

Pehmeitä kumouksia

Uskonto, media, nykyaika

TEEMU TAIRA



cetus

Pehmeitä kumouksia
Uskonto, media, nykyaika

Pehmeitä kumouksia
Uskonto, media, nykyaika

Teemu Taira



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 representationin jälkeen*. 2016 (nid. 2013, Eetos-julkaisuja 13).

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

Teemu Taira: *Pehmeitä kumouksia. Uskonto, media, nykyaika*. 2019 (nid. 2015, Eetos-julkaisuja 17).



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Eetos-julkaisuja 17
<http://www.eetos.org>

© 2015 & 2019 Teemu Taira

ISBN 978-952-7385-00-5 (PDF)

ISBN 978-952-67966-8-0 (nid.)

ISSN 2343-1210 (PDF)

ISSN 1795-3014 (nid.)

Sisällys

Kiitokset	7
Johdanto: Pehmeitä kumouksia	9
1. Uskonnolliset käytännöt ja kulttuuriset kontekstit: Uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen rajankäyntiä	47
2. Retoriset dikotomiat ja keskustelu uskonnotutkijan intellektuaalisista rooleista	75
3. Maallistumisparadigma murroksessa	95
4. Uskonto nykykulttuurissa: avainsanoja ja näkökulmia	119
5. Suomalais-luterilainen modernisaatio hautaamiskeskusteluissa	137
6. Islamin muuttuva julkisuuskuva	161
7. Uutinen uskonnosta: tyytymättömyyden tae?	185
8. Fanius ja uskonto	197
9. Jumalan käsi: Miksi uskonnosta puhutaan ja vaietaan jalkapallon yhteydessä?	215
Viitteet	231
Kirjallisuus	247
Hakemisto	267

Teos on eräänlainen retrospektiivi tavoistani hahmottaa uskontotiedettä 20 vuoden aikana. Aloitin uskontotieteen opinnot Turun yliopistossa 20-vuotiaana vuonna 1994. Väittelin filosofian tohtoriksi vuonna 2006 ja vuonna 2010 minulle myönnettiin Turun yliopiston uskontotieteen dosentin arvonimi. Vuonna 2014 täytin 40-vuotta, joten teos on koottu tätä juhlistaen. Varhaisimman tekstin ensimmäinen versio on kirjoitettu 2000-luvun alussa ja tuorein vuonna 2013. Valikoidut tekstit on julkaistu vuosien 2004 ja 2014 välisenä aikana. Haluan kiittää tekstien alkuperäisiin versioihin vaikuttaneita tutkijoita, vertaisarvioitsijoita ja muita eri vaiheissa kommentoineita kollegoja. Olen vakuuttunut, että asianosaiset tunnistavat itsensä ja apunsa jäljet teoksen sivuilta, joten en edes yritä mainita kaikkia nimeltä. Osan nimistä voi lukea alkuperäisistä julkaisutiedoista.

Kiitän kollektiivisesti Turun yliopiston uskontotieteen oppiaineen henkilökuntaa ja muita tutkijoita työyhteisöstä. Vuosien 2007 ja 2010 välisenä aikana työskentelin suurimman osan ajastani Leedsin yliopiston uskontotieteen oppiaineessa. Kiitän minua siellä tukenutta tutkijayhteisöä. Kiitos Jyväskylän yliopiston Nykykulttuurin tutkimuskeskukselle, jonka kutsuista pari tekstiä sai alkunsa. Nimeltä haluan erikseen kiittää Turun yliopiston uskontotieteen professori Veikko Anttosta, Lancasterin yliopiston professori Kim Knottia ja Tampereen yliopiston sosiologian professori Pertti Alasuutaria. Ilman heidän suosituksia ja muuta tukea osa teksteistä olisi jäänyt tekemättä. Suomen Akatemia, Suomen

Kulttuurirahasto ja Kulttuuristen tulkintojen tutkijakoulu ovat tukeneet hankkeitani taloudellisesti vähintään vuoden ajan tämän teoksen tekstien alkuperäisinä kirjoitusajankohtina, joskin suurin osa näistä teksteistä on syntynyt pääasiallisen tutkimustyön sivutuotteena. Myös Kirkon tutkimuskeskus myönsi pienen apurahan vuonna 2005. Sen avulla tehty työ näkyy parissa tämän teoksen tekstissä. Varhaisimman tämän teoksen tekstin kirjoitin toimiessani yliopistolehtorin viransijaisena Turun yliopiston uskontotieteen oppiaineessa vuosien 2001 ja 2003 välisenä aikana. Kiitos kaikille tukijoille. Viimeistelyssä sain apua Turun yliopiston uskontotieteen tutkijoilta Anna Haapalaiselta, Jere Kyyröltä ja Tuomas Äystöltä. Eetos-yhdistystä kiitän lämpimästi siitä, että se suostui ottamaan teoksen julkaisuohjelmaansa.

Turussa tammikuun toisena päivänä 2015

Teemu Taira

Suomessa uskontotiede on ollut puoli vuosisataa yliopistollinen oppiaine. Ensimmäinen alan professuuri perustettiin Åbo Akademin yhteyteen. Siihen kutsuttiin Helmer Ringgren vuonna 1960. Joulukuussa vuonna 1962 Turun yliopistoon perustettiin vertailevan kansanrunoudentutkimuksen ja uskontotieteen professuuri, johon nimitettiin Lauri Honko (1932–2002). Kolmas professuuri perustettiin Helsingin yliopistoon vuonna 1970, ja viranhaltijaksi valittiin Juha Pentikäinen (Anttonen 2010, 71.) Kuten Hongon professorinimike osoittaa, suomalaisen uskontotieteen institutionalisoitumisen varhaisvaiheissa suhde folkloristiikkaan – joka tunnettiin aikaisemmin kansanrunoudentutkimuksena – ja ylipäätään perinteentutkimukseen on ollut läheistä. Näin on ollut erityisesti Turun yliopistossa, jossa uskontotieteen ja folkloristiikan professorit eriytyivät vuonna 1992, kun perustettiin myöhemmin professuuriksi muutettu folkloristiikan apulaisprofessuuri. Eriytyminen sai symbolisen päätepisteensä Hongon jäätyä eläkkeelle vuoden 1996 lopussa, vaikka oppiaineet olivatkin jo olleet itsenäisiä. Helsingin yliopistossa ja Åbo Akademissa suhde ei ole ollut yhtä vahvasti institutionalisoitu, mutta kokonaisuutena voidaan sanoa, että suomalainen uskontotiede on kehittynyt yhteistyössä niin sanottujen kansallisten tieteiden kanssa.

Vuosikymmenten aikana suomalainen yhteiskunta ja muu maailma on muuttunut, mutta niin on myös uskontotiede. Aloitin yliopisto-opiskeluni vuonna 1994. Monet tämän teoksen ajatuksista itivät jo 1990-luvulla, joskin ne saivat tässä teoksessa esi-

tetyn muotonsa 2000-luvulla. Tuona aikana internetin ja muun kommunikaatioteknologian kehittyminen ja arkipäiväistyminen muuttivat tapaamme olla tekemisissä toisten kanssa ja saada tietoa asioista. Globalisoituminen, muuttoliikkeet ja monikulttuuristuminen muuttivat arkiset kokemus- ja elinympäristöt etnisesti, kulttuurisesti ja uskonnollisesti kirjavammiksi. Nykypäivän nuoret kasvavat myös populaari- ja mediakulttuurin kyllästämässä ympäristössä aivan toisella tavalla kuin vaikkapa suomalaisen uskontotieteen varhaisvaiheessa.

Vaikka uskontotiede on kantanut mukanaan oppialan klasisikoiden perintöä ja niiden hahmottelemia tutkimusongelmia, tieteenala on reagoinut yhteiskunnallisiin muutoksiin. Suurta yksimielisyyttä ei kuitenkaan ole muodostunut siitä, millaiseksi tieteenalan tulisi muodostua pysyäkseen relevanttina myös tulevaisuudessa. Sen sijaan on olemassa erilaisia rinnakkain eläviä perinteitä ja uusia näkökulmia, jotka tieteenalan sisäisten teoria- ja metodologiakeskustelujen lisäksi muotoutuvat suhteessa myös tutkimuskohteisiin ja ”kentän” muutoksiin. Tämän teoksen aiheena on uskonto ja sen tutkiminen nykyajan mediakulttuurissa. Se tarjoaa yhden näkökulman tai – koska luvut on kirjoitettu eri aikoina ja julkaistu erilaisissa yhteyksissä – on ehkä asianmukaisempaa sanoa, että kokonaisuudesta muodostuu muutamia uskontotieteellisiä avauksia nykyajan mediakulttuuriin.

Teoksen luvut käsittelevät laajasti ottaen kahta suurta kysymystä: Miten tutkia ”uskontoa” – miten ikinä se määritelläänkään – nykyajan mediakulttuurissa ja miten ”uskonnon” asemaa voitaisiin tulkita nykyajan mediakulttuurin luomissa puitteissa? Ensimmäiseen kysymykseen sisältyy myös itsereflektiivinen ulottuvuus. Se, miten tutkitaan, on läheisessä yhteydessä myös siihen, millaisia rooleja tutkijoilla on tiedon tuottajina. Nämä ovat lähtökohtia, mutta niihin ei tarjota yksiselitteisiä vastauksia. Sen sijaan teoksessa ehdotetaan muutamia ”pehmeitä kumouksia”.

Vuosia sitten Kööpenhaminassa poikkesin kirjakauppaan, josta tarttui mukaan Félix Guattarin haastatteluista ja lyhyistä artikkeleista koostuva *Soft Subversions*. Olen pitänyt teoksen otsikosta,

koska se sopi Guattarin muuhun ajatteluun. *Pehmeitä kumouksia* on siis kumarrus Guattarin suuntaan, mutta olen antanut sille tässä teoksessa omanlaisen tulkinnan. Englannin kielen sanan ”subversion” (lat. *subvertere*) lähimmät suomenkieliset vastineet ovat ”kumous” ja ”mullistus”. Sanakirjamäärittelyissä ”subversion” viittaa tyypillisesti sosiaalisen järjestyksen valtarakenteiden kumoamiseen ja erityistapauksissa jopa valtiovallan väkivaltaiseen kukistamiseen. Kriittisessä kulttuuriteoriassa termiä on käytetty viittaamaan kulttuurin muutokseen ja muuttamiseen, joka voi tapahtua esimerkiksi haastettaessa hegemonisia merkitysrakenteita. Guattarin ilmaisussa on kuitenkin mukana määre ”pehmeä”, joka vihjaa, ettei kumouksen kohteena ole välttämättä jokin suuri kokonaisuus, kuten valtio, talous tai kansakunta, vaan kyse on yhtä lailla vähittäisestä vaikuttamisesta niihin tekijöihin, joista suuret kokonaisuudet rakentuvat. Guattari (1996, 111) peräänkuulutti omaan innostavaan tyyliinsä analyysia, joka johtaa vähitellen maailmaa muuttaviin pehmeisiin kumouksiin ja huomaamattomiin vallankumouksiin.

Ajatus pehmeistä kumouksista pyrkii taiteilemaan kahden ääripään välillä: tavoitteena on välttää yhtäältä käsitys, jonka mukaan tieteenalan oppi-isät sanoivat jo kaiken tärkeän, kunhan vain tulkitaan sopivalla tavalla ja toisaalta myös uudistamisinnostuksesta toisinaan läpikuultava oppihistoriallinen muistinmenetys ja retorinen hyperbola. Edelliseen tuskin syylistyn, mutta mikäli teoksessa on merkkejä jälkimmäisestä, se kertoo ensisijaisesti siitä, miten erinäiset tutkijat ovat vaikuttaneet merkittävästi ajatteluuni. Ajatus pehmeistä kumouksista kuitenkin kuvaa tätä teosta ainakin kuudella eri tavalla: (i) se kehittelee uskontotieteelle uusia tieteidenvälisiä muodostelmia hylkäämättä vanhaa; (ii) se laajentaa perinteisiä ja tyypillisiä aineistoja ja tutkimuskohteita tuomalla vaihtoehtoja osaksi nykypäivän uskontotiedettä; (iii) se hahmottelee kontekstisidonnaista teoretisointia perinteisten universaaliteorioiden rinnalle – ja joissain tapauksissa haastajaksi; (iv) se korostaa kriittisen uskontotieteen tärkeyttä ymmärtävän ja selittävän tiedonintressin täydentäjänä ja pohtii, mitä ”kriittisyys” voisi tarkoittaa

ja olla käytännössä; (v) se ehdottaa, että yhteiskunnalliset muutokset ja sen myötä kiinnostus ajankohtaisiin aiheisiin muokkaavat uskontotieteen perinnettä ja kysymyksenasetteluja; (vi) se esittää, että medialla on entistä merkittävämpi rooli uskontotieteessä siten, että se ei ole pelkästään vaihtoehtoinen tutkimuksellisen erikoistumisen kohde, vaan olennainen osa minkä tahansa uskonnon toimintaympäristöä.

Uudet tieteidenväliset muodostelmat

Ensiksi teoksen luvuissa rakennetaan tieteidenvälistä uskontotiedettä. Uskontotiede on ollut aina tieteidenvälinen, mutta se tapa, jolla tässä tuodaan uskontotiedettä tekemisiin kriittisen kulttuuritutkimuksen, uskontososialogian ja mediatutkimuksen valikoitujen teoreettisten keskustelujen kanssa, on mahdollista mieltää ”pehmeäksi kumoukseksi” tai käännökseksi kohti yhdenlaista versiota, joka ei väitä olevansa ainoa mahdollisuus, mutta pyrkii osoittamaan oman merkittävyytensä nyky-yhteiskunnassa. Se, missä määrin muut näkevät ”kumouksen”, riippuu heidän käsityksistään siitä, mitä uskontotiede on ollut. Siksi kyse on osittain henkilöhistoriallisesta asiasta – tutkijan asemoitumisesta ja uskontotieteen perinteestä, johon hänet on koulutettu.

Tapaani hahmottaa uskontotiedettä on vaikuttanut 1990-luvun keskeiset teoriakeskustelut, joille oli tyypillistä ankara uskontofenomenologisen tutkimusperinteen kritiikki sen epätieteellisyiden ja piiloisen teologisuuden vuoksi. Vastaavasti valikoituja selittäviä teorioita arvosteltiin siitä, että ne palauttavat uskovien käsitykset, kokemukset ja merkitykset johonkin perustavampaan todellisuuden osaan ja näin myös hankaloittavat yrityksiä ymmärtää uskovien elämismaailmaa. Tätä keskustelua käytiin ”antireduktionismin” ja ”reduktionismin” välillä. (Idinopulos & Yonan toim. 1994. Kotimaisesta keskustelusta ks. Pulkkinen 1997, 95–113; Pyysiäinen 2006, 74–84; myös Anttonen 1996, 160v5.) Yleisesti ottaen kiista koski sitä, millaista uskontotieteen tulisi olla

– merkitysten ja kokemusten ymmärtämiseen tähtäävää hermeneuttis-fenomenologista tutkimusta vai (jälki)positivistista selittäviä hypoteeseja testaavaa yhteiskuntatiedettä.

Keskustelusta puuttui käytännössä kokonaan se, mistä puhuin muita humanistisia aloja opiskelevien kavereideni kanssa. Kyse oli kulttuuri- ja taideteoriasta, osin myös yhteiskuntateoriasta, ylipääntään siitä, mikä tunnettiin kriittisenä tutkimuksena tai ”Teorianä” (sama ”Teoria” kriisiytyi sen harjoittajien mukaan 2000-luvun alussa, mutta se tarkoitti rutinoitumista pikemminkin kuin rappiota). Toisin sanoen uskontotieteen teoriakeskusteluja eivät hallinneet postkolonialismi, poststrukturalismi, postmodernismi, Frankfurtin koulukunta, dekonstruktionismi, brittiläinen kulttuurintutkimus, postmarxismi ja sosiologinen aikalaisdiagnoosi. Jos katsotaan esimerkiksi 1990-luvun ja 2000-luvun alun kulttuuriteoreettisia johdantoteoksia, niissä käsitellyistä tutkijoista uskontotieteessä tulivat tutuiksi lähinnä Clifford Geertz, Victor Turner ja klassikot Sigmund Freud, Émile Durkheim ja Max Weber. Karl Marxia ei opetettu käytännössä lainkaan, vaikka hänet mainittiin luennoilla ja esiteltiin kurssikirjallisuudessa. Strukturalismia ja Claude Lévi-Straussin myyttiteoriaa opetettiin, mutta ei esimerkiksi toisen ranskalaisen, Roland Barthesin (1991) versiota eikä strukturalismin ja Lévi-Straussin teoreettisia olettamuksia ruotivia ranskalaisfilosofi Jacques Derridan 1960-luvun lopulla kirjoittamia poststrukturalistisia kritiikkejä (esim. Derrida 1997, 101–140; 2004, 351–370).

On yksi asia esittää, että uskontotieteen keskusteluista puuttui 1990-luvun alkupuolella iso osa kulttuuriteorian keskeisnimistä ja toinen väittää, että tämä teki uskontotieteestä jotenkin vajavaista. Edellinen pitää paikkansa, jälkimmäinen on lähempänä makuasiaa. Kriittisen kulttuuriteorian sijaan uskontotieteessä vahvistuivat jälkipositivistiset selittävät lähestymistavat. Esimerkiksi 1990-luvun lopulla ja 2000-luvun alussa kognitiivinen uskontotiede nousi voimakkaasti niin Suomessa kuin kansainvälisesti. Se vetosi (luonnon)tieteellisyyden ihanteeseen ja luonnontieteen löydösten hyödyntämiseen kritisoidessaan erityisesti uskontofenomenolo-

gista perinnettä. Se vastusti sitä, mitä uskontotieteessä tuolloin kutsuttiin merkitysten ymmärtämiseen tähtääväksi ”antiredukti-onismiksi”, jossa kiistettiin ajatus uskonnon palauttamisesta johonkin perustavampaan sosiaaliseen, psyykkiseen tai biologiseen tekijään. Kognitiivisissa lähestymistavoissa etsittiin evoluutiossa kehittyneestä ihmisen kognitiosta selityksiä esimerkiksi uskonnollisten ajatusten alkuperälle, ylikulttuuriselle toistuvuudelle, leviämislle ja säilymiselle. Siitä on tullut vähitellen yksi uskontotieteen suuntaus muiden joukossa ja varhaisvaiheen valloitusretoriikka on maltillistunut. Vaikka olen hyödyntänyt joitain kognitiivisen tutkimuksen näkemyksiä ja pyrin edelleen seuraamaan suuntauksen parissa käytävää keskustelua, itseäni eniten kiinnostaviin kysymyksiin ne eivät tarjonneet sopivia tai kaikkein tehokkaimpia työkaluja ja vastauksia.

Jotain muutakin tapahtui 1990-luvun lopussa ja 2000-luvun alussa. Kansainvälisesti tarkasteltuna uusi 1960-luvulla syntyneiden sukupolvi sai ensimmäiset kirjansa valmiiksi. Moni heistä jakoi kiinnostukseni kulttuuriteoreettiseen keskusteluun. Kanadalaisen Russell T. McCutcheonin *Manufacturing Religion*, jossa tunnistin jälkiä esimerkiksi kirjallisuus- ja kulttuuriteoreetikkojen Terry Eagletonin ja Edward Saidin ajattelusta, ilmestyi vuonna 1997. Siinä analysoitiin uskontotiedettä ja uskontodiskursia osana valtasuhteita ja kritisoitiin tutkijoiden tapoja rakentaa uskonnosta ilmiö, jolla on ylihistoriallinen olemus. Brittiläisen Richard Kingin *Orientalism and Religion* vuodelta 1999 oli jo nimensä puolesta Saidista ja myös häneen kohdistuneesta kritiikistä inspiroitunut. Siinä ehdotettiin, että uskontotieteen tulisi mieltää itsensä kulttuurintutkimukselliseksi alaksi pikemminkin kuin teologian eriytyneeksi versoksi. King käsitteli uskontodiskurssin kietoutumista valtasuhteisiin ja erityisesti kolonialismiin. Brittiläisen Jeremy Carretten *Foucault and Religion* vuodelta 2000 loi linkkejä uskontotieteen ja itseäni kiinnostaneen ranskalaisfilosofi Michel Foucault’n ajattelun välille. Teos painottui erittelemään Foucault’n kirjoituksista teologisia ja uskonnollisia teemoja sekä pohtimaan, miten ne muuttavat uskonnollista ajattelua. Tutkimus

kuitenkin vakiinnutti käsitystä, jonka mukaan Foucault on myös empiirisen uskontotieteen kannalta keskeinen ajattelija. Hieman iäkkäämpi britti Timothy Fitzgerald julkaisi paljon keskustelua herättäneen ensimmäisen monografiansa *The Ideology of Religious Studies* vuonna 2000. Siinä hän kritisoi uskonnon käsitteen analyttistä käyttöä ja hahmotteli uskontotiedettä osana yleisempää kulttuurintutkimuksen viitekehystä. Jo aikaisemmin julkaissut britti Gavin Flood sai valmiiksi teoksensa *Beyond Phenomenology* vuonna 1999. Edellä mainittujen tutkijoiden painotuksista poiketen hän argumentoi dialogisen uskontotieteen puolesta ja uskonto-fenomenologiaa kritisoidessaan painotti venäläisen kirjallisuus- ja kulttuuriteoreetikko Mihail Bahtinin merkitystä uskontotieteelle. Hän esitti, etteivät esimerkiksi Robert Segalin ja Donald Wieben hahmottelemat versiot puhtaasti selittävästä uskontotieteestä olleet ainoita mahdollisia malleja, ja katsoi jälkipositivististen selittävien lähestymistapojen olevan vain yksi tapa tulkita aineistoa siinä missä feministiset, narratiiviset ja postkolonialistiset näkökulmat. Vaikka aikaisemmin olin tutustunut itseäni vaikutuksen tehneisiin uskontososiologisiin uskontoa ja modernisaatiota käsitteleviin teoksiin, joiden jälkiä näkyy myös tässä teoksessa, edellä mainittu kolmen vuoden sisään julkaistut monografiat olivat käänteentekeviä omassa ajattelussani. Aikaisemmin alan marginaalissa olleet lähestymistavat ja metodologiakeskustelut olivat yllättäen keskeinen, joskaan ei välttämättä hallitseva osa uskontotiedettä. Ne tekivät uskontotieteestä entistä kiinnostavamman alan, jossa puhuttiin omaksumaani teoreettista kieltä.

Suomalaisessa uskontotieteessä kriittinen kulttuuriteoria tuli esiin hieman yllättäen tekstianalyysia käsittelevässä oppikirjassa *Tutkija, tekstit ja uskonto* (Sjöblom toim. 1997), jossa esiteltiin Derridan ajatuksia dekonstruktioista ja psykoanalyttis-feministisen semiootikon Julia Kristevan näkemyksiä intertekstuaalisuudesta. Lisäksi esiteltiin diskurssianalyysia ja retoriikan tutkimusta – molemmat menetelmiä, joita on käytetty paljon kriittisessä tutkimuksessa. Uskonnon ja sukupuolen tutkimuksen julkaisuissa puolestaan käytiin jonkin verran keskustelua ideologian retorisesta

analyysistä (Sakaranaho 1998) ja feministeistä, jotka ankkuroituivat teoreettisesti esimerkiksi poststrukturalistiseen ajatteluun (valikoidut tekstit teoksessa Hovi & al. toim. 1999; myös Pesonen 1997). Lisäksi oppikirjoista Kimmo Ketolan ja kumppaneiden *Näköaloja uskontoon* (Ketola & al. 1997) sekä Heikki Pesosen toimittama *Uskontotieteen ikuisuuskysymyksiä* (Pesonen toim. 1997) sisälsivät tekstejä, joissa tuotiin esiin kriittisten lähestymistapojen kysymyksiä erityisesti feministisen teorian innoittamana.

On täysin mahdollista, että oman kokemuksellisen merkityksen vuoksi liioittelen tuon ajankohdan painoarvoa, mutta itselleni se oli käänne ja kansainvälisesti tarkasteltuna näyttää siltä, että moni muukin on kasvanut edellä mainittujen kulttuuriteoreettisten suuntausten keskellä. Vaikka mainituista ”ismeistä” ei jatkuvasti puhuta, uskontotieteellinen osaaminen on ehdottomasti sisäistänyt niistä monia keskeisiä näkemyksiä. Enää ei tarvitse yllättyä, jos tutkimusten keskeisinä teoreetikkoina on Adorno tai Althusser, Bourdieu tai Butler, Deleuze tai Derrida, Fanon tai Foucault, Habermas tai Hall, Laclau tai Lacan, Said tai Spivak. Kumouksen pehmeystä kertoo se, etteivät nämä suuntaukset, teoreetikot ja niiden soveltaminen uskontotieteeseen ole syrjäyttäneet tai korvanneet aikaisempien tieteidenvälisten yhdistelmien vahvuuksia, vaan tarjonneet ajatuksia, joilla uskontotiedettä on muokattu. Uskonto-antropologinen ja -etnografinen ajattelu, joka hallitsi oman opiskeluaikani luentoja ja kurssikirjallisuutta ei ole kadonnut minnekään. Se on juonne, joka painottuu eri vuosikymmenillä ilmestyneissä oppikirjoissa. Näitä ovat esimerkiksi Lauri Hongon *Uskontotieteen näkökulmia* (1972), Juha Pentikäisen toimittama *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta* (1986) (vaikka teoksen alaotsikko olikin ”Kirjoituksia uskontososiologian alalta”), osin myös Kimmo Ketolan ja muiden kirjoittama *Näköaloja uskontoon* (1997), selvemmin jälleen Päivikki Suojasen teos *Uskontotieteen portailla* (2000), Outi Fingerroosin, Minna Oppaan ja Teemu Tairan toimittama *Uskonnon paikka* (2004), Teuvo Laitilan myös uskontofenomenologiaa painottava johdanto *Ihmisen jumalat* (2006) ja Veikko Anttosen teos *Uskontotieteen maastot ja kartat* (2010).

On tyypillistä, että esimerkiksi edellä mainittujen kulttuuri-teoreetikkojen käyttöä on sovellettu tutkimusaiheiden mukaisesti ja tuotu mukaan joko haastamaan tai tukemaan vakiintuneita käsityksiä. Näin on ollut myös omalla kohdallani. Silti edelleen ilmestyy uskontoteorian oppikirjoja, joissa edellä mainitut suuntauokset on sivuutettu. Hyvä esimerkki on uudehkoja, muutamien vuosikymmenten aikana kehitettyjä uskontoteorioita esittelevä ja arvioiva *Contemporary Theories of Religion* (Stausberg toim. 2009), jonka 17 teoriasta noin 12 – hieman laskutavasta riippuen – perustuu evoluutioteoreettiseen ja/tai kognitiiviseen viitekehykseen. Muut ovat sosiologisia ja antropologisia, mutta vain yksi – Thomas Tweedin (2006) jäsenitys uskonnoista ilon ja kärsimyksen, kodiksi tekemisen ja rajanylityksen ”orgaanis-kulttuurisina” virtoina – ammentaa merkittävässä määrin kriittisestä kulttuuriteoriasta. Lienee oikein sanoa, että suurin anti tässä kuvatulla pehmeällä kumouksella onkin ollut metateoreettiseen keskusteluun oppialan itseymmärryksestä, sen historiasta ja tulevaisuudesta. Yksi valitettavan vähälle huomiolle jäänyt esimerkki on Tim Murphyn (2010) postkolonialistis-genealoginen analyysi *The Politics of Spirit*, joka argumentoi vakuuttavasti uskontofenomenologian – ja siten ison osan oppialan historiasta – rakentuneen kolonialistisen merkitysjärjestelmän perustalle.

Omassa työssäni olen pyrkinyt luomaan tutkimuskohtaisesti sopivia tieteidenvälisiä yhdistelmiä. Tutkimusaiheiden vuoksi varsinkin uskontososiologia, sosiologinen aikalaisdiagnoosi (erityisesti Zygmunt Bauman, Ulrich Beck ja Anthony Giddens) ja mediatutkimus ovat olleet tärkeitä keskustelukumppaneita. Aiheesta riippuen ne ovat saaneet vaihtelevan painoarvon, mutta pohtiesani lähestymistapaani – tai voitaisiin puhua myös lähestymistavoistani – uskontotieteessä olen puolustanut sitä, mitä voidaan paremman nimikkeen puutteessa kutsua yleisesti tieteidenväliseksi kriittiseksi kulttuurintutkimukseksi, ja pyrkinyt sovittamaan sitä osaksi uskontososiologisia keskusteluja.

Aineistot ja tutkimuskohteet

Toiseksi suomalainen uskontotiede on ollut etnografisesti orientoitunutta. Tässä on ollut yksi sen vahvuuksista erityisesti siksi, että siinä ovat painottuneet käytännöt ja arki eivätkä vain oppijärjestelmät ja teologiset nyanssit. Toisaalta etnografinen ote esimerkiksi opiskelujeni alkuvaiheessa tuntui ainakin opiskelijoiden jaetun ymmärryksen mukaan tarkoittavan sitä, että uskonnollisten yhteisöjen jäsenten haastattelu ja havainnointi olivat toivottuja menetelmiä. Muuta ei erityisesti suositeltu eikä opetettu yhtä perusteellisesti. Tässä teoksessa analysoidut aineistot ovat kuitenkin olemassa tutkijasta riippumatta ja niiden tuottajina eivät pääasiallisesti ole uskonnolliset yhteisöt. Sen sijaan empiirisissä tapaustutkimuksissa aineistona ja kohteena on nykypäivän mediatekstit ja populaarikulttuuri. Kumouksen ”pehmeys” on siinä, että luodaan uusia avauksia ja rakennetaan uusia tutkimusalueita luomatta mitään tarpeetonta kontrastia tavanomaisiin tai perinteisiin menetelmiin ja kohteisiin.

Etnografisen painotuksen ehdoton etu on ollut siinä, ettei uskontotiede ole rajoittunut pelkästään uskontoperinteiden eliitin ja johtajien tai pyhiin tekstien tutkimiseen ikään kuin ne olisivat avain perinnettä seuraavien ihmisten elämänmuodon ymmärtämiseen. Uskontotiede on ottanut vakavasti myös niin sanotun tavalisen ihmisen ja hänen arkensa. Siksi moni suomalainen uskontotieteilijä on ollut hämillään, kun niin sanotun ”eletyn uskonnon” tutkiminen on esitelty uutuuksena kansainvälisessä keskustelussa. Myönteisen innostunut vastaanotto kansainvälisissä keskusteluissa selittynee sillä, että käsite on tuotu erityisesti uskontohistorialliseen (Orsi 2002; 2005) ja uskontososiologiseen (McGuire 2008) keskusteluun korostamaan, miten tärkeää on tutkia arkisia käytäntöjä, jos haluamme ymmärtää, miksi ihmiset uskovat tiettyjä asioita ja osallistuvat uskonnollisiksi nimettyjen yhteisöjen toimintaan. Se kyseenalaistaa johtajiin ja instituutioihin keskittyneen tutkimuksen hallitsevan aseman, mutta suomalaisessa uskontotieteessä on painotettu pitkään sitä, mitä toiset kutsuvat ”eletyksi uskonnoksi”.

Etnografisen otteen etujen korostus jatkuu myös tässä teoksessa, joskin perinteestä poikkeavin painoituksin. Valikoidun yhteisön parissa tehdyt kenttätyöt, haastattelut ja havainnoinnit ovat vain yksi mahdollinen aineistonkeruumenetelmä. Etnografisen perinteen omaleimaisuus – erityisesti arkisten käytäntöjen korostaminen – voidaan yhdistää myös muihin aineistoihin ja menetelmiin. Lisäksi Suomessa uskontotiede on kehittynyt läheisessä suhteessa niin sanottuihin kansallisiin tieteisiin, joiden yhtenä tehtävänä oli tukea suomalaisen identiteetin muodostamista ja ylläpitoa tutkimuksellisin keinoin. Siten myös uskontotiede on ollut kiinnostunut kansanperinteestä ja teollista aikaa edeltävästä populaarikulttuurista. Nykypäivän populaarikulttuuri on jäänyt koko oppialan kansallisessa historiassa vähemmälle huomiolle, jos ei lasketa perusopiskelijoiden opinnäytetöitä. Yhtenä varhaisena poikkeuksena väitöskirjatasolla on Stig Söderholmin populaarikulttuuria käsittelevä uskontoantropologinen ja -etnografinen tutkimus edesmenneen Doors-laulaja Jim Morrisonin ympärille kehittyneestä kultista (Söderholm 1990). Tosin viime vuosina kiinnostus erityisesti mediavetoiseen populaarikulttuuriin on kasvanut selkeästi niin kotimaisessa kuin kansainvälisessä uskontotieteessä, joskin populaarikulttuurin ilmiöiden valinta tutkimuskohteeksi vaatii toisinaan erityisiä perusteluja (ks. Clark 2007). Esimerkkejä suomalaisista mediavetoisen populaarikulttuurin uskontotieteellisistä tutkimuksista ovat oma kirjani *Notkea uskonto* (Taira 2006a), jossa analysoidaan populaarikulttuurin tuotteita elokuvista sarjakuviin, Sofia Sjön väitöskirja, *Spelar kön någon roll när man räddar världen?* (2007), jossa tarkastellaan elokuvien messiasmyyttejä sukupuolinäkökulmasta, Marcus Mobergin kristillistä metallia käsittelevä väitöskirja *Faster for the Master!* (2009) sekä Heikki Pesosen ja kumppaneiden toimittama *Elokuva uskonnon peilinä* (2011).

Uskontotieteellinen näkökulma nykypäivän (mediavetoiseen) populaarikulttuuriin ei enää entiseen tapaan palvele kansallisen identiteetin rakentamista, vaan sen tutkiminen kertoo ihmisten kiinnostuksia ja käytäntöjä ohjaavan ja muokkaavan ulottuvuuden keskeisyydestä myös uskonnon tarkastelussa. Sillä on kiinnosta-

vimmillaan myös yhteys valtasuhteiden organisoitumiseen. Vaikka yhteiskunnan muuttuessa myös populaarikulttuurin asema ja merkitys muuttuvat (Grossberg 2010, 210), populaarikulttuurin areenalla on käyty kamppailua hallitsevan kulttuurin puolesta ja sitä vastaan. Se on ollut mukauttamisen ja vastarinnan areena, josta hegemonia on osaltaan kohonnut ja jolla hegemonisia suhteita on turvattu. (Hall 1992, 261.) Vähintään populaarikulttuuri on areena, jossa erilaiset ryhmät voivat vahventaa rivejään ja polarisoida suhdettaan muihin. Näin ajateltuna uskontotieteen perinteellä ja nykypäivällä on ajatuksellinen yhteys arkisen, tavallisen ja populaarin asettumisessa mielenkiinnon kohteeksi, mutta motiivit, oikeutus, aineistot, niiden hankinta- ja analyysimenetelmät sekä itse arki ovat jokseenkin muuttuneet.

Media- ja populaarikulttuurin nousu on omiaan muuttamaan myös uskontotieteellisen erikoistumisen tapoja. Yksi mielenkiintoinen piirre uskontotieteen perinteessä onkin ollut – ja on osittain edelleen – erikoistuminen, sillä tavanomainen väylä on noudattanut maailmanuskontoihin perustuvaa paradigmaa. Oli luontevaa valita yksi uskonto tai maantieteellinen alue, jonka asiantuntijaksi tutkija kasvoi. Myöhemmin oli mahdollista valita toinen uskonto, joka vahvensi mahdollisuutta tieteenalan nimessäkin olevaan vertailuun. Jos toinen valitsi saman uskonnon, hän asettui ikään kuin kilpailijaksi jo varatulle reviirille tai parhaassa tapauksessa yhteistyökumppaniksi.

Vaikka erikoistuminen oli todellisuudessa paljon monimutkaisempi prosessi, sillä aina on ollut myös ”generalisteja”, jotka rakentavat teoriaa erikoistumatta mihinkään yksittäiseen uskontoperinteeseen, kuvaus tiivistää monien alalle tulleiden opiskelijoiden tuntemukset. Itse muistan useita muiden opiskelijoiden kanssa käytyjä keskusteluja siitä, minkä uskonnon tai alueen valitsisi omaksi erikoistumisalakseen. Tällaista erikoistumista heijasteli useita vuosia pääsykoekirjana ollut sinänsä motivoiva ja kiinnostusta herättänyt *Uskonnot maailmassa* (Pentikäinen & Pentikäinen 1992), jonka luvuista valtaosa käsitteli yhtä uskontoperinnettä.

Tässä mielessä etnografinen ote niveltäytyi epäsuorasti mutta ongelmallisesti maailmanuskontoparadigmaan.

Oma lähtökohtani on ollut, että on olemassa muitakin relevantteja erikoistumistapoja kuin yhden uskontoperinteen tai maantieteellisen alueen valitseminen (Taira 2013a). Tämä teos osaltaan heijastaa kyseistä käsitystä. Lähten liikkeelle siitä, että uskontotieteilijä on mahdollisimman tiiviisti ja yksinkertaistetusti ilmaistuna ennen kaikkea *uskonnon* asiantuntija, uskonnon kategorian ja siihen liittyvien käytäntöjen erikoisosaja. Tai hieman toisin painotuksin ilmaistuna: uskontotieteilijä on yhteiskunnan ja kulttuurin asiantuntija, mutta hänen ensisijainen ikkunansa yhteiskuntaan ja kulttuuriin on uskonnon kategoria ja siihen liittyvät käytännöt. Hän on toissijaisesti jonkin alueen (Japani, Intia, Venäjä), aikakauden (esihistoria, keskiaika, nykyaika), uskonnoksi nimetyn perinteen (kristinusko, juutalaisuus, buddhalaisuus), instituution (terveydenhuolto, kirkko, media), ilmiön (konversio, rituaali, maallistuminen), diskurssin (uskontodiskurssi, pyhän käsite, islaminvastaisuus), teorian (sosiologiset, psykologiset, antropologiset), menetelmän (diskurssianalyysi, etnografinen kenttätyö, tilastollinen tutkimus) asiantuntija. Jonathan Z. Smith (2013, 49) havainnollistaa tätä esimerkillä American Academy of Religionin (AAR) kyselystä, jossa kartoitettiin jäsenten ensisijaista tutkimusalaan. Vaihtoehdot jakautuivat yhdeksään maantieteelliseen alueeseen, kahdeksaantoista perinteeseen, yhteentoista lähestymistapaan ja lähes kolmeenkymmeneen aihealueeseen. Smith toteaa, että jos vastaaja hänen tavoin piti *uskontoa* omana ensisijaisena asiantuntijuuden alana, oli rastitettava vaihtoehto ”jokin muu”.

Koska tämän teoksen luvut on kirjoitettu hieman yli kymmenen vuoden aikavälillä, jotkut ajatukset ovat muuttuneet ajan kuluessa. Osa näistä koskee juuri tapaa hahmottaa uskontoa ensisijaisena asiantuntijuuden kohteena. Olen myöhemmin rakentanut lähestymistapaa, jossa uskonnon määrittely siirtyy tutkijan analyttisestä ja tutkimusstrategisesta tehtävästä tutkimuksen kohteeksi. Olen kutsunut sitä ”diskursiiviseksi uskonnontutki-

mukseksi” (Taira 2010, 2013a, 2013b). Tässä teoksessa termiä ei juurikaan käytetä, mutta keskeiset ajatukset siitä, että ”uskonnon” käsitteellä – sillä mitä määritetään uskonnoiksi ja mitä rajataan sen ulkopuolelle – organisoidaan ja ohjaillaan yhteiskunnallisia käytäntöjä ovat iduillaan myös tämän teoksen teksteissä. Tämä on yksi tapa jäsentää uskontoa, tässä erityisesti uskontodiskurssia, ensisijaisena asiantuntijuuden kohteena.

Diskursiivisen uskonnotutkimuksen sisällä on erilaisia käsitteitä siitä, tulisiko uskonnon käsitettä käyttää lainkaan analyttisenä työkaluna. Olen puolustanut ajatusta siitä, että on olemassa mielekkäitä tutkimusasetelmia, joissa tutkija määrittelee uskonnon heuristisesti ja itsetietoisesti selvittääkseen muodostetun ongelman, mutta vastustanut käsitystä, jonka mukaan tieteenalan olisi päästävä yhteisymmärrykseen riittävän tarkkaan rajatusta uskonnon käsitteestä. Tässä ei siis oteta radikaalia kantaa, jonka mukaan uskonnon kategoria on pelkästään tutkimuskohde, vaan hyväksytään myös mahdollisuus käyttää uskonnon kategoriaa rajatusti ja itsereflektiivisesti yksittäisten tutkimusongelmien selvittämiseen. Tosin silloinkin on pohdittava tarkasti, onko uskonnon kategorian analyttinen käyttö hyödyllistä tai välttämätöntä. Näin jää kaksi mahdollista vaihtoehtoa: joko ”uskonnon” kategoria on tutkimuskohde tai uskontoa käytetään heuristisenä työkaluna. Tätä kantaa voidaan kutsua antirepresentationalistiksi (Rorty 1991, 5). Toisin sanoen sanaa ”uskonto” ei käytetä niin kuin käytetään siksi, että uskonnot ovat kuten ovat. Uskonnon käsite on vain yksi monista työkaluista, joiden avulla tullaan toimeen ympäristön kanssa. Tämä pätee niin tutkimukseen kuin yhteiskuntaan laajemmin. Jotkut tutkijat käyttävät käsitettä selvittääkseen ongelmia, kun taas toiset keskittyvät tarkastelemaan käsitteen käyttöä yhteiskunnan organisoitumisessa. Molempia vaihtoehtoja yhdistää ajatus siitä, että käsitteen käyttö ei ole representationaalisessa suhteessa tai vastaavuussuhteessa jonkun kielelle ulkoisen, muusta todellisuudesta rajattavissa olevan uskonnon kanssa.

Kontekstisidonnainen teoretisointi

Kolmanneksi uskontoteoriat ovat perinteisesti olleet luonteeltaan universaaleja, kaikkiin yhteiskuntiin kaikkina aikoina sopivia selityksiä siitä, mitä uskonto on, mitä se tekee, miten se syntyy ja leviää. Ne, jotka ovat suhtautuneet epäilevästi erilaisiin universaaliteorioihin ovat usein korostaneet empiirisen aineiston kokoamisen ja tulkitsemisen tärkeyttä. Tällöin vaarana on pitää teoretisointia toissijaisena toimintana. Tässä teoksessa painotetaan universaaliteorioiden sijaan kontekstisidonnaista teoretisointia (ks. erityisesti luku 1, myös luku 3), joka on kuitenkin kriittisessä suhteessa sellaisiin kantoihin, joissa teoretisoinnin merkitystä väheksytään.

Lähimmäksi uskontoteoriaa omassa ajattelussani asettuu teoria ”uskonnosta”, joka on lopultakin teoria luokittelusta ja käsitteiden kyvystä toimia erilaisten intressien kanavoina ja osana yhteiskunnallisten käytäntöjen organisointia. Se ei ole perinteinen universaali, kaikkialle yhtäläisesti sopiva uskontoteoria, sillä jokainen tapaus vaatii empiiristä tarkastelua siitä, miten uskonnon rajoja vedetään, mitä diskursiivisilla rajanvedoilla tehdään ja millaisia käytäntöjä ja suhteita näin ylläpidetään rajatussa kontekstissa.

Jos uskontofenomenologian retoriikassa korostettiin kulkemista vieraan makkasiineissa, jotta voitaisiin kokemuksellisesti ymmärtää vierasta elämänmuotoa, universaalien uskontoteorioiden retoriikassa painotettiin neutraalia tieteellisyyttä, rationaalisuutta ja objektiivisuutta, jotka yhdessä tuottavat tosia (tai totuutta läheneviä) kaikkialle sopivia väittämiä. Siinä missä molemmissa on oma mielekkyyksiperiaatteensa, niiden väliin jää muitakin vaihtoehtoja. Kontekstuaalinen teoretisointi keskittyy tyypillisesti tiettyyn yhteiskuntamuodostumaan, aikakauteen ja kulttuurisesti rajattujen käytäntöjen kokonaisuuteen. Kontekstuaalista teoretisointia painottava lähtökohta on uskontofenomenologiaa kiinnostuneempi sosiokulttuuristen vaikutussuhteiden teoretisoinnista tarkastelun kohteena olevassa yhteiskuntamuodostumassa, mutta se ei varsinaisesti tarvitse universaaliteorioille ominaista vahvaa tie-

teellisuuden retoriikkaa. Myös tässä mielessä kyse on ”pehmeästä kumouksesta”: vaihtoehtoisesta tavasta puhua tutkimuksesta. Objektiivisuuden sijaan voidaan puhua pyrkimyksestä yhteisymmärrykseen suostuttelun ja vakuuttelun avulla. Voidaan myös ajatella, että tutkimukselle on ominaista vaihtoehtoisten teorioiden, käsitteiden ja koulukuntien jatkuva kamppailu, sen sijaan että oletettaisiin jonkinlainen totuudeksi kutsuttu päätepine, jonka saavuttamisen jälkeen aiheesta ei enää tarvitsisi keskustella edes yhteiskunnan muuttuessa. (Rorty 1991, 38–41.) Jos on vaikea tietää, mitä vahvat objektiivisuuden, rationaalisuuden ja totuuden käsitteet omaksuamalla tekisi toisin, jää niiden käyttöarvo epäselväksi. Jos niitä ei tarvitse retoriseksi työkaluiksi subjektivismia, irrationaalisuutta, relativismia ja epätieteellisyyttä vastaan, voidaan omaksua myös toisenlainen, universaaliteorioista poikkeava retoriikka.

Menetelmäkirjallisuudessa korostetaan usein nomoteettisen ja ideografisen tutkimuksen eroja. Edellinen etsii lainalaisuuksia ja säännönmukaisuuksia, kun taas jälkimmäinen keskittyy analysoimaan yksittäistä ilmiötä tai ajallista tapahtumaketjua, joskin myös jälkimmäisen teoreettiset käsitteet ja selitysmalli voivat sopia muihin kuin tarkastelun kohteena olevaan yksittäiseen ilmiöön tai tapahtumaketjuun. (Alasuutari 1999a, 39). Tapani muodostaa tutkimusongelmia on useimmiten noudattanut ideografista mallia, keskittyen rajattuun sosiokulttuuriseen kontekstiin. Tällöin universaaliteorioissa esitettyjä näkemyksiä voidaan hyödyntää kääntämällä niitä tilannekohtaisiksi selityksiksi. Tässä ei ole sinänsä mitään uutta, mutta olen halunnut korostaa lähtökohtaa siksi, että tyypillinen uskontoteoreettinen keskustelu perustuu ajatukseen teorian universaaliudesta – ajatellaan vaikkapa klassikkoja Tylor, Frazer, Durkheim, Marx ja Freud (ks. luku 1). Itselleni läheisempi on se ajattelutapa, jota Michel Foucault itseään kuvatessaan kutsui kokeilijaksi:

Olen kokeilija enkä teoreetikko. Kutsun teoreetikoksi sellaista, joka rakentaa joko deduktiivisen tai analyttisen yleisen systeemin ja soveltaa sitä samalla tavalla eri kenttiin. Näin ei ole mi-

nun tapauksessani. Olen kokeilija siinä mielessä, että kirjoitan muuttaakseni itseäni ja ollakseni ajattelematta samaa asiaa kuin ennen. (Foucault 2001, 240.)

Samassa hengessä kulttuurintutkija Lawrence Grossberg on ehdottanut, että kontekstisidonnaisen teoretisoinnin kannattajat vastaavat kysymykseen ”Mikä on teoriasi?” palauttamalla kysymyksen: ”Kerro, mikä on kysymyksesi, projektisi ja kontekstisi, niin kerron, mikä teoria voisi olla käyttökelpoinen lähtökohta?” (Grossberg 2000, 45.)

Universaaliteorioista poikkeava teoretisointi ei ole harvinaista varsinkaan uskontososiologiassa, mutta tässä teoksessa haluan nostaa sen uskontoteorioista käytävän keskustelun normaaliksi osaksi. Kun aikaisemmin mainitsin, että uskontoteoriaa käsittelevään teokseen valikoitui vain vähän kriittisen kulttuuriteorian (tai kulttuurintutkimuksen) näkökulmasta kehitettyjä käsityksiä, yksi selitys on toimittajan oman valikoinnin lisäksi se, että universaaleiksi esitetyt teoriat on helpompi tunnistaa selkeiksi ehdokkaiksi uskontoteoriaa käsittelevään kirjaan tai uskontoteorian kurssille, koska niitä ei ole suunniteltu kontekstisidonnaisiksi, yhteen yhteiskuntamuodostumaan tai muutoin rajattuihin kulttuurisiin käytäntöihin sopivaksi.

”Kriittinen” tutkimus

Neljänneksi uskontotieteen ydin ei enää ole eristetty niin sanotusta kriittisestä tutkimuksesta. Oma tutustumiseni oppiaineen historiaan perusopiskelijana ja jatko-opintojen alussa päätyi käsitykseen kahdesta suuresta linjasta. Yhtäältä tieteenalan kansainvälistä perinnettä on hallinnut uskontofenomenologinen ja empaattista ymmärtämistä painottava tutkimusote. Toisaalta alaa ovat hallinneet lähestymistavat, joissa uskonto ilmiönä selitetään universaaliteorioiden avulla. Molemmissa suurissa linjoissa on ollut etunsa, mutta ne ovat olleet ”epäkriittisiä” sikäli, että esimerkiksi valtasuhteet

eivät ole olleet perustavana, vaan satunnaisena tutkimuksen itsemymmärryksen ja aineistojen analyysin ulottuvuutena.

Käsitteenä kriittisyys viittaa Immanuel Kantin filosofiaan, jossa kritiikin vastakohta on dogmaattisuus. Kriittisyyttä käytetään myös yleisempänä nimikkeenä tiedonintressistä, joka painottuu toisin kuin ymmärtävä ja selittävä tutkimus. Hahmotukseni kriittisyyden sisällöstä sijoittuvat jälkimmäiseen kehykseen. Tässä teoksessa luonnehditaan kriittisyyttä useissa eri kohdissa, mutta yksi tapa hahmottaa monin vaihtoehtoisin painoituksin jäsennettyä käsitettä on pohtia, mikä ei ainakaan ole kriittistä.

Epäkriittistä on esimerkiksi kulttuuriteoreetikko John Phillipin (2000, 2) mukaan tieto, joka ei problematisoi omaa tietotustaan sekä tieto taidoista vailla pohdintaa niiden vaikutuksista. Kriittisen diskurssianalyysin kehittelijän Norman Faircloughin (1992, 12) mukaan ero kriittisen ja ei-kriittisen välillä ei ole absoluuttinen, mutta kriittinen diskurssianalyysi ei vain kuvaa diskursiivisia käytäntöjä, vaan näyttää, miten ideologiat ja valtasuhteet muokkaavat diskursseja ja mitä vaikutuksia diskursseilla on sosiaalisten identiteettien, suhteiden ja tietosysteemien rakentumiseen.

Molemmissa luonnehdinnoissa korostetaan kriittisyyden ja vaikutusten läheistä suhdetta. Kriittisyyden ajatuksen ytimessä ovat näin ajateltuna valtasuhteet sekä muutoksen mahdollisuus. Razmig Keucheyan (2014, 52) esittää, että kriittinen tutkimus tarkastelee toisenlaisen, vaihtoehtoisen maailman mahdollisuusehtoja. Tällöin kriittisyys sisältää jonkinlaisen eettisen ulottuvuuden. Kriittisyys ei kuitenkaan ole sama kuin kohteen arvostelu valitun moraalisäännön perusteella tai kohteen puolesta puhuminen. Esimerkiksi Todd May korostaa, että poststrukturalistinen ajattelu, jota tämänkin teoksen muutamissa luvuissa hyödynnetään, on moraaliteoreettisesti lähimpänä moniarvoista seuraamusetiikkaa. Sille on ominaista, ettei seuraamuksia arvioida vain yhden arvoperiaatteen pohjalta ja että seuraamusten tasainen jakautuminen on yksi keskeisistä arvoista (May 1995, 3–4).

Samassa linjassa Richard Rorty (1991, 29–30v11) korostaa, ettei kriittisyys perustu totuuteen (ymmärrettynä kielen ja sen ul-

kopuolisen todellisuuden vastaavuutena) tai ylihistorialliseen moraaliperiaatteeseen, vaan se on ”tavallisen ihmisen uskomusten” asettamista suhteeseen toisten näkökulmien kanssa. Tällöin lähestymistavalle on tyypillistä uusien sanastojen, puhetapojen ja näkökulmien kehittäminen ja vallitsevien ajattelutapojen haastaminen. Rorty havainnollistaa intellektuellin ja muiden eroa tavalla, joka sopii myös tässä hahmotetun joustavuutta painottavan kriittisyyden ja moralistisen lähestymistavan eroksi. Edellisessä käytetään erilaisia sanastoja samanaikaisesti, kun taas jälkimmäisessä käytetään tyypillisesti yhdenlaista (Rorty 2006, 81).

Kriittisyyttä on hahmotettu myös pyrkimyksenä osoittaa, miten ihmiset luonnollistavat kontingentteja, ajassa muuttuvia historiallisia asioita (Barthes 1991, 141–143). Michel Foucault’n luonnehdinnoissa kritiikin tarkoituksena oli analysoida käytäntöjä, joihin normit paikantuvat ja jotka määrittävät kokemuksia, ja osoittaa näin, ettei kuvattujen käytäntöjen tarvitse olla niin kuin ne ovat. Hän totesi, että asiantilat näyttävät olevan sidottuja monimutkaisiin mutta väliaikaisiin historiallisiin olosuhteisiin eivätkä välttämättömyyksiin (Foucault 2000b, 450; May 1995, 145; Rajchman 1985, 79–80). Uudet elämisen mahdollisuudet, joita uudenlaiset käsitteelliset ja fyysiset kohtaamiset tuottavat, olivat myös ranskalaisfilosofi Gilles Deleuzen ajattelun ytimessä. Hänelle oli olennaista yritys saada läpi jotain sellaista, joka ei asetu välittömään uudelleen koodaukseen (Deleuze 2004, 253).

Kriittisyyden monia, nyansseiltaan erilaisia luonnehdintoja yhdistää pyrkimys analysoida valtasuhteita ja näyttää, miten asiat voisivat olla toisin tukeutumatta oletuksiin ylihistoriallisista arvoista ja totuuden takaavista metodeista. Lähestymistavat voivat vaihdella painopisteiltään. Yhdet keskittyvät vallitsevien valtasuhteiden paljastamiseen, toiset uusien elämisen mahdollisuuksien avaamiseen.

Kuvatut luonnehdinnat ovat tyypillisiä omaa kulttuuria tutkiville filosofeille ja kulttuuriteoreetikoille. Vaikka valtasuhteiden paljastaminen ja uusien elämisen mahdollisuuksien avaaminen on ominaista myös vieraita kulttuureja ja elämänmuotoja tutkiville

antropologeille, heidän parissaan kriittisyydellä on usein viitattu siihen, miten vieraasta tehdään tuttua ja tutusta vierasta, pakottaen näin myös oman ajan ja kulttuurin erityisyyden pohtimiseen. Tätä kutsutaan venäläiseltä kirjallisuusteoreetikko Viktor Šklovskilta peräisin olevalla termillä defamiliarisointi, joka tuli yleisempään käyttöön, kun refleksiiviset antropologit alkoivat hahmottaa toimintaansa enemmän kulttuurikritiikiksi kuin tieteenksi isolla T:llä.

George E. Marcus ja Michael M. J. Fischer (1986, 137–164) korostavat defamiliarisaation toimivan kahdella tavalla. Se on epistemologista pyrkiessään paljastamaan länsimaisen kulttuurin olettamuksia. Se toteutuu myös poikkikulttuuristen rinnastusten kautta. Edelliseen kategoriaan he tarjoavat esimerkiksi vieraita kulttuureja käsitteleviä tutkimuksia. Samaan kategoriaan sopivat myös maantieteellisesti läheisten, mutta sisällöllisesti vieraiden elämänmuotojen tutkimus. Esimerkiksi uskontotieteilijä Timothy Bealin (2005) tarkastellessa kotimaansa (Yhdysvaltain) kansanomaista kristinuskoa mitä erikoisimpien turistinähtävyyksien – maailman suurimmat kymmenen käskyä, Nooan arkin rakentaminen pellolle, helvetin kuumuudesta varoittavilla kylteillä koristeltu ristipuisto – kautta, hän pyrkii tekemään vieraasta tuttua ja omista olettamuksistaan jotain vierasta, vaikka hän ei suoranaisesti kritisoikaan omaa eikä tutkimaansa elämänmuotoa. Poikkikulttuurisista rinnastuksista voidaan käyttää esimerkkinä Marcel Maussin *Lahjaa*, jossa vertaillaan eri kulttuurien lahjanvaihtoinstituutioita. Kuitenkin loppuluvussa pyritään tukemaan kirjoitusajankohdan eli 1920-luvun Ranskan talouden poliittista ja moraalista organisoitumista demokratiaksi. Vieraiden kulttuurien tarkastelun yhteenveto alkaa yllättävästi: ”Laajentakaamme tarkastelua nykyhetkeen.” (Mauss 2002, 112.)

Pohdinnat defamiliarisaatiosta osoittavat, että myös vieraiden kulttuurien tarkastelu voi olla kriittistä oman kulttuurin suhteen. Se, mikä on tuttua, arkista, rutinoitua, läsnä olevaa, usein intuitiivisesti koettua ja ymmärrettyä, alkaa näyttää vain eräältä aktualisoituneelta elämänmuodolta lukuisten vaihtoehtojen joukossa. Se, tarttuvatko lukijat niihin omassa elämässään, ei ole tutkijoiden

päätettävissä. Tutkija voi vain suostutella ja vietellä. (Taira 2008, 239–240.)

Kriittisyys ei kohdistu vain tutkimuskohteeseen, vaan sen tulee olla myös introspektiivistä, itseään tarkkailevaa. Kun Foucault’lta kysyttiin, mitä hän pitää kritiikin tehtävänä nykyajassa, hän vastasi kysymällä, ”mitä tarkoitat kritiikillä?”, sillä vain kantilainen voi antaa sanalle yleisen merkityksen. Foucault kuitenkin jatkoi toteamalla, että hänen kritiikkinsä kohteina ovat dogmaattisuuden vaikutukset tiedossa ja tiedon vaikutus dogmaattisuudessa. (Foucault 1994, 815–816.) Kriittisyyden yksi kohde onkin ollut itse tutkimustoiminta. Tämä päti myös Frankfurtin koulukunnan kriittiseen teoriaan (ja erityisesti Max Horkheimeriin luonnehdintaan), jossa järjen itsekritiikki oli yhtä keskeinen kritiikin kohde kuin kapitalistisen yhteiskunnan kritiikki. Uskontotieteilijöistä esimerkiksi David Chidester on todennut, että kriittisen uskontotieteen on oltava itsereflektiivistä ja itsekriittistä sen teorian ja käytännön poliittisten implikaatioiden suhteen (Chidester 2000, 432).

Edellä luonnehdittua kantaa voidaan havainnollistaa tiedonintressiteorian avulla, kuten suomalaisessa uskontotieteessä on tehty aikaisemmin (ks. Gothóni toim. 2005; Ketola & al. 1999). Jürgen Habermasin (1972; 1976) mukaan tieteellinen tieto on käytännössä intressisidonnaista, mutta kolmella eri ideaalityyppisellä tavalla. Praktinen, ymmärtävä tiedonintressi rikastuttaa nykyisyyttä tulkitsemalla ja välittämällä tietoa menneistä ja vieraista perinteistä ja elämänmuodoista lisäten näin myös ihmisten itseymmärrystä. Teknisen, selittävän tiedonintressin tehtävänä on tuottaa ennustetietoa säännönmukaisuuksista, mikä mahdollistaa luonnon hyödyntämisen ja yhteiskunnan kontrolloinnin. Emansipatorinen, kriittinen tiedonintressi pyrkii vapauttamaan ihmiset väärästä tietoisuudesta ja muista valtarakenteista. Habermasille ymmärtävää tutkimusta edusti hermeneutiikka, selittävää tutkimusta positivismi ja muut systemaattiset yhteiskuntatieteet. Kriittisestä tutkimuksesta esimerkkeinä olivat marxilainen ideologikritiikki ja freudilainen psykoanalyysi.

Oma luonnehdintani siirtymästä tässä kuvattuun kriittiseen uskontotieteeseen voidaan yleisesti ottaen paikantaa Habermasin jaottelussa kriittiseen tutkimukseen. Tällöin tosin on pidettävä mielessä erilaisten kriittisten näkökulmien erot, esimerkiksi se, ettei yllä luonnehdittu kriittisyys ankkuroidu oletuksiin ylihistoriallisista moraalisäännöistä. Samoin esimerkiksi Marxin ja Freudin valikoidut historiaan ja psyykeeseen liittyvät käsitykset universaalilakien löytämisestä olivat ainakin retoriikan tasolla huomattavasti tämän teoksen lähtökohdasta poikkeavia.

Kriittinen tutkimus ei ole irrallaan ymmärtävään ja selittävään intressiin paikantuvista lähestymistavoista, sillä kriittinen tutkimus hyödyntää niiden työkaluja, näkemyksiä ja tuloksia. Siksi kyse ei ole irrottautumisesta uskontotiedettä hallinneista tutkimusperinteistä, vaan maltillisesta korjausliikkeestä yhteen mahdolliseen suuntaan. Tuo suunta ei kuitenkaan tarkoita tutkimusta, joka tietää etukäteen moraalisen tai poliittisen sanomansa. Kuten Lawrence Grossberg toteaa omassa kulttuurintutkimusta koskevassa luonnehdinnassaan, politiikka on mukana tutkimusaiheiden valinnassa ja ongelmien muotoilussa, mutta vastauksena ”politiikka saapuu vasta analyysin johtopäätöksissä” (Grossberg 2010, 54, 97). Toisin sanoen tutkimuksen kriittisenä lähtökohtana ei ole vastaus. Pyrkimyksenä on luoda kurinalaisen analyysin avulla uskottava kuvaus tarkasteltavasta tilanteesta, paljastaa valtasuhteita ja näyttää muutoksen mahdollisuus tai rakentaa ”mahdollisuuksien konteksti” (Grossberg 2010, 58).

Yhteiskunnallinen muutos ja kiinnostus nykyaikaan

Viidenneksi yhteiskunta ja sen mukana myös uskontotieteen tutkimat ilmiöt ovat muuttuneet viime vuosikymmeninä sen verran, että myös tässä yhteydessä voidaan puhua pehmeästä kumouksesta – siirtymästä esimoderneista perinteistä nykyaajan tutkimukseen.

Oma kiinnostukseni nykyaikaan ja sen tutkimiseen palautuu erityisesti kulttuurihistorian opintoihini. Suuren valinnaisuuden

vuoksi oli mahdollista keskittyä modernisaatiota ja postmodernisuutta koskeviin keskusteluihin useilla eri kursseilla. Vaikka termi ”postmoderni” oli jo silloin käytännössä hajonnut monimerkityksellisyyteensä, nimikkeen yhteydessä käydyt keskustelut jäsensivät nykyaikaa ja sen suhdetta varhaisempaan modernisaatioon, siihen mitä olimme olleet. Kulttuurihistoriallisen kirjallisuuden lisäksi luin kulttuurisosiologiaa, sosiologista aikalaisdiagnoosia, taide-teoriaa, brittiläistä kulttuurintutkimusta ja kulttuuriteoriaa. Se, että kiinnostukseni nykyaikaan vahventui historian opinnoissa, ei ole niin paradoksaalista kuin miltä se saattaa aluksi kuulostaa. Esimerkiksi historiallisesti orientoitunut filosofi Michel Foucault muotoili olevansa kiinnostunut siitä, ”mitä meistä on tulossa?”. Kuten Deleuze ja Guattari kirjoittavat, ”Foucault’lle oleellinen on nimenomaan nykyisen ja aktuaalisen ero. Uusi ja kiinnostava ovat aktuaalista. Aktuaalinen ei ole sitä mitä me olemme, vaan sitä mitä meistä on tulossa [...]. Nykyinen sen sijaan on sitä mitä me olemme ja samalla jo lakkaamme olemasta.” (Deleuze & Guattari 1993, 116.) Foucault’n aktuaalisen ja nykyisen erottelusta huolimatta kirjoitan yleisesti nykyajan tutkimuksesta, joka sisältää aktuaalisen eli sen, ”mitä meistä on tulossa”. Varsinainen ”nykyaika” oli hänen käsitteistössään sitä, mikä on jo läsnä – mitä olemme olleet ja mitä emme enää kovin pitkään ole. Hänen intresseissään oli hahmotella sitä, mitä meistä on tulossa. Käytännössä hänen tapansa vastata tähän perustui usein menneisyyden – nykyisyyden esihistorian – ja muutoksen tutkimiseen. Sama ajattelutapa näkyy myös tässä teoksessa. Vaikka painopiste on nykyajassa, monissa luvuissa kysytään, miten nykyiseen tilanteeseen ollaan tultu ja mihin mahdollisesti olemme menossa.

Jo aikaisemmin mainitut muutosta paaluttavat post-termit tulivat tutuiksi ja ne tarjosivat työkaluja yrityksiini ymmärtää nykyaikaa, mutta niiden yhteydessä ei juurikaan kirjoitettu uskonnosta. Pyrkimykseni yhdistää opittu uskontotieteelliseen kysymykseen siitä, mitä uskonnolle on tapahtumassa, vaati paljon ylimääräistä työtä. Yhden linkin tarjosi uskontososiologinen kirjallisuus. Näin pääsin hahmottamaan uskontoa yhtäältä modernisaatiokertomuk-

sen osana ja toisaalta ikkunana nykypäivän yhteiskuntaan ja sen orastaviin sosiaalisiin ja kulttuurisiin muotoihin.

Erilaiset kriittiset lähestymistavat keskittyvät usein nykyaikaan tai kuten kulttuurintutkijat italialaista Antonio Gramscia seuraten ilmaisevat, ”konjunkturiin” – joukkoon liikkeessä olevia tekijöitä, jotka määrittävät ajallisesti rajattua suhdannetta tai tilannetta sekä sen muuttumista (Gramsci 1982, 59–70; Grossberg 2010, 40–43). Niissä uskonto on kuitenkin ollut vain harvoin analyysin lähtökohtana tai keskiössä, ja vielä harvemmin niissä esitetyt näkemykset uskonnosta ovat perustuneet uskonnontutkijoiden laadullisten ja määrällisten empiiristen tutkimustulosten perustalle. Erityisesti tästä syystä nykyajasta kiinnostunut uskontososiologia on tärkeä täydentävä tutkimusala. Uskontososiologinen tutkimus tarjoaa runsaasti tilastotietoa ja laadullisia analyyseja ihmisten käyttäytymisestä ja käsityksistä sekä instituutioiden toiminnasta. Lisäksi uskontososiologian yksi keskeisimpiä kysymyksiä on, mitä uskonnolle tapahtuu modernisaatiossa (tai modernisaatioissa), joten laajempi konjunktuurianalyysi ei ole uskontososiologialle vieras. Vaikka tämän teoksen tarkoituksena ei ole tarjota täydellistä vastausta aiheeseen, uskontososiologian – ja erityisesti edellä mainitun kysymyksen – keskeisyys näkyy useissa luvuissa.

Kiinnostus nykyaikaan on henkilökohtaisia kiinnostuksiani huomattavasti laajempi siirtymä, jota selittää osaltaan yhteiskunnallinen muutos. 1990-luku ja 2000-luvun ensimmäinen vuosikymmen ovat olleet merkittäviä monin tavoin. Tuona aikana myös uskontotieteen tutkimuskohde on muuttunut joiltain osin. Tietenkään kaikki ei ole toisin kuin ennen, sillä tieteenalan varhaisvaiheita luonnehtineet kysymykset uskonnon alkuperästä, leviämisestä ja funktiosta ovat edelleen tärkeitä, mutta yhteiskunnallinen konteksti on hyvin toisenlainen. Esimerkiksi 1990-luvulla voimistunut käsitys globalisaatiosta on tuonut kaukaiset kolkat entistä lähemmäksi. Sama pätee kommunikaatioteknologian murrokseen, erityisesti internetin kehittymiseen. Jo 1990-luvulla internet helpotti tutustumista erilaisiin elämänmuotoihin ja käsityksiin, mutta sen yleistymisen ja tehostumisen 2000-luvun alkupuolella

on murtanut perinteisiä auktoriteettirakenteita ja tiedonvälitystä. Molemmilla seurauksilla on ollut suuri vaikutus uskontoinstituutioihin, erityisesti niiden heikentyneeseen kykyyn kontrolloida massoja ja sitouttaa ihmisiä. Seurauksena ei ole ollut pelkästään vapautta, vaan sekä uudenlaisia kontrollimuotoja ja -mekanismeja että orastavia elämänmuotoja.

Myös muuttoliike voimistui 1990-luvulla. Suomen osalta tämä tarkoitti yhden aikakauden murrosta: uskonnollisesti verrattain homogeenisesta Suomesta alkoi tulla monimuotoinen maa, jossa yksikään uskonnollinen tai muu perinne ei voinut enää pitää omaa asemaansa itsestään selvänä. Kaikki joutuvat perustelemaan ja oikeuttamaan asemansa julkisessa keskustelussa, vaikka käytännössä evankelis-luterilaisen ja ortodoksisen kirkon laissa säädetyt etuoikeudet ovat säilyneet. Kommunikaatioteknologian kehitys ja muuttoliikkeet ovat muuttaneet myös uskonnon kategorian roolia yhteiskunnassa. Kun koko ajan on mahdollista saada informaatiota tästä tai tuosta ”uskonnosta” ja jotkut ryhmät ja perinteet ovat tulleet osaksi arkista elämää myös monimuotoistuvassa Suomessa, uskonnon käsite ja sen perusteella saadut edut tulevat neuvottelun kohteeksi. Yksi esimerkki tästä on se, että yhä useammat ryhmät ja yksilöt kokeilevat, mitä he voivat saavuttaa nimeämällä toimintansa ”uskonnoksi” (esimerkiksi jedismi, karhun kansa, pastafarismi, kopimismi, diskordianismi, laulaja Kanye Westin kappaleen pohjalta kehitetty Yeezianity).

Jos uskonnon aseman, merkityksen ja näkyvyyden heikentyminen oli älymystön jakama käsitys 1900-luvun jälkipuoliskon ensimmäisinä vuosikymmeninä, 1990-luvulla voimistui ajatus uskonnon ”paluusta”. Näkemykset paluusta vaihtelivat kasvaneesta uskonnollisuudesta ja uskonnon merkityksestä maltillisempiin käsityksiin uskonnon paluusta julkiseksi keskustelunaiheeksi. Tätä 1970-luvun lopulla alkanutta kehitystä vauhditti 2000-luvun alun tapahtumista erityisesti syyskuun yhdeksentoista isku. Sitä seurasi ennennäkemättömän voimakas uskontokritiikin aalto, jonka harjalla olivat Richard Dawkinsin kaltaiset luonnontieteilijät (ks. Taira 2012a; 2012b; 2014a).

Näillä kaikilla on vaikutuksensa esimerkiksi uskonnon asemaa koskenutta ymmärrystä hallinneen maallistumisparadigman murrokseen. Kuten luvussa 3 ehdotetaan, seurauksena ei ole maallistumista koskevien väittämien täydellinen hylkääminen, sillä esimerkiksi uskomusten, osallistumisaktiivisuuden, identifioidumisen ja jäsenyyden tarkastelu osoittaa perinteisen institutionaalisen uskonnollisuuden heikentymisen. Yhteisvaikutus uskonnon kategorian kannalta on ollut se, että uskonnosta ja sen rajoista käytävistä yhteiskunnallisista neuvotteluista on tullut kontrollin ja hallinnan areena ja siten myös keskeinen tutkimuskohde. Tähän kuuluvat kysymykset siitä, mitkä symbolit määritetään uskonnollisiksi ja mitkä saavat näkyä, millaisin ehdoin jokin ryhmä saa uskonnollisen yhdyskunnan aseman ja miten perustellaan jollekin ”uskonnolliselle” ryhmälle asetetut rajoitteet tai annetut erioikeudet. Nämä kysymykset ovat esimerkkejä siitä, miten yhteiskunnalliset muutokset luovat paineita tieteenalan tutkimusongelmien ja -kohteiden muodostamiseen ja siten myös tutkimuksellisten käsitteiden ja työkalujen uudistamiseen.

Jos suomalaisen uskontotieteen painopiste oli menneisyyden ilmiöissä – esimerkiksi suomensukuisten kansojen uskomus- ja rituaaliperinteessä – yhteiskunnalliset muutokset ovat tehneet ajankohtaisista uskontoa koskevista kysymyksistä entistä houkuttelevampia aiheita. On mahdollista argumentoida puolesta ja vastaan, onko uskontotieteen tarpeen olla painotetusti yhteiskunnallisesti ajankohtainen tieteenala, pitäisikö sen keskittyä edelleen opinalan syntyaikana muotoiltuihin perinteisiin kysymyksiin tai olisiko jokin muu jäsenitys hedelmällisin. Nämä ovat ja tulevat olemaan tiettyyn pisteeseen asti makukysymyksiä ja itse kullakin on omia mieltymyksiä, joita ei edes tarvitse väittää muita vaihtoehtoja tärkeämmiksi. Oletettavasti useimmat toivovat tieteenalan tutkimusaiheiden kattavan laajan spektrin perinteisistä aiheista uusiin aluevaltauksiin, mutta on selvää, että suomalaisessa uskontotieteessä tutkitaan nykyään enemmän ajankohtaisia aiheita kuin klassisia kysymyksiä tai esikristillistä kansanuskoa. Perinteiset lähestymis-

tavat eivät vaienneet nykyajan kysymyksistä. Ne ovat kohdenta-
neet katsetta kansanomaiseen uskonnollisuuteen ja tunnistanee
perinteiden elävyyden myös nykyajassa, mutta niiden hallitseva
näkökulma nykyaikaan oli kysymys siitä, mitä perinteisille tavoil-
le tapahtuu moderneissa yhteiskunnissa. Siinä mielessä on mah-
dollista esittää, että myös yhteiskunnallinen muutos on tuonut
mukaan yhdenlaisen ”pehmeän kumouksen” uskontotieteeseen.
Perinteiset tutkimusaiheet eivät varmastikaan katoa, mutta myön-
teistä muutoksessa on se, ettei ajankohtaisista aiheista kiinnostu-
neiden tarvitse erikseen oikeuttaa ja perustella painopistettään.

Suomalaisen kehityskulun kuvaus sopii osin myös kansain-
väliseen uskontotieteeseen. Uskontotieteessä nykyaika on ollut
vain yksi mahdollisista kiinnostuksen kohteista. Monissa maissa
oppiaine on nimeltään uskontohistoria ja ”historia” on myös tie-
teenalan kansainvälisen kattojärjestön IAHR:n nimessä (Interna-
tional Association for the History of Religions). Yksi perinteisistä
kansainvälisen uskontotieteen koulutusmalleista on perustunut
historiallisten lähteiden tulkintaan ja filologiseen osaamiseen.
Kansainvälisesti tarkasteltuna historiallis-filologinen painotus on
siirtynyt keskiöstä yhdeksi mahdolliseksi vaihtoehdoksi, johon
erikoistuvat kokevat kielten ja aluekulttuurien laitokset vähintään
yhtä tärkeiksi kuin uskontotieteen yksiköt. Nykyaikaa koskevat
kysymykset ovat puolestaan nousseet yhdeksi mahdolliseksi – ja
monia kiinnostavaksi – kohteeksi. Moni tekijä on vaikuttanut
muutokseen. Kilpailu rahoituksesta instrumentalisoituvassa tie-
depolitiikassa on voinut suosia nyky-yhteiskunnan ongelmiin ja
keskustelunaiheisiin keskittyvää tutkimusta, mutta toisaalta ih-
miset myös haluavat käyttää aikansa ja energiansa heitä kosketta-
vien kysymysten tarkasteluun. Lisäksi muuttunut intellektuaali-
nen kertomus uskonnon merkityksettömyydestä sen ”paluuseen”
on suosinut nykyaikaa käsitteleviä tutkimuksia. Joka tapauksessa
uskonnon tutkiminen tarjoaa yhden tärkeän ikkunan nykyajan
yhteiskuntaan, sen orastaviin kulttuurimuotoihin ja siihen, mitä
meistä on tulossa.

Median merkitys

Kuudenneksi on vaikeaa ajatella pätevää ja uskottavaa nykyaikaan keskittyvää uskonnon tutkimusta, joka ei jollain tavalla pohdi myös median merkitystä.¹ Henkilökohtaisena taustana julkisten diskurssien ja median toiminnan tarkasteluun on tiedotusopin opinnot ja siellä luetut kulttuuri- ja kommunikaatioteoreettiset teokset, joissa korostettiin median merkitystä. Kiinnostustani mediaan selittää osittain myös tutustumiseni brittiläiseen kulttuurintutkimukseen, sillä sen parissa mediavetoinen populaarikulttuuri ja sen suhde valtaan on ollut koko ajan yksi keskeisimmistä kohdennuksista, jota kautta tutkijat ovat rakentaneet kuvauksia nykykulttuurista. Lisäksi itselleni tärkeä diskurssiteoreettinen ajattelu on usein käytännössä perustunut media-aineistojen analyysiin pohtiessaan diskurssien vaikutusvaltaa yhteiskunnan kokonaisuudessa.

Yleisemmin ajateltuna yksi merkittävimmistä perusteista median tarkasteluun uskontotieteessä on se, että median valta on ilmeinen. Uskonnon ja median monimutkaisten suhteiden tutkiminen on noussut näkyväksi uskontotieteen ja mediatutkimuksen risteyskohdaksi ja viime vuosina kenties eniten keskusteltu kysymys koskee uskonnon ”mediatisoitumista” (Hjarvard 2012; 2013), jonka keskeisenä juonteena on mediainstituution kasvava valta suhteessa uskonnollisiin instituutioihin ja yhteisöihin. Ajattelutavan mukaan maallisella medialla on uskontoja rapauttava vaikutus (erit. Hjarvard 2012), joskin prosessin yksisuuntaisuus ja yksioikaisuus on kyseenalaistettu (ks. Taira 2014b ja sieltä löytyvät kirjallisuusviitteet). Median valta tarkoittaa kuitenkin myös sitä, että uskonnon asemasta, roolista, luonteesta ja rajoista neuvotellaan yhteiskunnassa yhä enemmän mediavälitteisesti. Se, että media on mukana keskustelun osapuolena, puitteiden luojana, kysymysten esittäjänä, vastausten ohjailijana, nimensä mukaisesti välineenä ja ylipäätään uskonnon keskeisenä toimintaympäristönä tarkoittaa, ettei mediaa voida sivuuttaa epäkiinnostavana tai jonain, jonka voi jättää yksin mediatutkijoille. Media ei ole vain

instituutio, jossa uskontoja representoidaan ikään kuin uskontojen aito ja vailla välittäviä tekijöitä (mediaatiota) oleva presenssi, läsnäolo, olisi ongelmattomasti kenttätutkijan tavoitettavissa ryhmien kokoontumispaikoissa, vaan se on kooste useista toimijoista, jotka määrittävät uskontoa ja ovat läsnä ihmisten arkisessa uskonnollisuudessa. Toistaiseksi on avoin kysymys, millaisia vaikutuksia median vallalla lopultakin on, mutta kuten tämän teoksen mediaa käsittelevistä luvuista käy ilmi, en oleta medialla olevan yksiselitteisesti maallistavaa, uskontoja ja niiden merkitystä rapauttavaa vaikutusta.

Kysymykset median vaikutuksista uskontoon ja uskonnollisten ihmisten ja ryhmien mediakäytöstä eivät ole ainoita tapoja pohtia uskonnon ja median suhdetta. Mediakeskustelut ovat myös – ja tässä teoksessa jopa ensisijaisesti – aineisto, jonka avulla tarkastellaan aikamme uskontodiskurssia ja sen sosiaalista perustaa (ks. Couldry 2012, x sosiaalisesti ankkuroidusta media-analyysistä). Diskurssit puolestaan ylläpitävät valtasuhteita ja tarjoavat mahdollisuuksia niiden muuttamiseen. Mediadiskurssit eivät ole mitä tahansa puhetta, koska juuri yhteiskunnan keskeisiin instituutioihin kiinnittyneet diskurssit ovat tyypillisesti kaikkein vahvimpia, pitkäkestoisimpia ja levinneimpiä. Tässä teoksessa median toimintatapojen analyysi on kuitenkin rajallista, sillä media-aineistoja ruotivissa luvuissa kirjoitetaan enemmän suomalaisen yhteiskunnan muutoksista ja jatkuvuuksista kuin median toimintatavoista. Tosin jälkimmäisestääkään ei vaieta (ks. luku 7). Yksi kimmoke media-aineistojen tarkasteluun on ollut sosiologi Pertti Alasuutarin (1996) tapa tarkastella suomalaista yhteiskuntaa mediakeskustelujen laadullisen analyysin kautta teoksessa *Toinen tasavalta*. Sosiologiassa tämä on kiinnostavassa kontrastissa perinteiseen rakennesosiologiseen tapaan hahmottaa suuria muutoksia. Uskontotieteessä haluni korostaa median tärkeyttä muistuttaa, ettei uskontotieteen pidä eristää ihmisten käsityksiä tai merkityksiä ja tutkia niitä irrallaan muusta yhteiskunnasta ja sen instituutioista. Näin on varsinkin aikana, jolloin mediasta on tullut keskeinen osa lähes minkä tahansa ryhmän toimintaympäristöä ja jolloin media

on vaikutusvaltaisessa asemassa ohjailemassa uskonnon kategorian käyttöä yhteiskunnassa yleensä.

Katsaus sisältöön

Kaikki edellä mainitut pehmeät kumoukset ovat vain voimistuneet kansainvälisessä uskonnotutkimuksessa sen jälkeen kun kirjasin varhaisimmat tämän teoksen ajatuksista ylös yli kymmenen vuotta sitten. Niiden tapahtuessa olen pyrkinyt ottamaan opiksi siitä perinteestä, johon kouluttauduin, ja samalla etsinyt uusia avauksia ja hedelmällisiä kohtaamisia teoriakeskustelujen ja tutkimusalueiden saralla. Tämän teoksen luvut käsittelevät näitä muutoksia. Ne on julkaistu varhaisemmassa muodossa vuosien 2004 ja 2014 välisenä aikana. Alkuperäisiä tekstejä on muokattu ja lyhennetty kevyesti. Mahdolliset virheet on korjattu ja päällekkäisyydet poistettu. Kaikkia tekstejä ei ole päivitetty perusteellisesti, mutta joihinkin kohtiin on ollut poikkeuksellisen tärkeää lisätä viitteitä tuoreisiin tutkimuksiin. Kevyt toimittaminen mahdollistaa myös lukujen ”retrospektiivisen” luennan, jolloin ne toimivat esimerkkeinä ajatusten ja tutkimusintressien muutoksista. Siksi en ole pyrkinyt poistamaan kaikkia ilmaisuja, jotka muotoilisin nyt kirjoitettaessa toisin. Olen kuitenkin täsmentänyt joitakin epäselvästi muotoiltuja näkemyksiä.

Tekstit on valittu sillä perusteella, että olen katsonut niiden sopivan juuri tähän teokseen, luettavaksi uudelleen toistensa rinnalla. Tällä ratkaisulla olen pyrkinyt kokonaisuuteen, joka tekstien alkuperäisten kirjoitusajankohtien ja -tarkoitusten vaihtelevuudesta huolimatta tarjoaa riittävän yhtenäisen kokoelman yhdenlaiseen tapaan hahmottaa uskontotiedettä ja sen teoria- ja menetelmäkeskustelujen valikoituja kysymyksiä.

Kaksi ensimmäistä lukua käsittelevät uskontotieteen teoreettisia ja metodologisia keskusteluja. Niiden kohderyhmänä ovat uskontotieteen tutkijat ja opiskelijat sekä ne muiden alojen tutkijat

ja opiskelijat, jotka ovat kiinnostuneita tarkastelemaan uskontoa oman oppialan ja uskontotieteen leikkauspisteessä.

Luku 1, ”Uskonnolliset käytännöt ja kulttuuriset kontekstit”, implementoi kulttuurintutkimuksellisia teoriakeskusteluita ja näkökulmia uskontotieteeseen. Se ilmestyi vuonna 2004 ja sen kirjoittamista edeltävät vuodet olivat, kuten olen ehdottanut, eräänlainen käänne uskontotieteessä, varsinkin itselleni. Luvun ensimmäinen versio ilmestyi jo vuonna 2002 verkkoantologiassa. Tekstissä näkyy vahvasti kiinnostukseni yhdysvaltalaisen kulttuurintutkija Lawrence Grossbergin luonnehdintoihin, mutta tekstin syntyajankohtaan vaikutti huomattavasti kriittinen kulttuuriteoreettinen käänne uskontotieteessä, jota luonnostelin tämän johdannon alkupuolella.

