määreet epätieteellinen, antikristillinen, ateistinen, anarkistinen ja pakanallisrationaalinen. Siitä huolimatta Arthur McCalla (2006) painottaa, ettei apinaoikeudenkäynnissä olleet pohjimmiltaan vastakkain sekularistis-tieteellinen tai ateistinen ja uskonnollinen osapuoli. Puolustusasianajaja Clarence Darrow saattoi otaksua oman roolinsa näin, mutta muu puolustus piti evoluutioteoriaa yhteensopivana kristinuskon kanssa. Täten oikeudenkäynnissä kamppailtiin ensisijaisesti kristinuskon tulkinnoista. Puolustus – ilmeisesti Darrow'ta lukuun ottamatta – kannatti teististä evoluutiota, ei ateismia. Myöhemmissä mielikuvissa oikeudenkäynti on näyttäytynyt selvemmin tieteen ja uskonnon väliseltä konfliktilta. Tätä painottaa myös Stanley Cramerin vuonna 1960 ohjaama elokuva *Inherit the Wind*, joka kuvaa Daytonan tapahtumia, joskin sitä on pidetty enemmän aikansa mccarthyismin kuin kreationismin kritiikkinä. Toinen oikeudenkäyntiin liittyvissä mielikuvissa vähälle huomiolle jäänyt seikka on evoluutioteorian opetuksessa käytetty oppikirja, George Hunterin *A Civic Biology* (1914), jossa kannatettiin eugeniikkaa ("rotuhygieniaa"). Eugeniikan ideologian mukaan evoluution avulla tuli edistää ihmislajia, joten esimerkiksi mielenterveysongelmaisten lisääntyminen tuli estää (Ruse 2006, 164–165).[12]

Evoluutioteorian vastainen toiminta heikentyi 1930-luvulla. McCalla (2006) esittää, ettei tässäkään ollut kysymys puhtaasti tieteen eikä varsinkaan ateismin voittokulusta, vaan fundamentalistien strategisesta muutoksesta. Fundamentalistit olivat epäonnistuneet yrityksessään puhdistaa kirkot Raamattua kriittisesti tarkastelevista liberaalimman teologian kannattajista. Sen seurauksena he pikemminkin vetäytyivät maan alle. Yhdysvallat alkoi näyttää heidän silmissään vieraalta ja vihamieliseltä.

McCallan historiallisesta tulkinnasta välittyvä kanta, jonka mukaan liberaalit tulkinnat ovat toimineet "puskurina" ja estäneet kreationistien voittokulun, on radikaalisti vastakkainen yhdelle uusateismin väitteelle. Uusateistit nimittäin esittävät, että liberaalit ja maltilliset uskonnonharjoittajat ovat ongelmallinen joukko, vaikkakin toisella tavalla kuin konservatiivit ja radikaalit: edelliset avaavat väylän jälkimmäisille hyväksyessään "irrationaaliset" uskomukset. Uusateistien olettamus ei kuitenkaan saa tukea Yhdysvaltojen kreationismin historiasta.

1960- ja 1970-luvulla alkoi uusi evoluutionvastaisuuden nousu. Nuoren maan kreationistit pyrkivät osoittamaan maapallon olevan Raamatun luomiskertomukseen sopivasti vain noin 6000 vuotta vanha. Maapallon nuoruuden puolesta argumentoinut John Whitcombin ja Henry Morrisin kirjoittama *The Genesis Flood* ilmestyi vuonna 1961. Nuoren maan kreationismia seuranneessa luomistieteessä ei puolestaan viitattu suoraan uskonnollisiin auktoriteetteihin tai Raamattuun. Sen tarkoituksena oli arvioida luomiseen liittyviä fyysisiä todisteita, mutta luomistieteessä kuitenkin oletettiin eri esi-isät ihmiselle ja apinalle sekä maailmanlaajuinen tulva. Sen merkkiteoksiin kuuluva, Morrisin toimittama *Scientific Creationism* julkaistiin vuonna 1974.

Evoluutioteorian vastustajien strategiat muuttuivat. Uskontoa ja tiedettä ei haluttu asettaa vastakkain, koska luomistiedekin vetosi tieteeseen. Kiistakohdaksi nostettiin valtion puolueettomuus: koska evoluution ajateltiin olevan joidenkin kristittyjen katsomuksen vastainen, valtion katsottiin sponsoroivan uskonnonvastaisuutta. Ratkaisuksi ehdotettiin kreationismin sisällyttämistä biologian opetukseen ja oppikirjoihin mainintaa, jonka mukaan evoluutio on teoria, ei fakta. Morrisin strategiana oli vakuuttaa, ettei evoluution vaihtoehtona ollut uskonto, vaan pätevä tiede, jota hänen luomistieteensä edusti. Vuonna 1975 lakimies Wendell Bird ehdotti ensiksi, että luomistieteen opettaminen julkisesti rahoitetuissa kouluissa ei riko valtion puolueettomuusperiaatetta uskontoja koskevissa asioissa, koska se on tiede eikä uskonto. Toiseksi hän esitti, että evoluution opettaminen ilman luomistiedettä on vihamielinen teko uskontoja kohtaan. Siksi evoluutiota ja luomistiedettä tulisi opettaa biologiassa yhtä paljon.

Kreationismin erilaisten versioiden jatkunut suosio Yhdysvalloissa perustuu pitkälti tunteeseen siitä, että vaihtoehtoiset näkemykset, kuten kommunismi, modernismi ja liberalismi romahduttavat kansakunnan moraalisen perustan ja turvan. Joillakin uskonnollisilla ja konservatiivisilla piireillä on käsitys, jonka mukaan Yhdysvalloilla on moraalinen tehtävä historiassa, ja tähän kuuluu kristillisen kansakunnan ylläpito.[13] Se, millaiseksi Yhdysvallat on perinteisesti kuvitellut itsensä, on sisältänyt ajatuksen kristinuskosta. Näin oli jo puritanismista ja kalvinismista vaikuttuneilla ensimmäisillä siirtokunnilla. Konservatiivisissa ja fundamentalistisissa piireissä evoluutioteoria yhdistetään ateismiin, ja siksi sen koetaan uhkaavan elinvoimaista kristillistä kansakuntaa.

Pittsburghin Creation Societyn 1970-luvulla julkaisema kuva evoluution puusta on hyvä esimerkki. Sen juurissa on synti ja epäusko, rungossa jumalattomuus ja biologinen evoluutio. Latvassa on filosofinen evoluutio, joka sisältää muun muassa alkoholismin, rasismin, homoseksuaalisuuden, rikollisuuden, kommunismin, huumeet, sukupuolivalistuksen, abortin, inflaation ja hard rockin. Kuvassa kreationistien kirves kaataa puuta. (Dixon 2008, 91.)

1990-luvulla hahmottui uusi taktiikka, kun lakimies Phillip E. Johnson esitti, että tavoitteena on vakuuttaa ihmiset darwinismin ateistisuudesta, jolloin siirryttäisiin keskustelemaan luomisen ja evoluution asemesta Jumalan olemassaolosta ja ateismista. Tällä julkisen keskustelun taktiikalla ei tarvitsisi väitellä teorioiden ongelmista, vaan päästäisiin suoraan keskustelemaan ateismista, joka yhdistyy ihmisten mielissä moraalittomuuteen ja kansakunnan rappioon. Ateismiin epäilevästi asennoituvia on huomattavasti enemmän kuin luomisopin tai suunnittelun kannattajia, joten onnistuessaan taktiikka voisi vahventaa kristinuskon kannatusta ja viedä eteenpäin Yhdysvaltojen uudistumista.

Koko asetelmaa on vaikea ymmärtää, mikäli kreationismi leimataan pelkästään irrationaaliseksi tieteenvastaisuudeksi, sillä Yhdysvalloissa ateismiin suhtaudutaan epäilevästi, koska se yhdistetään moraalittomuuteen. Kun nykypäivän ateistit korostavat evoluutioteorian ja ateismin välttämätöntä yhteyttä, evoluutionäkökulmaa vastustetaan pitkälti moraalisin perustein. Taustalla on huoli yhteiskunnan moraalisesta tilasta, ja siksi ei ole ihme, että kiistat keskittyvät erityisesti kouluopetukseen.

Vuoden 2002 kyselytutkimuksessa peräti 45 prosenttia yhdysvaltalaisista aikuisista oli sitä mieltä, että Jumalaan uskominen on *välttämätöntä* moraalin ja hyvien arvojen ylläpidon kannalta. Jopa 26 prosenttia niistä, jotka eivät käy juuri koskaan kirkossa, olivat tätä mieltä. Jos uskonnon ja moraalin kytkentä on näin vahva, ei ole ihme, että uskonnottomuus ja ateismi liitetään moraalittomuuteen. Kouluopetuksen kannalta on kiinnostavaa, että vuoden 2005 kyselyssä peräti 33 prosenttia oli eri mieltä väittämästä, jonka mukaan ”Ateistin tulisi saada opettaa koulujen yläluokilla”.[14]

On huomattava, että yhdysvaltalaisessa kyselytutkimuksessa vain kuusi prosenttia lapsista koki vanhempien käsityksen mukaan evoluution epämiellyttäväksi aiheeksi koulussa.[15] Kysymys ei ole niinkään lasten

kuin aikuisten ongelmasta. Kreationismia kannattavat ensisijaisesti oikeistolais-konservatiiviset evankelikaaliset kristityt. Lisäksi sillä on suosiota tummaihoisten protestanttien keskuudessa. Vain evankelikaalisten kristittyjen enemmistö kannattaa kreationismin opetusta evoluution sijaan, mutta enemmistö hyväksyy kreationismin opettamisen evoluution rinnalla.

Yhdysvallat on uskonnollisesti virkeä maa, jota eurooppalainen maallistumisteoria on kuvannut puutteellisesti. Toisin kuin Euroopassa, Yhdysvalloissa uskonnollinen aktiivisuus on keskeinen sosiaalisia verkostoja luova, ylläpitävä ja laajentava tekijä (Putnam & Campbell 2010, 473). Kreationisteille on löytynyt tukea myös politiikan huipulla. Kaksi kautta presidenttinä istunut George W. Bush tuki kreationisteja jo ollessaan Texasin kuvernöörinä. Hänen myös täytyi, koska oikeistolais-konservatiiviset evankelikaaliset kristityt, joiden joukossa on keskimääräistä enemmän kreationisteja, olivat hänen keskeistä kannattajakuntaansa. Vuonna 2004 noin 78 prosenttia evankelikaalisista protestanteista tuki Bushia.[16] Vuoden 2008 republikaanien ehdokkaan John McCainin saama tuki kristilliseltä oikeistolta oli vähäisempää. Uskonnolliset puolueet eivät ole menestyneet, mutta noin puolet evankelikaalisista kristityistä kertoo uskonnon ohjaavan sosiaalisia ja poliittisia sitoumuksiaan. Nämä yleiset huomiot auttavat ymmärtämään, miksi Yhdysvalloissa uskonnollisuutta uhkaavasta tai kyseenalaistavasta ateistisesta näkökannasta tulee helposti epäilyttävä, ja miksi ateistien vähemmistö kokee kreationismin todellisena uhkana.

Älykäs suunnittelu

Niin sanottu älykäs suunnittelu on tuorein evoluutiokriittisyyden ja ateisminvastaisuuden linnake. Termiä on käytetty pitkään, mutta nykyinen keskustelu alkoi 1980-luvun lopulla. Älykkäästä suunnittelusta kirjoitettiin esimerkiksi evoluutiokriittisessä biologian oppikirjassa *Of Pandas and People* (1989), jonka opetuskäytöstä tuli myöhemmin osa oikeudenkäyntiä.

Älykäs suunnittelu on askel eteenpäin luomistieteestä siinä mielessä, että kaikki raamatulliset viittaukset on poistettu argumentista (ja usein myös julkisista puheista ja kirjoituksista), koska kreationismi on uskon-

nollisen leimansa vuoksi kiellettyä kouluopetuksessa. Todisteita ei siksi etsitä luomiskertomukselle, tulvalle tai millekään muulle raamatulliselle tapahtumalle vaan elämän suunnitelmallisuudelle ja suunnittelijalle.

Siinä missä kreationismin varhainen versio on avoimesti kristillistä hyväksyen Raamatun jumalallisen luomiskertomuksen, älykäs suunnittelu ei vaadi suoraan minkään uskonnon Jumalan tunnustamista. Silti ei ole yllätys, että sen keskeisimmät ideologit ja teoreetikot ovat kristittyjä. Phillip E. Johnson on evankelikaalinen presbyteeri, biokemisti Michael Behe on katolilainen ja matemaatikko William Dembski on saanut teologisen koulutuksen ja siirtynyt kalvinismista kohti ortodoksisuutta.

Johnson tuli tunnetuksi myyntimenestyksellään *Darwin on Trial* (1990), jossa evoluutioteorian puolestapuhujat todettiin ”syyllisiksi” heikosti perusteltuihin väitteisiin. Behe ja Dembski puolestaan ovat tunnustettuja tutkijoita omilla aloillaan, mutta heidät tunnetaan parhaiten älykkään suunnittelun puolesta esitettyjen argumenttien vuoksi. Behen mukaan organismit ovat niin monimutkaisia (*irreducible complexity*), etteivät ne ole voineet kehittyä Darwinin kuvaaman luonnonvalinnan tuloksena ilman älykkään suunnittelijan osallisuutta. Dembskin mukaan elämän ilmaantuminen evoluutioteorian esittämällä tavalla on niin epätodennäköistä, että se on likimain mahdotonta. Tärkeimmät argumentit on esitetty älykkään suunnittelun merkkiteoksissa, joita ovat esimerkiksi Behen *Darwin's Black Box* (1996) ja *The Edge of Evolution* (2007) sekä Dembskin *The Design Inference* (1998), *Intelligent Design* (1999) (suomeksi *Älykkään suunnitelman idea*, 2002), *No Free Lunch* (2002) ja *The Design Revolution* (2004).

Sekä Behe että Demsbki ovat läheisessä yhteydessä älykkään suunnittelun keskuspaikkaan, Discovery-instituutin Tieteen ja kulttuurin keskukseen (Centre for Science and Culture). Sitä rahoittaa uskonnollinen oikeisto ja sen tavoitteena on raamatullisen uskonnon palauttaminen Yhdysvaltojen kulttuurin perustaksi. Sen nimenä oli vuodesta 1996 vuoteen 2002 asti Tieteen ja kulttuurin uudistamisen keskus (Centre for Renewal of Science and Culture), mutta ”uudistamista” pidettiin liian näkyvästi uskonnollisena viittauksena, joten se jätettiin pois.

Älykkään suunnittelun kannattajat eivät hylkää evoluutioteoriaa kokonaisuudessaan. Valtaosa heistä hyväksyy mikroevoluution, lajien sisäisen muuntumisen, mutta osa hylkää makroevoluution, ajatuksen

eliöiden evolutiivisesta muuntautumisesta toisiksi lajeiksi. Tosin esimerkiksi Behe hyväksyy makroevoluution, joskin hän pitää sitä ohjattuna prosessina. Hän kyseenalaistaa vain sen, että makroevoluutio tapahtuisi luonnonvalinnan sattumanvaraisuuden mukaisesti.

Älykkään suunnittelun projektin yksi osa – aukkojen etsiminen evoluutioteoriasta – on tieteellisesti olennaista toimintaa. Siihen kuitenkin kohdistuu osin sama kritiikki kuin luomistieteeseen. Esimerkiksi luomistieteen kehittelijä Henry Morris argumentoi evoluution olevan huonoa tiedettä, koska kukaan ei ole ollut havainnoimassa lajien kehitystä. Havaintoja ei ole älykkäästä suunnittelijastakaan, sillä se on teoreettinen hypoteesi. Ongelmana on pikemminkin se, miten älykkään suunnittelun hypoteesi voitaisiin osoittaa oikeaksi tai vääräksi. Lisäksi älykäs suunnittelu toimii tiedeyhteisön ulkopuolella omien vertaisarviointien varassa.

Voidaan tietysti kuvitella tilanne, jossa ongelmallisesta tiedekäsityksestä ja tiedeyhteisöön osallistumattomuudesta huolimatta kehitettäisiin vankka teoria. Mutta tämä on puuttuva tekijä. Älykäs suunnittelu perustuu pääosin negatiiviseen argumenttiin: evoluutioteoria ei ole aukoton, siis älykäs suunnittelija on parempi selitys. Sillä ei kuitenkaan ole tarjota vaihtoehtoa, jota tiedeyhteisö voisi arvioida, testata ja tarvittaessa täydentää. Kriitikkojen mukaan esimerkiksi Dembskin yritykset jäljittää suunnittelua viime kädessä jäljittää samaa, mistä jo Darwin kirjoitti: luonto näyttää suunnitellulta ja Dembski jäljittää tätä näennäisyyttä tai ilmiasua pikemminkin kuin todellista suunnittelua.

Yksi keskustelun ongelmista on kreationistien ja älykkään suunnittelun kannattajien strategia, jonka mukaan evoluution ainoa vaihtoehto olisi heidän kuvaamansa luominen tai suunnittelu (jonka takana on suunnittelija). Tämä konkretisoituu kouluopetuksessa, joka on alusta pitäen ollut kiistan käytännöllinen konteksti. Luomisopin ja älykkään suunnittelun kannattajien mukaan kouluissa tulisi opettaa heidän vaihtoehtojaan evoluutio-opin rinnalla. Ongelmana kuitenkin on, että ”vaihtoehto” on erityisesti perinteisemmissä kreationismin versioissa käytännössä tarkoittanut kristinuskon mukaista luomista. Kuten Ilkka Niiniluoto muotoilee tämän ongelman koulukontekstissa:

> Jos modernia kosmologiaa ei saa esitellä kouluissa mainitsematta samalla Vanhan Testamentin luomiskertomusta, pitäisikö myös Kalevalan kertomus maan synnystä esittää samassa yhteydessä? Entä pi-

> täisikö Suomen eläimistöä esittelevän opettajan kertoa käsityksistä, joiden mukaan metsissä asustaa myös haltioita, tonttuja, maahisia, noitia, peikkoja ja keijukaisia? (Niiniluoto 1984, 79.)

Vaikka jotkut kristilliset ajattelijat ehdottavat, että mikä tahansa vaihtoehto ei ole yhtä uskottava kuin kristinuskon Jumala, ei ole helppoa löytää tutkimusta, jossa tämän kannan puolustaminen yhdistyisi perusteelliseen ei-kristillisten teologioiden arviointiin.

Koska älykkään suunnittelun tieteellinen painoarvo on niin vähäinen, on perusteltua olettaa, että koulukonteksti on tärkeä myös älykkään suunnittelun projektin tavoitteille aivan kuten varhaisemmalle kreationismille. Älykäs suunnittelu alkoi nousta sen jälkeen kun kreationismia alettiin määritellä oikeustapauksissa uskonnoksi. Pitkälti tästä syystä älykkäässä suunnittelussa ei voida julkisesti kannattaa minkään tietyn uskonnon mukaista suunnittelijaa, mikäli näkökannan toivotaan päätyvän osaksi kouluopetusta Yhdysvalloissa. Phillip E. Johnson onkin esittänyt, että evoluutioteoreettinen näkökanta on metafyysinen eli darwinismi on ateismia suosiva kanta. Siksi se rikkoo puolueettomuusperiaatetta. Koska älykäs suunnittelu on hänen mukaansa yhtä lailla rationaalinen kanta kuin evoluutioteoria, julkisrahoitteisten koulujen tulisi hyväksyä se opetuksen osaksi, jotta ne eivät rikkoisi puolueettomuusperiaatetta. Näiden ajatusten pohjalta muodostui käytännön strategia 2000-luvulle, jonka ensimmäisinä vuosina tehtiin ehdotuksia älykkään suunnittelun sisällyttämisestä opetukseen kymmenissä eri osavaltioissa.

Doverin oikeudenkäynti ja älykkään suunnittelun tappio

Älykkään suunnittelun kannalta tärkein oikeudenkäynti, Kitzmiller vastaan Dover Area School District, pidettiin vuonna 2005 Doverin alueella Pennsylvaniassa, jossa kouluopetuksen haluttiin kyseenalaistavan Darwinin oppi.

Koulussa ei pyritty poistamaan evoluutioteorian opetusta. Siellä ei myöskään vaadittu ”samaa aikaa” evoluutioteorian ja luomisopin käsittelyyn eikä ”tasapuolista kohtelua”, kuten varhaisemmissa tapauksissa, jotka luomisopin puolestapuhujat olivat hävinneet.[17] Siellä haluttiin lukea evoluution opetuksen yhteydessä noin minuutin mittainen lausuma, jossa todettiin, että evoluutioteoriassa on aukkoja ja että kyse on

teoriasta eikä faktasta. Lausumassa myös mainittiin, että on olemassa vaihtoehtoinen kirja, *Of Pandas and People*, johon oppilaat voivat halutessaan tutustua.[18]

Erään oppilaan äiti, Tammy Kitzmiller, ajatteli, että koulussa sekoitetaan tiede ja uskonto. Hän haastoi koulun oikeuteen kymmenen muun vanhemman kanssa. Korkein oikeus oli päättänyt vuonna 1987 tapauksen Edwards vastaan Aguillard käsittelyssä, että kreationismi on uskonnollinen kanta, jota ei voida opettaa koulussa. Tämän mukaan pääteltiin, että mikäli älykäs suunnittelu on kreationismia, se on niin ikään uskonnollinen kanta, jonka opetus on lainvastaista. Oikeustapauksessa Kitzmillerin ja kumppanien piti näyttää, että älykäs suunnittelu ei ole tiedettä (vaan uskontoa), ja tarkemmin, että älykäs suunnittelu ei ole biologiaa eikä tieteellinen teoria.

Oikeudenkäynti herätti maailmanlaajuisen huomion. Jopa presidentti George W. Bush otti kantaa aiheeseen esittämällä, että molempia kantoja – evoluutioteoriaa ja älykästä suunnittelua – tulisi opettaa, jotta ihmiset tietäisivät, mistä kiistassa on kysymys. Lausunto antaa olettaa, että vastakkain olisivat kaksi kilpailevaa tieteellistä teoriaa, mutta juuri tämä näkemys oikeudenkäynnissä pyrittiin haastamaan.

Kaikki osapuolet tiesivät, ettei älykkäässä suunnittelussa puhuta Jumalasta vaan älykkäästä toimijasta. Siksi keskeiseksi kohdaksi nousikin evoluutionvastaisuuden motivaatio. Jos oikeudessa voitaisiin osoittaa, että evoluutiokritiikki on uskonnollisesti motivoitunutta, kritiikki tulisi jättää huomiotta koulussa.

Tieteessä motivaatiolla ei periaatteessa ole merkitystä, sillä todisteet ja väittämien oikeuttaminen riittävät. Oikeudenkäynnissä asetelma oli toisenlainen. Siinä seurattiin edellä mainittua vuoden 1987 oikeudenkäyntiä, jossa tiedettä ja uskontoa eroteltiin pikemminkin motiivin kuin menetelmän mukaan. Näin ei kuitenkaan ollut vielä tapauksessa McLean vastaan Arkansas Board of Education vuonna 1982, jolloin korostettiin luomistieteen olevan uskontoa siksi, ettei Raamattua edes teoriassa voida sen puitteissa osoittaa vääräksi luonnon ymmärtämisen lähteeksi.

Doverin oikeudenkäynnissä nousi esiin kolme seikkaa, jotka puhuivat älykkään suunnittelun uskonnollisen motivaation puolesta. Ensiksi, oppikirjaa *Of Pandas and People* lahjoitettiin nimettömänä koululle, mutta oikeudenkäynnin edetessä kävi ilmi, että rahat tulivat uskonnolliselta yhteisöltä ja että eräs koulussa työskentelevä evoluution vastus-

taja tiesi kirjalahjoituksen alkuperän. Lahjoituksen mukana olleessa kustantajan esitteessä teos oli luokiteltu luomistieteen nimikkeen alle. Nämä osaltaan perustelivat uskonnollisen motivaation ja kirjan uskonnollisuuden. Toiseksi, kävi ilmi, että kirjan varhaisemmissa luonnoksissa oli käytetty älykkään luojan käsitettä suunnittelun ja suunnittelijan sijaan aina siihen saakka, kunnes korkein oikeus oli vuonna 1987 päättänyt luomistieteen olevan uskonnollinen kanta. Kolmanneksi, oikeudenkäynnissä osoitettiin älykkään suunnittelun yhteys niin sanottuun kiiladokumenttiin (*wedge*), jossa esiteltiin 1990-luvun lopulla materialismi- ja evoluutiokriittinen ”uudistusstrategia” ja tavoiteltiin amerikkalaisen kulttuurin uudelleen kristillistämistä. Yhdessä nämä perustelivat oikeudelle älykkään suunnittelun evoluutiokriittisyyden uskonnollisen motivaation.

Oikeuden päätöksen mukaan älykäs suunnittelu muistutti enemmän uskonnollista kuin tieteellistä näkemystä. Ensinnäkin, sen eroavuus varhaisemmista ja selvemmin uskonnollisista kreationismin versioista ei ollut riittävä. Toiseksi, se on esitelty uskonnollisen järkeilyn keinoin. Näin ollen sitä ei voitu lain mukaan opettaa kouluissa. Päätös ei ollut yllätys kenellekään. Oikeudenkäynnissä älykkään suunnittelun puolella todistanut asiantuntija, Warwickin yliopiston sosiologian professori Steve Fuller muisteli, että ”tappio” oli odotettavissa, mutta yllättävää oli se, miten selkeän ja jyrkän kannan älykkääseen suunnitteluun George W. Bushin nimittämä tuomari John E. Jones III otti. Myös uusateisti Victor J. Stenger (2009, 101) toteaa, että vaikka tuomarin päätös oli oikea, siinä mentiin ”liian pitkälle”. Tuomarin päätöksen jyrkkyyden lisäksi Fuller kertoi yllättyneensä kiiladokumentin saamasta painoarvosta, siitä, että se otettiin tosissaan. Hänen mielestään se muistutti asiakirjaa, joka olisi voinut löytyä kuvitteellisesta 1950-luvun yhdysvaltalaisten kommunistien salaisesta päämajasta. Fullerin ihmettelystä huolimatta on huomattava, että asiakirja linjaa strategian, jonka mukaan ensimmäinen vaihe on älykkään suunnittelun tuominen evoluution vaihtoehdoksi. Toinen vaihe on vakiinnuttaa sen opetus jatkuvan mediahuomion ja lopulta lain avulla.

Vaikka päätös ei ollut yllätys, oikeudenkäynnin lieveilmiöt kertovat asetelman tulenarkuudesta. Tammy Kitzmiller sai vihapostia oikeudenkäynnin aikana. Tuomarille esitettiin tappouhkauksia ja hänen perheensä laitettiin erityisvartiointiin turvallisuussyistä.

Älykkään suunnittelun heikko kohta on ollut vaikeus perustella tieteellisyytensä. Jos sitä ei pidetä tieteenä, se voidaan ongelmitta ja lainmukaisesti jättää pois julkisrahoitteisten koulujen tiedeopetuksesta. Siltikään asetelmassa ei ole vastakkain yksiselitteisesti ateistinen tiede ja uskonto, vaikka populaariateismissa asia mieluusti näin nähdään. Esimerkiksi oikeudenkäynnin asiantuntijoista liberaalimpien teologien lausunnot olivat älykkään suunnittelun vastaisia (esimerkiksi uusateismia kritisoinut John F. Haught, joka on teistisen evoluution kannattaja).

Oikeudenkäynnistä mielikuviin: uusi taktiikka

Edellä on käsitelty kreationismin eri versioita 1900-luvun alkupuolelta nykypäivään. Voidaan vielä kysyä, mitä Yhdysvalloissa tapahtuu seuraavaksi. Doverin tapaus on viimeisin älykästä suunnittelua koulukontekstissa käsitellyt oikeudenkäynti. Älykkään suunnittelun tappio ei silti tarkoittanut liikkeen tai aatteen katoamista. Uusia oikeudenkäyntejä ei ole ilmaantunut lähinnä suuren taloudellisen riskin vuoksi. Yhdysvalloissa häviäjä maksaa molempien osapuolien kulut, ja tämän vuoksi Doverin koululautakunta teki konkurssin. Tällä on vaikutuksensa myös taktiikan muuttumiseen. Koulukontekstin umpikujasta on siirrytty mielikuviin ja mediavaikuttamiseen. Tämä viimeisin vaihe kiteytyy Nathan Frankowskin ohjaamassa ja Ben Steinin isännöimässä, älykkään suunnittelun kannattajien näkökulmaan sitoutuneessa dokumenttielokuvassa *Expelled: No Intelligence Allowed* (2008).

Lähestymistavaltaan *Expelled* noudattaa Michael Moore -tyylistä avoimen puolueellista dokumenttielokuvaa. Mooren tapaan Ben Stein on kuvassa, kun hän haastattelee ja haastaa evoluutioteorian kannattajia. Molemmat käyttävät samaa tekniikkaa. He kysyvät suunnilleen saman kysymyksen useaan kertaan siinä toivossa, että haastateltavalta saataisiin lypsettyä haluttu vastaus. Tämä ei yleensä näy itse elokuvassa, mutta ideologisesti toisella puolella olevat ovat valittaneet käytännöstä.

Dokumenttielokuvan mukaan evoluutioteorian kannattajat noudattavat likaisia menettelytapoja ja muodostavat melkeinpä salaliiton toisinajattelijoita vastaan. Elokuvassa kerrotaan tutkijoista, joiden työsuhteita ei jatkettu tai uusittu, sillä heidät yhdistettiin älykkääseen suunnitteluun. Sen mukaan suunnitteluun myönteisesti suhtautuvien tieteellinen ura vaarantuu merkittävästi riippumatta siitä, onko älykkään suunnit-

telun idealla mitään vaikutusta tutkijoiden työhön. Tätä ongelmaa kehystettäessä darwinistit rinnastetaan natseihin ja muihin, jotka pyrkivät kitkemään Yhdysvaltojen perusarvon, vapauden. Berliinin muurin murtumisesta tulee vertauskuva toiveelle vapauden diskurssin ja älykkään suunnittelun voitosta.

Sanomaltaan *Expelled* ei kuitenkaan jää tähän. Muutamissa kohdissa palataan kahteen uskonnollisten piirien pitkäkestoiseen huoleen. Ensimmäinen näistä on huoli uskonnon heikentymisestä evoluutioteorian vaikutuksesta. Tätä todistellaan Richard Dawkinsin lausumalla siitä, miten tiede (evoluutioteoria) sai hänet epäilemään uskoa ja teki hänestä ateistin. Toinen huoli koskee moraalia: mitä sille tapahtuu ilman uskontoa? Tämä on ollut kreationismille ominainen kysymys, ja se toistuu usein myös niillä kristityillä, jotka pitävät uskontoa ja evoluutioteoriaa yhteensopivina. Nämä seikat paljastavat, ettei ongelmana ole niinkään tieteen vapaus, vaan jo mainittu pelko ”kristillisen Amerikan” katoamisesta.

Myös dokumenttielokuvan markkinointi paljastaa, miten kasvatus on edelleen kamppailun ytimessä. Kouluja kehotettiin tuomaan luokat katsomaan elokuvaa ja kouluille tarjottiin rahaa jokaisesta katsojasta.[19] Jos koulun opetussisältöä ei voida muuttaa, täytyy muuttaa oppilaat mielikuvien ja median avulla. Mediavetoiseen kamppailuun kuuluvat myös vastineet. Internetistä löytyy esimerkiksi *Flunked: No Intelligence Applied*, jossa kyseenalaistetaan *Expelledin* tulkinnat yksi kerrallaan.

Tapaus Suomi

Edellä kuvattu asetelma on heijastunut myös Eurooppaan ja Suomeen. Älykkään suunnittelun kannatus elämän alkuperän teoriana vaihteli esimerkiksi Britanniassa vuonna 2009 alueittain viidestä viiteentoista prosenttiin. Yleisesti kreationismia kannatti 13–20 prosenttia. Näiden kannatus oli vähäisempää kuin jumalattoman evoluution (31–44 prosenttia) tai teistisen evoluution (17–38 prosenttia).[20] Prosenttiluvuissa ollaan kaukana Yhdysvalloista, mutta se ei ole estänyt keskustelua ja konflikteja. Kaksinapaisessa evoluutioteorian ja älykkään suunnittelun välisessä asetelmassa kannat kärjistyvät ja evoluutioteorian puolustaminenkin on saanut paikoitellen hysteerisiä piirteitä. Ison-Britannian the Royal Societyn koulutusasioiden johtajana toiminut Michael Reiss esit-

ti, että opettajien tulisi olla valmiita keskustelemaan kreationismista ja älykkäästä suunnittelusta, mikäli oppilaat nostavat asian esille. Tämä riitti nostamaan kohun, jossa hänet leimattiin kreationismin puolustajaksi ja jonka seurauksena Reiss erosi tehtävästään vuonna 2008.

Suomessakin on ihmisiä, jotka ajattelevat kreationistien tai älykkään suunnittelun puolestapuhujien tavoin. Vuoden 2007 Gallup Ecclesiastican mukaan melkein puolet suomalaisista uskoo Jumalan osallistuneen maailman luomiseen. Yhteensä 20 prosenttia uskoo Jumalan ohjanneen luonnonvalinnan mukaista kehitystä ja 28 prosenttia ajattelee Jumalan luoneen maailman. Edellistä kantaa kutsutaan teistiseksi evoluutioksi, jota kirkon johto tavanomaisesti kannattaa. Jälkimmäinen kanta on kreationismia, joskin tarkentamattomassa muodossa. Vuoden 2010 tiedebarometrin mukaan 13 prosenttia suomalaisista kiisti evoluutioteoreettisen väitteen, jonka mukaan ”ihminen on kehittynyt vuosimiljoonien aikana muista, varhaisemmista eläinlajeista”.[21]

Kreationistit pyrkivät ulottamaan uskonnon niin sanotulle maallisen alueelle erityisesti niissä asiayhteyksissä, joissa maallinen tiede on ristiriidassa uskonnon kanssa. Suomessa ei kuitenkaan ole ollut näkyviä oikeudenkäyntejä aiheesta, joten kiistojen keskeinen areena on ollut media. Kreationistiset näkökannat liittyvät julkisessa keskustelussa useimmiten biologian kouluopetukseen. Aiheesta on keskusteltu päivälehdissä jo 1980-luvun alussa (Niiniluoto 1984, 72). *Helsingin Sanomissa* se on esillä näkyvästi myös esimerkiksi vuonna 1988 ja lyhyesti vuonna 2006.

14.8.1988 *Helsingin Sanomat* uutisoi helluntailaisten kokoamasta kansalaisadressista, jonka oli allekirjoittanut 14220 ihmistä. Siinä vaadittiin, että luomistapahtumaa ja evoluutioteoriaa tulisi opettaa teoreettisina luonnon selitysmalleina, erillään muusta biologian opetuksesta. Tätä seurasi rykelmä kirjoituksia. Niitä lähetettiin 140, joista 28 julkaistiin.

Adressin puuhamies Veikko Pekki kirjoitti:

> Sellainen jähmettynyt näkemys, että evoluutioteoria olisi yleisesti ja kaikin puolin todistettu, tuntuu siksi aikaansa seuraavasta maallikosta jokseenkin epärehelliseltä. Kritiikkiä evoluutioteorian väittämiä vastaan ovat esittäneet sellaisetkin nykytieteen suuret vaikuttajat kuin Fred Hoyle ja kemisti Francis Crick. Mainitsemani nimet eivät edusta kristillisiä piirejä. Tilanne biologian opetuksessa on siksi mielestäni epänormaali. (HS 25.8.1988.)

Kaikkia tutkimustuloksia ja teorioita voidaan epäillä ja kyseenalaistaa, mutta tällainen valikoivuus, jossa yksi teoria otetaan kiistelyn kohteeksi paljastaa motiivin: samankaltaista todistustaakkaa ei vaadita yhtä äänekkäästi uskonnon opinkappaleilta tai historian tulkinnoilta. Vastineissa koko aihe jäsennetään yritykseksi kopioida Suomeen Yhdysvalloissa vellonut kiista. Niissä puolustetaan biologian opetusta, ja sen perustumista alan tutkimukseen, mutta niissä ei aluksi oteta kantaa uskonnonopetukseen yleensä. Vasta kuukausi väittelyn alkamisen jälkeen ehdotetaan myös uskonnonopetuksen siirtämistä koululta kirkoille. Kompromisseissa ehdotetaan Jumalan luoneen evoluution avulla.

Biologian ja uskonnon vuoropuhelu nousi uudella tavalla osaksi *Helsingin Sanomien* keskustelua vuonna 2006, kun eräs kirjoittaja ehdotti biologian ja uskonnon entistä vahvempaa keskusteluyhteyttä, joka tukisi nuoren maailmankuvan rakentumista. Tällä kerralla taustalla oli älykäs suunnittelu sekä Yhdysvaltalainen tutkimus, jonka mukaan noin kolmannes suomalaisista pitää kehitysoppia vääränä. Vastineissa esitettiin, ettei biologian tunnilla tarvita jumalakuvien käsittelyä. Lisäksi korostettiin, että tiede ja usko on pidettävä erillään ja että opetuksessa on päästävä pidemmälle kuin vastata, että ”Jumala on kaiken luonut” (HS 14.11.2006).

Kristillisten painostusryhmien halu saada näkemyksensä läpi myös uskonnonopetuksen ulkopuolisessa oppiaineessa on olennaista uskonnon ja maallisen suhteessa käytävässä keskustelussa. Tällaista uskonnon ja maallisen konventionaalisten rajojen ylittämistä ei Suomessa ole ehdotettu kovin vakavissa ja vaikutusvaltaisissa yhteyksissä. Valtavirran kristinusko on hyväksynyt modernin työnjaon uskonnon ja maallisen välillä.

Vaikka *Helsingin Sanomien* keskustelussa kreationismi ja älykäs suunnittelu tyrmätään suorasanaisesti tieteen ylivertaisuuteen vedoten, niihin on suhtauduttu hieman innostuneemmin muissa medioissa, erityisesti uskonnollisissa julkaisuissa ja maaseudun sanomalehdissä. Silti voidaan sanoa, etteivät ne ole Suomessa lähelläkään valta-asemaa. Kyse on pikemminkin pienen ja aktiivisen kristillisen joukon toiminnasta, jolle ei löydy vahvaa kannatusta edes valtakirkon jäsenistä. Kreationismin ja älykkään suunnittelun kannattajat eivät ole saaneet merkittäviä käytännön vaikutuksia aikaan edes kouluopetuksen kontekstissa.

Tunnetuista julkisista toimijoista esimerkiksi kristillisdemokraatti Pekka Reinikainen on puolustanut kreationismia ja älykästä suunnitte-

lua. Bioprosessitekniikan professori Matti Leisola on ollut perustamassa evoluutiokriittistä kirjallisuutta julkaisevaa kustantamoa, Datakirjoja. Hän on myös kääntänyt William Dembskiä suomeksi ja yrittänyt järjestää yliopistossa älykästä suunnittelua pohtivan luentosarjan, joka estettiin.

Leisola kannattaa älykkään suunnittelun tunnetuimpien puolestapuhujien tapaan ajatusta mikroevoluutiosta, mutta hänen mukaansa evoluutioteoria ei selitä elämän syntyä eikä eliökunnan pääryhmien syntyä. Vaihtoehtoiseksi selitykseksi hänkin tarjoaa nuorille kristityille suunnatussa *Nuotta*-lehdessä ”Jumalaa”, jonka olemuksesta luonnontiede ei kerro mitään.[22] Toisaalla hän esittää koulusurmien syyksi nuorten darwinistis-nietzscheläis-ateistista maailmankuvaa ja peräänkuuluttaa jumalallista tarkoitusta ja merkitystä elämään (Leisola 2008, 16). Täten Leisola asettuu puolustamaan kristillistä näkemystä ateismia vastaan, mutta hän ei perustele, miten ja millaisin päättelymekanismein suunnittelijasta päästään kristillisen elämän tarkoitukseen. Selvää kuitenkin on, että muiden älykkään suunnittelun kannattajien tavoin hän on huolestunut kristillisten arvojen ja käsitysten jatkuvuutta uhkaavista tekijöistä erityisesti nuorten parissa.

Uskontokriittinen Skepsis ry. on muistanut Leisolaa Huuhaa-palkinnolla välillisesti peräti kaksi kertaa: vuonna 1989 hänen kustantajaansa ja vuonna 2004 hänen työpaikkaansa, Teknillisen korkeakoulun bioprosessitekniikan laboratoriota. Myös kasvatustieteen professori Tapio Puolimatkan teokset *Usko, tiede ja Raamattu* (2007) sekä *Usko, tiede ja evoluutio* (2008a) innoittivat Skepsis ry:n jakamaan hänen kustantajalleen vuoden 2008 Huuhaa-palkinnon, koska yhdistys katsoi kirjojen edustavan älykkään suunnittelun kiilastrategiaa (*wedge*) ja tavoittelevan ”fundamentalistisen uskon ja luomisopin” tuomista ”tiedon vaihtoehdoksi kouluopetukseen”.[23]

Älykkään suunnittelun rantautuminen osaksi suomalaista keskustelua on omiaan nostamaan mediaan myös ateistien ja evoluutioteorian puolestapuhujien näkemykset, mutta suurelle osalle tieteen ja uskonnon suhde on kuitenkin yksityinen eikä julkista koululaitosta koskevan kiistan asia. Monien mielestä evoluutio-oppi ja Raamattu ovat ristiriitaisia, mutta uskonnoissa tämä ei aina aiheuta ongelmaa. Ristiriidat joko selitetään sillä, että kaiken takana on kuitenkin Jumala tai sitten ristiriidoista vaietaan. Uskoville ristiriidattomuutta tärkeämpiä ovat sellaiset asiat kuin uskonnon luoma turvallisuus, moraaliset ohjenuorat ja sosiaa-

liset suhteet. Kansanomainen ja arjessa eletty uskonto perustuukin usein niin sanottuun ”käytännön koherenssiin” (McGuire 2008, 15), siihen, että uskonto toimii arjessa harjoittajalleen sopivalla tavalla. Kuitenkin uskontoa ja ateismia koskevissa keskusteluissa perinteinen kreationismi ja älykäs suunnittelu jäsentyvät edelleen ateismin arkkivihollisiksi, niin Yhdysvalloissa kuin Euroopassa.

Onko tieteen puolustaminen uusateismia?

Kuvattua taustaa vasten on varsin ymmärrettävää, että tunnetuimmat uusateistit ovat evoluutioteorian aktiivisia puolustajia. He eivät pyri pelkästään raivaamaan tilaa darwinismille, vaan he yhdistävät sen uskonnonvastaisuuteen. Tieteen puolustaminen ei kuitenkaan välttämättä johda uusateistien näkemysten ja strategioiden hyväksymiseen. Historioitsija ja biologian filosofi Michael Ruse kirjoittaakin julkiseksi tulleessa kirjeessään Daniel Dennettille:

> Minusta sinä ja Richard [Dawkins] olette absoluuttisia katastrofeja kamppailussa älykästä suunnittelua vastaan. Me olemme häviämässä kamppailun […] emme tarvitse ääliömäistä ateismia vaan vakavaa tarttumista asioihin – kumpikaan teistä ei ole kiinnostunut tutkimaan kristinuskoa vakavasti […] on yksinkertaisesti tyhmää ja groteskilla tavalla moraalitonta väittää, että kristinusko on yksiselitteisesti pahuuden voima, kuten Richard väittää […] olemme taistelussa ja meidän tulee saavuttaa liittolaisia siinä eikä vain vieraannuttaa kaikkia hyväntahtoisia. (21.2.2006; Koch 2008, 41.)

Rusen kirje havainnollistaa oivallisesti uusateismin yhdysvaltalaista maaperää, jossa käydään kreationismin ja evoluution välistä kamppailua Eurooppaa ja Suomea suuremmassa mittakaavassa. Se osoittaa myös, etteivät kaikki evoluutioteorian puolustajat ole uusateisteja ja etteivät kaikki pidä kamppailussa muodostuneita rajalinjoja toivottavina. Ruse on huolestunut siitä, että ateistit häviävät eri osavaltioiden mahdollisesti tulevissa oikeustapauksissa. Hänen esittämänsä kritiikin lähtökohtana on kuitenkin sen tunnistaminen, että uusateismi nojautuu vahvasti evoluutiobiologiaan. Julkisessa keskustelussa evoluutiobiologiaan nojautuva uusateismi määrittää itsensä tieteellisen totuuden edustajaksi, mutta kaikkea uskonnollisuutta kritisoidessaan se Rusen tulkinnan mukaan

estää erilaisten osapuolten yhteistyön kreationismia vastaan. Hänen mukaansa tiedettä voidaan – ja pitääkin – puolustaa, mutta samalla voidaan olla kriittisiä uusateismia kohtaan.

Evoluutioteorian ja kreationismin vastakkainasettelu siirtää paikoitellen huomion pois kaikkein olennaisimmasta, mikäli tiedettä halutaan puolustaa. Tiede ei periaatteessa puolusta mitään erityistä kohteeseen liittyvää asiasisältöä. Tiede nojaa menetelmään.

Vaikka evoluutioteoria on hallitseva, uskottavin ja empiirisesti menestyksekkäin kanta, se ei sinänsä ole tieteen puolustama periaate, koska tieteellä on vain menetelmällisiä periaatteita. Kun evoluutioteoriaa tai sen opetusta kuulee kritisoitavan siitä, että se on ”vain teoria”, saadaan selville enemmän sanojan tavasta käyttää termiä ”teoria” toisin kuin tieteessä tai jopa kyvyttömyydestä ymmärtää tieteellisiä menettelytapoja kuin itse sanotun kohteesta. Tieteelliset selitykset ovat teorioita, joita voidaan testata ja joilla voidaan yleensä luoda ennustuksia ja joiden yksityiskohtia ja sokeita pisteitä ruoditaan jatkuvasti. Esimerkiksi älykkään suunnittelun heikkoutena on, etteivät sen kannattajien tarjoamat vaihtoehdot ole olleet menetelmällisesti eivätkä myöskään sisällöllisesti riittävän menestyksekkäitä. Älykäs suunnittelukin on ”vain teoria”, ja sellaisena heikko. Silti jos evoluutioteorian kritisointia pidetään tarpeettomana tai epäsuotavana, rikotaan yhtä tieteenihannetta: sitä, että myös tieteen tulee asennoitua kriittisesti omiin käsityksiinsä. Yksi keino tämän ihanteen ylläpitämiseen käytännössä on jatkuva yritys osoittaa hallitsevat teoriat vääriksi.

Menetelmällisten ja testattavuuteen liittyvien periaatteiden vuoksi on mahdollista todeta, että jos evoluutioteoria hylättäisiin tulevaisuudessa, se ei automaattisesti lisäisi kreationismin minkään version tieteellistä uskottavuutta, puhumattakaan Raamatun auktoriteetista. Kaikki riippuisi siitä, millainen teoria korvaisi evoluutioteorian. Tieteenhistoria osoittaa, ettei teorioita hylätä ilman uusien ehdokkaiden omaksumista, jos itse kysymystä, johon teoria vastaa, pidetään edelleen tärkeänä.

Paras tieteen puolustus on eri vaihtoehtojen menetelmällinen vertailu. Tämän totesi jo vuonna 1934 yhdysvaltalainen pragmatisti John Dewey (1960) pohtiessaan tieteen ja uskonnon suhdetta. Tieteessä menetelmät ovat yksityiskohdiltaan muuttuvia, mutta avoimuus, looginen päättely, testattavuus, perusteltavuus ja kritiikille altistaminen ovat hyviä tieteellisten menetelmien arviointikriteerejä. Dewey ei suinkaan ole ainoa tämän kannan esittänyt ajattelija. On kuitenkin mielenkiintoista,

että tällainen tieteen puolustus on esillä teoksessa, jossa suhtaudutaan epäilevästi sekä yliluonnollisiin toimijoihin vetoaviin uskontoihin että maallisen tiedekulttuurin omahyväisyyteen.

Älykkään suunnittelun taustalla on tieteelle ulkoinen kristillinen motivaatio, mutta jos älykäs suunnittelu täyttää tieteellisen toiminnan pelisäännöt, ei uskonnollinen motivaatio ole riittävä peruste siirtää sitä tieteellisten keskustelujen ulkopuolelle. Älykäs suunnittelu onkin saanut erikoisen tukijan edellä mainitusta Steve Fullerista. Fuller ei kuitenkaan ole oikeistolainen kristitty eikä älykkään suunnittelun kehittelijä, vaan ”sosiaaliseksi epistemologiaksi” kutsutun tutkimussuunnan muotoilijana tunnettu sekulaarihumanisti.

Fuller on esitellyt älykästä suunnittelua koskevia kohtuullisen myönteisiä näkemyksiään teoksissa *Science vs. Religion: Intelligent Design and the Problem of Evolution* (2007), *Dissent over Descent* (2008) ja *Science* (2010). Hän kritisoi ajatusta, jonka mukaan vain ateistinen kanta tai ”uusdarwinistinen synteesi” voisi toimia tieteen menestyksen takeena. Näiden näkemysten vuoksi hänet on leimattu virheellisesti ”postmoderniksi relativistiksi”. Lisäksi hänen osallistumisensa Doverin oikeudenkäyntiin on ajateltu vievän lopullisesti tieteellisen uskottavuuden (Rotkirch & Roos 2006). Hänen motivaatiotaan on kuitenkin helpompi ymmärtää lukemalla varhaisempi teos *Kuhn vs. Popper* (2003). Siinä käsitellään kahden tunnetun tieteenfilosofin eroavuuksia. Oppikirjatulkinnan mukaan Thomas Kuhn oli subjektivisti, relativisti ja historismin kannattaja, kun taas Karl Popper oli objektivisti, positivisti ja realisti. Fullerin omintakeisen tulkinnan mukaan Kuhn oli autoritaarisen tieteen kannattaja, Popper libertaarisen. Kuhnia seuraamalla tieteen auktoriteetteja kyseenalaistetaan paradigman sisällä äärimmäisen harvoin, Popperia seuraamalla pyritään jatkuvasti falsifioimaan eli osoittamaan vääräksi vallitsevat kannat. Asetelma valaisee Fullerin tulkintaa, jossa Popper on sankari: tarvitaan avointa yhteiskuntaa, jossa tieteellisiä väittämiä voidaan kyseenalaistaa motivaatiosta riippumatta. Tiedettä voi puolustaa, vaikka ei olisikaan kaikessa yksimielinen uusateistien kanssa.

Popperin suhde darwinismiin oli ambivalentti. Hänen mukaansa se tarjosi tutkimusohjelman, jonka sisällä voidaan testata useita teorioita, mutta jota ei kokonaisuutena (”metafyysisenä tutkimusohjelmana”) voida osoittaa vääräksi. Fuller (2007; 2008; 2010) menee sikäli pidemmälle, että hän puolustaa uskonnollisen motivaation mahdollisuuksia. Historiallisesti uskonnollisuus on toiminut tieteen heuristisena työkaluna

tarjoten viitekehyksen hypoteesien keksimiselle. Myös ajatus ihmisestä, joka on luotu Jumalan kuvaksi, on tarjonnut luottamuksen siihen, että maailma on ylipäätään ymmärrettävissä ja käsitettävissä. Pyrkimys ymmärtää Jumalan mieli on puolestaan historiallisesti motivoinut tieteellistä tutkimusta.

Fuller menee tästä askeleen pidemmälle, sillä hän kannattaa tämän asenteen siirtämistä myös esimerkiksi biologian opetukseen, mikä Doverin oikeustapauksen yhteydessä konkretisoitui edellä mainitun lausunnon lukemisen puolustamisena. Nähdäkseni kysymys kasvatuksesta ja koulukontekstista on kuitenkin toisenlainen. Koulussa ei opeteta kaikkia kilpailevia teorioita eikä lueta lausumia kaikkien poikkeavien tulkintojen edustajilta, vaikka asioiden kulusta ei tiedemaailmassa olisikaan yksimielisyyttä. Historian tunneilla ei lueta lausumia, joissa jonkun mukaan Rooman valtakunnan tuho tapahtui esitetystä poikkeavalla tavalla.

Tavatessani Fullerin keväällä 2009 kysyin, näkeekö hän mitään eroa tiedekontekstin ja koulukontekstin välillä. Hän vastasi, että eipä juuri. Hänen mukaansa kiinnostus tieteeseen on lopahtanut Yhdysvalloissa. Opiskelijat on saatava innostumaan tieteestä. Jos jo ovella sanotaan, että tämä ei sovi yhteen uskontosi kanssa, se latistaa. Mielestäni vastaus on havainnollistava, mutta ei riittävä oikeuttaakseen koulukontekstia koskevat myönnytykset tilanteessa, jossa älykäs suunnittelu ei ole tarjonnut riittävää vaihtoehtoa evoluutioteorialle.[24] Tällainen tieteen puolustus ei kuitenkaan vaadi sitoutumista uusateismin agendaan.

Yhdysvalloissa kreationismia koskeva keskustelu on ollut Suomea vilkkaampaa, koska Suomessa kritiikki kohdistuu enemmän kirkon ja valtion läheiseen suhteeseen. Silti myös suomalaisessa ateismissa kreationismista on muodostunut islamin ohessa yksi tekijä, jonka uhasta ja mahdollisesta noususta puhuminen helpottaa uusateismin uskontokriittisen sanoman vastaanottoa. Molemmissa maissa keskustelun panoksena on pikemminkin huoli kasvatuksesta ja kansakunnan tulevaisuudesta kuin tieteellisestä tutkimuksesta.

Kolme kiistakysymystä: sukupuoli, yhteisö ja ateismin alkeismuodot

Ateismikeskustelussa toistuu tietyt teemat, joiden ympärille rakentuu sekä ateismia puoltavia että vastustavia argumentteja. Tässä luvussa tarkastelen kolmea toistuvaa kiistakysymystä. Selvitän, miten kukin kysymys kytkeytyy ateismikeskusteluun, mitä tiedämme teemasta ja miten keskustelua voisi suunnata toisin, mikäli ateismista halutaan puhua vailla eri osapuolten tarkoitushakuisia painotuksia. Ne myös auttavat ymmärtämään nykyateismin luonnetta. Ensimmäinen teema on sukupuoli. Ateistit korostavat uskontojen harjoittamaa sukupuolista sortoa, mutta naisista ei ole tullut massoittain ateisteja tai uskontokriitikoita. Toinen teema on ateistiset yhteisöt ja yhteiskunnat, joita uskontojen puolestapuhujat pitävät parhaimmillaan harmittomina ja pahimmillaan moraalisina katastrofeina. Kolmas teema on puhe ateismin ”alkeismuodoista”, siitä, tulisiko nykyisen ateismin lähtökohdaksi ymmärtää luonnollinen asenne, kommunikatiivinen suhde vai jopa kristinusko.

Ateismi sukupuolittuneena ilmiönä

Tunnettujen uusateistien argumentteja on seurattu viime vuosina tarkasti. Sen sijaan ateismia ja tavallisia ateisteja on profiloitu vähän. Toistaiseksi tiedetään, että ateismia esiintyy eniten niissä demokraattisissa yhteiskunnissa, joissa koulutustaso ja varallisuus ovat korkeimpia (Zuckerman 2007, 57–59),[25] mutta ateismi on suosittu uskonnollisen identiteetin kuvaaja valikoiduissa länsimaiden ulkopuolisissa maissa: Global Index of Religiosity and Atheism -kyselyn mukaan ateismi on suosituinta Kiinassa (47 %). Toisena on Japani (31 %) ja vasta sitten tullaan Euroopan ateistisimpiin maihin (Tšekki 30 %, Ranska 30 %).

(Global 2012.) Yksilötasolla uskonnottomuus yleisesti korreloi positiivisesti nuoren iän ja Yhdysvalloissa myös korkean koulutuksen ja älykkyyden kanssa.[26] Ateistit ovat myös tyypillisesti urbaanien alueiden asukkaita ja todennäköisimmin poliittisesti vasemmalla. Yksi muuttuja kuitenkin nousee muiden edelle maasta toiseen, nimittäin sukupuoli.

Naiset ovat uskonnollisempia kuin miehet. Tästä vallitsee selkeä yksimielisyys. Sen sijaan selityksistä kiistellään. Yhdet selittävät eroa biologialla, toiset yhteiskunnallisten roolien ja tehtävien sukupuolittuneisuudella (ks. Berger & al. 2009, 109–113; Barrett 2012, 203–207; Mahlamäki 2011; Trzebiatowska & Bruce 2012). Tutkimustulokset osoittavat myös ateismin vahvan sukupuolittuneisuuden. Miehet ovat naisia todennäköisemmin ateisteja ja miehet ovat aktiivisempia ateistisissa järjestöissä.[27] Uskontososiologi William Bainbridge (2005) esittää, että ateisteja ovat todennäköisimmin ne, joiden sosiaaliset velvoitteet ovat vähäisiä. Ateistit ovat useimmiten nuoria miehiä, joilla ei ole lapsia eikä suvun ympärille rakentuvaa aktiivista yhteisöä. Vastaavia tuloksia on saatu myös ateismin psykologisessa profiloinnissa, jossa on korostettu isän varhaisen menettämisen ja ylipäätään huonon isäsuhteen yhteyttä ateismiin (Vitz 2013).[28] Näyttää siis siltä, että todennäköisimmin ateistit eivät ole perheellisiä naisia, joiden perinteisenä velvoitteena on jälkeläisistään huolehtiminen ja uskonnollisen perinteen siirtäminen. Ateismin sukupuolittuneisuutta korostaa, että eksplisiittinen ateismi ei ole kuulunut kunnon kansalaisen ja äidin toivottaviin ominaisuuksiin.

Ateismin sukupuolittuneisuus antaa aiheen olettaa, että ateismi ei synny yksiselitteisesti uskon ja tiedon välisten suhteiden pohdintojen seurauksena. Myös sosiaaliset tekijät – erityisesti sukupuoli mutta myös etnisyys, poliittinen suuntaus, perhesuhteet, koulutus ja vanhempien uskonnollinen tausta – ovat tärkeitä. Ne ovat erityisen kiinnostavia, koska ne poikkeavat ateistien itse julkituomista perusteista, joissa painotetaan usein ateismia rationaalisen päättelyn tuloksena. Siksi onkin mielenkiintoista, että vaikka patriarkaalisten uskontojen sukupuolisella sorrolla voisi olla paljon enemmän kaikupohjaa ateismin suosion kasvattamisessa, naiset kamppailevat vain harvoin ateismin puolesta uskontoa vastaan.

Mainitut muuttujat vaikuttavat myös siihen, miten ihmiset ajattelevat ateismista. Tämä pitää paikkansa ainakin Yhdysvalloissa. American Mosaic Project -kyselytutkimuksesta vuodelta 2003 kysyttiin ensiksi, ”Hyväksytkö ateistien vision Amerikasta?”. Tällä testattiin suhtautu-

mista ateismiin julkisessa elämässä. Toinen kysymys, ”Hyväksyisitkö avioliiton ateistin kanssa?”, testasi suhtautumista ateismiin yksityisen alueella. (Ks. Edgell & al. 2006; liitetaulukot 1–2.)

Kaikkein kielteisimmin ateismia arvioivat yhtäältä kirkossa käyvät konservatiiviset protestantit ja toisaalta ei-valkoiset, kouluttamattomat, republikaaneja kannattavat naiset. Ei ole uutinen, että kirkossa ahkerasti käyvät asennoituvat muita kielteisemmin ateismiin. Eikä ole yllätys sekään, että uskonnottomat suhtautuvat ateismiin uskonnollisia suopeammin – ja konservatiiviset protestantit muita protestantteja kielteisemmin.[29] Muita muuttujia on tarkasteltava tarkemmin.

Naiset ovat miehiä kielteisempiä arvioidessaan ateismia sekä julkista että yksityistä koskevassa kysymyksessä. Naisista 45 prosenttia ei hyväksy ollenkaan ateistien visiota, kun taas miehissä vastaava luku on 38 prosenttia. Avioliittoa ateistin kanssa ei hyväksy 55 prosenttia naisista, kun taas miehistä vain 43 prosenttia vastaa samoin. Välinpitämättömiä on enemmän miehissä. Suhde on samankaltainen republikaanien ja demokraattien kannattajilla. Edelliset asennoituvat ateismiin kielteisemmin, mutta monelle demokraatille avioliittoa koskevalla asialla ei ole väliä. Kyselyn perusteella voidaan profiloida ateismiin kielteisesti suhtautuva sosiologinen ideaalityyppi: ei-valkoinen, kouluttamaton, republikaani, kirkossa kävijä, uskonnollinen, konservatiivi protestantti ja nainen.

Toisen ateismin sukupuolittuneisuudesta kertovan yhdysvaltalaisen tutkimuksen kohteena olivat ateistiset yhdistykset. Kyselyyn vastanneista seulottiin pois agnostikot. Jäljelle jääneistä ateisteista 69 prosenttia oli miehiä ja 31 prosenttia naisia. Heidän ikämediaaninsa oli 60 vuotta ja he olivat keskimääräistä paremmin koulutettuja. 60 prosenttia kertoi äänestävänsä demokraatteja ja vain 3 prosenttia republikaaneja. Useimmat heistä eivät saaneet uskonnollista kasvatusta, mutta mukana oli myös vahvan kristillisen indoktrinaation läpikäyneitä ateisteja. (Hunsberger & Altemeyer 2006.)[30] Kohderyhmien erilaisuudesta huolimatta nämä jakaumat ovat hyvin samansuuntaisia edellä kuvatun kyselyn tulosten kanssa: ainakin yhdysvaltalaisessa ateismissa ja ateismiin asennoitumisessa sukupuoli on tärkeä tekijä, samoin kuin koulutus, etnisyys ja poliittinen suuntaus.

Ateismi on sukupuolittunut ilmiö myös Suomessa. Gallup Ecclesiastican (1995) ja World Values -tutkimuksen (2005) mukaan ateistiksi identifioituu miehistä lähes 5 prosenttia ja naisista 2 prosenttia, Gallup Ecclesiastican (2003) mukaan miehistä 5 prosenttia ja naisista lähes 3

prosenttia, Kirkkomonitorin (2004) mukaan miehistä 15 prosenttia ja naisista 9 prosenttia, Gallup Ecclesiastican (2011) mukaan miehistä 16 prosenttia ja naisista 10 prosenttia (Haastettu 2012, 42). Prosenttiluvuissa on suuria eroja, mutta suhde sukupuolten välillä on yksiselitteinen: miehet identifioivat itsensä ateisteiksi naisia useammin. Lisäksi he todennäköisemmin sanovat, etteivät usko Jumalan olemassaoloon. Gallup Ecclesiastican (2003) mukaan Jumalaan ei usko miehistä 7 prosenttia ja naisista 4 prosenttia. Kirkkomonitorin (2002) mukaan miehistä 13 prosenttia ja 7 prosenttia naisista ei usko Jumalaan. Gallup Ecclesiastican (1999) mukaan miehistä 11 prosenttia ja naisista 2 prosenttia ja World Values -tutkimuksen (1996) mukaan miehistä 24 prosenttia ja naisista 11 prosenttia ei usko Jumalaan.[31]

Myös ateismiin suhtautuminen on jokseenkin sukupuolittunutta Suomessa, mutta toisella tavalla kuin Yhdysvalloissa. Vuoden 2008 kyselyn perusteella miesten asenteet ovat hieman kielteisempiä kuin naisten (miehet 23 %, naiset 20 %) ja naisista suurempi prosentuaalinen osuus suhtautuu myönteisesti (miehet 16 %, naiset 20 %) (liitetaulukko 3). Tälle on vaikea löytää helppoa ja vakuuttavaa selitystä, mutta yleistävä arvaus olisi, että naiset suhtautuvat ylipäätään miehiä myönteisemmin eri identiteetteihin ja yhteisöihin, eivätkä he välttämättä koe kritisointia tarpeellisena. Sen sijaan julkista keskustelua tutkiessa sukupuolen merkitys näkyy selvemmin siten, että ateismin puolustaminen on miesten harteilla. Esimerkiksi *Helsingin Sanomien* mielipidekirjoituksissa vuodesta 1990 vuoden 2007 alkuun esitetyistä ateistisista kannanotoista vain kaksi on naisten kirjoittamia (kaksi kirjoitusta yhdeltä henkilöltä 19.3.1994 ja 10.4.1994). Niissä uskonnon todetaan olevan ihmisaivojen tuote ja uskovat nimetään tiedonhankinnassaan ja perusteluissaan epäkriittisiksi.

Myös vuonna 1978 naisbiologi esitti *Helsingin Sanomien* mielipidekirjoituksessa ”Noin 30 kysymystä uskonnosta” ja piti darwinistista ja materialistista näkökantaa uskonnollista parempana (6.10.1978). Toinen naiskirjoittaja peräänkuulutti humanistista etiikkaa ja korosti, että dialektisen materialismin sanoman ”propaganda” ei poikkea merkittävästi kristinuskon levittämisestä (19.9.1978).

Esimerkeissä on olennaista, että jos uskontoa kritisoidaan, niissä korostetaan uskonnon olevan tiedollisesti väärin. Niissä ei sanota ainakaan suoraan, että uskonto on haitallista yksilölle ja yhteiskunnalle. Tämä onkin ominaista naisten kirjoittamille satunnaisille ateistisille kannan-

otoille. Eksplisiittinen ateismi, joka Suomessakin tuntuisi tarkoittavan usein tavallisen, kunnon kansalaisen asemasta erkaantumista, ei ole kuulunut varsinkaan naisten toivottaviin julkituotuihin ominaisuuksiin.

Sukupuoli on tärkeä myös uusateismissa. Valtaosa merkittävimmistä uusateisteista on miehiä. Samoin koko asetelma, jossa tieteen nimeen vannovat kertovat toisten olevan irrationaalisia, on perin patriarkaalinen. Katolilainen feministiteologi Tina Beattie (2007) esittää, että uusateismi on jälkiprotestanttisen älyllisen ilmapiirin tuote. Se assosioituu valkoisiin yläluokkaisiin konservatiivisiin miehiin sekä kysymyksiin rationaalisuudesta ja todistusaineistoista. Beattien mukaan koko asetelmaa leimaa sukupuoli sikäli, että vastakkain ovat eliittiyliopistojen suurten ideoiden miehet. Yhdellä puolella ovat ”Tieteen miehet” ja toisella ”Jumalan miehet”.[32] Ison-Britannian ateistisen bussikampanjan ideoija Ariane Sherine on ei-valkoisena naisena poikkeus, ja siksi myös uusateismin julkisuusstrategian kannalta merkittävä henkilö.

Beattie suhtautuu kriittisesti myös uusateismin maskuliiniseen toiseuttavaan katseeseen. Hän korostaa hunnutettuihin naisiin kohdentuvan uusateistisen katseen olevan nykyajan versio ”hottentottien Venuksesta”, Etelä-Afrikasta Eurooppaan vuonna 1809 tuodusta Saartje Baartmanista, jota kierrätettiin näyttelyesineenä Lontoosta Pariisin yli viiden vuoden ajan. Beattien mukaan rodullisen toiseuden korvaa uusateismissa hunnutettu nainen. Uusateistit eivät ole osoittaneet kiinnostusta kysyä naisilta hunnusta eivätkä he käsittele tutkimuksia, joissa näin on tehty. Beattien näkemysten jatkeeksi sopii mainita yksi uusateismin paradokseista: yhtäältä uusateistit vetoavat naisten oikeuksiin ja vaativat naisten ”vapauttamista” islamista, mutta toisaalta heidän suhtautumisensa länsimaiseen feministiseen teoriaan ja käytäntöön on välinpitämätöntä ja ylimielistä, toisinaan jopa vihamielistä.[33] Kun valkoiset länsimaiset miehet yrittävät pelastaa tummat naiset tummilta miehiltä – tai musliminaiset miehiltä – ollaan vaarassa ajautua ”feminismin kulttuuri-imperialistiseen hyväksikäyttöön” (Spivak 1999, 303).

Beattien kritiikki muistuttaa, että sukupuoli on keskeinen tekijä uusateismia koskevassa keskustelussa. Kyse ei ole vain siitä, että miehet ovat naisia useammin ateisteja, vaan myös siitä, että ateismia koskeva julkinen keskustelu jäsentyy edelleen melko vahvasti, joskaan ei pelkästään miesten keskinäisen argumentoinnin varaan. Tässä keskustelussa sukupuoli on aihe, jonka osapuolet ottavat oman kannan pönkittämisen

tueksi, mutta luonnontieteilijä-intellektuellin mallia jäljittelevät ateistit ovat ottaneet feminismin myös kritiikin kohteeksi (Taira 2012b, 109). Sukupuolikysymyksen moniulotteinen nostaminen osaksi keskustelua auttaisi valottamaan entistä tarkemmin, miten sukupuolittuneita myös ateistien asenteet mahdollisesti ovat ja miten sukupuoli on määrittänyt koko keskustelun luonnetta.

Ateistiset yhteiskunnat ja yhteisöt

Länsimaissa ateistisella ajattelulla on ollut paikkansa erityisesti modernisoituneen eliitin parissa, mutta varsinaisia ateistisia kulttuureja – niitä, joiden historiallista kehitystä ateismi olisi määrittänyt pitkäkestoisesti ja joiden toimintaperiaate rakentuisi Jumalan kieltämisen varaan – ei sellaisenaan tunneta. Ateistiset osakulttuuritkin ovat harvinaisia. Ateistiset organisaatiot eivät ole koskaan olleet suosittuja (Budd 1977). Varsinaisena ylhäältä päin levitettynä valtiollisena ideologiana ateismi on kuitenkin ollut merkittävässä osassa kahdessa historiallisessa kontekstissa: 1900-luvulla fasismissa ja Neuvostoliiton kommunismissa (sekä kommunistista ideologiaa seuranneissa maissa, erityisesti Albaniassa). Näiden tapausten arvioinnissa on tavallista, että uskonnollisesta näkökulmasta esitetyt tulkinnat korostavat fasismin ja kommunismin ateistisuutta. Ateistisesta näkökulmasta esitetyt tulkinnat puolestaan korostavat joko fasismin ja kommunismin ateistisuuden mielivaltaisuutta ja satunnaisuutta tai niiden kvasi-uskonnollista ja siten ei-ateistista luonnetta. Fasismin ja kommunismin suhdetta ateismiin ei kuitenkaan voida typistää edellä esitettyihin luonnehdintoihin. Koko asetelma on niin tarkoitushakuinen ja epätasapainoinen, että keskustelussa olisi parempi keskittyä yhteiskuntien vertailun sijaan ateististen ja uskonnollisten pienyhteisöjen vertailuun, ja selvittää sitä kautta, onko ateistisuus tai uskonnollisuus mitenkään merkitsevä tekijä.

Fasismin suhde ateismiin on ollut satunnainen. Fasismi ei ole pelkkää joukkohurmosta, vaan siinä yhdistyvät teoreettis-ideologiset käsitteet ja massan kollektiivinen tunne (Lacoue-Labarthe & Nancy 2002, 20). Moni natsi oli aikansa darwinilaista rotukäsitystä hyödyntävä ateisti, mutta ateismi selittää natsiaatetta huonosti, koska Hitlerin Saksassa näkyvät ja tunteisiin vetoavat fasistiset symbolit ja romanttis-mytologinen ajattelu Saksan kansan arjalaisista juurista olivat keskeisessä asemassa.

Ne yhdistyivät moderniin välineelliseen rationaalisuuteen, huippuunsa hiottuun logistiikkaan, systemaattiseen organisoitumiseen, niin sanottuun ”tieteelliseen rasismiin” vetoamiseen, sodankäynnin tarkoituksiin tehtyihin kannattavuuslaskelmiin ja lääketieteellisiin ihmiskokeisiin.

Myöskään suhde kristinuskoon ei ollut yksiselitteinen. Natsiaatetta kehitellyt Alfred Rosenberg oli pistävän antikristillinen jopa siinä määrin, etteivät kaikki natsit hyväksyneet hänen näkemyksiään (Lacoue-Labarthe & Nancy 2002, 35). Hitler puolestaan viittasi *Mein Kampfissa* luojaan ja kirjoitti myönteisesti Jeesuksesta, joka kiivastui temppelissä ja kaatoi juutalaisten rahanlainaajien pöydät (Hitler 1988, 257). Käytännössä natsien suhde Saksan protestanttiseen kirkkoon oli läheinen, vaikka kirkko olikin alistettu valtion poliittisille tavoitteille. Suhteet Vatikaaniin olivat kunnossa, eikä natsi-Saksassa katolilaisia vainottu siinä määrin kuin esimerkiksi Jehovan todistajia. Italiassa fasistit tekivät Vatikaanin kanssa toisensa tunnustavan sopimuksen, jonka seurauksena katolisuudesta tuli aikansa Italian virallinen uskonto. Espanjassa katolinen kirkko tuki Francon fasistista hallitusta. (Baggini 2003, 81–90.) Kroatiassa katolinen kirkko tuki avoimesti hallitusta, kansallissosialistista ja fasistista Ustaša-järjestöä ja siunasi ortodoksiserbien pakkokäännyttämisen. Näiden esimerkkien perusteella on äärimmäisen vaikeaa tehdä mitään yksinkertaista johtopäätöstä siitä, miten läheinen suhde ateismilla ja fasismilla on ollut eurooppalaisissa esimerkkitapauksissa. Näyttää pikemminkin siltä, että suhteet ovat olleet monimutkaisia, kansallisesti ja tilannekohtaisesti räätälöityjä ratkaisuja, joista ei voida tehdä ylihistoriallisia johtopäätöksiä fasismin suhteesta ateismiin ja uskontoon.

Neuvostoliitto oli virallisesti ateistinen valtio, joka loi oman uskonnonkaltaisen järjestelmänsä. ”Tieteellinen ateismi” oli ylhäältä ohjattua ja sen toimeenpaneminen oli kirjattu kommunistiseen ideologiaan ja puolueohjelmaan (Thrower 1983, erit. 135–213). Uskonnon ajateltiin olevan osa kapitalistista ideologiaa, harhainen toive, jolla ei kommunistisessa ihannevaltiossa ollut enää mitään merkittävää tehtävää. Silti on vaikea arvioida millään yksinkertaisella tavalla, missä määrin ateismi voisi olla koko systeemiin sisältyneitä hirmutekoja selittävä tekijä. Väitteissä ateismin hirmuteoista on kyse pikemminkin uskontojen puolustajien retoriikasta kuin hyvin muotoillusta tieteellisestä hypoteesista.

Neuvostoliiton kommunismi oli uskontovastainen systeemi, mutta kansa ei koskaan muotoutunut virallisen ideologian mukaiseksi kristillisen kasvatuksen heikentymisestä huolimatta. Suomalaisetkin tukivat

1970-luvulla kristinuskoa salakuljettamalla Raamattuja Neuvostoliittoon. Suhde uskontoon kehittyi Neuvostoliitossa myönteisemmäksi, kun kommunistisen puolueen pääsihteeri ja maan presidentti Mihail Gorbatšov sai poliittista tukea ortodokseilta kirkon tuhatvuotisjuhlien aikaan vuonna 1988. Valtion hajoamisen ja kommunistisen ideologian kriisiytymisen jälkeen yli 70 vuotta kestänyttä uskonnon hävittämistä on seurannut uskonnon näkyvyyden kasvu julkisessa elämässä. (Kääriäinen 2004.)

Esimerkit laajan mittakaavan ateistisista yhteisöistä ja ideologioista ovat ongelmallisia, jos niillä yritetään ennustaa minkä tahansa ateistisen yhteisön tai yhteiskunnan toimintaa. Fasismia ja kommunismia voidaan pitää sopivasti valikoitujen argumenttien perusteella uskonnottomina tai kvasi-uskonnollisina ideologioina. Uskonnon puolustajat vetoavat fasistien ja kommunistien aiheuttamiin kärsimyksiin perustellessaan uskonnollisen moraalin merkitystä. Ateistit puolestaan pitävät samoja ideologioita kvasi-uskonnollisina tai irrationaalisina. Keskustelu päätyy harvoin mihinkään uuteen ja avartavaan käsitykseen.[34]

Uusateisteista erityisesti Sam Harris käyttää kvasi-uskonnollisuuden korttia. Hänen mukaansa kommunismi oli poliittinen uskonto, irrationaalinen kultti. Stalinin ja Maon rationaalisuus olivat vain pintailmiöitä, eivät todellista rationaalisuutta. Juutalaisten kohtalo Saksassa menee samaan nippuun. Saksalainen antisemitismi ja juutalaisten joukkotuho nähdään juutalaisvastaisen kristillisen teologian jatkumossa. Tällaisella väljäpiikkisellä haravoinnilla olisi helppo liittää Bushin Yhdysvallat kvasi-uskontojen joukkoon. Tätä Harris ei tee. Yhdysvaltojen voimatoimet ovat Harrisin mielestä järkiperäisiä ja oikein, ja siksi ne eivät ole kvasi-uskonnollisia. Harrisin mukaan myöskään juutalaisten joukkotuholla ei ollut mitään tekemistä järkiperäisyyden kanssa. Järkiperäisyyden käsite alkaa hämärtyä entisestään ja lähentyä kaikkea moraalisesti toivottavaa. Harris myös sivuuttaa tutkimukset, jotka tulkitsevat esimerkiksi juutalaisten joukkotuhon toisin.

Zygmunt Bauman (esim. 1989, 1990) on useissa yhteyksissä analysoinut juutalaisvastaisuuden ja eurooppalaisen modernisaation yhteyttä (ks. myös Gray 2003b, 11). Juutalaisten joukkotuho perustui rationaaliseen organisointiin. Esimerkiksi kristalliyön mellakat herättivät vastustusta, eikä sillä linjalla voitu jatkaa. Siksi luotiin tarkka määritelmä juutalaisuudelle, joka takasi muiden aseman turvallisuuden. Baumanin mukaan joukkotuho olisi ollut mahdoton ilman modernin yhteiskun-

nan tieteellistä ja teknologista insinööritaidon kehitystä sekä yksilön hänen moraalisista velvollisuuksistaan etäännyttävää kasvotonta byrokratiaa ja asiantuntijajärjestelmää. Näitä yhdisti järjestykseen pyrkimisen eetos. Sen takaajaksi tuli luokittelusysteemi, jossa juutalaisista tuli ambivalentti, luokitussysteemiin soveltumaton identiteetti. Ambivalentti asema juutalaisilla oli toki jo eurooppalaisessa kristikunnassa, jossa he eivät luokittuneet katolilaisiksi eivätkä pakanoiksi vaan vähän molemmiksi. Modernisaatiossa juutalaisten irtautuminen perinteisistä rooleista osui kuitenkin samaan ajankohtaan laajempien yhteiskunnallisten mullistusten kanssa, joten heistä tehtiin syntipukki.

