

fysiologisesti analogisia kokemuksia tuottavien mekanismien avulla. Marsh ei pysty osoittamaan, että jokin aivojen poikkeava tila tuottaisi systemaattisesti kuolemanrajakokemusten kaltaisia kokemuksia. Hän itsekin myöntää, ettei mikään hänen kuvaamansa neuropatologinen tila välttämättä ole jokaisen ”ruumiin ulkopuolisen kokemuksen” perustana. Väitän, että on mahdollonta löytää pelkästään neurofysiologinen selitys kuolemanrajakokemusten kokonaisfenomenologialle. Jos rajakokemusten selitykset halutaan pitää naturalismin rajoissa, on neurologisia selityksiä täydennettävä psykologisilla ja sosiologisilla näkökulmilla. Tällöin aivomekanismit toimivat eräänlaisina kokemusten välttämättöminä ehtoina. On myös oletettava psykologinen mekanismi, joka laukaisee kokemuksen henkilön tajutessa, että hän on kuolemanvaarassa. Selitystä vaatii myös se, miksi kaikilla hengenvaarallisen kriisin kokeneilla ei ole rajakokemusta. Tässä yksilölliset neurofysiologiset tekijät saattavat olla keskeisiä, mihin Marsh viittaa. Itse tosin epäilen, että Marshin näkemys rajakokemuksen ilmeneemisestä aikana, jolloin henkilö palaa tajuihinsa, ei ole neurofysiologisesti täysin uskottava. Voimakas rajakokemus sisältää niin monia fenomenologisia elementtejä, että useiden neurologisten mekanismien olisi aktivoiduttava hyvin nopeasti ja mahdollisesti tiettyssä järjestyksessä.

Kuolemanrajakokemuksiin liittyy vielä neljäskin piirre, joka vaatii selitystä. Rajakokemuksilla on voimakas ja pysyvä vaikutus kokijan persoonaan ja hänen arvomaailmaansa. Tässä suhteessa kuoleman lähikokemuksia voidaan pitää eräänlaisina nykypäivän demokratisoituina mystisinä kokemuksina, jotka ovat muidenkin kuin uskonnollisten virtuoosien saavutettavissa. Marsh ei kiellä rajakokemusten persoonallisuutta muovaavaa voimaa, mutta väittää, että ne eivät tässä suhteessa ole ainutlaatuisia. Monenlaiset kriisikokemukset voivat muuttaa ih-

mistä syvästi. Tämä on totta, mutta on myös tutkimuksia, joissa on todettu hengenvaarallisen kriisin, johon liittyy rajakokemus, muuttavan ihmisiä enemmän kuin pelkkä kriisin kohtaaminen ilman rajakokemusta. Marshin mukaan kuolemanrajakokemuksia ei voi pitää aitoina mystisinä kokemuksina muun muassa siksi, että niihin ei liity ”sainoinkuvaamattomuuden” piirrettä kuten klassisiin mystisiin kokemuksiin. Väite on hämmästyttävä ja jälleen yksi osoitus siitä, että Marsh yrittää sovittaa rajakokemusten fenomenologian väkisin omaan teoriaansa. Useat kokijat nimittäin korostavat juuri vaikeutta pukea kokemustaan sanoiksi. Kaiken kaikkiaan edellä esittelemäni neljä piirrettä yhdessä muodostavat haasteen kuolemanrajakokemusten naturalistisille teorioille – ja tämä koskee myös Marsin teoriaa hänen monista mielenkiintoisista ja oivaltavista havainnoistaan huolimatta.