Se, mitä kirjoitin aikaisemmin ”diskursiivisesta uskonnontutkimuksesta” ja sen suhteesta joihinkin tämän teoksen teksteihin, tulee hyvin esiin tässä luvussa. Tämä selittyyneen sillä, että olen ollut kiinnostunut Russell T. McCutcheonin tavasta jäsentää uskontotieteen lähestymistapoja. Luvussa hahmotetaan kahden tason tutkimusta, joka perustuisi työnjakoon hypoteesien testaamiseen tähtäävien naturalististen tutkimusohjelmien ja metateoreettisen työn välillä. Myöhemmin olen McCutcheonin ja monien muiden tavoin puolustanut ja kehitellyt diskursiivista uskonnontutkimusta, joka ei istu yksiselitteisesti kahden tason työnjakoon. Tämä luku on kuitenkin edelleen itselleni tärkeä, sillä siinä puolustetaan suorasanaisesti kriittistä ja kontekstuaalista, valtasuhteiden analyysia painottavaa uskontotiedettä. Se tehdään tavalla, joka ei väheksy selittävän ja ymmärtävän tutkimuksen merkitystä, vaan toteaa, että niiden lisäksi on vielä tällainenkin tapa jäsentää tutkimustyötä.

Luku 2, ”Retoriset dikotomiat ja keskustelu uskonnontutkijan intellektuaalisista rooleista” syntyi inspiraatiosta, jonka sain *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* -lehdessä julkaistusta artikkelista (Wiebe 2005). Tekstini julkaistiin *Uskonnontutkijassa* vuonna 2007. Alkuperäistä julkaisua ei verkkolehdestä ole

enää saatavilla verkkoalustan vaihtumisen ja tiedostojen katoamisen vuoksi. Tästä versiosta puuttuu osuus, jossa erittelin yhden esimerkkitapauksen kautta suomalaisten tutkijoiden näkemyksiä, sillä analyysi on julkaistu myös toisaalla (Taira 2006a, 109–111; Taira 2010, 389–391). Luku käsittelee suuria kysymyksiä uskontotieteilijän intellektuaalisen toiminnan luonteesta lähtemällä liikkeelle kahden pohjois-amerikkalaisen tutkijan, Donald Wieben ja Russell T. McCutcheonin näkemyseroista, joista he keskustelivat *Temenoksessa*. Keskustelulla on kahta tutkijaa paljon suuremmat mittapuut, sillä niiden voidaan nähdä edustavan kahta tapaa jäsentää uskontotiedettä: yksi korostaa selittävää ja tutkimuksen poliittisuuden pohtimisesta vetäytyvää lähestymistapaa, toinen kriittistä lähestymistapaa. Asetun puolustamaan jälkimmäistä, raivaamaan sille tilaa uskontotieteessä, mutta en väitä sitä ainoaksi hedelmälliseksi näkökulmaksi.

Olen keskustellut sekä Wieben että McCutcheonin kanssa näistä asioista kasvotusten ja kierrättänyt joitain tekstissä olevia ajatuksia englanninkielisessä artikkelissani (Taira 2013a). McCutcheon kommentoi minulle, että tunnistaa itsensä kuvauksistani huomattavasti paremmin kuin muiden, mutta ei ole varma, onko se lopulta hyvä asia. Wiebe puolestaan vaikutti hieman hämmästyneeltä, kun selitin hänelle, miten kiinnostava ja rakentava tutkimusohjelma McCutcheonin teoretisoinnista voidaan saada pienellä muokkauksella. Hän vaikutti aidosti kiinnostuneelta kuulemaan lisää, mutta vitsaili samalla, että hänen McCutcheonia arvosteleva tulkintansa on tietenkin oikea.

Kaksi seuraavaa lukua siirtää tarkastelua uskontososiologian suuntaan. Niissäkin on vahva teoreettinen ja metodologinen painotus, mutta kahdesta ensimmäisestä luvusta poiketen ne sisältävät käsityksiä siitä, mitä uskonnolle ja sen yhteiskunnalliselle asemalle on tapahtumassa nykykulttuurissa.

Luku 3, ”Maallistumisparadigma murroksessa”, jäsentää yleisen intellektuaalisen ja myös akateemisen keskustelun muutosta 1960-luvun maallistumisparadigman kultakaudesta nykypäivään. Se kirjoitettiin johdannoksi uskontososiologisen maallistumis-

paradigman tilaan ja julkaistiin vuonna 2014 nimellä ”Maallistumisparadigma uskontososiologiassa”. Tässä teoksessa se tarjoaa yleiskatsauksen keskusteluun uskonnosta nyky-yhteiskunnassa ja sitä luotaaviin teorioihin. Luvussa esitetään, että maallistumisparadigma on murtunut siinä mielessä, että sen paradigmaattinen asema on heikentynyt. Se ei kuitenkaan tarkoita yksiselitteisesti sen alla käsiteltyjen kysymysten vanhentumista eikä edes sekularisaatiota koskevien yksittäisten väittämien virheellisyyttä. Luku argumentoi, että paradigmot eivät murru niinkään musertavan todistusaineiston alle; sen sijaan paradigmot muuttuvat siksi, että ihmisiä askarruttavat kysymykset ja kiinnostuksen kohteet muuttuvat.

Luku 4, ”Uskonto nykykulttuurissa: avainsanoja ja näkökulmia”, ilmestyi vuonna 2008 kirjassa, joka kokosi yhteen kulttuurintutkimuksellisia näkökulmia nykykulttuuriin. Kirjan pohjana oli luentosarja, jolla Jyväskylän yliopiston Nykykulttuurin tutkimuskeskus juhlisti olemassaoloaan. Vierailuni Nykykulttuurin seminaareissa 1990-luvun lopulla ja 2000-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä ovat olleet merkittävä tekijä myös tämän teoksen kulttuurintutkimuksellisen näkökulman muotoutumiseen. Alkuperäisestä tekstistä on poistettu pitkähkö luonnehdinta siitä, mitä kutsun notkeaksi uskonnoksi, koska aihetta on käsitelty perusteellisemmin toisaalla (Taira 2006a). Muutenkin lukua on hiottu pintapuolisesti niin, että se sopii paremmin tähän kokonaisuuteen. Sen merkitys on siinä, että siinä yhdistyvät uskontososiologiset ja kulttuurintutkimukselliset keskustelut, jotka aikaisemmissa luvuissa ovat pääosin erillään toisistaan.

Luvussa esitetään, että uskontososiologiset prosessikäsitteet voidaan ja tuleekin yhdistää kulttuurintutkimukselliseen tutkimusotteeseen, jos halutaan analysoida uskontoa kriittisesti nykyajassa. Kirjoitusajankohtana pidin tekstin sisältöä ja erityisesti siinä esitettyä kahden johdantoteoksen vertailua uskontotiedettä uudistavana ja jopa radikaalina kannanottona, mutta nyt vaikuttaa pikemminkin siltä, että puolustamani kulttuurintutkimuksellinen uskontotiede on tullut normaaliksi osaksi uskontotiedettä,

vaikka kulttuurintutkimuksen käsitettä ei uskontotieteen sisäisissä keskusteluissa alati viljelläkään.

Luvut 5–7 siirtävät painopisteen tutkimusohjelmallisista ja metodologiapainotteisista teksteistä suomalaisen yhteiskunnan ja median uskontodiskurssin analyysiin. Niissä pohditaan, miten suomalaisuutta rakennetaan ja ylläpidetään modernisoituvan maan eri vaiheissa uskontoa käsittelevissä julkisissa keskusteluissa.

Luvussa 5, ”Suomalais-luterilainen modernisaatio hautaamiskeskusteluissa”, käydään läpi hautaamista ja hautausmaita käsitteleviä *Helsingin Sanomien* pää- ja mielipidekirjoituksia toisen maailmansodan jälkeisestä ajasta nykypäivään. Sen perustava väittämä on, että keskusteluissa ”suomalaisuus” ja suomalainen käsitys ”luterilaisuudesta” nivELYvät toisiinsa tavalla, joka tukee edelleen evankelis-luterilaisen kirkon etuoikeutettua asemaa suomalaisessa yhteiskunnassa. Ajallisesti keskustelut ovat toki muuttuneet, sillä luterilaisen kirkon ”käytännön monopoli” on haastettu ja nykyisessä kilpailua ja asiakkuutta korostavassa tilanteessa kirkko joutuu yhä selvemmin perustelemaan ja oikeuttamaan oman asemansa myös hautaamista käsittelevissä asioissa. Teksti kirjoitettiin alun perin professori Veikko Anttosen 60-vuotisjuhlakirjaan, joka julkaistiin vuonna 2008. Se nivELYyy Anttosen tutkimustyöhön näyttämällä, miten sanomalehtikeskustelujen analyysia voidaan rikastuttaa hyödyntämällä ”pyhää” koskevia teorioita ja selittämällä luterilaisuuden vahva asema Suomessa sen suomalaisuutta rakentavalla ulottuvuudella.

Luku 6, ”Islamin muuttuva julkisuuskuva”, hyödyntää samantyyppistä aineistoa – *Helsingin Sanomien* pää- ja mielipidekirjoituksia pitkällä aikavälillä – mutta keskittyy islamista käytyyn julkiseen keskusteluun. Jos edellinen luku painottui valtauskontoon, tämä analysoi vierasta. Molemmat ovat kuitenkin tärkeitä, jos halutaan ymmärtää, miten uskontodiskurssi osaltaan rakentaa ja ylläpitää valtasuhteita sekä näyttää, miten suomalaista identiteettiä on rakennettu ja ylläpidetty luterilaisuuden lisäksi myös islamin kuvaamisen kautta. Suomalaista aineistoa voi myös verrata muiden länsimaiden islamia käsitteleviin (media)diskursseihin, jolloin

huomataan, että hyvin tyypilliset toiseuttavat kolonialistiset merkitysjärjestelmät ovat hallinneet islamin käsittelyä meillä ja muualla Euroopassa. Tämäkin teksti julkaistiin ensimmäisen kerran vuonna 2008.

Luku 7, ”Uutinen uskonnosta: tyytymättömyyden tae?”, siirtää painopisteen media-aineistojen käyttämisestä uskontodiskurssin analyysissä itse mediaan ja sen toimintaan. Luku kirjoitettiin alun perin *Journalismikritiikin vuosikirjaan*, jossa se julkaistiin vuonna 2011. Tekstin ideana oli toimia pohdinnan apuvälineenä uskonnosta kirjoittaville toimittajille, jotka haluavat miettiä oman työssä ongelmakohta ja kehittämismahdollisuuksia. Siksi kyse ei ole tyypillisestä tutkimusartikkelista eikä myöskään journalismikritiikistä, jossa identifioidaan ongelmallinen esimerkki ja kerrotaan sen avulla, missä on epäonnistuttu. Se on yritys identifoida tekijöitä, joiden vuoksi niin moni osapuoli on tyytymätön uskontoa koskevaan uutisointiin. Tekstin esimerkit perustuvat Suomeen ja Isoon-Britanniaan, jossa työskennellessäni minulla oli mahdollisuus osallistua tapahtumiin, joissa uskonnosta kirjoittavat media-ammattilaiset, uskonnollisten yhteisöjen edustajat ja tutkijat vaihtoivat käsityksiään ja kokemuksiaan median tavoista käsitellä uskontoa.

Luvut 8–9 hyödyntävät media-aineistoja edellisten tavoin, mutta painopiste siirtyy mediasta populaarikulttuuriin. Luvuissa korostetaan nykyajan populaarikulttuurin mediavetoisuutta, mutta kysymys uskontodiskurssin ja populaarikulttuurin suhteista nostetaan tarkasteluun käyttämällä erityisesti faniutta ja jalkapalloa esimerkkeinä.

Luku 8, ”Fanius ja uskonto”, perustuu seminaariesitelmään, jonka pidin Jyväskylän yliopistossa vuoden 2006 alkupuolella. Monitieteisessä fanitutkimuksen seminaarissa osani oli pohtia, miten uskontotieteen näkökulmat sopivat tai eivät sovi fani-ilmiöiden tutkimiseen. Esitelmän pohjalta kirjoitettu teksti julkaistiin teoksessa *Fanikirja*, joka ilmestyi vuonna 2008. Tekstissä esitetään, että tässä tilanteessa fanikulttuurien ilmenemismuotoja muistuttavat uskonnollisuuden muodot alkavat olla orastavia, kun taas

varhaisempia uskonnollisuuden hallitsevia muotoja ei välttämättä pidettäisi faniuden kaltaisina ilmiöinä. Tässä mielessä fani-ilmiöiden peilaaminen suhteessa uskonnollisuuteen ei ole satunnainen aihepiiri, vaan keino jäsentää sekä yhtä uskonnollisuutta kuvaavaa orastavaa kulttuurimuotoa että muuttuvan uskontodiskurssin liittäisyyttä fanidiskurssin kanssa. Näin voidaan pohtia myös sitä, mitä meistä on tulossa mediavetoisessa populaarikulttuurissa.

Luku 9 päättää teoksen ja on oteeltaan hieman kevyempi teksti. ”Jumalan käsi: Miksi uskonnosta puhutaan ja vaietaan jalkapallon yhteydessä?” julkaistiin vuonna 2014 jalkapalloa käsittelevässä kirjassa. Se täydentää ja laajentaa edellistä lukua keskittymällä yhteen lajiin ja siitä käytävään keskusteluun. Aineistona on käytetty erityisesti brittiläistä uutismediaa, jonka uskontokeskusteluja ja -kuvauksia olen tutkinut. Pieni osa aineistosta on analysoitu teoksessa *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred*, jonka kirjoitin yhdessä Kim Knottin ja Elizabeth Poolen kanssa (Knott, Poole & Taira 2013a), mutta tekstissä on hyödynnetty myös projektin jälkeen käytyjä mediakeskusteluja, joissa Valioliigassa pelaavien muslimien erityisyys on nostettu esiin.

Kirjoittaessani jalkapallo- ja uskontodiskurssin leikkauspisteitä käsittelevää tekstiä koin ympyrän sulkeutuneen. Se nimittäin palaa moniin ensimmäisten opiskeluvuosien kiinnostuksiin siitä, mitä kaikkea uskontotieteessä voi tutkia ja mihin kaikkeen uskontotieteen näkökulmia ja työkaluja on mielekästä ulottaa. Nämä kysymykset ovat kulkeneet mukana koko matkan, mutta se tapa, jolla tässä tuodaan uskontoantropologisia pyhä- ja rituaaliteorioita jalkapallon ja sitä koskevien kulttuuristen jäsennysten analyysiin, on myös kunnianosoitus minua jo opintojen varhaisvaiheessa inspiroineelle professori Veikko Anttosen työlle. Kuten kunnolliset kunnianosoitukset, myös tämä teksti seuraa Friedrich Nietzschen ajatusta, jonka mukaan ”opettaja saa huonon korvauksen siltä, joka jää ikuisiksi oppilaaksi” (Nietzsche 2002, 13). Toisin sanoen se tekee enemmän kuin toistaa Anttosen tai hänen suosimiensa teoreetikkojen näkemyksiä. Teksti ei pelkästään pohdi jalkapallo-

faniuden uskonnonkaltaisuutta, vaan analysoi myös uskontodiskurssin tutkimukselle ominaisia kysymyksiä, miksi jalkapallosta puhutaan uskontoon viitaten ja uskonnollista kieltä lainaten sekä miksi uskonnosta toisaalta vaietaan jalkapallon yhteydessä.

*

Alkuperäiset julkaisutiedot:

Luku 1: (2004) Uskonnolliset käytännöt ja kulttuuriset kontekstit. Uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen rajankäyntiä. Outi Fingerroos, Minna Opas & Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: SKS, 115–149.

Luku 2: (2007) Retoriset dikotomiat ja keskustelu uskonnontutkijan intellektuaalisista rooleista, *Uskonnontutkija / Religionsforskare* 2(1). www.uskonnontutkija.fi

Luku 3: (2014) Maallistumisparadigma uskontososiologiassa. Tuomas Savolainen & Ari Koponen (toim.), *Ihmisten maa: Esseitä sekularisaatiosta*. Uusikaupunki: Siivosa, 34–59.

Luku 4: (2008) Uskonto nykykulttuurissa: avainsanoja ja näkökulmia. Erkki Vainikkala & Henna Mikkola (toim.), *Nyky aika kulttuurintutkimuksessa*. Jyväskylä: Nykykulttuuri, 240–270.

Luku 5: (2008) Suomalais-luterilainen modernisaatio hautaamiskeskusteluissa. Tiina Mahlamäki, Ilkka Pyysiäinen & Teemu Taira (toim.), *Pyhä: raja, kielto ja arvo kansanomaisessa uskonnossa*. Helsinki: SKS, 302–327.

Luku 6: (2008) Islamin muuttuva julkisuuskuva: Tapaustutkimus Helsingin Sanomista 1946–1994. Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.), *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS, 200–224.

Luku 7: (2011) Uutinen uskonnosta: tyytymättömyyden tae? Sanna K. Kivimäki (toim.), *Journalismikritiikin vuosikirja*, 66–74.

Luku 8: (2008) Fanius ja uskonto. Kaarina Nikunen (toim.) *Fanikirja: Tutkimuksia nykykulttuurin fani-ilmiöistä*. Jyväskylä: Nykykulttuuri, 121–141.

Luku 9: (2014) Jumalan käsi: Miksi uskonnosta puhutaan ja vaietaan jalkapallon yhteydessä? Jussi Saarinen & Mikael Melan (toim.), *Sokra-teen syöksypusku: filosofisia kirjoitelmia jalkapallosta*. Jyväskylä: Docendo, 96–112.

1. Uskonnolliset käytännöt ja kulttuuriset kontekstit:
Uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen rajankäyntiä

Teoksessa *Beyond Phenomenology* (1999) brittiläinen uskontotieteilijä Gavin Flood kirjoittaa pitävänsä akateemista uskontotiedettä tärkeänä ja kantavana tutkimusalana. Uskontoa tutkitaan erityisesti uskontotieteen nimikkeen alla, mutta uskontotieteen täytyy vetää puoleensa muita oppialoja, koska *uskontoa* ei voida erottaa historiallisista, sosiaalisista ja kulttuurisista konteksteista. Uskontotieteellä on kuitenkin kaksi ongelmaa. Ensiksi, kun akateeminen uskonnotutkimus on pääosin luopumassa essentiaalisesta ymmärryksestä, jonka mukaan uskonnoilla on jokin yhteinen, kenties tuonpuoleinen olemus, se on vasta alkanut ottaa vakavasti väitteen, jonka mukaan uskontoa ei tule tarkastella irrallaan kulttuurisista konteksteista. Juuri maailmanuskontoja käsitteleviä kursseja ja oppikirjoja on pidetty näkyvimpinä esimerkkeinä siitä, kuinka uskonnot esitetään ajattomina oppijärjestelminä: muslimi ei juo viiniä, sikhillä on tikari (*kirpan*), jainalainen ei hyväksy teistisiä jumalakäsityksiä, katolilainen uskoo transsubstantiaatiooppiin ja niin edelleen. Tämän käsityksen horjuttamiseksi tarvitaan tutkimusotetta, jossa uskonnollisina tarkastellut käytännöt määrittävät niihin kytkeytyvien kontekstien osana. Uskontotiede vilkuilee Floodin mukaan liian vähän muiden alojen suuntiin. Se tarvitsee entistä voimakkaampaa kiinnittymistä humanistisiin ja yhteiskuntatieteellisiin keskusteluihin oman alansa ulkopuolelle. (Flood 1999, 2–3.) Floodin väitteiden sopivuudesta suomalaiseen keskusteluun voidaan esittää pieniä varauksia, koska uskontotieteen perinne ei ole ollut niin tekstilähtöistä eikä teologisesti painot-

tunutta kuin Isossa-Britanniassa. Jos kritiikki otetaan vakavasti, ratkaisua tilanteeseen voidaan etsiä rajankäynnistä uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen välillä.

Aloitan ratkaisun esittämisen selvittämällä aluksi brittiläisen kulttuurintutkimuksen (*Cultural Studies*) sijoittumista suomalaiseseen uskontotieteeseen. Määritän kulttuurintutkimuksen ja uskontotieteen erään peruskäsitteen, kulttuurin, roolia tässä kytköksessä. Tämän jälkeen esittelen ja pohdin niin kulttuurintutkimukseen kuin uskontotieteeseen soveltuvia sitoumuksia tai periaatteita: tieteidenvälisyyttä, teorian ja tutkimuskäytännön kontekstuaalisuutta, artikulaatioteoriaan perustuvaa kontekstuaalisuuden radikaalia versiota, essentialismin ongelman ratkaisua ja valtasuhteiden analyysia. Artikkelin loppuosassa pohdin, missä mielessä kulttuurintutkimuksellinen uskontotiede on kriittis-emansipatorista tutkimusta, jota uskontotieteessä on korostettu viime aikoina entistä enemmän. Tiivistän myös sekä uskontotieteen että kulttuurintutkimuksen sisällöllisen annin ja pohdin, millainen asemapaikka uskontotieteen kentällä on tarjolla sille, joka omaksuu uskontotiedettä ja kulttuurintutkimusta yhdistelevän näkökulman. Näin hahmottuu kuva sellaisesta uskontotieteestä, joka voi toimia Floodin esittämien uskontotieteen ongelmien välttämisen lähtökohtana.

Niin lähellä, niin kaukana: uskontotiede ja brittiläisen kulttuurintutkimuksen paikantuminen Suomessa

Englannin kielessä *cultural studies* viittaa yleensä brittiläiseen kulttuurintutkimukseen, jonka juuret ovat 1950- ja 1960-lukujen Britanniassa, erityisesti Raymond Williamsin ja Richard Hoggartin tuotannossa sekä vuonna 1964 perustetun Birminghamin Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen (*Centre for Contemporary Cultural Studies*) toiminnassa. Näistä on versionut useita erityyppisiä perinteitä eri puolilla maailmaa, erityisesti 1970-luvulta lähtien. Yhdysvalloissa termillä viitattiin ennen brittiläisen kulttuu-

rintutkimuksen invaasiota Chicagon koulun yhteiskunnallisesta pragmatismista juontuvaan perinteeseen, mutta nykyään termiin yhdistetään niin marxilainen tutkimus, kriittinen teoria kuin brittiläinen kulttuurintutkimus. Termin sisältö on ollut jatkuvassa käymistilassa. Kulttuurintutkimus onkin muodostanut kiistanalaisen maaston, jota ei voida palauttaa yhteen teoriaan tai tutkimuskohteeseen. (Grossberg 1995, 172–173.) Koskaan ei ole ollut vain yhtä kulttuurintutkimusta. Se on syytä pitää mielessä myös silloin, kun perinteen osia kytetään uskontotieteen kenttään.¹

Suomen kielessä *cultural studies* käännetään tavallisesti muotoon kulttuurintutkimus. Perinteisesti kulttuurintutkimuksella tai monikossa kulttuurien tutkimuksella on Suomessa viitattu esimerkiksi antropologian, uskontotieteen, kansatieteen ja folkloristiikan jakamaan tutkimusotteeseen. Tästä on esimerkkinä Erkki Seväsen ja Jari Kupiaisen toimittama *Kulttuurintutkimus. Johdanto* (1994). Teoksessa ei juurikaan käsitellä brittiläistä kulttuurintutkimusta vaan se on perinnetieteiden, antropologian ja yhteiskuntatieteiden traditioiden ohjaama. Termin sisältö on kuitenkin muuttumassa. Esimerkiksi Jyväskylän Nykykulttuurin tutkimuskeskus edustaa brittiläistä perinnettä huolimatta vahvasta kansallisesta omaleimaisuudesta, samoin kuin kirjallisuustieteen ja mediatieteen institutionaalisissa kehyksissä tehtävä kulttuurintutkimus. Mikko Lehtosen (1994a; 1996; 1998) kirjoitukset ovat esimerkki jälkimmäisestä. Lehtonen (1994b) onkin tiivistänyt kulttuurintutkimuksen luonnehdinnan kuuteen kohtaan. Kulttuurintutkimus

- (i) ei ole yksi muodostuma, vaan monia.
- (ii) on maailmallista, ei-akateemisesti orientoituvaa tutkimusta.
- (iii) on modernin kriittistä tutkimusta.
- (iv) on kulttuurin tutkimista sekä materiaalisena että symbolisena toimintana, jokapäiväisenä yhteiskunnallisena todellisuutena.
- (v) on rajalla, niin akateemisen ja ei-akateemisen maailman rajalla kuin akateemisten oppialojen välisillä rajoilla.

(vi) Kulttuurintutkijat ovat nomadeja, paimentolaisia, jotka tietoisina oman näkökulmansa positionaalisuudesta vaeltavat itse sillä samalla alueella, jota he tutkivat.

Kulttuurintutkimus on rantautunut myös sosiologiaan, jossa se on Pertti Alasuutarin (1999b) mukaan tarkoittanut yhtäältä etnografiapainotteisen tutkimusotteen nousua ilman suoraa yhteyttä brittiläiseen perinteeseen ja toisaalta brittiläisen perinteen hyödyntämistä. Suomalaisessa kulttuurintutkimuksessa uskonto ei kuitenkaan ole ollut tavanomainen tutkimuskohde missään edellä mainitussa paikantumisessa (ks. Taira 2002). Vastaavasti brittiläisen kulttuurintutkimuksen käyttö on ollut harvinaista suomalaisessa uskontotieteessä. Tosin opinalojen sisäiset kehityslinjat ovat ajaneet aloja lähemmäksi toisiaan. Tästä vain yhtenä esimerkkinä on kulttuurintutkimuksen etnografinen käänne (ks. esim. Ang 1996). Kansainvälisessä uskontotieteessä brittiläisen kulttuurintutkimuksen ja sitä lähellä olevien lähestymistapojen näkemykset eivät ole olleet aivan vieraita.²

Suomessa uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen rajankäyntiä voidaan hahmottaa kulttuurintutkimuksen ja sosiologian kytköksen avulla. Sosiologiassa yhteys on rakentunut etnografisen tutkimusotteen ja sosiologian perinteen välille. Tehtävänä oli syrjäyttää 1970-luvun marxilainen painotus (Alasuutari 1999b). Suomalaisen uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen suhteesta ei voi kirjoittaa oppihistoriallista esitystä, koska kontaktipinnat ovat olleet vähäisiä. Tehtävä on mielenkiintoisempi, koska yhteys täytyy keksiä. Versio ei kuitenkaan voi olla sama kuin sosiologiassa, sillä uskontotieteessä etnografiset menetelmät ja asenteet ovat olleet mukana alusta asti, tai pikemminkin *jo ennen alkua*: matkaaajien, lähetyssaarnaajien ja kolonialististen hallintojen virkamiesten tuottamia kuvauksia ei voida täysin erottaa myöhemmästä akateemisesta etnografiasta ja vertailevasta uskontotieteestä (Chidester 1996, 5–11). Kyse ei ole myöskään Alasuutarin sosiologisen esityksen peilikuvasta eli marxilaisuuden tuomisesta uskontotieteeseen. Brittiläinen kulttuurintutkimus on aina ollut vasemmis-

topainotteista, poliittisesti orientoitunutta tutkimusta, joten se ei voi edustaa puhtaasti etnografista otetta marxilaisuuden korvaajana edes sosiologiassa ja vielä vähemmän uskontotieteessä. Lisäksi kulttuurintutkimuksen projektin ytimessä on ollut ortodoksi- tai vulgaarimarxilaisuuden muuntaminen keinoilla, joita on haettu niin postmarxilaisesta kuin poststrukturalistisesta teoriakentästä. Ensisijaisesti kulttuurintutkimus tuokin uskontotieteeseen kontekstuaalisesti määrittyviin valtasuhteisiin painottuvan tutkimusperinteen – tehtiin se sitten postmarxilaisessa, poststrukturalistisessa, postkolonialistisessa, postmodernissa tai feministisessä viitekehyksessä.

Eri aloilla kulttuurintutkimus on otettu vastaan muodossa, jossa se täydentää kyseisen oppialan sisäisen perinteen puutteita tai ongelmakohtia. Siksi kulttuurintutkimuksen asettuminen uskontotieteeseen voisi tarkoittaa juuri uskontojen valtasuhteiden ja moninaisten kontekstien hahmottamista kulttuurintutkimuksen keskustelujen avulla. Etnografista otetta ei tarvita tuontitavarana, eikä sitä tule yksinkertaisesti korvata uusilla virtauksilla. Etnografinen työ on tärkeää, koska ilman sen tuottamaa tietoa käsitykset erilaisista elämäntavoista saattavat muodostua vain uskontoinstituutioiden oppineen valtaeliitin tai median ja oppikirjojen esitysten kautta. Saatamme esimerkiksi väittää, että buddhalaisuuteen kuuluu olennaisesti käsitys pysymättömästä minuudesta (*anatta*). Kuitenkin uskontoantropologi Richard Gombrich on osoittanut, että ainakin Sri Lankassa kyseinen ajatus kuuluu vain kaikkein koulutetuimpien buddhalaisten käsityksiin. Sitä ylläpitää Buddhan opetuksia seuraavien ihmisten munkkiyhteisö, *sangha*. Käytännössä ihmiset uskovat kuolemanjälkeisen pelastuksen persoonallisuuteen. (Gombrich 1971, 243; ks. myös Gombrich 1996, 152–153; King 1999, 70–71.) Saatamme myös pitää suufilaisuutta marginaalisena islamin haarana. Syitä on ainakin kolme. Kansanomaisen uskonnollisuuden muotona se ei ole sidottu minkään valtion hallintorakenteisiin. Mediassa ja oppikirjoissa se kuvataan tavallisesti stereotyyppisesti eksoottisena ja mystisenä (ja siten ei-julkisena) ja pääosin menneisyyteen kuuluvana islamin

osana. Myös sunnat ja shiiat ovat marginalisoineet suufilaisuutta ja paikoitellen suhtautuminen on ollut suorastaan vihamielistä. Kuitenkin kenttätutkimuksen avulla on osoitettu, että esimerkiksi Isossa-Britanniassa suufilaisuus on nykypäivänä osa muslimien valtavirtaa sekä siinä, miten muslimit identifioivat itsensä että siinä, millainen vaikutus suufilaisilla ajattelijoilla on muslimille laajemmin. (Geaves 2000.)

Pelkkä kanonisoitujen tekstien lukeminen ei siis riitä määrittämään uskontotieteilijän toimenkuvaa. Tekstitutkimuksellinen ote kuitenkin on ja sen tulee olla osa toimenkuvaa etnografisten kenttätutkimusten rinnalla, koska sillä voidaan tarkoittaa paitsi kanonisten, myös populaarien tekstien tutkimista erilaisissa käytökonteksteissaan. Näin päästään käsiksi kanonisten tekstien tai doktriinien ja eletyn uskonnon, virallisen ja epävirallisen (tai kansanomaisen) uskonnon välisen dynamiikan tarkasteluun, joka on sekä etnografisen että kulttuurintutkimuksellisen uskontotieteen keskeisaluetta.

Uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen kytkennässä etnografiseen otteeseen on kuitenkin asetettava yksi varaus: kulttuurintutkimuksen kriittinen etnografia on kiinnostunut kuvauksien ja valtasuhteiden jatkuvasta teoretisoinnista radikaalin kontekstualismin hengessä eikä kuvauksesta sinänsä tai kuvauksen kohteen kritisoinnista (Ang 1996; Smith 2001, 155). Tavoitteena on pikemminkin pohtia niitä vakiintuneita kulttuurisia käytäntöjä, joiden organisoitumisen tuloksena erilaiset empiirisesti olemassa olevat alistussuhteet, kuten naisten, kastittomien tai mustien asemat, syntyvät (Deleuze & Guattari 1998, 210; Grossberg 1995, 255). Juuri tällaisesta lähtökohdasta käsin voidaan yrittää välttää ja kyseenalaistaa nykyajalle ominainen ”karavaanarikritiikki”, josta Zygmunt Bauman kirjoittaa:

Modernille yhteiskunnalle tyypillistä ‘kritiikin sietämistä’ voidaan verrata karavaanareille tarkoitettuun leirintäalueeseen. Paikka on avoin kaikille, joilla on oma asuntovaunu ja tarpeeksi rahaa vuokran maksamiseen. Vieraat tulevat ja menevät. Kukaan

heistä ei oikeastaan ole kiinnostunut siitä, miten leirintäaluetta pyöritetään, kunhan asiakkaille vain on varattu riittävän suuri alue, johon pysäköidä asuntovaunut, ja sähköpistokkeet ja vesipisteet ovat kunnossa eivätkä lähistölle parkkeerattujen vaunujen omistajat metelöi liikaa tai huudata matkatelevisioitaan ja stereoitaan myöhään illalla. [...] Vieraat eivät halua leirintäalueen hoitajilta juurikaan muuta kuin tilaisuuden saada olla rauhassa ja hoitaa omat asiansa (siitä he eivät sitten tingikään). Vastapalveluksena he lupaavat olla kyseenalaistamatta hoitajien valtaa ja maksaa vuokran ajoissa. [...] Jos karavaanarit tuntevat tulleen sa huijatuiksi tai huomaavat, ettei heille annettuja lupauksia ole pidetty, he saattavat valittaa ja vaatia sitä mikä heille kuuluu – mutta heidän mieleensä ei juolahda ryhtyä kyseenalaistamaan paikan johtamisfilosofioita ja neuvottelemaan niitä uusiksi, saati kantamaan itse vastuuta paikan hoitamisesta. Huonoimmassa tapauksessa he saattavat hiljaa mielessään päättää olla koskaan enää tulematta sille leirintäalueelle ja jättää suosittelematta sitä ystävilleen. Heidän hajaantuessaan tahoilleen paikka on jotakuinkin samassa kunnossa kuin heidän sinne saapuessaan: menneet karavaanarit eivät ole jättäneet sinne jälkiä, ja se odottaa uusia tulokkaita. (Bauman 2002 33–34.)

Rikkaasta vertauksesta yhteiskunnista leirintäalueina voidaan tässä yhteydessä keskittyä vain kolmeen huomioon. Ensiksi kritiikin ei pitäisi olla pelkästään empiiristen asiantilojen kritiikkiä vaan myös toimintamekanismien (”leirintäalueen pyörittämisen”) analyysia. Toiseksi tulisi selvittää, kenellä on varaa asuntovaunuun ja paikan vuokraan: ketkä puhuvat ja keillä on siihen mahdollisuus? Kolmanneksi tulisi kysyä kulttuurisen liikkuvuuden toimintamekanismeja: keillä on mahdollisuus jättää leirintäalue ja suunnata paremmin hoidetulle seudulle ja ketkä puolestaan ovat sidottuja tiettyyn leirintäalueeseen ja kykenemättömiä liikkumaan, paitsi silloin, kun yhteiskunta pakottaa heidät liikkeelle? Vastauksia voidaan hakea uskontokulttuurien empiiristen kuvausten ja jatkuvan teoretisoinnin yhteistyöllä. Mutta mitkä ovat teoretisoinnin lähtökohdat?

Kulttuuri – yhteinen mainostaulu

Uskontotieteessä ”uskonto” – jos sitä käytetään analyttisenä terminä – on tutkijan abstraktio, joka ymmärretään kulttuurin osaksi. Tämä lähtökohta yhdistää yleisellä tasolla uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen toisiinsa. Kytkennän mahdollisuuksia kuitenkin määrittää uskonnon ja kulttuurin käsitteiden käyttötavat, ja periaatteessa uskontotieteen teoretisoinnin lähtökohtana on yleensä juuri nämä käsitteet. Uskonnon määrittelyä ja tunnistamista koskevat ongelmat eivät kuitenkaan ole puhtaasti akateemisia ja teoreettisia kysymyksiä. Niillä on kytkös valtasuhteisiin.

Kolonialistisen Afrikan aikaista uskonnon käsitteen käyttöä ja uskonnolliseksi määrittämistä tutkinut David Chidester esittää, että uskonto on kiistanalainen kategoria, termi, joka on historiallisesti tuotettu ja tilannekohtaisesti levittäytynyt. Silloin kyseenalaistamatonta uskonnon määritelmää ei voida yksinkertaisesti vakiinnuttaa akateemisiin tarpeisiin. Uskonnon tutkimuksessa minimaaliset määritelmät, kuten uskonnon määrittäminen suhteina yliluonnollisiin toimijoihin voivat kieltää esimerkiksi buddhalaisuuden tai kungfutselaisuuden uskonnollisen aseman. Maksimaaliset määritelmät, kuten Ninian Smartin kehittänyt uskontojen ulottuvuuskartta, sisällyttävät paitsi kungfutselaisuuden, myös nationalismin, humanismin ja marxilaisuuden uskonnon kategoriaan. Chidesterin mukaan akateemiset keskustelut uskonnon määritelmästä ovat toisinaan sivuuttaneet uskonnon kieltämiset ja tunnistamiset, jotka ovat olleet pinnalla kulttuurien välisissä kontakteissa ja konflikteissa. Kolonialistisessa Afrikassa rajaseutu (*the frontier*) on ollut areena, jossa uskonnon määritelmiä on tuotettu ja levitetty, testattu ja haastettu paikallisissa valta- ja asemakamppailuissa. Sellaisissa valtataisteluissa uskonto on määritelty yhä uudelleen strategisena instrumenttina. Chidester esittää, että Afrikka on vain esimerkki, ei poikkeustapaus. (Chidester 1996, 254.)

Kuten Chidester ehdottaa, määrittely ei ole puhtaasti akateeminen kysymys. Uskonnon määritelmiä ei tule myöskään hahmottaa ainoastaan paikallisina, akateemisen maailman ulkopuolisina kysymyksinä. Määritelmien politiikka ulottuu paikallisilta tasoilta aina tiedepolitiikan ja tieteenalan itseidentiteetin määrittämisen huipulle asti. Mikään uskonnon määritelmä ei siis ole viaton, mutta silti useissa tutkimusasetelmissa tarvitaan vähintään väljiä ja avoimia määritelmiä, mikäli uskontoa ylipäätään käytetään analyttisenä käsitteenä. Tämä ei tarkoita, ettei suppeita määritelmiä tai välttämättömien piirteiden hahmottamista voitaisi käyttää yksittäisissä tutkimuksissa ja yksittäisissä teoriakehittelyissä, kuten esimerkiksi kognitiivisen uskonnontutkimuksen ja uskontosociologian edustajat ovat tehneet.

Kulttuurin käsite on varmasti keskeisin, joskin liian väljä, uskontotiedettä ja kulttuurintutkimusta yhdistävä tekijä. Kulttuurintutkimuksen klassikoista erityisesti Raymond Williams (1993, 6) kirjoitti vuonna 1958 kulttuurista tavanomaisena (*ordinary*). Kulttuuri oli Williamsille koko elämäntapa (jaettu merkityksiä) sekä taidetta, taitoa ja oppimista (luovan toiminnan prosesseja). Jotkut käyttävät kulttuurin käsitettä vain toisessa merkityksessä, mutta Williams suositteli sen käyttöä molemmissa merkityksissä ja vieläpä niiden kietouttamista toisiinsa. Siinä yhdistyivät laaja, antropologinen, ja suppea, taidetta koskeva kulttuurikäsite. Uskontotieteessä kulttuurin käsite ei ole tarkoittanut taiteellista toimintaa vaan koko elämäntapaa, joten tässä antropologisessa kulttuurikäsitteessä on eräs yhteneväisyys. Kulttuurintutkimuksessa kuitenkin korostuu valtasuhteiden merkitys kulttuurin ymmärtämisessä. Kulttuurintutkimuksen tapa ottaa kulttuuri vakavasti tarkoittaa, että sille annetaan suhteellinen itsenäisyys eli kulttuuri ei palaudu aina ja kaikkialla esimerkiksi talouteen ja tuotantomuotoon. Samalla kuitenkin painotetaan sen sidoksisuutta politiikkaan, talouteen ja valtakonteksteihin sekä mahdottomuutta ymmärtää arkielämän symbolisia ja materiaalisia käytäntöjä ilman näiden sidosten analysointia. (Alasuutari 1999b, 93.)

Zygmunt Bauman (1973) on erotellut kolme tapaa käsitteellistää kulttuuri: kulttuuri hierarkkisena, yleisenä ja erottelevana käsitteenä. Ensimmäisessä mallissa kulttuuri tarkoittaa hengen-
viljelyä, taiteita, yhteisön jaloimpia saavutuksia, luovaa toimintaa ja niin edelleen. Toisessa mallissa kulttuurin käsitteen avulla hahmotetaan ihmisenä olemisen luonnetta. Kolmannessa mallissa kulttuuri tarkoittaa käsitteen sisäpiiriin rajatun joukon (yhteisö, uskonto tms.) ominaispiirteitä.

Kulttuurin käsitteellistämisen mallit ymmärretään paremmin, jos pohditaan, mitä jää käsitteen ulkopuolelle. *Hierarkkisessa mallissa* kulttuurin ulkopuolella on sivistymätön ihminen tai yhteisö. Joillakin on kulttuuria ja joillakin ei, tai joillakin on enemmän kulttuuria kuin toisilla. *Yleisessä mallissa* kulttuurin ulkopuolella on luonto. Näin voidaan kysyä, mikä erottaa ihmisen eläimestä ja kulttuurin luonnosta. Vaikka nämä samalla termillä kuvatut, toisistaan poikkeavat mallit voivat olla käyttökelpoisia joissain tapauksissa, juuri *erotteleva malli* on kaikkein tavanomaisin ja käytännöllisin tapa käyttää kulttuurin käsitettä niin uskontotieteessä kuin kulttuurintutkimuksessa. Siinä kulttuurin ulkopuolella on toinen kulttuuri. Mallin tehtävänä on auttaa käsitteellistämään erot eri ryhmien tai elämäntapojen välillä. Käsitteen käytössä onkin kyse erottelevasta *suhteesta*, jonka tutkija rakentaa tutkimusongelmansa ratkaisemiseksi. Voimme puhua turkulaisesta kulttuurista, jolloin teemme eron vaikkapa savolaiseen kulttuuriin. Toisessa tutkimuksessa saatamme puhua suomalaisesta kulttuurista, johon sisältyvät turkulainen ja savolainen kulttuuri.

Kulttuuri ei ole läpinäkyvä kohde tai entiteetti, jonka tutkija voisi löytää ja kuvata sellaisenaan. Kulttuurin kuvaaminen on pikemminkin tutkijan näkökulman sisältävää toimintaa. Se perustuu osittaisille näkökulmille, valinnoille, yksinkertaistuksille, poissulkemisille ja valtasuhteille. Ei siis ole olemassa mitään sel-laista selvärajaista entiteettiä kuin kulttuuri. Kulttuuri on liikettä. Se on prosessi, järjestyksiä luovaa, luokittelevaa ja arvottavaa toimintaa. Se koostuu toisistaan riippuvaisten osien (uskonto, politiikka, laki, talous ja niin edelleen) ”yhteensoitosta”, jonka suh-

teet tutkija koostaa tutkimuskohtaisesti. Kulttuurien luokittelut ja rajat eivät ole luonnollisia vaan avoimia ja käsitteen käyttäjien näkökulmien mukaan muuttuvan luokittelun tuloksia. Ne muistuttavat A:sta Ö:hön järjestyvän tietosanakirjan sijaan enemmän Jorge Luis Borgesin novellissaan *John Wilkinsin analyyttinen kieli* kuvaamaa kuvitteellista kiinalaista tietosanakirjaa, jossa eläimet luokitellaan seuraaviin ryhmiin: ”a) keisarille kuuluvat, b) balsmoidut, c) kesytetyt, d) siat, e) merenneidot, f) tarunomaiset, g) juoksukoirat, h) tässä luokitellut, i) ne jotka riehuvat kuin hullut, j) lukemattomat, k) hienonhienolla kamelinkarvasiveltimellä piirrettyt, l) ja niin edelleen, m) juuri nahkansa luoneet, n) etäältä karpästä muistuttavat.” (Borges 2001, 233.) Kulttuurirajojen määrittämisen vaikeus ei kuitenkaan tarkoita automaattisesti käsitteen käyttökelvottomuutta, vaan sen konstruktioluonteen tiedostamista ja julkituomista. Sama pätee myös uskonnon käsitteeseen.

Sitoumukset, teoria ja käytäntö

Uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen välistä rajankäyntiä voidaan paaluttaa uskonnon ja kulttuurin käsitteitä tarkemmin monen eri teeman avulla. Tällaisia ovat esimerkiksi *tieteidenvälisyys*, kohteen, teorian ja tutkimuskäytännön tasoille ulotettu *kontekstuaalisuus*, *artikulaatio* merkitysten muodostumisen ja yhteiskunnallisten suhteiden mallina, *antiessentialismi* ja *valta-analytiikka*. Listaa voisi jatkaa, tai sen voisi muodostaa toisenlaiseksi. Se ei pyrikään kattavuuteen vaan ainoastaan muutamien keskeisten suuntaviittojen osoittamiseen.

Tieteidenvälisyys. Tieteidenvälisyys, ymmärrettynä eri tieteenalojen käsitteitä, näkökulmia ja menetelmiä hyödyntävänä tutkimusotteena, on ollut niin uskontotieteen kuin kulttuurintutkimuksen leimallinen piirre. Sillä ei tarkoiteta tieteenalakohdaisen perinteen hylkäämistä tai satunnaista viittaamista toisten oppialojen tutkimuksiin vaan oppialojen risteyttämistä, ylittämistä ja joskus jopa kyseenalaistamista. Sen oikeuttamisen vahvimpana

perusteena on väite, että perinteinen oppialajako – joka on kenties perusteltu, mutta ei välttämätön – tuottaa vaikeasti tutkittavia ja problematisoitavia sokeita pisteitä (ks. Alasuutari 1999b, 101). Kaikki oppialathan ohjaavat katsomaan pikemminkin tähän kuin tuohon suuntaan ja pikemminkin tällä kuin tuolla tavalla, mutta juuri kätkeytyjen tai sivuutettujen alueiden tarkastelussa piilee tieteidenvälisyyden vahvuus. Erityisesti uusien ja orastavien kulttuuristen ilmiöiden tutkimisessa kulttuurintutkimuksella ja tieteidenvälisellä uskontotieteellä on etunsa.

Uskontotieteen kannalta tieteidenvälisyys merkitsee tutkimusobjektin (esimerkiksi uskonnon kategorian) kytkeä talouden, politiikan, sukupuolijärjestelmän, rotukysymysten, sosiaalisten instituutioiden ja muiden kulttuuristen käytäntöjen valta- ja vaikutussuhteisiin. Tämä ei tarkoita, että kulttuurintutkimuksen ja uskontotieteen liitoksen tuloksena olisi kaikkea yhtä aikaa tutkiva tiede. Sopivat kontekstit valitaan tutkimusstrategisin perustein. Mikä sitten erottaa tällaisen toiminnan muusta tutkimuksesta? Eikö kaikki tutkimus valitse sopivat kontekstit tutkimuskysymyksensä ja -strategiansa perusteella? Psykologit keskittyvät psykisiin konteksteihin, sosiologit sosiaalsiin, uskontotieteilijät uskonnollisiin ja niin edelleen. Vastaus voisi olla kyllä, mutta tässä hahmottuvassa näkökulmassa sekä kysymykset että strategiat rakentuvat kontekstuaalisesti. Tutkijan tehtävä on hahmottaa, millaiseen suhdeverkkoon ”uskonto” niveltyy tarkastellussa historiallisessa tilanteessa ja valikoida, mitkä suhteet vaativat erityistä analyysia.

Uskontotieteelle tieteidenvälisyys sopii hyvin. Uskontotiede on ollut alusta pitäen kytkeytynyt eri oppialoihin, vaikka oppihistoriasta löytyykin uskontofenomenologisia yrityksiä rakentaa juuri uskontotieteelle ominainen lähestymistapa. Tieteidenvälisyyden osoittamiseksi ei tarvita kuin muistutus tutkimusalojen perinteisestä jaottelusta uskontoantropologiaan, -psykologiaan, -historiaan, -fenomenologiaan ja -sosiologiaan. Mikäli lisäksi hyväksymme ajatuksen uskonnosta vähemmän selvärajaisena ilmiönä, tai jos pidämme uskontoa tutkijan konstruktiona, emme voi pitää

tutkimuskohteenamme dekontekstualisoitua, epähistoriallista ja epäpoliittista uskontoa. Näin ollen tieteidenvälisyys, jonka avulla ”uskontoon” kytkeytyvä suhdeverkosto tehdään näkyväksi, näytättyy välttämättömyytenä. Tieteidenvälisyys voikin olla luonteva osa uskontotieteen identiteettiä. Silloin tutustuminen myös kulttuurintutkimuksen lähtökohtaisesti tieteidenväliseen keskustelukenttään on paikallaan.

Kontekstuaalisuus. Tieteidenvälisyys ei kuitenkaan ole sidoksissa vain kulttuurintutkimukseen tai uskontotieteeseen. Parempaa tutustumista oman oppiaineen ulkopuolisiin aloihin voidaan harjoittaa minkä tahansa oppiaineen parissa. Siksi kaikkein lupaavin linjaus kulttuurintutkimuksen ja uskontotieteen kytköksessä on kontekstuaalisuuden korostaminen. Silloin tutkimuskohde (mitä tutkitaan?), teoria (miten tutkitaan?) ja käytäntö (mitä vaikutuksia tutkimuksella on?) on nähtävä kontekstispesifeinä kysymyksinä. Jopa tutkimuskohteena voi olla järjestelmällisesti ”uskonnon” sosiokulttuurinen konteksti, mutta kontekstikin on rakennettava, sillä sitä ei ole annettuna. Se vaatii tutkimuksen lähtökohdan, esimerkiksi uskonnolliseksi luokitetun käytännön tarkastelua tavalla, jossa kontekstin, uskonnollista käytäntöä määrittävien suhteiden verkoston ymmärtäminen on tutkimuksen polttopiste. Tutkimuskäytäntöä taas ohjaavat kontekstuaalisesti määrittyvät tutkimuspoliittiset valinnat. Ajatus teorian kontekstispesifydestä on oman kokemukseni mukaan altis väärinymmärryksille, ja haluan siksi tarkastella sitä laajemmin.

Teorian kontekstispesifiys voi tarkoittaa ainakin kahta asiaa. Ensinnäkin se tarkoittaa erilaisten menetelmien ja teorioiden käyttöä ja muokkausta kohteen mukaan. Tässä mielessä kulttuuri- ja uskontoteoriat ovat huonoja matkustajia eli teoriaa ei kuljeteta samassa muodossa kaikkialle. Teoriat ja menetelmät toki matkustavat, mutta ne matkustavat pikemminkin resursseina kantaen mukanaan synty- ja harjoituskontekstinsa jälkiä kuin sellaisenaan siirrettävinä vastauksina ongelmiin. Teorian ja sen käyttökontekstin tulisi olla toisiaan muodostavia. (Ks. Said 1983, 226–247; Spivak 1996; Grossberg 1997a, 262; 2000, 45.) Teoria onkin aka-

teemisen toiminnan mahdollistava strateginen resurssi, tutkimuskäytännön välttämätön työkalupakki. Työkalupakilla tarkoitetaan tiettyä käsittearsenaalia (pakin työkaluja), jota käytetään ja muutetaan tehtävän mukaan. Yleisen systeemin rakentamisen sijaan teoria on tämän lähtökohdan mukaan kontekstisidonnainen analyysiväline, jonka käyttö voidaan toteuttaa vain askel askeleelta, tietyssä historiallisessa tilanteessa tehdyn reflektion perusteella (O'Farrell 1993, 110).³

Toiseksi kulttuurintutkijat ovat suhtautuneet penseästi yleisten teorioiden luomiseen ja painottuneet kannattamaan teorian prosessiluonnetta. Esimerkiksi Stuart Hall (1992, 379) on sanonut, että häntä ei kiinnosta teoria vaan jatkuva teorianmuodostus (*going-on-theorizing*): vaikka on välttämätöntä lähteä liikkeelle jostain teoreettisesta perustasta, kanta on muotoiltava siten, että se sallii jatkuvan uudelleen muotoutumisen, itsereflektiivisyyden ja itsensä purkamisen. Näin teorian kontekstispesifisyys voi tarkoittaa myös kontekstispesifien teorioiden luomista.⁴

Kontekstispesifiä teoretisointia voidaan perustella myös uskonnon käsitteellä. Jos uskonto ymmärretään tutkijan teoreettiseksi ja muuttuvaksi konstruktioksi, jonka avulla suodatetaan laajemman kulttuurisen dynamiikan tiettyjä piirteitä, käytössä ei ole universaalia uskonnon määritelmää eikä tässä mielessä myöskään universaalia uskontoteoriaa. Tämä on kulttuurintutkimuksen ja uskontotieteen kytköksen lähtökohta, joka ohjaa kontekstispesifin teoretisointiin.

Erityisesti niissä kulttuurintutkimuksellisissa keskusteluissa, joissa postmodernit, postkolonialistiset ja poststrukturalistiset näkemykset ovat edustettuina, elää epäily yleistä kulttuuri-, yhteiskunta- ja uskontoteoriaa kohtaan. Philip Smithin mukaan epäily selittyy sillä, että yleisten kulttuuriteorioiden katsotaan kuuluvan modernin maailman epäonnistuneeseen projektiin, jossa tieteellisestä tiedosta rakentui yhteiskunnallinen kontrollimekanismi. Ne eivät myöskään ohjaa jatkuvaan käsitteellisten kategorioiden uudelleen tarkasteluun eivätkä tieto–valta-koosteiden analyysiin. (Smith 2001, 237.) Siksi kontekstispesifit teoriat ovat yleisiä teo-

rioita ominaisempia ”post-teorioiden” sävyttämälle kulttuurintutkimukselle. Tämä ei tarkoita, ettei yleisiä teorioita käytettäisi analyyseissa, vaan että ne otetaan yleensä käyttöön oman tutkimusprojektin kontekstiin soveltaen.⁵

Vaikka tässä hahmottuvassa tutkimusotteessa ei ole selkeää yksittäistä teoriaa puolustettavana, tilanne ei ole ongelmallinen, koska voidaan tunnistaa olettamuksia ja sitoumuksia, joihin tutkimustyö perustuu. Tässä esiteltävät sitoumukset – vaikka niitäkin voidaan pitää avoimina ja kontekstuaalisesti muuttuvina – toimivat teorioiden kontekstualisointia tukevinä tekijöinä silloin, kun yleisiä teorioita käytetään tutkimusasetelmassa.⁶

Artikulaatio ja radikaali kontekstualismi. Kulttuurintutkimuksen käytäntöjä määrittää myös ymmärrys artikulaatiosta, joka tarjoaa teoreettisen mallin kontekstien tutkimiseen. Artikulaatiolla on kaksoismerkitys. Yhtäältä se tarkoittaa julkilausumista, toisaalta yhteen niveltämistä, kytkemistä. Jälkimmäistä merkitystä painottaen artikulaationäkökulmasta tarkastellaan yhteen niveltyneitä alkeisasia, joilla ei ajatella olevan mitään välttämätöntä kytköstä. Englannin kielessä *articulated lorry* tarkoittaa vetovaunun ja perävaunun yhdistelmää. Molempien osien toiminta perustuu yhteenliittämiseen. Erikseen ne toimivat vajavaisesti. Artikulaatio voidaan myös purkaa, koska kytkös ei ole välttämätön. Vetovaunu voidaan irrottaa perävaunusta ja myöhemmin liittää uudelleen. Samalla tavalla esimerkiksi uskonnolla ja nationalismilla ei ole mitään välttämätöntä ja olemuksellista kytköstä, mutta nämä alkeisosat (tai tasot) voivat niveltä toisiinsa, kuten kävi zenbuddhalaisuudelle Japanissa toisen maailmansodan aikaan. Samoin islamin huntu kytkeytyy eri tilanteissa naiseuden merkiksi, etnis-uskonnolliseksi symboliksi, miesvallan alistusvälineeksi tai tunnistamisen estäväksi suojaksi. Yhdet kytkökset jähmettyvät ja ovat kestäviä, kun taas toiset ovat hetkittäisiä ja ohimeneviä. Ajatus artikulaatiosta ohjaa tarkastelemaan näitä kytköksiä, käytäntöjä, jotka niitä tuottavat ja sitä logiikkaa, jolla niitä tuotetaan sekä niitä vaikutuksia, joita kytköksillä tuotetaan. Artikulaatiojärjestelmät tekevät empiirisesti olemassa olevista ilmiöistä sen mitä

ne ovat. Siten myös uskonnot ovat monitasoisten artikulaatioiden efektejä, artikulaatiokäytäntöjen rihmaston kyhmyjä, kontekstuaalisesti määrittyviä ilmiöitä.

Erotukseksi perinteisistä kontekstualismin muodoista, artikulaationäkökulmassa korostuu radikaali kontekstualismi. Se on nimensä mukaisesti juuriin asti menevää yhteenpunomista (latinan *radix* tarkoittaa juurta, kontekstin kantasanat *contexere*, *contextus* tarkoittavat yhteen liittämistä, yhteen punomista, yhteen kutoamista, sommittelua). Tämä tarkoittaa erityisesti kolmea seikkaa. Ensiksi kontekstia (esimerkiksi sosiokulttuurista kontekstia) ei ole valmiina jonakin, johon ”uskonto” – käsitteenä tai siinä merkityksessä kuin tutkija heuristisesti käsitettä käyttää – on ongelmattomasti sijoitettavissa. Konteksti on rakennettava, kudottava yhteen. Tekstiä, ihmistä, uskontoa tai ylipäätään tutkimusaineistoa ei voida yksiselitteisesti sijoittaa kontekstiin, koska radikaalissa muodossaan tekstin ja kontekstin tai uskonnon ja muun kulttuurin välinen rajalinja hämärtyy.⁷ Toiseksi, jos kontekstin rakentaminen on (relevanttien) osien yhteenkutomista, jokaisen kontekstin voidaan ajatella olevan osa jotain toista kontekstia. Tästä seuraa kuvauksen ikuinen puutteellisuus ja tutkimuksen osittaisuuden hyväksyminen. Konteksteja rakennetaan tutkimuskysymysten ja -strategioiden avulla eikä niitä koskaan kuvata tyhjentävästi. Kolmanneksi juuriin menevä kontekstualismi tarkoittaa myös sekä teoreettis-metodologisten välineiden että tutkijan kontekstualisointia: jatkuvaa tutkimusvälineistön purkamista ja reflektointia sekä tietävän subjektin muodostavien säännöstöjen, siis myös institutionaalisten ehtojen, selvittämistä. Siksi kontekstualismi ei ole valmis metodologia, vaan pikemminkin asenne tai eetos (Kovala 2001, 161). Tähän sisältyy myös ajatus tutkimustyön näkemisestä artikulaatiokäytäntönä. Tutkimustyöllä on vaikutuksia. Uskonnotutkija saattaa muuttaa tutkittavan yhteisön sisäisiä suhteita, aiheuttaa tutkimuksellaan julkista keskustelua tai edesauttaa lakipykälien muuttumista. Tutkimustyöstä syntyvät kytkökset ja vaikutukset eivät ole yksittäisen tutkijan hallittavissa, mutta se ei estä pohtimasta näitä asioita.

Artikulaationäkökulma ei perustu käsitykseen, jossa konteksti (yhteiskuntarakenne, kulttuurin syvärakenne tms.) otetaan valmiina. Sen sijaan eri artikulaatiokäytännöt tuottavat kontingentin suhteiden rakenteen, jonka eri osat jähmettyvät erikestoiksi. Konteksti – ymmärrettynä verkostomaiseksi suhdejärjestelmäksi, käytäntöjen rakenteistuneeksi kentäksi – on näin ollen jatkuvassa artikulaatioiden purkamisen ja rakentumisen liikkeessä eikä annettuna historiallisena ja kulttuurisena taustana.⁸

Näin artikulaation ja radikaalin kontekstualismin kautta hahmoteltu ajattelutapa tekee eroa yksinkertaiseen rakennelähtöisyyteen. Meillä ei ole rakenteiden ulkopuolista paikkaa, jonne voisimme asettua tarkkailemaan ja kuvaamaan rakenteita ja hankkimaan niistä tietoa – ovat ne sitten yhteiskuntarakenteita tai kielen tai mielen rakenteita. Strukturalismin – ja ylipäätään rakennelähtöisen teoretisoinnin – Akilleen kantapää onkin kysymys siitä, kuinka keskitetty rakenne voi määrätä muita käytäntöjä pakenemalla itse rakenteistumisprosessia (Derrida 2004, 351–370). Minkä tahansa struktuurin tai diskurssin yhtenäisyys onkin erityisten artikulaatioiden tulos. Täten artikulaationäkökulman omaksuva uskontotiede poikkeaa painotukseltaan klassisesta selittävästä tutkimuksesta, josta rakennenäkökulma on tässä esimerkkinä.

Jos rakennetta ei oteta perustaksi, kuten strukturalismissa, ei myöskään kokemuksesta muodosteta sellaista, kuten fenomenologiassa (ja osin hermeneutiikassa). Kokemuspainotteisuus näkyy hyvin siinä, kuinka uskontoja on pidetty pohjimmiltaan sisäisesti suljetun ihmisyyksilön kokemuksellisuutena tai saman ikuisen totuuden ilmentäjinä (perennialismi).⁹ Välttyäksemme tällaisilta yksinkertaistavilta käsitteellistyksiltä subjektiivisia kokemuksia – olivat ne sitten uskonnollisia tai ei – ei tulisi nähdä yksityisinä, annettuina ja alkuperäisinä vaan julkisina, tuotettuina ja vaikuttavina. Kokemuksia tuotetaan niin merkityksenannoissa kuin affektiivisissa suhteissa, ja ne muodostuvat aina tiettyssä historiallisessa tilanteessa. Ne ovat erisuuntaisten voimien leikkauspisteitä. Näin voidaan tarkastella sitä, kuinka tietyt kokemukset ovat osana suhderakenteita ja vain palanen laajemmassa palapelissä. Toisin sa-

noen (uskonnollinen) kokemus sijoitetaan kulttuuristen kamppailujen poliittisiin ja strategiaan suhteisiin.¹⁰ Täten tässä hahmoteltu uskontotiede poikkeaa painotukseltaan klassisesta ymmärtävästä tutkimuksesta, jossa subjektiivisella kokemuksella on ollut perinteisesti erittäin keskeinen asema.

Antiessentialismi. Essentialismi olettaa, että tietyt suhteet ovat välttämättömiä, olemuksellisia (esimerkiksi ”tuotantomuoto determinoi uskontoa”, ”muslimien hunnuttautumiskäytäntö on aina ja kaikkialla naista alistava”, ”monoteistiset uskonnot ovat misogynisempia kuin teistiset tai polyteistiset uskonnot”). Toisinaan essentialismi viittaa myös siihen, että uskonnoilla ajatellaan olevan jokin yhteinen tai yhden uskonnon muista täydellisesti erottava olemus. Tässä merkityksessä essentialismi voi ilmetä useilla tavoilla. Esimerkiksi islamista puhuttaessa niputetaan joskus yhteen miljoonia erilaisia ihmisiä, tusina eri yhteiskuntia ja puoli tusinaa islamin pääkieliä. Näistä on tapana tehdä laajoja yleistyksiä ikään kuin islamilla olisi jokin helposti määriteltävä olemus (ks. Said 2001, 64).

Nimensä mukaisesti antiessentialinen näkökulma asettuu essentialisointia eli olemuksellistamista vastaan. Antiessentialismia voidaan pitää keskeisenä kontekstualismista juontuvana sitoumuksena.

Vaikka olemuksellistamisella saattaakin olla perusta intuitiivisessa kansanbiologisessa ajattelussa (Pyysiäinen 2002, 5–7), uskontojen olemuksellistava kuvaaminen on ainakin kahdella tavalla moderni länsimainen ilmiö. Ensiksi juuri julkisen ja yksityisen erottaminen ja sitä seuraava uskonnon sijoittuminen yksityisen alueelle kuuluvaksi henkilökohtaiseksi asiaksi on eräs modernia yhteiskuntaa määrittävä piirre. Essentialismissa tätä vastaa yhtenäisten uskonnollisten kokemusten korostuminen uskonnon olemuksen määrittämisessä. Toiseksi olemuksien etsiminen perustuu moderniin filosofiaan sikäli, että uskontofenomenologian kantaisän G. W. F. Hegelin mukaan uskonnon olemus (*wesen*) tuli mahdolliseksi tavoittaa ilmentymien tai manifestaatioiden (*erscheinungen*) avulla (vrt. uskontofenomenologi Gerardus van der

Leeuwin klassikkoteoksen englanninkielinen otsikko *Religion in Essence and Manifestation*) (ks. Murphy 2007, 54–77). Ajatusta uskontojen yhteisestä olemuksesta, essentiasta, on rakennettu ja ylläpidetty erityisesti maailmanuskontojen konstruktiolla. On nimetty kategorioita maailmanuskonnot ja pyritty jähmettämään kyseisten uskontojen olemus, vaikka lopultakin islam tai buddhalaisuus sekä muut niin sanotut maailmanuskonnot ovat hyvin erilaisten perinteiden, yhteisöjen ja käytäntöjen kokoelmia, jotka määrittyvät pikemmin konkreettisista konteksteistaan kuin abstrakteista olemuksistaan käsin. Tässä mielessä uskonnot ovat olemuksellisesti epäolemuksellisia, kontekstuaalisia.

Olemuksellistava puhetapa saa tukea ajatuksesta, jonka mukaan on olemassa erityisiä maailmanuskontoja, sillä niin sanotut maailmanuskonnot jäsentävät globaalistunutta uskontodiskurssia. Merkittävänä poikkeuksena on Kiinan henkinen perintö, koska uskonto ei ole vakiintunut niiden nimikkeeksi (Beyer 1998; 2006, 225–253).¹¹ Maailmanuskonnot muodostavat prototyypin, johon mitä tahansa ryhmää tai käytäntöä verrataan, kun päätetään, onko kyse uskonnollisesta ryhmästä tai käytännöstä. Vakiintuneet kuvaukset eri perinteistä puolestaan ohjaavat, kun pohditaan, onko esimerkiksi jokin islamiksi väitetty käytäntö ”oikeaa islamia”. Lopultakin kyse on siitä, kuka saa ja voi edustaa tiettyä uskontoa, kuka saa määrittää kunkin uskonnon sisällön tai käytännön uskontoisuuden. Aina löytyy ihmisiä, ryhmiä ja kielipelejä, jotka jäävät uskonnonharjoittajan ja tutkijan dialogin ulkopuolelle ja joilla ei ole pääsyä dialogiin. Tai sitten alistettujen ääntä ohjaa ”herroilta lainattu murre”. (Loomba 2001, 231–245; Spivak 1987.) Jotta osaisimme hahmottaa tämänkaltaisia tilanteita, meidän tulee ensiksi luopua uskontojen ja kulttuurien olemuksien etsimisestä. Toiseksi tulee analysoida niitä mekanismeja, joiden avulla tietyistä asemista voidaan puhua toisten puolesta ja määrittää heitä esittämällä käytännöt ”uskonnollisina”. Käytäntöjä koskevat valtasuhteet ovat yksi asia, mutta edellä sanottu korostaa, että myös uskonnoista puhuminen kuuluu jo pitkälti määriteltyjen valta- ja alistussuhteiden rakenteisiin ja historiaan (Chow 1993, 35–36). Antiessentialismia

ei kuitenkaan tule ymmärtää pelkästään sen tarkasteluna, kuinka uskonnon käsitettä käytetään ja keillä uskonnon harjoittajilla on mahdollisuus määrittää sen sisältö.

Antiessentialistisen näkemyksen mukaan mitkään suhteet esimerkiksi uskonnon ja talouden tai uskonnon ja politiikan välillä eivät ole välttämättömiä (toisin sanoen ”tuotantomuoto ei suoraan määrää uskontomuotoa”, ”huntu ei ole aina välttämättä alistava”, ”monoteistiset uskonnot eivät ole välttämättä muita misogyyneisempiä, ja tietyn monoteistisen uskonnon misogyyneisyyttä tulee tarkastella osana laajempia valtasuhteita”). Uskonnot eivät siksi ole olemuksellisesti muuta kuin korkeintaan rypäs muuttuvia käytäntöjä. Antiessentialismin ongelmana voi kuitenkin olla, että tietyt suhteet vain osoitetaan ei-välttämättömiksi eikä korosteta suhteiden tuottavaa vaikutusta. Se, että suhteet ovat historiassa ja kulttuurissa muokkautuneet tietynlaisiksi, vaikuttaa siihen, miten asiat sujuvat, vaikka suhteiden ei välttämättä tarvitsekaan olla juuri sillä tavalla. Tätä kutsutaan toisinaan (valitettavan kömpelösti) anti-antiessentialismiksi ikään kuin muistutuksena siitä, että historiallisesti muodostuneet suhteet ovat vaikuttavia, vaikka ne eivät ole olemuksellisia.¹²

Uskontoja määrittäviä suhteita siis tarkastellaan ei-välttämättöminä, mutta historiallisesti ja kulttuurisesti vaikuttavina. Vaikka uskonto yleisenä kategoriana olisikin pitkälti tutkijoiden luomus (Smith 1982, xi), se ei poista tarvetta tarkastella sitä, miten uskonnoista puhuminen ja ”uskontoisuuden” määrittelyt vaikuttavat sosiokulttuuristen käytäntöjen muotoutumiseen. (Nye 2000b, 10). Se, mitä Stuart Hall kirjoittaa identiteetistä, pätee myös uskontoon ja sitä koskeviin puhetapoihin: ”Se on jotain, ei pelkkää mielikuvituksen harhaa. Sillä on historiansa, ja historioilla on todelliset, materiaaliset ja symboliset vaikutuksensa.” (Hall 1999, 229.)

Valta-analytiikka. Näiden sitoumusten lisäksi kulttuurintutkimus on keskittynyt erityisesti valtasuhteiden analysointiin ja problematisointiin. Valtaa ei ymmärretä vain kahden määritetyn alkeisosan välisenä (ulkoisena) alistussuhteena vaan myös tuottavina voimasuhteina (Foucault 1980; 1998; 2000c; 2001). Foucault’n

mukaan valta tulee ymmärtää ”toiminta-alueensa järjestystä sisäisesti konstituoi-
vien voimasuhteiden moninaisuudeksi.” (Foucault 1998, 69.) Juuri sisäiset
valtasuhteet määrittävät merkityksiä, identiteettejä ja käytäntöjä. Yksinkertainen
esimerkki tuottavasta valtasuhteesta on äidin ja tyttären suhde. Kumpaakaan
ei ole olemassa äitinä tai tyttärenä ilman suhdetta, joka määrittää molempien
kulttuurisia positiota ja niissä toteutettavissa olevia mahdollisuuksia. Yleisemmin
ilmaistuna tutkijat selvittävät usein kulttuurisia käytäntöjä, siis myös ”uskontoja”,
tutkimalla valta- ja voimasuhteiden joukkoa, joka tuottaa, järjestelee,
muokkaa käytäntöjä, alistussuhteita sekä yhtä lailla toimintakykyistää (*empower*)
ihmisiä erilaisten valtatekniikoiden avulla. Käytännössä tämän sitoumuksen
noudattaminen ja soveltaminen voi tarkoittaa hyvin monenlaisia asioita.
Esimerkiksi uskontotieteilijä David Chidester (1996) on tarkastellut, kuinka
matkaajat, lähetyssaarnaajat ja kolonialistit määrittivät uskonnon ja
uskonnottomuuden avulla Afrikan heimojen aluerajoja ja omistusoikeuksia.
Hän on myös näyttänyt, miten klassisten uskontoteorioiden muotoutuminen
ja kehittyminen on ollut riippuvainen kolonialistisista olosuhteista
(Chidester 2014). Naistutkijat ovat puolestaan purkaneet uskontojen
patriarkaalisuutta (ks. esim. Juschka toim. 2001; King toim. 1995). Russell
T. McCutcheon (1997; 2001; 2003; 2005b), Daniel Dubuison (2003) ja
Timothy Fitzgerald (2000a) ovat muiden muassa selvittäneet, kuinka
uskonnon kategoria on tukenut modernien kansallisvaltioiden syntyä ja
kolonialismia.

Uskontotieteen kriittisyys ja vapautumisen (h)aave

Suomalaisessa uskontotieteessä keskustelukenttää on hahmotettu
Jürgen Habermasin (1976) tiedonintressiteoriasta juontuvalla jaotellulla
ymmärtävään, selittävään ja kriittiseen (kriittis-emanzipatoriseen)
tutkimukseen. Viime vuosina ymmärtävää tutkimusperinnettä ovat
edustaneet fenomenologis–hermeneuttiset lähestymistavat ja selittävää
tutkimusta muun muassa kognitiivinen

uskonnontutkimus. Suomessa kriittiselle tutkimukselle ei ole löytynyt selkeitä puolestapuhujia uskontotieteen oppialalidentiteetin tasolla (ks. kuitenkin esim. Taira 2002), vaikka kriittiset lähestymistavat – erityisesti feministinen tutkimus – ovat olleet hyvin esillä yksittäisissä empiirisissä tutkimuksissa (ks. esimerkiksi Heinämäki 2008; Hjelm 2005a; Kinnunen 2001; Mahlamäki 2005; Nenola 1986; Pesonen 2004; Puuronen 2004; Sakaranaho 1998; Taira 2006b; Tuomaala 2011; Utriainen 1999).¹³

Tiedonintressejä luotaavalla akselilla kulttuurintutkimuksellinen uskontotiede asettuu lähimmäksi kriittistä tutkimusta. Tutkimuspolitiikan kontekstuaalisen luonteen vuoksi kriittistä tutkimusta voidaan kuitenkin tehdä liittoutumalla ymmärtävän tai selittävän tutkimuksen kanssa – kontekstista riippuen. Kulttuurintutkimuksellisen uskontotieteen paikantuminen uskontotieteen tarkoittoaikin ”uskonnontutkimuksen kolmatta tilaa fenomenologian ja reduktionismin välissä” (Gold 2000, 17). Selvyyden vuoksi fenomenologia voidaan tämän tekstin puitteissa korvata väljästi ymmärtävällä ja reduktionismi selittävällä tutkimuksella.¹⁴

Onko kulttuurintutkimuksella kyllästetty uskontotiede lopultakaan kriittistä tai emansipatorista eli vapautumiseen pyrkivää tutkimusta? Vastauksena voisi olla kyllä ja ei. Yhtäältä tavoitteena on valtasuhteiden analysoiminen, paljastaminen ja muuttaminen, kuten kriittisessä ja emansipatorisessa tutkimuksessa ajatellaan. Toisaalta radikaalia kontekstualismia seuraamalla on mahdotonta asettaa mitään pysyvää ideaalia tai julkilausuttua emansipaatioon eli vapautumiseen ja valtasuhteiden ulkopuolisuuteen tähtäävää ohjelmaa. Lisäksi voidaan kysyä, eikö lopultakin kaikki vakava tutkimus ole jollain tavalla kriittistä. Huolimatta emansipatorisuuden ja kriittisyyden muotoilemisen ongelmallisuudesta, katson, että kriittis-emansipatoriselle tutkimukselle voidaan kuitenkin hahmottaa mielekäs muoto.

Kriittinen tutkimus ei tarkoita yksiselitteisesti uskontojen arvostelua ja vielä vähemmän tiedeyhteisön pelisääntöjen poistumista. Uskonnontutkimuksen alueella voidaan rakentaa monenlaisia kritiikin kohteita, kuten uskontoja sortavat käytännöt, uskontojen

sortavat käytännöt, uskonnon kategorian kautta toteutuvat sortavat käytännöt ja uskonnollisissa konteksteissa ilmenevät ihonväriä tai sukupuolta koskevat stereotypiat. Tärkeintä on huomata radikaalin kontekstualismin hengessä, että kritiikin sisältö ei ole ennalta määrätyn ohjelman muotoon rakennettua vaan kontekstuaalisesti muuttuvaa. Kritiikin sisältö ja tavoite ovat asioita, joista on yksinkertaisesti väiteltävä. Radikaalin kontekstualismin mukaisesti kriittisyys tulisikin nähdä kontekstuaalisesti muuttuvana ja määritettävänä asiana jokaisen konkreettisen asian yhteydessä, kunhan kritiikin keinot ovat tutkimuksellisesti kestäviä. Esimerkiksi kriittistä etnografiaa edustava Ien Ang (1996, 37) ehdottaa tässä esiteltyä avointa ja kontekstuaalista rajausta kriittiselle tutkimukselle. Ehdotus saattaa tuntua ylimalkaiselta, mutta kukaan ei ole väittänytkaan, että sitoutuminen radikaaliin kontekstualismiin tarjoaisi helppoja tai valmiita vastauksia.

Emansipatorisuudella ei tarvitse tarkoittaa vapautumista väärästä tietoisuudesta tai valtasuhteista. Se voidaan ymmärtää yrityksenä heiluttaa jäykistyneitä valtasuhteita ja yrityksenä tehdä ihmisistä toimintakykyisiä – vahventaa tutkimustiedon avulla heidän kykyään vaikuttaa elämänlaatuunsa, mutta myös kykyä haastaa sisäistetyt kulttuuriset mallit ja muuttua sen myötä. Myös kriittisyydelle voidaan määrittää positiivinen sisältö niin, että kriittisyys ei tässä mielessä koske kaikkea tutkimusta (ks. johdanto).

Tässä hahmotettavassa positiossa tutkimustyön ihanteena ei varsinaisesti ole vaikutuksiltaan neutraali, maailmaan koskematon tiede. Tavoitteena on käsien likaaminen sillä kentällä, jolla sosiokulttuurisista valtasuhteista kamppaillaan. Kyse ei kuitenkaan ole vastakkainasetteluista selittävän tai ymmärtävän tutkimuksen perinteiden kanssa, vaan jänneväleistä, jatkumoista ja painopisteroista. Eikä käsien likaaminen tarkoita vastakohtaa tieteellisyydelle ja tutkimusmenetelmien hallinnan vaatimukselle. Nämä lähtökohdat perustuvat sekä sille Michel Foucault'n (1980) ajatukselle, että tutkimustiedolla on aina kytkös valtasuhteisiin että Terry Eagletonin ajatukselle tutkimustyön poliittisuudesta, mikäli poliittisuudella tarkoitetaan ”sitä tapaa, jolla me yhdessä järjestäm-

me yhteiskunnallisen elämämme, ja tähän sisältyviä valtasuhteita.” (Eagleton 1997, 239.) Siksi teorioita ja tutkimustyötä ”ei tule nuhdella poliittisuudesta, vaan siitä, että niiden poliittisuus on peiteltyä tai tiedostamatonta.” (Eagleton 1997, 240.) Foucault’n tutkimukset siitä, kuinka tiedeinstituutiot tuottavat valtasuhteita tai toimivat niitä järjestävinä voimina, auttavat hahmottamaan sitä, että kulttuurintutkimuksella kyllästetty uskontotiedekin on tiedostetusti poliittista, koska sen peruslähtökohtiin kuuluu käsitys siitä, että tieto on poliittista. Tämä ei kuitenkaan tarkoita poliittisten intressien ja tieteellisten menetelmien välistä ristiriitaa, vaan se on väistämätön tutkimustyön tila, josta voidaan olla enemmän tai vähemmän tietoisia.

Kriittisen ja kontekstuaalisen tutkimuksen tasot

Tutkimustyön vaikutuksia pohti myös Frankfurtin koulukunnan klassikko Max Horkheimer, joka vuonna 1937 teki eron traditionaalisen ja kriittisen teorian välille. Hänen mukaansa tarvitsemme traditionaalisen teorian rinnalle täydentävän ja korjaavan kriittisen teorian. Traditionaalisen teorian (vrt. Habermasin empiiris-analyttiset tieteet) avulla on saatu tietoa säännönmukaisuuksista, joita hyödynnetään tekniikassa ja yhteiskunnallisessa hallinnoinnissa. Kyseinen teoria kuitenkin perustuu välineelliselle rationaalisuudelle, jolloin se ei kykene arvioimaan oman toimintansa päämääriä, vaikutuksia ja yhteiskunnallisia ehtoja. (Horkheimer 1991.) Näin Horkheimer ehdottaa kahden tason tutkimusta: yhtäältä on traditionaaliselle teorialle perustuva tutkimustyö ja toisaalta kriittiselle teorialle perustuva työ, jossa arvioidaan ja analysoidaan tarkemmin tutkimustyön ehtoja ja päämääriä.

Uskontotieteessä Russell T. McCutcheon (2001, 61; ks. myös 2003 152–153) on hahmotellut samankaltaista projektia, tosin viittaamatta Horkheimeriin. Hän pitää näitä kahta tasoa erillään. Tasot koostuvat naturalistisesta, luonnollisiin selityksiin pyrkiväs-

tä uskonnon tutkimuksesta ja uskonnon tutkimuksen kriittisestä tarkastelusta julkisena toimintana. Niiden perustoina ovat:

- (i) pluralistinen metodologinen reduktionismi
- (ii) postmoderni metakritiikki / metateoria

Ensimmäisellä tasolla tulisi kehittää naturalistisen uskonnon-tutkimuksen perusajatuksen mukaisesti testattavissa olevia hypoteeseja ja rakentaa niiden pohjalta uskontoteoriaa. Tässä voidaan käyttää useita erityyppisiä teorioita ja menetelmiä (pluralistinen eikä yhteen teoriaan tai menetelmään perustuva). Metodologinen reduktionismi tarkoittaa, että uskontoja hahmotetaan sosiokulttuurisina ilmiöinä väittämättä niitä vääräksi tai epätodeksi (metodologinen eikä ontologinen reduktionismi: ”Tämän näkökulman ja menetelmän mukaan uskonto toimii/on [...]”). Toisella tasolla kriitikon tehtävänä on osoittaa, että uskontotieteen teoria ja käytäntö ovat osa sosiaalisia, kulttuurisia, ekologisista, taloudellisia ja poliittisia suhdejärjestelmiä eivätkä omassa eristetyssä keskusteluympäristössään edellä mainituista konteksteista irrallaan.¹⁵ McCutcheon kirjoittaa:

Sen sijaan että pitäisimme naturalistisen ja postmodernin uskonnotutkimuksen suhdetta vastakkaisena, ehdotan, että ymmärtäisimme sen itserefleksiiviseksi tai dialektiseksi: siinä missä toinen hahmottaa mallien rakentamisen välttämätöntä toimintaa käsittämillämme välineillä ja siten yrittää ymmärtää ympäröivän maailman monimutkaisuuksia (sillä kenelläkään meistä ei ole välitöntä pääsyä todellisuuteen, mitä se ikinä tarkoittaakaan – ei postmodernisteilla eikä varsinkaan uskontojen kannattajilla huolimatta heidän päinvastaisista väitteistään), toinen on metateoreettista toimintaa, jossa jotkut ammattikuntamme jäsenet kritisoivat mallien rakentajia ja merkkien tekijöitä rohkeudestaan ajatella, että – kuten niin moni on sen sanonut ennen minua – heidän karttansa ovat aktuaalisen alueen päteviä representaatioita. (McCutcheon 2001, 61.)

McCutcheon asettaa itsensä tasolle (ii) ja on välttänyt tekemästä tutkimusta tasolla (i). Tässä mielessä McCutcheon pitää tasoja (i) ja (ii) erillisinä, vaikkakin toisiinsa suhteessa olevina. Myös Max Horkheimerilla kriittinen teoria jäi jokseenkin erilleen empiirisestä tutkimuksesta. Jos tasojen yhdistämistä pyritään tekemään uskontotieteessä, apua voidaan etsiä kulttuurintutkijoilta. Heidän parissaan tasojen yhdistämistä on ainakin yritetty tehdä, ja eräänä välineenä on käytetty empiiristä tutkimusta. Empiirinen tutkimus tarvitsee kuitenkin laajemman teoreettisen kehikon siten, että tutkimus ei koostu vain sofistikoituneesta empiirisen aineiston keräyksestä ja sen tulkinnasta. Pikemminkin aineistot ja itse tutkimustyö tulee asettaa osaksi kulttuurisen tilanteen teoreettista ymmärrystä, osaksi muuttuvien kontekstien kirjoa.¹⁶ Kulttuurintutkimukselle on luonteenomaista teoretisoida edellä esitettyjen sitoumusten valossa niitä löydöksiä, joita empiiristen menetelmien avulla on saatu selville. Empiiriset aineistot tuottavat vain löydöksen, palasen laajempaan palapeliin, jota tutkija (re)konstruoi. Siispä: ei teoretisointia ilman empiiristä työtä, ei empiiristä työtä ilman teoretisointia. Kun tätä ohjenuoraa seuraten yritetään integroida empiirinen tutkimus, poliittiset sitoumukset ja teoretisointi, ollaan Lawrence Grossbergin mukaan kulttuurintutkimuksen ytimessä. (Ks. Wright 2001, 144–146.) Näin jätetään auki mahdollisuus käyttää erilaisia empiirisen tutkimuksen menetelmiä sekä hyvin erityyppisiä teorioita. Ne kuitenkin luetaan edellä käsiteltyjen sitoumusten avulla, minkä tarkoituksena on helpottaa kahden tason yhdistämistä samassa tutkimuksessa.