Mikäli saksalaisen fasismin antisemitismi nähdään ainoastaan kristillisen teologian jatkumossa (Harris), autoritaarisen persoonallisuuden ilmauksena (Adorno), irrationaalisena ihmisen pahuutena tai paikallisena, saksalaisena ilmiönä, menetetään jotain olennaista joukkotuhon ja modernisaation ymmärryksestä. Tällöin jatketaan samaa puhtauteen ja järjestykseen pyrkimisen projektia ja suljetaan silmät siltä ”ylijäämältä”, jonka modernisoitumispyrkimys on Baumanin tulkinnan mukaan tuottanut. Tämä on myös yleisemmin ongelma keskusteluissa, joissa ateistisista yhteisöistä, ideologioista ja valtioista tulee väittelyn kohde. Harrisin näkemys on yhtä tarkoitushakuinen kuin uskontojen puolustajien, jotka pitävät fasismia ja kommunismia esimerkkeinä ateististen yhteisöjen moraalittomuudesta.

Sama ateistisuuden tai uskonnollisuuden roolin määrittämisen vaikeus, mikä pätee valtioihin ja niitä määrittäviin aatteisiin, sopii usein myös yhteiskunnallisiin liikkeisiin. Esimerkiksi Yhdysvaltain kansalaisoikeusliikkeellä ja Vietnamin sodan vastustuksella oli ”uskonnolliset juuret”, mutta niille löytyi myös uskonnolliset vastustajat. (Calhoun 2011, 122.) Keskustelussa sopivalla valikoinnilla nämä liikkeet saadaan tukemaan yhtä lailla ateistien kuin uskonnollisten argumentointia kunkin tulkitsijan tavoitteiden mukaan. Esimerkiksi ateistille orjuus todistaa uskonnon moraalittomuudesta, sillä se on ollut monien uskontojen hyväksymä ja edistämä ilmiö. Tällöin vaietaan siitä, ettei ateismi ole ollut merkittävässä asemassa sen poistamisessa. Uskonnolliset keskustelijat voivat korostaa, että kristillinen naisliike oli aktiivinen orjuuden vastustaja, mutta vaieta siitä, että myös orjuuden kannattajissa oli kristillisiä naisia.

Näitä vertailuja värittävät paitsi valikoivuus myös attribuutioharhat. Käsitteellä tarkoitetaan ajattelutapaa, jossa oman ryhmän myönteinen teko nähdään ryhmäläisen olemukseen kuuluvaksi tekijäksi ja kielteinen teko tilannekohtaiseksi. Ulkopuolisen ryhmän kohdalla – erityisesti jos siihen suhtaudutaan kielteisesti – tilanne on päinvastainen: myönteiset teot ovat tilannekohtaisia ja kielteiset ryhmäläisen olemuksesta kumpuavia. Attribuutioharha on tavanomaista uusateistien argumentoinnissa (Amarasingam 2010), mutta sama pätee joihinkin teologisiin uusateismin kritiikkeihin. Meillä ei kuitenkaan ole vakuuttavia tieteellisiä todisteita siitä, että uskonto johtaisi väkivaltaan tai että omistautuminen ateismille ja tieteelle johtaisi rauhaan ja suvaitsevaisuuteen. Todisteita ei ole myöskään päinvastaisesta, mutta se ei estä attribuutioharhaisen keskustelun jatkumista uskonnon kriitikoiden ja puolustajien välillä.

Dawkins (2007, 309) on todennut, että Stalin oli ehkä ateisti, mutta hänen ateisminsa ei systemaattisesti vaikuttanut hänen tekoihinsa. Täten Stalinin ateistisuus on yhtä olennaista kuin se, että hänellä oli viikset. Dawkinsin esimerkki Stalinin viiksistä toistaa ateisteille tavallista ajatusta, jonka mukaan uskonnon nimissä on tehty lukuisia moraalittomia tekoja, kun taas ateismin osalta vastaavia esimerkkejä ei ole. Ateistit ovat voineet toimia moraalittomasti, mutta silloinkaan ateistista identiteettiä ja uskomusjärjestelmää ei ole esitetty toimien julkilausutuksi motiiviksi. Yhteys ateistisuuden ja tekojen välillä on tämän ajattelutavan mukaan täysin satunnainen (ja attribuutioharhalle tyypilliseen tapaan uskonnollisten ihmisten pahojen tekojen yhteys uskontoon on olennainen). Se, että ateismin nimissä ei ole tehty vastaavia epätoivottuja tekoja kuin uskonnon, ei kerro paljoakaan moraalista, vaan tällaisen vertailun epäsuhtaisuudesta. Ensinnäkin, muutamia pienimuotoisia ateistisia organisaatioita on vaikea verrata uskottavasti ja tasavertaisesti lukuisiin uskonnollisiksi nimettyihin yhteiskuntiin, yhteisöihin ja instituutioihin, joista osalla on ollut maailmanhistoriallisesti valtava merkitys. Toiseksi, *puhtaasti* ateismin nimissä ei ole tehty oikeastaan mitään muuta kuin kritisoitu uskontoja.

Vertailun ongelmallisuutta voidaan havainnollistaa pohtimalla hyviä tekoja. Maailmanhistoriassa ei ole montaa moraalisesti sankarillista tai hyvää tekoa, jonka julkilausuttuna motiivina olisi ollut ateismi. Sen sijaan uskonnoista on löydettävissä useita esimerkkejä. Jälleenkään tämä ei kerro uskontojen moraalisuudesta ja ateismien moraalittomuudesta, vaan vertailun epäsuhtaisuudesta.

Vaikka moni järjestelmä on yhteensopiva ateismin kanssa, ateismi muodostaa vain harvoin valtion, organisaation tai yhteiskunnallisen liikehdinnän virallisen ideologian kulmakiven. On kuitenkin sellaisia pienikokoisia ateistisia organisaatioita ja pienyhteisöjä, jotka pyrkivät aktiivisesti edistämään ja levittämään katsantokantaansa. Pienten ateististen organisaatioiden, yhdistysten ja verkostojen harvinaisuus ja historiallisesti arvioituna vähäinen merkitys selittää osittain sen, miksi ateisteja on tutkittu vain vähän, vaikka pienyhteisöjen perusteellisempi tutkiminen olisi kenties paras tapa keskustelun uudistamiseksi. Esimerkiksi Suomessa Vapaa-ajattelijain liitto on näkyvin kirkon ja valtion erottamista ajava ja ateismin yleistymiseen pyrkivä organisaatio, jolla on hieman alle 2000 jäsentä. Liiton paikallisjaoston alkuunpanema Eroa kirkosta -kampanjointi 2000-luvulla on vahventanut konfliktiasetelmaa yhdistyksen ja evankelis-luterilaisen kirkon välillä. Parin sadan jäsenen Suomen Humanistiliitto aloitti toimintansa jo vuonna 1968 humanistiyhdistyksenä, ja se on harvakseltaan esillä julkisuudessa maltillisesti uskontokriittisillä kannanotoilla. Liitto tunnetaan parhaiten uskonnottomille nuorille järjestettävistä Prometheus-leireistä, Humanisti-lehdestä ja toiminnasta elämänkatsomustiedon oppiaineen puolesta. Skepsis ry. on esittänyt piirun verran kärjekkäämpiä uskontokriittisiä kannanottoja perustamisvuodestaan 1987 lähtien. Vuonna 1985 perustettu Suomen Ateistiyhdistys ry. on ollut esillä julkisuudessa hyvin vähän.[35] Ateistiset pienyhteisöt eivät tee ateismin nimissä kauhistuttavia tekoja, mutta toisaalta ne eivät tee paljon muutakaan koko yhteiskunnan organisoitumisen tasolla näkyvää. He pitävät esillä kirkon asemaan kriittisesti suhtautuvien ääntä ja kampanjoivat uskonnottomien ja ateistien puolesta. Väittely ateismiyhteisöistä ei kuitenkaan keskity tällaisiin pienyhteisöihin, koska ne eivät tarjoa mahtipontisia esimerkkejä ateismin hyödyllisyydestä tai haitallisuudesta.

Vaikka vapaa-ajattelullisten yhdistysten jäsenmäärät ovat kasvaneet hiukan uusateismin nousun mukana useissa Euroopan maissa, niiden pienehköt koot kertovat ateismin luonteesta: ateismi ei ole ollut sellainen aateperusta, joka yhdistäisi ihmiset suhteellisen tiiviiksi yhteisöiksi. Yhteisöistä on myös helppo erota ristiriitojen tai kiinnostuksen lopahtamisen vuoksi. Suomessa vapaa-ajattelijoiden ilmapiiriä on kuvannut ristiriitaiseksi esimerkiksi entinen puheenjohtaja Jussi K. Niemelä ja entinen paikallisjärjestön puheenjohtaja Nora Luoto (Niemelä 2011, 85–89; Luoto 2011, 143).

Ateismi ei olekaan kasvokkain tapahtuvaan toimintaan ja järjestäytymiseen mukautunut ryhmäidentiteetti. Nykypäivänä se elää paljon vahvemmin virtuaalimaailmassa. Ihmiset voivat tuoda ateistista identiteettiään esiin internetin keskustelupalstoilla, katsella YouTubesta aihetta käsitteleviä debatteja ja dokumenttiohjelmia, vierailla esimerkiksi Dawkinsin verkkosivulla, josta löytyy myös kääntyneiden nurkkaus, converts' corner, jonne voi kirjoittaa henkilökohtaisen todistuksensa siitä, miten minusta tuli ateisti.[36] Virtuaaliyhteisöissä käydään myös kiivaita väittelyitä ateistien kesken. Kun esimerkiksi tunnettu ateistitoimittaja Julian Baggini julkaisi norjalaisen *Fri Tanke* -lehden sivuilla uusateisteja kritisoivan tekstin, Dawkinsin kotisivuilla nimiteltiin Bagginia painokelvottomin ilmaisuin. Alister McGrath (2011, 26–27) onkin todennut, että ateistiset virtuaaliyhteisöt sisältävät kiivailijoita ja fanaatikkoja, jotka poikkeavat merkittävästi ateistien älymystöstä. Siinä suhteessa ateistiset yhteisöt eivät poikkea uskonnollisista yhteisöistä, mutta yhdistysten aktiivisuus ja verkkoympäristön tiedonkulku tekevät ateismista entistä näkyvämpää.

Ateismi kommunikatiivisena suhteena

Moni ateisti ajattelee, että ateismi on luonnollinen tai alkuperäinen asenne (esim. Zuckerman 2007, 60–61), jolloin teismi olisi jonkinlainen vääristymä, ideologisen tai epärationaalisen ajattelun ja kasvatuksen tulos. Kuitenkin kognitiivisen näkökulman uskonnontutkijat ovat esittäneet, että inhimillinen ajattelu on kehittynyt evoluutiossa sellaiseksi, että uskonnoille tunnusomaiset intuitiivista ontologiaa rikkovat ajatukset ovat täysin luonnollisia (Boyer 1994; Barrett 2004; 2010; Geertz & Markússon 2010; McCauley 2011). Luonnollisuus ei tarkoita tässä totuudenmukaisuutta eikä hyväksyttävyyttä, vaan sitä, että intuitiivista ontologiaa rikkovat ”uskonnolliset” ajatukset syntyvät vapaissa ja täysin normaaleissa ajatusprosesseissa. Ihmisen spontaani ja kansanomainen ajattelu on aina ollut – ja tulee olemaan – pullollaan ajatuksia, joita uskonto-sanan arkimerkityksessä tapaamme pitää ”uskonnollisina”. Tällöin ateismi olisi ”epäluonnollisempaa” tai paremminkin reflektointia ja harjoittelua vaativaa ajattelua, jotta intuitiivista ontologiaa rikkovia ajatuksia ei pidetä tosina tai oteta elämänhallinnan keinoksi.[37]

Ateismin ja uskonnon käsittely luonnollisuuden ja luonnottomuuden akselilla herättää kuitenkin kysymyksiä. Ensinnäkin, populaaridiskurssissa ”luonnollisuus” on arvolatautunut käsite: sekä uskontokriitikot että uskonnon puolustajat väittävät omaa kantaansa luonnolliseksi, koska se tuo kannalle ylimääräistä arvoa. Toiseksi, Håkan Rydving (2008) kritisoi erityisesti näkemystä, jonka mukaan ihmisillä on luonnollinen kognitiivinen kyky uskontoon samalla tavalla kuin kieleen. Rinnastuksen ongelma on siinä, että uskonnottomuus ja ateismi eivät rinnastu kielellisen kyvyn menettämiseen, afasiaan. Ateisti ei tässä mielessä ole epäluonnollinen eikä varsinkaan yhtä suurissa vaikeuksissa kuin kielellisen kyvyn menettänyt afasiapotilas. Analogian ongelmallisuudesta huolimatta voidaan esittää, että eksplisiittinen ateismi, kuten teologiset oppijärjestelmätkin, vaatii erityistä reflektointia, jonka tuloksena kielletään intuitiivista ontologiaa rikkovien ajatusten vastaavuus todellisuuden kanssa.

Riippumatta siitä, pidetäänkö ateismia luonnollisena tai luonnottomana, vastaus ei ole riittävä, mikäli halutaan ymmärtää ateistisia kannanottoja. Keskustelussa ateismin alkeismuodoista luonnollisuusargumentti onkin vain yksi esimerkki. Toinen tapa ajatella ateismia on pitää sitä lähtökohtaisesti kommunikatiivisessa suhteessa teismiin ja uskontoon. Toisin sanoen ateistiksi identifioitumalla tehdään ero toisiin ja ilmennetään näin omaa erityisyyttä. Nämä eronteot voivat kuitenkin vahvistaa ja ylläpitää ateismin lisäksi teismiä. Hyvä esimerkki ateismista kommunikatiivisena suhteena on teatteriohjaaja Jouko Turkan esiintyminen Mark Levengoodin televisio-ohjelmassa kesällä 2008. Levengood kysyi Turkalta, jonka suvussa on kahdeksan pappia, onko hän uskossa. Turkka vastasi:

> Olen ollut ensimmäinen kirkosta eronnut isäni puolelta. Uskovaiset ovat kauhean riemuissaan, kun joku on todella kieltäjä. Siis ei niin, että se on välinpitämätön, vaan se tahtoo kieltää. Ne tuntevat sen paljon läheisemmäksi. Ne ovat aina kimpussa.

Jumalan ja uskonnon kieltäminen on mielekäs vain yhteiskunnissa, joissa esiintyy uskonnollisuutta. Kommunikatiivinen suhde muodostuu vasta, kun kahdelle toisistaan poikkeavalle ja usein vastakkaiselle näkökannalle on osoitettavissa edustaja. Tällainen ateismi syntyy ja elää suhteessa uskontoon, riippumatta siitä kumpi on ihmismielelle luonnol-

lisempaa tai alkuperäisempää. Ateismin hahmottaminen kommunikatiivisena suhteena ja erottautumiskeinona auttaa ymmärtämään, miksi ateismin uusi näkyvyys on samanaikainen ilmiö kuin mediassa ja yhteiskunnassa yleisemminkin kasvanut kiinnostus uskontoon.

Kommunikatiivinen suhde ateismin ja uskonnollisuuden välillä ei ole kuitenkaan näin yksinkertainen. Ateistinen kanta voi toimia yhdessä jonkinlaisen uskonnollisuuden kanssa toisenlaista vastaan. Esimerkiksi evoluutioteorian ateistiset kannattajat ovat teistisen evoluution kristillisten puolustajien liittolaisia kreationismia vastaan, vaikka toisessa yhteydessä, esimerkiksi keskustelussa kirkon ja valtion suhteesta, he puoltavat tavallisesti erilaisia kantoja.

Nykyinen keskustelulinja kulkee yhä useammin sekularismin ja kristinuskon fuusioitumisen ja niin sanotun uskonnollisen fundamentalismin välillä. Ateismin näkyvyydestä huolimatta modernisaation ”toinen” ei ole läheskään aina uskonto yleisesti vaan (erityisesti islamilainen) fundamentalismi. (Hirschkind 2008.) Usein tämä konkretisoituu keskusteluissa, joissa myös sekularismin – ja joskus jopa ateismin – kannattajat puolustavat yhteiskunnan kristillisiä elementtejä vetoamalla kulttuuriperinteeseen. Ajatus fuusioitumisesta on viety vieläkin pidemmälle.

Filosofi Slavoj Žižekin mukaan vain ateisti on ”tosi kristitty”. Hänen mukaansa kristinuskon perustava lähtökohta on ollut ulkoisen ja pakottavan lain viraltapano sekä omantunnon korostaminen. Kristinuskon historiassa on painotettu, että ”tämä on nyt omantunnon ja oikeudenmukaisuuden tunteen asia, juuri näin täytyy nyt tehdä sisäisestä pakosta”, ei ulkoisen jumalallisen lain noudattamisen vuoksi, koska jälkimmäistä pidettiin juutalaisuuteen kuuluvana piirteenä. Nykyään tämä perustelu on ateistien käytössä. Esimerkiksi ateistien mukaan Muhammadia esittävät pilakuvat täytyi julkaista tanskalaisessa Jyllands-Postenissa, koska se oli ”the right thing to do” (Žižek 2008b, 117), sisäisestä pakosta ja omantunnon puhtaudesta kumpuava teko, jolla sananvapautta puolustetaan. Vastaavasti pilakuvista loukkaantuneet muslimit katsoivat toimivansa Jumalan lain toimeenpanijoina eivätkä omantunnon pakottamina.

Myös filosofi John Grayn näkemykset puoltavat tulkintaa ateismista kristillisen ”sisäisen pakon” uutena kontekstina. Hänen mukaansa ateismi on seuraus kristinuskolle ominaisesta intohimosta autenttisuuteen ja totuudellisuuteen, ja se määrittyy ateistien käsityksissä totuudesta välinpitämättömyyden vastakohdaksi. Gray toteaa, etteivät pakanat – toisin

kuin kristityt ja ateistit – olleet valmiita uhraamaan elämän iloja ja nautintoja pelkän totuuden vuoksi. (Gray 2003a, 126–127.) Myös kristityn Dawkins-kriitikon David Robertsonin kanta havainnollistaa kristinuskon ja ateismin yhteyttä sisäisen pakon ajatuksessa. Hän esittää ajatusleikin, jossa ateistit jaetaan kahteen leiriin, uskontoja kunnioittavien puolueeseen ja uskonnoille irvailevien puolueeseen. Molempia yhdistää käsitys uskontojen virheellisyydestä ja haitallisuudesta. Kunnioittavien mukaan ihmisille on oltava ystävällinen voidakseen voittaa heidät puolelleen, kun taas irvailevien mukaan kunnioittavien strategia on osoitus pelkuruudesta ja totuuden myynnistä suvaitsevaisuuden ja rauhanpidon vuoksi. Hän esittää, että mikäli olisi ateisti, hän valitsisi epäilemättä irvailevien puolueen. (Robertson 2008, 36.) Se olisi omantunnon asia, ”the right thing to do”.

Žižek nimittää omaa näkökulmaansa ateistiseksi, mutta hän poikkeaa kahdella merkittävällä tavalla uusateisteista. Ensiksi, hän on kiinnostunut tulkitsemaan kristillistä teologiaa ateistisen kehyksen läpi sen sijaan että pyrkisi kritisoimaan kristinuskon heikkouksia.[38] Tämä näkökulma määritti 1970-luvulla myös Ernst Blochin (2009) analyysia teoksessa *Atheism in Christianity*, jonka tunnetuimpia ideoita on, että vain ateisti voi olla kunnon kristitty. Ateismissa kiteytyy kristinuskon yhdenlainen ristillä kuolevan Jumalan tulkinta, jonka seurauksena kristinusko näyttäytyy poliittisesti varteenotettavana resurssina.[39] Toiseksi, hän ei jaa uusateistien pyrkimystä saada ihmiset identifioitumaan ateisteiksi. Žižek (2006, 15) esittää, että ”todellinen ateisti” ei valitse ateismia: sellaiselle koko kysymys on irrelevantti.

Lain lykkäämisen ja sisäisen pakon vastakkainasettelu näkyy myös uusateisteilla. Christopher Hitchens pohtii kuuluisaa Pascalin vedonlyöntiä (jos Jumala on, voitat kaiken; jos ei, et häviä mitään – siksi kannattaa uskoa) ja esittää oman vastauksensa, mikäli joutuisi kohtaamaan Luojan kuoleman jälkeen:

> […] oletan, että te haluaisitte enemmän rehellistä ja vannoutunutta epäuskoa kuin tekopyhää ja omaa etua ajavaa teeskentelyä tai veristen alttareiden savuavia kunnioituksenosoituksia. (Hitchens 2008, 245.)

Myös Dawkins (2007, 131) esittää samansuuntaisen ajatuksen. Hän nimittää Pascalin vedonlyöntiä pelkurimaiseksi ja kysyy, löisitkö vetoa

sen puolesta, että Jumala arvostaisi epärehellisyyttä tai teeskenneltyä uskoa rehellisen epäuskon sijaan.

Vastauksissa uskonto rinnastuu ulkoisen lain noudattamisen epäautenttisuuteen ja epäusko tai ateismi autenttisuuteen. Näin ajateltuna kristinusko säilyy ateismissa juuri ”sisäinen pakon” muodossa. Sisäinen pakko on kuitenkin osa kommunikatiivista suhdetta. Se saa käyttövoimansa oletetusta toisen epäautenttisuudesta ja ulkoisen auktoriteetin noudattamisen ääri-ilmaisuista, mutta myös totuudellisuuteen välinpitämättömästi suhtautuvasta ”suvaitsevaisuudesta”. Esimerkiksi muslimien lisäksi Muhammad-pilakuvien julkaisua piti kielteisenä juuri ”suvaitsevaisuuden” puolestapuhujat, joskin eri syistä. Kun uskonnollisen ja kulttuurisen erilaisuuden suvaitsevaisuutta aletaan pitää normina ja avoimena vaatimuksena, ateismista alkaa tulla tässä kommunikatiivisessa suhteessa selvemmin ”sisäisen pakon” asia.

Uusateistit korostavat sisäistä pakkoa, älyn ja omantunnon rehellisyyttä, joka vaatii totuuden julkituomista. Siinä mielessä uusateismissa on hitunen kristillistä asennetta. Tosin nykyään vastustamisen kohteen eli juutalaisen lain tilalla on erityisesti islam ja fundamentalismi. Tämä on yksi osa sitä, miten ateismi toimii kommunikatiivisessa suhteessa uskontoon, erkaantuen mutta myös lainaten kristillisestä perinteestä. Siksi keskustelu ateismin luonnollisuudesta ja luonnottomuudesta ei ole yksin riittävä kehys ateismin ymmärtämiseen: se tarvitsee rinnalleen pohdintaa erilaisista, historiallisesti muuttuvista kommunikatiivisista suhteista, joissa ateismi muodostuu.

Viitteet

[1] ”Islamilainen terrorismi” ja ”kristillinen fundamentalismi” ovat keskustelussa usein käytettyjä termejä, mutta niitä käytetään vain kielteisessä merkityksessä ja usein harhaanjohtavasti: esimerkiksi älykäs suunnittelu ei ole fundamentalismia, koska sillä ei ole välttämätöntä suhdetta kirjaimelliseen raamatuntulkintaan.

[2] http://www.youtube.com/watch?v=HCC2J_dhBtQ (haettu 20.9.2011; 14.3. 2014 video ei ole enää saatavilla.)

[3] Kyselytutkimuksen mukaan Palinin kokonaisvaikutus McCainiin oli negatiivinen: 18 prosenttia kertoi äänestävänsä todennäköisemmin McCainia Palinin vuoksi, kun taas 24 prosenttia kertoi tämän etäännyttävän. Kaikkiaan 56 prosenttia totesi, ettei asialla ole merkitystä. Vaikutus oli myönteisempi valkoisten evankelikaalisten parissa: vastaavat prosenttiluvut olivat 30, 14 ja 54. Ks. Jones & Cox 2009.

[4] http://www.the-brights.net/ (21.6.2013).

[5] Osa tätä logiikkaa on sen kieltäminen, että kyse olisi uuden ja myönteisen termin keksimisestä ateismille. Brights-liike siis kiistää olevansa osa esimerkiksi ”uusateismia”, ja nimittää itseään naturalistiseksi, mutta heidän ”naturalisminsa” on käytännössä ateistista ja uskontokriittistä.

[6] Suomessa esimerkiksi Jussi K. Niemelä (2011, 75) on kritisoinut niitä, jotka pitävät välkkyjen vastakohtana himmeitä, sillä hänen mielestään vastakohtana on ”superit” eli yliluonnolliseen uskovat. On kuitenkin toiveajattelua olettaa, että ateistit voisivat päättää itse, mikä on valometaforaa hyödyntävän Brightnimikkeen vastakohta. Kielisysteemimme kertoo, että vastakohtana on jotain himmeää, joka assosioidaan älyllisen kapasiteetin vajavuuteen. Sama valon ja pimeyden metaforiikka oli käytössä jo puheessa valistuksesta (*Enlightenment*), jolla tehtiin ero ”pimeään keskiaikaan”.

[7] Dawkins (2007, 388) kutsuu mainittuja ranskalaisia irrationaalisiksi, mutta hänen ainoa viitteensä on Amazon-verkkosivustolla esitettyyn lukijan kommenttiin Patrick Frenchin ja Roland-Francois Lackin toimittamaan teokseen *Tel Quel Reader*. Muut uusateistit eivät ole olleet yhtä suoria ilmaisuissaan, mutta Dennett on viitannut kielteisesti totuuden kiistäviin ”postmodernisteihin” (Dennett 1998) ja kritisoinut Richard Rortya siitä, ettei hän kehota ihmisiä välttämään Derridan ja Foucault’n kaltaisia ajattelijoita (Ryerson 2006, 9). Stenger (1999) on esittänyt, etteivät postmodernistit ymmärrä tiedettä, Harris (2006, 179) on nimittänyt ”moraalirelativisteja” hänen vihollisikseen ja entinen marxilainen Hitchens (2011) on tehnyt selväksi hänen erimielisyytensä postkolonialistisen lähestymistavan kehittäjän Edward Saidin kanssa.

[8] Ateismia ja ateistia ei löydy myöskään *The End of Faithin* hakemistosta, joten Harris on johdonmukainen kirjoittaessaan uskontokritiikkiä ilman erillisen ateistisen identiteetin puoltamista. Hän kuitenkin liittää itsensä ateistien joukkoon ilmaisussaan ”minä tai kuka tahansa uusateistisista kollegoistani” (Harris 2013b.)

[9] http://sundayassembly.com/; ”What Happens at an Atheist Church” http://www.bbc.co.uk/news/magazine-21319945 (21.6.2013).

[10] Teesiä Euroopan islamisoitumisesta sopii epäillä. Ensinnäkin, tutkijat arvelevat, että muslimien lukumäärää liioittelevat niin muslimit kuin heidän vastustajansa. Euroopan väestöstä muslimeja on arviolta noin 3 prosenttia.

Lukumäärän oletetaan kyllä kasvavan jatkuvan muuttoliikkeen ja syntyvyyslukujen vuoksi, mutta tällöin unohdetaan, että syntyvyysluvut ovat laskussa monissa moderneissa muslimimaissa ja myös Eurooppaan asettuminen laskee syntyvyyslukuja. Toiseksi, muslimit eivät muodosta yhtenäistä ryhmää. He tulevat hyvin erilaisista olosuhteista ja asettuessaan Euroopan eri maihin ihmisten identiteetti muuttuu: yhdet muodostavat entistä eristyneemmän ryhmäidentiteetin ja toisten identiteetti sekoittuu kantaväestön käytäntöjen kanssa, mutta kaikkia yhdistää ”dekulturaatio” (Roy 2006; 2010, 5–8) eli islamin harjoittamisen irtaantuminen alkuperäisestä alueesta ja kulttuuriympäristöstä. Kolmanneksi, arviolta alle puolet muslimeista on uskonnollisesti aktiivisia. On arveltu, että uskonnollinen välinpitämättömyys vain kasvaa Euroopan maallistavan vaikutuksen vuoksi. Keskustelun lähtökohdista ks. Jenkins 2007; Nielsen 2011. Ennuste muslimien lukumäärän muutoksista, ks. http://pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx

[11] Kuvaus kreationismin eri versioiden historiasta perustuu useisiin lähteisiin. Olen käyttänyt erityisesti seuraavia: Davies 2000; Dixon 2008; Fuller 2007; 2008; Larson 2003; McCalla 2006; Moran 2002. Doverin oikeudenkäynnin tapahtumien kuvauksessa olen hyödyntänyt virallista verkkosivua (http://www.pamd.uscourts.gov/kitzmiller/kitzmiller.htm), dokumentteja *Judgement Day: Intelligent Design on Trial* (2007) ja *A War on Science: Intelligent Design* (2007) sekä henkilökohtaista keskustelua oikeudenkäynnissä todistaneen Steve Fullerin kanssa. Itse tekstissä viittaan tarkasti vain silloin kun korostan lähteen tulkintaa.

[12] Eugeniikan ja evoluutioteorian suhde ei ole yksiselitteinen: Darwinin puolustajat kiistävät yhteyden, kun taas kriitikot pitävät suhdetta läheisenä. Tulkintojen tueksi esitetään eri kohtia Darwinin kirjoituksista. Itse termin lanseerasi Darwinin serkku Francis Galton Darwinin kuolemaa seuranneena vuonna 1883, joten Darwin ei käyttänyt termiä. Kuitenkin darwinismin ja genetiikan keskeisnimet kannattivat eugeniikkaa, olivat aktiivijäseniä sitä edistävissä yhdistyksissä ja luonnostelivat sen institutionalisoivaa lainsäädäntöä useissa maissa. (Pichot 2009, 128.) Vaikka natsi-Saksa on tavanomainen esimerkki räikeästä eugeniikan harjoittamisesta, esimerkiksi Suomessa ja Ruotsissa oli eugeniikkaa tukevia lakeja vielä 1960- ja 1970-luvuilla.

[13] Ilmestyskirja on ollut erityisen tärkeä tämän tulkinnan muodostamisessa. Se on tarjonnut kehyksen, jossa hyvä ja paha kamppailevat historiassa, ja siitä on löydetty oikeutus vihollisten sielujen pelastusoperaatioihin. Yhdysvaltoja on usein – eikä ainoastaan mormonien teologiassa – pidetty myös luvattuna maana ja kutsuttu uudeksi Israeliksi. Ks. Jewett & Lawrence 2003; Ruse 2006, 149; Räisänen 2006, 121–123.

[14] Bainbridge 2009, 324–325; http://www.TheARDA.com

[15] http://pewforum.org/surveys/origins/

[16] Bush-Kerry -suhde eri uskonnollisten ryhmien osalta oli seuraavanlainen: evankelikaaliset protestantit 78–22 (%) ja valkoiset katolilaiset 53–47 (%). Valtavirran protestanttien kohdalla äänet jakautuivat suunnilleen tasan, joskin konservatiivisiksi luokiteltavista 68 prosenttia äänesti Bushia ja liberaaleiksi luokiteltavista vain 22 prosenttia. Latinotaustaisista protestanteista 63 prosenttia äänesti Bushia ja katolilaisista vielä suurempi osa Kerryä. Mormoneista valtaosa äänesti Bushia ja ei-kristillisten uskontojen jäsenistä kolme neljäsosaa äänesti Kerryä. (Vinson & Guth 2009, 103–104.)

[17] Ajallisesti samankestoista käsittelyä vaadittiin huonolla menestyksellä esimerkiksi vuonna 1971 tapauksessa Daniel v. Waters. Tasapuolisesta kohtelusta käytiin oikeutta vuosina 1982 (McLean v. Arkansas), 1987 (Edwards v. Aguillard) ja vielä 1999 (Freiler v. Tangipahoa Bd. of Ed.).

[18] Kirjan nimen ja aikaisemman ”apinaoikeudenkäynnin” vuoksi tapausta kutsutaan toisinaan ”pandaoikeudenkäynniksi”. Vaikka oikeudenkäynnin aiheena oli mainittu lausuma, sitä ennen koulussa oli suurieleisempiä tavoitteita evoluutioteoriaa vastaan.

[19] Toinen markkinointistrategia kohdentui kristillisiin ryhmiin. Niille järjestettiin kilpailu siitä, mikä organisaatio saa rekrytoitua eniten katsojia. Palkintona viidelle suurimman joukon keränneelle annettiin tuhat dollaria.

[20] Luvuissa ei ole mukana Pohjois-Irlantia, jossa kreationismin (25 prosenttia) ja älykkään suunnittelun (16 prosenttia) kannatus on vahvempaa kuin Skotlannissa, Walesissa tai missään Englannin osassa. Ks. Faith and Darwin -raportti, http://www.theosthinktank.co.uk/Faith_and_Darwin.aspx?ArticleID=2911&PageID=6&RefPageID=5.

[21] Kreationismin prosenttiluvuista ks. ”Usko Jumalan luomistyöhön jakaa suomalaiset”, http://www.kotimaa.fi/index.php?option=com_content&task=view&id=7803&Itemid=38. Kirkon johdon kannasta ks. Heikka 2008, tiedebarometrista http://www.sci.fi/~yhdys/tb4/tbluku_344.htm (12.6.2013).

[22] *Nuottaa* julkaisee Suomen Luterilainen evankeliumiyhdistys ja Suomen Evankelis-luterilainen kansanlähetys. http://www.nuotta.com/nuotta/08-2008/paeivi-raesaenen-matti-leisola-ja-jussi-toermae-pohtivat-koulunkiistakysymyksiae.html.

[23] Huuhaa-palkinnosta ks. http://www.skepsis.fi/palkinto/huuhaa_2008.html. Aiheesta on sittemmin keskusteltu asialliseen sävyyn erityisesti *Kotimaa*-lehdessä ja Puolimatka (2008b) on puolustanut älykästä suunnittelua myös *Helsingin Sanomissa*. Rajumpaa retoriikkaa esittää edellä käsitellyn *Expelled*-dokumenttielokuvan hengessä älykästä suunnittelua puolustava blogi, jossa Huuhaa-palkinnon jakoa nimitetään uus-inkvisition ajojahdiksi. http://www.intelligentdesign.fi/2008/12/05/huuhaa-skepsis-ry-uus-inkvisition-tuorein-ajojahti/

[24] Myös Victor Stenger (2009, 102) toteaa, ettei älykästä suunnittelua tule opettaa, koska se on huonoa tiedettä. Silti kysymys siitä, mikä saa nuoret kiinnostumaan luonnontieteestä, on tärkeä. Jos uskonnollista motivaatiota ei suosita tai hyväksytä, jäljelle jäävät ainakin luonnon toimintaperiaatteista lumoutuminen, kiinnostus teknologisiin sovelluksiin ja mahdollinen lupaus työpaikasta ja tuloista. Esimerkiksi Englannissa koulujen tiedeopetuksessa painopiste on siirtynyt teknologisiin sovelluksiin, joilla yritetään luoda motivaatiota. Yhdysvalloissa huolen luonnontieteen rahoituksesta ja nuorten motivoinnista on nostanut esiin myös Ecklund (2010, 9), joka pitää uskonnon ja tieteen välisen vastakkainasettelun löyhentämistä tärkeänä osittaisratkaisuna.

[25] Lukuun ottamatta joitakin kommunistisia valtioita kuten Neuvostoliittoa ja Albaniaa, uskonnottomat yhteiskunnat menestyvät uskonnollisempia paremmin lähes kaikilla tavanomaisilla mittareilla, kuten taloudellinen hyvinvointi, terveys, koulutus, sananvapaus ja ihmisoikeudet. Itsemurhat ovat yleisempiä uskonnottomammissa yhteiskunnissa. (Zuckerman 2009, 957–959.)

[26] Yhdysvaltalaisesta tutkimuksesta (General Social Survey) käy ilmi, että ateistit ovat hieman älykkäämpiä kuin vahvasti uskonnolliset. He kuitenkin jäävät älykkyydessä ”epäillen uskoville”. Agnostikot ovat tässä tutkimuksessa kaikkia edellä mainittuja ryhmiä älykkäämpiä. (Bainbridge 2009, 321–322.)

[27] Suomen osalta ks. ateistien profilointia käsittelevä osio. Yhdysvalloista Bainbridge 2009, 323 ja Norjasta Furseth 2010.

[28] Alun perin vuonna 1999 ilmestynyt Paul C. Vitzin psykologinen analyysi ateisteista ei perustu tilastoaineistoille, vaan tunnettujen ateistien elämänkertoihin. Hänen teoriaansa, jonka mukaan varhainen isän menetys tai isän ”heikkous” on ateismille ominaista on suhtauduttava epäilevästi: todistusaineisto on paikoitellen anekdoottimaista ja teoriaan löytyy poikkeuksia. Vuoden 2013 painoksessa hän pohtii lyhyesti myös uusateistien isäsuhteita. Hän löytää Dawkinsin, Dennettin ja Hitchensin isäsuhteista pinnallista teoriaansa tukevaa todistusaineistoa, mutta Harris kuuluu Vitzin mukaan mahdollisiin poikkeustapauksiin. (Vitz 2013, 76–85; 157.)

[29] Kyseisessä selvityksessä ei keskitytty alueellisiin muuttujiin, mutta muiden lähteiden perusteella on selvää, että Yhdysvaltojen luoteisosa on vähiten uskonnollista ja ateisteihin suopeammin suhtautuvaa aluetta (ks. Keysar 2007, 36; Keysar & Kosmin 2007, 25; Pasquale 2007).

[30] Miesvaltaisuus ja korkea ikä (mediaani 65 vuotta) määrittävät yhdysvaltalaisia sekulaarihumanistisia organisaatioita myös Frank Pasqualen tutkimuksen mukaan. Lisäksi aktiivijäsenet ovat enimmäkseen etnisesti valkoisia ja hyvin koulutettuja. (Pasquale 2007, 47.)

[31] Muutamassa vuosikymmenessä ei ole tapahtunut merkittävää muutosta. Vuoden 1968 kyselyssä vastaavat luvut jumalauskoa koskevassa kysymyksessä olivat naisilla 2 prosenttia ja miehillä 12 prosenttia.

[32] Uusateismin kriitikoista esimerkiksi teologit Alister McGrath ja Keith Ward sekä matematiikan professori John C. Lennox ovat Dawkinsin tavoin Oxfordin eliittiyliopistosta.

[33] Yksikään uusateistinen ajattelija ei ole näkyvästi hyödyntänyt feminististä teoriaa. Sen sijaan luonnontieteellisen ateismin puolestapuhujat ovat kirjoittaneet feminismiä ja feministejä, samoin kuin sosiaalista konstruktionismia ja ”postmodernia relativismia” vastaan. Suomalainen esimerkki tästä on Niemelän & Tammisalon *Keisarinnan uudet (v)aatteet: Naistutkimus luonnontieteen näkökulmasta* (2006). Ei ole sattuma, että pamfletin on julkaissut enimmäkseen luonnontiedettä popularisoivaa kirjallisuutta kustantava Terra Cognita. Sama kustantaja on julkaissut kolme uusateistista käännösteosta (Dawkins, Dennett, Harris).

[34] Kvasi-uskonnollisuuden tarkoitushakuisesta retorisesta funktiosta huolimatta vertailu uskonnoiksi luokiteltujen systeemien ja niin sanottujen kvasi-uskontojen välillä on mielekästä, mikäli se auttaa ymmärtämään ilmiöitä paremmin. Ei ole myöskään tavatonta, että osalliset tekevät uskonto-rinnastuksen itse. Esimerkiksi Hagen Koch, joka toimi sosialistisessa Itä-Saksassa Erich Honeckerin kartanpiirtäjänä, on esittänyt, että ”DDR oli kuin uskonto. Se oli jotain johon minut kasvatettiin uskomaan…” (Funder 2004, 157).

[35] Listaan voisi lisätä vuonna 1987 toimintansa aloittaneen Uskonnon uhrit ry:n, koska yhdistys on uskontokriittinen. Tosin sen uskontokritiikki kohdistuu pääosin niin sanottuihin lahkoihin, ei esimerkiksi evankelis-luterilaiseen kirkkoon. Lisäksi se ei ole näkyvästi osallistunut aktiivista ateismia puolustavien joukkoon.

[36] http://richarddawkins.net/letters/converts

[37] Joidenkin tutkijoiden mukaan myös geenit saattavat vaikuttaa siihen, miten sensitiivisiä ihmiset ovat ateismille, teismille tai välinpitämättömyydelle (Saler & Ziegler 2006), mutta tämä on avoin kysymys.

[38] Žižekiä on nimitetty protestanttiseksi ateistiksi, koska hän käyttää kristinuskon protestanttista perinnettä ateistisen materialisminsa tukena (Boscaljon 2010). Hänen suhteensa esimerkiksi buddhalaisuuteen, gnostilaisuuteen, henkisyyteen ja new ageen on suoraviivaisen kielteinen (ks. Taira 2009, 234–236).

[39] Žižekin tulkinnassa Jeesuksen ristinkuolema ei tarkoita syntien puolesta kuolemista eikä takuuta lunastuksesta vaan Jumalan itsensä kuolemista. Jumalan kuolema tarkoittaa, ettei Jumala auta. Kaikki on itsestä kiinni, ja siksi se on samalla kutsu poliittiseen toimintaan.

III Historiallista kaiutusta: miten uusateismi on erilaista?

Uudella ajalla koulutettu kansanosa alkoi luottaa inhimilliseen järkeen ja kohotti sen ylimmäksi auktoriteetiksi. Jotkut ajattelijat painottivat viettejä ja haluja järkeä enemmän, mutta niitäkin pidettiin alkuperältään luonnollisina, ei jumalallisina. Tässä prosessissa uskonnon asemaa täytyi pohtia uudelleen. Kirkko ei voinut enää olla jumalallisen auktoriteetin maanpäällinen edustaja. Uskonto tuli alistaa ihmisjärjelle, osoittaa sen kanssa yhteensopivaksi tai hylätä kokonaan.

Kun uskonnosta muodostui tällainen älyllinen ja myös yhteiskuntapoliittinen ongelma, oli ymmärrettävää, että useimmat tunnetut ateismin ja uskontokritiikin historiaan liitetyt ajattelijat olivat uskonnon analysoijia pikemmin kuin eksplisiittisiä Jumalan olemassaolon kieltäjiä. Tätä havainnollistaa myös englantilaisen Thomas Hobbesin (1588–1679) ajattelu, mutta samansuuntainen keskustelu jatkui pitkään hänen kuolemansa jälkeen. Esimerkiksi ajatus luonnollisesta uskonnosta oli valistusajalle ominainen sovitteluyritys. Sen sijaan, että uskontoa olisi pidetty ilmestyksessä annettuna, ajateltiin, että uskonto ja kyky tuntea Jumala on ihmiselle luontaista ja että Jumalan tuntemiseen ei tarvita mitään taivaallista väliintuloa.

Ranskalainen Voltaire (1694–1778) oli merkittävimpiä varhaismoderneja uskontokriittisiä ajattelijoita. Hänet tunnetaan esimerkiksi satiirisen uskontokritiikin *Candiden* (2001, alkup. 1759) kirjoittajana, joka päätyi deismin kannattajaksi. Deismissä ei ajauduttu täydelliseen konfliktiin kaiken uskonnollisuuden kanssa eikä siinä kielletty Jumalan olemassaoloa, vaan tavoitteena oli luoda järjelle toimintatila ja -vapaus uskonnollisessa yhteiskunnassa. Deistit jättivät tilan luonnolliselle uskonnolle, mikä tarkoitti ihmisen luonnollisen järjen kykyä ymmärtää Jumalan olemassaolo ja uskonto. Järjen tuli hylätä esimerkiksi ihmeet,

neitseellinen syntymä ja kolminaisuusoppi. Näin myös Raamatun tapahtumia tulkittiin uudestaan: Jeesus ei ollut kävellyt vetten päällä, vaan hän oli seisonut uppokivillä.

Deismistä muodostuikin välittävä kanta teismin ja ateismin vastakkainasettelussa. Voltaire ei tyytynyt vain kritisoimaan Ranskan katolista kirkkoa, Raamatun erikoisuuksia ja ”taikauskoa”, hän korosti myös ateismin olevan ylireagoimista uskonnollisia ihmisiä ja instituutioita kohtaan. Lisäksi Voltaire piti erityisesti hallitsijoiden ateismia vaarallisena ja totesi, ettei haluaisi olla ”missään tekemisissä ateistisen ruhtinaan kanssa”, koska tällä ei ole käsitystä maallisen vallan ylittävästä rangaistuksesta. Siksi on ”välttämätöntä, että heidän sielujensa syvyyksiin on kaiverrettu ajatus korkeimmasta olennosta, joka on luoja, hallitsija, palkitsija ja kostaja.” (Voltaire 2013, 81.) Yhteiskunnallisella tasolla Voltairen kanta oli strategisesti toimiva. Ensinnäkin se tarkoitti tilan luomista tieteelle, järjelle, edistykselle, suvaitsevaisuudelle ja vapaudelle, jotka tulivat länsimaisen valistuksen ja modernisaation ohjenuoriksi ”fanatismia” vastaan. Toiseksi, kun ei hyökätty kaikkea uskontoa vastaan, voitiin saada kansa suopeaksi uudenlaisen yhteiskunnan luomiselle monarkiaa ja katolisen kirkon ylivaltaa vastaan.

Uskon ja järjen suhteen tarkastelu ulottui yhteiskuntafilosofisiin ja poliittisiin pohdintoihin. Yhdysvaltain yksi perustajahahmo Thomas Paine kritisoi teoksessaan *Age of Reason* (1794) kristillistä kirkkoinstituutiota sen jatkuvista pyrkimyksistä rajoittaa tiedettä. Kyse ei kuitenkaan ollut uskonnollisten uskomusten ateistisesta ja kokonaisvaltaisesta kritiikistä vaan deistisestä ilmestymiseen perustuvan uskonnon arvostelusta ja yrityksestä rajoittaa kirkon vaikutusaluetta. Kansalliset kirkot käyttivät valtaa vedotessaan ilmestykseen, joten demokratian kannalta paras vaihtoehto oli tämän ajattelutavan mukaan kirkon ja valtion selkeä erottaminen. Uskonnosta pyrittiin tekemään yksityinen asia. Julkinen elämä määrittyi maalliseksi ja se kattoi esimerkiksi valtion ja politiikan. Ateismia Paine ei kuitenkaan kannattanut, vaan totesi, että ainoa uskonto, jota ei ole keksitty, on deismi. (Paine 2014, 251; Dixon 2008, 10–12.)

Englantilaisista valistusfilosofeista esimerkiksi John Locke (1632–1704) piti uskoa mahdollisena, kunhan se ei perustunut ilmestykseen vaan järkeen. Usko ei saanut olla ristiriidassa järjen kanssa. Koska Locke näyttää pakottavan teologisen käsityksen siihen huonosti sopivaan viitekehykseen, voidaan olettaa, että uskon järjellisyyden tarkastelun taustalla oli huoli toimivasta yhteiskunnasta. Kirjeessään suvaitsevaisuudesta

(”A Letter Concerning Toleration”) Locke kirjoittikin vapaaehtoisen uskonnollisuuden ja kristillisten vähemmistöjen suvaitsevaisuuden puolesta, mutta hänen näkökulmansa ei suinkaan ollut ateistinen. Ateismi, jolla Locke (2005, 172) tarkoitti yksinkertaisesti Jumalan kieltämistä, ei kuulunut suvaitsevaisuuden piiriin, koska ateistien vannomille valoille ei hänen mukaansa ollut takeita ja koska ateistien vapaa puheoikeus saattaisi heikentää protestanttista uskonnollisuutta ja moraalia, joka oli Lockelle kaikesta suvaitsevaisuuspuheesta huolimatta yhteiskuntajärjestyksen tukiranka (Gey 2007, 252–253; Martin 2010, 44; Nongbri 2013, 101–104).[1]

Olisi harhaanjohtavaa pitää ranskalaista Voltairea, Yhdysvaltojen muotoutumiseen merkittävästi vaikuttanutta Painea tai brittiläistä Lockea yksiselitteisesti ateisteina, vaikka kaikki kritisoivat uskontoa tavalla tai toisella. Lockea hieman vanhempi englantilainen ajattelija Thomas Hobbes sen sijaan saattoi täyttää ateismin analyyttisen määritelmän, vaikka hän ei ateistiksi identifioitunutkaan. Tutkijat eivät ole asiasta yksimielisiä, koska esimerkiksi tunnetuimmassa teoksessaan *Leviathan*, joka ilmestyi vuonna 1651, Hobbes kirjoitti Jumalasta ja todellisesta uskonnosta (kristinuskosta).

Jos Hobbes ei ollut ateisti, oliko hän teisti, deisti tai panteisti? Oliko hän kristitty, kalvinisti, yhteisöjen ulkopuolinen juutalais-kristillisten oppien seuraaja tai luonnollisen teologian kannattaja? Kaikkia edellä mainittuja on ehdotettu Hobbesin kannaksi, samoin kuin materialistista kristittyä ja kristittyä ateistia, joten varmaa on vain se, että mitä Hobbes yksityishenkilönä ajatteli, ei ole helposti kaivettavissa hänen monitulkintaisista kirjoituksistaan. On myös ehdotettu, että Hobbes tarkoitti muuta kuin kirjoitti.[2] Hän kuitenkin mukautui anglikaanisen kirkon doktriineihin, mutta samanaikaisesti hän oli kaikenlaista papistoa vastaan. Hänen uskontokritiikkinsä keskittyi monissa kohdissa ensisijaisesti paaviin, skolastiikkaan ja katolisiin oppeihin.

Douglas M. Jesseph (2002) on esittänyt, että Hobbes oli ateisti sikäli, ettei hän uskonut Jumalan olemassaoloon. Hobbes on tässä suhteessa vähintään monimielinen, mutta Jesseph argumentoi, että todennäköisesti Hobbes teki tämän tietoisesti. Näin ollen Hobbes olisi ateisti käsityksiltään, mutta ei identiteetiltään. Myös David Bermanin (1988) mukaan Hobbes naamioi pääteoksensa sisältämän ateismin kristilliseen asuun voidakseen kirjoittaa yhteiskuntafilosofiaa.

Jessephin strategia noudattaa filosofialle tyypillistä argumenttia: valitaan perustavat kirjoittajan painottamat periaatteet ja argumentoidaan, että näiden periaatteiden mukaisessa systeemissä ei Jumalalle ole tilaa. Hobbesin kohdalla tämä tarkoittaa materialismin ottamista periaatteeksi. Sen mukaan Hobbesin ontologiassa on sijaa vain ruumiillisille olioille, joilla on jonkinlainen spatiaalinen sijainti. Mikäli Jumala on ääretön, ei ääretöntä ruumiillista oliota voi olla olemassa. Jumalasta kirjoittamisen täytyy tämän järkeilyn valossa olla varotoimi.

Vaikka Jesseph puolustaa argumenttiaan vakuuttavasti, hän myös toteaa, että vain harvoin filosofit pyrkivät puolustamaan sellaisen olion olemassaoloa, johon he eivät itse usko. Hobbes näyttää tehneen juuri näin kirjoittaessaan Jumalan olemassaolosta. Toisaalta Jesseph toteaa, että esimerkiksi panteismin ja ateismin erona on vain sanavalinta. Filosofisessa analyysissa näin voidaan väittää, mutta itseidentifioitumisen kannalta sanavalinnalla on suuri merkitys. Tosin Hobbes ei nimittänyt itseään sen paremmin ateistiksi kuin panteistiksi. Hän piti itseään uskovaisena. Jesseph ei käsittele esimerkiksi deismiä, vaan jäsentää Hobbesin tulkintamahdollisuuksia teismin ja ateismin akselilla. Hobbesia on kuitenkin pidetty varhaisena deistinä, siinä missä Edward Herbert (k. 1648) (paremmin tunnettu nimellä Lord Herbert of Cherbury) on nimetty englantilaisen deismin varsinaiseksi isähahmoksi.

Deismille luonteenomaisesti Hobbes piti yliluonnollista, ihmettä ja jumalallista ilmestymistä mahdottomana, mutta hän myös kirjoitti Jumalan olevan olemassa, joskin luonnoltaan käsittämättömänä. Hän totesi, että ”Jumalan luonto on käsittämätön; toisin sanoen me emme ymmärrä mitään siitä, *mitä hän on*, vaan vain *että hän on*” (Hobbes 1999, 331). Kaikki attribuutit olivat hänen mukaansa ainoastaan merkkejä ”hurskaasta aikomuksesta” osoittaa Jumalalle kunnioitusta, eivät filosofisia totuuksia Jumalan luonteesta. Silti Hobbesin oman kannan selvittämistä koskevat kiistat jatkuvat. Yksi hankaluuksista onkin arvioida, missä määrin Hobbesin poliittinen filosofia ja aikansa poliittinen konteksti ohjasi uskontoa ja Jumalaa koskevia kirjoituksia. Kun *Leviathanin* kolmas osa ”Kristillisestä yhteiskunnasta” on yksityiskohtaista Raamatun tulkintaa, lienee selvää, että vaikka Hobbes olisikin ollut ateisti, uskonnon käsittely ole pelkästään ironiaa tai varotoimi. Näyttää pikemminkin siltä, että kristinuskosta esitetään tietynlainen tulkinta, jotta aikansa vallitsevassa yhteiskunnassa olisi helpompaa ottaa vastaan Hobbesin yhteiskuntafilosofia.

Hobbesin aikana uskonnolliset erimielisyydet olivat yleisiä. Kun uskonnollisuus oli Hobbesin mukaan väistämätön osa inhimillistä elämää, suvereenin hallitsijan tai hallintamuodon tuli kontrolloida sitä. Hyvin organisoitunut suvereeni voisi jopa hyödyntää uskonnollisia impulsseja sosiaalisen vakauden luomisessa, mutta uskonnon tuli olla aina alisteinen suvereenille. Hobbes (1999, 372) kirjoitti, että ”yhteiskunnan suvereniteetin haltijoilla on valta elämän ja kuoleman yli” ja että ”on mahdotonta, että yhteiskunta säilyisi, jos jollakulla muulla kuin suvereenilla on siinä valta antaa suurempia palkintoja kuin elämä ja määrätä suurempia rangaistuksia kuin kuolema”.

Hobbesin aikaan oli alkanut kehittyä *cuius regio, eius religio* -periaate: kenen hallinto, sen uskonto. Tämän mukaan hallitsijan tehtävänä on päättää hallitsemansa alueen uskonnosta.[3] Tämän ja Hobbesin suvereenisuutta koskevan teorian mukaan yhteiskunnassa tulisi osoittaa Jumalaa kohtaan vain yhdenlaista palvontaa. Myös yksityishenkilöiden tulisi osoittaa julkisesti Jumalan palvontaa ja kunnioitusta, mikäli suvereeni on näin määrännyt. Kenties tunnetuin Hobbesin lausuma uskonnosta liittyy tähän yhteiskunnalliseen ulottuvuuteen:

> *Pelko* mielen aavistelemaa tai kertomuksista kuviteltua näkymätöntä voimaa kohtaan on USKONTOA, jos kertomukset ovat yleisesti hyväksyttyjä; jos ne eivät ole hyväksyttyjä, se on TAIKAUSKOA. Kun kuviteltu voima todella on sellainen kuin kuvittelemme, se on TOSI USKONTOA. (Hobbes 1999, 69.)

Hobbesin mukaan uskonnon syynä on pelko (ja toisaalla ahdistus tulevaisuudesta), mutta uskonnon ja taikauskon erottelu on yhteiskunnallinen ilmiö: toinen on julkisesti hyväksytty, siis suvereenin sallima tai suosima ja toinen ei. Nykykielellä taikauskon tilalle voitaisiin laittaa ”kultti” tai ”lahko”. Protestanttiselle deismille tyypillisesti Hobbes kritisoi katolisuuden ja ”pakanauskontojen” lisäksi myös monia yleiskristillisiä oppeja, jotka hän toisessa yhteydessä luokitteli ”merkityksettömäksi puheeksi”. Lainaus kuitenkin päättyy hyväksytyn/ei-hyväksytyn erottelun ylittävään mainintaan ”tosi uskonnosta”. Käsite on synnyttänyt tulkinnallisia erimielisyyksiä. Tarkoittiko Hobbes kenties sitä, että on olemassa jokin vastaavuus kuvittelemamme ja todellisen näkymättömän voiman välillä? Vai oliko tosi uskonto mahdoton käsite?

Esimerkiksi Hobbes-tutkija George Wright (2006) toteaa, että aikaisemmin hän piti ”tosi uskontoa” oksymoronisena ilmaisuna. Myö-

hemmin hän on päätynyt käsitykseen, jonka mukaan tosi uskonto viittaa nimenomaan Jumalan olemassaoloon ensimmäisenä syynä. Päällimmäisenä perusteluna on Hobbesin tapa käyttää käsitettä erityisesti Jumalan olemassaolon luonnetta käsittelevissä yhteyksissä. Tutkijoiden kiistat jatkunevat, mutta Hobbesin kirjoitusten ateismia ruokkinutta vaikutusta tuskin kukaan pyrkii kiistämään.

Hobbesin käsittelyn merkitys tulee selvemmäksi, kun pohditaan, millaisissa yhteiskunnallisissa olosuhteissa hän eli. Hän kirjoitti *Leviathanin* Ranskassa, mutta palasi Englantiin samana vuonna kuin teos julkaistiin. Hobbesin ajan Englannissa julkinen ateismin julistaminen oli tuomittavaa. Siitä saattoi seurata sakkorangaistus, vankeutta tai pahimmassa tapauksessa teloitus, riippuen rikoksen vakavuudesta. *Leviathanissa* Hobbes käyttää sanaa ateismi muutaman kerran määrittelemättä, mutta sillä ei kuvata kirjoittajan omaa kantaa (Hobbes 1999, 87, 301). Aiheen vakavuudesta todistaa Thomas Aikenheadin tapaus: Skotlannissa Edinburghin yliopiston opiskelija Aikenhead teloitettiin vuonna 1697 jumalanpilkasta, melkein 50 vuotta *Leviathanin* kirjoittamisen jälkeen. Hänen näkökannastaan on todistusaineistoa, mutta toisinaan tuomiot perustuivat vain kuulopuheisiin. (Hunter 1992.) Jos pelkkä huhu saattoi johtaa tuomioon, oli epäuskon tai ateismin julkistamisesta pidättäytyminen terveellistä itsesuojelua.

Hobbesin vastustajat kuitenkin pitivät häntä ateistina. Aikalaiset leimasivat Hobbesin myös katolisuuden kannattajaksi (”papistiksi”). 1600-luvun Englannissa ateismi olikin haukkumasana. Nimitys voitiin kohdentaa keneen tahansa, jonka uskonnolliset tai muut näkemykset olivat epäilyttäviä. Katoliset ja protestantit saattoivat nimittää toisiaan ateisteiksi. Myös kuningasta vastustavia tiedetään kutsutun ateisteiksi. Hobbesin aikalainen, yhtenä Cambridgen platonistina tunnetuksi tullut Henry More (1614–1687) puolestaan esitti, että ateismi on vahingollinen ja tuhoisa kanta, johon voidaan päätyä vain sumean järjenkäytön myötä. (Jesseph 2002, 153; Martinich 1992, 19–22; More 1998, 159–160.)

Tässä on sekä yhtäläisyys että ero omaan aikaamme. Yhtäläistä on se, että ateismi-nimikkeellä ei pyritä vain kuvaamaan toisten ajatuksia, vaan myös argumentoimaan toisen moraalittomuutta, epäluotettavuutta ja alhaista luonteenlaatua. Erilaista on se, että nyt ateistiksi voi identifioitua vapaasti useammissa maissa ja yhteiskunnissa on identifioitumiseen kannustavia ääniä ja ryhmiä. Hobbes kuitenkin kirjoitti aikana,

jolloin uskonto tarkoitti suunnilleen kristillistä totuutta. Uskonnon ja maallisen (sekulaarin) erottelu oli vasta muodostumassa. (Fitzgerald 2007a; 2007b.) Tuosta erottelusta on sittemmin tullut uusateismin yhteiskunnallisen sanoman ymmärrettävyyden kannalta välttämätön. Kenties käsitejärjestelmän erilaisuus ja Hobbesin monimielisyys selittää osittain sen, miksi uusateistit eivät ole korostaneet Hobbesin merkitystä ateismin historiassa. Dawkins ja Harris eivät käsittele häntä lainkaan ja Dennett mainitsee hänet kerran aivan toisessa yhteydessä. Hitchens sen sijaan viittasi myönteisesti Hobbesin uskontokritiikkiin (Hitchens 2008, 182) ja sisällytti osan *Leviathanista* toimittamaansa ateistiseen lukemistoon (Hitchens 2007 toim.).

Hobbes-tutkijat jatkanevat kiistelyään. Yksimielisyys vallitsee vain monimielisyydestä. Patricia Springborg (1996, 369) esittää, että Hobbesin uskonnolliset uskomukset jäävät mysteereiksi. Kenties niiden on ollut tarkoituskin olla yksityisiä näkemyksiä ajattelijalta, joka vältti kerettiläisyyden mukautumalla kirkon vaatimuksiin, säilyttäen samalla intellektuaalisen autonomisuutensa.

Kartesiolaisuus ja materialismi nousivat haastamaan aristoteelista teologiaa Ranskassa 1600-luvun jälkipuoliskolla. 1700-luvun materialistien ajattelu oli ateistista, mutta aina sitä ei tuotu avoimesti julki. Materialisteista esimerkiksi Denis Diderot (1713–1784) spekuloi ateismilla kritisoidessaan katolista kirkkoa, mutta oli varovainen julkisissa kannanotoissaan. Hän totesi kirjeessä, että ”uskon Jumalaan, mutta tulen hyvin toimeen ateistien kanssa”, mutta selitti myöhemmin, että sanoi näin miellyttääkseen Voltairea. Hän jatkoi, että ateistien seurassa hän keksii argumentteja Jumalan olemassaolon puolesta ja toimii uskovien seurassa päinvastoin. (Diderot 2014, 100.) Tähän sopivasti Diderot'n kerrotaan olleen ateisti Pariisissa ja deisti muualla (Fergusson 2009, 23), mutta hänen näkemyksensä muistuttaa sitä, mitä nykyään kutsutaan agnostismiksi: Diderot korosti, ettei yhdelläkään osapuolella ole varmuutta Jumalan olemassaolosta ja uskontojen lupauksista (Diderot 2014, 93, 95). Muista materialisteista esimerkiksi Julien Offray de la Mettrie (1709–1751) korotti ateismin ihmisen onnen ehdoksi. Hän kuitenkin vältti julkisia kannanottoja yksityisesti kannattamansa ateismin puolesta. Kaunokirjallisista tuotoksistaan tunnetuksi tullut Markiisi de Sade (1740–1814) oli poikkeus.

Aikana, jolloin julkinen pyhäinhäväistys saattoi tarkoittaa kuolemantuomiota, de Sade julisti olevansa valmis ateismin marttyyriksi. Hän esitti olevansa ateisti fanaattisuuteen asti. Hänellä oli kuitenkin edeltäjiä, jotka identifioivat itsensä ateisteiksi, mutta julkaisivat pääosin salanimillä. De Sade sai vaikutteita yhdeltä varhaisimmista tunnustuksellisista ateisteista, materialisti paroni d'Holbachilta (Paul-Henri Thiry) (1723–1789), joka ajatteli uskon Jumalaan perustuvan harhaiseen mielikuvitukseen. D'Holbachin vuonna 1770 salanimellä Mirabaud julkaistu

Système de la nature (Luonnon järjestelmä) ja vuonna 1772 anonyymina ilmestynyt *Le Bon Sens* ovat aikansa keskeisiä ateistisista teoksia.

Jacques-André Naigeonin (1738–1810) *Le militaire philosophe* (1768) on saman ajan ateistinen teos, jonka viimeisen luvun d'Holbach kirjoitti. Ennen heidän teoksiaan oli ilmestynyt katolilaisen maalaispapin Jean Meslierin (1664–1729) *Le Testament de Jean Meslier*, joka löydettiin hänen kuolemansa jälkeen vuonna 1729. Meslier kritisoi kirkon eliittiä toimiessaan pappina, mutta hän ei ollut julkiateisti. Meslier ei edes tarkoittanut teostaan julkisuuteen omana elinaikanaan (Meslier 2009a, 42–43). Vasta hänen kuolemansa jälkeen ilmestyneistä kirjoituksista kävi ilmi radikaalimpi kanta: ”Jumalan tai jumalten valtuuttamat lait ja määräykset eivät todellisuudessa ole muuta kuin ihmisen keksintöjä” (Meslier 2009a, 45; 2009b, 22). Meslieriä on pidetty ateistia enemmän katolisen kirkon kriitikkona, joka kirjoitti myös ”luonnollisesta uskonnosta” ja määrittyisi näin deistiksi (McGrath 2004, 34–35), mutta tätä tulkintaa tukevat kohdat on muokattu Voltairen toimittamaan laitokseen (Buckley 1987, 268–269; Onfray 2009, 23). Täydellinen versio julkaistiin vuonna 1864 ja siinä Meslier toteaa suoraan, ettei Jumalaa ole (Meslier 2009a, 341). Kritiikki ei rajoittunut katoliseen kirkkoon. Meslier esitti, että ”kaikki uskonnot ovat pelkästään virhettä, harhaa ja petkutusta” ja että uskontojen turhamaisuus ja valheellisuus pätee yhtä lailla pakanallisiin ja vieraisiin uskontoihin kuin kristinuskoon (Meslier 2009a, 45; 2009b, 22–23). Hän ei kuitenkaan nimittänyt itseään ateistiksi edes teoksessaan. Meslier kirjoitti, ettei häntä kiinnosta, miksi muut häntä nimittävät hänen kuolemansa jälkeen – vaikka sitten uskonluopioksi, jumalanpilkkaajaksi tai ateistiksi (Meslier 2009a, 43).

D'Holbachin ja Naigeonin mukaan uskonto syntyi ihmisen peloista, tietämättömyydestä, melankoliasta ja yrityksistä saavuttaa onni, ja he korostivat, että ajatus Jumalasta ehkäisi inhimillistä edistymistä. Filosofinen perustelu oli ymmärrettävästi toisenlainen. René Descartesin (1596–1650) filosofiassa aine ja liike olivat erillisiä ja Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), jonka mukaan ateismi oli moraalitonta, piti liikkeen ongelmaa materialistisen ateismin kompastuskivenä. Materialistien mukaan materian ulkopuolella ei ole mitään. Aine oli itsessään aina liikkeessä. Tämä asetti paineita deistiselle näkemykselle, jossa Jumalaa voitiin pitää ensimmäisenä liikuttajana. Itse asiassa d'Holbach ja Naigeon tulivat tunnetuiksi myös deististen teosten toimittamisesta ateistisiin muotoihin. Siinä työssä he painottivat deistien esittämää ilmestysuskon-

nollisuuteen kohdentuvaa kritiikkiä, mutta ottivat pois Jumalan olemassaoloa myönteisesti arvioivat kohdat. Lisäksi d'Holbach korosti aistihavaintojen merkitystä. Hän esitti, että jokainen – myös Jumalan ideaa koskeva – periaate on järkeilyn tulos ja järkeily perustuu kokemukseen. Kokemus puolestaan perustuu aistihavaintoihin. Koska Jumalaa ei voida aistia, myös sitä koskevan idean on oltava virheellinen.[4]

D'Holbachin pamfletti *Le Bon Sens* (d'Holbach 2014) muistuttaa uusateistien teoksia sikäli, että se perustuu materialismille, pitää jumalan olemassaoloa uskonnon perustana, julistaa avoimesti ateismia ja sen arvokkuutta, ei keskity laajempaan kriittiseen yhteiskunta-analyysiin, väittää uskontoja virheellisiksi ja haitallisiksi sekä tavoittelee uskonnon poistamista maailmasta. Suorasukaisuudessaan ja ehdottomuudessaan se paikoin jopa ylittää uusateistien uskontokritiikin. D'Holbach vastaisi kysymykseen, mitä jos hän sittenkin on väärässä ja kohtaa Jumalan rangaistuksen tuonpuoleisessa, onnittelemalla itseään siitä, että oli eläessään vapaa sellaisen tyrannin ikeestä.[5] Historiallisen kontekstin eroista kertoo se, ettei d'Holbach julkaissut ateistisia teoksiansa omalla nimellä. Muodollisista yhtäläisyyksistä huolimatta uusateistit eivät käsittele d'Holbachia. Hänen kirjoituksiaan ei ole sisällytetty myöskään Hitchensin toimittamaan teokseen *The Portable Atheist* (Hitchens, toim. 2007).

D'Holbach oli Markiisi de Sadelle niin keskeinen ajattelija, että de Sade kirjoitti perustaneensa oman filosofiansa d'Holbachin *Luonnon järjestelmän* varaan (Phillips 2005a, 34–35; ks. myös McGrath 2004; Phillips 2005b, 9–10, 30–33). De Saden tarkastelu osoittaa, että 1700-luvun ranskalaisen materialismin populaariversiosta piirtyy esiin uusateisteista selvemmin poikkeavia ulottuvuuksia. De Sade oli materialistisen filosofian perillinen, josta tuli tunnetumpi kuin oppi-isistään. Suorimmin de Saden ateistiset käsitykset tulevat esiin *Papin ja kuolevan vuoropuhelussa* (1782):

> Pappi: Etkö usko lainkaan Jumalaan?
> Kuoleva: En. Ja se johtuu siitä hyvin yksinkertaisesta syystä, että on täysin mahdotonta uskoa sellaiseen, jota ei ymmärrä.
> (De Sade 2004, 107.)

De Saden kirjoituksissa ateismi ei kuitenkaan ole yksinkertaisesti todisteiden ja ymmärtämyksen puutteesta kehittynyt kanta. Hän kirjoitti ”irstailun” genressä. Ranskan kielen sana ”libertinage”, irstailu, tarkoitti

1500-luvulla vapaa-ajattelullista suhdetta uskontoon, mutta de Saden aikana se alkoi saada nykyisen merkityksensä. Irstaileva kirjoittaminen ja kuvataide olivat aikansa pornografiaa. Niiden yhdistyminen ateismiin täydensi provokaatiota. Kuten Simone de Beauvoir kirjoittaa ranskalaisen ateismin historiasta:

> Jumalan olemassaolo oli kiistetty jo useita kertoja vuoden 1729 jälkeen, jolloin *Testament de Jean Meslier* (Jean Meslierin testamentti) oli ilmestynyt. Rousseau oli uskaltanut kuvata ateistia sympaattisesti Monsieur de Volmarin hahmossa teoksessaan *La Nouvelle Héloïse* (Uusi Héloïse). Toisaalta isä Méléigan oli saanut *Zoroastren* kirjoittamisesta vankilatuomion 1754, ja la Mettrien oli täytynyt paeta Fredrik II:n hoviin. Aikana, jolloin jopa mestauslava oli asetettava Korkeimman Olennon suojelukseen, ateismia pidettiin yhä vaarallisena oppina – huolimatta siitä, että vuonna 1770 ilmestynyt Holbachin *Le Système de la Nature* (Luonnon järjestelmä) ja otsikolla *Recueil Philosophique* (Filosofinen kokoelma) julkaistut häväistyskirjoitukset olivat kansantajuistaneet sitä ja Sylvain Maréchal oli puhunut sen puolesta kiivaaseen sävyyn. Julistaessaan ateismia Sade siis provosoi tarkoituksellisesti, mutta toisaalta hänen toimintansa oli myös vilpitöntä. (De Beauvoir 2007, 183–184.)

De Saden ateismin taustalla on ajatus, jonka mukaan toiminnan liikkeellepanijana ja olemassaolon tarkoituksena on nautinto (Phillips 2005b, 34). Teoksen *Sodoman 120 päivää* henkilöhahmoissa nautinnon maksimointi, irstailu ja kohtuuttomuus kontrastoidaan toistuvasti uskoon ja uskontoon.

Teoksen henkilöiden esittelyssä kerrotaan heidän suhteestaan uskontoon. Esimerkiksi irstailevan seurueen presidentti de Curvalista ”voi hyvin kuvitella, ettei mokomalla olennolla ollut […] uskontoa”. Piispalle on ominaista sielun mustuus, uskonnon halveksunta ja taipumus rikoksiin yhdistettynä elimen taitavaan ja mielikuvituksekkaaseen käyttöön. Kaikkeen sodomiittiseen kidutukseen tottunut Constance ei ollut lainkaan uskonnollinen eikä hänen ”koskaan sallittu harjoittaa mitään uskontoa”. Durcetin ”ainoat jumalansa ovat hänen nautintonsa ja hän on aina valmis uhraamaan kaikki niille”. Nautinnoista vain vähän ymmärtänyt Adelaide ”kätkeytyi rukoilemaan Jumalaa”, ”eikä koskaan jäänyt ilman rangaistusta joko isältään tai mieheltään heti kun jompi kumpi heistä huomasi”. (De Sade 2004.)

Myös vuonna 1795 julkaistu *Filosofia budoaarissa* toistaa samankaltaisen asetelman: ateisti Dolmanchén tehtävänä on kasvattaa luostarissa aikaansa viettänyt nuori nainen Eugénie pois uskonnon parista railakkaan seksuaalisen irstailun keinoin (de Sade 2003).

Selitykset hahmojen uskonnollisuudesta tai sen puuttumisesta ovat tehokeino, kuten selostukset uskonnollisiin eleisiin liittyvistä rangaistuksista. Ne saavat aikaan vaikutelman nautinnon ja uskonnon vastakkainasettelusta. Sen lisäksi maksimaalisen nautinnon saavuttaminen tuntuisi de Saden tuotannossa kaipaavan kohteekseen syyllisyyttä potevaa uskonnollista naista.

De Saden tuotannossa uskonto rinnastui usein auktoriteettiin, lakiin ja sosiaaliseen järjestykseen. Uskonto määrittyi seksuaalikielteiseksi moraalijärjestelmäksi, joka esti todellisen voiman – luonnon ja ruumiin – mukaisen elämisen. Kieltäytyminen uskonnosta oli siten portti olemassaolon tarkoitukseen, nautintoon. Tämä tulee esiin *Papin ja kuolevan vuoropuhelussa*, jossa pappi kysyy katumuksesta. Kuoleva toteaa, että hän katuu, mutta ei syntejään vaan sitä, että ei ole tehnyt nautinnollisia syntejä tarpeeksi: ” […] olen korjannut vain kukkia, kun olisin voinut saada runsaan hedelmäsadon… Ne ovat katumukseni oikeat perusteet […].” (De Sade 2004, 104.)

De Saden tapaus osoittaa hyvin tabujen rikkomisen kuuluneen aikansa ateismiin. 1700-luvun ranskalaisessa yhteiskunnassa sallitun ja kielletyn, hyvän ja huonon maun, suotavan ja epäsuotavan raja määrittyi tavallisesti suhteessa katoliseen kirkkoon. Yhteiskunnan pyhien rajojen ja rajoitteiden rikkomisen psykologista ja sosiaalista merkitystä ateismin motiivina ei tule vähätellä: ylittämisen ja tuhoamisen kohteena oli ensisijaisesti yhteiskunta ja sen katolis-monarkistinen auktoriteettirakenne. Ateismi oli tasavaltaan sopiva kanta, kun taas uskonto ja taikausko olivat lähempänä rojalismia (de Sade 2003, 124–125). Irstailu oli tie pois vanhasta vallasta, väylä kohti tasavaltaa, ateismia ja luontoa.[6]

Uusateistit eivät ole kommentoineet de Sadea, mutta 1900-luvun ranskalaisfilosofit ovat esittäneet hänestä tulkintoja, jotka painottavat nimenomaan de Saden kirjoitusten suhdetta vallitsevaan valtaan. De Saden tähtäimessä oli poikkeavuuden vieminen äärirajoille asti, ja tällä tavalla hän havainnollisti ihmisenä olemisen yleistä problematiikkaa: missä määrin poikkeavuuksista on luovuttava, jotta voisi sopeutua yhteiskuntaan? (De Beauvoir 2007, 135.) Hän toi näkyviin järjelle ja laille ulkoisen ylenpalttisuuden mielihyvän ja yksilön potentiaalisuuksien täy-

den harjoittamisen (Bataille 2000, 166–169). Hänen tavoitteenaan oli ”ulkopuoli”, alaston halu lain sisäistämisen aikakautena (Foucault 2000, 150–151). Hänen ensisijainen kiinnostuksensa ei ollut niinkään uskonkappaleista väitteleminen, vaikka uskontokritiikki olikin keskeinen osa hänen tuotantoaan. Siksi voi hyvin olla, että nykyajan de sadet eivät ole eksplisiittisiä ateisteja tai uskontokriitikoita, vaan he kohdentavat kritiikkinsä nautintoa estävään nykyiseen valtaan.

1700-luvun materialismilla oli yhteiskuntapoliittinen yhteys, sillä monarkiaa ja pappisvaltaa vastaan taistelivat myös Ranskan vallankumoukselliset. Vallankumousta ei kuitenkaan voi nimittää eksplisiittisesti ateistiseksi liikkeeksi. Se oli jossain määrin sekularistinen pyrkiessään erottamaan valtion ja kirkon sekä siirtämään uskonnon yksityisen alueelle.

De Saden ateismilla on radikaaliudessaan muutamia yhtymäkohtia uusateisteihin. *Filosofia budoaarissa* sisältää sivukaupalla suoraa kristinuskon ja Jeesuksen elämänvaiheiden pilkkaa. Siinä myös esitetään, että uskonnolla ja hirmuvallalla on historiallinen yhteys, ja ehdotetaan uskonnon kieltämistä parhaimmaksi vaihtoehdoksi (de Sade 2003, 35–39, 130, 133). Silti hänen ateisminsa on monin osin uusateismin vastakohta. De Sade korostaa irstailua esittämällä eettisen kysymyksen siitä, miten voimme oppia tuntemaan inhimillisten mahdollisuuksien koko alueen (Butler 2003), kun taas uusateismissa alleviivataan moraalista edistymistä. De Saden mukaan intohimot ovat liikkeelle paneva voima, kun taas uusateismi korottaa optimistisesti järjen inhimillistä historiaa liikuttavaksi voimaksi. De Saden luonnollinen fatalismi ja determinismi on jotain muuta kuin uusateistien tapa nähdä evoluutiossa ihmisen edistymistä.

On tietysti niitäkin, jotka tekevät ateisti-Sadesta Jumalaan uskovan. Pierre Klossowski (1992) tulkitsi 1940-luvulla de Saden ateismia freudilaisen kieltäymyksen ajatuksen kautta. Tämän mukaan niin raivokas ja jatkuva hyökkäys Jumalaa vastaan oli lopultakin osoitus siitä, että de Sade uskoi Jumalan olemassaoloon.

