

suista löytyy Maria välittäjän roolissa (Mediatrix) ja ajatus Mariasta "kivun emona" (Mater dolorosa"). Maria on auttaja sairauksissa ja vaivoissa erityisesti synnytyksessä. Makromyytit neitsyen raskaaksi tulosta hedelmän tai marjan kautta, samoin kuin yli-luonnollisesta synnytyksestä löytyvät useista jo esikristillisistä uskonnoista, eittämättä myös Latinalaisen Amerikan ja Karjalan kansanperinteitten Mariaan liittyvistä uskomuksista. Yksi kirjan mieleen jäävimmistä tiedonjyvistä on Kalevalan runoissa kuvailtu Marian puolukkaraskaus ja hiihtoretki poikaansa pelastamaan. Myös Eevan ja Marian roolien yhtymistä keskustellaan lopuksi näiden kertomien yhteydessä, pohtien Marian hahmoon – ja naiseuteen ylipäänsä – sisältyviä jännitteitä.

Vuolan työ rikastuttaa Maria-tietoutta ja Mariaan liittyvän hurskauden moniulotteisuuden ymmärrystä, artikuloi kritiikkiä kristinuskon mieskeskeisille Mariaa ja naiseutta vähätteleville tendensseille kuin myös feministisille Marian ja sukupuolisuuden pohjimmaisten kysymysten ohituksille. Vuola osoittaa kansanhurskauden ja tavallisen ihmisen uskon voiman ja vaihtelevat dynamiikat virallisten oppien ja yksityisten ihmisten uskonnollisten tarpeitten välillä. Hän osoittaa, kuinka köyhää kristillisyyttä olisi ilman Mariaa, hänen muistajiaan ja paljastaa protestanttien orpouden tässä suhteessa. Lyhyt visiitti reformaation maailmaan muistuttaa, kuinka Lutherille tärkeä Maria jäi paitsioon hänen seuraajiensa elämässä traditiiossa. Kirja inspiroi autenttista uskoa samalla, kun se moukaroii uskoa hallitsevia formaaleja patriarkaalisia rakenteita. Kirjan tavoite on vapauttaa niin Maria kuin Marian vierellä kulkeva.

Kirja on laadittu yleinen lukijakunta mielessä, mutta sisältönsä puolesta se sopii hyvin osaksi lukemista teologeille. Vuolan mukaan erityisesti "teologisen koulutuksen saaneilla naisilla on velvollisuus kaivaa perinteestä esiin naistenkin eri

aikoina esittämiä tulkintoja ja luoda uusia tulkintoja myös naisen elämäkokemuksesta käsin" (s. 194) Tämä arviointi on laadittu kiitollisin mielin.

**KIRSI STJERNA
PROF, GETTYSBURG,
PENNSYLVANIA, USA**

**AKU VISALA
Religion Explained? A
Philosophical Appraisal
of the Cognitive Science
of Religion. Helsinki:
Department of Systematic
Theology, University of
Helsinki. 181 s.**

Kognitiivinen uskontotiede on noussut viimeisten 20 vuoden aikana haastamaan erityisesti fenomenologisen ja hermeneuttisen uskonnontutkimuksen. Sen lähtökohtia on etsittävä viime vuosikymmenien yleisestä tekoälypainotteisesta ihmisen kognitiivisen mielen tutkimuksesta sekä evoluutiopsykologiasta. Koska kognitiiviset uskonnontutkijat tukeutuvat vahvasti luonnontieteen ja empiirisen tutkimuksen toistettaviin tuloksiin, he korostavat mielellään selitystensä tieteellistä luonnetta. Toisaalta tästä seuraa, että kognitiivinen uskontotiede myös sitoutuu enemmän tai vähemmän luonnontieteen naturalistiseen tutkimusohjelmaan.

