

näkyvässä ollut kehitystä. Jostain syystä Großbölting sivuuttaa Weimarin Saksan teoksen johdannossa, vaikka juuri tuolloin säädettiin perustavia uskonnonvapautteen sekä kirkon ja valtion suhteeseen vaikuttaneita lakeja.

Sodan päättyessä monet olivat vieraantuneita kristillisistä ihanteista. Toisen maailmansodan jälkeen kirkot pyrkivät kuitenkin palauttamaan uskottavuutensa tarjoamalla moraalisen pohjan tuhkaista nousvalle uudelle valtiolle lännessä. Kirkollinen sanasto, kuvasto ja kielikuvat vaikuttivat selvästi jälleerakennuskaudella Adenauerin politiikkaan. Großbölting katsoo, että sodan jälkeen kristilliset moraalikäsitteet ja uskonnolliset arvot leimasivat jo koetusta maallistumisesta huolimatta yhä tai oikeammin jälleen saksalaista yhteiskuntaa. Hän väittää kristillisten arvojen vaikuttaneen tuona aikana myös talouteen esimerkiksi sosiaalisen markkinatalouden lanseeraamisessa. Erityisesti kirkkoilla oli tuolloin vaikutusta yksityisten ihmisten käsityksiin perheestä, avioliitosta, seksuaalisuudesta sekä kasvatuksesta.

Kirkon vaikutus alkoi Saksassa murentua 1960-luvulla. Kirkko menetti asemiaan kouluissa ja lastentarhoissa sekä avioliittoon ja perheeseen liittyvissä valinnoissa. Tultaessa 1970-luvulle puhe yhtenäisestä kirkollisesta moraalista oli jo historiaa. Yhtenä syytä tähän Großbölting pitää Adenauerin kauden päätymistä. Willy Brandtin kanslerikaudella kirkon jäsenyyteen kohdistui entistä vähemmän poliittisia tai kulttuurisia paineita. Uskonnota tuli yhä selvemmin yksityisasiä. Sosiaaliturvan ja sosiaalivaltion kehittyminen vähensivät lisäksi entisestään tarvetta tukeutua kirkkoon vaikeassa elämäntilanteessa. Sosiaalivaltio siis korvasi kirkon roolin auttajana myös mentaalisesti.

Großbölting arvioi myös kirkon sisäisten kiistojen ja polarisoitumisen uudistusmielisiin ja traditionalistisiin heikentäneen kirkkokuntia ai-

kana, jolloin niiden asemaan kohdistui muutenkin epäilyksiä. Myös Saksan katolisessa kirkossa Vatikaanin toinen kirkolliskokous lisäsi vastavaa polarisaatiokehitystä kuin evankelisissa kirkkoissa.

Kirkkojen kannalta fataalina Großbölting pitää kuitenkin yksilöiden kirkkosuhteessa tapahtunutta kehitystä. Yksilöiden valinnoissa kirkot ja niiden arvot lakkasivat yksilöllistymisen vaikutuksesta olemasta itsestäänselvyys. Siitä uskonnollisesta traditiosta, jonka piirissä oli vartuttu, tuli nyt vain yksi vaihtoehto muiden rinnalla. Samaan aikaan tietoisuus muusta maailmasta ja vieraista uskonnoista kasvoi nopeasti. Itäiset uskonnot rantautuivat tilanteessa, jossa ihmiset individualismin ansiosta alkoivat etsiä vastauksia eksistentiaaliin kysymyksiin itsestään ja sisimmästään. Samaan aikaan myös perinteiset raja-aidat kirkkokuntien välillä säilyivät vain oppineiden kuvitelmissa. Kirkkoihin aikaisemmin vahvasti sitoutuneiden rinnalle kasvoi suuri ”etsijöiden” joukko. Ajan myötä kirkkojen uskollisista jäsenistä kehittyi kansa, joka alkoi suhtautua kirkkoihin kulluttajan ja asiakkaan oikeuksin.