Skottifilosofi David Humea (1711–1776) nimitetään niin sanotun naturalistisen uskonnontutkimuksen esi-isäksi. Häntä on pidetty myös historiallisesti merkittävänä ateistina. Tutkijat eivät ole kuitenkaan yksimielisiä Humen ateismista, mutta uskonnon puolustajaa hänestä ei saa tehtyä. Hume käsitteli uskontoa useissa kirjoituksissaan. *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) sisältää osion, jossa selvitetään ihmeen ongelmaa. *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) tarkastelee teistisiä argumentteja. Nämä ovat uskontofilosofian klassikkoja, kun taas *The Natural History of Religion* (1757) on naturalistisen uskonnontutkimuksen varhainen merkkipaalu.

Humen järkeily ei vaatinut Jumalan olemassaolon kieltämistä. Lähtökohdaksi riitti oletus, jonka mukaan Jumalaa koskevilla ajatuksilla ja käsityksillä on luonnollinen syy. Uskonnon luonnonhistoriaa käsittelevässä teoksessaan Hume (1956) pyrki selittämään uskonnon alkuperän ja kehityksen sekä pohtimaan uskonnollisten uskomusten syntyyn ja ylläpitoon vaikuttavia sosiaalisia ja psyykkisiä tekijöitä. Hänen mukaansa polyteismi oli alkuperäinen uskonnon muoto, josta sittemmin muodostuivat monoteistiset uskonnot. Polyteismin alkuperä oli ihmisten toiveissa ja peloissa. Uskonnollista toimintaa edistivät enemmän melankolia ja tuhot kuin onni ja innostus. Kehityskulku polyteismistä monoteismiin oli osoitus älyllisestä edistymisestä, mutta myös moraalisesta taantumisesta, sillä polyteistiset uskonnot olivat Humen mukaan olemuksellisesti suvaitsevaisempia.

Teoksen uskontokriittinen asenne ulottuu esikristillisistä mytologioista katoliseen kirkkoon, josta kerrotaan muutamia ilkeähköjä vitsejä ja joka sijoitti Humen teokset kiellettyjen kirjojen osastoon. Oman elinpiirinsä uskonnosta kirjoittaessaan Hume on huomattavasti varovaisempi.

Protestanttisuuden haaroista vain ennaltamääräämisoppiin uskovat saavat osansa, ja hekin vain alaviitteessä Chevalier Ramsayn äänellä (Hume 1956, 68–69).

Humen kritiikin kohteena ovat erityisesti ”taikauskoiset” ja ”intomieliset”. Edellisillä tarkoitettiin ensisijaisesti katolilaisia ja jälkimmäisillä uudehkoja, emotionaalisesti värikkäitä protestanttisia lahkoja. Hume ei useinkaan kritisoi ”uskontoa”, joka hänen aikanaan usein yhdistyi myös sivistyneisyyteen (erotuksena barbariasta) ja ”kristilliseen totuuteen” (erotuksena taikauskosta). Poikkeuksena on Humen kuoleman jälkeen julkaistu *Dialogues*, jossa on kriittisiä näkemyksiä myös ”uskonnosta” yleisesti. (Gaskin 1995, 315–316; Hume 1998; Smith 1947, 42.)

Humen päätös jättää valtavirran protestanttisuuden kritiikki vähemmälle on voinut olla varotoimi. Aikansa kontekstissa olisi ollut riskialtista julistautua ateistiksi ja kritisoida oman yhteiskunnan valtauskontoa. Vaikka ranskalainen yläluokka saattoi nimittää itseään ateistiseksi, Englannissa sanalla oli huono kaiku. Se saattoi tarkoittaa melkein mitä tahansa kielteistä – niin jumalan kieltäjää kuin moraalitonta, ja usein molempia.

1700-luvun Britanniassa ”ateisti” oli kuin ”kommunisti” 1950-luvun Yhdysvalloissa tai ”terroristi” nykyaikana. Käsitteen uutuudesta ja harvinaisuudesta kertoo tapahtuma Pariisin illallisjuhlasta, jossa Hume tapasi muun muassa paroni d’Holbachin. Humen kerrotaan todenneen, ettei ole koskaan tavannut ateistia, ja yllättyneen, kun juhlien isäntä totesi niitä olevan tässä huoneessa viisitoista. (Hill 2004.) Ateismin historiaa tutkinut David Berman (1988, 110) nimeääkin vasta vuonna 1782 julkaistun *Answer to Dr. Priestley’s Letters to a Philosophical Unbeliever* ensimmäiseksi brittiläiseksi avoimen ateistiseksi teokseksi. Ateististen näkemysten julkaisun Englannissa oli mahdollistanut vuonna 1695 poistettu ennakkosensuuri. Teoksen kertoja julisti ateismia, mutta ateistisen kannan vaarallisuudesta ja avoimuuden rajallisuudesta kertoo, että teos julkaistiin nimettömänä. Kirjoittajista ole varmuutta, mutta ilmeisesti heitä oli kaksi: William Hammon ja Matthew Turner.

Ateismi oli useimmiten toisten antama nimitys, ja se kohdistettiin myös Humen kirjoituksiin. Esimerkiksi Humen uskonnon luonnonhistoriaa käsittelevän käsikirjoituksen ennen julkaisua lukenut kriitikko ja kirkonmies William Warburton nimitti sisältöä ateistiseksi. Ongelmana oli erityisesti se, että hän piti naturalistista lähestymistapaa – Humen esittämässä muodossa – ateistisena eikä uskonnollisena, kuten vielä puo-

livuosisataa aikaisemmin oli ollut tapana. Vielä 1600-luvun jälkipuoliskolla merkittävät naturalistit (esimerkiksi John Ray) yhdistivät sen osaksi kristillistä viitekehystä. (Broadie 2005, 120; McGrath 2005, 61.)

Hume ei väitä, ettei Jumalaa ole tai että kristinusko on virheellinen kanta. Hän pikemminkin tutki, millaisia perusteita meillä on uskoa erilaisia asioita ja väittämiä. Humen tulkitsijat näyttävät kuitenkin jakaantuneen lähes yhtä kirjavasti kuin Hobbes-tutkijat.

Dialogues-teoksen muoto – kertoja sekä kolme keskustelijaa: Demea, Cleanthes ja Philo – on aiheuttanut erimielisyyksiä siitä, kuka keskustelijoista on lähimpänä Humen omaa ja muissa teksteissä esiteltyä kantaa, ja miten teosta ylipäätään pitäisi tulkita. Tiukan uskonnollinen Demea on selvästi kaukana Humen omista näkemyksistä. Uskontomyönteinen ja uskon rationaalisia perusteita puolustava Cleanthes on kirjan sankari, ja kertojan mukaan hänen näkemyksensä on lähimpänä totuutta. Kertoja Pamphilus on kuitenkin Cleanthesin naiivi oppilas, jolle uskonto on – toisin kuin Humelle – moraalin ja yhteiskunnan vankin perusta. Toisaalta Humen omat keskustelukumppanit olivat Cleanthesin kaltaisia valistuneita ja liberaaleja kristittyjä, jotka puolustivat Humea ja järkeilyä Demean kaltaisia auktoriteettiin ja tuntemuksiin uskonsa perustavia vastaan. Täten Cleanthesin korottaminen keskustelun sankariksi resonoi Humen oman elämän kanssa. (Pyle 2006, 4–5.) Skeptikko ja uskontokriitikko, mutta silti teistiksi identifioituva Philo on kuitenkin lähimpänä Humen muita kirjoituksia. Aikalaisarvioissa ”ateistista Philoa” pidettiin selvästi Humen näkemysten julkituojana, ja vaikka jotkut ovat pitäneet Cleanthesta Humen alter egona, ovat tutkijat jo vuosikymmeniä painottuneet Philon puoleen. Lisäksi tiedetään, että kun Hume teki korjauksia julkaisematta jääneeseen varhaiseen versioon, hän oli kiinnostunut eniten Philon kannan muuttamisesta eksplisiittisemmäksi ja kielteisemmäksi uskontokritiikiksi. (Pyle 2006, 17–18, 24–25, 135–136; Smith 1947, v–vi, 93–95.)[7]

Teoksen on tulkittu edustavan erilaisia kantoja (Pyle 2006, 122–132). Yhden kannan mukaan sen aiheena ovat niin sanotut luonnolliset uskomukset. Ne ovat uskomuksia, joita emme epäile (ulkoinen maailma, toisten mielet) ja joille ei haeta todisteita. Tämän kannan mukaan teoksessa tarkastellaan, missä määrin teismi on luonnollinen uskomus ja päädytään siihen, ettei teismi ole sellainen vahvassa mielessä. Se vaatii todisteita. Toinen tulkinta korostaa agnostismia. Itse termi kehitettiin vasta 1800-luvun puolivälin jälkeen, mutta tämän kannan mukaan

teoksessa pohditaan arvostelman lykkäämisen mahdollisuutta teismiä koskevassa kysymyksessä. Ratkaisu on mahdollinen vain arkielämästä etäällä olevien asioiden kohdalla, ja teismin kysymyksen ehdotetaan olevan tähän kategoriaan osuva ongelma.

Kolmannen tulkinnan mukaan teos puoltaa heikkoa deismiä. Sen mukaan sitoutuminen luonnosta jäljitettävään älykkääseen suunnitteluun on rationaalisesti perusteltavissa. Siitä ei kuitenkaan voida päätellä mitään sen tarkempaa. Neljännen tulkinnan mukaan teos puoltaa fideismiä – kantaa, jonka mukaan järki ei ole tarpeellinen uskonnolliselle uskolle. Tämä tulkinta perustuu pitkälti siihen, että dialogin Philo esittää skeptisyyden olevan kristillisen uskon paras puolustus. Alexander Broadie (2005, 130–140) korostaa yleisemmin, etteivät Humen käsitykset olleet kaukana kalvinismista. Molemmissa suhtaudutaan epäilevästi uskonnon rationaalisiin perusteluihin, mutta myös vahvan ateistisen kannan rationaalisuuteen. Humen näkemystä rationaalisesti perustellun uskon ongelmallisuudesta on tulkittu argumentiksi fideismin puolesta, mutta yhtä lailla Schopenhauerin, Feuerbachin ja Freudin uskontoteoriat ehdottavat, että uskonnolliset uskomukset säilyvät psykologisten ja emotionaalisten – eikä niinkään rationaalisten tai epistemologisten – seikkojen vuoksi (Gaskin 1995, 338–339). Uskon rationaalisuuden kritisointi ei siis välttämättä tarkoita fideismin kannattamista. Lisäksi fideismiä korostavan tulkinnan ongelmana on se, että kantaa on oletettavasti käytetty varotoimen tavoin: epäuskon ilmaiseminen olisi ollut vaarallisempaa kuin uskon ja tiedollisen perustelun vaatimuksen toisistaan erotteleva fideistinen kanta.

Viidennen tulkinnan mukaan Hume kannatti teoksessaan ateismia. Tämä on varsin yleinen tulkinta (Berman 1988, 102; Hecht 2004, 348). Hume-tutkijat kuitenkin korostavat, ettei mahdollinen ateistisuus tarkoita Jumalan kieltämistä vahvassa mielessä, vaan pikemminkin teismin ongelmallisuuden osoittamista. Ateistista tulkintaa horjuttaa se, että kaikki teoksen keskustelijat ovat teistejä. Toisaalta Philon teismi on niin laveasti määritelty, ettei se – jos tarkastellaan vain kognitiivista sisältöä – ole ristiriidassa ateistisen kannan kanssa.

Humen kannan määrittäminen on osoittautunut hankalaksi osittain siksi, että naturalismi mielletään ateistiseksi kannaksi. Shane Andre (1993) ehdottaa, ettei Philon ”rajoittunut teismi” ole ristiriidassa empiristisen metodologian ja naturalismin kanssa. Hume (tai Philo) ei kuitenkaan ollut eksplisiittinen ateisti, koska ei kiistänyt Jumalan olemassaoloa.

Tulkitsijat ovat useimmiten halunneet laittaa Humen edustamaan yhtä kirjan keskustelijaa, sillä jokin toinen vaihtoehto voisi tarkoittaa ajattelijan huojumista päättämättömänä, mikä tekisi kirjoittajasta vähemmän kiinnostavan filosofin. Toisaalta dialogimuoto mahdollistaa epävarmuuden ja asian avoimuuden korostamisen. Samoin se mahdollistaa kirjoittajan etäisyyden itse käsiteltävään aiheeseen, mitä voidaan pitää varotoimena. Siksi ei ole välttämätöntä yrittää samastaa Humen kantaa yhteenkään dialogin osallistujaan. Teosta voi lukea argumenttien kartoittamisena, jossa on mielekästä kärjistää henkilöiden kannat niin, ettei yksikään vastaa suoraan kirjoittajan näkemyksiä. Andrew Pyle (2006, 132) hyödyntää tätä ajatusta ehdottaessaan, ettei teoksen johtopäätöksiä voi lukea suoraan kenenkään henkilön sanomisista. Lukijan on pääteltävä. Pylen mukaan tällöin piirtyy esiin naturalistinen ja jopa ateistinen Hume, joka taitavasti problematisoi Demean ja Cleanthesin vahvat teistiset kannat. Beryl Logan (1996) on kuitenkin esittänyt, ettei Hume ollut ateisti lähinnä siksi, että hän piti inhimillistä järkeilyä ja kokemusta rajoittuneena. Nämä esitellyt kannat havainnollistavat, miten tutkijat eivät lopultakaan ole aina radikaalisti erimielisiä siitä, mitä Hume ajatteli, vaan siitä, mikä tässä tapauksessa sopii ateismin määritelmäksi. Humea voi nimittää ateistiksi vain väljän määritelmän ja kirjoitusten tulkinnan mukaan. Silloinkin on muistettava, ettei hän identifioinut itseään ateistiksi.

Kaikkiaan Humen kantaa uskontoon voi luonnehtia skeptiseksi. Sama asenne näkyy hänen käsityksissään moraalista ja metafysiikasta. Historiallisissa kirjoituksissaan hän piti organisoitua uskontoa uhkana yhteiskuntarauhalle. Eettisissä kirjoituksissaan hän esitti, ettei moraalisuus vaadi uskontoa perustakseen. Hänen mukaansa uskonto on toiminut yhtä lailla sekä moraalittomuuden että moraalisuuden lähteenä. Vaikka joitakin uskontokritiikkiin esitettyjä varauksia voi pitää ironisina, Hume oli silti haluton kieltämään Jumalan tai muiden yliluonnollisten toimijoiden olemassaolon sillä vakavuudella, jolla nykyajan ateistit sen tekevät. (Gaskin 1995, 321; Pyle 2006, 118.) Selvää kuitenkin on, ettei Humen tarjoama kuva uskonnosta ole mairitteleva. Yhteiskunnallisten haittavaikutusten pohtimisen lisäksi Hume (1956, 75) esitti, että kun tutkitaan eri aikojen ja kansojen uskonnollisia periaatteita, voi tuskin vakuuttua niiden olevan muuta kuin sairaiden ihmisten unia.

Joidenkin ateistien kerrotaan kääntyneen uskoon kuolinvuoteellaan. Humesta kerrotaan toisenlainen tarina. Elämäkerturi James Boswell

(2007) kysyi Humelta, pitikö hän tulevaa elämää mahdollisena. Humen kerrotaan vastanneen vertauksella. On mahdollista, ettei tuleen heitetty hiili syty palamaan, mutta on yhtä perusteetonta ajatella, että me olisimme olemassa ikuisesti. Boswell kysyi, eikö ole hyväksyttyä toivoa näkevänsä ystävät uudestaan. Hän mainitsi kolme juuri kuollutta ystäväänsä. Humen mukaan toivo on hyväksyttyä, mutta lisäsi, ettei kukaan noista kolmesta elätellyt sellaista toivoa.

Vaikka kuolinvuoteen keskustelua ei olisikaan todella käyty, se vahventaa käsitystä, jonka mukaan Hume ei uskonut mihinkään kuolemanjälkeiseen.[8] Siitä ei kuitenkaan voi päätellä, että hän olisi julistautunut ateistiksi, jos se vain olisi ollut hyväksyttyä hänen aikanaan. Toisin kuin Hume, esimerkiksi ranskalainen paroni d'Holbach vaihtoi velvollisuuden Jumalalle velvollisuudeksi totuudelle. Tästä syystä d'Holbach olisi nykyään tieteellinen realisti ja siksi ateisti. Hume ei luultavasti julistaisi olevansa kumpaakaan. (Rorty 1999, 166v19.)

Humen sanomiset ja ateistin leiman kiertäminen eivät muuta sitä, että uusateisteille hän on merkittävä edelläkävijä. Esimerkiksi Dennett (2007, 27) kertoo Humen olevan hänen ”sankarinsa”. On eri asia olla ateisti, identifioitua sellaiseksi ja luottaa tieteen edistymiseen kuin olla kokeellisen tieteen mahdollisuuksia epäilevä ateisti vailla nimikettä. Tämä on merkittävin ongelma niissä luonnehdinnoissa, joissa pidetään itsestään selvänä, että Hume olisi henkisesti yksi uusateisteista, jos vain olisi kuullut Darwinin ilosanomasta. Humen luokittelu on monimutkainen asia, eikä ole mitenkään selvää, että hän olisi samassa rintamassa uusateistien kanssa.

Darwin

Richard Dawkins (2006, 6) korostaa, että Hume kritisoi argumenttia, jonka mukaan suunnittelun havaitseminen toimisi todisteena Jumalan olemassaolosta, mutta Hume ei tarjonnut vaihtoehtoista selitystä suunnitelmallisuudelle. Hume ei hylännyt täysin suunnittelua koskevaa argumenttia eikä kehittänyt vaihtoehtoista teoriaa, mutta Dawkins näkee hänet silti ateismin jatkumossa: ennen Darwinia ateisti olisi luultavasti seurannut Humen argumentointia. Dawkinsin mukaan vasta vaihtoehtoisen teorian tarjonnut Darwin mahdollisti intellektuaalisesti kestävän ateismin.[9]

Charles Darwinin (1809–1882) teoria evoluutiosta liitetään populaareissa mielikuvissa usein ateismiin. Hänen merkkiteoksensa *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (*Lajien synty*) ilmestyi vuonna 1859 ja *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* vuonna 1871. Niissä esitettyjen käsitysten lajien kehittymisestä ja luonnonvalinnasta on ajateltu kyseenalaistavan Raamatun luomiskertomuksen. Darwin onkin oikeutetusti naturalistisen lähestymistavan merkkihenkilö, jonka teoria ei sovi yhteen Raamatun luomiskertomuksen kirjaimellisen tulkinnan kanssa, mutta miten on ateismin laita?

Darwinin teoria on toiminut luonnontieteellisenä perusteena uskonnon hylkäämiselle, eikä sen käyttäminen ateismin perustana vaadi millään välttämättömyydellä yhdenmukaisuutta Darwinin oman kannan kanssa. Darwin kuitenkin jätti evoluutioteoriaansa mahdollisuuden tulkita se yhteensopivaksi teismin kanssa, vastusti avointa uskontokritiikkiä eikä koskaan nimittänyt itseään ateistiksi.

Darwin suunnitteli pappisuraa, kuten hänen aikanaan oli tapana niillä, jotka halusivat mukavan ja arvostetun toimen varakkaassa instituutiossa. Darwin tosin kiinnostui enemmän luonnonhistoriasta, jota hän oli jo opiskellut Edinburghissa. Opiskellessaan Darwin eli kulttuurissa, jossa maltillista uskonnottomuutta osoittavat kannanotot olivat mahdollisia, mutta pappisuran haudannut kuuluisa laivamatka H. M. S. Beaglella oli merkittävä Darwinin oman ajattelun muotoutumisessa, yhtäältä matkalla luetun teoriakirjallisuuden ja toisaalta tehtyjen empiiristen havaintojen vuoksi. Tosin Darwinin nenän muoto oli estää koko matkan: laivan kapteeni Robert FitzRoyn frenologisen kannan mukaan ihmisten luonteen pystyi päättelemään kallonmuodosta, ja hän ei pitänyt Darwinin nenästä. (Darwin 1987, 33–34; Desmond & Moore 1991, 47–48; Spencer 2009, 10, 17.)

Matkan jälkeen Darwin oli muuttunut ”melko oikeaoppisesti” uskovasta deistiksi, mutta hän ei tiettävästi koskaan ollut laittanut suurta painoarvoa kristinuskon pyhille kirjoituksille, uskonut kristinuskoon jumalallisena ilmoituksena tai kokenut voimakkaita uskonnollisia elämyksiä. Deistejä oli myös Darwinin perhepiirissä, erityisesti hänen isoisänsä Erasmus. Isäänsä Robert Waring Darwinia Charles kuvasi vapaaajattelijaksi, joka on anglikaanisen kirkon muodollinen jäsen. (Corey 2000, 78; Spencer 2009, 5.)

Tieteellisen todistusaineiston ja uskonnon vastakkainasettelulle rakentuvien populaarien versioiden mukaan empiiriset havainnot pa-

kottivat Darwinia muuttamaan kantansa. Tämä tulkinta vähättelee teoreettisen ajattelun vaikutusta, jonka valossa havainnot tulkittiin. Laivamatkalla Darwin tutustui Charles Lyellin kolmiosaiseen teokseen *Principles of Geology*, jonka argumentit saivat hänet epäilemään aikaisempaa ”melko oikeaoppista” kantaansa. Darwin jopa kirjoitti, että teos opetti hänet näkemään asioita Lyellin silmin. (Ruse 2006, 66–68, 81–82; Spencer 2009, 23–27.) Brittifilosofi Mary Midgley (2002, 5) korostaa, että Darwinin lukemat teologiset ja kaunokirjalliset teokset Beaglen matkan aikana ja sitä ennen eivät ole erillisiä evoluutioteorian kehittymiselle, sillä niiden kautta Darwin kävi läpi joukon erilaisia elämänasenteita muotoillakseen oman kantansa.

Darwin ei uskonut kristinuskon ihmeisiin eikä ajatukseen Jumalan kyvystä ilmoittaa itsestään Raamatussa. Hän myös korosti, että maailmassa on niin paljon kärsimystä, että se vaikeuttaa uskomista hyväntahtoiseen ja kaikkivoipaan Jumalaan – käsitys, joka henkilökohtaistui Darwinin kymmenvuotiaan tyttären Annien kuolemassa. Se vahvisti hänen kantaansa paitsi kristinuskon epäuskottavuudesta myös inhimillisen ymmärryksen vajavaisuudesta ja tiedon rajallisuudesta. (Darwin 1987, 53–54; Desmond & Moore 1991, 375–387, 634; Fergusson 2009, 62; Pyle 2006, 140–141; Spencer 2009, 65–71.) Ateistia hänestä ei kuitenkaan tullut. Darwin totesi: ”Ajattelen yleisesti (ja yhä enemmän kun vanhenen), joskaan en aina, että agnostikko olisi osuvampi nimitys mielenlaadulleni” (Desmond & Moore 1991, 636). Elämäkerrassaan hän esittää, että ”kaikkien asioiden alun mysteeri jää meiltä ratkaisematta; ja minun on tyydyttävä pysymään agnostikkona” (Darwin 1987, 56). Nämä sanat, joilla hän identifioi itsensä agnostikoksi elämänsä jälkipuoliskolla, eivät tietenkään estäneet Darwinia tulemasta Humeakin merkittävämmäksi uusateismin edelläkävijäksi.

Agnostikoksi identifioitumisestaan huolimatta Darwin ei jäsentänyt uskontoa pelkästään uskomusten kautta, sillä ”uskonto” tarkoitti hänelle usein länsimaista sivistyneisyyttä. Muistiinpanot laivamatkasta osoittavat Darwinin jäsentäneen toisistaan etäällä eläviä kulttuureita kolonialistisessa merkityssysteemissä ja erityisesti lineaarisella ajallisella skaalalla, jossa kauimpana ovat ”villit” (*savages*) ja lähimpänä nykyaikaa ovat sivistyneet eurooppalaiset. Näiden välinen ero oli Darwinin mukaan suurempi kuin villieläimen ja kotieläimen. Hän totesi, että on vaikeaa ajatella molempien ääripäiden elävän samassa maailmassa ja rinnasti villi-ihmiset toisinaan eläimiin ja toisinaan villipetoihin. Nämä

käsitykset ovat kenties parhaiten esillä Tulimaan asukkaita koskevassa kuvauksessa. Samassa yhteydessä käy ilmi, että huolimatta Darwinin agnostismista hän katsoi kristinuskolla ja uskonnolla ylipäätään olevan sivistävä vaikutus. ”Uskonto” oli lähes synonyyminen sivilisaatiolle. Todisteena Tulimaan asukkaiden barbaariudesta oli uskonnollisen palvonnan ja vakiintuneiden hautauskäytäntöjen puuttuminen. Kristinusko erotti eurooppalaiset sivistyneet ihmiset ”uskonnottomista” villeistä ja barbaareista, joiden sivistymättömyydestä Darwinille todisti alastomuus ja erikoinen äänteily. (Darwin 2010, 15–39.) Toisin sanoen kristinusko ei edustanut matkakirjoituksissa pelkästään pahaa, toisin kuin uusateismissa, vaikka myöhemmissä kirjoituksissaan Darwin kritisoikin kristinuskoa. Muistelmissaan Darwin korosti paitsi agnostismiaan myös kielteisiä seurauksia, jotka olisivat luvassa, mikäli kristinusko olisi totta:

> En oikeastaan pysty ymmärtämään, miten kenenkään pitäisi toivoa kristinuskon olevan totta, sillä jos se olisi, se näyttäisi selvin sanoin osoittavan, että ne jotka eivät usko, mukaan luettuna isäni, veljeni ja melkein kaikki parhaat ystäväni, joutuisivat ikuiseen rangaistukseen. (Darwin 1987, 52.)

Aikansa lineaariselle edistysajattelulle tyypillisesti nuori Darwin piti kristinuskoa ja uskonnollisuutta ylipäätään ajallisen edistymisen ylimenokautena: se oli sivistyneempää kuin villien uskonnoton elämä, mutta sen tuli ylittämään tieteellinen maailmankuva.[10]

Darwinin suhde kristinuskoon näkyi myös käyttäytymisessä. Kun hänen vaimonsa Emma meni kirkkoon, Charles käytti sen ajan lukemiseen (ks. Desmond & Moore 1991, 378) tai jäi odottamaan ulkopuolelle. Darwinin etäinen suhtautuminen uskontoon ei kuitenkaan selitä sitä innostusta, jota uusateistit osoittavat häntä kohtaan. Voidaan perustellusti esittää, että vaikka uusateistinen uskontokritiikki seuraa teoriaa evoluutiosta, se ei ole uskollinen Darwinin omalle käsitykselle uskontokritiikistä. Itse asiassa Darwin kirjoitti kirjeessään sosialisti Edward Avelingille,

> ettei riidan haastamisella kristinuskon ja teismin kanssa ole mitään vaikutusta suureen yleisöön & että me edistäisimme parhaiten ajatuksen vapautta tuomalla vain lisää valoa ihmisten mieliin, missä auttanee myös tieteiden edistyminen (Desmond & Moore 1991, 645; Wheen 2000, 335–336).

Darwin moitti Avelingin uskontokritiikkiä aggressiivisuudesta, kieltäytyi Avelingin tarjouksesta omistaa vapaa-ajattelua kannattava kirja hänelle ja kysyi, mitä uusien ideoiden pakottamisella massoille saavutetaan. Pastori J. B. Innesille Darwin kirjoitti, että vaikka uskonto ja tiede eivät voi olla täysin erillisiä, ei ole mitään syytä, miksi ne hyökkäisivät toisiaan vastaan. Luonnonhistorian professori Asa Graylle Darwin mainitsi, ettei hänen tarkoituksenaan ole ollut kirjoittaa ateistisesti ja etteivät hänen näkemyksensä ”suinkaan ole välttämättä ateistisia”. Skeptikko John Fordycelle Darwin esitti, ettei ole koskaan ollut ateisti siinä mielessä, että olisi kiistänyt Jumalan olemassaolon. (Desmond & Moore 1991, 644–645, 657; Spencer 2009, xi, xiv, 81–82, 97.) Esimerkit osoittavat, että maltillinen asennoituminen uskontoon oli Darwinille ominaista. Varovaisuutta oletettavasti vahvisti Emman uskonnollisuus. Emma oli hurskas kristitty, jonka kerrotaan pelänneen, ettei hän taivaaseen päästyään tapaakaan aviomiestään. (Desmond & Moore 1991, 280–281; Dixon 2008, 63.)[11] Asenne kertoo paljon myös ateistiksi identifioitumisesta: kielteisesti arvoladattua nimekettä on vältetty, jos sen on ajateltu loukkaavan läheisiä.

Uusateistien avoin hyökkäys uskontoja kohtaan on ristiriidassa Darwinin oman käsityksen ja toiminnan kanssa. Tällaisille vertailuille ei tarvitse laittaa liikaa painoarvoa, sillä voihan olla, että nykyisessä tilanteessa Darwin muuttaisi kantaansa ja toteaisi pelkän tieteen edistymisen olevan riittämätön keino ”valon” tuomiseksi. Silti on erikoista, ettei tietääkseni kukaan uusateisti ole avoimesti pohtinut tätä seikkaa. Yhtä outoa on, etteivät heidän kriitikkonsa ole painottaneet näin ilmeisiä uusateistien ja Darwinin välisiä eroja.[12] Uusateistit eivät ole myöskään korostaneet sitä, että Darwin osallistui vesiterapiaan, joka jo hänen aikanaan oli vaihtoehtoinen hoitomuoto, ja skeptisyydestään huolimatta käytti sairasta Annie-tytärtään selvännäkijällä (Desmond & Moore 1991, 379).

1800-luvun brittiläisessä yhteiskunnassa työväenluokan uskonnottomuus oli ensisijaisesti välinpitämättömyyttä. Suoranaisen ateismin suosio kasvoi erityisesti tieteilijöiden parissa. Syynä eivät olleet yksin tiedolliset perusteet vaan pyrkimys vakiinnuttaa tutkijoiden ammattikunnan asema erottautumalla harrastelijoista ja saavuttamalla riippumattomuus kirkosta ja muista valtarakenteista (McGrath 2004, 101). Varhaisempi mielikuva ”tieteellisestä pastorista” alkoi väistyä. Tieteilijöiden uskontokriittisyys oli kuitenkin epätoivottavaa. Eräs uskottava tapa tulkita Dar-

winin ratkaisuja ja uskontoa koskevia lausuntoja on pitää niitä strategisesti harkittuina. Esimerkiksi Emma Martinin vuonna 1840 julkaistua uskontokritiikkiä *Conversation on the Being of God* seurannut kohu sai Darwinin pidättäytymään senhetkisistä julkaisusuunnitelmista, koska Martin julisti, ettei evoluutio tarvinnut luojaa. Darwinin mieltäminen Martinin liittolaiseksi olisi voinut loitontaa tukijoita, ja siten vaarantaa tieteellisen uran. *Lajien synnyn* ensipainoksen julkaisun aikaan Darwin korosti, ettei teos ole sen epäortodoksisempi kuin aiheen kannalta on välttämätöntä, mikä tarkoitti, ettei hän käsittele ihmisen alkuperää. Arvioita lukiessa hän paheksui näkemyksiä, joissa evoluutioteoriaa venytettiin uskontokritiikin suuntaan. Darwin myös neuvoi Georg John Romanesia julkaisemaan uskontokriittisen teoksen *A Candid Examination of Theism* salanimellä. Teos julkaistiinkin vuonna 1878 tekijänimellä Physicus, joskaan Darwin ei ollut vakuuttunut teismiä arvostelevasta argumentaatiosta. Saksalaista biologia Ernst Haeckelia Darwin opasti pysymään erossa suuria tunteita herättävistä teologisista kiistoista, koska niin hankittaisiin tarpeettomasti vihamiehiä. Lisäksi Darwin kieltäytyi uskonnon ja tieteen harmonisointiin tähtäävistä tapahtumakutsuista, jotta ei joutuisi julkisesti esittelemään uskontoa koskevia käsityksiään. Tavallisesti hän ilmoitti olevansa sairas. (Desmond & Moore 1991, 316–317, 474, 478, 543, 633–635.) Darwin siis pohti jatkuvasti, mikä on taktisesti järkevin tapa toimia.

Olivat Darwinin henkilökohtaiset käsitykset millaiset hyvänsä, hänen evoluutioteoriansa toimii edelleen uskontokritiikin perustana. On kuitenkin muistettava, että englantilaisen sivistyneistön kulttuurissa kristinuskon väittämiin suhtauduttiin epäillen jo ennen kuin Darwin julkaisi merkkiteoksensa (Cockshut 1964, 168–180). Lisäksi *Lajien syntyä* ei voida nimittää ongelmattomasti ateistiseksi kirjaksi, sillä joissakin painoksissa kirjoitetaan luojasta. Teoksen vastaanottokin oli moninaista. Kriitikot eivät olleet yksin uskonnollisia eivätkä ylistäjät tieteen puolesta puhuvia tutkijoita. Myös tutkijat arvostelivat ja uskovat kiittelivät. Kovasanaisimmat vastustajat olivat aikansa vakiintuneita tiedemiehiä. Uskonnon arvostelijat moittivat teosta sen muutamista teologisista ilmaisuista, koska näin se ei toiminut toivotulla tavalla uskontokritiikin tukena. Evankelikaalisten kristittyjen parissa, erityisesti jos he olivat tutkijoita tai teologeja, evoluutioteoriaan suhtauduttiin varsin myönteisesti. Teoksen vastaanotosta löytyy yksinkertaisesti koko paletti teologisista tulkinnoista uskontokriittisiin. (Desmond & Moore 1991, 485–499;

Livingstone 1997; Midgley 2002, 11–12; Spencer 2009, 74–83.) Sikäli uusateistien suosima asetelma uskonnon ja evoluutioteorian välillä on yksinkertaistava Darwinin ajan kuvauksena, vaikka vuosina 1870–1871 julkaistu *Descent of Man* (*Ihmisen polveutuminen ja sukupuolivalinta*) käsitteli myös ihmisen ja uskonnon evoluutiota. Darwin jopa pohti, oliko teoksen julkaiseminen oikea ratkaisu, sillä se antoi työkaluja uskontokriitikoille ja huolestutti joitakin uskonnollisia ihmisiä, kuten Emma-vaimoa (Desmond & Moore 1991, 589–592).

Darwinin laaja vaikutushistoria on merkittävä ateismin, sekularismin ja uskonnottomuuden kasvussa. Darwin esimerkiksi innoitti muita spekuloimaan uskonnon alkuperällä. Näissä pohdinnoissa sijansa saivat myös ateistiset kannat. Evolutiivisesta näkökulmasta innostunut pankkiiri ja poliitikko Sir John Lubbock (1834–1913) ehdotti, että ateismi oli olemassa ennen uskontoa. Se oli alkuperäinen olemisen muoto, jossa ei ollut mytologista systeemiä tai uskonnollisia uskomuksia. (Sharpe 1992, 51–53.)

Yleisesti ateismia kuitenkin paheksuttiin 1800-luvulla. Se yhdistettiin kristillisen maailman moraalittomaan puoleen. Brittiläisessä yhteiskunnassa sekularismin käsite kehittyi 1800-luvun puolessa välissä korvaamaan ateismia. Vapaa-ajattelija George Jacob Holyoake (1817–1906) käytti sitä korostaakseen, etteivät sekularismin eettiset, poliittiset ja sosiaaliset tavoitteet välttämättä vaadi ateistista uskomusta. Ateistiksi identifioitumista tärkeämpää oli käytännöllinen suhde itsensä määrittelemiseen: sekularismi oli tehokkaampi tapa argumentoida omien käsitystensä puolesta yhteiskunnassa, jossa ateismiin suhtauduttiin kielteisesti. Hän oli kuitenkin viimeinen henkilö, joka vangittiin Britanniassa ateismisyytösten ja jumalanpilkan perusteella. Tämä tapahtui vuonna 1841. Ensimmäinen avoimesti ateistiksi tunnustautunut Britannian parlamentin jäsen oli Charles Bradlaugh (1833–1891), joka valittiin ensimmäisen kerran vuonna 1880, mutta sai vastaanottaa paikkansa vasta pitkällisen kamppailun jälkeen vuonna 1886. (Buckley 1987, 10–11; Campbell 1971, 46–57; Gey 2007, 254; Hyman 2007, 31; 2010, 12–13.)[13] Jopa ateisti Bradlaugh'n tukeminen läheni poliittista itsemurhaa. Syynä siihen, ettei John Stuart Mill tullut valituksi parlamenttiin uudelleen pidetään rahalahjoitusta Bradlaugh'n kampanjaan (Joshi 2011, 60). Tällaisessa tilanteessa ei ole yllättävää, ettei strategisesti ajatellut Darwin identifioitunut ateistiksi eikä halunnut kasata esteitä urakehitykselleen. Darwin jopa pelkäsi, että muut nimittävät häntä ateistiksi, joka

assosioitiin yhteiskunnalliseen vastuuttomuuteen (Desmond & Moore 1991, 476). Silti oletus, jonka mukaan nykypäivän Darwin identifioituisi ateistiksi ja uskontokriitikoksi sekä hyväksyisi tieteen ja uskonnon vahvan vastakkainasettelun, on puhdasta arvailua.

Darwinista on tullut paitsi uusateistien suuri sankari myös tiedemiehen ideaalityyppi populaarijulkisuudessa. Edelleen Einsteinin uskonnollisuus tai uskonnottomuus on suosittu aihe, mutta siitä on tullut lempeää rupattelua, mikäli vertailun kohteeksi otetaan Darwinin persoonan ja työn ympärillä kiehuvat väittelyt. Näin oli jo ennen uusateismia, mutta ilmiö on vain vahventanut Darwinin asemaa keskustelujen kiintopisteenä.

Populaarijulkisuudessa Darwin on syrjäyttänyt myös Newtonin, joka Einsteinia selvemmin ajatteli matemaattisen fysiikkansa kertovan Raamattuun kirjatusta jumalallisesta suunnitelmasta. Newton ajatteli päässeensä kiinni Jumalan mieleen.[14] Darwin etsi pikemminkin ”kelloseppää”, mutta löysi vain rikkinäisiä kellonpuolikkaita. Siinä missä Newtonin ajattelu vihjaa Raamatun voivan toimia tienä tieteeseen, Darwin sopii paremmin nykyajan uskontokriittiseen kuvaan ihmisestä, jonka ajattelussa tiede syrjäyttää uskonnon.

Tämä ”nykyaika” muotoutui 1800-luvun lopulla. Aatehistoriaa alettiin kirjoittaa uudelleen näkökulmasta, jossa järjen edistymisen ja tieteellisen maailmankuvan voittokulun katsottiin jopa vaativan uskonnon hylkäämistä. Myös menneisyyttä alettiin tulkita tässä valossa ikään kuin uskonto olisi aina ollut tieteen kehittymisen este. Paraatiesimerkiksi nousi katolisen kirkon ja Galileo Galilein kiista. Siihen liittyvät arkistot avattiin 250 vuotta tapahtumien jälkeen, vuonna 1849, ja tapahtumien tulkintakehykseksi muodostui uskonnon ja tieteen kaksinkamppailu.[15]

Uskonto ja tiede ovat olleet aatehistoriassa pikemminkin limittäisiä kuin jatkuvia kiistakumppaneita. Uusateismin ja populaarin historiankirjoituksen suosima vastakkainasettelu totuutta tavoittelevan tieteen ja sen löytämistä estävän uskonnon välillä onkin paikoin yksinkertaistava. Vastakkainasettelu on toki olemassa, ja sille on myös perusteita, mutta sen ongelmaton projisoiminen menneisiin aikoihin ei auta ymmärtämään sen paremmin menneisyyttä kuin nykyisyyttäkään.[16]

Tieteen ja uskonnon vastakkainen suhde voidaan myös projisoida menneisyyteen erottelematta tutkimuksen motivaatiota ja oikeuttamista. Tieteen historia osoittaa, että monet löydökset, jotka on oikeutettu parhaimpien tieteellisten menettelytapojen mukaisesti, ovat syntyneet

uskonnollisen motivaation kautta, kun tutkijat ovat yrittäneet miettiä, miten Jumala toimii. Eräs nykyisen jyrkän vastakkainasettelun hämärtämä kysymys onkin, voiko uskonnollinen motivaatio edelleen toimia heuristisena välineenä. Historian valossa näin on ollut, mutta se ei automaattisesti tarkoita, että näin olisi edelleen.

Jotkut kriitikot esittävät, että tukeutumalla jyrkkään vastakkainasetteluun uskonnon ja tieteen välillä uusateismi rakentaa omaa myyttistä ulottuvuuttaan. Chris Hedges (2008, 48) painottaa, että uusdarwinistisessa synteesissään uusateistit ulottavat Darwinin epätieteelliselle tasolle – sille samalle, mille niin sanotut sosiaalidarwinistit ja Herbert Spencer etupäässä veivät teorian luonnonvalinnasta ja sopeutuvimman eloonjäämisestä. Siksi hän nimeää uusateismin ”tieteen kultiksi”, jossa darwinilainen evoluution päämäärättömyys kääntyy teleologiseksi utopiaksi. Hedges – jonka kannan esimerkiksi Michael Ruse ja Alister McGrath jakavat – puolustaa näkemystä siitä, että darwinilaisen evoluutioteorian hyväksymisestä ei seuraa millään välttämättömyydellä ateismi – tai ei ainakaan tieteisuskoinen uusateismi. Vielä 1800-luvun lopulla darwinismia piti ateistisena lähinnä sen vastustajat; nyt darwinismin ateistisuudesta puhuvat uusateistit ja kreationistit. Uusateismissa hypätään darwinilaisesta evoluutioteoriasta eksplisiittiseen ateismiin ja ”tieteen kulttiin” yhtä nopeasti kuin jotkut kristilliset kriitikot siirtyvät korkeamman olennon olemassaolon mahdollisuudesta Jeesuksen opetuksiin ja ylösnousemukseen. Darwinin oma kanta oli kuitenkin toisenlainen. Toisaalta Darwinia on vaikea sovittaa saumattomasti yhteen uskontoperinteiden kanssa luomatta omintakeisia ja mielikuvituksellisia tulkintoja.

Uusateismin kiinnekohtana ja perustana on biologia ja evoluutioteoria. Menneisyyden tunnetuista ateisteista moni ankkuroi argumenttinsa muuhun kuin luonnontieteeseen, vaikka olisivatkin arvostaneet sitä. Niin sanotut epäilyn hermeneutikot ovat merkittävimpiä 1800-luvun ja 1900-luvun alun ateistisia ajattelijoita. Nimikkeellä kuvataan Friedrich Nietzscheä (1844–1900), Karl Marxia (1818–1883) ja Sigmund Freudia (1856–1939). He epäilivät systemaattisesti sanotun ja kerrotun viattomuutta ja todenperäisyyttä. Heistä jokainen kehitti omanlaiset perusteensa myös Jumalan kieltämiselle. He kunnioittivat Darwinin oppeja, mutta tarjosivat toisenlaisia perusteita uskontokritiikkiin: Nietzsche voimien kamppailun, Marx ideologian ja Freud tiedostamattoman.[17]

Valistuksen uskontokritiikki oli sekä kognitiivista että käytännöllis-poliittista. Kognitiivinen kritiikki suuntautui uskonnollisten väittämien metafysiikkaan ja yliluonnollisuuteen. Käytännöllis-poliittinen kritiikki kohdentui ensisijaisesti kirkollisia instituutioita vastaan. Epäilyn hermeneutikkojen lähestymistapa oli toisenlaista. José Casanova (1994, 30–34) nimittää sitä – kieltämättä kömpelösti – subjektiiviseksi ekspressiivis-esteettis-moraaliseksi kritiikiksi. Vaikka epäilyn hermeneutikoilta on löydettävissä niin kognitiivista kuin käytännöllis-poliittista kritiikkiä, heidän panoksensa uskontoteoriaan on edeltäjiään merkittävämpi. Toisin sanoen he halusivat analysoida uskontoa osana elämänmuodon kokonaisuutta sen sijaan että olisivat vain todenneet uskonnollisten oppien virheelliset väittämät tai pappien korruptoituneisuuden.

Nietzsche

Omaelämäkerrallisessa teoksessa *Ecce Homo* (2002) Nietzsche kertoo, miksi hän on niin viisas. Hän ei ole koskaan tuhlannut aikaansa kysymyksiin, jotka eivät ole ”mitään kysymyksiä” (33). Tähän kuuluvat erityisesti uskonnolliset pulmat. Nietzschen ateismi ei siten ole järkeilyn tulos, vaan ”vaistomainen selviö”:

> En ole edes lapsena suonut huomiotani ja aikaani sellaisille käsitteille kuin ’Jumala’, ’sielun kuolemattomuus’, ’vapahdus’, tai ’tuonpuoleinen’. […] En tiedä mitään ateismista järkeilyn lopputuloksena sen paremmin kuin ilmiönäkään. Minulle se on vaistomaisesti selviö. (2002, 34.)

Halveksuvasta asenteestaan huolimatta Nietzsche käsitteli uskontoa useissa teoksissaan. Hän esitti, että uskonnon alkuperä on luonnontapahtumien tulkinnassa sattunut älyllinen erehdys. Oman aikansa uskonnolliset ihmiset puolestaan näyttivät Nietzschen mukaan janoavan järjen kanssa ristiriidassa olevia asioita – omakohtaisia kokemuksia, joita hänen kaltaisensa ”järkeä janoavat” epäilisivät kysellen: ”Oliko järkeni kyllin kirkas? Oliko tahtoni kääntynyt kaikkia aistien petoksia vastaan ja urhoollisesti torjumaan kaikkea haaveellista?” (2004, 127, 172.)

Kuuluisan käsityksensä Jumalan kuolemasta Nietzsche (2004, 116, 189) esitti *Iloisessa tieteessä*. Hullu ihminen juoksee aamupäivällä torille ja huutaa etsivänsä Jumalaa. Muut ihmettelevät, minne hän on kadonnut, kunnes hullu huutaa: Me olemme tappaneet hänet! Tämä näkemys Jumalan kuolemasta ei ollut puhtaasti normatiivinen väittämä, vaan huomio Nietzschen aikalaisista, jotka näyttivät kadottaneen uskonsa (ks. Camus 2000, 59).

Kuitenkin *Näin puhui Zarathustran* (2001a) esipuheessa Jumalan kuoleman julistusta seuraa lupaus opettaa ihmisen ylittäminen, se, miten tullaan yli-ihmiseksi, joka ei usko ylimaallisiin toiveisiin eikä halveksi elämää. *Antikristuksessa* (2001b) Nietzsche oli tulkinnut teistiset uskomukset osaksi reaktiivista orjamoraalia, jossa huonon omantunnon istuttaminen yksilöihin estää aktiivisen ja immanentin rakkauden elämään. Reaktiivinen voima on valtaa totella tai tulla käytetyksi, ja sen kääntäminen aktiiviseksi voimaksi on yksi Nietzschen filosofian johtolangoista. Siksi ajatus Jumalan kuolemasta on vapauttava:

> Kun kuulemme että 'vanha Jumala on kuollut' meistä filosofeista ja 'vapaista hengistä' tuntuu todella siltä, kuin meille säteilisi uusi aamurusko; sydämemme on tulvillaan kiitollisuutta, ihmetystä, aavistusta, odotusta, näköpiirimme on vihdoin jälleen vapaa, olkoonpa niinkin, ettei se ole valoisa, laivamme saavat vihdoin taas lähteä matkaan, minkä hyvänsä vaaran uhalla, jokainen tietävän uhkayritys on jälleen sallittu, meri, *meidän* meremme on taas avoinna, ehkei ole ollut vielä milloinkaan niin 'avointa merta'. (2004, 190.)

Nietzsche ei tuominnut yksiselitteisesti kaikkea uskonnollisuutta. Uskonnolla ei hänen mukaansa ollut olemusta, joka mahdollistaisi yleistykset haitallisuudesta ja hyödyllisyydestä. Uskonto palvelee monia voimia, jolloin kysymys kuuluukin, mikä voima – aktiivinen vai reaktiivinen – kuuluu eniten yhteen uskonnon kanssa. Uskonto on *farmakon*, samanaikaisesti lääke ja myrkky, vaikka lääke usein kääntyisikin myrkyksi, kaunaisuudeksi ja huonoksi omaksitunnoksi. Tarkastelun ytimessä ei siis ole kysymys Jumalan olemattomuudesta – sen Nietzsche olettaa – vaan kysymys siitä, milloin uskonnot palvelevat tavoiteltavia ihanteita ja milloin uskonnoista tulee päämäärä itsessään. Edellisissä tapauksissa Nietzschen suhtautuminen on verrattain myönteistä, jälkimmäisissä kielteistä. Hyvä esimerkki siitä, miten Nietzsche arvioi myönteisesti joitakin uskontoja ja kielteisesti toisia, on Intian hinduperinteeseen kuuluvan Manun lain ja kristinuskon vastakkainasettelu *Antikristuksessa* (2001b, 82–87).

Uskontokritiikki niveltyi saumattomasti Nietzschen omintakeisen filosofian rakentumiseen, jossa on analyyttista ja käytännöllistä näkökulmaa. Analyyttiselta kannalta Nietzschen tavoitteena oli tutkia (uskonnollisen) identiteetin muodostumisen prosesseja; käytännölliseltä kannalta hänen uskonnonvastaisuutensa liittyi unelmaan moninaisesta myöntämisen logiikasta ja ilon etiikasta. Staattinen uskonto oli dionyysisen "ikuisen tulemisen ilon" este. (Deleuze 2005, 15, 32, 188; Murphy 2001, xvi, 2, 57, 84, 98.)

Kaikesta retorisesta ilotulituksesta huolimatta jotkut tutkijat ovat todenneet, ettei Nietzsche ollut ateisti. Julian Young (2006) ehdottaa, että ateistiksi identifioituminen tarkoitti kristinuskon kritiikkiä, mutta ei kaiken uskonnollisuuden vastustamista. Tämän tulkinnan mukaan Nietzsche oli uskonnollinen uudistaja, joka tulee ymmärtää saksalaisen *Volk*-perinteen osaksi ja joka suosi uskonnon kykyä edistää yhteisön

kiinteyttä. Tällainen tulkinta sivuuttaa kuitenkin sen, ettei myönteinen asennoituminen uskonnon yhteisöä kiinteyttävään funktioon tarkoita millään välttämättömyydellä uskonnollisten sisältöjen allekirjoittamista.

Gilles Deleuze (2005, 187) on listannut Nietzschen tuotannosta ne kohdat, joiden perusteella filosofia on pidetty hyvin maltillisena ateistina tai jopa myönteisesti uskontoa arvioivana ajattelijana. Deleuze kuitenkin tulkitsee, että Niezschen myönteinen puhe aktiivisesta uskonnosta viittaa tilanteisiin, joissa uskonto on yhteydessä sille epätyypillisiin voimiin. Näin ajateltuna uskonnolle olisi tavanomaisempaa olla kiinnittyneenä reaktiivisiin voimiin. Hankalaksi Nietzschen uskontokritiikin yleisyyden ja kattavuuden määrittämisen tekee kuitenkin se, että viitteet kristinuskoon, hindulaisuuteen ja juutalaisuuteen ovat paikoitellen viittauksia hegeliläis-kristilliseen metanarratiiviin, joka oli Nietzschen filosofisen kritiikin varsinainen kohde (Murphy 2001, xvii).

Uskonnon lisäksi Nietzsche kritisoi myös metafysiikkaa ja aikansa tieteellistä positivismia uskontojenkaltaisesta varmuuden kaipuusta, halusta tahtoa jotain varmaa (Nietzsche 2004, 196). Totuudentahtoa ei tullut ottaa ihanteeksi, vaan kriittisen tarkastelun kohteeksi, sillä se näytti jatkavan vanhoja askeettisia, staattisia ja elämää kahlitsevia voimia uudessa muodossa. Totuuden sijaan Nietzsche painotti ajattelua ja itsensä ylittämistä – ja tällöin sen negatiivinen tila ei ollut virhe vaan typeryys. Nämä jaottelut havainnollistavat Nietzschen filosofisen projektin painotuksia ja osoittavat yhden eron luonnontieteen ja totuuden nimiin nojaavaan uusateismiin, vaikka esimerkiksi Deleuze (2005, 65) toteaa, ettei Nietzsche ollut tieteen tasapäistämistä moittiessaan kovin pätevä tieteen arvioitsija.[18]

Jos totuudentahdon ongelmallistaminen erottaa syvästi Nietzscheä ja totuuden keskeisyyteen luottavaa uusateismia, siihen liittyy läheisesti myös Nietzschen käsitys ”reaalisen” kategoriasta ja uskonnon selittämisestä. Tim Murphyn (2001, 11–12) mukaan Nietzschelle uskonto ei ole ”reaaliseen”, todella olemassa olevaan palautettavissa oleva pintailmiö. Selitys on uusi tulkinta, joka ei redusoi uskontoa objektiiviseen todellisuuteen vaan siirtää sen uuteen yhtä lailla metaforiseen alueeseen. Riippumatta siitä allekirjoittaako Nietzschen tai hänen tulkitsijoiden näkemykset, ero uusateismiin ei jää epäselväksi tässäkään asiassa.

Ylipäätään angloamerikkalaisilta uusateisteilta on turha etsiä analyysia Nietzschestä. Indeksien mukaan Dennett ja Hitchens mainitsevat

Nietzschen pari kertaa, Harris kerran, Dawkins ja Stenger eivät kertaakaan. Hitchensin toimittamaan ateististen tekstien lukemistoon ei ole kelpuutettu Nietzscheä laisinkaan. Nykyisistä julkkisateisteista ranskalainen Michel Onfray (2007) on tässä suhteessa merkittävä poikkeus. Nietzschen laiminlyömiseen on saattanut vaikuttaa myös se, ettei Nietzsche innostunut darwinismista, vaikka Darwinin ajattelua arvostikin. Hänen mukaansa darwinismista huokui ”eräänlainen englantilainen liikaväestön ummehtunut ilma, kuin hädässä ja ahtaudessa ahertavien pikkueläjien haju” (2004, 199). Erityisesti darwinistien ajatus luonnossa vallitsevasta hätätilasta oli Nietzschestä virheellinen: luonnon yltäkylläisyys on normi, hätätila poikkeus. Itsensä säilyttämisen tahto ilmaisee hätätilaa, kun taas elämän perusvietti tähtää vallan avartamiseen, ja useissa tapauksissa tämä vietti kyseenalaistaa ja uhraa itsesäilytyksen. (2004, 199.)

Kenties mielenkiintoisin ero Nietzschen ja uusateistien välillä kiteytyy kuitenkin *Antikristuksen* päättävässä vaatimuksessa: ”Kaikki arvot uusiksi!” (2001b, 97.) Juutalais-kristillisten arvojen syrjäyttäminen ei riittänyt. Jumalan kuoleman implikaatioiden ajattelu ja juutalais-kristillisen orjamoraalin ylittäminen tarkoittivat myös olemassa olevien arvojen arvioimista uudelleen ja myöntävää, affirmatiivista suhdetta elämään.

Jumalan käsite oli Nietzschen mukaan kielto olla ajattelematta. Se oli keksitty vastakohdaksi elämän käsitteelle. Kristillinen havainto maailman rumuudesta ja huonoudesta oli tehnyt maailman sellaiseksi. Juutalais-kristillinen moraalisuus määrittyi kostoksi elämälle. Nietzsche itse julistautui moraalittomuuden kannattajaksi, koska moraaliset tosiasiat olivat oireita eivätkä sellaisenaan olemassa olevia. Moraali määrittyi uskonnon jatkamiseksi toisin keinoin. Kristinusko oli säälin uskonto, ja siten vastakohta elämäntunnon energiaa kohottaville affekteille. Jos kristillisen vapahtajan näkökulmasta elämä oli pyhyyteen johtava polku, sen vastakäsitteen, Dionysoksen, perspektiivistä elämä oli kyllin pyhä oikeuttaakseen kaiken kärsimyksen. Paavalikaan ei saanut Nietzscheltä parempaa kohtelua. Kuolemattomuususkollaan Paavali teki maailmasta arvottoman, sillä käsitykset toisesta ja paremmasta elämästä olivat kosto elämälle. Paavalin vastakäsite oli kreikkalaiset, jotka olivat Nietzschen mukaan ”kohdistaneet ideaalisen pyrkimyksensä juuri intohimoihin”. Papisto oli Nietzschelle puolestaan ammatillinen elämänmyrkyttäjä ja kirkon toiminta oli yleisesti elämälle vihamielistä.[19]

Nietzsche (1997, 34) halveksi kristinuskoa ja sen elämää kahlitsevia voimia todeten, ettei usko saanut orjia kapinoimaan, vaan hymyilevä välinpitämättömyys uskoa kohtaan. Hänen suhtautumisensa vapaa-ajatteluun ei ollut sen suopeampi. Deleuzen (2005, 83) mukaan Nietzsche piti vapaa-ajattelua lähtökohtaisesti reaktiivisena, tosiasioihin tuijottavana ajatteluna. Vapaa-ajattelun vastakäsitteeksi hän asetti vapaan hengen, tai tulkinnan hengen, joka tosiasioiden sijaan arvioi voimia niiden alkuperän ja laadun näkökulmasta.

Mainittu ero liittyy läheisesti toiseen, menetelmälliseen eroon Nietzschen ja uusateismin välillä. Sitä havainnollistaa teos *Moraalin alkuperästä* (2003), joka on tutkielma arvojen ilmaantumisesta vallantahdon ja voimien kamppailun tuloksena. Uusateismille on tavanomaisempaa olettaa arvojen universaalius ja osoittaa uskontojen toteuttavan vääriä arvoja tai moraalittomuutta. Tämä ero näkyy myös Nietzschen tavassa käsitteellistää kritiikki. Hän arvosteli niitä reaktiivisia ”filosofian työläisiä”, jotka luettelevat hyväksyttyjä arvoja tai kritisoivat hyväksyttyjen arvojen nimissä. Sen sijaan kritiikin tulee olla toimintaa, joka ylittää ihmisen tai järjen määränpäät; toimintaa, jonka tavoitteena ei ole oikeuttaminen vaan toisin tunteminen. (Deleuze 2005, 12–13, 125.)

Uusateistien ja Nietzschen kritiikin erilaisuutta havainnollistavat osuvasti myös tulkinnat Pascalin vedonlyönnistä. Dawkins ja Hitchens ihmettelevät Pascalin älyllistä typeryyttä ja epärehellisyyttä. Miksi olisi järkevää yrittää uskoa sellaiseen, mikä on äärimmäisen epätodennäköistä? Vedonlyönti tulkitaan tiedolliseksi kysymykseksi jonkin yliluonnollisen voiman olemassaolosta. Nietzsche puolestaan tulkitsee vedonlyönnin elämän sisäiseksi. Deleuze (2005, 56) kirjoittaa, että se ”koskee vain kahta ihmisen olemassaolon tapaa, Jumalan olemassaolon puolesta puhuvan ihmisen olemassaoloa ja Jumalan kieltävän ihmisen olemassaoloa”. Toinen kritiikin lähtökohtien erilaisuutta havainnollistava Nietzschen jäsennys on järjen ja ajattelun vastakkainasettelu. Järki määrittyy enemmän lainsäätämistä muistuttavaksi toiminnaksi ja ajattelu olemassaolon uusien mahdollisuuksien keksimiseksi. (Deleuze 2005, 124, 133.)

Jos Nietzschen ateismi on maanjäristys, uusateismi on pölyt kadulta poistava tihkusade. Uusateistien ihannemaailma on suunnilleen nykyisen kaltainen mutta vailla uskontoa. Se on säilyttävää, konservoivaa pikemmin kuin transformoivaa. Ihannemaailmassa eläisimme edelleen länsimaisessa kulutuskapitalismissa, menisimme edelleen ostoksille alennusmyynteihin ja sen jälkeen pikaruokalaan, joskin ilman jumaliin

liittyviä kummallisia käsityksiämme. Jos Nietzsche halusi perustuksiin menevää muutosta, uusateismi tekee pientä pintaremonttia.

Yksi esimerkki uusateismin kritiikin kapea-alaisuudesta on Dawkinsin tapa ylistää Human Genome projektin ei-uskonnollista hallinnollista johtajaa Craig Venteriä. David Robertson huomauttaa tylysti, että Venter olisi halunnut yksityistää ja patentoida projektin. Hän pyrki tekemään rahaa Celera-yhtiölleen sen sijaan että projekti tulisi täysin julkiseksi yhteisomaisuudeksi. (Robertson 2008, 62.) Esimerkki havainnollistaa, miten vain uskontoon keskittyvästä Dawkinsin uskontokritiikistä puuttuu kokonaisvaltainen yhteiskunta-analyysi, johon moni menneisyyden ateisti pyrki.

Esimerkki havainnollistaa myös sitä, miten kritiikki tulisi ulottaa omaan asemaan. Jokaisella yhteiskunnalla on neuvottelun ulkopuolella olevia ”pyhiä” periaatteita ja arvoja, joten pelkästään uskontoon kohdentuva arvostelu on kapea-alaista. Deleuze esittääkin, että Nietzschen mukaan tavanomainen ateisti on *kaunainen* ihminen, joka asettaa itsensä, inhimilliset arvonsa ja reaktiivisen elämänsä Jumalan paikalle. Siksi tällainen uskontokritiikki näyttäytyi Nietzschelle reaktiivisten voimien välienselvittelynä. Kaunaisen ateistin vastakäsitteeksi asettui kaikkia arvoja arvioiva *hyökkäävyys* uskontoa kohtaan. (Deleuze 2005, 130, 195.) Ei ole vaikea olettaa, että vasaralla filosofoiva saksalainen olisi sijoittanut uusateismin kaunaisuuden kategoriaan.

Marx

Toisen epäilijän, Karl Marxin uskontokritiikki perustui ajatukseen uskonnosta kokonaisyhteiskunnallisena harhana. Marx ei ollut kiinnostunut vain nimittämään uskontoa huiputukseksi, vaan hän pyrki ymmärtämään ilmiötä yhteiskunnallisesti. Hän ei ollut niinkään Jumalan olemassaolon eksplisiittinen kyseenalaistaja – se oli materialistille itsestään selvää – kuin kristinuskon yhteiskunnallisen funktion analysoija, joskin hänen uskontoa koskevat analyysinsä olivat alisteisia työtä, pääomaa ja kapitalismia analysoiville tutkimuksille.

Ateismilla ei terminä ole tärkeää roolia hänen kirjoituksissaan. Merkittävimmissä uskontoa käsittelevissä teksteissään Marx kirjoittaa kyseisen sanan vain harvoin. Kun sana mainitaan, sillä ei kuvata omaa

identiteettiä tai näkökantaa, vaan toisten. Esimerkiksi Bruno Baueriin kohdentuvassa kritiikissä Marx ja Engels viittaavat ranskalaiseen Pierre Bayleen (1647–1706), joka kannatti ”ateistista yhteiskuntaa” ja pyrki osoittamaan, että ”ateisteista koostuva yhteiskunta on *mahdollinen*, [ja] että ateisti voi olla kunniallinen ihminen” (Marx & Engels 2008, 63). Filosofisesti orientoitunut Marx piti enemmän materialistin leimasta, kun taas Engels saattoi todeta, miten ateistina oleminen oli hänen aikanaan helppoa (Marx & Engels 2008, 142).[20]

Vaikka Marx ei nimittänyt itseään ateistiksi, hänen ajattelunsa oli materialistista ja uskontokriittistä. Sikäli Marx sopii ateismin analyyttisiin määritelmiin. Tästä ei ole epäselvyyttä eikä kiistoja, toisin kuin Marxin innoittajan ja myös kritiikin kohteen Hegelin kohdalla. G. W. F. Hegel on eri tulkinnoissa nimetty yhtä lailla kristilliseksi teologiksi kuin ateistiksi. Ateistiset Hegel-tulkinnat kulkevat 1800-luvulla Ludwig Feuerbachista Marxiin. 1900-luvulla vankan ateistisen tulkinnan on esittänyt Alexander Kojève (2007, 20–57), jonka luenta on toiminut myös 1900-luvun jälkipuolen ranskalaisfilosofian Hegel-tulkintojen lähtökohtana. Kojèven mukaan uskonnollinen luenta on yleinen, koska Hegel käytti kristillisiä termejä, mutta Jumalan käsitteen sisältö on Hegelin filosofiassa ihmisen historiallisen kehityksen kokonaisuus. Hegel ei kuitenkaan identifioinut itseään ateistiksi, ei ollut ateismin puolestapuhuja eikä ole ollut ateistien suosiossa kuin Marxin kautta.

Marxilaisen – kuten myös freudilaisen – uskontokritiikin taustalta löytyy Hegeliä selvemmin Ludwig Feuerbachin (1804–1872) kirjoitukset. Hän esitti, että Jumala ei luo ihmistä vaan ihminen Jumalat. Usko Jumalaan ja tuonpuoleiseen elämään siirtää huomion pois ainoasta elämästämme. Uskonto tarjoaa harhakuvan, joka on hylättävä, jotta voitaisiin keskittyä ainoan elämän iloihin ja suruihin. (Feuerbach 1957.) Feuerbachin uskontokritiikissä oli vankka poliittinen kytkös. 1800-luvun alun Saksassa luterilainen kirkko oli vaikutusvaltainen yhteiskunnallinen instituutio, ja erityisesti oppineiden ahdinko lisäsi kirkkoa ja valtiota kohtaan suunnattua kritiikkiä. Uskontokritiikin ajateltiin rapauttavan kirkkojen poliittista valtaa.

Marx syntyi saksalaisessa protestanttisessa kaupungissa juutalaiseen porvariperheeseen, puolusti proletariaattia ja kuoli uskonnottomana vailla yhdenkään maan kansalaisuutta. Hän vieraantui kansalaisuuteen, uskontoon ja luokka-asemaan kiinnittyvistä sidoksista ja ennusti valtioi-

den, uskontojen ja porvarillisen yhteiskunnan loppua. Tämä oli Marxin profetia, jonka osaset liittyvät kiinteästi toisiinsa. Siksi uskontoakaan ei voida eristää muusta yhteiskunnan analyysista.

Hegelin oikeusfilosofian kritiikin johdannossa Marx tiivistää käsityksensä uskonnosta:

> *Uskonnollinen* kurjuus on yhtäältä todellisen kurjuuden ilmausta ja toisaalta vastalause tätä todellista kurjuutta kohtaan. Uskonto on ahdistetun luontokappaleen huokaus, sydämettömän maailman sydän, aivan kuten se on hengettömien olosuhteiden henki. Se on kansan *oopiumia*. (Marx 2006, 152.)

Uskonto oli Marxin mukaan pintailmiö, jonka todellinen synnyttäjä oli tuotantomuoto: millainen talous, sellaiset jumalat. Siksi uskontojen salaisuuden selvittämiseksi tuli tarkastella aineellisia edellytyksiä. Marxin analysoimassa kapitalistisessa järjestelmässä uskonto oli sekä yhteiskunnallisen sorron ilmaus että protesti sitä vastaan. Lausahdus uskonnosta kansan oopiumina tarkoitti tätä: uskonto on harhaa, koska se tarjoaa tuonpuoleista pelastusta, joka vie huomion tämän maailman epäoikeudenmukaisuuden vastustamisesta. Samalla uskonto on yritys tehdä vieraantuneen ja riistetyn yhteiskunnan olo siedettäväksi, joskin Marxin mukaan tuo ihmisille kuuluvan onnen siirtäminen tuonpuoleiseen on väärin. (Marx & Engels 2008, 41–58.)

Marx antoi uskonnolle (tai täsmällisemmin kristinuskolle) erityisen roolin riiston ja hallinnan historiallisessa dialektiikassa. Ilman uskontoa ihmiset näkisivät riistonsa eivätkä siirtäisi toiveitaan tuonpuoleisessa saatavaan palkintoon. Riiston peittävä ja siedettäväksi tekevä uskonto on tässä mielessä ideologiaa, vääristynyttä tietoisuutta. Kommunistisessa yhteiskunnassa, jossa ei ole enää riistoa, myös sen ilmauksen eli uskonnon pitäisi teorian mukaan kadota tai ainakin menettää merkityksensä. Tässä mielessä ateismillakin oli vain väliaikainen merkitys Marxin teoretisoimassa maailmanhistoriallisessa draamassa (McLellan 1987, 18).

Ateismin historian kannalta Marx on tärkeä hahmo ensinnäkin siksi, että hänelle jumalaton materialismi merkitsi positiivisessa mielessä humanismia (Marx & Engels 2008, 60), joka tähtäsi koko ihmiskunnan onneen. Toiseksi Marx on keskeinen siksi, että hänen analyysinsa uskonnosta kokonaisyhteiskunnallisena harhana toimi Neuvostolii-

ton ja muutaman muun maan kommunistisen ideologian ”pakotetun ateismin” käyttövoimana. Tästä ei kuitenkaan voi syyttää yksin Marxia. Vaikka Marx korosti, ettei uskontoa ja sosialismia tullut nivoa yhteen, vasta Neuvostoliiton intellektuellit ja poliittiset johtajat halusivat kieltää uskonnon voimatoimin. Muualla Marxia on tulkittu myös uskontomyönteisesti. Tunnetuimpia esimerkkejä Manner-Euroopasta on 1900-luvun alun niin sanottu austromarxismi, jonka kehittelijöistä Otto Bauer ja Max Adler löysivät Immanuel Kantin filosofiasta näkemyksiä, joilla rakentaa verrattain uskontomyönteinen tulkinta Marxista. Siinä hyväksyttiin materialismi, mutta katsottiin, ettei sillä ole välttämätöntä yhteyttä ateismiin. Mitään uskonnollista oppia ei hyväksytty, mutta katsottiin, että jumalapuhe on keino ohjata tietoisuutta suuntaan, jossa usko olemassaolon merkitykseen vahventuu. (McLellan 1987, 79–89.)[21]

Marx ei tarjonnut yksiselitteistä toimintamallia sille, miten ollaan uskontoa vastustavia eksplisiittisiä ateisteja. Hän pyrki analysoimaan uskonnon yhteiskunnallisia funktioita ja tarjoamaan välineitä epäoikeudenmukaisuuden poistamiseen. Mikään yksilöiden älyllinen oivallus ei poistaisi uskontoa, vaan katoaminen tapahtuisi vasta oikeudenmukaisen yhteiskunnan syntymisen kautta. Sikäli marxilaisittain voisi ajatella, että ateistien ja uskonnonharjoittajien tulisi kamppailla yhdessä yhteiskunnallisen riiston poistamiseksi eikä kiistellä keskenään ateismin ja teismin paremmuudesta tai huonommuudesta. Vaikka Marxin uskontoteoria on hyvin ongelmallinen, puhumattakaan siitä inspiroituneista synkistä käytännön sovelluksista, hänen suuruutensa on uskonnon sijoittamisessa osaksi yhteiskunnallisten suhteiden analyysia.

Uusateisteilta ei löydy paria hajaviitettä lukuun ottamatta vakavaa pohdintaa Marxin uskontokritiikistä. Edellä on jo käynyt ilmi kaksi eroavuutta Marxin uskontokritiikin ja uusateismin välillä: toisin kuin suurin osa uusateisteista, Marx ei ollut kiinnostunut ateismista identiteettinä ja toisin kuin uusateismia, Marxia on tulkittu myös uskontomyönteisillä tavoilla. Marx poikkeaa uusateismista kahdella muullakin merkittävällä tavalla.

Ensinnäkin suhde filosofiaan on hyvin erilainen. Marx puhui rationaalisuuden, valistuksen, järjen ja totuuden puolesta aivan kuten uusateistitkin. Hän kuitenkin painotti filosofian merkitystä huomattavasti enemmän kuin tieteen ja uskonnon vastakkainasettelua suosivat luonnontieteeseen tukeutuvat uusateistit. *Kölnische Zeitungin* pääkirjoituksen kritiikissä Marx asetti vastakkain sekä tieteen ja uskonnon että

filosofian ja uskonnon (Marx & Engels 2008, 21, 33). Marxin tekstien kannalta tämä on melko mitätön ero, mutta ei silloin kun sitä verrattaan uusateismissa toistuvaan tapaan sivuuttaa filosofia sekä kulttuuri- ja yhteiskuntateoria.

Toinen, ja tärkeämpi erottava tekijä on, että Marx ei eristänyt uskontoa erilliseksi kritiikin kohteeksi. Tarkkaan ottaen ei ole olemassa Marxille uskollista uskontokritiikkiä, joka ei samalla olisi kokonaisvaltaista porvarillisen yhteiskunnan analyysia ja kritiikkiä. Toisin sanoen uskonto ei ollut Marxille itsenäinen ja riippumaton ongelma.

Suurin osa uusateistisista teksteistä, joissa kommentoidaan vuolaasti radikaalin islamin pahuutta, vaikenee yhteiskunnallisista epäkohdista, jotka eivät ole suoraan uskonnollisten ihmisten tai yhteisöjen aiheuttamia. Sen sijaan Marx esitti, että ”uskonnon kritiikki on kaiken kritiikin edellytys” (Marx 2006, 151). Uskonnollinen valtiokoneisto (kirkko) huolehti pitkään hengellisten asioiden lisäksi myös koulutuksesta, tiedotuksesta ja taiteista, joten uskonnon kritiikki kohdistui väistämättä hengellisten ulottuvuuksien ulkopuolelle (ks. Althusser 1984, 106–107). Kritiikin tehtävänä oli hävittää tuonpuoleisen totuus, paljastaa ”inhimillisen itsevieraantumisen pyhimyshahmo”, mutta vain väylänä tärkeämpään tavoitteeseen: ”paljastaa itsevieraantuminen epäpyhissä hahmoissaan. Taivaan kritiikki muuttuu näin maan kritiikiksi, *uskonnon kritiikki oikeuden kritiikiksi, teologian kritiikki politiikan kritiikiksi*.” (Marx 2006, 153.) Myös Engelsin kirjoituksissa on sama kokonaisvaltaisuutta painottava vire. Esimerkiksi Dühringin uskonnonvastaisia näkemyksiä kritisoidessaan hän esitti, ettei asenteiden muuttaminen riitä, jos ei samalla muuteta yhteiskunnallista käytäntöä ja aineellisia edellytyksiä (Marx & Engels 2008, 149).[22]

Marxin projektin näkökulmasta uusateistinen sekulaarihumanismin nimiin vannova yhteiskunnan analyysi on jäänyt loikoilemaan tyytyväisenä epäpyhään, porvarilliseen puolimatkan krouviin. Tässä yhteydessä onkin mielenkiintoista muistuttaa, miksi 1960-luvulla marxilaiset teoreetikot vierastivat koko humanismin käsitettä. Antihumanistiksi leimattu Louis Althusser (1984, 64, 181) esitti tuolloin, että humanistinen ideologia liittyi historiallisesti nousevaan porvaristoon ja käytännössä, siis teoissa, sana humanismi oli porvarillisen ideologian käytössä pyrkiessään tyrehdyttämään proletariaatin luokkataistelun.[23] Nykypäivän vasemmistolaiset eivät välttämättä vierasta humanismi-sanan käyttöä, mutta poliittisissa näkemyksissään he poikkeavat radikaalisti uusateis-

teista, jotka ovat arvoiltaan liberaaleja mutta muuten etäällä vasemmistosta.

Marx ei keskittynyt syyttämään kristinuskoa moraalittomuudesta tai irrationaalisuudesta, koska poliittis-yhteiskunnalliset valtasuhteet olivat tarkastelussa etusijalla. Siksi hän esitti, että kristinuskon ongelmana ovat sen sosiaaliset periaatteet, joiden mukaan on välttämättä oltava hallitseva ja alistettu luokka. Jälkimmäisille kristinuskolla on Marxin mukaan tarjota vain hurskas toive siitä, että hallitseva luokka on armollinen heitä kohtaan. (Marx & Engels 2008, 83.) Marxin tavoitteena – myös silloin kun hän kritisoi uskontoa – oli yhteiskunnan muuttaminen:

> Uskonnon kumoaminen kansan *illusorisena* onnena on sen todellisen onnen vaatimista. Vaatimus luopua tilaansa koskevista illuusioista on *vaatimus luopua tilasta*, joka tarvitsee illuusioita. Uskonnon kritiikki on siis idussaan sen murheenlaakson kritiikkiä, jonka *sädekehänä* on uskonto. (Marx 2006, 152.)

Tässä on korostettu uusateistisen ja marxilaisen ateismin eroja. Uusateisteja ja Marxia kuitenkin yhdistää uskontokritiikin kanssa käsi kädessä kulkeva edistysajattelu. Molemmissa maailman nähdään liikkuvan alemmasta kehitystasosta kohti maallista paratiisia, joskin edellisten paratiisi on porvarillinen ja jälkimmäisen kommunistinen. Lisäksi heitä yhdistää Darwinin ihailu. Marx piti *Lajien syntyä* ilmestymisaikanaan oman tarkastelunsa luonnonhistoriallisena perustana, vaikka myöhemmin arvioi sitä varauksellisesti.[24] Marx jopa lähetti Darwinille kappaleen *Pääomaa*. Darwin lähetti lyhyen mutta kohteliaan kiitoskirjeen, josta Marx oli ylpeä. Totuus on kuitenkin karu: Darwinin kopiosta ei löydy ainoatakaan lyijykynän jälkeä, joita hän tavallisesti teki lukemiinsa kirjoihin, eikä yli 800 sivua kattavasta teoksesta ole leikattu auki kuin 105 sivua. (Wheen 2000, 334–339.)

Freud

Kolmannelle epäilijälle, Sigmund Freudille, ateismi oli ollut nuoruudesta saakka johdonmukainen kanta. Historioitsija Peter Gayn mukaan Freud ivasi uskontoa ja Jumalaa jo pienenä. Ateistina hän pysyi, vaikka filosofi Franz Brentanon johdolla opiskellessaan hetken epäilikin kan-

taansa. Vuosi ennen kuolemaansa Freud totesi, ettei ole yksityiselämässään eikä kirjoituksissaan koskaan salannut olevansa täysiverinen ateisti. (Gay 2004, 55, 640.) Freudin psykoanalyyttisessa teoriassa tiedostamattomista prosesseista muodostuva uskonto on kuitenkin psykodynamiikalla selitettävä tutkimuskohde eikä niinkään moraalisen kritiikin aihe.