Teoksensa teologisessa osuudessa Marsh tarkastelee rajakokemuksia ylösnousemusteologian valossa. Hänen lähtökohtansa on, että ihmispersoonaa on ruumiin ja mielen ykseys, mikä vastaa perinteistä juutalaista käsitystä ja on samalla myös Uuden testamentin ja Paavalin antropologian käsitys. Tästä näkemyksestä toki voi olla eri mieltä, sillä useissa Uuden testamentin kohdissa viitataan ruumiista erilliseen sieluun. Marshin teologisessa esityksessä on sama dogmaattisuuden ongelma kuin neurofysiologisessa tarinassakin: hän ei anna rajakokemusten oman fenomenologian päästä riittävästi esille. Itse asiassa Marsh joutuu vaikeaan asemaan. Hän on ensin todistellut, että kuolemanrajakokemukset ovat neuropatologisia häiriöitä ja sen jälkeen hänen täytyy osoittaa kokemuksille jokin teologinen merkitys – ovathan rajakokemukset joka tapauksessa voimakkaasti ihmisiä muuttavia tapahtumia. Marsh pohtii, että Jumala voi ehkä käyttää patalogisia tiloja ilmestyksen välittämiseen. Mutta jos rajakokemukset eivät ole aitoja mystisiä koke-

muksia, mitä Jumala haluaa niiden kautta välittää? Kuolemanrajakokemusten teologista merkitystä pitäisi tarkastella paljon avoimemmin kuin Marsh tekee – eikä pelkästään dogmaattisen tunnustuksellisesta näkökulmasta.

LEO NÄREAHO  
DOS., HELSINKI

## ANNA PRESTJAN

Präst och karl, karl och präst. Prästmanlighet i tidigt 1900-tal. Lund: Sekel 2009. 191 s.

”Prästmanlighet” on käsite, jota saa turhaan sanakirjoista etsiä. Tekijän antaman selityksen mukaan se tarkoittaa papin taitoa (konst) yhdistää toisiinsa kristillisyyden (kristen hållning) ja miehisyyden (manlighet). Anna Prestjanin tutkimus, joka liittyy osana Lundissa vuonna 2005 käynnistyneeseen projektiin ”Kristen manlighet”, käsittelee siis monitahoista ongelmaa: miten vuosisadan vaihteen Ruotsissa papisto ymmärsi sukupuolensa ja millaiseen kontekstiin koko kysymys papin sosiaalisesta sukupuolesta liittyi?

Prestjanin tutkimus on tyyli- ja sukupuolijärjestelmän historiaa ja sellaisenaan luonteavaa jatkoa hänen aikaisemmille tutkimuksilleen yhtäältä lääketieteen, erityisesti hoivan ja toisaalta miehenä olemisen (miehuuden) historiasta. Tutkimuksen raskas teoreettinen alku antaa helposti väärän kuvan kokonaisuudesta: työ on uudissanoitettua huolimatta hyvin luettava ja sitä paitsi kiinnostava ja melko vakuuttava analyysi 1800–1900-lukujen taitteen papistosta näennäisesti kapeasta näkökulmasta.

Tutkimus alkaa Ruotsin luterilaisista kirkkoista 1800-luvun lopussa kohdanneesta kriisistä. Teollistuminen, urbanisaatio ja väestönkasvu muuttivat lyhyessä ajassa yhteis-

kunnan luonnetta. Uskonnollinen moniarvoistuminen ja herätysliikkeet haastoivat ruotsalaisen valtiokirkon samaan aikaan, kun historiallis-kriittinen raamattukritiikki kyseenalaisti perinteisen saarnan. Tämä johti maallistumiseen ja kirkkokritiikkiin. Prestjan ei kuitenkaan tyydy tähän perinteiseen, melko karkeaan tapaan kuvata sekularisaatiota vaan pyrkii Hugh McLeodin, Callum Brownin ja Sean Gillin avulla purkamaan sen osiinsa: henkilökohtaisen uskon, uskon harjoittamisen sekä kirkon ja valtion välisen suhteen dimensioihin.