Großbölting nojautuu ennen muuta Anthony Giddensin määrittelemiin modernin yksilöllisyyden piirteisiin. Hänen piirtämänsä kuva maallistumisen syvenemisestä 1960–1970-luvuilla hiljaisesta kritiikistä tosiasialliseksi repeämäksi vastaa brittiläisessä kirkkohistorian tutkimuksessa Britanniaa koskevia, viime vuosina esitettyjä havaintoja (esimerkiksi Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain*, 2001 & 2008; Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, 2007 & 2010). Vahvempaa tutkimuksellista näyttöä sen sijaan vaatisi väite, jonka mukaan kirkon jäsenyyteen Saksan liittotasavallassa olisivat myös yksilötasolla vielä sodanjälkeisinä vuosina vaikuttaneet myös kansalliset ja etniset arvot.

Großbölting kiinnittää huomiota myös kirkollisen julistuksen ja

opetuksen muuttumiseen. Kilpailu ja huoli laskevista jäsenmääristä on muuttanut saarnan yritykseksi puhutella mahdollisimman suurta kuulijakuntaa ja sen elämänkäsityksiä. Tästä huolimatta monia pitää kirkkojen jäseninä enemmän kotiseututunne ja sopeutuminen tiettyyn elämäntapaan kuin uskonnolliset tarpeet. Tällaista tapakristillisyyttä on kuitenkin vaikea välittää seuraavalle sukupolvelle, mikä puolestaan on nopeuttanut kirkkojen jäsenkatoa.

Kirja päättyy avoimesti. Tulevaisuus on tuntematon. Großbölting haastaa kirkkoja luopumaan fundamentalistisista asenteista ja ryhtymään avoimeen dialogiin yhteiskunnan kanssa. Hän myös antaa tunnustusta niiden yhteiskunnalliselle toiminnalle. Olojen erilaisuudesta huolimatta hän tarjoaa keskusteluun kirkon tulevaisuuden tärkeistä kysymyksistä myös Suomessa paljon ajattelemisen aihetta.

ESKO M. LAINE  
DOS., HELSINKI

**ANNA KONTULA**  
**Mistä ei voi puhua:**  
**Kirja uskosta ja uskonnosta.**  
**Helsinki: Into Kustannus**  
**2012. 123 s.**

**JARI EHRNROOTH**  
**Tietämättä uskon. Helsinki:**  
**Kirjapaja 2012. 167 s.**

Toisin kuin usein ajatellaan, sekularisaatio ei merkitse vain uskonnon hiipumista. Siinä on kyse myös uudenlaisesta tavasta nähdä ja tulkita uskoa ja uskontoja irrallaan niiden perinteisistä rakenteista. Sekularisaatio ei myöskään ole yksisuuntainen liike; se synnyttää usein myös akanvirtaa, pääuomasta poikkeavaa pyörrevirtausta. Uskonnon maallistuminen voi siksi johtaa myös uskonnon uuteen tulemiseen entises-

tä poikkeavassa hahmossa, esimerkiksi uskonnollisena herätyksenä. Kirkon aseman muuttuminen kirkon jäsenmäärän laskiessa ja vaikutusvallan ohentuessa voi johtaa siksi myös yllättävään tulokseen, nimittäin suomalaista älymystöä pitkään vaivanneen uskontosokeuden hälvenemiseen. Tästä oivallinen osoitus ovat Anna Kontulan ja Jari Ehrnroothin kirjat.

Kontulan ja Ehrnroothin teoksia yhdistää paitsi se, että molempien kirjoittajat ovat sosiologeja, myös vilpittön ja ennakkoluuloton halu käydä rehellistä vuoropuhelua uskon ja uskonnon kanssa. Molemmat niistä haastavat kirkkoa ja kristittyjä, mutta pyrkivät myös tekemään oikeutta kristinuskolle. Kumpaakaan näistä kirjoista ei voi luonnehtia kevyesti kirjoitetuksi pamfletiksi. Nämä seikat tekevät niistä kiinnostavalla tavalla vaikeasti ohitettavia.