Uskontoteoreettisena selityksenä *Toteemi ja tabu* (2003, alk. 1913) on Freudin perustavin teksti, kun taas *Erään toivekuvitelman tulevaisuus* (2008, alk. 1927) on selittävästä otteestaan huolimatta lähempänä uskonnon kulttuurikriittistä käsittelyä. *Ahdistava kulttuurimme* (2004, alk. 1930) alkaa uskontokritiikillä ja siirtyy vähitellen yleisempään psykoanalyyttiseen kulttuurikritiikkiin. Freudin kuolinvuonna julkaistussa esseekokoelmassa *Mooses ja monoteismi* (alk. 1939) sovelletaan jo luonnosteltua uskontoteoriaa ja esitetään villihkö tulkinta juutalaisen monoteismin kehittymisestä.[25] Lisäksi hän kirjoitti esimerkiksi taikauskosta teoksessaan *Arkielämämme psykopatologiaa* (1954, alk. 1901).

Freudin (2003; 2004; 2008) mukaan uskonnossa sovitetaan isänmurhasta syntyvä syyllisyydentunto projisoimalla isä Jumalaan ja alistumalla hänen tahtoonsa. Isän kaipuun motiivi on sama kuin pyrkimys suojautua ihmisen voimattomuuden mahdollisia seuraamuksia vastaan. Uskonnollisen rituaalikäyttäytymisen Freud rinnasti pakkoneuroosiin, joka syntyy kyvyttömyydestä hillitä viettejä rationaalisesti. Hän myös esitti, että uskonnot ovat illusorisia yrityksiä täyttää voimakkaimmat ja kiihkeimmät toiveemme. Siinä missä Nietzsche asetti tehtäväkseen uudistaa arvot kristillisen orjamoraalin hylkäämisen kautta, Freud psykopatologisoi uskonnon. Freud myös korosti, ettei kokemus rajattomuudesta, ”valtamerellinen” tunne, ole vakuuttava vaihtoehtoinen teoria uskonnon alkuperälle. Tunne on jänne ajalta ennen eriytynyttä egoa, ajalta, jolloin lapsi kokee olevansa yhtä äidin kanssa. Uskonnon jatkuvana lähteenä onkin ihmisen avuttomuuden tunne: lapsi kaipaa huolehtivaa ja suojaavaa isää, ja aikuisena tunnetta ylläpidetään muiden huolien ja pelkojen muodossa. Parhaimmillaan uskonto voi lieventää kärsimystä, joka väistämättä kuuluu ihmiselämään.

Freud (2008, 37–38) oli tarkka nimittäessään uskontoa illuusioksi. Se on jotain epätodennäköistä, mutta ei sama kuin virhe. Virheen voi osoittaa epätodeksi, illuusiota ei ainakaan helposti. Keskiluokkainen tyttö voi odottaa prinssiä, mutta sen saapuminen on erittäin epätodennäköistä. Se on kuitenkin mahdollista. Messiaskin voi tulla ja tuoda uuden kulta-ajan, mutta sen toteutuminen on vielä epätodennäköisempää.

Tieteen ja uskonnon suhdetta käsitellessään Freud esitti, ettei järkeä korkeampaa auktoriteettia voida ottaa käyttöön. Esimerkiksi uskonnollisille ihmisille kokemuksiin vetoaminen järjen sijaan on tavallista, mutta se jättää ulkopuolelle kaikki ne, joilla ei ole vastaavia kokemuksia. Toisaalta Freud ajatteli, että ajattelulla on ei-rationaaliset lähteet ja että tieteellisen uteliaisuuden juuret ovat lasten seksuaalisessa uteliaisuudessa – joskaan nämä eivät kumonneet millään tavalla tieteen ylivertaisuutta uskontoon nähden.

Kun uusateistit käsittelevät tieteen ja uskonnon suhdetta, he eivät problematisoi ajattelun tai rationaalisuuden perustoja, vaan painottavat uskonnollisten kantojen puutteita. Freud puolestaan oli kiinnostunut tiedostamattomista psyykkisistä prosesseista, jotka toimivat järjestä poikkeavalla tavalla. Erityisesti Ferdinand de Saussuren merkitysteorian kautta Freudia tulkinnut Jacques Lacan painotti, että subjekti muuttuu jatkuvasti suhteessa merkitseviin toisiin ja on itsessään jakaantunut, kun taas ajatus yhtenäisestä rationaalisesta subjektista on ”peilivaiheessa” – eli vaiheessa, jossa lapsi muodostaa minäkuvan tunnistaessaan itsensä peilistä kokonaisena, yhtenäisenä ja objektivoituna – syntynyt virhetunnistaminen.

Uusateistien luottamus tieteen mahtiin ja käsitykset moraalin edistymisestä muistuttavat paikoin ”tieteisuskoa”. Osa uusateisteista mainitsee kuitenkin popperilaisen käsityksen falsifikaatiosta (Harris 2006, 60, 75; Hitchens 2008, 98). Tällöin tiede poikkeaa uskonnosta siinä, että se on epistemologisista pulmistaan huolimatta itseään korjaava – näkemys, jonka myös Freud (2008, 67) esitti. Tieteessä mitään ei ensisijaisesti osoiteta oikeaksi vaan vääräksi. Tieteellisiksi hypoteeseiksi kelpaavat vain sellaiset, joita voidaan edes periaatteessa testata. Tieteisuskoa leimaa ajatus siitä, että tiede kykenee ratkaisemaan ihmisten tiedolliset ja moraaliset ongelmat. Psykoanalyysin historioitsija Elisabeth Roudinesco pitää darwinilaista evoluutioteoriaa merkittävimpänä vaikuttimena tällaisen ajattelun kehittymiselle 1800-luvun lopulla. Hänen mukaansa tällainen tieteisusko on vastakkaista Freudin psykoanalyysille, jossa korostetaan järjen keskeisestä asemasta huolimatta tieteen epävarmuutta ja rationaalisen subjektin sijaan tiedostamattomia voimia ja viettejä. Roudinesco kirjoittaa:

> Tieteisusko on siis uskonto aivan samassa mielessä kuin nekin uskonnon muodot, joita se pyrkii vastustamaan. Se on tieteen harhaus-

> koa siinä merkityksessä, jossa Freud määrittelee uskonnon harhaksi. Mutta tieteellinen harhausko pyrkii vielä uskontoakin enemmän peittämään mytologioihin ja hourekuviin epävarmuustekijän, joka kuitenkin on tieteelliselle tutkimukselle välttämätön. (Roudinesco 2000, 59.)

Tällaisten tulkintojen ollessa varsin yleisiä ei olekaan yllättävää, että freudilaisen psykoanalyysin kritiikki kulkee usein rinnakkain tieteisuskoisen ajattelun kanssa. Tunnetuimmat uusateistit eivät kuitenkaan ole käsitelleet perusteellisesti Freudia. Dawkins ja Stenger eivät kirjoita Freudista. Harris mainitsee hänet yhdessä alaviitteessä. Hitchens on viittauksissaan kohtuullisen suopea Freudin uskontokritiikille. Dennett pitää muutaman viittauksen perusteella Freudia spekulatiivisena ideologina, jota parempana vaihtoehtona ovat evoluutiopsykologian testattavat hypoteesit. Ranskalainen ateisti Michel Onfray on ottanut askeleen pidemmälle teoksessa *Le Crépuscule d'une idole* (Epäjumalan hämärä), jonka saksankielisen käännöksen otsikko, *Anti-Freud* (2011), ei jätä mitään arvailun varaan. Kenellekään heistä Freud ei ole Darwinin tai Einsteinin kaltainen tieteen ”suurmies”.

Freud ei katsonut tarpeelliseksi kirjoittaa laajasti uskonnon totuusarvosta. Hänen mukaansa luonto tuli ymmärtää omalakiseksi, vailla Jumalaa toimivaksi systeemiksi. Siksi uskonnon ydinalueeksi jäi moraali. Tämä on myös uusateistien suosikkiaiheita. Hitchensin mielestä uskonto myrkyttää kaiken, Harrisin mukaan maailma olisi parempi paikka ilman uskoa ja Dawkinsin arvion perusteella ilman uskontoa ei olisi ollut Balkanin sotaa, Israelin ja Palestiinan konfliktia eikä Pohjois-Irlannin välienselvittelyä. Freud totesi lakonisemmin, etteivät uskonnolliset ihmiset ole sen moraalisempia tai moraalittomampia kuin muutkaan. Merkittävämpi ero uusateistien ja Freudin välillä on tosin se, että siinä missä uusateistit pitävät kiinni moraalista – ja jopa esittävät sen edistyvän, yksi Freudin saavutuksista oli moraalitietoisuuden historiallistaminen: se on altis ajalle ja sattumalle (ks. Rorty 1989, 30).

Ei esikuvia

Vaikka Nietzsche, Marx ja Freud olivat kaikki uskontokriitikoita, he eivät ole Humen tai Darwinin tapaan uusateistien sankarillisia edellä-

kävijöitä. Esimerkiksi Hitchens tekee selvän pesäeron epäilyn hermeneutiikkaan: ”On myönnettävä, että Marx ja Freud eivät olleet lääkäreitä eivätkä luonnontieteilijöitä. On parempi pitää heitä suurina ja erehtyväisinä esseisteinä, joilla oli vilkas mielikuvitus.” (Hitchens 2008, 21.)

Sen sijaan uusateistien kriitikoiden ja esimerkiksi radikaaliteologien suhde epäilijöihin on yllättävänkin myönteinen. Alister McGrath toteaa, että mikäli hän haluaisi puolustaa ateismia, hän rakentaisi argumenttinsa pikemminkin Marxin historiantulkinnan kuin uusateistien suosiman meemiajattelun varaan (Dennett & McGrath 2008, 31). John F. Haught (2008) puolestaan kirjoittaa Nietzschestä ja Freudista innostuneesti ja huomattavasti suopeammin kuin uusateisteista. Hän myös esittää, ettei uusateismi ole kovin uutta eikä edes kovin ateistista verrattuna menneisyyden ateisteihin. Hänen mukaansa uusateistit toistavat vanhoja argumentteja. Uutta on korkeintaan suvaitsemattomuus liberaalia ja yksityistä uskoa kohtaan. He ovat ”kevytateisteja”, koska eivät käsittele perusteellisesti ateismista seuraavaa moraalin ja arvojen ongelmaa Nietzschen kaltaisten ”hardcoreateistien” tavoin. Myös John Gray (2008a) päättää uusateisteja käsittelevän luentonsa samankaltaiseen tylyyn tuomioon: jos haluat lukea ateisteja, sinun on luettava muiden ihmisten teoksia.

Vertailu epäilyn hermeneutikkojen ja uusateistien välillä suostuttelee ajattelemaan, että uusateismin ”uutuus” on se, että ”vanhat” ja tunnetuimmat ateistit olivat kokonaisvaltaisia yhteiskunnan kriitikoita ja analysoijia, joiden tarkasteluissa ateismi oli radikaalin yhteiskuntakritiikin sivutuote. Uusateistit keskittyvät uskontokriittiseen julistamiseen ja evoluutioteoreettisiin selityksiin, mutta he eivät ole kriittisiä yhteiskunta- tai kulttuuriteoreetikkoja. Marxilainen kirjallisuus- ja kulttuuriteoreetikko Terry Eagleton toteaakin, että erimielisyydet uusateistien ja hänen kaltaistensa välillä ovat paitsi teologisia myös poliittisia. Hän kirjoittaa, että Dawkins, Hitchens, Martin Amis, Salman Rushdie ja Ian McEwan ovat niukkasanaisempia globaalin kapitalismin kuin radikaalin islamin ongelmista. (Eagleton 2009, 36, 100.) Slavoj Žižek (2010, 98) tavoittaa tämän tulkinnan ehdottaessaan, että ateistisen bussikampanjan mainoslauseen ei tulisi olla ”Jumalaa tuskin on olemassa. Lopeta siis murehtiminen ja nauti elämästä”, vaan esimerkiksi ”Jumalaa ei ole. Kaikki riippuu meistä, joten meidän tulisi murehtia koko ajan”.

Ehkä merkittävin sisällöllinen selitys uusateistien ja epäilyn hermeneutikkojen väliselle kuilulle on subjektikäsitysten erilaisuus ja siitä seu-

raavat käsityserot ihmisen ja ihmisyhteisöjen kyvystä hallita tietoisesti omaa toimintaansa. Siinä missä nykypäivän uskontokriitikot vannovat evoluutioteoreettisesta kehyksestä huolimatta rationaalisen subjektin nimeen, Nietzsche piti subjektia voimien kamppailun tuloksena, Marx ideologian harhauttamana historiallisten olosuhteiden tuotoksena ja Freud tiedostamattoman ohjaamana.

1800-luvun lopussa ja 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla esitettiin lukuisia ateistisia kannanottoja, joissa kaivattiin ja ehkä toivottiinkin Jumalan olemassaoloa ja elämän viimekätisen tarkoituksen ja merkityksen takaajaa, vaikka usko Jumalaan oli menettänyt uskottavuuttaan. Fjodor Dostojevskin (1821–1881) pohdinnat *Karamazovin veljeksissä* (1988, alk. 1880) ja *Riivaajissa* (2000, alk. 1872) sisältävät toiveen olemassaolosta: ilman Jumalaa seurauksena voisi olla rajoittamaton tyrannia.

Eksistentialistiksi ja absurdistiksi nimetyn kirjailijan ja toimittajan Albert Camus'n (1913–1960) tuotannossa kaivataan merkitystä, jonka Jumala takaisi. Vaikka Camus'n mukaan absurdismi ei tarvitse Jumalaa, koko asenteen lähtökohtana on elämän merkityksettömyyden tuottama hankala ja ristiriitainen tunne.

Todd May (2005) on jäsentänyt filosofian historiaa suurten kysymysten muotoilun mukaan. Hänen mukaansa antiikin kysymys oli ”Kuinka tulisi elää?” (Platon, Aristoteles). Moderni kysymys kuului ”Kuinka tulisi toimia?” (Kant, Bentham). 1900-luvun mannermaisen filosofian kysymykseksi muodostui ”Kuinka voitaisiin elää?” (erityisesti Deleuze).

Antiikin kysymys esitettiin kontekstissa, joka oletti kosmologisen järjestyksen olemassaolon. Ihmisellä oli oma paikkansa sen osana, joten vastauksen kysymykseen ”Kuinka tulisi elää?” tuli sijoittua kosmologisen järjestyksen yhteyteen. Modernissa kontekstissa inhimillisen elämän merkitys ei ollut paikannettavissa yhtä kattavaan järjestykseen. Sen sijaan yksilön elämän arvioinnin mittarina oli Jumalan tahto, yhteiskunta tai moraalilaki. Tätä oli modernin individualismin nousu. Siinä ei ollut niin väliä, mikä oli ”elämän kokonaisuus”, koska merkitsevää oli, toimittiinko oikein tai täytettiinkö velvollisuudet. Omat teot ja toimet

olivat erillisiä elämästä kokonaisuutena, ja moraali jäi tavallaan muusta olemassaolosta irralliseksi.

Nietzschen julistettua Jumalan kuolemaa tuli hetki muotoilla antiikin ja modernin kysymys uudelleen. Uusi kysymys kuului, ”Kuinka voitaisiin elää?”. Vanhat kysymykset korostivat luomiskykyämme rajoittavia tekijöitä. Antiikin kysymyksessä mahdollisuuksiamme luoda rajoitti ihmisen paikka kosmologisessa järjestyksessä ja vastaavasti modernissa yhteydessä moraalilaki, yhteiskunta tai niitä ylläpitävä Jumala. Jean-Paul Sartren päättelyn mukaan Jumalan kuolemasta seurasi, että kaikki on sallittua. Gilles Deleuze puolestaan päätyi pohtimaan, kuinka voitaisiin elää – ilman preskriptiivistä vastausta. Hän oli kiinnostunut siitä, miten toimimme ja miten elämämme sujuu. Hän tarjosi kutsun: ei reittiopastusta vaan väylien aukaisua, ei ratkaisuja vaan ongelmallistamista.

Väylien aukaisuissa Deleuze pyrki välttämään kahta vaihtoehtoa: sitä, että olemme jo saapuneet päämääräämme ja sitä, että tilanteemme on toivoton. Nämä vaihtoehdot sisälsivät olettamuksen, jonka mukaan kaikki mitä meille on esillä, on kaikki mitä on ja tulee olemaan. Deleuzen mukaan aina on enemmän kuin mitä näyttäisi olevan tarjolla. Ajattelulle asetettu tehtävä olikin uusien elämisen ja olemisen muotojen luominen, olla heitettynä turvallisesta kotisatamasta takaisin ulapalle. Ulapalla olo ei kuitenkaan tarkoittanut vain kotisatamasta erkaantuneen epävarmuutta, sillä ulapalla on saarekkeita, joihin ajattelu voi juurtua ja joissa voi levähtää ja joista voidaan tarpeen tullen siirtyä uusille vesille.

Camus’n absurdismi on osa 1900-luvun mannermaista filosofiaa, mutta siinä ollaan ulapalla ilman saarekkeita, vailla paluuta kotisatamaan ja vailla näkymää luvatusta maasta. Siksi hänen kysymyksensä oli ”Miksi elää?”.

Sisyfoksen myytin ensisivuilla Camus (2005, 1–4) esitti, että itsemurha – sen tarkastelu, onko elämä elämisen arvoista – on merkittävä filosofinen ongelma. Itsemurha on sen tunnustamista, että elämä on liikaa tai että elämä on ymmärryksen ulottumattomissa. Vapaaehtoinen kuolema tarkoittaa, että tekijä ei ole löytänyt syvällistä syytä elää ja että kärsiminen on tarpeetonta.

Camus’n mukaan jumalattomasta maailmasta puuttui järjellisyys. Ihmisellä on kuitenkin kaipuu selkeyteen, järjellisyyteen ja merkitykseen. Absurdismi oli Camus’n (2005, 20, 26) määritelmän mukaisesti järjettömän maailman ja ihmisen sisäisen selkeyden kaipuun kohtaamista. Camus päätyi hyväksymään elämän absurdiuden, jumalattoman

maailmankaikkeuden välinpitämättömyyden: absurdi on mieletöntä tarkoituksen ja merkityksen etsintää tarkoituksettomassa ja merkityksettömässä maailmassa. Absurdismi on täten seuraus merkityksen taanneen Jumalan poissaolosta, siitä, ettei ole mitään, mikä vastaisi kutsuun. Camus'n tapa käyttää absurdin käsitettä ei ole täysin sama kuin arkikielen nykyinen merkitys. Hän lainaa käsitteen Søren Kierkegaardilta, joka painotti sanan latinankielistä merkitystä. Latinassa (ab)surdus tarkoittaa kuuroa, hiljaista, mykkää, sitä, mistä ei ole kuultu.

Tavallaan ateismi on absurdismille ja yleisemmin eksistentialismille välttämätöntä. Jumalan olemassaolo tarjoaisi merkityksen, rajoittaisi ihmisen vapautta ja siirtäisi vastuun pois ihmiseltä. Tämä näkyi Camus'n aikalaisen ja hengenheimolaisen, eksistentialisti Jean-Paul Sartren ajattelussa. Elämäkerturi Annie Cohen-Solalin mukaan Sartre menetti uskonsa jo 12-vuotiaana koululaisena ja toimi Opettajakorkeakoulussa mieluummin ateistien kuin katolilaisten ryhmässä (Cohen-Solal 1998, 56, 83–84). Sartren kirjoitusten perusteella hänen suhteensa uskontoon oli paikoitellen lähes välinpitämätöntä. Esimerkiksi Jeesus oli ensisijaisesti roomalaisten teloittama poliittinen kansankiihottaja. Silti eksistentialistinen filosofia rakentui pitkälti suhteessa kadonneeseen uskonnolliseen järjestykseen. Sartre jatkoi ranskalaista perinnettä, jossa ateistiksi julistautuminen oli ollut jo pitkään kohtuullisen hyväksyttyä. Hän määritteli itsensä ateistiseksi eksistentialistiksi, erotukseksi kristillisistä eksistentialisteista (Karl Jaspers, Gabriel Marcel). Eksistentialismia määritti ajatus siitä, että olemassaolo oli ennen olemusta. Jumalan olemassaolo tarkoittaisi inhimillisen olemuksen määrittymistä Jumalan kautta, joten Jumalan olemassaolo rajoittaisi ihmisen vapautta. Vielä 1700-luvun ”filosofisessa ateismissa” oli Sartren mukaan ajateltu toisin. (Sartre 2008.)

Sartre etäännytti oman kantansa myös 1800-luvun lopun ranskalaisesta ”maallisesta moralismista”, jossa ajatus Jumalasta oli tarpeeton hypoteesi, mutta jossa silti pystytettiin pysyvät arvot: vaikka Jumalaa ei ollut, löydettiin samat velvoittavat normit ja arvot. Tällaisessa maallisessa moralismissa – joka tältä osin muistuttaa uusateismia poistaessaan Jumalan ja jättäessään maailman ennalleen – ei Sartren mukaan tehty riittäviä johtopäätöksiä. Hyvää ei ollut *a priori*; se tuli tehdä teoilla, joista ihminen otti vastuun. (Sartre 2008.)

Eksistentialistinen ateismi ei ollut kanta, jossa julistettaisiin ateismia ja Jumalan olemattomuutta. Kenties siksi uusateistit eivät ole kiinnostu-

neet Sartresta.[26] Sartre (2008, 63) jopa totesi, etteivät todisteet Jumalan olemassaolosta muuttaisi hänen kantaansa mitenkään. Ongelmallisempi on tilanne, jossa Jumalan olemassaolon kiistäminen on olennainen, mutta ei helposti hyväksyttävissä oleva asia. Siksi merkityksen katoaminen on Sartrea vahvemmin läsnä Camus'n ajattelussa: siinä missä Sartre oli tyytyväinen ateismiinsa, Camus oli ahdistunut ja hämmästynyt uskon puutteestaan ja jopa kateellinen kristittyjen varmuudesta (Todd 1997, 214–215).[27] Suoraan uskonnollisen viitekehyksen ja absurdismin läheinen suhde käy ilmi *Sisyfoksen myytin* kohdasta, jossa Camus havainnollistaa absurdismin eroa eksistentialistifilosofi Søren Kierkegaardin käsitykseen synnistä. Synti on Kierkegaardille vieraantumista Jumalasta; absurdismi on synti ilman Jumalaa eli vieraantumista jostain, jota ei ole. Absurdi ihminen ei myöskään tee houkutuksesta huolimatta kierkegaardilaista uskon hyppyä, koska se on ymmärryksen ulottumattomissa. (Camus 2005, 38–39, 51.)

Uusateismin erityistä luonnetta voidaan hahmottaa vertaamalla sitä Camus'n absurdismiin ja merkityksen ongelmaan. Ne muodostavat melkeinpä peilikuvan. Vaikka molemmissa maailma on periaatteessa tarkoitusta tai päämäärää vailla, Camus valittaa kaiken merkityksettömyyttä ja uusateistit rakentavat uusia merkityksellisiä narratiiveja. Camus'n ei ole helppo hyväksyä maailmaa ilman Jumalaa, kun taas uusateismissa jumalattomuus on lähinnä siunauksellista. Silti molempia kantoja sävyttää tunne siitä, että maailmassa tai maailmalla pitäisi olla jokin merkitys.

Siinä missä uusateismissa korostetaan järjellisyyden ja moraalisuuden universaalia luonnetta, josta irrationaaliset ja moraalittomat luisuvat pois, Camus'n (2005, 19) mukaan kaiken selittävä universaaliin järkeen viittaaminen saa hänet nauramaan. Filosofian historian kontekstissa hänen ateisminsa limittyy Nietzscheen, sillä Camus ei ollut erityisen kiinnostunut niistä filosofeista, joiden systeemi rakentui tieteen, järjen tai Jumalan varaan (Todd 1997, 142, 408). Camus'n mukaan maailma on järjetön, mutta koska ihmisellä on kaipuu järjellisyyteen, hän ei voi omaksua uskoa tai uskontoa. Uusateisteille maailma on järjellinen kokonaisuus, mutta ihminen voi olla rationaalinen tai irrationaalinen (uskonnollinen). Tästä syystä uusateistien kysymys ei ole Camus'n introspektiivinen "Miksi elää?", vaan – vain vähän liioitellusti muotoiltuna – "Kuinka kaikkien tulisi ajatella ja toimia?".[28]

Absurdiuden suuntaviivat luonnostellaan *Sisyfoksen myytissä*, mutta myöhäisessä teoksessaan *Putoaminen* (alk. 1956) Camus rinnastaa uskonnon ja syyllisyyden tunteen. Hän esittää, ettei syyllisyyden syntymiseen ja tuomitsemiseen tarvita Jumalaa – toiset ihmiset riittävät:

> Jokainen ihminen todistaa kaikkien muiden syyllisyyttä, se on minun uskoni – ja toivoni. Uskonnot joutuvat harhateille, sanon minä, niin pian kuin ryhtyvät julistamaan moraalia ja jakelemaan käskyjä. Ei syyllisyyden syntymiseen ja rankaisemiseen tarvita Jumalaa. Sen asian hoitavat lähimmäisemme omalla suosiollisella avullamme. Puhuitte viimeisestä tuomiosta. Sallikaa minun sille kunnioittavasti nauraa. Odotan sitä säikkymättä, sillä olen kokenut pahempaakin, nimittäin ihmisten tuomion. […] Olette kai kuullut puhuttavan sylkykopista, jonka muuan kansa äskettäin keksi näyttääkseen toteen, että se oli maailman suurin? Se on sementistä valettu komero, jossa vanki mahtuu seisomaan, mutta ei liikkumaan. Tukeva ovi, joka sulkee hänet tähän koteloon, ulottuu leuan tasalle. Hänestä on siis vain kasvot näkyvissä ja jokainen ohi kulkeva vartija roiskauttaa niihin pitkän syljen. Selliinsä kiilattu vanki ei pääse pyyhkimään kasvojaan, mutta silmät hänen on lupa sulkea. […] Eivät he ole tarvinneet Jumalaa tämän pienen mestariteoksen aikaansaamiseen. Mitäkö siitä sitten? Sitä että ainoa hyöty mikä Jumalasta olisi, olisi se, että hän takaisi meille viattomuuden, ja minä näkisinkin uskonnossa lähinnä suuren pesulan […]. Sitten saippua loppui ja nyttemmin me kuljemme räkänokkina ja yritämme niistää toinen toistamme. (Camus 1995, 120–121.)[29]

Myös tämän katkelman perusteella nykypäivän uusateismi on toisenlaista kuin Camus'n kirjallisissa hahmoissa ja esseissä esiintuoma jumalauskon puuttuminen.

Ensiksi, Camus'n ateismista puuttuu sankarillisuus, ellei sellaiseksi lasketa yksilöllistä, paikoin ahdistunutta ja lakonista merkityksettömyyden sietämistä – sitä, mikä kiteytyy edellisessä lainauksessa (saippua loppui suuresta pesulasta), *Sisyfoksen myytin* absurdissa miehessä, joka hyväksyy elämän vailla lohdutusta, ja *Sivullisen* (1999) Mersault'ssa, kun hänellä ei armahdusanomuksen käsittelyn aikana ole kiinnostusta tuhlata aikaansa papin välittämään Jumalan apuun. Camus'n ateismista puuttuu ilman Jumalaa kulkevan ihmisen moraalisen ylemmyyden ylistys ja jumalattoman elämän ylevöittäminen.[30] Uusateismille on puo-

lestaan ominaista vakuuttelu siitä, että moraali on mahdollista ilman uskontoa tai jopa vahvemmin niin, että todellinen moraalisuus on mahdollinen (vain) ilman uskontoa.

Toiseksi, Camus'n ateismista puuttuu poleemisuus ja porvarillisuus. Se saattoi olla aikanaan poleemista, mutta ainakin siitä puuttuu uusateismin aggressiivisuus, pikkuporvarillisuuden ylistys ja toisten käännyttäminen. Uusateismille on tyypillistä jatkuva uskomuksiin kohdistuva piikittely, kun taas Camus suhtautui Jumalaa vailla olevaan kristinuskoon sympaattisesti. Hän jopa lahjoitti osan Nobel-palkinnostaan kristilliselle kirkolle, mutta vieroksui ajatusta yksilön synnillisyydestä. Hänen mukaansa Jumalasta pois kääntyneiden on löydettävä oma tiensä vailla ylpeyttä. (Todd 1997, 43, 215, 381.) Hän tuntui sanovan: ”Antakaa minun olla rauhassa.” Yhtenä esimerkkinä tästä on Camus'n alter ego (Todd 1997, 230), *Ruton* päähenkilö ja kertoja Bernard Rieux, joka vastaa ruttoa vastaan käytävän kamppailun keskellä Tarroun kysymykseen ”Uskotko Jumalaan, tohtori?”, ”En, mutta mitä tekemistä sillä on tässä?” (Camus 1972, 163).

Camus oli uskonnoton koko elämänsä, eikä hän vaivannut päätään Jumalan olemassaololla muuten kuin moraalin takeiden ja merkityksen poissaolona. Hän kasvoi uskonnollisesti passiivisessa Algerian katolisessa ilmapiirissä, jossa vähäosaiset asennoituivat epäilevästi paremmin toimeentuleviin pappeihin ja jossa nuoria kiinnosti uskontoa enemmän hiekka, aurinko ja meri. Katolinen perinne merkitsi rituaaliset siirtymät, mutta muu aika mietittiin tärkeämpiä asioita, kuten toimeentuloa. Uskontoa suurempi pohdinnan aihe aikuiselle Camus'lle oli moraalisuuden ja solidaarisuuden yhdistäminen: hetken kommunistisen puolueen jäsenenä ollut Camus vieroksui kommunistien pyrkimyksiä oikeuttaa väkivalta vallankumouksen jouduttamisella, mutta hän ei lakannut pohtimasta kysymystä sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta. (Camus 2001, 127–133; Todd 1997, esim. 12, 231, 248–256.)

Kolmanneksi, Camus kiisti olevansa ateisti. *Putoamisen* ilmestymisvuonna 1956 hän totesi: ”Pitää paikkansa, etten usko Jumalaan, mutta se ei tarkoita, että olisin ateisti […].” (Todd 1997, 356.)[31] Tässä yhteydessä ateistisuuden kiistäminen samassa yhteydessä jumalauskon puuttumisen myöntämisen kanssa kuulostaa oudolta ja ristiriitaiselta, ellei ajatella ateismin viittaavan uskonnonvastaisuuteen ja poleemisuuteen, joka Camus'lta tulkintani mukaan puuttui.

Neljänneksi, Camus jatkaa ranskalaisen materialismin, erityisesti d'Holbachin ja de Saden perinnettä vaatiessaan Jumalaa tilille kauheuksista ja pyrkiessään syrjäyttämään hänet vallasta moraalin nimissä. Camus'n (2000, 27, 74) "kapinallinen" pikemminkin uhmaa Jumalaa kuin kieltää hänet. Kapinallinen kohtelee Jumalaa vertaisenaan, käy epäkohteliasta dialogia ja toteaa Jumalalle: vaikka olisit olemassa, et ansaitsisi sitä. Camus'n kapinallinen ei Russellin ja Dawkinsin tavoin valittaisi, ettei Jumala antanut tarpeeksi todisteita itsestään.

Viidenneksi, Camus'n maailmassa merkitys on peruuttamattomasti kadonnut, vaikka absurdiuden perimmäinen sanoma on, ettei sitä tule hyväksyä – eli itsemurhaa ei tule tehdä, koska elämä ei tarvitse tarkoitusta, ja on oltava elossa sanoakseen elämää absurdiksi (ks. Camus 2000, 14). Camus (2000, 156–211) myös hylkäsi modernin edistysajattelun porvarilliset ja sosialistiset versiot, joissa rakentui merkityksellinen kertomus kohti paratiisimaista olotilaa etenevästä historiasta. Kaiken yhteen kokoavan ylihistoriallisen toimijan tai ajatusrakennelman perään haikaillaan kuitenkin sikäli, että tunne kattavan viitekehyksen puuttumisesta on voimakas.

Uusateismi haikailee kadonneen tarkoituksen perään. Tarkoitus ei kuitenkaan ole Jumalan takaama eikä sen puute ole Jumalan jättämän tyhjiön aiheuttaman ahdistuksen läpäisemää. Esimerkiksi Hitchensille korkeakirjallisuuden ylläpitämä kultakanta on perusta kamppailussa tarkoituksettomuutta vastaan.[32] Harris ja Stenger ovat kiinnostuneita itäisten perinteiden henkisyydestä merkityksellisen elämän lähteenä ja markkinoille on alkanut tulla ateistista henkisyyttä, merkityksenluontia ja uskontojen käyttöä käsittelevää kirjallisuutta (Comte-Sponville 2008; Antinoff 2009; Maisel 2009; de Botton 2012; analyysista ks. Taira 2012a; Sillfors & Ronikonmäki 2013; Sillfors 2014). Näiden lisäksi tarkoitus elämälle löytyy myös luonnontieteestä ja evoluutiosta. Kysyttäessä uusateistit korostavat, ettei evoluutiolla ole varsinaisesti tarkoitusta, mutta yleisesti uusateistit esittävät kuitenkin näkemyksiä heidän "lumoutumisen tunteistaan" (Hulsether 2008, 29). Kuten Mary Midgley (2002, 230) toteaa, Dawkinsissa yhdistyy kosminen optimismi ja pessimismi.

Uusateistien ajattelussa rakentuu ainakin kolme merkitystä ja tarkoitusta luovaa ulottuvuutta, jotka ovat käytännössä lähes erottamattomia. Ensimmäinen on jo useaan otteeseen mainittu ajatus moraalin

edistymisestä ja sitä seuraavasta onnellisuudesta. Toinen on kertomus lisääntyvästä Järjen valosta. Sam Harrisin *The End of Faith* on hyvä esimerkki Järjen ja irrationaalisen uskon vastakkainasettelusta, jossa edellinen idealisoidaan ja jälkimmäinen demonisoidaan. Historia on liikettä kohti täydellisempää Järkeä. Kolmas tulee esiin retoriikassa, joka viittaa evoluution kauneuteen ja universumista lumoutumiseen. Ne kokoavat Jumalan kuoleman mukana hajonneen merkityksen. Hitchens kirjoittaa:

> […] emme halua riistää ihmiskunnalta sen ihmeitä ja lohtuja. Emme suinkaan. Jos uhraa hiukan aikaa Hubble-teleskoopin ottamien ällistyttävien valokuvien katseluun, tutkiskelee jotain paljon hämmästyttävämpää ja salaperäisempää ja kauniimpaa – ja sekasortoisempaa ja valtavampaa ja pelottavampaa – kuin mikään luomisen tai ”maailmanlopun” kertomus. (2008, 19)[33]

Sartrea ja Camus'ta myöhäisempi mannermainen filosofia ja kulttuuriteoreettinen ajattelu on kuitenkin erilaista verrattuna uusateistien ja Camus'n pohtimaan merkityksen ongelmaan. Camus kuului eri sukupolveen kuin 1900-luvun loppupuolen teoreetikot ja heitä innostaneet jälkistrukturalistiset ranskalaisfilosofit. Kulttuuriteoreettinen keskustelu sekä representaation kriisistä (representaatioiden todenmukaisuuden ongelmallistumisesta) että merkityksen diskursiivisesta tuottamisesta (eikä merkityksestä) voisi olla kummallista kuultavaa Camus'lle. Sitä se on paikoitellen myös uusateisteille, vaikka evoluutioteoreettista uusateismia ja 1900-luvun jälkipuoliskon ranskalaista filosofiaa yhdistääkin väljästi pyrkimys siirtää *ihminen* pois historian keskiöstä. Esimerkiksi Dawkinsin käsittelyssä yksittäisen ihmisen eloonjäämispyrkimys ei evoluution kannalta ole niin olennaista kuin geenien (ja meemien) siirtäminen. Ranskalaisessa filosofiassa Sartren ”ihmisen” syrjäyttivät esimerkiksi merkitysrakenteet (strukturalismi). Tämä kiteytyy hyvin Michel Foucault'n (2003, 422) tunnetussa väitteessä, jonka mukaan ”ihminen” on uudehko diskursiivinen objekti, ja sitä seuranneessa ennustuksessa ”ihmisen” pyyhkiytymisestä pois kuin merenrannan hiekkaan piirretyt kasvot. Foucault myös totesi, että Sartren sukupolvesta poiketen nuorempia filosofeja yhdisti intohimo ”systeemeihin”. Sartrelaisen ”vapauden” ja ”merkityksen” sijaan he keskittyivät tutkimaan ajattelua määrittäviä anonyymejä rajoitteita kuten ”kieltä” ja ”aikakautta”. (Ks. Stivale

1998, 4–5.) Uusateistit kuitenkin palauttavat ihmisen keskiöön esittämällä, että ihminen kykenee toimimaan ”geenin itsekkyyttä” vastaan. Siksi esimerkiksi John Gray (2008b, 265–266) on kritisoinut erityisesti Dawkinsia ja Dennettiä humanismista, jonka perustana ovat kristilliset käsitykset pelastuksesta, vapaasta tahdosta ja ihmislajin ylemmyydestä suhteessa muihin eläimiin. Näillä rakennetaan uusia merkityksiä ja tarkoituksia Jumalan kuoleman jälkeen.

Uskontotieteilijä Tim Murphy (2007, 169v5) on todennut, että Sartren ja Camus'n ajattelun ylittänyt filosofia ja kulttuuriteoria ovat ajattelua Jumalan kuoleman jälkeen *vailla* dramaattista ja traagista tunnetta sen poissaolosta. Suhde Jumalaan ei muodosta ongelmakentässä kiinnostavaa kysymystä eikä myöskään suhde sen poissaoloon tai sen jättämään tyhjyyteen. Myös ranskalaisfilosofit Gilles Deleuze ja Félix Guattari (1993, 98) hämmästelivät, että monet filosofit pitävät Jumalan kuolemaa traagisena tapahtumana: ”Ateismi ei ole mikään draama, vaan filosofian jalostumista, sen saavutus.” Tässä mielessä Camus'n jälkeinen ranskalainen filosofia poikkeaa paitsi edeltäjistään myös uusateismista.

Viitteet

[1] Suvaitsevaisuuden käsite kehittyi länsimaisen yhteiskuntafilosofian historiassa tarkoittamaan kristillistä hyvettä, jonka käytännön kontekstina oli ensisijaisesti kristillisten vähemmistöjen sietäminen. Tämä pätee Locken lisäksi Voltaireen (2012), jonka mukaan katolisen Ranskan tuli suvaita protestantteja. Suvaitsevaisuus onkin ollut vallanpitäjien käyttämä käsite. (Ks. esim. Derrida 2003a, 125–127.)

[2] Springborg 1996; Tuck 1992; 2002. Olen taipuvainen ajattelemaan Derridan (2003b, 41) tavoin, että on mahdotonta todistaa, että joku puhuu toista kuin tarkoittaa (tai päinvastoin). Tutkijoiden kiistely siitä, tarkoittiko Hobbes sitä mitä kirjoitti, valaisee erinomaisesti ateismidiskurssia – sitä, ettei nykymuotoinen ateistinen uskontokritiikki ollut tuona aikana mahdollista – mutta ei välttämättä Hobbesin omaa kantaa.

[3] Näkemys yhdistetään erityisesti vuoden 1555 Augsburgin sopimukseen, joka määräsi Saksan kaupunkivaltioiden asukkaat noudattamaan hallitsijansa kannattamaa kristinuskon haaraa.

[4] D'Holbach 2014; Kors 1992; McGrath 2004, 40–44; Sillfors 2013, 510–512. Perusteellinen johdanto d'Holbachin filosofiaan osana ateismin historiaa on esimerkiksi Buckley 1987, 251–321.

[5] Esimerkiksi Dawkins (2007, 131) toistaa uskontokriittisen esikuvansa Bertrand Russellin vastauksen: ei tarpeeksi todisteita, Jumala, ei tarpeeksi todisteita. Hän lisää d'Holbachin ajatusta lähenevän kommentin, että siinäkin tapauksessa eläminen ilman jumalauskoa saattaisi johtaa parempaan elämään. Toisaalla Dawkins (2013) esittää, että hän kysyisi Jumalalta ensiksi, mikä Jumala olet – Zeus, Thor, Baal? Toiseksi hän kysyisi, miksi näit niin paljon vaivaa pitääksesi itsesi piilossa. D'Holbachin ajatus on ollut esillä myös myöhemmässä ateismissa, joka ei painota luonnontiedettä. Esimerkiksi elokuvantekijä Luis Buñuel esitti, että "Jos minulle todistettaisiin vaikka tällä hetkellä Jumalan häikäisevä olemassaolo, se ei yhtään muuttaisi käyttäytymistäni" (1983, 215; ks. myös Sartre 2008, 63). Buñuelin (1983, 216) ateismi oli muutenkin kaukana uusateismista, sillä hän esitti, ettei ole kiinnostunut tieteestä. Hän kutsui sitä pöyhkeileväksi ja pinnalliseksi, sillä se ei välitä unista, sattumasta ja naurusta.

[6] De Saden ensisijainen uskontokritiikin kohde oli monoteistinen kristinusko ja katolinen kirkko. Hän kirjoitti usein kaiken uskonnon kritiikistä, mutta välillä hän nosti esimerkiksi pakanajumalat ja roomalaiset jumalat kristinuskon vaihtoehdoiksi (de Sade 2003, 125–126).

[7] Käytän alkuperäisiä englanninkielisiä nimiä pyrkimättä suomennoksiin. Nimet tulevat Ciceron teoksesta *De Natura Deorum*, jossa Humen valitsemat nimet vastaavat Ciceron teoksen opettajien nimiä ja edustamiaan kantoja. Myös Ciceron kertoja julistaa stoalaisen Balbuksen, jonka opettaja on Cleanthes, voittajaksi. Humen teos on siis mallinnettu monin tavoin Ciceron dialogin mukaan. (Hecht 2004, 348, 352.)

[8] Keskustelusta on olemassa hieman toisistaan poikkeavia versioita. Lisäksi on syytä epäillä, että huoneen kamiinassa olisi ollut tuli heinäkuussa (Sajama 2004), mutta se ei heikennä vertauksen arvoa.

[9] Jo vuonna 1879 T. H. Huxley määritteli Humen Darwinin kadonneeksi intellektuaaliseksi esi-isäksi. (Fuller 2008, 114.)

[10] Darwin tutustui Auguste Comten käsityksiin historian edistymisen vaiheista (uskonnollisesta metafyysiseen ja metafyysisestä positivistiseen eli tieteelliseen). Comte piti ateismia positivismin näkökulmasta vanhahtavana ja riittämättömänä kantana, sillä se pidensi tarpeettomasti metafyysistä vaihetta puhumalla teologisista ongelmista. (Hecht 2004, 409; Spencer 2009, 46.)

[11] Darwinin muistelmat tuli julkaista vasta kuoleman jälkeen, ja syyn tähän on arveltu olevan Emman uskonnollisuus: muistelmien kriittiset huomautukset kristinuskosta olisivat saaneet Emman epäilemään, ettei pariskunta tapaisi toisiaan tuonpuoleisessa. (Secord 2010, xxviii.)

[12] Vaikka uusateistit tukeutuvat Darwinin teoriaan, heidän käsityksensä massojen valistamisesta uskonnon vaaroista ja virheellisyydestä muistuttaa huomattavasti enemmän Bertrand Russellin lähestymistapaa.

[13] Bradlaugh'n ateismi muokkautui suhteessa kristinuskoon. Hän totesi, että on ateisti, mutta ei kiellä Jumalan olemassaoloa. Sen sijaan kristillisen Jumalan olemassaolon hän kieltää ehdottomasti. (Buckley 1987, 15.) Holyoakeen verrattuna Bradlaugh'n toimintastrategia oli konfliktihakuisempi, sillä sekularismillaan Holyoake etsi liittolaisia liberaaleista uskovaisista. Heidän eroaan havainnollistaa kysymys siitä, sisältääkö sekularismi ateismin. Holyoaken näkökulmasta vastaus oli kielteinen ja Bradlaugh'n perspektiivistä myönteinen. (Campbell 1971, 54.)

[14] Myöhemmin Newtonista muokattiin tieteen ja ateismin ei-uskonnollinen esikuva. Erityisesti Percy Bysshe Shelley ajatteli, että johdonmukainen Newtonin seuraaja on ateisti (McGrath 2005, 62). Shelley myös identifioi itsensä ateistiksi, joskin hänen nuoruuden teos, vuonna 1811 ilmestynyt *The Necessity of Atheism* julkaistiin ilman tekijän nimeä. Uusateistisissa julkaisuissa Shelley on esillä ainoastaan Hitchensin toimittamassa ateististen tekstien kokoelmassa.

[15] Fuller 2007, 54–55; 2008, 88–89. Esimerkkeinä 1800-luvun lopun uudesta tieteen ja uskonnon suhteen tulkinnasta ovat jo teosten otsikot: John William Draperin *History of the Conflict between Religion and Science* vuodelta 1894 ja Andrew Dickson Whiten *History of the Warfare of the Science with Theology in Christendom* vuodelta 1895.

[16] Nykytilanteessa on jokseenkin hankalaa puhua uskonnosta ja tieteestä ikään kuin ne olisivat aidot vaihtoehdot. Tieteellinen elämä ei ole valittavissa, koska se on kirjailtu niin syvälle arkeen. Voimme päättää, että elämme ilman uskontoa, mutta emme voi päättää elävämme ilman tiedettä ja teknologiaa, mikäli haluamme elää osana muuta yhteiskuntaa (ks. Asad 1993, 49).

[17] Paul Ricoeur (1978, 213–215) teki tunnetuksi termin "epäilyn hermeneutikot". Nimitykseen sisältyi väite, jonka mukaan kolmea ajattelijaa tulee käsitellä *ainoastaan* yhdessä, mikäli ollaan kiinnostuneita muista kuin historiallisista kuriositeeteista. Vaikka tässä kolmikkoa käsitellään yhdessä, kyse on enemmän pedagogisesta ratkaisusta kuin Ricoeurin näkemyksen puoltamisesta.

[18] Julistuksessa kristinoppia vastaan Nietzsche jopa esitti, että "kristillisyys on sitä rikollisempaa, mitä enemmän se lähenee tiedettä" (2001b, 98). Kriteerinä vertailussa on myöntävä suhde elämään eikä esimerkiksi totuus, mutta silti tällainen lausahdus on ateismin historiassa harvinainen ja uusateismissa lähes mahdoton.

[19] Nietzsche 1995, 28, 32, 48; 2001b, 11, 13, 90; 2002, 34, 88, 154–155; 2004, 119, 123; Deleuze 2005, 30.

[20] Marxin ja Engelsin keskeisimmät uskontoaiheiset tekstit löytyvät teoksesta *On Religion* (Marx & Engels 2008). Oittinen 1979 on suomenkielinen ja McLellan 1987 englanninkielinen johdatus Marxin uskontokritiikkiin. Pierre Baylea pidetään yleensä fideistinä, mutta hänen on myös tulkittu kannattavan ateismia ikään kuin fideistinen kanta olisi ollut vain varotoimi. Ainakin Bayle puolusti ajatusta siitä, ettei moraali ole väistämättä sidoksissa uskontoon (Hecht 2004, 328).

[21] Myös Britanniassa sosialismi ja kristinusko ovat kulkeneet usein yhdessä. Etelä-Amerikassa kehitetty vapautuksen teologia on hyvä esimerkki Marxin ja kristinuskon yhdistämisestä käytännön teologiassa (McLellan 1987, 148–156).

[22] Myös nykyajan valtavirran sosiologiasta on löydettävissä Marxin asenne. Ulrich Beck (2010, 48) ehdottaa, ettei kriittisen uskontososiologian tule seurata ”fundamentalististen ateistien” kaltaista erityisten uskomusten ja käytäntöjen arvostelua, sillä tärkeämpää on selvittää uskontojen merkitykset ja funktiot ihmisten elämälle yhteiskunnan osana.

[23] Althusser (1984, 177–190) kuitenkin korosti, että kyse on nimenomaan *teoreettisesta* antihumanismista siinä mielessä, ettei sanalla ”ihminen” ollut Marxille, toisin kuin Feuerbachille, teoreettista merkitystä: ihmiset ovat ”suhteiden kantajia” ja he määräytyvät ”monien määritysten ykseytenä”. Marx lähti liikkeelle rakenteellisista syistä, erityisesti taloudellisesta muodostumasta.

[24] Marx piti teoksen tyyliä brittiläisen kankeana, kun taas Dennettin mielestä se on hyvää kirjallisuutta.

[25] Aikalaiskritiikki Freudin Mooses-tulkintaa kohtaan oli erittäin tuohtunutta, sillä teoksessa Moosesta pidettiin egyptiläisenä prinssinä, jonka vanhat heprealaiset olivat surmanneet. Varsinaisen ongelman tiivistää jo mainittu Peter Gay (2004, 783, 785): ”Todistusaineisto, johon Freud perusti teoriansa Mooseksesta, oli kaikkea muuta kuin vankka, parhaimmillaankin spekulatiivinen, osaksi vanhentunut, yksityiskohdiltaan sekava. […] Kun hän oli alkanut suunnitella sitä, hän oli ensin aikonut liittää siihen alaotsikon ’Historiallinen romaani’. Hänen olisi kannattanut pysyä tässä alkuperäisessä aikeessaan.”

[26] Harris ja Stenger mainitsevat Sartren, mutta eivät pohdi hänen ateismiaan.

[27] Sarten ja Camus’n eroa ei tule liioitella. Esimerkiksi David Fergusson (2009, 26) esittää, ettei Sarten ateismi ole välinpitämätön uskontoa kohtaan. Hänen mukaansa sartrelaisen vapauden filosofian relevanssi on riippuvainen siitä, että uskontojen otaksumat ovat virheellisiä. Lisäksi Sartren tietoisuusfilosofiassa tietoisuus toivoo olevansa enemmän kuin *olemista itselleen* (pour-soi). Se toivoo saavuttavansa sen täyteyden ja tiiviyden, joka on *olemisella itsessään* (en-soi). Toisin sanoen inhimillisen tietoisuuden toiveena on olla Jumala. (Ks. Appignanesi 2008, 90, 94.)

[28] Uusateisteista Stenger mainitsee Camus'n, mutta ei analysoi hänen kirjoituksiaan.

[29] Camus sanoi, ettei teoksen kertoja Jean-Baptiste Clamence ole hän, mutta Olivier Todd (1997, 342–347) osoittaa vakuuttavasti ilmiselvät yhtäläisyydet (ja erot).

[30] Toisaalta aihe oli esillä Camus'lla, jonka kirjallisista hahmoista esimerkiksi Tarrou teoksessa *Rutto* kysyy, "Voiko ihminen olla pyhimys ilman Jumalaa?" (Camus 1972, 322).

[31] Tässä on yksi Camus'n ja Sartren välinen ero edellä mainittujen lisäksi.

[32] Hitchensin mukaan ajatus kamppailusta tarkoituksettomuutta vastaan on saanut hänessä yhä enemmän vastakaikua, mutta se ei ole muuttanut uskonnon asemaa hänen myrkyllisimpänä vihollisena (Hitchens 2007b, 11).

[33] Toinen esimerkki: BBC:n keskusteluohjelmassa *The Big Questions* Darwinin puolesta kristinuskoa vastaan puhunut kemian professori ja julkkisateisti Peter Atkins totesi: "Jos todella haluat ymmärtää tämän maailman kauneutta, sinun täytyy alkaa yrittää ymmärtää tämä äärimmäisen yksinkertainen asia – että elämä kehittyy ja luonnonvalinta on olemassa, koko biosfääri kaikessa monimutkaisuudessaan, sisältäen ihmissilmän ja kaikki muut silmät, jotka myös ovat kehittyneet – miten tämä tuli olemassa olevaksi ilman [Jumalan] interventiota." (BBC 1, 8.2.2009.) Myös Dawkinsilta löytyy samankaltaisia lausuntoja (ks. McGrath 2005, 144–158).

IV Suomalainen ateismi: ennen ja jälkeen uusateismin

Ateismi ja uskonnottomuus: tilastoja ja tulkintoja

Sosiologi Phil Zuckerman (2007, 56) esittää arvovaltaisessa ja usein viitatussa ateismitilastoja käsittelevässä artikkelissaan, että Suomi on maailman seitsemänneksi ateistisin tai uskonnottomin maa.[1] Lähinnä pohjoismaisiin tutkimuksiin vetoavan selvityksen mukaan 28–60 prosenttia suomalaisista on ateisteja, agnostikkoja tai niitä, jotka eivät usko persoonalliseen Jumalaan. Prosenttiskaalassa yhdistyvät erilaiset kysymykset – esimerkiksi uskomukset ja itseidentifioituminen – vaikka pääpaino on uskomuksia koskevissa kysymyksissä. Lisäksi näin suuri skaala prosenttiluvuissa uhkaa muuttua merkityksettömäksi. Jotta saataisiin tarkempi käsitys, on tarkasteltava myös suomalaisia aineistoja, eritellen erilaisia ateistisuuden ja uskonnottomuuden ilmauksia, ja vieläpä tulkiten niitä suomalaista yhteiskuntaa koskevan ymmärryksen valossa.

Yksi lähtökohta on ateismin ja muun uskonnottomuuden erotteleminen silloin kun se on mahdollista. Näin saadaan tietoa ateistiksi identifioitumisesta ja ateismin käsitteeseen liittyvistä mielikuvista. Toiseksi, tarvitaan myös ateismin ja uskonnottomuuden eri sijaintien tai osa-alueiden erittelyä: ei riitä, että tarkastellaan uskomuksia. Lisäksi on tarkasteltava asenteita, kollektiivista osallistumista, yksityistä uskonnonharjoitusta, jäsenyyttä ja siihen liittyviä asenteita sekä identifioitumista. Näin saadaan selville, jakautuuko ateismi ja uskonnottomuus tasaisesti eri osa-alueiden mukaan. Yhdessä nämä kaksi erottelua tarjoavat välineitä yksittäisten maiden erityisyyden analysointiin. Tilastojen lisäksi tarvitaan myös ymmärrystä kulttuurisesta ja yhteiskunnallista kontekstista, jotta voidaan esittää uskottava tulkinta siitä, miksi ateismilla ja uskonnottomuudella on tietty muoto tietyssä maassa.

Oletus maallistumisesta hallitsi pitkään uskonnontutkijoiden näkökulmaa uskontoon. Viime vuosina näkökanta on joutunut kritiikin koh-

teeksi. Sen väittämiä uskonnon katoamisesta tai merkityksettömyydestä on jouduttu lieventämään ja sen ennustuskykyyn suhtaudutaan entistä varauksellisemmin, vaikka jonkinasteista maallistumista tapahtuu niin Suomessa kuin muualla Euroopassa.[2] Toisenlainen kritiikki painottaa, että vaikka maallistumista tapahtuisikin, teoria ei (kansainvälisesti tarkasteltuna) vastaa nykyistä kokemustamme eikä auta ymmärtämään uskonnon muuttunutta yhteiskunnallista asemaa. Yksi olennaisimmista muistutuksista on ollut, että jos maallistumista ylipäätään tapahtuu, sitä ei tapahdu samanaikaisesti ja yhtä merkittävissä määrin kaikilla uskonnollisuuden osa-alueilla. (Ks. Taira 2006.)

Maallistumisteoreetikko Steve Brucen mukaan uskonto ei katoa täysin eikä uskonnottomuus välttämättä tarkoita julkiateistien määrän kasvamista. Uskonto ja Jumala ”kuolevat” pikemminkin välinpitämättömyyteen. (Bruce 2002.) Tästä ”välinpitämättömien” tai uskonnottomien epämääräisestä joukosta on tullut diskursiivisen kamppailun alue. Uskontojen edustajat voivat nimetä heidät jonkinlaisiksi liittolaisikseen, mutta saman voivat tehdä eksplisiittiset ateistit ja vapaa-ajattelijat tulkitessaan tilastoja. Yksi syy tähän on, ettei uutisoinnissa useinkaan erotella ateismia muusta uskonnottomuudesta, jolloin eksplisiittisten ateistien joukko näyttää todellista suuremmalta.

Tilastoja tulkittaessa on tärkeää ymmärtää uskonnottomuus jatkumona. Sen yhdessä laidassa ovat eksplisiittiset ja tarkkaan muotoillut ateistiset kannanotot ja ateistiksi identifioituminen, mutta jatkumolla on myös on esimerkkejä, joissa jokin uskonnollisuuden kriteeri täyttyy. Lisäksi on huomattava, ettei ateismi ole vain neutraali, kuvaileva kategoria, vaan siinä on kyse myös identifioitumisesta. Moni ihminen, joka ei usko jumalaan, ei halua identifioitua ateistiksi (Bullivant 2008, 364). Identifioituminen joksikin on riippuvaista siitä, millainen sävy nimityksellä on. Jos ateismi assosioituu esimerkiksi moraalittomuuteen, merkityksettömyyteen tai vihamielisyyteen, eivät uskonnottomat välttämättä halua tulla leimatuiksi. Tämä on merkittävä tekijä, kun yritetään vastata ateismin ja uskonnottomuuden yleisyyteen ja hahmottaa niiden muotoja tilastoaineistojen avulla.

Rakentaessani tulkinnan suomalaisesta ateismista ja uskonnottomuudesta aluksi kyselyaineistojen avulla käytän pääosin Yhteiskuntatieteellisestä tietoarkistosta saatavilla olevia aineistoja, joissa on vastattu ateismiin ja uskonnottomuuteen liittyviin kysymyksiin. Näitä ovat World Values -tutkimukset (1996, 2000, 2005), Gallup Ecclesiastica

(1995, 1999, 2003, 2011), Kirkkomonitor (1999, 2002, 2004) ja ISSP 2008.[3] Lopullisia tai ongelmattomia vastauksia aineisto ei tarjoa, mutta se auttaa hahmottamaan nykyajan suomalaista ateismia ja uskonnollisuutta laajemmassa perspektiivissä kuin yhteen muuttujaan – tavallisesti jumalauskoon – keskittyvissä lähestymistavoissa. Maallistumista koskevaan kysymykseen en yritä pureutua syvemmin, koska aineisto kattaa muutoksen tarkastelun kannalta melko lyhyen aikavälin.

Uskomukset

Tavanomaisesti ateismin suosiota selvitetään kysymällä, uskooko vastaaja Jumalaan (taulukko 1). Suomessa kristinuskon opettamaan Jumalaan uskoo tuoreimman tässä käytetyn kyselyn mukaan 27 prosenttia, vähemmän kuin koskaan aikaisemmin modernien tilastojen aikana. Aikaisemmin luku on ollut 32–45 prosenttia, mutta muutos ei ole ollut täysin yksisuuntaista. Silti jumalauskon tulevaisuus näyttää heikolta, koska uskomukset ovat selvästi yleisempiä iäkkäillä. Kirkosta poikkeavalla tavalla on uskonut noin 22–30 prosenttia. Epäilijöitä on alle kymmenen prosenttia. Jumalan olemassaolon on kieltänyt pitkään noin 10 prosenttia, mutta vuonna 2011 heidän osuus oli poikkeuksellisen korkea (21 prosenttia). Nuorimmassa ikäryhmässä (15–29) heitä oli jopa 34 prosenttia. Ne, jotka eivät tiedä, uskovatko vai eivät, muodostavat 13–19 prosenttia väestöstä. Nämä voivat kääntyä uskonnollisiksi tai eksplisiittisiksi ateisteiksi, mutta yhtä hyvin he voivat olla pysyvästi välinpitämättömiä tai päättämättömiä. Joka tapauksessa Suomessa on merkittävän kokoinen Jumalan olemassaolon kieltävien vähemmistö, jonka osuus on kasvanut.

Kyselytutkimusten kritiikeissä on esitetty, että Suomessa jumalauskoa tai Jeesusta koskevat kysymykset mittaavat pääasiassa sitä, suhtautuuko vastaaja myönteisesti kirkkoon tai uskontoon (Myllykoski & Pyysiäinen 1995). Kritiikki ei silti tarkoita, ettei tuloksia voisi käyttää soveltuvin osin, yhtenä aineistona uskonnollisuuden ja uskonnottomuuden tulkinnassa. Mukaan on hyvä ottaa yksityiskohtaisempia kysymyksiä (ks. liitetaulukko 4–5). Niistä käy ilmi, että useiden teemojen kohdalla kieltävien vastausten prosentit nousevat korkeiksi. Useampi kuin kolmannes ei usko taivaaseen ja kuolemanjälkeiseen elämään, yli puolet ei usko helvettiin ja noin puolet ei usko paholaisen olemassaoloon.[4] Mel-

	1999 (%)	2002	2003	2004	2011
Uskon kristinuskon opettamaan Jumalaan	45	32	37	40	27
Uskon Jumalaan, joskin varsin eri tavalla kuin kirkko opettaa	28	27	29	22	23
En oikein tiedä, uskonko Jumalaan vai en	13	19	14	19	17
Epäilen Jumalan olemassaoloa	5	5	5	4	7
En usko Jumalan olemassaoloon	6	10	10	10	21
En osaa/halua sanoa	2	8	5	5	5

Taulukko 1: Suomalaisten usko Jumalan olemassaoloon: ”Uskotteko Jumalan olemassaoloon?” (GE 1999, 2003, 2011; KM2002, 2004).

kein 40 prosenttia ei usko enkeleihin, syntiin ei usko 24–30 prosenttia ja sielunkin kieltää 15 prosenttia. Kirkon nelivuotiskertomuksessa 2008–2011 keskeisten kristillisten uskomusten suosion laskua kuvattiin jyrkäksi näihin lukuihin verrattuna (Haastettu 2012, 44). Kristillisten käsitteiden ulkopuolelta esimerkiksi jälleensyntymään ei usko seitsemän kymmenestä ja telepatiaan ei usko noin puolet. Edelliseen taulukkoon verrattuna myös ei-vastaukset jumalauskoa kysyttäessä kohoavat, kun vaihtoehtoja on vähemmän.

Niitä, jotka pitävät väittämiä epätodennäköisinä tai epätosina, on 30–40 prosenttia. Poikkeuksena on väittämä, ”Jeesus on Jumalan poika”, jonka kohdalla erimielisyyttä osoittavat prosentit jäävät alle kolmenkymmenen. Se onkin luonteeltaan epätarkempi verrattuna yksityiskohtaisiin ja konkreettisiin väittämiin, jotka sisältävät ihmeen. Toinen poikkeus on väittämä Jeesuksen opetusten soveltuvuudesta omaan aikaamme. Siihen eriävästi asennoituu alle 20 prosenttia. Tämä ei ole yllättävää, sillä ateistikin voi ajatella esimerkiksi Jeesuksen eettisten ohjeiden sopivan nykyaikaan.

Vastaavalla tavalla on kysytty myös uskomuksia, jotka ovat joko epäkristillisiä tai ensisijaisesti kansanomaiseen kristillisyyteen kuuluvia (liitetaulukko 6). Ei-kristillisten uskomusten osalta epäuskoisia on noin 65–85 prosenttia. Kansanomaista kristillisyyttä koskevilla käsityksillä (rukouksella parantaminen, enkeleiden olemassaolo) on enemmän kannatusta. Ei-vastauksia on selkeästi vähemmän: 50–60 prosenttia (rukous) ja 43–50 prosenttia (enkelit).

Suomalaisen ateismin ja uskonnottomuuden hierarkia on uskomusten osalta seuraavanlainen:

– Abstraktit kristilliset uskomukset (12–28 % ei usko)
– Konkreettiset kristilliset uskomukset (30–45 % ei usko)
– Konkreettiset kansanomaiset kristilliset uskomukset (40–60 % ei usko)
– Konkreettiset kansanomaiset, ei-kristilliset uskomukset (65–85 % ei usko)

Epäuskon osuus kasvaa, mikäli kysymykset ovat konkreettisia ja etäällä vakiintuneista kristillisistä opeista. Mitä abstraktimpi ja kristillisesti vakiintuneempi uskomus, sitä enemmän sillä on kannatusta. Zuckermanin arvion mukaan Suomessa on ateisteja 28–60 prosenttia. Siinä tarkastellaan vain abstrakteja uskomuksia. Hänen arvionsa esittää Suomen huomattavasti ateistisempana maana kuin tässä käsitellyt uskomuksia koskevat tilastot.

Asenteet

Uskomusten analyysia täydentää asenteita luotaavat kysymykset. Esimerkiksi Jumalan tärkeyttä on testattu asteikolla yhdestä kymmeneen (1 = ei ollenkaan tai ei lainkaan, 10 = hyvin tai erittäin tärkeä) ja uskonnon tärkeyttä on testattu vähäisemmillä vastausvaihtoehdoilla. (Liitetaulukot 7–8.)

Tulokset ovat yksiselitteisimpiä ääripäissä. Uskonnottomassa ääripäässä ateistin oletetaan vastaavan, ettei Jumala ole lainkaan tärkeä, koska sitä ei ole. Tällöin prosenttiluku on 9–14, mutta se sisältää myös täydellisen välinpitämättömiä. Parisenkymmentä prosenttia vastaa, ettei Jumala ole kovinkaan tärkeä (2–4) ja 10–14 prosenttia ovat neutraaleja.[5] Yhteensä uskonnottomia (1–4) on näin tarkasteltuna noin 30 prosenttia.

Kolmen eri ajankohdan kyselyn mukaan yli puolet suomalaisista kokee, ettei uskonto ole tärkeä. Uskonnon tärkeyttä tai merkityksettömyyttä korostavissa ääripäissä on yhteensä hieman yli 30 prosenttia, kun taas keskikategorioissa on melkeinpä 70 prosenttia. Tämän mukaan uskontoon suhtaudutaan maltillisesti tai intohimottomasti: suomalaiset välttävät ääripäitä.

Asenteiden tarkastelussa on huomioitava myös suomalaisten suhde ateismiin. Asennoituminen on melko neutraalia, vaikkakin todennäköisemmin kielteistä kuin myönteistä. Vuoden 2008 kyselyn mukaan 22 prosenttia suhtautui kielteisesti, 18 prosenttia myönteisesti ja yhteensä 60 prosenttia suhtautui neutraalisti tai ei osannut kertoa kantaansa. Tulosta selittänee heikko käsitys siitä, mitä ateismi on. Kun Suomessa alkoi olla enemmän julkista keskustelua ateismista, kantansa ilmaisseiden osuus kasvoi. Vuoden 2011 kyselyssä 26 prosenttia suhtautui kielteisesti, 22 prosenttia myönteisesti ja neutraaleita tai niitä, jotka eivät osanneet sanoa, oli 52 prosenttia. (ISSP 2008; GE 2011.) Mielikuva oli edelleen useammalla kielteinen kuin myönteinen. Lisäksi 39 prosenttia suhtautui kielteisesti ajatukseen, että julkisissa tehtävissä toimivalla henkilöllä olisi yllään paita, jossa lukee ”Jumalaa ei ole olemassa”. Vertailu paljastaa, miten kielteisesti suomalaiset suhtautuvat ateismin julkiseen ilmaisuun: kristilliseen kaulariipukseen suhtautui kielteisesti vain 8 prosenttia ja juutalaisten miesten päähineeseen 15 prosenttia. Kielteisyys ateistista paitaa kohtaan on samaa luokkaa kuin musliminaisten hiukset peittävään huntuun (hijab) (37 %). Vain suhtautuminen silmät peittämättä jättävään kasvohuntuun (niqab) ja koko vartalon peittävään burkhaan oli selvästi kielteisempää (72 % ja 76 % tässä järjestyksessä). (GE 2011; Haastettu 2012, 51.)

Aikaisemmin on todettu, että Suomessa miehet suhteutuvat ateismiin naisia kielteisemmin. Erot ovat merkittävämpiä, kun tarkastellaan siviilisäätyä. Naimattomien suhde ateismiin on myönteinen, samoin avoliitossa elävien, joskin hieman vähemmän. Avioliitossa tai rekisteröidyssä suhteessa elävien suhde on selvästi useammin kielteinen kuin myönteinen. Tosin heilläkin tyypillisin vastaus oli neutraali. Yleistäen voidaan sanoa, että Suomessa uskonnollisuus ja perinteisten arvojen vaaliminen korreloivat kielteisen ateismiin suhtautumisen kanssa, mutta suomalaiset välttävät ääripäitä.[6]

Yhteisöllinen osallistuminen ja yksityinen aktiivisuus

Myös yhteisöllisen osallistumisen ja yksityisen uskonnonharjoituksen aktiivisuuden tarkastelu tarjoaa tietoa ateismin ja uskonnottomuuden luonteesta. On periaatteessa mahdollista, että ihmiset eivät omaa uskonnollisia uskomuksia, mutta silti osallistuvat. Yhtä lailla on mahdollista,

että uskomukset ovat yleisempiä kuin osallistuminen uskonnollisiin toimintoihin tai yksityinen uskonnonharjoittaminen.

Osallistumisaktiivisuutta on perinteisesti mitattu kirkkokäynneillä (taulukko 2). Suomessa sitä on kysytty maahan hyvin sopivalla tavalla siten, että häitä, hautajaisia ja ristiäisiä ei lasketa. Näin on haluttu karsia suomalainen siirtymäriitteihin paikantuva (tapa)uskonnollisuus ja selvittää, kuinka suuri osa katsoo olevansa kirkossakävijä muista syistä.

	1996 (%)	2002 (%)	2004 (%)	2005 (%)
Vähintään kerran kuukaudessa	11*	4	6	14*
Muutaman kerran vuodessa	20*	21	23	24*
Kerran vuodessa	23	18	18	17
Harvemmin	36	34	35	21
En koskaan	10	23	18	24
EOS, ei sovellu	0,2	-	-	0,5

Taulukko 2: Suomalaisten uskonnollinen osallistumisaktiivisuus I: ”Jos ei huomioida häitä, hautajaisia ja ristiäisiä, niin kuinka usein käytte kirkossa?” (WVS 1996, KM 2002, 2004, WVS 2005).

Osallistumisaktiivisuutta tarkastelemalla Suomessa on uskonnottomia 45–57 prosenttia. Niistä 10–24 prosenttia ei käy koskaan kirkossa perinteisten siirtymäriittien ulkopuolella ja noin 21–36 prosenttia käy harvemmin kuin kerran vuodessa.

Tulokset ovat joiltain osin epäilyttäviä. Miten selittyisi aktiivisten kirkossakävijöiden merkittävä lasku kuudessa vuodessa (1996, 2002) ja vielä hurjempi nousu yhdessä vuodessa (2004, 2005)? World Values -tutkimuksessa (*) vastausvaihtoehtona ensimmäisessä kategoriassa ei ollut vain ”Vähintään kerran kuukaudessa” vaan ”Useammin kuin kerran viikossa”, ”Kerran viikossa” ja ”Kerran kuukaudessa”. Toisessa kategoriassa vaihtoehtona oli ”Vain erityisinä pyhäpäivinä”, ei ”Muutaman kerran vuodessa”. Ilmeisesti kyselyn tuloksiin vaikuttaa vastausvaihtoehtojen määrä, sillä tämän mukaan kirkossa käynti on selvästi aktiivisempaa, jos vaihtoehtoja on enemmän. Siksi on hyvä tarkastella muita samansuuntaisia kyselyjä.

Vuonna 2000 aktiivisuutta selvitettiin toisenlaisilla vaihtoehdoilla (taulukko 3).

	2000, mainittu (%)
Useammin kuin kerran viikossa	2
Kerran viikossa	3
Kerran kuukaudessa	7
Jouluna/pääsiäisenä	21
Muina erityisinä pyhäpäivinä	9
Kerran vuodessa	14
Harvemmin	19
Käytännössä en koskaan	28
Ei osaa sanoa	0,4

Taulukko 3: Suomalaisten uskonnollinen osallistumisaktiivisuus II: ”Jos ei huomioida häitä, hautajaisia ja ristiäisiä, kuinka usein käytte kirkossa/uskonnollisissa tilaisuuksissa?” (WVS 2000).

Yhteenlaskettu prosentti on yli sata, koska vastaajat ovat voineet mainita erityiset pyhäpäivät tai joulun ja pääsiäisen muiden vaihtoehtojen lisäksi. Kalendaaririittien, ja erityisesti joulun ja pääsiäisen merkitys nousee silmiinpistävästi esiin vastauksista, kuten myös evankelisluterilaisen kirkon kirkossakäyntitilastoista (ks. Ketola & al. 2007, 51). Muutoin niiden määrä, jotka käyvät kirkossa harvemmin kuin kerran vuodessa tai käytännössä ei koskaan, yhteensä 47 prosenttia, on hyvin samansuuntainen edellä esitettyjen lukujen kanssa.

Aktiivisuutta on kysytty myös yksityiskohtaisemmin (liitetaulukko 9). Kirkossakäynti eriteltiin jumalanpalvelukseen, ehtoollisella käymiseen ja kirkkokonserttiin. Samalla kysyttiin myös muunlaisesta osallistumisesta.

Osallistumisen suhteen suomalaiset ovat varsin uskonnottomia. Jumalanpalvelukseen harvoin tai ei lainkaan osallistuvia on 44–47 prosenttia. Ehtoollisen jättää väliin jopa noin 70 prosenttia. Kirkkokonsertteihin tai muihin hengellisiin musiikkitapahtumiin ei lainkaan tai harvoin osallistuvia on selkeästi yli 60 prosenttia. Niitä, jotka eivät osallistu muihin uskonnollisiin tilaisuuksiin on yli 80 prosenttia. Ne, jotka osallistuvat ”harvemmin kuin kerran vuodessa”, säilyttävät jonkinlaisen siteen kirkkoon eivätkä ole täysin välinpitämättömiä tai puhtaasti ateis-

teja. Vastaukset ovat kuitenkin selkeitä: vain yhdessä kohdassa kahdestakymmenestä (liitetaulukko 9: Jumalanpalvelus, 1995) ”Harvemmin kuin kerran vuodessa” kerää enemmän prosentteja kuin ”En lainkaan viime vuosina”. Suomalaiset ovat varsin varmoja passiivisuudestaan. Enemmistö kuuluu kirkkoon, mutta he eivät osallistu juuri ollenkaan kollektiiviseen uskonnonharjoitukseen.

Yksityistä uskonnonharjoitusta on mitattu esimerkiksi kysymällä rukousaktiivisuutta (liitetaulukot 10–12). Vuoden 1996 tilastossa käytännössä 32 prosenttia ei rukoile koskaan ja lähes joka toinen rukoilee erittäin harvoin. Vuoden 2000 lukujen mukaan lähes 40 prosenttia ei rukoile juuri koskaan. Rukoilu on harvinaista yli puolelle. Aktiivisia rukoilijoita on silti yli 35 prosenttia. Satunnaisia rukoilijoitakin on liki 15 prosenttia. Vuonna 2011 lähes 40 prosenttia ilmoitti, ettei ole rukoillut lainkaan viime vuosina (Haastettu 2012, 37). Yksityinen uskonnonharjoitus on rukoilun osalta kuitenkin suositumpaa kuin kollektiivinen osallistuminen, jos siirtymäriittejä ei oteta huomioon.[7]

Kun kysytään muusta kuin rukoilusta, uskonnottomuus on selkeästi yleisempää. Raamatun lukeminen on erittäin harvinaista noin 60 prosentille, hengellisten lehtien lukeminen noin 45–50 prosentille, hengellisten radio-ohjelmien kuuntelu noin 55–65 prosentille ja televisio-ohjelmien katselu noin 50 prosentille. Rukoilua lukuun ottamatta vastaukset ovat selkeitä: suomalaisten yksityinen uskonnonharjoitus on passiivista.

Yhteensä uskonnottomuutta on kollektiivista osallistumista tarkastelemalla yli neljästäkymmenestä yli kahdeksaankymmeneen prosenttiin ja yksityisessä uskonnonharjoituksessa 30–65 prosenttia. Kollektiivisen ja yksityisen uskonnonharjoituksen osalta Zuckermanin arvio suomalaisten ateistisuudesta ja uskonnottomuudesta on oikeilla jäljillä, vaikka hänen arvionsa ei perustu aktiivisuuden tarkasteluun.

Kuuluminen ja suhde instituutioon

Yhä harvempi suomalainen on evankelis-luterilaisen kirkon jäsen. Vuonna 1970 95 prosenttia suomalaisista kuului evankelis-luterilaiseen kirkkoon, vuonna 1980 90 prosenttia, vuonna 1990 88 prosenttia, vuonna 2000 85 prosenttia ja vuonna 2010 alle 80 prosenttia. Vuoden 2013 lopussa 75 prosenttia suomalaisista kuului kirkkoon. Kirkosta eroaminen

on kasvattanut suosiotaan, mutta tätä kehityskulkua ei ole seurannut aktiivinen muihin uskontokuntiin liittyminen. Muut uskonnot saavat jäsenensä ensisijaisesti maahanmuuton seurauksena. Evankelis-luterilaisen kirkon lisäksi Suomessa on ortodoksinen kirkko ja 90 rekisteröitynyttä uskonnollista yhdyskuntaa, joiden jäsenmäärä kattaa noin kolme prosenttia suomalaisista. Loput eivät kuulu mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan. Tämä joukko sisältää uskonnollisia ihmisiä, jotka eivät halua kuulua mihinkään yhdyskuntaan tai jotka eivät ole löytäneet sopivaa organisaatiota tai joiden uskonnollisuudelle organisoitumattomuus on ominaista. Maahanmuuttajat, erityisesti muslimit, ovat olleet hitaita organisoitumaan. Suomessa onkin yli miljoona ihmistä, jotka eivät kuulu uskonnollisiin yhdyskuntiin. Heistä noin puolet pitää uskonnollisia toimituksia tärkeinä. Uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumattomista jumalankieltäjiä on 51 prosenttia. Noin 40 prosenttia identifioi itsensä selkeästi uskonnolliseksi ja vain 11 prosenttia ateistiksi (GE 2011; Ketola & al. 2007, 53–54).

Puhtaasti jäsenmääriä tarkastelemalla Suomi maallistuu. Se todistaa instituutioihin ja yhteisöihin kiinnittyneen uskonnollisuuden laskusta, mutta se ei kerro ateismin laajuudesta. Kuvasta saadaan entistä kattavampi, kun tarkastellaan myös instituutioon ja siihen kuulumiseen liittyviä asenteita neljän osateeman mukaan: suhtautumista valtakirkkoihin ja muihin uskontoihin, luottamusta kirkkoon, kirkon kykyä tarjota päteviä vastauksia ja kirkkoon kuulumisen syitä.