Aku Visala tarkastelee englantinkielisessä väitöskirjassaan kognitiivisen uskontotieteen filosofisia oletuksia. Aihe on sikäli kiitollinen, että aikaisempia monografian kokoisia esityksiä aiheesta ei ole, artikkeleita kylläkin on ilmestynyt. Visala on tarttunut tärkeään aiheeseen, jolla ei ole vain akateemista mielenkiintoa. Esimerkiksi suurelle yleisölle tarkoitettussa uskontokriittisessä kirjoittelussa (Richard Dawkins, Da-

niel Dennett) haetaan usein tukeaa kognitiivisen uskontotieteen tuloksista. Siksi on tärkeää analysoida, mitä kognitiiviset uskonnontutkijat todella väittävät, mitä filosofisia oletuksia he tekevät ja mitä heidän tuloksistaan voidaan päätellä.

Visala lähtee liikkeelle rajaamalla kognitiivisten tutkijoiden joukon, joiden käsityksiin hän työssään ensisijaisesti keskittyy. Näitä tutkijoita ovat Scott Atran, Justin Barrett, Pascal Boyer ja Dan Sperber. Valintaa voi pitää onnistuneena, sillä kyseessä ovat kognitiivisen uskontotieteen keskeiset tutkijat, joiden käsityksissä on sopivasti yhtäläisyyksiä, mutta myös eroja, mikä antaa analyysille enemmän pohjaa. Visala muistuttaa aiheellisesti, että kognitiiviset uskontotieteilijät eivät muodosta kaikkien oletustensa suhteen yhtenäistä ryhmää. Tekijä ei vertaile systemaattisesti valittujen tutkijoiden käsityksiä, mutta selostaa ja kommentoi tasaisesti kunkin teorioita. Eniten työssä ovat esillä Boyer'n käsitykset.

Visalan tutkimuksen tavoitteena "on selvittää ja ajoittain kritisoida kognitiivisten uskonnontutkijoiden teksteissä esiin nousevia metodologisia kysymyksiä" (s. 14). "Metodologinen" antaa hiukan liian kapean vaikutelman. Termi on ymmärrettävä ennen kaikkea filosofisesti. Visalan tavoitteet ovat ensisijaisesti tieteenfilosofisia. Hän sanoo tutkivansa kognitiivisten uskonnonteoroiden keskeisiä käsitteitä ja analysoivansa teorioiden taustaoletuksia kytkemällä teorian laajempaan filosofiseen keskusteluun. Edelleen hän sanoo etsivänsä filosofisesta keskustelusta oivalluksia, joita voisi soveltaa esiin nouseviin ongelmiin. Työn loppuosassa tosin siirrytään erityistieteen (uskontotieteen) filosofisesta tarkastelusta yleisempiin uskonnontutkimuksen filosofisiin kysymyksiin. Kaiken kaikkiaan Visala toteuttaa työssään johdonmukaisesti muotoillemaansa tutkimusongelmaa. Hän tekee järkeviä rajauksia eikä eksy turhille harhapoluille. Työ etenee sujuvasti. Lukija joutuu harvoin kysymään, mikä on

jonkin kappaleen tai alaluvun suhde edeltävään tekstiin. Kirjassa on kaa-
vioita, jotka sopivasti selventävät
tekstissä esiintyviä väitteitä. Myös
englannin kieli vaikuttaa selkeältä ja
ongelmattomalta.

Lähteiden käyttö on työssä hal-
littua ja lähdeluettelo on riittävän
laaja. Koska kyseessä on useita tie-
teen- ja filosofian aloja sivuava tut-
kimus, voisi toki mukaan tarjota li-
sääkin lähdemateriaalia. Esimerkiksi
loppuosan naturalismi-keskustelus-
sa Alvin Plantinga voisi olla enem-
män esillä. Mutta juuri tutkimuk-
sen moniulotteisuuden takia läh-
deaineiston määrä on pidettävä
kurissa. Tässä Visala on onnistunut
hyvin. Erityisesti on huomattava, et-
tä lähteet ovat tuoreita. Ikävä kau-
neusvirhe tosin on lähdeluettelon
viimeistelemättömyys. Itse löysin
viisi puuttuvaa lähdettä (Gregersen
2006, Little 2007, Piaget 1960, Plan-
tinga 2006, Richert & Barrett 2005)
ja useita muita vastaamattomuksia
alaviitteiden ja lähdeluettelon välil-
lä. Henkilöhakemisto puuttuu. Siitä
olisi teoksessa hyötyä.