Lopuksi

Uskonnon- ja kulttuurintutkimuksen rajankäynti on edelleen käynnissä. Kun tässä vaiheessa asetetaan kriittinen ja kontekstuaalinen uskonnon- ja kulttuurintutkimus selittävän ja ymmärtävän tutkimuksen rinnalle, voidaan kysyä, millaisen sisällön ja aseman se tarjoaa. Sisällön osalta kytkeytyminen voidaan tiivistää seura-

viin ajatuksiin, jotka eivät tietenkään ole kulttuurintutkijoiden tai uskontotieteilijöiden yksityisomaisuutta, mutta juuri heidän parissaan näihin kehittelyihin on kiinnitetty erityistä huomiota. Kulttuurintutkimuksen etuna on:

- Ehtojaan, olettamuksiaan ja vaikutuksiaan refleктоiva teoreettinen välineistö
- Valtasuhteille sensitiivinen tutkimusote
- Uskontojen (radikaali) kontekstualisointi
- Monitieteellinen dialogi
- Essentialismin purkaminen
- Pyrkimys ylittää vastakkainasettelu ymmärtävän ja selittävän tutkimuksen leirien välillä sekä pyrkimys kaventaa kokemuskäyttöisen ja rakennelähtöisen näkökulman vastakkaisuutta
- Kontekstispesifien teorioiden kehittäminen

Miksi sitten uskontotiede ei ole vain osa kulttuurintutkimusta? Mitä omalaatuista uskontotieteessä on? Ainakin seuraavat perinteisesti uskontotieteen vahvuuksiin kuuluvat seikat sekä määrittävät uskontotieteen erityisyyttä että ovat oleellisia kulttuurintutkimuksen ja uskontotieteen kytkeytymisessä:

- Vertaileva poikkikulttuurinen perspektiivi, joka auttaa uskontotieteilijöitä tuntemaan ”uskonnon” kategoriana, perinteenä ja poikkikulttuurisena ilmiönä paremmin kuin muiden alojen uskonnotutkijat
- Kulttuurintutkijat eivät ole käytännössä tutkineet uskontoja
- Etnografiset menetelmät ja systemaattinen aineistonkeräys
- Uskontoteorioiden rakentamisen perinne ja uskonnon kategorian teoretisointi

Millaiseen asemaan uskontotieteilijä itsensä sijoittaa omaksuamalla kriittisen kulttuurintutkimuksen ja uskontotieteen risteyttävän perspektiivin? Sosiologien parissa on yleistynyt käsitys, jonka mukaan opinala on ammatikseen yhteiskuntaa tutkivien ihmisten

keskustelua yhteiskunnan kanssa. Silloin sitä ei ole välttämätöntä pitää määritelmällisesti sellaisena tieteenä, jonka totuuden takaa metodi. (Heiskala 1994, 9.) Sama voidaan sanoa tässä hahmotelusta lähtökohdasta. Vaikka uskontotieteilijä voi käyttää hyvin erilaisia empiirisen tutkimuksen metodeja ja uskontoteorioita, hänellä on horisontissaan ajatus uskontotieteilijästä uskontokulttuureja ja uskonnon kategoriaa tutkivana ihmisenä, joka tutkimuksellisen koulutuksensa perustalta käy keskustelua, muovaa keskustelunaiheita ja luo käsitteitä. Toteamusta tulee kuitenkin täydentää. Mikä tahansa koulutetun ihmisen arkikeskustelu tai mielipide ei käy. Tolkullista työtä on ainoastaan sellainen, jossa tiedon tuottaja on tietoinen tietämisensä tavasta – sekä vallitsevien olosuhteiden että käyttämiensä välineiden mahdollisuuksista ja rajoituksista. Tällainen kanta ei tarkoita muiden vaihtoehtojen väheksymistä tai keskusteluyhteyden katkaisemista puhumattakaan poikkeavien kantojen hylkäämisestä. Jos otamme Habermasin tiedonintressiteorian vakavasti edes pääpiirteissään, ymmärrämme erilaisille tiedonintresseille perustuvan tutkimustyön tarpeellisuuden. Erityisesti sellaisessa muodossa voin allekirjoittaa alussa esitetyn Gavin Floodin näkemyksen uskontotieteestä tärkeänä tutkimusalanana. Siinä yhtenä kantavana liitoksena uskontotiede ja kulttuurintutkimus kohtaavat ymmärtävän ja selittävän tutkimuksen ääripäiden väliin jäävässä ”kolmannessa tilassa”. Näin vastataan Floodin asettamaan haasteeseen epäkontekstuaalisia ja oppialarajojen ylittämistä kaihtavia uskontotieteen versioita vastaan.

2. Retoriset dikotomiat ja keskustelu uskonnontutkijan intellektuaalisista rooleista

Uskonnotutkijan intellektuaalisia rooleja koskeva keskustelu on ollut aktiivista erityisesti Yhdysvalloissa. Pinnaltaan yhdysvaltalaisella teemalla on kosketuspintaa myös Suomeen, erityisesti siksi, että keskustelu käsittelee niitä mahdollisia asemapaikkoja, joita uskonnotutkijalla voi olla tai joita hän voi ottaa. Tässä luvussa jäsenen keskustelua niin sanotun uskonnotutkimuksen ”kolmannen tilan” näkökulmasta ja keskityn Donald Wieben esittämään kritiikkiin erityisesti Russell T. McCutcheonia kohtaan. Kolmas tila on Homi K. Bhabhan (1990, 211) mukaan hybridi tila, joka mahdollistaa muiden kuin perinteisten asemapaikkojen ja (tutkija) identiteettien ilmaantumisen rakentamalla sellaisia uusia auktoriteettirakenteita, jotka tulevat epätyydyttävästi ymmärretyksi perinteisen oppialakohtaisen näkemyksen kautta. Uskontotieteessä käsitettä on käytetty kuvaamaan ”fenomenologian ja reduktionismin” (Nye 2000b, 7; ks. myös Flood 1999; 2000; Gold 2000, 17) tai empaattisen ymmärtämisen ja kausaalisen selittämisen väliin jäävää tilaa (ks. edellinen luku). Tämä välitila on kriittis-empansipatorisen lähestymistavan tila, jossa ei ole kyse uskontotieteen erityisestä alasta eikä selvärajaisesta metodista. Se on hybridi tila, joka leikkaa erilaisten alojen ja metodien läpi. Siinä on kaikuja Jürgen Habermasin (1972; 1976) 1960-luvulla kehittämästä tiedonintressiteoriasta, jonka mukaan tiedonhankinnalla voi olla kriittis-emansipatorinen intressi käytännöllisen (hermeneutiikka) tai teknisen (positivismi) lisäksi.¹

Saatavilla olevat asemapaikat implikoivat erilaisia käsitteellistykksiä sen suhteen, millaista intellektuaalisen toiminnan mallia tutkimustoiminta noudattaa. Esimerkiksi Russell T. McCutcheon on kutsunut kahta tyypillistä mallia huolenpitäjäksi ja kriitikoksi. Huolenpitäjät pyrkivät ymmärtämään uskonnollisia katsantotapoja ja kääntämään niitä toisille. Kriitikot puolestaan ovat joko metakriittisiä ”reettoreita” tai naturalistiselta pohjalta uskontoja selittäviä tutkijoita. McCutcheon ehdottaa kahden kriitikon roolin olevan sovittavissa yhteen. Suhde on dialektinen tai itsereflektiivinen: jälkimmäiset rakentavat malleja, joiden avulla hahmotetaan ympärillä olevan todellisuuden monimurkaisuuksia, kun taas metakriitikot kritisoiivat tai problematisoiivat mallien rakentajien ja merkkien tekijöiden näkemyksiä. (McCutcheon 2001, 61.)

Kanadalainen uskontotieteilijä Donald Wiebe – McCutcheonin entinen opettaja – on ollut pitkään aktiivinen naturalistisen ja selittävän uskontotieteen puolustaja. Hänen hyökkäyksensä McCutcheonin näkemyksiä kohtaan 2000-luvun alkupuolella osoittavat, että ajatus kriittis-emansipatorisesta kolmannesta tilasta ei ole kaikkien hyväksymä asemapaikka, ainakaan McCutcheonin ehdottamassa muodossa (Wiebe 2004; 2005). Käytän McCutcheonin ja Wieben kirjoituksia osoittaakseni, että sosiokulttuurisiin lähestymistapoihin keskittyvän ”kriittisen rektorin” asemapaikka on uskonnotutkijoille mahdollinen ja tärkeä huolimatta Wieben pyrkimyksistä rajata tieteenala puhtaasti intressittömään selittävään tieteseen. Tämä ei tarkoita muiden lähestymistapojen arvon kieltämistä, vaan vaihtoehtojen ja mahdollisuuksien rakentamista. Teen tämän ”tuottavan väärinlukemisen”² kautta. En käy dialogia niinkään ymmärtääkseni McCutcheonin tai Wieben intentioita, vaan tuottaakseni heidän tekstiensä kautta uutta.³ Käytän Wieben näkemyksiä astinlautana osoittaakseni keskustelua hallitsevat retoriset dikotomiat ja niiden ongelmat. En esitä Wieben puolustaman tutkimussuuntauksen olevan ongelmallinen, mutta väitän Wieben näkemyksen ja hänen käyttämiensä dikotomioiden tuottavan yksipuolisen kuvan uskonnotutkimuksen mahdollisuuksista. Retoristen dikotomioiden ongelmallistamisella

ja McCutcheonin tuotannon luennalla tuotetaan uudenlainen näkemys uskonnotutkijan intellektuaalisesta roolista.

Retoriset dikotomiat ja niiden käyttökelpoisuus

Julkisen intellektuellin (*public intellectual*) ja tieteilijän (*scholar-scientist*) välinen erottelu on keskeisimpiä keskustelua organisoivista dikotomioista. Siinä missä Wieben pitkään hellimä dikotomia puolueettoman tieteilijän ja tutkivan uskonnonharjoittajan (*scholar-devotee*) välillä on ollut keskeinen rakennettaessa uskonnotieteen identiteettiä teologiasta erillisenä tieteenalana, uusi dikotomia on uudella tavalla tarkoitushakuinen. Tällä en tarkoita, ettei Wieben kuvaamaa keskustelulinjojen jakoa olisi olemassa erityisesti Yhdysvalloissa, jossa julkisella intellektuellilla viitataan toisinaan normatiivisiin yhteiskunnallisiin keskustelijoihin, jotka eivät välttämättä tee perustutkimusta. Tämän ongelma on, ettei se kuvaa McCutcheonia alkuunkaan. Dikotomian osapuolten välille on kuitenkin äärimmäisen vaikea löytää selkää eroa, mikäli julkisella intellektuellilla tarkoitetaan tutkijaa, joka aktiivisesti jakaa tietoa akateemisen maailman ulkopuolelle (Gullestad 2004, 319). Lisäksi jokainen tutkija on myös poliittinen ja siinä mielessä julkinen intellektuelli. Siinä ei siis ole kysymys erästä mahdollisesta vaan välttämättömästä roolista. Tutkija on väistämättä osa julkisen aluetta, jos hän julkaisee artikkelin tai avaa suunsa (Said 2001, 159–160). Dikotomian ongelma tulee selväksi jo McCutcheonilla (2001, 125; ks. myös 2005a, 27), joka lainaa edellä ilmaistua Edward Saidin näkemystä epigrafiassa (juuri siinä artikkelissa, jonka kautta Wiebe vahvimmin rakentaa käsityksensä McCutcheonista). Saidin näkemyksen mukaan ei ole olemassa yksityistä eikä myöskään täysin julkista intellektuellia. Intellektuellissa tai tutkijassa sekoittuu aina yksityinen ja julkinen. Tästä syystä Said (2001, 159) jopa kirjoittaa juuri ennen McCutcheonin lainaamaa kohta, että sellaista, joka väittää kirjoittavansa puhtaan tiedon tai abstraktin tieteen nimissä, ei tulisi uskoa. Näin ollen, siis toisin kuin Wie-

be (2005, 8, 29) ehdottaa, kysymys ei ole missään vaiheessa siitä, tuleeko jostain julkinen intellektuelli vai tieteilijä. Aktuaalinen kysymys on, millainen julkinen intellektuelli tutkija on. Tästä voidaan väitellä. Sen sijaan julkisen intellektuellin ja tieteellisen tutkijan välinen vastakkainasettelu ei auta keskustelun ymmärtämistä tai jatkamista.

Toinen tässä erityisessä kontekstissa keskustelua sekoittava ja tarpeettomasti yksinkertaistava dikotomia on julkisen areenan (*public square*) ja julkisen sfäärin (*public sphere* tai *domain*) erottelu. Julkisella areenalla Wiebe (2005, 8v2) viittaa siihen, että tutkijat osallistuisivat julkiseen keskusteluun ja hyvän yhteiskunnan luomiseen esimerkiksi sanomalehdissä ja televisiossa eivätkä tieteellisillä foorumeilla. Julkinen sfääri viittaa tässä siihen, että tieteellinenkin foorumi on julkinen, mikä mahdollistaa arvioinnin. Tätä jakoa tai edellisen suosimista ei kuitenkaan löydy McCutcheonilta. Dikotomian tehtävänä on pikemminkin niputtaa yhteen yhtäältä kriittinen tutkimus ja julkinen areena ja toisaalta selittävä tutkimus ja akateemiset foorumit. Lyhyt jakoa purkava vastaus voisi olla, että vaikka tietoa jaettaisiin aktiivisesti akateemisen maailman ulkopuolelle, ei näkemyksiä rakenneta tieteellisistä foorumeista riippumatta. Tämän dikotomian mukaisesti Wiebe on kuitenkin huolissaan modernin tutkimusyliopiston nykyisestä ja tulevasta tilasta, mikäli yliopistoista muodostuu julkisten keskustelijoiden tuottajia. Hänen yliopistomallinsa näyttää kuitenkin enemmän fantasiafiguurilta kuin kuvaukselta mistään konkreettisesta yliopistosta. Tämä ei tarkoita, että olisi väärin kuvitella erilaisia malleja. Päinvastoin, on äärimmäisen tärkeää ajatella, millaisissa institutionaalisissa olosuhteissa uskonnotutkijat työskentelevät. Tässä kontekstissa Wiebelle on olemassa kolmenlaisia uhkatekijöitä: religionistit, kasvattajat ja julkiset intellektuellit. Ensimmäinen ryhmä viittaa niihin, jotka ”korruptoivat” tutkimuksen uskonnollisella ajattelulla. Toinen ryhmä jää vaille täsmennystä, mutta Wiebe esittää, että modernin tutkimusyliopiston tehtävänä ei enää ole hyvien kansalaisten kasvattaminen vaan tiedon tuottaminen. Toisin sanoen humboldtilainen sivistysyli-

opisto ei ole enää pätevä malli. Pysähdyn tähän ennen kolmannen uhan erittelyä.

Samanaikaisesti kasvatusmallin ongelmallistumisen kansa kulttuurin tai kansan ajatukselle perustuva yliopistomalli on joutunut vaikeuksiin. Yliopisto tarvitsee uudenlaisen legitimaation. Uusi muodostuma on kehkeytymässä eikä vähiten siksi, että kansallisvaltiot eivät ole ensisijaisia globaalien pääoman tuottajia. Todistamme yliopiston muutosta, jossa ”erinomaisuus” – tai Suomessa ”laatu” – on tulossa avainsanaksi. ”Erinomaisuus” ja ”laatu” eivät kuitenkaan tarkoita mitään täsmällistä tai viittaa mihinkään täsmälliseen. Helpoin tapa olla erinomainen on tuottaa tietoa, jota voidaan myydä, ostaa tai käyttää, siis välineellistä tietoa vaila kriittistä reflektiota vallan ja tuotetun tiedon suhteesta. (Ks. Lyotard 1984; Readings 1996; Hall 2002.) Tämä on nähdäkseni aktuaalinen ”moderni tutkimusyliopisto” ja kehkeytyvä yliopistomalli, joka Wieben fantasiafiguurin tavoin hylkää yliopiston kasvattavan tehtävän.

Julkisen intellektuellin idea on eräs yritys vastata tilanteeseen. Wiebelle se ei ole oikea tapa, ja siksi se toimiikin kolmantena uhkatekijänä. Näin siksi, koska Wiebelle julkisen intellektuellin prototyyppi on henkilö, joka puhuu vain mediassa ja median kautta tai ottaa osaa keskusteluun julkisella areenalla. Wiebe ei käsittele vakavasti sitä, mitä julkisen intellektuellin rooli tarkoittaa opetuksessa ja tutkimuksessa. On kuitenkin tarpeellista korostaa, että opettajat ja tutkijat eivät koskaan pelkäävät välitä informaatiota, vaan myös luovat poliittisia subjekteja. Tämä on keskeinen viesti, jonka kriittisen pedagogiikan kehittäjistä esimerkiksi Henry A. Giroux (2001, 199–200) tarjoaa uskonnotutkijoille.

Eräs McCutcheonin näkemys hänen formuloidessaan ideaa tutkijasta julkisena intellektuellina on, että tutkijoiden tehtävänä ei ole toimia normatiivisina oppaina tai poliittisesti auktorisoivien narratiivien tarjoajina. Riittää, kun todetaan tiedolla ja ajattelulla olevan väliä ja tämän tehtävän toteuttaminen – ajatella, tuottaa tietoa ja jakaa sitä – vaikuttaa sosiokulttuuriseen elämään. Täsmällisemmin tämä tarkoittaa, että uskonnotutkija ei ole ”mora-

listi” tai uskontokulttuurien ”kääntäjä” vaan ”kriittinen reettori” – tutkija, joka on julkisten keskustelujen osa uudelleenkuvaavan analyysin ja kritiikin tasolla ja joka pyrkii paljastamaan totuuksien tuottamisen ja normien rakentamisen historialliset mekanismit.

Kieltäytymistä auktorisoitujen narratiivien rakentamisesta Wiebe kutsuu toiveajattelun politiikaksi. Tällä on tiedollinen ja eettis-poliittinen ulottuvuus. Käsittelen tässä kysymystä tiedon ja vallan suhteesta ja vasta tuonnempana kysymystä tutkimuksen eettis-poliittisista ankkureista. McCutcheon tekee selväksi, että on olemassa ero politiikan ja akateemisen tutkimuksen välillä. Olennaista on, että auktorisoitujen narratiivien tai normatiivisten kannanottojen rakentamisesta kieltäytyminen ei ole toiveajattelun politiikkaa sikäli, että se ei poista sitä tosiasiaa, että tutkimuksessa on olemassa strategisia ja taktisia siirtoja suhteessa politiikkaan. Näitä siirtoja ei voida palauttaa Wieben (2005, 7) jakoon intressittömän tiedon ja intressisidonnaisen tiedon välille.⁴ Wiebe näyttää ehdottavan, että McCutcheonille tuota jakoa tai eroa vallan ja tiedon välillä ei ole. Siksi kaiken tutkimuksen täytyy McCutcheonin mallissa palautua valtaan. Tämä on huomattavasti vahvempi syytös kuin McCutcheonin ehdotus, jonka mukaan kaikki tieto on taktista, näkökulmiin ja intresseihin perustuvaa. Wieben kanta muistuttaakin polemiikkia, jonka kohteena Michel Foucault – joka ei ole sattumalta McCutcheonin useasti siteeraama filosofi – oli uransa aikana. Eräässä haastattelussa Foucault selventää kantansa tiedon ja vallan suhteesta toteamalla, että häneen liitetty väittämät kuten ”tieto on valtaa” tai ”valta on tietoa” saavat hänet nauramaan, koska tiedon ja vallan *subde* on hänen tarkastelemaansa ongelma. Jos ne olisivat identtisiä, ei suhteessa olisi mitään tutkittavaa. (Foucault 2000b, 455.)

Wiebe on oikeassa, kun hän toteaa, että anekdoottimainen tyyli ei helpota lukijaa ymmärtämään McCutcheonin kantaa.⁵ McCutcheonia on tässä asiayhteydessä selkeintä hahmottaa Foucault’n avulla. Tämä tarkoittaa, että on mahdotonta mitätöidä julkisen intellektuellin tai kriittisen reettoriin idea esittämällä väitteitä tiedon ja vallan erottamattomuudesta heidän työssään. Niiden välinen

raja saattaa olla ohut ja ne ovat käytännössä sekoittuneita, mutta se ei tarkoita eron katoamista. On mahdollista erotella tutkimuksen kohteena oleva tieto ja yritys teoretisoida tietokäytäntöihin kytkeytyviä valtasuhteita, jotta väitteet tiedon ja vallan suhteesta eivät ole itseään kumoavia (May 1993, 89).

Ei myöskään ole syytä pelätä Wieben tavoin, että ero tutkijan ja ”tavallisen ihmisen” välillä katoaa, vaikka McCutcheon (2005b, 90) toteaa tutkijoiden käyttävän samoja retorisia välineitä ja tekniikoita kuin heidän tutkimansa ryhmät. Pikemminkin kaikkein avoimimmin poliittiset tutkijat ovat etujoukoissa korostamassa, että tiedolla on väliä.⁶ Brittiläisen kulttuurintutkimuksen yhdysvaltalainen edustaja Lawrence Grossberg, jolle kulttuurintutkimuksen projekti on vahvasti poliittinen, itse asiassa varoittaa tutkijoita intellektuaalisen auktoriteetin kadottamisesta. Se on muodoltaan tyystin poikkeava Wieben huolen ilmaisusta. Grossberg korostaa, että intellektuaalisen työn tunnistaminen kulttuurisen tuotannon muodoksi ei tarkoita, että se on täysin sama kuin mikä tahansa kulttuurinen käytäntö. Intellektuaalisen työn tulee vaatia auktoriteettia, mutta auktoriteetti ei ole dogmi. Sen ei tarvitse juontua olettamuksesta, jonka mukaan etuoikeutettu asema (tai tieteellinen menetelmä) takaa väylän korrekteihin vastauksiin. Historiassa ei ole korrekkeja vastauksia, mutta siitä ei seuraa, ettei ole parempia ja käyttökelpoisempia analyyseja. (Grossberg 1992, 19.)⁷

Grossberglaisittain ajateltuna auktoriteetti ei siis perustu epäilyyn ylittäviin takeisiin, mutta myöskään kaiken kognitiivisen kontrollin hylkääminen ei ole realistinen vaihtoehto. Käsitys on varsin lähellä tanskalaisen uskontotieteilijän Jeppe Sinding Jensenin näkemystä tulkinnasta. Hän esittää, että vaikka ei ehkä olekaan mahdollista sanoa, mikä kilpailevista tulkinnoista on absoluuttisesti paras, perustelu ja siten parempien ja huonompien tulkintojen erottelu on mahdollista (Jensen 2003, 253). Tämä kanta ei väistämättä vaadi totuuden käsitettä perustakseen. Jos totuus on se ”miten asiat ovat” ja tieto on ”perusteluiden esittämisen asia”, silloin jonkin asian tietäminen ei tarkoita suhdetta abso-

luuttiseen totuuteen. Tietäminen tarkoittaa yksinkertaisesti kykyä antaa hyväksyttäviä ja toisten arvioitavissa olevia perusteita sille, miten ajattelee asioiden olevan. (May 1993, 92–93.) Väitteiden perusteleminen ja oikeuttaminen tarkoittaa tietenkin vetoamista toisiin väitteisiin, mutta tämä ei poista sitä, että perusteluille ei saada kannatusta ilman eksplisiittistä teoretisointia ja metodisten työkalujen jatkuvaa kehittämistä. Tämä erottaa akateemisen keskustelun muista julkisten tilojen keskusteluista (ks. Wiebe 2005, 30–31v26).

Vaikka hyväksyttäisiinkin Wieben ajatus puhtaasta tietees-
tä tiedon itsensä vuoksi, jää silti useita vaihtoehtoja, joilla tiedon poliittisia mahdollisuuksia avataan ja suljetaan: mitä tutkit, millä aineistolla, millaisin teorioin ja metodein? Jopa pelkkä kuvaus voi olla poliittisesti vaikuttava, koska kuvaus luonnehtii kohdettaan, mutta antaa myös aineksia hahmottaa, miten asiat voisivat olla toisin. Kuvaus ei siis ole vain sen toistamista, mitä silmä näkee; se sisältää potentiaalin muutokseen. (Foucault 2000b, 449–450.) Lisäksi tutkija on aina kuvauksen ja kerronnan osa. Grossberg kirjoittaakin kulttuurintutkijoista tavalla, joka sopii myös uskonnon-
tutkijoihin:

Kulttuurintutkimuksen kartat työstävät reaalisen pyrkiessään strategisesti avaamaan – ei representoimaan tai jäljittelemään – reaalisen mahdollisuudet, puuttumaan sen nykyisyyteen sen tulevaisuutta muovatakseen. Kulttuurintutkija on siten välittömästi osallinen omassa tarinassaan, koska tarinan kertoja väistämättä on tarinansa hahmo yhtä suuressa määrin kuin kuka muu sosiaalisesti määritetty subjekti tahansa. Kerrotut tarinat ja tuotettu tieto eivät ole koskaan viattomia tai neutraaleja. Kuvaukset, kertomukset ja selitykset ovat tärkeä osa sitä, kuinka ihmiset tulevat järjestäneeksi päivittäisen elämänsä ja sosiaaliset suhteensa. Kulttuurintutkijat eivät voi tuudittautua kuvittelemaan, että heidän tarinoillaan ei olisi vaikutusta siihen maailmaan, jota he yrittävät kuvata. (Grossberg 1995, 263.)

Tutkijat ovat siis osa yhteiskuntaa, joskin eri tavoin. Olen konkretisoinut tätä toisaalla käsittelemällä uskontotieteilijöiden roolia Suomen Vapaa Wicca -yhdyksunnan hakiessa rekisteröidyn uskonnollisen yhdyskunnan statusta (Taira 2006a, 85–114; 2010, 389–391). Esimerkki osoitti tutkijoiden epäsuoran osallisuuden, sillä hakijat vetosivat, että tutkijoita tulisi kuulla, ja heidän kommenteissaan oli kannanottoja, joiden mukaan wiccalaisuus on uskonto. Lisäksi se näytti uudenlaisen tutkimuksellisen mahdollisuuden – sen tarkastelun, miten ”uskonto” ja sitä koskevat merkityskamppailut toimivat diskursiivisina tekniikoina sosiaalisten käytäntöjen organisoinnissa. Tämä mahdollisuus analysoida, mitä uskonnoksi luokittamisella tehdään sen sijaan että yritettäisiin vastata, onko yksittäisissä tapauksissa luokiteltu oikein vai väärin ei hiljennä tutkijoita, mutta se ei myöskään tee heistä minkään ryhmän puolestapuhujia. McCutcheonin suosiman ”luokittelun politiikan” tutkimusohjelma osoittaa suoraan tällaiseen suuntaan. Tarkoittaako se kuitenkin uskontotieteen rappiota vai uudenlaista aluevaltausta?

Ammattikuvan rappio vai mahdollisuus?

Wiebe esittää, että julkisen intellektuellin idea ja McCutcheonin näkemykset vesittävät uskontotieteen ammattikuvan ja sisällön. Väitteen suhteellistamiseksi voidaan aloittaa Edward Saidin (2001) intellektuellitypologiaan sisältyvällä amatöörin ja professionaalin erottelulla. Läpeensä erikoistunut professionaali on vakuuttunut objektiivisen tiedon ajatuksesta ja työskentelee etäisyyttä kohti siinsa ottaen, kun taas julkinen intellektueli, amatööri, pyrkii kehittämään ideoitaan ja arvojaan aktiivisesti suurempien yleisöjen parissa kapean erikoistumisen kustannuksella. Erottelussa on kysymys yksinkertaistavista ideaalityypeistä, mutta useimmat tunnistavat sen. Vaikka Saidin näkemys erityisen kautta yleisestä ja yhteisestä puhuvasta amatööri-intellektuellista on periaatteessa

kannatettava, en halua kehittää kyseistä nimikettä, koska se ohjaa virheellisiin assosiaatioihin. Esimerkiksi Said on itse tehnyt hyvin erikoistunutta tutkimusta analysoimalla tekstiaineistoja Derridan ja Foucault'n kaltaisten filosofien avulla. Tässä mielessä hän ei ole vain amatööri, vaikka toimikin elinaikanaan aktiivisesti julkisena keskustelijana. Todellinen kysymys ei olekaan amatööriin ja professionaalin välillä valitseminen, vaan erikoistumisen substanssi. Uskontotieteen perinteinen tyyli on tarkoittanut yhteen uskontoperinteeseen erikoistumista tai kenties kahteen, jotta voidaan toteuttaa vertailevan uskontotieteen yleistyksiin pyrkivää projektia. McCutcheon on muiden muassa pyrkinyt osoittamaan omalla esimerkillään ja erityisesti Jonathan Z. Smithiä seuraten, että tutkijan substanssiosaaminen voidaan muodostaa toisella tavalla. Se voi koostua siitä, että osataan tarkastella, miten uskontoa koskeva retoriikka toimii arkielämän rutinoituissa ja historiallisesti tuotetuissa rakenteissa. Tämä ei ole McCutcheonin oma keksintö, mutta hän on kenties äänekkäimmin argumentoinut tällaisen uskonnotutkimuksen mahdollisuuden puolesta. Toiset tutkijat ovat kritisoineet häntä yrityksestä haastaa tai purkaa vanha malli, tavasta olla ”likaamatta käsiä” niiden uskontoperinteiden kentillä, joilta uskontotieteen ”raakamateriaali” tulee (ks. esim. Benavides 2000; McCutcheonin vasta-argumenteista ks. McCutcheon 2000, 135–136; 2003, 250v5).

Kiistäessään uskontotraditioihin erikoistumisen uskontotieteilijän välttämättömänä tieteenalakohtaisena hyveenä, McCutcheon ottaa vakavasti Jonathan Z. Smithin avauksen teoksessa *Imagining Religion*. Smith kirjoittaa, että uskontotieteilijöiden tulee olla säälimättömästi itsetietoisia. Tämä itsetietoisuus muodostaa ”ensisijaisen asiantuntemuksen, *ensisijaisen tutkimuksen kohteen*.” (Smith 1982, ix. Kursivointi lisätty.) Edes tässä radikaalissa muodossa väite ei tarkoita, että jokaisen tulisi tutkia uskonnon kuvittelemisen tai ”manufakturoinnin” (McCutcheon 1997) tapoja. Ensinnäkin McCutcheon erottaa kaksi tutkimuksen tasoa, uskonnon naturalistiset selitysyrietykset ja postmodernin metateorian tai metakritiikin. Itsensä hän sijoittaa jälkimmäiselle tasolle. Vaikka tämä jako

ei ole täysin vakuuttava, se osoittaa, että McCutcheon ei suoranaisesti ehdota uskontotieteellisen substanssiosaamisen irtaantuvan kontaktista uskontotraditioihin.⁸ Asian ydin on tutkimuksellisten mahdollisuuksien moninaistaminen. Toiseksi McCutcheonin näkökulmaa on mahdollista venyttää. Tämä tarkoittaa uskonnon arkisessa manufakturoinnissa käytettävien diskursiivisten teknikoiden analysointia. Tämä ei ole enempää eikä vähempää kuin sen tutkimista, miten ihmiset käyttävät taksonomista työkalua ”uskonto” (ja uskontodiskurssiin liittyviä käsitteitä) ja sen selvittämisestä, millaisia poliittisia vaikutuksia sillä on erilaisissa historiallisissa konteksteissa. Ehdotus muuttaa erikoistumisen fokusta uskontotraditioiden matriisista diskursiivisiin tiloihin, joissa ”uskontoa” rakennetaan ja joissa se toimii luokittelun välineenä.

Uskonnon kuvittelun ja manufakturoinnin tutkimisen aineistot eivät rajoitu tutkijoiden konstruktioihin. Ne kattavat kaikki diskurssit, instituutiot ja muut mahdolliset kontekstit, joissa ”uskontoa” käytetään luokittelun välineenä. Siksi ei ole välttämätöntä ihmetellä Wieben tavoin, miksi McCutcheon käsittelee esimerkiksi Yhdysvalloissa tunnettua uskonnoista kirjoittavaa Stephen Carteria, koska hän ei ole uskontotieteilijä. Carterin kirjoitukset ovat vain yksi esimerkki suositusta tavasta vallata julkista tilaa eräällä uskontoa koskevalla käsityksellä. Lisäksi esimerkiksi Paul-François Tremlett (2004) on tarkastellut uskonnon kategorian muodostumista ja funktiota anarkistisissa kirjoituksissa. Toisissa tapauksissa aineistot voivat koskea sanomalehtiartikkeleita, internet-sivustoja, televisio-ohjelmia, hallituksen asiakirjoja ja menettelytapoja, lakipykälä tai tutkijoiden konstruktioita, joihin McCutcheon on omassa työssään keskittynyt (ks. Taira 2010; 2013a). Selvennän tämän intellektuaalisen asemapaikan implikaatioita jatkamalla kritiikkiä koskevasta kysymyksestä.

Missä mielessä kriittinen tutkija on uskontokriitikko?

Kriittisen uskontotieteilijän tehtävänä ei ole ihmisten uskonnonharjoituksen kieltäminen tai saada ihmiset luopumaan uskonnon käsitteestä, vaan kantaa kortensa kekoon esimerkiksi tekemällä identiteeteistä ja auktorisoivista käytännöistä reflektoidumpia. Tämä tapahtuu esimerkiksi osoittamalla niiden yhteys valtasuhteisiin sekä sosiaalista elämää organisoiviin ja rakenteistaviin tekijöihin (jotka eivät välttämättä ole yksittäisten toimijoiden tarkoittamia, kontrolloimia tai tiedostamia ja jotka toimintakykyistävät tai tekevät toimintakyvyttömiksi). Wiebe kuitenkin korostaa, että McCutcheon ajattelee uskontojen olevan virheellisiä ja että ne tulisi kitkeä julkisesta keskustelusta – kanta, jonka hän on toistanut henkilökohtaisessa keskustelussamme. McCutcheonin kanta voidaan hahmottaa toisella tavalla. Uskonnot voivat vapaasti olla julkisen keskustelun osa ja tutkijat voivat myös arvostaa ja kunnioittaa uskonnonharjoittajia. Kriittisten tutkijoiden mukaan uskonnot eivät voi kuitenkaan olla julkisen keskustelun pysäyttäjiä vetoamalla esimerkiksi Jumalan tahtoon viimekätisenä argumenttina eivätkä ne voi tarjota yleistä koodia, jonka varassa keskustelun tulisi edetä. Uskonnonharjoittajien on hyväksyttävä, että uskontotieteilijät ovat keskustelussa mukana teoreettis-metodologisten työkalujensa kanssa. Tällöin on mahdollista, että tutkijat kertovat, miten perinteitä keksitään ja uskontoja kuvitellaan epähistoriallistamalla niiden muodostumisvaiheet ja hiljentämällä vaihtoehtoisia ääniä tai miten uskonnot ylläpitävät ja edistävät tietynkaltaista sosiaalista, poliittista ja taloudellista järjestystä. Yksinkertaisesti, kun ihmiset käyttävät uskontoa diskursiivisena tekniikkana, peilissä ovat erilaiset sosiaaliset ja käytännölliset intressit. Uskontojen analyysi sosiaalisten intressien viitekehyksessä viittaa ensisijaisesti Burton L. Mackiin (2001) ja toissijaisesti McCutcheoniin (2001; 2003). Perustava ajatus on, että uskontoja ei selitetä psykologisilla motivaatioilla tai biologisilla tarpeilla, vaan sosiaalisilla intresseillä. Tällöin tutkimus keskittyy selvittämään, miten uskonnot tai ”uskonto” luokittelijana toimivat ”ylläpitäen ja manipuloiden

sosiaalisia intressejä aivan kuten merkkien systeemit ja käytäntöjen kaavat, jotka rakenteistavat inhimillisiä yhteiskuntia.” (Mack 2001, 84.) Vielä yleisemmin lähtökohtana voidaan pitää kysymystä, missä ja miksi uskonnollisiksi luokitellut käytännöt nousevat kulttuurisista käytännöistä ja ovat osa niitä (Nye 2000a, 7; ks. myös 2000b, 464–468).⁹

Lähestymistapa ei tee McCutcheonista tai kenestäkään muusta automaattisesti uskonnon vastustajaa. Projekti ei ole sama kuin valistuksen uskontokriitikoilla, joiden mukaan uskonto on virheellistä, irrationaalista tai epätoivottavaa. Siksi Wieben rakentama dikotomia uskontojen asiaa edistävän uskonnollisen kriitikon (esimerkkinä William Dean) ja uskontoja halveksivan uskontokriitikon (McCutcheon) välillä ei auta ymmärtämään McCutcheonin ja samanmielisten kantaa.

Havainnollistan yhden esimerkin avulla, missä mielessä kriittinen tutkija voi olla uskontokriitikko.¹⁰ Poleemisessa pamfletissaan *Selling Spirituality* (2005) Jeremy Carrette ja Richard King tarkastelevat muun muassa intialaissyntyistä menestyskirjailijaa Deepak Chopraa, joka on maailman tunnetuimpia holistisen henkisyyden puolestapuhuja. Chopra esittää kymmenen avainta aktiiviseen elämänhallintaan. Lista on hieman lyhennettynä seuraavanlainen:

1. Kuuntele kehosi viisautta. 2. Elä nykyhetkessä, sillä se on ainoa hetki, joka sinulla on. 3. Ota itsellesi aikaa olla hiljaa, mietiskellä, vaientaa sisäinen vuoropuhelusi. 4. Luovu ulkopuolisen hyväksynnän tarpeesta. 5. Kun joku ihminen tai jokin tilanne herättää sinussa vihaa tai vastarintaa, yritä tiedostaa, että kamppaillet vain oman itsesi kanssa. 6. Muista, että ulkopuolellasi ”siellä jossakin”, oleva maailma heijastaa sinun todellisuuttasi ”täällä”, sisimmässäsi. 7. Ravista hartioiltasi tuomitsemisen taakka, niin olosi kevenee huomattavasti. 8. Älä saastuta kehoasi myrkyillä, älä myrkyllisillä ruoilla ja juomilla äläkä myrkyllisillä tunteilla. 9. Korvaa vihasta lähtevä käytös rakkaudesta lähtevällä käytöksellä. 10. Ymmärrä, että fyysinen maailma on vain syvällisemmän älykkyyden kuvastin. (Chopra 1994, 283–285.)

Chopran avaimet ovat osin käyttökelpoisia kenelle tahansa, mutta kiinnostavampaa onkin, mistä vaietaan. Mikään elämänhallinnan ohje ei kohdistu sosiaaliseen epäoikeudenmukaisuuteen tai yhteiselon rakenteellisten epäkohtien poistamiseen. Sen sijaan yksilö näyttäytyy kaikesta yhteisöllisyydestä irrallisena olentona, joka hakee omakohtaisia ja usein kulutuksellisia ratkaisuyrityksiä systeemiin ristiriitoihin. Siten Chopran yksilö on kaikessa henkisyysessään nykyistä kapitalismia myötäilevä hahmo. Chopran käyttäminen esimerkkinä tässä havainnollistaa kritiikin tyyliä. Kritiikki ei perustu kiinnostukseen osoittaa teoksessa esitetyt ajatukset tieteellisesti vääriksi, kuten valistuksen uskontokritiikki saattaisi asiaa lähestyä. Olennaisempaa on sen osoittaminen, että teoksen intentio, elämänhallinnan tarjoaminen, toteutuu Chopran ohjeilla korkeintaan niille modernin maailman hyväosaisille, joiden elämää rakenteelliset epäkohdat eivät liiaksi kosketa. Esimerkin kritiikissä pyritään osoittamaan tutkimustyöllä tiettyjen diskurssien toiminta nykyisessä kapitalismissa sekä se, miten nuo diskurssit muuttavat ihmisten mahdollisuuksia kontrolloida omaa elämäänsä.

Tämänkaltaisen kritiikki ei ole epätieteellistä, eikä jotain, joka uhkaisi tieteenalan akateemista uskottavuutta. Esimerkin ensisijaisena tehtävänä on kuitenkin havainnollistaa Wieben (2005, 25–26) ongelmallinen tapa asemoida McCutcheon. Erikoiseksi asemoinnin tekee myös Wieben sivuuttama McCutcheonin (2001, 149) eksplisiittinen paikantuminen, jossa hän korostaa, ettei ole uskontojen ”halveksija”. Paikantumistaan hän täsmentää seuraavasti:

Koska satun ajattelemaan, että sosiaaliset ja poliittiset motivaatiot ja implikaatiot ohjaavat teoreettisia valintoja, ja koska suh-
taudun uteliaasti tapaan, jolla yhteisöt neuvottelevat sosiaalisia
ja materiaalisia etuoikeuksia, valitsen erityisen linssin, jonka läpi
katson uudelleen sitä, mitä moni alallamme pitää olemuksellises-
ti pelastuksen, moraalisuuden tai transsendsenssin idealistisena/
uskomuksellisenä/doktrinaalisena systeiminä. En pyydä anteeksi

sitä tosiasiaa, että teoreettiset intressini ohjaavat metodien ja aineistojen valintaa. Se, että teoriani ja metodini tuskin tyhjentävät aineiston, on sanomattakin selvää. (McCutcheon 2001, 149.)

Lainauksen pitäisi tehdä selväksi asema, jossa tieto ymmärrettään osittaiseksi ja teoreettisista linseistä riippuvaiseksi. Sitä ei tulisi samastaa julkiseen keskusteluun, joka tapahtuu julkisilla areenoilla. McCutcheonin sosiokulttuurinen kritiikki tai kriittinen retoriikka ei asemoi uskontotiedettä yliopiston ulkopuolelle eikä hajota akateemisen maailman perustoja, vaikka hän korostaakin tiedon julkisille areenoille levittämisen tärkeyttä (ks. McCutcheon 2005a). Sen sijaan kannan tarkoituksena on asemoida uskontotiedettä lähemmäksi muiden tieteenalojen keskusteluja tietoisena siitä, että tutkijat ja ”uskontoa” koskevat diskursiiviset tekniikat ovat osa yhteiskuntaa. Tämän kannan ottaminen vakavasti ei tarkoita Wieben epäilyistä huolimatta tutkimuksellisista hyveistä luopumista pelkän kasvattavan tai sivistävän keskustelun hyväksi. McCutcheon (2001, 138) jopa korostaa, että ensimmäinen askel uskontotieteen kontribuutiossa julkisiin keskusteluihin olisi kehittää teoriaa päätöksenteosta ja niistä keinoista, joilla ihmiset representoivat ja manipuloivat maailmaa yleensä. Tämä on selvä osoitus kiinnostuksesta tutkimuksellisten hyveiden ylläpitoon ja kehittämiseen, joskin välineet, joilla se tehdään, saattavat olla Wieben mieltymyksistä poikkeavia.

Intellektuellit: profeetalliset, universaalit vai erityiset?

Wieben kritiikki (vaikka olen eri mieltä siitä) on helppo ymmärtää, koska McCutcheon ei vaivaa lukijoitaan kertomalla, mikä täsmällisesti ottaen on tutkijalla oleva epistemologinen tai moraalinen auktoriteetti. Hän tyytyy vain toteamaan, että tieto on taktista ja perustuu selittävään teoretisointiin ja refleksiiviseen kritiikkiin. ”Toiveajattelun politiikka” onkin sanapari, jolla Wiebe (2005) kuvaa McCutcheonin kriittistä projektia. Se viittaa siihen, että Mc-

Cutcheon yrittää olla poliittisesti vaikutuskykyinen intellektuelli, mutta hän ei tarjoa tarpeeksi vahvaa tieteellisesti, poliittisesti tai moraalisesti auktorisoivaa mallia. Wieben ongelmana on, että hän vaatii McCutcheonilta lopultakin asemaa, jota Foucault (2001, 384) ivallisesti kutsui profeetalliseksi intellektuelliksi ja Zygmunt Bauman (1987) lainsäätäjäksi: intellektuelli, joka kertoo ihmisille mitä tehdä ja jolla on historian kulun ennustava tai vahva tiedon perustan vakiinnuttava metanarratiivi tai ”ylemmät arvot” tuke- naan. Nykyinen kriittinen tutkimus asettaa intressinsä toisin ter- mein, ilman historian metafysiikkaa ja suoria moraalisia, eettisiä tai poliittisia ohjeita.

Sen sijaan että ”toiveajattelu” – kieltäytyminen suorien toimin- taohjeiden antamisesta – luettaisiin heikkouden osoitukseksi, sitä voidaan pitää samansuuntaisena toivon ja affektiivisuuden poli- tiikkaa korostavien ajattelijoiden kanssa. Ympäröivässä maailmas- sa ei ole helppo olla kovin optimistinen eikä siinä ole yksinker- taisia keinoja rakentaa uskottavia poliittisia projekteja, varsinkaan jos vaikuttamisen keinona on tieteellinen tutkimus. Toivon ja affektiivisuuden käsitteet ovatkin hyödyllisiä silloin kun ne eivät kytkeydy suoraan oletettuun menestykseen tai kun ei tiedetä tark- kaan, miltä menestys näyttäisi.¹¹ Toiveajattelijoiden lisäksi Wiebe (2005, 20v19) kutsuu tähän kantaan asemoituvia intellektuaali- seksi papistoksi, jotka suojelevat yhteiskuntaa kaaokselta ylemmäl- lä moraalillaan. Valitettavaa on kuitenkin se tietämättömyys, joka paljastuu hänen sanavalinnassaan. Esimerkiksi Edward Said, joka on McCutcheonille tärkeä oman intellektuaalisen näkemyksen ra- kentamisessa, kirjoitti yli kolmekymmentä vuotta sitten kirjansa *The World, the Text, and the Critic* lopussa kriittisesti intellektuel- lien muuttumisesta papistoksi. Said totesi, että kriitikoiden tärkein kysymys koskee sitä, miten muuttaa se seikka, että modernista kriitikosta on tullut pappi sanan pahimmassa merkityksessä (Said 1983, 292).

Edellä esitetty ei poista kysymystä moraalisten ja eettisten ele- menttien jäsentämisestä intellektuaalisessa työssä. Mikäli tähän ei

voida vastata suoraan McCutcheonin avulla, on jälleen järkevää kiertää Foucault'n kautta. Foucault'lle ei ole olemassa vakiintunutta moraalista perustaa, josta voitaisiin kritisoida tiettyjä käytäntöjä. Sen sijaan hän kyseenalaistaa moraalisia kantoja toisten kantojen avulla. Jos ei ole mahdollista esittää, miksi pitäisi toimia tällä tai tuolla tavalla, on aina mahdollista osoittaa, että toimimalla näin syntyy seuraavanlainen tilanne, jonka täytyy olla hyväksymäsi päämäärä. (May 1993, 104; 1995.) Tämä havainnollistaa sitä sekaannusta, joka ympäröi moraalin ja arvostelmien asemaa kriittisen tutkimuksen auktorisoivissa käytännöissä, ja se on yhteensopiva McCutcheonin projektin kanssa. Yksinkertaisesti, kriittistä tutkimusta ei voida samastaa mihinkään moraaliseen kantaan, mutta ei myöskään sellaisen (tai paremminkin eettis-poliittisen) horisontin puutteeseen. John Rajchman (1985, 37) hahmottaa Foucault'n kannan korostamalla eettisenä ohjenuorana konstituoiduista kokemuksen muodoista erkaantumista tutkimuksen ja ajattelun avulla. Sitä kautta on mahdollista vapauttaa tilaa uusien elämisen muotojen keksimiselle. Tämä on eri asia kuin moraalisesti korrektien toimintasuositusten antaminen. Siksi ainakin profeettallisen intellektuellin malli sopii huonosti tähän keskusteluun.

Intellektuaalisen toiminnan malleja on muitakin. Foucault on tässäkin suhteessa uskontotieteen parissa esitettyjä kantoja selvittävä ajattelija. Hän on huomauttanut, että intellektuelli ei voi esittää omaa yhteiskuntaansa koskevia todellisia kysymyksiä, jos se ei perustu tutkimukseen (Foucault 2001, 285). Merkittävä intellektuaalinen työ perustuu tutkimuksellisiin resursseihin, vaikka se ei tarkoita, että tutkijat puhuisivat aina yksinomaan aineistonsa perusteella. Tämä johdattaa erotteluun universaalien ja erityisen intellektuellin välillä. Siinä missä Sartre oli Foucault'lle universaalien intellektuellin tyypillinen esimerkki, hän näki itsensä erityisenä intellektuellina, joka tekee erityisestä tiedosta poliittisesti operatiivista (Foucault 2001, 126–127). Kun Wiebe (2005, 8–9v3) maalaa negatiivisen kuvan intellektuelleista yleisinä ja julkisina keskustelijoina, hänen käsityksensä on huomattavasti lähempänä

universaalia intellektuellia kuin Foucault'n (sekä Saidin että impliittisesti McCutcheonin) mallia erityisestä intellektuellista.

Vaikka erityinen intellektuelli erikoistuu, hänellä on usein käytännöllisiä tavoitteita. Erityisen intellektuellin erikoistuminen on kuitenkin toista kuin Saidin ”professionaalisella” intellektuellilla. Erityinen intellektuelli käyttää yksinkertaisesti erityistä tietoaan ja tieteenalakohtaista osaamistaan julkis-intellektuaalisen toiminnan, kritiikin, väittelyn ja analyysin väylänä tai astinlautana. Tämä on yhdenmukainen sen suhteen mitä Lawrence Grossberg (1992, 32) ajaa takaa todetessaan, että intellektuellien ei pitäisi puhua eristyksissä, vaan heidän tulee kyetä yhdistämään erityisosaamisensa laajempiin sosiaalisiin rakenteisiin ja suhteisiin.¹² Uskontotieteen osalta tämä tarkoittaa, että erityisosaaminen viittaa uskontoon (luokittelevana käsitteenä, ilmiönä, perinteenä) ja yleensä johonkin vielä erityisempään osa-alueeseen (islam, uudet uskonnot, uskontokritiikki, rituaalit, media, uskonnolliset käsitteet jne.). Toisin sanoen uskonnotutkija on tieteenalaansa ankkuroitunut erityinen (ja julkinen) intellektuelli. Ankkuroituneena oleminen ei kuitenkaan tarkoita rajoittuneisuutta, koska uskonto on se väylä, jota kautta sosiokulttuuristen kontekstien ja valtasuhteiden analyysia kohdennetaan ja johon liittyen tiedontuotannosta voi tulla myös poliittisesti operatiivista. Tällainen kolmannen tilan asemapaikka on helposti ymmärrettävissä, jos hyväksytään yleisesti, että uskonnot tai uskonnoiksi luokitellut käytännöt ovat laajempien kontekstien artikuloimia ja laajempiin konteksteihin artikuloituja (Grossberg 1997b, 6).

Ongelmallista McCutcheonin työssä ja sen vastaanotossa ei ole niinkään eettis-poliittisen ulottuvuuden rekonstruointi, vaan se, että hän ei käytä riittävästi aikaa ja tilaa käyttämänsä teoreettisen työkalupakin sisällön selventämiseen ja että hänen tarkastelemista aiheistaan muodostuu vain löyhä kokonaisuus. Lukijan arvioitavaksi jää, onko lähestymistavoissa riittävästi yhdenmukaisuutta. McCutcheon käyttää foucault'laista diskurssiteoriaa ja genealogiaa sekoitettuna retorisiin lähestymistapoihin jäljittäessään uskontodiskurssin tyypillisiä lausumia ja erotteluja. Bruce Lincolnin ja

Burton Mackin näkemyksiä hyödynnetään siinä, miten uskonto-retoriikan avulla kamppaillaan niukoista resursseista ja kanavoidaan sosiaalisia intressejä. Jonathan Z. Smithiltä tulee painotus luokittelujen merkityksestä kaikessa inhimillisessä toiminnassa ja myös uskonnossa. Terry Eagletonin ja Edward Saidin metateoreettiset tutkimukset tieteenalakohtaisen tiedon organisoitumisesta suhteessa poliittisiin kysymyksiin muodostavat myös keskeisen viitepisteen. McCutcheon houkuttelee lukijoitaan genealogiseen lähestymistapaan, jonka tehtävänä on paljastaa käsitteiden erilaisiin käyttötapoihin sisältyvä poliittinen teknologia. Genealogia ei tarkoita, että uskontodiskurssin käsitteille kuten ”uskonto” ja ”usko” etsittäisiin alkuperäistä merkitystä, vaan tavoitteena on tutkia käsitteiden historiallisia käyttöyhteyksiä, merkityksiä, suhteita muihin käsitteisiin ja kytkeytymisiä erilaisiin konteksteihin. McCutcheon on keskittynyt omassa työssään pääasiassa tieteenalan perustavien käsitteiden käyttötapoihin akateemisessa kontekstissa sekä niihin liittyviin tieteenalan identiteettiä koskeviin kysymyksiin. Tämä ohjelma on pätevä ja tärkeä mahdollisuus, mutta se tulee ulottaa ”tutkijat tutkivat tutkijoita” -asetelman ulkopuolelle, arkielämään, instituutioihin, akateemisen maailman ulkopuoliseen historiaan. Sen toteuttaminen on jo alkanut.¹³

Yleisesti McCutcheonin lähestymistapa muistuttaa postmarxilaisia ja poststrukturealistisia näkemyksiä, vaikka hänen työssään ei selvennetä perusteellisesti näitä lähtökohtia. Tämä jättää useita vaihtoehtoja avoimeksi ja saattaa toisten mielestä olla liian väljä tai eklektinen asemapaikka. Näen sen kuitenkin matriisiksi, jossa on tiettyjä vakiintuneita käsityksiä, mutta joka antaa mahdollisuuksia edetä ja kehittää projektia moniin suuntiin. Tästä huolimatta McCutcheonin olisi hyvä hioa tarkemmin käyttämänsä teoreettista työkalupakkia. Tämän vuoksi Wieben kritiikki ei ole turha, mutta kuten olen osoittanut, kritiikki rakentuu retorisesti tarkoitushakuisten dikotomioiden varaan. Wiebe aloittaa julkisen intellektuellin ja tieteilijän välisestä dikotomiasta, jonka käsittelyä seuraa useita muita erotteluja, mutta pelkästään Foucault’n käsityserityisestä intellektuellista purkaa kyseisen jaon. Siksi pyrkimyk-

seni on ollut rakentaa eräs mahdollinen uskonnontutkimuksen asemapaikka lukemalla McCutcheonin työtä Foucault'n ja kriittisen kulttuurintutkimuksen kautta. Wieben kritiikki osoittaa, että ”kolmannen tilan” hiomista ja täsmentämistä on syytä jatkaa.

3. Maallistumisparadigma murroksessa

Pääsiäisenä vuonna 1966 yhdysvaltalaisen *Time*-aikakauslehden kansikuvassa kysyttiin ”Onko Jumala kuollut?”. Teksti oli painettu punaisella mustaa taustaa vasten. Jutussa todettiin, että jopa teologit ovat esittäneet, että kirkkojen on hyväksyttävä Jumalan kuoleman tosiasia ja tultava toimeen ilman häntä (Hyman 2010, 156). Jutun taustalla olivat teologi Thomas J. J. Altizerin näkemykset kristillisestä ateismista. Altizerin teos *The Gospel of Christian Atheism* ilmestyi samana vuonna (Altizer 1966).

Myös Isossa-Britanniassa kirkonmiehet kirjoittivat Jumalasta samaan tapaan. Woolwichin piispan John A. T. Robinsonin *Honest to God* ilmestyi jo vuonna 1963 (Robinson 1963). Siinä pohdittiin, mitä kristittynä oleminen tarkoittaa perinteisen kristillisen jumalakäsityksen muodostuttua epäuskottavaksi.

Nämä esimerkit kertovat kristinuskon sisäisestä kuohunnasta ja maallistumisesta, mutta ne ovat samanaikaisesti osa laajempaa kertomusta Jumalaa koskevien uskomusten suosion ja uskonnon yhteiskunnallisen merkityksen heikentymisestä. 1960-luku oli Euroopan ydinalueilla aikaa, jolloin uskonnollisuudessa tapahtui murros. On esitetty, että kristinuskon sisäisellä liberalisoitumisella – ja sisäisellä maallistumisella – oli merkittävä rooli 1960-luvun kulttuurisessa murroksessa ja uskonnollisuuden heikentymisessä (McCleod 2007). Toiset ovat korostaneet laajempaa kulttuurista murrosta 1960-luvun maallistumisen selittäjänä, erityisesti naisten yhteiskunnallisen roolin muutosta. Näin on painotettu, että vaikka maallistumista on tapahtunut jo parin sadan vuoden ajan,

vasta 1960-luvulla kristillinen käsitteistö alkoi kadota ihmisten elämäkerrallisista kuvauksista. (Brown 2009.)

1960-luku on myös uskontososiologisen maallistumisparadigman kehittymisen aikaa. Ajatus maallistumisesta tuli hallitsevaksi uskontososiologista tutkimusta jäsentäväksi kehykseksi. Sitä kuitenkin kutsutaan maallistumisparadigman toiseksi vaiheeksi. Ensimmäinen vaihe viittaa yhteiskunta- ja ihmistieteiden klassikoiden näkemyksiin uskonnon suunnasta.

Time-lehden kysymyksenkin taustalla on tunnettu Friedrich Nietzschen (1844–1900) näkemys Jumalan kuolemasta. *Iloisessa tieteessä* (alk. 1882) hän kirjoitti:

Ettekö ole kuulleet siitä hullusta ihmisestä, joka sytytti lyhdyn kirkkaana aamupäivänä, juoksi torille ja huusi huutamistaan 'Minä etsin Jumalaa! Minä etsin Jumalaa!' – Koska siellä sattui olemaan suuri joukko niitä, jotka eivät uskoneet Jumalaan, hänen sanansa aiheuttivat naurunremakan. Onko hän siis kadonnut? kysyi eräs. Onko hän juossut eksyksiin kuin lapsi? kysyi toinen. Vai pysytteleekö hän piilossa? Pelkääkö hän meitä? Onko hän astunut laivaan? muuttanut maasta? – näin he kilvan huusivat ja nauroivat. Hullu ihminen hyppäsi heidän keskelleen ja lävisti heidät katseillaan. 'Minne Jumala on joutunut?' hän huusi, 'Minä sanon sen teille! *Me olemme tappaneet hänet* – te ja minä!' [...] Kerrotaan vielä, että hullu mies tunkeutui samana päivänä eri kirkkoihin ja alkoi niissä veisata sepittämäänsä virttä *Requiem aeternam deo*. Kun hänet vietiin ulos ja vaadittiin tilille, hän vastasi aina vain 'Mitä nämä kirkot sitten vielä ovat, elleivät ne ole Jumalan hautoja ja hautapatsaita?' (Nietzsche 2004, 116–117.)

Kirjoituksen hullu ihminen toteaa myös, ettei hänen aikansa ole vielä tullut, ettei Jumalan kuolema ole vielä ennättänyt ihmisten korviin. Jälkiviisaasti kirjoitus voidaan tulkita profetiaksi, jonka osuvuus ymmärrettiin vasta myöhemmin. Vaikka Nietzsche ei maallistumisparadigman sosiologisen keskustelun yhteydessä yleensä mainita, hänen näkemyksensä ei ollut niinkään normatiivinen väittäjä, vaan yritys kuvata muutosta ihmisten asennoitumisessa. Myös sosiologian isät ja esi-isät jakoivat merkittävistä

näkemyseroistaan huolimatta käsityksen jonkinlaisesta maallistumisesta (ks. Aldridge 2000, 56–72). Auguste Comtelle positiivisen ajattelun vaihe merkitsi teologisen ja sitä seuranneen metafyyssisen ajattelun heikentymistä. Karl Marxin mukaan uskonnon katoaminen oli kapitalistisen tuotantomuodon ylittämisen välttämätön seuraus. Émile Durkheimin mukaan modernin yhteiskunnan politiikka, talous ja tiede haukkasivat osansa uskonnon toiminta- ja vaikutusalueelta, vaikka hänen kirjoituksistaan löytyy myös käsitys uskonnosta yhteisöelämän konstitutiivisena voimana. Max Weber katsoi askeesin muuttuneen tuonpuoleisesta maailmansisäiseksi ja esitti, että vaikka protestanttiset ajatukset stimuloivat modernin kapitalismin syntyä, kapitalismi irtaantui myöhemmin uskonnollisesta eetoksesta.

Maallistuminen (tai sekularisaatio) on laaja aihe, josta keskustellaan eri tieteenaloilla erilaisin painotuksin. Tässä keskitytään empiiriseen, erityisesti uskontososiologiseen maallistumistutkimukseen. Tarkoituksena on kuvata ja arvioida käytyä keskustelua. Siksi suuri osa filosofisista, teologisista ja poliittisista näkemyksistä jää käsittelemättä. Uskontososiologinen maallistumiskeskustelu koostuu kirjavasta näkemysten kokoelmasta pikemminkin kuin yhdestä, tarkkaan rajatusta ja testattavasta väitteestä. En mene niin pitkälle, että ehdottaisin maallistumisteorioiden olevan mahdollittomia osoittaa vääräksi (ks. Fox 2005, 302), mutta ei ole liioiteltua esittää, että keskustelu aiheesta sisältää niin paljon nyansseja ja jatkuvia täsmennyksiä puolustajien ja kriitikoiden tahoilta, ettei lopulliseen – tai edes väliaikaiseen – johtopäätökseen päätyminen ole helppoa. Keskustelun seuraaminen auttaa kuitenkin ymmärtämään uskonnollista ja laajemmin yhteiskunnallista muutosta.

Peritty visio ja sen hämärtyminen

Nykymuotoinen uskontososiologinen keskustelu maallistumisesta käynnistyi kunnolla 1960-luvulla. Tutkijat ovat määritelleet maallistumisen hieman eri tavoin ja tarjonneet toisistaan poikkeavia

selytksiä. Yksinkertaistetusti voidaan sanoa, että tavallisesti maallistumisella on viitattu kahteen suuntaan. Ensinnäkin maallistuminen on tarkoittanut uskonnon yhteiskunnallisen merkityksen heikentymistä. Uskonnolla on entistä vähemmän sanottavaa yhteiskunnan organisoitumisen tapoihin. Siitä tulee entistä selvemmin yksityisasiä. Toiseksi maallistuminen on tarkoittanut uskonnollisten uskomusten, osallistumisen ja jäsenyyden suosion laskua. Näitä on yleensä selitetty yhteiskunnan modernisoitumisella.

Yksi keskeisimmistä teorian kehittäjistä keskustelun niin sanotussa toisessa vaiheessa on brittisosologi Bryan Wilson, mutta myös Peter Bergeriä (1967) pidetään tämän vaiheen klassikkona. Wilsonin mukaan uskonnolliset ajatukset, käytännöt ja instituutiot ovat menettämässä sosiaalista merkitystään (Wilson 1966, 14). Weberiä seuraten hän näki protestanttisuuden – ja sen yksilöpainotuksen – sekä yleisemmän rationalisoitumiskehityksen olevan keskeinen tekijä modernisaation maallistumisprosessissa. Näiden lisäksi merkittäviksi maallistumista edesauttaviksi tekijöiksi nostettiin yhteiskunnan rakenteellinen eriytyminen ja monimuotoistuminen. Edellisen katsottiin marginalisoivan uskonnon ja heikentävän uskontojen perinteistä auktoriteettia suhteessa talouteen, tieteeseen ja politiikkaan; jälkimmäisen ajateltiin heikentävän uskonnollisuutta, koska monimuotoisuus rikkoi uskonnon elinvoimaisuuden kannalta suotuisan yhtenäiskulttuurin (ks. Berger 1967). Oletus lähestulkoon väistämättömästä, universaalista ja yhtenäisestä modernisaatiosta sai aikaan sen, että näiden visioiden avulla uskonnolle povattiin pikaista paikkaa välinpitämättömyyden ja merkityksettömyyden kentillä. Muun maailman oli tarkoitus seurata alati modernisoituvaa Eurooppaa.

Maallistumisparadigman kulta-aika kesti suunnilleen 1980-luvulle. Tänne asti älymystö jakoi päällisin puolin käsityksen uskontokehityksen suunnasta. Konsensus kuitenkin murtui vähitellen. Tämä kehityskulku on samanaikainen uskonnon yhteiskunnallisen näkyvyyden kasvun kanssa.

Vuoden 1979 Iranin islamilainen vallankumous oli ensimmäinen suuri uskonnon uudesta noususta todistava tapahtuma.

Kymmenen vuotta myöhemmin Eurooppaa kosketti Iranin johtaja Ajatolla Khomeinin fatwa, jonka kohteena oli kirjailija Salman Rushdie. Rushdien *Saatanallisia säkeitä* (1988) vastustavat mielenosoitukset ja kirjaroviot herättivät keskustelua Euroopassa ja erityisesti Englannissa 1980-luvun lopussa ja aivan 1990-luvun alussa (ks. Malik 2009; Weller 2009).

2000-luvulla uskonnon näkyvyys on vain voimistunut. Syyskuun 11. päivän isku vuonna 2001 Yhdysvaltoihin oli näkyvä esimerkki globaalisti uutisoidusta tapahtumasta. Myöhemmin Eurooppaa järkyttivät pommi-iskut Madridissa (11.4.2004) ja Lontoossa (7.7.2005). Lisäksi hollantilaisen populistipoliitikko Pim Fortuynin murha vuonna 2002, Ranskan ”huivikiista” vuonna 2004, hollantilaisen elokuvaohjaaja ja islam-kriitikko Theo van Goghin murha samana vuonna, Tanskan pilakuvakiista vuonna 2005 ja minareettien rakennuskielto Sveitsissä vuonna 2009 ovat osaltaan varmistaneet islamia koskevien konfliktien julkisen näkyvyyden. Näitä ovat säestäneet pienimuotoisemmat kiistat ja maahanmuuttokielteisten ja islamofobisten, usein kristillistä kulttuuriperinnettä puolustavien puolueiden nousu Euroopan eri maissa.

Käsitys uskonnon virkoamisesta ei koske ainoastaan islamia. Kristinuskon on ollut otsikoissa esimerkiksi Yhdysvaltojen niin sanotuissa ”kulttuurisodissa”, joissa konservatiivit ja liberaalit kristittyt ovat kiistelleet esimerkiksi evoluutiosta ja elämän ilmaantumisesta (kreationismi ja älykäs suunnittelu), abortista, eutanasiasta ja samaa sukupuolta olevien parien oikeuksista (Hunter 1991; McCalla 2006). Euroopassa katolinen kirkko on ollut aktiivisesti näkyvillä sekä rauhanomaisena ja rakentavana yhteiskunnallisena keskustelijana että arvokonfliktien osapuolena (Casanova 1994; Kepel 1994), lasten hyväksikäyttöskandaaleissa ja median jatkuvassa kiinnostuksessa paavin sanoihin ja tekoihin (Knott, Poole & Taira 2013a, 155–171). Jo paavi Johannes Paavali II:n vierailut olivat näkyviä mediatapahtumia, mutta myös hänen seuraajansa paavi Benedictus XVI:n matkat uutisoitiin globaalisti. Vuonna 2013 *Time*-lehti valitsi paavi Franciscuksen vuoden henkilöksi. 2000-luvun näkyvin rauhanomainen uskontoaiheinen mediata-

pahtuma on toistaiseksi ollut paavi Johannes Paavali II:n hautajaiset. Tapahtumaa seurasi arviolta kaksi miljardia katsojaa.¹ Viime vuosina Euroopassa jopa kristityt ovat alkaneet puhua marginalisoitumisestaan, tarkoittaen omien oikeuksiensa ja yhteiskunnallisen roolinsa kaventumista ateismin ja ei-kristillisten uskontojen kustannuksella. (Carey & Carey 2012; Taira, Poole & Knott 2012, 43). Tämä on osaltaan nostanut uskonnon yhteiskunnallisen aseman laajemmaksi keskustelunaiheeksi.

Konfliktit ja mediatapahtumat ovat vain jäävuoren huippu uskonnon kasvaneessa näkyvyydessä. On myös merkittäviä hitaita prosesseja, jotka eivät näy edellä mainittujen esimerkkien tapaan sanomalehtien etusivuilla ja uutisotsikoissa. Joukkotiedotus on globaalimpaa kuin koskaan ennen; sähköisen mediateknologian nopea kehittyminen on muuttanut informaation tavoittavuutta myös uskonnon osalta; mediamarkkinoiden sääntelyn purkaminen on avannut uusia mahdollisuuksia uskonnolliselle tiedonvälitykselle. Myös kansainvälinen muuttoliike on lisännyt maiden uskonnollista monimuotoisuutta ja pakottanut eri instituutiot reagoimaan muuttuneeseen tilanteeseen. (Herbert 2011; 2012.)

Jos vuoden 1966 *Time*-lehden kannessa esitetty kysymys myötäili aikansa ilmapiiiriä, 2000-luvulla muuttuneen vision tiivistää *The Economist* -lehden toimittajien John Micklethwaitin ja Adrian Wooldridgen vuonna 2009 julkaistun kirjan otsikko *God is Back: How the Global Rise of Faith is Changing the World* (Micklethwait & Wooldridge 2009). Viesti on selvä: unohda maallistuminen, uskonto on tullut takaisin.

Murros

Mitä tämä on tarkoittanut maallistumisparadigman kannalta? Verrattuna 1960-luvun keskusteluun, nykyään maallistumisparadigmalla on huomattavasti vähemmän kannattajia. Myös sen puolestajat ovat joutuneet hiomaan käsityksiään.

Perityn vision hämähäyryttä esimerkiksi islam, fundamentalismi, new age, uudet uskonnolliset liikkeet, henkisyys ja evankelikaalisuus ovat nousseet esimerkeiksi uskonnollisuuden elinvoimaisuudesta. Uskonnotutkijoiden lisäksi erityisesti politiikan tutkijat ovat alkaneet puhua uskonnon ja erityisesti islamin globaalista noususta. Jo 1990-luvun alussa Gilles Kepel (1994, alk. 1991) esitti näkemyksensä ”Jumalan kostosta” ja uskontojen uudelleen virkoamisesta. Hän tarkoitti ensisijaisesti islamilaista, juutalaista ja kristillistä fundamentalismia Lähi-idässä, mutta hän kirjoitti myös Länsi-Euroopan uudelleen kristillistymisestä. Konservatiivinen ja etnisesti kirjava evankelikaalisuus ja helluntailaisuus kasvavat erityisesti kehittyvissä maissa mutta myös Euroopan suurkaupungeissa (ks. Goodhew toim. 2012). Lisäksi on kirjoitettu ”henkisestä vallankumouksesta” (Heelas & Woodhead 2005) ja esitetty, että ”progressiivinen henkisyys” (Lynch 2007) olisi voimistunut. Maallistumisteoreetikkojen vastaus on kuitenkin yksinkertainen. Tilastot eivät puolla väitettä kokonaisvaltaisesta uskonnollisuuden kasvusta kehittyneissä länsimaissa. Uusien uskontomuotojen suosio on vähäistä eli ne eivät korvaa sitä massaa, joka on etäännytynyt perinteisestä kristinuskosta.

Joidenkin ehdotusten taustalla on halu nostaa esiin tuoreita ja kiinnostavia ilmiöitä, jotka eivät määrällisesti muuta kuvaa uskonnollisesta tilanteesta. Kuitenkin osa näkemyksistä perustuu ennustemalleihin. Esimerkiksi ajatus Ison-Britannian ”henkisestä vallankumouksesta” (Heelas & Woodhead 2005) perustuu käsitykseen, että mikäli holististen hoitomuotojen kasvu jatkuu samanlaisena, muutaman kymmenen vuoden kuluttua niihin osallistuu enemmän ihmisiä kuin tavallisiin sunnuntaisiin jumalanpalveluksiin. Itse ennustetta on kyseenalaistettu monin tavoin, esimerkiksi esittämällä, ettei tutkimus anna vankkaa tukea ajatukselle henkisyyden kasvun jatkumisesta seuraavalle sukupolvelle (ks. Bruce 2011, 107–111; Voas & Bruce 2007; Warner 2010, 97–107), mutta tässä noston esiin vain yhden vähemmän esillä olleen tekijän. Ennusteen perustana on yhteen englantilaiseen pik-

kukaupunkiin perustuva otos. Lake Districtin luonnonkauniilla ja arvostetulla alueella sijaitseva Kendal on leimallisesti valkoinen ja keskiluokkainen. Kun keskiluokkaiset valkoiset naiset ovat tyypillisimpiä holististen toimintojen kuluttajia, Kendal vaikuttaa sopivan huonosti yleistettäväksi tapausesimerkiksi. Lisäksi se vaikuttaa paikalta, jonne muuttavien ihmisten on helppo ajatella olevan keskimääräistä kiinnostuneempia holistisesta tarjonnasta. Myös siksi ennusteeseen on suhtauduttava epäillen.

Toinen ennustemalliin perustuva käsitys koskee Euroopan islamisoitumista. Tätä on perusteltu muuttoliikkeellä muslimimaista Eurooppaan ja muslimien korkeammilla syntyvyysluvuilla Euroopan valtaväestöön verrattuna. Teesiä sopii kuitenkin epäillä. Ensinnäkin tutkijat olettavat, että muslimien lukumäärää liioittelevat niin muslimit kuin heidän vastustajansa. Euroopan väestöstä muslimeja on arviolta noin 3 prosenttia. Lukumäärän oletetaan kasvavan, mutta uhkakuviissa unohdetaan, että syntyvyysluvut ovat laskussa monissa modernisoituissa muslimimaissa. Myös Eurooppaan asettuminen todennäköisesti 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, mikä muuttaa itse islamin harjoittamista. Kolmanneksi arviolta alle puolet muslimeista on uskonnollisesti aktiivisia. On arveltu, että uskonnollinen välinpitämättömyys vain kasvaa Euroopan maallistavan vaikutuksen vuoksi.²

Uskonnon kasvanut näkyvyys ja tietoisuus uskonnon yhteiskunnallisesta läsnäolosta ovat vaikuttaneet analyysihin, mutta ne eivät välttämättä tarkoita maallistumiskehityksen kääntymistä toiseen suuntaan. Toistaiseksi ei ole osoitettu, että uskomukset, identifioituminen, jäsenyyys tai osallistumisaktiivisuus olisi kasvanut. Pikemminkin viime vuosien megatrendi on ollut uskonnolli-

sen identifioitumisen vähentyminen. Yhä useampi ihminen sanoo, ettei identifioitu mihinkään uskontoon. Toinen keskeinen mittari, uskonnon sosiaalisen merkityksen lisääntyminen, on puolestaan vaikeasti mitattava, koska vain harvoin täsmennetään, mitä se tarkoittaa. On selvää, etteivät uskonnolliset instituutiot kykene sanelemaan toteutettavia yhteiskunnallisia toimenpiteitä samoin kuin esimerkiksi keski-ajalla. Toisaalta uskonnollisten instituutioiden vaikutusvalta yhteiskunnallisiin asioihin ei ole kadonnut edes kaikkein maallistuneimmissa maissa. Pikemminkin uskontojen jatkuvasta läsnäolosta on muodostunut kehys, jonka puitteissa monia yhteiskunnallisia keskusteluja käydään. Lisäksi on tulkinnanvaraista, milloin uskontojen yhteiskunnallinen merkitys todella kasvaa ja milloin esimerkiksi valtio vain käyttää hyväksi uskontoryhmiä omiin tarkoituksiinsa (ks. Beckford 2010).

Kuvattu yhteiskunnallinen ja älymystön vision muutos on vaikuttanut maallistumiskeskusteluun, mutta paradigma ei ole missään vaiheessa pysynyt muuttumattomana. Jo 1960-luvulla brittiläinen uskontososiologi David Martin kritisoi maallistumisen käsitettä ja vuonna 1978 ilmestyneessä teoksessaan *A General Theory of Secularization* hän esitti, että homogeenisen ja eriytymättömän maallistumisteorian sijaan tarvitaan kansallisia, alueellisia ja paikallisia tutkimuksia, joissa historialliset, kansalliset ja kulttuurispesifit erot tulisivat näkyviin. Tällöin maallistumisen oletettu yksisuuntaisuus voidaan problematisoida ja huomata, että maallistumista voi tapahtua eritahtisesti ja syklisesti (Martin 1978; 2005; Warner 2010, 44–48). Karel Dobbelare on puolestaan korostanut, että maallistumisparadigma tarvitsee teoreettisen viitekehyksen, jossa erotellaan kolme tasoa: yhteiskunnallinen makrotaso, organisatorinen mesotaso, henkilökohtainen mikrotaso (Dobbelare 2002). Näin maallistumisen eriytymättömän kokonaisvaltaisuuden sijaan voidaan tutkia kolmen tason interaktiota. Edelleen esimerkkinä maallistumisparadigman eriyttämisestä uskontososiologi Grace Davie (1994) lanseerasi 1990-luvulla käsitteen ”usko ilman kuulumista”. Tällä hän kuvasi erityisesti Ison-Britannian tilannetta, jossa ihmiset eivät uskonnollisista us-

komuksistaan huolimatta osallistuneet kirkon toimintaan eivätkä katsooneet kuuluvansa osaksi sitä. Käsitteestä tuli varsin tunnettu, ja se käännettiin päällelleen kuvaamaan Pohjoismaita ("kuuluminen ilman uskoa"). Käsite on pitkälti hylätty maallistumisen kompleksisuuden kuvaajana, mutta tilalle on tullut toinen Davien (2007) käsite: "sijaisuskonnollisuus" (*vicarious religion*).

Sijaisuskonnollisuudella kuvataan valtakirkkojen vaikutusta ja roolia tilanteessa, jossa ihmisten uskonnolliset uskomukset ovat vähentyneet ja osallistumisaktiivisuus on alhainen. Vaikka ihmiset eivät itse ole aktiivisia, he hyväksyvät ja myös kannattavat tilannetta, jossa specialistit uskovat ja suorittavat rituaaleja heidän puolestaan. Ihmiset puolustavat kirkon erityisasemaa ja närkästyvät, jos kirkko on uhattuna. Tämä koskee lähinnä Länsi- ja Pohjois-Euroopan protestanttisia maita, joissa on vankka perinne valtion- tai kansankirkolle. Sijaisuskonnollisuus ei kuitenkaan kumoja ajatusta maallistumisesta. Davien arvion mukaan sekin saat-
taa kadota muutaman vuosikymmenen kuluttua, mutta se auttaa ymmärtämään, miksi kirkolla on edelleen keskeinen rooli yhteiskunnassa.

Missään edellä mainituissa esimerkeissä ajatusta maallistumisesta ei varsinaisesti osoiteta vääräksi, mutta sitä monimuotoistetaan. Näin myös sen paradigmaattista asemaa murretaan. Saman voi sanoa José Casanovan vaikutusvaltaisesta teoksesta *Public Religions in the Modern World* (1994), vaikka sitä on tulkittu myös radikaalimmin maallistumisteorian kumoavana tutkimuksena. Casanova esittää, että maallistumisteorialla on kolme erillistä momenttia: modernin yhteiskunnan institutionaalinen eriytyminen tarkoittaa uskonnon asettumista omaan erityiseen sfääriinsä, heikentäen näin sen vaikutusvaltaa; uskomusten ja aktiivisuuden suosion vähentyminen kutistaa uskonnon; uskonto privatisoituu eli siitä tulee yksityisasia. Näistä Casanova hyväksyy periaatteessa kaksi ensimmäistä, mutta esittää, että privatisoituminen ei ole modernisaation rakenteellinen tekijä. Se on ainoastaan historiallinen mahdollisuus, joskin modernin yhteiskunnan suosima vaihtoehto. (Casanova 1994, 19–39; 215.) Casanova esittää, että uskonnot ei-

vät ole jääneet yksityiselämän alueelle, vaan ovat tulleet aktiivisiksi yhteiskunnallisen keskustelun osallistujiksi. Hänen mukaansa tässä keskustelussa uskonnot ovat mukana pikemminkin rationaalisina keskustelukumppaneina kuin uskonnollisiin opinkappaleisiin vetoavina instituutioina. Casanovan väittämistä on käyty paljon kriittistä keskustelua (ks. Asad 2003, 181–187; Beckford 2010), mutta tässä yhteydessä olennaista on vain näyttää, miten hänen tutkimuksensa monimuotoistaa maallistumiskeskustelua muiden esimerkkien tavoin. Muista esimerkeistä poiketen Casanova ottaa keskiöön uskonnon kasvaneen näkyvyyden julkisuudessa, aiheen, joka on monien mielestä haastanut koko maallistumisparadigman tai tehnyt sen epäkiinnostavaksi nykypäivän tilanteen ymmärtämisen kannalta.

Esitettyjen näkemysten lisäksi maallistumiskeskustelun muutosta voidaan jäsentää kahden tekijän kautta: keskustelun ytimeen on nostettu *paikallinen* ja *ajallinen* kontekstualisointi.

Jos varhainen maallistumisparadigma oletti implisiittisesti, että muu maailma tulee seuraamaan uskontokehityksessään modernisoitunutta Eurooppaa ja että Euroopan modernisoitumisen rapauttava suhde uskontoon on jokseenkin vakio, yksi keskeisimmistä murroksista keskustelussa koskee paradigman universaaliuden kyseenalaistamista. Tunnetuimmat haastajat tulivat Yhdysvalloista, modernista maasta, jonka uskonnollinen elinvoimaisuus oli saanut teoreetikot pohtimaan selitystä Yhdysvaltojen ”poikkeustapaukselle”.

Yksi maallistumisparadigman kilpailijoista on ollut rationaalisen valinnan teorian nimellä kulkeva käsitys uskonnosta yhteiskunnassa (Stark 1999; Stark and Finke 2000; Young toim. 1997). Sen mukaan ihmisillä on tarve uskontoon. Kysyntä ja tarjonta kohtaavat, kun monopolien sijaan muodostuvat vapaat markkinat, joilla uskonnot voivat olla elinvoimaisina vailla valtioiden ja muiden toimintaa estävien instanssien vaikutusta. Tällöin ihmiset voivat valita itselleen parhaiten sopivan vaihtoehdon. Näin ajateltuna maallistuminen Euroopan modernisaatiossa on ollut vain monopolien tukahduttama vaihe, joka kääntyy uskonnollisuuden

kukoistukseen monopolien murroksessa. Toki maakohtaisten uskonnollisten monopolien vähittäinen murtuminen Euroopassa on avannut elintilaa pienille ja vaihtoehtoisille uskonnollisille liikkeille. Siitä on kuitenkin matkaa tilanteeseen, jossa rationaalisen valinnan teoria olisi osoitettu Eurooppaan soveltuvaksi uskonto-teoriaksi. Tällä hetkellä eurooppalaisten uskontososiologiien parissa vallitsee kohtuullisen selvä konsensus siitä, ettei rationaalisen valinnan teorian mukainen hypoteesi vapaiden (uskonto)markkinoiden kilpailutilanteen ja uskonnollisen aktiivisuuden positiivisesta korrelaatiosta ole saanut tukea Euroopan uskonnollisen tilanteen muutoksesta. On myös kiistanalaista, kuinka paljon hypoteesille on tukea Yhdysvalloissa (ks. Chaves & Gorski 2001).

Rationaalisen valinnan teoria esitti itsensä vaihtoehtoisena, käytännössä kaikkialle sovellettavana teoriana, kunhan on olemassa uskontojen vapaat markkinat. Vasta samaan joukkoon hatarin perustein niputettu R. Stephen Warner esitti tässä keskusteluyhteydessä näkemyksen paikallisesti sensitiivisemmästä ”uudesta paradigmasta” (Warner 1993; 2008). Sen tarkoituksena oli terävöittää Euroopan ja Yhdysvaltojen erilaista historiallista perinnettä ja osoittaa historiallisen ymmärryksen vaikutus uskontososiologiseen teorianmuodostukseen. Warner esitti, että Euroopan uskontohistorialle on ominaista kristikunnan monopoli, kun taas Yhdysvaltoja on luonnehtinut kilpailu erilaisten yhteisöjen välillä. Tästä syystä eurooppalainen maallistumisteoria sopii ehkä Eurooppaan, mutta varsin huonosti Yhdysvaltoihin. Kääntäen tämän voi tulkita myös tarkoittavan, että yhdysvaltalaisesta kontekstista nouseva rationaalisen valinnan uskontoteoria, jonka ytimessä on ajatus vapaan kilpailun ja uskonnon elinvoimaisuuden yhteydestä, ei sovi ainakaan sellaisenaan Eurooppaan.

Varhainen maallistumisteoria oletti, että muu maailma seuraa Eurooppaa, kun taas rationaalisen valinnan teoria olettaa, että muu maailma seuraa Yhdysvaltoja. Varhainen maallistumisteoria piti Yhdysvaltoja poikkeuksena, kun taas rationaalisen valinnan teoria määritteli Euroopan poikkeustapaukseksi, jonka ennustettiin muuttuvan. Grace Davien siirto keskustelussa oli kompromissi.