1. Suomalaisten asennoituminen evankelis-luterilaiseen kirkkoon on myönteinen (60–77 % aikavälillä 1996–2011). Sama pätee jokseenkin myös ortodoksiseen kirkkoon (54–63 %). Kielteisesti valtakirkkoihin suhtautuvia on viidestä kuuteen prosenttia.[8]

2. Kirkkoihin ei luota lainkaan kuudesta yhdeksään prosenttia. Kovinkaan paljon ei luota 29–36 prosenttia. Kaikkiaan 43–50 prosenttia luottaa melko paljon ja 11–13 prosenttia erittäin paljon. Vuosien 1996 ja 2005 välillä luottamus on hieman kasvanut. (WVS 1996; 2000; 2005.) Luvut tukevat näkemystä siitä, että välinpitämättömyys on tässäkin yhteydessä huomattavasti suositumpaa kuin vankka kirkkokriittinen ateismi.[9]

3. Kysyttäessä, onko kirkolla päteviä vastauksia, 49 prosenttia sanoo, ettei ole moraalisiin ongelmiin, 46 prosenttia, ettei ole perheeseen liittyviin asioihin, 60 prosenttia, ettei ole sosiaalisiin ja 27 prosenttia, ettei ole hengellisiin (WVS 1996). Iso osa kirkon jäsenistäkin epäilee kirkkoinstituution kykyä antaa vastauksia eri elämänalueisiin. Suomalaiset voivat siis kuulua kirkkoon ja olla samalla jokseenkin kirkkokriittisiä.

4. Kirkkoon kuulumisen syitä (GE 1995; 1999; 2003; KM 1999; 2004) kysyttäessä erottuu melko selkeästi käsitys, jonka mukaan olennaista kirkon toiminnassa on hautausmaiden ylläpito, siirtymäriittien tarjoaminen ja kotimaahan kohdentuva sosiaalityö. Myös kalendaaririitteihin liittyvien perinteiden ylläpito on tärkeää. Hautausmaiden ylläpito on tärkeämpää kuin mahdollisuus saada kirkollinen hautaus itselle. Siirtymäriiteistä mahdollisuus kirkolliseen vihkimiseen on tärkeä, mutta yhtä olennaisia ovat toisten mahdollisuudet: kaste lapselle ja mahdollisuus toimia kummina lapselle. Kotimaassa tehtävää sosiaalityötä vanhusten ja vammaisten parissa sekä erityisesti sairaaloissa, joissa mukana on myös sielunhoitoa, arvostetaan enemmän kuin ulkomaista kehitysyhteistyötä. Kalendaaririitit ovat tärkeitä, mutta kun kysytään suoraan, onko kirkkoon kuulumisen syynä se, että kirkko on osa suomalaista elämänmuotoa, myönteisiä vastauksia on vähemmän kuin edellä mainittujen teemojen yhteydessä. Vähäpätöisiksi syiksi nimetään kirkon kyky vahvistaa uskoa Jumalaan ja mahdollisuus osallistua jumalanpalvelukseen tai muihin seurakunnan toimintoihin.

Jos mitataan kuulumista kirkkoon, niin Zuckermanin luvut ovat ylimitoitettuja: suomalaiset ovat passiivisia, mutta kirkkoon kuuluvien osuus on edelleen korkea. Samoin suhtautuminen kirkkoinstituutioon on myönteistä, vaikka kirkon ei odoteta ratkaisevan ongelmia. Kirkkoon kuulumisen perustelut näyttävät, että Suomessa kirkko on osa yhteiskunnallista infrastruktuuria ja että kirkko on mukana merkkaamassa ihmisten elämänvaiheita. Tämä osaltaan selittää, miksi ateismin suosio on rajallista.

Identifioituminen

Edellä tarkastellut osa-alueet eivät vielä kerro ateistiksi identifioitumisesta. Tätä on kuitenkin kysytty suoraan (taulukko 4).

	1996 (%)	2000 (%)	2005 (%)
Uskonnollinen ihminen	54	60	58
Ei uskonnollinen ihminen	38	30	36
Vakaumuksellinen ateisti, jumalankieltäjä	3	3	3
Ei osaa sanoa / ei sovellu	6	7	2 / 1

Taulukko 4: Suomalaisten uskonnollinen identiteetti I: "Sanoisitteko olevanne uskonnollinen ihminen, ei-uskonnollinen vai ateisti?" (WVS 1996, 2000, 2005).

Ateisteiksi identifioituvia on näillä vaihtoehdoilla 3 prosenttia, kun taas uskonnottomia tai välinpitämättömiä on noin 35 prosenttia. Vaikka mukaan otetaan kyselyt vuosilta 1981 ja 1990, tulokset eivät muutu merkittävästi: ateistiksi identifioituvia on silti kolme prosenttia (Ketola & al. 2007, 54).

Gallup Ecclesiastica ja Kirkkomonitor ovat mitanneet ateistiksi identifioitumista hieman toisella tavalla (taulukko 5; ks. myös liitetaulukko 13 ja 14). Vastausvaihtoehdot eivät olleet poissulkevia. Jokaiseen identiteettipositioon saattoi vastata kyllä, ei tai en osaa sanoa.

	1995 (GE)	2004 (KM)	2007 (KM)	2011 (GE)
Kyllä	4	12	5	13
Ei	89	71	86	75
Ei osaa sanoa	7	17	9	12

Taulukko 5: Ateistiksi identifioituminen: Katsotko olevasi ateisti?

Esitetyillä vaihtoehdoilla ateistien osuus on vaihdellut neljästä kolmeentoista prosenttiin, kun taas identifioitumisen kieltäviä on ollut 71–89 prosenttia. Vuoden 2011 entistä korkeampi luku (13 %) voi kertoa

ateismin suosion kasvusta, mutta on huomattava, ettei kehitys ole ollut yksisuuntaista (vrt. 2004 ja 2007).[10]

Mikäli vastausvaihtoehdoissa on mukana ”ei uskonnollinen” tai ”uskonnoton” ja vaihtoehdot ovat poissulkevia, ateistien osuus pienenee verrattuna kyselyihin, joissa vastaajan ei tarvitse valita ”ei uskonnollisen” ja ”ateistin” välillä. Toistaiseksi on pääteltävä, ettei suomalainen syystä tai toisesta identifioi mielellään itseään ateistiksi, mutta tulevat kyselyt saattavat pakottaa arvioimaan tilannetta uudelleen. Joka tapauksessa identifioitumisen osalta Suomi on kaukana Zuckermanin arviosta ja erittäin kaukana seitsemänneksi ateistisimmasta maasta.

Muissa Pohjois-Euroopan pääosin protestanttisissa maissa ateistiksi identifioituminen on suositumpaa kuin Suomessa. Vuoden 2005 World Values -tutkimuksen mukaan Suomessa ateisteja oli 3 prosenttia, Ruotsissa 17, Alankomaissa seitsemän ja Saksassa viisi. Suomen luku on samaa luokkaa kuin eräissä katolisissa maissa (Meksikossa, Chilessä ja Italiassa) sekä ortodoksisessa Kyproksessa. Kaikkien kyselyyn osallistuneiden maiden keskiarvo oli seitsemän prosenttia. (ks. Ketola & al. 2007, 55.) Myös vuoden 2012 kyselyssä, jossa selvitettiin ateistiksi identifioitumista, Suomi oli maakohtaisessa vertailussa 21. (Global 2012). Suomessa ateismi on siis harvinaisempaa kuin monissa muissa maissa. Vertailussa mukana olleista vain Guatemalan, Kolumbian, Puolan ja Romanian asukkaista vielä harvempi identifioitui ateistiksi (1 prosentti). Lisäksi, kun suomalaisista 21 prosenttia suhtautuu ateisteihin erittäin tai melko kielteisesti, se on poikkeuksellisen korkea luku verrattuna Pohjois-Euroopan maallisiin maihin (Ruotsi 5 %, Tanska 7 %, Alankomaat 8 %, Belgia 10 %) (Ketola 2011b, 69). Näiden tietojen valossa Zuckermanin listan ajatus Suomesta seitsemänneksi ateistisimpana maana asettuu outoon valoon.

Niistä suomalaisista, jotka eivät usko Jumalan olemassaoloon, vain pieni osa identifioituu ateisteiksi, mutta ateisteiksi identifioituviltakin voi löytyä uskonnolliseksi luokiteltuja uskomuksia. Ateisteiksi identifioituvat ja varsinkaan uskonnottomiksi identifioituvat eivät siis ole aina uskonnottomia muilla mittareilla. Kirkkomonitor-kyselyssä, jossa ei voinut määrittyä ei-uskonnolliseksi, ateisteista 66 prosenttia sanoi selvästi, ettei usko Jumalan olemassaoloon ja alle yksi prosentti uskoi kristinuskon opettamaan Jumalaan (KM 2004). World Values -tutkimuksessa yhteensä 14 prosenttia ateisteista vastasi, että on olemassa jonkinlainen

henki tai elämänvoima ja 13 prosenttia uskoi jälleensyntymiseen (WVS 2005; WVS 2000). Kyllä tai ei -vaihtoehdoilla ei-uskonnollisista puolet uskoi Jumalan olemassaoloon, ateisteista ei yksikään. Useammilla vaihtoehdoilla kuvasta tuli moniulotteisempi: ei-uskonnollisista 40 prosenttia uskoi jonkinlaiseen henkeen tai elämänvoimaan, 21 prosenttia uskoi yhteen Jumalaan ja 17 prosenttia ei uskonut. Ateisteista yksikään ei uskonut yhteen Jumalaan, mutta 10 prosenttia uskoi jonkinlaiseen henkeen tai elämänvoimaan. Ei-uskonnolliset arvioivat evankelis-luterilaista kirkkoa enimmäkseen melko myönteisesti. Vakaumuksellisen ateistin kanta oli todennäköisimmin neutraali, mutta selvästi useammin kielteinen kuin myönteinen. (WVS 2000.)

Ateisteiksi identifioituvista noin puolet kuuluu evankelis-luterilaiseen kirkkoon 2000-luvun kyselyjen perusteella, mutta enemmistö heistä pitää eroamista mahdollisena tai todennäköisenä. Tulokset muuttuvat täsmällisemmiksi, jos on mahdollista identifioitua vaihtoehtoisesti ei-uskonnolliseksi. Silloin ateisteista 23 prosenttia on kirkon jäseniä, ei-uskonnollisista peräti 80 prosenttia. Tuoreimmassa kyselyssä (GE 2011) 36 prosenttia ateisteiksi identifioituvista kuului kirkkoon. Uskonnottomien kohdalla vastaava prosenttiluku oli 38.

Prosenttiluvut vaihtelevat kyselystä toiseen ainakin kahdesta syystä: muuttuvat kysymykset vaikuttavat vastauksiin ja erityisesti ateisteiksi identifioituvien kohdalla otos on yleensä pieni. Silti näistä tuloksista on pääteltävä, että identifioitumisen tarkastelussa ateismin ja uskonnottomuuden erottelu on erityisen tärkeää täsmällisempien tulosten ja paremman ymmärryksen saamiseksi.[11] Ateistit eivät aina ole täysin uskonnottomia. Ateismi on useimmiten irtiotto monoteismista ja kristinuskosta, vaikka suomalaiset ateistit ovat yllättävän usein evankelis-luterilaisen kirkon jäseniä.

Suomalaisen ateistin profiili

Suomalaisen uskonnottomuuden ja uskonnollisuuden profilointi on varsin selkeä. Vuoden 2005 kyselyn perusteella uskonto ei todennäköisimmin ole tärkeä pääkaupunkiseudulla asuvalle 20–39-vuotiaalle miehelle, jolla on keskitasoinen tai hyvä koulutus ja joka äänestää vihreitä tai vasemmistoliittoa. Uskonto on todennäköisimmin tärkeä Pohjois- tai Länsi-Suomen maaseudulla asuvalle eläkeläisnaiselle, jolla

on alhainen koulutus ja joka äänestää keskustapuoluetta. (Ks. Ketola & al. 2007, 59.) On myös mahdollista profiloida ateistiksi identifioituvat kyselytutkimusten perusteella. Tiivistän suomalaisen perusateistin profiilin kymmeneen kohtaan.[12] Suomalainen perusateisti on tilastojen (KM 2004, WVS 2000, 2005, GE 1995, 2011) valossa seuraavanlainen:

1. Sukupuoli: Mies. Ateisti on todennäköisemmin mies kuin nainen. Kolmesta kyselystä saadaan samankaltaiset tulokset: vain 30 prosenttia ateisteiksi identifioituvista on naisia (WVS 1996, 2000, 2005). Vuonna 2011 ateisteiksi identifioituvista noin 60 prosenttia oli miehiä (GE 2011).

2. Ikäryhmä: Nuoret aikuiset. 60 prosenttia ateisteista on alle 40-vuotiaita ja 38 prosenttia alle 30-vuotiaita (GE 2011).

3. Asuinpaikka: Kaupunki. Ateisti asuu todennäköisesti yli 100 000 asukkaan kaupungissa tai Etelä-Suomessa, mutta ei tavallisesti pohjoisessa eikä maaseudulla.

4. Siviilisääty: Naimaton. Ateisti on todennäköisemmin naimaton kuin avioliitossa. Tämä selittyy osittain ateistien nuorella iällä. Ateisti kuitenkin arvostaa avioliittoinstituutiota, joskaan ei yhtä paljon kuin muut uskonnottomat tai uskonnolliset ihmiset.

5. Koulutus: Ylioppilas, toisen asteen ammatillinen tutkinto tai yliopistotutkinto. Tilastot eivät anna perusteita selkeään profilointiin.

6. Poliittinen kanta: Todennäköisimmin vasemmistoliitto tai vihreät. Selvästi vähiten suosittuja ovat kristillisdemokraatit, ruotsalainen kansanpuolue ja keskusta tässä järjestyksessä. Yhtenä vuonna kokoomus sai paljon kannatusta, mutta samana vuonna kokoomus oli myös puolue, jota ateisti ei äänestäisi koskaan (toisena kristillisdemokraatit). Ateisteista 43 prosenttia sijoitti itsensä vasemmalle oikeisto–vasemmisto-akselilla. Vain 29 prosenttia asemoi itsensä oikeistoon ja 28 prosenttia ei osannut sanoa.[13]

7. Tulotaso: Vaihteleva. Ateisteja löytyy kaikista tuloluokista, mutta hieman todennäköisemmin keski- tai hyvätuloisista kuin matalatuloisista. Ateistit eivät kuitenkaan ole uskonnollisia parempituloisia. Tilastot eivät mahdollista selkeää profilointia.

8. Luokkaidentiteetti: Alempi keskiluokka tai työväenluokka. Tämän mukaan ateistille on tyypillistä identifioitua todellista tulotasoaan alempaan luokkaan. Myös luokan osalta profilointi on vain suuntaa antava.

9. Arvot: Liberaali. Ateisti hyväksyy samaa sukupuolta olevien liitot ja esiaviolliset sukupuolisuhteet todennäköisemmin kuin hyvin uskonnolliset. Ateisti hyväksyy abortin, eutanasian ja homoseksuaalisuuden uskonnollisia ihmisiä todennäköisemmin, vaikka ateisteissa on myös jyrkkiä homouden vastustajia. Ateisti katsoo suomalaisten enemmistön tavoin etnisen monimuotoisuuden rikastuttavan elämää. Ateisti luottaa enemmän tieteeseen ja teknologiaan kuin uskonnolliset ihmiset.

10. Uskonto: Ei uskontoa. Silti ateisti saattaa uskoa jonkinlaiseen Jumalaan, henkeen tai elämänvoimaan, mutta ei tavallisesti kristinuskon opettamaan monoteismiin. Ateisti saattaa kuulua evankelis-luterilaiseen kirkkoon, mutta pitää eroamista mahdollisena tai todennäköisenä (ks. tämän luvun osio ”Identifioituminen”). Todennäköisimmin ateisti ei ole saanut uskonnollista kasvatusta, mutta sekään ei ole harvinaista.

Tulkintaa ja johtopäätöksiä

Suomalaisten uskonnollisuutta ja uskonnottomuutta koskevissa tilastoissa on heiluntaa eikä niiden tulkitseminen ole yksiselitteistä. Silti ne osoittavat karkeasti yksinkertaistettuna uskonnottomuuden järjestyksen laajimmasta vähäisimpään: kollektiivinen uskonnonharjoitus, yksityinen uskonnonharjoitus, identifikaatio, uskomukset ja jäsenyys. Lisäksi suomalaiset suhtautuvat uskontoon, erityisesti valtakirkkoon, intohimottomasti, mutta myönteisemmin kuin ateismiin.

Kaikilla tarkastelluilla osa-alueilla ei näiden aineistojen avulla ole mahdollista sanoa, ovatko vastaajat yhtä lailla ateisteja tai uskonnottomia. Tulokset kuitenkin näyttävät, että ateistiksi identifioituminen ei ole erityisen suosittua: ateisteiksi identifioituvia on Suomessa selkeästi vähemmän kuin muita uskonnottomia. Lisäksi tulokset osoittavat, että uskonnottomuus yhdellä alueella, esimerkiksi uskomusten osalta, ei tarkoita uskonnottomuutta kaikilla muilla tarkastelluilla alueilla, esimerkiksi identifioitumisen tai jäsenyyden osalta.

Yleinen Suomea ja muita pohjoismaita koskeva mielikuva on, että ateistiksi identifioitumista tai uusateismin ilosanoman julistamista ei pidetä tarpeellisena, koska uskonnon suora vaikutus yhteiskunnallisiin asioihin on riittävän vähäistä. Siksi eksplisiittiseen ateismiin reagoidaan joskus lähinnä haukotuksin. Ateistiksi identifioitumisella ei ole ollut tärkeää roolia yksittäisten asioiden ajamisessa, ei edes kouluissa, joissa on elämänkatsomustiedon opetuksen kontekstissa puhuttu ensisijaisesti *uskonnottomien* oikeuksista. Suomalaiset välttelevät asenteellisia ääripäitä ja ovat verrattain passiivisia. Evankelis-luterilainen kirkko on ollut pitkään keskeinen osa suomalaista identiteettiä.

Edelleen kohtuullisen suosittu kirkkoon kuuluminen näyttää kasvaneista eroluvuista huolimatta perustuvan varsinkin muille kuin nuorille aikuisille mahdollisuuksiin olla toisen ihmisen saatavilla, olla osallinen yhteiskunnassa ja kannatella perinteitä. Kirkko on niin sulautunut suomalaiseen elämään, että sen ulkopuolella oleminen sulkee osan ”normaaleina” pidettyjä mahdollisuuksia pois. 2000-luvulla kirkollisten vihkimisten osuus on kuitenkin laskenut yli 70 prosentista alle 60 prosentin. Kastettujen osuus on laskenut lähes 90 prosentista niukasti yli 80 prosentin. (Ks. www.evl.fi.) Mikäli muutos jatkuu samansuuntaisena, toisille saatavilla olemisen merkitys jäsenyyden perusteena menettää merkitystään. Ateistia ei ehkä pidetä nyky-Suomessa moraalittomana eikä kommunistina, eikä uskonnottomuus ole eriskummallista, mutta ateisti ei voi toimia esimerkiksi kirkon virallisena kummina. Siten hän ei ole ”toisten saatavilla”. Kirjailija Niina Repo (2011) tiivistää tämän asenteen kolumnissaan:

> Siskoni ja hänen miehensä saivat tyttären. Alkoi kummien etsintä. He kysyivät vauvan isän ystävältä: ei kuulunut kirkkoon eli ei voinut alkaa kummiksi. He kysyivät vauvan äidin serkulta: oli eronnut kirkosta homokeskustelun jälkeen. He kysyivät kahdelta muulta su-

> kuun kuuluvalta: kirkosta eronneita hekin… Kummien löytäminen osoittautui miltei mahdottomaksi tehtäväksi. Tällä hetkellä ainoa siskontyttöni viralliseksi kummiksi kelpaava olen minä, jos minäkään, minä nimittäin uusin kirkon jäsenyyttäni juuri tämän pienen tyttövauvan kummiuden takia.

Lisäksi pulmatilanteita voi tulla, jos kumppani haluaa kirkkohäät ja tarjota lapselle kasteen. Ateisti voi myös joutua perustelemaan, miten hautausmaat hoidetaan kirkon ulkopuolella, miten perinteitä ylläpidetään ja miten vähäosaisia autetaan, jos kirkko ei verotulojen vähentyessä voi osallistua näihin entiseen tapaan. Mikäli kirkosta eroamisen suosio jatkuu, tilanne tulee muuttumaan. Kirkon jäsenkato ei kuitenkaan johda suoraan ateistiksi identifioituvien määrän kasvuun.

Helsingin Sanomien kolumnissa Suvi Ahola (2012) kirjoitti, ettei usko Jumalaan, mutta on silti kirkon jäsen, seurakuntansa toimintaan osallistuva tapakristitty, joka ei tunne minkäänlaista vetoa vapaa-ajattelijoiden toimintaan. Hänelle kirkko on arvokas ”aatteellis-sosiaalinen” kehys, jonka sisällä hän osallistuu toisten auttamiseen. Tämä kiteyttää pienin kärjistyksin ainakin vielä toistaiseksi hallitsevan suomalaisen kirkkosuhteen. Luterilaisen kirkon asemaa suomalaisessa yhteiskunnassa kuvaakin melko osuvasti uskontososiologi Grace Davien kehittämä ”sijaisuskonnollisuuden” (*vicarious religion*) käsite. Se viittaa tilanteeseen, jossa etäisyyttä uskonnonharjoitukseen pitävä enemmistö hyväksyy, että ammattimainen ja tehtävään koulutettu vähemmistö suorittaa uskonnollisia rituaaleja ja toimenpiteitä enemmistön puolesta. (Davie 2007; Berger & al. 2009, 15, 39–40). Suomeen sovellettuna tämä tarkoittaa, että joihinkin luterilaisen kirkkoinstituution toimintamuotoihin suhtaudutaan myönteisesti, koska ne osallistuvat yhteisen hyvän ylläpitoon ja koska joidenkin toimintojen ajatellaan olevan muille ihmisille tärkeitä. Niin kauan kuin tällainen suhde säilyy sekä ihmisten mielissä että yhteiskunnan organisoitumisessa, julkiateisti joutuu keksimään keskustelussa vaihtoehtoisia tapoja osallistua yhteisen hyvän rakentamiseen ja ylläpitoon.

Esitetyt tilastot ja tulkinnat heikentävät käsitystä Suomesta erityisen ateistisena maana. Ihmiset eivät aktiivisesti kiellä Jumalaa, vaikka he eivät välttämättä allekirjoita kirkon käsitystä. Iso osa kuuluu kirkkoon, suhtautuu myönteisesti valtakirkkoihin, identifioi itsensä kristityiksi tai luterilaisiksi, osallistuu siirtymäriitteihin yleisestä passiivisuudestaan

huolimatta, eikä identifioidu ateistiksi. Suomalaista uskonnottomuutta määrittää se, etteivät ihmisten käsitykset ole jyrkkiä eivätkä he ole erityisen aktiivisia, varsinkaan jos vallitseva tilanne ei ole uhattuna.

Suomalaiset eivät ole uskonnollisesti aktiivisia. Suomessa sanotaan kyllä uskonnon ja muiden yhteiskunnallisten instituutioiden eriytymiselle ja ei ateistiselle identiteetille. Kirkon jäsenenä pysytään osittain siksi, että näin ollaan osa suomalaista yhteisöä ja toisten saatavilla. Kirkko ja luterilaisuus niveltyvät edelleen suomalaisuuteen, vaikka suhde onkin höllentynyt (Taira 2008a) ja vaikka kirkosta eroaminen on lisääntynyt koko 2000-luvun. Tämä yhteys näkyy tilastojen lisäksi myös siinä, miten ateismista puhutaan julkisuudessa.

Jo 1700-luvulla Suomessa tunnettiin Voltairen ja Julien Offray de la Mettrien näkemyksiä. Esimerkiksi kirjailija Johan Kellgreniä (1751–1795) pidetään ranskalaisten ajattelua tunteneena skeptikkona. Yleinen sävy ateismia kohtaan oli kuitenkin kielteinen eikä ateismille muodostunut merkittävää kannattajakuntaa. H. G. Porthanin (1739–1804) mielestä ateismista piti rangaista, koska se oli yhteiskunnalle vaarallinen aate. Hän pelkäsi ateismin leviävän kansan keskuuteen, mutta 1800-luvun Suomessa sitä ehkäisi kirkon ja nationalismin keskinäinen tuki. Uskonnolle varattiin erityinen rooli, sillä ajatus kansaa yhdistävästä uskonnosta tuki ajatusta yhtenäisestä kansasta. Kansallisuusaatetta tukevista ajattelijoista esimerkiksi uskonnonvapautta kannattanut J. V. Snellman (1806–1881) tulkitsi uskonnollisuuden ja herätysliikkeiden kukoistuksen osoitukseksi kansan pyrkimyksestä sivistykseen, vaikka ne edustivatkin yksipuolisuutta, josta suomalaisen hengen tuli irtaantua (Ruokanen 2002, 223).

Snellmanin mielestä uskonnollisten herätysten ei tullut levitä sivistyneistön pariin, koska ne saattoivat siirtää ajatukset tämänpuoleisesta tuonpuoleiseen. 1800-luvun suomalainen nationalismi ei julistanut ateismia, mutta uskontoon suhtauduttiin ”minimalistisen” mallin mukaan. Uskontoa pidettiin yhtenä yhteiskunnan eriytyneenä osa-alueena, jonka vaikutuksen toivottiin rajoittuvan yksityiselämään sekä metafyysisiin ja moraalisiin pohdintoihin (mallista ks. Lincoln 2003, 59).

1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa ateististen aatevirtausten ensisijaisena ja käytännöllisenä tavoitteena oli uskonnonvapaus. Laki uskonnonvapaudesta tuli voimaan Suomessa vuonna 1923. Sen jälkeen kirkosta eroaminen lisääntyi hetkellisesti, mutta Suomeen ei muodostunut vahvaa ateismin kannatusta. Uskontokriitikkoja toki tunnetaan eri-

tyisesti yliopistopiireistä. Esimerkiksi professori Edward Westermarck (1862–1939) oli vuonna 1905 perustetun papisto- ja uskontokriittisen Prometheus-seuran puheenjohtaja. Seuraan kuului myös hänen oppilaansa Rafael Karsten (1879–1956). Filosofian professori Eino Kaila (1890–1958) kritisoi kirkkoa ja dogmaattista uskontoa, mutta toisaalta suhtautui myönteisesti toisenlaiseen ”uskonnollisuuteen”: hänen ajatuksensa ”syvähenkisyydestä” oli hänen omien sanojensa mukaan synonyymi uskonnollisuudelle – uskonnolle ilman opinkappaleita (Kaila 1986; Niiniluoto 1986, 13, 23). Suomalaisen uskontokritiikin ja ateismin historiasta on kuitenkin kirjoitettu varsin vähän. Esimerkiksi Aarne Astalan *Ateismin historia ja sen uskontotieteellistä arvostelua*, joka ilmestyi vuonna 1939, ei sisällä laisinkaan suomalaisen keskustelun tarkastelua.[14]

Suomessa on vaalittu ajatusta kansankirkosta eli siitä, että suurin osa kansasta kuuluu evankelis-luterilaiseen tai ortodoksiseen kirkkoon, mikä takaa niille erityisaseman. Kirkko ja suomalaisuus on liitetty toisiinsa, vaikka niillä ei ole mitään luonnollista ja välttämätöntä sidettä. Peruspositiivinen suhde kirkkoon on kuulunut suomalaisuuteen aivan kuten pappien tekopyhyyden kritisointi ja yleinen herraviha. Myönteisen asennoitumisen on ajateltu olevan osa sitä, mitä on olla hyvä suomalainen. Eksplisiittinen ateismi on ollut melko heikkoa ja ateismia on pidetty ”tavallisen suomalaisuuden” kritisointina. Julkista keskustelua luonnehtii se, että melkeinpä jokaista ateistista kannanottoa seuraa vastine joko pastorilta tai kristinuskoon suopeasti suhtautuvalta maallikolta. Sikäli ateistiksi tunnustautuminen on identiteettiä luova, yksilön massasta erottava teko, johon liittyy usein toiveita siitä, miten uskonnon ja maallisen raja tulisi jäsentää yhteiskunnassa.

Olen tarkastellut ateismin käsittelyä *Helsingin Sanomien* pää- ja mielipidekirjoituksissa vuodesta 1946 eteenpäin (parilliset vuodet vuoteen 1988 asti ja vuodesta 1990 alkaen myös parittomat).[15] Esimerkiksi 1950-luvulla kirkosta eroaminen oli elävä pohdinnan aihe, mutta tuolloin ei puhuttu ateisteista vaan ”kirkosta eronneista”. Eroamisen perusteena ei ollut niinkään ateismi kuin kirkollisverot ja ”pappien vesittämä” kirkkoinstituutio. 1950- ja 1960-luvuilla julkisessa keskustelussa oli jatkuvasti kirkkokritiikkiä, mutta se oli enimmäkseen rivijäsenten eikä julkiateistien esittämää. Kirkon ajateltiin loitonneen ”nykyajan ihmisestä” (esim. 18.11.1958), mutta suurimpana huolena oli kuilun kaventaminen eikä loitontumisen jatkaminen. Vapaa-ajattelijat mainittiin 1950-luvun lopussa kielteiseen sävyyn; heidän päätehtäväkseen katsottiin kir-

kollisverojen vastustaminen. Tuolloin keskusteltiin myös uskonnon ja julkisuuden sekä uskonnon ja valtion suhteesta, esimerkiksi siitä, onko Yleisradion sopivaa lähettää uskonnollisia hartausohjelmia. 1960-luvun lopulla ateismi paikantui Suomen rajojen ulkopuoliseksi, Neuvostoliiton ja Kiinan kaltaisille kommunistisille järjestelmille ominaiseksi ilmiöksi.

Tieteen ja uskonnon vastakkain asettavaa ateismikeskustelua lähennyttiin vuonna 1956, kun Karin pilapiirros ”Luomiskertomus uudessa valossa” irvaili kehitysopille. Piirroksessa tieteitä tutkailemaan ryhtynyt biologi kohtaa apinan ja huudahtaa: ”Isä!” (4.12.) Kolmessa yhdeksästä julkaistusta lukijakirjeestä katsottiin aiheelliseksi huomauttaa piirtäjän pilkallisuudesta. Kirjeissä myös puolustettiin tiedettä, biologiaa ja kehitysoppia, mutta avoimesti ateistisia tai uskonnonvastaisia ne eivät olleet. Nimimerkki ”Apinan pikkuserkku vaan ei poika” totesi, etteivät ”tieteelliset totuudet hiukkaakaan horju, piirtelipä Kari millaisia apinankuvia tahansa” (13.12). Kari täsmensi kirjeessään, että kritiikin kohteena ei ole biologia tieteenä, vaan ”biologinen maailmankatsomus”, jonka mukaan ”kaikille hengentoiminnoille voidaan löytää biologinen vastine” ja jonka puitteissa Jumala olisi todistettu sepitteelliseksi olioksi (15.12). Sanaa ateismi ei kirjoituksissa käytetty.

Pilkkaa, luonnontieteitä ja vasemmistolaisuutta

Tieteen ja uskonnon vastakkainasettelu erityisesti Raamatun luomiskertomuksen osalta jatkui 1960-luvulla. Erään kirjoittajan mukaan Raamatun ja tieteen ristiriitaisuus on muuttumassa sopusoinnuksi, mutta uskontokriittisissä kannanotoissa painotettiin tieteen ja uskonnon ilmeistä ristiriitaa. Kirjoituksissa näkyi myös suoranainen edistysusko tieteen valtaviin mahdollisuuksiin:

> Ei usko vaan tiede tulee antamaan väittelyymme lopullisen osansa, kunhan ihminen edistyy nykyistä enemmän luomaan kuolleesta materiasta elämää, jossa hiilimolekyylillä on ratkaiseva osa. (5.6.1966.)

Uutta ja näkyvämpää oli keskustelu jumalanpilkasta. 1960-luvun puolivälissä kimmokkeena oli Hannu Salaman vuonna 1964 julkaistu teos *Juhannustanssit*. Kirjailija sai syytteen jumalanpilkasta ja syyskuus-

sa 1966 tuomion, jonka jälkeen kirjasta otettiin sensuroitu uusintapainos.[16] *Helsingin Sanomissa* Salaman puolustajat – joihin kuului myös kristittyjä – katsoivat tapausta ensisijaisesti sananvapauden näkökulmasta. Vastustajat pitivät tärkeänä jumalanpilkan säilyttämistä rikoslaissa ja kannustivat kristittyjä torjumaan ”kulttuuriradikaalien” hyökkäykset. Aikaisemmin oli jo huolestuttu seksuaalisuuteen liittyvien normien höltymisestä ja syytetty Yleisradiota (erityisesti televisiota) tasapuolisuuden puutteesta (18.11.1960). 1960-luvun murrosten pelättiin tuhoavan perinteisen kristinuskon kannatteleman yhteiskuntajärjestyksen. Suoranaisia ateistisia kannanottoja ei näissäkään yhteyksissä esitetty.

Jumalanpilkka nousi uudelleen esiin vuonna 1970. Keskustelun aiheena oli Salaman *Juhannustanssien* filmatisoinnin mahdollinen jumalanpilkka. Myös tällöin enemmistö oli tuomitsevalla kannalla. Jumalanpilkka nähtiin oireena laajemmasta murroksesta, johon liittyi myös ”porno ja irstailu” (11.4.1970). Samoihin aikoihin Harro Koskisen taideteosta *Sikamessias* (1969), jossa ristillä roikkuu porsas, pidettiin jumalanpilkkana.[17] Eräs lukija huomautti, että vain neljä prosenttia suomalaisista hyväksyy pilkan. Koskista puolustavat kannat korostivat jälleen ilmaisunvapautta. Ateismi-nimikettä ei käytetty puolustavissa eikä vastustavissa näkemyksissä. Lähimmäksi nimitykseksi tuli ”jumalankielteisyys”. Kristinuskon vastavoimaksi nimettiin kommunismi, nuoret radikaalit, moraalittomuus ja seksuaalinen vapaus. (23.9.1970; 16.10.1970.)

Ateismin käsite alkaa yleistyä *Helsingin Sanomien* keskusteluissa vuonna 1970, erityisesti erimielisen kannan nimilappuna. Vuonna 1970 pohdittiin edellä mainitun jumalanpilkan lisäksi uskonnon ja luonnontieteiden kouluopetuksen ristiriitaa. ”Ateisti” määrittyi henkilöksi, jolle millään ei ole mitään arvoa: ”Ette ole ateisti, sillä ateistille olisi aivan yhdentekevää, mitä hän opettaa.” (30.1.1970.) Kirjoitukseen vastasi muun muassa aineiston ensimmäinen ateistiksi itseään nimittävä henkilö. Nimimerkki ”ateistilukiolainen” totesi: ” […] katson olevani ateisti, mutta minulle ei ole yhdentekevää, valehtelenko lapsille vai en.” (10.2.1970.) Keskustelussa todettiin uskonnollisen enemmistön paine mutta vaadittiin uskonnonopetuksen muuttamista puolueettomaksi niin, että kristinusko olisi vain yksi monien joukossa. Samana vuonna kirkkoa syytettiin suvaitsemattomuudesta ja kansanedustaja, toimittaja ja sanataiteilija Arvo Salo esitti näkemyksiään kristinuskon väkivaltaisuudesta.

Eksplisiittisesti ateistiset näkemykset olivat harvassa. Ateismia vastustettiin erityisesti Neuvostoliiton yhteydessä ja ateismi niveltyi yleisesti kommunismiin: jos joku oli ateisti, hän oli luultavasti myös kommunisti.[18] Esitetyissä kannanotoissa oli muitakin kuin etäisyyden ateistisen kommunismin ja kristinuskon välillä näkeviä, mutta yksikään kirjoitus ei suoraan puolustanut ateismia. Nimimerkki ”Kristitty” varoitteli kirkkoa yhteistyön vaaroista: ateistien ja ”tiedemiespositivistien” kanssa tullaan toimeen, mikäli he hyväksyvät nykyisen järjestelmän. Tässä esimerkissä ateistit jaettiin systeemiä ylläpitäviin ja horjuttaviin. Jälkimmäisten ääni, mikäli sellaista edes oli muutoin kuin keskustelussa rakennettuna vihollisena ja uhkakuvana, kuului vain harvoin 1970-luvun alun julkisessa keskustelussa.

Ateistiset näkemykset ja ateismi teemana tulivat osaksi keskusteluja, joissa hahmoteltiin uskonnon roolia ja paikkaa yhteiskunnassa. Eräässä lukijakirjeessä vuonna 1972 valitettiin musiikinopettajan ateistisista kannanotoista, joiden pelättiin kasvattavan lapsia uskonnottomuuteen ja juurettomuuteen. Vastineessa kommentoitiin koulun tehtävän olevan tietojen ja taitojen jakaminen eikä uskonnollisuuteen kasvattaminen. Yhden kirjoittajan mukaan uskonto perustui tietämättömyyteen, kieroon kasvaneeseen mielikuvitukseen ja kirkon propagandaan. Varsinaisena ongelmana eivät kuitenkaan olleet virheelliset uskomukset todellisuuden luonteesta vaan kristinuskon ja kirkon moraaliset ja poliittiset haittavaikutukset.

Samana vuonna myös Vapaa-ajattelijain liiton sihteeri esitti näkemyksensä väestörekisteriin kuulumisen hankaluuksista. Kritiikin kärkenä oli yhteiskunnan instituutioiden – päiväkodin, koulun, armeijan, hautaustoimen – toimintatapoihin iskostunut tapa ”tyrkyttää” uskonnollisuutta sekä (ei-uskonnollisten) väestörekisterien puuttuminen useista kaupungeista. Kirjoituksessa vaadittiin uskonnottomien oikeuksien toteuttamista, mutta uskovien henkilökohtaista uskonnollisuutta ei kritisoitu. Ateistiksi identifioitumisen harvinaisuuden kannalta on mielenkiintoista, että tässäkin yhteydessä uskomuksiltaan ateisti kirjoitti uskontokuntiin sitoutumattomista henkilöistä, kun taas vastineessa kritisoijaa nimitettiin ateistiksi. (12.11.1972; 19.11.1972.) Vuonna 1978 kuitenkin ateistiksi identifioituva kirjoitti heihin kohdistuvasta syrjinnästä, siitä, miten ”aivan jokapäiväisessä elämässä uskovat tallovat ateisteja” (23.2.1978). Vaikka kirjeessä oli vain vähän sisältöä, se on har-

vinainen esimerkki ateistiksi identifioitumisesta 1970-luvun *Helsingin Sanomien* mielipidesivuilla.

Huippukohta ateismikeskustelussa saavutettiin vuonna 1978. Kolmen kuukauden aikana julkaistiin yli 70 ateismin puolesta tai vastaan argumentoinutta kirjettä 266 saapuneesta. Tuota ennen ateistiset näkemykset olivat kohdentuneet enimmäkseen koulukontekstiin sekä muihin yhteiskunnan instituutioihin. Nyt ateistit laittoivat uskonnon ja tieteen entistä vahvemmin vastatusten; kristityt puolestaan pohtivat tapoja sovittaa uskonto ja tiede yhteen katsomukseen.

Vilkas keskustelu sai alkunsa kolumnista, jossa arvosteltiin moniarvoisuutta vastaan saarnannutta pappia. Ateistit vetosivat joko luonnontieteen maailmankuvaan tai dialektiseen materialismiin, jota Neuvostoliiton mallin mukaan nimitettiin tieteelliseksi tai materialistiseksi maailmankatsomukseksi:

> Koko maailmankaikkeus on liikkuvaa materiaa. Ei voida perustellusti kaivata mitään yliluonnollista voimaa, Jumalaa […]. Materialistisen (ateistisen) maailmankatsomuksen mukaan luonto, olevainen, aineellinen maailma on ensisijainen ja tietoisuus, ajattelu toissijainen, johdannainen. […] Ateistisen ajattelun lähtökohtana on siis se dialektisen ja historiallisen materialismin johtopäätös, että totuuden tärkein piirre on sen objektiivisuus. (11.8.1978.)

Uskontoa pidettiin myös haitallisena, mutta perustelut esitettiin tieteellisen materialismin sanastolla. Kuten aikaisemmissa keskusteluissa, myös tässä uskonnon puolustajat olivat määrällisesti monilukuisempia. Ateismia pidettiin absoluuttisen totuuden kieltämisenä sekä moraalisesti arveluttavana kantana. Keskustelu oli tässä aineistossa ensimmäinen, jossa ateismin tai ”materialismin” puolustajat väittivät toistuvasti kantaansa järjellisesti paremmaksi. Uskonnon oletettujen yhteiskunnallisten ja moraalisten haittavaikutuksien listaaminen esitettiin vasta toisena, jos ollenkaan. Kuten eräs ateisti tiivisti: ”Tietämättömyys on Jumalaan uskomisen perusta.”

Keskustelu moniarvoisuudesta säilyi taustalla ateismin kytkeytyessä moniarvoisuuteen ja uskonnollisuuden yksiarvoisuuteen. Eräs kristinuskon puolustaja jopa esitti moniarvoisuuden syntyvän ”henkisistä komplekseista”. Jos asetelmaa vertaa nykyiseen, tilanne on päinvastainen. Nykyään moniarvoisuutta pidetään usein myönteisenä asiana, ja puhe

siitä liittyy liberaaleihin uskontoihin, kun taas puhe yksiarvoisuudesta yhdistetään joko ateismiin tai fundamentalismiin. Vertailu osoittaa, miten käsitteet saavat eri aikoina erilaisia merkityksiä, vaikka ateismin tiedolliset perustelut olisivatkin samansuuntaisia. Keskustelu jatkui välittävinä kannanottoina, joissa korostettiin epäilyä. Tällöin moniarvoisuus liitettiin ihmisjärjen rajallisuuteen ja siihen, että jätetään mahdollisuudet avoimiksi.

Darwinia, sensuuria ja yhteiskunnallisia aiheita

Parillisiin vuosiin keskittyvän otoksen ulkopuolelle jää esimerkiksi vuonna 1981 käyty keskustelu darwinismista. Tuolloin lehteen lähetettiin 242 aiheeseen liittyvää kirjettä. 1980-luvun alun muutoin vähäinen keskustelu voimistui vuonna 1984, kun eräs lääkäri totesi sielun palautuvan kemiaan ja piti kirjoitustaan motivoinutta keskustelua naispappeudesta turhana. Vastineissa hänet leimattiin virkaintoiseksi ja tunteettomaksi ateistiksi. Toinen samana vuonna käyty lyhyt pohdiskelu kohdentui ateistien oikeuksiin kouluopetuksessa. Sen taustalla oli elämänkatsomustieto-nimisen oppiaineen tulo kouluihin seuraavana vuonna: kirjoittajat halusivat varmistaa, ettei oppiaineen ateistinen puoli jää pimentoon. 1980-luvulla oli esillä muitakin tapauksia, joissa perinteiset menettelytavat tuntuivat ateisteista epäoikeudenmukaisilta. Eräänä esimerkkinä on kuvaus todistajanlausunnon antamisesta. Kirjoittaja kieltäytyi vannomasta käsi Raamatulla, joten teos vaihdettiin lakikirjaan. Lausuttua kaavaa ei kuitenkaan muutettu.

Jos vuonna 1978 väiteltiin enemmän uskonnon ja materialismin näkökulmista, niin vuoden 1988 vilkas keskustelu keskittyi jälleen luomisopin ja Darwinin evoluutioteorian suhteeseen. Keskustelu alkoi jo aikaisemmin mainitusta helluntailaisten kansalaisadressista, joka oli suunnattu evoluutioteorian opetusta vastaan.[19] Adressin näkökulma oli yllättävä. Siinä ei hyökätty tiedettä vastaan vaan toivottiin biologian opetuksen perustuvan ”kiistattomiin luonnontieteellisiin tosiseikkoihin”. Evoluutioteorian ajateltiin olevan liian kiistanalainen, mutta vastineissa korostettiin, että teorian puutteet ovat tiedossa ja parempaa ei ole tarjolla: ”Evoluutioteoria on kuitenkin ainoa tuntemamme eliökunnan historiaa selittävä teoria, jota tukevaa tieteellistä todistusaineistoa on olemassa” (25.9.1988).

Samalla painotettiin, että Darwinin vastustamisen sijaan uskovaiset voisivat lievittää hengellistä hätää. Keskustelussa pyrittiin luomaan myös yhteisymmärrystä uskon ja tieteen välille esittämällä niin tiedon ja uskon kuin evoluution ja luomisen sopivan yhteen. Uskontokriittiset kannat keskittyivät evoluutioteorian puolustamiseen ja luomisteorian järkiperäisyyden kyseenalaistamiseen.

Samana vuonna käytiin muitakin ateismiin liittyviä keskusteluja. Kristillisen liiton puheenjohtaja Esko Almgren vaati Martin Scorsesen ohjaaman elokuvan *Kristuksen viimeinen kiusaus* (1988) esittämisen kieltämistä. Lausunnon mukaan elokuva loukkasi uskovien tunteita ja esitti Jeesuksen evankeliumeista poikkeavalla tavalla seksuaalisena ja korostetun inhimillisenä olentona. Aktiiviateisti Kari Saari ja muutamat muut esittivät tällaisen sensuuripyrkimyksen rajoittavan sananvapautta ja taiteellisen ilmaisun vapautta. Saari korosti, ettei tunteiden loukkaamiselta voi välttyä puolin ja toisin, koska ateistina hän kokee esimerkiksi radion ja television uskonnolliset ohjelmat loukkaaviksi. (3.9.1988.) Merkittävin poikkeus aikaisempiin keskusteluihin jumalanpilkasta oli pyrkimys määrittää uskonnot julkista tilaa häiritseviksi toimijoiksi: nyt ei vain puolustettu sananvapautta vaan esitettiin uskontojen julkisen näkyvyyden häiritsevän ateisteja.

1990-luvun ensimmäisen puoliskon ateistiset kannanotot keskittyivät uskontojen yhteiskunnalliseen asemaan. Esimerkiksi steinerkouluihin kohdistuneen kritisoinnin tavoitteena oli uskonnottoman opetuksen ylivertaisuuden korostaminen. Kirkollisveron keruuta pidettiin kirkon kyseenalaisena etuoikeutena. Jumalanpilkan sijaan lakiin ehdotettua pykälää uskontorauhan häirinnästä pidettiin suojana, jollaista ateisteille ja uskonnottomille ei taata. Uskontoja vastustettiin kritisoimalla niiden saamia etuoikeuksia. Tämä ei tarkoittanut perinteisen tieteen ja uskonnon vastakkainasettelun katoamista keskustelusta. Siinä ateismin puolestapuhujat korostivat, että uskovat ovat tietämättömiä, epäloogisia ja epäitsenäisesti ajattelevia ihmisiä.

Moniarvoisuuden uusi nivellys

1990-luvulla ja 2000-luvun alkupuolella kehittyi uudenlainen keskustelun kehys, jossa myös ateistit olivat osallisina. Sen mukaan aatteellinen erilaisuus, moninaisuus ja suvaitsevaisuus ovat tavoiteltavia asioita, kun-

han vältetään äärimmäisyyksiä. Näin esimerkiksi koulumaailmassa ja Euroopan unionissa ateismilla on paikkansa siinä missä perinteisillä ja uudemmilla uskonnoilla. Tällöin vahva ateistinen kanta alkaa näyttäytyä moniarvoisuuden vastaiselta, vanhanaikaiselta ja konfliktihakuiselta, mutta samanaikaisesti kirkon perinteinen etuoikeutettu asema tulee kyseenalaistetuksi moniarvoisuuden nimissä:

> Kirkko käyttäytyy kuin itäisen naapurin puolue menneinä vuosina. Vaikka kaikki eivät olleet puolueen jäseniä, kaikkien asioiden piti käydä puolueen kautta, Suomessa taas kaikki eivät ole kirkon jäseniä, mutta kirkossa ei haluta vaihtoehtoja. Kirkossa ei näin tunnusteta Suomen muuttumista moniarvoiseksi yhteiskunnaksi. (21.12.1992.)

2000-luvulla Suomeenkin rantautui ensisijaisesti Yhdysvalloissa käyty keskustelu älykkäästä suunnittelusta, joka elvytti jälleen kerran kristillisen kreationismin ja ateistiseksi mielletyn darwinismin vastakkainasettelun. Olennaisin muutos aikaisempiin kreationismikeskusteluihin oli siinä, että nyt evoluutioteoriaa ei pyritty kitkemään pois esimerkiksi kouluopetuksesta. Tavoitteena oli tuoda rinnalle toinen vaihtoehto – moniarvoistumista koskevien puhetapojen mukaisesti.

Moniarvoistumispuheen kasvu tuo esiin myös kysymyksen siitä, miten yhteiskunnassa järjestetään erilaisten katsomusten yhteiselo. Ateistit ovat esittäneet julkisen alueen uskonnottomuutta ongelman ratkaisuksi. Samalla he ovat vedonneet oikeuteensa olla kohtaamatta uskontoa. Esimerkiksi vuodelta 2006 löytyy pohdintoja ateistin hautaamisesta (miten ja mihin haudataan, missä muistotilaisuus pidetään) (ks. Taira 2008a), ateistin suhteesta uskonnollisiin vapaapäiviin ja kirkonkellojen äänen kuulumisesta. Lisäksi väiteltiin siitä, pitäisikö seurakuntien ilmaislehtien jakaminen kieltää, koska se tuo uskonnon ”väkisin” ateistin arkeen. Ateistit kokivat itsensä syrjityiksi tai sitten kyse oli tarkoituksellisesta provosoinnista ja kyseenalaistamisesta, mutta moni suomalainen pitää edellä mainittuja ongelmia lähinnä naurettavina. Ne kuitenkin kertovat muuttuneesta ilmapiiristä: ateistit esittävät yhä enemmän vaatimuksia julkisen alueen maallistamisesta. Kuten tässä kirkonkellojen soittoa moittivassa esimerkissä:

> Moinen rituaali [kirkonkellojen soitto] ei kuulu enää tähän päivään. Jos jokainen kirkkokunta ja ateistit vielä päälle alkaisivat tiedottaa

> tilaisuuksistaan yhtä kovaan ääneen, moni kirkonkellojen soiton kannattaja varmaan älähtäisi. […] Vasta kun evankelisluterilainen ja ortodoksinen kirkko pudotetaan valtion hellästä sylistä yhdistyksiksi muiden joukkoon, toive sekulaarisuudesta voisi toteutua. Tosielämässä ateisti ei vieläkään ole etenkään evankelisluterilaiseen verrattuna tasa-arvoinen. Mikään puolustus ei saa olla se, että useimmissa maissa tilanne on vielä pahempi. (28.8.2006.)

Ateistien ehdotukset eivät ole toteutuneet, sillä edelleen kirkonkelloja voidaan soittaa ja seurakuntien lehtiä jakaa kaikkiin koteihin. Myös kesällä 2007, kun Vapaa-ajattelijain liitto teki rikosilmoituksen kirkosta, kyse oli provokaatiosta, josta ei edes odotettu tuomiota. Ilmoituksen mukaan kirkko oli syyllistynyt kiihotukseen ateisteja vastaan, koska verkkosivuilla oli Raamatun lainaus, joka panetteli ateisteja. Näissä on olennaista, että Suomessa ylipäätään nousee esiin provosointia kaihtamaton argumentointi, jossa ateistit tai uskonnottomat pyrkivät erottamaan valtion ja uskonnon selkeästi ja asettamaan kaiken uskonnollisen toiminnan vapaaehtoisuuden ja yksityisyyden piiriin. Yhtenäisyyden tilalla on moniarvoisuus, mutta aktiivisille ateisteille moniarvoisuuden tavoiteltavana muotona on uskonnoton julkisuus ja yksityisen elämänpiirin uskonnollisuuden vapaaehtoisuus.

Moniarvoisuus on tuonut pieniä säröjä luterilaisuuden ja hyvän suomalaisuuden liittoon, mutta toistaiseksi näyttää siltä, että valtakirkko on onnistunut sekä säilyttämään oman asemansa vetoamalla kulttuuriperinteeseen ja yhteiseen hyvään että toimimaan uskonnollisen ja kulttuurisen ”moniarvoisuuden” kannattajana. Eksplisiittinen ateismi ei sen sijaan ole kuulunut Suomessa ihannekansalaisen perusominaisuuksiin.

Vaikka ateismi on aina jonkinlainen uskonnon virheellisyyttä ilmaiseva kannanotto, ateististen näkemysten julkinen esittäminen liittyy tyypillisesti pyrkimykseen määritellä ja rajata uskonnon yhteiskunnallista asemaa. Tämä pätee niin modernin ateismin historian nimekkäimpiin ajattelijoihin kuin mielipidekirjoittajiin. Esimerkiksi vuoden 2008 elo- ja syyskuussa käyty keskustelu siitä, ovatko lapset ateisteja, painottui kysymykseen lasten uskontokasvatuksesta: edelleen moni pitää kiinni vanhempien ja julkisten instituutioiden uskontokasvatuksesta, kun taas julkiateisteista löytyy sen vastustajia.

Moni suomalainen asennoituu uskontoon melko välinpitämättömästi, jolloin on tavallista, että ihmiset eivät arkielämässään ole kiinnos-

tuneita uskonnollisten lausumien totuudellisuudesta. Arjessaan ihmiset eivät käsittele kristinuskoa ikään kuin se olisi joko totta tai valhetta. Pikemminkin se mielletään ja toisinaan taktisesti myös määritellään ”perinteeksi”, jonka ajatellaan kuuluvan väljästi suomalaisuuteen ja vaihtelevin tavoin myös yhteiskunnan eri instituutioihin. Näitä ”perinteitä”, esimerkiksi Suvivirren laulamista, noustaan puolustamaan innokkaasti uskontokriitikoita vastaan. Pitkälti tästä syystä eksplisiittisen ateismin ilmaisu – ainakin jos se on yhdistynyt uskonnonvastaisuuteen – on tarkoittanut ja tarkoittaa edelleen Suomessa asettumista jonkinlaiseen marginaaliasemaan julkisessa keskustelussa.

Miksi ateistit sitten haluavat marginaaliin? Yksi vastaus voisi olla erottautuminen. Se on eräs keino saada oma äänensä kuuluviin, sillä vaikka aktivistiateistit ovat marginaalissa, he eivät ole julkisen keskustelun ulkopuolella. Näin henkilö voi tulla tunnustetuksi julkiseksi toimijaksi ja saada muutoksia aikaan. Tämä ei tarkoita, etteivät ateistien julkilausutut motiivit voisi olla samanaikaisesti vilpittömiä ja perustua henkilökohtaiseen kokemukseen asian tärkeydestä.

Julkisen keskustelun pitkän aikavälin tarkastelu osoittaa, että ateistiset kannanotot ovat merkittävistä jatkuvuuksistaan huolimatta myös muuttuneet. Julkinen ateistiksi identifioituminen alkaa olla tämän aineiston perusteella luontevaa vasta 1970-luvulla; sitä ennen ateisteja ovat olleet puheen kohteena olevat (kenties kuvitteelliset) ihmiset eivätkä itse puhujat. 1980-luvun lopusta alkaen ateistit ovat aikaisempaa selvemmin ottaneet argumentoinnin kohteeksi julkisen tilan, jonka heidän mukaansa tulisi olla uskonnoista vapaa. Jos uskonnottomuudelle aikaisemmin haettiin tunnustusta ja tunnistusta, nyt vaaditaan selvemmin uskontojen vetäytymistä yhteiskunnan instituutioista. Vain harvat ehdotuksista toteutuvat, mikä kertoo osaltaan eksplisiittisen ateismin rajallisesta kannatuksesta. Nykypäivän suomalaiset eivät välttämättä ole uskonnon intohimoisia puolustajia, mutta se ei tee heistä aktiivisia ateismin kannattajia.

Kenties merkittävin koko keskustelun asetelman muutos on siinä, että 1960-luvulla uskontokriitikot joutuivat puolustelemaan kantaansa ja väistelemään syytöksiä jumalanpilkasta. Nykyään, ateismin tultua näkyvämmäksi julkisen keskustelun osaksi, kirkko joutuu yhä useammin perustelemaan ja oikeuttamaan käsityksensä julkisessa keskustelussa. Tähän on jopa reagoitu erityisesti vuonna 2010, jolloin *Helsingin Sanomissa* julkaistiin tekstejä, joissa kysyttiin, miksi ateismi on niin ag-

gressiivista ja miksi ateistit kokevat tarvetta neuvoa toisia ihmisiä. Toinen huomionarvoinen muutos on se, että ateismimyönteiset kannanotot perustuvat nykyään lähes poikkeuksetta luonnontieteeseen ja angloamerikkalaiseen perinteeseen. Marxilaisesta tai eksistentialistisesta ateismista ponnistavia näkemyksiä ei ole julkisuudessa tällä hetkellä käytännössä laisinkaan. Molemmat muutokset ovat näkyvillä tuonnempana tarkasteltavassa suomalaisessa uusateismikeskustelussa. Menneisyyteen katsominen näyttää kuitenkin sen, että eksplisiittisen ateismin painoarvo julkisessa keskustelussa on hyvin rajallista, vaikka uskontokriittisiä ääniä on ollut esillä yhä enenevässä määrin nostamassa keskustelunaiheita esiin.

Yhdysvalloissa julkiateistin poliittinen ura pysähtyy ennen todellista huippua. Kansan johtajien oletetaan ja toivotaan olevan kristittyjä tai vähintään asennoituvan myönteisesti kristinuskoon. Osittain kyse on strategiasta: monelle ehdokkaan uskonnollisuus on äänestyskäyttäytymiseen vaikuttava tekijä. Johtaja voi puhua uskonnosta yleisesti ja varsinkin Jumalasta, koska se ei tee eroa uskontojen välille. Poliitikon uskonnollisuus ei siis ole vain yksityisasia. Uskonnon ja politiikan radikaali erottelu koskeekin ensisijaisesti perustuslakia ja sen noudattamista.

Englannissa johtavat poliitikot voivat ilmaista julkisesti myös ateisminsa tuhoamatta samalla poliittista uraansa. Näin on siitä huolimatta, että Englannissa valtion ja kirkon suhde on läheinen. *The Timesin* kolumnisti Rachel Sylvester (2008) kirjoitti sopivasti kärjistäen, että nykyään ateistin on jopa helpompi tulla kaapista kuin uskovan tunnustaa kantansa. ”Kaapista” ovat tulleet esimerkiksi liberaalidemokraattien johtaja ja varapääministeri Nick Clegg, työväenpuolueen johtohahmoihin kuuluva David Miliband ja valtiovarainministeri George Osborne. Edelleen parlamentin jäsenet vannovat käsi Raamatulla, mutta heidän suosituinta kesälukemistoaan oli Sylvesterin mukaan Dawkinsin *Jumalharha*. Silti ateismi ei ole poliitikolle optimaalinen kanta. Tämän huomasi Nick Clegg, joka vuonna 2007 kertoi, ettei usko Jumalaan. Pian hän täsmensi, että on naimisissa katolilaisen kanssa, kasvattaa lapsensa katolilaiseksi, kunnioittaa uskonnollisia ihmisiä ja omaa avoimen asenteen uskonnollisiin kysymyksiin.[20]

Optimaalinen asenne on kunnioittava ja myönteinen suhde, mutta uskonto pidetään suhteellisen erillään julkisuudesta. Konservatiivipuolueen puheenjohtaja ja pääministeri David Cameron pitää itseään uskonnollisena, mutta on todennut uskon olevan kuin maaginen radioka-

nava, joka hiljenee ja voimistuu tilanteen mukaan. Entinen pääministeri Tony Blair kertoi olleensa koko pääministerikautensa ajan uskonnollinen, mutta ei halunnut korostaa sitä. Pääministerikautensa jälkeen Blair liittyi katoliseen kirkkoon ja perusti nimeään kantavan säätiön, jonka tavoitteena on uskontojen kunnioituksen ja ymmärryksen edistäminen sekä sen osoittaminen, että uskonnot ovat väylä yhteiseen hyvään.[21]

Maaliskuussa 2009 Blair kirjoitti *New Statesmaniin* kolumnin ”Why we must all do God”, jossa hän selitti uskonnollisuuttaan ja säätiön toimintaa. Kolme viikkoa myöhemmin lehti julkaisi kolumnia käsittelevän erikoisnumeron, jossa säätiön periaatteisiin suhtauduttiin melko kriittisesti. Kirjoittajista Christopher Hitchens arvosteli Blairia kysymällä, eikö yhteistä hyvää voitaisi saavuttaa yhtä hyvin tukemalla maallisia ryhmiä. Lisäksi hän listasi uskontojen ongelmia, joiden ratkaisemista maallisten ryhmien tulisi tavoitella. Richard Dawkins puolestaan kritisoi kohta kohdalta Blairin kirjoitusta ja säätiön lähtökohtia. Muslimitaustainen toimittaja Sara Wajid esitti, että talouden kehystäminen uskonnollisilla arvoilla ei mene läpi hänen kaltaiselleen ”2000-luvun brittiläiselle (kulttuuriselle) muslimille”.[22] Blairin kaltaisen vaikuttajan on helpompi tuoda julki uskonnollisuutensa pääministeriyden jälkeen, mutta samalla kynnys kritisoida hänen uskonnoille osoittamaansa tukea madaltuu.

Vaikka Blair ei ole enää pääministeri, hän on merkittävä poliittinen vaikuttaja ja yksi kansan keulakuvista. Uusateistit ja muut kriitikot pitävät ongelmallisena tällaisessa asemassa olevan henkilön vahvaa tukea uskonnoille. Kukaan *New Statesmanin* kirjoittajista ei kuitenkaan kohdentanut kritiikkiään Blairin henkilökohtaiseen vakaumukseen.

Suhteessaan uskontoon suomalainen yhteiskunta on erilainen kuin Yhdysvallat tai Englanti, mutta yhtäläisyyksiäkin on. Suomessa, kuten Yhdysvalloissa, eksplisiittisen julkiateistin olisi vaikea olla kansan keulakuva. Kuten Englannissa, myös Suomessa valtion johdon julkisiin uskonnollisuuden ilmauksiin ja uskontojen vahvaan tukemiseen suhtaudutaan kiusaantuneesti. Molemmissa maissa vierastetaan uskonnollisten argumenttien käyttämistä politiikassa, mutta poliitikon uskonnollisuus ei ole mitenkään tavatonta. Esimerkiksi kesäkuun 2009 europarlamenttivaaleissa valituista Suomen edustajista suuri osa on tunnustautunut julkisesti uskonnolliseksi.[23] Poliittisella huipulla, vieläpä yhden puolueen sisällä, voi olla samanaikaisesti Erkki Tuomiojan kaltainen ateisti uskontokriitikko ja enkeleihin uskova Jutta Urpilainen.

Suomessa painotetaan uskonnon ja politiikan erottelua erityisesti siten, että uskonnollisen vakaumuksen ei tulisi toimia poliittisen päätöksenteon perusteena. Silti rivipoliitikkojenkaan uskonnollisuus ei ole täysin yksityisasia. Presidentin osalta tilanne on sitäkin herkempi: presidentin oletetaan olevan yksityiselämässä luterilaisten arvojen kannattaja – vaikka harvoin tarkennetaan, mitä tällä tarkoitetaan – sekä asennoituvan myönteisesti kirkkoinstituutioon. Pitkän aikavälin julkista keskustelua tarkastelemalla voidaan kuitenkin näyttää, että olettamukset presidentin uskonnollisuudesta eivät ole pysyneet täsmälleen samanlaisina.[24]

Esimerkiksi vuonna 1956 *Helsingin Sanomien* lukijapalstalla moitittiin ensiksi pappeja, jotka kannattivat maan johtoon Kekkosen sijaan Fagerholmia, ”kirkosta eronnutta Marxin opetuslasta” (22.2.1956). Vastineissa kuitenkin ehdotettiin kristillisyyden mittarin olevan muu kuin kirkkoon kuuluminen – ”ettei ratkaisevaa ehdokkaan suhteen ole muodollinen jäsenyys, vaan kristillinen mielenlaatu” (28.2.1956). Kristillisyyden merkitystä poliitikolle ei kiistetty, mutta sen sijaan kirkon jäsenyyden merkitys kyseenalaistettiin varovasti.

1960-luvulta 1990-luvulle presidentin uskonnollisuudesta ei juurikaan keskustella *Helsingin Sanomien* pää- ja mielipidekirjoituksissa. Satunnaiset maininnat koskevat esimerkiksi Paasikiveä, jota kiiteltiin, koska hän puhui Jumalan huolenpidosta (6.3.1962). Kekkonen mainittiin, kun hänen ollessa kirkossa tavallinen kansa jätettiin ulkopuolelle, mistä kritisoitiin sekä kirkkoa että presidenttiä (15.12.1968). Koivisto mainittiin, kun hän rikkoi (ilmeisesti vahingossa) presidentin ja hänen puolisonsa istumajärjestyksen kirkossa määrittävää protokollaa (18.3.1982). Nämä esimerkit muistuttavat kirkon ja presidenttiyden niveltymisestä julkisessa elämässä. Silti esimerkiksi Kekkosen uskonnollisuus ja suhde evankelis-luterilaiseen kirkkoon on mietityttänyt tutkijoita. Kekkosen linjaus sopi hyvin aikansa Suomeen: yksityisesti jokseenkin uskonnollinen presidentti suhtautui kirkkoon hyvin strategisesti, ja piti siihen julkisessa elämässä etäisyyttä (Niiranen 2000, 46). Myöskään presidentti Mauno Koiviston uskonnollisuus tai uskontopolitiikka ei herättänyt suuria tunteita julkisessa keskustelussa. Ainakaan uskontopoliittista linjaa ei voi sanoa suureksi irtiotoksi Kekkosen ajasta. Koivisto oli toki uskonnollinen presidentti. Hänen isänsä oli ekumeeninen adventisti ja poika oli ”protestanttiseksi kristityksi” itseään kutsuva uskonnollinen pohdiskelija, joka identifioitumisellaan otti hieman etäisyyttä evankelisluterilaisuuteen. (Koivisto 1998; Räisänen 2006, 203–211.)

Presidenttiehdokkaiden uskonnollisuudesta muodostui vedenjakaja, kun Martti Ahtisaari ja Elisabeth Rehn pääsivät toiselle kierrokselle vuoden 1994 presidentinvaaleissa. On arveltu, että *Tuttu juttu* -televisio-ohjelmassa (3.2.1994) Rehniä suopeammin jumalauskoa koskevaan kysymykseen vastannut Ahtisaari sai siinä tarvittavan etumatkan vaalien voittamiseen. Jos arvio pitää paikkansa, se kertoo suomalaisten pitävän jonkinlaista luterilaisuutta kansan johtajan hyveenä.

Yhden televisio-ohjelman vaikutusta on lähes mahdotonta arvioida luotettavasti. Se keräsi lähes kaksi miljoonaa katsojaa, joten ainakin se tavoitti suuren osan äänestäjistä. Uskonnon merkitys voi korostua myös tarpeettomasti. Saattaa nimittäin olla, että Ahtisaaren rennommaksi mielletty esiintyminen oli uskonnollisuutta tärkeämpää. Uskontoteema ei kuitenkaan jäänyt yksittäisen televisio-ohjelman varaan. Siitä keskusteltiin myös sanomalehdissä. Tuo keskustelu alkoi ennen toista kierrosta, joka pidettiin 6. helmikuuta, ja jatkui yli vaalien.

Helsingin Sanomien keskustelussa teologit näpäyttivät Rehniä yleissivistyksen puutteesta, sillä hän ei pitänyt Jeesusta edes historiallisena henkilönä:

> Presidenttiehdokas Elisabeth Rehn kohautti suomalaista kristikansaa toteamuksellaan, ettei hän pidä Jeesusta historiallisena henkilönä. Rehn myös väittää, että monet teologitkin epäilisivät Jeesuksen historiallisuutta. […] On eri asia, pitääkö Jeesusta maailman Vapahtajana tai pitääkö häntä historiallisena henkilönä. Ensin mainitussa tapauksessa on kysymys uskonnollisesta tunnustuksesta, jonka jokainen voi halutessaan pitää yksityisasianaan. Jälkimmäinen kuuluu yleissivistykseen, jota presidenttiehdokkaalta voidaan perustellusti odottaa. (29.1.1994.)

Lainauksessa erotellaan vapahtaja ja historiallinen henkilö: edellisen kieltäminen olisi voinut olla sopivaa, mutta ei jälkimmäisen. Uskonnon ja politiikan monimutkaisen suhteen kannalta on kuvaavaa, että välittömästi kohun syntyä seurasi väite, jonka mukaan vaalit voittanut Ahtisaari käytti uskontoa ”häpeällisesti” poliittisena aseena (13.2.1994). Tämä keskustelu näyttää, miten yhtäältä luterilaisuus on hyve, mutta toisaalta myös uskonnon ja politiikan (yksityisen ja julkisen) ero on tärkeä.

Lehden entinen päätoimittaja Simopekka Nortamo arvioi uskonnon mediakäsittelyn – ja erityisesti Ahtisaarta kannattaneen *Uutispäivä Demarin* – olleen olennainen osa vaalikamppailua:

> Presidentinvaalin toisella kierroksella molemmat ehdokkaat antoivat itsestään oikein kelpo kuvan. Keskustelu oli asiallista ja asiapitoista – yhtä teemaa lukuun ottamatta: Hyvältä eivät tuntuneet kaikki ne tavat, joilla ehdokkaat tavoittelivat kirkkokansan kannatusta ja uskovaisten ääniä. Toinen vakuutteli oikeaoppisuuttaan ja toinen rukoilevaisuuttaan jopa lehti-ilmoituksin. […] Kun esimerkiksi televisiossa kerta kerran jälkeen Elisabeth Rehniä tentittiin tämän parista viimevuotisesta Jeesus-maininnasta, toimittajat tekivät sen tietenkin piruuttaan […]. Asettamalla sanansa sopivan provosoivasti he tiesivät hyvin villitsevänsä sekä varsinaiset fundamentalistit että muutkin aktiivikristityt. Rehn paikkasi puheitaan sanomalla, että ”uskon syvästi Jumalaan”. […] Demarin pääkirjoituksen viereen sijoitettiin lehden oman toimittajan tekemä kolumni, missä Rehnin sanat todistettiin epäkristillisiksi […] Kolme päivää ennen vaalia Demari julkaisi mahtavasti otsikoidun uutisen: ”Ove Rehniltä vala Ruotsin kuninkaalle. Presidenttiehdokkaan puoliso kolmannen asteen vapaamuurari”. […] Mission Volgasta tunnettu saarnaaja Kari Järvinen lähetti keskiviikkona lehdellemme telefaxin, jossa hän ilmoittaa äänestävänsä vaalissa Martti Ahtisaarta, koska kukaan uskovainen ei voi antaa luottamusta sellaiselle henkilölle, joka välillisestikin on tekemisissä sellaisen järjestön kuin vapaamuurarien kanssa. […] Ahtisaari sanoi eräässä vastauksessaan, että kirkon ja valtion eriytyminen saa Suomessa tulla kyseeseen vain, jos kirkko itse tekee aloitteen siihen suuntaan. […] Kun Kristillisen liiton edustaja vaalitentissä kysyi Ahtisaaren kantaa tunnustukselliseen uskonnonopetukseen, tämä vakuutti tukevansa sitä […]. (9.2.1994.)

Kuvaus ei kerro, miten äänestyspäätökset tehtiin, mutta se osoittaa, miten uskonto tuli näkyväksi osaksi toisen kierroksen kampanjointia. Kirjoituksen näkökulmassa puolestaan toistuu suomalaisten vaalima erottelun uskonnon ja politiikan välillä: Rehnin kannattajan mukaan Ahtisaari kannattajineen valjasti uskonnon osaksi presidenttipeliä.

Ahtisaaren kauden aikana uskonto oli esillä esimerkiksi uuden vuoden puheen toivotuksissa. Samoin presidentti kehotti eduskunnan rukouspiiriä rukoilemaan pitkäaikaistyöttömien puolesta – lausuma, jota pilkattiin ja pidettiin tekopyhänä (19.11.1996).

Ahtisaaren kauden jälkeen tilanne on muuttunut hieman toisenlaiseksi, mutta luterilaisuuden ja politiikan sekä luterilaisuuden ja maan johtajuuden omanlainen suhde ei ole suinkaan katkennut. Vuonna 1998 käynnistynyt keskustelu Tarja Halosen presidenttiydestä on esimerkki

siitä, miten joitain kristittyjä huolestutti se, ettei Halonen ole kirkon jäsen.

Huolta pehmensi tieto siitä, ettei Halonen ole ainakaan eksplisiittinen ateisti. Hän soi luterilaiselle kirkolle sen etuoikeutetun asemansa ja liitti puheissaan kirkon osaksi suomalaista perinnettä. Lisäksi hän on toiminut kristillisen kansanliikkeen, Suomen setlementtiliiton, puheenjohtajana. Kirkkoon kuulumattomuuden synnyttämä huoli ja epäilys kuitenkin kertoo luterilaisuuden ja kansan johtajuuden suhteen jatkumisesta, vaikka presidentiltä ei odotetakaan aktiivista uskonnollisuutta.

Kirkon jäsenyyden lisäksi toinen huoli koski Halosen parisuhdetta. Halonen eli avoliitossa tullessaan valituksi tasavallan presidentiksi. Kirkon johtohenkilöistä esimerkiksi piispa Jorma Laulaja sanoi toivovansa, että presidentti olisi naimisissa:

> Avioliitto solmitaan aina julkisesti. Julkinen kannanotto on myös se, ettei sitä solmita. […] Jos presidentin viran instituutiosta välittyy viesti, ettei avioliitolla ole väliä ja ettei se kuulu muille, minä reagoin: kyllä kuuluu ja kyllä on väliä. […] Ajatus, että olen kristitty, mutta kirkkoon kuuluminen ei ole tärkeää, on minun tajunnassani kiusaannusta synnyttävä ajatus etenkin tasavallan presidentiltä. (11.3.2000.)

Eräs rivipastori vastasi toteamalla Halosen kelpaavan sellaisena kuin hän on (20.3.2000), mutta piispan toive toteutui muutamien kuukausien päästä. Uskonnosta ja siihen liittyvistä tavoista, kuten avioliiton merkityksestä, tehtiin ikään kuin testi, jolla mitattiin Halosen kykyä toimia ”koko kansan presidenttinä”. Tämä tiivistyi Leino Hassisen mielipidekirjoituksessa ”Tarvitaan malleja vastuunkantamiseen”:

> Presidentti Tarja Halosen avosuhde on yksi näyttöpääte siitä, miten hän lunastaa pyrkimyksensä olla kaikkien kansalaisten johtohenkilö. Suomalaisessa perinteessä ja lainsäädännössä on omaksuttu avioliitto parisuhteen ja perhe-elämän perusmuodoksi. Avioliitto ei ole pelkästään kahden ihmisen välinen suhde, vaan juridisesti solmittu liitto. Kaiken kaikkiaan yhteiskunta perustuu tällaisiin julkisiin sopimuksiin. Niin myös avioliitto on maassamme – ja muuallakin maailmassa – vuosisatainen instituutio. Kautta aikain, mutta varsinkin viime aikoina sille on muodostettu sivuraide, kahdenkeskinen avosuhde […]. Mutta elämällä avioliitossa valtaosa Suomen kansasta pitää perheen normaalina muotona oikeudellisesti solmittua

> avioliittoa. Lainsäädännön luoma avioliitto on instituutio. Suomen tasavallan presidentti on instituutio. Meillä kansalaisilla on oikeus odottaa, että tasavallan presidentti noudattaa maassa, sen lainsäädännössä vallitsevia käytäntöjä, kuten avioliittoa. […] Kuka suostuu tai peräti pyrkii esivallan virkaan, ei ole yksityishenkilö tehdessään ratkaisuja. (8.5.2000.)

Kannanoton mukaan presidentin tehtävänä on toimia roolimallina. Tähän kuuluu avioliittoinstituution ylläpitäminen. Kirjoittaja ei mainitse uskontoa tai kirkkoa, mutta kun tarkastellaan julkisen keskustelun toistuvia merkityskytkentöjä, ei jää epäselvyyttä siitä, ettei luterilaisuus, avioliitto ja Suomen johtajuus muodostaisi toisiinsa liittyvää melko yhtenäistä merkityssysteemiä. Siinä luterilaisuus ja avioliitto kuuluvat johtajan toivottaviin ominaisuuksiin, joista voidaan joustaa hieman, kunhan suhde kirkkoinstituutioon ja avioliittoinstituutioon on myönteinen. Silti se, että valtion presidentiksi nousi avoliitossa elävä, kirkkoon kuulumaton nainen kertoo, että luterilaisuuden ja kansan johtajan toisiinsa liittävä merkityskytkös on höllentynyt merkittävästi puolen vuosisadan aikana. Siitä on kuitenkin matkaa tilanteeseen, jossa Suomen presidenttinä voisi toimia uskonnonvastainen julkiateisti. Kansan johtajien oletetaan edelleen suhtautuvan valtakirkkoon myönteisesti ja samanaikaisesti kannattavan uskonnon ja politiikan erottelua.

Myös Sauli Niinistön ja Pekka Haaviston kamppailu presidenttiydestä vuonna 2012 näytti, että uskonnollisuus ja suhde uskontoon on edelleen tärkeä tekijä valittaessa kansan keulakuvaa. Niinistöä ei pidetä erityisen uskonnollisena, mutta hän on kirkon jäsen ja tekee yhteistyötä kirkollisten johtohenkilöiden kanssa esimerkiksi Kirkon diakoniarahastossa ja Tukikummit säätiössä, kun taas Haavisto ei kuulu mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan. Vaikka uskonto ei noussut keskeisimmäksi vaaliteemaksi valtamediassa eikä se luultavasti ollut vaalituloksen kannalta tärkein tekijä, konservatiivisilla ja uskonnollisilla alueille uskonnollinen ero nostettiin esiin Niinistön eduksi. Armeijan käynyt heteromies, joka on kirkon jäsen, on edelleen monille mieluisampi lähtökohta presidenttiä äänestettäessä kuin siviilipalveluksen suorittanut homoseksuaali, joka ei ole kirkon jäsen. Tasavallan presidentti Sauli Niinistön myönteistä uskontosuhdetta myös vaalien jälkeen kuvaa pieni yksityiskohta uudenvuodenpuheissa: toisin kuin edeltävä presidentti Halonen, Niinistö on toivottanut Suomen kansalle Jumalan siunausta.

Ateismia koskeva keskustelu on lisääntynyt viime vuosina. *Helsingin Sanomien* arkistosta tehty haku osoittaa, että sanoilla ”ateismi” ja ”ateisti” tulevat osumat ovat kasvaneet 2000-luvun jälkipuoliskolla. Vuonna 1990 keskustelu ateismista oli vireää, mutta tuolloin kontekstina oli Neuvostoliiton hajoamisprosessi. Vuosien 1991–2003 välillä osumia on keskimäärin vähemmän vuodessa kuin vuodesta 2004 eteenpäin. Viime vuosina myös suomalainen ateismikeskustelu on alkanut paaluttua uusateistisen agendan ympärille. Enää ateismia ei liitetä ensisijaisesti kommunismiin ja marxilaisuuteen, vaan yhä useammin ateismi mielletään luonnontieteelliseksi kannaksi: ateisti on naturalisti, joka pitää evoluutioteoriaa totena. Termi ”uusateismi” tulee kunnolla osaksi suomalaista keskustelua vasta vuoden 2008 lopussa. Parina viime tarkasteluvuotena itse termi on jäänyt taka-alalle. Ateismikeskustelu ei ole kuitenkaan ole tyrehtynyt, vaikka aktiivisin piikki vaikuttaa olevan takanapäin. (Ks. taulukko 6.)

