

Symbolinen viestintä ja valta

Feministisiä korjausehdotuksia uskonnonfilosofiaan

Symbolien maailma avaa oven uskonnolliseen todellisuuteen. Myytit konstruoivat vaikeasti selitettävää uskonnollista todellisuutta, rituaalit aktualisoivat sitä ja uskonnollinen kuvasto sekä uskonnollinen kieli kuvaavat sen eri ulottuvuuksia. Hyvä symboli tarjoaa välähdyksen kuvaamansa kohteen perimmäisestä olemuksesta. Uskonnon ammattilaiset, joiden käsissä kristillinen symbolimaailma on muodostunut, ovat valtaosin olleet miehiä. Heidän kuvaamansa 'uskonnollinen' on muodostunut osaksi kollektiivista kokemusta uskonnollisesta. Viimeisten vuosikymmenien kehityksen myötä näyttää siltä, että tästä 'uskonnollisesta' puuttuu jotakin. Feministisen kritiikin mukaan näennäisen kollektiivinen jumalakäsitys ja sitä seurannut kulttuuri onkin valikoituneen miesjoukon luomus. Siksi yksilöä puhutteleva uskonnollisuus ei välttämättä olekaan täysin sellaista kuin miksi kristillinen teologia on sen hahmottanut.

Naistutkimuksen mukaan valtarakenteet vaikuttavat merkitysten muodostumiseen. Merkitysmuodostus on vinoutunut symbolisella, ei pelkästään leksikaalisella tasolla. Valtaapitävä uskonnon muoto on perustunut myös sukupuolisille vastakkainasetteluille.¹ Jako on hahmoteltu siten, että sen onnistujien joukkoon on sijoittunut lähinnä koulutettu, etuoikeutettujen länsimaisten miesten

joukkio. Feministisen kritiikin mukaan akateemisen teologian jumalakuva ja sitä seurannut kulttuuri on siten näiden miesten luomus.

Kristilliseen symbolimaailmaan kuuluvat sekä kristillisestä uskosta kertovat myytit, riitit ja symbolit että uskonnollinen kieli. Laajasti käsitettynä uskonnonfilosofia voi tutkia näitä kaikkia, mutta viime vuosikymmeninä tutkimus on keskittynyt lähinnä uskonnolliseen kieleen. Esittelen artikkelissani feministisen uskonnonfilosofian ehdotuksia kristillisen symbolimaailman ja uskonnonfilosofian keskeisten ongelmakohtien korjaamiseksi. Lähtökohtanani on tarkastella Grace M. Jantzenin esittämää ajatusta symbolimaailmasta uskonnonfilosofisen ja kulttuurisen muutoksen mahdollistajana.² Etenen feministisen uskonnonfilosofian perusproblematiikan kautta symbolimaailman uudistusehdotuksiin, joista keskeisin on artikkelin päättävä Grace M. Jantzenin uskonnonfilosofisen symbolimaailman analyysi.

FEMINISTINEN KRITIIKKI JA USKONNONFILOSOFIAN TEHTÄVÄ

Uskonnonfilosofiassa tutkitaan käsityksiä Jumalan olemuksesta, uskonnollisesta kokemuksesta, hyvän ja pahan olemassaolosta sekä suhteesta Jumalaan. Uskonnonfilosofian viime vuosisatojen keskeisiin

utkimuskohteisiin on kuulunut jumaluskon rationaalisuuden tarkasteleminen ja uskonnollisen kielen tutkiminen. Analyttinen uskonnonfilosofia, joka on ollut vallalla viimeisten vuosikymmenien angloamerikkalaisessa uskonnonfilosofiassa, on nostanut uskonnonfilosofian harjoittamisen keskeiseksi lähtökohdaksi neutraalin tutkimusasenteen. Feministisen kritiikin mukaan tämä neutraalius on näennäistä: miesten harjoittama uskonnonfilosofia on ohjannut kysymyksenasetteluja ja tutkimuksellista mielenkiintoa suuntaan, joka ei palvele uskonnonfilosofian objektiivisen tieteenharjoituksen ihannetta.³ Yhden laajan ongelman muodostaa perinteisen uskonnonfilosofian hahmottama jumalakuva ja sen ympärille rakentunut symbolimaailma.

Angloamerikkalaisesta perinteestä nouseva feministinen uskonnonfilosofia on syntynyt analyttisen uskonnonfilosofian piirissä, mutta on nojannut voimakkaasti mannermaiseen filosofiaan. Eriyisesti psykoanalyttikko Luce Irigarayn näkemys jumalakuvan tärkeydestä ihmisen hengellistymisen horisonttina on vaikuttanut feministifilosofoihin. Irigarayn käsityksen mukaan kokonaisen ihmisen psykke edellyttää jumalallisen horisontin,⁴ jota vastaan ihminen peilaa itseään ja jota kohti hän pyrkii. Mikäli jumalahorisontti on antropomorfinen ja kuvaa vain toista sukupuolta, se ei palvele naisen psyken rakennustyötä.

Uskonnonfilosofi Grace M. Jantzen jatkaa Irigarayn työtä jumalakuvan hahmottamisessa. Pääteoksessaan *Becoming Divine* hän kritisoi perinteisen uskonnonfilosofian perusasetelmia, joissa mies toimii ihmisyyden mittana ja etuoikeutettu valkoihoinen akateemikko⁵ ohjaa kristillistä opillista ajattelua. Jantzenin mielestä kyseisestä asetelmasta seuraa vääristymä, jossa objektiiviseksi oletetut käsitykset heijastavatkin vain tietyn marginaalisen ihmisryhmän ajattelua. Ongelmalliseksi tilanteen tekee se, että näistä akateemisen vähemmistön ajatuksista muodostuu uskonnonfilosofian kysymyksenasettelu, joka suuntaa huomion konkreettisten elämäntilanteiden ja niiden räikeiden epäkohtien tuolle puolen. Objektiivisuus ja rationaalisuus, jotka toimivat tutkimuksen peruskriteereinä, samastuvat näin irtautuneisuuteen ja tunnekylmyyteen. Kyvyttömyys arvostaa ja huomi-

oida triviaalina pidettyjä tekijöitä, jotka kuitenkin ohjaavat tavallisten ihmisten elämää, etäännyttää uskonnonfilosofian todellisesta elämästä ja ihmiset uskonnonfilosofiasta.⁶

Jantzenin mukaan uskonnonfilosofian tehtävänä on mahdollistaa yksilön uskonnollinen ja