Hän ei seurannut rationaalisen valinnan teoriaa sen universaaliudessaan, mutta esitti, että maallistuva moderni Eurooppa on poikkeustapaus, sillä muu maailma ei näytä seuraavan sitä (Davie 2002).

Jos Eurooppa on vain maapallon yksi provinssi, ei voida olettaa, että muu modernisoituva maailma välttämättä seuraisi sitä. Tällöin maantieteellisistä nyansseista käytävään keskusteluun tulee mukaan ajallinen kysymys modernisaatiosta. Tämä on hyvin esillä Peter Bergerin, Grace Davien ja Effie Fokasin yhteisteoksessa *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations* (2008). Siinä esitetään, että Euroopan ja Yhdysvaltojen erilaisesta tilanteesta voidaan päätellä, ettei modernisaatiolla ole vain maallistumista tukevaa luonnetta. Toisin sanoen on olemassa vaihtoehtoisia, monia mahdollisia modernisaatioita, joista vain osa johtaa maallistumiseen. Eurooppa ei siis ole maallinen siksi, että se on moderni; se on maallinen erityisen yhteiskuntahistoriallisen kehityksensä vuoksi.

Erityisen kiinnostava tässä yhteydessä on Peter Bergerin intellektuaalinen muutos. 1960-luvulla hän oli maallistumisteorian kannattaja ja kehittäjä, mutta 1990-luvun puolessa välissä hän alkoi kirjoittaa ”desekularisoinnista”. Hänen mukaansa modernisaatio on edelleen pluralisoiva prosessi, mutta virhearvio oli ajatella pluralisoinnin johtavan uskonnon heikentymiseen. Varmuuksien purkautuessa onkin käynyt niin, että konservatiiviset, tiukan opilliset ja vankkumattomaan uskoon perustuvat liikkeet menestyvät parhaiten. Vaikka onkin olemassa paljon uskonnottomia ja maallistuneita ihmisiä, kyse on globaalista eliitistä, jonka virheellisen oletuksen mukaan muu maailma tulisi seuraamaan sitä. (Berger 1999, joka perustuu vuoden 1996 tekstiin; Berger, Davie & Fokas 2008. Ajatus pluralisoinnin maallistavasta vaikutuksesta ks. Berger, Berger & Kellner 1973, 76.)

Vaikka Berger kirjoittaa ”desekularisoinnista” hän ei lopultakaan väitä, että maallistumisen sijaan nyt todistettaisiin maailman uskonnollistumista. Pikemminkin hän on tullut varovaisemmaksi väitteissään ja todennut tilanteen monimutkaisuuden.

Hän toteaa, että yksi kiinnostavimmista uskontososiologisista kysymyksistä koskee maallistavien voimien ja vastavoimien dynamiikkaa (Berger 1999, 7). Oma päätelmäni tästä on, että Berger on ensisijaisesti kiinnostunut ajallisesti laajan maallistumisprosessin sijaan lyhyemmän aikavälin dynamiikasta.

Tässä kuvattu keskustelu on leimallisesti angloamerikkalaista. Keskustelussa Iso-Britannia on Euroopan metonymia, jota tarkastellaan suhteessa Yhdysvaltoihin. Maallistumisen monimuotoisuutta ja alueellisia eroja painottavat näkökulmat ohjaavat kuitenkin kysymään, mitä tapahtuu muissa Euroopan maissa. Samoin eri puolilla Eurooppaa on keskusteluja, jotka nousevat paikallisista kysymyksistä ja tuloksista. Etelä-Eurooppa, Itä-Eurooppa, Keski-Eurooppa ja Pohjoismaat eivät muistuta kaikilta osin Britanniaa (ks. esim. Pollack & al. toim. 2012). Suomessakin uskonnon vaikutusvalta on heikentynyt ja uskomusten, osallistumisaktiivisuuden ja jäsenyyden muutosten tarkastelu tarjoaa tukea maallistumisen tapahtumiselle (esim. Kääriäinen & al. 2003). Kuitenkin ”matkaava teoria” on muokattava paikallisiin oloihin (ks. Said 1983, 226–247). Jos maallistumisteorioita sovelletaan suoraan perehtymättä paikallisiin olosuhteisiin, ei välttämättä ymmärretä uskonnollisuuden muutokseen vaikuttavia kontekstuaalisia ja erityisesti kansallisia tekijöitä. Jonkinlaista määrällistä tukea on tosin olemassa väitteelle kirkkouskonnollisuuden laskusta Euroopassa. Ainakaan tutkimukset eivät tue päinvastaista. Sen sijaan pientä nousua on esimerkiksi instituutioiden ulkopuolisessa uskonnollisuudessa sekä maahanmuuton myötä kasvaneissa ei-kristillisissä uskonnoissa. Varsinainen kiista koskeekin sitä, selittääkö yksi ja yleinen maallistumisteoria tyydyttävästi kehityskulun. Tällä hetkellä tutkijoiden enemmistö on sitä mieltä, ettei selitä. Toisin sanoen metanarratiivi maallistumisesta on muuttunut useiksi maallistumista koskeviksi narratiiveiksi (ks. Martin 2005, 123–140). Maallistumisnarratiivi ei ole kadonnut vaihtoehtoisten versioiden tieltä, mutta sen paradigmaattinen asema on heikentynyt.

Maallistumisparadigman puolustajat

Vaikka maallistumisparadigmaa on kritisoitu, sille löytyy vahvoja puolustajia. Puolustajat ja vastustajat ovat yhtä mieltä siitä, että uskonnollisuus on lisääntymässä maailmassa. Tämä selittyy sillä, että moderneissa yhteiskunnissa syntyvyys on muita yhteiskuntia alhaisempi (Bruce 2011, 195). Suunnilleen kaikesta muusta kiistellään. Keskustelun seuraaminen on paikoin hankalaa, koska tutkijoiden kirjoituksiin tuntuvat vaikuttavan toiveet siitä, tapahtuuko maallistumista ja missä määrin (tosin tämän näkemyksen todistaminen vaatisi toisen tekstin). Samoin omaa kantaa halutaan puolustaa määrittelemällä käsitteet tarkoitushakuisesti ja valikoiden sopivaa todistusaineistoa. Siksi usein on helppo todeta, että maallistumista tapahtuu ja ei tapahdu. Yhdellä käsitteistöllä ja tarkastellulla aineistolla sitä tapahtuu, toisella ei.

Steve Bruce on ollut pitkään maallistumisparadigman vahvaa versiota puolustava uskontososiologi. Hänen kirjoituksistaan välittyy jatkuva tarve hioa ja muokata väitteiden soveltuvuutta. Lisäksi hänen kirjoituksissaan näkyy hyvin se keskustelun muutos, jota olen tässä nimittänyt perityn vision hämärtymiseksi. Näitä voidaan havainnollistaa Brucen keskeisten teosten otsikoilla. Vuonna 1996 ilmestyi *Religion in the Modern World* (Bruce 1996). Otsikko vihjasi maallistumisen ulottuvan mahdollisesti koko modernisoituvaan maailmaan. Vuonna 2002 ilmestyneellä teoksella *God is Dead* (Bruce 2002) oli toisenlaisia assosiaatioita tuottava alaotsikko: *Secularization in the West*. Puhe lännestä on varovaisempi ratkaisu. Esipuheessa hän ilmoittaa keskittyvänsä Britanniaan – alueeseen, jonka hän parhaiten tuntee, ja jättää näkemysten soveltamisen muualle toisten tutkijoiden tehtäväksi (Bruce 2002, xii). Yhdeksän vuotta myöhemmin ilmestyi seuraava kirjamittainen vastaus kriitikoille. Vuonna 2011 teoksen alaotsikko heijasti osuvasti muuttunutta intellektuaalista ilmapiiriä ja maallistumisparadigman tilaa: *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory* (Bruce 2011).

Vaikka Brucen teoretisoinnissa ei ole tapahtunut radikaaleja muutoksia, otsikot heijastelevat yleisempää kehitystä. Maallistumisparadigman puolustajat ovat tulleet sensitiivisemmiksi kritiikille, ja sen seurauksena he yhtäältä kaventavat ja toisaalta laajentavat teoriaa. Kaventaminen koskee paikallisuutta eli maallistumisparadigma keskittyy erityisesti maallistuvaan moderniin Eurooppaan ja osittain Yhdysvaltoihin; laajentaminen on ajallista eli aikaperspektiivi koskee pisimmillään keski-ajan ja nykypäivän modernisoituneen lännen vertailua. Muutamien vuosikymmenten muutokset eivät enää käy maallistumisparadigman puolustajille todisteeksi sitä vastaan. Kun kriitikot ovat korostaneet, ettei edes keski-ajalla ollut mitään uskonnollisuuden kulta-aikaa, vastaväite kuuluu: ehkä ei, mutta se oli kuitenkin uskonnollisempaa kuin nykyaika ja kirkon vaikutusvalta oli suurempi.

Jo teoksessa *God is Dead* Bruce painotti, ettei maallistuminen ole universaalia, suoraviivaista ja välttämätöntä. Sillä ei ole vakaata päämäärää, joskin Brucen mukaan maallistuminen johtaa välinpitämättömyyteen uskonnollisia kysymyksiä kohtaan. Se ei myöskään propagoi maallistumisen puolesta eikä ole yhtenäinen teoria vaan testattavien hypoteesien sikermä. (Bruce 2002, 37–44; Taira 2006a, 36). Myöhemmin Bruce (2011, 3–4, 54) on esittänyt, että maallistumisparadigma ei tarjoa minkäänlaista ennustetta. Se on ainoastaan historiallinen selitys, jonka mukaan maallistuminen on tuntemamme modernisoitumisen tarkoittamaton seuraus. Jos modernisaatio on kerran johtanut maallistumiseen, se ei millään välttämättömyydellä – vaikkakin ehkä todennäköisesti – johda maallistumiseen toisaalla. Näin siksi, koska ihmiset ovat jo tietoisia siitä, mitä tapahtui Euroopassa, ja voivat siten asettua tietoisesti kamppailemaan sen toistumista vastaan. Samasta syystä on mahdollista, että maallistumiskehitys olisi käännettävissä. Näistä varauksista huolimatta Brucen voi tulkita edustavan myös vähemmän varovaista kantaa. Hän toteaa, että mikäli ei ole hyviä perusteita olettaa muuta, maallistumisen voi olettaa jatkuvan. Mikäli emme osaa kuvitella yksilön kulttuurisen autonomian kasvun käänty-

mistä päälaelleen, maallistumista on pidettävä yksisuuntaisena prosessina. (Bruce 2011, 23, 56.)

Tässä on piirtynyt kuva varovaisemmaksi ja monimutkaisemmaksi tulleesta maallistumisparadigmasta, joka kiinnittyy entistä enemmän historialliseen, ensisijaisesti Euroopan modernisaatio-prosessiin. Tälle kehitykselle on ainakin yksi varteenotettava poikkeus. Pippa Norris ja Ronald Inglehart julkaisivat teoksen *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* vuonna 2004 (Norris & Inglehart 2004). He esittivät tilastoaineistojen tuloksia hyväksi käyttäen, että merkittävin uskonnon suosiota selittävä tekijä on eksistentiaalisen turvallisuuden puuttuminen. Kun hyvinvointi ja vauraus lisääntyvät koko yhteiskunnassa, uskonnollisuus vähenee. Yhdysvaltojen poikkeuksellisen korkea uskonnollisuus selittyy sillä, että vaikka maa on vauras, eksistentiaalinen turvallisuus ei koske koko yhteiskuntaa. Ihmiset elävät epävarmuudessa.

Vaikka teorialla ei ole helppo selittää, miksi Ruotsi ja Tanska ovat tilastojen valossa hieman maallistuneempia kuin Norja ja Suomi, se tarjoaa maailmanlaajuisesti testattavan hypoteesin, jolla ei ole mitään välttämätöntä suhdetta historiallisesti erityiseen modernisaatioon. Se ei myöskään esitä mitään erityistä suuntaa maallistumiselle, sillä se vain toteaa maallistumisen olevan yhteydessä vaurauden ja hyvinvoinnin tuottamaan eksistentiaaliseen turvallisuuteen: jos elämästä tulee epävarmaa olemassaolon kamppailua, uskonnollisuuden tulisi tämän mukaan kasvaa.

Bruceen mukaan Norrisin ja Inglehartin teoria on hyvä ja uskotavakin arvaus, mutta ei sen enempää. Hän esittää, että on pohdittava, miksi ihmiset ylipäätään ovat vähemmän uskonnollisia moderneissa ja vauraissa länsimaaisissa yhteiskunnissa. Norrisin ja Inglehartin teorian mukaan selitys löytyy eksistentiaalisesta turvallisuudesta, Bruceen mukaan sosiaaliset siteet heikentäneistä olosuhteista, joissa uskonnolliset uskomukset – kuten monet muutkin jaetut uskomukset ja arvot – menettävät uskottavuutensa (Bruce 2011, 198–199). Erimielisyyden taustalla voi huomata myös sen, että Norris ja Inglehart painottavat uskonnon funktiota (uskon-

to tarjoaa turvaa tämänpuoleisessa tai lupauksen kompensatiosta tuonpuoleisessa) ja Bruce uskomusten uskottavuutta. Nämä vaihtoehdot ovat mielestäni perusteellisimmat maallistumisparadigman puolustajat.

Maallistumisparadigman tulevaisuus

Edellä on esitetty, että maallistumisparadigma on 1960-luvulla alkaneen kukoistuksensa jälkeen muuttunut monin tavoin. Mikään vaihtoehto ei ole yksiselitteisesti osoittanut sitä vääräksi, koska sopivilla mittareilla tarkasteltuna maallistumista tapahtuu. Silti uskontososiologisesta maallistumisparadigmasta on tullut muokkauksen ja kritiikkien jälkeen maltillisempi ja monimuotoisempi. Tällä heikellä ei ole näkyvissä merkkejä siitä, että käsitystä maallistumisesta tulisi hylkäämään täysin, mutta nimenomaan paradigmana – uskontososiologiaa ja muuta uskonnon tutkimusta jäsentävänä jaettuna viitekehyksenä – se on menettänyt otteensa. Tilalle ei ole tullut yhtä uutta paradigmaa vaan ennemminkin pragmaattisia ratkaisuja erilaisten uskontoa koskevien ulottuvuuksien tutkimuksessa. Nostan esiin neljä tekijää, jotka saattavat heikentävät perinteisen maallistumiskehyksen vetovoimaa. Valikoimani tekijät perustuvat ajatukseen siitä, että maallistumisparadigman tulevaisuus perustuu vain osittain sen testaamiseen. Tulevaisuuteen vaikuttavat sen lisäksi – ja ehkä jopa ensisijaisesti – käsitteelliset muutokset sekä yhteiskunnalliset ja akateemiset trendit.

Ensiksi maallistumisparadigma on riippuvainen rajatusta uskonnon käsitteestä. Se olettaa, että ”uskonto” on sopiva analyttinen käsite, jonka määrittely erittelee onnistuneesti uskonnon ei-uskonnon. Maallistumisparadigman puolustajat määrittelevät uskonnon tyypillisesti substantiivisesti, esimerkiksi uskomuksiksi, toimiksi ja instituutioiksi, jotka perustuvat ylikuulatuun ja voimallisen olennon olemassaoloon. Viime vuosina muutamat uskontotieteilijät ovat kritisoineet uskonnon käsitteen analyttistä

käyttöä. Heidän mukaansa ”uskonto” on varhaismoderni käsite, jota on käytetty modernin nationalismin ja kolonialismin tukemiseen. Se ei tämän kannan mukaan erottele mitään erityistä elämänaluetta. (Arnal & McCutcheon 2013; Fitzgerald 2007; 2011.) Jos tutkijat tulevat hyväksymään tämän kannan, täytyy myös maallistumisparadigman väittämiä tulkita vähemmän vakavasti tai ainakin rajatumminkin.

Toiseksi keskustelu maallisesta, sekulaarista, on sisältänyt pohdintaa maallistumisparadigman olettamuksia. Maallistumisparadigman puolustajilla maallinen on sitä, mikä jää jäljelle, kun uskonnollisuus otetaan pois (esim. Bruce 2011, 62). Viime vuosina tällaista näkemystä on kritisoitu, sillä se sivuuttaa kysymyksen maallisen tuottamisesta, siitä, että ”maallinen” ei ole uskonnon kadottua jäljelle jäävä neutraali perusta vaan historiallisesti kehittynyt, verrattain tuore elämänmuoto (Asad 2003; Taylor 2007). Lisäksi osa tutkijoista on keskittynyt pohtimaan yhteiskunnallisia prosesseja, joiden kautta uskonnon ja maallisen rajanvetoja tehdään. Nämä näkemykset eivät millään välttämättömyydellä haasta maallistumisparadigmaa, mutta ne ovat tuoneet maallisesta ja maallistumisesta käytävään keskusteluun uuden ulottuvuuden, joka on kerännyt suosiota erityisesti uskontososiologian ulkopuolella, esimerkiksi yleisessä sosiologiassa, antropologiassa, filosofiasa, uskontotieteessä ja politiikan tutkimuksessa.

Kolmanneksi maallistumisparadigma rajoittuu sosiologisiin olettamuksiin. Tämä ei ole suoranaisesti ongelma – perustuvat-
han paradigman saavutukset juuri sosiologiseen ajatteluun – mutta näitä oletuksia on myös haastettu. Esimerkiksi Brucen versio maallistumisesta nojautuu pitkälti ajatukseen uskonnollisen perinteen välittymisen vaikeudesta moderneissa yhteiskunnissa, joissa uskonnon vaikutusvalta on heikentynyt (Bruce 2011, 2, 73–74). Tämä voi pitää paikkansa, mutta sen vastavoimaksi voidaan nostaa erityisesti kognitiivisen uskonnotutkimuksen parissa kannatusta saanut käsitys uskonnon ”luonnollisuudesta” (esim. Barrett 2004; 2012; McCauley 2011). Ihmismieli tuottaa luonnostaan ajatuksia, jotka voidaan myös maallistumisparadigman käsitteillä määrit-

tää uskonnollisiksi. Siksi uskonnollisuuden voidaan tässä merkityksessä olettaa säilyvän. Tosin maallistumiskehityksen puitteissa voidaan argumentoida, ettei uskonnollisten ajatusten tuottaminen yksistään riitä ylläpitämään uskontojen suosiota maallistumisen tuottaneissa yhteiskunnallisissa olosuhteissa. Maallistumisparadigman uskottavuuden kannalta olisi kuitenkin järkevää kohdata myös sosiologisesta viitekehyksestä poikkeava tieteellinen keskustelukumppani.

Edellä mainitut tekijät eivät millään välttämättömyydellä vaikuta maallistumisparadigman tulevaisuuteen, mutta ne osoittavat, millaisille käsitteille ja oletamuksille paradigma rakentuu. Mikäli tutkijat seuraavat edellä mainittuja käsitteellistyskäsitteitä ja viitekehyksiä, paradigmat on vähemmän kannattajia. *Neljäs* tekijä liittyy suoremmin uskontososiologisen keskustelun ytimeen. Maallistumisparadigma nimittäin keskittyy yhteen uskonnollisuuden muotoon. Vaikka maallistumisparadigmassa on pyritty tarkastelemaan myös ”henkisyttä” ja ei-kristillisiä perinteitä, sen uskontoa koskevat oletukset nousevat protestanttisen kirkkouskonnollisuuden perinteestä, jossa keskiössä ovat usko oikeaan oppiin ja osallistuminen jumalanpalveluksiin. Vaikka maallistumisparadigman ei tarvitse keskittyä tällaiseen uskonnollisuuteen, näin on kuitenkin ollut käytännössä. Siinä on ensisijaisesti tarkasteltu, voimistuuko vai heikentyykö kirkkouskonnollisuus. Tutkijat ovat kuitenkin olleet entistä enemmän kiinnostuneita toisentyyppisistä kysymyksistä, joihin ei ensimmäisenä tartuta maallistumisparadigman puitteissa.

Tutkijat eivät ole vain kritisoineet uskonnon käsitettä, vaan he ovat olleet kiinnostuneita uskonnon käsitteen ja sen mahdollisen muuttumisen empiirisestä tutkimuksesta myös uskontososiologiassa ja sen lähialoilla (Arweck & Beckford 2012; Beckford 2003a; 2003b; Taira 2006a; 2010; 2013a; 2013b). Lisäksi tutkijat ovat olleet kiinnostuneita lyhyemmän aikavälin muutoksista kuin mitä maallistumisparadigma on tarjonnut. Maallistumisparadigma operoi laajimmillaan useiden satojen vuosien aikahaarukassa, jolloin pienet vaihtelut suuntaan tai toiseen kymmenen tai kahdenkym-

menen vuoden sisällä eivät heilauta perustavia näkemyksiä. Kun tutkijat haluavat selittää lyhyen aikavälin muutoksia, he tarvitsevat toisenlaisia työkaluja. Toisin sanoen jos tutkijat ovat kiinnostuneita jatkuvasta maallistavien voimien ja vastavoimien dynamiikasta, siihen ei tarvita maallistumisparadigman tarjoamaa vahvaa versiota. Lisäksi uskontososiologiassa ollaan kiinnostuneita uskonnollisuuden uusista muodoista ja niiden ilmaantumisen selittämisestä, riippumatta siitä, tarjoavatko ne tukea tai haastetta maallistumista koskeville väitteille. Tämän ajatuksen varaan rakentui myös vuonna 2006 ilmestynyt teokseni *Notkea uskonto* (Taira 2006a). Siinä esitin, ettei kaikkia maallistumista koskevia näkemyksiä tarvitse hylätä, mutta niiden ensisijainen soveltuvuuskohde on se, mitä kutsuin ”kiinteälle modernille” tyypilliseksi uskonnollisuudeksi. Oma mielenkiintoni kohdentui niin sanottuun ”notkean modernin” uskonnollisuuteen, joka lähestymistapani mukaan toimi väylänä tarkastella uskonnollisuuden muutosta osana laajempaa yhteiskunnallista muutosta. Esitin kuitenkin, että ”määrittelemäni kiinteä uskonto on todennäköisesti määrällisesti yleisintä” (Taira 2006a, 32v1).

Analysoidessaan uskontoa postmodernina aikana David Lyon (2000) esittää, ettei uskonnon elinvoimaisin asuinsija ole välttämättä perinteinen kirkkouskonnollisuus. Hänen mukaansa uusien sijaintien tarkastelussa maallistumisteorian kaltainen ”yksi idea sopii kaikkialle” -ajattelu ei tarjoa riittäviä työkaluja. Toisin sanoen Lyon ei haasta maallistumisteoriaa sen omin ase-in (esimerkiksi määrällisen aineiston avulla), mutta tarjoaa toisenlaisen käsitteistön nykyajan uskonnollisuuden tarkasteluun. Osittain samaa tarjoaa erittäin monimerkityksisen ”post-sekulaarin” käsitteen alla käyty keskustelu (ks. esim. Nynäs & al. toim. 2012). Vaikka käsitteellä on suora viittaussuhde maalliseen – sen kyseenalaistamiseen ja ylittämiseen – keskustelu ei ole perustunut maallistumista koskevien väitteiden kumoamiseen määrällisin aineistoin, vaan yritykseen jäsentää uusia kehityskulkuja.

Valikoimani esimerkit viittaavat yleistyneeseen käsitykseen siitä, että vallitsevat viitekehykset, kuten maallistuminen ja ”dese-

kularisaatio”, ovat riittämättömiä nykytilanteen ymmärtämiseen (Woodhead 2012, 8). Kyse ei ole vain kirkon ulkopuolella esiintyvistä määrällisesti vaatimattomasta uskonnollisuudesta, vaan koko uskontokentän uudesta muodostelmasta. Heikentyneet uskomukset ja ”tyhjät kirkot” (Gill 2003) ovat edelleen kohdallisia käsityksiä, mutta tutkijoilla on entistä suurempi tarve ymmärtää tilannetta, jossa katoavista maakohtaisista kristillisistä monopoleista ja niitä rapauttavasta maallistumisesta on siirrytty monien kehityskulkujen samanaikaisuuteen. Useimmat Euroopan maat ovat samanaikaisesti kristillisiä, maallisia ja uskonnollisesti monimuotoisia. Nämä kolme tekijää ovat kytkeytyneitä toisiinsa eri tavoin, paikallisesti ja maakohtaisesti. Usein niitä erottavat rajat tulevat näkyviin konflikteissa, joiden osapuolina ovat toisinaan myös näiden kolmen blokin sisäiset toimijat. Kiistoja syntyy konservatiivisten kristillisten alakulttuurien ja valtavirran liberaalien kristittyjen kesken, kampanjoivien ja uskontoon myönteisemmin suhtautuvien ateistien tai uskonnottomien parissa ja eri vähemmistöuskontojen välillä. Toisinaan nämä konfliktit näkyvät useissa yhteiskunnallisissa instituutioissa (esimerkiksi koulut, paikallishallinnot ja terveydenhuolto), mutta iso osa kamppailusta käydään mediassa. (Knott, Poole & Taira 2013a; 2013b; Nye & Weller 2012; Weller 2008.)

Median roolia onkin käsitelty näissä keskusteluissa kohtuullisen vähän. Esimerkiksi Casanovan (1994) vaikutusvaltainen kritiikki, jonka mukaan maallistumisteorian ehdottama uskonnon privatisoituminen on osoittautunut virheelliseksi, ei käsitellyt median roolia. Uskonnon medianäkyvyys on yksi keskeisistä uusista trendeistä ja uskonnosta on tullut uutisarvoinen ja näkyvä keskustelunaihe (Taira, Poole & Knott 2012; Ward & Hoelzl toim. 2008). Sitä on seurannut ateismin uusi näkyvyys, ja 2000-luvulla uskonnon ja ateismin välillä käyty keskustelu ruokkii molempia (Knott, Poole & Taira 2013b; Taira 2012a; 2012b; 2014a). Tämä kehityskulku ei ole missään välttämättömässä suhteessa maallistumisteoriaan tai sille vastakkaiseen käsitykseen ”desekularisaatiosta”. Pikemminkin kasvanut näkyvyys kertoo siitä, että uskonnosta

on tullut yhteiskunnan organisoitumisen kannalta keskeinen ja kiistanalainen kategoria. Se ei millään välttämättömyydellä tarkoita uskonnon yhteiskunnallisen merkityksen kasvua eikä sillä ole suoraa suhdetta uskonnollisten uskomusten, osallistumisaktiivisuuden, identifoitumisen ja jäsenyyden määrällisiin muutoksiin. Siksi medianäkyvyyttä koskeva analyysi voidaan suhteuttaa maallistumisparadigmaan, mutta sen viitekehys ei rakennu maallistumisparadigman sisällä.

Käsitellyt esimerkit viestivät maallistumisparadigman muuttumisesta epämuodikkaaksi. Siitä on tullut toisten silmissä epäkiinnostava. Myönteisemmin ajatellen siitä on tullut uskonnollisuuden muutoksen kuvaaja, mutta samalla se on monien mielestä heikentynyt selittävänä teoriana, teesinä ja paradigmana (Brown & Lynch 2012, 347). Siksi ei ole täysin paradoksaalista, että esimerkiksi Ulrich Beck kirjoittaa maallistumisteorian luhistumisesta, mutta toteaa muutamaa sivua myöhemmin, ettei maallistumisteoria ole täysin väärässä (Beck 2010, 21, 39).

Lopuksi

Maallistumista tapahtuu, mutta maallistumisparadigma ei jäsenenä uskontososiologista tutkimusta ja sen tarjoamaa ymmärrystä uskonnon yhteiskunnallisesta asemasta entiseen tapaan. Syynä ei ole se, että maallistumisparadigman perustavat väittämät olisi osoitettu järjestelmällisesti ja kiistämättömästi vääriksi. Pikemminkin kyse on vanhan sanaston syrjäyttävästä tai ainakin paradigmaattista asemaa heikentävästä uusien sanastojen keksimisestä (ks. esim. Rorty 1989, 3–22). Sen sijaan että vanhat teoriat osoitettaisiin totuudenvastaisiksi, tutkijat ”unohtavat” vähitellen käsitteet, jotka olivat maallistumisparadigman perustana. He rakentavat uusia ongelmia ja uusia käsitteitä, jotka vastaavat paremmin heidän kiinnostuksiinsa ja tarpeisiinsa.

Vuoden 2013 ensimmäisessä *Helsingin Sanomien Nyt*-liitteen kannessa (11.1.2013) toistettiin pienin muutoksin vuoden 1966

Time-lehden pääsiäisnumeron kansi. Mustalla pohjalla luki teksti ”Jumalaa ei ole” punaisella ja ”sanovat netin ateistit” pienellä valkoisella. Tällä kerralla konteksti oli varsin toisenlainen. Kristinuskon sisäisen ateismin ja maallistumista koskevan käsityksen sijaan jutun oletuksena oli uskonnollisten ihmisten ja ateistien välinen kiistely, jonka ei oleteta millään välttämättömyydellä päättyvän toisen osapuolen merkittävään heikentymiseen. Sen voi ajatella heijastavan myös uskontososioologian maallistumisparadigman 1960-luvun jälkipuoliskolla muodostuneen paradigmaattisen aseman murtumista ja uusien kehysten muodostumista.

4. Uskonto nykykulttuurissa: avainsanoja ja näkökulmia

Modernisaation kehyksissä muovautunutta nykykulttuuria on usein määritetty vastakohtana uskonnon täyttämälle menneisyydelle. Älymystö on olettanut, että ennen ihmiset olivat uskonnollisia, kun taas nykyinen elämämme on vähitellen muuttumassa uskonnon suhteen välinpitämättömäksi. Tämä käsitys on yksinkertaistava. Uskonto – tai se, mitä uskonnoksi kutsutaan – ei ole missään vaiheessa kadonnut ”kansan” parista, vaikka yhä useammat ihmiset voivat määrittää identiteettiään ja sosiokulttuurista paikantumistaan sekulaarin tai uskonnottomuuden alueelle. Sekulaaria ei tule kuitenkaan ajatella neutraalina tai luonnollisena tilana, joka täyttyy tai on täyttymättä uskonnolla. Pikemminkin sekulaarin käsite ja sen osoittama elämäalue on muodostunut suhteessa uskontoon. Uskonnon kategoria – ymmärrettynä yksityiseksi ja epäpoliittiseksi – on toiminut erityisesti 1800-luvun modernisaatiossa sekulaarin (julkinen, poliittinen) kansallisvaltion määrittämisen ja edistämisen vastakohtana. (Asad 2003; Fitzgerald 2000a; ks. myös luku 3.) Nykykulttuurissa uskonto ei silti jäsennyy samassa muodossa ja samoin sisällöin kuin ennen sekulaarin alueen käsitteellistä muodostumista. Sen väittäminen hylkäisi tarkastelun historiallisuuden ikään kuin sosiokulttuuriset muutokset, käsitteet ja luokitukset eivät vaikuttaisi siihen, mitä pidämme uskontona. Sen sijaan on kiinnostavaa hahmotella, miten uskontodiskurssit muuttuvat ja miten niitä voitaisiin lähestyä kulttuurintutkimusta, uskontososiologian prosessitermejä ja uskonto-tiedettä yhdistävästä lähtökohdasta.

Avainsanat työkaluina

Nykykulttuurin uskonnollisuus kytkeytyy tavalla tai toisella modernisaatioon. Kolonialismin ja kansallisvaltioiden vaikutus, rationalisoituminen, kapitalismi, teknologinen kehitys, työnjaon ja instituutioiden eriytyminen, kulttuuristen identiteettien sulkeutuminen ja muut modernisaatioteorioissa toistuvat käsitykset ovat kehyksiä, joilla nykykulttuurin uskonnollisuutta käsitteellistetään ja tarkastellaan. Modernisaatiota koskevassa keskustelussa ei olekaan yhtä teoriaa, vaan sikermä erilaisia, toisiinsa likeisessä suhteessa olevia ja osin päällekkäisiä kehyksiä. Nykykulttuurin uskonnollisuutta on kuvattu, tulkittu ja selitetty modernisaation osana erilaisten avainsanojen avulla.

Sekularisaatio- tai maallistumisteorian mukaan uskonnon kyky vaikuttaa muuhun yhteiskuntaan ja esimerkiksi valtioon, on heikentynyt. Samoin ihmisten kanssakäynti uskonnollisten instituutioiden kanssa vähenee kuten myös uskonnollisten uskomusten suosio. Uskonto ei katoa, mutta suhde siihen muuttuu välinpitämättömäksi. Teorian ongelmana on sen keskittyminen uskoon, osallistumiseen ja kuulumiseen uskonnollisuuden mittarina, koska ne eivät kerro koko uskonnollisuudesta. Silti osallisuus erityisesti kirkkoinstituutioon on heikentynyt Euroopassa samoin kuin uskonnollisten uskomusten suosio. Uskonnollisilla instituutioilla ei myöskään ole samanlaista vaikutusvaltaa kuin vaikkapa keski-ajalla, koska moderni yhteiskunta on institutionaalisesti eriytynyt ja kulttuurisesti yksilöllistynyt (ks. luku 3).

Uskontososiologiassa *sakralisaatiolla* kuvataan prosessia, jossa yksilöllistyminen ei johda välinpitämättömyyteen, vaan uuteen uskonnon tai ”henkisyyden” nousuun. Uskonnollisuus ei vaadi sitoutumista uskonnollisiin instituutioihin, vaan se näkyy erityisesti ihmisten kiinnostuneisuutena sellaisiin uskonnollisuuden muotoihin, joissa jumalan, luonnon ja ihmisen välillä ei ole samanlaista juopaa kuin perinteisissä uskonnollisuuden muodoissa (Woodhead & Heelas toim. 1999, 2–3). Sakralisaatiolla voidaan viitata vielä laajemmin yleiseen uskonnollisuuden kasvuun paitsi yksilöiden

elämän, myös yhteiskunnallisten suhteiden määrittäjänä. Molemmista sakralisaatioista on jonkinlaista, valikoituihin konteksteihin rajattua todistusaineistoa, mutta mistään kokonaisvaltaisesta sakralisaatiosta ei ainakaan vielä voida puhua.

Sekularisaation ja sakralisaation heiluriliikkeen sijaan uskonnon on ehdotettu ilmenevän *implisiittisesti*. Uskonto ei katoa, vaan sitä voidaan paikantaa hyvinkin maallisiin konteksteihin, tyyppillisten uskonnollisten instituutioiden ulkopuolelle. Suomessa esimerkiksi jääkiekon ja Englannissa jalkapallon voidaan ajatella kantavan joitakin merkitys- ja affektirakenteita, jotka aikaisemmin kukoistivat eksplisiittisten uskontojen yhteydessä. Sankarimyytit, pyhiinvaellukset, hyvän ja pahan taistelut, sitoutumiset sekä rituaaliset kokoontumiset ovat implisiittisen uskonnollisuuden viitekehysten mukaan osa urheilun uskonnollista ulottuvuutta (vrt. faniuden käsittely tässä teoksessa). Uskonnon implisiittisyys ei ole vain tätä, sillä tutkimusohjelmallisella tasolla se kysyy ennen muuta sitä, mikä saa ihmiset ”tikittämään” (Bailey 1998, 44). Tällöin uskonnollisuus paikantuu sen perusteella, minkä ihmiset sanoissa ja teoissaan osoittavat olevan heidän elämässään keskeistä. Näin teoretisoituna uskonto ei voi kadota, mutta ihmisille keskeisten merkitys- ja affektirakenteiden voidaan ajatella siirtyvän perinteisesti uskonnollisiksi luokiteltujen instituutioiden yhteydestä muihin konteksteihin.

Erityisesti Yhdysvalloissa on korostettu, että uskonto alkaa muuttua *kansalaisuskonnollisuudeksi*. Jean-Jacques Rousseau (1998, 208–225) viittasi termillä 1700-luvulla uskonnon, kansan ja valtion liittoon, mutta myöhemmissä kehittelyissä termiä on käytetty kuvaamaan myös nationalismin uskonnonkaltaisuutta – erityisesti sellaista nationalismia, jonka sanastoon kuuluvat viittaukset Jumalaan (Bellah 1969). Tällöin ihmisiä ei pidä yhdessä niinkään vakiintuneiden uskontoperinteiden kuin kansallisten instituutioiden rituaalit, symbolit ja myytit, kuten lippu, juhlapäivien paraatit, urheilumenestys ja esimerkiksi Yhdysvalloissa Washingtonin ja Lincolnin ympärille kiertyvä käsitys luvatusista maasta, jossa jokaisella on mahdollisuus nousta ryysyistä rikkauksiin ja joka sel-

laisena toimii esimerkkinä muille maille. Myös Suomea on tarkasteltu kansalaisuskonnollisuuden kehyksessä, jolloin Mannerheim talvisotineen, siniristilippu, Paavo Nurmi ja itsenäisyyspäivän vastaanotto muodostavat kansalaisuskonnollisuuden perinteiset kiinnekohdat. Suomessa luterilainen kirkko on kuitenkin vahvasti mukana kansalaisuskonnollisuuden valtiollisissa ilmauksissa. Vaikka jonkinlaista kansalaisuskonnollisuutta ilmenee edelleen, itse teesiä ja termiä koskeva kansainvälinen teoreettinen keskustelu on vähentynyt. Myös Suomessa 1980- ja 1990-lukujen kontekstualisointien (erit. Lampinen 1995; Sulkunen 1986; Sundback 1983) jälkeen keskustelu laantui, joskin käsitettä on käytetty 2000-luvulla muutamissa julkaisussa (Kallunki 2013; Kyyrö 2012; Lampinen 2006; Mahlamäki 2005). Syitä keskustelun laantumiselle on ainakin kaksi. Ensiksi termin aktiivisin kehittäjä, yhdysvaltalainen uskontososiologi Robert Bellah luopui 1980-luvulla käsitteen käytöstä. Toiseksi uskontoa on alettu tarkastella yhden yhteiskunnan ylittävässä globaalissa viitekehyksessä.

Globalisaatiolle on useita tarkoituksia. Se on viitannut maailman homogenisoitumiseen ja kokemukseen siitä. Kuitenkin jo keskustelun varhaisvaiheissa todettiin, että yksisuuntaisen prosessin sijaan globalisoituminen merkitsee pikemminkin paikallisen ja maailmanlaajuisen erilaisia sekoittumisia. Uskontojen kohdalla globalisaatio tarkoittaa ensisijaisesti kansallisten ja paikallisten suurten kertomusten muuttumista. Uskonnot muodostavat uusia, entistä vähemmän paikkarakoiteisia toiminta- ja yhteydenpitoverkostoja sekä toimivat hybridisten, diasporisten ja välitilan identiteettien osoittajina. Esimerkiksi maahanmuuttajien uskonnollisuutta ohjaa yhtä lailla yhteydenpito lähtömaahan kuin uuden asuinpaikan ympäristö. Globalisaatio on nostanut esiin ja vahventanut myös ”globaalia uskonnollisuutta”. Sitä kuvaavalla jatkumolla toisessa laidassa ovat omasta erityisyydestään huolissaan olevat uskonnot dualistisine hyvä-paha-jakoineen ja toisessa liberaalit uskontodialogia, ekumeniaa, globaalia etiikkaa ja jopa globaalia teologiaa hahmottelevat yhtenäisyyttä korostavat uskonnot. (Ks. esim. Beyer 1994; Featherstone, Lash & Robertson toim. 1995.)

Jos globalisaatio ymmärretään ensisijaisesti taloutta koskevaksi, voidaan kysyä, millaista uskonnollisuutta se tuottaa. Tässä ei voida vastata kattavasti siihen, miten globaalitalous luo puitteita erilaisille uskonnollisuuden muodoille, mutta sovellettaessa Michael Hardtin ja Antonio Negrin (2000, erit. 137–154) teoriaa globaalista ja heikosti paikkasidonnaisesta talousimperiumista uskontoon, on selvää, että talouden globalisaatiosta ei seuraa uskonnon eikä muun kulttuurin yhdenmukaistuminen (ks. myös Friedman 1995; Nederveen Pieterse 1995). Hardtin ja Negrin luonnostelemassa viitekehyksessä imperiumin strategia ei perustu kulttuurin ja uskonnon assimiloinnille. Se sietää kulttuurista ja uskonnollista monimuotoisuutta niin kauan kuin sitä voidaan hyödyntää. Tätä Hardt ja Negri (2000, 198–201) kutsuvat kolminkertaiseksi imperatiiviksi: imperiumi on ensiksi sisällyttävä, toiseksi erotteleva ja kolmanneksi hallinnoiva. Toisin sanoen, ja soveltaen, kaikki uskonnot ovat mukaan kutsutut, sen jälkeen erotellaan sopivat epäsuotuisista (epäpoliittiset perinteet mahdollisista konfliktien aiheuttajista) ja lopuksi muokataan tai suositetaan sellaista uskonnollisuutta, joka on ohjattavissa voiton maksimoinnin välineeksi tai valtion supistunutta roolia paikkaavaksi kansalaisyhteiskunnan toimijaksi. (Ks. Taira 2013c.)

Privatisaatiolla viitataan yleisesti yhteiskunnan eriytymisestä seuraavaan prosessiin, jossa uskonnolle jää paikka osana yksityistä elämää. Näin ajateltuna uskonto ei enää toimi yhteisön tai yhteiskunnan ”liimana”. Sen sijaan ihmiset uskovat yksilöllisesti ja pitävät uskonnon yksityisasiana (Carrette & King 2005, 13–17; Luckmann 1967). Esimerkiksi Suomessa valtaosa kansalaisista kuuluu kirkkoon, mutta uskontoa ei nosteta mielellään julkiseksi keskustelunaiheeksi tai omien näkemysten perusteeksi. Tämä erityisesti varhaista modernisoitumista kuvaava kehitys on haastettu tuoreemmalla teesillä uskonnon *deprivatisaatiosta* (Casanova 1994). Sen mukaan modernisaation rakenteellinen eriytyminen erottaa uskonnon esimerkiksi politiikasta, tieteestä, taloudesta. Myös uskonnon sosiaalinen merkitys heikkenee eriytymisessä. Uskonto ei kuitenkaan lukkiudu yksityisen alueelle tai yksilöllisiin

merkityssysteemeihin. Sen sijaan uskonto näyttää muotoutuvan osaksi julkista sfääriä. Uskonnot toimivat kuitenkin useammin rationaalisina kuin tuonpuoleiseen tai jumalien tahtoon vetoavina keskustelukumppaneina. Esimerkiksi Suomessa kirkko on 1990-luvulta lähtien ottanut selvemmin kantaa sosiaalipoliittisiin kysymyksiin. Niissä se on vedonnut pikemminkin oikeudenmukaiseen ja arvokkaaseen elämään kuin Jumalan tahtoon. Tällöin uskonto on merkittävä osa julkista sfääriä, vaikka uskonnolliset instituutiot eivät voisikaan vaikuttaa valtioon ohi demokraattisten menettelytapojen.

Deprivatisaatiota koskeva teesi näyttää vakuuttavalta sikäli, että uskonto on jossain määrin ”palannut” julkisuuteen. Toisaalta tutkijat ovat esittäneet täsmennyksiä ja vaihtoehtoisia käsitteitä (Axner 2013; Beckford 2010; Herbert 2011; 2012; Knott, Poole & Taira 2013a, 34; Ward & Hoelzl 2008). Ongelmallista on myös määrittää, mitä vaikutuksia uskonnon julkistuminen tuottaa. Talal Asad (2003, 181–187) onkin ehdottanut, että alkujaan sekularisaatioteesin kanssa pääosin yhteensopivaksi tarkoitettu näkemys saattaa alkaa kumota sekularisaatioteesiä – kaikki riippuu siitä, millä tavalla uskonto tulee julkiseksi. Jos julkinen sfääri ei olekaan rationaalisten argumenttien alue, vaan valtasuhteiden mukaan muuttuva sisäänottamisen ja ulossulkemisen tila, uskontojen mukanaolo saattaa muuttaa julkisen keskustelufäärin diskursiivista rakennetta. Tällä voi olla laajempia seurauksia uskonnon asemalle nykykulttuurissa.

Deprivatisaatioteesiä liioitteleva versio näkee uskonnon aseman nykykulttuurissa *fundamentalismin* ja jopa uskonnollisen terrorismin nousuna. Julkisuuteen nousevat muutoin hiljennetyt ja tukahdutetut uskonnolliset ääriliikkeet, jotka eivät ole kiinnostuneita rationaalisista argumenteista tai demokraattisista keskustelusäännöistä, ja jotka pyrkivät kytkemään eriytyneet alueet takaisin uskontoon. (Kepel 1994; Margulies toim. 2005.) Näkymä ei ole täysin vailla perusteita, mutta usein fundamentalismin ja terrorismin nousua korostetaan liikaa, koska uhkakuvan luominen ja pelon ilmapiirin ylläpitäminen hyödyttää maailmanpolitiikan toi-

mijoiden etuja ja turvallisuustarvikkeita kauppaavia yrityksiä sekä levikistään huolehtivaa mediaa. Usein fundamentalismi tematisoidaan erityisesti islamia koskevaksi. Kuitenkin kaikissa ”maailmanuskonnoissa” on ääriilikoita, ovat ne sitten kirjaimellisesti oppiinsa tai pyhiin teksteihinsä uskovia tai muutoin konservatiivisia.

Deprivatisaatiota ja fundamentalismia korostavien näkemysten lisäksi myös ajatus uskontojen *uusheimoistumisesta*, neotribalisatiosta, asettuu kontrastiksi varhaisen modernisaation privatisaatiolle. Uusheimoistuminen tarkoittaa varhaisen modernisaation yksilökeskeisyyden väistymistä löyhien yhteisöjen tieltä (Maffesoli 1993; 1995; 1996), vaikka koko ajatus löyhistä yhteisöistä olettaakin jonkinasteisen yksilökeskeisyyden jatkumisen – muutoinhan ihmiset eivät voisi valita ja vaihtaa osallisuuttaan erilaisiin uusheimoihin. Uusheimoistumisen ajatus nostaa esiin nykykulttuurin identiteettipelin joustavuuden: myös uskontoihin tai niiden tarjoamiin tapahtumiin voidaan osallistua tapahtumaluonteisesti sitoutumatta eliniäksi. (Ks. luvut 8 ja 9.)

Useita edellä esitettyjä prosessitermejä ja näkemyksiä yhdistää ajatus uskonnon *monimuotoistumisesta*. Tällöin korostuu murros suhteessa kristinuskon suureen kertomukseen, joka kriisiytyttyään asettuu erääksi (kulttuurisesti vakiintuneeksi ja siksi etuoikeutetuksi) valinnan mahdollisuudeksi muiden joukkoon. Tätä muutosta tukevat sellaiset ilmiöt kuin maahanmuuton ja pakolaisuuden kasvu, kirjaviennin etnisten ryhmien toisten ja kolmansien sukupolvien kasvaminen länsimaissa, keskustelu monikulttuurisuudesta ja identiteettien hybridisyydestä.

Luonteva jatko esitelyjen asiasanojen listalle olisi postmoderni tai postmodernisaatio, sillä termin alla on keskusteltu modernisaation muutoksista. Uskontososologiassa postmodernisuutta koskeva keskustelu on ollut verrattain vähäistä (ks. Hunt 2005, 28–43; Lyon 2000). Olen toisaalla kirjoittanut uskonnon notkistumisesta (Taira 2006a). Selvitin, että mikäli Zygmunt Baumanin pohdinnat postmodernista ja kiinteään modernin notkistumisesta pitävät edes jokseenkin paikkansa, mitä kehityskulku tarkoittaa uskonnon osalta. Notkea moderni on pikemminkin väljätkö tul-

kinnallinen kehys kuin yksinkertaisesti oikeaksi tai vääräksi osoitettavissa oleva teoria. Tulkinnallisena kehystenä sen käyttö vaatii jonkinlaisen ymmärryksen varhaisemmasta modernisaatiosta, jota Bauman (2002) kutsuu kiinteäksi moderniksi.

Kun adjektiivi notkea siirretään kuvaamaan nykykulttuurin uskonnollisuutta, se saa käsittelyssäni kaksoismerkityksen, joka muistuttaa osittain Baumanin jäsennystä. Se on kuvaus paitsi uskonnoksi nimetyn ilmiön muutoksesta, myös uskonnon käsitteen liukkaudesta. Ensimmäisen merkityksen mukaan uskontojen käyttötavat monimuotoistuvat. Uskonto on kulttuurinen resurssi, joka purkautuu sääntelystään. Tämä ei välttämättä ole privatisaatiota, vaan resurssien käyttö voi paikantua myös julkisuuteen. Tällaisen uskonnon ydinalueena ei välttämättä ole uskon ja viestintä artikulaatio vaan yhtä lailla affektiivisuus. Yksilön kokemus ja uskonnolliset ”neuvonantajat” muodostavat auktoriteetin uskonnollisten johtajien ja perinteen sijaan. Tällöin toimintaympäristökin muuttuu yhteen uskonnolliseen instituutioon sitoutumisesta ”naulakkoyhteisölliseksi” ja kulutuskeskeisemmäksi, vaikka itse toimintaympäristön tarjoajana voivat olla perinteiset institutiot. (Ks. Taira 2006a, 53–59.) Toisaalta modernin perinteiden liudentuminen avaa tilaa todella ”kiinteälle” uskonnollisuudelle, esimerkiksi fundamentalismille, joka onkin eräs keino ratkaista modernia elämää vaivaava epävarmuus. Fundamentalismi on myös kommunikatiivinen keino tehdä ero muihin ja saada ääni kuuluville aikana, jolloin liberaalit kannat ovat esillä entistä vahvemmin.

Toisessa merkityksessä eli uskonnon käsitteen ongelmallisuuden tai liukkauteen viittaavana adjektiivi notkea tarkoittaa, että vaikka ”uskonto” on koko modernin historiansa ajan ollut joksikin muuttuva ja kiistanalainen käsite, se on nykypäivän monimuotoisissa yhteiskunnissa sitä entistä enemmän, koska ihmiset ja ryhmät käyttävät sitä tietoisesti omien intressiensä ajamiseen.

Uskontotiede ja kulttuurintutkimus: Tarvitsevatko ne toisiaan?

Jos uskontoa voidaan paaluttaa edellä kuvattujen, lähinnä uskon-
tososiologisten prosessitermien ja lähestymistapojen avulla, mikä
jää kulttuurintutkimuksen tehtäväksi? Kulttuurintutkijat eivät
(brittiläisen kulttuurintutkimuksen merkityksessä) ole tutkineet
uskontoja muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta, eivätkä us-
kontotieteilijät ole kansainvälisesti katsottuna olleet kovin hyvin
perillä erilaisista kulttuurintutkimuksen ytimessä olevista teoreet-
tisista ja metodologisista virtauksista. Toisaalta voidaan kysyä,
miksi pitäisikään tutkia – kulttuurintutkimuksessa riittää tärkei-
tä ja kiinnostavia aiheita, vaikka uskontoa ei asialistalla olisikaan
ja uskontotiede voi hakea inspiraatiota sille entuudestaan tutuilta
tieteenaloilta. Siksi parempi pohdinnan aihe onkin, miten uskon-
totiede ja kulttuurintutkimus voivat luoda uutta ja hedelmällistä
tutkimusta toisiaan tukemalla. Kulttuurintutkimus ei artikulaa-
titeoreettisten kehittelyjen lisäksi tarjoa ”omaa” metodologiaa, vaikka
yksittäiset metodit voivat välittyä uskontojen tutkijoille kulttuurin-
tutkijoiden kautta. Kuitenkin kulttuurintutkimuksen kyky heilut-
taa oppialojen rajoja ja koko humanististen tieteiden rakennetta on
tervetullut uudistus, jolla on vaikutuksia yksittäisiin opinaloihin.
Kenties tätäkin merkittävämpää on, että kulttuurintutkimus on
tarjonnut poliittisen, eettisen ja kriittisen asenteen, jonka avulla
omaa oppialaa ja tutkimustyötä voidaan reflektoida. Sikäli kuin
kulttuurintutkimus on suodattanut elementtejä erilaisista kriitti-
sen tutkimuksen leireistä ja pyrkinyt luomaan omaa identiteettiä,
se jäsentää uudelleen myös uskontotieteen mahdollisuuksien ja ra-
joitteiden keskustelukenttää (ks. luku 1).

Uskonto on nykykulttuurissa niin näkyvää, että sitä tutkitaan
ja tullaan tutkimaan niin kulttuurintutkimuksessa kuin sen lähi-
tieteissä. Tässä uskontotieteellinen sivistys on avuksi. Esimerkiksi
sosiologian valtavirran ongelmana on, että tarkastelu painottuu
yleensä yhteen kulttuuriin. Siinä ei sinänsä ole mitään vikaa, ku-
ten ei nykykulttuuriin keskittymisessäkään. Ongelmana onkin,
että käsitteistö ja käsitykset voivat muovautua vain yhden kult-

tuurin tai uskonnon (kristinuskon) perusteella. Tutkimuksellisten työkalujen on parempi olla muodostuneita useita kulttuureja koskevan tutkimuksen kautta. Siksi useampiin kulttuureihin keskittyvä uskontotiede on sopiva partneri. Toinen sosiologian ongelma koskee sitä, että esimerkiksi aikalaisdiagnoosit ovat noteeranneet lähinnä fundamentalismin.¹ Tämä selittyy sillä, että tutustuminen erilaisten uskontojen etnografisiin ja historiallisiin kuvauksiin on vaikuttanut olleen vähäistä. Kenties tästä syystä sosiologi Anthony Giddens voi väittää Jehovan todistajien hylkäävän valtaosan modernista teknologiasta, kun pintapuolinenkin tutustuminen liikkeen historiaan osoittaa sen toimineen painetun sanan ja audiovisuaalisen teknologian käytön pioneereina sanomansa levittämisessä ja yhteyksien ylläpidossa. (Ks. Beckford 2003a, 121–124, 218v7).

Valtavirran sosiologian lisäksi myös kulttuuriteoreettisissa uskonnon käsittelyissä on puutteita. Nykykeskusteluissa uskonto on noussut esiin erityisesti uutena resurssina vasemmistolaisten maallisen vapautumiskertomuksen kriisiytyttyä. Pinnalle on tullut ainakin kaksi trendiä: yhtäältä lacanilainen teoria ja toisaalta ajatus kulttuuriteorian kriisistä. Molemmissa yhteyksissä uskonto on ollut esillä. Esimerkiksi lacanilaisen kulttuuriteorian omintakeinen kehittäjä Slavoj Žižek on kirjoittanut paljon uskonnosta (esim. Žižek 2001a; 2001b; 2003). Samoin teorian kriisistä polemisoinut Terry Eagleton (2003) on ehdottanut, että kulttuurintutkijoiden tulisi tarkastella ”suuria aiheita”, kuten moraalisuutta, kärsimystä, kuolemaa ja uskontoa. Kuitenkin Žižekille uskonnon käsittely typistyy pääosin sen selvittämiseen, mikä on Paavalin teologian ja ylipäätään kristinuskon potentiaali toimia vasemmistolaisen politiikan mallina. Vastaavasti Eagletonin huoli kulttuuriteorian tutkimuskohteista lähinnä mystifioi uskonnon ”suureksi aiheeksi”. Vaikka molemmilla ajatteliijoilla on runsaasti oivaltavia uskontoon liittyviä näkemyksiä, kulttuuriteoria ja kulttuurintutkimus tarvitsevat heidän lähtökohtiensa sijaan nähdäkseni sellaista uskonnon käsittelyä, joka hahmottaa uskontoa pikemminkin jonakin arki-

päiväisenä ja tavallisena käytäntönä kuin valikoituneista teologeista haettuna inspiraationa (Žižek) tai ihanteellista elämää ja kuolemaa koskevana ”suurena aiheena” (Eagleton).

Jotakin valoa on näkyvissä jopa perusopetukseen tarkoitetuissa teksteissä. Malory Nyen *Religion: The Basics* (2003) lähestyy uskontoa sellaisesta uskontotieteellisestä viitekehyksestä, joka luo aktiivisesti suhdetta kulttuurintutkimukseen, monikulttuurisuustutkimukseen ja jälkikolonialistiseen tutkimukseen unohtamatta uskontososilogian, -antropologian ja -etnografian opetuksia. Kun Nyen johdantoa verrataan toiseen, Martin Forwardin teokseen *Religion: A Beginner's Guide* (2001), ymmärretään paremmin näkökulman erityisyys (ks. kaavio s. 130).

Tärkeimmät erot teosten välillä kiteytyvät näkökulmassa. Siinä missä Forward painottaa ymmärtämistä empaattisen asenteen avulla, Nyen lähestymistapa perustuu kriittisen kulttuurintutkimuksen työkalujen käyttöön. Tästä erosta määrittyvät myös suhde lähitieteiden hyödyntämiseen, keskeisiin teemoihin ja käsitteisiin, kritiikin kohteisiin ja uskonnotutkimuksen keskeisnimien määrittämiseen. En odota uskontotieteen lähialojen opiskelijoiden ja tutkijoiden tunnistavan esimerkiksi Forwardille läheisten uskontotieteilijöiden nimiä, jotka edustavat erityisesti uskontofenomenologista suuntausta. Tämä korostaakin sitä, miten Nyen nykykulttuuriin keskittyvä, tieteidenvälinen ja vahvemmin kulttuuriteoreettinen näkökulma erottautuu ammentaessaan muutamien uskontotieteen keskeisnimien (Jonathan Z. Smith, Talal Asad, Catherine Bell) lisäksi Foucault'n, Gramscin, Hallin ja Williamsin kaltaisilta lähes kaikille kulttuurintutkijoille tutuilta teoreetikoilta. Nye korostaa myös esimerkiksi tuotteiden vastaanoton tutkimusta, arkea tutkimuskohteena, sukupuolikysymyksiä, postkolonialistista tutkimusta, nykyaikaa ja populaarikulttuuria. Tämä on poikkeavaa uskontotieteen johdantoteoksissa, mutta näin Nyen painopiste tulee selvemmäksi. Se on harkitusti kulttuurintutkimukseen kallellaan, vakuuttuneena siitä, että uskontotieteilijät ja kulttuurintutkijat tarvitsevat toisiaan.

Uskontotieteen johdantoteosten vertailu

	Religion: A Beginner's Guide (M Forward, 2001)	Religion: The Basics (M Nye, 2003)
Näkökulma	· Ymmärtävä · Fenomenologia · Empaattisuus uskovaa kohtaan	· Kriittinen · Kulttuurintutkimus · Uskonto kulttuurisena ja inhimillisenä toimintana
Tavoite	· Empaattinen toisen ymmärtäminen · Uskontojen yhtäläisyyksien ja erojen vertailu · Sekulaari keino valottaa uskontojen viestejä	· Nykymaailman uskontoihin kytkeytyvien valtasuhteiden ymmärtäminen (ja muuttaminen)
Käsitteet	· Usko · Sulkeistaminen (fenomenologian "epoche") · Empaattisuus	· Kulttuuri (etuliitteinen) · Valta · Uskonnon antiessentialismi (epäolemuksellisuus)
Keskeiset teemat	· Transsendentin ilmeneminen · Hyvä elämä · Pyhät tekstit ja paikat, palvonta · Uskonnolliset spesialistit	· Valtasuhteet · Erot (sukupuoli, etnisyyt, luokka, uskonto jne.) · Populaarikulttuuri ja -uskonto / arjen uskonto · Rituaalit
Esimerkit	· Maailmanuskonnot, esi-modernit kyläyhteisöt ja sivilisaatiot	· Nykykulttuuri: globaalit, modernit ja monikulttuuriset ilmiöt
Tieteidenvälisyys	· Uskontofilosofia · Teologia · Etnografia (kenttätyöt)	· Kulttuurintutkimus · Antropologia · Kirjallisuustiede · Sosiologia
Kritiikin kohde	· Skientismi, "reduktionismi", sekularismi	· Epäkontekstuaalisuus, eliitin uskontoon ja kanonisoiuihin teksteihin keskittyminen
Uskonnontutkimuksen sankarit	· George Parrinder · John Bowker · Ninian Smart · Wilfred Cantwell Smith	· Jonathan Z. Smith · Talal Asad · Michel Foucault · Raymond Williams · Stuart Hall · Antonio Gramsci · Catherine Bell
Oma uskonnollisuus	· Aktiivinen metodisti	· Anglikaaninen kristillisyyt kulttuurisena taustana

Kohti metodisten lähtökohtien luonnostelua

Mikäli uskonnon näkyvyys nykykulttuurissa nostattaa kulttuurintutkijoiden kiinnostusta aiheeseen, voidaan alkaa puhua myös menetelmällisistä kysymyksistä. Esitän muutamia näkemyksiä, joita pidän tärkeinä sekä uskontotieteen että kulttuurintutkimuksen kannalta.

Ensinnäkin uskonnolla ei viitata vain uskoon tai uskonnolliseksi nimettyihin instituutioihin. Usko ei ole välttämättä keskeistä kaikissa uskonnoiksi luokitelluissa ilmiöissä ja perinteissä. Uskon määrittäminen uskonnon ytimeksi on hyvin protestanttisesti painottunut lähtökohta (Harvey 2013; Taira 2014a, 108–111). Uskonnollisiksi instituutioiksi määrittäminen on uskontodiskurssien ja valtasuhteiden tulos, ei tutkimuskohteita rajaava tieteellinen lähtökohta.

Toisena lähtökohtana on, että uskontoja tarkastellaan kulttuurisena ja kontekstuaalisena käytäntönä. Esimerkiksi Nye ei halua kirjoittaa uskonnon tutkimuksesta käyttämällä opinalan erilaisia maailmalla vakiintuneita nimityksiä. Sen sijaan hän kirjoittaa yleisesti uskonnon ja kulttuurin tutkimisesta sekä uskonnosta verbinä (”religioning”) (uskonnosta tekemisestä ks. Nye 2000a; Harvey 2013). Uskonto ei olekaan omalakinen ja muusta sosiokulttuurisesta todellisuudesta erillään oleva ilmiö. Uskonnolla ei myöskään ole ylikulttuurista ja ylihistoriallista olemusta, vaan uskonto määrittyy kontekstisidonnaisesti sosiokulttuuristen prosessien osana. Myös teoriat ovat kontekstuaalisia ja itse tutkija on osallinen eikä täysin ulkopuolinen (ks. luku 1 tässä teoksessa).

Kulttuurintutkijoista esimerkiksi Lawrence Grossberg (1997b, 317) kirjoittaa, että materialistinen teoria artikulaatiosta tutkii käytäntöjä. Käytäntöjen, siis myös merkityskäytäntöjen määrittäminen tutkimuksen keskiöön tekee eron merkityksiä, yksilöiden ajatuksia tai intentioita ensisijaisena tutkimuskohteena pitämiin teorioihin. Uskonnon tutkimuksen perinteeseen sovitettuna ehdotus voidaan ymmärtää sellaisenaan, mutta myös erona uskonnon oppeja korostavaan tutkimukseen. Uskontoa ja uskonnollisuutta

tarkastellaan käytäntöinä pikemminkin kuin oppeina tai ajatuksina. Itse oppikin on käytännössä huomattavasti monimuotoisempi kuin teologisesti hiotut julkilausumat. Spontaanissa arkiajattelussa kristityn Jumala saattaa olla taivaassa asustava valkopartainen mies, vaikka kirkko ei sitä opeta. Muslimit saattavat juoda viiniä tai pelätä henkiolentojen (jinnien tai djinnien) mahdollisia vaikutuksia, vaikka oppi kieltää viinin juonnin ja opettaa vahvaa monoteistisuutta. Ihmiset voivat myös käyttää uskontoja, harjoittaa uskonnollisuutta vailla uskoa sen tarjoamiin opillisiin viesteihin. Jo näiden huomioiden avulla ymmärrämme, että uskonnoiksi nimetyissä ilmiöissä keskittyminen käytäntöihin on usein oppia hedelmällisempi lähtökohta. Tämä on tietysti tutkijan, ei uskonnonharjoittajan itsensä näkemys.

Kolmanneksi tutkimuskäytännössä yhdistyy teoreettinen ja empiirinen tutkimus. Tämä tarkoittaa, että tutkimuksen ei tule olla vain teoreettista työtä ilman empiirisiä kohdennuksia eikä aineiston erittelyä vailla laajempien asiayhteyksien teoretisointia tai kartoittamista. Empiirisen tutkimuksen menetelmät tulee siis sovittaa ilmiötä koskeviin laajempiin teoretisointeihin. Kulttuurintutkimus onkin assosiaatioiltaan laajempi termi kuin erityisesti 1980-luvulla viljelty kulttuurikritiikki, koska sen sisältämät mielikuvat siirtävät painopisteen pois empiirisen tutkimuksen alueilta ja aineistoilta.

Neljäs huomio koskee uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen kytkeytymisen erityisyyttä. Erityisyys voisi määrittyä yleisenä kiinnostuksena valtasuhteisiin ja eroihin sekä rajatumminkin alkeisosien kytköksiä tarkastelevassa artikulaatioteoreettisessa orientaatioissa (Grossberg 1995, 230–267; Hall 1992, 355–380; Slack 1996). Meillä on erilaisia tapoja ymmärtää valtasuhteiden osuus uskonnoissa. Marx, Weber, Gramsci, Althusser ja Foucault tarjoavat kaikki relevantteja, joskin toisistaan poikkeavia lähtökohtia, joiden avulla voimme paremmin käsitteellistää uskonnot valta- ja voimasuhteisiin kietoutuneina muodostumina. Valtasuhteiden lisäksi kulttuurintutkimukselle on ollut tavanomaista tarkastella eroja. Tällöin myös uskontoa tulisi tarkastella yhtenä merkitseväenä

erona. Lisäksi uskontoja voidaan tutkia erojen suhteen. Feministinen tutkimus on ollut pioneerin asemassa, koska se on osoittanut sekä sukupuolisen syrjinnän uskonnoissa että sukupuolineutraaleina esitettyjen uskontokuvausten sukupuolisokeuden (eli kuvaukset uskonnoista ovat olleet usein miesten kuvauksia miesten tavoista harjoittaa uskontoa). Kaikkia eroja ei voi tutkija perusteellisesti samalla kerralla, mutta esimerkiksi intersektionaalisuuden käsitteellä on nostettu esiin erilaisten merkitsevien erojen suhteet ja niveltymiset (artikulaatiot).

Uskonto onkin eräänlainen artikulaatio. Tutkija kysyy, millaisten alkeisosien niveltymisistä ”uskonto” muodostuu tietyssä yhteiskunnallisessa tilanteessa, mihin tämä tai tuo uskonto artikuloituu ja mihin sitä pyritään aktiivisesti artikuloimaan eri toimijoiden (kapitalismi, politiikka, media, uskonnonharjoittajat jne.) tahoilta. Uskonto oppina, käytäntönä ja vaikkapa retoriikkana niveltyy tietyissä konteksteissa vaihtelevin tavoin politiikkaan, talouteen, eri ideologioihin, sosiaalsiin suhteisiin, etnisyyteen, eroihin ja muihin kuviteltavissa oleviin konteksteihin. Tätä niveltymistä voidaan jäljittää artikulaatioteoreettisen ajattelun avulla. Näin osoitetaan uskonnon yleinen antiessentiaalisuus – siis se, ettei uskonoksi nimetyillä ilmiöillä ole pysyvää olemusta ja vaikutusta – ja kontekstikohtainen kytkeytyminen.

Ajatus artikulaatiosta toimii yleensä yhdessä muiden teoreettisten ja metodologisten työkalujen kanssa. Se ei ole varsinaisesti teoria siinä mielessä, että sen avulla ennustettaisiin säännönmukaisia kehityskulkuja, vaan se on pikemminkin tapa ajatella alkeisosien ei-välttämättömiä niveltymisiä ja niiden välisiä suhteita. Stuart Hall esittää, että

jos haluan ymmärtää tämän tai tuon välisen asian suhteen, perusteluni on lopulta teoriaa artikulaatiosta, vaikka en sanokaan käyttäväni artikulaatioteoriaa selittämään asiaa. Näin en todellakaan toimi, en lainaa teoriaa. Sanon paremminkin: tämä näyttää toimivan tähän tapaan ja kyse on artikulaatiosta, sillä kytkenät eivät ole välttämättömiä. (Hall 2001, 107.)

Artikulaatioteoria ei siis ole tarkasti rajattu teoria, joka voitaisiin osoittaa oikeaksi tai vääräksi. Se on tutkimusta ohjaava ajattelun kehys ja juuri siinä merkityksessä teoreettinen työkalu.

Esitetyt näkemykset ja huomiot tulevat merkityksellisiksi, kun ne saadaan toimimaan osana nykykulttuurin uskonnollisuutta kuvaavia prosessitermejä tai avainsanoja, joiden kautta hahmotetaan laajoja kehityskaaria. Kun luvun alkupuolella käsitellyt prosessitermit yhdistetään erilaisiin aiheen kannalta relevantteihin konteksteihin ja eroihin, on päästy mahdolliseen lähtökohtaan. Merkitsevien erojen lisäksi nykykulttuurin uskonnollisuutta kehystävät esimerkiksi yksilölliset valinnat, kansalliset lait ja asetukset, transnationaaliset verkostot, yhteisölliset paineet ja joukkoviestinnän vaikutuskyky. Tästä lähtökohdasta voidaan edetä tutkimaan nykykulttuurin uskonnollisuutta sellaisen työkalupakin kanssa, jolla on uutta annettavaa paitsi tiedeyhteisölle, myös sen ulkopuolelle. Tällöin kiinnostavia eivät ole ainoastaan kausaaliselitykset tai vieraiden elämänmuotojen harjoittajien intenttioiden ymmärtäminen. Sen sijaan uskontoa voidaan hahmottaa erilaisten sosiaalisten intressien ja valtasuhteiden verkoston yhtenä elementtinä, joka puolestaan koostuu rajatussa yhteiskunnallisessa tilanteessa useista erilaisista elementeistä. Uskonnollisiksi nimetyillä käytännöillä määritetään, säännellään ja kanavoidaan erilaisten suhteiden ja vaikutusten muodostumisia. Tämän kontekstin tai verkoston analysointi eri yhteyksissä on kriittisen uskonnon- ja kulttuurintutkimuksen keskeinen tehtävä, mutta sen tehokas toteuttaminen vaatii, että osaamme hahmottaa uskonnon asemaa nykykulttuurissa erilaisten tässä esiteltyjen ja eriteltyjen prosessitermien avulla.

Miksi uskonto ei katoa?

Uskonnoiksi luokitellut katsomukset tarjoavat omasta mielestään myös nykypäivän asioiden selityksen, lohdutusta, moraalin ja niin edelleen. Nämä arkiajattelussa toistuvat käsitykset eivät ole välttämättä tärkeimpiä uskonnollisuuden säilymistä ja ilmenemismu-

toja selittäviä tekijöitä. Nykyisen tietämyksen valossa tärkeimmät uskontoa säilyttävät tekijät näyttävät koskevan evoluutiossa kehittyneitä ajattelun mekanismeja ja sosiaalista kanssakäymistä. Uskonto jatkaa olemassaoloaan ensiksikin siksi, että uskonnoiksi nimetyissä ilmiöissä toistuvat minimaalisesti intuitionvastaiset ajatukset ovat ”tarttuvia” (Barrett 2004, 21–30, 87–90; Boyer 2002). Uskonto ei tässä mielessä ole välttämättä lajin säilymisen kannalta keskeinen tekijä, vaan pikemminkin evoluution sivutuote. Kulttuurintutkimuksellinen kiinnostus painottuu hieman toisin siihen, että uskonnon säilymisen ja muodon kannalta on keskeistä, että sen avulla voidaan toteuttaa, ohjata ja kanavoida *sosiaalisia ja käytännöllisiä intressejä* (Mack 2001, 83–99; McCutcheon 2001, 21–39; Lincoln 2012). Sosiaalisella intressillä ei tarkoiteta niinkään persoonallisia motivaatioita tai biologisia tarpeita. Sen sijaan intressit, jotka voivat olla tiedostettuja tai tiedostamattomia, ovat sosiaalisesti ja kulttuurisesti määrittäviä ja vaikuttavia. Uskonto säilyy siksi, että sillä voidaan tehdä asioita. Ihmiset käyttävät termiä ja viittaavat sille annettuihin sisältöihin puhuessaan mitä erilaisimmista asioista ja luokittavat toisia käytäntöjä uskonnoiksi ja toisia joksikin muiksi. Näin ihmiset ylläpitävät, haastavat ja muuttavat sosiaalisia suhteita. Tämä toteutuu tilanteissa, joita uskontososiologien analysoimat yhteiskunnalliset ja historialliset kehityskulut puitteistavat.

Tässä luvussa on luonnosteltu verrattain väljä viitekehys, joka on käyttökelpoinen lähtökohta uskonnon analyysiin nykykulttuurissa. Esitettyjen uskontotieteellisten näkemysten ja uskontososiologisten prosessitermien kytkeminen esimerkiksi kulttuurintutkimuksen hellimiin eroihin ja valtakonstellaatioihin muodostaa lähtökohdan, jota soveltamalla voidaan vastata täsmällisimpiin kysymyksiin uskonnon moninaisista muodoista, asemista, tehtävistä ja kehityssuunnista nykykulttuurissa.

5. Suomalais-luterilainen modernisaatio hautaamiskeskusteluissa

Lapsuuden joulunviettoon kuului suomalaisille tyypillinen käynti sukulaisten haudoilla. Hautausmaalla tuli käyttäytyä siivommin kuin vaikkapa matkalla autossa, jossa lapset nahistelivat keskenään. Lähdimme yleensä pois hautausmaalta ennen sankarihaudoilla alkanutta tapahtumaa. Isäni muisti kuitenkin aina mainita siitä. Hautausmaat tuntuivat jotenkin poikkeuksellisilta paikoilta, joissa muisteltiin läheisiä ja järjestettiin Suomen kansan menneisyyttä juhlistavia tapahtumia. Hautausmaat eivät kuitenkaan liittyneet mihinkään selkeään teologiseen viitekehykseen. Niiden arvostaminen vain tuntui ilmeiseltä. Hautausmaita kutsuttiin pyhiksi, aivan arkikielessä.

Veikko Anttosen perustavan ajatuksen mukaan ”pyhä-termin semanttisen historian tarkastelu osoittaa, että raja uskonnollisen ja muun sosiokulttuurisen arvoerottelun välillä on hiuksen hieno” (Anttonen & Taira 2004, 32). Tässä luvussa tarkoituksena ei ole käsitellä pyhä-termien semanttista historiaa eikä edes ottaa yleisesti kantaa uskonnolliseksi luokitellun ja muun arvoerottelun välisen eron hienouteen tai karkeuteen. Tarkastelulla on kontekstisidonnaisempi tavoite: pohtia hautausmaita, hautoja ja hautaamista koskevan keskustelun kautta, millainen on luterilaisen kirkkoinstituution (”uskonnollisen”) ja suomalaisuuden (”muun sosiokulttuurisen arvoerottelun”) välinen suhde toisen maailmansodan jälkeisen Suomen modernisaatiossa.¹

Aiheessa yhdistyy kaksi keskeistä ulottuvuutta, joiden käsitteilyssä Veikko Anttosen tutkimukset ovat avuksi. Nämä ovat pyhän

kategorian teoretisointi sekä luterilaisuuden käsittely suomalaisuuden kulttuurisena järjestelmänä. Ensiksi hautausmaat ovat ilmeisiä esimerkkejä pyhiksi määritetyistä paikoista. Niissä yhdistyvät pyhän käsitteelle tyypilliset määreet, kuten ajatukset arvoista, kielloista ja rajoista (Anttonen 1996). Hautausmaat ovat arvostettuja paikkoja, jotka on rajattu erilleen muusta arkisesta tilasta. Eroa ylläpidetään erityisesti hautausmaihin liittyvillä käyttäytymissäännöillä ja normeilla. Toiseksi hautausmaita ja hautaamista koskeva keskustelu näyttää, miten luterilaisuus mielletään osaksi suomalaisuutta. Toisin sanoen luterilaisuus ja suomalaisuus kytkeytyvät toisiinsa. Selvimmin tämä näkyy aiheeseen liittyvissä nationalistisissa teemoissa, kirkollisen hautaustoimen ja valtion läheisessä suhteessa sekä eriuuskoisten ja uskonnottomien hautaamista koskevissa mediakeskusteluissa.

Ajatus luterilaisuuden ja suomalaisuuden kytkeytymisestä painottaa pysyvyyttä ja jatkuvuutta. Keskustelu ei kuitenkaan ole samanlaista vuodesta toiseen. Murrosten esiintuominen näyttää, miten hautausmaita koskeva keskustelu liittyy yleisesti suomalaisen modernisaation diskursiiviin muutoksiin ja miten luterilaisuuden ja suomalaisuuden suhdetta artikuloidaan (eri tavoin) yhä uudelleen.

Sanomalehtiaineisto

Olen koonnut *Helsingin Sanomista* kaikki uskontoon liittyvät pää- ja mielipidekirjoitukset parillisilta vuosilta aikavälillä 1946–2006. Tuona aikana ”Suomi muuttui maatalousvaltaisesta maasta teolliseksi ja ’jälkiteolliseksi’ yhteiskunnaksi kansainvälisten vertailujen valossa myöhään ja erityisen nopeasti” (Alasuutari 1996, 38). Kuu-
denkymmenen vuoden jakso kattaa siten yhteiskunnalliselle kolmivaihekerptomukselle tyypillisen kaaren – esimodernista kiinteään ja teollisen modernin kautta notkeaan ja jälkiteolliseen moderniin. Tai tuotannollisesti ilmaisten: maatilasta tehtaaseen ja tehtaasta

yritykseen. Nämä talouden perustat eivät suoraan selitä sanomalehtiaineistoa, mutta julkinen keskustelu kytkeytyy myös niihin osana monimutkaisia yhteiskunnallisia suhteita.

Mainittuna ajanjaksona *Helsingin Sanomissa* on yhteensä 311 hautaamista tai hautausmaita koskevaa kirjoitusta mainituissa osioissa. Lisäksi hautaaminen esiintyy metaforisissa ilmaisuissa.² Kirjoitusten ajallinen jakautuminen on esillä taulukossa 1. Se osoittaa ensisijaisesti aiheen jatkuvuuden ja julkaistujen kirjoitusten lisääntymisen 1980-luvun puolivälistä alkaen. Pääkirjoituksia aineistossa on 33 (taulukko 2). Mielipiteitä, vieraskynä-kirjoituksia tai niihin rinnastettavia kolumneja on 278. Jakauma kertoo osaltaan siitä, miten hautausmaita ja hautaamista käsittelevä keskustelu koskettaa enemmän lukijakuntaa tai kansaa kuin lehden linjauksia, jotka tavallisesti esitetään pääkirjoituksissa.

Taulukko 1. Hautausmaita ja hautaamista koskevan kirjoittelun vuosittainen jakaantuminen.

1946	1	1968	2	1990	18
1948	1	1970	9	1992	20
1950	2	1972	6	1994	16
1952	5	1974	6	1996	22
1954	8	1976	5	1998	22
1956	2	1978	10	2000	18
1958	9	1980	4	2002	11
1960	13	1982	2	2004	24
1962	1	1984	9	2006	10
1964	4	1986	23	Yhteensä	311
1966	8	1988	20		

Taulukko 2. Hautausmaita ja hautaamista koskevien pääkirjoitusten vuosittainen jakaantuminen.

1946	-	1968	1	1990	-
1948	-	1970	-	1992	2
1950	-	1972	1	1994	3
1952	1	1974	1	1996	2
1954	-	1976	-	1998	2
1956	-	1978	1	2000	7
1958	-	1980	-	2002	-
1960	-	1982	-	2004	4
1962	-	1984	-	2006	1
1964	-	1986	5	Yhteensä	33
1966	1	1988	1		

Tyypillisimpiä ja tarkempaan käsittelyyn valitsemiani kirjoituksissa esiintyviä teemoja ovat kirkon suhde valtioon tai muuhun yhteiskuntaan – mikä näkyy hautausmaiden kunnallistamista ja kirkollisverotusta koskevissa kirjoituksissa, hautausmaiden ja hautajaisten kaikenlainen häirintä, nationalismi (sankarihaudat, kansallisten merkkihenkilöiden hautajaiset) sekä uskonottomien ja ei-kristittyjen hautaaminen. Yksittäisistä tapauksista matkustajalus Estonian onnettomuudessa vuonna 1994 kuolleiden kohtalo puhuttaa tasaisesti useita vuosia itse tapahtuman jälkeen. Merkittävää luterilaisuuden ja suomalaisuuden suhteen osalta on myös se, miten vähän teologisista seikoista keskustellaan.

Tavallisesti seurakunnat tai kirkon edustajat vastaavat yksittäisiin maallikoiden ja sanomalehtien päätoimittajien kirjoituksiin. Tämä käytäntö korostaa, että sanomalehti on kanava, jonka välityksellä seurakunta ja kirkko pyrkivät aktiivisesti ylläpitämään sekä läheistä suhdetta jäseniinsä että luterilaisuuden ja suomalai-

suuden välistä sidettä. Tuo side ei kuitenkaan ole ollut muuttumaton.

Keskustelun kolme vaihetta

Hautausmaita koskevan kirjoittelun vaiheet jäsenyivät homologisessa suhteessa Pertti Alasuutarin erittelemiin moraalitalouden, suunnitelmatalouden ja kilpailutalouden diskursseihin.³ Tiivistetysti moraalitalous (toisen maailmansodan päättymisestä 1960-luvun puoliväliin) viittaa suomalaisuuden rakentamiseen yhtenäisyyttä korostavien moraalisten periaatteiden mukaan, suunnitelmatalous (1960-luvun lopusta 1980-luvun alkuun) rationaaliseen organisointiin valtiojohtoisesti tieteellisten periaatteiden mukaan ja kilpailutalous (1980-luvulta eteenpäin) yrittäjyyteen, asiakkuuteen, yksilöllisyyteen ja vapaaseen kilpailuun. (Alasuutari 1996.) Käytän jaottelua muutosten jäsentämisen apuvälineenä, en valmiina kehikkona, johon hautausmaita koskeva keskustelu voitaisiin ongelmattomasti sijoittaa.

Aineisto on jaettavissa karkeasti kolmeen vaiheeseen: traditionaaliseen (1946–1966), valtiojohtoiseen suunnitelmallisuuteen (1966–1988) ja jälkitraditionaaliseen kilpailullisuuteen (1988 eteenpäin). Vaiheet toistavat monessa mielessä Alasuutarin jaottelua. Niiden ajoitus on kuitenkin poikkeava erityisesti siinä, että kilpailullisuuden diskurssi ilmaantuu hautaamista koskevaan keskusteluun vasta 1980-luvun lopulla, jolloin keskustelu kiihtyy myös määrällisen tarkastelun perusteella.

Hautaamista ja hautausmaita käsittelevien pääkirjoitusten puuttuminen vanhimmista lehdistä sopii yleiseen käsitykseen uskonnon asemasta (taulukko 2). Uskonnonle – tässä tapauksessa luterilaiselle kirkolle – varattiin paikka yhteiskunnan osana, moraalisena selkärankana. Tässä yhteydessä kutsun suunnilleen 1960-luvun puoliväliin kestänyttä jaksoa traditionaalisen diskurssin ajaksi. Käytän tuota nimitystä, koska hautaustoimen kirkollisuus oli aineiston perusteella itsestään selvää. Järjestely ei vaatinut

jatkuvaa julkista oikeuttamista. Hautaustoimen kirkollisuus ei ollut ongelma. Yleisökirjeissä kirjoitetaan pääosin hautausmaihin, hautoihin ja hautajaisiin kohdistuneesta häirinnästä ja ilkeistä. Kriittiset äänet liittyvät lähinnä siviilirekisterissä olevien pyrkimykseen saada oikeudenmukaista ja tasa-arvoista kohtelua, ei niinkään itse systeemin olemassaolon oikeutuksen arviointiin.