Kontulan *Mistä ei voi puhua* on ennen muuta kirja uskon tunnus-telemisestä ja yrityksestä ymmärtää ”kamarin kynnykseltä”, mistä kristinuskossa on tai voisi olla kyse yhtäältä historian ja toisaalta kristinuskon nykyisyyden näkökulmasta. Ehrnroothin *Tietämättä uskon* on puolestaan omakohtainen tutkielma kirjoittajan uskontunnosta ja sen tulkinnasta. Myös Kontulan kirjaa voidaan lukea omakohtaisena uskonfilosofisena pohdiskeleluna. Samalla se on kuitenkin kaunokirjallinen teksti, kertomus tädin ja sisarentyttären välisestä keskustelusta, joka saa alkunsa, kun sisarentytär tulee palauttamaan tädiltä lahjaksi saamansa ikonin. Kirjan ymmärtämisen kannalta ei ole merkitystä, onko kyse fiktiosta vai todellisesta keskustelusta. Kontulan kirjaa voisi tulkita myös tähän aikaan tuotuna katekumeenin ja kilvoittelijan välisenä vuoropuheluna, jossa kristinuskoa opetetaan ortodoksisen tapaan seuraamalla viimeksi mainitun elämää ja edesottamuksia. Kirja voidaan lisäksi ymmärtää yritykseksi pohtia, voiko kristinuskoa päivittää.

Kontula kirjoittaa luontevasti ja tavoittaa helpontuntuaisesti olennaisia kysymyksiä. Keskustelussa kosketellaan kuvan teologiaa, ihmeitä, Raamatun kertomusten historiallisuuden ja myyttisyyden välistä suhdetta, rukousta rukoilijan näkökulmasta sekä ihmisen ja Jumalan välisenä dialogina, lähimmäisenrakkautta, etsikkoajoja, luomista, kristillistä perinnettä, mystistä tietoa, syntiä ja armoa, rakkautta sekä ylipäättään koko uskon olemusta ja Luonnetta. Myös kristinuskon varjot väkivallan ja sorron inspiroijana ja toteuttajana vilahtavat. Myös Ehrnrooth kiinnittää niihin huomiota ihmetellen, miksei rakkauden oppia julistava uskonto ole kyennyt tekemään itseään väkivallattomaksi ja ”alistamiseen kelpaamattomaksi”. Kardinaalien punaisissa asuissa Ehrnroothin silmiin ”syöksyy kaikki se viaton veri, jota kristinuskon nimissä on vuodatettu”. Kumpikaan kirjoittajista ei kuitenkaan sorru mässäilemään kirkon syntilistalla.

Kontulan kuvaama opettaja, Asta-täti – kirjoittajan alter ego? – osoitautuu oman tiensä kulkijaksi ja eksistentialistiksi. Hän myöntää käyvänsä harvakseltaan jumalanpalveluksissa. Kirkko on hänelle läsnä enemmän henkilökohtaisen uskon ja sen historian välityksellä kuin konkreettisenä ”hengellisenä kotina” sanan perinteisimmässä merkityksessä. Silti hän katsoo, että yksilö ja kirkko voivat onnistua hengellisessä etsinnässään vain toistensa avulla. Asta myös opettaa, että sitoutuminen on keskeinen edellytys ymmärrykselle.

Astan suhde Raamattuun on liberaali: neitseestä syntyminen ohella ylösnousemuksen historiallisuus on hänelle enemmän satu kuin itsestäänselvyys. Olennaista on, ettei hän ankkuroi uskoaan näiden tapahtumien historiallisuuteen vaan niiden sanomaan tai oikeammin siihen kokemukseen, jolla ne häntä koskettavat. Myös uskon lähtökohdana on omakohtainen kokemus Pariisissa, ”äärettömän valomerren katsominen, siihen kietoutuminen ja

sen kanssa keskustelu”. Asta ei kuitenkaan ole pohjimmitaan individualisti vaan kristitty, joka elää jatkuvassa dialogissa kristillisen perinteen kanssa. Niinpä hän viittaa luontevasti keskustelun edetessä esimerkiksi Hildegard Bingeniläiseen, mestari Eckartiin ja lisä Niiniväläiseen. Alaviitteissä Kontula valaisee oppineesti keskustelussa vilahtelevien klassikoiden taustat.

Myös Ehrnroothin kirja voidaan nähdä kristillisen perinteen päivittämisenä. Ehrnrooth käy Jaakobin painiaan erityisesti kirkkoisä Augustinuksen ja osin myös Lutherin kanssa. Ehrnrooth sympatisoi Augustinuksen uskontuntoa, joskin ottaa etäisyyttä tämän käsityksiin ja uskomuksiin. Uskontunto on Ehrnroothin teologian avainkäsite. Kontulan tavoin Ehrnrooth kirjoittaa dialogisesti selittäen uskonsa Luonnetta (fiktiviselle?) amerikkalaiselle tytölle, joka oli arvellut että tältä puuttuu ”Elävä Jumala”. Ehrnroothin kirja ei kuitenkaan Kontulan tavoin kurkistele uskon mysteeriiin ulkopuolelta vaan sitoutuneesti, uskon positiosta käsin.