-
- 1 Maailma on hahmotettu kaksijakoiseksi hyvän ja pahan taistelutantereeksi. Tietyt ominaisuudet edustavat ihmisessä jaon eri puolia. Hyvälle valkealle akselille ovat kuuluneet vahvuus, älykyys, itsenäisyys. Pahan puolelle akselille ovat sijoittuneet heikkous, tyhmyys ja riippuvaisuus jostakin. Anderson 1998. Jantzen 1998.
 - 2 Jantzen viittaa käsitteellä symbolimaailma (the Symbolic/ symbolic) mannermaisen filosofian ja psykoanalyttisen perinteen (Freud, Lacan, Derrida, Kristeva, Irigaray) käsityksiin, joiden mukaan maailmamme on monisäikeisiä symbolisia merkityksiä täynnä oleva kokonaisuus. Diskurssijärjestelmillä (joista uskonto on yksi) on primäärisymboli, jonka kautta muita merkityksiä voi tulkita. Yhteiskunnan käsittejärjestelmät heijastavat ensisijaisesti maskuliinisia symboleja. Täysivaltainen toimijuus, subjektiivisuus, edellyttää maskuliinisen kielen ja merkitysjärjestelmien omaksumista. Sen voi tulkita edellyttävän myös maskuliinisuutta sukupuolena, kuten Jantzen tekee (monien psykoanalyttikkojen jalanjäljissä). Tällöin subjektiivisuus ei ole naiselle tässä kulttuurissa mahdollista. Tällaisesta näkökulmasta seuraa, että kulttuurin eri ulottuvuuksien todelliset muutokset edellyttävät symbolimaailman perustan radikaalia muuttamista. Jantzen 1998, 10–17, 21–22, 27–58.
 - 3 Laajasta kritiikistä keskeisiä uskonnonfilosofia teoksia ovat esimerkiksi Anderson 1998, Jantzen 1998 sekä Anderson & Clack 2004.
 - 4 ”Becoming divine” tarkoittaa Irigarayn kirjoituksissa täydeksi tulemistä, kehittymistä kaikeksi sellaiseksi, johon meillä on olemassa mahdollisuudet itessämme. Irigaray hahmottaa käsityksen jumalahorisontin tärkeydestä Ludwig Feuerbachin kirjoitusten avulla. Kyseessä on transsendentti kehitysobjekti, jonka olemassaolo on kulttuurista, mutta jota voi tarkastella täysin ateistisestakin perspektiivistä käsin. Objektin puuttuminen tai fiksoitunut sukupuolittuminen maskuliiniseksi on psykoanalyttisen viitekehyksen näkökulmasta ongelmallista. Irigaray julkaisi ajatuksensa artikkelissaan ”Femmes divines”, jonka englanninkielinen käännös löytyy muun muassa teoksesta Joy & al. 2002.
 - 5 Poleeminen ilmaus viittaa länsimaisen akateemisen maailman mieskeskisuuteen, globaalisti katsottuna etuoikeutettuun asemaan ja eristyneisyyteen tavallisen ihmisen arjesta. Jantzen 1998, esimerkiksi 18–25, 140.
 - 6 Jantzen 1998, esimerkiksi 29, 59–70, 140.
 - 7 Jantzen 1998. Jantzen hahmottaa tehtävän täysin Irigarayn lähtökohdista käsin (ks. viite 2) ja on ennen kaikkea kiinnostunut perinteisen länsimaisen maskuliinisen kulttuurin sivuuttamien ihmisryhmien mahdollisuudesta kehittyä henkisesti niihin ulottuvuuksiin, jotka normatiivinen kulttuuri on estänyt.

psykkinen kehitys täyteen potentiaaliinsa.⁷ Hän pitää uskonnonfilosofiaa kulttuurisen reformaation välineenä ja arvioi uskonnonfilosofisen projektin onnistumista sen eettisistä seuraamuksista käsin.⁸ Tällä perusteella Jantzen on todennut analyttisen uskonnonfilosofian painoituksiltaan elämästä etäännyneeksi ja sisäänpäin kääntyneeksi. Teoksensa *Becoming Divine* alkupuheessa Jantzen nostaa uskonnonfilosofin (ja feministin) tärkeäksi tehtäväksi löytää oma äänensä, itsenäinen ja perusteltu näkemys uskonnonfilosofian tehtävästä. Hän noudattaa itse vaatimustaan ja luo johdonmukaisen vision kulttuurireformin lähtökohdista ja toteutusmahdollisuuksista. Jantzenin uskonnonfilosofinen näkemys on vakaumuksellinen ja siksi sitä onkin moitittu teologiaksi.⁹ Jantzen kuitenkin toimii johdonmukaisesti oman käsityksensä mukaan: uskonnonfilosofia ei voi olla pelkkää analyysiä, koska silloin se takertuu turhiin yksityiskohtiin ja menettää päämääränsä eli inhimillisen kasvun ja kukoistuksen tukemisen, eikä uskonnonfilosofiaa voi harjoittaa eettisesti, ellei ensin hahmota omia lähtökohtiaan ja niiden tuomaa perspektiiviä asioiden tarkasteluun. Näin käsitettynä uskonnonfilosofia on aina subjektiivista, vaikka sen argumentaatiota voidaankin tarkastella analyttisesti. Yhtä ainoaa oikeaa tapaa toimia ei ole. Jantzen kuitenkin alleviivaa, ettei hänen lähtökohdistaan seuraa relativismia, vaan uskonnonfilosofisia projekteja voi arvioida niiden eettisten implikaatioiden pohjalta.¹⁰

Tästä sitoutuneisuuden asteesta seuraa, ettei Jantzenin hahmottamaa uskonnonfilosofiaa voi lainkaan harjoittaa perinteisen analyttisistä lähtökohdista, joissa asioihin haetaan objektiivista näkökulmaa ja vältetään sitoumusten tunnustamista. Jantzenin mukaan tällainen objektiivisuuden hakeminen on maskuliinisen kulttuurin tuote ja sen perimmäisenä tarkoituksena on löytää totuus, jonka avulla voi hallita sekä itseään että todellisuutta.¹¹ Mikäli Jantzenin radikaali näkemys on vaikea omaksua, mitä feministisistä uskonnonfilosofiasta jää jäljelle? Maltillisemmista feministisistä uskonnonfilosofeista Harriet A. Harris suuntaa huomiota tiukemmin analyttisen uskonnonfilosofian lähihistoriaan. Hänen mukaansa tieteenalan kehitys heijastaa kyvyttömyyttä reflektoida sitä tapaa, jolla

uskomukset vaikuttavat käytännön elämäämme.¹² Tästä seuraa uskonnonfilosofiassa vääristymä, joka on johtanut näköalan kaventumiseen. Ajatus siitä, että muodostamamme uskomukset vaikuttavat yksilön elämään ja uskonnon harjoittamisen käytäntöihin, on kadonnut uskonnonfilosofiasta. Filosofinen perinne kykenisi Harrisin mielestä muutoutumaan tavoitteiltaan kunnianhimoisemmaksi ja rehellisemmäksi tunnustamalla uskonnollisen lähtökohtansa. Harrisin teksteistä onkin löydettävissä pyrkimys uudistaa uskonnonfilosofiaa sisältäpäin kohti uskonnolliset käytännöt ja yhteisöt huomioivaa sekä hengellistä kasvua edistävää uskonnonfilosofiaa.¹³

