

# Väkivalta uskonnollisissa liikkeissä: teoreettisia lähtökohtia hengellisen väkivallan tutkimiseen

AINI LINJAKUMPU

**ABSTRACT**  
Violence in Religious Movements: Theoretical Starting Points to Examination of the Spiritual Violence

The violence practiced by religious movements is a widely examined area in political science. Usually the subject of the study is inter-group violence between either different religious groups or between religious groups and other social entities. Intragroup violence, i.e., violence practiced by a religious movement towards its own members, has received less attention. Nevertheless, there are many practices, traditions and incidents within religious movements which are not necessary identified as violence, even though they can be highly questionable in themselves and even fatal for some members of those movements. However, there have been increasing attempts to conceptualize these systems of violence, and as an example the concept of spiritual violence has been applied. In this article, conceptual and theoretical tools are introduced to understand spiritual violence in the context of political science. Among others, the ideas of violence, power and authority elaborated by Hannah Arendt will be considered in relation to spiritual violence, and also, the considerations of Johan Galtung and Willem Schinkel about structural violence and violence as a reduction of being will be taken into account. Lastly, the article analyzes the idea of vulnerability as an element of spiritual violence.

## Johdanto

Uskonnolliset liikkeet ja niiden harjoittama väkivalta on politiikan tutkimuksessa verraten laajasti tutkittu alue. Eräs ulottuvuus on kuitenkin jäänyt hyvin vähäiselle huomiolle eli uskonnollisten ryhmien harjoittama väkivalta omia jäseniään kohtaan. Liikkeiden sisäistä väkivaltaa ei ole välttämättä tunnistettu tai tiettyjä ongelmallisia tilanteita tai käytäntöjä ei ole tulkittu väkivaltana. Jotkut ilmiöt ovat olleet piilossa mahdollisesti vuosikymmeniä ja ovat nousseet vasta tällä vuosituhanella esiin. Tällaisia ilmiöitä on ollut esimerkiksi vanhoillislestadiolaisuuden niin sanottu hoitokokoukset (ks. Linjakumpu 2012; Linjakumpu 2013). Toisaalta jotkut toimintatavat ovat saattaneet olla liikkeissä jo pitemmän aikaa olemassa, mutta vasta nyt niitä on alettu arvioida yhteiskunnallisissa keskusteluissa, mistä on esimerkkinä Jehovan todistajien karttamismenettely (ks. Valkila ja Peltoniemi 2014). Jotkut ilmiöt ovat

puolestaan suhteellisen uusia Suomessa, kuten esimerkiksi joidenkin liikkeiden käytännöt sairauksien hoitamattomuudesta uskonnollisiin tekijöihin vedoten.

Näitä uskonnollisten yhteisöjen toimintatapoja ja käytäntöjä, jotka voivat aiheuttaa yhteisön jäsenille erilaisia ongelmia ja väkivallan tilanteita, on pyritty myös käsitteellistämään. Vakavimpia ongelmatilanteita on alettu kutsua *hengelliseksi väkivallaksi*. Hengelliseen väkivaltaan liittyvä keskustelu ja käsitteen määrittely on tapahtunut monien eri tahojen toimesta, joita ovat muun muassa kirkolliset ja sosiaaliryhmien toimijat, väkivallan kohteet ja heidän lähimmäisensä sekä tutkijat. (Ks. esim. Hurtig 2013; Ruoho 2013; Villa 2013.)

Uskonnollisten liikkeiden piirissä tapahtuvaa hengellisesti perusteltua väkivaltaa on tutkittu Suomessa jonkin verran.<sup>1</sup> Ensimmäinen suomalainen laajamittainen akateeminen työ hengelliseen väkivaltaan liittyen on Timo Juutisen käytännöllisen teologian

pro gradu -tutkielma vuodelta 1989. Tutkielmassaan Juutinen toi esiin erityisesti evankelis-luterilaisen kirkon piirissä ollutta hengelliseen väkivaltaan liittyvää keskustelua 1980-luvulla. (Juutinen 1989.) Tämän jälkeen on ilmestynyt hengelliseen väkivaltaan liittyviä yleisteoksia ja tutkielmia (Kukkula 2007; Ruoho 2010; Ruoho 2013, Sulander 2003; Villa 2013), kuten myös teoksia, joissa on kuvattu elämää tiiviissä uskonnollisissa yhteisöissä (ks. esim. Jansson ja Lemmetyinen 1998; Jansson ja Lemmetyinen 2006; Karppinen 1994; Ruoho ja Ilola 2014; Virkamäki 2005).

Politiikantutkimuksessa tai yleisemmin yhteiskuntatieteiden avulla hengelliseksi väkivallaksi tulkittavaa toimintaa ei ole juurikaan tutkittu Suomessa eikä kansainvälisestikään. Ilmiö on kuitenkin yhteiskunnallisesti ja vallankäytön kannalta olennainen: hengellinen väkivalta on piilossa oleva väkivallan muoto, jonka merkitys ihmisen elämälle voi olla monella tavalla hyvin merkityksellinen. Määrittelen hengellisen väkivallan henkiseksi tai fyysiseksi väkivallaksi, joka kohdistuu uskonnollisen yhteisön omia jäseniä vastaan. Se perustellaan uskomisen tai uskonnolliseen yhteisöön kuulumisen kautta. Se on kokemuksellista väkivaltaa, joka vahingoittaa ihmisen oikeuksia ja vähentää hänen mahdollisuuttaan määrittellä omaa toimijuuttaan, hengellisyyttään ja tulevaisuuttaan. Hengellinen väkivalta ei pääty väkivallan välittömään tilanteeseen, vaan sen vaikutukset voivat olla pitkäaikaisia sekä laajentua koskemaan myös muita ihmisiä. Hengellistä väkivaltaa on vaikea vastustaa väkivallan luonteen takia: se kytkeytyy uskonnollisen yhteisön vallan ja hallinnan mekanismeihin, joiden legitimitettiin ajatellaan olevan jumalallista alkuperää. (Ks. Linjakumpu 2015.)

Oleennaista hengellisen väkivallan ymmärtämiseksi on se, että väkivalta nivoutuu yleensä hengellisten yhteisöjen normaaleihin toimintatapoihin ja käytänteisiin. Tämän vuoksi tutkimuksellinen huomio tulisikin suunnata tähän uskonnollisten yhteisöjen ”tavanomaisuuteen”: mitkä normaaleiksi tai tavanomaisiksi luokiteltavat asiat voivat olla myös väkivaltaa sisältäviä ja miten näitä ilmiöitä voidaan lähestyä politiikantutkimuksellisesti. Jonkin asian määrittäminen hengelliseksi väkivallaksi on luonteeltaan poliittinen prosessi, jossa ei-väkivaltaisena pidetty asia aletaan tulkita väkivaltaisena.

Tässä artikkelissa pyritään luomaan käsitteellisiä ja teoreettisia välineitä hengellisen väkivallan ymmärtämiseksi politiikantutkimuksen kontekstissa:

mitä väkivalta ylipäänsä tarkoittaa ja miten sitä voidaan tutkia hengellisten liikkeiden kontekstissa; mitä väkivallan käsite sisältää ja millaisia teoreettisia välineitä hengellisen väkivallan tutkimuksessa voidaan soveltaa. Artikkelissa ehdotetaan analyysin välineiksi Hannah Arendtin pohdintoja väkivallasta ja sen suhteesta valtaan ja hallintaan sekä toisaalta Johan Galtungin ja Willem Schinkelien näkemyksiä väkivallasta toimintaa rajoittavana asiana. Lisäksi väkivallan seuraamusten tarkastelua arvioidaan haavoittuvuuden ajatuksen kautta. Taustoitukseksi tuodaan esiin historiallisia lähtökohtia uskonnollisissa liikkeissä ilmenneistä väkivallan muodoista.<sup>2</sup>

### Uskonnollisissa liikkeissä esiintyvä väkivalta: historiallisia ja tutkimuksellisia lähtökohtia

Uskonnollisten liikkeiden, kirkkokuntien ja yhteisöjen välinen väkivalta on laajasti tutkittu alue (ks. esim. Frost 2004a; Frost 2004b; Selengut 2003; Wellman 2007).<sup>3</sup> Tämän artikkelin yhteydessä ei kuitenkaan olla kiinnostuttu uskontokuntien, uskonnollisten ryhmien tai yhteisöjen *keskinäisistä* konflikteista tai väkivallan muodoista, vaan nimenomaan yhteisöjen *sisällä* tapahtuvasta hengellisesti perustellusta toiminnasta, jonka jotkut yhteisön jäsenet kokevat väkivallaksi.

Hengellisessä väkivallassa ”vihollinen” on oman yhteisön sisällä, ei sen ulkopuolella. Vihollinen määrittyy yhteisön yhtenäisyyttä hajottavana, eikä niinkään suoranaisesti yhteisön jäseniä tuhoavana niin kuin ulkopuolisen vihollisen ollessa kyseessä. Vihollinen on esimerkiksi yksilöllinen, kriittinen ja itsenäinen – eikä yhteisöllinen, sopeutuva tai alamainen – yhteisön jäsen ja hänet yleensä halutaan ojentaa takaisin yhteisön normimaailmaan. Sisäinen vihollinen kaipaa siis ojennusta ja ohjausta, ei tuhoamista. Hengellistä väkivaltaa ei yleensä tehdä tietoisesti, vaan yhteisön toiminnassa pyritään toimimaan liikkeen ja kyseisen ihmisenkin kannalla positiivisella tavalla. Mitä normatiivisempi yhteisö, sen vaikeampi sen on tunnustaa toimivansa väärin tai että altavastajaan asemassa oleva ihminen olisi kokemuksessaan oikeassa. (Vrt. Linjakumpu 2012, 27–34.) Lisäksi on huomattava tilanteet, joissa yhteisön jäsenet alkavat kontrolloida itseään. Kyse on hallintaan tai hallintamentaliteettiin perustuvasta vallasta ja väkivallan mahdollisuudesta, joka saa yksilön toimimaan tietyllä tavalla ilman suoraa käskemistä tai ohjaamis-

ta; ihminen mukauttaa omaa toimintaansa toivotuun suuntaan. (Ks. esim. Foucault 1999, 63–65; Foucault 1991.)

Hengellinen väkivalta – kuten muutkin kollektiivisen väkivallan muodot – voidaan nähdä myös *funktionaalisenä* asiana kyseenä olevalle yhteisölle. Väkivalta tai sen uhka mahdollistavat yhteisön rajojen vartioinnin ja sitä kautta myös yhteisön identiteetin määrittymisen: kuka kuuluu yhteisöön ja ketkä rajautuvat sen ulkopuolelle. Konfliktit voimistavat ihmisen tietoisuutta ryhmästään sekä sen arvoista ja eduista (Eller 2006, 48–49). Ne myös edesauttavat ryhmän integraatiota panemalla syrjään sisäiset eroavaisuudet, minkä avulla ryhmä pystyy kohtaamaan haasteensa ja saavuttamaan tavoitteen. Tällä tavoin konfliktien avulla ryhmät voivat siis määritellä ja vahvistaa rajansa samalla osoittaen kuka kuuluu ryhmään ja kuka ei. Väkivaltaa sisältävät konfliktitilanteet muun muassa vakiinnuttavat ja ylläpitävät rajoja ryhmien ja yhteisöjen välillä, vahvistavat ryhmän identiteettiä, johtavat kasvaneeseen sisäiseen koheesioon ja voivat luoda uusia normeja ja sääntöjä. (Dodd 2011, 139; Eller 2006, 49; ks. myös Schinkel 2010, 55.)