Prestjan liittyy erityisesti kahteen edellä mainittujen kirkkohistorioitsijoiden ajatukseen: siihen, että läntinen sekularisaatio oli ennen muuta miehinen ilmiö ja sekularisaatiossa oli ensisijaisesti kysymys painopisteen muuttumisesta uskonnon sisällä. Ensimmäinen näistä teeseistä pohjautuu havaintoon, jonka mukaan kirkot menettivät yhteytensä miehiin. Miehet lakkasivat käymästä suurena joukkona kirkossa tai erosivat siitä, mikäli se oli mahdollista. Vastaavaa etäisyyden ottoa tai vieraantumista ei voida havaita naisten keskuudessa, ainakaan samassa laajuudessa. Toiseksi edellä mainitut muutostekijät saivat aikaan sen, että painopiste siirtyi kirkossa miesten perinteisestä dominoivista kysymyksistä naisten hallitsemalle elämäntilanteelle. Naisten elämäpiiriin kuuluivat tuolloin karkeasti luokitellen yksityiset asiat kuten koti, perhe ja taloudenpito, miesten maailmaan puolestaan julkiset ja yhteiskunnalliset asiat kuten politiikka ja sosiaalisen kanssakäymisen maskuliiniset muodot kuten klubit ja herrakerhot, työväen-kulttuurissa urheiluseurat.

Kirkossa tämä muutos näkyi siinä, että kirkko alkoi korostaa hoi-vaan, sielunhoitoon, seurakunnan jäsenten tukemiseen sekä perinteisesti kotiin liittyviä tehtäviä samaan aikaan, kun sen yhteiskunnallinen ja poliittinen rooli yhteiskunnassa heikkeni. Painopiste siirtyi kirkon toiminnassa julkisesta yksityiseen eli maskuliinisesta feminiini-

seen. Tämän muutoksen seurauksena pappeihin kohdistui epäluulo ja kätkeyty, toisinaan jopa avoin pilkka miesten keskuudessa. Tätä ilmiötä Prestjan nimittää feminisaatio-teesiksi (feminiseringstesen).

Prestjan esittelee mielestäni varsin hyvin tutkimuksen keskeistä ajatusta sukupuolittuneista elinpiireistä. Hän viittaa tässä yhteydessä muun muassa brittiläisen sosiaalhistorioitsijan John Toshin analyysiin domesticity-termin merkityksestä fyysisenä ja mentaalisenä tilana viktoriaanisessa Englannissa (1999) sekä jo hieman vanhempaan Barbara Welterin analyysiin vaikeasti käännettävästä käsitteestä ”domesticated”, jota tämä käyttää kuvatessaan naisten yhteiskunnallista asemaa 1800-luvun Yhdysvalloissa. Näissä ja useissa muissa angloamerikkalaisissa tutkimuksissa on viime vuosina melko vakuuttavasti osoitettu kahden, maskuliinisen ja feminiinisen, sfäärin erkaantuminen toisistaan 1800-luvun suurien sosiaalisten muutosten seurauksena.

Prestjan esittelee myös feminisaatiota vastaan esitetyt kriittiset huomautukset, erityisesti väitteet, joiden mukaan rajanveto julkisen ja yksityisen välillä oli häilyvä ja monissa tapauksissa merkityksetön. Hän korostaa, ettei tarkoita niinkään sitä, miten kirkon työ ja toiminta tosiasialisesti muuttuivat – kirkon keskeisissä tehtävissä kuten kasuaalitoimituksissa ja jumalanpalveluselämässään ei tapahtunut merkittäviä funktionaalisia muutoksia – vaan sitä, miten ne koettiin ja ymmärrettiin 1800-luvun lopun ruotsalaisessa yhteiskunnassa. Prestjan on myös löytänyt kiinnostavia esimerkkejä tapauksista, joissa rajanveto ei ollut häilyvää. Tällainen on esimerkiksi liberaalina pidetyn aikakauskirjan *Kristendom och vår tid* 1900-luvun alussa julkaisemat artikkelit, joissa torjuttiin virheellisenä käsitys Jeesusesta heikkona, tunteellisena, hiljaisena, nöyränä ja itsensä uhraavana hahmona siksi, että tällainen kuva ”sopi vain naisille, lapsille ja van-

huksille, mutta jätti raavaat miehet (handlingskraftiga män) kylmiksi”.