1960-luvun puolivälissä tapahtuu muutos, joka näkyy selvimmän pääkirjoituksissa. Niiden keskeisenä viestinä on kirkon ja valtion erottamisen tärkeys. Hautaustoimen osalta se tarkoittaa vaatimusta kunnallistamisesta. Tämä vaihe ajoittuu suunnilleen välille 1966–1988. Kirjoittelu yleistyy 1970-luvulla. Kysymys on likimain samasta kuin Alasuutarin erittelemässä suunnitelmataloudessa: ”kunnallistaminen” on osa yleisempää strategiaa, jonka mukaan valtiojohtoinen asioiden rationaalinen hoitaminen tuottaa parhaan lopputuloksen. Tämä sisältää ajatuksen kirkon ja valtion erottamisesta yhteiskunnallisten asioiden hoitamisessa, ja siten myös vaatimuksen hautaustoimen kunnallistamisesta. Uskonnolle varataan asema yksityisen alueelta, ”hengellisten” asioiden parista. Ruotsin suunnitelmaa seurattaessa ”hautausmaat siirtyisivät kirkolta kunnille; samalla kirkon verotusoikeus lakkaisi.” (pk, 8.3.1972.) Lehden linjaus on selvä:

Periaatteessa Suomessakin ollaan yksimielisiä siitä, että kirkon pitäisi olla itsenäinen ja maallisesta vallasta riippumaton ja että valtion pitäisi olla uskonnollisesti sitoutumaton. Käytännössä kirkon ja valtion välisen suhteen tarkistaminen törmää kuitenkin rahaan: kirkko ei halua luopua verotusoikeudestaan. Niinpä kirkon ja valtion välinen ero vaatii meillä vielä pitemmän prosessin kuin Ruotsissa – ellei kirkon piirissä tapahdu jonkinlaista uskonpuhdistusta, joka havahduttaisi tajuamaan, että hengellisessä elämässä on tärkeämpiäkin asioita kuin raha. (pk, 8.3.1972.)

Lukijakirjeissä kannanotot eivät ole yhtä yhdenmukaisia, mutta kirkollisveron kritisointi yleistyy. Erityisesti kysytään, miksi yhteisöidenkin täytyy maksaa kirkollisveroa. Tällöin ymmärretään, että veron poistaminen tarkoittaisi hautaustoimen kunnallistamista,

vaikka se ei olisikaan kirjoittajien ensisijainen tavoite. Valtiojoh-toisen suunnitelmallisuuden aikana hautojen häirintää käsittelevä kirjoittelu pysyy entisellään, joten keskustelussa on myös jatku-vuutta.

Kirjoittelu hautaamisesta ja hautausmaista lisääntyy huomata-vasti 1980-luvun puolivälin jälkeen ja jatkuu tasaisena vuoteen 2006 saakka. Lehdelle lähetettyjen ja lehdessä julkaistujen lukija-kirjeiden määrä lisääntyy kokonaisuudessaan, joten on oltava va-rovainen pääteltäessä, että aiheesta tulee tärkeämpi. Silti yli puolet aihetta koskevista kirjoituksista on viimeisen kuudentoista vuoden ajalta ja kaksi kolmasosaa viimeisen kahdenkymmenen vuoden ajalta (taulukko 1). Tämä jakauma auttaa ymmärtämään, että ai-heesta tulee tärkeä entisten menettelytapojen kyseenalaistuesssa ja olosuhteiden muuttuessa.

1980-luvun lopulla Alasuutarin kilpailutaloudeksi nimeämä diskurssi alkaa vähitellen tulla osaksi hautausmaita koskevaa kes-kustelua. Kirkon jäsenistä tulee asiakkaita, joilla alkaa olla yksi-löllisiä vaatimuksia ja toiveita niin hautaamisen yksityiskohdista kuin hautojen hoidosta. Kirkonkin omaksumasta yksilöllistä räätälöintiä ja asiakkuutta painottavasta diskurssista toimii esimerk-kinä eri ajankohtien kirjoitusten vertailu. Vuonna 1952 yksittäinen kirjoittaja kaipaa hautakiviin yksilöllisyyttä. ”Kirkkokonttori” ei hyväksy kuviointeja, kuten ”kukkakiehkuroita, tähtiä ja auringon nousua kuvaavia” (mp, 13.4.1952). 1990-luvun puolessa välissä kirkkoherrakin kirjoittaa hautajaisten järjestämisestä ”itse omalla persoonallisella tavallamme” (mp, 31.3.1996) ja kivisuunnittelija korostaa, että ”ristinkin voisi veistää itse” tai hautaustoimistosta voi pyytää itselleen sopivan tarjouksen (mp, 4.4.1996).

Kirkosta tulee tulostavasti palvelun tarjoaja, joka vetoaa aina vain harvemmin hengelliseen kutsumukseen tai ammatti-laisuuteen. Hautaamista ei kuitenkaan mielletä tuottoisaksi yri-tystoiminnaksi vaan yhteiskunnalliseksi palvelutehtäväksi ja kult-tuuriperinnön ylläpidoksi.⁴ Kuitenkin käsitys hautaustoimen tu-losvastuullisuudesta (kirkon sisäisessä taloudessa) ilmaantuu kes-

kusteluun jo 1970-luvulla. Se korostuu erityisesti seurakuntien vastineissa:

Helsingin seurakunnat ovat päättäneet vähentää hoidettavikseen ottamiensa hautojen kustannuksia yksinkertaistamalla niiden hoitoa. Asiaan on kiinnitetty mm. tässä lehdessä huomiota. Asian tausta on seuraava. Lain mukaan seurakunta voi ottaa vastataakseen haudan hoidosta joko ainiaaksi tai määräajaksi. Maksuista saadut varat on hoidettavana erillisenä rahastona, jonka tuotoilla hoito kustannetaan. Tämä rahasto ei sisälly seurakuntien talousarvioon eikä siihen saa siirtää seurakuntien muita varoja, esimerkiksi verotuksella koottuja. Rahasto on hoidettava niin, ettei se tuota tappiota, vaan tuotot menevät kuluihin. [...] Ainut mahdollisuus on sopeuttaa kulut tuottoihin eli hoitaa haudat pienemmin kustannuksin. (mp, 18.1.1978.)

Alasuutarin termistössä tulosajattelu on osa kilpailutaloutta. Silti tässä 1970-luvun esimerkissä ei ole kyse puhtaasti kilpailutaloudesta. Puhtaasta kilpailullisuuden diskurssista voidaan puhua vasta kun tulosajattelu yhdistyy kilpailuttamiseen, jonka mukaan kansalaisten pitäisi saada itse päättää, mikä palvelun tarjoaja sopii heille parhaiten.

Suunnitelmallisuuden vaiheen pääkirjoitusten selvä kanta siirtyy taka-alalle 1990-luvulla. Vuosien 1992–2006 aikana aiheina ovat Estonian onnettomuudessa hukkuneiden hautaaminen, sotien joukkohaudat, merkkihenkilöiden hautaamiset kansallisina tapahtumina sekä hautajaiset poliittisen sovun ja rauhan hetkinä. Pääkirjoituksissa kannatetaan erillisiä hautausmaita uskonnottomille ja kirkolle. Voimakasta kantaa hautaustoimen kunnallistamiseen ei enää esiinny.

Yleisemmin esimerkiksi yhtiöveron kritisoinnissa olettamuksena alkaa olla hautaustoimen kunnallistamisen sijaan vapaa kilpailu, koska – kuten Vapaa-ajattelijain liitto esittää kannanotosaan – ”vero rajoittaa kilpailua alalla ja vaikeuttaa uusien yrittäjien pääsyä markkinoille” (mp, 6.8.1998). Toisin sanoen kirkon hautaustoimen ”käytännön monopoli” tulee kritiikin kohteeksi. Tosin

vapaa kilpailu on pikemminkin looginen osa uskonnonvapaudesta ja yhdenvertaisuudesta kirjoittavien tavoitteita kuin ensisijainen julkituotu ihanne. Ne, jotka edelleen kannattavat kunnallistamista, alkavat pitää aihetta periaatteellisen kysymyksen lisäksi taloudellisena asiana.

Taloudelliset seikat tulevat muutoinkin osaksi keskustelua. Ne yhdistyvät yksilölliseen räätälöintiin. Kirkon edustajan mukaan ”hautajaisten ei tarvitse maksaa paljon” (mp, 31.3.1996) eikä kansalaisen ole tavatonta kysyä, mikä on halvin hautaamismuoto (mp, 5.9.1988). Lisäksi taloudellisista asioista keskustellaan entistä avoimemmin hautojen hoidon ja hautamaksujen yhteydessä.

Keskustelun diskursiivisissa siirtymissä ei ole tapahtunut merkittäviä muutoksia 2000-luvun alussa. Tämä on ehkä yllättävää, koska uskonottomien ja ei-kristittyjen määrä on kasvanut, ja heitä ei aina haudata kristillisiin kirkkomaihin. Kirkosta eronneiden siunaaminen on ollut määrällisesti kasvava aihe. Yleisesti keskustelua leimaa kirkon ja uskonnon yhteiskunnallisen aseman ambivalenttius. Samanaikaisesti sekä tunnustetaan moniarvoisuus (uskonottomuus ja eri uskonnot) että pyritään perustelemaan luterilaisuuden etuoikeutettu asema.

Muutosta suunnittelusta kilpailuun kuvaa hyvin Anthony Giddensin (1995) ajatus jälkitraditionaalisesta yhteiskunnasta, jossa suhteellisen itsestään selvinä pidetyt perinteet ja asiat, kuten kirkon hautaustoimen ”käytännön monopoli”, joutuvat ”diskursiivisen perusteltavuuden” tilaan. Tämä tarkoittaa ensinnäkin sitä, että kaikki osapuolet joutuvat oikeuttamaan näkemyksensä ja hankkimaan sille kannatusta julkisessa keskustelussa. Toiseksi se tarkoittaa, että yksilöllisyyttä ja kilpailua korostava diskurssi muuttaa varhaisemmat hautaustoimeen liittyvät asetelmat, roolit ja hierarkiat entistä epävakammiksi.⁵ Siksi tätä viimeisintä vaihetta voidaan kutsua jälkitraditionaaliseksi kilpailullisuudeksi.

Kolmen vaiheen diskursiivinen muutos näyttää noudattavan kohtuullisen hyvin Alasuutarin jaottelua. Kuitenkin tällainen yleinen ja yksinkertaistava periodisointi sivuuttaa aineistossa esiin-

tyvät toisenlaiset muutokset ja jatkavuudet. Käsittelen niitä tarkemmin.

Pyhät rajat

Jopa kolmasosassa kaikista hautaamista koskevista kirjoituksista käsitellään häiritseviä rajanylityksiä (taulukot 1 ja 3). Hautausmaa on muusta yhteiskuntaelämästä erilleen asetettu ”pyhä” paikka, jonka arvo osoitetaan ohjein ja kielloin säädellyllä käyttäytymisellä. Kun sen mentaaliset ja fyysiset rajat ylitetään, ihmiset närkäsytvät tavalla tai toisella: kukkia ja hautalyhtyjä varastetaan, haudat ja hautausmaa hoidetaan huonosti, hautausmaalla ei ole kasteluvettä, hautajaisissa metelöidään, ”kuokkavieraat” häiritsevät osallistumalla hautajaisiin, hautakiviä kaadetaan, hautaustoimialalla työskentelevä käyttäytyy tönkeästi, polttohautaaminen tehdään virheellisesti ja epäkunnioittavasti, hautausmaa on liian lähellä urheilupuistoa, hoitajat poistavat hautakoristeet liian nopeasti, seurakunnat rikkovat ainaishoitoja koskevia sopimuksia, hautakiviä markkinoidaan aggressiivisesti, haudoille istutetaan toiveidenvarmaisuuksia kukkia, seurakunnan työntekijä on tönkeä hautausmaalla hölkkäävää kohtaan, hautausmaiden lähellä ei saisi järjestää meluisia massatapahtumia, hautapatsas katsotaan röyhkeästi ulosotto-kelpoiseksi omaisuudeksi, käymälä on hautausmaan häpeäpilkku, kuvaajat häiritsevät hautajaisia, hautausmaan ”pyhän maaperän” alle ei saisi rakentaa liikennetunnelia, autot rikkovat hautausmaan tunnelman, hautajaisten aikataulu on liian kiireinen.

Häirintää ja rajojen rikkomista koskevassa kirjoittelussa aiheet eivät muutu merkittävästi muutamassa vuosikymmenessä. Ilkivallasta, varkauksista tai epäkunnioittavasta käytöksestä kirjoitetaan kaikilla vuosikymmenillä. Tosin esimerkiksi hautakivien kaataminen mainitaan aineistossa ensimmäisen kerran vuonna 1996, joten sitä voidaan pitää tuoreena keskustelunaiheena (ks. Hjelm 2005a). Aineiston valossa näyttää, että hautajaisten, hautojen ja hautausmaiden kunnioittaminen ja niitä koskevien sääntöjen nou-

Taulukko 3. Häiritseviä rajanylityksiä koskevan keskustelun vuosittainen jakaantuminen

1946	1	1968	-	1990	10
1948	-	1970	2	1992	2
1950	2	1972	3	1994	7
1952	-	1974	3	1996	6
1954	3	1976	3	1998	4
1956	1	1978	7	2000	12
1958	6	1980	-	2002	2
1960	2	1982	-	2004	2
1962	-	1984	7	2006	7
1964	2	1986	15	Yhteensä	110
1966	1	1988	-		

dattamisen tärkeys on toistuva ja jatkuva teema. Mitä se kertoo luterilaisuuden ja suomalaisuuden suhteesta?

Pyhän teoreetikoista erityisesti Georges Bataille on esittänyt, että vainajan ruumis muuttuu hautaan siunaamisessa vastenmielisestä ja saastuttavasta osaksi sosiaalisen ja uskonnollisen elämän keskusta (Bataille 1988a; 1988b; Anttonen 1996, 76–77; Knott 2005, 145). Siirtymä täytyy tehdä ”oikein” rikkomatta sääntöjä ja toimintatapoja. Sen jälkeen haudassa oleva vainaja on suhteessa yhteisöelämän keskeisiin arvoihin. Osittain siksi hautausmaihin ja hautoihin kohdistuu kieltoja ja käyttäytymissääntöjä. Niiden loukkaaminen on samalla koko yhteisön arvojen loukkaamista. Kuten Anttonen kirjoittaa: ”Moraalinen närkästys seuraa tilanteita, joissa yksilölliset sovellukset eivät sovi yhteen yleisen tulkin kanssa – kuka sitten katsookin edustavansa kollektiivisempaa tulkintayhteisöä” (Anttonen 1993, 57). Tässä yhteydessä kollektiivista tulkintayhteisöä yhdistää pikemminkin ”suomalaisuus” kuin

”luterilaisuus”. Se, että hautausmaat ovat kuitenkin luterilaisen kirkon hallinnassa, kytkee suomalaisuuden ja luterilaisuuden toisiinsa.

Kyse ei ole uudesta ilmiöstä. Yhteisön normeja ja arvoja on osoitettu ja määritetty hautausmenoin ennenkin – ja huomattavasti selvemmin. Suomalais-kristillisessä perinteessä hautausmaat ja kirkkomaat ovat toimineet yhtenä ihmisten uskonnollisuutta ja arvoja erottelvana tekijänä. Ennen esimerkiksi kirkosta eronneita tai kirkkoon kuulumattomia ei haudattu kirkkomaan rajojen sisäpuolelle, kuten ei itsemurhan tehneitä tai kirkkokuria rikkoenitakaan. Hautaaminen saattoi olla julkinen ja kunniallinen tapahtuma tai niin sanotusti häpeällinen. Kirkkolaista häpeällinen hautaus poistettiin vuonna 1869, ja tilalle tuli hiljainen hautaus, joka kosketi esimerkiksi kuolleen syntyneitä, kastamatta tai rikollisessa toimessa kuolleita, väkijuomia ylenpalttisesti nauttineita ja itsensä surmanneita.

Hautausmaita koskevassa keskustelussa näkyy edelleen ”pyhyys”. Kulttuuristen ja fyysisten rajojen ”vääränlainen” ylittäminen aiheuttaa närkästystä, mikä osoittaa suomalaisuuden ja luterilaisuuden kytkennän olevan edelleen osa sosiaalisen ja uskonnollisen elämän keskusta. Muutosta teemassa osoittaa se, että hautaamisista ja hautausmaista närkästyminen alkaa kilpailullisuuden vaiheessa näyttäytyä pikemminkin asiakkaiden huonona palveluna kuin pelkästään yhteisöllisinä loukkauksina.

Nationalismi

Nationalismia tuotetaan näyttävien rituaalien lisäksi myös arjessa ja joskus huomaamatta. Esimerkiksi haudoilla käynti jouluna kuuluu ”suomalaisuuteen” ja voi ylläpitää siten myös nationalismia, vaikka siinä ei ole mitään selvästi nationalismia korostavaa. (Arkisesta ja huomaamattomasta nationalismista ks. Billig 2002.) Kuitenkin hautaamiskeskustelussa suomalainen nationalismi ja luterilaisuus kytkeytyvät toisiinsa hyvin eksplisiittisesti. Luteri-

laisten kirkkomaiden haudat ja luterilaisin menoin hautaan siunatut henkilöt voivat symboloida Suomen kansan ”pyhyttä”, sen arvoa, loukkaamattomuutta ja erillisyyttä muista. Keskustelu sankarihaudoista on tyypillisin esimerkki ”pyhyden” diskursiivisesta ylläpidosta, mutta myös valtiollisten merkkihenkilöiden haudoista ja hautajaisista kirjoittelu toimii samoin. Näiden lisäksi Suomen rajojen ja alueen merkityksestä kertovat pyrkimykset tuoda vainajat kotimaan multaan. Tämä sota-aikana korostunut piirre (ks. Kemppainen 2006) saa nykyisen muotonsa muun muassa keskustelussa matkustajalautta Estonian onnettomuudessa kuolleiden hautaamisesta.

1950-luvulla kirjoitetaan sankarihautojen huonosta hoidosta. Kukkien varastaminen sankarihaudoilta on suurempi pahe kuin tavallisten hautojen häirintä. Haudat ovat pyhiinvaelluspaikkoja. Nämä kertovat sankarihautoihin liitetystä erityisistä arvoista ja kielloista. 1960-luvulla aihe katoaa keskusteluista. 1970-luvulla mainitaan ilkivalta: jääkärien haudoilta varastetaan esineitä ja jopa jääkäriristejä (mp, 15.8.1976). 1980- ja 1990-luvuilla pohditaan paljon hautojen ainaishoitoa. Näissä keskusteluissa sankarihaudat nostetaan erilliseksi ja eriarvoiseksi. Niille sytytetään kynttilä jouluisin ja niille taataan ainaishoito samaan aikaan kuin muiden hautojen osalta se todetaan taloudellisesti mahdottomaksi. Niiden hoitoa jatketaan, vaikka omaisia ei enää olisikaan. Tämä korottaa sotasankarin läheisten muistamista yksilöstä kansalliseksi merkkitapaukseksi. Sankarin arvo ylittää kasvotusten tapahtuviin kontakteihin kiinnittyvät muistot – ja juuri kasvotusten toteutuvien kontaktien ylittäminen esimerkiksi printtimedian ja kirjojen välityksellä on Benedict Andersonin (1996) mukaan keskeinen nationalistisen tietoisuuden rakentumisen ehto.

Jälkitraditionaalista kilpailullisuutta korostavien kirjoitusten lisääntyessä 2000-luvulla sankarihautojen erityisyys nostetaan painokkaasti esiin. Sankarihaudat pitäisi kunnostaa. Nimet ovat rapistuneet haudoista. Samaan aikaan ollaan huolissaan sankarivainajiin liittyvän perinteen katoamisesta, pidetään sankarihaudoilla käyntiä synkkänä tapana juhlia itsenäisyyttä ja pohditaan,

miksi Suomi ei pidä yllä sankariperinnettä esimerkiksi talvisotamuseolla ja sankarihautojen mainostamisella. Näiden mukaan sankarivainajuuden ylläpito on jatkuvassa kriisissä ja elvyttämisen tarpeessa.

Sankarihautoja koskevassa keskustelussa määritetään nationalismin rajoja. Näin samalla linjataan, ketkä lopulta kuuluvat kansallisiin sankareihin. 1950-luvulla ehdotetaan saksalaisten sotilashautojen kunnostamista. Näin oletetaan niidenkin olevan osa kansallista mytologiaa. Karjalaan jääneille vainajille ehdotetaan muistomerkkiä Helsinkiin. Karjalan symbolisesta merkityksestä todistaa myös sotaveteraani, joka haluaa tulevalle haudalleen kotiseudun multaa Karjalasta (mp, 15.5.1988).

Vuonna 1970 eräs kirjoittaja vastustaa hautausmailla pidettyjä ”punaisia puheita”, mikä korostaa suomalaisen nationalismin poliittista sijaintia, ”valkoisuutta”. Samasta aiheesta kirjoitetaan vuonna 1994, kun kysytään, miksi piispat siunaavat nyt vuoden 1918 punaisia. Tässä tapauksessa kyse ei ole näkemyksestä, jonka mukaan vasemmistolaisuus ei kuulu kansalliseen mytologiaan, vaan siitä, että papisto oli valkoisten puolella, ja siksi kirjoittaja ihmettelee ”punaisuuden” kytkemistä valkoiseen kirkkoon jälkeensä. Suomen itsenäisyyden 75-vuotisjuhlien aikaan vuonna 1992 painotetaan paitsi sankarihautoilla myös vuoden 1918 ”vapaussoidan” voittajien hautamuistomerkeillä käyntiä. Esimerkit osoittavat, että suomalaisuus ja nationalismi ovat ainakin sankarihautoja koskevan julkisen keskustelun osalta poliittisesti ”valkoisia” tai oikeistolaisia. Vaikka kirkko ei sinänsä ole poliittisesti sitoutunut instituutio, se kytkeytyy sankarihautojen välityksellä ”valkoiseen” suomalaisuuteen. Näin on siitäkin huolimatta, että käsitystä on ”neutraloitu” 1990-luvulla. Piispat pyrkivät muuttamaan asetelmaa – tai kuromaan avohaavoja umpeen (mp, 28.8.1998) – siunaamalla vuoden 1918 punaisia 80 vuotta tapahtumien jälkeen. Poliittisesti valkoisen sankarimytologian tekeminen koko kansan yhteiseksi asiaksi näkyy myös vuonna 1998 käsiteltäessä lottien roolia vainajien saattamisessa kotiseudun multiin. Rintamalotta

kuvaa yhtenäistä isänmaallisuutta mainitsemalla, että kenenkään poliittista ja uskonnollista kantaa ei kysely (mp, 7.3.1998).

Tunnettujen henkilöiden hautajaisia ja hautoja käsittelevissä kirjoituksissa hahmotetaan, ketkä kuuluvat osaksi kansallista mytologiaa. Esimerkiksi vuonna 1954 muuan F. E. Sillanpään haudalla käynyt nostaa kohdehenkilön osaksi nationalismin tukijoukkoja. Eniten kirjoitetaan vuonna 1986 kuolleen presidentti Urho Kekkosen hautajaisista. Keskustelu kiinnittyy protokollavirheisiin, ihmisten epäkunnioittavaan käytökseen hautaamispäivänä ja hautausmaan porttien ulkopuolelle jääneiden ihmisten reaktion voimakkuuteen. Kekkosen hautajaisissa yhdistyvät nationalismi ja luterilaisuus, niiden artikulaation ”pyhyys”. Tuo ”pyhyys” kiinnittyy Kekkoseen sikäli, että hän edustaa kansakuntaa ja hänen kirkollisissa hautajaisissaan epäkunnioittava käytös ja Suomen lippuun liittyvä protokollavirhe aiheuttavat närkästystä.

Hautajaiset ovat merkittäviä tapahtumia kansallisten sankareiden rakentamisessa. Yhden kirjoituksen mukaan Zacharias Topelius tuli hyväksytyksi osaksi suomalaista sankarigalleriaa vasta hautajaistensa yhteydessä. Lisäksi hautajaiset ovat osa kansallista politiikkaa. Johannes Virolaisen hautajaisten yhteydessä vuonna 2000 poliitikko esitetään demokratian esimerkillisenä vaalijana ja itse hautajaiset suurena kansallisena tapahtumana. Virolaisen arvoa ja nousua puoluerajojen yläpuolelle koko kansan hahmoksi vahvistaa kirjoitus, jossa korostetaan, että hautajaispuheen pitäjä ei ollut puoluetoveri, vaan presidentti Mauno Koivisto. Hautajaiset ovat myös osa ulkopoliitiikkaa. Erään kirjoituksen mukaan on etikettivirhe, että Suomesta ei ollut virallista edustusta Venäjän viimeisen tsaarin hautajaisissa.

Hautaamiseen ja hautausmaihin liittyvä nationalismi ei ole ollut *Helsingin Sanomien* pääkirjoituksissa erityisen näkyvä aihe. Edellä mainituista kirjoituksista yksikään ei ole pääkirjoitus. Tämä kertonee siitä, miten suomalainen nationalismi ja luterilaisuus yhdistyvät kansanomaisella ja arkisella tasolla. Pääkirjoitukset ovat kuitenkin avainasemassa matkustaja-alus Estonian merellisen haudan käsittelyssä.

Vuonna 1994 uponnut Estonia tulee osaksi hautaamiskeskustelua samana vuonna. Keskustelu jatkuu 2000-luvulle asti. Olennainen kysymys koskee hautaamisen järjestämistä. Vaihtoehtoina on ruumiiden nostaminen ja tuominen kotimaan multiin tai merellisen hautapaikan siunaaminen. Niitä yhdistää ajatus sopivanlaisen hautaamisen tärkeydestä. Suomen kontekstissa tämä tarkoittaa luterilaista siunaamista. Jos ruumiit jäävät mereen, uppoamispaikka täytyy ainakin siunata, sinne on rakennettava muistomerkki ja alue on eristettävä ja suojeltava häirinnältä.

Pääkirjoituksissa Estonian käsittelyä on yllättävän paljon verrattuna muihin hautaamista koskeviin aiheisiin. Yksi selittävä tekijä tälle on aiheen yhdistyminen kansainväliseen politiikkaan. Onnettomuudessa kuoli myös virolaisia ja ruotsalaisia, ja uppoamispaikalle suunniteltiin sukelluksia. Sukelluksia vastustettiin osittain siksi, että toteuttajat tulivat Saksasta ja Yhdysvalloista. Suomen ja Ruotsin hallitukset ilmoittivat Yhdysvaltain suurlähetystyölle huolestuneisuutensa (vieraskynä, 19.8.2000). Yhdessä pääkirjoituksessa yhdysvaltalaisen sukeltajan Gregg Beamisin ”touhuja” kutsutaan ”päättömiksi” (pk, 23.8.2000).

Erityisesti Ruotsissa muodostui kansanliike, jonka tarkoituksena oli saada ruumiit nostettua. *Helsingin Sanomissa* puolustettiin arkkipiispojen ehdottamaa merellistä hautapaikkaa. Lehti otti voimakkaasti kantaa myös niitä vastaan, jotka halusivat ”häiritä hautapaikkaa” kuvaamalla ja sukeltamalla siellä tai suunnitteleamalla uponneen laivan nostamista. Suomalaisuuden ja luterilaisuuden kannalta olennaisinta Estoniaa koskevassa kirjoittelussa oli kuitenkin ajatus siitä, että oman maan vainajien (luterilainen) siunaaminen on erityisen tärkeää, mikäli heitä ei saada tuotua kotimaahan. Se on osoitus maa-alueen, kansallismielisyyden ja luterilaisuuden kytkennästä. Meri on hautapaikkana jotain, jonka soveltuvuus ja ”pyhyys” täytyy erikseen mainita:

Hautapaikka on rauhoitettu hautarauhalailla. Kuten [Viron] presidentti Lennart Meri sanoi, meri on perinteisesti katsottu yhtä pyhäksi kuin mikä tahansa hautausmaa. (pk, 15.11.1998.)

Merta on myös perinteisesti käytetty hautapaikkana. (vierasky-
nä, 22.11.1998.)

Nationalismi on hautauskeskustelun keskeinen osa, jossa korostuu luterilaisuuden ja suomalaisuuden kytköksen jatkuvuus. Kirjoitukset nationalistisesta teemasta ovat lisääntyneet jälkitraditionaalisen kilpailullisuuden vaiheessa (taulukko 4), mutta onko huoli (valkoisten) sankareiden unohtumisesta ja veteraanien ikään-
tymisestä sekä kamppailu kansallisen mytologian poliittisesta vä-
ristä lopultakin osoitus muutoksesta ja murroksesta? Erityisesti Euroopan unionia koskevan keskustelun osalta aikaa 1990-lu-
vun alusta vuosikymmenen puoliväliin on kutsuttu suomalaisen
identiteetin uudelleenmäärittelyn ajaksi (Ruuska 1999, 91–103).
Nationalistinen mytologia, kuten muut maa-alueen ja perinteen
kaltaiset ”pyhää järjestystä” rakentavat tekijät, tulee helpommin
esiin, kun se on uhattuna (Paden 2000, 215–216). Toisaalta voisi
sanoa vielä vahvemmin, että nykyinen huolestunut puhe kansal-

Taulukko 4. Nationalistiset teemat hautauskeskustelussa

1946	-	1968	-	1990	2
1948	1	1970	1	1992	3
1950	1	1972	-	1994	4
1952	2	1974	-	1996	4
1954	3	1976	4	1998	6
1956	1	1978	-	2000	12
1958	-	1980	-	2002	2
1960	-	1982	-	2004	2
1962	-	1984	3	2006	-
1964	-	1986	4	Yhteensä	59
1966	-	1988	4		

lisesta yhteisöstä on osoitus sen tosiasiallisesta katoamisesta (ks. Bauman 2001, 11–12). Se on nostalgiaa johonkin, jonne ei perinteisessä mielessä ole paluuta.

Murroksen ja jatkuvuuden pohdinnan lisäksi teemassa on olennaista panna merkille Anttosen näkemys, jonka mukaan suomalaisen mytologiaan ei mahdu juurikaan kristillisiä suurmiehiä (Anttonen 1993, 50–52). Tämä pätee myös moderniin aikaan (Taira 2006b, 201). Kirjoitukset merkkihenkilöiden hautajaisista eivät käsittele esimerkiksi kirkon keskeisiä toimijoita, vaan poliitikkoja ja kulttuurivaikuttajia. Silti luterilainen siunaaminen on osa kansallisten merkkihenkilöiden hautaamista ja luterilainen toimintakonteksti on osa sodissa kuolleiden muistamista.

Erilaisuus

Useimmat evankelis-luterilaisen kirkon jäsenyyden ulkopuoliset aiheet ja kannanotot koskevat uskonnottomien hautaamista. Lisäksi pohditaan ei-kristillisten vähemmistöuskontojen edustajien, eläinten ja kuolleenä syntyneiden sikiöiden hautaamista. Määrällisesti aihetta käsitellään eniten jälkitraditionaalisen kilpailullisuuden vaiheessa (taulukko 5). Muina aikoina keskustelu on vähäistä lukuun ottamatta vuosia 1960 ja 1966, jolloin käsitellään siviilirekisterissä olevien syrjintää hautapaikkojen ostossa, kirkosta eronneiden siunaamista ja kappeleiden vuokraamista kirkkoon kuulumattomille.

1950-luvun ainoa maininta kirkkoon kuulumattomien hautaamisesta liittyy kysymykseen, siunaako pappi myös siviilirekisteriläiset ja tuleeeko pappi puhumaan haudalle. Tällöin kantana oli, että vainajan toiveita pyritään kunnioittamaan ja pappi käyttää harkintakykyään päätöksissään. Vuonna 1960 esitetään kärkevä kannanotto siviilirekisteriin kuuluvien syrjinnästä hautapaikkojen hankinnassa. Samanaikaisesti eronneita syytetään yleisiin hautakustannuksiin osallistumisen välttelystä. Samoin paheksutaan sekä kirkosta eronneita siunaavia pappeja että yleistä käytäntöä,

Taulukko 5. Kirkkoon kuulumattomien hautaamista koskevan keskustelun vuosittainen jakaantuminen

1946	-	1968	-	1990	-
1948	-	1970	1	1992	5
1950	-	1972	1	1994	2
1952	-	1974	-	1996	-
1954	2	1976	-	1998	3
1956	-	1978	-	2000	3
1958	-	1980	-	2002	1
1960	8	1982	-	2004	9
1962	-	1984	-	2006	1
1964	-	1986	2	Yhteensä	46
1966	5	1988	3		

jonka mukaan kirkkoon kuulumattomat haudataan samaan maa-
han kirkon jäsenten kanssa. Eräänä vaihtoehtona nostetaan esiin
hautaustoimen kunnallistaminen, vaikka useimmissa kirjoituksis-
sa kirkkoon kuulumattomiin suhtaudutaan kielteisesti.

Vuonna 1996 puidaan kysymystä, voiko kirkko vuokrata kap-
peleita eriuskoisten hautajaisiin. Kannanottoja esitetään puolesta ja
vastaan. Puolustajat vetoavat yhteiskunnan tukeen sekä yhteisöjen
ja yritysten maksamaan kirkollisveroon, jota voisi käyttää tähän
tarkoitukseen. Eräs tätä mieltä oleva korostaa, että kirkon valta
on suojattu ja lähes kyseenalaistamaton. Siksi ”se on tullut kai-
ken nöyryytensä keskellä ylpeäksi” ja ”lajitellut ihmisiä, leimannut
lahkolaiseksi kaiken muun uskonnollisen työn ja painostanut toi-
sinajattelevia.” (mp, 9.6.1966.) Vastustajien mukaan kappeli ikään
kuin saastuu sopimattomasta puheesta tai käytöksestä.⁶

Keskustelu kuihtuu 1970-luvulla, mutta 1980-luvun puolivälin
jälkeen aletaan vaatia uskonnottomille omaa kalmistoa Helsinkiin.

Uskonnottomien hautausmaasta päätettäessä jopa pääkirjoituksessa iloitaan asiasta ja korostetaan samanarvoisuutta, kirkkomaiden eriarvoisuutta vastaan. Tätä seuraa vuonna 1988 toive valtion korvauksista ei-kristittyjen hautaamiseen. Perusteet haetaan jälleen yritysten maksamasta kirkollisverosta.

Periaatteellinen keskustelu siitä, kenelle hautaustoimi kuuluu, voimistuu 1990-luvulla. Eurooppalaistumisen ja moniarvoistumisen eetoksen puitteissa vedotaan käytäntöihin muissa maissa, joissa hautaamista ei hoida kirkko. Kirkon puolelta ehdotetaan uutta ratkaisua, jossa hautaustoimi olisi kunnallinen, mutta kirkko hoitaisi edelleen siunaamisen. Vaatimukset kunnallistamisesta mielletään vapaa-ajattelijoiden agendaksi, jolle ei ole todellista kysyntää. Ongelma muuttuu vähitellen periaatteellisesta käytännölliseksi. Tällöin kysytään esimerkiksi, minne uskonnottomien uurnahautausmaa sijoitetaan. Vuosikymmenen lopussa keskustellaan taas periaatteellisista kysymyksistä ja vaaditaan uskontokuntien yhdenvertaisuutta. Käytännön ratkaisuksi ehdotetaan yhteisöveron jakamista myös vähemmistöyhteisöjen hautaustoimeen. Kilpailullisuudelle tyypilliseen tapaan kirkon etuoikeutetun aseman yhteisöveron saajana väitetään vääristävän kilpailua. Ongelmallisena pidetään myös kirkkoon kuuluville perikuntalaisille lankeavia korkeampia maksuja, kun haudattavana on kirkkoon kuulumaton omainen. Vuonna 2003 voimaan tulleen uuden uskonnonvapauslain ennakoidaan muuttavan tilannetta siten, että kaikkien uskonnollisten yhdyskuntien jäsenet ja uskonnottomat ovat samanarvoisessa asemassa.

Vuoden 2004 uutinen, jonka mukaan pappi kieltäytyy siunaamasta kirkosta eronneita, aloittaa sekä periaatteellisen keskustelun aiheesta että kilpailutaloudelliset pohdinnat kirkon ”hautausmonopolista”. Kirkosta eronneiden siunaamista pidetään yhtäältä epäjohdonmukaisena, toisaalta kirkon tehtävänä ja papin omantunnon asiana. Hautaustoimen monopoliasemasta keskusteltaessa korostetaan, ettei sellaista ole teoriassa, mutta erillisten hautausmaiden perustaminen on käytännössä hankalaa. Vuonna 2004 voimaan tullutta lakia, jonka mukaan hautamaksut ovat sa-

mat niin kirkon jäsenille kuin muillekin, pidetään yhtäältä epäoikeudenmukaisena, toisaalta uskonnonvapautta korostavana.

Islamilaisista hautausmaista kirjoitetaan aineistossa ensimmäisen kerran vuonna 2000 (esim. mp, 28.3. 2000). Silloin Suomen Islamilainen Yhdyskunta korostaa, ettei ole tekemisissä Islam-Keskus Säätiön hautausmaahankkeen kanssa, koska säätiössä toimivaa henkilöä epäiltiin hautaustoimeen liittyvästä veropetoksesta. Juutalaiset hautausmaat ja niihin kohdistuvat tuhotyöt mainitaan vain Israelin yhteydessä. Tässä aineistossa eriuskoisten hautausmaista ei, yllättävää kyllä, käydä vilkasta julkista keskustelua. Oletettavasti aihetta on puitu enemmän paikallisemmilla tasoilla.

Muiden kuin ihmisten hautaamista pohditaan erityisesti vuonna 1986, jolloin eläinten siunaamista pidetään yhtäältä epäkristillisenä ja toisaalta suotavana. Puoltavia kannanottoja on enemmän ja niissä painotetaan eläinten merkitystä ihmisille. Kielteisissä näkemyksissä vedotaan *Raamattuun*. Toinen muunnelma teemasta on kysymys abortoidun sikiön siunaamisesta. Aiheesta on kannanotto jo 1970-luvulla, mutta keskustelun saa aikaan vasta keskenmenon kokenut nainen, joka olisi halunnut ”kudosjätteen” hautaan eikä kaatopaikalle. Kirkon piirin kommentoissa tunnettiin sympatiaa, mutta kuitenkin puolustettiin käytäntöä, jonka mukaan haudattavan sikiön vähimmäisikäraja on 180 vuorokautta. Ortodoksipapin puheenvuorossa aborttia myös vastustettiin.

Kirkko on perinteisesti varannut siunaamisen ihmisille. Ihminen on edelleen keskiössä, mutta siunauksen piirin rajat ovat liikkeessä. Tämäkin voidaan tulkita osoitukseksi erilaisuuden, yksilöllisen asiakkuuden ja kilpailun noususta hautauskeskusteluun. Uudet toiveet kohtaavat perinteiset tai konservatiiviset kannat. Näiden oikeutuksesta käydään julkista keskustelua.

Jatkuva muutos

Hautaamista koskevan keskustelun perusteella voidaan sanoa, että kirkon täytyy nykyään perustella asemansa. Toisen maailmanso-

dan jälkeisinä vuosina sen asemaa hautaustoimen hoidossa ei kyseenalaistettu yhtä aktiivisesti kuin viimeisten vuosikymmenten aikana. Moniarvoisuuden ja yhdenvertaisuuden nimissä kirkko joutuu puolustuskannalle, kun aikaisemmin uskonnottomien ja eriuskoisten piti pikemminkin vaatia oikeuksiaan yksityishenkilöinä ja harvinaislaatuina poikkeustapauksina. Moniarvoisuus ja yhdenvertaisuus kytkeytyvät kilpailullisuuden diskurssiin, jossa hautaustoimi nähdään yhä useammin vapaan kilpailun alueeksi, kirkon (käytännön) monopoliasema kilpailua tyrehdyttäväksi ja ihmiset asiakkaiksi.

Helsingin Sanomien pääkirjoituksissa on korostettu hautaustoimen kunnallistamista osana kirkon ja valtion erottamista 1960-luvun puolivälistä 1980-luvulle. Viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana uskonnottomien ja ei-kristillisten vähemmistöuskontojen hautaamisesta on keskusteltu entistä enemmän. Näistä havainnoista huolimatta hautaamisen ja hautausmaiden läheisyys luterilaisuuteen muodostaa edelleen hegemonisen kytköksen.

Uskontososiologi Grace Davie (1994) kuvasi 1990-luvulla brittiläisen yhteiskunnan uskonnollisuutta iskulauseella ”uskoa ilman kuulumista”. Hän tarkoitti, että ihmisillä on edelleen uskonnollisia uskomuksia, mutta he eivät aktiivisesti harjoita uskontoa kirkkoinstituution järjestämissä tapahtumissa. Suomalaiseen yhteiskuntaan sopii hautaamiskeskustelujen valossa pikemminkin ”kuuluminen ilman uskoa”. Myöhemmin Davie on kehittänyt termin ”sijaisuskonnollisuus” (*vicarious religion*), joka kuvaa varsin osuvasti sekä Isoa-Britanniaa että Suomea. Ihmiset delegoivat merkittävän osan uskonnon harjoittamisesta kirkkoille ja papeille. Ihmiset tyytyvät kirkkoon, joka toimii heille vain resurssina ja jonka puoleen voi kääntyä tarvittaessa (Davie 1999; 2002). Suomalainen keskustelu hautausmaista sopii hyvin tähän. Kirkon jäsenenä ollaan usein siksi, että kirkko toimii viimeisen matkan järjestäjänä. Kysymys ei ole julkilausutusta uskosta tai teologisista perusteluista, vaan siitä, että se kuuluu edelleen tapaan olla tavallinen suomalainen. Aina-kaan hautauskeskusteluissa teologiset teemat eivät ole yleisiä. Vain kysymys eläinten siunaamisesta vuonna 1986 ja vuoden 2002

pohdinta kanttorien mahdollisuudesta toimia hautaan siunaajina sisältävät teologista väittelyä. Julkisen keskustelun valossa kansa on pääosin tyytyväinen siihen, että kirkko hoitaa hautaustoimen. Kilpailullisuuden asiakkuutta, avointa kilpailua ja yksilöllistä palvelua korostava diskurssi ei poista kirkon etuoikeutettua asemaa eikä täysin katkaise luterilaisuuden ja suomalaisuuden sidosta. Se kuitenkin pakottaa luterilaisen kirkon oikeuttamaan asemansa julkisessa keskustelussa vahvistamalla sidostaan suomalaisuuteen esimerkiksi puhumalla kristillisistä hautausmaista kansallisena kulttuuriperintönä. Se myös muokkaa sitä, miten ”sijaisuskonnollisuus” toimii palvelun tarjoamisen ja asiakkuuden kautta. Hautaustoimen kunnallistamista ei vaadita erityisen äänekkäästi. Sen sijaan keskustelijat ovat melko yksimielisiä siitä, että vakaumusten erilaisuus pitää ottaa huomioon hautaustoimen organisoinnissa.

Pohdimme Veikko Anttosen kanssa uskonnollisuuden ja pyhitämiskäytäntöjen muutosta yhteisartikkelissamme vuonna 2004 seuraavasti:

Vaikka länsimaaisissa jälkiteollisissa yhteiskunnissa ei ole enää selvää menneisyyden yhtenäiskulttuurien tarjoamista viitekehyksistä käsin idealisoitua rajaa pyhän ja yleisen tilan välillä ja vaikka merkitykset eivät ole enää turvassa kulumiselta, koti, kirkko, moskeija, temppeli, isänmaa ja hautausmaa ovat edelleen pyhiä tiloja. Tämän ohella yksilöt voivat luoda erilaisia tyyli- ja makukulttuureja vetämällä pyhän ja maallisen rajan periaatteessa minne vain. (Anttonen & Taira 2004, 32.)

Kenties merkitykset eivät ole koskaan olleet turvassa kulumiselta. Kuitenkin hautaamista, hautoja ja hautausmaita koskevaa julkista keskustelua tarkastelemalla käy ilmi, että suomalaisessa modernisaatiossa on sekä jatkuvuuden ja säilymisen että muutoksen ulottuvuudet. Hautausmaa on edelleen pyhä tila, kuten lainauksessa esitimme. Siinä kytkeytyvät suomalaisuus ja luterilaisuus, kuten olen osoittanut kyseisen artikulaation kannalta merkittävien osateemojen tarkastelulla. Traditionaalisessa vaiheessa suhdetta ei erityisemmin kyseenalaistettu. Suunnitelmallisuuden vaiheessa

suhdetta pyrittiin heikentämään erityisesti *Helsingin Sanomien* pääkirjoituksissa, mutta hautaustoimen organisoinnin kannalta tulokset olivat vähäiset. Yksilöt kuitenkin luovat erilaisia tyyli- ja makukulttuureja. Tämän aihepiirin kohdalla se näkyy parhaiten kirkon perinteistä asemaa haastavassa kilpailullisuuden vaiheessa. Olen esittänyt, että tämä muutos – huolimatta melko merkittävistä diskursiivisista siirtymistä, nationalismin muuttumisesta ja erilaisten vakaumusten ja vaatimusten lisääntymisestä monimuotoisuutta korostavassa yhteiskunnassa – ei ole täysin katkaissut luterilaisuuden ja suomalaisuuden suhdetta. Sen sijaan on ilmaantunut uudenlainen diskurssi, jonka puitteissa suhdetta artikuloidaan ja pyritään oikeuttamaan uudelleen.

6. Islamin muuttuva julkisuuskuva

Islam on noussut keskeiseksi osaksi julkisuutta lähes koko maailmassa (Allievi 2003a; Esposito 2003). Osittain tästä syystä islamin mediakuvaukset ovat olleet jo pitkään suosittu tutkimusaihe. Uskonnon ja median suhteen tarkastelu on voimistunut laajemminkin viime vuosina. Tässä luvussa selvitän, miten ja millaisin kehyksin islamia on kuvattu ja miten siitä on keskusteltu pitkän aikavälin sanomalehti-julkisuudessa. Käsittelen *Helsingin Sanomia* ja keskityn ensisijaisesti pääkirjoituksiin ja mielipidekirjoituksiin. Tarkasteluvälinä on niin sanotun toisen tasavallan aika 1946–1994, toisen maailmansodan päättymisestä Suomen liittymiseen Euroopan unioniin (ks. Alasuutari 1996). Tuona aikana Suomi modernisoitui maatalousvaltaisesta teolliseksi ja jälkiteolliseksi yhteiskunnaksi. Islam on noussut merkittävästi yleisemmäksi keskustelunaiheeksi Suomessa 1990-luvulta alkaen, lähinnä kahdesta syystä: maahanmuutto muslimienemmistöisistä maista Suomeen on kasvanut ja islamista on tullut entistä näkyvämpi maailmanpolitiikan osa. Siinä mielessä tämän luvun aikarajaus määrittää käsittelyn eräänlaiseksi ”nykypäivän esihistoriaksi”. Siinä aloitetaan ajasta, jolloin islamia ei käsitelty juuri laisinkaan ja päädytään tilanteeseen, jossa islamista tulee vähitellen osa suomalaisen julkisen keskustelun arkea.¹

Helsingin Sanomat on Suomen luetuin ja vaikutusvaltaisin päivälehti. Se on periaatteessa sitoutumaton, mutta käytännössä sitä pidetään poliittisesti oikealle kallellaan olevana lehtenä. Tämä näkyy pääkirjoituksissa, mutta mielipiteissä melkein mistä tahansa

aiheesta on esillä vastakkaiset näkemykset. Keskeistä tässä ei ole vain lehden poliittinen sijainti, vaan ne (usein vastakkaiset kannat sisältävät) kehykset, joiden mukaan aiheista keskustellaan. Se, miten ja missä kehyksessä islamia merkityksellistetään ja miten nuo kehykset niveltyvät suomalaiseen ja länsimaiseen modernisaatioon, on mielenkiinnon kohteeni. Pyrin kuvaamaan ajallisia jatkuvuuksia ja muutoksia, osoittamaan islamin käsittelyssä toistuvia retorisia strategioita ja hahmottamaan islam-kuvauksia osana suomalaisen yhteiskunnan diskursseja.² Esitän, että islamia koskevissa kirjoituksissa määritellään viime kädessä suomalais-länsimaista identiteettiä, sitä, mitä ja millaista on olla hyvä ja moderni suomalainen.

Tarkastelun kohteena on ”diskursiivinen uskonto” (Brown 2009), tässä tapauksessa diskursiivinen islam. Se tarkoittaa ensisijaisesti uskonnoksi määritettyä perinnettä koskevien tekstien tutkimista. Kohteena eivät ole ensisijaisesti ihmiset, eikä jokin sanomalehtijulkisuuden ulkopuolinen islam. En myöskään pyri esittämään, että diskursiivinen islam vastaa tai ei vastaa jotain sen ulkopuolista todellisuutta, esimerkiksi sitä, miten kuvauksen kohteet elävät ja ajattelevat. Keskusteluilla sinänsä on vaikutuksia ihmisiin. Julkisuudessa käydään ”sanapolitiikkaa” (Said 1997): erilaiset toimijat perustelevat, oikeuttavat ja arvottavat näkemyksiänsä ja toimintaansa, avaavat ja sulkevat erilaisia vaihtoehtoja. Sanat ja niiden edistämät vallan liikkeet ovat itsessään merkittäviä tapoja kanavoida käytännöllisiä intressejä, esimerkiksi vahventaa taloudellista, poliittista ja kulttuurista valtaa, mutta lisäksi ne raivaavat tietä konkreettisille toimille. Tämä korostaa kielen ja vallan likeistä suhdetta.

Jaan julkisuuden islamin neljään vaiheeseen ja ajanjaksoon. Sitteen analysoin erikseen Israelin ja Palestiinan konfliktin käsittelyä. Luvun jälkipuoliskolla käsittelen vielä kuvauksissa käytettyjä retorisia strategioita ja niiden kytkeytymistä suomalaiseen ja länsimaiseen modernisaatioon.

Islamin kuvaamisen jakaminen vaiheisiin on vahvasti yksinkertaistavaa. Se typistää islam-kuvaston muutamiiin siirtymiin, joskin samansuuntainen kehityskulku on nähtävissä myös toisenlaisissa

aineistoissa (Linjakumpu 1999; Multanen 2002). Se toimii heuristisena työkaluna, jonka avulla päästään pohtimaan diskursiivisten kehysten siirtymiä ja niiden suhdetta laajempiin yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin konteksteihin. Eräänä esimerkkinä yksinkertaisuudesta voidaan pitää sitä, että jatkuvasti käsittelyssä oleva Israelin ja Palestiinan tilanne ei näy suoraan siirtymissä. Siirtymät eivät myöskään ole kokonaisvaltaisia. Eri kehykset ovat olemassa osittain samanaikaisesti, mutta jaottelu perustuu ajankohdilleen *tyypillisten* ja *toistuvien* kehysten tunnistamiseen.

Islamin käsittely alkaa aineistossa vuonna 1948. Varhaisimmat kuvaukset ovat pääkirjoituksissa ja niissä keskitytään Lähi-idän poliittisiin kysymyksiin. Sama painotus pätee suurimpaan osaan ennen 1990-lukua julkaistuihin mielipidekirjoituksiin. Islam tulee näkyvästi osaksi suomalaista yhteiskuntaa vasta voimistuneen maahanmuuton myötä 1990-luvulla. Siksi myös jaottelun kolme ensimmäistä vaihetta sisältävät käsityksen fyysisestä etäisyydestä islamin ja ”meidän” välillä. Vasta neljännessä vaiheessa islam alkaa tulla fyysisesti läheiseksi, myös suomalaisessa yhteiskunnassa läsnä olevaksi tekijäksi.

*Kolonialismi, nationalismi ja
itsenäisyyskamppailut (ennen vuotta 1966)*

Islamin – tai muhamettilaisuuden, kuten tuolloin oli tapana ilmaista – käsittely on vähäistä ennen 1960-lukua. 1940-luvulla arabialainen ja muhamettilainen maailma ovat käytännössä synonyymisiä (pk, 16.5.1948), vaikka myös pakistanilaisia kutsutaan muhamettilaisiksi (pk, 15.8.1948). 1950-luvun alkupuolella muhamettilaisuus mainitaan Irakin, Egyptin ja Algerian poliittisen tilanteen yhteydessä. Siihen liittyy takapajisuus, kuohunta, uskonkiihkoilijoiden fanaattisuus ja uskonnollisista perusteista nouseva muukalaisviha (pk, 27.7.1952; pk, 19.8.1952; pk, 1.12.1952). Uskontojen arvojärjestyksestä ei jää epäselvyyttä kuvattaessa Israelin naapureita:

Arabit ovat muhamettilaisia ja vaikka he tunnustavatkin Kristuksen yhdeksi profeetoista, ei heidän lakinsa ole kristillinen laki. Heidän lakinsa on ollut aina heidän käyräselimensä kärjessä ja uskonnollisen fanaattisuutensa avulla he ovat aikoinaan levittäneet profeetan valtaa laajoille alueille Euroopassa, Afrikassa ja Aasiassa. (pk, 13.10.1956.)

Vuonna 1958 korostetaan, että Yhdistyneeksi arabitasavallaksi liittoutuvia Syyriaa ja Egyptiä yhdistää kielen lisäksi uskonto (pk, 4.2.1958). Kirjoitukset keskittyvät Egyptin ”diktaattoriin” Gamal Abdel Nasseriin, joka on vuoroin Israelia politiikallaan saartava johtaja ja propagandaa ”muhamettilaisen paimentolaiskansan keskuuteen” levittävä ideologi (pk, 24.4.1958; pk, 29.4.1958). Jo tällöin on ilmassa myöhemmin yleistyvää pelkoa islamin leviämisestä. Kirjoituksissa puolustetaan implisiittisesti ajatusta afrikkalaisten valtioiden kuulumisesta ”afrikkalaisille”, jonne sotilasdiktatuuriin ja panarabismiin – ei niinkään uskonnon – pelätään leviävän (pk, 24.4.1958; pk, 20.11.1958).

”Muhamettilaisuus” alkaa esiintyä useammin kirjoituksissa 1960-luvulla, erityisesti vuonna 1962 Algerian pyrkiessä itsenäistymään Ranskan vallan alaisuudesta. Algeriaa edustavat muhamettilaiset, joille Ranskan presidentti Charles de Gaulle päättää antaa maan saadakseen aikaan rauhan (pk, 7.2.1962). Asiat kerrotaan de Gaullen (aktiivisesta) perspektiivistä: hän säätelee, päättää, toimii. Muhamettilaiset kuvataan toimintaa vastaanottavaksi. Lisäksi heidän oletetaan menettävän malttinsa hetkellä millä hyvänsä. He ovat räjähdyspisteessä, koska ”terroristiryhmittymä” OAS toimii väkivaltaisesti muhamettilaisia kohtaan (esim. pk, 6.3.1962; pk, 6.5.1962; pk, 16.5.1962).

Muhamettilaisuus muodostaa sosiaalisen kitin erilaisille itsenäisyyttä tavoitteleville tai sitä vahvistaville maa-alueille. Se esitetään yhdistäväksi tekijäksi, jonka nimissä voidaan nousta vastustamaan kolonialisoivia valtioita tai luoda liittoja naapurivaltioiden kanssa. Tuolloin islam, tai muhamettilaisuus, jäsentyy pääosin nationalistisessä kehyksessä.

Arabi-islam suurvaltapoliitiikan paineessa (1966–1974)

1960-luvun lopulla ja 1970-luvun alussa islam alkaa jäsentyä suurvaltapoliittisessa kehyksessä. Se asemoituu kapitalistisen lännen ja kommunismin puristuksiin, puun ja kuoren väliin. Toki kommunismin pelko mainittiin jo 1950-luvulla islamilaisen maailman yhteydessä, kun kerrottiin, että Yhdistyneen arabitasavallan enemmistö on ”niin alhaisella kehitystasolla, että taitavasti harjoitettu kommunistinen propaganda voi helpostikin saada jalansijaa” (pk, 4.2.1958). Suurvaltapoliitikasta tulee tyypillinen keskustelua jäsentävä kehys kuitenkin vasta 1960-luvun jälkipuoliskolla. Islam kytkeytyy osaksi arabien poliittista agendaä vuonna 1966, kun ”Saudi-Arabian vahvatahtoinen monarkki Feisal [...] suunnittelee jonkinlaista uutta puhtaasti islamin merkeissä toimivaa ja aina Iraniin saakka ulottuvaa arabiyhteisöä” (pk, 7.8.1966) ja pyrkii luomaan ”muhamettilaisen uskonnon yhdistämään arabiblokkia Nasserin vastapainoksi” (pk, 21.8.1966).³ Myöhemmän tarkastelun osalta on huomattava, että tässä vaiheessa islamia ei kuvata itsenäiseksi voimatekijäksi. Lisäksi kyse ei ole länteen ulottuvasta ja globaalista islamin noususta, vaan muutaman arabivaltion yhteistyöstä, jossa islamilla on osansa.

Islamin ja arabivaltioiden yhteenliittymä asettuu *Helsingin Sanomissa* osaksi suurvaltapoliitiikan moraalista ja poliittista hierarkiaa. Se selventää, miksi islam ei ole vielä todella varteenotettava poliittinen voimatekijä. Läntinen demokraattinen kapitalismi, jota edustaa ensisijaisesti Yhdysvallat, on hyvä ja tavoiteltava, kun taas Neuvostoliiton tukema kommunismi ja sosialismi ovat pahoja ja kartettavia. Islam on niiden välissä. Sen asema tässä hierarkiassa selittyy osaltaan sillä, että se kuvataan irrationaaliseksi ja/tai passiiviseksi. Siltä puuttuu aito toimijuus. Sitä ohjataan, mutta se ei itse kykene toimimaan täydellisesti. Kommunismi on merkittävämpi länsimaisen demokratian ja kapitalismin vastavoima, koska se on moderni, rationaalinen ja aktiivinen, joskin moraalisesti alempiarvoinen. Islam puolestaan on perinteinen (ei-moderni), vanhanaikainen ja kehittymätön, muutamia sosialistisia kokeilu-

ja lukuun ottamatta monarkiaa kannattaviin valtioihin yhdistyvä nimike (pk, 16.5.1966). Siten arabi-islam sijoitetaan kuvauksissa puun ja kuoren, kapitalismin ja sosialismin väliin. Se joutuu vastaanottamaan suurvaltapolitiikan liikkeet ja on jatkuvasti vaarassa muuttua pelinappulaksi.

Kylmän sodan heikentyminen ja islamin nousu (1974–1984)

Nationalistisen ja suurvaltapolitiittisen kehityksen sijaan islamia aletaan 1970-luvun puolivälissä kuvata itsenäiseksi voimatekijäksi, joka ei enää ole suoraan kytkeytynyt suurvaltapolitiikkaan eikä aikaisempaan arabinationalismiin. Asetelma muuttuu monimutkaisemmaksi myös siten, että arabimaat eivät ole yksiselitteisesti Neuvostoliiton liittolaisia eikä Israel Yhdysvaltojen:

Yhdysvallat jatkaa taloudellisen ja sotilaallisen tuen antamista Israelille. Kuitenkin Nixonin kierros – joka suuntautui myös neljään arabimaahan – osoitti selvästi, että lähi-idän asetelmat ovat muuttuneet. Ulkoministeri Henry Kissinger totesikin tuon muutoksen suurin sanoin. Lehdistökonferenssissaan hän sanoi tajuavansa, miten tuskallista Israelin on havaita, että lähi-idän tähänastinen vastakohta-asetelma – Yhdysvallat yhdellä ja Neuvostoliitto toisella puolella – on nyt vaihtunut monimutkaisempien suhteiden kokonaisuudeksi. (pk, 19.6.1974.)

Yhdysvallat kritisoi Israelia ja osa arabimaista karttaa Neuvostoliittoa. Tästä tilanteesta, kylmän sodan asetelmien heikentymisestä, islam jäsentyy omalakisiksi voimatekijäksi. Vuonna 1974 kirjoitetaan Libyan ja Tunisian yhdistymisestä islamilaiseksi arabitasavallaksi (pk, 15.1.1974). Samoin spekuloidaan Libyan ja Egyptin mahdollisesta liitosta ja Libyan Gaddafin uhittelusta Israelille (pk, 9.8.1974). Tällöin kehittyy uusi kolmijakoinen diskurssi, jossa islam alkaa erottua arabeista erilliseksi tekijäksi: teollisuusmaat, kehitysmaat ja islamilaiset valtiot (pk, 24.2.1974; pääkirjoitusluvun kolumni 5.3.1974).

Islamin varsinainen nousu paikantuu Iraniin, jonka vallankumousta on pidetty reaktiona kylmän sodan logiikkaa ja koettua epäoikeudenmukaisuutta vastaan (Männistö 2003, 126). Vuoden 1979 islamilaiseen vallankumoukseen kulminoitunutta tilannetta käsitellään paljon myös lähemmin tarkastelemassani aineistossa (vuosina 1978, 1980, 1982, 1984). Johtaja ajatolla Khomeini nimitetään välittömästi uskonnolliseksi kiihkoilijaksi, jota ”kiinnostavat vanhan uskonnollisen lain saattaminen taas voimaan, laajojen maa-alueiden palauttaminen kirkolle, kaiken uuden ja vieraan vaikutuksen torjuminen” (pk, 2.11.1978). Tuolloin *Helsingin Sanomissa* esitettiin, että Iranin kansa ei mene shaahi Reza Pahlevia vastustavan islamilaisen opposition puolelle. Olihan Pahlevi pohjoisesta perspektiivistä katsottuna moderni – joskin korruptoitunut – johtaja, joka ei Khomeinin tapaan pyrkinyt kääntämään edistyksen suuntaa. ”Ulkopuolista vaikutusta vastaan” reagoivan islamin nousun voimakkuuden yllätyksellisyydestä kertoo kuitenkin lehden kuukaudessa muuttunut kanta, jonka mukaan Iranissa ”paluuta normaaliin tuskin voi tapahtua ilman sovintoa tämän uskonnon kanssa” (pk, 12.12.1978).⁴

Khomeiniin henkilöityvä kiihkomielisyys, fanaattisuus ja taipumattomuus alkaa vallankumouksen jälkeen olla koko Iranin valtiota mediakuvauksissa leimaava piirre. Erityisesti vuoden 1980 panttivankidraama, jossa Iran piti yhdysvaltalaisia vankeina, demonisoi sen. Valtiolta puuttuu todellinen kansanvalta ja johtajalta terve järki (muut lehdet, 30.1.1980; pk, 1.2.1980), vaikka samaan aikaan ymmärretään uskonnollisten johtajien olevan kaikkea muuta kuin yksimielisiä. Jopa siinä vaiheessa, kun aletaan puhua islamin noususta sekä tarpeesta kunnioittaa islamia, korostetaan Iranin vallankumouksen käsittämätöntä ja vastenmielistä luonnetta. Iranin islamilainen vallankumous erotetaan ”islamista siinänsä”:

Islam on kunnioitettavan väkevä uskonto. [...] Useimpien muhamettilaisten usko tuntuu olevan elävää; islam saa uskovaisensa mieltämään maailman järjestelmällisenä ja tarkoituksenmukai-

sena kokonaisuutena. Islamin kunnioitettavuudesta huolimatta Iranin islamilaiseksi vallankumoukseksi nimitetyssä tapahtumasarjassa on monia käsittämättömiä ja vastenmielisiä piirteitä. [...] Kaiken, mitä Iranissa on tapahtunut, ei kuitenkaan tarvitse johtua islamista sinänsä. Koraanin opetukset ovat joustavia ja tulkinnanvaraisia. (pk, 16.7.1980.)

”Islamista sinänsä” tulee potentiaalisesti moderniin aikaan sopiva, kun taas Khomeini on esimerkki henkilöstä, joka yrittää ”kääntää kehityksen pyörää taaksepäin” (mp, 24.8.1980). Khomeinin Iran edustaa lännen modernissa edistysvisiossa mennyttä maailmaa, jonka väijäämättömänä kohtalona on kadota. Sen syn-ty selitetään reaktioksi liian nopeasti tuotuun länsimaiseen sivistykseen, sillä edistymisen ajatellaan vaativan aikaa. Uskonnollinen pappisvalta on vääristymä, joka ei sovi ”ihmiskunnan nykyiseen kulttuuritietoisuuteen”. Siksi sanomalehden toimittaja ehdottaa, että ”voimme olla jokseenkin varmoja, että iranilainen nykyvaihe on ohimenevää laatua” (toimittajan kolumni, 20.7.1982). Iranin tilanne, ja poliittisen islamin nousu, määrittyy esimoderniksi, menneisyyteen kuuluvaksi vaiheeksi.⁵ Tämä osoittaa hyvin, miten länsimainen modernisaatio muodostaa mallin, jota myös ei-länsimaisten maiden historian odotetaan noudattavan.

Islamin liikkuvuus (1984–1994)

Käsitys liikkuvuuden kasvusta ja ääriaineisten leviämisestä Lähi-idän ulkopuolelle alkaa kehystää islamia suunnilleen vuodesta 1984 eteenpäin. Islam ei enää jäsenny vain paikalliseksi ilmiöksi, vaan sen oletetaan leviävän ylikansallisesti ja muodostavan omaehtoisen voimatekijän. Islam ymmärretään erilaisia ryhmiä ja valtioita yhdistäväksi tekijäksi. Levottomuudet esimerkiksi Tunisiassa tulkitaan maan rajojen ulkopuolelta tulevien ääri-islamilaisten aiheuttamiksi. Samalla aletaan ounastella ”islamilaisten fundamentalismin” leviämistä länteen ja jopa Suomeen (pk, 3.1.1986). Myös

”arabien kostotoimia Suomea vastaan” (mp, 26.4.1990) pelätään Suomen tukiessa Neuvostoliiton juutalaisten paluumuuttoa Israeliin. Näin luodaan juopaa lännen kristillisen kulttuurin ja islamin välille (pk, 6.2.1988). Poikkeuksen tähän negatiivissävytteiseen islamin käsittelyyn tuo Persianlahden sota, jonka aikana islamista kirjoitettiin myös myönteiseen sävyyn. Erityisesti mielipidekirjoituksissa korostettiin, että liitämme islamin virheellisesti alueen ongelmiin ja väkivaltaisuuksiin ja sivuutamme samalla Yhdysvaltojen (ja yleisemmin koko lännen) kaksinaismoralismin, joka tuottaa katkeruutta islamiin (ks. mielipidekirjoitukset syyskuusta 1990 vuoden loppuun).

Suomessa islamista tulee näkyvästi läsnä oleva ilmiö erityisesti 1990-luvun alussa. 1950-luvulla Suomessa oli alle 10 000 ulkomaalaissyntyistä henkilöä, mutta 2000-luvun alkupuolella heitä oli jo yli kaksisataatuhatta. Suuri muutos lukumäärissä tapahtui 1990-luvulla. Keskustelu etnisten vähemmistöjen tunnistamisesta ja tunnustamisesta alkaa kuitenkin 1980-luvulla. Kotoperäiset vähemmistöt, kuten saamelaiset ja romanit, maahanmuuttajat – erityisesti Vietnamin pakolaiset – ja inkeriläiset, eli niin sanotut paluumuuttajat, tulevat julkisen keskustelun aiheiksi. Islam alkaa muodostua osaksi suomalaisen julkisen keskustelun arkea 1990-luvulla Somalian sisällissotaa ja Jugoslavian konfliktia pakenneiden muslimien muodossa.⁶ Siten 1990-luvulta lähtien monille Suomessa asuva vieras assosioituu entistä useammin muslimienemmistöisestä maasta tulevaan maahanmuuttajaan.

Erityisesti kansalaisjärjestöjen toimijat kirjoittavat pakolaisista ja maahanmuuttajista myönteisesti, kun taas omissa nimissään kirjoittavat suhtautuvat kielteisemmin. Maahanmuuttajuutta jäsennetään yleisen epävarmuuden, muutoksen ja kriisin kehyksessä. Maahanmuuttajat yhdistyvät islamin poliittisiin ääriaineiksi hyvin epäsuorasti mielikuvissa, mutta molemmat tulevat ymmärretyksi esimerkeiksi islamin liikkuvuuden kasvusta. 1990-luvun alussa liikkuvuus kytkeytyykin moniin epävarmuutta ja kriisipuhetta aiheuttaviin tekijöihin, kuten Neuvostoliiton hajoamiseen, talouslamaan ja Euroopan unionin luomaan tuntemattoman pel-

koon. Erityisesti Euroopan unionia koskevan keskustelun osalta aikaa 1990-luvun alusta vuosikymmenen puoliväliin on kutsuttu suomalaisen identiteetin uudelleenmäärittelyn ajaksi (Ruuska 1999, 91–103).

”Uudelleenmäärittelyn” aikana erityisesti somalipakolaisista keskustellaan kulttuurierojen lisäksi talouden diskurssissa. Pohditaan, onko varaa ottaa pakolaisia tai ovatko he paremman toimeentulon perässä Suomeen saapuvia ”elintasopakolaisia” tai ovatko pakolaiset Suomen taloutta rikastuttavia.⁷ Talousdiskurssin vallitsevuus ei ole mitenkään poikkeuksellista eri aikoina, mutta muihin ajankohtiin verrattuna se vahventui ja laajentui 1990-luvun talouslamassa (Kantola 2001). Talousdiskurssi yhdistyi yleiseen epävarmuuteen tulevasta ja jopa pelkoon vieraan pysyväksi muuttuneesta läsnäolosta.

Kansakunnan identiteetin uudelleenmäärittelyssä myös islam nousee kansallisen yhtenäisyyden ja olemassaolon ”kriisin tuottamisen” osaksi. Keskustelussa aletaan ymmärtää, että toinen ei ole enää kaukainen. Keskusteluun nousevat asiat eivät ole etäisten yhteiskuntien välisiä, vaan osa suomalaista yhteiskuntaa. Etäisistä vieraista alkaa tulla niitä muukalaisia, jotka eivät lähdekään pois (muukalaisen hahmosta ks. Simmel 1999; Bauman 1997, 70–90). Muslimimaahanmuuttajiin kohdistetut ennakkoluulot tulevista ongelmista, vieraat ja moraalisesti kyseenalaiset tavat – erityisesti tyttöjen ympärileikkaus, naisten asema yleisesti, *fatwat* – muodostuvat kriisin ”fetissiobjekteiksi”, jotka alkavat elää omaa elämäänsä tukien ”meidän” määrittelyä ja juopaa suhteessa islamiin.⁸ Kriisijulistuksessa tuotetaan myös moraalinen ja poliittinen oikeutus suomalaisen kulttuurin säilyttämiselle, minkä ajatellaan olevan itsestään selvää ja oikeutettua (Ahmed 2003, 206).⁹ Tästä ovat osoituksena myös muut kuin maahanmuuttoon keskittyvät islamikirjoitukset. *Saatanallisia säkeitä* koskevan keskustelun puiminen osoittaa toisille länsimaisen sananvapauden olevan vaarassa. Shiialaisten lyhytkestoisten *mut’a*-avioliittojen kritiikki yhdistyy länsimaisen ydinperheen puolustukseen (pk, 15.2.1990; mp, 3.7.1990).

Kymmenien vuosien aikana islam-puhe on muuttunut. Kaukaisesta ja käsittämättömästä on tullut lähellä oleva omalakinen voimatekijä – ja melko käsittämättömänä islamia pidetään edelleen. Kansallisvaltioiden kehyksestä on siirrytty suurvaltapoliitiikan ja islamin nousun kehysten kautta globaaliin liikkuvuuteen, jonka paikallisista vaikutuksista eräänä esimerkkinä on islamin niveltyminen suomalais-kansalliseen identiteettikamppailuun.

Israelin ja Palestiinan konflikti

Muuttuvien kehysten jaottelussa Israelin ja Palestiinan välinen konflikti on heikosti esillä, jos ajatellaan aluetta ja sen konflikteja koskevan sanomalehtikeskustelun määrää vuosikymmenten kuluessa. Siihen on syynsä. Tilannetta ei kuvata muuttuvien kehysten kautta, vaan pikemminkin ikuisesti samana jatkuvaksi kaaokseksi, jossa liikutaan heilurimaisesti rauhantoiveista uusiin levottomuuksiin ja takaisin. Lisäksi sitä voidaan käsitellä osittain erillään jaottelusta, koska islam on pikemminkin piilevästi kuin avoimesti nivelletty ”arabeihin” ja ”Palestiinaan”. Toisin sanoen Lähi-idän tilannetta koskevassa keskustelussa sanoja, kuten ”islam” tai ”muslimi” käytetään huomattavasti harvemmin kuin ”palestiinalaissisi” tai ”arabi”.¹⁰

Palestiinan ja Israelin konflikti tiivistyy osuvasti vuoden 1978 (11.8.) pääkirjoituksessa, jossa rauhaa verrataan Samuel Beckettin teokseen *Huomenna hän tulee*. Osapuolet vain odottavat jotain saapuvaksi ulkopuolelta – rauhaa konfliktissa ja Godotia Beckettin kirjoituksessa. Sisäpuolella on ajaton, ikuinen, muuttumaton konflikti. Aivan kuten Balkanin kuvaukseen liittyvä ”balkanismi” (Žižek 1997, 62; Žižek 2005, 2, 210–214; Taira 2006a, 161–173), myös Palestiina ja Israel käsitteellistetään alueeksi, jossa vihanpidon esitetään kestäneen ikuisuuden ja jossa tilanne voi räjähtää irrationaalisina väkivaltaisuuksina käsiin koska tahansa – toisin kuin modernissa länessä.

Yhdysvalloissa Lähi-itä on kuvattu alueeksi, joka kontrastoi-tuu ”meihin”. ”Meitä” edustaa sivilisoitu ja demokraattinen länsi, Yhdysvallat ja Israel (Said 2005, 259). *Helsingin Sanomat* ei kuitenkaan ole yksiselitteisesti toisen osapuolen puolustaja. Kyse ei ole kaksinapaisesta asetelmasta, jossa Israel asettuu lännen kanssa samaan joukkoon. Pikemminkin keskustelussa asemapaikat määrittyvät jatkumoksi, jossa Israel sijoittuu kahden ääripään, demokraattisen lännen ja palestiinalaissisien väliin. Israel ei ole aina oikeassa. Molemmat osapuolet ovat etäännytettyjä ja jokseenkin käsittämättömiä, länsimaisen demokratian ulkopuolelle jääneitä ”epademokraattisia” ryhmiä. Lähi-idän alueen kulttuuri määrittyy toisenlaiseksi ja etäiseksi:

Koko totuutta ei lähi-idästä ole. Sen kulttuuri on toisenlaista kuin teollistuneiden kristinuskon vaikutuspiirissä kehittyneiden länsimaiden eivätkä nämä ääripäät ymmärrä toistensa tapoja. Lähi-idän kulttuuripiirissä kasvaneet suhtautuvat hyvin moniin asioihin aivan toisin kuin skandinaavisessa kansankodissa kasvaneet. (pk, 6.2.1988.)

Yleisökirjeissä Israel-kritiikki on demokraattisuuden akselille kiertyviä pääkirjoituksia voimakkaampaa, mutta yhtä lailla Israelin puolustaminen on pääkirjoituksissa heikompa kuin mielihopekirjoituksissa. Erityisesti Israelin viralliset edustajat, Suomen juutalaiset ”puhemiehet” ja Israelin ystävät ry. vastaavat kritiikkiin jatkuvasti. Palestiinalla ei ole vastaavaa virallista tai epävirallista omaa ääntä ainakaan *Helsingin Sanomien* sivuilla. Suomessa oikeastaan vain palestiinalaissyntyinen toimittaja Umayya Abu-Hanna on tunnettu ja näkyvä Palestiinan puolustaja.

1960-luvun lopulla ja 1970-luvun alussa Israel kuvataan leppymättömien vihollisten keskellä uhriksi, jonka kovat otteet ovat perusteltuja arabimaista tulevan uhkan vuoksi. Palestiinalaiset ovat puolestaan terroritoimintaa harjoittavia, sivullisia vastaan hyökkääviä ja rauhaa vastustavia kostonhaluisia sissejä.¹¹ Tällaisista kuvauksista merkittävimmät poikkeamat käsittelevät molemmille

osapuolille aseita toimittavien suurvaltojen tekopyhyyttä, Israelin siviiliuhreja vaativia ”terroripommituksia” ja Israelin jatkuvia laajentumispyrkimyksiä, jotka estävät muita maita tunnustamasta sen olemassaoloa (ks. erityisesti pk, 16.7.1966; pk, 15.11.1966; pk, 27.11.1966; pk, 14.2.1970; pk, 24.2.1970; pk, 31.5.1970; pk, 31.7.1970; mp, 3.7.1972).

Käsitys konfliktin päättymättömyydestä alkaa esiintyä selvästi 1970-luvun alun jälkeen, kun osapuolet etäännytetään rationaalisista länsimaista: ”sokea viha on voittanut terveen järjen”. PLO:sta tulee Palestiinan ainoa laillinen edustaja, mutta se leimataan väliittömästi terroristijärjestöksi. Arabeja pidetään olemuksellisesti riidanhaluisina, sillä PLO:n johtaja Arafatin mahdollista sovinnollisuuden tavoittelua oletetaan seuraavan johtajan työntyminen syrjään. Myös Israelia pidetään fanaattisena (pk, 17.5.1974; pk, 30.10.1974; pk 15.11.1974). Mikään ei tunnu muuttuvan 1970-luvun aikana.

1980-luvulla uskonto nousee selvemmin esiin kielteisen Palestiina-puheen kehyksenä. Mielioidesivujen keskustelussa Arafatin mahdollisesta Suomen vierailusta PLO:n johtaja rinnastuu pahalaiseen *Raamatun* numeromystiikan avulla. Israelia pidetään pyhänä maana ja Israelin hallituksen toimet oikeutetaan juutalais-kristillisessä kehyksessä. Jopa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon odotetaan tuomitsevan Arafatin mahdollisen vierailun. Palestiinaan myönteisemmin suhtautuvat rinnastavat sen pyrkimykset Suomen itsenäisyyskampailuun.

PLO:n yhteydessä ei juurikaan kirjoiteta islamista. Kuitenkin kristillinen kehys ja PLO:n vastaisuus yhdistyvät toistuvasti. Israelille on Suomessa annettu suuri symbolinen merkitys yhdistämällä *Raamatun* kuvaus pyhästä maasta ja Israelin valtion politiikka. Seuraavat esimerkit ovat osoituksia suomalaisten kristittyjen Israel-mielisyydestä. Ensimmäinen on pasturin kirjoitus ja jälkimmäinen nimimerkin. Jälkimmäisessä näkyy myös Israelin johtajiin kohdistuva kritiikki, joka nousi Israelin iskusta Libanoniin vuonna 1982.

Jos kirkko todella haluaa olla rauhan ja oikeudenmukaisuuden asialla, sen pitäisi kehottaa PLO:ta luopumaan aseistaan ja kaikkia vieraita joukkoja poistumaan Libanonista. [...] Näissä tais-
teluissa Israel ei saa apua idästä eikä lännestä ja se joutuu tuhon partaalle. Tässä tilanteessa Israel huutaa avuksensa Jumalaansa ja profeetta Sakarjan ennustus [Israelin saamasta Jumalan armosta] toteutuu. [...] Me lähestymme tämänkin profetian täyttymistä. (mp, 9.7.1982.)

Kristillisen liiton kannattajana ja Israelin ystävänä olen nyt viime aikoina joutunut kamppailemaan omatuntoni kanssa ja se koskee tätä viimeistä hyökkäystä Libanoniin. [...] Täytyy sanoa, että ystävämme Israelin johtoon on noussut sokeita kiihkoilijoita ja he ovat johdattamassa maataan tekoihin, joita kansa joutuu jälkeensä sekä häpeämään että myös kärsimään niistä. Jumalan valittu kansa on valinnut väärät johtajat itselleen. (mp, 30.6.1982.)

Kuten lainaukset korostavat, Israelin valtio ja ajatus valitusta kansasta liitetään yhteen. Israelilla onkin (ollut) erityisasema suomalaisten kristittyjen parissa. Siksi moni kristitty Suomessa suutui arkkikiipsi Mikko Juvan kritisoidessa Israelia jumalanpilkasta vuonna 1982 (mp, 1.7.). Israelin iskusta Libanoniin ja Juvan kannanotosta tuli vuoden 1988 tilaston mukaan toiseksi suosituin keskustelunaihe saapuneiden yleisökirjeiden määrällä mitattuna (314 kirjettä, joista 103 julkaistiin). Keskustelussa asettui lopulta vastakkain Israel-myönteinen kansan kristinusko ja Israel-kriittinen luterilaisen kirkon johtajien kanta. Se ei kuitenkaan tarkoittanut islam- tai PLO-myönteisen kirjoittelun merkittävää kasvua. Israelin kritiikki ei merkitse konfliktin toisen osapuolen puolustamista, vaan sitä, ettei Israel täytä kirjoittajien sille asettamaa ideaalia.

Israelin ja voimakkaammin Palestiinan kritisointi jatkuu ta-
saaisesti läpi 1980-luvun. Vuonna 1992 käydään taas vilkas keskustelu, jossa Israel-mieliset syyttävät kriittisemmin suhtautuvia antisemitismistä. Israel-kriittiset kirjoittajat ovat usein vasemmistolaista älymystöä, joka arvostelee ensisijaisesti Yhdysvaltojen Israel-myönteistä ulkopoliittikkaa. Lisäksi Palestiinan puolustajat

vertaavat tilannetta jälleen Suomen sotavuosiin. Eräs kirjoittaja vastaa syytökseen, jonka mukaan ”israelilaisten rakentamat koulut poltetaan tai seisovat tyhjinä, koska palestiinalaisnuoriso mieluummin riehuu kadulla”:

Tyhjänä seisoivat vuosina 1939–1944 Suomessakin monet koulut ja yliopiston luento-sali, kun moniaat vuosiluokat riehuivat mieluummin rintamalla, maan vapautta puolustamassa. Sellaista sota teetää. Miksi palestiinalaisten taistelu omien maidensa itenäisyydestä olisi vähemmän kunnioitettavaa kuin suomalaisten? (mp, 16.3.1992.)

Edward Said (2005, 259) on todennut, että mediakuvauksissa Lähi-itä on muuttumaton ja takapajuinen pahuuden ja antisemitismin hautomo. Yleistys sopii kohtuullisen hyvin myös *Helsingin Sanomien* pää- ja mielipidekirjoituksiin. Said toteaa myös, että pahuuden keulakuvana on PLO. Kuitenkin 1990-luvulla tilanne muuttuu. Islamistisen kattojärjestö Hamasin perustamisen ja vuoden 1987 kansannousun (*intifada*) jälkeen PLO ei olekaan enää itse pahuus. Hamas ottaa sen paikan (pk, 6.5.1994; pk 6.7.1994; Hamasista ks. Saarnivaara 2002). Ajatus ”pahuuden hautomosta” ei katoa, mutta pitkän aikavälin tarkastelu osoittaa, että pahuuden leima on vaihtuva. Tuo leima laitetaan 1990-luvulla islamisteihin. Samalla aletaan korostaa, että konfliktin osapuolina ovat varsinaisesti ääriaineokset eivätkä kristityt, juutalaiset, muslimit tai arabit yleensä (mp, 20.4.1994; pk 6.7.1994).

Retoriset strategiat ja sanapolitiikka osana modernisaatiota

Islamin kehystykseen sisältyy erilaisia retorisia strategioita, joista osa toistuu kehysten vaihtuessa. Kuvausten retoriikka on toiseuttavaa siten, että islam erotetaan modernisaatiosta, länsimaisuudesta ja suomalaisuudesta. Länsimaissa islamia toiseuttavat kuvaukset ovat vaihdelleet vuosisatojen ja -kymmenten aikana esimerkiksi väkivaltaisuuden ja ylikorostuneen seksuaalisuuden välillä (Miles

& Brown 2003, 28). Sekä väkivaltaisuus että seksuaalisuus ovat vahvasti emotionaalisuuteen liittyviä aspekteja. Ajattelemme, että molemmat ovat jotain muuta kuin täysin rationaalista ja harkittua toimintaa. Tässä mielessä on mielenkiintoista katsoa tarkemmin islamin ja erilaisten emootioiden kytkeytymistä sanomalehtikirjoituksissa. Tätä tematisointia en ole yrityksistä huolimatta löytänyt olemassa olevasta tutkimuskirjallisuudesta, vaikka ajatus islamin pelosta onkin usein esitetty.

Tiivistetysti islam artikuloituu kahdentyypisiin emootioihin: negatiivisen aggressiivisiin ja passiivisiin, joista jälkimmäinen paikantuu lähinnä aikaan ennen 1970-lukua ja islamin nousua. Islamilaiset maat ovat levottomia tai leppymättömän vihamielisiä. Ihmiset ovat kiihkeitä ja intohimoisia. Maltti ja rauhallisuus ovat odottamattomia ja yllättäviä. Hermojen menettäminen on odotettavaa. Kostohalujen hillitseminen on mahdollista vain johtajien kehotuksella. Parhaiten tämä näkyy 1960-luvun alun pääkirjoituksissa käsiteltäessä Algerian itsenäistymisprosessia (pk, 20.2.1962; pk, 1.3.1962; pk, 6.3.1962; pk, 6.5.1962; pk, 16.5.1962).¹² Passiivisuus puolestaan konkretisoituu siinä, että muut kuin islam tai muslimit ovat keskeisiä toimijoita – esimerkiksi Charles de Gaulle Algerian itsenäistymisessä ja myöhemmin suurvallat – ja tapahtumat kerrotaan aktiivisiksi kuvattujen toimijoiden näkökulmasta.