Uskontokuntien harjoittama sisäinen, institutionaalinen väkivalta on historiallisesti näyttäytynyt monella tavalla, josta eräs esimerkki on *kirkkokurin* tuottamat väkivallan muodot. Kirkkokuri voidaan nähdä kirkon itsensä muodostamana ”oikeudellisenä” järjestelmänä, jossa on määritelty erilaisia sääntöjä, joiden rikkomisesta seuraa sanktioita. Vaikka kristinusko on Benjamin Ellerin (2006, 177) mukaan uskoa Jeesukseen ja hänen pelastustehtävänsä, *oikeanlainen* usko on ollut olennainen osa uskonnon harjoittamista. Toisella tavalla uskomisen on näyttäytynyt kristinuskon perinteessä kerettiläisyytenä eli harhaoppisuutena.

Eräs muotoaattisimmista kirkkokurin kaltaisista muodoista on ollut katolisen kirkon harjoittama inkvisitio. Inkvisitio oli katolisen kirkon sisäinen organisaatio, jonka tarkoituksena oli toimia harhaoppisuutta vastaan. Se kehittyi omaksi instituutiokseen katolisen kirkon sisään 1100-luvun tienoilla. (Eller 2006, 180.) Inkvisition keinot olivat nykyajan näkökulmasta varsin raakoja sisältäen fyysistä ja henkistä kidutusta. Inkvisitio saattoi antaa kuolemantuomioita, joita maallinen hallinto pani toimeen. Inkvisitio toiminta oli laajaa katolisessa Euroopassa, tosin sen muodot ja intensiteetti vaihtelivat. Inkvisition tuomion kohteena oli monenlaisia ihmisiä,

joista osa oli syytettynä ja tuomittuna mitä ilmeisemmin ilman omaa syytään. Inkvisition kautta tehtiin myös paljon perusteettomia ilmiantoja. Järjestelmää hyödynnettiin siis eri tavoin myös ei-hengellisiin – usein puhtaasti valtapoliittisiin – asioihin liittyen. (Ks. myös noitavainoista esim. Ankarloo ym. 2002; Cawthorne 2004; Waldron 2008.)

Martin Lutherin alulle saattama uskonpuhdistus oli vastaisku katolisen kirkon ”todellisesta uskonnosta” erkaantuneille käytännöille ja paavin ylivalalle uskonnollisen opin määrittelyssä. Lutherin uskonpuhdistus ei merkinnyt pelkästään protestanttisuuden kehkeytymistä ja irtaantumista katolisesta kirkosta, vaan lukuisten yhä pienempien kristillisten ryhmien syntymistä. Monet näistä ryhmistä omak-suivat varsin tiukkalinjaisen käytännön oppijärjestelmiensä ja hengellisen elämän muotojen suhteen. 1800-luvulle tultaessa monet protestanttisista liikkeistä olivat tuotoutuneet omiksi kirkkokunnikseen tai yhteisöikseen. Näiden liikkeiden variaatio oli laajaa, mutta mukana oli paljon opillisesti ja sosiaalisesti tiukkoja yhteisöjä.

Esimerkkejä näistä liikkeistä ovat muun muassa erilaiset kalvinistiset liikkeet, anabaptistit, kveekarit ja puritanistit. Kalvinismi on Jean Calvinin oppeihin perustuva sveitsiläislähtöinen oppisuunta, joka syntyi 1500-luvulla, ja joka vaikutti tuon ajan protestanttisten liikkeiden kehittymiseen. Tuona aikana Sveitsissä sai syntynsä myös anabaptistinen suuntaus, johon lasketaan kuuluviksi mennoniitat, amishit ja hutteriitit. Näiden ohella syntyi myös adventtiliike ja metodistit, jotka ovat kasvaneet merkittäviksi kokonaisuusiksi. Monet näistä liikkeistä kokivat valtioiden ja valtiokirkkojen taholta vastustusta, ja useat niiden kannattajista siirtyivätkin muuttoliikkeen myötä Pohjois-Amerikkaan, jossa ne pystyivät laajan uskonvapauden turvin toimimaan. Esimerkiksi amisheja ei ole juurikaan enää Euroopassa, vaan lähinnä pelkästään Pohjois-Amerikassa. Kaiken kaikkiaan protestanttisia liikkeitä on syntynyt hyvin paljon, joista osa vaikuttaa edelleenkin, ja osa on kuihtunut tai sulautunut johonkin muuhun liikkeeseen. (Ks. esim. Noll 2000.)

Protestanttisten liikkeiden tarkoituksena oli päästä lähelle Raamatun ”todellista” ilmoitusta ja merkitystä ilman kirkkoinstituution ”vääristävää vaikutusta”. Tähän ajatukseen liittyi myös se, että ihmisten piti itse saada tutkia Raamattua ja tehdä omakohtaista arvioita uskonnollisesta opista. Tämä johti asteittain siihen, että toisten ihmisten uskonnollisuutta ryhmi-

en sisällä alettiin arvioida tavoilla, jotka mahdollistivat väkivaltaisten mekanismien syntyminen (vrt. Enroth 1992, 28). Tämä prosessi sisälsi vahvan kontrolliohenteituneen johtamistavan ja uskonnolliseen yhteisöön kuuluvien ihmisten jokapäiväisen elämän yhä tiukemman vartioinnin. Lisäksi eräs keskeinen piirre tämän tyyppisissä yhteisöissä oli ilmoitususkonnollisuuden korostuminen. Yhteisöt ja niiden johtohenkilöiksi muodostuneet ihmiset alettiin nähdä todellisen jumalallisen ilmoituksen vastaanottajina. Tämän ajatuksen mukaan tietyllä valitulla yhteisöllä oli olemassa ainoa oikea jumalallinen totuus. Nämä yhteisöt tulkitsivat itsensä elävän ja totuudellisen sanoman ylläpitäjinä, säilyttäjinä ja välittäjinä. Käytännössä tämä on tarkoittanut opillista ja käytännöllistä eroa virallisista, väkiintuneista kirkkoinstituutioista sekä niiden näkemistä jollakin tavalla korruptoituneina tai ”hengellisesti kuolleina”. (Ks. Enroth 1992, 38.) Tähän autonomiaan on liittynyt voimakkaasti myös omien normien ja niihin liittyvien sanktioiden määrittely, mikä on ollut hengellisen väkivallan mahdollistumisen kannalta olennaista.

1800-luvun ohella toinen tärkeä ajanjakso kristillisen ja kristillisperäisen hengellisen väkivallan logiikan ymmärtämiseksi ovat 1960–1970-luvut. Tuolloin syntyi Yhdysvalloissa ja Euroopassa lukuisia uusia uskonnollisia liikkeitä ja yhteisöjä, jotka muuttivat ja monipuolistivat uskonnollista kenttää. Sotien jälkeinen aika Euroopassa ja Yhdysvalloissa oli nopean yhteiskunnallisen kehityksen aikaa, jolloin perinteiset yhteiskuntien kulttuuriset, poliittiset ja sosiaaliset lähtökohdat tulivat muutospaineiden kohteeksi. Monet ihmiset ja ihmisryhmät vastaanottivat 1960-luvulla tapahtuneet yhteiskunnallisen ja vapautumisen ja kehityksen myönteisesti vastaan. Samanaikaisesti oli nähtävissä myös toisenlaisia kehityskulkuja, joissa tavalla tai toisella reagoitiin muutoksia vastaan tai pyrittiin luomaan omanlainen visio ihmisten ja yhteiskuntien olemassaolon edellytyksistä ja ehdoista.

1960- ja 1970-lukujen muutokset uskonnollisten liikkeiden kontekstissa muistuttavat 1800-luvun kehityskulkuja. Yhdysvaltojen kontekstissa Douglas Covanin ja David Bromleyn mukaan yksi yleisimmistä selityksistä uusien uskonnollisten liikkeiden syntymisellä oli sosiaalinen ja kulttuurinen kuohunta, joka ilmeni muun muassa nuorten vastakulttuurisena kapinointina, kansalaisyhteiskunnan ja erilaisina politiikkaan liittyvinä ”haavoina” (Covan ja Bromley 2008, 9). Robert Bellah ja Charles Glock

ovat tulkinneet 1960-luvulta alkanutta ”kulttuurista sekasortoa” nimenomaisesti uskonnollisena ja yhteiskunnallisiin merkityksiin liittyvänä kriisinä, jossa hallitsevat arvolähtökohdat tulivat haastetuiksi (Bellah 1976; Glock 1976). Uskonnolliset liikkeet olivat yhdenlainen vastaus merkitysten kriisiin (Dawson 2003a, 72; Wuthnow 2003, 102).

Näissä syntyneissä pienissä liikkeissä alkoi esiintyä kasvavassa määrin ongelmallisia tilanteita. Erityisesti Yhdysvalloissa ne saivat aikaiseksi suurta mediahuomiota ja samalla myös ilmiöihin liittyvää tutkimusta ja selvitystyötä alettiin tehdä. Tietyissä liikkeissä otteet kovenivat äärimmilleen; myöskään kuolemantapauksilta ei välttytty. Eräs vakavimmista tapauksista oli Jim Jonesin johtaman Kansantempelin jäsenten Jonestownissa Guyanassa tapahtunut joukko(itse)murha, jossa kuoli liki tuhat ihmistä. Tämän tyyppisiä ”korkean intensiteetin” väkivallan tilanteita on ollut Jonestownin jälkeenkin. Näistä mainittakoon *Branch Davidian* (Waco 1993, 75–80 kuollutta); *Solar Temple* (Ranska, Kanada ja Sveitsi 1990-luvulla, n. 75 kuollutta); *Heavens Gate* (San Diego, 39 kuollutta) ja *The Movement for the Restoration of the Ten Commandments* (Uganda 2000, n. 800 kuollutta). Nämä tapaukset on osin määritelty murhiksi ja osin itsemurhiksi. (Ks. esim. Balch ja Taylor 2002; Hall 2002; Introvigne ja Mayer 2002; Mayer 2003; Mayer 2011; Wright 2011; Zeller 2011.)

Korkean intensiteetin väkivalta on poikkeuksellista uskonnollisten yhteisöjen piirissä. Vain hyvin harvoissa tapauksissa tilanteet johtavat joukkoitsemurhiin tai murhiin, jotka tosin saavat mittavan julkisen huomion. Tämä pätee myös erilaisiin ”kulteiksi” tai lahkoiksi luokiteltuihin ryhmittymiin, jotka usein tulkitaan väkivallan tai erilaisten hyväksikäytön muotojen kautta (ks. Covan ja Bromley 2008, 188–189). Usein vähemmälle huomiolle jää uskonnollisten liikkeiden tavanomainen toiminta, johon kuitenkin tietyissä sopivissa tilanteissa liittyy hengellisen väkivallan piirteitä. Tämä ”tavanomaisuus” on tutkimuksen kannalta olennainen: sen kautta voidaan hahmottaa uskonnollisten yhteisöjen poliittista ulottuvuutta.