Papisto, joka koostui luonnollisesti vain miehistä, joutui uhatuksi tai ainakin haastetuksi. Tässä tilanteessa se joutui kehittämään toimintastrategioita tilanteen korjaamiseksi. Näistä Prestjan käyttää käsitettä ”maskuliserande strategier”. Niiden tarkoituksena oli palauttaa kirkon ja kristillisyyden kadotettu yhteiskunnallinen merkitys ja rakentaa yhteys miehenä ja kristittynä olemisen välille (kristen manlighet). Hän viittaa tässä yhteydessä erityisesti antisemitismin tutkijana tunnetun Olaf Blaschken artikkeliin maskuliinisuuden palauttamispyrkimyksistä Saksassa (*Fältmarsalk Jesus Kristus, 2008*) sekä angloamerikkalaiseen kristinuskon ja miehisyden (ja urheilun) yhteyttä tarkastelleeseen niin kutsuttuun ”muscular christianity”-tutkimukseen. Viimeksi mainittua voinee pitää tämän teeman tutkimuksen edelläkävijänä.

Prestjan soveltaa edellä kuvattua asetelmaa yhteen satunnaisesti valittuun pappiin, Erik Eriksson Hammariin (1871–1943). Hammar on sopiva tutkimuskohde monestakin syystä. Hänen isänsä oli rautatieläinen ja edusti näin maskuliinista työväenkulttuuria. Perheen kehitystä tosin leimasi sosiaalinen nousu. Jo Hammarin lapsuudessa hänen vanhempansa seurustelivat hieman itseään paremmassa asemassa olleiden kanssa. Hammarin pappisura osuu niihin vuosiin vuosisadan vaihteessa, jolloin edellä kuvattu kulttuurinen muutos tapahtui. Opiskellessaan teologiaa Hammar joutui omakohtaisesti kohtaamaan modernin Raamatun tutkimuksen haasteet kirkon perinteiselle opetukselle ja julistukselle. Hän valmistui vuosisadan vaihteessa Uppsalasta ja hänet vihittiin papiksi vuonna 1901. Vuonna 1902 hän avioitui. Hammar toimi aluksi lyhyen aikaa muun muassa Jämtlannissa, mutta sai vakinaisen viran pohjoisesta Vemdaleniasta jo vuonna 1902. Tässä virassa hän ryhtyi kehittämään kirkollista sosiaalityötä.

Hammar perusti Vemdalenin siirtokunnan tuomituille rikollisille ja alkoholisteille tarjotakseen heille mahdollisuuden palata yhteiskunnan kunniallisiksi jäseniksi. Siirtokunta laajeni sittemmin vuonna 1913 Skooneen ja vuonna 1916 Västmanlantiin. Kristillis-sosiaalisena koikeiluna Flodan siirtokuntaa voi pitää onnistuneena, mutta Hammarille se maksoi hänen pappisvirransa. Vuonna 1916 Hännösandin tuomiokapituli pakotti hänet valitsemaan virransa ja alkoholistiirtokunnan johtajan toimen välillä. Toimenpiteiden taustalla olivat paitsi kirkoneuvoston valitukset, joiden mukaan kirkkoherran aika kului liiaksi siirtokunnan tehtävissä, myös perustavanlaatuiset erimielisyydet pappeuden luonteesta.

Prestjan tulkitsee Flodan siirtokunnan perustamisen, rakentamisen ja puolustamisen Hammarin yritykseksi palauttaa pappeuden – ja kirkon – maskuliinisuus

tavalla, joka oli mahdollinen ja perusteltu vuosisadan vaihteen Ruotsissa. Yrityksen joutuminen ristiriitaan kirkoneuvoston ja tuomiokapitulin kanssa osoitti toisaalta, että menetety maskuliinisuuden takaisin saaminen ei ollut erityisen helppo tehtävä.