Emootioita koskevien ilmausten tarkastelu osoittaa, että islamista muodostuu lännen ihanteiden – rationaalisuuden, emootioiden kontrolloinnin, harkitsevan aktiivisuuden – peilikuva. Islam on kuin esimerkki Immanuel Kantin vuonna 1784 kuvaamasta ”alaikäisyyden tilaan” jääneestä valistumattomasta lapsesta, joka on kyvytön käyttämään omaa järkeään (Kant 1995, 77). Tämä valistuksen jako tulee hyvin esiin myös kolonialistisen geopolitiikan merkitysjärjestelmässä: 1700-luvun Afrikassa kolonialistit kuvasivat niin sanottuja hottentotteja pysyviksi lapsiksi, joilla ei ole uskontoa. Tällä oikeutettiin heidän alueidensa valtaaminen. Kun alue oli 1800-luvun ensimmäisten vuosikymmenten aikaan kolonisoitu, heillä sanottiin olevan uskonto – kristinusko (Chidester 1996, 55–58). Edward Said (1997, 30) onkin huomauttanut, että

islam niveltyy kolonialismin ja modernisaation merkitysjärjestelmiin määrittäessään ”ajattomassa lapsuudessa” eläväksi uskonnoksi, jota taikausko suojaa todelliselta kehitykseltä.

Kolonialistisesta tilanteesta on tultu ajassa etäämmälle, mutta siihen elimellisesti liittyneet erottelut eivät ole kadonneet täysin. Islamiin liitetyt emotiot, joiden kuvaamisesta muodostuu kaksinapainen edistyneen lännen ja takapajuisen islamin järjestelmä, ovat vain yksi esimerkki keinoista ylläpitää valtasuhteita. Kuvaukset toimivat läheisyyden ja etäisyyden dynamiikalla. Lähestyvää islamia etäännytetään emotioita käsittelevin ilmauksin. Sara Ahmed esittääkin, että uhka ja pelko eivät tule (yksilöllisen tai kollektiivisen) subjektin sisältä, eivätkä ne sijaitse kohteessa itsessään. Ne pikemminkin varmistavat osapuolten välisen suhteen siten, että toinen uhkaa imaista oman olemassaolon (Ahmed 2003, 189–193). Toisin sanoen islam määrittyy irrationaalisuutensa ja aggressiivisuutensa vuoksi kontrollointia vaativaksi uhaksi, joka tulee torjua tai kasvattaa pois ”lapsuudestaan” voidaksemme jatkaa kansallista ja länsimaista olemassaoloamme.

Viime kädessä emotioihin viittaavat ilmaisut ovat osa lännen diskurssia, jossa islamia toiseutetaan. Islamiin liitetään ne piirteet, joita ”meillä” länsimaisilla ei ajatella tai haluta olevan. Lännen identiteettiä luodaan toisen (negatiivisen) kautta ja vahvistetaan – kuten Edward Said (2003, 287) toteaa – olettamalla, että muslimit (tai arabit) voivat valloittaa maailman.

Kaikki islamia koskevat kuvaukset eivät ole negatiivisia. Se ei tarkoita, etteivät ne silti voisi olla toiseuttavia idealisoinnin (tai kiehtovuuden, esim. Raittila 2004, 31–32) kautta. Stereotyyppistämisen kohteena olevaa ryhmää kuvataankin usein dualistisesti. Ensiksi useat piirteet sulautetaan yhdeksi yksinkertaistetuksi ja muuttumattomaksi olemukseksi, stereotyyppiksi. Tämän jälkeen stereotyyppi jaetaan kahtia, hyvään ja huonoon, idealisoituun ja halvennettuun (Hulme 1986, 49–50; Hall 1999, 122–124). Esimerkiksi jalon villin stereotyyppi on idealisoitu versio ”villistä” villistä. Tämä erottelu tulee mahdolliseksi, kun toiset on aluksi määritelty olemuksellisesti villeiksi.¹³ Islamia kuvataan vastaavasti.

Islam on olemuksellinen ja kattava nimike, jolla nimetään valtava määrä ihmisiä ja määritellään eroa lännen ja sen ulkopuolen välille. Islam jaetaan eri tilanteissa hyvään ja pahaan, liberaaliin ja fundamentalistis-terroristiseen, maltilliseen ja äärimmäiseen. *Helsingin Sanomissa* näitä vastinpareja edustavat esimerkiksi 1960-luvulla Algerian muslimeissa maltilliset ja radikaalit, arabivaltioissa konservatiiviset ja radikaalit, 1980-luvulla Irak ja Iran (vielä 1980-luvulla Irak oli ”terve” ja Iran ”sairas”), 1990-luvulla PLO ja Hamas. Nämä jaottelut ovat tehokkaita vahvistamaan lännen ja islamin eroa. Ne myös vaimentavat mahdollista kritiikkiä, koska *kaikki* kuvaukset eivät ole negatiivisia. Silti islamin ”positiivisemmän puolen” kuvaaminen ei ole suomalaisessa mediassa suoranaisesti idealisointia viattomuudesta tai erilaisen kauneudesta, vaan vähittäistä poikkeamaa länsimaisesta normista.

Gilles Deleuze ja Félix Guattari (1998, 178) esittävät, että toisin kuin ns. varhaiskantaiset yhteiskunnat, eurooppalainen rasismi (ja sen kolonialistinen geopolitiikka) ei ole koskaan perustunut lähökohtaisesti toisen ulossulkemiseen. Pikemminkin se on perustunut mukaan ottamiseen. Eurooppa on asettanut normin, johon muiden tulisi mukautua, on normin muodostavana affektiivisen ”panostuksen” kohteena sitten ollut valkoisen miehen kasvot, kristillinen uskonto, kapitalismi tai modernin rationaalinen toimija. Tässä mielessä toiseuttavien kuvausten kaksinapaisuudet, stereotyyppien halkaisut kahtia, näyttävät ainakin islamin osalta perustuvan pikemmin vähittäisten normipoikkeamien jatkumolle kuin varsinaiselle ulossulkemiselle.

Etäällä olevan toiseuttamisen geopolitiikalla on yhteys ajallistamisen politiikkaan, kronopolitiikkaan. Moderniksi itsensä mieltäneen Euroopan kronopolitiikalla antropologi Johannes Fabian tarkoittaa ”etäännyttämiskojetta”, jossa toisen – tässä tapauksessa islamin – nähdään vaativan aikaa muokatakseen itsensä lineaarisesti etenevän historian nykyaikaan: edistykseen, kehittymiseen ja moderniuteen. Islam pikemminkin näyttäytyy peilikuvana, jota luonnehtii pysähtyneisyys, kehittymättömyys ja perinteikkyyys (Fabian 1983, 144). Yksinkertaisesti länsi on kuvannut islamin

aivan kuten antropologia rakensi tutkimuskohteensa etäännyttämällä maantieteellisesti kaukaiset aikalaisensa primitiiveiksi, joissa nähtiin ”meidän” esihistoria ja jotka ajan kuluessa tulisivat kehittymään moderneiksi. Tämä suhde on modernin islamin kuvaamisen ”skandaali”.¹⁴ Se toistuu edelleen niissä pohdinnoissa, joissa ongelmanasettelu perustuu kysymykseen, sopiiko islam yhteen nykyajan kanssa (vrt. Lodenius 2005 suomenkielisen käännöksen otsikko; ks. Taira 2006c). Kronopolitiikan ja geopolitiikan kytkennästä mielipidekirjoituksissa kertoo seuraava esimerkki:

Ajan myötä kristinuskoa on kuitenkin tulkittu aiempaa vapaa-mielisemmin ja suvaitsevaisemmin, mutta epäilemättä myös islamin tulkinta kehittyy vähitellen avarammaksi. Islamilainen poliittinen kulttuuri on monella tapaa samalla kehitysasteella kuin Euroopan kristittyjen poliittinen kulttuuri neljä sukupolvea aikaisemmin. [...] Voidaan vain toivoa, että [...] islamilainen maailma kuroisi umpeen kristillisen maailman etumatkan poliittisen kulttuurin kehittyneisyydessä mahdollisimman nopeasti ja tuskattomasti. (mp, 5.12.1990.)

Esimerkissä painotetaan islamin kykyä kehittyä Euroopan kristinuskon poliittisen kulttuurin tasolle – ahdasmielisyydestä vapaa-mielisyyteen ja suvaitsevaisuuteen. Samanaikaisesti siinä tehdään ero vähemmän ja enemmän kehittyneen välille. Islam edustaa primitiivisyyttä ja länsi kehittynyttä moderniutta.¹⁵ Samoin siinä oletetaan, että Euroopasta ja kristinuskosta olisi muodostunut historian kehityksen etulinja, jota islam tulee seuraamaan ajan edetessä. Kyse ei ole siitä, että kirjoituksessa suhtauduttaisiin islamiin negatiivisesti – päinvastoin. Tämä vain korostaa, että tietyt vaikeasti kyseenalaistettavissa olevat ja pinttyneet diskurssit toimivat sulkien sisäänsä sekä myönteisiä että kielteisiä asenteita.

Vaikka toiseuttamista ja läntistä modernisaatiota koskevat kehukset eivät ole suoraan siirrettävissä Suomeen, on hyvät perusteet välttää Suomen partikularisoiva tai erityiseksi tekevä kehys. Vaikka Suomi ei koskaan ollut kolonialisoiva maa, samastuminen länteen ja sieltä imetyt vaikutteet ovat muokanneet käsityksistä

yleiseurooppalaisia, länsikristillisiä ja kolonialistisia. Esimerkiksi suomalaiset Afrikka-kuvat ovat kolonialistisia (ks. Kaartinen 2004, 17–18; Löytty 2005, 176–181). *Helsingin Sanomissa* korostuu varsinkin maailmanpolitiikkaa käsittelevissä pääkirjoituksissa myös yleisluonteinen keskustelu läntisestä modernisaatiosta ja sen elementeistä, kuten demokratiasta, tasa-arvosta, sananvapaudesta ja taloudellisesta kasvusta.

Sanotusta huolimatta on mielekäästä kontekstualisoida islam-keskustelu paikallisiin diskursiivisiin muutoksiin. Pertti Alasuutari (1996) käsittelee teoksessaan *Toinen tasavalta* samankaltaisia aineistoja, erityisesti *Helsingin Sanomien* pääkirjoituksia. Hän jäsentää siirtymät sodanjälkeisestä moraalitalouden diskurssista 1960-luvun lopulla kehittyneeseen suunnittelutalouden diskurssiin ja 1980-luvulla ilmaantuneeseen kilpailutalouden diskurssiin. Vertaamalla talouden perspektiivistä jäsennettyjä siirtymiä islam-keskusteluun saadaan muodostettua käsitys erilaisten keskusteluaiheiden yhteyksistä.

Islam tulee osaksi julkista keskustelua vasta ensimmäisessä siirtymävaiheessa. Moraalitalouden aika olikin luterilaisen kansankirkon hallitsemaa. Esimerkiksi joulun ja pääsiäisen aikoihin pääkirjoituksen – tai yhden niistä, silloin kun pääkirjoituksia oli useampia – laati yleensä jokin kirkon vaikuttaja. Suunnittelutaloudessa alkoivat korostua valtion rationaalinen suunnittelu ja organisointi kehityksen keinoina. Demokratia ja tasa-arvo nousivat keskeisiksi premisseiksi, joista muut näkökannat johdettiin. Tämä diskurssi ulottuu islamiin ainakin demokratian korostamisessa. Demokratia muodostaa mittapuun, jolla islamia arvioidaan. Tasa-arvo näkyy paremmin vasta myöhemmissä keskusteluissa naisten asemasta, selvimmin 1990-luvulla. Suunnittelutalouden diskurssiin sopii modernisaatiolle ominainen ajatus, jonka mukaan uskonnon sopiva paikka on yksityisen alueella. Esimerkiksi luterilaista kirkkoa ja kristinuskoa ei pidetä ongelmana Suomen kehittymiselle, mikäli ne vain pysyvät poissa julkisista asioista, erityisesti politiikasta. Islamin määrittäminen julkisuuden ja poli-

tiikan osaksi on siksi suunnittelutalouden kehityksessä merkityksellistettynä huolestuttava asia ja merkki kehityksen hidastumisesta (vrt. edellä referoitu Iranin vallankumouksen käsittely).

1980-luvulla vakiintuneessa kilpailutalouden diskurssissa korostuu yksilönvapaus, kilpailu ja yrittäjäys. Yksilö ja markkinat alkavat syrjäyttää yhteiskunnallisen suunnittelun. Mikäli diskursiivinen muutos olisi kaikilla alueilla samanaikaista, islamkeskustelun pitäisi korostaa yksilön vapautta valita uskontonsa ja harjoittaa sitä tasavertaisessa suhteessa Suomen etuoikeutettuihin uskontoihin. Näin ei ollut. 1980-luvulla alkoi kuitenkin keskustelu vähemmistöistä, niiden oikeuksista, niiden tunnistamisesta ja tunnustamisesta. Se vaikuttaisi olevan ensimmäinen askel, jota kautta yksilön ja markkinoiden keskeisyys tulee näkyviin myös uskontoja koskevissa mediakeskusteluissa. Ilmeisesti 1990-luvun alun murrokset ja epävarmuudet suojasivat luterilaisuuden ja suomalaisuuden läheistä suhdetta. Kilpailutalouden diskurssi alkaa näkyä uskontokeskusteluissa vasta 1990-luvun puolivälin jälkeen luterilaisen kirkon etuoikeutetun aseman kyseenalaistavissa kannanotoissa ja samoihin aikoihin runsastuneessa monimuotoisuutta ja pluralismia koskevassa puheessa. Se on siis läsnä islamia koskevissa käsityksissä vain välillisesti.¹⁶

Yhteenveto ja pohdintaa

Islamia koskeva julkinen keskustelu on runsastunut ja moninaistunut. Yksikertaisen jäsenyyksen mukaan kehykset ovat vaihtuneet kansallisesta suurvaltapoliittiseen 1960-luvun jälkipuoliskolla, suurvaltapoliittisesta islamin paikalliseen nousuun 1970-luvun aikana ja islamin noususta liikkuvuuteen ja leviämiseen 1980-luvulta alkaen. Suomessa islamista tuli suoraan kansakuntaa koskeva asia 1990-luvulla pakolaisten mukana. Näissä keskusteluissa ja kuvauksissa ei ole vain pyritty kertomaan islamista tai edes arvottamaan sitä. Sen sijaan niissä usein epäsuorasti hahmotellaan,

millainen on hyvä yhteiskunta ja millaista on olla hyvä suomalainen. Siten islam-keskusteluissa operoivat erilaiset intressit, arvot ja valtasuhteet.

Selvimmin mainittu ulottuvuus tulee esille länsimaisten arvojen, kuten taloudellisen-tekniologisen kehittyneisyyden ja demokratian keskeisyydessä erityisesti pääkirjoituksissa. Mielipidekirjoituksissa rakennetaan, ylläpidetään ja myös suojataan ”hyvää suomalaisuutta” – esimerkiksi työteliäisyyttä, sukupuolten tasa-arvoa, yhtenäisyyttä, luterilaisuutta, perinteisen tapakulttuurin arvostamista – ja (yhtenäisen) kansallisen identiteetin jatkuvuutta, varsinkin 1990-luvulla islamin tullessa suomalaisessa yhteiskunnassa pysyvästi läsnä olevaksi tekijäksi. Islam ei tunnu helposti saavan sijaansa osana oikeanlaista suomalaisuutta. Tässä mielessä luterilaisuus näyttäisi olevan edelleen mediakeskustelun perusteella keskeinen osa suomalaisuutta, kunhan se ei ole esteenä ”demokratian”, ”sananvapauden”, ”markkinoiden” ja ”edistyksen” kaltaisille kyseenalaistamattomille, joskin harvoin määritellyille arvoille.

Olen osoittanut, että islamista keskustellaan usein suhteessa niin sanottuihin moderneihin arvoihin, kuten talouden ja koko yhteiskunnan kehittymiseen, rationalisointiin, demokratiaan, yksilönvapauteen ja sananvapauteen. Tällöin islamista rakentuu usein normipoikkeama, jota määrittävät kehittymättömyys, pysähtyneisyys, takapajuisuus ja epädemokraattisuus. Myös emootioita koskevat kuvaukset on tulkittavissa osaksi tätä modernin ja perinteisen (tai ei-modernin) välistä vastakkainasettelua, joka kääntyy lännen (ja siten myös Suomen) ja islamin kaksinapaisuudeksi. Viime kädessä kyse on oman länsimais-kansallisen identiteetin rakentamisesta ja ylläpitämisestä symbolisessa ja materiaalisessa valtasuhteessa, johon islamia koskevat kuvaukset osallistuvat.

Toisen tasavallan jälkeisenä aikana muslimit ovat tulleet yhä selvemmin julkisen keskustelun osallisiksi omalla äänellään. He voivat vaatia oikeuksia, esittää käsityksiään itsestään, mutta se ei vielä takaa, että heitä kuunneltaisiin. Uskontoja koskeva julkinen keskustelu on kuitenkin monimuotoistunut vuosikymmenten ai-

kana. Kristillisestä perinteestä ja modernien arvojen ylistämisestä on siirrytty tilanteeseen, jossa varsinkin liberaalilla islamilla alkaa olla jokseenkin hyväksytty asema. Se ei ole tarkoittanut toiseuttavien näkemysten katoamista, vaikka islamin julkisuuskuva on muuttunut. Osa siitä on leimallisesti paikallista ja suuri osa on länsimaisessa tiedonvälityksessä samankaltaisena kiertävää, mikä kertoo suomalaisenkin tiedonvälityksen vahvoista yhteyksistä muihin niin sanottuihin länsimaihin. Tarkastelu opettaa, että islamin julkisuuskuva on ollut pitkään läheisesti sidoksissa suomalais-länsimaisen identiteetin määrittelyyn ja siten yhteiskunnassa vallitseviin arvoihin, merkityssysteemeihin ja valtasuhteisiin, joita luodaan ja vahvennetaan myös diskursiivisella islamilla.

7. Uutinen uskonnosta: tyytymättömyyden tae?

Vuosi 2010 näytti, että uskonto nousee esiin julkisessa keskustelussa monin tavoin. Esimerkiksi *Ajankohtaisen Kakkosen* ”Homoiltaa” (12.10.) jäseni homoseksuaalien ja arvokonservatiivisten kristittyjen vastakkainasettelu. Juuri ennen vuoden päättymistä pohdittiin jälleen, miten kristillistä traditiota uhkaavat joko sekularistit tai muiden uskontojen edustajat. Homoillassa liberaalit kristityt kokivat jääneensä paitsioon eivätkä sen paremmin lähetyksessä olleet homoseksuaalit kuin uskovaisetkaan olleet tyytyväisiä. Joulujuhlista keskusteltaessa tapakristityt olivat huolissaan perinteiden katoamisesta ja muiden uskontojen puhemiehet ihmettelivät keskustelua toteamalla, ettei heillä ole mitään kristillisiä jouluperinteitä vastaan. Uskonto näyttää siis olevan aihe, josta uutisoidessa vähintään yksi osapuoli on tyytymätön siihen, miten asianosaisia tai aihetta ylipäätään käsitellään.

Uskonto on uutisaiheena erityinen, sillä se koetaan kiinnostavaksi ensisijaisesti konfliktina.¹ Se on omaleimainen aihe myös siksi, että uskontoon erikoistuneet toimittajat ovat harvinaisia ja aihetta käsittelevät eivät yleensä pidä sitä keskeisimpänä osaamisalueenaan. Tämä yhdistelmä tekee uskonnon uutisoinnista vaikeaa. Tilannetta hankaloittaa se, että uskontoa on Suomessa pidetty yleisesti yksityisenä ja lähes kaikille samana asiana. Uskonnon näkyvyys ja uskontojen moninaisuus tuo myös haasteita ja valintoja, joita toimittajat joutuvat punnitsemaan työssään ja jotka lopulta vaikuttavat uskonnon uutisoinnin laatuun.

Toimittajan käytäntöjä ohjaavat (1) median toiveet ja resurssit. Esimerkiksi sanomalehdet suhtautuvat eri tavoin uskontoon ja sen uutisarvoon. Eri lehdistä on erilaiset resurssit palkata uskontoon keskittyviä toimittajia. Toimittaja on yhteydessä myös (2) uskonnollisiin ihmisiin, yhteisöihin ja instituutioihin, jotka ovat juttujen kohteina ja lähteinä. Niillä on oma käsityksensä siitä, millainen uutisointi on toivottavaa ja millaisista tapahtumista uutisointia halutaan. Lisäksi toimittaja käyttää usein (3) asiantuntijoita, jotka tarjoavat yhtä lailla faktatietoa kuin näkökulmia uskonnon käsittelyyn. Julkaisut altistuvat myös (4) lukijoiden palautteelle. Näiden ulottuvuuksien pohdinnassa käytän esimerkkinä Suomen lisäksi Isoa-Britanniaa, jossa olen tutkinut uskonnon uutisointia valtamediassa. Vaikka kirjoitan mediasta, ajattelen useimmiten sanomalehteä. Esittämäni näkökulmat ovat osin subjektiivisia, mutta ne perustuvat myös tutkimustietoon sekä useissa konferensseissa esitettyihin puheenvuoroihin.²

Media luo puitteet

Tiedonvälityksellä on useita tärkeitä tehtäviä, mutta se on myös taloudellista toimintaa. Uskonnon uutisoinnissa taloudelliset reunaehdot ovat esillä vähintään kahdella merkittävällä tavalla. Ensiksi juttujen täytyy olla sellaisia, että tuotteelle riittää ostajia. Tämä logiikka pätee myös julkisrahoitteiseen mediaan, joka erilaisesta rahoituspohjastaan huolimatta kilpailee yleisöstä ja jonka tuotos on tärkeänä – joskaan ei ainoana – arvointikriteerinä on suosio. Uskontoa ei ole tavallisesti pidetty mielenkiintoisimpana ja myyvimpänä uutisaiheena. Toiseksi uskontoon erikoistuvan toimittajan palkkaaminen maksaa. Taloudellisten resurssien kiristämistä seuraa kuitenkin se, että toimittajilla on entistä vähemmän aikaa paneutua faktoihin ja taustoihin. Tutkivan journalismin tilalle astuvat kommentit, joiden kirjoittaminen on edullista.

Taloudellisten tekijöiden lisäksi median toimituspolitiikka linjaa suhteen uskontoon. Ainakaan lehtien päätoimittajien asentei-

ta ei voida kuvata uskonnonvastaisiksi. Annikka Mutasen (2009) haastatteluraportista voi lukea, että Suomessa ja Englannissa lehtien toimitukset suhtautuvat pääosin myönteisesti uskontoon, joskin Suomessa ollaan epäileväisempiä uskonnon yhteiskunnallisesta merkityksestä. Toki lehtien välillä on suuria eroja. Englannin poliittisesti konservatiivisissa lehdissä suhtaudutaan selvästi myönteisemmin kristinuskoon kuin vasemmisto-liberaaleissa lehdissä (*The Guardian*, *The Independent*), jotka puolustavat selväsanaisemmin maltillista sekularismia. Joskus yleinen linjaus ja asenne poikkeavat sisällöstä. Vaikka *The Independentin* Roger Alton korosti lehden vastustavan ”aggressiivista sekularismia”, erityisesti sen kolumneissa on painottunut uskontokriittinen sekularismi.

Myös Suomessa sanomalehtien välillä on eroja. Esimerkiksi *Keskisuomalainen* ja *Ilkka* ovat hyvin uskontomyönteisiä, mutta *Helsingin Sanomia* pidetään lähes uskonnonvastaisena. (Ks. Rahkonen 2007.) Maan päälehti on ajanut aktiivisesti kirkon ja valtion eroa, mutta sen leimaaminen uskonnonvastaiseksi ei ole erityisen kuvaavaa. Lehdellä on pikemminkin oma hierarkiansa, jossa uskonto on ihan myönteinen asia niin kauan, kuin siitä ei tule modernisoitumisen, demokratisoitumisen ja taloudellisen kehityksen jarrua. Näihin kehyksiin myös toimittajien on yleisesti ottaen sopeuduttava.

Vaikka julkilausutuissa asenteissa ei olisikaan mitään vikaa, ongelma voi tulla siinä, ettei media kaipaa palkkalistoilleen uskontoon erikoistuvia toimittajia. Kuvaavaa on, että Suomessa useimmilla sanomalehdillä ei ole yhtään pääasiallisesti uskonnosta kirjoittavaa toimittajaa. Briteissä suurimmilla laatu-lehdillä oli pitkään vähintään yksi uskontoon erikoistunut toimittaja.

Uskonnosta ovat perinteisesti kirjoittaneet kirkonmiehet (Gledhill 2012, 91). Tilanne on muuttunut, mutta muutos ei ole tehnyt mediasta uskonnonvastaista. Pikemminkin suhde on aiempaa kirjavampaa. Englannissa vuonna 2010 esimerkiksi *The Timesin* kirjeenvaihtaja oli nimellisesti anglikaani (Ruth Gledhill), *Guardianin* musliminainen (Riazat Butt) ja *Daily Telegraphin* filosofiassa koulutuksensa saanut Martin Beckford.³ Lehdillä on

myös uskonnosta kirjoittavia uskontokriittisiä toimittajia, esimerkiksi *The Independentin* Johann Hari, sekä konservatiivisia kristittyjä, kuten *Daily Mailin* kolumnisti Peter Hitchens. Suomessa uskonnosta aktiivisesti kirjoittavia toimittajia ei voi ainakaan yksiselitteisesti kutsua uskonnonvastaisiksi. Annikka Mutasen (2009) raportin kahdestatoista haastateltavasta kukaan ei nimittänyt itseään ateistiksi. Yhdeksän toimittajaa oli luterilaisen kirkon jäseniä, neljä identifioi itsensä uskovaksi.

Toimittajien suhde oman uskonnollisuuden tai uskonnottoisuuden julkiseen paljastamiseen vaihtelee, mutta asiaa voi lähestyä myös työnantajan näkökulmasta. Kun *Helsingin Sanomat* julkaisi uutisen toimittajille annetuista ohjeista sosiaalisen median käytöstä, se otti esimerkin ydinvoimasta. Jos toimittaja kirjoittaa energiapolitiikasta, hän ei saisi olla ydinvoimaa avoimesti kannattavien tai vastustavien ryhmien jäsen. Mutta päteekö sama uskontoon? Pitääkö uskonnosta kirjoittavan toimittajan olla uskonnollisten ja uskontokriittisten ryhmien ulkopuolella? Vaikeutena on, ettei lapsikasteessa kirkon jäseneksi liitetty toimittaja ole erotessaan neutraali – hän on jo esittänyt kantansa, vaikka ei olisikaan uskonnonvastainen. Samaa logiikkaa seuraten voidaan kysyä, voiko luterilainen kirjoittaa muista uskonnoista? Kun neutraalia aluetta ei käytännössä ole, ei sellaisesta tarvitse uneksia. On parempi tuoda esiin kantansa, reflektoida sitä toimittajan työssä ja antaa todistusaineistojen ja argumenttien viedä joskus omalle vakaumukselle kiusallisiinkin juttuihin.

Uskontokirjeenvaihtajat ja heidän kiinnostuksensa aiheeseen on omiaan parantamaan laatua, mutta tämä ei yksin riitä. Myös palkatut toimittajat joutuvat myymään juttunsa ylemmän tahon päättäjille. Lisäksi kirjoitteluun vaikuttaa paljon toimittajien oma aktiivisuus. Kaiken kaikkiaan uskontoon erikoistuneiden toimittajien jutut ovat Andrew Brownin laskelmien mukaan vähentyneet Isossa-Britanniassa viimeisten vuosikymmenten aikana (henkilökohtainen tiedonanto, lokakuu 2009; ks. myös Brown 2012), samoin uskonnolliset televisio-ohjelmat ovat siirtyneet vähitellen huonommille ohjelmapaikoille (Viney 1999). Trendi on jatkunut

ja ohjelmat ovat osin muuttuneet yleiseettisiksi keskusteluohjelmiksi. Poikkeuksen muodostavat uskontoaiheiset dokumentit. Lisäksi mediakäytäntöjen muuttuminen siirtää raportointia yhä useammin verkkoon. Uskonto on yksi esimerkki kerrostuneesta journalismista: pieni osa painetaan lehteen, ja aihetta käsitellään perusteellisemmin blogissa, jossa on linkkejä alkuperäislähteisiin tai laajempiin analyysiin.

Uskontoa voidaan kaikesta huolimatta pitää ajankohtaisena ja uutisointia vaativana aiheena. Siinä missä monet Euroopan maat maallistuvat, muualla maailmassa näin ei näytä käyvän. Lisäksi lähes kaikissa länsimaissa uskonnosta on tullut näkyvää ja julkisesta keskustelusta polarisoitunutta. Vaikka uskonnollinen aktiivisuus on vähentynyt tasaisesti, uskonto on esillä mediassa entistä enemmän.⁴ Uskonnollisen monimuotoisuuden lisääntyminen, ateismin esillennousu julkisuudessa ja kristittyjen esittämät huolenaiheet oman etuoikeutetun asemansa horjumisesta ovat tekijöitä, joiden olettaisi riittävän aiheen yhteiskunnallisen merkityksen perustelemiseksi.

Toisaalta tutkimustyössäni on käynyt ilmi, että viittaaminen uskonnollisiin asioihin on selvästi lisääntynyt brittimediassa. Otoksessa vuodelta 2008 viittausten määrä on kaksinkertaistunut sanomalehdissä vuoteen 1982 verrattuna. Uskontoviittausten määrä on noussut nopeammin kuin esimerkiksi rotu- ja etnisyy sviittausten määrä. (Knott, Poole & Taira 2013a, 103, 197.) Toisaalta tiedetään uskontokirjeenvaihtajien juttujen vähentyneen, joten on pääteltävä, että uskonnosta kirjoittavat muut kuin uskontoon erikoistuneet toimittajat. Heidän erikoisalanansa – ja jutun varsinainen teema – voi olla politiikka, kulttuuri, urheilu tai viihde. Tällöin haasteeksi tulee tämän joukon ”uskonnollisen lukutaidon” parantaminen.

Sekä Yhdysvalloissa että Iso-Britanniassa – oletettavasti myös Suomessa – toimittajat ovat vähemmän uskonnollisia kuin väestö keskimäärin. Näin ajateltuna toimittajat eivät todennäköisesti aktiivisesti edistä uskonnollisten aiheiden käsittelyä mediassa. (Field 2011; Holmes 2010; Hoover 1998, 40–42; Taira 2015; Weaver &

al. 2007, 15; Winston & Green 2012.) Tällä ei tarkoiteta sitä, että media olisi uskonnonvastainen. Media-ammattilaisten suhteellinen uskonnottomuus muuhun väestöön verrattuna ei suoraan määrää käsittelyn luonnetta ja laatua. On kuitenkin selvää, että median omat taloudelliset ratkaisut ja linjavalinnat vaikuttavat merkittävästi uskontouutisoinnin laatuun.

Uskonnollisten yhteisöjen odotukset

Brittiprofessori Ian Hargreaves (2005, 1) kuvaa journalismin paradoksia: uutisia on enemmän kuin koskaan vapaan lehdistön synnyn aikana, mutta journalismi on myös ennennäkemättömän painostuksen kohteena. Nämä hyökkääjät voivat olla ”poliitikkoja, filosofejä, kansalaisia, globalisaationvastaisia radikaaleja, uskonnollisia ryhmiä ja jopa toimittajia”. Uskonnolliset ryhmät voivat olla taitavia lobbaajia tai toimia jopa väkivaltaisesti, mutta useimmiten uskonnolliset yhteisöt ovat altavastaajan asemassa. Heidän vaikutuskykynsä on riippuvainen toimittajien ja mediainstituution arvoista, yhteistyöhalusta ja tavoitteista.

Valtakirkoilla on erityisasemansa. Yhtäältä niihin suhtaudutaan vakavammin ja kunnioittavammin kuin muihin, toisaalta niiden institutionaalinen rakenne – ja toimittajien tietoisuus siitä – auttaa löytämään sopivia haastateltavia. Suomessa määrällinen ero valtakirkkojen ja vähemmistöjen välillä on niin suuri, että vertailu on epäsuhtaista. Vähemmistöuskontojen näkökulmasta on kuitenkin erikoista, että Suomessa haetaan usein myös muiden uskontojen kommentoijat luterilaisen kirkon sisältä (Junnonaho 2000), vaikka tilanne on arvioni mukaan muuttunut hieman asiantuntijuuden monimuotoistumisen suuntaan.

Ei liene liioiteltua sanoa, että moni uskonnollinen ryhmä on tyytymätön siihen, miten se esitetään mediassa. Muslimeilla on hyvät perusteensa tähän, mutta esimerkiksi uskonnollisesti kirjavassa Englannissa sikhit valittavat samanlaisista asioista. Yksi huolenaihe on se, että lukijat – eivät niinkään toimittajat – usein

sekoittavat sikhit ja muslimit. Toinen huolenaihe on vähäinen medianäkyvyys, ainakin muslimeihin verrattuna. On tietenkin kysyttävä, onko medianäkyvyys tavoiteltavaa, jos uutisoinnin koetaan olevan negatiivista.

Uskonnollisten yhteisöjen käsityksiä omasta näkyvyydestään voisi hyödyntää, mutta niiden näkemykset eivät aina vastaa todellisia mediasisältöjä. Esimerkiksi eräässä seminaarissa sikhien puhemies otti esimerkiksi sikhien kannalta kielteisen tapauksen mutta jätti arkisen, keskimäärin myönteisen käsittelyn mainitsematta. Media ei välitä ryhmien eettistä ilosanomaa, mutta media ei myöskään ole aina niin kielteinen kuin uskonnollisten ryhmien puhemiehet antavat olettaa.

Mediaa kiinnostaa uskonto siinä tapauksessa, että kyseessä on konflikti, mielenkiintoinen persoona tai tavallisuudesta poikkeava tapahtuma. Esimerkiksi uskonnollisten ihmisten määrä ei sinänsä ole ratkaiseva tekijä. *Daily Telegraphissa* uskontokirjeenvaihtajana toiminut Martin Beckford vertasikin toimittajien suhdetta uskontoon siihen, miten suhtaudutaan vanhuksiin. Vanhusten määrä kasvaa ja heitä kuunnellaan, mutta heidän sanomisiaan ei aina oteta vakavasti. Yhteisöjen aktiivinen tiedottaminen ja esimerkiksi lehdistötiedotteiden lähettäminen tiedotusvälineisiin ovat kuitenkin edelleen merkittäviä vaikutuskeinoja uskontojen julkisuuden parantamiseen. Toinen tärkeä tekijä on yhteisön verkkosivu, josta löytyvät yhteystiedot ja yleinen ryhmää koskeva informaatio. Kolmanneksi yhteisöillä on oltava edustajia, joihin toimittajat voivat ottaa yhteyttä, joskin median toivoisi esittävän yhteisöt useammin moniäänisinä. Edustajien tehtävänä on yhtenäistää ja esittää niin sanottu virallinen kanta.⁵

Hyvä esimerkki uskonnollisten yhteisöjen ja median kitkaista suhteesta on paavi Benedictuksen vierailu Isoon-Britanniaan syksyllä 2010 ja sen käsittely mediassa (ks. Knott, Poole & Taira 2013, 155–171). Siinä missä konservatiiviset ja kristillismieliset lehdet toivottivat paavin tervetulleeksi, poliittisesti enemmän vasemmalla olevat sekularistisemmat lehdet nostivat sivuilleen lasten hyväksikäytön ja ihmisoikeudet. BBC sai syytöksiä kristinuskon ja

katolisen kirkon vastaisuudesta. Yksi syy tähän oli kriittinen sarja *Panorama*, joka kysyi mitä paavi tiesi pedefilippien tapauksista, joita hän ennen paaviuttaan joutui käsittelemään. Toinen syy oli dokumentti, jossa Mark Dowd, katolilainen homoseksuaali, kritisoi paavia konservatiivisuudesta. Syytösten ilmapiirissä kirkko ja siihen myönteisesti suhtautuvat tahot toivoivat pehmeämpää käsitelyä – siitäkkin huolimatta, että BBC:llä oli lähes 13 tuntia suoraa lähetystä vierailusta ilman kritiikin häivää. Tällaisessa tilanteessa näyttää siltä, että mikä tahansa puolueettomuuden määritelmä on jo määritelmä joko uskontomyönteisestä tai -kielteisestä näkökulmasta. Media ei voi tyydyttää kaikkia ja negatiivinen palaute on lähestulkoon väistämätöntä.

Asiantuntijoita tarvitaan

Toimittajat vitsailevat usein ”päivystävistä dosenteista”, mutta kaikesta huolimatta media tarvitsee jatkuvasti asiantuntijoita. Yksi suurimpia eroja suomalaisen ja brittiläisen median välillä on se, että Suomessa toimittajat turvautuvat helposti asiantuntijoiden apuun, kun taas Britanniassa toimittajat ottavat usein itse myös asiantuntijan roolin. Uskonto on keskimäärin vaikea aihe, joten suomalaista menettelytapaa voi pitää toivottavana. Tietämyksen puute on mediakriitikoiden lisäksi myös uskonnollisten ihmisten toistuvasti esittämä syytös. Joskus mennään vikaan, kun unohdetaan median omat tehtävät, mutta jonkinlainen osaaminen on välttämätöntä. ”Uskonnollisessa lukutaidossa” on aina parannettavaa.

Päivystävät dosentit auttavat mielellään, mutta he eivät istu tutkijankammioissaan odottamassa toimittajien yhteydenottoa paremman tekemisen puutteessa. Ja jos apua tarvitaan pikaisesti, voi käydä niin, että aikataulut eivät sovi yksiiin. Toimittajien on hyvä tietää, että on olemassa verkkosivustoja, joista voi saada perustietoja. Suomessa erilaisten ajatushautomoiden kehittyminen on jäänyt puolitiehen, mutta esimerkiksi Isossa-Britanniassa ne tarjoavat

asiantuntija-apua myös uskontoaiheisiin. Tällöin on muistettava, että niillä on oma agendansa.

Asiantuntijoilta kysytään usein faktoja. Joskus on niinkin, että toimittajalla on juuri tekeillä olevaan juttuun liittyvä faktatieto paremmin hallussa, asiantuntijalla puolestaan enemmän tietoa aiheen historiallisesta ja yhteiskunnallisesta kontekstista. Aina aihe ei käy yksiin ensisijaisen asiantuntijuuden kanssa, vaan osuukin sen reunamille. Asiantuntijoiden sivuuttaminen kokonaan johtaa helposti tilanteeseen, jossa tutkijat jälkeinpäin herkuttelevat toimittajien tekemillä virheillä tai kykenemättömyydellä nähdä uskonnon merkitys uutisoinnin kohteessa (esim. Marshall & al. 2009). Korostan asiantuntijoiden merkitystä viitekehyksen tai lähestymistavan valinnassa. Harvoin painotetaan asiantuntijoiden kykyä kommentoida näkökulmia, joilla aiheita käsitellään. Pulmana on se, että kehys on usein valittu jo etukäteen, ennen yhteydenottoa. Eräs englantilainen professori kertoi, että kun häntä pyydettiin television ajankohtaisohjelmaan, häneltä kysyttiin, tuomitseeko hän arkkikiispan aikaisemmin mediassa esittämän lausunnon. Kun hän vastasi, ettei pitänyt lausuntoa erityisen ongelmallisena, kutsu evättiin. Tämä on esimerkki median tietoisesta kehyksestä.

Aina kehys ei ole selvästi tiedostettu. Yksi tyypillinen kehys sekä journalismissa että akateemisessa tutkimuksessa on, että modernisoituminen ja demokratisoituminen nähdään vääjäämättöminä kehityssuuntina, joista voi ennustaa tulevia muutoksia. Uskontoa ei tyypillisesti ole pidetty osana modernisaatiokehystä, sillä sen on ajateltu kuuluvan menneeseen maailmaan. Siksi esimerkiksi Iranin vuoden 1979 vallankumousta ja Khomeinin johtamaa pappisvaltaa pidettiin aikoinaan *Helsingin Sanomissa* menneen maailman oikkuna, joka jostain käsittämättömästä syystä ilmaantui ohimenevästi modernisoituvan maailman näyttämölle. Ainoana käsitettävissä olevana syynä pidettiin liian nopeaa länsimaista sivistystä. Islamilainen johtajuus määrittyi vääristymäksi, joka ei sovi ”ihmiskunnan nykyiseen kulttuuritietoisuuteen”. Lehden mukaan ”voimme olla jokseenkin varmoja, että iranilainen nykyvaihe

on ohimenevää laatua.” (*Helsingin Sanomat* 20.7.1982.) Esimerkki sopii islamin kuvaamiseen yleisesti: sitä suhteutetaan suomalaisessa mediassa länsimaiseen demokratiaan ja modernisuuteen, jotka toimivat myös hyväksyttävyyden mittareina (ks. luku 6).

En ole kuullut toimittajien kysyvän usein, millaisesta viitekehuksesta aihetta kannattaisi tarkastella tai miten valittua kehystä voisi tarkentaa. Sen sijaan olen kuullut toimittajan etsivän tietoa siitä, ovatko Irakissa ”fundamentalisteja” sunna- vai shiiamuslimit – ikään kuin asiantuntijan tehtävänä olisi hyväksyä huonosti mietitty kehys, yhden ryhmän fundamentalistiksi leimaaminen ja sen mukanaan tuomat arvoarvostelmat.

Yleinen ongelma viitekehysten valinnassa on uskonnon yleinen eksotisointi ja kiinnittäminen aikaisemmin esillä olleiden puhemiesten uskomuksiin. Tällöin uskonnollisuuden arkipäiväisyys ja käytäntöjen kirjavuus jäävät tavoittamatta. Esimerkiksi Suomen televisiossa nähtyä *Muslimielämää* -ohjelmaa (Yle 2010) moitittiin keskittymisestä ankaran opillisiin käytäntöihin arjen sijaan. Tämä onkin uskonnon kuvaamisen ongelma. Poimitaan eksoottiset uskomukset ja näytetään, että niiden harras noudattaminen on osoitus muslimielämästä. Uskonnollisuuden ymmärtäminen arkisen aherruksen yhtenä mielekkääksi tekävänä elementtinä jää taustalle. Toisenlaisia ratkaisuja on tullut vastaan Englannissa, missä esitettiin sarja musliminaisten autokoulun käymisestä (*Muslim Driving School*, BBC2, 2010). Sinänsä tylsä ohjelma tavoitti alistetun vähemmistön arkisen näkökulman sekä siihen liittyvät epävarmuudet ja pienet ilot. Turkkia käsittelevässä dokumentissa puolestaan kuvattiin villisikoja metsästäviä muslimeja, jotka argumentoivat, ettei heidän islaminsa kiellä sianlihan syöntiä (*Explore: From Istanbul to Anatolia*, BBC1 2009). Joku voisi väittää, etteivät metsästäjät ole oikeita muslimeja. Tärkeämpää on kuitenkin tuoda esiin käytäntöjen moninaisuutta, sillä sitä on islamin stereotyyppisissä mediakuvauksissa painotettu liian vähän.

Lukijapalautteen huomioiminen

Myös lukijat ja heidän palautteensa muodostavat osan journalismin kiertoa. NykYTEknologian ansiosta julkinen palaute ei rajoitu valikoituihin yleisökirjeisiin, vaan lähes jokainen voi kirjoittaa mielipiteensä keskustelupalstalle. Yksi ongelma on se, että palautteen määrää käytetään jutun onnistuneisuuden mittarina. Verkko keskustelussa 500 kommenttia näyttää sisällöstä riippumatta paremmalta kuin 50. Usea brittitoimittaja myönsi tunnistavansa tämänkaltaista ajattelua omassa ja kollegojensa työssä, vaikka se lisääkin provokatiivista kirjoittamista.

Palautteen antaminen on kuitenkin välttämätöntä journalismin parantamiseksi, ja usein toimittajat toivovatkin sitä. *Guardianin* toimittaja Andrew Brown osoitti viestinsä uskonnollisille yhteisöille, asiantuntijoille ja maallikoille painottaessaan, että jos huomaatte virheen, velvollisuutenne on kertoa siitä toimittajalle. Muuten on vaikea odottaa parempaa journalismia. Silti on erikoista, että Brownin uskontoblogissa kommentointimahdollisuus poistetaan, jos aiheen oletetaan olevan arkaluontoinen ja lähestymistavan provokatiivinen.

Yhteenveto

Uskonnon uutisointia koskeva mediakritiikki perustuu usein toimittajien tietämättömyyden osoittamiseen. Uskontouutisoinnin haasteita tarkasteltaessa on tunnistettava myös median omat käytännöt ja valinnat. Hyvä journalismi vaatii osaamista ja hyviä puitteita myös uskonnosta kirjoitettaessa. Osaaminen ei ole suoraan yhteydessä toimittajan omaan uskonnollisuuteen tai uskonnottomuuteen. Jos media ei halua tukea uskontoon liittyvää osaamista, laatua on vaikea ylläpitää. Uskontokirjeenvaihtajien tuottamaa sisältöä suurempi haaste on muista aiheista kirjoittavat toimittajat, jotka käsittelevät uskontoa osana esimerkiksi maailmanpolitiikkaa, taloutta tai maahanmuuttoa. Heidän osaamisensa

parantaminen olisi askel kohti entistä laadukkaampaa uutisointia. Sinänsä uskonnolliset yhteisöt eivät määrää, mitä ja miten heistä kirjoitetaan, mutta niiden kuunteleminen on olennaista, huolimatta palautteen kielteisyydestä. Konkreettinen haaste on saada edes joskus myös muiden kuin puhemiesten ääni kuuluviin – käsiteltävän aiheen mukaan. Asiantuntijat tarjoavat apua faktatiedoissa, mutta toisinaan olisi hyvä kysyä mielipidettä myös valitun näkökulman eduista ja ongelmista. Myös lukijoiden palautteesta oppii, jos on tehnyt asiavirheitä tai jos näkökulmaa tulisi miettiä uudestaan uusia juttuja varten. Palautteen määrä ei kerro laadusta; usein se on osoitus provokatiivisesta näkökulmasta kiinnostavaan aiheeseen. Tällä hetkellä näyttää vankasti siltä, että uskontouutisointi ei voi olla journalistisesti tyydyttävää, jos aiheeseen ei paneuduta riittävästi. Monet keskustelunaiheet jäsentyvät suhteessa uskontoon kuten *Ajankohtaisen Kakkosen* Homoilta osoitti. Lisäksi yhä useammin kohdataan myös uskontojen kirjo perinteisen ja tutun luterilaisuuden sijaan.

Faniuden ja uskonnon suhde on puhuttanut niin fanitutkijoita kuin uskontoa nykypäivän populaarikulttuurissa tarkastelevia uskontotieteilijöitä. Näkemyksiä on esitetty puolesta ja vastaan. Yhdet esittävät, että ne tulisi pitää erillään toisistaan ja toiset katsovat niiden välillä olevan enemmän kuin pinnallisia yhteneväisyyksiä. Tässä luvussa tarkastellaan faniuden ja uskonnon välisiä kytkentöjä käsitteiden, tutkimuksellisten näkökulmien ja faniudeksi ja uskonnoksi nimettyjen ilmiöiden tasoilla ja pohditaan, voidaanko – ja millä tavalla – faniutta ja uskontoa, fanitutkimusta ja uskontotiedettä kietoa toisiinsa hedelmällisesti.

Matt Hillsin haastattelussa fanitutkimuksen keskeinen teoreettikko Henry Jenkins pohtii faniuden ja uskonnon suhdetta ja päätyy korostamaan kytkennän hedelmättömyyttä.

Luulen, että varautuneisuuteni perustuu sanaan 'fani'. Se palautuu termiin 'fanaticus', joka alusta pitäen viittasi virheelliseen ja ylenpalttiseen palvontaan. [...] Tutkijana on kovin vaikeaa tehdä uskonnollinen analogia, joka ei vihjaa käsitykseen väärästä palvonnasta. Minulle se on erityisen ongelmallinen, koska mielestäni uskonnon määrittävä perusta on uskomukset tai usko. (Hills 2001.)

Näkemyksensä esittämisen jälkeen Jenkins erottelee uskonnon mytologiasta. Uskonto viittaa hänelle kirjaimelliseen uskoon ja mytologia tarinoiden kautta artikuloituihin eettisten tai moraalisten arvojen joukkoon. Hän jatkaa:

Ja uskon, että siinä mielessä kulttitekstit voivat toimia mytologiassa. Uskonnessa tuodaan takaisin käsitys kirjaimellisesta uskosta, joka olettaa, että fanit ovat kyvyttömiä erottamaan fiktion todellisuudesta tai että he oletettavasti kohtelisivat tekstiä ikään kuin se olisi kirjaimellisesti totta. Tämä on se, mitä pidän ongelmallisena sanan 'uskonto' käytössä. Kunnioitan uskontoja uskon harjoittajina enkä haluaisi kohottaa faniutta uskonnon tasolle. Enkä haluaisi mustamaalata faneja siitä, että heillä olisi vääriä uskomuksia, koska siinä ei ole kysymys uskomuksista, vaan etiikasta ja jaetut arvot kokoavista narratiiveista. [...] Se tosiasia, että minua kasvatettiin baptistiksi ja fundamentalistiksi saa minut ajattelemaan, että uskonnessa on kysymys kirjaimellisesta totuudesta. [...] Käsitkseni mukaan uskonnon kategoriaa ei voi puhdistaa fundamentalistisista sävyistä tai vääristä uskomuksista, jotka näin ympäröivät sanaa 'fani'. Siitä syystä se on liian vaarallinen sana analyttiseen käyttöön, kun puhutaan faniudesta. (Hills 2001.)

Jenkinsin kriittinen asenne on otettava vakavasti, varsinkin kun toiset faneiksi itsensä identifioivat kiistävät faniuden olevan uskonto ja ovat hyvin uskontokriittisiä (ks. Hirsjärvi 2008 Sf-faneista). Toisia fanitutkijoita rinnastukset uskontoon ovat kuitenkin viehättäneet (Hills 2000; 2002; Jindra 2005). Kytkenän ongelmana ovat mahdolliset ylitulkinnot ja harhaanjohtavat mielikuvat, mutta varauksellinen suhde kertoo usein kristillisestä, erityisesti protestanttisesta (ja eurosentrisestä) tavasta ymmärtää uskonto. Uskonollisuutta ja faniutta erotellaan ainakin neljällä yksinkertaistavalla mielikuvalla: uskonto on vakavaa, fanius on ironista ja leikkisää; uskonto on pysyvää ja poissulkevaa, fanius on muuttuvaa ja sisäänsulkevaa; uskonto miellettyä totena pitämiseen ja uskomiseen, fanius ”fiiliksiin”; uskonto on passiivista (ylhäältä-alas -aivopesua), fanius on aktiivista tekstien käyttöä.

Fanitutkimuksesta löytyy myös kolmas, ehkä yllättävä tapa hahmottaa suhdetta. Lawrence Grossberg ei kirjoita kirjojaan uskonnessa, mutta hän kehittää käsityksensä faniudesta suhteessa uskontoon. Tai pikemminkin uskonto on faniutta koskevan teore-

tisoinnin esiteoreettinen ”ajattelun kuva” (ks. Deleuze 1994). Hasidistisen juutalaissuvun kasvattina hän rakentaa henkilökohtaisten kokemustensa kautta erottelun fanin ja fanaatikon, faniuden ja uskonnon, välille. Ensin hän kuvaa uskonnollista fanatismia isoisänsä kautta:

Fanatismien epämiellyttävä monimielisyys tuli tutuksi elämäni varhaisessa vaiheessa, kun kamppailin selvittääkseni välini hasidistisiin isovanhempiini. Ymmärsin, että kun isoisäni päätti riskeerata isoäitini elämän ennemmin kuin antaa hänen matkustaa (siis työskennellä) sapattina, hän toimi sen perusteella, että he olivat absoluuttisen sitoutuneita keskukseseen, jonka he pystyivät vain nimeämään – Jahveksi – mutta eivät koskaan selittämään. Ymmärsin, että kun oma äitini haastoi tuon sitoumuksen suojellakseen hänen äitiänsä, hän ei haastanut vain isänsä valtaa (joka oli läheisesti sidoksissa tuohon sitoutumiseen), vaan koko fanaattisuuden tavoiteltavuuden heidän uudessa maailmassaan. En ole koskaan selvittänyt välejäni heidän fanatismiinsa. Tai pikemminkin minussa oleva fani ei ole koskaan ollut tyytyväinen synkkään, itsensä eristävään ja usein julmaan hasidistiseen elämään, joka oli jotenkin rakennettu Baal Shem Tovin iloisista opetuksista. (1997: Sittemmin olen arvostanut sitä, että heidän elämässään oli myös mahtavan ilon hetkiä ja ulottuvuuksia.) (Grossberg 1997b, 246–247.)

Tämän jälkeen Grossberg erottelee oman faniutensa muiden häneen kohdistamista fanaattisuussytöksistä:

Joka tapauksessa fanaattisuus astui uudelleen elämäni vastakulttuurin aikana, kun isäni (ja useat sukulaisistani) käytännöllisesti julistivat minut pannaan sen vuoksi, mitä he kutsuivat ’fanaattisuudekseni’. Tiesin silloin, mutta en osannut selittää, että tilanteet, ja niiden vaatimat sitoumukset, olivat perin pohjin erilaisia. Kenties tämä ero on aina ollut perustava Amerikalle, jonka historia on vähemmän fanaattisuuksien jatkuvia sarjoja kuin jatkuvaa kamppailua fanien ja fanaatikkojen välillä, kamppailua, jossa ideologioilla on aina ollut ongelmallinen asema. Haluan tarkastella tätä eroa ajatellakseni sen seurauksia omille käytän-

nöilleni kulttuurikriittikkona ja politiikan kriittikkona. Aloitan erottamalla kolme sitoutumisen, panostamisen, kokemistavan (Bourdieu) muotoa tai 'makua': fanit, fanaatikot ja ideologit. (Grossberg 1997b, 247.)¹

Lainauksesta ja sen jälkeen tulevasta tekstistä käy ilmi, että Grossbergille fani on määritelmällisesti sekä yhteydessä uskontoon (fanaattisuuteen) että siitä erillinen (investointi on väliaikainen, toisin kuin fanaattisuudessa). Fanaattisuudelle, ja Grossbergin mukaan siis uskonnollisuudelle, on tyypillistä affektiivisen panostuksen absoluuttisuus (ei kirjaimellinen usko kuten Jenkinsille). Mikäli kohde vaihtuu, se tapahtuu panostuksesta aiheutuvan trauman vuoksi.²

Ideologi puolestaan on käsitteellinen hahmo, joka tekee affektiivisen panostuksensa erityisiin teksteihin kohdistuvien laadullisten arvostelmien perusteella. Toisin sanoen ideologi perustelee makunsa periaatteilla, joiden oletetaan olevan oman arkielämän ulkopuolisia. Ideologin maku on aina kytkeytynyt ideologiaan, viestiin tai uskonnollisessa kontekstissa oikeaksi ajateltuun oppiin. Ideologin panostukset eivät ole yhtä absoluuttisia ja vakavia kuin fanaatikon eivätkä yhtä väliaikaisia, leikkisiä tai ironisia kuin fanin. Ideologi on välihahmo fanin ja fanaatikon välillä. Käytännössä kaikkien hahmojen piirteitä löytyy nykykulttuurista – ja hieman rajatummassa mielessä myös menneisyydestä – niin faniudeksi kuin uskonnollisuudeksi nimetyistä ilmiöistä.³

Uskonnon käsitteellistäminen

Fanitutkimuksen teoriassa uskonnon käsite muistuttaa enemmän arkikielen protestanttis-kristillisiä merkityksiä kuin uskontotieteen analyyttisiä ja etymologisia tarkasteluja. Tosin suomen kielen sana uskonto on uskon johdannainen. Se on 1840-luvulla kehitetty uudissana, jolla eroteltiin uskonto oppijärjestelmänä (uskon oppi) uskosta (yksilön asenteesta ja suhteesta oppiin). Lisäksi sillä luoki-

teltiin oppijärjestelmiä siten, että voitiin erotella ”totista Jumalaa” palvovat ”pakanajumalaa” tai useita jumalia palvovista. Käsitteessä näkyy selkeästi protestanttinen perinne, joka on pitkälti ohjannut tapaamme ymmärtää uskonto ja käyttää termiä arkikielessä. Tästä oletetusti seuraa myös epäröinti faniuden ja uskonnon rinnastamisen mielekkyydestä – eihän faniutta määritä Jumalaan uskominen tai sen palvominen.

Kytkenä faniuteen löytyy kuitenkin jo latinan *religio*-sanan etymologian tulkinnoista. Latinan *religiosta* on kaksi kilpailevaa tulkintaa. Ciceron mukaan se tulee sanasta ”legere”, koota, jolloin ”re-legare” tarkoittaa kaiken sen uudelleen kokoamista, mitä tarvitaan jumalten palvontaa varten. Kristityn kirjailija Lactantiuksen mukaan religion juurena oli ”ligare”, sitoa, jolloin ”re-ligare” tarkoitti uudelleen sitomista, eli sitä, mikä yhdistää ihmiset jumaluuteen. (Saler 2000, 66; Anttonen & Taira 2004, 26–29.)

Latinan *religion* merkityksissä uskonnollisuuden vastakohtana ei ole epäusko tai ateismi. *Religio* erottaa oikean ja suotavan palvonnan väärästä (*falsa religio deorum*) ja välinpitämättömyydestä, ei-sidotusta (*neglegere*). (Anttonen & Taira 2004, 27.) Jälkimmäinen eronteko on eräs yhtymäkohta faniuteen. Fanius on panostusta johonkin, sitoutumista, välinpitämättömyyden välttämistä. Tämä kanta on luettavissa esiin esimerkiksi sellaisilta fanitutkijoilta kuin Matt Hills (2000; 2002) ja Daniel Cavicchi (1998), jotka korostavat sitoutumista ja omistautumista (*devotion*) faniuden ja uskonnollisuuden toisiinsa kytkeväenä tekijänä. Samankaltaisesta ajattelusta on kyse, kun urheilusosiologit Conrad Vogler ja Stephen Schwartz korostavat fanin etymologiasta kirjoittaessaan uskonnollisuuden ja faniuden suhdetta toteamalla, että Martin Luther Kingin ihailijoita ja seuraajia 1960-luvulla voidaan pitää oman aikansa faneina (Vogler & Schwartz 1993, 159).⁴

Koska sanakirjamääritelmät ovat sidoksissa kieliin ja kieliyhteyksiin, etymologiat eivät kerro, miten meidän tulisi käyttää käsitteitä. Nykyään uskontotieteessä onkin tavallista puhua uskonnosta antiessentialistisena käsitteenä. Essentialististen määritelmien

mukaan uskonnoilla on jokin olemus. On jokin piirre tai erotteleva periaate, jota ilman ilmiö ei ole uskonto, esimerkiksi usko ihmisten elämään vaikuttavien ei-empiiristen olentojen tai voimien olemassaoloon. Antiessentialistisen kannan mukaan uskonnolla ei ole mitään yhtä ennalta määrättyä olemusta tai sisältöä. Tällöin kysymys siitä, onko fanius uskonto, on väärin asetettu ongelma. Uskonto ei ole ”joko-tai” -kategoria. Pikemminkin jokin ilmiö on uskonnonkaltaisen ”enemmän tai vähemmän”. Uskonnonkaltaisuus puolestaan ei viittaa yhteen piirteeseen tai edes perinteeseen, vaan ”elementtien altaaseen”, josta uskontoa koskeva ymmärryksemme muodostuu. (Saler 2000.) Tällöin – jos ajatellaan, että uskonnon käsitteellä ylipäätään on analyyttistä arvoa – uskonnon määritelmät ovat tutkijan työkaluja, joiden tehtävinä on toimia havaintoja ohjaavina periaatteina. Määritelmä ei siis ole joko tosi tai epätosi vaan käyttökelpoinen tai käyttökelvoton.

Uskontotieteessä on myös korostettu, että uskomukset tai usko eivät ole universaaleja uskonnon kategoriaa määrittäviä tekijöitä (Nye 2003, 101–123; ks. myös Harvey 2013; Taira 2014a, 108–111). Siksi uskontotieteen näkökulmasta Jenkins hahmottaa uskonnon kategorian varsin yksinkertaisesti ja essentialistisesti. Hän ei viittaa pohdintoihin, joissa uskonnon kategorian osoitetaan olevan huomattavasti moninaisempi ja joissa kritisoidaan kulttuurispesifin protestanttisen uskontokäsitteen universalisointia. Uskontoa ei tarvitse ajatella protestanttis-fundamentalistiseen tapaan vain kirjaimellisena uskona (tai uskomuksina). Antiessentialistisesta perspektiivistä kiinnostavampaa on kysymys siitä, mitä teoreettista ja metodologista hyötyä on tarkastella faniutta uskontona tai uskonnonkaltaisena sekä mitä uskonnon ja faniuden rinnastaminen opettaa tarkastelun kohteena olevista ilmiöistä. Nostan esiin muutamia mahdollisia suuntaviittoja tulevien kytkentöjen koettelemiseen.⁵

Fanius implisiittisenä uskonnollisuutena

Ajatus implisiittisestä uskonnollisuudesta on eräs mahdollisuus yhdistää uskonnon ja faniuden tutkimusta. Englannissa perustetun implisiittisen uskonnollisuuden tutkimuskeskuksen tarkoituksena on tutkia ”uskonnollisuutta”, joka ei paikannu perinteisiin uskonnoksi nimettyihin instituutioihin tai selkeästi artikuloituihin uskontunnustuksiin (vrt. eksplisiittinen uskonnollisuus). Käytännössä tutkimuksessa on painottunut populaarikulttuuri ja arkielämä, jotka molemmat ovat keskeisiä fanitutkimuksen konteksteja. Implisiittisen uskonnollisuuden tutkimusprojektin tunnuslauseen mukaan siinä tutkitaan sitoumuksia, riippumatta siitä, onko kysymys uskonnollisesta vai maallisesta kontekstista.

Hahmottaessaan implisiittistä uskonnollisuutta Edward Bailey, lähestymistavan keskeisin kehittäjä, kysyy ihmisiltä tavallaan yhden kysymyksen: ”Mikä saa heidät innostumaan?” Haastattelussa kysymys jakautuu osiin, kuten ”Mistä nautit eniten elämässä?”, ”Mikä tekee tavallisesta päivästä hyvän?”, ”Mikä on tärkein asia, jonka teet vuosittain?”. (Ks. Bailey 1998, 44–45, 85–109.) Tutkimuskohteena ei ole mikään yksittäinen uskonto eikä kansalaisuskonnollisuutta tematisoivan keskustelun tapaan abstrakti kansa tai valtio jaettuine symboleineen, vaan arjen käytännöt. Tällöin esimerkiksi syöminen, urheilu, menestys, työ, päihdekulttuuri (tai siitä pidättäytyminen), viihde ja ystävyysuhteet näyttäytyvät tutkijalle implisiittisesti uskonnollisiksi, arjen arvojen ja rituaalien teemoiksi ja toimintakonteksteiksi tai panostuksiksi, jotka ”pitävät elämää kasassa” (Gardella 1998, 1). Tämän suuntaisella tutkimuksella on selkeä yhteys fanitutkimukselle ominaiseen tapaan tarkastella affektiivista toimintakykyisyyttä. Vaikka onkin epäselvää, miksi tällaisia sitoumuksia pitäisi kutsua (edes implisiittiseksi) uskonnollisuudeksi, menetelmällinen kysymyspatteristo ja muu implisiittisen uskonnollisuuden tutkimiseen liittyvä menetelmällinen keskustelu ovat käyttökelpoisia myös fanitutkimuksen tarpeisiin.

Baileyn (1998, 22–25) määrittelyssä implisiittinen uskonnollisuus kohdentuu kolmeen elementtiin: sitoutumiseen, integroivaan fokukseen ja laajakantoisia vaikutuksia tuottaviin intensiivisiin kiinnostuksiin (*”intensive concerns with extensive effects”*). Käsitykseni mukaan itse termi ei ole tärkeä, vaan se tutkimusalue, jota sillä hahmotetaan uskonnon tutkimuksen osana, jos halutaan löytää leikkauspisteitä fanitutkimuksen ja uskontotieteen alueilta. Implisiittisen uskonnollisuuden kiinnostavin puoli ei välttämättä olekaan yrityksessä rinnastaa maallisina pidetyt ilmiöt uskonnollisiin, esimerkiksi jalkapallo uskonnolliseen rituaaliin, vaan pyrkimys tarkastella ihmisten arvoja, huolenaiheita ja rajanvetoja käyttämällä joitakin uskontotieteen käsitteitä.

Fanutkijoista esimerkiksi Star Trek-faniutta uskontona tarkastellut Michael Jindra (2005) korostaa, että uskonnon ja faniuden rinnastus perustuu siihen, että uskonto-nimikettä ei käytetä arkikielen tavoin viittaamaan tietyn funktion omaavaan institutioon eikä uskoon. Sen sijaan uskonto on hänelle yksilön tai yhteisön tärkeimpien arvojen päivittäistä ja elettyä ilmaisua (eikä siksi välttämättä kirjaimellista uskoa) – siis eräänlaista implisiittistä uskonnollisuutta.

Yhtenevät käytännöt: rituaalisuus

Kun uskontotieteelle ominaisia käsitteitä käytetään faniuden tutkimisessa, faniudesta pyritään löytämään jokin tai joitakin toistuvia rakennepiirteitä, jotka ovat tyypillisiä myös uskonnoiksi luokitelluille ilmiöille ja perinteille. Rituaalisuus on eräs käsite, jolla sekä faniutta että uskonnollisuutta on analysoitu.

Catherine Bellin (1997) mukaan rituaalin tunnuspiirteitä ovat kaavamaisuus, perinteikkyyys, muuttumattomuus, säännönmukaisuus, pyhä symboliikka ja esitys (performanssi). Jos mainittuja elementtejä löytyy fanitutkijan kohteesta, voidaan edetä kohti rituaalista toimintaa selittäviä teorioita, ja katsoa niiden käyttökelpoisuutta. Jos rituaalisia elementtejä ei löydy, voidaan koko

kytkös hylätä kyseisen kohteen osalta. Suomessa esimerkiksi Stig Söderholm (1990) ja Harri Heinonen (2003) ovat hyödyntäneet rituaalitutkimuksen näkökulmia faniyhteisöjen tarkasteluissa. Söderholm kuvaa Jim Morrison -kultin rituaalista ulottuvuutta, erityisesti The Doorsin laulajana toimineen Morrisonin kuolinpäivän muistojuhlaa. Siihen kuuluvat esimerkiksi hautatanssi, yhteislaulut tai The Doorsin kuunteleminen yksin, Morrisonille kohdistetut puhuttelut ja hänen päihdekeskeisen elämäntyyliinsä imitointi. Heinonen korostaa brittiläisen jalkapallojoukkue Evertonin faniuden rituaalisia piirteitä. Joukkueen suomalaisen faniryhmän pelipäivään kuuluvat esimerkiksi samanlaisina toistuvat toimet (peliin valmistautuminen), symboliikka (pelipaitaan pukeutuminen) ja esitys (itse peli sekä faniien toiminta).

Myös uskontofenomenologisesta toistuvien rakennepiirteiden vertailusta on löydettävissä useita mahdollisia vertailukategorioita uskonnon ja faniuden välille: pyhiinvaellus, ”maailman keskuksen” symboliikka, initiaatiot, faniksi tulemisen tai kääntymisen rinnastaminen uskonnolliseen konversioon. Myös pyhät paikat ja ajat, jotka on faneille erotettu arjesta tyyliin ”tämän haluan katsoa rauhassa yksin”, rinnastuvat rituaalisten tilojen ja aikojen erottamiseen ja rajaamiseen (ks. Hills 2000, 76). Antropologi Victor Turnerin (1969) kehittänyt liminaalisuuden käsite onkin faniututkimuksen kannalta mahdollinen työkalu pyhien ja profaani- en aikatilojen erottelussa. Siinä missä jotkut pyhäteoriat auttavat hahmottamaan faniutta yksilöperspektiivistä korostamalla yksilön tekemiä arvoeroja fanitoimille varattujen ja arkisten aikatilojen välille, Turnerin käsite auttaa hahmottamaan faniutta yhteisön ja yhteiskunnan tasolla. Liminaalisuus tarkoittaa kynnystä (lat. *limen*), siirtymistä väliaikaisiin aikatiloihin, joissa vallitsevan yhteiskuntarakenteen kaikki säännöt, normit ja hierarkiat eivät päde. Liminaalitulana on tarkasteltu rituaaleja, luostaria, halloweenia, sairauskokemuksia, mielenosoituksia, peli- ja kilpailuareenoita ja turismia. Myös faniudesta on löydettävissä sekä yksilöllisiä että yhteisöllisiä periodisia siirtymiä, jotka ilmaistaan tilojen rajaamisella, erityisellä käyttäytymisellä, pukeutumisella tai rekvisiitalla.

Samoin Turnerin käsite auttaa hahmottamaan, miten erilaiset usein mediavälitteiset faniuden aikatilat ovat osa yhteiskunnan liminaaliutta, joka uusintaa sosiaalisia siteitä ja energioita, mutta voi toimia myös vastarintana – uuden luomisen, toisin toistamisen ja toimintakykyistymisen tilana. Nämä rinnastukset ja teoreettiset käsitteet ovat kuitenkin vain esimerkkejä tutkimuksellisista resursseista. Vasta empiiriset kokeilut osoittavat näkemysten sopivuuden tai sopimattomuuden.

Uskonto ja fanius populaarina

Faniuden ja uskonnon suhde tulee esiin myös toisenlaisessa yhteydessä. Grossberg kirjoittaa uskonnon olleen oman aikansa populaaria, kun taas hetkellisiä affektisuhteita suosivaa faniutta voitaisiin pitää nykyajan populaarina:

Ero [myöhäiskapitalistisen postmodernin kulttuurin ja aikaisemman ajan välillä] tulee selväksi verrattuna vanhempaan populaarikulttuurin muotoon – uskontoon. Monille sukupolville uskonto ei toiminut tiedollisena rakenteena, vaan sellaisena affektiivisena rakenteena, joka auttoi tuottamaan vaikutelman maailman kokonaisuudesta: vaikutelman siitä, että elämällä täytyy olla jokin merkitys. Tämän merkityksen luonne ei ollut niin tärkeä kuin usko siihen, että maailmalla – huolimatta sen ristiriitaisuuksista – on yhä mieltä. Populaari voi yhä toteuttaa tätä tehtävää, mutta se ei voi tehdä sitä tuottamalla vakiintunutta ja kestäväää affektiivista horisonttia. Osaksi tämä muutos heijastaa sitä tosiasiaa, että affektiivinen suhteemme maailmaan on muuttunut yhä hauraammaksi ja hetkellisemmäksi. (Grossberg 1995, 63.)

Lainaus osoittaa, että ajatus faniudesta ja fanikulttuurin merkityksen kasvusta hahmottuu Grossbergille likeisessä suhteessa hänen käsitykseensä uskonnosta. Uskonto oli ennen populaaria tai populaarin prototyyppi, mutta nyt uskonnon paikan ottavat muut populaarin muodot. Uutta on se, että affektiiviset suhteet

ovat muuttuneet kestävästä hetkellisemmiksi. Grossberg kuitenkin kirjoittaa uskonnosta tässä yhteydessä imperfektissä. Siellä, missä hän kirjoittaa presensissä, hän ei muuta käsitystään uskonnosta.

Kun Grossberg kirjoittaa uskonnosta, se on hänelle ensisijaisesti fanaattisuutta eikä faniutta, jotakin, jossa tuotetaan vakiintunut ja kestävä, liki absoluuttinen affektiivinen horisontti. Kuitenkin kysymys populaarin muutoksesta, siirtymästä affektiivisten suhteiden haurauteen ja hetkellisyyteen, ei tarkoita, että uskonto olisi edelleen, aina ja kaikkialla, sitä vanhaa. Grossbergin haluttomuus tai jopa kyvyttömyys nähdä uskonnollisuudessa sama siirtymä kuin populaarissa saattaa selittyä hänen juutalaisella taustallaan. Ainakin Grossberg korosti henkilökohtaisessa keskustelussamme, että hänen käsityksensä uskonnosta perustuvat omakohtaisiin kokemuksiin. Siksi Grossbergin esittämää ajatusta affektisuhteiden muutoksesta voisi soveltaa uudella tavalla, jotta faniuden ja uskonnollisuuden yhteys nykykulttuurissa tulisi selvemmäksi. Uskonnon ja faniuden kytkentöjen kannalta kiinnostava kysymys onkin, mitä tarkoittaa sellainen nykykulttuurin uskonnollisuus, jossa uskontoa ei enää oteta affektiiviselta suhteeltaan muuttumattomana. Tämä on uskontotieteelle myös välttämätön kysymys, koska affektisuhteiden hetkellisyyteen ehdollistava kulttuuri vaikuttaa myös uskonnoiksi nimettyjen käytäntöjen ja ryhmien jäsentymiseen.

Yhteisöllisyys

Fanaattisuutta pursuvasta mediakuvastosta huolimatta nykykulttuurin uskonnollisuus näyttäisi osittain muuttuneen eräänlaiseksi faniudeksi, sellaiseksi, jossa affektiivinen suhde on muuttunut hauraaksi ja hetkelliseksi ja jossa affektiivinen suhde on uskonnon ideologiaa, viestiä tai oppia keskeisempi. (Taira 2006a, 47–53.) Tässä erityisessä mielessä uskonnollisuus ja fanius alkavat muistuttaa toisiaan. Jenkins kuitenkin korostaa merkittävää eroa uskonnon ja faniuden välillä:

[Fanius], toisin kuin uskonto, sekoittaa joustavasti noita universumeja. En voi olla muslimi ja juutalainen samaan aikaan. Uskonnollinen sitoutuneisuus on poissulkevaa, mutta voin olla Blake's 7:n, Babylon 5:n, Buffy vampyyrintappajan ja Selviytyjien fani samanaikaisesti. (Hills 2001.)

Erottelu on yleisellä tasolla kohdallaan, mutta ei täysin. Uskontoetnografiset tutkimukset ovat osoittaneet toistuvasti (erityisesti kansanomaisen) uskonnon rajojen joustavuuden ja häilyvyyden. Ihmiset myös identifioivat itsensä joustavasti kveekaripakanoiksi, buddhalaisiksi kristityiksi tai vaikkapa juutalaisnoidiksi (Harvey 2013, 38.) Lisäksi nykykulttuurin uskonnollisuutta ravastelevat muutokset, jotka siirtävät perinteistä uskonnollisuutta ja sitä koskevia käsityksiämme pois paikoiltaan. Yhdet käyttävät useiden uskontojen palveluita, vaikka eivät kuuluisikaan kuin yhteen uskonnolliseen yhdyskuntaan. Toiset voivat olla jopa useampien yhdyskuntien jäseniä, sillä vuoden 2006 (31.7.) jälkeen Suomessa on ollut mahdollista kuulua useampaan kuin yhteen uskonnolliseen yhdyskuntaan. Yhdyskunnat voivat itse päättää, hyväksyvätkö he kannattajiltaan kaksoisjäsenyyden. Tämä lakimuutos on eräs konkreettinen esimerkki siitä, että perinteinen mielikuvamme sitoutumisesta yhteen ainoaan oikeaan uskontoon sekä tarkkaan rajatusta ja luokiteltavissa olevasta uskonnollisuudesta, kuuluu menneeseen maailmaan.

Jenkins korostaa myös, että uskonnon ja faniuden välille löydetään vastaavuus vain eliminoimalla muut vaihtoehtoiset yhteisöjä korostavat käsitteet. Hän ehdottaa, että puolue voisi olla eräs vaihtoehto. Jenkins on oikeassa korostaessaan muita kuin uskontoa koskevia kytkentöjä, sillä uskonto ei ole mikään välttämätön rinnastus faniudelle ja faniyhteisölle. Tärkeäksi yhteys voi tulla silloin kun korostetaan uskontojen ja uskonnollisten yhteisöjen muuttuvaa luonnetta kontrastina Jenkinsin käsitykselle. Mikäli todella pitää paikkansa, että uskonnoista on tulossa entistä enemmän muiden sosiaalisten liikkeiden kaltaisia, kuten uskontososiologi James Beckford (2003b) esittää, uskonnon ja faniuden suhteen pohdin-

nasta tulee entistä relevantimpaa. Tällöin uskonnollinen yhteisö tulee käsittää sellaisessa yhteiskunnallisessa kontekstissa, jossa yksi uskonnollinen instituutio ei kykene kontrolloimaan viestejä, merkityksiä ja symbolien käyttöä. Toisin sanoen uskonto on nykyään vähemmän sosiaalinen instituutio kuin erilaisille käyttötavoille avoin kulttuurinen resurssi – aivan kuten fanisuhteiden objektit.

Ranskalais sosiologi Michel Maffesolin (1993; 1995; 1996) hahmotukset heimoistumisesta – löyhistä, tilapäisistä ja vapaaehtoisista yhteisöistä – kiinnittävät faniuden ja uskonnon yhteisötason tarkastelussa. Hän kuvaa aikaamme dionyysisen ja löyhän yhteisöllisyyden ajaksi kontrastina yltiöyksilölliselle ja rationaaliselle varhaisemmalle modernisaatiolle. Faniyhteisöt ovat eräs esimerkki Maffesolin ”heimoista”. Tätä yhteisöllisyyttä hän pitää ”uskonnollisena” uskonnon etymologian ”yhteen sitomisen” merkityksessä.

Maffesolin tuotannossa olennaista uskonnon ja faniuden kytken kannalta on käsitys uskonnosta yhteen sitovana voimana. En arvioi tässä Maffesolin näkemyksiä ja niihin liittyviä ongelmia. Sen sijaan riittää, että todetaan Suomessa Stig Söderholmin vuonna 1990 ilmestyneen väitöskirjan sopivan hyvin yhteen Maffesolin myöhemmin tunnetuksi tulleiden näkemysten kanssa. Söderholm tarkastelee Doorsin edesmenneen laulajan ympärille rakentunutta Jim Morrison -kulttia, löyhää faniyhteisöä, joka perustuu imago-perusteisen julkisuuden henkilön palvontaan ja joka kiteytyy rituaalisiin ilmaisuihin Morrisonin haudalla (Söderholm 1990). Kyseistä kulttia voidaan pitää esimerkkinä (1) maallisen ja uskonnollisen rajan hämärtymisestä – mikä on Maffesolinkin esittämän heimoistumisen kantava ajatus, (2) institutionaalisten pelastusoppien marginalisoinnista ja (3) siirtymästä suurista instituutioista pieniin yhdessäoloryhmiin. Lisäksi voidaan korostaa (4) siirtymää mediayhteisöihin, joskin tässä tapauksessa yhteisöllä on määrätty paikka myös kasvotusten tapahtuville tapaamisille hautausmaalla. Kaikki mainitut siirtymät lähentävät uskontoa ja faniutta toisiinsa yhteisöllisen tarkastelun tasolla. Samalla on huomattava, että löyhät yhteisöllisyyden muodot koskevat vain osaa niin sanotuista uskonnollisista yhteisöistä.

Wiccalaisuudessa yhdistyvät monet edellä mainitut teemat. Wiccalaisuuden tausta on pakanallisissa perinteissä yleisesti ja toisen maailmansodan jälkeisessä Englannissa erityisesti (mm. Margaret Murray, Gerald B. Gardner, Alex Sanders). Suomessa sen harjoittajien enemmistö on nuoria kaupunkilaisnaisia. Wiccalaisuudelle on ominaista löyhä yhteisöllisyys rituaalipiireissä eli cove-neissa, uskomusjärjestelmän epätarkkuus tai löyhyys, käytäntöjen ja henkilökohtaisten kokemusten pitäminen opinkappaleita tärkeämpinä. (Ks. Hjelm & Sohlberg 2004; Hjelm toim. 2005b; Sjöblom 2000; Taira 2006a, 85–114.) Wiccalaisuus muistuttaa osin fanikonteksteja. Se on monille väliaikainen affektiivinen panostus heikosti institutionalisoituun toimintaympäristöön, jossa viesti, oppi tai ideologia ei ole ainakaan yksityiskohdiltaan julkilausuttu tai jaettu. Kytköstä syventää vielä sekin, että wiccalaisuudelle ja faniudelle, toisin kuin esimerkiksi monille muille uskonnoille, on tyypillistä, ettei omistautumista tai fanisuhdetta pyritä yleensä siirtämään sukupolvelta toiselle.⁶ Ainakin eräät wiccan harjoittajat ovat todenneet, että eivät laittaisi mahdollisia lapsia mahdolliseen wiccauskonnon opetusryhmään, jos kouluissa sellainen olisi tarjolla. Wiccalaisuudessa korostetaan ”oman ratkaisun” tekemistä.

Yhteistypologisesti wiccalaisuutta, kuten lukuisia faniyhteisöjäkin, voidaan kutsua kulteiksi. Termi onkin ollut yleisessä käytössä niin uskontososiologiassa kuin fanitutkimuksessa (vrt. teoksen Kovala & Saresma 2003 otsikko – *Kulttikirja*), vaikka hieman eri tavoin.

Sana ”kultti” (*cultus*) tulee latinasta. Se viittaa viljelyyn ja sitä kautta kulttuuriin (hengen viljelyyn) ja ”uskontoon” (jumalasuhteen hoitamiseen tietyin menoin). Etymologia osoittaa käsitteellisen kytkennän uskonnon ja fanikulttien välillä, mutta kiinnostavampi yhteys on löydettävissä kultti-termin uskontososiologisesta käytöstä. Kultilla on karkeasti ottaen kaksi toisistaan poikkeavaa käyttötapaa. Arkikielessä sillä tarkoitetaan usein suljettua ja muusta yhteiskunnasta eristäytyvää moraalisesti epäilyttävää yhteisöä. Tässä on keskeinen ero faniuteen, koska fanitutkimuksessa korostetaan usein, että fanit harjoittavat laajasti enemmistön ns.

Kaavio 1. Kultin ja lahkoon erottelu Campbellin (1972) ja Hanegraaffin (1996) mukaan.

KULTTI	LAHKO
Individualistinen	Kollektivistinen
Löyhä rakenne	Tiivis rakenne
Vähän vaatimuksia jäsenille	Paljon vaatimuksia jäsenille
Suvaitsevainen	Suvaitsematon
Sisäänsulkeva	Poissulkeva
Muuttuva	Stabiili
Rajoiltaan määrittelemätön	Tarkasti rajattu
Epävakainen, vaihteleva uskomusjärjestelmä	Vakiintunut uskomusjärjestelmä
Alkeellinen organisaatio	Vakiintunut organisaatio
Hyvin lyhytaikainen	Ajallisesti jatkuva

”normaaleja” aktiviteetteja, vaikka joskus epäilyttävyyden leima kohdistuu myös eksoottisiin faniyhteisöihin. Uskontososiologiassa kultilla on kuitenkin perinteisesti tarkoitettu löyhää yhteisöä. Tällöin kultti yhteisömuotona erotellaan lahkosta (ks. kaavio), joskin arkikielessä kulttiin liitetty kielteinen sävy on vähentänyt myös termin analyttistä käyttöä.

Kultin ja lahkoon analyttinen erottelu osoittaa, miten uskontososiologiset yhteisötypologiat tarjoavat keinon jäsentää fani- tai kulttiyhteisöä. Faniyhteisö muodostaa ”kulttisen miljöön”.⁷ Typologisoinnin lisäksi olennaista on todeta kulttisten miljöiden keskeisyys nykykulttuurissa, vaikka yksittäiset kultit näyttävät olevan vaihtuvia. Kultin käsitteen soveltamisessa on myös ongelmansa, koska, kuten todettu, arkikielessä se on usein kielteinen ilmaus, jolla voidaan viitata niin uskonnollisiin yhteyksiin kuin fanikon-teksteihin. Positiivisesti kultti voi latautua sellaisissa ilmauksissa kuin ”kulttielokuva”, mutta tällöinkin nimitys korostaa yleensä objektiin ladattua alakulttuureissa muodostuvaa tai alakulttuureja

muodostavaa camp- tai kitsch-suhdetta. Uskonnollisia kultteja ja fanikultteja yhdistävät myös tutkimuksessa ja arkiajattelussa esiintyvä osallistujien patologisointi. Jos kuitenkin pyritään ymmärtämään faniyhteisöjä vertaamalla niitä toisenlaisiin yhteisömuotoihin, ei uskontososiologisten termien hyödyntämistä tarvitse välttää. Tällöin faniyhteisöt näyttäisivät muistuttavan enimmäkseen sitä, miten kultti on määritelty uskontososiologiassa (ks. kaavio).