Visalan tutkimus jakaantuu kah-
teen osaan. Johdannon jälkeen toi-
sessa ja kolmannessa luvussa tekijä
tarkastelee kognitiivisen uskontotie-
teen suhdetta muihin uskontotie-
teen suuntauksiin sekä esittää tiiv-
vistetysti KU:n keskeiset teoreettiset
väitteet. Työn toisessa osassa Visala
problematisoi kognitiivisten uskon-
totieteilijöiden esittämiä oletuksia
ja väitteitä. Ensin hän analysoi kog-
nitiivis-uskontotieteelliseen selittä-
miseen liittyviä kysymyksiä (neljäs
luku) ja lopuksi tarkastelee kognitiiv-
isen uskontotieteen tulosten mer-
kitystä uskonnon itsensä kannalta
(viides luku).

Ensimmäisen osan tarkasteluille
antaa hyvän pohjan kirjoittajan joh-
dannossa esittämä erottelu, joka val-
lottaa kognitiivisen uskontotieteen
luonnetta tutkimusohjelmalla. Visa-
la erottaa kognitiivisen uskontotie-
teen teoreettisessa rakennelmassa
kolme tasoa tai kehää. Sisimpänä
ovat teoreettiset lisät tutkimukseen

(esimerkiksi intuitionvastaiset usko-
mukset). Seuraavalla kehällä ovat
eräänlaiset aputeoriat esimerkiksi
mielen modulaarisuus, ja uloimpa-
na yleiset filosofiset oletukset liitty-
en esimerkiksi selittämisen ja tietoi-
suuteen. Tekijä olisi jo tässä vaihees-
sa voinut sanoa jotain yleistä näiden
tasojen suhteesta ja vaikutuksesta
toisiinsa. Edempänä tekstissä tosin
eri tasoille sijoittuvien teorioiden
suhdetta kommentoidaan. Yleisesti
voidaan huomauttaa, että on häm-
mästyttävää, kuinka tunteiden ja
tunnekokemusten analyysi puuttuu
kognitiivisten uskontotieteilijöiden
analyyseistä lähes kokonaan (tosin
ainakin Ilkka Pyysiäinen on käsitellyt
aihetta). Tunteet ovat niin keskeises-
sä asemassa ihmisten uskonnollises-
sa elämässä, ettei mikään uskontoa
selittämään pyrkivä teoria voi niitä
sivuuttaa. Tunteilla on myös kog-
nitiivinen ulottuvuutensa.

Työn ensimmäisessä osassa ku-
vaus ja analyysi etenevät sujuvasti.
Tekijä esittää säännöllisesti selkeyt-
täviä yhteenvetoja aikaisemmin san-
nomastaan. Hän käy läpi edellä mai-
nittuja aputeoreettisia oletuksia ja
sitten kognitiivisen uskontotieteen
omia teoreettisia kontribuutioita.
Mukana on hyviä kriittisiä huomioi-
ta. Visala esimerkiksi muistuttaa, että
sitoutumalla tiettyihin aputeorioihin
kognitiivinen uskontotiede asettaa
oman teoreettisen perustansa alti-
iksi sille, että nuo teoriat menet-
tävät tulevaisuudessa uskottavuut-
taan. Tällöin myös kognitiivisen us-
kontotieteen teoreettisia lähtökoh-
tia pitäisi huomattavasti muokata.
Kuitenkin sen edustajat hyväksyvät
monet aputeoriat suhteellisen kriiti-
kittömästi. Visala myös huomauttaa
tuoreeseen artikkeliin viitaten, että
kognitiivisen uskontotieteen keskei-
set teoreettiset oletukset (kontrain-
tuitiivisten uskomusten optimaali-
suusoletus ja mielen hypersensitiiv-
isyys intentionaalisten toimijoiden
suhteen) eivät ole saaneet kiistaton-
ta empiiristä tukea.