## Väkivallan alueen muuttuminen

Uskonnollisten liikkeiden sisällä tapahtuvan toiminnan tulkitseminen hengelliseksi väkivallaksi ei ole itsestään selvä asia. Väkivallan määrittely väkivallak-

si on poliittinen prosessi, jossa jokin ei-väkivaltaisena nähty asia aletaan tulkita väkivaltaisena. Kyse on väkivallan politisoitumisen prosesseista, jossa asioita, tilanteita ja tapahtumia aletaan ymmärtää toisella tavalla: ei-väkivallasta tulee politisoitumisen prosesseissa väkivaltaa. Politisoitumisen prosessi on harvoin ristiriidaton. Myös puhunta hengellisestä väkivallasta on tuottanut julkisissa keskusteluissa paljon vaihtelevia ja jopa vastakkaisia näkemyksiä siitä, mitä hengellinen väkivalta tarkoittaa. Joillekin jokin tietty asia voi olla rakkaudellista toimintaa, kun jokin toinen ihminen kokee sen väkivaltana. Myös laajemmin yhteiskunnallisella tasolla on epäselvää, mitä hengellisellä väkivallalla tarkoitetaan. (Ks. Linjakumpu 2015, 35–38.)

Jonkin asian artikuloituminen väkivallaksi tapahtuu erilaisten yhteiskunnallisten ja poliittisten prosessien kautta (Schinkel 2010, 12). Yhteiskunnallisen keskustelun merkitys on olennainen väkivallan sisällön rakentumisessa, väkivallan sanktioinnin muotoutumisessa ja ylipäänsä väkivallaksi luokiteltavien tekojen yhteiskunnallisessa paheksunnassa. Väkivallan alue on Ellerin (2006, xii) mukaan laajentunut koskettamaan toimintoja, joita pidettiin täysin normaaleina jokin aika sitten, kuten esimerkiksi lasten ruumiillinen kuritus, aviopuolisoiden välinen väkivalta tai sota. Toisaalta teot ja käytännöt, joita meidän kulttuuri pitää väkivaltaisena, muut kulttuurit voivat nähdä normaaleina tai teot ja käytännöt, jotka nyt näyttävät väkivaltaisina, ymmärrettiin aikaisemmin normaaleina. Samalla tavalla tulevaisuudessa voidaan ymmärtää nykypäivän normaaleiksi ymmärrettyjä tekoja ja käytäntöjä väkivaltaisina ja illegiitimeinä. (Eller 2006, xii.) Lisäksi tietyt väkivaltaisuuden muodot voivat näyttytyä myös kunniallisina tai jollakin tavalla tavoiteltavina asioina, kuten itsepuolustus tai sota (ks. Eller 2006, xi). (Ks. myös Murphy 2011, 190.) Esimerkiksi ”toleranssi” yksityistä fyysistä väkivaltaa kohtaan on länsimaissa asteittain vähentynyt (Schinkel 2010, 29). Tämän tyyppinen politisoitumisen prosessi on tapahtumassa myös hengellisen väkivallan suhteen tai ylipäänsä uskonnollisten liikkeiden sisällä tapahtuvien väkivallan muotojen suhteen. Tapahtumassa on asteittainen politisoituminen, jossa tietyt asiat tulevat väkivallaksi tulkittamisen kohteeksi, ja jossa tiettyjä asioita aletaan nähdä yhteiskunnan ja erilaisten toimijoiden taholta ei-legiitimeinä.

Tiettyjen asioiden määrittäminen väkivallaksi tai ei-väkivallaksi on merkityksellistä myös sen suhteen,

miten valtio puuttuu siihen. Ei-väkivallaksi määrittely tarkoittaa ”normaaliutta”, johon ei ole tarvetta puuttua. Esimerkiksi lähisuhdeväkivallan määrittäminen väkivallaksi on ollut prosessi, jossa ”normaali” on muuttunut ”ei-normaaliksi”. Samalla tavalla väkivallan tai ei-väkivallan määrittely yhteiskunnassa on perusluonteeltaan poliittinen teko: siihen liittyy hyväksyttävyyden ja ei-hyväksyttävyyden määrittelyä, sanktioinnin olemassaoloa ja ihmisten tekemisten suuntaamista. Väkivallan tai ei-väkivallan yhteiskunnallisen määrittelyn seuraukset ovat siis moninaisia ja ne vaikuttavat konkreettisesti ihmisten elämään. Määrittelyt kieltävät tiettyjen toimintojen tekemistä, tuottavat oikeudellisia ja sosiaalisia seurauksia, suojelevat ihmisiä ja toisaalta estävät ihmisiä tekemästä ”luontaisiksi” arvioituja tekoja. (Vrt. Oksala 2011, 166–167.)

Ellerin mukaan väkivallasta ei voida ”tyrkyttää” omaa käsitystä eri ryhmille tai yhteiskunnalle (Eller 2006, 59–60). Tämä näkemys on osittain mielekäs: yleismaailmallista käsitystä väkivallasta on mahdoton muodostaa. Väkivalta-käsite on siis kulttuurisesti relatiivinen, suhteellinen, ja jota ei voi määrittellä kategorisesti tai kontekstivapaasti (ks. Oksala 2011, 167); käsite ja ymmärrys siitä muuttuvat myös ajassa. Toisaalta kuitenkin väkivallan relativisointi ja sen määrittelyn lokalisointi esimerkiksi yksittäisten ryhmien sisäiseksi asiaksi tuottaa osaltaan omia ongelmia. Jokainen ryhmä tai kollektiivi voisi tarpeen vaatiessa vaatia itselleen määrittelyn vapauden sen suhteen, mikä on sallittua ja mikä ei. Väkivallan määrittely vaikuttaa myös siihen, millä tavoin suhtaudumme siihen ja millaisia väliintulon ja sanktioinnin välineitä käytämme. Jos väkivalta määritellään laveasti, silloin monia asioita ”tehdään ongelmalliseksi” (ks. Miller ja Rose 2008, 26), mikä vaatii myös reagointia yhteiskunnan taholta. Jos väkivalta määritellään kapeasti, silloin on yhteiskunnassa vähemmän asioita ja tilanteita, jotka määrittävät väkivallan kautta. (Vrt. Eller 2006, 61.)

Keskustelut väkivallasta ovat tuoneet esiin sen, että väkivallan alue on väistämättä muuntautunut ja se yhdistetään moniin sellaisiin ilmiöihin, joita aikaisemmin ei ole ymmärretty väkivallaksi (ks. Yates 2011, 1). Jonkin asian väkivallaksi määrittäminen tuottaa yhteiskunnallisia ja yhteisöllisiä seurauksia, se muuttaa totuttuja toiminnantapoja ja tuottaa normatiivisia määrittäyksiä asioiden luonteesta. Tämän takia hengelliseen väkivaltaan liittyvä keskustelu on ollut aika ajoin varsin kiivasta niin Suomessa kuin

muissakin maissa, koska tällöin puututaan yleensä myös uskonnollisten liikkeiden omiin käsityksiin oikeasta ja väärästä sekä sallitusta ja ei-sallitusta toiminnasta.

Hengellisen väkivallan artikuloituminen yhteiskunnalliseksi ilmiöksi liittyy olennaisesti myös muihin väkivallan politisoitumisen prosesseihin, erityisesti henkisen väkivaltaan. Sen tarkastelu on tarpeen, koska se osoittaa, miten väkivallan alue on muuttunut suomalaisessakin yhteiskunnassa. Väkiältä on alettu näkemään yhä laajemmin, eikä sillä viitata perinteisiin väkivallan muotoihin, kuten erityisesti fyysiseen väkivaltaan. Henkinen väkiältä viittaa väkivaltaan, jonka muodot ja seuraukset ovat ei-fyysisiä. Perinteisesti sitä ei ole ymmärretty tai tulkittu merkitykselliseksi, mutta tilanne on jossain määrin muuttunut: politiikan sfääri on yksilöllistynyt, medialisoitunut ja tullut ”läheemmäksi ihmistä”. Tästä on eräänä esimerkkinä ollut tunteiden merkityksen kasvaminen yhteiskunnallisessa ja poliittisessa keskustelussa, ja esimerkiksi resurssihin ja luokka-asemiin liittyvä politiikka on väistynyt vähemmälle.

Ihmisen tunteisiin ja kokemuksiin liittyvä politiikka tai erojen rakentuminen onkin syrjäyttänyt perinteisempiä poliittisia asetelmia. Tätä kautta tulee ymmärrettäväksi myös väkivallaksi ymmärrettävän toiminnan muuttuminen tai ”toisin ymmärtäminen”. Kyse ei ole niinkään siitä, että henkinen väkiältä olisi välttämättä lisääntynyt yhteiskunnassa, vaan se otetaan entistä vakavammin yhteiskunnallisesti ja tutkimuksellisesti. Väkiältä ei näyttäydy enää esimerkiksi valtioiden välisenä sotatilana, jossa sotilaat toimivat. Tästä muutoksesta on ollut esimerkkinä muun muassa sodissa tapahtuvien raiskausten ymmärtäminen väkivallaksi ja tätä kautta sodan eräiksi muodoksi. Kokonaan toisenlaisina esimerkkeinä ovat perheiden piirissä tapahtuva fyysinen ja psyykinen väkiältä sekä työelämässä tapahtuva ei-fyysinen väkiältä. Suomessa henkinen väkiältä on tullut yhteiskunnallisen ja poliittisen keskustelun kohteeksi muun muassa niin sanotun Ahde-tapauksen johdosta. Tapauksessa Auto- ja Kuljetusalan (AKT) entinen puheenjohtaja tuomittiin sakkoihin työpaikkakiusaamisesta. Käräjäoikeuden mukaan puheenjohtaja syyllistyi muun muassa pahoinpitelyyn: pahoinpitelyssä puheenjohtajan harjoittama pitkäaikainen henkinen väkiältä vahingoitti uhrin psyykkistä terveyttä. (Helsingin Sanomat 28.1.2014.)

Hengellisen väkivallan politisoitumisen kannalta henkiseen väkivaltaan liittyvät keskustelut sekä so-

siaaliset ja poliittiset prosessit ovat merkityksellisiä. Vaikka hengellinen väkiältä voi olla luonteeltaan myös fyysistä, se useimmiten on kuitenkin luonteeltaan henkistä. Henkisen väkivallan yhteiskunnallinen ”hyväksyntä” tarkoittaa sitä, että myös hengellinen väkiältä voidaan yhä helpommin nähdä yhtenä väkivallan muotona. Tosin on huomattava, että vaikka monet toimijat – kuten esimerkiksi väkivallan kohteet, erilaiset kansalaisjärjestöt ja tutkijat – ovat artikuloineet hengellisen väkivallan poliittisesti, se ei kuitenkaan tarkoita, että kaikki yhteiskunnalliset toimijat näkisivät tilanteen samalla tavalla. Kyseessä on poliittinen prosessi, jossa väkivallan alueen määrittely muuttuu hitaasti, ja jonka yhteiskunnalliset vaikutukset tapahtuvat vaiheittaisesti.