Yhteistä sekä Kontulalle että Ehrnroothille on käsitys, että kaikilla ihmisillä on synnynnäinen kyky transsendenttiin, johon usko viime kädessä perustuu. Molemmille uskontunto on lähtökohteisesti kuitenkin reaktiota ihmisen käsityskyvyn ulkopuoliseen: ihmetystä, arvausta tai uskoa ihmistä suurempaan todellisuuteen. Jumalaa luonnehtii molemmissa kirjoissa parhaiten Valon käsite. Usko ei rakenna järjestelmiä eikä perustu tai nojaudu tietoon, mihin molempien kirjojen nimetkin viittaavat. Se näyttäytyy olennaisesti toisenlaisena, järjestä riippumattomana, mystisenä olemisen kategoriana. Tästä lähtökohdasta Ehrnrooth päätyy toteamukseen, jonka mukaan ihmisten jaottelu ”uskoviin ja ei-uskoviin” on harhaanjohtava. Myös ateistit uskovat, joskin eri tavalla. Uskon ja tiedon erottamisesta seuraa myös, ettei usko joudu törmäyskurssille modernien tieteiden tai niiden tulosten, kuten evoluutioteorian kanssa.

Ehrnroothin mukaan usko ei edellytä uskontoa, jota kohtaan hän on kunnioittavan skeptinen. Niinpä hän arvelee paavinkin joskus epäilevän "hienostuneen dogmatiikkansa pitsikuvioita vain ihmismielen koruompeleiksi" (s. 20). Ehrnroothille usko ei kuitenkaan ole panteistista tai a-teistista. Uskon kohteena on Herra, joka on ihmisen ymmärrykselle tavoittamaton ja käsittämätön, mutta samalla läsnä oleva ja persoonallinen. Tästä perusasetelmasta koko dogmatiikka näyttyy turhan aikaisena. Ehrnrooth ei kuitenkaan kiistä klassisia dogmeja, vaikkakin katsoo, että esimerkiksi pelastuksen pukeminen sanoiksi johtaa vain "jumalattomaan vääntöön siitä, kuka, miksi ja miten voisi olla armoon osallinen" (s. 22). Uskonnot redusoiivat hänen mukaansa ajan ja ihmisen ulottumattomissa olevan Jumalan muutoksen maailmaan sekoittamalla muuttumattoman uskon ja "Herran" kulttuurisesti määrittyneisiin uskonnon muotoihin kuten uskomuksiin ja oppilauseelmiin tai kiistoihin pyhien tekstien tulkinnasta. Uskontojen ongelmana on se, että ne alkavat palvoa omia luomuksiaan ja unohtavat, "että on Herra".

Ehrnroothin usko on vastakohta tomistiselle ajatukselle järjen täydentymisestä armon valolla. Vaikka uskon lähtökohdalla on luonnollinen Jumalan tuntemus, Ehrnrooth on kaukana myös valistuksen uskontokäsityksestä. Hän ottaa etäisyyttä myös ihmisen uskon psykologiaan ja "eheytymiseen". Ehrnrooth opettaa, ettei ihminen voi olla muuta kuin "säröillä ratkaisemattomien ristiriitojensa alaisena, virheitään kaatuen ja haavoistaan vuotaen". "Syntisen säröistä" kuitenkin paistaa valoa. "Rakkaudessa särkynyt" kumartaa "Herraa". Näissä kahdessa lauseessa kiteytyy Ehrnroothin uskon ydin.

Ehrnroothin maailmankuvassa ruumiillisuudella on suuri merkitys. Juoksu tai seksuaalisuus eivät siksi vie häntä uskon ulkopuolelle vaan Herra kohdataan niiden välityksellä tai niissä. "Herra on läs-

nä jokaisessa kosketuksessa ja liikkeessä ja me yhdymme rakkauden valoon", hän julistaa. Sakramenteilla ei tästä syystä ole erityistä merkitystä hänelle. Ruumiillisuutta koskevissa pohdintoissaan Ehrnrooth on jyrkimmin ristiriidassa Augustinuksen kanssa, jonka käsityksiin hän tekee selvän pesäeron pyrkien kuitenkin ymmärtämään ja jopa sympatisoimaan tämän uskontunnon erityislaatuista.