Erityisen kiinnostava on kog-
nitiivisen uskontotieteen suhde evo-

luutioteoriaan. Kaikki kognitiivisen
suuntauksen edustajat (muun mu-
assa Barrett) eivät korosta evoluu-
titeorian ja -psykologian merkitys-
tä teoriassaan. Visala ei ota kysymyk-
seen tiukkaa kantaa. Hän kuitenkin
toteaa, että evoluutiopsykologiaa
on pidettävä kognitiivisen uskon-
totieteen läheisimpänä liittolaise-
na, sillä molemmat jakavat usei-
ta taustaoletuksia (muun muassa
mielen modulaarisuus) ja haluavat
liittää uskonnon tutkimuksen laa-
jempaan naturalistiseen viitekeh-
yseen. Väitettä voisi myös vahven-
taa. Kognitiivisessa uskontotietees-
sä lähtökohtana on ihmismielen
"aluespesifisyys" ja teorian vahvem-
pi, kiistanalaisempi versio eli mielen
modulaarisuus. Tämän käsityksen
mukaisesti kognitiivisen ihmismie-
len toimintaa säätelevät "intuitiivi-
nen" fysiikka, biologia ja psykologia.
Uskonnolle tyypillisiä ovat kuitenkin
intuitionvastaiset uskomukset, jotka
rikkovat sopivassa määrin mainittuja
intuitiivisia käsityksiä.

Keskeinen kysymys uskonnon
yleistä olemusta selitettäessä on
tällöin seuraava: miksi tavallisesti in-
tuitiivisten kategorioiden mukaises-
ti toimiva mieli ajoittain toimii in-
tuitiivisesti? Tähän kysymyk-
seen tuskin voidaan etsiä vastaus-
ta muualta kuin evoluutioteoriasta.
Jos analogisesti löydämme vieraan
kulttuurin kehittämän mekaanisen
laitteen, haluamme tietää, miksi ja
mitä tarkoitusta varten laite on ke-
hitetty – puhumattakaan, jos laite
ajoittain toimii odottamattomalla
tavalla. Tällöin selityksessä on viitat-
tava laitteen suunnittelu- tai kehi-
tyshistoriaan.

Työnsä toisessa osassa Visala
siirtyy varsinaisesti tutkimaan kog-
nitiivisiin uskontoteorioihin liittyviä
filosofisia oletuksia. Ensiksi hän tar-
kastelee kognitiivisen uskontotie-
teen selitysten ja selittämisen luon-
netta: millaisia nämä selitykset ovat
ja mikä on selittämisen ala. Visalan
lähtökohtana on Boyer'n käsitysten
sinänsä aiheellinen kritiikki. Kogni-
tiiviset teoriat antavat selityksiä us-

konnon yleisille piirteille. Ne eivät valota tietyn kulttuurin tai yksilön erityispiirteisiin liittyviä ongelmia. Seuraavaksi (luku 4.2.) tekijä siirtyy tarkastelemaan alun perin biologisassa käytettyä ultimaattinen – proksimaattinen selitys -erottelua. Ilmeisesti tekijä haluaa tällä erottelulla osoittaa, kuinka kognitiiviset mekanismit voivat toimia selittäjänä sekä kulttuurin että yksilön tasolla. Toisaalta hän yhdistää analyysiinsä funktionaalisen ja kausaalisen selittämisen moodin. Lopputulos on hiukan epäselvä.

Tämän jälkeen Visala etenee kiinnostavaan kysymykseen kognitiivisten mekanismien ei-tietoista luonteesta. Kognitiivisen uskontotieteen selitykset näyttävät sivuuttavan ihmisten tietoiset intentiot ja pohjaavan ennen kaikkea ei-tietoisii selitystekijöihin. Tekijä onnistuu kyllä selventämään tietoisten ja ei-tietoisten selitysten luonnetta, mutta analyysin kohteena eivät niinkään ole käsiteltävien kognitiivisten uskontotieteilijöiden näkemykset kuin psykologisen selittämisen yleinen filosofinen teoria.