Pamela Sue Anderson ehdottaa, ettei uskonnonfilosofin tärkeimpiä tehtäviä ole eettisiin tai tunnustuksellisiin uskonnollisiin teemoihin keskittyminen vaan ennen kaikkea uskonnollisten lausekkeiden rationaalisten perusteiden tarkastelu. Rationaalisuuden tulee tällöin tarkoittaa sukupuoli-, rotu- ja statuslähtökohdat tiedostavaa kriittistä tarkastelutapaa, jonka avulla pyritään myös aitoon yhteistyöhön erilaisten filosofisten näkemysten kesken.¹⁴ Filosofian on päästävä miesneutraaliudesta (male neutrality) ja sen on kyettävä tunnustamaan lähtökohtansa avoimesti samalla pyrkien myös toisten näkökulmien ymmärtämiseen.¹⁵ Anderson huomauttaa myös, etteivät mieshahmot ja miesten tarinat ole filosofisissa teksteissä sattumanvaraista elävöittämistä, vaan miesneutraaliutta vahvistavaa aineistoa. Naisten astuminen [uskonnon]filosofian piiriin edellyttää naiskuvaston löytämistä diskursseissa uusien älyllisten tilojen avaamiseksi.¹⁶

Osa feministisistä uskonnonfilosofeista on samansuuntaisilla linjoilla perinteisen uskonnonfilosofian kritiikissään. Kehitysehdotukset uskonnonfilosofian korjaamiseksi ovat kuitenkin erilaisia. Osa feministeistä on sitä mieltä, ettei uskonnonfilosofian (ja teologian) parissa ole tehtävissä enää mitään, mikä muuttaisi suunnan naisille paremmaksi. Niinpä tällaista näkemystä edustavat ajattelijat kannustavat sanoutumaan irti naisille vahingollisesta uskonnollisesta perinteestä.¹⁷ Osa feministeistä taas on sitä mieltä, että jonkinasteinen jumalahorisontti on ihmisyyden merkittävä elementti. Koska jumaluuden tulee heijastaa koko-

naisvaltaisia sukupuolisia elementtejä ja koska sen voi nähdä olevan nimenomaan todellisuutta luova ja maailmaa ylläpitävä voima, sen on oltava naisellinen. Ongelman ratkaisu löytyy näin ollen naispuolisen jumaluuden tai jumalattaren kultista. Tähän viittaa termi teologia, joka on feminiininen muoto termistä teologia. Radikaalteologi Carol P. Christin mukaan jumalatar-teologia lähtee naisten uskonnollisesta kokemuksesta, joka ei yrityksistä huolimatta tunnu mahtuvan perinteiseen kristilliseen teologiaan tai jonka tarpeisiin mieskeskeinen jumalakuva ei vastaa. Jumalatarliikkeeseen kuuluu useanlaisia ryhmiä, näkemyksiä ja kokemuksia. Sen merkittävään piirre ei ole yhtenäisyyteen pyrkivät opit eivätkä johtohahmojen normittamat näkemykset. Jumalatar-kultin perusajatus on, että luonto on jumalattaren ruumis, jonka osia kaikki elävät olennot ovat. Niinpä elämän ja kuoleman muutos hahmotetaan kiertokulkuksi, jossa jokainen osa on tärkeä muiden toteutumiseksi. Eettinen elämäntapa pitää sisällään tämän kiertokulun, elämän verkostojen tunnustamisen ja niistä huolehtimisen.¹⁸

Useiden feminististen ajattelijoiden mielestä uskonnonfilosofiassa kyseessä on kuitenkin vääristymä, joka ei korjaannu pelkästään jumalakuva muovaamalla. Feministinen jumalatar-kultti ei siis ratkaise uskonnonfilosofian sukupuolivääristymää. Todellinen ongelma on monisyisempi ja edellyttää sekä uskonnonfilosofian käytäntöjen että kristillisen symbolimaailman sisältöihin puuttumista.¹⁹

SYMBOLI(N)EN MUUTOS KÄYTÄNNÖN EDELLÄKÄVIJÄNÄ

Symbolimaailma

Symbolimaailma on uskonnon keskeinen osa-alue. Sen piiriin voidaan lukea monimuotoisia kohteita välittävät myytit, riitit, kuvamaailma ja – osin metaforinen – uskonnollinen kieli.²⁰ Symbolimaailman tulkitseminen opitaan yksilöä ympäröivässä kulttuurissa. Symbolimaailma aukeaa osin yhteisöllisesti mutta kukin tulkitsija ymmärtää sen osin yksilöllisesti. Periaatteessa symboleilla on sisältönsä, joka avautuu kokijalleen ennakoitavalla tavalla ja symbolien käytön kannalta tarkoituksenmukaisesti. Esimerkiksi risti symbolina viittaa Jeesus Nasare-

tilaiseen, joka ymmärretään kristinuskon piirissä Jumalan pojaksi. Kristinuskon kulttuuripiiristä katsottuna ristin voi nähdä välittävän sanomaa Jeesuksen pelastavasta sovitustyöstä, joka ristin kautta yhdistää kaikkia kristittyjä.

Feministinen uskonnontutkimus on osa kriittistä kulttuuritutkimusta, jonka mukaan merkki ei kuitenkaan ole yksilotteinen. Symbolin primäärinen funktio on palvella välittämänsä koh-

8 Tällaisen arviointikriteerin voidaan analyttisen uskonnonfilosofian viitekehuksesta käsin vastaavasti arvioida olevan vääristynyt. Uskonnonfilosofian tehtävänä on analysoida uskontoon liittyviä olennaisia kysymyksiä. Eettiset teemat ovat tästä näkökulmasta katsottuna vain yksi uskonnon osa-alue eikä niiden asettaminen primäärisiksi uskonnonfilosofiseksi arviointikriteeriksi ole filosofiselta kannalta perusteltua.

9 Kriittistä lisää esimerkiksi Beattie 2005, 107–121

10 Jantzen 1998.

11 Jantzen 1998, 77–99.

12 Uskonnonfilosofia on Harrisin mukaan kuluneena vuosisatana ennen kaikkea pyrkinyt todistelemaan 'todellisen filosofisen' olemuksensa uskonnon ulottuvuuksien kustannuksella. Tämä on Harrisin mukaan historiallisen tilanteen luomaa kehitystä. Hänen kirjoituksistaan on implisiittisesti havaittavissa merkittävästi optimistisempi asenne uskonnonfilosofian kehitysmahdollisuuksiin kuin Jantzenin näkemyksistä. Harris ei ole sanoutunut irti analyttisen uskonnonfilosofian viitekehuksesta ja on pyrkinyt aktiiviseen analyttiseen sillanrakennustyöhön analyttisen uskonnonfilosofian kriitikkojen ja puolustajien kanssa, ks. Harris & Insole 2005.

13 Harris 2005, 100–118.

14 Anderson 1998, 31–60.

15 Anderson 2002, 53.

16 Anderson 2002, 53–56.

17 Esimerkki tällaisesta teologista on Mary Daly, jonka lukuisista teoksista kuuluisin lienee yhä *Beyond God the Father*, 1973. Dalyn teologiaa/filosofiaa on kommentoitu hyödyllisesti muun muassa Ratcliffe 1996, 65–106 sekä Anderson 1998, 38–39.