### Väkiältä tutkimuksen kohteena

Miten hengellistä väkiältä voidaan tutkia empiirisesti? Miten uskonnollisia liikkeitä voidaan hahmottaa väkivallan näkökulmasta? Tässä luvussa käsitellään väkivallan määrittelyn yleisiä perusteita sekä paikallistumista politiikantutkimukseen ja yhteiskuntatieteelliseen tutkimukseen: tarkoituksena on asemoida hengellisen väkivallan tutkimusta väkivallan tutkimuksen kontekstiin.

Väkivallan käsitteen – kuten myös vaikkapa politiikan ja vallan käsitteiden – yksiselitteinen määrittely on mahdotonta, koska ymmärrys väkivallasta rakentuu hyvin poikkeavilla tavoin eri aikoina ja eri paikoissa. Jeff Hearnin mukaan väkivallan määrittelyssä ja tunnistamisessa on neljä keskeistä ulottuvuutta: Väkiältä on tai se sisältää fyysistä tai muuta *voimankäyttöä*; väkivallan tarkoituksena on aiheuttaa *vahinkoa*; väkiältä on se, mitä väkivallan kohde kokee *vahingolliseksi ja/tai* loukkaavaksi ja väkiältä on myös se, mitä kolmas osapuoli, esimerkiksi oikeusviranomainen *tunnistaa* väkivallaksi. (Hearn 1998, 16.) Tämä perusmäärittely sopii hengellisen väkivallan määrittelyyn. Hengellinen väkiältä sisältää fyysistä ja henkistä voimankäyttöä ja se tuottaa vahinkoa kohteelleen. Hengellisessä väkivallassa on olennaista se, että väkivallan kohde kokee jonkin asian vahingolliseksi itselleen. Tosin hengellisen väkivallan voi tunnistaa myös joku ulkopuolinen taho, esimerkiksi väkivallan kohteen lähimmäiset tai asian parissa työskentelevät kansalaisjärjestöt, tutkijat tai media.

Politiikan alueella väkivallan *toimijuus* on perinteisesti paikantunut valtioon. Valtiolla on yleensä

väkivallan määrittelyyn liittyvä auktoriteettiasema. Mutta samalla tavalla kuin politiikka on irtaantunut valtion sfääristä, myöskään väkivalta ei ole yhteydessä pelkästään valtioon tai valtiollisten instituutioiden toimintaan ja toimivaltaan. Väkivalta ilmenee erilaisissa sosiaalisissa suhteissa ja ihmisten ja erilaisten kollektiivien toiminnassa yhteiskunnan eri tasoilla. Toisaalta väkivalta assosioituu usein yksittäisten ihmisten keskinäiseksi toiminnaksi, jossa väkivallan tekijät ovat esimerkiksi rikoksen tekijöitä tai seksuaali- tai lähisuhdeväkivallan tekijöitä. Valtiollisen ja yksilöllisen väkivallan väliin sijoittautuu erilaisten kollektiivien – esimerkiksi yhteiskunnallisten liikkeiden, organisaatioiden tai yhteisöjen – harjoittama väkivalta, josta uskonnollisiin yhteisöihin liittyvä väkivalta on eräs esimerkki. Kollektiivien väkivalta voi kohdistua niiden ulkopuolisiin ihmisiin tai muihin kollektiiveihin tai toisaalta se voi kohdistua kollektiivien omiin jäseniin, esimerkiksi uskonnollisissa yhteisöissä hengellisen väkivallan kontekstissa.

Väkivaltaan liittyä jonkinlainen *intentionaalisuuden* eli tarkoituksellisuuden ulottuvuus, mikä erottaa sen esimerkiksi vahingoista. Väkivalta on tarkoituksellista, kun taas vahingossa tapahtunut teko ei määrity välttämättä lainkaan väkivallaksi (Eller 2006, 6). Intentionaalisuus voi olla tosin vaikeasti todennettavissa, jos väkivallan mekanismit nivoutuvat tietyn yhteiskunnan tai yhteisön rakenteisiin. On myös huomattava, että monilla toiminnoilla voi olla julkausuttuna tarkoituksena hyvän tuottaminen, mutta se tuottaakin tavalla tai toisella väkivaltaa, mikä on uskonnollisten liikkeiden kohdalla hyvin ilmeistä (Kuokkanen 2011, 6; ks. myös Hurtig 2013). Tämä liittyy uskonnollisten ryhmien paradoksaalisuuteen: toiminnan ennalta määritellyt tarkoitukset ja niistä syntyvät seuraukset ihmisille voivat olla jyrkästi erilaisia (Linjakumpu 2015).

Onkin olennaista huomata, kenen näkökulmasta hengellistä väkivaltaa arvioidaan. Väkivallan aktiini liittyy väkivallan tekijän ja sen kohteen näkökulmat sekä niiden lisäksi myös ulkopuolisten näkökulmat. Väkivallan tekijä ei välttämättä edes näe tekevänsä väkivaltaa (ks. Eller 2006, 115; Schinkel 2010, 34). Väkivallan kohde näkee itsensä yleensä viattomana osapuolena, mikä Ellerin mukaan voi pitää paikkansa tai ei. Väkivallan kohde tulkitsee väkivallan yleensä myös kielteisemmin kuin väkivallan teon tekijä. Ulkopuolisilla toimijoilla voi puolestaan olla monia eri tulkintatapoja kyseiseen väkivallan tekoon tai sen muotoon. Väkivallan tulkinnassa onkin hyvä tarkas-

tella niitä positioita, joista tulkinta tehdään. (Eller 2006, 9, 11.) Eller puhuu merkityskuilusta; väkivallan merkitys tai intensiteetti on lähes aina suurempi väkivallan kohteella kuin väkivallan tekijällä. Väkivallan uhrin ”menetyks” on suurempi kuin tekijän ”hyöty”. (Eller 2006, 11–12.) Toisaalta ihmisten kokemukset esimerkiksi hengellisestä väkivallasta ovat erilaisia. Toisille tietynlainen kohtelu näyttyytöy väkivallatana, kun taas toisille se ei ole vaikutusta. Tähän vaikuttaa kyseisen ihmisen sijoittautuminen sosiaaliseen ympäristöönsä ja historiaansa sekä hänen henkilökohtaiset kykynsä ja sopeutumisen mahdollisuutensa. Myös väkivallan tekijän ja sen kohteen välinen keskinäinen suhde määrittää henkisen väkivallan laadun ja merkityksen.

Väkivalta voi olla ”normalisoitunutta”. Tästä esimerkkinä on rakenteellinen väkivalta, joka sijoittautuu yhteiskunnan sosiaalisiin rakenteisiin ja niiden käytänteisiin. Rakenteellinen väkivalta voidaan ymmärtää Johan Galtungin tavoin rakenteissa olevaksi ja rakenteiden mahdollistamaksi epäsuoraksi väkivallaksi. Rakenteellisessa väkivallassa on vaikea osoittaa väkivallan tekijää tai tarkoitusta, koska väkivalta ei ole intentionaalista, eikä se liity yksittäisen ihmisen tekemiseen. Väkivalta sijoittautuu sosiaaliseen järjestelmään kaikkienensa ja se näyttyytöy normaalina toiminnantapana joillekin ihmisille, mutta ollen samalla väkivaltaa joillekin toisille ihmisille. (Galtung 1969, 170–171; ks. myös Schinkel 2010, 38, 82.) Hengellinen väkivalta voidaan osaltaan ymmärtää rakenteellisena väkivallatana, jossa väkivalta mahdollistuu uskonnollisen opin, yhteisössä olevien käytänteiden ja historiallisten konventioiden kautta. Uskonnollinen yhteisö onkin hengellisen väkivallan rakenteellisen ulottuvuuden ymmärtämisen kannalta olennaisissa roolissa. (Vrt. Hurtig 2013, 52–53.)

Rakenteellisessa väkivallassa väkivallan tekijän ei tarvitse siis välttämättä olla läsnä, jotta väkivalta olisi olemassa, vaan rakenteissa olevat tekijät mahdollistavat väkivallan olemassaolon. Väkivallan ei tarvitse näin ollen olla myöskään intentionaalista. Rakenteelliseksi väkivallaksi tulkittavat ilmiöt voivat näyttyytöy hyväksyttävänä toimintana tietyille ihmisryhmille tietyssä yhteiskunnallisessa tilanteessa, kun taas joillekin se on väkivaltaa. Tämä väkivallan tulkinnallisuus tarkoittaa myös sitä, että jokin asia voidaan ymmärtää väkivallatana, mutta sen taustalla olevaa auktoriteettia on vaikea uhmata. (Vrt. Kuokkanen 2011, 8.)<sup>4</sup> Rakenteellisen väkivallan ajatus ohjaa näkemään väkivallan mahdollisuuden osana

uskonnollisten yhteisöjen rakenteita ja toiminnallisia mekanismeja. Asia ei ole kuitenkaan yksiselitteinen: rakenteellisen väkivallan käsite ei merkitse sitä, että väkivalta olisi aina ei-intentionaalista ja rakenteisiin kytkeytyvää. Rakenteellinenkin väkivalta tarvitsee väkivaltaa tekeviä subjekteja. Nämä subjektit voivat olla enemmän *tai* vähemmän tietoisia omista intentioistaan.

Toisaalta rakenteellinen väkivalta ei tarkoita väkivallan automaatiota, jossa tietynlaiset rakenteelliset ennakkoehdot tuottaisivat väistämättä väkivaltaa. Uskonnollisten liikkeiden sisällä tapahtuvaa väkivaltaa tarkasteltaessa on tärkeää ymmärtää väkivallan *kontekstuaalisuus* ja *prosessuaalisuus*. Väkivalta ei ole historiatonta, koko ajan ilmenevä asia, vaan se rakentuu konkreettisissa käytännöissä (ks. Oksala 2011, 154–155). Väkivallan mahdollisuus tulee siis nähdä suhteessa tietyn yhteisön tai kollektiivin sosiaalishistorialliseen tilanteeseen ja kontekstiin, joka voi antaa väylän tai pakon väkivallan käyttämiselle. Uskonnollisia liikkeitä ei pidä siis nähdä väkivallan läpäisemänä organisaatioina, vaan kollektiiveina, joissa väkivalta tapahtuu ”episodisesti” (ks. Booth 2009, 364). Väkivalta on ajoittaista ja ennakoimattomaa, eikä siis alati samalla intensiteetillä tapahtuvaa. Väkivallan kontekstuaalisuus tarkoittaa käytännössä myös sitä, että väkivalta ei ole aina ja kaikille samanlaista, vaan se muotoutuu tilanteen luomien ehtojen kautta. Väkivaltaa harjoittavat subjektit eivät ole väkivaltaisista koko ajan, vaan altistuminen väkivallalle on riippuvainen monista ulkoisista ja sisäisistä tekijöistä. Väkivalta pitää nähdä erityisenä tilanteena, joka aktivoituu tietynlaisissa olosuhteissa – tosin väkivallan uhka voi olla koko ajan olemassa.