Julkaistujen sanomalehtiartikkelien perusteella kansainvälisesti kuuluisimmat uusateistit ovat myös Suomessa tunnettuja nimiä, mutta ateismille on myös kotimaisia puolestapuhujia. Tarkastelen viime vuosien ateismikeskustelua keskittymällä Suomessa näkyviin mediatapahtumiin ja puheenvuoroihin. Dokumentoimalla yksityiskohtaisesti valikoiman keskeisiä julkisia puheenvuoroja erityisesti vuosilta 2008–2011 tutkin, miten neljän myyntimenestyksen ympärille rakentunut uusateismi on tullut näkyväksi osaksi suomalaista ateismista ja uskonnosta käytävää keskustelua.

	Ateismi	Ateisti	Uusateismi/-ateisti
2013	11	50	-
2012	13	30	-
2011	6	28	3/-
2010	23	70	14/7
2009	23	63	2/4
2008	20	48	-/1
2007	13	51	-
2006	11	31	-
2005	19	35	-
2004	5	44	-
2003	6	19	-
2002	4	25	-
2001	8	16	-
2000	9	29	-
1999	11	19	-
1998	13	23	-
1997	18	32	-
1996	15	25	-
1995	11	20	-
1994	13	23	-
1993	9	23	-
1992	8	26	-
1991	11	24	-
1990	12	51	-

Taulukko 6: Helsingin Sanomat: ateismia käsittelevien artikkelien määrä 1990–2013

”Tiedemies” ja ”filosofi” – kaksi keskustelun hahmoa kirkon äänten ulkopuolella

Ateismikeskustelussa on kaksi näkyvää ja pidettyä kirkon ulkopuolista arkkityyppiä, luonnontieteen nimissä puhuva uskontokriittinen tiedemies ja uskontomyönteisempi, asioita mutkikkaaksi tekevä filosofi. Molemmille löytyy kannattajia, mutta arkkityyppien keskinäinen suhde perustuu molemminpuoliseen piikittelyyn. Kosmologi Kari Enqvist ja avaruustähtitieteilijä Esko Valtaoja ovat tunnetuimmat ja mediassa näkyvimmät luonnontieteellisestä lähtökohdasta puhuvat ateistiset uskontokriitikot.[25] Tosin Enqvist kertoo olevansa niin uskonnoton, ettei ole

edes ateisti ja Valtaoja identifioi itsensä mieluummin agnostikoksi kuin ateistiksi.

Enqvistin *Olemisen porteilla* (1998a) palkittiin Tieto-Finlandialla vuonna 1999. Teoksessa käsitellään ensisijaisesti tietoisuutta modernin fysiikan näkökulmasta, mutta se sisältää myös sanoman uskovaisille: tietoisuuteen ei liity muuta kuin fysiikkaa, joten unohtakaa Jumala. Mikäli fysiikka selittää olemisen, siihen ei liity persoonallisen Jumalan kaltaisia toimijoita eikä sen syvällisempää filosofiaa. Valtaojan *Kotona maailmankaikkeudessa* (2001) palkittiin Tieto-Finlandialla vuonna 2002. Siinä käsitellään elämän synnyn ja kehittymisen mahdollisuutta maan ulkopuolella. Tämän jälkeen professori on kirjoittanut uskontojen totuudellisuuden epätodennäköisyydestä useissa medioissa.

Jo ennen Enqvistiä ja Valtaojaa lääketieteen tutkija Kari Cantell nousi 1990-luvulla hetkeksi luonnontieteellisen epäuskon keulakuvaksi teoksellaan *Tiedemiehen mietteitä uskosta. Kutsu elämänkatsomukselliseen pohdiskeluun* (1996). Ennen uskontoaiheista kirjaansa Cantell oli voittanut Valtion tiedonjulkistamispalkinnon vuonna 1994 pohtiessaan yleistajuisesti interferoneja käsittelevää tutkijanuraansa. Kun nimi oli tullut tutuksi, oli aika siirtyä uskon asioiden pohdiskeluun. Uskosta ja uskonnosta Cantell ei ehkä sanonut mitään merkittävästi uutta, mutta hän antoi kasvot ja äänen helposti tunnistettavalle epäilijälle: muodolliselle kirkon jäsenelle, joka ymmärtää uskontojen tiedollisen perustan puutteellisuuden.

Luonnontieteiden aloilla työskentelevät ateistit mieltävät useimmiten olevansa tieteellisen tiedon, järjen ja totuuden asialla. Tämä valistuksen uskontokritiikkiä noudattava luonnontieteellisen tiedon ja uskon (tai uskomukset) vastakkain asettava malli on edelleen suosittu. Siitä todistaa laajalti luettu, asetelmaa toistava *Nurkkaan ajettu Jumala?: keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta* (2004), joka koostuu Juha Pihkalan (piispa, usko) ja Esko Valtaojan (tähtitieteilijä, tieto) keskustelukirjeistä, samoin kuin sen jatko-osa *Tiedän uskovani, uskon tietäväni* (2010).

Cantell, Enqvist ja Valtaoja ovat kaikki luonnontieteilijöitä, jotka ovat ensiksi popularisoineet luonnontiedettä ja sitten käsitelleet uskontoa. Heidän näkökulmanaan on jäsentää uskontoa uskon ja tiedon vastakkaisuuden kautta. Yhtäältä esimerkiksi Enqvist ja Valtaoja ovat päteviä kertomaan tieteenalansa valossa, että maailma näyttää jumalattomalta, jolloin uskonnot ovat väärässä. Toisaalta uskontoa ruotiessaan he puhuvat ilmiöstä, jonka tutkimusta he eivät ole osoittaneet tuntevansa.

Rajan vetäminen omaan osaamisalueeseensa ei liene helppoa, varsinkaan julkisen älykön roolissa. Asetelman ongelma on siinä, että uskonnosta voidaan puhua asiantuntijan roolissa suhteellisen tietämättömänä sen tutkimuksesta, kuten kansainvälisten uusateistien kohdalla on nähty. Jos näitä näkemyksiä moititaan julkisuudessa, luonnontieteilijä-intellektuellit ovat ainakin Suomessa korostaneet, että kyse on populaariteoksista, joilla ei ole tarkoituskaan pyrkiä akateemiseen uskottavuuteen (esim. Enqvist 2013, 56).

Uskon ja tiedon kaksinaisuuden varaan rakentuvaa asetelmaa kiittää ainakin Vapaa-ajattelijain liitto, joka on jakanut Väinö Voipio -palkinnon kaikille kolmelle. Cantell sai palkinnon vuonna 1997, Enqvist vuonna 2004 ja Valtaoja vuonna 2006. Vuonna 2007 palkinnon sai luonnontieteellisen kirjallisuuden kääntäjänä ja kustantajana tunnettu Kimmo Pietiläinen. Kyseinen henkilö on kääntänyt ja kustantanut myös Dawkinsin, Harrisin ja Dennettin uusateistiset teokset. Tässä onkin yksi kytkös kansainvälisen uusateismin ja suomalaisen keskustelun välillä.

Luonnontieteellistä ateismia on popularisoitu myös televisiossa. Televisiosarja *Epäkorrektia, Tuomas Enbuske!* käsitteli ateismia jaksossa *Jumalaa ei ole!* syksyllä 2008. Ohjelma oli hyvä esimerkki uusateismin ja suomalaisen keskustelun risteymästä. Toimittajan juonnoissa oli lähes suoria lainauksia Dawkinsin ja Harrisin teoksista, vaikka heidän nimiään ei mainittu. Enbuske haastatteli aluksi Esko Valtaojaa, joka välttääkseen ”tiedeuskovaisuuden” syytökset muistutti, ettei tieteessä ole täyttä varmuutta mistään. Tämän jälkeen uskontokriitikko Robert Brotherus puhui uskontojen tiedollisista puutteista ja moraalittomista vaikutuksista mainiten, että ”islamissa järjenkäyttö on hyvin vaikeaa”. Entinen uskovainen Veli Toukomies kävi kertomassa uskosta luopumisestaan, jonka jälkeen psykiatri Hannu Lauerma kertoi ihmeparantumisten valheellisuudesta. Uskonnot oli näin rajattu luonnontieteen, järjen ja totuuden pyhän kolminaisuuden ulkopuolelle.

Aikaisemmin samana vuonna esitettiin Esko Valtaojan juontama *5 kulmaa kosmologiaan*, joka uusittiin vuonna 2011. Ohjelman jaksoissa sivuttiin uskontoa erityisesti syntymyyttien osalta. Niiden rinnalle asetettiin tieteen korjaava käsitys kaiken alusta. Ville Lähde (2008) on pohtinut Valtaojan ja Enqvistin tapaa jäsentää luonnon ja tieteen suhdetta. Lähteen mukaan ohjelmassa tiede yksinkertaisesti katselee luontoa eikä muistuta havaintojen teoriapitoisuudesta tai tieteellisestä mallin-

tamisesta. Tällainen populaari puhe, joka tuskin näin yksinkertaisessa muodossa vastaa Valtaojan tai Enqvistin käsityksiä, tulee tulkituksi luonnontieteen auktoriteetin puolustamiseksi. Se asettuu vastakohdaksi ”niin sanotulle hörhöilylle ja ennen kaikkea uskonnolle sen kaikissa muodoissa. Luonnontieteen ja uskonnon vastakkainasettelu toistuikin läpi sarjan”. Lähteen mukaan tällaisessa asetelmassa kritiikin kohteena ei ole vain uskova, vaan myös pellenpukuun puettu ”filosofi” tai ”sosiaalinen konstruktivisti”, jonka roolina on edustaa perinteistä humanistista intellektuellia.

Asetelmaa on vaikea ymmärtää, jos sitä hahmotetaan puhtaasti uskontokritiikin kontekstissa. Kyse on laajemmin ratkaisuyrityksestä niin sanotun ”kahden kulttuurin” dilemmaan. Brittiläinen C. P. Snow teki käsitteen tunnetuksi vuonna 1959 pohtiessaan perinteisten humanistisen intellektuellien ja luonnontieteilijöiden välistä kuilua (Snow 1998). Sittemmin keskustelussa ”kolmannesta kulttuurista” on esitetty erilaisia ratkaisuja (ks. Niiniluoto 2003b, 104–111). Niistä yksi on John Brockmanin (1995, 17–18) huomio, jonka mukaan luonnontieteilijöistä on tullut intellektuelleja, jotka puhuvat suoraan suurelle ostavalle yleisölle ilman välittäjiä, määrittävät keitä olemme ja pohtivat elämämme tarkoitusta. Tällöin kahden kulttuurin dilemman ratkaisu tarkoittaa perinteisen intellektuellin hahmon väistymistä uuden luonnontieteilijä-intellektuellin tieltä. Uskonto on yksi keskeisistä aiheista, joihin uudet intellektuellit ovat tarttuneet. Ei ole sattumaa, että kaksi niin sanottua uusateistia, Richard Dawkins ja Daniel Dennett, ovat Brockmanin esimerkkejä uudenlaisen luonnontieteellisen intellektuellin esiinmarssista.

Uuteen luonnontieteellisen intellektuellin toimintaan kuuluu myös perinteisen intellektuellityypin kritiikki. Suomessa selkeimmän esimerkin kannasta, jossa kolmas kulttuuri merkitsee humanisti-intellektuellin tappiota, on tarjonnut juuri Kari Enqvist. Hän kirjoitti vuonna 1998 itsevarmaan tyyliinsä, että kamppailu kahden kulttuurin välillä on käytännössä ohi. ”Ne, jotka sen hävisivät – traditionaaliset ’intellektuellit’ – eivät vain vielä ole tajunneet sitä.” (Enqvist 1998b, 10.)

”Filosofin” hahmolle ei ole yhtä selkeää edustajaa, mutta nostan esiin kolme ehdokasta, jotka eivät ole kirkon ääniä, mutta jotka ovat puhuneet ja kirjoittaneet uskonnosta myönteiseen sävyyn: Antti Eskola, Juha Sihvola ja Tuomas Nevanlinna (yksin ja yhdessä Jukka Relanderin kanssa).

Entinen vasemmistolainen yhteiskuntatieteilijä, emeritusprofessori Antti Eskola – yksi Enqvistin (2000, 7) esimerkki luonnontieteilijä-intellektuelliin väheksyvästi suhtautuvasta ajattelijasta – on esittänyt viime vuosina jälkiateistisia pohdiskeluja. Vielä 1960-luvulla hän nimitti kirkkoa epädemokraattiseksi instituutioksi, joka ”on valmis luopumaan ennen Kristuksesta kuin verotusoikeudestaan” (Eskola 1968, 91). Kritiikki ei hänen mukaansa perustunut ateistiseen ideologiaan. Se oli ”Kristuksen opetuksista tai sen kaltaisista lähtökohdista johdettua arvostelua niitä kirkkolaitoksen piirteitä kohtaan, joita aivan yhtä hyvin voi nimittää epäkristillisiksi kuin epädemokraattisiksikin” (Eskola 1968, 98).

Sittemmin Eskola liittyi takaisin kirkkoon ja kirjoitti 2000-luvun alussa kolme uskontoaiheista kirjaa (Eskola 1999; 2003; 2006; ks. myös 2009, 239–303). Näissä hän kertoi uskovansa, mutta kieltäytyi määrittelemästä kohdetta tarkemmin. Hän kritisoi sekä uskostaan varmoja kristittyjä että ateisteja ja kertoi karttavansa uskomusten totuudellisuuteen keskittyvää väittelyä. Eskola ei argumentoinut ateisteja vastaan, vaan sivuutti sen hänelle itselleen epäkiinnostavana kantana. Julkisuuden uskontokriitikoista poiketen Eskola ei ymmärrä uskontoa ”totuuspaketiksi”, jonka jokainen osa on joko tosi tai epätosi. Näkökulma korostaa ajatusta kristillisistä käytännöistä tapakulttuurina, joka suomalaisessa yhteiskunnassa tarkoittaa monille viitekehystä, jossa ihmiset saatetaan kehdosta hautaan (ks. Myllykoski 2004, 172–173). Tapakulttuurin painotus ei kuitenkaan näy julkisessa keskustelussa yhtä voimakkaasti kuin totuuskysymykset.

Vuonna 2012 menehtynyt Juha Sihvola tunnettiin ajattelijana, joka kirjoitti myönteisesti uskonnosta. Hänen viimeisimmäksi jäänyt teos *Maailmankansalaisen uskonto* (2011) oli kiihkoton analyysi uskonnon asemasta nyky-yhteiskunnassa. Sihvola puolusti suvaitsevaa uskonnollisuutta, jossa ”uskonnon äidinkieli” ymmärretään vertauskuvalliseksi. Käsittely sisälsi myös kritiikkiä uusateisteja kohtaan (Sihvola 2011, 70–79). Teos palkittiin vuoden kristillisenä kirjana.

Sihvola oli merkittävä yhteiskunnallinen keskustelija, mutta hän ei kaikin osin täytä uskontomyönteistä ”filosofin” hahmoa siksi, että hän ei kritisoinut luonnontiedettä filosofian näkökulmasta. Selvimmin keskustelussa rakentunutta ”filosofin” hahmoa edustaakin älykkönä, tietokirjailijana ja kolumnistina tunnettu Tuomas Nevanlinna. Hän on käsitellyt aihetta esimerkiksi esseeteoksissaan ja myöhemmin myös yhdessä Jukka Relanderin kanssa kirjoitetussa teoksessa *Uskon sanat* (Nevanlin-

na & Relander 2011). Otan tässä esimerkiksi teoksen *Kuninkaista ja narreista* (2006), jonka viimeisen luvun otsikko kertoo paljon: ”Ei uskolle, ateismille ja agnostismille!” Nevanlinna riisuu ”filosofin” pellenpukua näyttämällä, miksi myös ateismille voisi sanoa ei. Perinteistä uskovaa kirjoittajasta ei saa, agnostismi puolestaan puistattaa tiedon ja sen puutteen (gnosis = tieto, a-gnosis = ei-tieto) kaksinapaisessa asetelmassaan. Nevanlinnan mukaan ateismissakin on vikaa.

Ateismia perustellaan yleensä tieteellä. Tiede ei kuitenkaan tarjoa elämälle mielekkyysperustaa; se on tässä mielessä nihilististä. Tiede ei edes pyri kohtaamaan aihetta, ja tämä on tieteen menestyksen edellytys – ja sikäli ”tiede ei ajattele”, kuten Nevanlinna toistaa Martin Heideggerin näkemyksen. Nevanlinnan mukaan ateismia säestää asenne, jossa tiedettä ei problematisoida, oteta ajattelun kohteeksi.[26] Tässä mielessä se muistuttaa peilikuvamaisesti uskonnollista fundamentalismia. Fundamentalismissa tiede kielletään, mikäli se ei tue uskonnollisia käsityksiä; ateismissa tiede myönnetään, mikäli se ei horjuta tai problematisoi liiaksi tieteen auktoriteettia. Luonnontieteellisen uskontokritiikin asenne on tällöin lähellä sitä, miten Nevanlinna kuvaa tieteellistä asiantuntijateknokraattia:

> Asiantuntijalle kaikki ’epäjärkevyys’ on osoitusta joko siitä, ettei tiede ole *vielä* selittänyt selittämätöntä tai siitä, että järjenvastaisesti toiminut henkilö ei ole *vielä* riittävästi puhdistunut ennakkoluulojen jäänteistä. Toiminnan tasolla tämä perustava usko ilmenee ’pelkkänä tietona’ (Nevanlinna 2006, 191.)

Nevanlinna hahmottelee perustellun tiedon ja epäkriittisen uskon vastakkainasettelulle kolmannen vaihtoehdon, *kutsuun* vastaamisen. Ihminen ei tiedä, mitä kutsu sisältää ja edellyttää, mutta siihen vastatessaan ihminen hapuilee siihen, mikä ylittää olemassa olevan tiedon ja yhteisen hyvän. Tässä on tarpeetonta esitellä ajatusta perusteellisesti ja arvioida, onko sen tarkoitus toimia vakavana vaihtoehtona vai sutjakkana sanailuna.[27] Olennaista on, että kutsun ajatuksella pyritään pääsemään pois sokean tottelevaisuuden (stereotyyppinen dogmaattinen usko) ja riippumattomuusilluusion (stereotyyppinen tiedevetoinen ateismi) kaksinaisuudesta. Näin pyritään purkamaan uskon ja tiedon vastakkainasettelua. Tuloksena on loppujen lopuksi yhdenlaista esseististä filosofiaa, reflektiivistä ajattelun lähtökohtien tarkastelua.

Siinä missä vähemmän julkisuudessa näkyvässä suomalaisessa filosofisessa keskustelussa uusateismia on käsitelty melko myönteisesti, julkinen ”filosofin” hahmo on kriittisempi.[28] Kyse ei ole uskonnollisista tai kirkollisista äänistä keskustelussa, vaan niistä, jotka pyrkivät monimuotoistamaan käsitystä paitsi uskonnosta myös ateismista. Tätä tehtävää voidaan pitää myös reaktiona julkiseen keskusteluun, joka paaluttuu uskonnon ja ateistisen luonnontieteen vastakkainasettelun varaan. Yksi uusateismille tyypillinen piirre onkin luonnontieteellisen ateismin painottaminen. Suomessa tätä ateismin kytkemistä luonnontieteeseen on rakentanut viime vuosina edellä mainittujen tiedemiesten lisäksi myös Vapaa-ajattelijain liiton aktiivit, entinen puheenjohtaja Jussi K. Niemelä ja vuonna 2009 kuollut Tapani Hietaniemi. Yksi konkreettinen esimerkki tästä on heidän (yhdessä Tiina Raevaaran kanssa) suomentamansa kirjoituskokoelma *Ateismi* (Martin 2010), josta jätettiin tarkemmin perustelemattomista syistä pois luonnontieteeseen ankkuroituvasta ateismista etäällä olevat, sekä feminististä että postmodernia ateismia käsittelevät luvut. Tämä yksityiskohta osoittaa, että myös suomalaisessa ateismikeskustelussa tarjotaan luonnontieteilijä-intellektuellin hahmoa ratkaisuksi kahden kulttuurin dilemmaan.

Jazzia vai kieltoja?

”Filosofin” ja ”tiedemiehen” hahmot ovat olleet esillä myös *Helsingin Sanomissa*, jossa julkaistu ajatustenvaihto havainnollistaa hahmojen erilaista suhdetta uskontoon. Nevanlinna (2008) ja Enqvist (2008) pohtivat, muistuttaako nykyajan uskonnollisuus jazzia vai kieltoja. Keskustelulle oli poikkeuksellista, että siitä puuttui kirkon ääni.

Keskustelu alkoi Nevanlinnan kolumnista, jossa uskontoa verrattiin jazziin. Kuvitteellista kirkon asiakkaita käännyttävää puhelinmyyntiä käsitelleen kirjoituksen sävy oli leikkisä, kuten otsikkokin: ”Taivaallisen puhelinmyynnin alkeet”. Siinä esitettiin myyntikikaksi ajatusta Jumalasta jazzina. Tiede on niin ylivertainen omalla sarallaan, ettei keskiverto nykyihminen voi hyväksyä uskontoa sen kilpailijaksi. Siksi olisi myytävä toisin, jazzvertauksella, jossa Jumala ei ole pilven reunalla istuva parrakas vanhus, vaan arkisen ja näkyvän ylittävä luova ja elävä kokonaisuus – hieman kuten jotkut nykypäivän teologiat ajattelevat (esim. Beattie 2007).

Kari Enqvist vastasi, että ”jazzin” tilalle voitaisiin vaihtaa ”tiede”, sillä sekin ylittää arkisen ja näkyvän. Kosmologin mukaan juuri uskonto, ei tiede, perustuu (virheelliseen) varmuuteen ja ennen kaikkea kieltoihin:

> Mutta jos uskonto olisi jazz, naiset eivät saisi soittaa klarinettia eivätkä homot improvisoida. Jos uskonto olisi jazz, Thelonius Monk olisi kieltänyt kondomit ja varhaiset diggarit olisivat polttaneet banjonsoittajat roviolla.

Uskonto ei ole jazzia vaan kieltoja, selittää Enqvist. Hän toteaa, että Nevanlinna sekoittaa fiilistelyn ja uskonnollisen uskon. Hän myös tietää kertoa, että Nevanlinnan kuvaus ”sopii hyvää mieltä tavoittelevaan cityuskonnollisuuteen, johon kuuluvat sekä new age -elementit että föönin eteen nukahtaneet julkkispapit”.

Jos Enqvist kirjoittaisi ilman ammattinimikettään, että uskonnoissa on tavallisesti myös kieltoja ja että kolumnissa kuvattu uskonnollisuus on vain yksi muoto, ei vastineessa olisi mitään ihmeteltävää. Mutta miksi juuri kosmologi osaa kertoa, että oikeasti uskonto on kieltoihin perustuvaa ”uskonnollista uskoa”, jota ei tule sekoittaa fiilistelyyn? Ammattinimike selittynee halulla puolustaa fysiikkaa ja muuta oikeanlaista tiedettä uskontoa vastaan. Samalla nimikkeellä esitetään kuitenkin vahvoja yleistyksiä uskonnosta, mikä on hyvä esimerkki luonnontieteilijäintellektuellin toiminnasta.

Toinen kosmologin esittämä empiirinen väite on, että uskova uskoo löytäneensä totuuden. Tuo totuus piilee siinä, että lause ”Jumala on olemassa” ei ole vain kiva vaan myös tosi. Mielestäni ongelmaksi jää, miten ”Jumala”, ”olla olemassa” ja ”tosi” ymmärretään, millaisia päätelmiä sen perusteella tehdään ja millaisiin käytäntöihin ne kytkeytyvät. Enqvistin iskut osuvat tarkimmin dogmaattisiin fundamentalisteihin, mutta samalla jopa iso osa epämääräisesti uskovista tavallisista ihmisistä väistää hyökkäyksen. Enqvistin kaltaisen uskontokriitikon lähestymistapa on sama kuin kirjaimellisesti uskovan fundamentalistin. Ero syntyy siinä, että edellinen pitää pyhää tekstiä virheellisenä ja jälkimmäinen totuudenmukaisena tieto- ja normikirjana. Suuren osan lukutapa on kuitenkin neuvottelevampi, käytännöllisempi ja epävarmempi.

Siis jazzia vai kieltoja? Ongelma on koko kysymys, joka antaa kaksi vaihtoehtoa. Ajatusleikin aloittaneen kolumnin vastapainoksi saatiin

näkemys, joka erotteli oikeanlaisen ”uskonnollisen uskon” ja marginaalisen ”fiilistelyn”. Tämän perusteella luonnontieteilijä-intellektuellin viitekehyksestä esitetty ateistinen uskontokritiikki on etäällä yrityksistä ymmärtää uskontojen ja uskonnollisuuden kirjavuutta. Mutta ei uskonto ole pelkkää jazziakaan, paitsi jos muistutetaan, ettei edes improvisoitu freejazz ole kaikista kielloista ja säännöistä vapaata. Ei ainakaan sellainen, jota joku kuuntelee.

Piispan puheenvuoro uusateismiin

Kuuntelemisen tärkeyttä korosti myös piispa Eero Huovinen, jonka joulukuussa 2008 *Kanavassa* julkaistun kirjoituksen otsikko oli ”Uusateismin haaste”. Viimeistään tässä termi ”uusateismi” tuli lanseeratuksi suomalaiseen julkisuuteen, vaikka termi oli ollut satunnaisesti esillä aikaisemminkin.[29]

Sisällöllisesti Huovisen teksti oli Dawkinsiin kohdentuneen kritiikin referaatti eikä se varsinaisesti kohdentunut suomalaiseen ateismin perinteeseen. Kirjoituksen sisältö nojasi erityisesti McGrathin teokseen *Dawkins-harha?*. Piispa kritisoi sekä tieteen- että uskonnonvastaisuutta. Hänen mukaansa uskontoa ei pidä sotkea luonnontieteeseen eikä tieteen pidä yrittää vastustaa uskonnon olemassaoloa. Huovinen noudatti valtavirran kristinuskolle tyypillistä eriyttävää strategiaa, jonka mukaan ”uskonto ja tiede toimivat omilla tonteillaan”.[30]

Kirjoituksensa lopussa piispa esitti huolensa dialogin vaarantumisesta, mikäli kirjallisten tuotosten sävy on asiaton ja aggressiivinen. Hän kirjoitti, että ”molemminpuolista hyökkäilyä hedelmällisempää olisi toisen kuunteleminen ja oppiminen”. Tämä sovitteleva ja välittävä kanta tuntuu aluksi tyydyttävältä, mutta voidaan toki kysyä, mitä Huovinen tai muut dialogiin käyvät haluavat oppia. Onko niin, että parhaat argumentit lyödään pöytään, ja sen jälkeen piispa saattaisi kääntyä ateistiksi ja luopua virastaan? Onko niin, että piispa haluaa opettaa ateisteille uskontonsa hyviä puolia? Onko dialogin tavoitteena toisia sietävä yhteiselo?

Jos näihin haluaisi vastauksen, pitäisi kysyä itse piispalta. Median toiminta on kuitenkin sellaista, että kristinuskon ja ateismin dialogi toimii molempien eduksi: uskonasiat pysyvät otsikoissa, samoin kuin tieteenalansa ylivertaisuutta mainostavat luonnontieteilijät. ”Filosofin”

hahmo tekee keskustelusta monipuolisempaa, mutta sille ei ole löytynyt yhtä luontevaa ja vakiintunutta roolia uskon ja tiedon vastakkainasettelulle rakentuvassa julkisessa keskustelussa.

Piispa Huovinen ei saanut keskustelun viimeistä sanaa. Kriitikot huomauttivat, ettei sellaisesta Jumalasta, joka on kaiken takana ja tavoittamattomissa (ehkä mystisesti tunnettavissa), voida päätellä mitään. Heti kun Jumala toimii, se on myös empiirisesti tutkittavissa. (Niemelä & Hietaniemi 2009; Pyysiäinen 2008; 2009.) Kriitikot ovat mielestäni oikeassa näissä näkemyksissään, joskin Huovisen kantaa havainnollistaa paremmin hänen varhaisempi kirjoituksensa, jonka mukaan ”aitoon tieteelliseen ajattelutapaan kuuluu sitä suurempi varovaisuus, mitä perustavampien, metafyysisempien kysymysten kanssa ollaan tekemisissä” (Huovinen 2001, 75). Varovaisuuden, epävarmuuden ja itsekriittisyyden korostaminen on tyydyttävämpi vaihtoehto kuin tieteen ja uskonnon selkeä erottaminen. Toisaalta voisi kysyä, missä on piispan varovaisuus hänen kirjoittaessaan, että ”Kristuksen ylösnousemus rikkoo (luonnon) tieteen rajat” (Huovinen 2001, 113). Vai pitäisikö tämäkin ymmärtää metaforisesti uskonnollisen kielipelin sisäisenä ilmaisuna?

Uusateismin puolustus: Sunnuntaidebatti

Uusateismin käsite hypähti erikoislehdistä valtakunnan suurimpaan, kun uskontotieteilijä Matti Kamppinen (2009a) esitteli näkemyksiään *Helsingin Sanomien* sunnuntaidebatissa maaliskuussa 2009. Kamppinen osallistui myös Valtaojan ja Enqvistin luotsaamaan ohjelmaan *5 kulmaa kosmologiaan*, joten kirjoitus asettui luontevasti luonnontieteellistä ateismia puolustavien puheenvuorojen jatkumoon. ”Uusateismi ei ole vain maailmankuva muiden joukossa” herätti runsaasti keskustelua. Lehden verkkosivun kommenttipalstalle tuli viikon aikana yli 1000 kirjoitusta. Luku on korkea, vaikka keskustelu polveili muutamista kirjoittajalle suunnatuista vastineista kaikenlaiseen uskontoon liittyvään pohdintaan. Tavallinen sunnuntaidebatti on kerännyt usein vain muutamia kymmeniä kommentteja ja satunnaisesti satoja. Ateismiaiheen lisäksi vain pakkoruotsia koskeva kirjoitus keräsi vuonna 2009 yli 500 kommenttia. Yli 1000 kommenttia on suuri määrä pienelle kansalle: brittiläiset tutkijakollegat kertoivat näkyvimpien ateismi-aiheiden keräävän suuren lehden verkkosivuille ensimmäisen viikon aikana lähes 500 vas-

tausta, mutta vaikenivat hämmästyksestä, kun kerroin tästä esimerkistä muistuttaen Suomen asukasluvusta. Tätä ennen uusateisteja oli käsitelty lehdessä lähinnä kirja-arvioissa. Niistä osa oli myönteisiä, joskin Jussi Ahlroth (2008) ehdotti kirjoittaessaan Hitchensin teoksesta, että Skepsis ry. voisi myöntää hänelle Huuhaa-palkinnon.

Sunnuntaidebatissa esitettiin, että tieteellinen maailmankuva ja sekulaari humanismi on perustellumpi ja pätevämpi kanta kuin uskonnolliset näkemykset. Uusateismi sijoitettiin samaan joukkoon. Kirjoitus toimii hyvänä esimerkkinä, miten oikeansuuntaiset näkemykset muuttuvat populaariteksteissä yksinkertaistetuiksi väitteiksi ja julkista keskustelua linjaaviksi tekijöiksi.[31] Ensinnäkin, kirjoituksessa esitettiin, että ihminen syntyy ateistiksi. Oma kantani on, ettei ihminen ole syntyessään uskonnollinen, mutta tutti-ikäisten käsitteellistäminen ateisteiksi vesittää itse ateismin käsitteen mielekkyyden. On tarkempaa viitata ateismilla vain niihin, jotka kykenevät itse kertomaan kantansa (Palmer 2010, 17–18). Tutti-ikäisten käsitteellistäminen ateisteiksi asettaa ateismin neutraaliksi ja luonnolliseksi perustaksi, jonka uskonto ikään kuin vääristää. Kognitiiviset uskontotieteilijät ovat kuitenkin osoittaneet, että intuitiivista ontologiaa rikkovat uskomukset, jotka ovat uskonnoille tyypillisiä, ovat inhimilliselle ajattelulle ”luonnollisia”, eivät vääristymiä (joskin on hyvä pitää mielessä, että luonnollinen ei tarkoita samaa kuin tosi).

Toiseksi, kirjoituksessa esitettiin, että elintason nousu vahventaa ateismia, joskin Yhdysvallat on poikkeustapaus. Väitteen mukaan myös Aasian, Afrikan ja Etelä-Amerikan osissa elintason nousu vahventaa ateismia. Ajatusta voidaan muokata maltillisemmaksi: eksistentiaalisen turvallisuuden nousu vähentää uskonnonharjoitusta (ja uskonnollisia uskomuksia) ainakin läntisissä demokratioissa, mutta ei merkittävästi kasvata ateisteiksi identifioituvien ihmisten määrää. Tässä miedommassa muodossa hypoteesille on löydetty tukea esimerkiksi World Values -aineistoista (Norris & Ingleheart 2004). Väitteen vakuuttavuuden lisäämiseksi olisi myös perusteltava, miksi Yhdysvallat on poikkeustapaus. Poikkeustapausta on selitetty muihin läntisiin demokratioihin verrattuna suuremmalla taloudellisella epävarmuudella ja tulonjaon epätasaisuudella. Silti se, että maailman vaurain maa on erityistapaus teoriassa, jonka mukaan vaurauden kasvu heikentää uskonnollisuutta, on vähintään kauneusvirhe.[32]

Kolmanneksi, kirjoituksessa esitetty ateistien lukumäärä on liioiteltu. Tekstin mukaan Yhdysvalloissa on 60 miljoonaa ateistia. Luku voi olla uskottava, jos ateismia mitataan vain ja ainoastaan sillä, miten harvoin ihmiset osallistuvat uskonnollisiin tapahtumiin. Näin ei tieteellisissä yhteyksissä tehdä, koska ihmiset voivat olla uskonnollisia yksityisesti. Uskontososiologit ovat argumentoineet uskottavasti, että Yhdysvaltain uskonnollisuutta on liioiteltu, mutta tällöin on haluttu kertoa osallistumisaktiivisuuden olevan heikompaa kuin muiden uskonnollisuuden muotojen. Lisäksi, Yhdysvalloissa todellinen osallistuminen on alhaisempaa kuin kyselyvastaukset antavat olettaa.[33] Edes jumalauskoa mittaavien kysymysten perusteella ei olla noin korkeissa luvuissa: Vuonna 2008 Jumalaan ei uskonut 2,3 prosenttia. Agnostikkoja eli niitä, joiden mielestä Jumalan olemassaoloa ei voida tietää oli 4,3 prosenttia. Vaikka nämä yhdistäisi, lukumäärä on noin 15 miljoonaa. Itsensä ateisteiksi identifioivia oli Yhdysvalloissa vuonna 2008 1,6 miljoonaa (0,7 prosenttia). Vuonna 2001 ateisteiksi identifioituvia oli 900 000 (0,4 prosenttia) eli määrä on kasvanut. Uskonnottomia (”ei uskontoa”) oli vuonna 2008 kaikkiaan alle 35 miljoonaa, noin 15 prosenttia.[34]

Neljäs huomionarvoinen seikka on kirjoituksessa luotu käsitys uskontotieteilijöistä, jotka pitävät ”uskonnollista maailmankuvaa oletusarvona, jonka suhteen näiden [uusateististen] kirjoittajien ajatuksia jäsennetään”. Olisi kuitenkin tiedettävä, kuka voisi olla tässä kuvattu uskontotieteilijä. Jos en alan tutkijana tunnista tässä rakennettua uskontotieteilijää, voin pitää sitä lähinnä retorisena konstruktiona.[35]

Viidenneksi, Kamppinen kirjoittaa, että ”vähemmälle huomiolle on jäänyt uskontokriittisten ajattelijoiden tarjoamat argumentit sekä heidän maailmankuvansa suhde tieteelliseen uskontojen ja muiden maailmankuvien tutkimukseen”. Tieteellinen tutkimus on metodologisesti ateistista (tai agnostista). Siinä rajatussa mielessä se jakaa uusateismin lähtökohdan, mutta uusateistien käsitykset uskonnoksi nimetystä ilmiöstä perustuvat yleistyksille, jotka eivät ankkuroidu empiirisen uskonnontutkimuksen tuloksiin. Kuten *The Guardianin* toimittaja Andrew Brown (2009) on esittänyt, tieteellinen maailmankuva on osoittautunut liian vaativaksi uusateisteille: uskonnosta kirjoittaessaan he paikoitellen hylkäävät tieteellisyyden ja kurinalaisuuden vaatimukset, joita he omassa tieteellisessä työssään ovat olettavasti noudattaneet.[36] Toisin sanoen uusateistit eivät ole julkilausutusta tieteen ihailustaan huolimatta mal-

likelpoisia tieteen hyveiden edustajia kirjoittaessaan yleistyksiä uskonnosta.

Kuudes huomio liittyy pyrkimykseen asettaa uusateismi kritiikin ulkopuolelle. Kamppinen esittää, että ”tieteellinen uskonnontutkimus on itse sitoutunut ’uusateismin’ edustaman maailmankuvan mielekkyyteen”. Tieteellinen uskonnontutkimus on sitoutunut tieteellisen toiminnan pelisääntöihin ja niistä neuvottelemiseen, mutta se on sitoutunut uusateismin edustamaan maailmankuvaan tieteen osalta vain jos uusateistit todella noudattavat tieteen menetelmällisiä hyveitä. Moni kriitikko on näyttänyt, että näin ei ole. Pikemminkin uusateistit ovat uskontoa käsittelevissä teoksissaan popperilaisittain ilmaistuna lähempänä tieteellisen ideaalin korruptoituneita versioita – riippumatta heidän saavutuksistaan omilla erikoistumisalueillaan. Maailmankuvasta ja -katsomuksesta puhuminen on tässä yhteydessä ongelmallista myös siksi, että tieteellinen uskonnontutkimus ei ole sidottu uusateistien arvoihin tai poliittisiin valintoihin, vaan tiedeyhteisön menetelmällisiin periaatteisiin. Lisäksi uusateismia voidaan tarkastella yhteiskunnallisena ilmiönä ja uusateistien argumentteja voidaan kritisoida vailla oletusta siitä, että uskonnot olisivat käsityksissään oikeassa.

Kirjoittajien näkökantoja tukevat yksinkertaistukset ja kärjistykset ovat tavallisia julkiselle keskustelulle. Niiden avulla saadaan luotua puheenaiheita. Tässä tapauksessa näkemykset kirvoittivat useita kannanottoja lehden verkkokeskustelupalstalle. Seuraavaa vastaavaa valtalehden debattia saatiin odottaa melkein vuosi. Sen keskustelun aloitti uusateismia kritisoiva puheenvuoro.

Keskustelua ja monimediaalista kampanjointia

Helsingin Sanomat toimi julkaisufoorumina, kun tohtoriopiskelija Ilse Paakkinen kirjoitti Vieraskynä-palstalle otsikolla ”Uusateismista puuttuu muu sisältö” (3.3.2010). Uusateismia kritisoivassa kirjoituksessa esitettiin, ettei uusateismi tarjoa vaihtoehtoja ihmisille, jotka haluavat osallistua rituaaleihin tai ylipäätään merkata tapahtumilla keskeiset siirtymät elämässä. Kirjoittaja on osittain oikeassa, sillä uskonnottomat rituaalit eivät ole saavuttaneet suosiota.

Paakkisen kirjoituksessa myös esitettiin, että ”kritisoidessaan uskontoja uusateistit eivät ole ymmärtäneet niiden filosofista traditiota,

dogmihistoriaa ja ydinkysymyksiä. Sen sijaan uusateistinen kritiikki perustuu pääasiassa erilaisilla tapahtumien, tekojen ja henkilöiden kauheuksilla mässäilyyn". Tämä toistaa ajatusta, jonka mukaan uusateistit eivät tunne teologiaa. Väite on uskottava, mutta se ei osu maaliinsa, mikäli uskontokritiikkiä halutaan kohdentaa käytännön tekoihin. Ongelmallisempaa ateistien kannalta onkin tarkastelun yksipuolisuus ja valikoivuus; se, että kohteeksi on valikoitu pääasiassa kielteisiä tekoja. Lisäksi Paakkinen rinnastaa uusateistit uskonnollisiin fanaatikkoihin, ja nimeää molemmat vihaan perustuviksi näkemyksiksi, riisuen näin molemmista vakavasti otettavan sisällön. Itse kirjoituksen arvioinnissa tärkeää on Paakkisen ratkaisu, jossa hän jättää valtavirran kristinuskon uusateismin kritiikin ulkopuolelle ikään kuin kritiikki ei koskettaisi sitä. Uskontokritiikin kohteena on kuitenkin myös valtavirran kristinusko ja erityisesti kirkkoinstituutio, joilla on etuoikeutettu asema yhteiskunnassa.

Paakkisen kirjoitus herätti runsaasti keskustelua ja närkästystä. Teksti keräsi yhteensä hieman yli tuhat kommenttia, kuten vuotta aiemmin julkaistu Kamppisen kirjoitus. Ihmisiä ärsytti kirjoittajan esittämä ajatus, jonka mukaan uusateisteja motivoi viha. Moni loukkaantui siitä, että heidän uskonnoton katsomus leimataan. Lisäksi uskonnottomat ja ateistit korostivat vastauksissaan, etteivät he kaipaa valtakirkon yhteisöllisiä perinteitä ja rituaaleja laisinkaan. Kirjoituksissa esiintyi myös sukupuoleen, ikään ja koulutukseen ("vain" tohtoriopiskelija) kohdentuvia huomautuksia. Paakkisen objektiivisuus kyseenalaistettiin välittömästi, mutta samaa ei tehty Kamppisen kohdalla, vaikka molemmat kirjoitukset olivat avoimesti kantaaottavia ja sisälsivät vahvoja väitteitä.

Kamppisen ja Paakkisen *Helsingin Sanomissa* julkaistut kirjoitukset laajoine keskusteluineen ovat älymystön mediatapahtumia, joilla ei suosiostaan huolimatta ole suoraa yhteyttä muun yhteiskunnan konkreettisiin käytäntöihin. Tämä konkreettisten vaikutusten vähäisyys yhdistettynä samanaikaiseen medianäkyvyyteen onkin ollut tavallista uusateismikeskustelulle.

Medianäkyvyyttä toi myös Yle Radio 1, jossa ateismin nousu noteerattiin keskustelusarjassa *Jumalaa ei ole!*. Se jatkui marraskuusta 2010 tammikuun 2011 loppuun. Yleisradion perinteiseen linjaan nähden se oli poikkeuksellisen uskontokielteinen. Juontaja Tarja Koivumäki esiteltiin vapaa-ajattelijaksi, ja päivän teemaan johdattavat insertit olivat provokaatioita uskontoa ja kirkkoinstituutiota vastaan. Jaksoissa nou-

datettiin tyypillistä asetelmaa irrationaalisen uskon ja edistyksellisen luonnontieteen välillä. Vieraina oli tavallisesti kaksi keskustelijaa, esimerkiksi konservatiivikristitty ja evoluutioteorian puolestapuhuja tai toisessa jaksossa ateismin ja uskontokriittisyyden julkisia keulakuvia (uskontotieteilijä Ilkka Pyysiäinen ja entinen Vapaa-ajattelijain liiton puheenjohtaja Jussi K. Niemelä). Myös radiokolumnisti Kirsi Virtanen provosoi Yle Radio 1 -kanavalla uusateistien tyyliin otsikolla ”Uskonnon anatomia” (21.9.2011).[37] Puolituntinen kolumni vertaili eri uskontojen paratiisikäsityksiä ja pohti, miten vaikea on valita omaa uskontoa, kun näkemykset ovat niin erilaisia. Kolumnin viesti oli tuttu Dawkinsin tukemasta Don't Label Me -kampanjasta, jonka mukaan lapsia ei tulisi kasvattaa mihinkään uskontoon. Valinta tulisi tehdä vasta, kun siihen on itse kykeneväinen.[38] Samalla uskontoja kuvattiin dogmaattisiksi, suvaitsemattomiksi ja ahdasmielisiksi. Kymmenen vuotta aikaisemmin toimittajan omaksumiin yleisiin mielikuviin perustuvan näinkin suorasukaisen uskontokasvatuksen vastaisen kritiikin kuuleminen Yleisradiosta olisi ollut yllätys.

Uusateismi on konkretisoitunut myös muutamissa tapahtumissa, joilla on perusta median ulkopuolella, mutta joiden toteutuksen tarkoituksena on mediahuomio. Kesällä 2009, puolisen vuotta Britannian jälkeen ateistien bussikampanja toteutettiin Suomessa. Kuten Britanniassa, myös Suomessa Vapaa-ajattelijain liitto ja Humanistiliitto maksoivat bussien kylkeen liitettävästä mainoksesta, jossa pidetään Jumalan olemassaoloa epätodennäköisenä ja kehotetaan nauttimaan tästä ainoasta elämästä. Vaikka teksti oli hieman toisenlainen Helsingissä kuin Turussa ja Tampereella, kampanjan elementit mainoksen paikasta tekstiin olivat suoraa kopiointia Englannista. Helsingissä teksti kuului: ”Jumalaa tuskin on olemassa. Lopeta siis murehtiminen ja nauti elämästä.” Turussa ja Tampereella kampanjan tekstiä ei hyväksytty, joten se muutettiin muotoon ”Iloitse elämästäsi kuin se olisi ainoasi. Koska se on.” Turun joukkoliikennelautakunta esitti alkuperäistä ehdotusta koskevassa käsittelyssä oikeuskanslerille, ettei se katso velvollisuudekseen ottaa busseihin mainoksia, jotka vaikuttaisivat kielteisesti ihmisten mielikuviin joukkoliikenteestä. Turussa edes teksti ”Uskomatonta kesää!” ei läpäissyt seulaa.[39]

Vaikka jotkut pahoittivat mielensä, bussikuskit eivät kieltäytyneet ajamasta vuoroja. Kampanja uutisoitiin, ja siitä kirjoitettiin yleisönosastoihin, joten se toi erityisesti vapaa-ajattelijoille paljon näkyvyyttä, mutta merkittävää kohua tai laajamittaista mediakeskustelua ei syntynyt.

Vuotta myöhemmin, kesäkuussa 2010, järjestettiin Helsingissä provokatiivisempi ”Vaihda Raamattu pornoon” -tapahtuma, jossa Raamatun tai minkä tahansa uskonnollisen kirjan sai vaihtaa miestenlehteen. Tempauksen sanomana oli vapaa-ajattelijoiden mukaan kristinuskon ja islamin seksuaalikielteisyyden vastustaminen. Organisointiin osallistuneen Tiina Raevaaran mukaan tapahtumalla haluttiin sanoa, että ”uskontojen sisältämiä moraaliohjeita ei pidä käyttää yleisinä, ihmisten käytöstä rajoittavina sääntöinä” (Raevaara 2011, 136). Viestin muotoilun vilpittömyyden voi kyseenalaistaa, sillä Yhdysvalloissa vastaavan kampanjan viesti oli, että uskonnollinen kirjallisuus on pornoa vaarallisempaa (Levy 2013). Jos Raevaaran tulkinnan ottaa vakavasti, voidaan vähintään sanoa, että viestin välittämisen tapa oli epäonnistunut, koska sisältöä on pitänyt selittää useaan kertaan ja kuukausia myöhemmin. Kampanja ärsytti toimittajia, sanomalehtien yleisökirjeiden kirjoittajia ja nettikeskustelijoita, mutta sitä pidettiin myös ateistien ja uskonnottomien maineen tahraavana absurdina ajatuksena, jota ei olisi tarvinnut toteuttaa. Eräs bloggaaja kirjoittaa:

> Raamattujen vaihtaminen pornoon kuulostaa tuhannen kännissä keksityltä loistoidealta taistella pyhän opuksen ahdasmielisyyttä vastaan. Harmillista tässä on se, että känni-idea muistettiin vielä krapulapäivänäkin ja sitä lähdettiin viemään eteenpäin. […] Mutta uskoivatko Vapaa-ajattelijat todella, että tempaus lisää positiivista suhtautumista heitä ja ateisteja kohtaan ylipäätään? Valitettavasti ainakin erinäisiltä keskustelupalstoilta on voinut todeta, että uskovaiset ovat käsittäneet raamattuvaihdon ateistien tempauksena, ei vain pienen ateistiryhmän. http://makellaonasiaa.vuodatus.net/blog/2632316 (3.9.2010.)

Kampanjaan kohdentuneet kommentit eivät osoita ateismin aiheuttavan ärtymystä sinänsä. Kielteisiä tunteita herättää pikemminkin kielteinen mainonta. Melkein mikä tahansa ”kilpailijaan” kohdentuva kampanja ärsyttäisi, esimerkiksi kuvitteellinen kirkon mainos ”Eroa vapaa-ajattelijoista” tai kuvitteellinen Akateemisen Kirjakaupan mainos ”Älä osta Suomalaisesta Kirjakaupasta”. Mediajulkisuudelle ja kielteiselle kampanjoinnille ominaiseen tapaan vaihtopäivää seurasi vastakampanja. Kristillinen kirjakauppa ilmoitti vaihtavansa pornolehdet Raamattuun.

Kaikkiaan ateismin näkyvyyden voimistuminen on ristiriitaisesta julkisuudesta huolimatta kasvattanut Vapaa-ajattelijain liiton jäsenmäärää, vaikka osa erosikin tempausten vuoksi.[40] Julkisen keskustelun valossa on kuitenkin kyseenalaista puhua menestyksestä, sillä erityisesti pornolehtikampanja aiheutti paljon tuohtumusta ja suuttumusta, eikä se edistä liiton vakavasti ottamista. Provokaatio sai aikaan myös yhdistyksellisen muutoksen, kun eräät tamperelaiset vapaa-ajattelijat erosivat liitosta ja perustivat vuonna 2010 uuden yhdistyksen, Vakaumusten tasa-arvo (VATA) ry:n, jonka tehtävänä ei ole provosoida tai käännyttää uskovaisia, vaan tavoitella nimensä mukaisesti eri katsomusten ja vakaumusten tasa-arvoista ja yhdenvertaista kohtelua. VATA hallinnoi myös Eroa kirkosta -verkkosivustoa, jota kautta valtaosa luterilaisesta kirkosta eroavista ilmoituksensa tekee. Myöhemmin VATA:lle on muodostunut läheinen suhde Vapaa-ajattelijain liittoon, sillä sen perustaja Petri Karisma on noussut myös Vapaa-ajattelijan liiton liittohallituksen puheenjohtajaksi, mutta itse VATA:n perustaminen osoittaa yhdessä edellä kuvattujen tempausten aiheuttaman tuohtumuksen kanssa, että edelleen kampanjoiva ateismi on Suomessa suhteellisen epäsuosittua huolimatta uskonnottomuuden yleisyydestä.[41]

Aika näyttää tulevat keskustelun asetelmat ja *Kirkko ja kaupunki* -lehden mielipidekirjoitus (8.4.2009) ”Kristillinen kasvatus vastaa ateismin haasteeseen” avasi yhden mahdollisen näkökulman. Kaksitoista allekirjoittajaa neljästä eri kristillisestä järjestöstä ottivat ateismin haasteen vakavasti ja siirtyivät puolustuskannalle. He pohtivat, miten kristillistä uskontoa tulee suojata ja ehdottivat, että ”kirkko päättää ottaa työn lasten, varhaisnuorten ja nuorten parissa tärkeimmäksi painopisteeksi”. Se on konkreettinen ehdotus kristinuskon elvyttämiseksi. Se myös palaa niin monien ateismia koskevien kansalaiskeskustelujen ytimeen: huoliin lapsista ja kasvatuksesta.

Mediassa lapset ja kasvatus ovat uskontokeskustelun osana vähintään kaksi kertaa vuodessa: keväällä Suvivirttä laulettaessa ja loppuvuodesta koulujen joulujuhlien aikaan. Pilapiirtäjä Jari kytki *Ilkka*-lehdessä tämän uusateismiin jouluna 2010, kun keskusteltiin uskonnottomien asemasta ja jouluevankeliumiesitysten oikeutuksesta. Kuvassa on koulun näyttämö, jossa on lapsia tietäjinä ja paimenina, mutta seimessä makaa aikuinen ihminen. Näyttämön etuosassa seisoo mies, joka esittelee ohjelmanumeron:

> Ja nyt joulukuvaelma. Dosentti Tauno Poppana ateistiyhdistyksestä kertoo alkuräjähdyksestä ja lukee otteita evoluutiobiologi Richard Dawkinsin kirjasta 'Jumalharha'. (Ilkka 20.12.2010.)

Piirros kertoo osuvasti, miten uusateismi on alkanut edustaa uskonnottomuutta. Sama sävy on edellä käsitellyssä Ilse Paakkisen kirjoituksessa, vaikka uskonnottomien rituaalien tai koulujen uskonnottomilla juhlilla ei ole suoraa eikä välttämätöntä yhteyttä uusateismiin. Olennaista kytköksessä on se, että näin ateismikeskustelu nivotaan käytäntöihin, joita ihmiset pitävät tärkeinä. Muutoin keskustelu jää helposti koulutetun älymystön keskinäiseksi pohdinnaksi ja kampanjointi ihmisten arkielämästä irralliseksi puuhasteluksi. Vuoden 2010 jälkeen ei ole ollut näkyviä uusateistisia mediakeskusteluja, joten tällä hetkellä näyttää siltä, että uskontoa, uskonnottomuutta ja ateismia koskevat kiistat ovat muuttuneet konkreettisemmiksi: tyypillisinä kohteina ovat olleet evankelis-luterilaisen kirkon etuoikeutettu asema ja kirkosta eroaminen, mutta niitä eivät ole mobilisoineet julkkisateistit vaan verrattain uskonnottomat arvoliberaalit.

Uusateismin kansallinen leima: kaksoisstrategia?

Edellä on pyritty tiivistämään suomalaisen uusateismikeskustelun merkittävimpiä ja näkyvimpiä tapauksia. Mutta mitkä tekijät ovat leimallisia suomalaiselle uusateismille? Tarkastelen tätä neljän vuosien 2009 ja 2011 välillä ilmestyneen ateismikeskustelua ylläpitäneen kirjan kautta. Nämä ovat Kari Enqvistin *Kuoleman ja unohduksen aikakirjat* (2009), Ilkka Pyysiäisen *Jumalaa ei ole* (2010), Juha Pihkalan ja Esko Valtaojan *Tiedän uskovani, uskon tietäväni* (2010) ja Jussi K. Niemelän toimittama *Mitä uusateismi tarkoittaa?* (2011)

Kari Enqvistin (2009) kirjassa *Kuoleman ja unohduksen aikakirjat* viittaillaan myönteisesti Dawkinsiin, Dennettiin ja Hitchensiin, mutta otetaan myös etäisyyttä keskusteluun. Enqvist esittää olevansa pikemminkin uskonnoton ja välinpitämätön kuin ateisti. Teos on kuitenkin itsessään luonnontieteen näkökulmasta esitetty uskontokritiikki, jossa suhde uskontoon ei ole välinpitämätön: tekijää kalvaa toisten (virheellinen ja haitallinen) uskonnollisuus. Enqvist kyseenalaistaa aikaisemman käsityksensä, jonka mukaan usko perustuisi oppiin. Nyt hän korostaa

uskonnon toiminnallisen puolen tärkeyttä vetoamalla uskontoantropologi Pascal Boyerin näkemyksiin. Tämä on kiinnostava erottelu, jonka turvin hän toteaa uskonnon olevan sosiaaliselta kannalta tavattoman mielenkiintoista, mutta uskon toiminnallisuutta kehitellessään hän kirjoittaa uskosta ikään kuin viruksen aiheuttamana mielen tautina, joka saa yksilön toimimaan erikoisilla tavoilla. Näin Enqvist palaa tältä osin kansainvälisten uusateistien leiriin ja jatkaa puhetta uskonnosta meeminä.

Suurin ero Enqvistin ja kansainvälisesti tunnettujen uusateistien välillä ei ole uskonnon käsittelyssä, vaan tavassa, jolla hän kieltäytyy rakentamasta uutta lumoa maailmaan – suomalaiseen matalan profiilin asenteeseen sopivalla tavalla. Aikaisemmin on käsitelty uusateistista merkityksen rakentamista, josta esimerkkinä on ollut Hubble-teleskoopin kuvista lumoutuminen. Enqvist (2009, 179) toteaa lakonisesti, että upeiden avaruuskuvien ”katseleminen alkaa jonkin ajan kuluttua puuduttaa” ja ottaa etäisyyttä esimerkiksi Ursula Goodenoughin ”uskonnolliseen naturalismiin”, jossa uskonnottoman elämän mielekkyyden täyttää tieteellinen hartaus. Enqvistin lopputulemana ei ole kuitenkaan Camus’n kaltainen jumalaton absurdismi, vaan perisuomalainen tilanteen hyväksyvä tyyneys.

Asenteellisesti Enqvistiä lähelle asemoituu myös uskontotieteilijä Ilkka Pyysiäinen pamfletissaan *Jumalaa ei ole* (2010), jonka kirjoittamisen yhdeksi kimmokkeeksi tekijä on todennut uusateistien myyntimenestykset. Yleisen uskontokriittisyyden lisäksi Pyysiäisen teos jakaa uusateistien kanssa ainakin kolme seikkaa: (1) evoluutioteoreettisen viitekehyksen, jossa uskontoa selitetään, (2) luonnontieteen ja uskonnon erottelun, jossa edellisen kehittyminen kaventaa jälkimmäisen toimialaa ja muuttaa sen tulkintaa sekä (3) penseän asennoitumisen kulttuurintutkijoihin, humanisteihin ja postmoderneihin relativisteihin, joita käsitellään massana eikä yksilöityinä tutkijoina.[42] Pyysiäisen erottaa uusateisteista parempi uskontotieteellinen tietopohja ja maltillisempi tyyli. Hän ei hyväksy kaikkia uusateistien näkemyksiä ja haluaa heistä poiketen siirtää koko uskonto-termin jäähylle. Pyysiäisen mukaan voitaisiin vain keskustella yksittäisistä väitteistä ja ehdotuksista riippumatta siitä, ovatko ne uskonnollisia vai eivät. Tämä on mielestäni varteenotettava ehdotus, joka poikkeaa radikaalisti uusateistien tavasta erottaa uskonnolliset näkemykset maallisista.[43] Pyysiäisen teoksessa käsitellään Suomea vain vähän, kun taas kuvaukset yhdysvaltalaisista riivauksista saavat paljon

suuremman tilan. Sikäli pamfletti ei erityisesti luo suomalaiselle keskustelulle paikallisia puitteita, vaikka noudattaakin kaksoisstrategiaa: teos on pienestä pesäerosta huolimatta inspiroitunut uusateistien korostamista keskustelunaiheista ja asenteista.

Tunnetuimmista julkisista uskontokriitikoista kenties radikaaleimman pesäeron uusateisteihin on tehnyt Esko Valtaoja, vaikka hän noudattaakin edellä mainittua kaksoisstrategiaa. Hän jakaa uusateistien uskontokritiikin pääkohdat, mutta vuoden 2010 keskustelukirjassa *Tiedän uskovani, uskon tietäväni* (Pihkala & Valtaoja 2010) hän kertoo Hitchensin lukemisen saaneen hänet harkitsemaan kirkkoon liittymistä. Valtaoja toteaa, että kriitikoiden tulisi uskontojen ongelmakohtien listaamisen sijaan osoittaa, että uskonto on tehnyt maailmasta pahemman paikan. Uskonto ei hänen mukaansa ole ainoa keino saada ihmiset tekemään pahaa. Tämän jyrkimmät uusateistit yksipuolisesti kohdennetussa kritiikissä unohtavat. Valtaoja ei myöskään jaa aikaisemmin esiteltyä Dawkinsin näkemystä, jossa lasten uskontokasvatus rinnastetaan hyväksikäyttöön, vaikka vastustaakin tunnustuksellista uskonnonopetusta (jota Suomessa ei teknisesti ottaen ole).

Valtaoja puhuu mielellään henkisestä kasvusta ja toteaa zenbuddhalaisuuden puhuvan olemassaolosta ja sen merkityksestä hänelle ymmärrettävällä kielellä. Tämä ulottuvuus puuttuu hänen mukaansa uusateisteilta, mutta toisaalta Harris ja Stenger ovat kirjoittaneet myönteisesti Aasian uskontoperinteistä. Valtaoja kiistää myös olevansa ”tiedeuskovainen”. Hän esimerkiksi kritisoi lempeästi Enqvistiä tieteen lopullisten totuuksien julistamisesta. Vaikka hän tekee pesäeron uusateistien oletettuun ”tiedeuskovaisuuteen”, on nykyisestä suomalaisesta uskonto- ja ateismikeskustelusta vaikeaa löytää suurempaa luottamusta tieteen kykyyn parantaa maailmaa kuin mitä Valtaojalla on: tiede luo paratiisia tai sen kaltaista tilaa; maailmankaikkeuden tapahtumilla on suunta ja kuljemme kohti parempaa; tieteen avulla edistymme ja sen saavutuksena on yhä jatkuva hengen evoluutio. Valtaoja hyppää tiedon kumuloituvasta vaikutuksesta tieteessä tieteen kasvavaan myönteiseen vaikutukseen yhteiskunnassa. Toki tieteen kehitys mahdollistaa pidemmän elinajanodotuksen ja korkeamman elintason, mutta samalla sen sovellukset mahdollistavat yhä suuremmat katastrofit (ks. Gray 2003a, xiii–xiv).

Valtaojan poliittisia kantoja on vaikea verrata uusateisteihin, koska hän ei kirjoita niistä kovin paljon. Hän jakaa muiden julkiateistien liberaalit arvot sukupuolten tasa-arvosta ja seksuaalivähemmistöjen oi-

keuksista. Hän kuitenkin käyttää luonnontieteellistä viitekehystään perustellakseen oikeistopolitiikalle tyypillisen ”pullanmurukannan” tulonjakoon: Valtaojan mukaan ihmisluonto on sellainen, että kaipaamme hierarkkisia laumoja, joissa pyrimme nousemaan asteikossa ylöspäin. Kyse on kilpailusta ja siitä, että tuloerot ylläpitävät luovuutta ja kilpailua, mikä mahdollistaa talouskasvun. Samalla talouskasvun ajatellaan pudottavan pullaa syövien pöydästä murusia pöydän alla odotteleville huono-osaisille. Valtaoja sanoo suoraan, että ”kansakunnan vauraus ei riitä mielenterveyspalveluihin, koulutukseen, sairaanhoitoon tai kulttuurilaitoksille” (Pihkala & Valtaoja 2010, 135). Toisenlainen tulonjako on tämän mukaan mahdottomuus, ei poliittinen valinta.[44] Valtaoja jakaa myös uusateistien yleisen tason kannan siitä, että uskonnottomuuden kasvu on myönteinen asia paremman tulevaisuuden puolesta. Tämän tulevaisuuden toteuttamisessa hänen strategiansa tosin poikkeaa huomattavasti uusateistien provosoinneista. Valtaoja on avoin keskustelija ja myös kuuntelija, mikä sopii suomalaisen yhteiskunnan keskusteluperinteeseen paremmin kuin polarisoituneita väittelyjä suosivaan Britanniaan ja Yhdysvaltoihin.

Vähemmän julkisuutta sai Jussi K. Niemelä toimittama, vuonna 2011 ilmestynyt *Mitä uusateismi tarkoittaa?* (Niemelä 2011 toim.) Teoksen tekstit voi jakaa kolmeen ryhmään: ilmiötä analysoivat uskontotieteilijät (Kimmo Ketola, Tiina Mahlamäki), ateismia avoimen myönteisesti arvioivat uskontotieteilijät (Matti Kamppinen, Ilkka Pyysiäinen) ja ”aktivistit” (Jussi K. Niemelä, Nora Luoto, Tiina Raevaara, Jaakko Wallenius). Kirjan esipuheessa tosin todetaan, että viimeisimmästä ryhmästä, ”ateistikirjoittajista”, vain yksi on enää mukana Vapaa-ajattelijain liiton toiminnassa. Kirjan luoma kuva uusateismista on moninainen kirjavan kirjoittajajoukon vuoksi. Esipuheessa todetaan, että ”tarjolla on hyvinkin kriittisiä katsauksia uusateismiin”, mutta toisaalta ”kukaan kirjan ateistikirjoittajista ei näe syytä häpeillä vakaumustaan”. Ateistikirjoittajien ääni on hyvin samankaltainen edellä kuvatun kaksoisstrategian kanssa. Uusateisteja kohtaan esitetään pienimuotoista kritiikkiä, mutta oma sanoma jäsentyy uusateistien esiinnostamien teemojen mukaisesti. Ateistikirjoittajat kritisoivat islamia yleisesti, kirkon ja valtion suhdetta Suomessa, ateistien syrjintää ja ateistien käsittelyä mediassa. He puolustavat luonnontiedettä kreationismia ja älykästä suunnittelua vastaan ja pitävät yliluonnollisten selitysten kaipuuta ongelmien aiheut-

tajana. *Turun Sanomien* arviossa Kari Salminen (2012) totesi, että ”osin keskustelu on amerikkalaista tuontitavaraa”.

Kirjoissa tiivistyy kolme suomalaista keskustelua luonnehtivaa seikkaa. Ensinnäkin, keskustelun osapuolet ovat enimmäkseen korkeasti koulutettuja, jotka kirjoittavat enemmän älyllisestä mielenkiinnosta kuin kiskoakseen välinpitämättömiä kaapista tai esittääkseen suoraviivaisia toimintasuosituksia tai strategioita yhteiskunnan organisoitumiseksi. Toiseksi, keskustelu jäsentyy luonnontieteen ja uskonnon vastakkainasettelulle, ja samalla suhde kulttuuriteoriaan ja perinteiseen humanistiseen intellektuellityyppiin on vähintään varauksellista. Kolmanneksi, suuri osa suomalaisesta keskustelusta perustuu tunnetuilta uusateisteilta lainatuille näkemyksille ja strategioille, mutta samalla kansainvälisten myyntimenestysten kirjoittajiin otetaan etäisyyttä.

Uusateismista keskustellaan Suomessa, mutta keskustelulla ei näytä olevan vahvaa kansallista omaleimaisuutta. Mikäli vahvempaa kosketuspintaa suomalaiseen yhteiskuntaan ja konkreettisiin käytäntöjen muutosyrityksiin ei löydy, voi aiheen suosio hiipua hetkessä. Toisaalta se ei tarkoittaisi kaikenlaisen sekulaarisuuteen, uskonnottomuuteen ja ateismiin liittyvän keskustelun kuihtumista. Niin pitkään kuin kahdella uskonnollisella instituutiolla on etuoikeutettu asema Suomessa, ateisteilla on tavoitteita. Toistaiseksi keskustelu on johtanut eräänlaiseen ateismin anastamiseen. Julkisuuden ateismi ponnistaa luonnontieteiden ihannoinnista. Suomalaisesta keskustelusta puuttuu lähes täysin toisenlaisista perinteistä kumpuavat ateismit. Kyse ei ole vain toisenlaisten ateismin muotojen puuttumisesta, vaan niistä, samoin kuin akateemiseen vasemmistoon liitetyistä ”sosiaalisesta konstruktionismista”, ”kulttuurintutkimuksesta” ja ”postmodernista relativismista” on tullut jopa uusateististen luonnontieteilijä-intellektuellien halveksumia olkiukkoja.

Julkkisateistien arvostus on kuitenkin ymmärrettävää. Suomessa he eivät hyökkää liberaaleja uskovaisia kohtaan, vaan keskustelevat pääosin maltilliseen sävyyn myös nostaessaan näkemyseroja esiin. Heidän sanomansa vetoaa suomalaisiin, koska he rakentavat voimakkaita uskonnollisia näkemyksiä omaavista ihmisistä uhkakuvan. Suomalaiset suhtautuvatkin kansainvälisesti vertaillen erittäin kielteisesti niihin, joilla on voimakkaita uskonnollisia käsityksiä. Vertailussa mukana olleista 33 maasta suomalaisten edelle menevät vain sveitsiläiset, joista 80 prosenttia on samaa mieltä väittämästä, jonka mukaan ”ihmiset, joilla on erit-

täin voimakkaita uskonnollisia käsityksiä, ovat usein suvaitsemattomia muita kohtaan". Suomalaisista samaa mieltä on 79 prosenttia. Maallistuneista maista löytyy hyvin toisenlaisia lukuja: esimerkiksi ruotsalaisista näin ajattelee vain 61 prosenttia, tšekkiläisistä 56 prosenttia ja latvialaisista 37 prosenttia. (Tilastosta ks. Ketola 2011b, 75.)

Vastine- ja keskustelukirjat

Kansainvälisen keskustelun mukaisesti myös Suomessa on ilmestynyt kritiikkejä, joiden kohteena ovat ulkomaiset ja kotimaiset ateistit. Pienet kustantamot ovat julkaisseet muutamia kansainvälisiä vastineita, mutta niistä ainoastaan McGrathin *Dawkins-harha?* on näkynyt selvästi julkisessa keskustelussa, erityisesti edellä mainitun piispa Huovisen kannanotossa.[45]

Ensimmäinen suomalainen kirjan mittainen vastine uusateismiin oli Timo Eskolan *Ateismin sietämätön keveys* (2009). Huovisen artikkeli uusateismin haasteesta noteerattiin valtamediassa, mutta Eskolan "konservatiiviseksi ateismikritiikiksi" (Huttunen 2009) tituleerattu teos ei saanut suurta huomiota julkisessa keskustelussa. Sitä käsiteltiin lähinnä uskonnollisissa ja uskontokriittisissä blogeissa ja keskustelupalstoilla. Teos on jatkoa Eskolan aikaisemmille pamfleteille, joissa kritiikin kohteina olivat vapaamieliset teologit ja papit sekä ateismi yleensä (Eskola 2005; 2006a). Pamfletti on edellisten teosten toistoa jopa siinä määrin, että siinä kirjoitetaan yllättävän vähän uusateisteista. Eskola toteaa, ettei uusateismi ole yhtenäinen ideologia, mutta käsittelee sitä verrattain homogeenisena aatteellisena järjestelmänä. Hän pyrkii osoittamaan, miten uusateisteilla on suuria vaikeuksia saada Darwin ja ihmiskeskeinen, ihmisen erityistä arvoa painottava ajattelu sopimaan samaan viitekehykseen. Hän niputtaa suurimman osan ateismista nietzscheläiseen viitekehykseen, joka on hänen tulkinnassaan fasistinen samoin kuin darwinistinen viitekehys on rasistinen. Nämä tulkinnat ovat ongelmallisia, ja erityisen outoa on Eskolan haluttomuus ymmärtää uusateismin eroavuus esimerkiksi Nietzschestä. Lisäksi Eskola kritisoi uusateistien käsitystä tieteellisestä maailmankuvasta ranskalaisten nykyfilosofien avulla, mutta hylkää niiden tarjoamat käsitykset kristillisen uskonsa edessä. Hänen nimeämänsä ajattelijat (Foucault, Lyotard, Derrida) olivat huomattavasti ateistisempia, pakanallisempia tai maallisempia juutalaisia

(Derrida) kuin hän antaa ymmärtää. Eikä yksikään Eskolan nimeämistä edellä mainituista ”postmodernisteista” jakanut hänen uskoaan Raamatun ilmestykseen edes kirjoittaessaan uskonnosta myönteisesti.

Eskola pyrkii filosofiseen argumentointiin, joten hän ei sano paljoakaan uskonnon tai ateismin asemasta yhteiskunnassa. Hän kuitenkin esittää, että vapaa-ajattelijat pyrkivät manipuloimaan yhteiskuntaa tavalla, joka estäisi neljän miljoonan suomalaisen oikeuksia oman uskontonsa mukaiseen toimintaan (Eskola 2009, 138). Väitteen kärki on ilmiselvästi väärä, sillä vapaa-ajattelijat eivät pyri estämään yksilöiden oikeutta uskonnolliseen vakaumukseen tai sen harjoittamiseen, mutta tässä on kiinnostavaa toinen aspekti. Eskola nimittäin ottaa mittariksi kirkkoon kuulumisen ikään kuin jokainen heistä uskoisi tai harjoittaisi uskontoa. Omalle kannalle myönteinen tendenssimäinen aineistojen ja tilastojen tulkinta on strategia, jonka hän jakaa uusateistien ja heidän kansainvälisten kriitikoiden kanssa. Eskolan pamfletti toistaa myös toisella tavalla ulkomaisten kristillisten vastineiden puutteet: hän käsittelee vain kristinuskoa ja ateismia eikä muita maailmankatsomuksia tai uskontoja. Vaikka pamfletti on ensimmäinen kirjan mittainen suomalainen vastine uusateismiin, siinä ei käsitellä suomalaista keskustelua muutoin kuin kritisoimalla vapaa-ajattelijoita heidän verkkosivuillaan annetun kuvauksen perusteella.

Toinen kirjan mittainen vastine, psykologian professori Markku Ojasen *Ahdas ateismi* (2011), jäi Eskolan teoksen tavoin syrjään julkisesta keskustelusta. Ojanen tarkastelee uskonnonvastaista ateismia ”kristinuskon näkökulmasta” (Ojanen 2011, 11) ja tunnustautuu teistisen evoluution kannattajaksi. Hän toistaa kansainvälisessä keskustelussa vakiintuneen lähestymistavan, jonka mukaan ateismin ongelmat tekevät kristinuskosta vakuuttavamman. Ateismin ahdasmielisyys viittaa asetelmaan, jossa ei suostuta näkemään uskontojen myönteisiä puolia (Ojanen 2011, 10). Tässä moni on Ojasen kanssa samaa mieltä, mutta vastaavasti voitaisiin puhua ahdasmielisestä uskonnosta, jossa ei nähdä ateismin hyviä puolia. Kirjassa piirtyykin irvikuva ateismista: esimerkkejä uskonnollisen katsomuksen vaihtoehdoista ovat kommunismi, natsismi, nihilismi ja kulutuskeskeinen hedonismi. Vaikkapa uudet yhteiskunnalliset liikkeet ovat usein kulutuskriittisiä olematta mitään Ojasen esimerkeistä. Ne ovat tavallisesti liikkeinä uskonnollisesti sitoutumattomia ja filosofialtaan materialistisia. Ojasen väite, jonka mukaan ihmisten materialistisuuden lisääntyessä ”heitä kiinnostavat raha, tavara ja

menestys, eivätkä metafyysiset kysymykset tai moraaliset kysymykset" on vailla perusteita ja sillä rakennetaan vastakkainasettelu kartettavan materialismin ja tavoiteltavan kristinuskon välille. Kirjassa onkin vahvoja väitteitä, mutta vähän perusteluita ja todisteluja.[46] Asiat esitetään siten, että tiedettä arvostava kristillinen arvokonservatismi on tolkullisin kanta. Ojasen kirjasta puuttuu Eskolan tavoin suomalaisen yhteiskunnan käsittely. Sikäli se on enemmän referaatti jo esitetyistä kristinuskon kannalta myötämielisistä näkemyksistä kuin paikallisesti värittyneen keskustelun virittämistä.

Ojasen teoksen ilmestymisen aikoihin julkaistiin myös keskustelukirja *Kamppailu Jumalasta: 12 erää uskosta* (2011), jossa vastakkain olivat julkisuudessa tunnettu pastori ja tietokirjailija Jaakko Heinimäki sekä Jussi K. Niemelä. Heinimäki puolustaa liberaalia kristillistä elämänmuotoa, joka sallii erilaiset katsomukselliset ilmaukset osana suvaitsevaista yhteiskuntaa. Toisin kuin Eskolan ja Ojasen teoksissa, joissa ateismi koetaan aidoksi uhkatekijäksi, Heinimäen asenne on huolettomampi. Kampanjoivan ateismin ymmärretään olevan pienen piirin toimintaa, joka ei suoraan uhkaa Heinimäen puolustamaa kristillistä elämänmuotoa. Niemelä puolestaan identifioituu teoksessa ihmisoikeuksien puolestapuhujaksi sekä positiivisen – eli ns. evidentialistisen, todisteita kaipaavan – ateismin kannattajaksi, joskin suuri osa hänen puheenvuoroistaan keskittyy osoittamaan kristillisten uskomusten virheellisyyden luonnontieteen näkökulmasta. Keskustelussa ei kiinnitytä ateistisiin myyntimenestyksiin vaan Raamatun sisältöön ja suomalaiseen yhteiskuntaan. Teos otettiin vastaan maltillisen myönteisesti, vaikka se saikin penseän arvion uskontomyönteiseltä käännynnäis-katolilaiselta Antti Nyléniltä (2011). Puheenvuorot ovat aihepiireiltään lähempänä suomalaista yhteiskunnallista keskustelua uskonnosta kuin muissa edellä esitellyissä ateismia puoltavissa ja kritisoivissa teoksissa. Teosta sävyttää Niemelän ero Vapaa-ajattelijain liitosta. Hän toistaa puheenvuorosta toiseen, miten liitto on "kommunistinen hörhölahko", mutta valottaa vähän yksityiskohtia siitä, mihin erimielisyydet kilpistyivät – hänen persoonaansa vai hänen kannattamaansa luonnontieteelliseen ateismiin, jossa vasemmistolaiset kriittiset kulttuuriteoriat leimataan epätieteelliseksi.[47] Keskustelukirja eroaa muista sikäli, että vastakkain uskonnon ja luonnontieteellisen uskontokritiikin saralla eivät ole statukseltaan ja akateemisilta ansioiltaan arvovaltaisimmat, kuten esimerkiksi piispa ja professori Pihkalan ja Valtaojan tapauksessa, mutta asetelma on pitkäl-

ti vanhan toistoa: yhdellä puolella miespappi puhumassa myönteisesti kristinuskosta ja toisella luonnontieteen ylivertaisuuden puolesta puhuva mies.