18 Christ 2002, 79–96.

19 Hampson 2002, 164; Jantzen 1998, 59.

20 Uskontotieteen ja semiotiikan tutkimuksessa myytin, riitin, kuvan ja symbolin määritelmät ovat huomattavan tarkkoja. Tässä artikkelissa käsiteltävät teemat ovat yleistasoisia ja myytti käsitetään tässä yhteydessä sekä pyhien kertomusten luomis-, transformaatio- ym. tarinoiksi että uskonnollisten perinteiden vakiintuneiksi narratiiviksi asioiden syistä ja seurauksista. Tarkempaa tutustumista aiheeseen palvelee esimerkiksi Ketola & al. 1997.

teen merkinä. Toisaalta symboli luo todellisuutta ohjattessaan ihmisten ajattelua tiettyyn suuntaan ja tietyllä tavalla.²¹ Symboli toimii arvoasetelmia ja sosiaalisia konstruktioita välittävänä merkinä. Symbolimaailma edustaa aina joitain yhteisöllisiä asenteita ja arvoja. Se sisältää piiloviestintää, jonka yhtenä tavoitteena on välittää tietynlainen kuva todellisuudesta.²² Mainosteollisuudessa tai politiikan tutkimuksessa retoristen ilmaisujen ja symbolisen viestinnän tulkinta on osa vakiintunutta käytäntöä. Teologiassa valtopoliittisesti orientoitunut tutkimus ei ole toistaiseksi samalla tavoin tunnusomaista.²³ Feministinen tutkimusote pyrkii nostamaan esille huomiotta jääneitä teemoja uskonnollisesta symbolimaailmasta. Symbolien kieli ja symbolinen kieli kertoo vallasta, arvoista ja hierarkioista. Kysymys kuuluu, tarvitseeko niiden olla osa uskontoa.

Myytit

Symbolimaailman olennainen elementti on tarina, joka kerrotaan uudelleen erilaisissa muodoissa. Tarinan keskeinen osa on sen kertoma tietoinen opetus tai viesti. Myyteissä tarinaa käytetään selventämään jotakin sanoinkuvaamatonta ja selittämätöntä mutta ihmiselämälle keskeistä asiaa. Myyttien tarinankerrontaan sisältyy naistutkimuksen mukaan kuitenkin viestejä, joiden tarkoituksena on ylläpitää hierarkioita ja alleviivata jo olemassa olevien valtaasetelmien syitä tai seurauksia.²⁴ Osa feministitutkijoista on kuitenkin esimerkiksi Raamatussa esiintyvät myytit patriarkaalisena valtapelinä, joka on kokonaisuudessaan jätettävä, jos uskontoa pyritään muovaamaan naisille positiivisemmaksi. Toiset taas ovat ehdottaneet vaihtoehtoisia tulkintatapoja Raamatun teksteille.²⁵ Esimerkiksi Daphne Hampson edustaa näkemystä, jonka mukaan koko kristillisyys on niin haitallinen, tietoisesti laadittu patriarkaalinen myytti, että se on hylättävä.²⁶

Pamela Sue Andersonin mukaan myyttien hylkääminen ei ole rakentava vaihtoehto. Hänen näkemyksensä on, että uskonnollisen uskon ydin voidaan kuvata rationaalisia teorioita tarkemmin symbolien ja myyttien kielellä. Kantia mukaillen Anderson toteaa, että myyttien välittämät transsendentaaliset ideat suuntaavat inhimillistä ymmärrystä.²⁷ Ne eivät ole tietoa sinänsä eikä niiden kaventaminen suorak-

si tiedonlähteeksi tai teorioiksi tee oikeutta niiden taustalla olevalle idealle. Toisaalta myyttien ja järjen ankara erottaminenkaan ei palvele myyttistä kerontaa. Myyttien tulkitseminen vaatii itsearviointia ja kriittistä valppautta. Näiden avulla jo olemassa olevien myyttien uudelleenlukeminen voisi avata uuden oven myös feministiselle uskonnonfilosofialle. Myytit ovat luonteeltaan musiikin kaltaisia: ne säilyttävät symbolisen ytimensä, vaikka muuntuvat erilaisiksi teemoiksi ja variaatioiksi. Uudelleen tulkittuna ja uudelleen elettyinä myös perinteisesti patriarkaalisesti tulkitut myytit voivat puhutella naisia. Andersonin mukaan mimesis²⁸ auttaa paljastamaan myyttien rakentavan ytimen. Myytit tulkitaan ensin esiyymmärryksen kautta, toteutetaan joko aktuaalisesti tai tekstuaalisessa muodossaan ja lopuksi rakennetaan uudelleen rikkomalla myös kerronnan perinteistä yhtenäisyyttä.²⁹

Anderson ehdottaa, että näin luettuna suurten uskontojen myyteistä on löydettävissä elementtejä, joiden avulla feminiinisyys löytää tiensä arvostetun maskuliinisen rinnalle myös uskonnon kuvakielessä. Ongelmalliseksi Andersonin ehdotuksen tekee se, että feminiininen nähdään vaihtoehtoisena ”toisena” primäärille maskuliiniselle ilman, että asetelmaa kyseenalaistetaan eksplisiittisesti. Perinteistä dikotomista ajattelutapaa edustava Andersonin ajattelumalli on saanut kritiikkiä myös muun muassa siksi, että sen fokuksessa ovat myyttiesimerkit ovat kulttuureista, joista Andersonilla ei ole kokemusta.³⁰ Nähdäkseni Andersonin mimeettisessä menetelmässä ei ole uutta muu kuin se, että se vaatii soveltajaltaan merkittävää filosofista ja historiallista kompetenssia. Se on kuitenkin feministisen uskonnonfilosofian ensimmäinen vakavasti otettava yritys kiinnittää huomio myyttien mahdolliseen välinearvoon tulevaisuuden uskonnonfilosofian rakentamisessa. Andersonin käyttämä tekniikka saattaisi myös mahdollistaa vallitsevaan uskonnolliseen kulttuuriin optimistisesti suhtautuvan feministisen uskonnonfilosofisen tutkimuksen.