### Analyysin välineitä väkivallan tutkimiselle

Edellisessä luvussa esitellyt väkivallan tutkimuksen lähtökohdat antavat mahdollisuuden hengellisen väkivallan yleiselle ymmärtämiselle. Tässä luvussa tarkastellaan lähemmin analyttisiä välineitä hengellisen väkivallan empiriseen tutkimukseen: miten väkivallan erilaiset ilmiöt suhteutuvat valtaan ja hallintaan sekä millä tavalla hengellisen väkivallan ilmiöitä voidaan arvioida. Tässä yhteydessä väkivaltaa lähestytään *haavoittumisen ja vaihtoehtojen vähentymisen* teemojen avulla.

Tutkittaessa hengellisen väkivallan muotoja pelkästään väkivallan aktien tutkiminen ei ole riittävä.

Pitää ymmärtää myös niiden takana olevien vallan muotojen, käytänteiden, auktoriteetti- ja hallinnan asemien merkitys väkivallan synnyn suhteen. Väkivallan erottaminen omaksi irralliseksi tai autonomiseksi ilmiökseen on riittämätöntä, ellei sen taustalla olevia vallan mekanismeja hahmoteta: miten valta-rakenteet ja -asetelmat vaikuttavat väkivallan esiintymisen mahdollisuuteen, miten ne konkreettisesti mahdollistavat väkivallan syntyminen tai millainen suhde niillä ylipäänsä on keskenään. (Ks. DeAngelis 2011, 172–173; Kappeler 1995, 9.) Väkivalta pitääkin sijoittaa yhteiskunnallisiin ja sosiaalisiin tilanteisiin ja ajanjaksoihin. Kyse ei ole niinkään siitä, mikä on väkivallan ”syvin” olemus, vaan miten väkivalta tulee mahdolliseksi yhteiskunnassa, miten valtaa ja väkivaltaa harjoitetaan sekä miten siihen reagoidaan. (Ks. DeAngelis 2011, 175–176.)

Väkivallan suhdetta sen lähellä oleviin käsitteisiin voidaan hahmottaa Hannah Arendtin teoretisoinnin avulla. Arendt näki olennaisena erottaa väkivallan, vallan, voiman ja hallinnan käsitteet toisistaan. Väkivaltaa – olipa minkä laatuista tahansa – ei voi nähdä kuitenkaan irrallaan vallasta, vaan ne ovat väistämättä kietoutuneet toisiinsa. Arendtin mukaan kaikki poliittiset instituutiot ovat vallan manifestatioita ja materialisoitumia. Valta kuuluu hänen mukaansa aina ryhmälle, se ei ole koskaan yksilön omaisuutta. Kun sanotaan, että joku on ”vallassa”, kyse on pikemminkin siitä, että kyseinen ihminen on ”valtuutettu” tietyn ihmisryhmän toimesta toimimaan heidän nimissään. Jos ryhmä katoaa, myös vallassa olevan valta katoaa. (Arendt 1970, 41–44.)

*Hallinta* viittaa asemaan yksittäisen ihmisen ja hänen auktoriteettinsa kohteena olevan välillä. Se voi olla myös asema instituution ja sen alaisuudessa olevien ihmisten välillä. Hallinnan tunnusmerkkinä on kyseenalaistamaton tunnustus niiden taholta, joita vaaditaan tottelemaan. Tämä tunnustus tapahtuu Arendtin mukaan ilman pakottamista tai taivuteltua. Se pohjautuu kyseenä olevan ihmisen tai instituution arvostukseen. Tämän vuoksi auktoriteetin keskeisenä vihollisena näyttäytyykin sen halveksunta tai sille nauraminen. (Arendt 1970, 44–45.) Väkivallan, auktoriteetin ja vallan väliset suhteet määrittävät väkivallan syntyminen mahdollisuutta. Auktoriteettiasemat muotoutuvat vallan avulla, kun taas väkivalta (tai sen uhka) ylläpitää auktoriteettiasemaa ja on toisaalta vallan ylläpitämisen väline.

Valta on kaiken hallinnan ydin, kun taas väkivalta Arendtin mukaan ei sitä ole. *Väkivalta pitää nähdä*



*dä pikemminkin välineenä vallan ja hallinnan toteuttamiselle*, ”väkivalta on luonnostaan instrumentaalista” (Arendt 1970, 51). Vallan tai valta-aseman menettäminen aiheuttaa väkivallan käyttämistä (Arendt 1970, 53). Arendtin (1970, 56) mukaan ”valta ja väkivalta ovat vastakohtia: siellä missä toinen hallitsee täydellisesti, toinen on poissa”. Väkivalta ilmenee nimenomaan silloin kun valta on vaakalaudalla: ”kaikkinaisen vallan vähentyminen on avoin kutsu väkivallalle” (Arendt 1970, 87). Vallan vähentyminen syystä tai toisesta tuo mahdollisuuden tai tilaisuuden väkivallan käyttämiselle, niin hallitsevien kuin hallittujenkin suunnalta. Väkivallalla korvataan vähentynyttä valtaa ja pyritään saavuttamaan entiset (tai uudet) valta-asemat takaisin. (Emt.)

Hengellistä väkivaltaa ei ole kaikki negatiiviseksi tai ”ikäväksi” tulkittava toiminta uskonnollisen liikkeen sisällä. Arendtin väkivallan teoreetisointi antaa ymmärtämään väkivallan rakenteellisen yhteyden vallan ja hallinnan mekanismeihin. Valta ja hallinta määrittävät väkivallan luonteen: väkivalta on yhteydessä niiden rakentumiseen ja ylläpitämiseen. Väkivalta ei synny esimerkiksi yhtäkkiä joidenkin ihmisten halusta, vaan sillä on yhteytensä siihen, miten yhteisöä ylläpidetään ja miten sen valta- ja hallintasuhteet ovat rakentuneet. Hallinta on siis asema tai positio, jolla hallitaan muita ihmisiä tai ryhmää. Valta on puolestaan suhteellinen käsite, joka kuvastaa vaikutusvaltaa ihmisten ja ryhmien välillä. Väkivalta on instrumentti, jolla auktoriteettiasemaa ja valtasuhdetta ylläpidetään. Väkivalta ei ole irrallinen sosiaalinen ilmiönsä, vaan se kytkeytyy vallan ja auktoriteettiasemien kokonaisuuteen. ”Häiriöt” valta- ja auktoriteettikokonaisuuksien suhteen aiheuttavat tilan tai mahdollisuuden väkivallan syntymiselle.

Tämän avulla voidaan hahmottaa hengellisen väkivallan yksittäisiä ilmiöitä: miten esimerkiksi sosiaalistuminen liikkeisiin tai liikkeistä erottaminen voidaan ymmärtää vallan ja hallinnan muotoina, joita ylläpidetään väkivallan tai sen väkivallan uhkan avulla. Toisella tavalla sanottuna väkivallan olemassaolo tai potentiaali voidaan nähdä myös mekanismina, jolla uskonnollisten liikkeiden toimintatapa ja ylläpidetään.

Arendtin ajattelun kaltaisen rakenteellisen näkökulman lisäksi yksilön kannalta hengellisen väkivallan tarkastelussa on mielekää ottaa huomioon myös muunlaisia ulottuvuuksia, eli erityisesti miten väkivalta vaikuttaa yksilön elämään sekä olemassaolon

ja toiminnan mahdollisuuksiin. Tällä tavoin väkivalta tulee ymmärrettäväksi yksilölle tai yksilöille taapahtuvana asiana, ei pelkästään rakenteellisena abstraktiona. Tässä yhteydessä väkivalta voidaan ymmärtää joitain myönteisiksi ymmärrettäviä asioita *estäväksi* ja toisaalta joitain kielteiseksi tulkittavia asioita *tuottavaksi* ilmiöksi.

Ihmisen olemassaolo voidaan ymmärtää *mahdollisuutena* (Heidegger 1993, 68), jolloin voimankäyttö tai väkivalta merkitsee vaihtoehtojen puutetta tai vapauden puuttumista vaihtoehtojen käyttämiseen (Eller 2006, 5–13). Tämä sama näkökulma tulee esiin väkivallan tutkija Willem Schinkelin teoretoinnissa. Hänen mukaansa ”väkivallan kysymys on riippuvainen ’mahdollisuudesta toteuttaa mahdollisuus’” (Schinkel 2010, 49). Johan Galtung (1969, 168) on puolestaan määritellyt väkivallan *potentiaalisen* ja *aktuaalisen* väliseksi eroiksi, eli sen välillä mitä olisi voinut olla ja mitä on. Väkivalta merkitsee *vaikutusta*, joka rajoittaa ihmisen toimintaa ja ihmisenä olemista. Kyse on *mahdollisuuksien pienentymisestä* väkivallan seurauksena. Väkivalta kasvattaa potentiaalisen ja aktuaalisen välistä eroa ja toisaalta estää tämän eron kaventamista. Väkivalta merkitsee näin ollen kohteelleen potentiaalisuuden rajoittamista.

Galtungin ja Schinkelin näkemyksissä korostuu väkivallan *estävä* ulottuvuus. Väkivalta on jotain sellaista, joka rajoittaa ihmisen mahdollisuuksia tietynlaiseen toimintaan ja tietynlaiseen olemassaoloon. Hengellisen väkivallan suhteen tämän tyyppinen lähestymistapa merkitsee huomion kiinnittämistä asioihin, jotka eivät nouse välttämättä esiin ilmeisimpinä väkivallan ulottuvuuksina. Kyse on tulkinasta, jossa tulee arvioida väkivallan seurauksia suhteessa siihen, miten ihmisen minuuus, identiteetti, elämän käytännöt ja toiminta olisivat rakentuneet ilman väkivallan olemassaoloa. Väkivalta siis liittyy siihen, miten ja millä ehdoin ihminen voi toimia maailmassa (ks. Studigl 2007, 245–248).

Hengellisen väkivallan tutkimisen suhteen tämän tyyppinen lähestymistapa merkitsee huomion kiinnittämistä siis niihin prosesseihin, jotka estävät ihmisen minuuden, identiteetin ja elämän käytäntöjen toteutumisesta. Tästä esimerkkinä ovat toimintatavat, jotka eivät anna mahdollisuutta esimerkiksi seksuaalisuuden tai sukupuolisen kiinnostuksen toteuttamiseen. Monissa konservatiivisissa liikkeissä ihminen ei voi esimerkiksi olla avoimesti homoseksuaalinen tai toteuttaa homoseksuaalisuuttaan. Käytännössä ihmisen pitää joko tukahduttaa homoseksu-

aalinen taipumuksensa tai lähteä liikkeestä. (Ks. aiheesta esim. Rodriguez ja Suzane Ouellette 2000.)