Edellä on käyty läpi melko yksityiskohtaisesti viime vuosien suomalaista ateismikeskustelua. Termi ”uusateismi” nousee osaksi julkisuutta vuonna 2008, mutta se näyttää myös katoavan sieltä muutaman vuoden jälkeen. Silti näkemykset, joita kansainvälisissä ateistisissa myyntimenestyksissä on esitetty, näkyvät selvästi suomalaisessa keskustelussa. Suomessa on uskontokriitikoita, jotka esiintyvät usein mediassa ja julkaisevat kirjoja, ja he ovat ottaneet vaikutteita niin sanotuilta uusateisteilta. Tässä on dokumentoitu, miten kansainvälinen uusateismikeskustelu on rantautunut Suomeen, millaisia muotoja keskustelu on saanut, missä medioissa sitä on käyty ja ketkä ovat olleet aktiivisia osallistujia. Läpäisevä piirre on se, että kyse on voittopuolisesti koulutetun älymystön keskustelusta, jossa ateismin puolesta puhuu mies luonnontieteen näkökulmasta. Keskimääräistä suomalaista aihe koskettaa eniten, kun puhe siirtyy konkreettisiin käytäntöihin, vaikkapa koulujen kevät- ja joulujuhlan sisältöön, uskonnonopetukseen tai kirkon asemaan yhteiskunnassa. Uskontokriitikoiden aktiivisuudella on toki jonkinlainen vaikutus päättäjien pohdintoihin, mutta uskonnon yhteiskunnallisen aseman kannalta myös kirkon jäsenmäärä on keskeinen tekijä. Mikäli uskontokritiikki vaikuttaisi kielteisesti kirkon jäsenmäärään, keskustelulla alkaisi olla kauaskantoisia seurauksia. Toistaiseksi siitä on vain vähän näyttöä, mutta toisaalta uskonnottomien ja ateistien näkemysten esiintuominen vakiinnuttaa keskustelunaiheita ja näkökantoja osaksi suomalaista julkisuutta.

Viitteet

[1] Akateemisten julkaisujen ulkopuolella lista löytyy esimerkiksi joidenkin maiden Wikipedia-sivustoilta hakusanalla ateismi.

[2] Perusteellinen maallistumisparadigman puolustus on Bruce 2011. Suomalaisten maallistumisesta ks. Kääriäinen & al 2003; Haastettu 2012.

[3] Tätä kirjoitettaessa Gallup Ecclesiastica 2011 ei ole saatavilla tietoarkistosta. Kyselyn tuloksia on kuitenkin raportoitu julkaisussa Haastettu 2012. Lisäksi olen tutustunut tuloksiin Kirkon tutkimuskeskuksessa. Kiitän Kimmo Ketolaa saamastani avusta.

[4] Vuoden 2008 ISSP-kyselyssä luvut olivat kohonneet. Taivaaseen ei uskonut 46 prosenttia ja kuolemanjälkeiseen ei uskonut 43 prosenttia. Luvut ovat vastausten ”ei, ehdottomasti en usko” ja ”ei, pidän epätodennäköisenä” summa, joten ne eivät ole täysin vertailukelpoisia liitetaulukossa 4 esitettyjen prosenttilukujen kanssa.

[5] Kymmenportainen vastausvaihtoehto on tulkinnallisesti ongelmallinen, koska keskikohdan voidaan ymmärtää merkitsevän joko jonkin verran tärkeää tai neutraalia (ei tärkeä eikä merkityksetön). Edellistä tulkintaa suosivat ainakin Ketola & al. (2007, 49), mutta itse olen taipuvainen pitämään parempana jälkimmäistä. Vuodesta toiseen toistuvat prosentuaaliset piikit suostuttelevat tulkitsemaan, että kymmenportaisessa asteikossa 1 tarkoittaisi eksplisiittistä ateismia tai täydellistä välinpitämättömyyttä, 5 neutraalia, 7–8 myönteisesti uskontoa arvioivaa ja 10 eksplisiittistä uskovaista. Vastausten tulkintaa voidaan kritisoida, koska taulukolle ei ole yksiselitteistä lukutapaa, mutta tällä tavalla ymmärrettynä tulokset ovat samansuuntaisia muiden kyselyjen kanssa.

[6] Ateismiin myönteisesti suhtautuvat hyväksyvät avioliittoa edeltävät sukupuolisuhteet. Ne, joiden mielestä suhde on aina tai lähes aina väärin, suhtautuvat ateismiin kielteisesti. Silti erittäin kielteisesti ateismiin suhtautuvien enemmistö sanoo, ettei avioliittoa edeltävä sukupuolisuhde ole lainkaan väärin. Myös ne, joiden mielestä samaa sukupuolta olevien sukupuolisuhde on väärin suhtautuvat ateismiin huomattavasti kielteisemmin. Ateismiin myönteisesti suhtautuvista valtaosa sanoo, ettei samaa sukupuolta olevien suhde ole lainkaan väärin. Yhteys on näiltä osin selvä. Ikämuuttujan osalta käy ilmi, että ennen 1950-lukua syntyneillä suhtautuminen on ennemmin kielteinen kuin myönteinen, mutta usein neutraali. 1950- ja 1960-luvuilla syntyneiden suhtautuminen on hyvin neutraalia. 1970- ja 1980-luvuilla syntyneillä suhde on varsin myönteinen tai neutraali ja selvästi vähemmän kielteinen kuin vanhemmilla sukupolvilla. On mahdollista, että iän myötä suhde muuttuu kielteisemmäksi, mutta luultavasti kysymys on uudesta sukupolvesta ja suhtautumisen muuttumisesta.

[7] On perusteltua olettaa, että vastaukset kertovat enemmän kulttuurisista odotuksista kuin todellisesta rukoilusta. Lisäksi tulkintaa monimutkaistaa se, ettei varmuudella tiedetä, millainen olio on rukoilun kohde ja onko rukous metafora.

[8] Varsin kielteisesti suomalaiset suhtautuvat Jehovan todistajiin, mormoneihin, skientologeihin ja saatananpalvojiin. Krishna-liikkeeseen ja islamiin suhtautuminen on melko kielteistä. Suomessa vähemmän tunnettuihin maailmanuskontoihin suhtaudutaan neutraalisti. (WVS 1996; 2000; GE 2003; 2011.) Val-

takirkkoihin erittäin kielteisesti suhtautuvien määrä on vain hieman yli yksi prosentti, kun taas melko kielteisesti suhtautuvia on kolmesta neljään prosenttia. Suhde valtakirkkoihin on siis enimmäkseen myönteistä tai neutraalia.

[9] Vastauksissa ei ollut neutraalia vaihtoehtoa, joten se kasvattaa ”melko paljon” ja ”ei kovinkaan paljon” luottavien määrää.

[10] Tuoreimmassa kyselyssä 34 prosenttia uskonnottomina itseään pitävistä ilmoitti, ettei ole ateisti. Tämän mukaan ”uskonnoton” on joillekin vastaajille selkeästi ateismista erillinen identiteettipositio, vaikka molempiin voisi vastata kyllä.

[11] Identifioitumisen tarkastelulla soisi olevan seurauksia myös ateismia koskevaan uutisointiin. Esimerkiksi *Helsingin Sanomat* uutisoi, että Yhdysvalloissa ”ateisteja on nyt noin 15 prosenttia väestöstä”. Lähteenä jutussa käytettiin Connecticutin Trinity Collegen tutkimusta American Religious Identification Survey 2008. Nimensä mukaisesti tutkimus keskittyi uskonnolliseen identifioitumiseen. Tutkimuksen mukaan Yhdysvalloissa noin 15 prosenttia vastaa kysyttäessä uskontoa ”ei uskontoa”. Niitä, jotka identifioivat itsensä ateisteiksi, on 1,6 miljoonaa, mikä on 0,7 prosenttia. ”Ateismin suosio kasvaa Yhdysvalloissa”, *Helsingin Sanomat* 22.6.2009. Kosmin & Keysar 2009, 3–5.

[12] Sukupuolta, ikää, siviilisäätyä ja arvoja koskeva profilointi on erittäin samankaltainen Britannian ”uskonnottomien” ja Yhdysvaltojen ”ateistien” kanssa. Sama pätee myös koulutukseen: uskonnottomien ja ateistien profilointi koulutuksen mukaan on vaikeaa Suomessa, Britanniassa ja Yhdysvalloissa. Britanniasta ks. Voas 2009, Yhdysvalloista ks. Keysar & Kosmin 2007, 23; Cragun 2009.

[13] Kirkossa neljä vahvinta puoluetta ovat keskusta, kokoomus, kristillisdemokraatit ja sosiaalidemokraatit. Kaupungeissa kokoomus on kirkon kannalta merkittävin, maaseudulla keskusta. (Palmu 2010, 80–81, 172.) Perussuomalaisten nousu sekoittaa tuoreimman kyselyn perusteella ateismin poliittista profiilia vähän, mutta on vielä liian aikaista sanoa miten.

[14] Sikäli kuin tiedän, ateismin käsitehistoriaa ei Suomen alueella ole tutkittu perusteellisesti. Olennaista olisi selvittää, millaisia merkityksiä termille annettiin, millaisissa asiayhteyksissä sitä käytettiin ja milloin ateistiksi identifioituminen alkoi yleistyä.

[15] Keskityn vain *Helsingin Sanomiin*, joka on pieni joskin muita yksittäisiä lehtiä edustavampi otos suomalaisesta julkisesta keskustelusta. Ateismista on kirjoitettu myös muissa sanomalehdissä ja erikoislehdissä. Historiallista, lehtiä vertailevaa tutkimusta ei ole tehty. Tuoreempien keskusteluaiheiden, kuten ateistien bussikampanjan vertailu osoittaa, että erot suurimpien sanomalehtien ateismikeskustelujen välillä ovat pieniä (Panttila 2012; Taira tulossa). Osa seuraavasta käsittelystä on julkaistu aikaisemmin artikkelissa Taira 2008b.

[16] Kirjan uusintapainoksista sensuroitiin jumalanpilkaksi katsottu humalaisen Hiltusen pilasaarna. Sensuroimaton versio julkaistiin uudelleen vasta vuonna 1990, vaikka tasavallan presidentti Urho Kekkonen kumosi armosta Salaman tuomion elokuussa 1968. Lisää aiheesta esim. Pyysiäinen 2005, 119–131.

[17] Kuva löytyy verkkosoitteesta: http://www.kiasma.fi/site/img/kwpop/kuvat/N0088200.jpg

[18] Ateismin ja sosialismin/kommunismin niveltymistä havainnollistaa myös kirjailija Matti Mäkelän päiväkirjamerkinnät nuoruusvuosilta. Vuonna 1969 hän kirjoitti: ”Eilen oli meillä keskustelu suomen tunnilla ateismista ja toimin puheenjohtajana siinä. Keskustelu oli kyllä kohtalaisen monipuolinen […] mutta hän [opettaja] alkoi […] selittää, että ateismi ja sosialismi ovat ikään kuin erään aikakauden lieveilmiö ja sanoi tuntevansa monta teologian oppilasta, jotka ovat aikanaan olleet kovia kommunisteja.” (Mäkelä 2007, 77.)

[19] Ks. kreationismia käsittelevä osio.

[20] BBC News, Clegg ’does not believe in God’ 19.12.2007. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/7151346.stm (haettu 6.1.2012)

[21] Käytännössä säätiö tukee kuuden ”maailmanuskonnon” yhteisprojekteja kouluissa, yliopistoissa, kehitysmaissa ja talousfoorumeilla. Kouluissa ja yliopistoissa pyritään edistämään ymmärrystä ja suvaitsevaisuutta, kehitysmaissa terveyttä ja hyvinvointia, talousfoorumeilla uskonnollisten ja taloudellisten arvojen yhteistyötä.

[22] Blair 2009; Dawkins 2009; Hitchens 2009; Wajid 2009.

[23] Suomesta valittiin yhteensä 13 edustajaa, joista ainakin viisi on tunnettu uskonnollisuudestaan. Kristillisdemokraatti Sari Essayah on helluntailainen; sosiaalidemokraattien listalta sitoutumattomana valittu Mitro Repo on ortodoksipastori; perussuomalaisten johtaja Timo Soini puhuu avoimesti katolilaisuudestaan; kokoomuksen Eija-Riitta Korhola on entinen kristillisdemokraatti, joka on myös opiskellut teologiaa; Jumalaa valinnasta kiittänyt keskustalainen Hannu Takkula kannatti vuoden 2006 presidentinvaaleissa kristillisdemokraattien ehdokasta Bjarne Kallista ja arvosteli keskustapuoluetta kristillisten arvojen unohtamisesta.

[24] Pääasiallisena aineistona on tässäkin *Helsingin Sanomien* pää- ja mielipidekirjoitukset vuosilta 1946–2010.

[25] Uskontokriittisen tiedemiehen lisäksi on muitakin keskustelijoita, joita edustavat erityisesti vapaa-ajattelijat. Siinä missä vapaa-ajattelijoiden julkisuuskuvaa ei voi luonnehtia pelkästään myönteiseksi, uskontokriittiset luonnontieteilijät ovat erittäin suosittuja julkisia hahmoja.

[26] Esimerkiksi evoluutioteoreettisia selityksiä on paljon enemmän uskonnosta kuin tieteestä. Samoin meemiteoreettinen keskustelu painottuu huomattavasti

enemmän uskontoon kuin tieteeseen. Sekä evoluutioteorian että meemiteorian pitäisi muodollisesti olla yhtä päteviä tieteen kuin uskonnonkin selittäjiä.

[27] Nevanlinna ei käsittele syvällisesti kutsun ajatusta, mutta se löytyy esimerkiksi slovenialaisteoreetikko Mladen Dolarilta (ks. Nevanlinna & Relander 2011, 47–48, 317).

[28] Esimerkiksi filosofinen aikakauslehti *Niin & näin* (4/2008) julkaisi yhdessä numerossa tekstejä, joissa käsiteltiin uusateistien teoksia (Kakko 2008; Siukonen 2008; Tontti 2008; Vadén 2008). Kirjoittajat jakoivat yleisesti ateistisen kannan. Teksteissä todettiin uusateismin yhdysvaltalainen sävy, mutta muutoin uusateismin agendaa ei pidetty ongelmallisena. Siinä tekstit poikkeavat ”filosofin” hahmosta. Varsinainen ongelma suomalaisten arvioitsijoiden teksteissä oli se, että niissä ei käsitelty perusteellisesti, miten onnistuneesti teokset kuvaavat oletettua kohdettaan, uskontoa. Erityisesti Harrisin ja Hitchensin väittämiä referoitiin laajasti myötäillen vailla punnittua pohdintaa vahvojen väitteiden osuvuudesta. Näin on toistettava jo tuttu huomio: uskonnosta ja uskontokritiikistä kirjoitetaan tutustumatta uskonnon tutkimukseen. Aihepiirin uskontofilosofisten aspektien käsittely filosofian kehyksessä, keinoin ja kontekstissa ei ole ongelma; referaateissa toistetut tarkoitushakuiset empiiriset väittämät uskonnoista ovat. Ne antavat satunnaisesta ihmettelystä huolimatta hyväksynnän uusateistiselle diskurssille.

[29] *Kotimaa*-lehdessä julkaistiin joulukuussa 2008 myös Tapio Puolimatkan artikkeli ”Uusateismi leimaa vastustajansa huuhaaksi”, mutta siitä ei uutisoitu samaan tapaan kuin piispan kirjoituksesta.

[30] Huovinen ei mainitse Stephen Jay Gouldin näkemystä tieteen ja uskonnon erillisyydestä, NOMA-ajatusta, jota McGrath puolustaa, mutta se näyttäisi olevan myös piispan suosima kanta. Tosin Gould (1999) itse ajatteli, ettei ole mielekästä puhua maailmassa toimivasta Jumalasta, jos se on erillinen siitä, mitä maailma saa aikaan itsekseen. Siinä mielessä Gould tarjoaa hyvin vähän tukea perinteiselle kristilliselle teismille, mutta ohjeistaa uskonnollisten ja tieteellisten kantojen keskinäiseen nöyryyteen.

[31] Olen keskustellut kirjoituksesta myös henkilökohtaisesti kollegani Kamppisen kanssa. Tässä keskityn siihen, mikä oli luettavissa painotuotteesta. Kamppinen (2009b) on sivunnut aihetta myös normatiivisen rationaalisuuden lähestymistapaa puolustavassa akateemisessa tekstissään. Siitä puuttuvat sunnuntaidebatin pulmallisimmat väitteet, mutta siinäkin sivuutetaan uusateistien väitteiden ongelmakohdat.

[32] Kun asetelmaan lisätään se tosiasia, että syntyvyys on korkeinta uskonnollisissa, elintasoltaan alhaisissa yhteiskunnissa, ei uskonto ole globaalisti katoamassa. Lisäksi uskontososiologit ovat kritisoineet ajatusta, jonka mukaan eurooppalainen modernisaatio olisi kaikkialla pätevä normi. He pitävät pikemminkin maallistunutta Eurooppaa erityistapauksena sekä puhuvat useista,

monista tai vaihtoehtoisista modernisaatioista, joiden suhde uskontoon voi olla yhtäällä rapauttava ja toisaalla elävöittävä. Jopa sekularisaatioteorian vahvat puolustajat ovat viime aikoina olleet varovaisempia pohtiessaan Euroopan ulkopuolista maallistumista. Eurooppa-normin kritiikistä yleisesti ks. Chakrabarty 2000; Grossberg 2010, 57–100; Spivak 1996 ja uskontososiologiassa Davie 2002; 2006; Berger & al. 2009; Warner 1993, 1997, 2008. Ks. myös Barrett 2004. Sekularisaatioteorian puolustajat: Bruce 2002; 2011; Wilson 1998.

[33] Mielenkiintoista onkin kysyä, miksi ihmiset sanovat osallistuvansa, vaikka olisivat passiivisia. Yksinkertainen vastaus kuuluu: Yhdysvalloissa, toisin kuin Euroopassa, aktiivista osallistumista pidetään ”normaalina” käyttäytymisenä, mikä kertoo myönteisestä asennoitumisesta uskonnollisuuteen kulttuurisessa merkitysjärjestelmässä. Osallistumisen vähäisyydestä ks. Chavez & Gorski 2001; Hadaway & al. 1993; 1998; Voas & al. 2002. Pohdinnasta ks. Berger & al. 2009.

[34] Kosmin & Keysar 2009, 3–8. Lisäksi itsensä uskonnottomiksi, agnostikoiksi tai ateisteiksi identifioivista vain osa on muilla mittareilla uskonnottomia. Yhdysvalloissa uskonnottomista 70, agnostikoista 55 ja ateisteista 21 prosenttia sanoo uskovansa Jumalaan tai universaaliin henkeen (Micklethwait & Wooldridge 2009, 133). Uskonnottomat säilyttävät ”uskonnollisia tuntemuksia” ja he myös vaihtavat identifioitumistaan keskimääräistä useammin (Putnam & Campbell 2010, 126, 590–591v56). Uusateismin merkkiteosten julkaisujen jälkeen uskonnottomien määrä on kasvanut Yhdysvalloissa hieman, kun taas ateistiksi identifioituvien lukumäärä on lähes kaksinkertaistunut. Syitä voi olla monia, mutta oletettavasti uusateistien työllä on osansa siinä, että seitsemässä vuodessa ateistiksi identifioitujien määrä on lisääntynyt yli puoli miljoonaa. Silti edelleen ateismi on Yhdysvalloissa varsin epäsuosittu nimike.

[35] Tiedossani on ainoastaan yksi uusateismista käytävään keskusteluun liittyvä suomenkielinen kirjoitus, jossa ateismia pidetään uskonnollisena ja kristinuskoon verrattuna epistemologisesti heikommin perusteltuna kantana. Sen kirjoittaja ei kuitenkaan ole uskontotieteilijä, vaan kasvatustieteen professori Tapio Puolimatka (2008b).

[36] On vaikea sanoa, palautuvatko uusateistien väitteiden ongelmat huolimattomuuteen vai pyrkimykseen nähdä asiat siten kuin toivoisi niiden olevan. Esimerkiksi Stenger (2009) arvostelee uusateistien kriitikkoja lähdeviitteiden puuttumisesta. Valitettavasti sama pätee häneen itseensä muutamissa kohdissa, erityisesti kaksi kertaa esitetyssä väitteessä, jonka mukaan vain 25 prosenttia venäläisistä uskoo Jumalaan (Stenger 2009, 115, 230). Olen löytänyt vastaavan luvun artikkelista, johon Stenger viittaa toisaalla teoksessaan, mutta siinä todetaan, että ”neljännes venäläisistä uskoo Jumalaan *ehdottomasti*.” (Paul & Zuckerman 2007. Kursivointi lisätty.) Nettihauissa löytyy lukuja yli kolmestakymmenestä lähes yhdeksäänkymmeneen. Kimmo Kääriäisen (2004, 102) tutkimuksessa, joka kattaa jumalauskon osalta vuodet 1991–2002, prosenttilu-

vut ovat kasvaneet lähes kuuteenkymmeneen: 34 % (1991), 46 % (1993), 47 % (1996), 59 % (1999), 59 % (2002). Vuoden 2008 kyselyn mukaan 58 prosenttia venäläisistä uskoo Jumalaan ja heistä 34 prosenttia ”tietää, että Jumala on oikeasti olemassa eikä epäile sitä yhtään” (Ketola 2011c, 13). Stengerin tapauksessa ongelmana on epäselvä viite, täsmennyksen ”ehdottomasti” unohtaminen ja hänen toiveilleen vastakkaisen todistusaineiston sivuuttaminen.

[37] Kirjoitushetkellä kolumni on kuunneltavissa sivulla http://www.yle.fi/radio1/asia/kirsi_virtanen/ (haettu 28.10.2011.)

[38] Brittien humanistiyhdistyksen organisoima ja Dawkinsin promotoima mainostaulukampanja uskontokasvatusta vastaan toteutettiin Isossa-Britanniassa marraskuussa 2009. http://www.humanism.org.uk/billboards (haettu 28.10.2011.)

[39] Bussikampanjan vastaanotosta suomalaisessa mediassa ks. Panttila 2012; Taira, tulossa.

[40] Jäsenmäärä kasvoi vuosien 2007 ja 2010 välisenä aikana alle puolestatoistatuhannesta lähelle kahtatuhatta (1986 vuonna 2010), mutta kääntyi lievään laskuun sen jälkeen (1802 vuonna 2011 ja 1815 vuonna 2012) http://www.vapaa-ajattelijat.fi/node/131 (11.1.2014). Sama kehityssuunta on näkynyt ainakin Britanniassa (Bullivant 2010, 122) ja Ruotsissa, jossa jäsenmäärä kasvoi kampanjoinnin myötä ja pysähtyi sitten (Magnus Hedelind, suullinen tiedonanto).

[41] Uusateistisen kampanjoinnin aikana myös Ruotsissa perustettiin perinteisen Humanisterna-yhdistyksestä irrallinen Förenade Humanister, jonka lähtökohtana oli olla vähemmän provokatiivinen (Magnus Hedelind, suullinen tiedonanto).

[42] Kohdista 2 ja 3 ks. Taira 2011.

[43] Ehdotuksen on esittänyt myös uskontomyönteisempi filosofi Charles Taylor (2011, 36–37, 49–50) arvostellessaan niitä, jotka erottavat jyrkästi maallisen ja uskonnollisen järkeilyn toisistaan.

[44] Vaikka uusateistit eivät asetu yhteen ja samaan kohtaan perinteisellä oikeisto–vasemmisto-akselilla, eivät kansainvälisesti tunnetuimmat uusateistit eivätkä suomalaiset luonnontiedettä ylistävät uskontokriitikot ole esittäneet ainakaan vahvoja vasemmistolaisia näkemyksiä. He jakavat vasemmiston kanssa esimerkiksi sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvät liberaalit arvot, mutta näyttäisivät poikkeavan siitä tulonjakokysymyksissä.

[45] Suomeksi on ilmestynyt Alister & Joanna Collicut McGrathin *Dawkins-harha?* (2008, Granite), David Bentley Hartin *Ateismin harhat* (2010, Perussanoma), David Robertsonin *Kirjeitä tohtori Dawkinsille* (2008, Päivä) ja Alain de Bottonin *Uskontoa ateisteille* (2013, Basam). Lisäksi John F. Haughtin *God and the New Atheism* arvioitiin myönteisesti *Helsingin Sanomissa* 23.5.2010.

[46] Perusteettomien väitteiden lisäksi kirjassa toistuu kaksi muuta ongelmaa. Ensiksi, jos väitteelle X ei ole todisteita, Ojanen käyttää sitä todisteena siitä, että ei-X, mikäli ei-X on kristinuskolle edullinen ja ateismille haitallinen tulkinta. Toiseksi, Ojasen tulkinnat ovat paikoin huolimattomia ja tarkoitushakuisia. Hän väittää, että ”Marx ei häntä edeltävien filosofien tavoin analysoinut maailmaa, vaan halusi muuttaa sitä” (Ojanen 2011, 45–46), mutta Marxin Feuerbach-teesi numero 11 kuuluu: ”Filosofit ovat vain *selittäneet* eri tavoin maailmaa, mutta tehtävänä on sen *muuttaminen*.” (Marx 1976, 99. Kursivointi alkuperäinen.) Marxille intellektuaalisen työn tuli olla jotain enemmän kuin selittämistä etäältä; sen tuli tähdätä ihmisen vapautumiseen väärästä tietoisuudesta. Riippumatta siitä, mitä mieltä on Marxin väitteistä, mikään ei tue väitettä, jonka mukaan hän ei ”analysoinut maailmaa”.

[47] Niemelä pyrkii leimaamaan liiton kommunistiseksi, erotuksena hänen luonnontieteeseen nojaavasta ateismista. On kuitenkin oletettava, että Niemelä on tiennyt Vapaa-ajattelijoiden poliittisen painopisteen alusta asti. Tuskin hän olisi noussut liiton puheenjohtajaksi siitä tietämättömänä. Vasemmistolaisuus ja sosialistisuus ei ole leimallista vain suomalaisten ateististen organisaatioiden historialle. Kansainvälinen vapaa-ajattelijaliitto, joka perustettiin vuonna 1880, on syntyjään sosialistinen ja Euroopassa eri maiden liitot olivat Englannin muutamia keskeisiä toimijoita lukuun ottamatta vähintään kallellaan sosialismiin (Seppo 1991, 175–184; Campbell 1971, 56–57).

Lopuksi: aamurusko vai iltahämärä?

Ateismista on tullut entistä näkyvämpää yhteiskunnallisessa keskustelussa. Se koskee erityisesti mutta ei ainoastaan niin sanottua uusateismia, jossa on hyökätty voimakkaasti ja poleemisesti uskontoja – niiden oppeja, vaikutuksia ja yhteiskunnallisia erioikeuksia – vastaan. Keskustelussa pyritään vaikuttamaan uskonnoiksi nimettyjen perinteiden, ryhmien ja instituutioiden yhteiskunnalliseen asemaan. Ateistit ovat pyrkineet kaventamaan ja rajoittamaan sitä, kun taas uusateistien kriitikot ovat puolustaneet erityisesti hallitsevassa asemassa olevien uskontoinstituutioiden asemaa. Samalla keskustelut ja kampanjat ovat identiteettipolitiikkaa sikäli, että ateismista on pyritty tekemään yleisempi ja hyväksytympi identiteetti. Keskustelussa uusateistit ovat luoneet kuvan uskonnosta ilmiönä, jonka ytimessä ovat perusteettomat ja virheelliset todellisuutta koskevat uskomukset, jotka vaikuttavat haitallisesti yksilöiden elämään ja koko yhteiskunnan organisoitumiseen. Uskonnon puolustajat ovat ottaneet oppineen teologin uskonnollisen ihmisen ideaalityypiksi. Vastaavasti ateistien kuva ateisteista on idealisoiva ja uskonnollisten äänien käsitys ateisteista on paikoitellen demonisoiva. Molempien osapuolten mielestä toiset uskovat väärin.

Koska uskonnosta on tullut yhteiskunnassa keskeinen diskursiivisen kamppailun aihe, keskustelussa sekä uskontoa että ateismia on jäsennetty tarkoitushakuisesti. Jäsennykset selittyvät sillä, että kamppailun kohteena on julkisuuden hallinta ja lopulta yhteiskuntaelämän järjestäytyminen suhteessa uskonnollisiin ja ei-uskonnollisiin katsomuksiin. Analysoimalla julkista keskustelua olen pyrkinyt luomaan monimuotoisempaa, erityisesti empiirisen uskonnontutkimuksen tuloksiin pohjautuvaa kuvaa ateismista ja uskonnosta, näyttänyt, millaisista ateismin ja uskonnollisuuden muodoista keskustelussa vaietaan sekä tuonut esiin

joitakin tekijöitä, jotka ovat olleet vaikuttamassa ateismin ja uskonnon näkyvyyteen.

Ateismin nousua selittää osaltaan se tosiseikka, että uskonnollisuus ei ole kadonnut maailmasta ainakaan sillä vauhdilla kuin tieteeseen, rationaalisuuteen ja yhteiskunnan modernisoitumiseen vedoten on ennustettu ja toivottu. Pikemminkin uskonnosta on sekä maailmanpoliittisen tilanteen että muuttoliikkeiden myötä kasvaneen monimuotoisuuden vuoksi tullut aihe, jota yhteiskunnallisessa keskustelussa ei voida täysin sivuuttaa. Modernin edistysajattelun ja maallistumisparadigman kriisi sekä ajatus uskonnon ”paluusta” ovat luoneet tarvetta ateistiselle aktivismille siinä missä myös yksittäisten valtioiden suhteet uskontoinstituutioihin ja yksittäiset tapahtumat Rushdielle langetetusta fatwasta kreationismin eri versioiden oikeustapauksiin ja kaksoistornien romahtamiseen. Samalla luonnontieteeseen vetoavien uusateistien kohteeksi ovat tulleet muutkin näkemykset, jotka ovat sisältäneet modernisaatiokriittisiä huomioita, mutta selvin vastustuskohde on uskonto. Nämä osaltaan selittävät, miksi ateismista on tullut näkyvää, mutta sen on tehnyt mahdolliseksi mediateknologian ja mediasfäärin nopea muutos. Tämä teos on selvittänyt, miten tällaisessa tilanteessa ateismista ja uskonnosta keskustellaan ja miten niistä voitaisiin keskustella monimuotoisemmin.

Tehtävä on vaatinut paitsi yksittäisten uusateistien sekä heidän kriitikoidensa kirjoitusten ja sanomisten yksityiskohtaisen (joskin valikoidun) tarkastelun (osio I), myös uusateismista kehämäisesti laajenevan käsittelyn, joka on ulottunut monimuotoisesta kulttuurisesta ja yhteiskunnallisesta kontekstualisoinnista (osio II) historialliseen vertailuun (osio III). Viimeinen osio (IV) on keskittynyt Suomeen. Myös siinä yhteydessä olen tavoitellut monipuolisuutta sikäli, että ateismin näkyvyyttä ja uskontoa koskevaa diskursiivista kamppailua on tarkasteltu ensiksi tilastojen ja pitkän aikavälin julkisen keskustelun valossa ennen kuin on näytetty, millaista on viime vuosien suomalainen, uusateismista virikkeitä saanut julkinen keskustelu.

Lopuksi voidaan vielä kysyä, millainen on ateismin tulevaisuus. Uusateistien mukaan se on valoisa. Uskonnottomuus kasvaa nopeasti, maallistuminen etenee ja uskontojen merkitys heikkenee. Uusateistien kriitikoiden mukaan ateismi on lyhyt vaihe aatteiden historiassa. Valistusaikana nykymuotoonsa kehkeytynyt ajatussuunta on menettänyt uskottavuuttaan ja tullut päätepisteeseensä uskontojen merkityksen kasvaessa. Mikä siis on ateismin tulevaisuus: aamurusko vai iltahämärä?

Ateismin tulevaisuuden ennustaminen on hankalaa. Osittain näin on puutteellisen tiedon vuoksi. Tarvitaan lisää tutkimusta ateismista (ja samanaikaisesti uskonnosta ja uskonnottomuudesta) yksilöiden ajattelussa, yhteisöissä ja instituutioissa sekä yhteiskunnallisissa ja globaaleissa asiayhteyksissä. Vielä mutkikkaammaksi asian tekee se, että ennustemallit olettavat, että nyt nähtävissä olevat trendit jatkuvat samanlaisina tulevaisuudessa.

Ateismista tiedetään, että se on yleisintä varakkaissa länsimaissa, joskin kommunistista perintöä kantavissa Aasian valtioissa ateismi on tilastojen mukaan poikkeuksellisen suosittua. Tilastojen mukaan ateisteja on erityisesti nuorten miesten keskuudessa. Uskontososiologisten teorioiden mukaan erityisesti elämän turvallisuus ja sosiaalisia siteitä heikentävät yhteiskunnalliset olosuhteet näyttäisivät heikentävän uskonnollisuutta. Jos nämä tekijät pysyvät ennallaan – talouskasvu ja hyvinvointi kasvaa tai pysyy nykyisellä tasolla, elämme fragmentaarisessa yhteiskunnassa ja nuoret eivät muuta mieltään – ateismi ja uskonnottomuus ovat suositumpia ja hyväksytympiä tulevaisuudessa. Ylipäätään ateismin tulevaisuus eri maissa riippuu myös siitä, millaisiin yhteiskunnallisiin suhteisiin se kiinnittyy ja millainen rooli sille on tarjolla suhteessa kansalliseen historiaan. Siksi ateismin tulevaisuuden pohdinnassa ei voida nojautua pelkkiin yleisiin teorioihin, vaan tarvitaan kontekstisidonnaisempaa tutkimusta ateismien kirjosta eri maissa ja kulttuureissa. Sen sijaan ateistiset organisaatiot eivät ole olleet suosittuja eivätkä erityisen vaikutuskykyisiä. Myös ateistiksi identifioitumisen suosio on ollut toistaiseksi maltillista kasvaneesta näkyvyydestä huolimatta. Ateismiin suhtaudutaan edelleen varauksellisesti; se liitetään usein moraalittomuuteen ja nurkkakuntaisuuteen, vaikka uusateismi on pyrkinyt tekemään ateismista hyväksytyn ja myönteisen identiteetin.

Ennustusten sisällöt ovat riippuvaisia teoreettisesta viitekehyksestä. Esimerkiksi maallistumisteorian kapean version mukaan modernisaatio lisää ainakin välinpitämättömyyttä uskontoa kohtaan, ellei suoranaista ateismia. Jos taas uskontoa pidetään inhimillisen ajattelun biologisen kehittymisen sivutuotteena (tai jopa lajin säilymisen kannalta funktionaalisena), ei uskonto tule katoamaan. Ne, jotka laillani pitävät uskontoa konstruktiona, yksilöille, organisaatioille ja kokonaisille yhteiskunnille käyttökelpoisena ”työkaluna”, olettavat, että uskonnon ja maallisen tai uskonnon ja ateismin välinen kiista ei ole päättymässä toisen katoamiseen. Näin on siksi, koska molempia voidaan käyttää omien intressien

ajamiseen yksilö- ja ryhmätasolla sekä yleisemmin yhteiskunnan tavassa organisoida itseään. Lisäksi voidaan sanoa, ettei ole yksiselitteistä käsitystä siitä, minkä tulevaisuutta täsmälleen ottaen ennustetaan. Ateismin tulevaisuus voi olla erilaista eri osa-alueilla – uskomuksissa, osallistumisessa ja yhteisöihin kuulumisessa, yhteiskunnallisessa vaikuttamisessa ja identiteettinä.

Mikäli uskonnon ja ateismin monimutkaisuus ilmiöinä ja käsitteinä hyväksytään, ei ateismin tulevaisuuteen ole yhtä vankasti perusteltua spekulaatiota. Toistaiseksi on nähty, että erilaiset ateistit ovat alkaneet suhteuttaa itseään uusateisteihin. Tässä teoksessa nämä tuoreimmat kehityskulut ovat esillä vain satunnaisten viittausten tasolla, mutta uusateismin huippukohtaa seuranneessa keskustelussa on pohdittu, miten ateismi voidaan yhdistää uskontojen hyviin puoliin tai sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen uusateisteja tehokkaammin. Kysymys ateismin tulevaisuudesta ei siis koske ainoastaan sitä, kasvaako vai heikentyykö se, vaan sitä, millaisia muotoja ateismi saa tulevaisuudessa ja millaisia vaikutuksia uusilla muodoilla tulee olemaan.

Tulevaisuus on kuitenkin avoin ja historia voisi opettaa nöyryyttä. Esimerkiksi vain 40 vuotta sitten tehdyistä ennusteista uskonnon ja uskonnottomuuden tulevaisuudesta useimmat ovat osoittautuneet virheellisiksi. Niihin viittaillaan hieman huvittuneesti, mutta samalla voidaan uskoa omiin kykyihin ennustaa nyt. Ennusteet tehdään tavallisesti sekoittamalla saatavilla oleva tieto oletuksiin kehityskulun muuttumattomuudesta, mutta myös spekulaatioihin ja toiveisiin. Koska tieto on rajallista ja yhteiskunta nopeasti muuttuva, ennusteet ovat tässä tapauksessa enemmän uusien ja kiinnostavien kysymysten asettamisen resursseja kuin sellaisenaan hyväksyttävissä olevia visioita. Maltillinen vastaus ateismin tulevaisuuteen kuuluukin: kasvaneesta näkyvyydestään huolimatta mitään radikaalia muutosta ei ole näköpiirissä, mutta kirjamarkkinat kyllääntyvät nopeasti. Vastauksella ei ehkä rakenneta yhtä suuria otsikoita kuin uusateistien aamuruskolla ja uskontomyönteisten iltahämärällä, mutta perinteisten ”uskonnollisten” katsomusten vaihtoehdot eivät ole katoamassa minnekään. On vaikea kuvitella tilanne, jossa oltaisiin siirrytty katsomuksellisesta monimuotoisuudesta homogeenisiin yhteiskuntiin, ellei suurin osa muusta elämänmuodostamme ole muuttunut samalla hyvin uudenlaiseksi.

Ateismin kasvaneen näkyvyyden tärkeä puoli on, miten se osaltaan pakottaa auktoriteetit keskusteluun, ovat nämä sitten uskonnollisia tai

ateistisia ihmisiä ja instituutioita. Esittäessään kysymyksiä ja haasteita avoimesti ateismi osaltaan toimii perinteisten auktoriteettirakenteiden murtajana. Sellaisena se on yksi tekijä niin sanotussa jälkitraditionaalisessa ajassa, jossa ”ennalta olemassaolevat traditiot joutuvat pakosta yhteyksiin paitsi muiden traditioiden, myös monien vaihtoehtoisten elämäntapojen kanssa” (Giddens 1995, 136). Siitä, että niin sanotusta uusateismista tulisi uusi ja hallitseva, vaihtoehtoiset elämäntavat marginalisoiva traditio, olemme kaukana.

Uusateistit ovat pitäneet ateismin lisäksi uskonnon otsikoissa, mutta toistaiseksi he eivät ole kirjoituksillaan ja kampanjoillaan merkittävästi lisänneet uskontoa koskevaa ymmärrystä. Ilmiönä ja käsitteenä uusateismi on kuitenkin kiinnostava tutkimuskohde, jota tarkastelemalla opitaan lisää ateismista, uskonnosta ja yhteiskunnan tavasta organisoida itseään niitä koskevien keskustelujen kautta. Uusateismin käsittely on ollut tässä kriittistä, mutta sitä ei ole tarkoitettu uskonnollisten kantojen puolustukseksi. Uskonnollisen vakaumuksen omaavat osaavat puhua omasta puolestaan ja puolustaa itseänsä. Sen sijaan olen pyrkinyt osoittamaan uskonnon ja ateismin monimuotoisuuden: kaikki uskonnollisiksi nimettyjen katsomusten kannattajat eivät ole uusateistien julkisuudessa levittämien kuvausten kaltaisia eivätkä kaikki ateistit (ja uskonnottomat) ole uusateistien tai heidän kriitikoidensa kuvausten kaltaisia. Vahvimmin olen puolustanut uskontotiedettä ja ylipäätään uskonnontutkimusta polemiikkia ja provosointia vastaan. Toistaiseksi uusateistiset teokset ovat tutkijalle enemmän virikelukemistoa ja tutkimusaineistoa kuin vakuuttavia uskontoanalyyseja. Uskonnosta voidaan keskustella ilman koulutusta ja akateemisia teorioita, mutta kun esitetään selityksiä, yleistyksiä ja toimintasuosituksia, pitäisi tiedollisten väitteiden ankkuroitua parhaimpaan saatavilla olevaan tutkimukseen. Uusateismin ja uskontokeskustelun näkyvyys onkin haaste, sillä keskustelu pakottaa uskonnontutkijoita artikuloimaan näkemyksensä myös suhteessa julkiseen keskusteluun ja sen esiymmärrykseen. Samalla käynnissä oleva vilkas keskustelu näyttää, että uskontotiedettä ja muita akateemisia uskontoa tutkivia aloja tarvitaan uuden tiedon tuottamisen lisäksi myös sekä uskontoa että ateismia koskevien tiedollisten vinoumien oikaisemiseen ja keskustelun rikastuttamiseen.

Tilastoaineistot

FSD (Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto)

WVS1996; FSD0153: World Values Survey 1996: Suomen aineisto [elektroninen aineisto]. FSD0153, versio 2.1 (2007-08-17). Espoo: Suomen Gallup [tekijä], 1996. Espoo: Suomen Gallup & Helsinki: Valtioneuvoston kanslia [tuottajat]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2007.

WVS 2000; FSD0154: World Values Survey 2000: Suomen aineisto [elektroninen aineisto]. FSD0154, versio 4.0 (2003-06-05). Suomen Gallup & Kirkon tutkimuskeskus [tekijät]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2003.

WVS 2005; FSD2118: World Values Survey 2005 : Suomen aineisto [elektroninen aineisto]. FSD2118, versio 2.0 (2008-01-09). Suomen Gallup & Kansaneläkelaitos (Kela) & Kirkon tutkimuskeskus & Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [tekijät]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2008.

GE 1995; FSD1125: Gallup Ecclesiastica 1995 [elektroninen aineisto]. FSD1125, versio 1 (2001-12-13). Espoo: Suomen Gallup [aineistonkeruu], 1995–1996. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottaja], 1996. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2001.

GE 1999; FSD1107: Gallup Ecclesiastica 1999 [elektroninen aineisto]. FSD1107, versio 1.0 (2002-01-22). Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tekijä], 1999. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2002.

GE 2003; FSD2258: Gallup Ecclesiastica 2003 [elektroninen aineisto]. FSD2258, versio 1.0 (2007-06-11). Espoo: TNS Gallup [aineistonkeruu]. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2007.

GE 2011: Gallup Ecclesiastica 2011. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

KM 1999; FSD2031: Kirkkomonitor 1999 [elektroninen aineisto]. FSD2031, versio 1.0 (2005-03-22). Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]. Espoo: Suomen Gallup [aineistonkeruu]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2005.

KM 2002; FSD2032: Kirkkomonitor 2002 [elektroninen aineisto]. FSD2032, versio 2.0 (2006-04-19). Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]. Espoo: Suomen Gallup [aineistonkeruu]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2006.

KM 2004; FSD2257: Kirkkomonitor 2004 [elektroninen aineisto]. FSD2257, versio 1.0 (2007-06-08). Kääriäinen, Kimmo (Kirkon tutkimuskeskus) [tekijä(t)]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2007.

ISSP 2008; FSD2410. ISSP 2008: uskonto III : Suomen aineisto [elektroninen aineisto]. FSD2410, versio 2.0 (2009-04-16). Blom, Raimo (Tampereen yliopisto. Sosiaalitutkimuksen laitos) & Ketola, Kimmo (Kirkon tutkimuskeskus) & Kääriäinen, Kimmo (Kirkon tutkimuskeskus) & Melin, Harri (Tampereen yliopisto. Sosiaalitutkimuksen laitos) & Niemelä, Kati (Kirkon tutkimuskeskus) & Tanskanen, Eero (Tilastokeskus. Haastattelu- ja tutkimuspalvelut) [tekijä(t)]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto [jakaja], 2009. Issp-2008.

Kirjallisuus

Agamben, Giorgio 2001. *Keinot vailla päämäärää*. Suom. Juhani Vähämäki. Helsinki: Tutkijaliitto.

Ahlroth, Jussi 2008. Hitchens ei ole suuri – *Helsingin Sanomat* 23.11.2008.

Ahola, Suvi 2012. Kirkko kuuluu meille kaikille – *Helsingin Sanomat* 22.12.2012.

Alenius, Jyrki 2010. Usko ei ole tiedon väärti – *Helsingin Sanomat* 5.12.2010.

Ali, Ayaan Hirsi 2005. *Neitsyhäkki. Islam, nainen ja fundamentalismi*. Helsinki: Otava.

Althusser, Louis 1984 [1976]. *Ideologiset valtiokoneistot*. Suom. Leevi Lehto ja Hannu Sivenius. Tampere: Vastapaino.

Altizer, Thomas J. J. 1966. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster.

Amarasingam, Amarnath 2010. To Err in their Ways: The Attribution Biases of the New Atheists – *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 39(4): 573–588.

Andre, Shane 1993. Was Hume an Atheist? – *Hume Studies* XIX: 1, 141–166.

Antinoff, Steve 2009. *Spiritual Atheism*. Berkeley: Counterpoint.

Appignanesi, Richard 2008 [2006]. *Mihin uskovat eksistentialistit?* Suom. Susanna Tuomi-Giddings. Helsinki: Otava.

Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Asad, Talal 2007. *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press.

Astala, Aarne 1939. *Ateismin historia ja sen uskontotieteellistä arvostelua*. Jyväskylä: K. J. Gummerus.

Atran, Scott 2003. Genesis of Suicide Terrorism – *Science Magazine* vol. 299, maaliskuu, 1534–1539.

Atran, Scott 2006. Islam and Suicide Bombers – Beyond Belief Conference 6.11.2006, http://www.youtube.com/watch?v=4dc7iT75P2I&playnext=1&list=PLBE01288FFED1F009 (haettu 18.7.2011)

Atran, Scott 2010. *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*. New York: Ecco Press.

Atran, Scott 2011a. Violent Extremism and Sacred Values – *Point of Inquiry*, 29.8.2011. http://www.pointofinquiry.org/scott_atran_violent_extremism_and_sacred_values/ (haettu 28.1.2012)

Atran, Scott 2011b. Sam Harris's Guide to Nearly Everything – *The National Interest*, Mar-Apr 2011 (23.2.2011), http://nationalinterest.org/bookreview/sam-harriss-guide-nearly-everything-4893 (haettu 19.7.2011)

Baggini, Julian 2003. *Atheism*. Oxford: Oxford University Press.

Baggini, Julian 2009. The New Atheist Movement is Destructive – *fritanke.no* 19.3.2009. http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=8484 (8.6.2011)

Bainbridge, William 2005. Atheism – *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1(1), 1–24.

Bainbridge, William Sims 2009. Atheism – Peter Clarke (toim.) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 319–335.

Barrett, Justin L. 1999. Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion – *Method and Theory in the Study of Religion* 11(4): 325–339.

Barrett, Justin L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: AltaMira.

Barrett, Justin L. 2010. The Relative Unnaturalness of Atheism: On Why Geertz and Markússon are both Right and Wrong – *Religion* 40(3): 169–172.

Barrett, Justin L. 2012. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press.

Bataille, Georges 2000 [1957]. *Eroticism*. London: Marion Boyars.

Batchelor, Stephen 1998. *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*. Bloomsbury.

Bauman, Zygmunt 1989. *Modernity and Holocaust*. Cambridge: Polity.

Bauman, Zygmunt 1990. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity.

Beattie, Tina 2007. *The New Atheists: The Twilight of Reason and the War on Religion*. London: Darton, Longmann & Todd.

Beauvoir, Simone de 2007. *Onko Sade poltettava? ja muita esseitä*. Suom. Erika Ruonakoski. Helsinki: WSOY.

Beck, Ulrich 2010 [2008]. *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge: Polity.

Beckford, James A. 2010. The Return of Public Religion? A Critical Assessment of a Popular Claim. *Nordic Journal of Religion and Society* 23(2): 121–136.

Beit-Hallahmi, Benjamin 2007. Atheists: A Psychological Profile – Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 300–317.

Bentley, Alex 2008. Introduction – Alex Bentley (toim.) *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*. London: Continuum, 1–12.

Berger, Peter & Davie, Grace & Fokas, Effie 2009. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Farnham: Ashgate.

Berlinerblau, Jacques 2012. *How to be Secular: A Call to Arms for Religious Freedom*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Berman, David 1988. *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*. London: Croon Helm.

Bhargava, Rajeev 1998. What is Secularism For? – Rajeev Bhargava (toim.) *Secularism and Its Critics*. Delhi: Oxford University Press, 486–542.

Bhargava, Rajeev 2007. The Ethical Desirability of Political Secularism – Secularism and Beyond, 29.5–1.6.2007. Kööpenhamina, Tanska.

Blair, Tony 2009. Why we must all do God – *New Statesman* 19.3.2009. http://www.newstatesman.com/religion/2009/03/world-million-faith-god

Bloch, Ernst 2009 [1972]. *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*. London: Verso.

Bloom, Mia 2006. Dying to Kill: Motives for Suicide Terrorism – Ama Pedahzur (toim.) *Root Causes of Suicide Terrorism: The Globalization of Martyrdom*. London: Routledge, 25–53.

Boscaljon, Daniel R. 2010. Žižek's Atheist Theology – *International Journal of Žižek Studies* 4(4). http://www.zizekstudies.org/ (haettu 21.7.2011)

Boswell, James 2007. An Account of My Last Interview with David Hume, Esq. – Christopher Hitchens (toim.) *The Portable Atheist: Essential Readings for the Nonbeliever*. London: DaCapo Press, 46–49.

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

Boyer, Pascal 1994. *Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Boyer, Pascal 2002. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage.

Bradley, Arthur & Tate, Andrew 2010. *The New Atheist Novel: Fiction, Philosophy and Polemic after 9/11*. London: Continuum.

Bremmer, Jan N. 2007. Atheism in Antiquity – Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 11–26.

Broadie, Alexander 2005 [2001]. *The Scottish Enlightenment: The Historical Age of the Historical Nation*. Edinburgh: Birlin.

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

Brown, Andrew 2009. Agreeing with Carlo Stenger, Mostly. *The Guardian* 9.10.2009. http://www.guardian.co.uk/commentisfree/andrewbrown/2009/oct/08/religion-atheism-strenger-childish

Bruce, Steve 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.

Bruce, Steve 2003. *Politics and Religion*. Cambridge: Polity Press.

Bruce, Steve 2011. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Buckley, Michael J. 1987. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press.

Budd, Susan 1977. *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850–1960*. London: Heinemann.

Bulbulia, Joseph & Frean, Marcus 2009. Religion as Superorganism – Michael Stausberg (toim.) *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London: Routledge, 173–194.

Bullivant, Stephen 2008. Research Note: Sociology and the Study of Atheism – *Journal of Contemporary Religion* 23(3): 363–368.

Bullivant, Stephen 2010. The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next? – Amarnath Amarasingam (toim.) *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, 109–124.

Buñuel, Luis 1983. *Viimeinen henkäykseni*. Suom. Sulamit Hirvas. Helsinki: Otava.

Butler, Judith 2003. Beauvoir on Sade: Making Sexuality into an Ethic – Claudia Card (toim.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: Cambridge University Press, 168–188.

Calhoun, Craig 2011. Afterword: Religion's Many Powers – Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 118–134.

Campbell, Colin 1971. *Toward a Sociology of Irreligion*. London: Macmillan.

Camus, Albert 1972 [1947]. *Rutto*. Suom. Juha Mannerkorpi. Helsinki: Otava.

Camus, Albert 1995 [1956]. *Putoaminen*. Suom. Maijaliisa Auterinen. Helsinki: Otava.

Camus, Albert 1999 [1942]. *Sivullinen*. Suom. Kalle Salo. Helsinki: Otava.

Camus, Albert 2000 [1951]. *The Rebel*. London: Penguin.

Camus, Albert 2001 [1994]. *The First Man*. London: Penguin.

Camus, Albert 2005 [1942]. *The Myth of Sisyfos*. London: Penguin.

Cantell, Kari 1996. *Tiedemiehen mietteitä uskosta. Kutsu elämänkatsomukselliseen pohdiskeluun*. Helsinki: WSOY.

Caputo, John 2007. Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition – Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 267–282.

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

Certeau, Michel de 2000. *The Possession at Loudon*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chakrabarty, Dipesh 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chavez, Mark & Gorski, Philip S. 2001. Religious Pluralism and Religious Participation – *Annual Review of Sociology* 27: 261–281.

Cimino, Richard & Smith, Christopher 2010. The New Atheism and the Empowerment of American Freethinkers – Amarnath Amarasingam (toim.) *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, 139–156.

Cipriani, Roberto 2003. Religion as a Diffusion of Values: 'Diffused Religion' in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case – Richard K. Fenn (toim.) *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell, 292–305.

Cockshut, A.O.J. 1964. *The Unbelievers: English Agnostic Thought 1840–1890*. London: Collins.

Cohen-Solal, Annie 1998 [1985]. *Sartre*. Suom. Jukka Mannerkorpi. Helsinki: WSOY.

Coleman, Simon 2008. Science Versus Anthropology, Not Religion – Alex Bentley (toim.) *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*. London: Continuum, 39–46.

Comte-Sponville, André 2008. *The Book of Atheist Spirituality: An Elegant Argument for Spirituality without God*. London: Bantam Press.

Corey, Michael A. 2000. *Evolution and the Problem of Natural Evil*. Lanham: University Press of America.

Cornwell, John 2007. *Darwin's Angel: An Angelic Riposte to the God Delusion*. London: Profile Books.

Cragun, Ryan T. 2009. On the Receiving End: Discrimination toward the Non-religious in the U.S. – Non-religion and Secularity: New Empirical Perspectives, Wolfson College, Oxford 11.12.2009.

Cragun, Ryan T. & Kosmin, Barry & Keysar, Ariela & Hammer, Joseph H. & Nielsen Michael 2012. On the Receiving End: Discrimination toward the Non-religious in the United States. *Journal of Contemporary Religion* 27(1): 105–127.

Cupitt, Don 1997. *After God*. Weidenfield & Nicolson.

Cupitt, Don 1998a [1984]. *Sea of Faith: Christianity in Change*. New York: Cambridge University Press.

Cupitt, Don 1998b. Post-Christianity – Paul Heelas, David Martin & Paul Morris (toim.) *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 218–232.

Cupitt, Don 1998c. *Mysticism after Modernity*. Oxford: Blackwell.

Cupitt, Don 1999. *New Religion of Life in Everyday Speech*. London: SCM.

Cupitt, Don 2003a. The Non-realist God – Julian Baggini & Jeremy Stangroom (toim.) *What Philosophers Think*. London: Continuum, 95–104.

Cupitt, Don 2003b. *Life, Life*. Santa Rosa: Polebridge.

Dandelion, Pink 2008. *The Quakers*. Oxford: Oxford University Press.

Darwin, Charles 1987. *Elämäni*. Suom. Anto Leikola. Oulu: Pohjoinen.

Darwin, Charles 2010. *Evolutionary Writings*. James A. Secord (toim.). Oxford: Oxford University Press.

Davie, Grace 2002. *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longmann & Todd.

Davie, Grace 2006. Is Europe an Exceptional Case? – *The Hedgehog Review* 8, 23–34.

Davie, Grace 2007. Vicarious Religion: A Methodological Challenge – Nancy Ammerman (toim.) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press, 21–36.

Davies, Douglas 2012. Changing British Ritualization – Linda Woodhead & Rebecca Catto (toim.) *Religion and Change in Modern Britain*. London: Routledge, 203–218.

Davies, Douglas & Northam-Jones, Daniel 2012. The Sea of Faith: Exemplifying Transformed Retention – Mathew Guest & Elisabeth Arweck (toim.) *Religion and Knowledge: Sociological Perspectives*. Farnham: Ashgate, 227–243.

Davies, Merryl Wyn 2000. *Darwin and Fundamentalism*. Cambridge: Icon.

Dawkins, Richard 1993 [1976]. *Geenin itsekkyys*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Art House.

Dawkins, Richard 2003a. *A Devil's Chaplain: Selected Essays*. London: Phoenix.

Dawkins, Richard 2003b. Genes and Determinism – Julian Baggini & Jeremy Stangroom (toim.) *What Philosophers Think*. London: Continuum, 42–52.

Dawkins, Richard 2003c. Let There Be Brights – http://www.the-brights.net/vision/essays/let_there_be_brights.html.

Dawkins, Richard 2006 [1986]. *The Blind Watchmaker*. London: Penguin.

Dawkins, Richard 2007 [2006]. *The God Delusion*. London: Black Swan. Suom. Jumalharha.

Dawkins, Richard 2009. The Tony Blair Foundation – *New Statesman* 6.4.2009, 29–30.

Dawkins, Richard 2013. If I Meet God When I Die. CNN, Red Chair Interview, 6.2.2013. http://www.atheistmedia.com/2013/02/richard-dawkins-if-i-meet-god-when-i-die.html?utm_source=feedburner&utm_medium=twitter&utm_campaign=Feed%3A+AtheistMedia+%28Atheist+Media%29

Deleuze, Gilles 2005. *Nietzsche ja filosofia*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Helsinki: Summa.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix 1993 [1991]. *Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Helsinki: Gaudeamus.

Dennett, Daniel 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.

Dennett, Daniel 1998. Postmodernism and Truth. http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/postmod.tru.htm

Dennett, Daniel 2007 [2006]. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin. Suom. Lumous murtuu.

Dennett, Daniel & LaScola, Linda 2013. *Caught in the Pulpit: Leaving Belief Behind*. Congruity.

Dennett, Daniel & McGrath, Alister 2008. The Future of Atheism: A Dialogue – Robert B. Stewart (toim.) *The Future of Atheism: Alister McGrath & Daniel Dennett in Dialogue*. London: SPCK, 17–49.

Derrida, Jacques 2003a. Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, A Dialogue with Jacques Derrida – Giovanna Borradori. *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago: The University of Chicago Press, 85–136.

Derrida, Jacques 2003b. Following Theory – Michael Payne & John Schad (toim.) *Life. after.theory*. London: Continuum, 1–51.

Desmond, Adrian & Moore, James 1991. *Darwin*. London: Penguin.

Dewey, John 1960 [1934]. *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press.

Dickson, Rory 2010. Religion as Phantasmagoria: Islam in *The End of Faith* – Amarnath Amarasingam (toim.) *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, 37–54.

Diderot, Denis 2014 [1772–1773]. Conversation between the Abbé Barthélemy and Diderot – S. T. Joshi (toim.) *The Original Atheists: First Thoughts on Nonbelief*. Amherst: Prometheus, 91–109.

Dixon, Thomas 2008. *Science and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Donovan, Peter 1976. *Religious Language*. London: Sheldon Press.

Dostojevski, Fjodor 1988 [1880]. *Karamazovin veljekset*. Suom. Lea Pyykkö. Hämeenlinna: Karisto.

Dostojevski, Fjodor 2000 [1872]. *Riivaajat*. Suom. Ida Pykäri. Helsinki: Otava.

Drees, William B. 2008. "Religion" in Public Debates: Who Defines, for What Purposes? – Hent de Vries (toim.) *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press.

Durkheim, Émile 1989 [1972]. *Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eagleton, Terry 2006. Lunging, Flailing, Mispunching (review of Richard Dawkins' The God Delusion) – *London Review of Books* 19 October 2006. http://www.lrb.co.uk/v28/n20/eagl01_.html

Eagleton, Terry 2009. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press.

Ecklund, Elaine Howard 2010. *Science versus Religion: What Scientists Really Think*. Oxford: Oxford University Press.

Edgell, Penny & Gerteis, Joseph & Hartmann, Douglas 2006. Atheists As "Other": Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society – *American Sociological Review* 71(April): 211–234.

Edmonds, Bruce 2005. The Revealed Poverty of the Gene-Meme Analogy: Why Memetics per se Has Failed to Produce Substantive Results – *Journal of Memetics: Evolutionary Models of Information Transmission*, 9. http://cfpm.org/jom-emit/2005/vol9/edmonds_b.html

Eller, Jack David 2010. What is Atheism? – Phil Zuckerman (toim.) *Atheism and Secularity Volume 1: Issues, Concepts, and Definitions*. Santa Barbara: Praeger, 1–18.

Enqvist, Kari 1998a. *Olemisen porteilla*. Helsinki: WSOY.

Enqvist, Kari 1998b. Kolmas kulttuuri vailla pääkaupunkia – *Arkhimedes* 53(3): 10.

Enqvist, Kari 2000. Onko kolmas kulttuuri olemassa? – *Tieteessä tapahtuu* 18(2): 6–11.

Enqvist, Kari 2008. Tiede ylittää arkisen ja näkyvän – *Helsingin Sanomat* 31.7.2008.

Enqvist, Kari 2009. *Kuoleman ja unohduksen aikakirjat*. Helsinki: WSOY.

Enqvist, Kari 2013. Suhteellisuusteoriaa ja ääri-ilmiöitä – *Tieteessä tapahtuu* 31(4): 55–59.

Eskola, Antti 1968. *Suomi sulo pohjola*. Helsinki: Kirjayhtymä.

Eskola, Antti 1999. *Uskon tunnustelua. Mitä Jumalasta pitäisi ajatella?* Helsinki: WSOY.

Eskola, Antti 2003. *Tiedän ja uskon*. Helsinki: Otava.

Eskola, Antti 2006. *Yksinkertainen usko*. Helsinki: Otava.

Eskola, Antti 2009. *Mikä henki meitä kantaa. Katselen työni jälkiä*. Helsinki: Tammi.

Eskola, Timo 2005. *Ateistit alttarilla. Miksi papit kiistävät uskonoppeja?* Kauniainen: Perussanoma.

Eskola, Timo 2006a. *Antikristuksen apostolit: Jumalan kuoleman teologia Nietzschestä Spongiin*. Kauniainen: Perussanoma.

Eskola, Timo 2006b. Alttareiden ateistit ja postliberaali teologia – *Vartija* 1/2006, 29–32.

Eskola, Timo 2009. *Ateismin sietämätön keveys*. Helsinki: Uusi tie.

Febvre, Lucien 1982 [1942]. *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Fergusson, David 2009. *Faith and Its Critics: A Conversation*. Oxford: Oxford University Press.

Feuerbach, Ludwig 1957 [1841]. *The Essence of Christianity*. New York: Harper.

Fitzgerald, Timothy 2007a. *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford: Oxford University Press.

Fitzgerald, Timothy 2007b. Introduction – Timothy Fitzgerald (toim.), *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. London: Equinox, 1–24.

Fitzgerald, Timothy 2011. *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*. London: Continuum.

Flood, Gavin 1999. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London: Cassell.

Foucault, Michel 2000. *Aesthetics, Method, and Epistemology. The Essential Works of Michel Foucault, Volume 2*. London: Penguin.

Foucault, Michel 2003 [1966]. *The Order of Things*. London: Routledge.

Freud, Sigmund 1954 [1901]. *Arkielämämme psykopatologiaa. Unohtamisesta, virhesanonnoista, virheteoista, taikauskosta ja erehdyksistä*. Suom. Martti Takala & Marjatta Santala. Helsinki: Otava.

Freud, Sigmund 2003 [1913]. *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. London: Routledge. (Suom. Toteemi ja tabu).

Freud, Sigmund 2004 [1930] *Civilization and Its Discontents*. London: Penguin. (Suom. Ahdistava kulttuurimme).

Freud, Sigmund 2008 [1927]. *The Future of an Illusion*. London: Penguin. (Suom. Erään toivekuvitelman tulevaisuus).

Fuller, Steve 2003. *Kuhn vs. Popper*. Cambridge: Icon.

Fuller, Steve 2007. *Science vs. Religion: Intelligent Design and the Problem of Evolution*. Cambridge: Polity.

Fuller, Steve 2008. *Dissent over Descent: Intelligent Design's Challenge to Dar-winism*. Cambridge: Icon.

Fuller, Steve 2010. *Science*. Durham: Acumen.

Funder, Anna 2004 [2003]. *Stasiland: Stories from Behind the Berlin Wall*. London: Granta.

Furseth, Inger 2010. Atheism, Secularity and Gender – Phil Zuckerman (toim.) *Atheism and Secularity Volume 1: Issues, Concepts, and Definitions*. Santa Barbara: Praeger, 209–227.

Gaskin, J. C. A. 1995 [1993]. Hume on Religion – David Fate Norton (toim.) *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press, 313–344.

Gay, Peter 2004 [1988]. *Freud*. Suom. Mirja Rutanen. Helsinki: Otava.

Geertz, Armin W. 2008. How *Not* to Do the Cognitive Science of Religion Today – *Method and Theory in the Study of Religion* 20(1): 7–21.

Geertz, Armin W. 2009. New Atheistic Approaches in the Cognitive Science of Religion – Michael Stausberg (toim.) *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London: Routledge, 242–263.

Geertz, Armin W. & Markússon, Guðmundur Ingi 2010. Religion is Natural, Atheism is Not: On Why Everybody is Both Right and Wrong – *Religion* 40(3): 152–165.

Gey, Steven G. 2007. Atheism and the Freedom of Religion – Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion of Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 250–266.

Giddens, Anthony 1995. Elämää jälkitraditionaalisessa yhteiskunnassa. Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Nykyajan jäljillä*. Suom. Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino, 83–152.

Gilgoff, Dan 2009. Pew Survey: A Huge God Gap between Scientists and Other Americans. 16.7.2009. http://www.usnews.com/news/blogs/god-and-country/2009/07/16/pew-survey-a-huge-god-gap-between-scientists-and-other-americans

Ginzburg, Carlo 2007 [1976]. *Juusto ja madot. 1500-luvun myllärin maailmankuva*. Suom. Aulikki Vuola. Helsinki: Gaudeamus.

Global 2012. The Global Religious Landscape 2010: A Report on the Size and Distribution of World's Major Religious Groups as of 2010. The Pew Forum on Religion & Public Life. http://www.pewforum.org/global-religious-landscape-exec.aspx (6.4.2013)

Global Index 2012. Global Index of Religiosity and Atheism. www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf (17.8.2012)

Gordon, Mick & Wilkinson, Chris (toim.) 2008. *Conversations on Religion*. London: Continuum.

Gould, Stephen Jay 1999. *Rock of Ages*. New York: Vintage Books.

Gray, John 2003a. *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta Books.

Gray, John 2003b. *Al Qaeda and What it Means to be Modern*. London: Faber and Faber.

Gray, John 2008a. The New Atheism. Luento, 16.6., Theos/LICC. http://www.youtube.com/watch?v=_yqT3iad40Y&feature=PlayList&p=D0BB5FA4F15FA394&index=0&playnext=1

Gray, John 2008b [2007]. *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. London: Penguin.

Grigg, Richard 2008. *Beyond the God Delusion: How Radical Theology Harmonizes Science and Religion*. Minneapolis: Fortress Press.

Grossberg, Lawrence 2010. *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham: Duke University Press.

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

Haastettu 2012. *Haastettu kirkko. Suomen Evankelis-Luterilainen kirkko vuosina 2008–2011*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Hacking, Ian 2009 [1999] *Mitä sosiaalinen konstruktionismi on?* Suom. Inkeri Koskinen. Tampere: Vastapaino.

Hadaway, C. Kirk & Marler, Penny Long & Chaves, Mark 1993. What the Polls Don't Show: A Closer Look at Church Attendance – *American Sociological Review* 58(6): 741–752.

Hadaway, C. Kirk & Marler, Penny Long & Chaves, Mark 1998. Overreporting Church Attendance in America: Evidence that Demans the Same Verdict – *American Sociological Review* 63(1): 122–130.

Harris, Sam 2006 [2004]. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. London: Free Press. Suom. Uskon loppu.

Harris, Sam 2007 [2006]. *Letter to a Christian Nation: A Challenge to Faith*. London: Bantam Press.

Harris, Sam 2010. *Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.

Harris, Sam 2013a. Response to controversy. http://www.samharris.org/site/full_text/response-to-controversy2#torture (haettu 13.3.2014)

Harris, Sam 2013b. Dear Fellow Liberal: An Exchange with Glenn Greenwald. 2.4.2013. http://www.samharris.org/blog/item/dear-fellow-liberal2

Harris, Sam (tulossa). *Waking Up: A Guide to Spirituality without Religion*. New York: Simon & Schuster.

Hart, David Bentley 2010 [2009]. *Ateismin harhat*. Kauniainen: Perussanoma.

Haught, John F. 2008. *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Hecht, Jennifer Michael 2004 [2003]. *Doubt: A History*. New York: HarperCollins.

Hedges, Chris 2008. *I Don't Believe in Atheists*. New York: Free Press.

Heelas, Paul 2008. Expressive Spirituality: The 'More' Beyond 'Beliefs' – Postmodern Spirituality, 11–13.6.2008, Turku.

Heelas, Paul & Houtman, Dick 2009. RAMP findings and making sense of the 'God Within Each Person, Rather than Out There' – *Journal of Contemporary Religion* 24(1): 83–98.

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

Heikka, Mikko 2008. Paneeko tiede Jumalan viralta? – *Suomen Kuvalehti* 5.9.2008.

Heinimäki, Jaakko & Niemelä, Jussi K. 2011. *Kamppailu Jumalasta: 12 erää uskosta*. Helsinki: Helsinki-kirjat.

Herberg, Will 1960. *Catholic-Protestant-Jew*. Garden City: Anchor.

Hietamäki, Jorma 1998. Kirkon on uudistuttava radikaalisti – *Helsingin Sanomat* 10.10.1998.

Hietamäki, Jorma 1999. Aivotoiminta, tietoisuus ja usko – *Vartija* 1/1999, 3–8.

Hietamäki, Jorma 2000. Avoimuus ja älyllinen epärehellisyys kirkossa – *Vartija* 3/2000, 84–87.

Hill, Jonathan 2004. *Faith in the Age of Reason*. Oxford: Lion.

Hirschkind, Charles 2008. Religious Difference and Democratic Pluralism: Some Recent Debates and Frameworks – *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 44(1): 123–138.

Hitchens, Christopher 1995. *The Missionary Position: Mother Teresa in Theory and Practice*. London: Verso.

Hitchens, Christopher 2007a. Introduction – Christopher Hitchens (toim.) *Portable Atheist: Essential Readings for the Non-Believers*. London: Da Capo, xiii–xxvi.

Hitchens, Christopher 2007b. *Rakkaus, köyhyys ja sota*. Suom. Kimmo Paukku & Hanna Sola. Helsinki: Avain.

Hitchens, Christopher. 2008 [2007]. *Jumala ei ole suuri. Kuinka uskonto myrkyttää kaiken*. Suom. Matti Kinnunen. Helsinki: WSOY.

Hitchens, Christopher 2009. Please, let's not do God – *New Statesman* 6.4.2009, 28.

Hitchens, Christopher 2011. *Hitch-22: A Memoir*. London: Atlantic Books.

Hitchens, Christopher 2012. *Mortality*. London: Atlantic Books.

Hitchens, Christopher (toim.) 2007. *Portable Atheist: Essential Readings for the Non-Believers*. London: Da Capo.

Hitchens, Peter 2010. *The Rage against God: Why Faith is the Foundation of Civilization*. London: Continuum.

Hitler, Adolf 1988 [1925–1926]. *Mein Kampf*. Bombay: Jaico Publishing House.

Hobbes, Thomas 1999 [1651]. *Leviathan. Kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suom. Tuomo Aho. Tampere: Vastapaino.

D'Holbach, Baron 2014. *Good Sense without God*. CreateSpace Independent Publishing Platform.

Hood Jr., Ralph W. 2009. Them that Believe: A Postmodern Exploration of the Contemporary Christian Serpent-Handlers of Appalachia – Tore Ahlbäck (toim.) *Postmodern Spirituality*. Turku: The Donner Institute, 72–91.

Hulsether, Mark 2008. Why New Atheist Definitions of Religion Fail – Alex Bentley (toim.), *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*. London: Continuum, 23–30.

Hume, David 1956 [1757]. *The Natural History of Religion*. London: Adam and Charles Black.

Hume, David 1998 [1779]. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Second Edition with Of the Immortality of the Soul, Of Suicide, Of Miracles. Richard H. Popkin (toim.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Hunsberger, Bruce E. & Altemeyer, Bob 2006. *Atheists: A Groundbreaking Study of American Nonbelievers*. Amherst: Prometheus.

Hunter, Michael 1992. 'Aikenhead the Atheist': The Context and Consequences of Articulate Irreligion in the Late Seventeenth Century – Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 221–254.

Hunter, Michael & Wootton, David (toim.) 1992. *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press.

Huovinen, Eero 2001. *Pappi?* Helsinki: WSOY.

Huovinen, Eero 2008. Uusateismin haaste – *Kanava* 9/2008, 720–725.

Huttunen, Juhani 2009. Konservatiivinen ateismikritiikki – *Kirkko ja kaupunki* 16.12.2009, 47.

Hyman, Gavin 2007. Atheism in Modern History – Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion of Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 27–46.

Hyman, Gavin 2010. *A Short History of Atheism*. London: I.B. Tauris.

James, George Alfred 2005. Atheism – Lindsay Jones (toim.) *Encyclopedia of Religion*. Toinen editio. London: Macmillan, 576–586.

Jenkins, Philip 2007. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. Oxford: Oxford University Press.

Jensen, Robert 2009. The Inquisition – http://killingthebuddha.com/mag/confession/the-inquisition/

Jesseph, Douglas M. 2002. Hobbes's Atheism – *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, 140–166.

Jewett, Robert & Lawrence, John Shelton 2003. *Captain America and the Crusade against Evil: The Dilemma of Zealous Nationalism*. Michigan: Eerdmans.

Jones, Kathleen 2007. *Challenging Richard Dawkins: Why Richard Dawkins is Wrong about God?* Norwich: Canterbury Press.

Jones, Robert P. & Cox, Daniel 2009. Beyond the Spin: Palin Hurt the GOP, According to the Numbers – *Religion Dispatches* 7.7.2009. http://www.religiondispatches.org/archive/politics/1630/beyond_the_spin%3A_palin_hurt_the_gop%2C_according_to_the_numbers/

Joshi, S. T. 2011. *The Unbelievers: The Evolution of Modern Atheism*. Amherst: Prometheus.

Juntunen, Sammeli 2002. *Horjuuko kirkon kivijalka?* Helsinki: Kirjapaja.

Kaila, Eino 1986 [1943]. *Syvähenkinen elämä. Keskusteluja viimeisistä kysymyksistä*. Kolmas, täydennetty painos. Helsinki: Otava.

Kakko, Tommi 2008. Yhdentekevistä jumalista – *Niin & näin* 4/2008, 41–43.

Kamppinen, Matti 2009a. Uusateismi ei ole vain maailmankuva muiden joukossa. Voiko ateismia verrata uskontoon? – *Helsingin Sanomat* 29.3.2009.

Kamppinen, Matti 2009b. Rationality, Religion and Intentional Systems Theory: From Objective Ethnography to the Critical Study of Religious Beliefs – *Method and Theory in the Study of Religion* 21(3): 274–284.

Ketola, Kimmo 2006. Kaupunkien uusi henkisyys – Teija Mikkola, Kati Niemelä & Juha Petterson (toim.) *Urbaani usko. Nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 305–316.

Ketola, Kimmo 2011a. Kannustavatko uskonnot pahuuteen? – Jussi K. Niemelä (toim.) *Mitä uusateismi tarkoittaa?* Turku: Savukeidas, 198–219.

Ketola, Kimmo 2011b. Suomalaisten uskonnollinen suvaitsevaisuus – Kimmo Ketola, Kati Niemelä, Harri Palmu & Hanna Salomäki. *Uskonto suomalaisten elämässä: Uskonnollinen kasvatus, moraali, onnellisuus ja suvaitsevaisuus kansainvälisessä vertailussa*. Tampere: Yhteiskuntatieteellisen tietoarkiston julkaisuja, 60–89.

Ketola, Kimmo 2011c. Uskonto suomalaisten elämässä – Kimmo Ketola, Kati Niemelä, Harri Palmu & Hanna Salomäki. *Uskonto suomalaisten elämässä: Uskonnollinen kasvatus, moraali, onnellisuus ja suvaitsevaisuus kansainvälisessä vertailussa*. Tampere: Yhteiskuntatieteellisen tietoarkiston julkaisuja, 7–24.

Ketola, Kimmo & Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati 2007. Suomalaisten uskonnollisuuden muutokset – Sami Borg, Kimmo Ketola, Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä & Pertti Suhonen. *Uskonto, arvot ja instituutiot. Suomalaiset World Values -tutkimuksissa 1981–2005*. Tampere: Yhteiskuntatieteellisen tietoarkiston julkaisuja, 47–59.

Keysar, Ariela 2007. Who Are America's Atheists and Agnostics? – Barry A. Kosmin & Ariela Keysar (toim.) *Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 33–39.

Keysar, Ariela & Kosmin, Barry A. 2007. The Freethinkers in a Free Market of Religion – Barry A. Kosmin & Ariela Keysar (toim.) *Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 17–26.

Khan, Mahvish Rukshana 2008. *Guantánamon päiväkirja. Todistajana vankileirillä*. Suom. Taina Wallin. Helsinki: Minerva.

Khosrokhavar, Farhad 2005. *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. London: Pluto Press.

Kitcher, Philip 2011. Militant Modern Atheism – *Journal of Applied Philosophy* 28(1): 1–13.

Klossowski, Pierre 1992 [1947]. *Sade My Neighbour*. London: Quartet Books.

Knott, Kim & Poole, Elizabeth & Taira, Teemu 2013. *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred*. Farnham: Ashgate.

Koch, Gretchen 2008. Full of Sound and Fury: The Media Response to Dennett – *Method and Theory in the Study of Religion* 20(1): 36–44.

Koenig, Harold & Michael E. McCullough & David B. Larsson 2001. *Handbook on Religion and Health*. Oxford: Oxford University Press.

Koivisto, Mauno 1998. *Koulussa ja sodassa*. Helsinki: Kirjayhtymä.

Kojève, Alexandre 2007 [1946–1968]. *Historian loppu*. Suom. Saara Hacklin, Tapani Kilpeläinen, Elisa Koponen, Mika Luoma-Aho, Jussi Omaheimo ja Eetu Viren. Helsinki: Tutkijaliitto.

Kors, Alan Charles 1990. *Atheism in France, 1650–1729. Volume I: The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton: Princeton University Press.

Kors, Alan Charles 1992. The Atheism of d'Holbach and Naigeon – Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 273–300.

Kosmin, Barry A. & Keysar, Ariela 2009. *American Religious Identification Survey 2008: Summary Report*. Hartford: Trinity College. http://commons.trincoll.edu/aris/publications/2008-2/aris-2008-summary-report/ (haettu 28.10.2010)

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

Kylliäinen, Antti 2001. *Kompastuskiviä. Ajatuksia evankeliumeista*. Helsinki: Tammi.

Kääriäinen, Kimmo 2004. *Ateismin jälkeen. Uskonnollisuus Venäjällä*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Kääriäinen, Kimmo & Ketola, Kimmo & Niemelä, Kati 2003. *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhannella*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc 2002. *Natsimyytti*. Suom. Merja Hintsa. Helsinki: Tutkijaliitto.