Maku ja kieli

Faniutta ja uskontoa yhdistävät myös maku ja kielenkäyttö. Molemmat rakentavat edellä käsiteltyä yhteisöllisyyttä. Maun osalta wiccalaisuus toimii jälleen nykykulttuurin muutoksista kertovana esimerkkinä, vaikka yleisesti uskonnonharjoittajien maun ajatellaan olevan melkoisen kaukana faniyhteisöistä (käyttäytymis- ja käsityseroista ks. Reysen 2006). Kriitikko Putte Wilhelmsson kirjoittaa: ”Käytännössä sarjakuvat ja fantasiakirjallisuus ovatkin se välillinen kanava, jota kautta wiccan perustajien keksimät termit ja myytit ovat säilyneet julkisuudessa.” (Wilhelmsson 2005.)⁸ Wiccojen makua näyttäisi yhdistävän tietyt populaarikulttuurin aktiivisia faniyleisöjä keränneet tuotteet, kuten roolipelit, gootti- ja metallimusiikki, *Tähtien sota* -elokuva ja *Taru sormusten herrasta* -kirja (ja myöhemmin myös filmatisoinnit).⁹ Vaikka moni wiccan harjoittaja puhuu itsestään ja uskonnostaan kriittisessä suhteessa kristinuskoon ja länsimaiseen modernisaation, wiccalaisuuden välittymistä tarkasteltaessa populaarikulttuurin faniyhteisöjen ja niiden maun merkitystä on vaikea ohittaa.¹⁰

Faniuden ja uskonnon ilmiöiden vertailun ja rinnastamisen lisäksi Matt Hills korostaa, että puheessaan fanit itse rinnastavat toistuvasti fanitoimintansa ja uskonnon. Tällöin tulee tärkeäksi tutkia, miten fanit käyttävät uskonnollista käsitteistöä ja miten he rajaavat ja määrittävät toimintaansa sen avulla. Voidaan kysyä, mitä uskonnollisen käsitteistön käyttö tarkoittaa faneille ja mistä

se kertoo. (Ks. luku 9.) Tällöin myös uskontotieteestä löytyy vertailukohtia. Esimerkiksi David Chidester (2005) on tarkastellut Yhdysvaltojen populaarikulttuurissa ja erityisesti tyypillisten uskonnollisten yhteisöjen tai yksilöiden ulkopuolella esiintyvää uskonnollista retoriikkaa. Lauseet, kuten ”Baseball on uskonto” ja ”Työmme [Coca-Colan markkinointi] on uskonto pikemminkin kuin bisnes”, kertovat ”uskonnon” viittaavan asialle omistautumiseen ja vahvoihin sitoumuksiin, jotka osoitetaan uskontorinnastuksella tai uskontoihin assosioituvilla käsitteillä (esimerkiksi pylvä, jumala, rituaali).

Suomessa aihepiiriä on sivunnut Katja Laitinen (2001; 2003) tarkastellessaan laulaja Tori Amosin ja hänen faniensa uskonnollista kieltä ja kuvastoa sekä myös niihin sisältyvää uskontokritiikkiä. Kriittinen asenne kohdistuu uskontojen auktoriteettikeskeisyyteen ja instituutioihin, mutta Amos toimii itse kuitenkin jonkinlaisena henkisyyden ihanteena ja neuvonantajana faneilleen. Kritiikin kohteena on kiinteän modernin uskonnollisuus, kun taas Amosiin liitetty uskonnollisuus on muodoltaan notkeampaa, faniutta ja uskonnollisuutta toisiinsa lähentävää (kiinteän ja notkean modernin uskonnollisuuden jaottelusta ks. Taira 2006a, 36–62). Amosin tapauksessa yhdistyykin fanitutkimuksen ja uskontotieteen kannalta kaksi kiinnostavaa teemaa: faniyhteisössä käytetään uskonnollista kieltä ja sen käyttö, kuten myös Amosin uskontokritiikki, mukailee populaarin uskontodiskurssin muutoksia.

Lopuksi

Henry Jenkins on oikeassa siinä, ettei faniuden rinnastaminen uskontoon ei ole mitenkään välttämätöntä mielekkään tutkimuksen kannalta. Toisin kuin Jenkins ehdottaa, rinnastaminen ei ole kuitenkaan täysin hedelmätöntä, koska se auttaa meitä ymmärtämään sekä nykykulttuurin uskonnollisuutta että faniutta paremmin. Tähän päädytään kolmen käsitellyn seikan vuoksi:

- (1) Uskonto ja fanius kytkeytyvät käsitteellisesti: termeissä, teorioissa ja fanipuheessa.
- (2) Uskontotieteen työkalut ja näkökulmat ovat hyödynnettävissä fanitutkimuksessa.
- (3) Nykykulttuurin uskonnollisuus ja sen yhteisöllisyys muistuttaa tietyin osin faniutta ja faniyhteisöjä.

Uskontoa pidetään usein vakavana. Siihen sitoutumisen ajatellaan olevan poissulkevaa. Se miellettyä totena pitämiseen ja sen ajatellaan olevan passiivista indoktrinaation vastaanottamista. Olen näyttänyt muutamia esimerkkejä, että mikään näistä ei kuvaa täysin onnistuneesti nykykulttuurin uskonnollisuuden nousevia muotoja. Siksi faniuden ja uskonnon kytkentä voidaan tehdä analyyttisten käsitteiden, tutkimuksellisten näkökulmien, ilmiöiden ja diskurssien tasoilla. Tämä ei ole sama asia kuin väite, jonka mukaan fanius on uskontoa tai että uskonto on faniutta. Lopulta-kin kyse on siitä, mitä kiinnostavaa voimme sanoa uskonnoksi ja faniudeksi nimetyistä käytännöistä käsiteltyjen teoreettisten käsitteiden ja näkökulmien avulla.

9. Jumalan käsi: Miksi uskonnosta puhutaan ja vaietaan jalkapallon yhteydessä?

Moni futisfani on joskus nimittänyt jalkapalloa omaksi uskonnokseen ja suosikkipelaajaansa Jumalaksi. Vain harvat kuitenkin lukevat urheilusivuilta pelaajien uskonnollisuudesta muutoin kuin poikkeustapauksessa. Tässä luvussa kysyn, miksi uskonnosta puhutaan ja vaietaan jalkapallon yhteydessä. Vastaukseni perustuu kolmen erilaisen uskonnon ja jalkapallon kytkennän erittelyyn. Näistä ensimmäinen käsittelee kysymystä jalkapallosta uskontona. Toinen keskittyy niin sanottuun uskonnolliseen kieleen, jota käytetään (useimmiten metaforisesti) jalkapallosta puhuttaessa. Kolmas analysoi jalkapalloilijoiden uskonnollisuuden käsittelyä mediassa. Yhdessä nämä sinänsä erilaiset mutta toisiinsa läheisesti liittyvät osiot antavat perusteet vastata otsikon kysymykseen.

Jalkapallo uskontona?

Kamera kuvaa Buenos Airesissa laseja kilistelevää ihmisjoukkoa, joka laskee sekunteja keskiyöhön. Samankaltainen näkymä toistuu kaikkialla maailmassa uudenvuoden aattona. Tässä tapauksessa kyse ei kuitenkaan ole joulukuun viimeisestä. On alkamassa lokakuun 30. päivä, Diego Maradonan syntymäpäivä. Kertojaääni toteaa:

Ihailu ei ole uusi ilmiö, joka ympäröi entistä jalkapalloilijaa, kokiiniaddiktia ja maailmanluokan käsipalloilijaa, mutta tämä vie

sankarinpalvonnan yhden asteen pidemmälle. Kansainvälisesti ja erityisesti Britanniassa 'Jumalan kätenä' tunnettu Diego Maradona – mahdollisesti kaikkien aikojen paras jalkapalloilija – on nyt virallisesti Jumala. Tervetuloa Maradonan kirkkoon.¹

Diego Maradonan faneista kertova dokumentti nostaa esiin ensimmäisen tässä käsiteltävän kytkennän uskonnon ja jalkapallon välillä. Se kiteytyy kysymykseen jalkapallosta uskontona. Vaikka koko kysymys on väärin asetettu, jos ajattelee, ettei uskonnolla ole mitään ydinolemusta, johon jalkapalloa pitäisi verrata, kysymyksellä on muita mielekkäitä ja havainnollistavia etuja. Tällöin näkökulmana on (uskonto)fenomenologinen vertailu. Otetaan tarkastelun alainen ilmiö, jalkapallo, ja pohditaan, mitä yhtenevyyksiä ja eroavuuksia sillä on ilmiöön, jota tapaamme nimittää uskonnoksi.

Vertailun tavoitteena ei tarvitse olla luokittelu, jonka avulla jalkapallo määritetään uskonnoksi tai joksikin sen ulkopuoliseksi. Benson Saler (2000) on ehdottanut, että uskonto on perheyhtäläinen kategoria. Sen mukaan ei tarvitse olettaa yhtä jaettua ja välttämätöntä piirrettä, jonka perusteella ilmiö luokitetaan uskonnoksi. Riittää, että jäsenet muistuttavat merkittävästi toisiaan, vaikka yksittäistä jaettua piirrettä (esimerkiksi uskoa Jumalaan) ei olisikaan. Jotta ”perhe” ei laajenisi loputtomasti, jolloin lähes kaikki voitaisiin luokitella uskonnoksi, Saler täydentää perheyhtäläisyys-ajattelua prototyyppiteorialla. Uskonnon kategorian yhteydessä tämä tarkoittaa, että kategorian jäsenen tyypillisenä esimerkkinä on juutalais-kristillinen perinne, johon erilaisia ehdokkaita verrataan. Näin vertailun päätelmä ei ole joko-tai – uskonto tai ei-uskonto – vaan ilmiöt muistuttavat uskonnon prototyyppiä enemmän tai vähemmän. Toisin sanoen jalkapallossa on enemmän tai vähemmän uskonnoksi konventionaalisesti kutsutun ilmiön kaltaisuutta.

Uskontoantropologian ja erityisesti pyhäteorioiden näkökulmasta jalkapallokulttuurista on helppo löytää piirteitä, joita on totuttu pitämään ominaisina uskonnollisiksi luokitelluille ryhmille ja käytännöille. Veikko Anttonen esittää viitaten sosiologi Hans Moliin, että ihmiset viiteryhmiensä osana pyhittävät identiteettin-

sä kaavamaisella käyttäytymisellä, jossa pyhä ja profaani erotellaan. Anttonen jatkaa:

Pyhän ja profaanin luokittelun mukaisesti voidaan tulkita esimerkiksi urheilun (autokilpailujen, jalkapallo- ja jääkiekko-otteluiden) merkitystä paitsi identiteetin, myös kulttuuristen aika- ja tilaluokitusten jäsentäjänä. Peli- ja kilpailuareenat ovat profaanin alueen ulkopuolisia rituaalisia kokoontumispaikkoja, jotka täytyvät erityisesti työajan ulkopuolella – iltaisin ja viikonloppuina. Voima ja affektiivisuus, joka niissä purkautuu, sekä tapa ilmaista seura- ja kansakohtainen identifioituminen näkyvin symbolein, vastaa täysin käyttäytymistä, jota on totuttu pitämään ominaisena uskonnollisille ryhmille ja heidän rituaaleilleen. (Anttonen 1992, 19; ks. myös Engstrand 2003, 144–172.)

Lainauksessa korostetaan muun muassa jalkapallon kykyä toimia pyhän ja profaanin erottelevana identiteettejä rakentavana ja ylläpitävänä urheilulajina. Näkemyksen taustalla on Émile Durkheimin käsitys yhteisöjä koossa pitävistä voimista. Tarkastellessaan Australian aboriginaaleja Durkheim pohti, miksi toisistaan erillä elävät metsästäjä-keräilijät kokoontuvat yhteen sopivin väliajoin. Tälle ei löytynyt mitään toimeentuloon ja selviytymiseen perustuvaa selitystä, joten Durkheim päätteli, että kokoontuessaan yhteisö luo ja uusintaa itseään kollektiivisten tuntemusten kautta.

Durkheimin kuvaus aboriginaalien rituaalisesta yhteen kokoontumisesta voisi olla muutettavat muuttaen myös jalkapallo-ottelusta:

[...] *corroborrin* tapahtuessa kaikki muuttuu. [...] ihminen [...] menettää helposti itsehillintänsä. Mikä tahansa jotakin merkitystä omaava tapahtuma saa hänet melko tavalla vauhkoksi. Hyviä uutisia saatuaan hän on siinä samassa täynnä innostusta. Päinvastaisessa tapauksessa hänet voi nähdä juoksemassa ympäriinsä kuin hullu liioiteltuja liikkeitä tehden, itkien, kirkuen [...] heiluttelemassa käsiään raivoisasti edestakaisin [...]. Ihmisten kokoontuminen yhteen muodostaa ikään kuin sähköisyyttä, joka saattaa heidät nopeasti epätavallisen kiihkon valtaan. Jokainen

tunteen ilmaus saa vastustusta kohtaamatta sijansa kaikkien mielessä; jokainen toistaa kaikkia muita ja kaikki muut toistavat jokaista. [...] näin saavat alkunsa laulut ja tanssit. Mutta säännöllistyessään ne eivät kadota mitään luonnollisesta hurjuudestaan. [...] Ihmisääni ei riitä tähän tehtävään; sitä vahvistetaan keinotekoisesti: bumerangeja lyödään toisiaan vasten [...]. Ihmiset ovat [...] kaukana tavallisista elinolosuhteistaan [...]. (Durkheim 1980, 200–201.)

Myös moderneissa yhteiskunnissa työn ja tuotannon aika on arkista ja profaania, mutta tietyin väliajoin ihmiset kokoontuvat yhteisönä tilaisuuksiin, jotka tunnelatauksensa kautta vahvistavat käsitystä yhteisöstä. Tässä mielessä tapahtumat, joissa tunteet ja tunnelmat tarttuvat helposti, toimivat yhteisöllisen identiteetin pyhittämisenä, ja siten uskonnonkaltaisena ja rituaalisena, sopivin väliajoin toistuvana tapahtumana.

Durkheimin mukaan totemismi oli alkukantaisin uskonnon muoto. Siinä toteemi – yleensä eläimen kuva – toimii ihmiset toisiinsa yhdistävänä symbolina. Myös jalkapallojoukkuetta voidaan pitää totemistisena symbolina, samoin kuin vaikkapa yritystä, jonka työntekijät identifioituvat voimakkaasti työnantajansa. Mutta sopiiko jalkapallo Durkheimin määritelmään uskonnosta? Hän vastusti näkemystä, jonka mukaan ajatus Jumalasta olisi uskonnon välttämätön ehto. Hän piti jakoa pyhään ja profaaniin perustavampana. Tämän tuli näkyä ”pakollisissa uskomuksissa” ja ”tarkkaan rajatuissa käytännöissä”, jotta voitaisiin puhua uskonnosta. Pakolliset uskomukset tarkoittivat asioiden arvottamista – ”Jalkapallo on elämää suurempi asia”, ”Allah on suuri” – ja vaikeutta suvaita poikkeamia: jos et ole kiinnostunut jalkapallosta, et ole osa meitä. Jos poltat pyhän kirjamme, et ole osa meitä. ”Tarkkaan rajatut käytännöt” tarkoittivat rituaaleja, joissa uskomuksia luodaan ja ylläpidetään. Durkheim ymmärsi, että tavallisesti uskonoksi nimetään vain ilmiöitä, joissa on ilmaistu usko Jumalaan. Myös hän nimitti näitä ”varsinaisiksi uskonnoiksi” mutta korosti, että näennäisesti maallisessa kontekstissa on ilmiöitä, jotka ovat

”tiettyyn pisteeseen asti erottamattomia varsinaisista uskonnollisista uskomuksista.” (Durkheim 1994, 87–93, lainaus sivulta 91.) Durkheimin esimerkkinä oli isänmaa ja Ranskan vallankumous. Jos hän olisi kirjoittanut toisena aikana – ja toisessa maassa – hän olisi voinut ottaa esimerkiksi jalkapallon.

Durkheimin käsitys uskonnonkaltaisuudesta kytkeytyy elimellisesti erityisten pyhinä pidettyjen, erilleen asetettujen aikatilojen arvottamiseen. Tästä kirjoitti hieman toisin painotuksin myös uskontoantropologi Victor Turner (1969). Hänen näkemyksensä yhteisöjen liminaaliudesta (lat. *limen*, kynnyks) viittaa ajallisiin ja tilallisiin siirtymiin, joissa tavanomaiset, arkiset yhteisön säännöt eivät kaikilta osin päde. Liminaalisuus kuvaa erityisesti yhteisöjä tilanteissa, joissa tietyn ryhmän, esimerkiksi nuorten poikien status muuttuu väliaikaisesti. Yhteisö merkitsee siirtymän lapsesta aikuiseksi vaikkapa laittamalla pojat hetkeksi metsälle yhteisön maa-alueen ulkopuolelle. Sieltä pojat palaavat takaisin aikuisina, mutta metsällä ollessa he ovat statuksettomassa liminaalitulassa tai rajatilassa, jossa sallitaan toisenlainen, arjesta poikkeava käyttäytyminen. Keskiajalta löytyy esimerkkejä ”väärän kuninkaan päivästä”, jolloin yhteisölliset hierarkiat käännettiin pääläelleen eli yhteisö oli hetkittäisesti liminaalitulassa. Nykypäivän esimerkki on suomalainen pääsiäinen tai amerikkalainen halloween. Lapsista tulee hetkeksi poikkeuksellisen statuksen omaavia, mutta sen jälkeen he palaavat normaaliin rooliinsa. Näin ajateltuna yhteisöllisesti merkityt ”pyhät” rajatilat lopultakin muistuttavat yhteisön jäseniä heidän arkisista, normaaleista rooleistaan.

Myös jalkapalloa ja sen faneja voidaan ajatella Turnerin kirjoitusten kautta. Ihmiset siirtyvät pois arjesta ja sen rutiineista aikaan, jossa sallitaan tietynlainen poikkeava käyttäytyminen. Kuvittele, että innokas katsoja käyttäytyisi täsmälleen samalla tavalla pelin ulkopuolella: hän huutelisi törkeyksiä, laulaisi kannatuslauluja, voihkisi, hurraisi, itkisi ja puhisisi äänekkäästi, riisuisi paidan jättävässä sateessa. Tietenkään kaikki eivät reagoi näin, mutta lähes joka pelissä on vaikea välttyä huomaamasta tällaista käyttäyty-

mistä, joka olisi hyvin poikkeavaa arjessa. Lupa käyttäytyä arkeen sopimattomalla tavalla muistuttaa, miten arjessa käyttäydytään.

Jalkapallofanien toiminnasta onkin helppo tunnistaa kaava-
maista, rituaalista käyttäytymistä. Kuten suomalaisia Everton-
faneja tutkinut Harri Heinonen (2003) esittää, fanien pelipäivään
kuuluu rituaalista käyttäytymistä, mutta niitä ei yleensä sen kum-
memmin ajatella rituaalien viitekehyksessä. (Ks. luku 8)

Maradonan kirkko on erityistapaus, ja oikeastaan äärimmäi-
nen tapaus siitä, miten jalkapallofanisuus mallintuu uskonnonkal-
taiseksi kokonaisuudeksi. Esimerkiksi kirkon rituaalit on mallin-
nettu vakiintuneiden uskontojen avulla. Klassinen rituaaliteoria
erittelee kolmentyyppisiä rituaaleja: kalendaaririittejä, siirtymä-
riittejä ja kriisiriittejä (van Gennep 1960). Maradonan kirkolla on
kalendaaririittejä, kuten edellä mainittu Diegon syntymäpäivä.
Esimerkkinä siirtymäriitistä on oma vihkikaava avioliitolle. Kol-
lektiivisista kriisiriiteistä en ole löytänyt sopivaa esimerkkiä, mutta
voisi hyvin ajatella fanin saavan Diegon suoritusten kertaamisesta
lohtua epäonnen kohdatessa.

Rituaaliteoreettiset näkemykset eivät tee jalkapallosta sellaista,
jota pitäisi nimittää uskonnolliseksi, mutta ne näyttävät, että us-
kontoantropologiset ja -sosiologiset lähestymistavat sopivat myös
jalkapallon tarkasteluun. Jalkapallossa esiintyy rituaalisia pyhittä-
miskäytäntöjä, ja se voi toimia monille ihmisille uskonnon tavoin
(eli se voi olla funktionaalisesti identtinen).

Jalkapallo on siis pullollaan rituaalista käyttäytymistä, mutta
mitä tahansa rituaalista käyttäytymistä ei välttämättä luokitel-
la uskonnolliseksi. Voidaan vaatia muutakin, esimerkiksi pyhiä
paikkoja. Stadionit ovatkin symbolisia maailman keskuksia ja py-
hiinvaelluskohteita. Tai voitaisiin sanoa niin, että pyhiinvaellus-
kohteet ovat matkakohteita, joilla on erityinen merkitys kävijän
identiteetille. Futispyhättöihin tehdään toiviomatkoja. Niillä käy-
dään myös silloin kun siellä ei pelata, joko opastetuilla kierroksilla
stadionin sisällä tai muuten vain katsomassa fyysistä rakennusta
ulkopuolelta. Itse kävin kävelemässä Santiago Bernabéun ympäri,

vaikka Real Madridin pelaajat olivat kesätauolla. Lapsuudestaan saakka Liverpoolia kannattanut veljeni halusi käydä katsomassa Anfieldiä, vaikka olimme matkalla kulman takana Goodison Parkilla alkavaan Evertonin peliin. Kuten monet muutkin pyhiinvaelluskohteet, myös jalkapallostadionit ovat tosifaneille toivottuja loppusijoituspaikkoja. Vieraillessani Buenos Airesissa Boca Juniorsin La Bombonera² -stadionilla kuulin kommentteja siitä, miten joukkueen fanit haluaisivat tulla haudatuksi stadionille. Kuulemani mukaan tähän ei ole annettu lupaa, joten omaiset ovat salakuljettaneet polttohaudattujen omaistensa tuhkat stadionille, ja sirotelleet ne sinne. Faneille on kuitenkin oma, Buenos Airesin eteläpuolella sijaitseva hautausmaa, josta voi ostaa paikan (Goñi 2007).

Tällaisia yhtäläisyyksiä jalkapallon ja tavanomaisesti uskonnollisina pidettyjen käytäntöjen kanssa voisi eritellä enemmänkin, mutta jo nämä esimerkit riittävät osoittamaan, että futisfaniudessa on jotain uskonnonkaltaista. Tämä ei edelleenkään tarkoita, että jalkapallo olisi uskonto vaan että uskonnotutkimuksen työkaluilla voidaan nostaa esiin lajista joitakin kiinnostavia puolia. Maradonan kirkko vie kuitenkin tietoisesti kaiken pidemmälle. Jos tavallisessa faniudessa ilmenee jokin uskonnosta muistuttava piirre, Maradonan kirkossa niitä on useita. Siksi sitä voidaan käyttää äärimmäisenä esimerkkinä jalkapallon uskonnonkaltaisuudesta.

Maradonan kirkko hahmottaa ”uskontonsa” rakentamalla kristinuskon ja erityisesti Argentiinan katolisen perinteen mallin varaan. Jo nimitys kirkko viittaa kristinuskoon. Kristityillä on yksi Jumala, Maradonan kirkolla on Diego. Voidaan kysyä, miten Jumala voi olla elävä ihminen, mutta tämä ei tunnu haittaavan yhteisön aktiiveja. Pikemminkin he korostavat, että Diegon ”jumaluus” on siinä, että hän on tavallinen kaveri, joka tuli köyhistä olosuhteista, mutta teki ihmeitä viheriöllä (ja joskus sen ulkopuolellakin). Kristityillä on pyhä kirja, *Raamattu*, kun taas Maradonan kirkolla on Diegon omaelämäkerta. Kirkolla on myös oma versionsa kristittyjen kymmenestä käskystä. Paholaisen sijaan Ma-

radonan kirkolla on omat pimeyden voimansa: ne, jotka ovat laitaneet kapuloita Diegon rattaisiin. Jos Maradonan kirkko onkin mallinnettu kristillisen ja erityisesti katolisen kirkon mukaisesti, se ei ole täysin erillään katolisesta kirkosta sikäli, että Maradonan kirkkoon kuuluvat voivat olla samanaikaisesti tavallisia katolilaisia. Joillekin uskonnollisille instituutioille on ominaista ulossulkevuus eli ajatus siitä, että yhdellä ihmisellä on vain yksi uskonto, mutta on myös ihmisiä, jotka eivät näe useisiin uskontoihin kuumisessa mitään ongelmaa (ks. luku 8).

Jalkapallon rinnastaminen uskontoon korostaa lajin merkitystä ja fanien omistautuneisuutta (Engstrand 2003, 144–172). Erilaisia kokijoilleen merkityksellisiä ilmiöitä on ennenkin rinnastettu uskontoon, eivätkä rinnastukset rajoitu jalkapalloon. Englannin ja Walesin kattavassa kyselyssä yli 6000 ihmistä ilmoitti vuonna 2011 uskonnollista identiteettiä koskevaan kysymykseen vastaukseksi ”heavy metal”. Jalkapallo ei ollut vastauksissa korkealla, mutta kulttuurinen tapamme puhua merkityksellisistä ja tärkeistä asioista perustuu uskonnollisiin rinnastuksiin. Siksi jalkapallostakin puhutaan – useammin kuin muista urheilulajeista mutta tuskin useammin kuin muista faniuden kohteista – uskontona tai merkitykseltään uskonnonkaltaisena ilmiönä. Tällä tavalla pelistä tehdään ”pyhä”, erityinen ja erilleen asetettu. Näin luodaan katsojalle identiteetti ja ylläpidetään sitä, erottaudutaan niistä, jotka ovat välinpitämättömiä lajia kohtaan ja erityisesti niistä, jotka seuraavat futista mutta eivät tee merkittäviä ajallisia, rahallisia ja sosiaalisia uhrauksia pysyäkseen jatkuvasti pelin tai joukkueen äärellä. Lisäksi voidaan ajatella, että puhe jalkapallosta uskontona tai uskonnonkaltaisena siirtää muut elementit taustalle. Huippujalkapallo on myös taloudellista toimintaa. Se elää fanien rahasta ja huomion kiinnittämisestä. Sen kutsuminen uskonnoksi ei ainakaan haittaa pyrkimystä sitouttaa fanit kuluttamaan osan tuloistaan joukkueeseensa.

Uskonnollinen kieli jalkapallon kuvauksissa

Toinen uskonnon ja jalkapallon kytkeä koskee pelien ja pelaajien kuvailussa käytettyä kieltä. Uskonnolliseksi ymmärretty kieli on ainakin Englannissa tavallinen osa jalkapallokuvauksia. Tähän ei välttämättä kiinnitetä erityistä huomiota, mutta työskennellessäni Englannissa minun tuli osana tutkimushanketta lukea läpi sanomalehtiä ja etsiä niistä uskonnollisia viittauksia. (Knott, Poole & Taira 2013a.) Niitä löytyi kaikista sanomalehtien osioista, mutta itseni yllätti, miten paljon niitä oli urheilusivuilla, erityisesti jalkapalloa koskevissa kuvauksissa.

Jalkapalloraporteissa viitteet ihmeisiin, rukouksiin, Jumalaan ja magiaan ovat usein metaforisia, kuten kaksi *The Sun* -lehdessä julkaistua esimerkkiä näyttävät. Vuoden 1982 helmikuussa lehti kirjoitti Derby Countyn ”kirouksesta”, joka oli tullut ex-manageri Brian Cloughin aikana. Jutussa käytettiin useita uskonnollisia, maagisia ja paranormaaleja metaforia, joilla kuvattiin Cloughin luonnetta ja jännitettä, jonka hän oli luonut joukkueen pukuhuoneeseen. Joukkue oli ”noiduttu” ja siellä ”kummitteli yhden miehen maagisen lumouksen aave”. Clough ”käännnytti ihmisiä evankelistan lailla”. Joillekin Clough oli ”Jumala”, kun taas toisten mielestä hän muistutti ”enemmän paholaista”. (Knott 1984, 10; Living under the Clough curse, *The Sun* 6.2.1982.) 26 vuotta myöhemmin uskonnollinen kieli ei ollut kadonnut minnekään. Lokakuun 4. päivä vuonna 2008 lehden otteluennakko viljeli uskonnollista käsitteistöä kirjoittaen ”palvonnasta” ja ”uskosta”. Fanit tervehtivät Britannian tuon ajan kalleinta pelaajaa, Manchester Cityssä pelannutta Robinhoa ”syvällä kunnioituksella, jota normaalisti näkee vain kirkossa”. Pelaaja itse totesi: ”Olen jo Jumala, vaikka en ole tehnyt mitään.” (McGarry 2008.) Jutussa oli kuva ihailevien ja odottavien fanien edessä olevasta kiitollisesta Robinhosta kädet yhdessä. Toisinaan metaforien viittauskohde haetaan kristillisen ja kansanomaisen uskonnollisuuden käsitteistön ulkopuolelta. Esimerkiksi *The Times* -lehdessä julkaistussa Sir Alex Fer-

gusonin haastattelussa toimittaja kirjoitti managerin ”buddhalaisesta tyyneydestä” (Ferguson Exclusive, The Times 28.10.2008).

Luultavasti tunnetuin esimerkki uskonnollisesta metaforiikasta jalkapallossa on Diego Maradonan ”Jumalan käsi”. Meksikon MM-kisoissa vuonna 1986 Argentiina ja Englanti kohtasivat puolivälierässä. Toinen puoliaika alkoi maalittomassa tasatilanteessa, mutta pian Argentiinan hyökätessä Englannin puolustaja purkaa epäonnistuneesti ja pallo lentää kaaressa Englannin maalialueelle rangaistuspiikkun suuntaan. Maalivahti Peter Shilton lähtee tavoittelemaan palloa. Saman tekee huomattavasti lyhyempi Diego Maradona, joka ennättää palloon ensimmäisenä. Pallo on maalissa. Englantilaiset protestoivat, ettei Maradona pelannut päällä vaan kädellä. Tuomari on tehnyt päätöksensä. Argentiina johtaa 1–0. Lopulta Englanti hävisi ottelun 2–1. Myöhemmin Maradona myönsi käsivirheen todeten, että kyse oli ”Jumalan kädestä”. Ilmaisui jäi elämään.

Vuoden 2010 Etelä-Afrikan MM-kisoissa Englanti kohtasi Yhdysvallat alkusarjan ottelussa. Englanti teki nopean avausmaalin, mutta USA tasoitti ensimmäisen puoliajan lopulla. Ottelusta jäi elämään Englannin maalivahti Robert Greenin imaisu. Clint Dempseyn löysä kaukolaukaus meni suoraan maalivahtia kohti, mutta Green ei saanut haltuun palloa, joka luikahti käsien kautta maaliin. Suurilevikkiset brittitabloidit *News of the World* – sittemmin lopetettu *The Sunin* sunnuntaipainos – ja *The Sunday Mirror* otsikoivat maalivahdin imaisun nokkelasti, mutta huonosti suomen kieleen kääntyvästi: ”Hand of Clod”. ”Clod” tarkoittaa sekä savenpalasta (”multasormi”) että typerystä. Ilmaisui on tietenkin viittaus Maradonan Jumalan käteen ”Hand of God”. Vaikka Greeniä moittiva otsikko ei ole uskonnollista kieltä, se on esimerkiksi siitä, että uskonnollinen kieli on jalkapallouutisoinnissa yksi lukijoiden tunnistama intertekstuaalisuuden lähde. Brittimedian reaktio puolestaan kirvoitti uusia uskonnollista metaforiikkaa sisältäviä otsikoita. Esimerkiksi Newser-verkkosivuston otsikko kuului: ”Brittitabloidit ristiinnaulitsevat maalivahdin”.³

Kuten edellä olevat esimerkit osoittavat, uskonnollista metaforiikkaa käytetään jalkapalloa koskevassa kirjoittelussa. On kuitenkin epäselvää, miten tätä pitäisi tulkita. Miksi sitä käytetään? Usein sillä voidaan korostaa humoristisesti sitä vakavuutta, jolla lajiin suhtaudutaan. Sillä myös korotetaan jalustalle yksilöitä – ja joissakin tapauksissa sysätään pois jalustalta. Uskonnollisen metaforiikan käyttäminen on erityisen tehokas tapa osoittaa pelaajan tai managerin poikkeuksellisuus, myönteisessä ja kielteisessä mielessä. Uskonnollista kieltä käytetään harvemmin kuvaamaan keskinkertaisia suorituksia. Uskonnollinen kieli on kulttuurinen keino välittää lajin kauneus, vakavuus ja merkitys lukijalle. Huumorin ja vakavuuden sekoitussuhde on kuitenkin usein epäselvä. Uskonnollista kieltä käytettäessä laji nousee myyttisiin mittakavoihin tavalla, joka jättää ainakin pienen mahdollisuuden tulkita pinnallisen vakavuuden verhoavan leikkimielisyyden. Näin ajateltuna jalkapallosta on puhuttava uskonnollisin termein, jotta välttyttäisiin sanomasta sitä, mitä monet ajattelevat: jalkapallo ei välttämättä ole niin totista kuin annetaan ymmärtää.

Pelaajien uskonnollisuus mediajulkisuudessa

Kahden edellisen osion esimerkit voidaan ymmärtää yrityksiksi kuvata jalkapallon luonnetta pelinä ja sen merkitystä faneille. Kolmas on erilainen. Pelaajien uskonnollisuudesta ei yleensä tehdä otsikoita, eikä aihetta käsitellä muutenkaan aktiivisesti lehdistössä tai televisiossa. Jos lajia päättää seurata etsimällä viitteitä pelaajien uskonnollisuudesta, päätyy todennäköisesti ihmettelemään, miten aihe on ollut niin helppo sivuuttaa. Havainnollistan tätä keskittymällä pääosin brittimediaan.

Yleisen hiljaisuuden on rikkonut erityistapaus. Glasgow'n protestanttisen Rangersin ja katolisen Celticin välinen juopa on luultavasti tunnetuin esimerkki siitä, miten uskonnollinen samastuminen on ollut esillä jalkapallojoukkueiden organisoitumisessa. Rangers perustettiin 1873 ja seura hankki tietoisesti ensimmäisen

katolisen pelaajansa vasta vuonna 1989. Rinkiin tullut Maurice Johnston joutui hankkimaan henkivartijan suojellakseen itseään ja sukulaisiaan sekä Rangersin että Celticin faneilta. Hän myös katsoi, että on helpompaa asua Edinburghissa kuin Glasgow'ssa. Eräs fani muistelee Simon Kuperin (2000, 278) haastattelussa: "Oli kavereita, jotka eivät laskeneet lainkaan Mon tekemiä maaleja. Jos tulos oli 1–0, he pitivät sitä 0–0 tasapelinä."

Yleisesti pelaajien, managerien tai joukkueiden uskonnosta puhutaan näkyvästi ja avoimesti vain harvoin. Pelaajat kuitenkin tekevät kaikenlaisia eleitä kentällä, erityisesti osana valmistautumista mutta joskus myös juhliessaan tekemäänsä maalia. Tämä ei tietenkään rajoitu jalkapalloon. Luultavasti jokainen vuoden 2012 olympialaisten televisiolähetyksiä seurannut huomasi, miten urheilijat koskettivat tai suutelivat ristejä ja amuletteja ennen urheilu-suorituksia ja miten voittajat rukoilivat tai osoittivat muuten kiittolisuuttaan taivasta kohti. Pelkästään kuuntelemalla lähetyksiä tätä ei olisi huomannut, sillä urheiluselostajien ei ole tapana kommentoida mitään uskonnollisen identiteetin ilmauksista tai uskonnollisista ja "maagisista" käytännöistä. Ei ole selvää, uskovatko fuutaajat ja muut urheilijat vakavissaan rukousten, ristinmerkkien ja amulettien voimaan, mutta ainakin ne auttavat keskittymisessä ja "niiden unohtaminen tuottaisi epämukavan olon ja epämääräisen pelon epäonnistumisesta" (Virtanen 1974, 46).

Toisinaan uskonnollisuus nostetaan esiin esimerkiksi sanomalehdissä. Yksi osoitus tästä on *The Sun* -lehden juttu Luiz Felipe Sclarista, joka vielä lokakuussa vuonna 2008 oli Chelsea manageri. Lehtijutussa Sclarin kerrottiin rukoilleen Jumalan apua, jotta tähtihyökkääjä Didier Drogba välttäisi loukkaantumisen.

Olen uskonnollinen [...] ja joskus Jumala auttaa minua. Rukoilin Didierin puolesta [...] Kun näin loukkaantumisen pyysin Jumalaltani, pidä huolta tästä pelaajasta. [...] Luulen, että Jumala kuunteli ja antoi Didierille vielä yhden mahdollisuuden pelata ensi kuussa. (Wyett 2008.)

Palataan kuitenkin mestareiden liigan finaaliin vuonna 2007. Vastakkain ovat AC Milan ja Liverpool. Pelin päätyttyä Milanin brassitähti Kaká polvistuu ja riisuu pelipaitansa. Sen alta paljastuu toinen paita, johon on painettu teksti: ”Kuulun Jeesukselle.”

Verrataan tätä toiseen tapaukseen. *Shortlist*-ilmaislehdessä on Wayne Rooneyn revolverihaastattelu. Yksi kysymyksistä kuuluu: ”Olet sanonut, että rukoilet ennen pelejä. Katsotko olevasti uskonnollinen ihminen?” Rooney vastaa:

En ole erityisen uskonnollinen, mutta haluan rukoilla. Rukoilen perheeni puolesta, itseni vuoksi, ja rukoilen terveyttä kaikille, jotka osallistuvat peliin. (Moynihan 2012, 54.)

Rooney korostaa, ettei hän ole erityisen uskonnollinen. Tämä ei ole yllättävää. Kiinnostavaa on se, että hän haluaa toteuttaa oman pienimuotoisen rituaalinsa ennen peliä, ja tuo toimenpide sisältää käyttäytymistä, joka on tapana luokitella uskonnolliseksi. Vaikka olin aikaisemminkin kuullut jotain ylimalkaista Rooneyn mahdollisesta uskonnollisuudesta, tämä pysäytti. Olin enemmän yllättynyt kuin Kakán tapauksessa. Miksi minulla – ja oletettavasti monilla muillakin – on tällaisia ennakkokäsityksiä?

Kaká on brasilialainen evankelikaalinen kristitty. Hän on tuonut uskonnollisuuttaan esille pelaajauransa aikana useasti, joten tempaus ei herättänyt mitään valtavaa ihmetystä. Olemme myös tottuneet siihen, että Euroopan maiden ulkopuolelta, erityisesti Etelä-Amerikasta tulevat pelaajat voivat ja saavat ilmaista uskonnollisuutensa eurooppalaisia avoimemmin. Rooney taas on valkoinen, eurooppalainen ja britti, jolle ei ole tavanomaista pitää ääntä omasta uskonnollisuudestaan. Rooneyssa voidaan nähdä kiteytyvän modernin Euroopan normi, jonka mukaan uskonto on yksityisasia ja sitä ei pidä tuoda esiin viheriöllä. Jalkapallo on globaali peli, mutta sillä on myös eurooppalaisen modernisaation normisto: jokainen peliä seuraava on kuullut sanottavan, ettei politiikka sovi jalkapalloon. Sama pätee uskontoon, mutta ei niin vahvasti. Jos kuvitellaan Valioliigan brittiläinen maalitykki, joka olisi pal-

jastanut pelipaitansa alta Irakin miehitystä vastustavan viestin, teko olisi ollut skandaali. Se olisi nostanut keskustelun jalkapallon ja politiikan suhteesta sekä pelaajien ilmaisunvapaudesta. Sen sijaan ”maltilliset” uskonnolliset ilmaisut hyväksytään, mutta niistä ei tavallisesti puhuta laveasti. Jos uskonnon yksityisyyttä koskeva normi – käsitys siitä, ettei uskonto kuulu osaksi julkisuutta ja julkista keskustelua, koska se on yksityisasia – on käymistilassa, kuten on ehdotettu (Casanova 1994), pelaajien uskonnollisuuden ilmauksista voidaan olettaa syntyvän enemmän keskustelua tulevaisuudessa. Toistaiseksi ilmaisut ovat kuitenkin jääneet vähälle huomiolle. Esimerkiksi Steven Pienaarilla, joka omien sanojensa mukaan uskoo enkeleiden ohjaavan häntä pelissä, on tapana paljastaa maalin jälkeen paita, jossa lukee ”God is Great”.⁴ Tummahipiäiselle eteläafrikkalaiselle ele on hyväksyttävämpi ja ”normaalimpi” kuin valkoiselle britille. Fanien reaktio tähän on ollut humoristinen. Pienaarin kunniaksi on perustettu Facebook-ryhmä, jonka nimenä on ”God is Great but Steven Pienaar is better”.

Kakán, Rooneyn ja Pienaarin tapauksissa ollaan tekemisissä kristillisen perinteen kanssa, vaikka tunneilmaisultaan kyse onkin liki stereotyyppisistä ääripäistä. Muuttuuko tilanne, kun tarkastellaan ei-kristillistä perinnettä? Kun esimerkiksi skotlantilainen sanomalehti *Scotsman* julkaisi kuvan kentällä otsat maassa rukoilevista Syyrian maajoukkuepelaajista, jotka ovat muslimeja, raportin sävy, yhdistettynä poikkeukselliseen kuvaan, läheni alueen jalkapallokulttuurin eksotisointia. Jutun perusta oli urheilu-uutisen arvoinen – Syyrian 1–0 voitto Irakista ja maan ensimmäinen Länsi-Aasian mestaruus – mutta raporttia sävytti näkemys sodan runtelemasta Syyriasta, jonka menestyksestä viheriöllä hyökkääjä Omar al Soma kiitteli Jumalaa. Kun tämä yhdistetään julkaistuun kuvaan rukoilevista pelaajista, islam näyttäytyy tässä esimerkissä poikkeuksellisenä, eurooppalaisen jalkapallon arjesta etäällä olevana eksotiikkana. (*Scotsman* 22.12.2012.)

Islam on esillä silloin tällöin myös brittifutiksessa. Kun Manchester Cityn ranskalaispelaaja Samir Nasri teki maalin pelissä Southamptonia vastaan, hän paljasti pelipaitansa alta tekstin

”Eid mubarak” (”Siunattua juhlaa”) (Match of the Day, BBC1, 18.8.2012.) Kyse on toivotuksesta, joka esitetään muslimien viettämän ramadanin eli paastonajan päättymisen kunniaksi. Toivotus on tavallinen muslimitaustaisilla ihmisillä eikä sen esittämiseen vaadita mitään erityisiä uskomuksia, mutta Nasri halusi tuoda julkisesti esiin oman uskonnollisen viiteryhmänsä. Asiasta ei noussut erityistä keskustelua valtamediassa. Pelaajan muslimifanit kiittelivät ja Manchester Cityn virallisille verkkosivuille kuva nostettiin osaksi muita pelaajien paljastamia paitoja esittelevään kuvasarjaan, vaikka se jäikin Mario Balotellin ”Why Always Me?”-paidan varjoon.

Vaikka uskonto ei ole jalkapallo-uutisoinnissa keskeistä, muslimipelaajia koskevista jutuista on muutamia muitakin esimerkkejä. Newcastle Unitedin merkittäviä muslimipelaajia oli vuoden 2012 lopussa esimerkiksi Hatem Ben Arfa, Cheikh Tiote, Papiss Cisse ja Demba Ba. Kun Newcastle teki sponsorisopimuksen pikalainoihin erikoistuneen Wongan kanssa, mediassa oli juttuja joukkueen muslimipelaajista, joiden ajateltiin kieltäytyvän pitämästä paitaa, johon on painettu sponsorin nimi. (Edwards 2012.) Syynä tälle oli se, että islamin opissa koron periminen rahalainasta on kielletty. Tällaisessa tapauksessa islam määrittyy kieltojen kautta, mikä ei anna uskonnosta erityisen myönteistä kuvaa, mutta tapaus nosti näkyviin sen tosiasian, että Valioliigassa on muslimipelaajia. Toinen, myönteisempi esimerkki, oli *Guardianin* sunnuntaipainoksen *The Observerin* juttu, jossa käsiteltiin Newcastle Unitedin muslimipelaajia. Manageri Alan Pardew esitti, että uskonto on keskeinen osa pukuhuoneen tapahtumia. Jutussa myös kerrottiin suunnitelmista rakentaa moniuskontoinen rukoushuone sekä joukkueen harjoituskentälle että St James’ Parkille. Jutun kärjeksi nostettiin neljä edellä nimettyä muslimipelaajaa, mutta siinä mainittiin myös Shola ja Sammy Ameobin olevan vakaumuksellisia kristittyjä. (Taylor 2012.)

Newcastle United on kuitenkin poikkeus. Uskontoa ei edelleenkään tehdä systemaattisesti näkyväksi jalkapallon mediajulkisuudessa, joskin BBC:n kesällä 2013 lähettämä *The Muslim*

Premier League oli suuri askel tähän suuntaan.⁵ Tällä en ota kantaa siihen, pitäisikö uskonnosta kirjoittaa enemmän tai pitäisikö pelaajia rohkaista tuomaan uskonnollisuutensa esiin. Käsittelyni yksinkertaisesti rajoittuu toteamaan, että media ei ole muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta ollut aktiivinen nostamaan uskontoa esiin. Jos siis jalkapallo toisinaan rinnastetaan uskontoon ja jalkapallouutisoinnissa viljellään uskonnollista metaforiikkaa, pelaajien uskonnollisuudesta ollaan verrattain hiljaa. Mediateknologian murroksessa ei olekaan yllättävää, että esimerkiksi YouTubeissa käydään vilkasta, joskin välillä tosiseikat sivuuttavaa keskustelua jalkapallotähtien uskonnollisuudesta.

Miksi siis uskonnosta puhutaan? Meiltä puuttuu sanasto, jolla käsitellään ihmisille merkityksellisiä asioita, mikäli ei oteta käyttöön niin sanottua uskonnollista kieltä. Uskonnollinen kieli on siis resurssi, josta ammennetaan, kun muut puhettavat tuntuvat riittämättömiltä. Näin voidaan luoda ja ylläpitää omaa identiteettiä, erottaa se toisista, tai osoittaa pelaajien ja managerien erityisyys. Miksi siitä vaietaan? Edelleen ajattelempa, että uskonto on pääosin yksityisasia, jonka ei tule olla avoimesti esillä oman sfäärinsä ulkopuolella. Jalkapallo – ja urheilu ylipäätään – mielletään valta-mediassa alueeksi, joka halutaan pitää vapaana tietyistä teemoista, erityisesti politiikasta mutta suurelta osin myös uskonnosta. Se ei kuitenkaan tarkoita, ettei pelaajilla – kuten kaikilla muillakin toimijoilla – olisi näkemyksiä, jotka tapaamme luokitella poliittisiksi tai uskonnollisiksi.

Johdanto: Pehmeitä kumouksia

- 1 Väitettä voi suhteellistaa, koska esimerkiksi kognitiivinen uskonnontutkimus on sisäisesti koherentti ja tärkeitä tuloksia tuottanut suuntaus, jossa mediakulttuuria ei tutkita tai oteta huomioon. En kuitenkaan usko, että mikään tutkimussuuntaus voi yksistään antaa tyydyttäviä vastauksia nykykulttuurin uskonnollisuuteen ja sen muotoihin, jos median roolia ja merkitystä ei käsitellä.

1. Uskonnolliset käytännöt ja kulttuuriset kontekstit: Uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen rajankäyntiä

- 1 Tässä muotoutuva kanta on lopultakin melko kaukana perinteisistä brittiläisen kulttuurintutkimuksen linjojen kuvauksista. Tätä voidaan pitää juuri kontekstuaalisen kulttuurintutkimuksen ominaispiirteenä: kun tapahtuu uusia kohtaamisia, myös tapa ymmärtää brittiläinen (ja sittemmin kansainvälinen) kulttuurintutkimus ja sen historia muuttuu. Tavanomaisessa ja yksinkertaistetussa versiossa *cultural studies* kehittyi vastavetona brittiläisen kulttuurikritiikin kapealle kulttuurikäsitteelle. Kiinnostuttiin sosiaalisten instituutioiden ja rituaalien ”eleyistä teksteistä”. Osoitettiin, kuinka ideologiat toimivat näissä ja näiden kautta ja analysoitiin, kuinka situoidut kulttuurit neuvottelevat ideologisten muodostumien kanssa ja vastustavat niitä. (Murdock 1997, 59.) Tämän artikkelin puitteisiin sopii Tony Bennetin yleinen ja joustava määrittely. Kulttuurintutkimuksella viitataan jakaantuneisiin teoreettisiin ja poliittisiin asemiin, mutta moninaisuudesta huolimatta eri asemista analysoidaan kulttuurisia käytäntöjä ja niiden yhteyksiä valtasuhteisiin. (Ks. Morris 1997, 39.)
- 2 Sellaiset uskontotieteilijät kuten Russell T. McCutcheon, Morny Joy, Timothy Fitzgerald, Gavin Flood, Richard King ja Malory Nye nostivat 1990-luvun lopulla ja 2000-luvun alussa kulttuurintutkimuksen kysymyk-

- siä esiin. Heistäkin vain harvat viittailevat varsinaisiin brittiläisen *cultural studies* -perinteen keskeisiin, poikkeuksena Malory Nyen johdantoteos *Religion: The Basics* (2003). Sen sijaan he suuntaavat uskontotiedettä kohti postmarxilaisten, postmodernien ja naturalististen teorioiden dialogia (McCutcheon 1997; 2001), postkolonialistista tutkimusta (King 1999; Nye 2000a; 2000b), feminismin ja postkolonialismin kytkentää (Joy 2001) ja antropologista kulttuurintutkimusta (Fitzgerald 2000a). Ks. myös tämän teoksen johdanto ja luku 4.
- 3 Keskustelussa teorian matkustustavoista on pohdittu, kuinka soveltaa Euroopassa kehitettyjä teorioita entisiin kolonisoituihin maihin (ja toisin päin), kuinka unkarilainen marxilaisuus soveltuu Cambridgeen, sopiiko dekonstruktio Intiaan tai brittiläinen kulttuurintutkimus Yhdysvaltoihin. Uskonnon ja median tutkimuksen alalla vastaava kysymys on, miten pohjoismaisessa kontekstissa kehitetty ajatus uskonnon mediatisaatiosta sopii muualle. Ks. myös luku 3, jossa käsitellään lyhyesti teorian matkustamisen ongelmia ja mahdollisuuksia uskontososiologiassa.
 - 4 Teorian kontekstispesifisyys ei ole uusi keksintö. Ajatellaan esimerkiksi uskontososiologi Max Weberin teoriaa modernin kapitalismin hengen synnystä teoksessa *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* (1990). Weber kysyy, miksi moderni kapitalismi kehittyi länsimaissa eikä muualla. Tähän vastatakseen hän päätti osoittaa, mikä erottaa modernin ajan aikaisemmista taloudellisen toiminnan muodoista. Länsimaiden ominaispiirteenä on askeettinen ja itsensäkieltävä elämäntyyli. Ihmiset eivät kuluta rikkauksiaan vaan investoivat ne saavuttaakseen lisää omaisuutta. Tämän Weber selittää kapitalismin henkeen sisältyvällä asenteella, joka on peräisin protestantisesta uskonnosta. Tämä asenne vaati ihmiseltä työn velvollisuuden täyttämistä Jumalan kunniaksi. Näin työnteosta tuli merkki uskonvarmuudesta ja tuhlauksesta synti. Teorian oikeellisuuden arvioinnin sijaan tässä on tärkeämpää teorian kontekstispesifi luonne. Weber esittää, että modernin kapitalismin syntyvaihetta ja täsmällisemmin sen henkeä, eetos- ta ja työetiikkaa, stimuloi protestanttisen uskonnon etiikka. Weberin teoria on historia- ja kulttuurisidonnainen. Se ei väitä mitään lainalaisuutta tai yleispätevyyttä. Sitä ei voi sellaisenaan siirtää muualle, mutta sitä voidaan soveltaa muissa konteksteissa. Tai sitä voidaan käyttää – ja on käytettykin hyvin laajasti – osana tutkimusasetelmaa tarkasteltaessa jotain muuta modernin kulttuurin tai uskonnon osaa. Suoran käyttömahdollisuuden sijaan teoria kykenee havainnollistamaan syntyajan ja -paikan ylittäviä olosuhteita. Vaikka Weber korosti haluavansa ymmärtää modernin kapitalismin varhaisvaiheita, tuntuisi järkevältä ajatella puritaanisten arvojen edistävän kapitalismin kehitystä yleisemminkin. (Ks. Giddens 1997, 573–579.) Näin ollen kontekstispesifi teoria ei ole kontekstirajoitteinen, mutta ei myöskään yleinen teoria monien muiden uskontoteorioiden mielessä (esimerkiksi E. B. Tylor, James Frazer, Karl Marx, Sigmund Freud). (Uskontoteorioista ks. Pals 1996.)

- 5 Esimerkiksi Sigmund Freudin uskontoteoriaa voidaan lukea universaalिन teorian sijaan historiallisesti porvarillisen yhteiskunnan psyykeen kontekstispesifinä uskontoteoriana ja/tai juutalais-kristillisenä uskontoteoriana ja/tai monoteismin selityksenä. Samoin Karl Marxin näkemys uskonnosta koskee enemmän kristinuskoa (tai muita kuolemanjälkeistä elämää korostavia uskontoja) kapitalistisen talousjärjestelmän erityisessä historiallisessa vaiheessa.
- 6 Uskontotieteilijöiden parissa sitoumusten lähtökohtana on esimerkiksi Russell T. McCutcheonilla (1997; 2001; 2003) pluralistinen metodologinen reduktionismi ja postmoderni metakritiikki/metateoretisointi; Gavin Floodilla (1999) dialogisuus, refleksiivisyys, kritiikki ja siirtyminen fenomenologisesta tietoisuusfilosofiasta (laajassa mielessä) hermeneuttiseen merkifilosofiaan; Timothy Fitzgeraldilla (2000a) antiessentialismi uskonnon käsitteellistämässä tai jopa käsitteen hylkääminen ja kontekstuaalisuus; Richard Kingillä (1999) monitieteisyys sekä kytentä kulttuurintutkimukseen korostamalla kuitenkin emic-perspektiiviä ja poikkikulttuurista vertailua; Jeremy R. Carrettella (2000; 2001) foucaultlaisittain uskonnon ja kulttuurin integrointi (ilman rajojen poistamista), uskontodiskurssin vaikuttavuuden ja subjektifikaatioiden analysointi, uskomusten ruumiillisuuden ja käytäntöluonteen korostaminen ja voimasuhteiden analyysi uskonnoissa.
- 7 Kontekstien rakentamisella tarkoitetaan kontekstien määrittämistä tutkimuksen lopulliseksi kohteeksi. Näin ollen polttopisteen ja taustan, tekstin ja kontekstin raja hämärtyy. Lawrence Grossberg kirjoittaa: ”Liian suuressa osassa nykyistä teoriaa konteksteja käsitellään analyysin lähtökohtina, taustana, joka on olemassa irrallaan tutkitusta käytännöstä ja joka voidaan ottaa annettuna. Artikulaation käytäntö ei kuitenkaan irrota polttopistettä taustasta. Päinvastoin: tausta itse asiassa artikuloi polttopisteen. Samaan aikaan tässä näkemyksessä kieltäydytään fetissoimasta kontekstia ’paikalliseksi’, ikään kuin se olisi atomisoitunut fragmentti, joka voidaan eristää omasta, valmiina annetusta taustastaan. Konteksti ei ole koskaan stabiili tutkimuskohde. Se on saatavilla vasta analyysin lopussa.” (Grossberg 1995, 252.) Kontekstien rakentamisen lopputuloksena ei ole, kuten Gilles Deleuze (1998, 86) kirjoittaa, palapeli, jonka toisiinsa sopivat osaset muodostaisivat tiukkaan järjestetyn kokonaiskuvan, vaan pikemminkin irtokivistä ilman sementtiä rakentunut muuri, jossa elementeillä on arvo siinä itsessään ja kuitenkin suhteessa muihin.
- 8 Grossberg täsmentää: ”Jokaisen kulttuurisen tekstin, yhteiskunnallisen käytännön tai historiallisen tapahtuman tulkintaan sisältyy aina kontekstin rakentaminen sen ympärille, sen yhteyksien kartoittaminen toisiin käytäntöihin, teksteihin, suhteisiin jne. [...] Konteksti voidaan siis nähdä rakentuneeksi kentäksi, käytäntöjen koonnelmaksi. Kukin käytäntö sijoittuu erityiselle paikalle suhdejoukkoa ja on silloin lähellä joitakin käytäntöjä ja

- etäämpänä toisista. Nämä suhteet ja etäisyydet määrittävät sen vaikutuksia. Vaikutukset tulevat kentällä näkyviin eri paikoissa ja eri tavoin. [...] kontekstit eivät ole kokonaan empiirisesti todennettavissa, koska ne eivät ole jo toteutuneita, pysyviä muodostelmia, jotka ottaisivat passiivisesti vastaan milloin minkäkin elementin. Niitä ei ole taattu etukäteen, vaan ne ovat pikemminkin ristiriitojen, konfliktien ja kamppailun kenttiä.” (Grossberg 1995, 141–142, 258. Suomennosta on muutettu.)
- 9 Perennialistien taktiikkana on ollut yhtäläisten uskonnollisten kokemusten korostaminen sivuuttamalla kokemusten raportoinnin erityinen ja kulttuurispesifi aines (King 1999, 162–167). Toisenlainen esimerkki liittyy mystiikan käsitteellistämiseen. Siinä on ensinnäkin painotettu kokemuksellista puolta ja täten jätetty huomiotta aihetta koskevat laajemmat sosiaaliset, poliittiset ja eettiset ulottuvuudet. Erityisesti Intiaa on kuvattu henkilökohtaisten ja yksityisten mystisten kokemusten kotipaikaksi. Sellaisenaan länsimaisten orientalistien ja myöhemmin sekä uushindulaisten että hindunationalistien tuottama kuva yhtenäistää ja ikuistaa monimuotoisen ja muuttuvan Intian. Lisäksi, tällainen ymmärrys mystiikasta vastaa huonosti esimerkiksi keskiajan kristinuskon käsityksiä. Keskiajalla mystinen tarkoitti jumalallista mysteeriä, avainta pyhien kirjoitusten salattuun merkitykseen. Se viittasi yhtä lailla seurakunnan tason julkiseen toimintaan, ehtoolaiseen, jossa maallinen leipä ja viini muuttuvat jumalalliseksi Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. (King 1999, 161.)
 - 10 Kokemuksen teoretisoinnista tähän tyyliin uskontotieteessä ks. Carrette 2000 145–146; Fitzgerald 2000b; McCutcheon 2001, 6–10; Sharf 1998 ja kulttuuriteoreettisissa keskusteluissa erityisesti Gilles Deleuzen filosofiaan kiinnittyen Colebrook 2002, 79–81, 89; Grossberg 1995, 259–263; Grossberg 1997a, 35–102; Olkowski 1999.
 - 11 Beyer korostaa, että esimerkiksi kungfutselaisuudesta ei ole tullut osa ”globaalia uskonnollista kommunikaatiosysteemiä” samalla tavalla kuin vaikkapa hindulaisuudesta. Edes Kiinassa kungfutselaisuus ei ole valtion tunnustama uskonto, joskin Kiinasta löytyy esimerkkejä viimeaikaisista yrityksistä tuoda kungfutselaisuus osaksi uskontodiskurssia (Sun 2013).
 - 12 Tiedämme, että paavin ei välttämättä tarvitse vastustaa ehkäisyä, mutta se, että hän vastustaa ehkäisyä, vaikuttaa joidenkin katolilaisten käyttäytymiseen. Tämän tiedostaminen on antiessentialismin anti-antiessentialistinen muotoilu. Toinen esimerkki: Hinduismi -käsitteen uskontoluonteen kohdalla on tapahtunut niin sanottu ”pizza-ilmiö” – Italian siirtolaiset veivät 1800-luvulla perinteisen leivän Yhdysvaltoihin, josta se palasi Italiaan. Uudenlainen pizza otettiin käyttöön ja myöhemmin se levitettiin muualle aitona italialaisena tuotteena. Esimerkiksi uushindulaisen Swami Vivekanandan (1863–1902) ja teosofisen seuran toiminta on ollut samankaltaista. Intiasta matkattiin länsimaihin, josta palautui Intiaan tapa puhua hinduismista nimenomaan uskontona. Se vaikutti paikallisten perinteeseen, us-

konnolliseen itseymmärrykseen, nationalismiin ja hinduismiin siirtymiseen uudelleen Intian ulkopuolelle. ”Meidän uskontomme on hindulaisuus”, oli uushindulaisten keskeinen sanoma. Tätä ennen ”hinduismi” oli muslimien ja länsimaisten orientalistien tuottama määritelmä, joka koski hindukansaa ja sen uskontoa. Vielä 1700-luvulla oli tavallista puhua hindukristityistä tai hindumuslimeista. (King 1999, 93–117, 135–142; Knott 2000, 77–79.) Hindulaisuutta ei siis pidetty erillisenä uskontona. Vaikka on siis selvää, että käsitteenä hindulaisuus on osoitettavissa tietyn poliittisen historian sisältäväksi historialliseksi konstruktioksi, se ei poista sen vaikuttavuutta. Edelleen monet ”hindut” pitävät itseään hinduina ja kokevat uskonnollisen identiteetin määrittämisen tärkeäksi juuri kyseisen käsitteen avulla. Tällä diskursiivisella luomuksella on käytäntöjä määrittäviä vaikutuksia (Nye 2000a, 466).

- 13 On tulkintakymys, missä määrin esimerkiksi sukupuolta käsittelevät tutkimukset ovat kriittistä feminististä tutkimusta ja missä määrin ymmärtävää tai selittävää sukupuolta tarkastelevaa tutkimusta, mutta sen yksityiskohtainen arviointi ei ole tämän tekstin kannalta tarkoituksenmukaista.
- 14 Habermasin käyttämät termit ovat tekninen tiedonintressi (selittävät empiiris-analyyttisten tieteet), praktinen tiedonintressi (ymmärtävät historiallis-hermeneuttiset tieteet) ja emansipatorinen tiedonintressi (kriittis-emansipatorinen ideologiakritiikki ja psykoanalyysi). Uskontotieteen keskustelukentän jaottelusta tiedonintressiteorian mukaan ks. Ketola & al. 1999. Jaottelu antaa osviittaa sille, mitä tietyllä menetelmällä periaatteessa tehdään, millaisille abstrakteille otaksumille tutkimukset rakentuvat. Ymmärtävän, selittävän tai kriittisen otteen omaksuminen ei kuitenkaan määritä täydellisesti tutkimuksen poliittisuutta ja vaikutuksia. Kriittis-emansipatorinen tutkimus voi olla kriittistä ja emansipatorista juuri siksi, että tutkija käyttää sopivassa kontekstissa ymmärtävän tai selittävän tutkimuksen menetelmiä. Esimerkiksi positivismia, joka on Habermasin esimerkki teknisestä tiedonintressistä, voitiin pitää alkujaan emansipatorisena tieteenä sen vapauttaessa ihmisiä uskonnollisesta ja metafysisestä ajattelusta. Se kuitenkin muuttui yhteiskuntatieteilijöiden ja byrokraattien käsissä konservatiiviseksi yhteiskuntasuunnitteluksi. (Smith 1999, 82–83.) Voimme myös arvioida muslimeja koskevan ymmärtävän tutkimuksen muuttavan mediamaailman muslimikuvia, mikä voi olla kriittisen tutkijan tavoite. Myös ns. kriittiset menetelmät voivat osoittautua valtasuhteita ylläpitäviksi. Esimerkiksi psykoanalyysi, joka on ideologiateorian ohella Habermasin esimerkki kriittis-emansipatorisesta näkökulmasta, voidaan tulkita itsessään osana 1800-luvun ”seksuaalikoneiston” yleistymistä (Foucault 1998, erit. 94–95) tai haluvirrat karkovina, perheeseen sijoittavana koneistona, joka tuki aikansa kapitalismia edistäviä oidipaalisia rakenteita (Deleuze & Guattari 1983).

- 15 Myöhemmissä kirjoituksissaan McCutcheon ei ole jatkanut kahden tason tutkimuksen ajatuksen kehittelyä, mutta jako toimii ennen muuta huomiona siitä, että uskontotieteilijän toimenkuvaa ei voida rajata vain ensimmäiselle tasolle. Jaon sisällön purkaminen vaatisi muutenkin huolellisempaa analyysia. Tasolle (i) voitaisiin sijoittaa muitakin tutkimustapoja kuin hypoteesien testaaminen. Esimerkiksi Habermasin tiedonintressiteorian ymmärtävässä näkökulmassa hypoteesien testaamista vastaa tekstien tulkinta (Habermas 1976, 132). McCutcheon ei täsmällisemmin käsittele, hyväksyykö hän tällaista vaihtoehtoa. Tosin hän ehdottaa sellaisten tutkimustapojen poissulkemista uskontotieteestä, joissa oletetaan jonkin ylikuulollisen ja epähistoriallisen olemassaolo ja joissa menetelmän oletetaan takaavan täydellisen tiedon ilmiöstä (McCutcheon 2003, 153).
- 16 Eroa lähempänä kahden tason tutkimusta olevan Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian ja lähempänä tasojen yhdistämistä olevan foucault'laisen näkökulman välillä havainnollistaa Foucault'n oma vastaus. Hän kertoo olevansa pettynyt Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian tapaan viitata muiden, lähinnä marxilaisesta näkökulmasta kirjoittamiin historioihin, koska näin kritiikki rakentuu pitkälti näiden jo kirjoitettujen historioiden avulla. Foucault itse näki tehtäväkseen kirjoittaa uusia kriittisiä, filosofisesti oppineita historioita. (Ks. Foucault 2001, 276–277.) Tasojen yhdistäminen näkyy myös Lawrence Grossbergin teoksessa *We Gotta Get Out of This Place* (1992), jossa tarkastellaan samanaikaisesti populaarikulttuurin kehityslinjojen suhdetta yhteiskunnallisen ja poliittisen elämän lisääntyvään konservatismiin Yhdysvalloissa, kulttuurintutkijoiden teoreettisten välineiden kykyä hahmottaa sitä ja tutkijoiden mahdollisuuksia vaikuttaa tilanteeseen.

2. Retoriset dikotomiat ja keskustelu uskonnotutkijan intellektuaalisista rooleista

- 1 Myös suomalaista keskustelua on jäsenennetty Habermasin tiedonintressiteorian pohjalta. Ks. erityisesti Gothóni toim. 2005; Fingerroos & al. toim. 2004; Ketola & al. 1999; Sjöblom & Utriainen 2004.
- 2 ”Väärinlukeminen” perustuu sille ajatukselle, että dialogit ovat usein käyrännössä monologeja (ajattele Platonin ”dialogeja”) tai polemiikkeja. Slavoj Žižek huomauttaakin, että käytännössä kaikki filosofian historian suuret dialogit ovat väärinymmärryksiä: ”Aristoteles väärinymmärsi Platonin, Tuomas Akvinolainen väärinymmärsi Aristoteleen, Hegel väärinymmärsi Kantin ja Schellingin, Marx väärinymmärsi Hegelin... (...) eikö koko analyttinen filosofia ilmaannu varhaisen Wittgensteinin väärinlukemisesta?” (Žižek 2004, ix.) Polemiikista Foucault totesi, että siinä syntyy harvoin uusia ajatuksia, koska toinen rakentuu väärässä olevaksi ja harmilliseksi viholliseksi, jonka olemassaolo on uhka itselle (Foucault 2000a, 112).

- 3 Asetelma ei tarkoita myöskään Wieben projektin kattavaa arviointia, koska hänen kritiikillään on muita ja erilaisia kohteita kuin McCutcheon. McCutcheonin omasta vastauksesta Wiebelle ks. McCutcheon 2006. En käsittele vastinetta, koska olen hahmottanut tässä esitettyt väittämät McCutcheonin vastineesta riippumatta, ennen sen lukemista.
- 4 Kulttuuri- ja kirjallisuusteoreetikko Terry Eagleton esittää Wieben käsiteistölle vastakkaisesti, että Englannissa intressittömyyden käsite rakentui 1700-luvulla vastakohtaksi omakohtaiselle intressille, ei intressille sinänsä. Kysymys ei ollut siitä, oliko jollakin intressejä, vaan siitä, millaisia intressit olivat. Intressittömyyden käsite oli radikaalisti poliittinen, ”isku varhaisen keskiluokkaisen yhteiskunnan egoistiselle individualismille” (Eagleton 2003, 133–134).
- 5 Suomalaisessa keskustelussa McCutcheonin paikantamisen vaikeus näkyy konkreettisesti Tom Sjöblomin ja Terhi Utriaisen keskustelussa (Sjöblom & Utriainen 2004, 23–27). Sjöblom hahmottaa McCutcheonin puolustavan naturalistista tutkimusohjelmaa postmodernistisia (ja osin kriittisiä) näkemyksiä vastaan, kun taas Utriainen esittää McCutcheonin kritisoiden universalisoivia ja idealistisia tutkimusohjelmia. Tosiasiassa McCutcheon yrittää varhaisessa työssään (1997; 2001) yhdistää hypoteesien testaamisen ja ”postmodernin” metakritiikin, mutta myöhemmin (esim. 2003; 2005b) hän on alkanut selvemmin kehittää diskurssiteoreettista ja ”postmodernia” metateoreettista tutkimusotetta.
- 6 En tarkoita, että kriittisen tutkimuksen ”kolmas tila” olisi tyystin avoimen poliittisten tutkijoiden asuttama tai että poliittisten tarkoituksien tulisi kyllästyä tutkimustyö. Sen sijaan tärkeä kysymys on, millä tavoin mikä tahansa analyysi tulee artikuloituksi poliittisiin projekteihin ja mahdollisuuksiin.
- 7 Kirjassaan *Caught in the Crossfire* Grossberg (2005, erit. 273–289) ei tyydy toteamaan muuttumatonta kantaansa, vaan analysoi, miten Yhdysvalloissa on hyökätty tiedon tuotantoa vastaan, ja millaisia vaikutuksia sillä on kulttuuriin. Tämä ei tarkoita poliittisen projektin heikentymistä, pikemminkin päinvastoin, mikä vain korostaa Wieben kantaa vastaan, että tiedon ja vallan likeisen suhteen hyväksymisestä ei seuraa automaattisesti tiedon arvonalennus.
- 8 McCutcheonin esittämän työnjaon kritiikistä ks. Masuzawa (2000) ja Hulsøther (2004, 361). Nämä kritiikit perustuvat näkemyksiin kriittis-emanzipatoristen ja valtasuhteisiin keskittyvän tutkimuksen mahdollisuuksista. Niissä pyritään pikemminkin jatkamaan ja uudelleen artikuloimaan kuin hylkäämään McCutcheonin näkemyksiä.
- 9 Käytäntöjen korostaminen on olennaista, koska silloin ei kysytä hermeneutiikan tavoin, mitä ihmiset tarkoittavat, tai kognitiivisen tutkimuksen mukaisesti, miten he ajattelevat. Silloin kysytään, miten uskonnolliset ja kulttuuriset käytännöt operoivat sosiokulttuurisen kontekstin osana, esi-

- merkiksi diskursiivisina käytäntöjen luokittajina tai kanavana erityisten intressien manipuloinnissa, kontrolloinnissa ja edistämisessä.
- 10 On huomattava, että esimerkkinä tulee Jeremy Carrettelta ja Richard Kingiltä. McCutcheon on esittänyt, että hänen projektinaan, toisin kuin esimerkiksi Carrettella, ei ole poliittisesti operatiivisen henkisyyden löytäminen (McCutcheon 2003, 8–9, 172–173, 233–235, 240). Tämä on merkittävä ero, mutta se ei tee tyhjäksi pyrkimystäni havainnollistaa samankaltaisuutta kritiikin muodossa, vaikka täsmällisenä McCutcheonin tarkoituksena on hahmottaa, miten on mahdollista, että ”uskonnosta” ylipäätään tulee joillekin ihmisille tai yhteiskunnille merkityksellinen ja operatiivinen luokittelija.
 - 11 Toivon ja affektiivisuuden politiikasta ja pedagogiikasta ks. Grossberg 1992, 1997a; 1997b; Massumi 2003. Affektiivisuuden pedagogiikkaa havainnollistaessaan Grossberg erottaa sen kolmesta muusta mallista: ylhäältä-alas -mallista, dialogimallista, taitojen tarjoamisen mallista. Hän ehdottaa, että affektiivisuuden pedagogiikka kieltäytyy olettamasta, että joko teoria tai politiikka, teoreettinen tai poliittinen korrektiusti voitaisiin tietää etukäteen. Tavoitteena on pikemminkin toimintakykyistä opiskelijoita (tai keitä tahansa kuulijia tai lukijia ovatkaan) rekonstruoida uudella tavalla. (Grossberg 1997a, 384–390). Tällainen kolmatta tilaa kuvaava kanta, joka on suoraan sovitettavissa pedagogiikasta yleiseen keskusteluun tutkimuksellisista projekteista, ei ole suunnattu tiedon tuotantoa vastaan. Sen ”vihollisena” on ihmisten vaikeus ymmärtää sosiaalisia ja poliittisia sijainteja ja niiden vaikutuksia. Siksi en näe syytä yhtyä Wieben (2005, 34) kantaan, jonka mukaan McCutcheonin ja samanmielisten kriittisten projektien tulisi sijaita kolmannen sektorin instituutioissa akateemisen maailman sijaan.
 - 12 Grossberg (1997a, 379–380) hylkää erityisen intellektuellin käsitteen. Hän pitää intellektuaalista työtä pragmaattisempana ja kontekstuaalisempana kuin erityisosaamiseen ja sitä koskevaan aineistoon perustuvaa intellektuaalista työtä. Olen periaatteessa samaa mieltä, mutta koska Grossbergin muotoilu ”kontekstuaalisesta ja pragmaattisesta” intellektuellista on lievästi poeettinen, en pidä tarpeellisena vaihtaa Foucault’n termiä. Foucault’n osalta on huomattava, että hän ei pitänyt intellektuelli-termistä. Erityisesti haastatteluissa hän puhuu paljon intellektuellin rooleista, mutta saattaa seuraavassa hetkessä sekoittaa pakan täysin. Hän esittää, että ei ole koskaan tavannut intellektuellia, mutta on kuullut heidän syyllistyvän liki kaikkeen – puhumiseen, vaikenemiseen, toimettomuuteen, kaikkeen sotkeutumiseen (Foucault 2000a, 322). Foucault’n kanta resonoi hyvin nykypäivän uskontotieteen alalla, koska jälleen ”intellektuellit” ovat syyllisiä, tällä keralla akateemisen uskontotieteen (kenties tulevaan) rappioon.
 - 13 Uskontotieteellisestä käsittegenealogisesta tutkimuksesta ks. esim. maailmanuskonnoista (Masuzawa 2005), kungfutselaisuudesta (Jensen 1997;

Sun 2013), shintolaisuudesta (Josephson, 2012; Thal 2002), hindulaisuudesta (Almond 1988; King 1999; Lorenzen 2008), sikhiläisyydestä (Mandair 2009), juutalaisuudesta (Batnitzky 2011), esimodernista uskonnon käsitteestä (Nongbri 2013), mystiikasta (King 1999), henkisyydestä (Carrette & King 2005), uskonnosta ja sekulaarista (Asad 1993; 2003; Dubuisson 2003; Fitzgerald 2007). Kaikissa esimerkeissä tutkimusaineistona on muutaakin kuin uskonnontutkijoiden esityksiä.

3. Maallistumisparadigma murroksessa

- 1 http://en.wikipedia.org/wiki/Funeral_of_Pope_John_Paul_II
- 2 Keskustelun lähtökohdista ks. Jenkins 2007, 1–25; Nielsen 2011. Ennuste muslimien lukumäärän muutoksista, ks. <http://pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx>.

4. Uskonto nykykulttuurissa: avainsanoja ja näkökulmia

- 1 Vasta 2010-luvulla sosiologisen aikalaisdiagnoosin keskeisnimitystä Ulrich Beck (2010) ja Zygmunt Bauman (2012, 62–63) ovat käsitelleet nykykulttuurin uskonnollisuutta rajoittumatta fundamentalismiin, tavalla, joka on hyvin samansuuntainen oman, varhaisemman analyysini kanssa (Taira 2006a).

5. Suomalais-luterilainen modernisaatio hautauskeskusteluissa

- 1 Jossain toisessa tilanteessa ja yhteiskunnassa uskonnolliseksi luokitetun ja muun sosiokulttuurisen arvoerotuksen ero voi olla selkeämpi. Tässä asiayhteydessä kaksi elementtiä näyttää kuitenkin olevan kytketty toisiinsa (kytkentöjä tarkastelevasta artikulaationäkökulmasta ks. Grossberg 1995; Slack 1996; Taira 2006b, 22–27 sekä luvut 1 ja 4 tässä teoksessa).
- 2 Näitä ovat esimerkiksi haudanvakava, haudassa kääntyminen ja haudan hiljaisuuteen katoaminen. Haudanvakava on poikkeuksellisen vakava. Haudassa kääntyvän arvokkuutta, käsityksiä tai mieltymyksiä on loukattu räikeästi. Haudan hiljaisuus viestii kuoleman lisäksi ainakin etäisyydestä, joka erottaa ”pyhän tilan” arjen kiireestä ja melusta. En tule käsittelemään näitä erilaisia metaforia tarkemmin tässä yhteydessä, mutta ne vihjaavat muissa kirjoituksissa esiintyviin käsityksiin, joiden mukaan hautausmaahan liittyy vakavuus, arvokkuus ja kunnioitus.
- 3 Jonathan Z. Smithin (2004, 24–25) erottelua seuraten homologia on ”reaalinen” ja analogia ”ideaalinen”. Homologia tarkasteleman teeman ja Alasuutarin käsittelemien teemojen merkityksellistämässä viittaa histori-

- alliseen kontaktiin. Vertailu analogiana ei ole historiallista suhdetta vertailtavien elementtien välille.
- 4 Luterilaisuuden puolustaminen kulttuuriperintöön ja -perinteeseen vetoamalla näyttäisi olevan tavallista kilpailullisuuden vaiheessa. Tämä on tyypillistä sille, miten hegemonisessa asemassa olevat uskonnot puolustautuvat perinteiden rapautuessa. Eräänä esimerkkinä on se, että 1990-luvun lopulla ja korostetusti vuonna 2003 säädetyin uuden uskonnonvapauslain aikana ilmaantui puhe luterilaisuudesta ja kristinuskosta kulttuuriperintönä uskonnon sijaan. Tällä tavalla pyrittiin säilyttämään etuoikeutettu asema erityisesti koulusysteemissä. Ks. Taira 2007.
 - 5 Jälkitraditionaalinen yhteiskunta on hajakeskitetty suhteessa vanhoihin auktoriteetteihin ja siinä traditioita vaaditaan perustelemaan itsensä. Giddensin mukaan ”*traditiot säilyvät vain niin pitkään, kuin ne on mahdollista perustella diskursiivisesti*, ja ne ovat valmiita käymään avoimeen keskusteluun sekä muiden traditioiden että vaihtoehtoisten toimintatapojen kanssa” (Giddens 1995, 147, kursivointi alkuperäinen).
 - 6 Sitä, mitä kutsutaan ”pyhäksi” tyypillisesti myös varjellaan epäpuhtaudelta ja saastumiselta kielloin ja säännöin. Viime kädessä silloin varjellaan sosiaalisia luokituksia ja yhteisön moraalisia normeja. (Ks. erityisesti Douglas 2000; Anttonen 1996, 88.) Tämä pätee myös hautaamiseen ja hautausmaihin.

6. Islamin muuttuva julkisuuskuva

- 1 Olen koonnut *Helsingin Sanomien* uskontoa käsittelevät tekstit pää- ja mielipidekirjoituksista joka toiselta vuodelta. Näiltä parillisilta vuosilta olen koonnut kaikki tekstit, mutta tässä keskitytään vain islamiin. Pääkirjoituksia, joissa islam on *ensisijainen* teema, löytyy tämän luvun ajanjaksolta 116 kappaletta. Niiden lisäksi olen käsitellyt tekstejä, joissa islam on toissijainen teema sekä Israelin ja Palestiinan konfliktia, jonka yhteydessä islamia ei aina mainita. Esimerkiksi vuosien 1996 ja 2010 välisenä aikana (joka toinen vuosi) pääkirjoituksia on yhteensä 340 kappaletta, mikä tarkoittaa keskustelun voimistuneen tämän luvun aikarajauksen jälkeisenä aikana. Mielipidekirjoituksia en ole laskenut jokaiselta vuodelta, mutta niissä islamia käsitellään hyvin harvoin ennen 1990-lukua, lukuun ottamatta Israelin ja Palestiinan konfliktia. Kirjoitusten lukumäärien tarkastelu vahventaa käsitystä siitä, että islamista tulee selvästi näkyvä osa suomalaista julkista keskustelua vasta 1990-luvulla. Laadullisissa analyysissä olen pyrkinyt hahmottamaan keskustelujen, kehysten ja artikulaatioiden (keskustelun sisäisten sekä laajempien yhteiskunnallisten elementtien niveltymisten) muutoksia ja jatkuvuuksia. Islamin käsittelystä länsimaissa mediassa yleisesti ks. esim. Allievi 2003b; Baker & al. 2013; Elgamri 2011; Hokka &

- al. 2013; Morey & Yaqin 2011; Männistö 1999; Niemelä 2013; Petley & Richardson toim. 2011; Poole 2002; Poole & Richardson toim. 2006; Said 1997; Knott, Poole & Taira 2013a. Tuoreimmat julkaisut keskittyvät pääosin tämän luvun rajausta myöhempään ajankohtaan.
- 2 En pyri vertailemaan aineistoa systemaattisesti muihin suomalaisiin tai ulkomaisiin islam-kuvauksiin. Vertailen vain satunnaisesti, ymmärtääkseni paremmin Suomen vaikutusvaltaisimman sanomalehden keskustelua ja kirjoittelua.
 - 3 Egyptin johtaja Gamal Abdel Nasser edustaa tässä arabisosialistista liikettä, johon Egyptin lisäksi kuului Syyria ja Irak. ”Muhamettilaisen” liiton muodostivat Saudi-Arabia, Kuwait, Persia ja Jordania (pk, 24.2.1966).
 - 4 Iranin vallankumouksen kesto ja kannatus oli yllätys erityisesti Yhdysvalloille ja ilmeisesti sitä myötä myös *Helsingin Sanomille*. Männistö kirjoittaa, että ”Yhdysvallat pysyi Teheranissa miltei vuoden tammi-helmikuussa tapahtuneen vallankumouksen jälkeen, eivätkä edes tiedusteluviranomaiset uskoneet vakavan selkkauksen mahdollisuuteen” (Männistö 2003, 126).
 - 5 Islamin nousu ei rajoitu yksinomaan Iraniin. Jo mainittujen lisäksi kirjoituksissa käsitellään myös ”islamin politisoimista” Saudi-Arabiassa ja muslimiveljeskunnan nimiin menevää Syyrian muslimikapinaa.
 - 6 Somalien yhteydessä puhutaan usein islamista, kun taas Jugoslavian tilanteessa käytetään termiä muslimi. Balkanilla muslimi voi toki viitata joko uskontoon tai etniseen ryhmään (ks. Huttunen 2005, 146–148; 2006, 57, 79), mutta islam tuntuisi liittyvän selvemmin yleistyviin, objektivoiviin ja kielteisiin näkökantoihin kuin muslimi-sanan käyttö. Esimerkiksi Venäjällä islamiin suhtaudutaan yleisesti kielteisemmin kuin muslimeihin (Kääriäinen 2004, 86), kun kyselytutkimuksissa termit eivät suoraan kohdennu mihinkään valtioon, kansallisuuteen tai etniseen ryhmään. *Helsingin Sanomissa* Jugoslavian alueen muslimista ei kirjoiteta negatiiviseen sävyyn, ja silloin käytetään muslimi-sanaa. Pakolaiskeskustelussa somaleihin kohdistuvien kielteisten ja Jugoslavian alueelta tulleisiin liittyviin neutraalimpien käsitysten eroa saattaa selittää osittain se, että Somaliasta tultiin Suomeen turvapaikanhakijoina ja Jugoslavian alueelta kiintiöpakolaisina (Tuomas Martikaisen huomio henkilökohtaisessa keskustelussa), joskin ”islam” ja ”muslimi” vaikuttavat olevan muuallakin eriarvoisia termejä.
 - 7 Huomio ei ole ristiriidassa maahanmuuttoa ja maahanmuuttajia koskevan keskustelun ns. talouskeskeisen ensimmäisen ja etnisyyss- sekä kulttuurikeskeisen toisen vaiheen jaottelun kanssa (jaosta ks. Forsander 2002, 17–22). Maahanmuuttajista puhutaan etnisesti, kulttuurisesti ja uskonnollisesti erilaisina, mutta sen lisäksi erityiskysymyksenä nousee esiin kysymys taloudesta varsinkin somalipakolaisten yhteydessä.
 - 8 Kriisin tuottamisessa myös vähemmän ajankohtaiset keskustelunaiheet palaavat julkisuuteen. Erityisesti keskustelut ympärileikkauksista, *fatwoista* ja

Saatanallisten säkeiden tapauksesta tulevat yhä uudelleen esiin odottamattomissakin yhteyksissä. Ne toimivat ikään kuin kansallisena muistivarastona, joka aktualisoituu silloin kun islamia arvioidaan julkisessa keskustelussa.