Toisaalta esimerkiksi milleniaristisissa, maailmanloppua ennustavissa liikkeissä saattaa ilmetä kielteistä suhtautumista koulutukseen, lasten saamiseen tai vaikkapa uuden asunnon hankintaan: ne voidaan esittää tarpeettomina asioina tilanteessa, jossa maailmanloppu nähdään olevan kuukausien tai korkeintaan muutamien vuosien päässä. Tällaisissa liikkeissä ihmiset voivat elää koko elämänsä odottaen maailmanloppua ja samalla kaventaen mahdollisuuksia toteuttaa omaan elämäänsä normaalisti kuuluvia asioita. Uskonnolliseen liikkeeseen kuuluva ihminen ei koe tätä itse välttämättä väkivallaksi, jos hän uskoo liikkeen normit todeksi. Tilanne voi olla ratkaisevasti erilainen, jos ihminen ei enää usko liikkeen normeihin ja samalla mahdollisesti siirtyy liikkeen ulkopuolelle. Lasten tai koulutuksen hankkimattomuus voi merkitä tällaisessa tilanteessa hyvin merkityksellistä traumatisoivaa, väkivallan kokemusta.

Toisaalta väkivallan seurausten arvioinnissa tulee ottaa huomioon ne fyysiset ja ei-fyysiset *seuraukset*, joita väkivalta *tuottaa* ihmiselle. Väkivallan kontekstuaalisuus merkitsee myös väkivallan vaikutusten heterogeenisuutta suhteessa väkivallan kohteeseen eli uhriin: ihmiset kokevat väkivallan tilanteet eri tavoin. Erityisesti henkisen väkivallan osalta vaikutusten arviointi on vaikea tehtävä, koska väkivallan vahingollisuus ja traumatisoiva vaikutus vaihtelevat ihmiseltä toiselle. Tässä yhteydessä *haavoittuvuuden* käsite on olennainen. Väkivallan tilanteiden merkitys vaihtelee eri ihmisten osalta. Samankaltaiset teot aiheuttavat monenlaisia seurauksia ihmisissä (Ronkainen 2006, 544). Haavoittuvuudella viitataan usein tiettyjen ihmisryhmien haavoittuvuuteen, esimerkiksi köyhät ihmisryhmät nähdään haavoittuvina monille sosiaalisille ongelmille. Martha Fineman (2008, 8) tulkitsee haavoittuvuuden kuitenkin pikemminkin universaalina ihmislunnon ulottuvuutena, ei pelkästään tiettyihin ryhmiin kohdistuva stigmatisoivana piirteenä.

Huomion kiinnittäminen haavoittuvuuteen merkitsee väkivallan hahmottamista seurausten kautta, ei niinkään väkivallan aktin tai väkivaltaan johtaneiden syiden kautta. Väkivalta ei pääty tiettyyn väkivallan tekoon, vaan sen seuraukset voivat vaikuttaa uhrissa sekä hänen lähipiirissään kauankin. (Vrt. Ronkainen ja Näre 2008, 13.) Ronkaisen mukaan ”ihmisten haavoittuvuus väkivallalle vaihtelee omaelämäkerrallisen historian, psyykkisen minuuden

haavoittuvuuden, tapahtumatilanteen piirteiden, väkivallanteon muodon ja toistuvuuden, avuttomuuden ja järkytyksen kokemuksen syvyyden ja sukupuolen luodessa erilaiset kehitykset kokemukselle” (Ronkainen 2006, 544). Haavoittuvuus muotoutuu sen mukaan, miten ihminen kokee ja ”kantaa” ruumiinsa. Ruumiilliset vahingot voivat vaihdella ”vähäisestä harmista katastrofaalisen tuhoisaan ja pysyvään” vahinkoon (Fineman 2013, 20).

Hengellisen väkivallan suhteen haavoittuvuus tarkoittaa huomion kohdentamista henkisiin ja ruumiillisiin seurauksiin, joita uskonnollisissa liikkeissä oleminen tarkoittaa. Henkiset seuraukset voivat olla esimerkiksi vakavia pelkotiloja, masennusta ja ahdistusta, jotka ovat aiheutuneet uskonnollisen liikkeen käytäntöjen takia. Esimerkiksi vanhoillislestadiolaisuuden niin sanotut hoitokokoukset – eli pakotetut ja julkiset selunhoidoksi esitetyt tilanteet – ovat aiheuttaneet merkittävälle määrälle liikkeen jäseniä vuosien ja vuosikymmenien ajan vakavia henkisiä seurauksia, mukaan lukien mielenterveyden häiriöitä ja itsemurhia. (Ks. Linjakumpu 2012, 220.)

Fyysisinä hengellisen väkivallan muotoina voidaan nähdä esimerkiksi Jehovan todistajien verensiirtokieltö, mikä väistämättä on tietyissä tilanteissa ihmisen henkeä uhkaava. Samalla tavalla myös vanhoillislestadiolaisuuden ehkäisykieltö tuottaa voi tuottaa merkityksellisiä vaaratilanteita naisen terveydelle toistuvien synnytyksien vuoksi. Sekä verensiirto- että ehkäisykieltö voidaan tulkita normeina, joita liikkeen jäsenet vapaaehtoisina, täysivaltaisina aikuisina voivat perustellusti haluta noudattaa. Ongelma on kuitenkin vapaaehtoisuuden määrittelyssä: missä määrin esimerkiksi tiukan normatiiviseen liikkeeseen lapsesta asti sosiaalistettu ihminen, jonka elämän eri puolet määrittyvät liikkeen ajattelu- ja toimintamallien kautta, voi tehdä itsenäisiä, ”vapaaehtoisia” päätöksiä. Lasten asema on tässä suhteessa myös merkityksellinen. Verensiirtokieltö on hyvä esimerkki siitä, miten hengellisen liikkeen toimintamallit tuottavat potentiaalisesti hengenvaarallisia seurauksia alaikäisille lapsille, joiden mahdollisuus määrittää omaa elämänsä Jehovan todistajien kaltaisissa liikkeissä on marginaalinen.

Ronkainen ja Näre (2008, 14) korostavat sukupuolten välistä eroa haavoittumisen kokemuksen suhteen, miten siltä pyritään suojautumaan, miten kokemuksia selitetään ja millä tavoin niihin pyritään reagoimaan. Hengelliseen väkivaltaan liittyvän haavoittuvuuden suhteen sukupuoliset erot eivät vält-

tämättä ole niin selviä kuin vaikkapa lähisuhdeväkivallan. Hengellisen väkivallan kohteet voivat olla tietystä yhteisössä sukupuolisesti jakautuneet varsin tasaisesti, eivätkä miesten kokemukset ole haavoittuvuuden kannalta vähäisempiä. Haavoittuvuuden kokemiseen yhteisöllisessä kontekstissa vaikuttavat merkittävästi asema yhteisössä: onko ihmisellä muodollista tai epämuodollista asemaa yhteisössä, millä tavoin muut yhteisön jäsenet suhtautuvat väkivaltaan ja jätetäänkö uhri yksin väkivallan sattuessa. Myös ihmisen herkkyys ja tunnollisuus vaikuttavat haavoittuvuuden kokemukseen.

Kun hengellinen väkivalta ymmärretään haavoittuvuuden käsitteen avulla, se tarkoittaa huomion kiinnittämistä hengellisen väkivallan seurauksiin ja seurausten monimuotoisuuteen eri ihmisillä. Hengelliseen väkivaltaan liittyvissä keskusteluissa on korostunut kritiikki käsitteen sisältöä kohtaan muun muassa sillä perusteella, että tietystä väkivallan aktissa jotkut ihmiset ovat saattaneet kokea tilanteen mahdollisesti jopa hyvänä ja hengellisesti kehittävänä, kun taas jotkut toiset ovat voineet kokea saman asian hyvinkin väkivaltaisena. Haavoittuvuuden ajatus auttaa ymmärtämään hengellisen väkivallan kaltaisen ilmiön ”kokemuksellista vaihteluväliä”: jonkun ihmisen haavoittumattomuus ei selitä pois toisen ihmisen haavoittuvuutta. (Linjakumpu 2012, 110–111.)

Sekä Schinkelin ajatukset että haavoittuvuuden teema auttavat hahmottamaan väkivallan määrän arvioimisen problematiikkaa. Schinkelin teoretisointiin liittyy ajatus siitä, että väkivallan määrä on vaihteleva riippuen siitä, missä määrin väkivalta määrittelee tiettyä tilannetta. Kun väkivalta ymmärretään ”pelkistettynä olemisena” tai ”olemisen pelkistymisenä” (”as reduction of being”), jokaisessa tilanteessa on tietty määrä väkivaltaa. Schinkelin (2010, 48) mukaan väkivalta on ”liukuva asteikko”, ja väkivallan määrä tilanteissa vaihtelee. Kun olemisen pelkistyminen tulee voimakkaasti esiin, niin silloin väkivalta alkaa määritellä kaikkienensa kyseistä tilannetta. Väkivalta on tämän ajattelun mukaan aina läsnä, mutta kaikki ei ole kuitenkaan väkivaltaa. Väkivallan taso tai määrä on yhteydessä siihen, miten mahdollisuuksien horisontti muodostuu eli miten mahdollisuudet kasvavat tai vähenevät. Schinkelin näkemyksissä väkivalta on potentiaalisesti läsnä kaikissa sosiaalisissa suhteissa: ”väkivalta tulee nähdä pääsääntöisesti A:n ja B:n yhteenkuuluvuuden ulottuvuutena. He voivat työskennellä tai toimia yhdessä ja voivat olla yhdessä myös väkivallan suhteen – koska

ne ovat vain sosiaalisten tilanteiden ulottuvuuksia, ainoa ero on siinä määrässä, jossa nämä ulottuvuudet aktualisoituvat ja tulevat esille”. (Schinkel 2010, 53, 55, 68.)

Schinkel perustelee omaa lähestymistapaansa väkivallan kokonaisvaltaisuuden huomioonottamisella. Hänen mukaansa väkivallan kautta ihmisestä tehdään objekti: ihmisen identiteetti kokonaisuudessaan – ei niinkään jokin tietty osa – on väkivallan kohteena. Jos ihmistä isketään vaikkapa käteen, väkivalta ei vahingoita vain sitä, vaan koko persoona. (Schinkel 2010, 80.) Hengellisen väkivallan kohdalla tämä tarkoittaa sitä, että väkivallan käytännöllä tulee nähdä laajempina kuin vain tiettyyn asiaan tai asiakohtaan kohdistuvina ulottuvuuksina. Myös hengellinen väkivalta voi olla hyvin kokonaisvaltaisesti ihmisen olemassaoloa määrittävä asia, vaikka se kohdistuisi ”vain” johonkin tiettyyn ihmisen elämän osaan.