Laidlaw, James 2007. A Well-Disposed Social Anthropologist's Problems with the 'Cognitive Science of Religion' – Harvey Whitehouse & James Laidlaw (toim.) *Religion, Anthropology and Cognitive Science*. Durham: Carolina Academic Press, 211–246.

Larson, Edward J. 2003. *Trial and Error: The American Controversy over Creation and Evolution*. 3. painos. Oxford: Oxford University Press.

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.

Leisola, Matti 2008. Troijan puuhevonen ja elämän tarkoitus – *Etelä-Suomen Sanomat* 4.10.2008, s. 16.

Lennox, John C. 2011. *Gunning for God: Why the New Atheists are Missing the Target*. Oxford: Lion.

LePoidevin, Robin 2010. *Agnosticism*. Oxford: Oxford University Press.

Levy, Abe 2013. Atheist Group Changing Its Message – *MySA* 10.11.2013. http://www.mysanantonio.com/news/religion/article/Atheist-group-changing-its-message-4947906.php

Lilje, Hanns 1964 [1962]. *Ateismi, humanismi, kristinusko. Taistelu oman aikamme ihmiskuvasta*. Suom. Jaakko Heikinheimo. Helsinki: WSOY.

Lincoln, Bruce 2003. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: The University of Chicago Press.

Livingstone, David N. 1997 [1984]. *Darwin's Forgotten Defenders: The Encounter Between Evangelical Theology and Evolutionary Thought*. Vancouver: Regent College Publishers.

Locke, John 2005. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Stilwell: Digireads.com Publishing.

Logan, Beryl 1996. Why Hume Wasn't an Atheist: A Reply to Andre – *Hume Studies* XXII: 1, 193–202.

Luoto, Nora 2011. Uskonnottoman vanhemman arki – Jussi K. Niemelä (toim.) *Mitä uusateismi tarkoittaa?* Turku: Savukeidas, 141–149.

Lähde, Ville 2008. Lectio precursoria – *Niin & näin* 4/2008, 88–91.

Maffesoli, Michel 1995 [1993]. *Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Suom. Mika Määttänen. Helsinki: Gaudeamus.

Mahlamäki, Tiina 2011. Uskonto, ateismi ja sukupuoli – Jussi K. Niemelä (toim.) *Mitä uusateismi tarkoittaa?* Turku: Savukeidas, 150–174.

Maisel, Eric 2009. *Atheist's Way: Living Well without Gods*. Novato: New World Library.

Markússon, Guðmundur Ingi 2007. Kirja-arvio teoksesta Richard Dawkins: The God Delusion – *Journal of Cognition and Culture* 7(2): 369–373.

Martin, Craig 2010. *Masking Hegemony: A Genealogy of Liberalism, Religion and the Private Sphere*. London: Equinox.

Martin, Luther 2008. Daniel Dennett's *Breaking the Spell*: An Unapologetic Apology – *Method and Theory in the Study of Religion* 20(1): 61–66.

Martin, Michael (toim.) 2010. *Ateismi*. Suom. Tapani Hietaniemi, Jussi K. Niemelä ja Tiina Raevaara. Tampere: Vastapaino.

Martinich, A. P. 1992. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. New York: Cambridge University Press.

Marx, Karl 1976 [1845]. Teesejä Feuerbachista – Friedrich Engels. *Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu*. Suom. Antero Tiusanen. Helsinki: Kansankulttuuri, 94–99.

Marx, Karl 2006 [1844]. Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto (Suom. Vesa Oittinen) – Robert Misik. *Marx jokamiehelle*. Helsinki: Otava, 151–174.

Marx, Karl & Engels, Friedrich 2008 [1841–1855]. *On Religion*. Mineola: Dover.

May, Todd 2005. *Gilles Deleuze: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

McBrien, Julie & Pelkmans, Mathijs 2008. Turning Marx on his Head: Missionaries, 'Extremists' and Archaic Secularists in Post-Soviet Kyrgystan – *Critique of Anthropology* 28(1): 87–103.

McCalla, Arthur 2006. *The Creationist Debate: The Encounter between the Bible and the Historical Mind*. London: Continuum.

McCauley, Robert N. 2011. *Why Religion is Natural and Science is Not*. Oxford: Oxford University Press.

McCutcheon, Russell T. 2005. *Religion and the Domestication of Dissent. Or, How to Live in a Less than Perfect Nation*. London: Equinox.

McCutcheon, Russell T. 2007. "They Licked the Platter Clean": On the Co-Dependency of the Religious and The Secular – *Method and Theory in the Study of Religion* 19 (3–4): 173–199.

McEwan, Ian 2006 [2005]. *Saturday*. London: Vintage. Suom. Lauantai.

McGrath, Alister 2004 [2004]. *Ateismin lyhyt historia*. Suom. Jukka Raunu. Helsinki: Kirjapaja.

McGrath, Alister 2005. *Dawkins' God: Genes, Memes and the Meaning of Life*. Oxford: Blackwell.

McGrath, Alister 2011. *Why God Won't Go Away: Engaging with the New Atheism*. London: SPCK.

McGrath, Alister & McGrath, Joanna Collicutt 2008 [2007]. *Dawkins-harha? Ateistinen fundamentalismi ja jumalallisen olemassaolon kieltäminen*. Suom. Jani Kurki. Hyvinkää: Cranite.

McGuire, Meredith 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.

McLellan, David 1987. *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*. London: Macmillan.

Mellor, Philip A. & Shilling, Chris 1996. *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity*. London: Sage.

Meslier, Jean 2009a [1729]. *Testament: Memoir of the Thoughts and Sentiments of Jean Meslier*. Amherst: Prometheus.

Meslier, Jean 2009b [1729]. Virhe, harha ja petkutus – Ville-Juhani Sutinen (toim.) *Utopiasosialistit*. Turku: Savukeidas, 22–23.

Micklethwait, John & Wooldridge, Adrian 2009. *God is Back: How Global Rise of Faith is Changing the World*. London: Allen Lane.

Midgley, Mary 2002. *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*. London: Routledge.

Miles, Robert & Brown, Malcolm 2003. *Racism*. Toinen editio. London: Routledge.

Moran, Jeffrey P. 2002. *The Scopes Trial: A Brief History with Documents*. Boston: Bedford/St. Martin's.

More, Henry 1998 [1660]. Of Liberty and Conscience – David George Mullan (toim.) *Religious Pluralism in the West*. Oxford: Blackwell, 159–165.

Murphy, Tim 2001. *Nietzsche, Metaphor, Religion*. Albany: SUNY.

Murphy, Tim 2007. *Representing Religion: Essays in History, Theory and Crisis*. London: Equinox.

Myers, Tony 2003. *Slavoj Žižek*. London: Routledge.

Myllykoski, Matti 2004. Nurkkaan ajettu usko. Reunamerkintöjä Juha Pihkalan ja Esko Valtaojan keskustelukirjeisiin – *Vartija* 5–6/2004, 163–173.

Myllykoski, Matti 2005. Luopiot lipereissä, Saatana saarnatuolissa – *Vartija* 4/2005, 126–137.

Myllykoski, Matti & Pyysiäinen, Ilkka 1995. Mihin Suomi uskoo, kun se uskoo Jeesukseen? – *Tiede & Edistys* 20 (2): 183–186.

Mäkelä, Matti 2007. *Soulmies sänkipellossa. Päiväkirja 1967–69*. Helsinki: WSOY.

Nelsen, Hart 1990. The Religious Identification of Interfaith Marriages – *Review of Religious Research* 32: 122–134.

Nevanlinna, Tuomas 2006. *Kuninkaista ja narreista*. Helsinki: Kirjapaja.

Nevanlinna, Tuomas 2008. Taivaallisen puhelinmyynnin alkeet – *Helsingin Sanomat* 30.7.2008.

Nevanlinna, Tuomas & Relander, Jukka 2011. *Uskon sanat*. Helsinki: Teos.

Newport, Frank 2012. In U.S., 46 % Hold Creationist Views of Human Origins – *Gallup Politics*. http://www.gallup.com/poll/155003/Hold-Creationist-View-Human-Origins.aspx (21.6.2013)

Nielsen, Jørgen S. 2011. Islamin nousu Euroopassa – Tuomas Martikainen & Tuula Sakaranaho (toim.) *Mitä muslimit tarkoittavat?* Turku: Savukeidas, 11–30.

Niemelä, Jussi K. 2011. Uusateismi ja ideologiat – Jussi K. Niemelä (toim.) *Mitä uusateismi tarkoittaa?* Turku: Savukeidas, 70–117.

Niemelä, Jussi K. (toim.) 2011. *Mitä uusateismi tarkoittaa?* Turku: Savukeidas.

Niemelä, Jussi K. & Hietaniemi, Tapani 2009. Uusateismin "uskontunnustus" – *Kanava* 2/2009. http://jussikniemela.blogspot.com/2009/03/uusateismin-uskontunnustus.html

Niemelä, Jussi K. & Tammisalo, Osmo 2006. *Keisarinnan uudet (v)aatteet: Naistutkimus luonnontieteen näkökulmasta*. Helsinki: Terra Cognita.

Niemelä, Kati 2004. *Uskonko niin kuin opetan? Seurakuntatyöntekijä uskon ja elämän ristipaineessa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Niemelä, Kati 2006. *Vieraantunut vai pettynyt? Kirkosta eroamisen syyt Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Nietzsche, Friedrich 1995 [1889]. *Epäjumalten hämärä. Eli miten vasaralla filosofoidaan*. Suom. Markku Saarinen. Helsinki: Unio Mystica.

Nietzsche, Friedrich 1997 [1886]. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Mineola: Dover.

Nietzsche, Friedrich 2001a [1883–1891]. *Näin puhui Zarathustra*. Suom. J.A. Hollo. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich 2001b [1908]. *Antikristus*. Suom. Aarni Kouta. Helsinki: Unio Mystica.

Nietzsche, Friedrich 2002 [1908]. *Ecce Homo*. Suom. Tuikku Ljungberg. Helsinki: Unio Mystica.

Nietzsche, Friedrich 2003 [1887]. *The Genealogy of Morals*. Mineola: Dover.

Nietzsche, Friedrich 2004 [1882]. *Iloinen tiede*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.

Niiniluoto, Ilkka 1984. *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Helsinki: Otava.

Niiniluoto, Ilkka 1986. Ajatuksen levottomuus: Eino Kailan syvähenkinen filosofia – Eino Kaila. *Syvähenkinen elämä. Keskusteluja viimeisistä kysymyksistä*. Helsinki: Otava, 9–33.

Niiniluoto, Ilkka 2003a. Ateismi – Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström (toim.) *Uskonnonfilosofia*. Helsinki: WSOY, 122–148.

Niiniluoto, Ilkka 2003b. *Totuuden rakastaminen. Tieteenfilosofisia esseitä*. Helsinki: Otava.

Niiranen, Pekka 2000. *Kekkonen ja kirkko. Tasavallan presidentti Urho Kekkosen ja Suomen Evankelis-luterilaisen kirkon suhteet vuosina 1956–1981*. Helsinki: Kirjapaja.

Nongbri, Brent 2013. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.

Norris, Pippa & Inglehart, Ronald 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nye, Malory 2003. *Religion: The Basics*. London: Routledge.

Nylén, Antti 2011. Pappi ja ateisti paiskaavat kättä – *Helsingin Sanomat* 28.8.2011.

Obama, Barack 2008 [2006]. *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream*. Edinburgh: Canongate.

Oittinen, Vesa 1979. *Marxilainen uskontokritiikki*. Helsinki: Kansankulttuuri OY.

Ojanen, Markku 2011. *Ahdas ateismi*. Kauniainen: Perussanoma.

Onfray, Michel 2007 [2005]. *In Defence of Atheism: The Case Against Christianity, Judaism and Islam*. London: Serpent's Tail.

Onfray, Michel 2009. The War Song of an Atheist Priest – Jean Meslier. *Testament: Memoir of the Thoughts of Jean Meslier*. Amherst: Prometheus, 17–23.

Onfray, Michel 2011. *Anti Freud: Die Psychoanalyse wird Enzaubert*. Münich: Albrecht Kanus Verlag.

Paakkinen, Ilse 2010. Uusateismista puuttuu muu sisältö – *Helsingin Sanomat* 3.3.2010.

Paine, Thomas 2014 [1794] From *The Age of Reason* – S. T. Joshi (toim.) *The Original Atheists: First Thoughts on Nonbelief*. Amherst: Prometheus, 245–254.

Palmer, Michael 2010. *The Atheist's Creed*. Cambridge: The Lutterworth Press.

Palmu, Heikki 2010. *Suomen kirkon tulevaisuus? Kipukohtia, ongelmia ja mahdollisuuksia*. Turku: Sammakko.

Panttila, Sami 2012. Uskonnonvapauden tulkintoja. Ateistien bussikampanjan vastaanoton analyysi. Pro gradu -tutkielma. Uskontotiede, Turun yliopisto.

Pape, Robert A. 2006 [2005]. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House.

Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.

Partridge, Christopher 2004. *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture. Volume 1*. London: T&T Clark.

Partridge, Christopher 2005. *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture. Volume 2*. London: T&T Clark.

Pasquale, Frank L. 2007. The "Nonreligious" in the American Northwest – Barry A. Kosmin & Ariela Keysar (toim.) *Secularism and Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 41–58.

Paul, Gregory & Zuckerman, Phil 2007. Why the Gods Are Not Winning. http://www.edge.org/3rd_culture/paul07/paul07_index.html

Pedahzur, Ami 2005. *Suicide Terrorism*. Cambridge: Polity Press.

Phillips, John 2005a. *The Marquis de Sade*. Oxford: Oxford Univeristy Press.

Phillips, John 2005b. *How to Read Sade*. London: Granta Books.

Pichot, André 2009 [2001]. *The Pure Society: From Darwin to Hitler*. London: Verso.

Pihkala, Juha & Valtaoja, Esko 2004. *Nurkkaan ajettu Jumala?: keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta*. Helsinki: Kirjapaja.

Pihkala, Juha & Valtaoja, Esko 2010. *Tiedän uskovani, uskon tietäväni. Keskustelukirjeitä*. Helsinki: Minerva.

Pihlström, Sami 2003. Uskon tunnustelijan uudet tunnustukset – *Tieteessä tapahtuu* 21(7): 54–58.

Platzner, Robert L. 2010. Judaism and Atheism: The Challenge of Secular Humanism – Amarnath Amarasingam (toim.) *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, 11–24.

Puolimatka, Tapio 2007. *Usko, tiede ja Raamattu*. Helsinki: Uusi tie.

Puolimatka, Tapio 2008a. *Usko, tiede ja evoluutio*. Helsinki: Uusi tie.

Puolimatka, Tapio 2008b. Evoluutioteoriaa on opetettava kriittisen avoimella tavalla – *Helsingin Sanomat* 15.11.2008.

Putnam, Robert D. & Campbell, David E. 2010. *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*. New York: Simon & Schuster.

Pyle, Andrew 2006. *Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*. London: Continuum.

Pyysiäinen, Ilkka 2004. Utopian kartta – Outi Fingerroos, Minna Opas & Teemu Taira (toim.) *Uskonnon paikka: Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: SKS, 53–70.

Pyysiäinen, Ilkka 2005. *Synti. Ajatuksin, sanoin ja töin*. Helsinki: WSOY.

Pyysiäinen, Ilkka 2007a. Uskonto, totuus ja kulttuuri: Paavi kummittelee Euroopassa – *Vartija* 5–6/2007, 187–191.

Pyysiäinen, Ilkka 2007b. Harris-harha – *Tieteessä tapahtuu* 25(7): 44.

Pyysiäinen, Ilkka 2007c. Epäilyksen varjo – *Tieteessä tapahtuu* 25(2): 49–51.

Pyysiäinen, Ilkka 2008. Missä hän on nyt? – *Vartija* 5–6/2008, 185–193.

Pyysiäinen, Ilkka 2009. Uusteismiä? – *Kanava* 1/2009.

Pyysiäinen, Ilkka 2010. *Jumalaa ei ole*. Tampere: Vastapaino.

Raevaara, Tiina 2011. Äänetön ateisti on paras ateisti – Jussi K. Niemelä (toim.) *Mitä uusateismi tarkoittaa?* Turku: Savukeidas, 118–140.

Reader, Ian 2008. Public Terror Versus Public Good – Alex Bentley (toim.) *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*. London: Continuum, 137–144.

Repo, Niina 2011. (Melkein) mahdoton tehtävä – *Kirkko ja me* 27.1.2011, 12.

Ricoeur, Paul 1978. *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*. Charles Reagan & David Stewart (toim.). Boston: Beacon Press.

Riis, Ole & Woodhead, Linda 2010. *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.

Robbins, Jeffrey W. & Rodkey, Christopher D. 2010. Beating 'God' to Death: Radical Theology and the New Atheism – Amarnath Amarasingam (toim.) *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, 24–36.

Robertson, David 2008 [2007]. *The Dawkins Letters: Challenging Atheist Myths*. Ross-Shire: Christian Focus.

Robinson, John A.T. 1963. *Honest to God*. London: SCM Press.

Romain, Jonathan (toim.) 2008. *God, Doubt and Dawkins*. Reform Synagogues of Great Britain.

Rorty, Richard 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.

Rorty, Richard 2007. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers, Volume 4*. New York: Cambridge University Press.

Rotkirch, Anna & Roos, J.P. 2006. Tiedesodan ojasta relativismin allikkoon: Steve Fuller ja Intelligent Design – *Tieteessä tapahtuu* 24(2): 32–36.

Roudinesco, Elisabeth 2000 [1999]. *Miksi psykoanalyysia yhä tarvitaan?* Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.

Roy, Oliver 2006. Islam in the West or Western Islam: The Disconnect of Religion and Culture – *The Hedgehog Review* 8(1–2): 127–132.

Roy, Oliver 2010. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. London: Hurst & Company.

Ruel, Malcolm 2002 [1982]. Christians as Believers – Michael Lambek (toim.) *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell, 99–113.

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

Ruse, Michael 2006. *The Evolution–Creation Struggle*. Cambridge: Harvard University Press.

Rushdie, Salman 2005. Uskonnon vaarat ovat haaste – *Turun Sanomat*, 15.5.2005.

Rushkoff, Douglas 2003. *Nothing Sacred: The Truth about Judaism*. New York: Crown Publishers.

Russell, Bertrand 2009 [1957]. *Why I am not a Christian*. London: Routledge.

Ruthven, Malise 2000. *Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Rydving, Håkan 2008. A Western Folk Category in Mind? – *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 44(1), 73–99.

Ryerson, James 2006. The Quest for Uncertainty: Richard Rorty's Pilgrimage – Richard Rorty. *Take Care of Freedom and the Truth Will Take Care of Itself*. Stanford: Stanford University Press, 1–17.

Räisänen, Heikki 2006. *Rosoinen Raamattu*. Helsinki: WSOY.

Sade, Markiisi de 2003 [1795]. *Filosofia budoaarissa eli epämoraaliset kasvattajat*. Suom. Tommi Nuopponen. Helsinki: Summa.

Sade, Markiisi de 2004 [1785, 1782]. *Sodoman 120 päivää [johdanto-osa] sekä Papin ja kuolevan vuoropuhelu*. Suom. Heikki Kaskimies. Helsinki: Like.

Sajama, Seppo 2004. Uskollinen loppuun saakka – Timo Kaitaro & Markku Roinila (toim.) *Filosofin kuolema*. Helsinki: Summa, 178–183.

Saler, Benson & Ziegler, Charles 2006. Atheism and the Apotheosis of Agency – *Temenos:* 42(2), 7–41.

Salminen, Kari 2012. Mihin uskovat ateistit ja muslimit? – *Turun Sanomat* 24.1.2012.

Sartre, Jean-Paul 2008 [1948]. *Existentialism and Humanism*. London: Methuen.

Secord, James A. 2010. Introduction – Charles Darwin, *Evolutionary Writings*. Toimittanut James A. Secord. Oxford: Oxford University Press, vii–xxxvii.

Segal, Robert A. 2009. Religion as Ritual – Michael Stausberg (toim.) *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London: Routledge, 66–82.

Seppo, Juha 1991. *Kansainvälinen vapaa-ajattelijaliitto 1880–1905*. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura.

Sharpe, Eric J. 1992 [1986]. *Comparative Religion: A History*. Toinen editio. London: Duckworth.

Sihvola, Juha 2011. *Maailmankansalaisen uskonto*. Helsinki: Otava.

Sillfors, Mikko 2013. Jumalattomuuden muotoja eri aikakausina. Katsaus ateismin historiaan – *Teologinen aikakauskirja* 118(5–6): 506–514.

Sillfors, Mikko & Ronikonmäki, Hanna 2013. Pyhän muunnelmat. Ateistisen henkisyyden ulottuvuuksia uudella vuosituhannella – *Teologinen aikakauskirja* 118(5–6): 431–445.

Sillfors, Mikko 2014. Ateismi ja henkisyys: Elämän ylevöittäminen ilman yliluonnollista – Ari Koponen & Tuomas Savolainen (toim.) *Ihmisten maa: esseitä sekularisaatiosta*. Uusikaupunki: Sivuosa, 62–105.

Siukonen, Jyrki 2008. Filosofinen pyhimys ja tyylipuoli meemikko – *Niin & näin* 4/2008, 39–41.

Sjöblom, Tom 2005. Uskontona olemisen taidosta – keskustelua wiccan virallistamisesta uskonnoksi – Titus Hjelm (toim.) *Mitä wicca on?* Helsinki: Like, 133–149.

Smith, Norman Kemp 1947. *Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*. Toinen uusittu painos. London: Thomas Nelson and Sons.

Snow, C. P. 1998 [1963]. *Kaksi kulttuuria*. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.

Spencer, Nick 2009. *Darwin and God*. London: SPCK.

Sperber, Dan 1996. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell

Spivak, Gayatri Chakravorty 1996. *Maailmasta kolmanteen*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1999. *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.

Spong, John Shelby 2005 [1998]. *Miksi kristinuskon tulee muuttua tai kuolla*. Suom. Taneli Junttila. Helsinki: Kirjapaja.

Springborg, Patricia 1996. Hobbes on Religion – Tom Sorell (toim.) *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 346–380.

Stahl, William A. 2010. One-Dimensional Rage: The Social Epistemology of the New Atheism and Fundamentalism – Amarnath Amarasingam (toim.) *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Leiden: Brill, 97–108.

Stark, Rodney & Finke, Roger 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Stark, Rodney & Iannaccone, Laurence L. & Finke, Roger 1996. Religion, Science, and Rationality – *The American Economic Review* 86(2): 433–437.

Stenger, Victor J. 1999. An Interview with Particle Physicist. http://www.positiveatheism.org/crt/stenger1.htm

Stenger, Victor J. 2009. *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*. Amherst: Prometheus.

Sterelny, Kim 2007. *Dawkins vs. Gould: Survival of the Fittest*. Cambridge: Icon Books.

Stivale, Charles J. 1998. *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari: Intersections and Animations*. New York: The Guilford Press.

Suomalainen, Nina 2004. Islamilaisuus Balkanilla – osa etnistä identiteettiä – Kristiina Kouros & Susan Villa (toim.) *Ihmisoikeudet ja islam*. Helsinki: Like, 296–307.

Sylvester, Rachel 2008. There's a God-shaped hole in Westminster – *The Times* 21.10.2008, 25.

Taira, Teemu 2006. *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.

Taira, Teemu 2008a. Suomalais-luterilainen modernisaatio hautaamiskeskusteluissa – Tiina Mahlamäki, Ilkka Pyysiäinen, & Teemu Taira (toim.) *Pyhä: raja, kielto ja arvo kansanomaisessa uskonnossa*. Helsinki: SKS, 302–327.

Taira, Teemu 2008b. Ateismi kieltäytymisen historiana – Mari K. Niemi (toim.) *Kiitos ei! Kieltäytymisen kulttuurihistoriaa*. Helsinki: Ajatus, 50–77.

Taira, Teemu 2009. The Problem of Capitalism in the Scholarship on Contemporary Spirituality – Tore Ahlbäck (toim.) *Postmodern Spirituality*. Turku: Donner Institute, 230–244.

Taira, Teemu 2010. Religion as a Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca – *Journal of Contemporary Religion* 25(3): 379–394.

Taira, Teemu 2011. Uskontokritiikin paluu – *Kulttuurintutkimus* 28(1): 94–97.

Taira, Teemu 2012a. Atheist Spirituality: A Follow on from New Atheism? – Tore Ahlbäck (toim.) *Post-Secular Religious Practices*. Turku: The Donner Institute, 388–404.

Taira, Teemu 2012b. New Atheism as Identity Politics – Mathew Guest & Elisabeth Arweck (toim.) *Religion and Knowledge: Sociological Perspectives*. Farnham: Ashgate, 97–113.

Taira, Teemu (tulossa). Finland: The Recognition and Rearticulation of Atheism in Public Discourse. Steven Tomlins & Spencer Bullivant (toim.) *The Atheist Bus Campaign: Global Manifestations and Responses*. Leiden: Brill.

Taira, Teemu & Illman, Ruth (toim.) 2012. The New Visibility of Atheism in Europe. *Approaching Religion* 2(1).

Taira, Teemu & Poole, Elizabeth & Knott, Kim 2012. Religion in the British Media Today – Jolyn Mitchell & Owen Gower (toim.) *Religion and the News*. Farnham: Ashgate, 31–44.

Taylor, Charles 2011. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism – Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 34–59.

Taylor, Mark C. 1984. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Thrower, James 1983. *Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. Berlin: Mouton Publishers.

Todd, Olivier 1997. *Albert Camus: A Life*. London: Chatto & Windus.

Tontti, Jarkko 2008. Uskonnot ihmisen uhkana – *Niin & näin* 4/2008, 45–48.

Trzebiatowska, Marta & Bruce, Steve 2012. *Why Are Women More Religious than Men?* Oxford: Oxford University Press.

Tuck, Richard 1992. The 'Christian Atheism' of Thomas Hobbes – Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 111–130.

Tuck, Richard 2002. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

Vadén, Tere 2008. Pimeän laskeuduttua Beetlehemissä – *Niin & näin* 4/2008, 48–49.

Valtaoja, Esko 2001. *Kotona maailmankaikkeudessa*. Helsinki: URSA.

Vinson, C. Danielle & Guth, James L. 2009. "Misunderestimating" Religion in the 2004 Presidential Campaign – Paul Marshall, Lela Gilbert & Roberta Green Ahmanson (toim.) *Blind Spot: When Journalists Don't Get Religion*. Oxford: Oxford University Press, 87–105.

Visala, Aku 2008. Uusateistit ja heidän kriitikkonsa tieteen ja uskonnon rajalla – *Teologinen aikakauskirja* 113(6): 503–521.

Vitz, Paul 2013. *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism*. Toinen laitos. San Francisco: Ignatius Press.

Voas, David 2008. The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe – *European Sociological Review* 25(2): 155-168. http://esr.oxfordjournals.org/cgi/content/full/jcn044v1

Voas, David 2009. Who are the Non-Religious in Britain and Where Do They Come From? – Non-religion and Secularity: New Empirical Perspectives, Wolfson College, Oxford 11.12.2009.

Voas, David & Crockett, Alasdair 2005. Religion in Britain: Neither Believing Nor Belonging – *Sociology* 39: 11–28.

Voas, David & Crockett, Alasdair & Olson, Daniel V. A. 2002. Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong – *American Sociological Review* 67(2): 212–230.

Voas, David & Day, Abby 2007. Secularity in Great Britain – Barry A. Kosmin & Ariela Keysar (toim.) *Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture, 95–110.

Voltaire 2001 [1759]. *Candide*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Tammi.

Voltaire 2012 [1763]. *Suvaitsevaisuudesta. Jean Calas'n kuoleman johdosta*. Suom. Jaana Seppänen. Turku: Savukeidas.

Voltaire 2013 [1769]. *Filosofinen sanakirja eli järki aakkosissa*. Suom. Erkki Salo. Tampere: Vastapaino.

Wajid, Sara 2009. Don't fetishise religious identity – *New Statesman* 6.4.2009, 30–31.

Ward, Graham & Hoelzl, Michael (toim.) 2008. *The New Visibility of Religion*. London: Continuum.

Ward, Keith 1998. *Concepts of God: Images of the Divine in Five Different Traditions*. Toinen uudistettu painos. Oxford: OneWorld.

Ward, Keith 2006. *Is Religion Dangerous?* Oxford: Lion.

Ward, Keith 2008. *Why There Almost Certainly is a God: Doubting Dawkins*. Oxford: Lion.

Warner, Rob 2010. *Secularization and Its Discontents*. London: Continuum.

Warner, R. Stephen 1993. Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States – *American Journal of Sociology* 98(3): 1044–1093.

Warner, R. Stephen 1997. A Paradigm is Not a Theory: Reply to Lechner – *American Journal of Sociology* 103(1): 192–198.

Warner, R. Stephen 2008. Parameters of Paradigms – Urban Diversity and Religious Traditions, Turku 13–15.8.2008.

Warraq, Ibn 1995. *Why I Am Not a Muslim*. Amherst: Prometheus.

Warraq, Ibn (toim.) 2003. *Leaving God: Apostates Speak Out*. Amherst: Prometheus.

Wheen, Francis 2000. *Karl Marx*. Suom. Aarne T. K. Lahtinen. Helsinki: Otava.

Weller, Paul 2009. *A Mirror for Our Times: 'The Rushdie Affair' and the Future of Multiculturalism*. London: Continuum.

Wiebe, Donald 2008. Science, Scholarship and the Domestication of Religion: On Dennett's *Breaking the Spell – Method and Theory in the Study of Religion* 20(1): 54–60.

Williams, Rowan 2008a. *Dostoevsky: Language, Faith and Fiction*. London: Continuum.

Williams, Rowan 2008b. Conversation – Mick Gordon & Chris Wilkinson (toim.) *Conversations on Religion*. London: Continuum, 27–37.

Williams, Peter S. 2009. *A Sceptic's Guide to Atheism*. Milton Keynes: Paternoster.

Williamson, Beth 2004. *Christian Art*. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, Bryan 1998. The Secularization Thesis: Criticisms and Rebuttals – Rudy Laerman, Bryan Wilson & Jaak Billiet (toim.) *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, 45–66.

Wilson, David Sloan 2002. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wilson, David Sloan 2007. Atheism as a Stealth Religion – *The Huffington Post*, 14.12.2007. http://www.huffingtonpost.com/david-sloan-wilson/atheism-as-a-stealth-reli_b_76901.html

Wilson, David Sloan 2008a. Why Richard Dawkins is Wrong about Religion – Alex Bentley (toim.) *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*. London: Continuum, 119–136.

Wilson, David Sloan 2008b. Atheism as a Stealth Religion II: Let's Get Real – *The Huffington Post*, 4.1.2008. http://www.huffingtonpost.com/david-sloan-wilson/atheism-as-a-stealth-reli_b_79825.html

Wolf, Gary 2006. The Church of the Non-Believers. http://wired.com/wired/archive/14.11/atheism_pr.html

Wootton, David 1992. New Histories of Atheism – Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 13–53.

Wright, George 2006. *Religion, Politics and Thomas Hobbes*. Dordrecht: Springer.

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 (toim.) *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot: Ashgate, 135–146.

York, Michael 1996. Postmodernity, Architecture, Society and Religion: 'A Heap of Broken Images' or 'A Change of Heart' – Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (toim.) *Postmodernity, Sociology and Religion*. London: Macmillan, 48–63.

Young, Julian 2006. *Nietzsche's Philosophy of Religion*. New York: Cambridge University Press.

Yrjönsuuri, Mikko 2003. *Roistovaltion raunioilla. Filosofinen arvio Irakin sodasta*. Helsinki: Gaudeamus.

Zacharias, Ravi 2008. *The End of Reason: A Response to the New Atheists*. Grand Rapids: Zonderman.

Žižek, Slavoj 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

Žižek, Slavoj 2001. *On Belief*. London: Routledge.

Žižek, Slavoj 2004. *Iraq: The Borrowed Kettle*. London: Verso.

Žižek, Slavoj 2006. *Interrogating the Real*. London: Continuum.

Žižek, Slavoj 2008a. *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. Uusittu laitos. London: Verso.

Žižek, Slavoj 2008b. *Violence: Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.

Žižek, Slavoj 2010. *Living in the End Times*. London: Verso.

Zuckerman, Phil 2007. Atheism: Contemporary Numbers and Patterns – Michael Martin (toim.), *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 47–65.

Zuckerman, Phil 2009. Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions – *Sociology Compass* 3(6): 949–971.

Taulukko 1: Ateismin julkinen hyväksyntä Yhdysvalloissa: ”Hyväksytkö ateistien vision Amerikasta?”

%	Ei-valkoiset	Valkoiset	Miehet	Naiset	Alhainen koulutus	Korkea koulutus	Republikaani	Demokraatti
Lähes täysin	9	7	9	7	7	8	5	7
Enimmäkseen	12	15	14	12	11	16	11	13
Jokseenkin	36	40	40	36	30	41	31	33
Ei ollenkaan	43	39	38	45	51	34	43	36

Taulukko 2: Ateismien yksityinen hyväksyntä Yhdysvalloissa: ”Hyväksyisitkö avioliiton ateistin kanssa?”

%	Ei-valkoiset	Valkoiset	Miehet	Naiset	Alhainen koulutus	Korkea koulutus	Republikaani	Demokraatti
Hyväksyy	14	12	12	10	14	10	12	10
Ei väliä	35	41	44	35	37	43	27	40
Ei hyväksy	50	47	43	55	50	46	61	48

Taulukko 3: Suomalaisten suhtautuminen ateisteihin (ISSP 2008)

	Kaikki %	Naiset kaikista %	Miehet kaikista %
Erittäin myönteinen	5	6	4
Melko myönteinen	13	14	12
Ei myönteinen eikä kielteinen	35	35	35
Melko kielteinen	9	8	9
Erittäin kielteinen	13	12	14
En osaa sanoa	25	26	25
Yhteensä	100	101 (pyöristyksineen)	99 (pyöristyksineen)

Taulukko 4: Suomalaisten yliluonnolliset uskomukset: ”Uskotteko…” (WVS 1996, 2000)

	Ei (%), 1996	Ei (%), 2000
Jumalaan	17	17
Kuolemanjälkeiseen elämään	33	37
Siihen, että ihmisellä on sielu	15	Ei tietoa
Siihen, että paholainen on olemassa	45	53
Helvettiin	54	58
Taivaaseen	32	34
Syntiin	24	30
Telepatiaan	Ei tietoa	47
Jälleensyntymiseen	Ei tietoa	69
Enkeleihin	Ei tietoa	39

Taulukko 5: Suomalaisten kristilliset uskomukset (GE 1999, 2003). Kahdeksan kysymystä: 1. Jumala on luonut maailman, 2. Jeesus on Jumalan poika, 3. Jeesus syntyi neitseestä, 4. Jeesus on noussut kuolleista, 5. Jeesus palaa tuomitsemaan eläviä ja kuolleita, 6. Raamatussa kerrotut ihmeet ovat todella tapahtuneet, 7. Jeesuksen opetukset ja elämänohjeet soveltuvat myös oman aikamme elämänohjeiksi, 8. Saatana on olemassa. pe = Pidän epätodennäköisenä, euo = En usko ollenkaan.

	1999 pe (%)	1999 euo (%)	2003 pe (%)	2003 euo (%)
1	18	11	19	18
2	11	9	12	14
3	22	14	18	22
4	17	11	17	17
5	21	16	21	24
6	22	9	22	13
7	12	5	12	8
8	21	19	19	22

Taulukko 6: Suomalaisten kansanomaiset kristilliset ja ei-kristilliset uskomukset (GE 1995, KM 1999, 2004). Yksitoista kysymystä: 1. Missä määrin uskotte, että kummituksia on olemassa (GE 95, KM99, KM04), 2. Noituuden avulla voidaan vaikuttaa toisen ihmisen elämään, 3. Rukouksen avulla voidaan parantaa vaikeitakin sairauksia, 4. Henkiparannuksen avulla voidaan parantaa vaikeitakin sairauksia (KM 04: Joogan avulla voidaan parantaa vaikeitakin sairauksia), 5. Meediot kykenevät välittämään viestejä vainajilta, 6. Enkeleitä on olemassa, 7. Suomessa on käynyt ulkoavaruudesta peräisin olevia ufoja, 8. Ihmisen sielu tai henki syntyy kuoleman jälkeen uuteen ruumiiseen maan päällä (KM99: Ihmisen sielu tai henki jälleensyntyy kuoleman jälkeen uuteen ruumiiseen maan päällä), 9. Astrologian ja horoskooppien avulla voidaan ennustaa luotettavasti ihmisen tulevaisuutta, 10. Pelikorttien avulla voidaan ennustaa luotettavasti ihmisen tulevaisuutta, 11. Kämmenen viivoista voidaan ennustaa luotettavasti ihmisen tulevaisuutta.

	1995 pe (%)	1995 euo (%)	1999 pe (%)	1999 euo (%)	2004 pe (%)	2004 euo (%)
1	20	65	24	60	21	63
2	23	57	28	53	26	56
3	29	25	33	21	34	27
4	32	36	-	-	40	27
5	26	55	31	47	27	54
6	23	27	23	20	22	26
7	26	48	29	41	28	50
8	26	49	28	37	27	42
9	27	61	30	51	33	51
10	16	77	-	-	25	66
11	25	61	30	52	31	53

Taulukko 7. Jumalan tärkeys suomalaisten elämässä: ”Kuinka tärkeä Jumala on Teidän elämässänne?” (WVS 1996, 2000, 2005)

	1996 (%)	2000 (%)	2005 (%)
1, ei lainkaan	9	14	9
2	6	5	8
3	8	6	9
4	7	7	6
5	14	11	10
6	9	9	10
7	13	13	11
8	13	12	12
9	7	5	8
10, erittäin	12	14	17
Ei osaa sanoa	2	3	1
Ei sovellu	-	-	1

Taulukko 8: Uskonnon tärkeys suomalaisten elämässä: ”Elämänalueiden tärkeys: Uskonto” (WVS 1996, 2000, 2005)

	1996 (%)	2000 (%)	2005 (%)
Erittäin tärkeä	13	12	17
Melko tärkeä	32	30	28
Ei kovinkaan tärkeä	37	38	40
Ei lainkaan tärkeä	17	19	15
Ei osaa sanoa	1	1	0,3 (+0,1 ei vastausta)

Taulukko 9: Suomalaisten uskonnollinen osallistumisaktiivisuus III: ”Kuinka usein Te osallistutte?” (GE 1995, 1999, 2003.) Vuonna 1995 ei = En lainkaan viime vuosina ja harvoin = Harvemmin kuin kerran vuodessa.

	1995, ei	1995, harvoin	1999, ei	1999, harvoin	2003, ei	2003, harvoin
Jumalanpalvelus	20	24	24	23	27	20
Ehtoollinen	43	27	43	27	43	24
Pienryhmä, piiri	69	14	67	14	66	13
Konsertti	43	19	49	19	46	21
Retki, leiri	75	14	73	16	73	13
Ilta, seurat	67	15	70	15	69	11
Rippi	-	-	85	8	80	9

Taulukko 10: Suomalaisten rukousaktiivisuus I: ”Kuinka usein rukoilette Jumalaa kirkollisia toimituksia lukuun ottamatta?” (WVS 1996)

	1996 (%)
Usein	23
Joskus	32
Tuskin koskaan	17
Vain kriisitilanteissa	11
Ette koskaan	15
Ei osaa sanoa	3

Taulukko 11: Suomalaisten rukousaktiivisuus II: ”Kuinka usein rukoilette Jumalaa kirkollisia toimituksia lukuun ottamatta?” (WVS 2000)

	2000 (%)
Päivittäin	21
Useammin kuin kerran viikossa	11
Kerran viikossa	5
Ainakin kerran kuussa	9
Muutaman kerran vuodessa	14
Harvemmin	17
Ei koskaan	22
Ei osaa sanoa	2

Taulukko 12: Suomalaisten uskonnollinen aktiivisuus: ”Kuinka usein… harjoitatte/luette/seuraatte?” (GE 1995, 1999, 2003). ei = En lainkaan viime vuosina, harvoin = Harvemmin kuin kerran vuodessa. Lehdet viittaavat nimenomaan seurakunnan lehtiin tai muihin hengellisiin julkaisuihin. Radio ja televisio viittaavat kaikenlaisiin hengellisiin ohjelmiin, riippumatta kanavasta.

	1995, ei	1995, harvoin	1999, ei	1999, harvoin	2003, ei	2003, harvoin
Rukoilu	29	10	25	9	22	12
Raamattu	43	20	43	20	36	23
Lehdet	37	14	34	15	29	14
Radio	43	13	48	15	44	14
Televisio	34	14	-	-	39	15

Taulukko 13. Suomalaisten uskonnollinen identiteetti: ”Katsotteko olevanne (luettele) kristitty, luterilainen, uskova vai ateisti?” (GE 1995)

	Kyllä (%)	Ei (%)	En osaa sanoa (%)
Kristitty	80	14	7
Luterilainen	77	18	6
Uskova	43	43	14
Ateisti	4	89	7

Taulukko 14: Suomalaisten uskonnollinen identiteetti: ”Katsotteko olevanne…” (KM 2004)

	Kyllä (%)	Ei (%)	En osaa sanoa (%)
Kristitty	73	12	15
Luterilainen	63	22	15
Uskova	38	37	25
Uskovainen	16	58	26
Uudesti syntynyt kristitty	7	69	25
Ateisti	12	71	17

5 kulmaa kosmologiaan 280–281, 287

Absurdismi 223–231, 296
Abu Ghraib 48–49
Adler, Max 215
Adorno, Theodor W. 163
Agnostismi 19, 32, 157, 174v26, 186, 194, 199–200, 239, 279, 283, 289, 308v34
Ahlroth, Jussi 288
Ahola, Suvi 256
Ahtisaari, Martti 19, 273–274
Aikenhead, Thomas 184
Ajan lapsi 65
Alenius, Jyrki 111
Ali, Ayaan Hirsi 13, 26
Ali, Jobeda 90
Almgren, Esko 265
Althusser, Louis 114–115v7, 216, 234v23
Altizer, Thomas J. J. 90–91
Amis, Martin 13, 26v2, 65–66, 221
Andre, Shane 195
Anglikanismi 90, 92, 98, 101, 117v29, 119v47, 132, 181, 198
Aristoteles 22, 186, 223
Arjen uskonnollisuus ks. kansanomainen uskonnollisuus
Arnold, Matthew 65
Asad, Talal 16, 57
Aslan, Reza 54
Astala, Aarne 259
Ateistiyhdistys 165
Atheism: A Rough History of Disbelief 55, 117v25
Atkins, Peter 13, 235v33
Atran, Scott 49, 116v20
Atta, Muhammad 53
Attribuutioharha 164
Aveling, Edward 200–201
Ayer, A. J. 119–120v51

Baartman, Saartje 159
Baggini, Julian 46 115–116v13, 166
Bainbridge, William E. 156
Barth, Karl 74–75
Barthes, Roland 130
Bauer, Bruno 213
Bauer, Otto 215
Bauman, Zygmunt 162–163
Bayle, Pierre 213, 234v20
BBC 34, 46, 115v8, 119v49, 235v33
Beattie, Tina 85–87, 159–160
Beauvoir, Simone de 189
Beck, Ulrich 234v22
Behe, Michael 141–142
Bentham, Jeremy 223
Berman, David 181, 193
Bhargava, Rajeev 22
Big Questions, The 119v49, 235v33
Bird, Wendell 138
Blackmore, Susan 45, 114v1
Blair, Tony 271
Bloch, Ernst 169
Bonhoeffer, Dietrich 90–91
Boswell, James 196–197
Botton, Alain de 309v45
Boyer, Pascal 57, 76, 111, 296
Bradlaugh, Charles 203, 233v13
Bradley, Arthur 64–65

Brentano, Franz 217
Brights-liike 129–132, 171v5, 171v6
Broadie, Alexander 195
Brockman, John 281
Brotherus, Robert 280
Brown, Andrew 289
Bruce, Steve 140
Buddhalaisuus 23, 79, 89, 103, 110, 113, 116v19, 175v38, 297
Bultmann, Rudolf 91
Buñuel, Luis 232v5
Bush, George W. Jr. 42, 57, 128, 140, 144–145, 162, 173v16
Bush, George W. Sr. 128
Bussikampanja 11, 15, 34, 46, 116v16, 159, 221, 292, 305v15, 309v39

Calvin, Jean 23, 109
Cameron, David 270–271
Camus, Albert 223–231, 234v27, 235v28–31, 296
Cantell, Kari 279–280
Caputo, John 119v50
Casanova, José 206
Chomsky, Noam 49
Cicero 232v7
Cipriani, Robert 110
Clegg, Nick 132, 270
Cohen-Solal, Annie 225
Coleman, Simon 16
Comte, Auguste 114v4, 232v10
Cornwell, John 15, 114v3
Cramer, Stanley 137
Crick, Francis 148
Cupitt, Don 91–96, 101, 119v51

Daily Express 45
Daily Mail 45
Damaris Trust UK 82
Darrow, Clarence 137
Darwin, Annie 199, 201
Darwin, Charles 18, 27v5, 31–32, 41, 64, 81, 84, 114v4, 131, 135, 139, 141–143, 147, 150, 151, 153, 158, 160, 172v12, 197–205, 206, 210, 217, 219, 220, 232v9–11, 233v12, 235v33, 264–266, 300
Darwin, Emma 200–203
Darwin, Robert Waring 198
Davie, Grace 256
Dawkins, Richard 11, 13–16, 19, 26–27v2, 27v4, 31–47, 56, 59, 67, 69, 71, 73–77, 79, 81, 83–84, 95, 97, 98, 114v1, 114v3, 114v5, 115v8, 117v25, 118v37, 118v40, 119v46–47, 126, 127, 129–132, 147, 151, 164, 166, 169–170, 171v7, 174v28, 175v32–33, 185, 197, 210–212, 220, 221, 229–231, 232v5, 235v33, 270–271, 280, 281, 286, 292, 295, 297, 309v38
Deismi 82, 179–183, 186–187, 195, 198
Dekonstruktio 91, 119v50
Dekulturaatio 172v10
Deleuze, Gilles 209, 211–212, 223–224, 231
Dembski, William 81, 141–142, 150
Demokritos 22
Dennett, Daniel 13–14, 27v4, 67–72, 83, 85, 95–96, 106, 114v1, 118v33–34, 118v36, 125, 129–130, 151, 171v7, 174v28, 175v33, 185, 197, 209, 220, 231, 234v24, 280, 281, 295
Derrida, Jacques 91, 119v50, 171v7, 231v2, 300–301
Descartes, René 186–187
Dewey, John 96–97, 152
Dharma 23, 110
D'Holbach, Paroni 186–188, 193, 197, 229, 232v4–5
Diderot, Denis 186
Discovery-instituutti 141
Dokumenttielokuvat 26–27v2, 35, 48, 51, 55, 116v16, 117v25, 131, 146–147, 166, 172v11, 173v23
Dolar, Mladen 307v27
Dostojevski, Fjodor 223
Dover-oikeudenkäynti 143–146, 153–154, 172v11
Draper, John William 233v15
Durkheim, Émile 52

Eagleton, Terry 32, 74, 84, 114v3, 221
Ecklund, Elaine Howard 174v24
Edistysajattelu 42, 200, 217, 229, 260, 312

Edmonds, Bruce 114v1
Einstein, Albert 43, 204, 220
Eksistentialismi 131, 223–226, 269
Eksplisiittinen ateismi 21–22, 156, 159, 167, 191, 195, 205, 212, 215, 240–241, 255, 259, 262, 267–269, 271, 275, 304v5
Enbuske, Tuomas 280
Engels, Friedrich 213, 216, 234v20
Englanti ks. Iso-Britannia
Enqvist, Kari 14, 278–282, 284–286, 287, 295–297
Epäkorrektia, Tuomas Enbuske! 280
Epämääräinen uskonnollisuus 43–44, 49, 240, 285
Eroa kirkosta 165, 294
Eskola, Antti 107, 281–282
Eskola, Timo 100, 120v53, 120v57, 300–302
Essayah, Sari 306v23
Eugeniikka 137, 172v12
Evankelikaalisuus 99, 128, 140, 141, 171v3, 173v16, 202
Evankelis-luterilaisuus ks. protestanttisuus
Evoluutio, evoluutioteoria 13, 22, 27v4, 31–33, 35, 42, 59, 67, 69–70, 72, 73, 75–76, 79, 82–84, 114v5, 115v8, 115v12, 118v35, 118v37, 118v43, 119v46, 126, 136–154, 166, 168, 172v12, 173v17–18, 191, 198–205, 206, 219, 220, 221–222, 229–230, 264–266, 277, 292, 295, 296, 301, 306–307v26
Expelled 146–147

Fagerholm, Karl-August 272
Fasismi 160–163, 300
Fatwa 16, 312
Feminismi 20, 85–87, 119v47, 119v50, 130, 159–160, 163, 175v33, 284
Fergusson, David 234v27
Feuerbach, Ludwig 195, 213, 234v23, 310v46
Fevbre, Lucien 27v7
Fideismi 195, 234v20
Filosofia budoaarissa 190–191
Fitzgerald, Timothy 117v30
FitzRoy, Robert 198
Fordyce, John 201
Foucault, Michel 112, 118v42, 130, 171v7, 230, 300
Frankowski, Nathan 146
Frazer, James G. 61
French, Patrick 171v7
Freud, Sigmund 18, 61, 72, 78–79, 94, 95, 191, 195, 206, 213, 217–222, 234v25
Fry, Stephen 45
Fuller, Steve 145, 153–154, 172v11
Fundamentalismi 16, 40–42, 50–51, 57, 60, 73, 76–77, 86, 87, 93, 125–126, 137–138, 150 168, 170, 170v1, 234v22, 264, 274, 283, 285

Galilei, Galileo 204
Galton, Francis 172
Gay, Peter 217–218, 234v25
Geisert, Paul 129
Ginzburg, Carlo 27v7
Gnostilaisuus 175v38
Goodall, Tony 119v49
Goodenough, Ursula 296
Gorbatšov, Mihail 162
Gould, Stephen Jay 33, 41, 73, 307v30
Graham, Billy 27v3
Gray, Asa 201
Gray, John 42, 84, 168–169, 221, 231
Grayling, A. C. 13, 45
Griffin, David Ray 119v50
Grigg, Richard 97, 99, 120v56
Grossbøll, Thorkild 101
Guantánamo Bay 48–49
Guardian 13, 45–46, 289
Guattari, Félix 231
Guthrie, Stewart 76

Haavisto, Pekka 85, 276
Hacking, Ian 68
Haeckel, Ernst 202
Halonen, Tarja 19, 274–276
Hamilton, William D. 84, 115v12
Hammon, William 193
Hanukka 88
Hard Talk 34, 43

Harris, Sam 13–14, 26, 48–58, 60, 69, 71, 73, 78–79, 81, 83, 95, 103, 116v18–20, 117v31, 125–126, 128, 131, 162–163, 171v7–8, 174v28, 175, 33, 185, 210, 220, 229, 230, 234v26, 280, 297, 307v28
Hart, David Bentley 81, 309v45
Hassinen, Leino 275
Haught, John F. 75–76, 118v33, 118v37, 146, 221, 309v45
Hawking, Stephen 46
Hedges, Chris 40–42, 49, 78, 83–84, 205
Heidegger, Martin 283
Heinimäki, Jaakko 302–303
Helluntailaisuus 120v60, 148, 264, 306v23
Helsingin Sanomat 148–149, 158, 173v23, 256, 259–269, 272–276, 277–278, 284–286, 287–291, 305v11, 305v15, 306v24, 309v45
Henkisyys 17, 38, 92, 103–106, 108, 116v19, 120v56, 125, 175v38, 229
Herberg, Will 125
Herbert, Edward 182
Hietamäki, Jorma 101–102, 120–121v60
Hietaniemi, Tapani 284
Hindulaisuus 12, 24, 79, 103, 110–111, 208, 209
Hitchens, Christopher 13–14, 26, 26– 27v2, 46, 54, 59–66, 69, 71, 83, 95, 114v3, 117v24, 117v29, 117v31, 126, 131, 169, 171v7, 174,v28, 185, 188, 209–211, 220, 221, 229–230, 233v14, 235v32, 271, 288, 295, 297, 307v28
Hitchens, Peter 117v29
Hitler, Adolf 37, 160–161
Hobbes, Thomas 118v42, 179–185, 194, 231v2
Holyoake, George Jacob 116v14, 203, 233v13
Homoseksuaalisuus 94, 127–130, 139, 254, 255, 276, 285
Honecker, Erich 175v34
Hood Jr., Ralph W. 51
Hoover, Stewart 60
Hoyle, Fred 148
Humanismi 11, 12, 13, 25, 40, 64, 69, 84, 88–89, 91, 104, 153, 158, 165, 174v30, 214, 216, 231, 234v23, 281, 288, 292, 299, 309v38
Humanisti-intellektuelli 12, 20, 130, 281, 299
Humanistiliitto 11, 165, 292
Hume, David 18, 51, 192–197, 199, 220, 232v7, 232v9
Hunter, George, 137
Huovinen, Eero 286–287, 300, 307v30
Al Hussaini, Muhammad Yusaf 25
Hussein, Saddam 55
Huuhaa-palkinto 150, 173v23, 288
Huxley, Thomas Henry 32, 114v4, 115v12, 232v9
Hyman, Gavin 28v8, 98
Hyvinvointi 63, 69, 71, 174v25, 83, 229–230, 306v21, 313

Identiteetti 12–14, 18–21, 23, 32, 36–38, 40, 44, 57, 58, 68, 89–90, 100, 128–132, 155, 157–158, 163–164 , 166–167, 169, 171v8, 171–172v10, 181, 182, 184, 186, 194, 196, 197, 199, 201, 203–204, 208, 212– 213, 215, 233v14, 239–240, 248, 250–257, 259–263, 268, 272, 278–279, 288–289, 302, 305v10–11, 305v14, 308v34, 311, 313–314, 346
Ihme 43–44, 54, 80, 88–89, 98, 101, 179–180, 182, 192, 199, 230, 242, 280, 342
Ilkka 294–295
Implisiittinen ateismi 21, 288
Independent 45–46
Inherit the Wind 137
Innes, J. B. 201
Intuitiivinen ajattelu 39, 77–78, 82–83, 99, 118v38
Intuitionvastaisuus 32, 52, 76, 166–167, 288
Irakin sota 36, 42, 48, 49, 55, 63–64, 71
Islam 12, 13, 18, 24–26, 34, 36, 41–42, 48–51, 53, 55–58, 60–63, 65, 79, 89–90, 111, 115v9, 116–117v21, 117v32, 125–127, 133–134, 135, 154, 159, 168, 170, 170v1, 171–172v10, 216, 221, 244, 248, 271, 280, 293, 298, 304v8

Iso-Britannia 11, 13, 15, 22, 26–27v2, 32, 34–35, 38, 45–46, 64, 68, 90, 92–93, 98–99, 101, 104, 115v8, 116v14, 116v16, 117v29, 120v55, 131–133, 147–148, 159, 173v20, 174v24, 179–185, 193, 201–203, 234v21, 270–271, 287–288, 292, 298, 305v12, 309v38, 309v40, 310v47

al-Jamadin, Manadel 48
Jaspers, Karl 225
Jeesus 24, 37, 51–52, 54, 80–82, 101, 106, 118–119v45, 127, 161, 175v39, 180, 191, 205, 225, 241–242, 265, 273–274, 342
Jehovan todistajat 161, 304v8
Jensen, Robert 131
Jesseph, Douglas M. 181–182
Johnson, Philip E. 139, 141, 143
Jones, Kathleen 119v47
Jones III, John E. 145
Jooga 104, 105, 343
Juhannustanssit 260–261, 306v16
Jumalaa ei ole! 291
Jumalakäsitykset 12, 20–24, 28v8, 31, 33–34, 40, 43, 44, 73–79, 81–83, 86–101, 105, 109–110, 119–120v51, 120v55–56, 148–149, 154, 169, 175v39, 179, 182, 184, 187–188, 199, 205, 210, 213, 223, 225, 229, 232v5, 233v13, 239, 242, 251–252, 254, 284–287, 307v30, 308–309v36
Jumalanpilkka 187, 261
Juntunen, Sammeli 100
Juutalaisuus 13, 24, 25, 27v7, 37, 44, 60, 65, 88–89, 110, 117v29, 119v47, 126, 128, 161–163, 168, 170, 181, 209, 210, 213, 218, 244, 300
Jälkitraditionaalisuus 315

Kaila, Eino 259
Kallis, Bjarne 306v23
Kalvinismi 23, 109, 117v29, 138, 141, 181, 195
Kamppinen, Matti 107, 287–290, 291, 298, 307v31
Kansanlähetys 120–121v60, 173v22
Kansanomainen uskonnollisuus 18, 27v7, 52, 65, 74–78, 83, 91, 95, 100, 151, 166, 242–243, 267–268, 295, 343
Kant, Immanuel 215, 223
Kapitalismi 84, 107, 108, 114–115v7, 161, 211, 212, 214, 221, 298
Karamazovin veljekset 223
Karisma, Petri 294
Karsten, Rafael 259
Katolisuus 24, 36, 45–46, 60, 85–87, 109, 114v4,126, 129,141, 159, 161, 163, 173v16, 180, 181, 183–184, 186–187, 190, 192–193, 204, 225, 228, 231v1, 232v6, 251, 270–271, 302, 306v23
Kaunokirjallisuus 13, 26–27v2, 59, 61, 64–66, 186, 199
Kekkonen, Urho Kaleva 272, 306v16
Kellgren, Johan 258
Kerry, John 129, 173v16
Keskustapuolue 252–253, 305v13, 306v23
Ketola, Kimmo 298, 304v3, 304v5
Khan, Mohammad Sidique 116–117v21
King, Martin Luther 54
Kirkko ja kaupunki 294
Kirkosta eroaminen 94–95, 104, 247–248, 252, 254, 255–257, 258–259, 295
Kitcher, Philip 43
Kitzmiller, Tammy 144–145
Klossowski, Pierre 191
Koch, Hagen 175v34
Koivisto, Mauno 272
Koivumäki, Tarja 291
Kojève, Alexander 213
Kokoomus 253, 305v13
Kommunismi 27v6, 36, 126, 138, 139, 145, 160–163, 174v25, 175v34, 193, 214–215, 217, 228, 229, 234v21, 255, 260–262, 277, 301, 302, 306v18, 310v47, 313
Konservatiivinen uskonnollisuus 16, 18, 20, 39, 46, 53, 61, 93, 94, 102, 117v29, 125–126, 130–131, 134, 137–138, 140, 157, 159, 173v16, 292, 300
Koraani 28v9, 50, 55–56
Korhola, Eija-Riitta 306v23
Koskinen, Harro 261
Kotimaa 307v29, 173v23

Kreationismi 16, 18, 33, 40, 73, 86, 118v43, 126, 135–154, 168, 172v11, 173v20–21, 205, 264, 266, 298, 312
Krishna-liike 304v8
Kristeva, Julia 130
Kristillisdemokraatit 149–150, 253, 305v13, 306v23
Kristuksen viimeinen kiusaus 265
Kuhn, Thomas 153
Kuula, Kari 100
Kveekarismi 90, 119v49
Kylliäinen, Antti 100–101
Kylmä sota 126
Kääriäinen, Kimmo 308–309v36

Lacan, Jacques 219
Lack, Ronald-Francois 171v7
Laden, Osama bin 60
Laidlaw, James 68
LaScola, Linda 118v34
Lauantai 64–65
Lauerma, Hannu, 280
Laulaja, Jorma 275
Leisola, Matti 150
Lenin, Vladimir Iljits 27v6
Lennox, John C. 80, 175v32
Levengood, Mark 167
Liberaali uskonnollisuus 16, 20, 25, 33, 41, 46, 53, 57, 71, 73, 78, 90, 93–100, 120–121v60, 128, 131, 135, 137, 146, 173v16, 194, 221, 233v13, 264, 299, 302
Lincoln, Bruce 53
Locke, John 180–181, 231v1
Logan, Beryl 196
Lubbock, John 203
Luonnontieteilijä-intellektuelli 16, 40, 130, 160, 280, 281–282, 284–286, 299
Luoto, Nora 165, 298
Luther, Martti 23, 108–109
Lydon, John ks. Johnny Rotten
Lyell, Charles 199
Lyotard, Jean-François 91, 300
Lähde, Ville 280–281

Maallistuminen 11, 110, 133, 140, 239–241, 248, 300, 303v2, 307–308v32, 312–313
Mahlamäki, Tiina 298
Mao Zedong 162
Marcel, Gabriel 225
Martin, Emma 202
Martin, Luther 72
Marx, Karl 18, 34, 74, 107–108, 131, 171v7, 206, 212–217, 220–222, 234v20–24, 269, 272, 277, 310v46
Materialismi 27v6, 79–81, 106, 145, 158, 175v38, 181–182, 186–188, 191, 212–215, 229, 263–264, 301–302
May, Todd 223
McCain, John 129, 140, 171v3
McCalla, Arthur 137
McCartney, Paul 103–104
McCutcheon, Russell T. 68
McEwan, Ian 13, 26–27v2, 64–66, 221
McGrath, Alister 37–38, 69, 73–74, 79–80, 82, 166, 175v32, 205, 221, 286, 300, 307v30, 309v35
Meditaatio 93, 103–104, 116v19
Meemiteoria 31, 67, 71, 114v1, 131, 221, 230, 296, 306–307v26
Meslier, Jean 187, 189
Metodismi 15, 115v10
Mettrie, Julien Offray de la 186, 189, 258
Midgley, Mary 40, 199, 229
Mietiskely ks. meditaatio
Milbank, John 98
Miliband, David 270
Militantti ateismi 27v6
Mill, John Stuart 203
Modernisaatio 18, 19, 21–23, 27v7, 28v8, 73–74, 84, 98–99, 109, 133, 134, 138, 149, 160–163, 168, 180, 223–224, 229, 267, 307–308v32, 312–313
Monikulttuurisuus 34, 45
Monimuotoisuus 263–264, 265–269, 312, 314
Monoteismi 20, 34, 48, 58, 91, 192, 218, 232v6, 252, 254
Moraali 13, 36, 42, 49, 53, 57–58, 59, 63–64, 66, 71, 75, 77, 78–79, 81, 83–85, 96, 97–98, 113, 115v8, 117v24, 118v42, 119v46, 128, 133, 138–139, 147, 150–151, 155, 162–164, 171v7, 181, 184, 187, 190–194, 196, 203, 206, 207, 210–211, 217–221, 223–224,

226–229, 234v20, 240, 249, 255, 258, 261–263, 280, 293, 302, 313
More, Henry 184
Mormonismi 172v13, 173v16, 304v8
Morris, Henry 136, 138, 142
Morriss, Erroll 48
Muhammad-pilakuvat 62, 168, 170
Murphy, Tim 209, 231
Muslimit ks. Islam
Myllykoski, Matti 100, 120v57
Myrtrell, Fynga 129
Mäkelä, Matti 306v18

Naigeon, Jacques-André 187
Naispappeus 94, 264
National Secular Society 13, 132
Naturalismi 39, 70, 75–76, 82–83, 101, 129, 171v5, 192–198, 277, 296
Neuvostoliitto ks. Venäjä
Nevanlinna, Tuomas 281–285, 307v27
New age 110, 175v38, 285
Newton, Isaac 40, 204, 233v14
New York Times 88
Niemelä, Jussi K. 165, 171v6, 175v33, 284, 292, 295, 298, 302, 310v47
Nietzsche, Friedrich 18, 90, 118v42, 120v53, 131, 150, 206–212, 218, 220–222, 224, 226, 233v18, 300
Niiniluoto, Ilkka 142–143
Niinistö, Sauli 85, 276
NOMA (Non-overlapping magisteria) 33, 41, 307v30
Nortamo, Simopekka 273–274
Nuotta 150, 173v22
Nylén, Antti 302

Obama, Barack 128–129
O'Hair, Madalyn Murray 126
Ojanen, Markku 301–302, 310v46
Okkulttuuri 65–66
Onfray, Michel 13, 187, 210, 220
Ortodoksisuus 36, 141, 161–162, 248, 251, 259, 267, 306v23
Orwell, George 49, 62
Osborne, George 270
Owen, Robert 116v14

Paakkinen, Ilse 290–291, 295
Paasikivi, Juho-Kusti 272
Paavali 210
Paavi Benediktus XVI 45–46
Paine, Thomas 62, 180–181
Pakanuus 110, 137, 168–169, 183, 187, 232v6, 300
Palin, Sarah 129, 171v3
Panteismi 97, 99, 120v56, 181–182
Pappeus 90, 92, 94, 96, 100, 102, 187, 190, 191, 198, 206, 259, 263, 264, 285, 300, 303
Partridge, Christopher 65–66
Pascalin vedonlyönti 169–170, 211
Pasquale, Frank 174v30
Pekki, Veikko 148
Perussuomalaiset 305v13, 306v23
Pietiläinen, Kimmo 280
Pihkala, Juha 118v37, 279, 295, 297, 302
Pihlström, Sami 113
Platon 184, 223
Plutarkhos 22
Poikkeustila 57, 117v27
Polyteismi 20, 192
Popper, Karl 153, 219, 290
Porthan, H. G. 258
Positivismi 114v4, 153, 209, 232v10, 262
Postkolonialismi 171v7
Postmoderni 20, 28v8, 84, 91, 119v50, 153, 171v7, 175v33, 284, 296, 299, 301
Pratchett, Terry 45
Prometheus-seura 259
Protagoras 22
Protestanttisuus 19–20, 23, 24, 36, 60, 82–83, 85–86, 99, 108–109, 121v62, 125–127, 131, 138, 140, 141, 157, 159, 161, 165, 173v16, 175v35, 175v38, 181, 183, 184, 192–193, 213, 231v1, 239–257, 259, 267, 272–276, 294, 295, 346
Pullman, Philip 13, 26–27v2, 45, 65–66
Puolimatka, Tapio 150, 173v23, 307v29, 308v35
Putoaminen 227–228
Pyle, Andrew 196
Pyysiäinen, Ilkka 107, 111, 292, 295–298

Raamattu 32, 41, 50–51, 53, 81, 88, 92, 100, 104, 118–119v45, 136–138, 140,

141, 144, 150, 152, 162, 170v1, 180, 182, 198, 199, 204, 247, 260, 264, 267, 270, 293, 301, 302, 342, 346
Radikaaliortodoksia 98
Radikaaliteologia 17, 28v8, 88–102, 103, 120v53, 221
Radio 136, 247, 260, 261, 265, 291–292, 346
Raevaara, Tiina 284, 293, 298
Ramadan, Tariq 25
Ramsay, Chevalier 193
Ranska 23, 99, 120v55, 130, 155, 171v7, 179–181, 184, 186–191, 193, 197, 210, 213, 220, 223–231
Raschke, Carl 119v50
Ratzinger, Joseph ks. Paavi Benediktus XVI
Ray, John 194
Reagan, Ronald 126
Rees, Martin 42–44
Reflektiivinen ajattelu 39, 77–78, 87, 118v38, 166–167
Rehn, Elisabeth 19, 273–274
Reinikainen, Pekka 149
Reiss, Michael 147–148
Relander, Jukka 281–282
Religulous 131
Repo, Mitro 306v23
Repo, Niina 255–256
Ricoeur, Paul 233v17
Rigveda 24
Riekkinen, Wille 94, 100
Riis, Ole 110
Riivaajat 223
Rituaali 22, 25, 44, 55, 88–89, 93, 97, 104, 106, 109–111, 132, 218, 228, 256, 266–267, 290–291, 295
Robertson, David 60, 81, 169, 212, 309v45
Robinson, John A. T. 90–92, 98
Romain, Jonathan 119v47
Romanes, Georg John 202
Rorty, Richard 97–98, 114v7, 171v7
Rotten, Johnny 46
Roudinesco, Elisabeth 219–220
Rousseau, Jean-Jacques 187, 189
Ruel, Malcolm 108, 110–111
Ruse, Michael 115v12, 130, 151–152, 205
Rushdie, Salman 13, 26–27v2, 61–62, 65–66, 133, 221, 312
Rushkoff, Douglas 89
Russell, Bertrand 19, 229, 232v5, 233v12
Rutto 228, 235v30
Rydving, Håkan 167
Räisänen, Heikki 100, 118–119v45

Saari, Kari 265
Saatanalliset säkeet 61–62, 133
Saatananpalvonta 304v8
Sackur, Stephen 43
Sade, Markiisi de 186–191, 229, 232v6
Said, Edward 171v7
Saksa 160–163, 172v12, 175v34, 208–209, 213, 231v3, 251
Salama, Hannu 260–261, 306v16
Salminen, Kari 299
Salo, Arvo 261
Sartre, Jean-Paul 224–226, 230–231, 232v5, 234v26–27, 235v31
Saussure, Ferdinand de 219
Schopenhauer, Arthur 195
Schweitzer, Peter 89
Scopes, John 136
Scopes-oikeudenkäynti 136–137
Scorsese, Martin 265
Sea of Faith -verkosto 93, 120v52
Sekularisaatio ks. maallistuminen
Sekularismi 22, 46, 81, 90, 137, 168, 191, 203, 233v13
Shelley, Percy Bysshe 233v14
Sherine, Ariane 11, 159
Sihvola, Juha 281–282
Sijaisuskonnollisuus 256
Sikamessias 261
Sivullinen 227
Skepsis 150, 165, 288
Skientologia 304v8
SLEY (Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys) 173v22
Snellman, J. V. 258
Snow, C. P. 281
Sodoman 120 päivää 189
Soini, Timo 306v23
Sollamo, Raija, 100
Sosiaalidemokraatit 305v13, 306v23

Sosiaalinen konstruktionismi 20, 64, 65, 175v33, 281, 299
Sosialismi ks. kommunismi
Spencer, Herbert 205
Sperber, Dan 114v1
Spirituaalisuus ks. henkisyys
Spong, John Shelby 91, 93–100, 120v53
Springborg, Patricia 185
Stalin, Josif 102, 162, 164
Stark, Rodney 69
Stein, Ben 146
Stenger, Victor J. 13, 14, 37, 53, 99, 103, 115v10, 125, 145, 171v7, 174v24, 210, 220, 229, 234v26, 235v28, 297, 308–309v6
Sukupuoli ks. myös feminismi 105, 112, 121v64, 155–160, 163, 174v30, 244, 253, 285, 302–303, 313, 341
Sun 45
Sunday Assembly The, 133
Suomi 11, 14, 19–20, 69, 94, 100–102, 104–105, 118v37, 147–151, 154, 157–159, 161–162, 165, 171v6, 172v12, 175v33, 239–257, 258–269, 271–276, 277–310
Suvaitsevaisuus 115v8, 119v49, 129, 164, 169–170, 180–181, 192, 231v1, 265, 282, 302, 306v21
Sylvester, Rachel 270
Syyskuun yhdestoista (11.9.2001) 48, 49, 53, 55, 56, 126, 133, 312

Takkula, Hannu 306v23
Tammisalo, Osmo 175v33
Tao 23
Tate, Andrew 64–65
Taylor, Charles 309v43
Taylor, Mark C. 91
Televisio 15, 16, 46, 48, 93, 115v8, 116v16, 120v58, 167, 247, 261, 265, 273–274, 280, 346
Teologisointi 74–78, 82–83, 85–87, 95
Terrorismi 35, 42, 49, 55–57, 84, 103, 125–126, 170v1, 193
Terveys ks. hyvinvointi
Thiry, Paul-Henri ks. paroni d'Holbach
Tieteilijöiden uskonnollisuus 37–40, 42–44, 153–154, 204–205
Tieteisusko 42, 82, 84, 205, 219–220, 280, 297
Tillich, Paul 74–75, 90
Times 15, 45–46, 270
Todd, Oliver 235v29
Tony Blair Foundation 271
Toukomies, Veli 280
Toynbee, Polly 13
Tremlett, Paul-François 24
Tuomioja, Erkki 271
Turkka, Jouko 167
Turner, Matthew 193
Turun Sanomat 299
Tuttu juttu 273

Ufouskomukset 121v64, 343
Urpilainen, Jutta 271
Uskonnollinen kieli 50–51, 54, 90, 91, 95, 97–98, 119–120v51, 282, 285, 287
Uskonnon kategoria 15–18, 28v9, 33–37, 41, 42–44, 50, 61–63, 67–68, 70, 85–86, 95, 108–111, 117v30, 199–200
Uskonnon paluu 133–134, 312
Uskonnon selittäminen 31, 75–76, 183, 187, 192, 203, 209, 212–214, 218, 296, 306–307v26
Uskonnon uhrit 175v35
Uskonpuhdistus 23, 108–110
Uskontokasvatus 32, 34–35, 37, 54, 69, 109, 114v2, 115v8, 115–116v13, 117v29, 126, 129, 135, 139, 147–150, 154, 157, 161, 166, 254, 262, 265, 267, 270, 292, 294–295, 297, 309v38
Uusmedia 11, 15, 16, 45, 48, 116v16, 132, 147, 166
Uutispäivä Demari 273–274

Vaihda Raamattu pornoon -kampanja 293–294
Vaihtoehtohoidot 106, 201
Vakaumusten tasa-arvo (VATA) 294
Valistus 25, 42, 60, 84, 107, 133, 171v6, 179–180, 206, 215, 279, 312
Valtaoja, Esko 14, 278–281, 287, 295, 297–298, 302

Vapaa-ajattelijain liitto 11, 14, 69, 107, 131, 165, 256, 259–260, 262, 267, 280, 284, 291–294, 298, 301–302, 306v25, 309v40, 310v47
Vartija 94
Vasemmistoliitto 252–253, 282
Venter, Craig 212
Venäjä 102, 126, 160–162, 174v25, 214–215, 260, 262–263, 277, 309–309v36
Vihreät 253
Virtanen, Kirsi 292
Visala, Aku 82
Vitz, Paul C. 174v28
Voas, David 116v15
Voltaire 179–181, 186, 187, 231v1, 258
Väinö Voipio -palkinto 280
Wajid, Sara 271
Wallenius, Jaakko 298
Warburton, William 193
Ward, Keith 79–80, 82–85, 175v32
Warraq, Ibn 25
Warren, Rick 27v3
Westermarck, Edward 259
Whitcomb, John 138
White, Andrew Dickson 233v15
Whitecross, Mat 48
Wilberforce, Samuel 32
Williams, Peter S. 75, 81–82, 118–119v45
Williams, Rowan 98
Wilson, Brian 97
Wilson, David Sloan 33, 118v35
Wilson, Edward O. 84, 115v12
Winterbottom, Michael 48
Winqvist, Charles 119v50
Wittgenstein, Ludwig 119–120v51
Wolf, Gary 12
Woodhead, Linda 110
Wright, George 183–184

Yhdysvallat 12, 18, 27v3, 38–39, 41, 42, 48–50, 54, 57–58, 63–64, 71, 89, 90, 98–99, 114v2, 115v8, 116v14, 117v23, 118v34, 125–132, 135–147, 151, 154, 156–157, 162, 163, 172v13, 174v24, 174v26, 174v29–30, 180, 193, 270, 288–289, 293, 305v11–12, 308v33–34, 341
Yleisradio 260, 261, 291–292
Ylösnousemus 80–82, 98, 101, 205, 287
Young, Julian 208–209
Yrjönsuuri, Mikko 57–58

Zacharias, Ravi 81, 118v42
Zenbuddhalaisuus 103, 297
Žižek, Slavoj 52, 121v61, 168–169, 175v38–39, 221
Zuckerman, Phil 239, 243, 247, 249, 251
Zwingli, Ulrich 23, 109

Äiti Amma 105
Äiti Teresa 59
Älykäs suunnittelu 27v5, 81–82, 86, 118v43, 126, 135–154, 170v1, 173v20, 173v23, 174v24, 195, 197, 266, 298

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). E-julkaisu 2015.

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. Tuntematon sotilas elokuvana* (2009). 3. painos.

Eetos 8: Hanna Väätäinen: *Liikkeessä pysymisen taika. Etnografisia kokeiluja yhteisötanssiryhmässä* (2009).

Eetos 9: Lasse Kekki: *Pervo parrasvaloissa. Queer-draamaa Teksasista Kokkolaan*. 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). E-julkaisu 2015.

Eetos 12: *Islam, hallinta ja turvallisuus*. Toim. Tuomas Martikainen ja Marja Tiilikainen (2013). 2. painos.

Eetos 13: *Toisin sanoin. Taiteentutkimusta representaation jälkeen*. Toim. Ilona Hongisto ja Kaisa Kurikka (2013). 2. painos. E-julkaisu 2016.

Eetos 14: Teemu Taira: *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys* (2014). 2. painos. E-julkaisu 2017.

Eetos 15: *Posthumanismi*. Toim. Karoliina Lummaa ja Lea Rojola (2014). 5. painos.

Eetos 16: Susanna Paasonen: *Pornosta* (2015). 2. painos.

Eetos 17: Teemu Taira: *Pehmeitä kumouksia: Uskonto, media, nykyaika* (2015).

Eetos 18: *Rasismi ja filosofia*. Toim. Jani Sinokki (2017). 2. painos.

Eetos 19: *Mielikuvituksen maailmat. Tieteidenvälisiä tutkimuksia kirjallisuudesta*. Toim. Merja Polvinen, Maria Salenius ja Howard Sklar (2017).

Yhteistyössä Faros-kustannus Oy:n kanssa:
Charlie Gere: *Digitaalinen kulttuuri* (2006).

Uskonnon julkinen näkyvyys on kasvanut. Samalla myös uskontokritiikistä ja ateismista on tullut näkyvämpää kuin koskaan ennen. *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys* tarkastelee ateismia ja uskontoa koskevaa julkista keskustelua monipuolisesti ja kriittisesti. Teos osoittaa erilaisia laadullisia ja määrällisiä aineistoja tutkien, miten, miksi ja missä muodossa ateismista on tullut näkyvä keskustelunaihe niin Suomessa kuin kansainvälisesti. Se ehdottaa, että äänekkäimpien ateistien ja heidän vastustajiensa jäsennykset tarvitsevat rinnalleen keskustelua rikastuttavaa ja monipuolistavaa uskonto- ja kulttuuritieteellistä otetta uskonnosta ja ateismista. Teos myös kehittelee suomalaista ateismin ja uskonnottomuuden tutkimusta. Se sopii yliopistolliseksi kurssikirjaksi ja hakuteokseksi kaikille ateismista kiinnostuneille.

Teemu Taira on uskontotieteen dosentti Turun yliopistossa

EETOS 14