Visala esittää myös pitkät analyysit kausaalista selittämisestä ja reduktionismista. Hän kritisoi At-
ranin ja Sperberin käsitystä, jonka mukaan aitojen kulttuuristen selitysten on oltava kausaalisia ja vedottava nimenomaan materiaaliin syihin. Visalan mukaan tällainen käsitys sopii hyvin yhteen Wesley Salmonin kausaalisen selittämisen teorian kanssa. Se on vahvasti realistinen teoria, jossa vedotaan materiaaliin syihin: kausaalinen syy on energian, ”merkin” välittämistä vaikutustekijälle. Visala tosin vetoaa lähinnä Salmonin 1980-luvun kirjoituksiin. Vastapainoksi hän selostaa James Woodwardin kontrastiivista kausaalisen selittämisen teoriaa, joka hänen mukaansa sopii kognitiiviseen uskontotieteen taustateoriaksi paremmin, koska siinä ei esimerkiksi tarvitse välttämättä edellyttää ”lopullisia” materiaalisia syitä selitystekijöiksi.

Mutta jos ongelmana on erityisesti materiaalistien syiden edellyttäminen, voisi tämän ehdon torjuva tarjota kognitiiviselle uskontotieteilijälle myös deduktiivis-nomologisen selittämisen mallia, jonka Visala sivuuttaa melko nopeasti. Tässä mallissa ei vaadita materiaalistien syiden osoittamista, sillä selitykset ymmärretään episteemisesti argumentteina, mutta siinä edellytetään vetoamista lakeihin tai lainomaisiin yleistyksiin. Lakien edellyttämistä on usein pidetty mallin ongelmana. Deduktiivis-nomologinen malli voidaan kuitenkin ymmärtää tilastollisena selityksenä, jossa lakiväitteeltä edellytetään vain korkeaa todennäköisyyttä. Itse asiassa yleistyksiin vetoava selittämisen malli näyttäisi sopivan hyvin kognitiiviseen uskontotieteeseen, sillä Visala itsekin on tekstissään aikaisemmin korostanut kognitiivisen uskontotieteen selitysten yleistävää luonnetta. Tosin deduktiivis-nomologisen mallin myötä on puhuttava pikemminkin yleisesti tieteellisestä selittämisestä eikä vain kausaalista selittämisestä.

Visalan selittämisen analyysia hiukan hämärtää, että hän palaa selittämiskysymykseen teoriareduktion käsittelyn yhteydessä, jossa hän puhuu selityksellisestä pluralismista ja mekanismeilla selittämisestä. Yleisesti ottaen tekstissä esiintyy erittäin monta selittämisen lajia, joita kaikkia ei eksplikoida selvästi. Esimerkiksi funktionaalista selittämistä ei tarkemmin määritellä. Samoin tekijä voisi lähteä selitysten analyysissään useammin liikkeelle kohteena olevien uskontotieteilijöiden käsityksistä. Mielestäni Visalan esitys kuitenkin pysyy kasassa ja onnistuu osoittamaan, kuinka tärkeää kognitiivisen uskontotieteen edustajien on tiedostaa uskontoa koskevien selitysten luonne ja kantavuus.

Työnsä viimeisessä luvussa tekijä käsittelee kognitiivisen uskontotieteen merkitystä uskonnolle ja sen totuusväitteille. On ilmeistä, että useimmilla kognitiivisilla uskon-

totiteilijöillä on vahvoja uskontoa koskevia metafysisiä oletuksia, jotka myös ohjaavat heidän työtään. Visala erottelee filosofi Mikael Stenmarkiin nojautuen näppärästi erilaisia mahdollisia suhteita kognitiivisen uskontotieteen teorioiden ja uskonnollisen maailmankatsomuksen välillä. Nämä teoriat voivat esimerkiksi olla maailmankatsomuksellisesti neutraaleja tai pyrkiä tukemaan tiettyä maailmankatsomusta. Näin tekijä päätyy tarkastelemaan tiukkaa (strict) naturalismia, joka pitää uskonnon väitteitä lähtökohdaisesti epäosina ja laveaa (broad) naturalismia, jokapuolestaan pitää kognitiivisen uskontotieteen teorioita ja uskonnon väitteitä yhteensopivina) sekä positiivisen relevanssin asennetta (jonka mukaan uskonnon luonnontieteellinen tutkimus jopa tukee uskonnollista uskoa).