Prestjanin tutkimuksen kiinnostavuus ei ole sen yksityiskohdisa vaan tutkimusasetelmassa. Myös esimerkiksi Sigfrid Sireniuksen toimintaa olisi epäilemättä mahdollista tarkastella juuri tästä näkökulmasta. Ylipäätään on selvää, että painopisteen muutos kirkossa 1800–1900-lukujen vaihteessa ei ollut vain ruotsalainen vaan myös suomalainen ilmiö. Feminisaatio-teesin testaaminen Suomessa ja tulosten vertaileminen Pohjoismaiden kesken avaisi epäilemättä kiinnostavia uusia näkökulmia myös Suomen kirkkohistoriaan.

Myös Kolmannen valtakunnan kirkkohistoriaan feminisaatio-teesi

voisi tarjota uudenlaisia kysymyksiä. Esimerkiksi Manfred Gailuksen (2008) kuvaamaa luterilaisen papiston turhautumista ja hämmennystä Weimarin Saksassa voisi tulkita myös tästä näkökulmasta. Papiston innokkuutta tarjota rotunsa puhtaudesta kiinnostuneelle keskiluokalle apua arjalaisten sukujuuren jäljittämisessä kirkonkirjoista seittäisi ainakin osin yritys palauttaa kirkon menettämä yhteiskunnallinen arvostus ja sen ohessa keisarikunnan tuhoutumisen myötä kadotettu maskuliinisuus. Voidaan myös kysyä, voisiko kansallissosialismia – varsinkin sen retoriikkaa – laajemminkin tulkita tästä näkökulmasta. Esimerkit osoittanevat Prestjanin kirjan hedelmällisyyden.

ESKO M. LAINE  
DOS., HELSINKI

# Kaikkea maan ja taivaan väliltä.



35,<sup>90</sup>

Alister McGrath

## Tätä on teologia

McGrath pohtii kristillisen uskon perusteita ja kristinuskon, modernin kulttuurin ja tieteen kohtaamista sekä ottaa kantaa ajankohtaisiin eettisiin ja teologisiin virtauksiin.

KIRJAPAJA



38,<sup>90</sup>

Paavo Kettunen

## Kätkeyty ja vaiettu Suomalainen hengellinen häpeä

Ainutlaatuinen kokonaiskuva siitä mitä hengellinen häpeä suomalaisessa yhteiskunnassa on, miten siihen suhtaudutaan ja miten siitä päästään eteenpäin.

KIRJAPAJA



25,<sup>90</sup>

Jaakko Heinimäki,

Jussi K. Niemelä

## Kamppailu Jumalasta

12 erää uskosta

Voiko vain uskonto tarjota ihmiselle turvaa ja lohtua perimmäisten kysymysten äärellä? Onko ateismikin vain uskonto?

Helsinki-kirjat



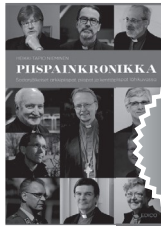
31,<sup>90</sup>

Owe Wikström

## Vasta rakkaus antaa merkityksen

Syvämpään hengellisyteen johdattavat tekstit seitsemän viikon ajaksi. Kullakin viikonpäivällä on omat teemansa sekä harjoituksensa.

KIRJAPAJA



34,<sup>20</sup>

Heikki-Tapio Nieminen

## Piispaikronikka

Sodanjälkeiset arkkipiispat, piispat ja kenttäpiispat (1945-2010) lähikuvassa.

Edico



29,<sup>80</sup>

Johanna ja Juha Tanska

## Talo minussa, minä talossa

Meditatiivinen sisustuskirja

Minun isäni kodissa on monta asuinsijaa. Oivaltavia polkuja sisustamisen ja rakentamisen syvämpään merkitykseen.

KIRJAPAJA

 [kotimaakauppa.fi](http://kotimaakauppa.fi)

KAIKKEA MAAN JA TAIVAAN VÄLILTÄ.