Rituaalit

Rituaalit ovat muodollisia ja kontekstispesifejä uskonnollisia toimintoja.³¹ Koska rituaalit toistavat ja vahvistavat uskonnossa keskeisiksi käsitettyjä ele-

menttejä, uskontoihin suuntautunut naistutkimus ei voi jättää rituaaleja huomioimatta. Amy Hollywood on nostanut esille ajatuksen, että uskonnonfilosofiassa huomion kiinnittäminen rituaalien ja uskonnonharjoittamisen todellisuuteen saattaisi avata uusia näköaloja uskonnolliseen uskoon ja sen kohteisiin.³² Rituaalit hahmotetaan valistuksen jälkeisessä teologisessa kontekstissa sekundäärisiksi uskoon nähden, mutta Hollywood toteaa, että tällainen näkemys on kontekstisidonnainen ja siksi omassa kontekstissamme puutteellinen. Rituaalit voidaan hahmottaa myös primäärisiksi: rituaalit ovat tekoja, jotka luovat uskonnollista todellisuutta.³³

Feministisessä uskonnonfilosofiassa ei ole juuri kyseenalaistettu uskonnollisen uskon ensisijaisuutta rituaalien selittäjänä ja huomio on kiinnitetty uskomuksiin toiminnan sijasta.³⁴ Uskonnollisten rituaalien uudistaminen on kuitenkin uskonnollisten naisten itsensä kannalta keskeistä, sillä uskonnollisessa elämässä toistuvat rituaalit alleviivaavat groteskisti monissa uskonnoissa vallitsevaa patriarkaalista järjestystä. Rituaalien muutos on osa naisten aktiivista uskonnollista osallistumista ja sillä on selkeästi voimaannuttava funktio, vaikka sen muodot ovat erilaisia ympäri maailmaa.³⁵

Jumalatarrituaaleissa palvonnan kohteena on luonnon osaksi ymmärretty jumalatar, joka on sekä ulkoinen palvonnan kohde että jokaisen naisen sisällä asuva voima. Jumalatarrituaalien muoto on jokseenkin vakiintunut ja muistuttaa tapahtumapaikkojensa ja rituaalivälineittensä osalta luonnonuskontojen perinteitä.³⁶ Uskonnonfilosofeista suuri osa on kuitenkin arvioinut jumalatar-kultit toisinnoksi patriarkalisesta teismistä: vaikka isä-jumalan sijaan on nostettu äiti-jumala, monoteistiset hierarkiat ja dikotomiat ovat jääneet paikoilleen.³⁷

Erityisesti katolisissa maissa osa feministeistä on tarttunut toimeen ja alkanut järjestää naispiirejä, joissa yhteinen rakkauden ateria jaetaan osallistujien kesken. Paikalla ei ole miespuolista pappia hoitamassa sakramentin toimittamista, mikä korostaa hierarkian puuttumista ja naisten käytännön osallistumista jumalayhteyteen. Protestanttisissa kulttuureissa uskonnonharjoitus on alkanut muuttua naispappeuden myötä. Suomessa tutkitaan tasa-arvoisemman liturgian mahdollisuuksia ja naiset

toteuttavat omaa pappeuttaan luontevasti sukupuolisista lähtökohdistaan.³⁸ Naisten sisällyttäminen mieskeskeiseen liturgiaan ei kuitenkaan itsessään muuta mitään olennaista uskonnossa, sillä naisten osallistuminen miesten tarinoinhin, miesten arvoasetelmiin ja miesten perinteisiin ei muuta niitä.

21 Bynum 1986, 8–11.

22 Parmentier 1994, 8–11.

23 Tosin niin kirkkohistoriassa, eksegetiikassa kuin systemaattisessa teologiassa aatehistoriallinen ja historiallis-kriittinen tutkimus tuottaa myös kulttuurikriittistä tutkimusta, ks. esimerkiksi helpotajuinen kokoomateos Kainulainen & Mäkinen 2006.

24 Lisää kielitieteellisestä semantiikasta ja esimerkiksi myyttien todellisista merkityksistä Sjöblom 1997, 197–210.

25 Eksegetiikasta lisää helpotajuisesti esimerkiksi Mattila, Salmi, Lehtipuu, Tsokkinen 2006.

26 Hampson 2002, 284.

27 Anderson 1998, 135–147.

28 Matkiminen, uudelleen näytteleminen, imitaatio. Anderson turvautuu näkemyksissään Luce Irigarayn ja Paul Ricoeurin näkemyksiin mimesiksestä, näistä lisää Irigaray 1985, Ricoeur 1984.

29 Anderson 1998, 127–160.

30 Anderson käyttää hyväkseen intialaista jumalatarperinnettä ja antiikin Kreikan myyttejä. Kummankaan kohdalla analyysi ei etene kulttuuriin saakka, vaan hahmot on jollain tasolla irrotettu kontekstistaan hyväksikäytettäväksi ulkoa tulevaan tulkintaan. Beattie 2005, 119.

31 Lisää rituaalien luonteesta esimerkiksi Parmentier 1994, 125–155.

32 Hollywood 2005, 225–226. Jantzenia voidaan kritisoida esimerkiksi siitä, että hänen lähestymistapansa tähtää ainoastaan akateemiselle ajatuksen tasolle, jossa ruumiillistuneen viisauden korostus ei ylety käytäntöön. Toisaalta Jantzenin ajattelussa symbolimaailman uudistaminen tapahtuu primäärisesti ajattelun ja kielen yhteydessä. Muu käytäntöjen muutos seuraa perässä.

33 Hollywood 2005, 225–240. Samaa näkemystä tarkastelee muun muassa Parmentier 1994, 125–134

34 Hollywood 2005, 230.

35 Ross 2002, 224–242. Ross käyttää termiä *empowering*, jonka ymmärrän hänen tekstissään viittaavan yksilöllisen omanarvon ja voimantunnon lisääntymiseen eikä valtaan sinänsä. (Suomalaisessa naistutkimuksessa to *empower* käännetään usein esimerkiksi 'valtaannuttaa'.)

36 Christ 2002, 80–92.

37 Anderson 1998; Jantzen 1998.

38 Paavola 2006, 165–181.

Siksi naisten aktiivinen osallistuminen tarinoiden tulkintaan ja valintaan sekä rituaalien muovaamiseen on tärkeää uskonnon symbolimaailman muutokselle.³⁹

USKONNONFILOSOFIAN PIILOTETUT MERKITYKSET

Ruumiillisuus ja rajallisuus muutoksen ytimessä

Feministifilosofien mielestä tieteenharjoittaminen on muodostunut osaksi maskuliinista kulttuuria, jossa korostuu hierarkia ja hallinta ja jossa erilaisuutta ei mielletä käytäntöjä rikastuttavaksi.⁴⁰ Valistuksen jälkeinen filosofinen perinne on korostanut ennen kaikkea emootioista erottautuvan järjen käyttöä rationaalisen toiminnan kriteerinä. Nainen on hahmotettu rationaalisesti epäilyttävämmäksi kuin mies, koska naisen on katsottu olevan sidotumpi tunteisiinsa kuin miehen. Jantzenin mielestä käsitys edustaa antiikin ajoista nousevaa dikotomista ajattelua⁴¹ ja implikoi naiseuden edustavan heikkoutta ja epäluotettavuutta nimenomaan ruumiillisuutensa vuoksi. Filosofit ovat hahmottaneet rationaalisuuden ruumiillisuuden, ajan ja paikan sitoumusten yläpuolelle nousevaksi elementiksi. Rationaalisuus on ollut symbolisesti mieheen liittyvä ominaisuus – käsite, joka näennäisestä neutraaliudesta huolimatta on selkeän sukupuolinen.⁴²