- 9 Samanaikaisesti Suomen menneisyydestä alettiin yleisesti puhua etnisesti homogeenisenä. Olennaista ei ole, ettei näin olisi ollut, vaan se, että kadonnut etninen yhtenäisyys nousi keskeiseksi kategoriaksi, jonka valossa nykyisyyttä ymmärretään. Näin luodaan vastakohtaisuutta homogenisoidun suomalaisuuden ja etnisesti tai uskonnollisesti toisenlaisten välille. Vastaavasta asetelmasta Tanskan julkisissa diskursseissa, joissa rakennettiin antagonismi islamin ja etnisesti homogeenisen Tanskan välille ks. Yilmaz 2007, 203–204.
- 10 Arabi tai ”palestiinalaississi” niveltyvät islamiin julkisessa keskustelussa, vaikka kaikki arabit tai palestiinalaiset eivät ole muslimeja eivätkä aivan kaikki palestiinalaiset ole arabeja.
- 11 Tässä yhteydessä asetelma rakentuu kaksinapaisuusien varaan. Yhdellä puolella ovat sissit ja toisella puolella armeija. Tällä legitimoidaan Israelin voimatoimia, ikään kuin armeijan nimissä tehdyt toimet olisivat laillisia ja oikeudenmukaisia ja sissitoiminta laitonta ja epäoikeudenmukaista.
- 12 Esimerkkejä ”muhamettilaisten” emotioiden kuvauksista Algerian itsenäistymiskamppailussa: ”Tämä [tulitauko] ei kuitenkaan merkitse sitä, että olot *levottomassa* Algeriassa lähiaikoina rauhoittuisivat. Elleivät muhamettilaiset saa takeita maansa täydestä itsenäisyydestä, vie oman aikansa, ennen kuin heidän *kiuhkeimmat* edustajansa saadaan rauhoittumaan” (20.2.1962). ”Seitsemän vuotta kestäneen kapinoinnin jälkeen on *odotamatonta*, että Algerian *kansalliskiihkoiset* muhamettilaiset ovat valmiit hyväksymään näin maltillisen sopimuksen” (1.3.1962). ”Terroristiliikkeen [OAS:n] [...] ajatuksena on etupäässä *muhamettilaisia ja rauhansopimuksen kannattajia* murhaamalla nostattaa viime kuukausina *rauhallisena pysyneen* muhamettilaisen väestön *viha* eurooppalaisia vastaan niin suureksi, etteivät eurooppalaiset katso olevan enää muuta mahdollisuutta kuin asettuminen kannattamaan täysin mitoin vallankaappausta [...]” (6.3.1962), “[...] mutta se [OAS] toivoo voivansa estää sen [itsenäistymisen] siten, että se hirmuteoillaan saa *muhamettilaiset menettämään hermonsa* ja vastaamaan terroriin samalla mitalla kohdistamalla *vihansa* Algerian eurooppalaisiin, jolloin Ranskan armeijan olisi puututtava tapahtumien kulkuun...”, ”Kansallismieliset muhamettilaiset eivät ole vielä puuttuneet rauhoitustoimenpiteisiin *odottaen yllättävän maltillisesti* Ranskan armeijalta sille kuuluvan tehtävän loppuunsaattamista ja laskien, ettei muutamien satojen ihmishenkien menetyksään saa häiritä lopullisen suunnitelman toteuttamista” (6.5.1962), ”muhamettilainen väestö on omien johtajiensa *kehotuksia noudattaen hillinnyt halunsa kostaa* samalla ja kovemmalla mitalla...” (16.5.1962). Kursivoinnit lisätty.

- 13 Hayden White (1987, 191) esittää jalon villin stereotypiasta hieman toisenlaisen tulkinnan. Hän korostaa, että jalon villin idea ei edusta niinkään alkuasukkaiden aseman kohottamista tai idealisointia kuin koko jalouden idean alentamista. Jalous tulee hyökkäyksen kohteeksi modernina ja kolonialistisena aikana.
- 14 Fabian kirjoittaa kronopolitiikasta antropologian oppihistoriassa: ”Antropologia ilmaantui ja vakiinnutti itsensä allokronisena diskurssina; se on tiede toisista ihmisistä toisessa ajassa. Se on diskurssi, jonka referentti on siirretty pois puhuvan/kirjoittavan subjektin nykyajasta. Tämä ’kivettynyt suhde’ on skandaali. Antropologian toisena ovat lopultakin toiset ihmiset, jotka ovat aikalaisiamme.” (Fabian 1983, 144.)
- 15 Sama asetelma on luettavissa myös esimerkiksi brittiläisen median islam-representaatiosta, vaikka niitä tutkinut Elizabeth Poole (2002) ei kirjoitakaan geopolitiikan ja kronopolitiikan kytkennästä.
- 16 Kilpailutalouden kehyksessä ymmärrettynä uskonnot tavallaan kilpailevat markkinoilla yksilöiden valinnoista. Tällainen käsitys on yleistynyt aineistossa, mutta se ei ole tarkoittanut valtauskonnon etuoikeutetun aseman päättymistä. Suurta muutosta voitaisiinkin jäsentää Anthony Giddensin käsityksellä jälkitraditionaalisuudesta. Sen mukaan itsestään selvinä pidetyt traditiot, esimerkiksi luterilaisuuden asema suomalaisuuden osana, joutuvat ”diskursiivisen perusteltavuuden” tilaan. Tällöin myös entisten valtatraditioiden täytyy oikeuttaa julkisessa keskustelussa oma (erityis-)asemansa (Giddens 1995, 147; Giddens & Pierson 1998, 127–130; ks. myös luku 5). Siinä tehtävässä luterilainen kirkko on toistaiseksi onnistunut muita ryhmiä paremmin.

7. Uutinen uskonnosta: tyytymättömyyden tae?

- 1 Tämä ei tarkoita, että uskontoa koskeva uutisointi olisi kokonaisuudessaan kielteistä. Suuret uskontouutiset liittyvät usein konfliktiin, mutta arkinen uutisointi on varsinkin valtakirkkojen osalta verrattain myönteistä. Kielteinen uutisointi jää kuitenkin paremmin mieleen.
- 2 Olen tutkinut *Helsingin Sanomien* uskontokirjoittelua pitkällä aikavälillä useiden vuosien ajan sekä brittimediaa, erityisesti sanomalehtiä ja suosituimpia televisiokanavia työskennellessäni Leedsin yliopistossa 2008–2010. Esimerkiksi seuraavissa seminaareissa esitetyt näkemykset ovat vaikuttaneet tässä esittämiini käsityksiin: *Media and the Transformation of Religion* (kesäkuu 2009, Manchester), *Religion and the News* (lokakuu 2009, Windsor), *Religion and Media* (maaliskuu 2010, Leeds), *Social Media and the Sacred* (kesäkuu 2010, Lontoo), *Media, Religion and Culture* (elokuu 2010, Toronto). Tapahtumiin osallistui tutkijoita, toimittajia ja uskonnollisten yhteisöjen edustajia. Muutamissa seminaareissa sovittiin, että esillä

- olleet asiat saa kertoa, mutta asianosaisten nimien mainitsemisessa on käytettävä erityistä harkintaa. Siksi kirjoitan toisinaan mainitsematta nimiä.
- 3 Vuonna 2014 edellä mainituista kukaan ei jatka tehtävässään. Viimeisenä työtehtäväänsä vaihtoi Ruth Gledhill, joka siirtyi kirjoittamaan katoliseen *The Tablet* -lehteen sen jälkeen kun *The Times* irtisanoi hänet.
 - 4 Uskonnonharjoittamisen aktiivisuuden heikentyminen Euroopassa on todettu useissa empiirisissä tutkimuksissa. Sen sijaan uskonnon medianäkyvyyden kasvua on tutkittu vain vähän. Tutkimusprojektimme kuitenkin osoitti brittimedian uskontoviitteiden yleisen kasvun, joka ei selity yksinomaan islamin näkyvyyden lisääntymisellä (Knott, Poole & Taira 2013a; Taira, Poole & Knott 2012). Lisäksi kokoamani aineisto *Helsingin Sanomista* osoittaa, että pääkirjoituksissa ja yleisönosastossa uskontoaiheet ovat kasvaneet tasaisesti vuosikymmeneltä toiselle 40-luvulta nykypäivään.
 - 5 Tarvetta edustavien äänien löytymiseen ei yleensä problematisoida. Toimitajat haluavat löytää edustavan äänen ja yhteisöjen sekä uskontoperinteiden sisällä kamppaillaan puhemiehen roolista. Tällöin sivuutetaan kysymys siitä, mitä tapahtuisi, jos pyrittäisiin saamaan erilaisia kantoja esiin sen sijaan että etsittäisiin yhteisön edustajaa.

8. Fanius ja uskonto

- 1 Hasidismi on juutalainen liike, jossa mystinen perinne yhdistyy Tooran keskeisyyteen ja vahvaan uskonnolle omistautumiseen. Se kehittyi 1700-luvulla erityisesti Puolassa ja Liettuassa talonpoikaisväestön parissa. Sen perustajana pidetään karismaattiseksi parantajaksi kuvattua Israel ben Eliezeriä (1700–1760) (Baal Shem Tovia), joka painotti tanssilla ja laululla ilmaistavan ilon merkitystä rukouksessa ja palvonnassa sekä jumalasuhteen läsnäoloa arkisissa askareissa. Hasidismi ei ole keskeinen niinkään aatteidenmuodostuksen kannalta kuin tunnetason joukkoliikkeenä. Nykyään Yhdysvallat on Israelin ohessa keskeistä hasidismin vaikutusalueita. (Bowler 2002, 413–414, 481–482; Martola 1998, 138–144; Pilkington 2003, 61–62.) Tällaisista yleisistä luonnehdinnoista voi päätellä, että Grossbergin käsityksillä faniudesta, rockmuodostumassa tuotetusta toimintakykyistymisestä ja mielihyvistä on yhteys hasidismiin. En kuitenkaan väitä sen olevan ainoa tai edes tärkein konteksti.
- 2 Luvun loppuosassa pohditaan tarkemmin, miten ajatus uskonnosta pysyvänä tai absoluuttisena panostuksena ei kuvaa erityisen kattavasti nykyäikää. Uskontoihin sitoudutaan erilaisilla voimakkuuksilla ja kohdetta joskus vaihtaen, joten siinä mielessä uskonnoksi ja faniudeksi nimettyjen ilmiöiden suhde on nykykulttuurissa lähentynyt.
- 3 Grossbergin käsitys faniuden hetkellisyydestä näyttää noudattavan Michel de Certeau'n käsitystä tekstuaalisen sieppaamisen (*poaching*) luonteesta.

- Toisaalta fanitutkimuksen kentällä Henry Jenkinsin käsitys eroaa tästä, koska hän korostaa faniuden pitkäkestoisuutta ja fanien tapaa tuottaa itse aineistoa. (Ks. de Certeau 1988; Jenkins 1992; Brooker 1998, 117–118.)
- 4 Fanin käsite tulee temppeliä ilmaisevasta sanasta ”fanum”. ”Fanaticus” tarkoitti inspiroitunutta, temppelille omistautunutta henkilöä. (Webster’s Comprehensive Dictionary; Vogler & Schwartz 1993, 159; Lehtonen 1996, 204.)
 - 5 Käsittelen vasta luvun lopussa vielä yhtä ratkaisua: sitä, ettei uskontoa käytetä analyyttisenä kategoriana, vaan tutkitaan sitä, miten puhe faniudesta sisältää toistuvasti rinnastuksia uskontoon (tai satunnaisesti myös puhe uskonnosta rinnastuksia faniuteen).
 - 6 Kuitenkaan esimerkiksi jalkapalloseuran kannattamisessa siirtymä sukupolvelta toiselle tai vanhemmilta lapsille ei ole mitenkään poikkeuksellista.
 - 7 Maffesolin teos *Le Temps des tribus, Time of the Tribes*, ”Heimojen aika”, voitaisiin otsikoida myös nimellä ”Kulttisten miljöiden aika”, jolloin yhteys angloamerikkalaisen uskontososilogian yhteisötytologioihin tulisi selväksi.
 - 8 Oivaltavasta näkemyksestä huolimatta tekstin sävy on ylimielinen wiccalaisuutta kohtaan. Kyseessä on Titus Hjelmin toimittaman kirjan *Mitä wicca on?* arvio. Wiccat kirjoittivat vastineen, jota ei julkaistu lehdessä. <http://web.archive.org/web/20051231104200/http://www.pakanaverkko.fi/media/turunsanomatl-05.shtml>
 - 9 Myös esimerkiksi laulaja Tori Amosin fanisivuilla on usein linkkejä wiccasivustoille (ks. Laitinen 2003, 48).
 - 10 Populaarikulttuuriset viitteet wiccalaisuuteen synnyttävät myös asetelman, jossa wicca jaetaan harjoittajiensa toimesta ”epäaitoon” tai ”pinnalliseen” ja ”aitoon”. Esimerkiksi televisiosarja *Buffy, vampyyrintappaja* tai elokuva *The Craft* saatetaan nimetä epäaidoiksi ja siten korostetaan oman uskonnollisuuden aitoutta. Silti wiccalaisuuden suosio vaikuttaisi osittain riippuvan juuri media- ja populaarikulttuurin keskusteluista ja tuotteista.

9. Jumalan käsi: Miksi uskonnosta puhutaan ja vaietaan jalkapallon yhteydessä?

- 1 *The Church of Maradonia* -dokumentti, josta osa on saatavilla YouTubesta. <http://www.youtube.com/watch?v=bt71u6KJAes>
- 2 Viralliselta nimeltä La Bombonera, suklaarasia tai karkkirasia, on Estadio Alberto J. Armando.
- 3 <http://www.newser.com/story/92329/uk-tabs-crucify-goalie-hand-of-clod.html>

- 4 Pienaar: The angels guide me, SOS: School of Science. <http://www.sos1878.co.uk/everton-news/pienaar-the-angels-guide-me/>
- 5 Puolen tunnin mittainen ohjelma lähetettiin Isossa-Britanniassa 7. heinäkuuta 2013. Siinä mainittiin ohimennen tässä käsitelty sponsoriaasia. Kyse oli enemmän ohjelmasta, jonka tarkoituksena oli lisätä suvaitsevaisuutta ja integraatiota. Sen viesti oli, että jalkapallo tuo ihmiset yhteen ja ylittää rodulliset ja uskonnolliset erot – ainakin jos kyse on maltillisesta, riittävästi brittiläistyneistä muslimeista. Dokumentti saattoi olla avartava joillekin futisfaneille, mutta muutama julkkismuslimi ei välttämättä muuta mitään paikallistasolla. Vasta kun naapurilähiön muslimi on kaupungin normaali asukas siinä missä muutkin, vikoineen ja kykyineen, voidaan puhua onnistuneesta yhteiselosta monimuotoisessa yhteiskunnassa. Lisäksi muslimien uskonto kuvattiin uskomuksiksi, kielloiksi ja säännöiksi. Jos ohjelmaa olisi si uskominen, jokainen muslimi rukoilisi viisi kertaa päivässä, paastoa isi ramadanin aikana, antaisi almuja ja kieltäytyisi alkoholista. Tämä ei yksinkertaisesti pidä paikkaansa. Lisäksi, tällaisissa kuvauksissa uskonto ole muksellistetaan ja yhtenäistetään sen sijaan että kuvattaisiin käytäntöjen kirjavuutta. Valioliigassa pelaa noin 40 muslimia ja he tulevat eri puolilta maapalloa. He eivät ole yhdenmukainen joukko ihmisiä vain siksi, että he pitävät itseään muslimeina. Miten tämän voisi ottaa huomioon ohjelmaa tehdessä on haaste, jota BBC:n tuotos ei ota vakavasti. Silti tämän tekstin kannalta tärkeintä on painottaa, että ohjelma teki uskonnon, tässä tapauksessa islamin, näkyväksi Englannin pääsarjassa, jossa parikymmentä vuotta pelasi tietävästi kaksi muslimia.

- Ahmed, Sara 2003. Pelon politiikka. Mikko Lehtonen & Olli Löytty (toim.), *Erilaisuus*. Suom. Laura Huttunen. Tampere: Vastapaino, 189–211.
- Alasuutari, Pertti 1996. *Toinen tasavalta: Suomi 1946–1994*. Tampere: Vastapaino.
- Alasuutari, Pertti 1999a. *Laadullinen tutkimus*. 3. uudistettu painos. Tampere: Vastapaino.
- Alasuutari, Pertti 1999b. Cultural Studies as a Construct, *European Journal of Cultural Studies* 2(1): 91–108.
- Aldridge, Alan 2000. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Allievi, Stefano 2003a. Relations and Negotiations: Issues and Debates on Islam. Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto & Jørgen Nielsen (toim.), *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden: Brill, 331–368.
- Allievi, Stefano 2003b. The Media. Brigitte Maréchal, Stefano Allievi, Felice Dassetto & Jørgen Nielsen (toim.), *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden: Brill, 289–330.
- Almond, Philip C. 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Altizer, Thomas J. J. 1966. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster Press.
- Anderson, Benedict 1996. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ang, Ien 1996. *Living Room Wars: Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*. London: Routledge.
- Anttonen, Veikko 1992. Uskonto ihmisen elämässä ja kulttuurin rakenteissa. Juha Pentikäinen & Katja Pentikäinen (toim.), *Uskonnot maailmassa*. Helsinki: WSOY, 10–30.
- Anttonen, Veikko 1993. Pysy Suomessa pyhänä – onko Suomi uskonto? Teppo Korhonen (toim.), *Mitä on suomalaisuus*. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura, 33–67.
- Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: SKS.
- Anttonen, Veikko 2010. *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: SKS.
- Anttonen, Veikko & Taira, Teemu 2004. Uskontotiede uskonnollisuuden paikantajana. Outi Fingerroos, Minna Opas & Teemu Taira (toim.), *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: SKS, 18–50.

- Arnal, William E. & McCutcheon, Russell T. 2013. *The Sacred is the Profane: The Political Nature of "Religion"*. Oxford: Oxford University Press.
- Arweck, Elisabeth & Beckford, James A. 2012. Social Perspectives. Linda Woodhead & Rebecca Catto (toim.), *Religion and Change in Modern Britain*. London: Routledge, 352–372.
- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Asad, Talal 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Axner, Marta 2013. *Public Religions in Swedish Media: A Study of Religious Actors on Three Newspaper Debate Pages 2001–2011*. Uppsala: Uppsala University.
- Bailey, Edward 1998. *Implicit Religion: An Introduction*. London: Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality.
- Baker, Paul, Gabrielatos, Costas & McEnery, Tony 2013. *Discourse Analysis and Media Attitudes: The Representation of Islam in the British Press*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett, Justin L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: AltaMira Press.
- Barrett, Justin L. 2012. *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press.
- Barthes, Roland 1991 [1957]. *Mythologies*. New York: The Noonday Press.
- Bataille, Georges 1988a. Attraction and repulsion I: Tropism, sexuality, laughter and tears. Denis Hollier (toim.), *The College of Sociology 1937–1939*. Minneapolis: Minnesota University Press, 103–112.
- Bataille, Georges 1988b. Attraction and repulsion II: Social structure. Denis Hollier (toim.), *The College of Sociology 1937–1939*. Minneapolis: Minnesota University Press, 113–124.
- Batnitzky, Leora 2011. *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Bauman, Zygmunt 1973. *Culture as Praxis*. London: Routledge.
- Bauman, Zygmunt 1987. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Zygmunt 1997 [1990]. *Sosiologinen ajattelu*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.
- Bauman, Zygmunt 2001. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Zygmunt 2002 [2000]. *Notkea moderni*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.
- Bauman, Zygmunt 2012. *This is Not a Diary*. Cambridge: Polity Press.
- Beal, Timothy K. 2005. *Roadside Religion: In Search of the Sacred, the Strange, and the Substance of Faith*. Boston: Beacon Press.
- Beck, Ulrich 2010 [2008]. *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge: Polity Press.
- Beckford, James A. 2003a. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Beckford, James A. 2003b. Social Movements as Free-floating Religious Phenomena. Richard K. Fenn (toim.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell, 229–248.
- 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.
- Bell, Catherine 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert 1969 [1968]. Civil Religion in America. Donald R. Cutler (toim.), *The World Year Book of Religion: The Religious Situation Volume 1*. London: Evans Brothers Limited, 331–356.
- Benavides, Gustavo 2000. What Raw Materials Are Used in the Manufacture of Religion, *Culture and Religion* 1(1): 113–122.
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Berger, Peter L. 1999. The Desecularization of the World: A Global Overview. Peter L. Berger (toim.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1–18.
- Berger, Peter L., Berger, Brigitte & Kellner, Hansfried 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. Middlesex: Penguin.
- Berger, Peter L., Davie, Grace & Fokas, Effie 2008. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot: Ashgate.
- Beyer, Peter 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Beyer, Peter 1998. The Religious System of Global Society: A Sociological Look at Contemporary Religion and Religions, *Numen* 45: 1–29.
- Beyer, Peter 2006. *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 1990. The Third Space, interview with Jonathan Rutherford. Jonathan Rutherford (toim.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 207–221.
- Billig, Michael 2002. *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Borges, Jorge Luis 2001 [1969]. *Haarautuvien polkujen puutarha*. Suom. Matti Rossi. Helsinki: WSOY.
- Bowker, John (toim.) 2002. *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Boyer, Pascal 2002. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage.
- Brooker, Will 1998. *Cultural Studies*. London: Hodder & Stoughton.
- Brown, Andrew 2012. Cumberland Blues. Jolyon Mitchell & Owen Gower (toim.), *Religion and the News*. Farnham: Ashgate, 117–125.
- Brown, Callum 2009. *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800–2000*. Toinen laitos. Alk. 2001. London: Routledge.
- Brown, Callum & Lynch, Gordon 2012. Cultural Perspectives. Linda Woodhead & Rebecca Catto (toim.), *Religion and Change in Modern Britain*. London: Routledge, 329–351.

- Bruce, Steve 1996. *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, Steve 2011. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, Colin 1972. The Cult, Cultic Milieu and Secularization, *A Sociological Yearbook in Britain* 5, 119–136.
- Carey, George & Carey, Andrew 2012. *We Don't Do God: The Marginalization of Public Faith*. Oxford: Monarch Books.
- Carrette, Jeremy R. 2000. *Foucault and Religion: Spiritual Corporeality and Political Spirituality*. London: Routledge.
- Carrette, Jeremy R. 2001. Foucault, Strategic Knowledge and the Study of Religion: a Response to McCutcheon, Fitzgerald, King and Alles, *Culture and Religion* 2(1): 127–140.
- Carrette, Jeremy R. & King, Richard 2005. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.
- Casanova, José 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavicchi, Daniel 1998. *Tramps Like Us: Music and Meaning Among Springsteen Fans*. Oxford: Oxford University Press.
- Certeau, Michel de 1988 [1984]. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: The University of California Press.
- Chaves, Mark & Gorski, Philip S. 2001. Religious Pluralism and Religious Participation, *Annual Review of Sociology* 27: 261–281.
- Chidester, David 1996. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Chidester, David 2000. Colonialism. Willi Braun & Russell T. McCutcheon (toim.), *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 423–437.
- Chidester, David 2005. *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Chidester, David 2014. *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chopra, Deepak 1994 [1993]. *Lätön ruumis, ajaton mieli*. Suom. Eija Pokkinen. Helsinki: WSOY.
- Chow, Rey 1993. *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Clark, Lynn Schofield 2007. Why Study Popular Culture? Or, How to Build a Case for Your Thesis in a Religious Studies or Theology Department. Gordon Lynch (toim.), *Between Sacred and Profane: Researching Religion and Popular Culture*. London: I. B. Tauris, 5–20.
- Colebrook, Claire 2002. *Gilles Deleuze*. London: Routledge.
- Couldry, Nick 2012. *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*. Cambridge: Polity Press.

- Davie, Grace 1994. *Religion in Modern Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace 1999. Europe: The exception that proves the rule? Peter L. Berger (toim.), *The Desecularization of the World*. Grand Rapids: Eerdmans, 65–83.
- Davie, Grace 2002. *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman & Todd.
- Davie, Grace 2007. Vicarious religion: A Methodological Challenge. Nancy T. Ammerman (toim.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press, 21–36.
- Deleuze, Gilles 1994 [1968]. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles 1998 [1993]. *Essays Critical and Clinical*. London: Verso.
- Deleuze, Gilles 2004 [2002]. *Desert Island and Other Texts 1953–1974*. New York: Semiotext(e).
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix 1983 [1972]. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix 1993 [1991]. *Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Helsinki: Gaudeamus.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix 1998 [1980]. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Derrida, Jacques 1997 [1967]. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques 2004 [1967]. *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Dobbelaere, Karel 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: Peter Lang.
- Douglas, Mary 2000 [1966]. *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Suom. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Tampere: Vastapaino.
- Dubuisson, Daniel 2003 [1998]. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Durkheim, Émile 1980 [1912]. *Uskontoelämän alkeismuodot*. Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi.
- Durkheim, Émile 1994 [1899]. Concerning the Definition of Religious Phenomena. W. S. F. Pickering (toim.), *Durkheim on Religion*. Georgia: Scholars Press, 74–99.
- Eagleton, Terry 1997 [1996]. *Kirjallisuusteoria. Johdatus*. 2. uudistettu painos. Suom. Mikko Lehtonen & al. Tampere: Vastapaino.
- Eagleton, Terry 2003. *After Theory*. London: Allen Lane.
- Edwards, Luke 2012. Newcastle United's Muslim players told wearing Wonga-sponsored shirts infringes Sharia Law. *The Daily Telegraph* 10.10.2012. <http://www.telegraph.co.uk/sport/football/teams/newcastle-united/9598023/Newcastle-Uniteds-Muslim-players-told-wearing-Wonga-sponsored-shirts-infringes-Sharia-law.html>
- Elgamri, Elzain 2011. *Islam in the British Broadsheets: The Impact of Orientalism on Representations of Islam in the British Press*. Reading: Ithica Press.
- Engstrand, Magnus 2003. *Fotboll och religion*. Stockholm: Proprius Förlag.

- Esposito, John L. 2003. Introduction: Modernizing Islam and Re-Islamization in Global Perspective. John L. Esposito & François Burgat (toim.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*. London: Hurst & Company, 1–14.
- Fabian, Johannes 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fairclough, Norman 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Featherstone, Mike, Lash, Scott & Robertson, Roland (toim.) 1995. *Global Modernities*. London: Sage.
- Field, Clive 2011. BBC Staff Religion, *British Religion in Numbers*. <http://www.bbc.co.uk/news/2011/bbc-staff-religion/>
- Fingerroos Outi, Opas, Minna & Taira, Teemu (toim.) 2004. *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*. Helsinki: SKS.
- Fitzgerald, Timothy 2000a. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy 2000b. Experience. Willi Braun & Russell T. McCutcheon (toim.), *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 125–139.
- Fitzgerald, Timothy 2007. *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford: Oxford University Press.
- 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.
- Flood, Gavin 2000. Response to Editorial, *Culture and Religion* 1(1): 27–28.
- Forsander, Annika 2002. *Luottamuksen ehdot: Maahanmuuttajat 1990-luvun suomalaisilla työmarkkinoilla*. Helsinki: Väestöliiton Väestöntutkimuslaitos.
- Forward, Martin 2001. *Religion: A Beginners Guide*. Oxford: Oneworld.
- Foucault, Michel 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Brighton: Harvester.
- Foucault, Michel 1994. *Dits et écrits 1954–1988*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, Michel 1998. [1976, 1984, 1984]. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto. Naistentojen käyttö. Huoli itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Foucault, Michel 2000a. *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, Vol. 1. James D. Faubion (toim.). London: Penguin.
- Foucault, Michel 2000b. *Aesthetics, Method and Epistemology. Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, Vol. 2. James D. Faubion (toim.). London: Penguin.
- Foucault, Michel 2000c [1975]. *Tärkkailla ja rangaista*. Suom. Eevi Nivanka. Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel 2001. *Power. Essential Works of Michel Foucault 1954–1984*, Vol. 3. James D. Faubion (toim.). London: Penguin.
- Fox, Judith 2005. Secularization. John R. Hinnels (toim.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, 291–305.
- Friedman, Jonathan 1995. Global System, Globalization and the Parameters of Moder-

- nity. Mike Featherstone, Scott Lash & Roland Robertson (toim.), *Global Modernities*. London: Sage, 69–90.
- Gardella, Peter 1998. *Domestic Religion: Work, Food, Sex and Other Commitments*. Cleveland: The Pilgrim Press.
- Geaves, Ron 2000. *The Sufis of Britain: An Exploration of Muslim Identity*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Gennep, Arnold van 1960 [1909]. *The Rites of Passage*. London: Routledge.
- Giddens, Anthony 1995 [1994]. Elämää jälkitraditionaalisessa yhteiskunnassa. Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Nykyajan jäljillä*. Suom. Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino, 83–152.
- Giddens, Anthony 1997. *Sociology*. 3. laitos. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony & Pierson, Christopher 1998. *Conversations with Anthony Giddens*. Cambridge: Polity.
- Gill, Robin 2003. *The 'Empty' Church Revisited*. Aldershot: Ashgate.
- Giroux, Henry A. 2001 [1997]. Kasvatuksen diskurssin rajat uusiksi. Modernismi, postmodernismi ja feminismi. Henry A. Giroux & Peter McLaren, *Kriittinen pedagogiikka*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino, 153–218.
- Gledhill, Ruth 2012. Mirrors to the World. Jolyon Mitchell & Owen Gower (toim.), *Religion and the News*. Farnham: Ashgate, 89–98.
- Gold, Ann Grodzins 2000. Everywhere You Go..., *Culture and Religion* 1(1): 13–18.
- Gombrich, Richard F. 1971. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Clarendon Press.
- Gombrich, Richard F. 1996 [1988]. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London: Routledge.
- Goñi, Uki 2007. Fans buy burial plots fit for football kings, *The Guardian* 15.11.2007. <http://www.guardian.co.uk/world/2007/nov/15/football.argentina>
- Goodhew, David (toim.) 2012. *Church Growth in Britain: 1980s to the Present*. Farnham: Ashgate.
- Gothóni, René (toim.) 2005. *How to Do Comparative Religion: Three Ways, Many Goals*. Berlin: De Gruyter.
- Gramsci, Antonio 1982 [1975]. *Vankilavihkot. Valikoima 2*. Suom. Martti Berger, Mikael Böök & Leena Talvio. Helsinki: Kansankulttuuri OY.
- Grossberg, Lawrence 1992. *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge.
- Grossberg, Lawrence 1995. *Mielihyvän kytkennät. Risteilyjä populaarikulttuurissa*. Suom. Juha Koivisto & al. Tampere: Vastapaino.
- Grossberg, Lawrence 1997a. *Dancing in spite of Myself: Essays on Popular Culture*. Durham: Duke.
- Grossberg, Lawrence 1997b. *Bringing It All Back Home: Essays on Cultural Studies*. Durham: Duke.
- Grossberg, Lawrence 2000. Contexts of Cultural Studies? Sirpa Leppänen & Joel Kuortti (toim.), *Inescapable Horizon: Culture and Context*. Jyväskylä: Nykyluktuuriin tutkimusyksikkö, 27–49.

- Grossberg, Lawrence 2005. *Caught in a Crossfire: Kids, Politics, and America's Future*. Boulder: Paradigm.
- Grossberg, Lawrence 2010. *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham: Duke University Press.
- Guattari, Félix 1996. *Soft Subversions*. New York: Semiotext(e).
- Gullestad, Marianne 2004. The Scholar as a Public Intellectual: Reflections Based on Anthropological Studies in Norway. Ene Koresaar & Art Leete (toim.), *Studies in Folk Culture, Volume 3. Everyday Life and Cultural Patterns: International Festschrift for Elle Vunder*. Tartu: Tartu University Press, 303–328.
- Habermas, Jürgen 1972. *Knowledge and Human Interest*. London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen 1976. Tieto ja intressi. Raimo Tuomela & Ilkka Paroluoto (toim.), *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet osa 1*. Helsinki: Gaudeamus, 123–141.
- Hall, Gary 2002. *Culture in Bits: The Monstrous Future of Theory*. London: Continuum.
- Hall, Stuart 1992. *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Suom. ja toim. Juha Koivisto & al. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart 1999. *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen & Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.
- Hall, Stuart 2001. Identiteettikysymys globalisoituvassa maailmassa, Stuart Hallin haastattelu. Haastattelijoina Erkki Karvonen ja Juha Koivisto, *Tiedotustutkimus* 24 (3): 100–114.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Western Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: SUNY.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hargreaves, Ian 2005. *Journalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, Graham 2013. *Food, Sex and Strangers: Understanding Religion as Everyday Life*. Durham: Acumen.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda with Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynki & Karin Tusting 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Heinonen, Harri 2003. Kaukokannattajat ruudun äärellä. Englantilaisen jalkapallojoukkue Evertonin suomalaiset fanit. Urpo Kovala & Tuija Saresma (toim.), *Kulttikirja. Tutkimuksia nykyajan kultti-ilmiöistä*. Helsinki: SKS, 55–84.
- Heinämäki, Elisa 2008. *Tyhjä taivas. Georges Bataille ja uskonnon kysymys*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heiskala, Risto 1994. Sosiologia modernin yhteiskunnan itsetietoisuutena ja kansallisenä traditona. Risto Heiskala (toim.), *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Helsinki: Gaudeamus, 9–37.
- Herbert, David 2011. Theorizing Religion and Media in Contemporary Societies: An Account of Religious 'Publicization', *European Journal of Cultural Studies* 14(6): 626–648.
- Herbert, David 2012. Why Has Religion Gone Public Again?: Towards a Theory of Media and Religious Re-Publicization. Gordon Lynch, Jolyon Mitchell & Anna Strhan (toim.), *Media, Religion and Culture: A Reader*. London: Routledge, 89–97.

- Hills, Matt 2000. Media Fandom, Neoreligiosity, and Cultural Studies. *The Velvet Light Trap: A Critical Journal of Film & Television* 46, Fall, 73–84.
- Hills, Matt 2001. Intensities Interviews Henry Jenkins, *Intensities: The Journal of Cultural Media*. <http://www.cult-media.com/issue2/CMRjenk.htm>
- Hills, Matt 2002. *Fan Cultures*. London: Routledge.
- Hirsjärvi, Irma 2008. Fandom ja maailmankuva. Suomalaisten Science fiction -faniin suhteita uskontoon. Kaarina Nikunen (toim.), *Fanikirja. Tutkimuksia nykykulttuurin fani-ilmiöistä*. Jyväskylä: Nykykulttuuri, 142–157.
- Hjarvard, Stig 2012. Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion. Stig Hjarvard & Mia Lövheim (toim.), *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*. Gothenburg: Nordicom, 21–44.
- Hjarvard, Stig 2013. *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge.
- Hjelm, Titus 2005a. *Saatananpalvonta, media ja suomalainen yhteiskunta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Hjelm, Titus (toim.) 2005b. *Mitä wicca on?* Helsinki: Like.
- Hjelm, Titus & Sohlberg, Jussi 2004. Jumalattaren helmassa: wicca nuorten uskonnollisena liikkeenä, *Nuorisotutkimus* 22 (2): 3–19.
- Hokka, Jenni, Valaskivi, Katja, Sumiala, Johanna & Laakso, Suvi 2013. Suomalaiset sanomalehdet uskonnollisen maiseman tuottajina: Uskontojournalismi Helsingin Sanomissa, Ilkassa, Kalevassa ja Karjalaisessa vuosina 2007–2011, *Media & viestintä* 36(2): 6–21.
- Holmes, Nigel 2010. Religious Television: A Background Paper. Church of England General Synod: Private Member's Motion. Julkaisematon käsikirjoitus.
- Honko, Lauri 1972. *Uskontotieteen näkökulmia*. Helsinki: WSOY.
- Hoover, Stewart 1998. *Religion in the News: Faith and Journalism in American Public Discourse*. London: Sage.
- Horkheimer, Max 1991. Traditionaalinen ja kriittinen teoria. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer & Herbert Marcuse, *Järjen kritiikki*. Suom. Jussi Kotkavirta. Tampere: Vastapaino, 5–58.
- Hovi, Tuija, Nenola, Aili, Sakaranaho, Tuula & Vuola, Elina (toim.) 1999. *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Hulme, Peter 1986. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492–1797*. London: Methuen.
- Hulstether, Mark 2004. New Approaches to the Study of Religion and Culture. Peter Antes, Armin W. Geertz & Randi R. Warne (toim.), *New Approaches to the Study of Religion. Volume 1: Regional, Critical and Historical Approaches*. Berlin: De Gruyter, 345–381.
- Hunt, Stephen 2005. *Religion and Everyday Life*. London: Routledge.
- Hunter, James Davison 1991. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
- Huttunen, Laura 2005. Etnisyys. Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.), *Suomalainen vieraskirja: Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 117–160.

- Huttunen, Laura 2006. Bosnialainen diaspora ja transnationaali eletty tila. Tuomas Martikainen (toim.), *Ylirajainen kulttuuri: Etnisyys Suomessa 2000-luvulla*. Helsinki: SKS, 55–82.
- Hyman, Gavin 2010. *A Short History of Atheism*. London: I. B. Tauris.
- Idinopulos, Thomas A. & Yonan, Edward A. (toim.) 1994. *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Jenkins, Henry 1992. *Textual Poachers: Television Fans & Participatory Culture*. New York: Routledge.
- Jenkins, Philip 2007. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- Jensen, Jeppe Sinding 2003. *The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*. Århus: Aarhus UP.
- Jensen, Lionel M. 1997. *Manufacturing Confucianism: Chinese Tradition and Universal Civilization*. Durham: Duke.
- Jindra, Michael 2005. It's about Faith in Our Future: Star Trek Fandom as Cultural Religion. Bruce David Forbes & Jeffrey H. Mahan (toim.), *Religion and Popular Culture in America*. Revised edition. Berkeley: University of California Press, 159–173.
- Josephson, Jason Ānanda 2012. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Joy, Morny 2001. Postcolonial Reflections: Challenges for Religious Studies, *Method and Theory in the Study of Religion* 13(2): 177–195.
- Junnonaho, Martti 2000. On Religious Otherness in Finnish Discourse. Jeffrey Kaplan (toim.), *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia and Russia*. Helsinki: Finnish Literature Society, 191–199.
- Juschka, Darlene M. (toim.) 2001. *Feminism in the Study of Religion. A Reader*. London: Continuum.
- Kaartinen, Marjo 2004. *Neekerikammo: Kirjoituksia vieraan pelosta*. Turku: K&H.
- Kallunki, Valdemar 2013. Kansallisen kollektiivin jäljillä. Siviili- ja varusmiespalvelus sosiaalisen integraation, järjestelmäintegraation ja yhteiskuntauskonnon näkökulmista, *Sociologia* 50(2): 135–151.
- Kant, Immanuel 1995. Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 76–86.
- Kantola, Anu 2001. *Markkinakuri ja managerivalta. Poliittinen hallinta Suomen 1990-luvun talouskriisissä*. Helsinki: Loki-kirjat.
- Kempainen, Ilona 2006. *Isänmaan uhrit. Sankarikuolema Suomessa toisen maailmansodan aikana*. Helsinki: SKS.
- Kepel, Gilles 1994 [1991]. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Cambridge: Polity.
- Ketola, Kimmo, Korkee, Simo, Pesonen, Heikki, Pyysiäinen, Ilkka, Sakaranaho, Tuula & Sjöblom, Tom 1997. *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Ketola, Kimmo, Pesonen, Heikki, Sakaranaho, Tuula & Sjöblom, Tom 1999. Uskonto-

- jen tutkimus – historiaa, kysymyksiä, lähestymistapoja. Katja Hyry & Juha Pentikäinen (toim.), *Uskonnot maailmassa*. Helsinki: WSOY, 9–31.
- Keucheyan, Razmig 2014. *The Left Hemisphere: Mapping Critical Theory Today*. London: Verso.
- King, Richard 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London: Routledge.
- King, Ursula (toim.) 1995. *Religion and Gender*. Oxford: Blackwell.
- Kinnunen, Taina 2001. *Pyhät bodarit. Yhteisöllisyys ja onni täydellisessä ruumiissa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Knott, Kim 1984. *Media Portrayals of Religion and their Reception: Final Report*. Leeds: University of Leeds.
- Knott, Kim 2000. *Hinduism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Knott, Kim 2005. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox.
- Knott, Kim, Poole, Elizabeth & Taira, Teemu 2013a. *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred*. Farnham: Ashgate.
- Knott, Kim, Poole, Elizabeth & Taira, Teemu 2013b. Christianity, Secularism and Religious Diversity in the British Media. Marie Gillespie, David Herbert & Anette Greenhill (toim.), *Social Media and Religious Change*. Berlin: De Gruyter, 37–58.
- Kovala, Urpo 2001. *Anchorage of Meaning: The Consequences of Contextualist Approaches to Literary Meaning Production*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kovala, Urpo & Saresma, Tuija (toim.) 2003. *Kulttikirja: tutkimuksia nykyajan kultti-ilmiöistä*. Helsinki: SKS.
- Kuper, Simon 2000. *Matka pallon ympäri*. Suom. Sami Sillanpää. Helsinki: Nemo.
- Kyyrö, Jere 2012. Tekemällä tapettu kansakunta: kansalaisuskonto ja kansakunnan purku Smedsin Tuntemattomassa ja sanomalehdistön reaktiossa, *Kulttuurintutkimus* 29(1): 19–30.
- Kääriäinen, Kimmo 2004. *Ateismin jälkeen: Uskonnollisuus Venäjällä*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Kääriäinen, Kimmo, Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo 2003. *Moderni kirkkokansa: Suomalaisen uskonnollisuus uudella vuosituhannella*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Laitila, Teuvo 2006. *Ihmisen jumalat. Johdatus uskontotieteeseen*. Joensuu: Joensuun yliopiston täydennyskoulutuskeskus.
- Laitinen, Katja 2001. Jalalliset korvat. Tori Amos ja fanit verkossa. Tarja Kupiainen, Katja Laitinen & Sinikka Vakimo (toim.), *Minä? Missä? Milloin? Kolmetoista tulkintaa identiteeteistä*. Helsinki: SKS, 214–232.
- Laitinen, Katja 2003. Keijukaikuningatar ja hänen hovinsa: laulaja Tori Amos ja Internet rockkultin keskiönä. Urpo Kovala & Tuija Saresma (toim.), *Kulttikirja: tutkimuksia nykyajan kultti-ilmiöistä*. Helsinki: SKS, 38–54.
- Lampinen, Tapio 1995. *Uskonto ja politiikka. Neljä tapausta ja niiden yleinen tausta*. Helsinki: STKS.
- Lampinen, Tapio 2006. Kansalaisuskonto vai yhteiskuntauskonto. Anne Birgitta Yeung, Heikki Pesonen & Susan Sundback (toim.), *Rajojen ylityksiä. Uskonto, kirkko, sosiologia*. Helsinki: STKS, 108–116.

- Lehtonen, Mikko 1994a. *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600–1900 -lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Tampere: Vastapaino.
- Lehtonen, Mikko 1994b. Kulttuurintutkimus modernin kritiikkinä, *Niin & näin* 1/1994. http://www.netn.fi/194/netn_194_leht.html [05.06.2002]
- Lehtonen, Mikko 1996. *Merkitysten maailma: kulttuurisen tekstitutkimuksen lähtökoh- tia*. Tampere: Vastapaino.
- Lehtonen, Mikko 1998. *Tutkainta vastaan. Kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimuksen dia- logeja*. Helsinki: SKS.
- Lincoln, Bruce 2012. *Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Linjakumpu, Aini 1999. *Poliittinen islam*. Helsinki: Like.
- Lodenius, Peter 2005. *Islam ja nykyaika*. Suom. Petri Stenman. Helsinki: Like.
- Loomba, Ania 2001 [1998]. *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.
- Lorenzen, David 2008. *Who Invented Hinduism? Essay on Religion in History*. New Del- hi: Yoda Press.
- Luckmann, Thomas 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern So- ciety*. New York: Macmillan.
- Lynch, Gordon 2007. *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*. London: I. B. Tauris.
- Lyon, David 2000. *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge: Polity Press.
- Liotard, Jean-François 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Min- neapolis: The University of Minnesota Press.
- Löytty, Olli 2005. Toiseus. Anna Rastas, Laura Huttunen & Olli Löytty (toim.), *Suoma- lainen vieraskirja: Kuinka käsitellä monikulttuurisuutta*. Tampere: Vastapaino, 161–189.
- Mack, Burton L. 2001. *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*. New York: Con- tinuum.
- Maffesoli, Michel 1993. *In the Shadow of Dionysus: A Contribution to the Sociology of Orgy*. New York: SUNY.
- Maffesoli, Michel 1995. *Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Suom. Mika Määttänen. Helsinki: Gaudeamus.
- Maffesoli, Michel 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.
- Mahlamäki, Tiina 2005. *Naisia kansalaisuuden kynnyksellä. Eeva Joenpellon Lohja-sar- jan tulkinta*. Helsinki: SKS.
- Malik, Kenan 2009. *From Fatwa to Jihad: The Rushdie Affair and its Legacy*. London: Atlantic.
- Mandair, Arvind-Pal S. 2009. *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Posco- loniality and the Politics of Translation*. New York: Columbia University Press.
- Marcus, George E. & Fischer, Michael M. J. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Margulies, Philip (toim.) 2005. *The Rise of Islamic Fundamentalism*. Michigan: Green- haven Press.

- Marshall, Paul, Gilbert, Lela & Ahmanson, Roberta Green (toim.) 2009. *Blind Spot: When Journalists Don't Get Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, David 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martin, David 2005. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate.
- Martola, Nils 1998. Juutalainen mystiikka ja hasidismi. Tapani Harviainen & Karl-Johan Illman (toim.) *Juutalainen kulttuuri*. Helsinki: Otava, 125–144.
- Massumi, Brian 2003. Navigating Movements: an Interview, *21C Magazine* <http://www.21cmagazine.com/issue2/massumi.html>
- Masuzawa, Tomoko 2000. The Production of 'Religion' and the Task of the Scholar: Russell McCutcheon Among the Smiths, *Culture and Religion* 1(1): 123–130.
- Masuzawa, Tomoko 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel 2002 [1923–1924]. *Lahja. Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Suom. Jouko Nurmiainen & Jyrki Hakapää. Helsinki: Tutkijaliitto.
- May, Todd 1993. *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- May, Todd 1995. *The Moral Theory of Poststructuralism*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- 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.
- McCleod, Hugh 2007. *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.
- McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- McCutcheon, Russell T. 2000. A Brief Response from a Fortunate Man, *Culture and Religion* 1(1): 131–139.
- McCutcheon, Russell T. 2001. *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. New York: SUNY.
- McCutcheon, Russell T. 2003. *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. London: Routledge.
- McCutcheon, Russell T. 2005a. Affinities, Benefits, and Costs: The ABCs of Good Scholars Gone Public, *Method and Theory in the Study of Religion* 17(1): 27–43.
- McCutcheon, Russell T. 2005b. *Religion and the Domestication of Dissent: Or, How to Live in a Less than Perfect Nation*. London: Equinox.
- McCutcheon, Russell T. 2006. A Response to Donald Wiebe from an East-Going Zax, *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 42(2): 93–110.
- McGarry, Ian 2008. City fans think I'm a god. *The Sun* 4.10.2008.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

- Micklethwait, John & Wooldridge, Adrian 2009. *God is Back: How Global Rise of Faith is Changing the World*. London: Allen Lane.
- Miles, Robert & Brown, Malcolm 2003. *Racism*. 2nd edition. London: Routledge.
- Moberg, Marcus 2009. *Faster for the Master! Exploring Issues of Religious Expression and Alternative Christian Identity within the Finnish Christian Metal Music Scene*. Åbo: Åbo Akademi.
- Morey, Peter & Yaqin, Amina 2011. *Framing Muslims: Stereotyping and Representation after 9/11*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Morris, Meaghan 1997. A Question of Cultural Studies. Angela McRobbie (toim.), *Back to Reality? Social Experience and Cultural Studies*. Manchester: Manchester University Press, 36–57.
- Moynihan, Leo 2012. Nice Guys Finish Last, *Shortlist*, 15.11.2012, 50–54.
- Multanen, Pertti 2002. Arabinationismista islamismiin. Hannu Juusola & Heidi Huuhtanen (toim.), *Uskonto ja politiikka Läbi-idässä*. Helsinki: Gaudeamus, 120–146.
- Murdoch, Graham 1997. Cultural Studies at the Crossroads. Angela McRobbie (toim.), *Back to Reality? Social Experience and Cultural Studies*. Manchester: Manchester University Press, 58–73.
- Murphy, Tim 2007. *Representing Religion: Essays in History, Theory and Crisis*. London: Equinox.
- Murphy, Tim 2010. *The Politics of Spirit: Phenomenology, Genealogy, Religion*. Albany: SUNY.
- Mutanen, Annikka 2009. *To Do, or Not to Do God: Faith in British and Finnish Journalism*. Oxford: Reuters Institute. http://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/fileadmin/documents/Publications/fellows__papers/2008-2009/Mutanen_-_To_do__or_not__do_God.pdf (luettu 5.2. 2010).
- Männistö, Anssi 1999. *Islam länsimaisessa hegemonisessa diskurssissa: Myyttis-ideologinen ja kuva-analyttinen näkökulma sivilisaatioiden kohtaamiseen*. Tampere: Tapri.
- Männistö, Anssi 2003. Islam, länsi ja kylmän sodan perintö. Anssi Männistö (toim.), *Miksi soditaan?* Tampere: Vastapaino, 122–134.
- Nederveen Pieterse, Jan 1995. Globalization as Hybridization. Mike Featherstone, Scott Lash & Roland Robertson (toim.), *Global Modernities*. London: Sage, 45–68.
- Nenola, Aili 1986. *Miessydäminen nainen. Naisnäkökulmia kulttuuriin*. Helsinki: SKS.
- Nielsen, Jørgen S. 2011. Islamin nousu Euroopassa. Tuomas Martikainen & Tuula Sakaranaho (toim.), *Mitä muslimit tarkoittavat?* Suom. Maija Mäkinen. Turku: Savukeidas, 11–30.
- Niemelä, Kati 2013. Sanomalehdet uskonnollisen muutoksen edelläkävijöinä – uskonto pohjoismaisessa lehdistössä 1988–2008, *Media & viestintä* 36(2): 53–67.
- Nietzsche, Friedrich 2002 [1908]. *Ecce homo*. Suom. Tuukka Ljunberg. Helsinki: Unio mystica.
- Nietzsche, Friedrich 2004 [1882]. *Iloinen tie*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava.
- 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 2000a. Religion, Post-Religionism, and Religioning: Religious Studies and Contemporary Cultural Debates, *Method and Theory in the Study of Religion* 12(4): 447–476.
- Nye, Malory 2000b. Editorial: Culture and Religion, *Culture and Religion* 1(1): 5–12.
- Nye, Malory 2003. *Religion: The Basics*. London: Routledge.
- Nye, Malory & Weller, Paul 2012. Controversies as a Lens on Change. Linda Woodhead & Rebecca Catto (toim.), *Religion and Change in Modern Britain*. London: Routledge, 34–54.
- Nynäs, Peter, Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (toim.) 2012. *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- O'Farrell, Clare 1993. *Foucault: Historian or Philosopher?* London: Macmillan.
- Olkowski, Dorothea 1999. *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Orsi, Robert A. 2002 [1985]. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale University Press.
- Orsi, Robert A. 2005. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.
- Paden, William E. 2000. Sacred order, *Method and Theory in the Study of Religion* 12(1–2), 207–225.
- Pals, Daniel L. 1996. *Seven Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Pentikäinen, Juha (toim.) 1986. *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta. Kirjoituksia uskontosiologian alalta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Pentikäinen, Juha & Pentikäinen, Katja (toim.) 1992. *Uskonnot maailmassa*. Helsinki: WSOY.
- Pesonen, Heikki 1997. Uskonto ja vaietut naiset. Feministinen näkökulma uskontotieteessä. Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom. *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino, 161–195.
- Pesonen, Heikki (toim.) 1997. *Uskontotieteen ikuisuuskeskymyksiä*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.
- Pesonen, Heikki 2004. *Vihertyvä kirkko. Suomen evankelisluterilainen kirkko ympäristötoimijana*. Helsinki: Suomen tiedeseura.
- Pesonen, Heikki, Lehtinen, Elina, Myllärniemi, Nelli, Blom, Minja (toim.) 2011. *Elokuva uskonnon peilinä. Uskontotieteellisiä tarkennuksia länsimaiseen populaarielokuvaan*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.
- Petley, Julian & Richardson, Robin (toim.) 2011. *Pointing the Finger: Islam and Muslims in the British Media*. Oxford: OneWorld.
- Phillips, John 2000. *Contested Knowledge: A Guide to Critical Theory*. London: Zed Books.
- Pilkington, C. M. 2003. *Judaism*. London: Hodder & Stoughton.
- Pollack, Detlef, Müller, Olaf & Pickel, Gert (toim.) 2012. *The Social Significance of Religion in Enlarged Europe*. Farnham: Ashgate.

- Poole, Elizabeth 2002. *Reporting Islam: Media Representations of British Muslims*. London: I. B. Tauris.
- Poole, Elizabeth & Richardson, John E. (toim.) 2006. *Muslims and the News Media*. London: I. B. Tauris.
- Pulkkinen, Risto 1997. Reduktionismi ja antireduktionismi. Heikki Pesonen (toim.), *Uskontotieteen ikuisuuskysymyksiä*. Helsinki: Uskontotiede, 95–113.
- Puuronen, Anne 2004. *Rasvan tyttäret. Etnografinen tutkimus anorektisen kokemustiedon kulttuurisesta jäsentymisestä*. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto.
- Pyysiäinen, Ilkka 2002. Miksi uskonnot erottavat ihmisiä? Ulrica Gabrielsson (toim.), *Uskonnot ja yhteiskunta*. Tutkas-julkaisuja 3/2002, 2–8.
- Pyysiäinen, Ilkka 2006. *Jumalten keinu. Kiertoajelu uskontotieteessä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rahkonen, Juho 2007. *Kirkko median kuvastimessa. Kristinuskon ja kirkollisten asioiden käsittely sanomalehdissä*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, www-julkaisuja.
- Raittila, Pentti 2004. *Venäläiset ja virolaiset suomalaisten Toisina: Tapaustutkimuksia ja analyysimenetelmien kehittelyä*. Tampere: Tampere University Press.
- Rajchman, John 1985. *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Readings, Bill 1996. *The University in Ruins*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reysen, Stephen 2006. Secular Versus Religious Fans: Are They Different?: An Empirical Examination, *Journal of Religion and Popular Culture* Vol. XII, Spring 2006, <http://www.usask.ca/relst/jrpc/articles12.html>
- Robinson, John A. T. 1963. *Honest to God*. London: SCM Press.
- Rorty, Richard 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard 1991. *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard 2006. *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*. Stanford: Stanford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques 1998 [1762]. *Yhteiskuntasopimuksesta eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Suom. J. V. Lehtonen. Hämeenlinna: Karisto.
- 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.
- Ruuska, Petri 1999. Muuttuva käsitys kansakunnasta. Pertti Alasuutari & Petri Ruuska, *Post-Patria? Globalisaation kulttuuri Suomessa*. Tampere: Vastapaino, 71–107.
- Saarnivaara, Minna 2002. Hamas ja Islamilainen jihad: Palestiinalaisten islamistien vaihtoehto. Hannu Juusola & Heidi Huuhtanen (toim.), *Uskonto ja politiikka Lähi-idässä*. Helsinki: Gaudeamus, 237–263.
- Said, Edward W. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. London: Faber & Faber.
- Said, Edward W. 1997. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Fully Revised Edition with a New Introduction. London: Vintage.

- Said, Edward W. 2001 [1994]. *Ajattelevan ihmisen vastuu*. Suom. Matti Savolainen. Helsinki: Loki-kirjat.
- Said, Edward W. 2003. *Orientalism*. London: Penguin.
- Said, Edward W. 2005. *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said*. Edited and with an introduction by Gauri Viswanathan. London: Bloomsbury.
- Sakaranaho, Tuula 1998. *The Complex Other: A Rhetorical Approach to Women, Islam, and Ideologies in Turkey*. Helsinki: Department of Comparative Religion/University of Helsinki.
- Saler, Benson 2000. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. With new preface. New York: Berghahn Books.
- Sevänen, Erkki & Kupiainen, Jari (toim.) 1994. *Kulttuurintutkimus. Johdanto*. Helsinki: SKS.
- Sharf, Robert H. 1998. Experience. Mark C. Taylor (toim.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 94–116.
- Simmel, Georg 1999. The Stranger. Charles Lemert (toim.), *Social Theory: Multicultural and Classical Readings*. Boulder: Westview Press, 184–188.
- Sjö, Sofia 2007. *Spelar kön någon roll när man radar världen? Kvinnor, kvinnligheter och messiasmyter i SF-film*. Åbo: Åbo Akademi.
- Sjöblom, Tom (toim.) 1997. *Tutkija, tekstit ja uskonto*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.
- Sjöblom, Tom 2000. Contemporary Paganism in Finland. Jeffrey Kaplan (toim.), *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland*. Helsinki: SKS, 223–240.
- Sjöblom, Tom & Utriainen, Terhi 2004. Uskonto – mysteeri vai arvoitus. Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.), *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Helsinki: Uskontotieteen laitos, 9–33.
- Slack, Jennifer Daryl 1996. Theory and method of articulation in cultural studies. David Morley & Kuan-Hsing Chen (toim.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge, 112–127.
- Smith, Dennis 1999. *Zygmunt Bauman: The Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z. 2004. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z. 2013. *On Teaching Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Philip 2001. *Cultural Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1987. Can the Subaltern Speak? Cary Nelson & Lawrence Grossberg (toim.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan, 271–313.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1996 [1987]. *Maailmasta kolmanteen*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.
- Stark, Rodney 1999. Secularization R.I.P., *Sociology of Religion* 60, 249–273.

- Stark, Rodney & Finke, Roger 2000. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stausberg, Michael (toim.) 2009. *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London: Routledge.
- Sulkunen, Irma 1986. *Raittiussuomalaisuus*. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
- Sun, Anna 2013. *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton: Princeton University Press.
- Sundback, Susan 1983. 'Civil Religion' i Finland efter andra världskriget. Åbo: Åbo Akademi.
- Suojanen, Päivikki 2000. *Uskontotieteen portailla. Historiaa ja tutkimussuuntia*. Helsinki: SKS.
- Söderholm, Stig 1990. *Liskokuninkaan mytologia. Rituaali ja rocksankarin kuolema: Jim Morrison -kultin etnografisen tulkinta*. Helsinki: SKS.
- Taira, Teemu 2002. Uskonto ja kulttuurintutkimus. Kytöksen poissaolo ja mahdollisuus, *Kulttuurintutkimus* 19(3): 21–26.
- Taira, Teemu 2006a. *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.
- Taira, Teemu 2006b. *Työkulttuurin arvomuutos työttömien kerronnassa*. Helsinki: SKS.
- Taira, Teemu 2006c. Islam kirjajulkisuudessa, *Uskonnotutkija* 1(1). www.uskonnotutkija.fi
- Taira, Teemu 2007. The discourse on religion and secularity in educational context: a case study of Finnish newspaper Helsingin Sanomat (1946–2006). *Secularism and Beyond: Comparative Perspectives*, 28.5–1.6. 2007, Copenhagen, Denmark.
- Taira, Teemu 2008. Nykyaikaa tutkimassa. Kirsti Lempiäinen, Olli Löytty & Merja Kinnunen (toim.), *Tutkijan kirja*. Tampere: Vastapaino: 231–242.
- Taira, Teemu 2010. Religion as a Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca, *Journal of Contemporary Religion* 25(3): 379–394.
- Taira, Teemu 2012a. New Atheism as Identity Politics. Mathew Guest & Elisabeth Arweck (toim.), *Religion and Knowledge: Sociological Perspectives*. Farnham: Ashgate, 97–113.
- Taira, Teemu 2012b. More Visible but Limited in Its Popularity: Atheism (and Atheists) in Finland, *Approaching Religion* 2(1): 21–45.
- Taira, Teemu 2013a. Making Space for Discursive Study in Religious Studies, *Religion* 43(1): 26–45.
- Taira, Teemu 2013b. The Category of 'Invented Religion': A New Opportunity for Studying Discourses on 'Religion', *Culture and Religion* 14(4): 477–493.
- Taira, Teemu 2013c. Vähemmistöuskontojen hallinta Ison-Britannian ”suurella yhteiskunnassa”. Tuomas Martikainen & Marja Tiilikainen (toim.), *Islam, hallinta ja turvallisuus*. Turku: Eetos, 159–183.
- Taira, Teemu 2014a. *Väärin uskottu. Ateismin uusi näkyvyys*. Turku: Eetos.
- Taira, Teemu 2014b. Uskonto suomalaisissa sanomalehdissä tavallisena päivänä, *Uskonnotutkija* 2/2014. <http://uskonnotutkija.fi/2014/12/06/uskonto-suomalaisissa-sanomalehdissa-tavallisena-paivana/>

- Taira, Teemu 2015. Media and the Nonreligious. Kennet Granholm, Marcus Moberg & Sofia Sjö (toim.), *Religion, Media and Social Change*. New York: Routledge, 110–125.
- Taira, Teemu, Poole, Elizabeth & Knott, Kim 2012. Religion in the British Media Today. Jolyon Mitchell & Owen Gower (toim.), *Religion and the News*. Farnham: Ashgate, 31–43.
- Taylor, Charles 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Louise 2012. Alan Pardew keeping the faith in the Newcastle United revolution, *The Observer* 5.5.2012. <http://www.guardian.co.uk/football/2012/may/05/alan-pardew-newcastle-united-manchester-city>
- Thal, Sarah 2002. A Religion That Was Not a Religion. Derek Peterson & Darren Walhof (toim.), *The Invention of Religion: Rethinking Belief and Politics in History*. New Brunswick: Rutgers Press, 100–115.
- Tremlett, Paul-François 2004. On the Formation and Function of the Category 'Religion' in Anarchist Writing, *Culture and Religion* 5(3): 367–381.
- Tuomaala, Salome 2011. *Keskeytyksiä elämässä. Naisten toimijuudet aborttikertomuksissa*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.
- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge.
- Tweed, Thomas A. 2006. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Utriainen, Terhi 1999. *Läsnä, riisuttu, puhdas. Uskontoantropologinen tutkimus naisista kuolevan vierellä*. Helsinki: SKS.
- Viney, Rachel 1999. Religious Broadcasting on UK Television: Policy, Public Perception and Programmes, *Cultural Trends* 36: 4–28.
- Virtanen, Leea 1974. Magiaa nykykulttuurissa. Hannu Launonen & Kirsti Mäkinen (toim.), *Folklore tänään*. Helsinki: SKS, 38–50.
- Voas, David & Bruce, Steve 2007. The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred. Kieran Flanagan & Peter C. Jupp (toim.), *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, 43–61.
- Vogler, Conrad C. & Schwartz, Stephen E. 1993. *The Sociology of Sport: An Introduction*. New Jersey: Prentice Hall.
- Ward, Graham & Hoelzl, Michael (toim.) 2008. *The New Visibility of Religion*. London: Continuum.
- Warner, Rob 2010. *Secularization and its Discontents*. London: Continuum.
- Warner, R. Stephen 1993. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, *American Journal of Sociology* 98: 1044–1093.
- Warner, R. Stephen 2008. Parameters of Paradigms: Toward a Specification of the U.S. Religion Market System, *Nordic Journal of Religion and Society* 21(2): 129–146.
- Weaver, David H., Beam, Randal A., Brownlee, Bonnie J., Voakes, Paul S. & Wilhoit, G. Cleveland 2007. *The American Journalist in the 21st Century: U.S. News People at the Dawn of the Millennium*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Weber, Max 1990 [1904–1905]. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Suom. Timo Kytäjä. Helsinki: WSOY.

- Weller, Paul 2008. *Religious Diversity in the UK: Contours and Issues*. London: Continuum.
- Weller, Paul 2009. *A Mirror for Our Times: "The Rushdie Affair" and the Future of Multiculturalism*. London: Continuum.
- White, Hayden 1987. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wiebe, Donald 2004. The Reinvention or Degradation of Religious Studies? Tales from the Tuscaloosa Woods, *Reviews in Religion and Theology* 11(1): 3–14.
- Wiebe, Donald 2005. The Politics of Wishful Thinking? Disentangling the Role of the Scholar-Scientist from that of the Public Intellectual in the Modern Academic Study of Religion, *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 41(1): 7–38.
- Wilhelmsson, Putte 2005. Keksi oma uskonto!, *Turun Sanomat* 22.5.2005.
- Williams, Raymond 1993. Culture is Ordinary. Ann Gray & Jim McGuigan (toim.), *Studying Culture: An Introductory Reader*. London: Edward Arnold, 5–14.
- Wilson, Bryan 1966. *Religion in Secular Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Winston, Diane & Green, John 2012. *Most American Say Religion Coverage Too Sensationalized*. <http://annenberglaw.usc.edu/-/media/PDFs/winston-bliss.ashx>
- Woodhead, Linda 2012. Introduction. Linda Woodhead & Rebecca Catto (toim.), *Religion and Change in Modern Britain*. London: Routledge, 1–33.
- Woodhead, Linda & Heelas, Paul (toim.) 1999. *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Wright, Handel Kashope 2001. 'What's Going on?' Larry Grossberg on the Status Quo of Cultural Studies, *Cultural Values* 5(2): 133–162.
- Wyett, Charlie 2008. Scolari prayer works a miracle, *The Sun* 3.10.2008. <http://www.thesun.co.uk/sol/homepage/sport/football/1766551/Phil-Scolari-believes-Chelsea-have-been-helped-by-God.html>
- Yilmaz, Ferruh 2007. Religion as Rhetorical Discourse: The Muslim Immigrant in (Danish) Public Discourse. Lynn Schofield Clark (toim.), *Religion, Media, and the Marketplace*. New Brunswick: Rutgers University Press, 198–223.
- Young, Lawrence (toim.) 1997. *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj 1997. *The Plague of Fantasies*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj 2001a. *On Belief*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj 2001b. *Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* London: Verso.
- Žižek, Slavoj 2003. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Žižek, Slavoj 2004. *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. New York: Routledge.
- Žižek, Slavoj 2005 [1994]. *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality*. London: Verso.

- Abu-Hanna, Umayya 172
 Ahmed, Sara 177
 Aikalaisdiagnoosi 13, 17, 31, 128, 239v1
 Alasuutari, Pertti 37, 50, 141–145, 180, 239–240v3
 Althusser, Louis 16, 132
 Altizer, Thomas J. J. 95
 Alton, Roger 187
 Ameobi, Sammy 229
 Ameobi, Shola 229
 Amos, Tori 213, 245v9
 Anderson, Benedict 149
 Anttonen, Veikko 16, 42, 44, 137, 147, 154, 159, 216–217
 Arafat, Jasser 173
 Arfa, Hatem Ben 229
 Aristoteles 236v2
 Artikulaatio 48, 57, 61–64, 126–127, 131–134, 151, 159, 233v7, 239v1, 240v1
 Asad, Talal 124, 129–130
 Ateismi 33, 95, 100, 116, 118, 188–189, 201

 Ba, Demba 229
 Bal Shem Tov ks. Israel ben Eliezer
 Bahtin, Mihail 15
 Bailey, Edward 203–204
 Balotelli, Mario 229
 Barthes, Roland 13
 Bataille, Georges 147
 Bauman, Zygmunt 17, 52–53, 56, 90, 125–126, 239v1
 Beal, Timothy 28
 Beamis, Gregg 152
 Beck, Ulrich 17, 117, 239v1
 Beckett, Samuel 171
 Beckford, James 208
 Beckford, Martin 187, 191
 Bell, Catherine 129–130, 204
 Bellah, Robert N. 122
 Berger, Peter L. 98, 107–108
 Beyer, Peter 234v11
 Bhabha, Homi K. 75
 Bourdieu, Pierre 16
 Bowker, John 130
 Brown, Andrew 188, 195
 Bruce, Steve 109–113
 Buddhalaisuus 21, 51, 54, 61, 65, 208, 224
Buffy, vampyyrintappaja 208, 245v10
 Butler, Judith 16
 Butt, Riazat 187

 Campbell, Colin 211
 Carrette, Jeremy 14, 87, 233v6, 238v10
 Carter, Stephen 85
 Casanova, José 104–105, 116, 123
 Cavicchi, Daniel 201
 Certeau, Michel de 244–245v3
 Chidester, David 29, 54–55, 67, 213
 Chopra, Deepak 87–88
Church of Maradonia, The 245v1
 Cicero 201
 Cisse, Papiss 229
 Clough, Brian 223
 Comte, Auguste 97
Craft, The 245v10

- Daily Telegraph* 187, 191
 Davie, Grace 103–104, 106–107, 158
 Dawkins, Richard 33
 Dean, William 87
 Defamiliarisointi 28
 Dekonstruktio 13, 15, 232v3
 Dekulturaatio 102
 Deleuze, Gilles 16, 27, 31, 178, 233v7, 234v10
 Dempsey, Clint 224
 Deprivatisaatio 104–105, 116, 123–125, 228
 Derrida, Jacques 13, 15, 16, 84
 Desekularisaatio 107, 116–117
 Diskordianismi 33
 Dobbelaere, Karel 103
 Dowd, Mark 192
 Drogba, Didier 226
 Durkheim, Émile 13, 24, 97, 217–219
- Eagleton, Terry 14, 69–70, 93, 128–129, 237v4
 Eliezer, Israel ben 244v1
 Etnisyys 10, 61, 101, 125, 130, 133, 169, 189, 241v6–7, 242v9
 Etnografia 16, 18–22, 50–52, 69, 73, 128–130, 208
 Evankelikaalisuus 101, 227
 Evankelis-luterilainen kirkko ks. luterilaisuus
Explore: From Istanbul to Anatolia 194
- Fabian, Johannes 178, 243v14
 Fairclough, Norman 26
 Fanon, Franz 17
 Feministinen tutkimus 15–16, 51, 67–68, 133, 231–232v2, 235v13
 Fenomenologia ks. uskontofenomenologia
 Ferguson, Alex 223–224
 Fingerroos, Outi 16
 Fischer, Michael M. J. 28
 Fitzgerald, Timothy 15, 67, 231v2, 233v6
 Flood, Gavin 15, 47–48, 74, 231v2, 233v6
 Fokas, Effie 107
 Fortuyn, Pim 99
 Forward, Martin 129–130
- Foucault, Michel 14–16, 24–25, 27, 29, 31, 66–67, 69–70, 80, 84, 90–94, 129–130, 132, 233v6, 236v2, 236v16, 238v12
 Frankfurtin koulukunta 13, 29, 70, 236v16
 Frazer, James G. 24, 232v4
 Freud, Sigmund 13, 24, 29–30, 232v4, 233v5
- Gaddafi, Muammar 166
 Gardner, Gerald B. 210
 Gaulle, Charles de 164, 176
 Geertz, Clifford 13
 Giddens, Anthony 17, 128, 145, 240v5, 243v16
 Gledhill, Ruth 187, 244v3
 Globalisaatio 10, 32, 65, 79, 99–101, 107, 122–123, 165, 171, 190, 234v11
 Gogh, Theo van 99
 Gramsci, Antonio 32, 129–130, 132
 Green, Robert 224
 Grossberg, Lawrence 25, 30, 39, 72, 81, 82, 92, 131, 198–200, 206–207, 233v7, 233–234v8, 236v16, 237v7, 238v11–12, 244v1, 244–245v3
Guardian, The 187, 195, 229
 Guattari, Félix 10–11, 31, 178
- Habermas, Jürgen 16, 29–30, 67, 70, 74, 75, 235v14, 236v1, 236v15
 Hall, Stuart 16, 60, 66, 129–130, 133
 Hamas 175, 178
 Hanegraaff, Wouter 211
 Hardt, Michael 123
 Hargreaves, Ian 190
 Hasidismi 199, 244v1
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 64, 236v2
 Heinonen, Harri 205, 220
 Helluntailaisuus 101
Helsingin Sanomat 42, 117, 138–139, 151–152, 158, 160, 161, 165, 167, 172, 175, 178, 180, 187–188, 193, 240v1, 241v4, 241v6, 243v2, 244v4
 Henkisyys 87–88, 101–102, 114, 120–121, 213, 238v10, 238–239v13

- Hermeneutiikka 13, 29, 63, 67, 75,
233v6, 235v14, 237–238v9
Hills, Matt 197, 201, 212
Hindulaisuus 234v9, 234v11,
234–235v12, 238–239v13
Hitchens, Peter 188
Hjelm, Titus 245v8
Homoilta 185, 196
Honko, Lauri 9, 16
Horkheimer, Max 29, 70, 72
Hulsether, Mark 237v8
Huomenna hän tulee 171
- Ideologia 15, 26, 29, 133, 199–200,
207, 210, 231v1, 235v14
Implisiittinen uskonnollisuus 121,
203–204
Independent, The 187–188
Inglehart, Ronald 111
Internet 10, 32, 85, 189, 191–192, 195
Iranin vallankumous 98–99, 167–168,
181, 193–194, 241v4
Islam 21, 42–43, 47, 51–52, 61, 64–
65, 92, 99, 101–102, 125, 132, 157,
161–183, 187, 190–191, 193–194,
208, 228–229, 234–235v12,
235v14, 239v2, 240–242v1–12,
243v15, 244v4, 246v5
Islam-Keskus Säätiö 157
Israelin ystävä ry. 172
- Jainalaisuus 47
Jedismi 33
Jehovan todistajat 128
Jenkins, Henry 197–198, 200, 202,
207–208, 213, 244–245v3
Jensen, Jeppe Sinding 81
Jindra, Michael 204
Johnston, Maurice 226
Juva, Mikko 174
Juutalaisuus 21, 101, 157, 169, 171–
175, 199, 207–208, 216, 233v5,
238–239v13, 244v1
Jälkitraditionaalisuus 141, 145, 149,
153–154, 240v5, 243v16
- Kaká, Ricardo 227–228
Kansalaisuskonto 121–122, 203
Kant, Immanuel 26, 29, 176, 236v2
- Karhun kansa 33
Katolilaisuus, 47, 99–100, 221–222,
225–226, 234v12, 244v3
Kekkonen, Urho Kaleva 151
Kepel, Gilles 101
Ketola, Kimmo 16
Khomeini, Ajatolla 99, 167–168, 193
King, Martin Luther 201
King, Richard 14, 87, 231v2, 233v6,
238v10
Knott, Kim 44
Kognitiivinen uskontotiede 13–14, 17,
55, 67–68, 113–114, 135, 231v1,
237–238v9
Koivisto, Mauno 151
Kontekstualismi 23–25, 30, 39,
47–48, 51–52, 57–74, 92, 93,
130, 131–134, 231v1, 232v3–8,
237–8v9
Kopimismi 33
Kristeva, Julia 15
Kultti 209–212, 245v7
Kulttuuri 54–57
Kungfutselaisuus 54, 234v11,
238–239v13
Kuper, Simon 226
- Lacan, Jacques 16, 128
Laclau, Ernesto 16
Lactantius 201
Lahko 211
Laitila, Teuvo 16
Laitinen, Katja 213
Lévi-Strauss, Claude 13
Liminaalisuus 205–206, 219
Lincoln, Abraham 121
Lincoln, Bruce 92
Luterilaisuus 33, 42, 122, 137–160,
173–174, 180–182, 188, 190, 196,
240v4, 243v16
Lyon, David 115
- Maallistuminen 21, 34, 36–37, 40–41,
95–118, 120, 124, 189
Mack, Burton L. 86–87, 93
Maffesoli, Michel 209, 245v7
Mannerheim, Carl-Gustav Emil 122
Maradona, Diego 215–216, 220–222,
224

- Marcus, George E. 28
 Martikainen, Tuomas 241v6
 Martin, David 103
 Marx, Karl 13, 24, 29–30, 49–51, 54,
 93, 97, 132, 231–232v2, 232v3,
 232v4, 233v5, 236v2, 236v16
 Masuzawa, Tomoko 237v8
 Mauss, Marcel 28
 May, Todd 26
 McCutcheon, Russell T. 14, 39–40,
 67, 70–72, 75–94, 231v2, 233v6,
 236v15, 237v3, 237v5, 237v8,
 238v10, 238v11
 Media 10, 12, 17–21, 36–38, 42–44,
 51, 79, 92, 99–100, 116–117,
 125, 133, 138–140, 149, 161–183,
 184–196, 206, 207, 209, 223–230,
 231v1, 232v3, 235v14 240v1,
 243v2, 243v15, 244v4, 245v8,
 245v10, 246v5
 Mediatisaatio 36, 232v3
 Meri, Lennart 152
 Micklethwait, John 100
 Moberg, Marcus 19
 Mol, Hans 216
 Monikulttuurisuus 10, 125, 129–130
 Morrison, Jim 19, 205, 209
 Murphy, Tim 17
 Murray, Margaret 210
Muslim Driving School 194
Muslim Premier League, The 229–230,
 246v5
 Muslimi ks. islam
Muslimielämää 194
 Mutanen, Annikka 187–188
 Mystiikka 51, 234v9, 238–239v13
 Myytti 13, 19, 121, 150–151, 153–154,
 197–198, 212, 225

 Nasri, Samir 228–229
 Nasser, Gamal Abdel 164–165, 241v3
 Nationalismi 54, 61, 113, 121, 138,
 140, 144, 148–154, 159–160,
 163–164, 166, 170–171, 177, 181,
 234v9, 234–235v12, 241–242v8,
 242v12
 Negri, Antonio 123
News of the World 224
 Nietzsche, Friedrich 44, 96

 Norris, Pippa 111
 Nurmi, Paavo 122
 Nye, Malory 129–131, 231–232v2

Observer, The 229
 Opas, Minna 16
 Ortodoksisuus 33, 157

 Paavali 128
 Paavi Benedictus XVI 99, 191
 Paavi Franciscus 99
 Paavi Johannes Paavali II 99–100
 Pahlevi, Reza 167
 Pardew, Alan 229
 Parrinder, George 130
 Pastafarismi 33
 Pentikäinen, Juha 9, 16
 Perennialismi 63, 243v9
 Pesonen, Heikki 16, 19
 Phillips, John 26
 Pienaar, Steven 228
 Platon 236v2
 PLO 173–175, 178
 Poole, Elizabeth 44, 243v15
 Populaarikulttuuri 10, 18–20, 36,
 43–44, 52, 129–130, 197, 203,
 206–207, 212–213, 236v16,
 245v10
 Positivismi 13, 15, 29, 75, 235v14
 Postkolonialismi 17, 51, 60, 129,
 231–231v2
 Postmarxismi 13, 51, 93, 231–232v2
 Postmoderni 13, 31, 51, 60, 71, 84,
 115, 125–126, 206, 231–231v2,
 233v6, 237v5
 Poststrukturalismi 13, 16, 26, 51, 60,
 93
 Privatisaatio 104, 116, 123–126
 Pyhä järjestys 153

Raamattu 157, 173, 221
 Rajchman, John 91
 Rationaalisen valinnan teoria 105–107
 Reduktionismi 12–14, 68, 71–72, 130,
 233v6
 Ringgren, Helmer 9
 Rituaali 21, 34, 44, 92, 104, 121, 130,
 148, 203–206, 209–210, 213,
 217–218, 220, 227, 231v1

- Robinho 223
 Robinson, John A. T. 95
 Rooney, Wayne 227–228
 Rorty, Richard 26–27
 Rousseau, Jean-Jacques 121
 Rushdie, Salman 99

Saatanalliset säkeet 99, 170, 241–242v8
 Said, Edward 14, 16, 77, 83–84,
 90–93, 175–177
 Sakralisaatio 120–121
 Saler, Benson 216
 Sanders, Alex 210
 Sartre, Jean-Paul 91
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
 236v2
 Schwartz, Stephen 201
 Scolari, Luiz Felipe 226
Scotsman 228
 Segal, Robert 15
 Sekularisaatio ks. maallistuminen
 Sekularismi 130, 185, 187, 191
 Shilton, Peter 224
 Shintolaisuus 238–239v13
Shortlist 227
 Sijaisuskonnollisuus 104, 158–159
 Sikhiläisyys 47, 190–191, 238–239v13
 Sillanpää, F. E. 151
 Sjö, Sofia 19
 Sjöblom, Tom 237v5
 Šklovski, Viktor 28
 Smart, Ninian 54, 130
 Smith, Jonathan Z. 21, 84, 93,
 129–130, 239–240v3
 Smith, Philip 60
 Smith, Wilfred Cantwell 130
 Soma, Omar al 228
 Spivak, Gayatri Chakravorty 16
 Strukturalismi 13, 16
Sun, The 223–224, 226
Sunday Mirror, The 224
 Suojanen, Päivikki 16
 Suomen Islamilainen Yhdyskunta 157
 Suomen Vapaa Wicca -yhdykskunta 83
 Söderholm, Stig 19, 205, 209

Tablet, The 244v3
Taru sormusten herrasta 212

 Tiedonintressiteoria 11, 26, 29, 67–68,
 74–75, 235v14, 236v1, 236v15
 Tieteidenvälisyys 11–17, 48, 57–59, 73,
 129–130, 233v6
Time 95, 96, 99, 100, 118
Times, The 187, 223, 244v3
 Tioté, Cheikh 229
 Topelius, Zacharias 151
 Totemismi 218
 Tremlett, Paul-François 85
 Turner, Victor 13, 205–206, 219
 Tweed, Thomas 17
 Tylor, Edward B. 24, 232v4
Tähtien sota 212

 Uskontodiskurssi 14, 21–22, 37,
 42–45, 65, 85, 92, 112–113, 119,
 131, 162, 213, 233v6, 234v11
 Uskontofenomenologia 12–16, 23, 25,
 58, 63–65, 67–68, 75, 129–130,
 205, 216, 233v6
 Uskontoteoria 17, 23–25, 59–61, 67,
 71, 73–74, 106, 232v4, 233v5
 Utriaiainen, Terhi 237v5
 Uusheimot 125, 209, 245v7

 Virolainen, Johannes 151
 Vivekananda, Swami 234–235v12
 Vogler, Conrad 201

 Warner, R. Stephen 106
 Washington, George 121
 Weber, Max 13, 97–98, 132, 232v4
 West, Kanye 33
 White, Hayden 243v13
 Wiccalaisuus 83, 210, 212, 245v8–10
 Wiebe, Donald 15, 40, 75–94,
 237v3–4, 237v7, 238v11
 Wilhelmsson, Putte 212
 Williams, Raymond 48, 55, 129–130
 Wilson, Bryan 98
 Wittgenstein, Ludwig 236v2
 Wooldridge, Adrian 100

 Yeezianity 33

 Žižek, Slavoj 128–129, 236v2

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 Väättäinen: *Liikkeessä pysymisen taika. Etnografisia kokeiluja yhteisö-tanssiryhmässä* (2009).
- Eetos 9: Lasse Kekki: *Pervo parrasvaloissa. Queer-draamaa Teksasista Kekkolaan*. 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).
- Eetos 20: *Uskontososiologia*. Toim. Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen ja Teemu Taira (2018). 2. painos.
- Eetos 21: *Kuulumisen reittejä taiteessa*. Toim. Kaisa Hiltunen ja Nina Sääskilahti (2019).
- Eetos 22: Anna Helle: *Todellisuus pahoinpiteli runon. Yhteiskunnallisuus ja tunteet suomenkielisessä kokeellisessa nykyrunoudessa* (2019).

Yhteistyössä Faros-kustannus Oy:n kanssa:

Charlie Gere: *Digitaalinen kulttuuri* (2006).

Pehmeitä kumouksia: Uskonto, media, nykyaika käsittelee uskontoa ja sen tutkimista nykyaajan mediavetoisessa kulttuurissa. Uskontotieteen menetelmällisten kysymysten lisäksi teos analysoi nykykulttuurin uskonnollisuutta ja siihen vaikuttavia laajempia yhteiskunnallisia prosesseja. Teos hahmottaa kriittisiä kulttuurintutkimuksellisia ja uskontososiologisia lähestymistapoja yhdistellen ”pehmeitä kumouksia” uskontotieteen tutkimusperinteisiin ja -kohteisiin. Yksittäisten lukujen kohdennukset liikkuvat tieteenalan menetelmiä ja mahdollisuuksia luotaavista kysymyksistä uskontoa koskevien mediakeskustelujen kautta faniuteen ja populaarikulttuuriin.

Teemu Taira on uskontotieteen dosentti Turun yliopistossa