Visalan analyysi etenee jälleen luvun alussa määriteltyä rakennetta noudattaen. Käsiteltävät kysymykset ovat laajoja ja monia muitakin näkökulmia voitaisiin tietenkin ottaa esille. Luvun sujuvuuden kannalta eniten lukijan silmään pistävät argumentit, jotka eivät ole deduktiivisesti pätevään muotoon kirjoitettuja. Argumenttien – tai pikemminkin löyhien päättelyketjujen – ”pointti” kyllä selviää lukijalle, mutta kaikki tekijän esittämät vastaväitteet argumenteille eivät ole aivan selviä. Esimerkin jälkimmäisestä tarjooa Murrayn esittämä päättely, jossa pelkästään kaksi viimeistä premissiä riittävät takaamaan johtopäätöksen pätevyyden.

Luvun johtopäätös on, että kognitiivisen uskontotieteen seuraukset uskonnolliselle uskolle riippuvat siitä filosofisesta viitekehystä, jossa sen tulokset tulkitaan. Siten tulokset ovat yhteensopivia erilaisten filosofisten ja metafysisien taustaole-
tusten kanssa. Visalan johtopäätös ei ole epäuskottava, mutta luulen, että asia ei lopulta ole aivan noin yksinkertainen. Jos esimerkiksi teistisesti asennoituva kognitiivinen uskontotieteilijä tutkii mystisiä koke-

muksia, voiko hän todella ajatella, että kokemusten aiheuttaja on sekä maailman kulkuun puuttuva Jumala että intuitionvastaisia uskomuksia ja kokemuksia tuottava kognitiivinen mekanismi? Vai ovatko nämä kilpailuvia selityksiä?

Tutkimusongelman laajuuden ja moniulotteisuuden huomioon ottaen on Visala selvinnyt urakastaan hyvin. Tutkimus tarjoaa lähtökohdan erilaisille jatkokehittelyille.

LEO NÄREAHO
DOS., HELSINKI

TERESA WONTOR-CICHY
Für den Glauben in Haft:
Zeugen Jehovas im KL
Auschwitz. Oswięcim:
Staatliches Museum
Auschwitz-Birkenau in
Oswięcim. 2006. 172 s.

GERHARD BESIER &
CLEMENS VOLLNHALS
(TOIM).

Repression und
Selbstbehauptung: Die
Zeugen Jehovas unter
der NS- und der SED-
Diktatur. Zeitgeschichtliche
Forschungen 21. Berlin:
Dunker & Humbolt.
2003. 422 s.

Jehovan todistajat muodostavat lukumääräisesti pienen mutta periaatteellisesti tärkeän alaryhmän kansallissosialismin uhrien joukossa. Tarkkoja lukuja tähän joukkoon kuuluneista ei tiedetä siitä huolimatta, että 1990-luvun alusta lähtien heistä on kerätty järjestelmällisesti tietokantaa osana Jehovan todistajiin suuntautuneen tutkimuksen nopeaa kasvua. Tämä johtuu siitä, että Jehovan todistajia kuljetettiin eri keskitys- ja vankileireille ympäri

kolmatta valtakuntaa (Auschwitz-Birkenau, Ravenbrück, Sachsenhausen, Buchenwald, Bergen-Belsen, Niederhagen-Wewelsburg, Dora-Mittelbau, Mauthausen). Hajasijoituksella pyrittiin estämään uskonnon leviäminen. Kuhunkin parakkiiin pyrittiin sijoittamaan vain yksi Jehovan todistaja. Marttyyriutta kaihtamaton, sitä paikoin jopa tavoitellut todistajajoukko tarjosi monille vakuuttavan todistuksen vakaumuksesta. Saksalaisten lisäksi myös miehitetyiltä alueilta kuten Itävaltasta, Alankomaista, Puolasta ja Neuvostoliitosta vangitut Jehovan todistajat päätyivät kuitenkin yleensä samoil leireille.