Esittelen seuraavassa Jantzenin analyysin symbolimaailman ongelmista ja muutoksen mahdollisuuksista. Päätän artikkelini kriittisiin huomioihin, joita Jantzenin urauurtava esitys on synnyttänyt. Jantzenin mielestä naiseus yhdistetään filosofiassa yhä negatiivisiksi hahmotettaviin sitoumuksiin. Ajallisuus, paikallisuus ja ruumiillisuus ovat inhimillisiä ominaisuuksia. Jumalan olemuksen taas on kuvattu olevan vapaa kaikista näistä tekijöistä. Feministiset uskonnotutkijat ovat kysyneet, mistä tällainen jumalakuva kertoo. Hampsonin melko klassisen psykoanalyttisen näkemyksen mukaan jumalakuvasta löytyy miesten itsestään luomia kuvia ja fantasioita. Terapiana toimii sitten kristillinen teologia, jonka tarkoituksena on lieventää ankaran isän pelkoa.⁴³ Jantzenin mielestä tällaista jumalakuva voidaan analysoida ja löytää sen taustalta

kyvyttömyys kestää rajoja. Tämän kyvyttömyyden ilmaisuina toimivat Jantzenin mukaan uskonnon-filosofiassa kaiken hallitsemisen tarve ja sen myötä kuolemakeskeisyys tai nekrofilia.⁴⁴

Jantzen tulkitsee läntisen kulttuurin olevan sekä viehtynyt että kauhuissaan kuoleman edessä.⁴⁵ Tämä tulee esiin ennen kaikkea muihin maailmoihin hamuamisena: älyllisissä retkissä modaalilogiikkaan täydellisen järjestyksen löytämiseksi kaokseen, sekulaareissa retkissä planeettojen kartoittamiseksi tai uskonnollisissa retkissä tuonpuoleisuuden hahmottamiseksi. Tämä kaikki on Jantzenin mielestä kääntymistä pois päin tästä hetkestä. Maailma on uljuudestaan huolimatta luonnollisesti samalla kaoottinen, kontrolloimaton ja sekainen. Näennäisesti tämänpuoleiset toimet sisältävät Jantzenin mielestä myös elementtejä kuolemakeskeisyydestä. Tietoiset poliittiset valinnat ovat esimerkiksi kuolemakulttuurin hyväksymisestä. Jos esimerkiksi kaikki aseteollisuuteen ja -teknologiaan käytettävä raha käytettäisiinkin kolmannen maailman ongelmien ratkomiseen, nälänhädät, juomaveden puute ja kaikenlainen köyhyys voitaisiin ratkaista. On siis olemassa keinot, muttei halua ratkaista ihmiskunnan ongelmia.⁴⁶

Uskonnonfilosofia ja kuolema

Jantzenin mukaan läntinen filosofia on tukenut nekrofobisia prosesseja. Esimerkiksi Feuerbachin kirjoituksista on hänen mielestään löydettävissä halu välttää kuolemaa hinnalla millä hyvänsä. Tämä kuolemanpelko ratkaistaan tuonpuoleisen elämän lupaavan Jumalan avulla. Kehitysprosessissa korostuu tämänpuoleisesta ja kuolemasta muistuttavien elementtien kuten ruumiillisuuden, maan tai naiseuden kontrollointi. Jantzen väittää myös kuolemakuvien olevan suoraan yhteydessä sukupuoleen filosofisessa ja psykoanalyttisessä aineistossa. Kuoleman pelko ja siihen liittyvä viehäytys on toisaalta saanut aikaan myös varsin perverssejä piirteitä. Yksilötasolla kuoleman voittaminen nähdään usein toteutuvan jälkeläisissä. Jälkeläisten hankkiminen ei kuitenkaan ole mahdollista ilman ruumiillisuutta ja naiseutta, joten naisvastaisessa filosofiassa kulttuurissa fyysinen synnyttäminen on Jantzenin mukaan toissijaista. Ensisijaista on sen si-

jaan esimerkiksi Platonin tekstien korostus miesten mielen kohtaamisesta ja ideoiden synnyttämisestä. Tässä synnyttämisessä Sokrates kuvataan kättilönä ja mielten tuottamien ideoiden muoto ja syntymisprosessi kuvataan tietenkin niin vähän materiaalisena kuin mahdollista.⁴⁷

Platonin ajattelussa sielu on vangittuna ruumiiseen, jonka vankilasta kuolema vihdoinkin vapauttaa sen. Ruumiillisuus edustaa heikkoutta, jonka yläpuolelle tulee nousta. Naisten tapauksessa Jantzen sanoo sen olleen mahdotonta: lasten saamiseen liittyvät käytännöt sitovat naiset näkyvästi kiinni ruumiilliseen. Augustinuksella kuolevaisuus ja ruumiillisuus olivat suoraan sidottuja syntisyyteen. Huolimatta myöhempien ajattelijoiden, kuten Tuomas Akvinoalaisen, pyrkimyksestä liittää ruumiillisuus ylösnousemukseen ja pelastukseen, se mikä pelastuu, on hengellinen ruumis. Nykyuskonnonfilosofeista etenkin Richard Swinburne on kehitellyt näkemystä kuolemanjälkeisestä elämästä uudessa ruumiissa tai ruumiittomana. Naisesta syntynyt, epätäydellinen maallinen ruumis tulee jättää taakse.⁴⁸

Tämä havainto avaa Jantzenin mielestä nykyisen symbolimaailman ongelmat: kyvyttömyys kohdata rajallisuutta on johtanut filosofian pakko-mielteiseen kuolemakeskeisyyteen. Kristillisessä kontekstissa Johanneksen evankeliumin tarina Nikodemoksen ja Jeesuksen vuoropuhelusta on ollut vaikutusvaltainen. Siinä Jeesus korostaa, että ruumiillinen syntymä on toissijaista pelastumisen kannalta. Ensisijaista on hengellinen uudelleensyntyminen: ”Mikä on syntynyt lihasta on lihaa, mikä on syntynyt Hengestä, on henkeä” (Joh.3:6). Vaikka opetuksen historiallinen luotettavuus voitaisiinkin kyseenalaistaa, oppi on mennyt hyvin perille. Todellinen syntymä on hengellinen, siihen ei tarvita muuta. Ruumiillisuus ei ole pelastuksen ja elämän edellytys vaan hengellisyys.⁴⁹

Tällaisen opinkorostuksen implikaatiot ovat nähtävissä kristillisissä perinteissä. Ruumiillisuuteen yhdistetty syntisyys ei ole samalla tavalla läsnä hengellisyyteen liittyvissä kysymyksissä, varsinkaan kansanomaisissa käsityksissä. Toisaalta Jantzen valikoi tietoisesti poleemisesti uskonnonfilosofian historiaa ja Raamatun tulkintaa koskevat esimerkinsä.