Hengellisen väkivallan näkeminen olemisen pelkistymisen ja haavoittuneisuuden avulla on empiirisesti haastavaa, koska yhteismitallisia välineitä on mahdoton luoda. Tutkijan kannalta kyse on tulkinnallisesta prosessista, jossa väkivallan kohteen kokemukset ja tunteet määrittävät väkivallaksi. Uhrin äänen kuuleminen on olennaista väkivallan tarkastelussa: millaisia kokemuksia ja tunteita väkivalta on aiheuttanut, millaisia seurauksia väkivallasta on syntynyt ja miten se on vaikuttanut ihmisen elämän muotoutumiseen. Tarkastelussa on syytä pystyä erottamaan vähäinen harmistus, mielipaha tai ärtymys sellaisista väkivallan muodoista, jonka vaikutukset ihmisen elämään ovat syvälliset ja kauaskantoiset. Hengellinen väkivalta ei näin ollen tarkoita ohimenevää tunnereaktiota johonkin yksittäiseen asiaan, vaan kyseessä on ihmisen oikeuksia ja elämisen ehtoja olennaisesti rajoittava ilmiö. (Ks. hengellisen väkivallan soveltamisesta empiiriseen aineistoon Linjakumpu 2015.)

## Lopuksi

Kaikki uskonnollisissa yhteisöissä tapahtuva henkinen tai muu väkivalta ei ole hengellistä väkivaltaa. Hengelliseksi väkivallaksi nimettävä väkivalta tulee perustelluksi hengellisyyteen liittyvillä asioilla tai uskonnolliseen yhteisöön liittyvillä toimintatavoilla. Hengellisen väkivallan ajatuksessa korostuu kokemusperäinen ja seurauksia korostava lähtökohta

väkivaltaan. Tietynlainen toiminta voi näyttäytyä joillekin ihmisille väkivaltana ja joillekin sillä ei ole merkitystä. Väkivallan kokemus syntyy yksittäisten ihmisten kohdalla tapauskohtaisesti: haavoittuvuus eri ihmisten tai ihmisryhmien kohdalla muotoutuu eri tavoin. Väkivallan kokemus voi syntyä suhteessa ”odotusarvoon” eli mitä tulevaisuus tuo tullessaan. Odotus voi liittyä kielteisiin tuntemuksiin tai mahdollisuuksien rajautumiseen oman elämän suhteen. Esimerkiksi pelko on olennainen osa väkivallan kokemusta ja sitä merkitystä, joka ihmiselle siitä syntyy. Väkivallan aktit harvoin muodostavat väkivallan koko kuvan, vaan siihen liittyvä odotus, jota pelko vääristää, on väkivallassa erityisen traumatisoivaa. (Ks. Ronkainen 2006, 546.)

Hengellinen väkivalta siirtyy ajassa eteenpäin. Sen vaikutukset ja seuraukset eivät siis katoa, vaikka väkivallan akti olisi mennyt jo ohi. Hengellisen väkivallan arvioinnissa tulee ottaa huomioon eri tekijöiden *yhteisvaikutus* hengellisen väkivallan syntymisen suhteen. Yksi väkivaltaa tuottava tekijä ei välttämättä saa aikaiseksi voimakasta väkivallan kokemusta, mutta asioiden yhteenlaskettu summa voi tuottaa merkitykselliseksi arvioitavan väkivalta-kokemuksen. On huomattava, että tässä artikkelissa pohjustettu hengellisen väkivallan hahmottelu ei pidä sisällään harmia, mielipahaa, ärtymystä tai muita lieviä reaktioita, joita hengelliseen elämään osallistuminen voi tuoda mukanaan. Hengellisellä väkivallalla tarkoitetaan ilmiötä, joka vaikuttaa ihmisen elämään merkityksellisellä ja laajamittaisella tavalla. Hengellinen väkivalta ei siis tarkoita ohimenevää tunnereaktiota johonkin yksittäiseen asiaan, vaan kyseessä on ihmisen oikeuksia ja elämisen ehtoja olennaisesti rajoittavasta ilmiöstä.

Uskonnollinen yhteisö on käsitteessä keskeisessä roolissa. Se on väkivallan konteksti ja tapahtumapaikka. Toisaalta yhteisö mahdollistaa väkivallan omilla käytännöillään. Ellei uskonnollista yhteisöä olisi, vaan hengellisyyttä toteutettaisiin yksityisesti, hengellisen väkivallalle ei olisi paikkaa, perusteluja eikä sitä toimeenpanevia ihmisiä sekä vallan ja hallinnan tiloja. Yhteisö ja siihen liittyvät sosiaaliset suhteet luovat väkivallalle edellytykset. Onkin olennaista ymmärtää, millaiset yhteisöt ovat hengellisen väkivallan syntymisen kannalta merkityksellisiä.

Hengellisen väkivallan tarkastelu on politiikan-tutkimuksen alueella uusi asia, mutta sen merkitystä ei voi ohittaa. Väkivallan tutkimuksessa on olennaista ottaa huomioon normaaleiksi ymmärrettäviä

ja mahdollisesti hiljaisesti hyväksytyjä käytäntöjä ja toimintatapoja, jotka kuitenkin voivat aiheuttaa vakavia henkisiä ja ruumiillisia seurauksia. Poliittisuus näyttäytyy vallan ja hallinnan muotoina, jotka ovat läheisessä suhteessa väkivallan synnyn mahdollisuuteen. Tässä mielessä henkisen väkivallan tarkastelu nivoutuu osaltaan esimerkiksi tunteiden, identiteettien tai yhteisöihin liittyvän politiikan analyysiin.

## VIITTEET

<sup>1</sup> Hengellisen väkivallan käsitettä ei juurikaan käytetä kansainvälisissä alan keskusteluissa, vaan uskonnollisten liikkeiden sisällä tapahtuvaa väkivaltaa tarkastellaan muunlaisen käsitteistön avulla. Esimerkkeinä ovat aivopesun (brainwashing), mielenhallinnan (mind control), psykologisen orjuuttamisen (psychological enslavement), kohtuuttoman vaikuttamisen (undue influence) ja pakottavan suostuttelun (coersive persuasion) käsitteet. (Ks. Linjakumpu 2015, 60–65.)

<sup>2</sup> Artikkelin perustuu pääosin vuonna 2015 ilmestyneeseen tutkimukseen *Uskonnon varjot. Hengellinen väkivalta kristillisissä yhteisöissä* (Linjakumpu 2015).

<sup>3</sup> Aiheeseen liittyvissä tutkimuksissa on arvioitu esimerkiksi sitä, miten keskeiset raamatulliset auktoriteetit ovat puhuneet väkivallasta tai läheisesti siihen liittyvistä teemoista (ks. esim. Edwards 1972); miksi jumala hyväksyy väkivallan; voidaanko väkivaltaa nähdä joissakin tapauksissa hyvänä asian (ks. esim. Kirk-Duggan 2001, 136–137, 144–145) tai millaista oikeutusta eri uskonnot antavat muihin kohdistuville väkivallan teoille. Lisäksi muut väkivaltaan liittyvät teemat, kuten kärsimyksen ja kivun merkitys kristillisen kirkon kontekstissa on ollut tutkimuksen kohteena (ks. esim. Buttrick 1966; Fortune 1989). Myös uskontojen yhteyttä itsemurhiin, psyykkisiin sairauksiin ja muihin ihmisen henkilökohtaisiin ongelmiin on tarkasteltu (ks. esim. Hoffman ja Bahr 2005, 247–250, 190–204; Stark ja Bainbridge 1977, 123–155). Tutkimuksissa on yhtäältä esitetty näkemyksiä, että uskonnollinen väkivalta on normaalia väkivaltaa, jota tehdään uskonnon nimissä (ks. esim. McTernan 2003). Toisaalta väkivalta on voitu ymmärtää uskontoihin kuuluvana asiana (ks. Lloyd 2009, 145; Esmail 2011, 50). Islamien suhteen väkivalta on usein nähty sisäsyntyisenä ominaisuutena, josta on johdettu päätelmä muslimien väistämättömästä väkivaltaisuudesta (ks. esim. Spencer 2008).

<sup>4</sup> Uskonnollisissa yhteisöissä auktoriteetin uhmaaminen on sitäkkin ongelmallisempaa, koska johtajalla nähdään usein olevan ”korkeampaa tietämystä tai jopa jumalallista arvovaltaa” (Kuokkanen 2011, 8).

## LÄHTEET

- Ankarloo, Bengt, Clark, Stuart ja Monter, William. 2002. *Witchcraft and magic in Europe: The period of the witch trials*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Arendt, Hannah. 1970. *On violence*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Balch, Robert W. ja Taylor, David. 2002. Making sense of the Heaven’s Gate suicides. Teoksessa David G. Bromley ja J. Gordon Melton (toim.), *Cults, religion, and violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 209–228.