Teresa Wontor-Cichy on onnistunut dokumentoimaan Auschwitz-Birkenauin vankiluetteloista 215 nais- ja 168 miespuolista Jehovan todistajaa. Alun perin puolaksi julkaisemassaan kirjasessa *Więźni za wiarę. Świadkowie Jehowy w KL Auschwitz* (2003) heidät on esitelty. Mukaan on liitetty myös leirille tulon yhteydessä otettu valokuva, jos sellainen on säilynyt sekä dokumentteja. Kaikkien henkilöllisyyttä ei ole pystytty varmuudella selvittämään. Buchenwaldissa Jehovan todistajien "lilaa kolmiota" kantoi vuosien 1939–1944 välisenä aikana 0,3 – 3,3 % kaikista tämän leirin vangeista. On arvioitu, että kansallissosialismin aikana Saksassa pidätettiin noin 10 000 Jehovan todistajaa ja miehitetyillä alueilla noin 1000. Ainakin 4000 heistä päätyi keskitysleireille. Tähän suhteellisen pieneen ryhmään kohdistuneiden vainojen yksityiskohdainen analyysi avaa kuitenkin runsaasti kiinnostavia joskin vastenmielisiä näkökulmia kansallissosialismin mentaliteettiin ja toimintatapoihin, oikeushistoriaan, kirkko- ja kirjahistoriaan kolmannessa valtakunnassa sekä ylipäätään kysymykseen diktatuuriin toiminnasta ei-toivottujen vähemmistöjen suhteen.

Charles T. Russelin Pennsylvaniassa perustama Jehovan todistajien liike järjestyi 1881 Siionin Vartiotorni ja traktaattiseuraksi (Zion's Watch To-

wer Tract Society), mutta muutti nimensä Lontoossa 1900 "kansainväliiseksi raamatuntutkijoiden seuraksi". Russelin kuoleman jälkeen 1917 liike jakautui itsenäisiksi ryhmiksi, mutta 1931 perustettiin kansainvälinen Vartiotorni-seura (Watch Tower Society / Wachturm-Gesellschaft) ja otettiin käyttöön Jehovan todistajat -nimi. Kolmannessa valtakunnassa tämän yhteisön jäseniä nimitettiin yleensä "raamatuntutkijoiksi" (Bibelforscher). Virallisissa yhteyksissä liikkeestä käytettiin sen vanhaa nimeä Internationale Bibelforscher-Vereinigung, IBV. Sekä kansallissosialistisessa Saksassa että sittemmin DDR:ssä liikkeen kansainvälisyys oli yksi peruste sen kieltämiselle.

Kansallissosialistit kielsivät Jehovan todistajien toiminnan pian valtaantulonsa jälkeen kesällä 1933. Kieltoa seurasi periaatteellisesti tärkeä keskustelu Weimarin tasavallan aikaisen uskontopoliittikan jatkumisesta natsi-Saksassa. Manfred Zeidlerin artikkeli Jehovan todistajien oikeudellisesta asemasta 1930-luvun alun saksalaisessa lehdistössä valaisee kiinnostavasti tätä vaihetta. Lyhyeksi jääneessä mutta periaatteellisesti tärkeässä keskustelussa vallalle pääsi käsitys, etteivät Jehovan todistajat muodostaneet sellaista uskonnollista yhteisöä, jolle olisi kuulunut Weimarin tasavallan perustuslaissa taattu uskonnonvapaus. Tämä avasi ovet vainoille: vuonna 1934 pidätettiin tuhatkunta Jehovan todistajaa. Kiristynyt ilmapiiri ja pidätykset eivät kuitenkaan lopettaneet Berliiniin tuloksettomasti lähetettyjen vetoomusten tulvaa.

Kanadalainen emeritusprofessori James Penton (University of Lethbridge, Alberta) on nyt arvioitavien teosten ilmestymisen jälkeen pyrkinyt täydentämään kuvaa Jehovan todistajien ja natsien suhteiden alkuvaiheesta. Penton väittää tutkimuksessaan *Jehovah's Witnesses and the Third Reich: Sectarian Politics under Persecution* (2004) Jehovan todistajien jakautuneen 1933 kompromissiin valmiiseen johtoon ja alusta