Hänen esimerkkejään voi arvostella niiden opillisen perustan puolueellisuudesta tai valikoivuudesta.⁵⁰ Reformaation jälkeisessä kehityksessä kirkkokuntien välillä on merkittäviä eroja. Esimerkiksi Lutherin opetuksissa kristityn uudistuminen ei ole todellisesti mahdollista tämänpuoleisessa edes hengen tasolla, sillä koko lihallinen ihminen on synnin vaikutuksen alla niin kauan kuin elämä maallisessa ruumiissa jatkuu. Vaikka korostus vaikuttaa ruumista väheksyvältä, sen voi tulkita myös toisin, sillä Luther ei pidä ihmisen elämään luonnollisesti kuuluvia ruumiillisia käytäntöjä pahana. Lihan himoilla hän tarkoitti puutteellisuuttamme kokonaisuudessaan, ei pelkästään esimerkiksi seksuaalisuuteen tai sukupuolisuuteen liittyviä kysymyksiä.⁵¹

Jantzenin mielestä kuolemaan tai kuolemanjälkeiseen elämään keskittyvä filosofia on ongelmallista. Kulttuurisen symbolimaailman ei hänen mielestään tulisi tukea kuolema- vaan elämäkeskei-

39 Ross 2002, 232.

40 Monoteismi voidaan nähdä tällaisen kulttuurin ilmentymänä, joka itsessään luo kaksijakoisuutta ja rajoja. Monoteismi sisältää mittarit, joilla voidaan arvioida sisäpiiriläisyyttä eli samankaltaisuutta ja ulkopuolisuutta eli erilaisuutta. Hampson 2002, 122–129.

41 Tällaisia kahtiajakoja ovat esimerkiksi oikea ja väärä, vahva ja heikko, järki ja tunteet, sielu ja ruumis, mies ja nainen.

42 Anderson 2002, 40–42, 48–50.

43 Hampson 2002, 119–168.

44 Jantzen 1998, 27, 58.

45 Jantzen viittaa tähän kauhuun ja viehtymykseen termitäällä necrophilia/necrophobia. Hänen mielestään kulttuurimme kärsii pakkoneuroosista, jonka ytimessä näyttää olevan kuolema, mutta psykoanalyttisesti tarkasteltuna sille löytyy kätkeyty vastapari, joka voi toimia muutoksen mahdollistajana. Jantzen 1998, 171–253.

46 Jantzen 1998, 128–130.

47 Jantzen 1998, 128–130.

48 Jantzen 1998, 137–142.

49 Jantzen 1998, 143.

50 Samoin Jantzenia voi moittaa esimerkiksi mariologian kehityksen ohittamisesta kristillisen perinteen kritiikisään Beattie 2005, 113–115.

51 Mannermaa 1980, 62–66; WA 40 II, 112 (13–15).

syöttä. Tämä ei itsessään tarkoita kuolevaisuuden unohtamista, mutta elämä vain kuolemaa varten ei ole elämää. Koska symboleilla todellisuuden muokkaajana on merkitystä, symbolimaailman tulisi tukea syntymän juhlistamista, elämästä iloittamista ja inhimillistä kukoistusta (flourishing).⁵² Tämä tarkoittaa ruumiillisuuden, sukupuolisuuden ja seksuaalisuuden hyväksymistä. Samalla se tarkoittaa rajallisuuden hyväksymistä; kenenkään keho ei ole absoluuttisen täydellinen eikä ajaton. Jokainen syntynyt lopulta myös kuolee. Viime vuosisatojen filosofeista niin Heidegger, Levinas kuin Derrida sijoittavat yksilöllisen autenttisuuden kuolemaan. Jantzenin mielestä tämä on paljastavaa: eikö olisi mielekkäämpää sijoittaa syntymä yksilöllisen tai autenttisen alkulähteeksi?⁵³ Kuolemakäsityksen ytimestä löytyykin siis tiedostamaton syntymä. Tämän löydön voisi tulkita avaavan ovia uuteen symboliseen kuvakieleen, jossa pakkoneuroosi kuolemasta saataisiin karistettua.

Syntyväisyys

Syntyväisyys (natality) viittaa jo terminä voimakkaasti ruumiillisuuteen, materiaalisuuteen ja tämänpuoleisuuteen.⁵⁴ Jantzenin mukaan ihmiset kykenevät luomaan materiaalisen olemassaoloa uusia alkuja: lapsia. Syntyväisinä kokemuksemme ovat ruumiillisia ja konkreettisia. Myös symbolimaailmamme nousee konkreettisista lähtökohdista ja olosuhteista. Tämä tulisi tunnustaa ja tunnistaa myös uskonnollisen symboliikan kohdalla.⁵⁵

Näkökulman muuttaminen irtautuneesta ja tuonpuoleisesta tiedon ja ideoiden ideaalista tämänpuoleiseksi ja materiaalista olemassaoloa korostavaksi on filosofiselta kannalta katsottuna valtava muutos. Jantzen huomauttaa, että esimerkiksi pelastuskäsityksen kohdalla ero sielun tuonpuoleista pelastusta korostavan eli kuolemanjälkeiseen elämään tähtäävän opin ja ruumiillisen ihmisen pelastusta korostavan eli tämänpuoleisen elämän kärsimyksen vähentämiseen tähtäävän näkemyksen välillä on merkittävä. Syntyväisyyttä painottava näkemys myös automaattisesti korostaa ihmisen yksilöllisyyden arvoa. Jantzenin mielestä ihmisten hahmottaminen kuolevaisina massoina johtaa helposti myötätunnon kadottamiseen. Synty-

väisyys käsitteenä alleviivaa yksittäisten yksilöiden elämän arvokkuutta ja lahjaluonnetta. Yksilöllisyyden arvostamisen lisäksi syntyväisyys viittaa myös yhteisöllisyyteen. Elämän synnyttäminen ei ole mahdollista yksin, syntynyt ei voi kasvaa yksilöksi yksin ilman hoivaa, eikä yksilö selviä maailmassa yksin ilman yhteyttä toisiin yksilöihin. Synnymme materiaalisista lähtökohdista ruumiillisina ja sukupuolisin elämän verkostoihin, ihmisten ja luonnon keskelle. Nämä verkostot muokkaavat näkemyksiämme ja ovat elintärkeitä selviytymisemme kannalta. Tämän lähtökohdan tunnustaminen on erilaisuuden hyväksymisen ja empatiakyvyn alku. Emme voi, eikä meidän tarvitsekaan, kontrolloida kaikkea. Erilaisuus ei kuitenkaan ole uhka vaan rikkaus, jota tarvitsemme kehittyäksemme. Se pitää sisällään elämämme edellytykset ja toimii Jantzenin mukaan eettisyyden materiaalisena perustana.⁵⁶

Syntyväisyyttä korostava symbolimaailma ei voi vaalia ajatusta samanlaisuudesta yhteisökelpoisuuden mittarina.⁵⁷ Jantzen toteaa, että yhteisössä vallitseva ruumiillistunut luotettavuus (embodied trustworthiness)⁵⁸ voisi toimia uuden symbolimaailman ja sosiaalisen järjestyksen kriteerinä. Hänen mukaansa yhteisöllinen sukupuolittuneen ruumiillisuutemme tunnustaminen on tärkeä symbolimaailman ymmärtämisessä ja uudelleen luomisessa. Yhteisön tuki, niin ajattelun kuin toiminnan tasolla, voi parantaa yksilön ongelmanratkaisukykyä merkittävästi. Myös tieteen- ja uskonnonharjoitus on ennen kaikkea yhteisöllistä toimintaa. Yhteisön kumulatiivinen sitoutuminen kriteereihin ja yhteiseen rakennustyöhön luo toisaalta mahdollisuuksia kritiikin esittämiseen ja laajemman kokonaisnäkökuvan kehittämiseen. Monipuolinen ja rikas feministinen symbolimaailma, jonka kriteereinä toimivat luotettavuus ja vastavuoroisuus, tulee testatuksi, kun se raivaa tilaa naissubjektille. Yhteisöt voivat tietenkin muodostua myös voimakkaiksi ja eksklusiivisiksi, ja niitä tuleekin arvioida jatkuvasti sen mukaan, rakentavatko ne vai hajottavako ne uuden symbolimaailman monipuolista koostamista. Hannah Arendtin käsitys performatiivisesta yhteisöstä on Jantzenin mielestä merkittävä, sillä siinä tunnustetaan yhteisöjen ihmissuhdeverkot ja eletään niiden tarinoita yhdessä.⁵⁹ Tällainen yhtei-

söllinen asenne merkitsee Jantzenin mielestä myös sitoutumista kukoistukseen ja oikeamielisyyteen.