- Bellah, Robert N. 1976. New religious consciousness and the crisis in modernity. Teoksessa Charles Y. Glock ja Robert N. Bellah (toim.), *The new religious consciousness*. Berkeley: University of California Press, 333–352.
- Booth, James B. 2009. Kashmir Road: Some reflections on memory and violence. *Millennium: Journal of International Relations* 38:2, 361–377.
- Buttrick, George Arthur. 1966. *God, pain, and evil*. Nashville: Abington Press.
- Campbell, David ja Dillon, Michael. 1993. *The political subject of violence*. Manchester: Manchester University Press.
- Cawthorne, Nigel. 2004. *Witchhunt: History of a persecution*. New Jersey: Chartwell Books.
- Covan, Douglas E. ja Bromley, David G. 2008. *Cults and new religions: A brief history*. Malden: Blackwell Publishing.
- Dawson, Lorne L. 2003a. New religious movements in historical and social context. Teoksessa Lorne L. Dawson (toim.), *Cults and new religious movements: A reader*. Malden: Blackwell Publishing, 71–72.
- DeAngelis, Peter. 2011. The logic of violence: Foucault on how power kills. Teoksessa Nathan Eckstrand ja Christopher Yates (toim.), *Philosophy and the return of violence: Studies from this widening gyre*. New York: Continuum, 170–188.
- Dodd, James. 2011. Violence and nonviolence. Teoksessa Nathan Eckstrand ja Christopher Yates (toim.), *Philosophy and the return of violence: Studies from this widening gyre*. New York: Continuum, 137–153.
- Edwards, George R. 1972. *Jesus and the politics of violence*. New York: Harper & Row.
- Eller, Jack David. 2006. *Violence and culture: A cross-cultural and interdisciplinary approach*. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Enroth, Ronald M. 1992. *Churches that Abuse*. Zondervan Publishing House: Michigan. [http://www.reveal.org/development/Churches\\_that\\_Abuse.pdf](http://www.reveal.org/development/Churches_that_Abuse.pdf). Viitattu 30.6.2014.
- Esmail, Aziz. 2011. Religion, identity, and violence: Some theoretical reflections. Teoksessa Andrew R. Murphy (toim.), *The Blackwell Companion to religion and violence*. Malden: Wiley-Blackwell, 50–65.
- Fineman, Martha Albertson. 2008. The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition. *Yale Journal of Law and Feminism* 20:1, 1–23.
- Fortune, Marie F. 1989. The transformation of suffering: A biblical and theological perspective. Teoksessa Joanne Carlson Brown ja Carole R. Bohn (toim.), *Christianity, patriarchy, and abuse: A feminist critique*. New York: The Pilgrim Press, 139–147.
- Foucault, Michel. 1991. Governmentality. Teoksessa Graham Burchell, Colin Gordon ja Peter Miller (toim.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality with Two Lectures and an Interview with Michel Foucault*. Lontoo: Harvester Wheatsheaf, 87–104.
- Foucault, Michel. 1999. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto; Nautintojen käyttö; Huoli itsestä*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Gaudeamus.
- Frost, William J. 2004a. *A history of Christian, Jewish, Hindu, Buddhist, and Muslim perspectives on war and peace: Volume I. The Bible to 1914*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Frost, William J. 2004b. *A History of Christian, Jewish, Hindu, Buddhist, and Muslim perspectives on war and peace: Volume II. A Century of Wars*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Galtung, Johan. 1969. Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research* 6:3, 167–191.
- Glock, Charles Y. 1976. Consciousness among contemporary youth: An interpretation. Teoksessa Charles Y. Glock ja Robert N. Bellah (toim.), *The new religious consciousness*. Berkeley: University of California Press, 353–366.
- Hall, John R. 2002. Mass suicide and the Branch Davidians. Teoksessa David G. Bromley ja J. Gordon Melton (toim.), *Cults, religion, and violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 149–169.
- Hearn, Jeff. 1998. *The violences of men*. Lontoo: Sage Publications.
- Heidegger, Martin. 2000. *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.
- Helsingin Sanomat 28.1.2014. Timo Rätty sai sakot Hilikka Ahteen ja sihteerin kiusaamisesta. Uutinen, Susanna Reinboth; <http://www.hs.fi/paivanlehti/kotimaa/Timo+R%C3%A4t%C3%A4y+sai+sakot+Hilikka+Ahteen+ja+sihteerin+kiusaamisesta/a1390801042384>. Viitattu 24.6.2014.
- Hoffman, John P. ja Bahr, Stephen J. 2005. Crime/deviance. Teoksessa Helen Rose Ebaugh (toim.), *Handbook of religion and social institutions*. New York: Springer, 241–263.
- Hurtig, Johanna. 2011. Loukattu lapsuus. Teoksessa Kristiina Kouros (toim.), *Iloisen talon kellareissa*. Helsinki: Like Kustannus, 107–135.
- Hurtig, Johanna. 2013. *Taivaan taimet. Uskonnollinen yhteisöllisyys ja väkivalta*. Tampere: Vastapaino.
- Hurtig, Johanna ja Leppänen, Mari (toim.). 2012. *Maijan tarina. Lapsen seksuaalinen hyväksikäyttö yksilön ja yhteisön traumana*. Helsinki: Kirjapaja.
- Introvigne, Massimo ja Mayer, Jean-François. 2002. Occult masters and the temple of doom: The fiery end of the Solar Temple. Teoksessa David G. Bromley ja J. Gordon Melton (toim.), *Cults, religion, and violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 170–188.
- Jansson, Marianne ja Lemmetyinen, Riitta. 1998. *Kun luostarin muurit murtuvat... Kahden Mariasisaren tie evankeliumin vapauteen*. Helsinki: Otava.
- Jansson, Marianne ja Lemmetyinen, Riitta. 2006. *Uskolla alistetut. Matkalla eheyteen*. Helsinki: Kirjapaja.
- Juutinen, Timo. 1989. *Hengellisen väkivallan. Käsitteenmäärittäminen, katsaus hengelliseen väkivallaan kaunokirjallisuudessa ja lehdistössä sekä empiirinen kuvaus ilmiön eri ilmenemismuodoista uhrin kokemuksen perusteella*. Yleisen käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielma, julkaisematon. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kappeler, Susanne. 1995. *The will to violence: The politics of personal behaviour*. New York: Teachers College Press.
- Karppinen, Saara. 1994. *Ahtaasta uskonnosta avarammalle*. Hämeenlinna: Päivä.
- Kirk-Duggan, Cheryl. 2001. *Refine's fire. A religious engagement with violence*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kukkula, Tanja. 2007. *Mikä tekee uskonnosta painostavan? Tutkimus uskonnollisen painostuksen kokemuksesta kokijan näkökulmasta*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma, kulttuurin tutkimuksen laitos. Turku: Turun yliopisto.
- Kuokkanen, Elina. 2011. *Hengellisen väkivallan tunnistaminen sosiaali- ja terveysalan työssä*. Opinnäytetyö, Sosiaalialan koulutusohjelma, Sosiaali-, terveys- ja liikunta-ala. Jyväskylä: Jyväskylän ammattikorkeakoulu.
- Linjakumpu, Aini. 2012. *Haavoittunut yhteisö. Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa*. Tampere: Vastapaino.
- Linjakumpu, Aini. 2013. Valtakunta maan päällä – SRK:n rooli hoitokokouksissa. Teoksessa Tapio Nykänen ja Mika Luomaaho (toim.), *Poliittinen lestadiolaisuus*. Helsinki: Suomen kirjallisuuden seura, 103–132.

- Linjakumpu, Aini. 2015. *Uskonnon varjot. Hengellinen väkivalta kristillisissä yhteisöissä*. Tampere: Vastapaino.
- Lloyd, Vincent. 2009. Violence: Religious, theological, ontological. The myth of religious violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict by William T. Cavanaugh. Oxford: Oxford University Press, 2009. *Theory, Culture & Society* 28:5, 144–154.
- Mayer, Jean-François. 2003. "Our terrestrial journey is coming to an end": The last voyage of the Solar Temple. Teoksessa Lorne L. Dawson (toim.), *Cults and new religious movements: A reader*. Malden: Blackwell Publishing, 208–225.
- Mayer, Jean-François. 2011. "There will follow a new generation and a new Earth": From apocalyptic hopes to destruction in the movement for the restoration of the ten commandments of God. Teoksessa James R. Lewis (toim.), *Violence and new religious movements*. Oxford: Oxford University Press, 191–214.
- McTernan, Oliver. 2003. *Violence in God's name. Religion in the age of conflict*. Maryknoll: Orbis Books.
- Miller, Peter ja Rose, Nikolas. 2008. *Miten meitä hallitaan*. Tampere: Vastapaino.
- Murphy, Ann V. 2011. The remainder: Between symbolic and material violence. Teoksessa Nathan Eckstrand ja Christopher Yates (toim.), *Philosophy and the return of violence: Studies from this widening gyre*. New York: Continuum, 189–201.
- Noll, Mark A. 2000. *Protestants in America*. Oxford: Oxford University Press.
- Oksala, Johanna. 2011. Lines of fragility: A Foucaultian critique of violence. Teoksessa Nathan Eckstrand ja Christopher Yates (toim.), *Philosophy and the return of violence. Studies from this widening gyre*. New York: Continuum, 154–170.
- Rodriguez, Eric M. ja Ouellette, Suzanne C. 2000. Gay and Lesbian Christian: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church. *Journal for the Scientific Study of Religion* 39:3, 333–347.
- Ronkainen, Suvu. 2006. Haavoittunut kansakunta ja väkivallan toimijuus. Teoksessa Mirja Lohiniva-Kerkelä (toim.), *Väkivalta. Seuraamukset ja haavoittuvuus*. Terttu Utraisen juhla-kirja. Helsinki: Talentum, 531–550.
- Ronkainen, Suvu ja Näre, Sari. 2008. Intiimin haavoittava valta. Teoksessa Suvu Ronkainen ja Sari Näre (toim.), *Paljastettu intiimi. Sukupuolistuneen väkivallan dynamiikka*. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus, 7–40.
- Ruoho, Aila. 2010. *Päästä meidät pelosta. Hengellinen väkivalta uskonnollisissa yhteisöissä*. Käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/21722/paastame.pdf?sequence=1>. Viitattu 27.6.2014.
- Ruoho, Aila. 2013. *Päästä meidät pelosta. Hengellinen väkivalta uskonnollisissa yhteisöissä*. Helsinki: Nemo.
- Ruoho, Aila ja Ilola, Vuokko. 2014. *Usko, toivo ja raskaus. Vanhoillislestadiolaista perhe-elämää*. Jyväskylä: Atena.
- Ruokanen, Miikka. 1980. *Jumalan valtakunta ja syntien anteeksiantamus*. Kirkon tutkimuslaitos sarja A, N:o 36. Tampere: Kirkontutkimuskeskus.
- Schinkel, Willem. 2010. *Aspects of violence. A critical theory*. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- Schmidt, Bettina E. 2011. Anthropological reflections on religion and violence. Teoksessa Andrew R. Murphy (toim.), *The Blackwell Companion to religion and violence*. Malden: Wiley-Blackwell, 66–75.
- Selengut, Charles. 2003. *Sacred fury. Understanding religious violence*. Walnut Creek: Rowman & Littlefield Publishers.
- Spencer, Robert. 2008. *Stealth jihad. How radical Islam is subverting America without guns or bombs*. Washington: Regnery Publishing.
- Stark, Rodney ja Bainbridge, William Sims. 1997. *Religion, deviance, and social control*. New York: Routledge.
- Staudigl, Michael. 2007. Towards a phenomenological theory of violence: Reflections following Merleau-Ponty and Schutz. *Human Studies* 30:3, 233–253.
- Sulander, Mikko. 2003. *Hengellä hakatut. Tutkimus hengellisen väkivallan kokemuksesta, yrityksestä päästä irti hengellisestä väkivallasta ja hengellisestä väkivaltaa kärsineiden kokemuksista autetuksi tulemisesta*. Käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielma, teologinen tiedekunta. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Waldron, David. 2008. *The sign of the witch. Modernity and the pagan revival*. Durham: Carolina Academic Press.
- Valkila, Joni ja Peltoniemi, Jari-Pekka. 2014. *Jehovan todistajien oikeuskomiteoiden toiminta ja karttamisrangaistukset. "Rakkautellinen järjestely" vai rikos ihmisyyttä vastaan?* Uskontojen uhrien tuki ry. Selvityksiä 1. <http://www.uskontojenuhrientuki.fi/images/Selvitysoikeuskomiteatj-karttaminen.pdf>. Viitattu 24.6.2014.
- Wellman, James K. Jr. (toim.). 2007. *Belief and bloodshed. Religion and violence across time and tradition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Villa, Janne. 2013. *Hengellinen väkivalta*. Helsinki: Kirjapaja.
- Virkamäki, Pekka (2005) *Arka ja ahdas ismi*. WSOY: Helsinki.
- Wright, Stuart A. 2011. Revisiting the Branch Davidian mass suicide debate. Teoksessa James R. Lewis (toim.), *Violence and new religious movements*. Oxford: Oxford University Press, 113–131.
- Wuthnow, Robert. 2003. The new spiritual freedom. Teoksessa Lorne L. Dawson (toim.), *Cults and new religious movements: A reader*. Malden: Blackwell Publishing, 89–111.
- Yates, Christopher. 2011. Introduction. Teoksessa Nathan Eckstrand ja Christopher Yates (toim.), *Philosophy and the return of violence: Studies from this widening gyre*. New York: Continuum, 1–13.
- Zeller, Benjamin E. 2011. The euphemization of violence: The case of Heaven's Gate. Teoksessa James R. Lewis (toim.), *Violence and new religious movements*. Oxford: Oxford University Press, 173–189.