Ehrnroothin kirja muistuttaa tyylillisesti kirkkoisien tekstejä. Kontulan tavoin hän on erinomainen kirjoittaja ja sen lisäksi aito believer, jonka itseilmaisua leimaa kauneus ja eettinen vakuuttavuus. Ehrnroothin teologian varaan voisi myös konstruoida maailmankansalaisuuden etiikan.

Voi kuitenkin kysyä, kadottaivatko Kontula ja Ehrnrooth jotain olennaista kristinuskon olemuksesta. Ehrnroothin kirjan äärellä herää myös kysymys, mikä lopulta erottaa buberilaisittain tulkittuun juutalaisuuden kristinuskosta. Ehrnroothin näkökulmasta eron tekeminen lienee itsessään turhaa.

Molemmista teoksista on helppo osoittaa kohtia, joissa ne poikkeavat klassisesta kristinuskosta tai joissa niiden näkemys on niin avara, että voi kysyä, onko enää kysymys kristinuskosta. Dogmaattinen lukutapa ei kuitenkaan ole erityisen hedelmällinen. Kirkkohistoriallisesta näkökulmasta katsottuna kirjat avaavat kiinnostavia ajatuksia siitä, millaista voisi olla jälkikristillinen individualistinen kristinuskon sekulaarissa ja globaalissa maailmassa. Kummasakin tapauksessa usko näyttyy ihmiskasvoisena. Lisäksi ne siirtävät keskustelun kristinuskosta raikkaasti uudelle vuosituhannele 1800-luvulla syntyneistä kiistoista ja kirkollista keskustelua piinaavasta omahyväisestä jankuttamisesta, vastakainasettelusta, tunkkaisuudesta ja virkamiesmäisyydestä.

ESKO M. LAINE

## MARTA TRZEBIATOWSKA & STEVE BRUCE

**Why Are Women More Religious than Men?**  
Oxford: Oxford University Press 2012. 205 s.

Erilaiset tilastot osoittavat naisten olevan miehiä uskonnollisempia: he ovat miehiä useammin uskonnollisen yhteisön jäseniä, eroavat yhteisöstään harvemmin, harjoittavat uskonnollisia rituaaleja useammin ja uskovat useammin Jumalaan. Mistä tämä naisten miehiä suurempi uskonnollisuus johtuu, on kysymys, jota viime vuosina on usein pohdittu. Viimeisin ja ehkä perusteellisin tarkastelu löytyy Aberdeenin yliopiston sosiologian lehtori Marta Trzebiatowskan sekä professori Steve Brucen teoksesta. Aivan lopullista vastausta teoksesta ei löydy, mutta kiinnostavina ratkaisuehdotuksina kirjoittajat tarjoavat yhtäältä sekularisaatiota sekä toisaalta pienten eroavaisuuksien kumulatiivista vaikutusta.

Kirjoittajat pyrkivät tarjoamaan tilastotietoja laajemman kuvan uskonnollisuuden sukupuolittuneisuudesta. He nostavat esiin joukon naisia, joilla on ollut merkittävä rooli joidenkin uskonnollisten liikkeiden perustamisessa tai kehittämisessä: Ann Lee, Elspeth Buchan, Joanna Southcott, Ellen White, Mary Baker Eddy, Helena Blavatsky ja Annie Besant.

On tärkeää, että teoksessa esitellään näitä merkittäviä naispuolisia uskonnollisia johtajia ja uudistajia, useinhan uskontojen naiset jäävät nimettömiksi ja ilman ääntä. Teoksessa ei perustella, miksi juuri nämä naiset on nostettu esiin, mutta heidän avullaan kirjoittajat esittävät, että naisten perustamisessa uskonnollisissa liikkeissä terveys, ruumiinpuhtauden vaaliminen sekä seksuaalikielteisyys ovat keskeisiä. Esitellyistä naisista ja liikkeistä olisi voinut kertoa myös toisenlaisen tarinan.

Trzebiatowska ja Bruce esittävät spiritualismin esimerkkinä nais-