Maskuliinisen eetoksen kyvyttömyys kestää rajoja demonstroitu Jantzenin mielestä hallinnan korostamisena, kilpailuna ja jyrkkänä jakona ”oikean” ja ”väärän” tiedon välillä. Maskuliininen kulttuuri on tuottanut symboliikkaa, jossa painopiste on ollut hierarkkisen järjestelmän ylimpänä olevien koskemattomuuden korostamisessa. Kohtalon ivaa on, että pysyvyyttä ja kuolemattomuutta korostava kulttuuri on synnyttänyt käytäntöjä, jotka nimenomaan tuottavat epävakautta ja kuolemaa. Tämä näkyy ennen kaikkea asenteessa luontoon ja ihmisiin, jotka eivät ole voineet neuvotella asemastaan. Maskuliinisen kulttuurin alistava hyötyajattelu on saanut aikaiseksi ihmisten ja luonnon hyväksikäytön lyhytnäköisten etujen toivossa. Groteski taloudellinen kiulu länsimaiden ja ”kolmannen maailman” maiden välillä, sodat ja luonnontuhot demonstroivat kaikki ehdottoman hallinnan korostamisen ja lyhytnäköisen egoistisen voitontavoittelun varjopuolia. Koska ihmisten tai luonnon resurssit eivät ole loputtomia, maskuliinisen kulttuurisen eetoksen tiellä jatkaminen tuottaa pikaisesti lopullisen tappion kilpailussa kuolemattomuudesta. Feministisen uskonnonfilosofian keskeisenä tehtävänä on Jantzenin mielestä ottaa fokuksensa myös ekologiset teemat.⁶⁰

Pelastus ja kukoistus

Jantzenin mielestä jumalakuvalla on suora yhteys inhimilliseen itseinhon ja tuonpuoleisen kaipuuseen. Jumala kuvataan perinteisesti ajattomana, aluttomana ja loputtomana, ikuisena, kaikkitietävänä ja kaikkivaltiaana. Tämä kuvaus alleviivaa jumaluuden eroa ajallisesta, paikallisesta ja ruumiillisesta ihmisestä. Jantzenin mukaan jumalakuva toimii inhimillisen kehityksen peilinä, johon peilattessaan ihminen joko jatkuvasti pettyy tai rohkaistuu. Kuva, jossa korostuu pelastus (jostakin), alleviivaa riippuvuutta ja passiivisuutta kun taas sen vastakohta, kukoistaminen, alleviivaa täyttymystä ja dynaamisuutta. Kumpikin termi on Jantzenin mielestä metafora ihmisen suhteesta jumalaansa. Kristillisessä teologisessa perinteessä pelastuksen käsite on toiminut mallina teologien käsitykselle inhimillisen ja jumalallisen suhteesta. Metafora on kuitenkin

ajoitain käsitetty niin kirjaimellisesti, että sitä tulee tarkastella kriittisesti pohdittaessa jumalasuhteen vaikutusta teologian ja filosofian harjoittamiseen.⁶¹

Jantzenin mukaan pelastuksen teeman korostaminen värittää ihmiskuvaa negatiivisesti, sillä pelastus ihmiselämästä implikoi inhimillisyyden olevan tila, josta pitää päästä johonkin parempaan. Jumala

52 Jantzen käyttää termiä *flourishing*, jonka konnotaatiot ovat voimakkaan orgaanisia, kasvimaailmaan liittyviä. Tämä ei liene sattumaa, sillä Jantzenin filosofiassa kokonaisvaltaisen uskonnonfilosofian harjoittamisen lopputulos on eettinen elämäntapa ja ekologinen tietoisuus. Samalla Jantzen viittaa kasvuun ja kehittymiseen, vaatimuksiin, joita hän asettaa implisiittisesti kaikille ihmiskunnan jäsenille. Jantzenin visio ihmisyydestä edellyttää ajatuksen ihmisen kehityskyvystä ja -halusta, jopa kehitystarpeesta. Jantzen 1998, esimerkiksi 159–160.

53 Jantzen 1998, 131–135.

54 Jantzen nojaa käsitteen käytössä voimakkaasti Hannah Arendtiin, jonka tekstit ovat toimineet hänen pohdintojensa lähtökohdana. Arendtia mukaillen Jantzen toteaa, että ihmisyyden mahdollistaa syntymä, niinpä syntyväisyys on ehdottoman kiistaton kaikkia yhdistävä inhimillinen lähtökohta. Syntyväisyys mahdollistaa vapauden toimia ja valita, syntyväisyys on ruumiillista ja jokaisen syntymä on ainutlaatuinen. Jantzen 1998, 143–155.

55 Jantzen 1998, 145. Jantzen operoi hyvin abstraktilla tasolla teoriaa luodessaan. Beattien mukaan hän jättää huomioimatta historiassa olevia konkreettisia esimerkkejä [ruumiillisen] syntymän arvostamisesta ja huomioimisesta myös filosofisissa diskursseissa. Beattie 2005, 113–114.

56 Jantzen 1998, 146–150.

57 Jantzen 1998, 150.

58 *Embodied trustworthiness* on termi, jolla Jantzen viittaa siihen, että tiedeyhteisöjen objektiivisuuden vaatimus voi toteutua ainoastaan toisiin luottamisen ilmapiirissä. Jantzen käsittää luotettavuuden tässä yhteydessä nimenomaan yhteisöllisissä oloissa syntyväksi luottamuksen ilmapiiriksi, jossa kukaan ei väitä omaavansa kaikkea tietoa ja näin ollen myös kuuntelee, mitä annettavaa muilla on. Jantzenin mielestä tällaisilla olosuhteilla on ehdottoman tärkeä merkitys mahdollisimman monipuolisen kokemuksen tuoman tiedon saavuttamiseksi. Jantzen 1998, 204–226. Samasta aiheesta käy keskustelua vielä selkeämmin suhteessa tieteellisiin yhteisöihin Anderson 2004, 87–102.

59 Jantzen 1998, 226.

60 Jantzen 1998, 151–155.

61 Jantzen 1998, 160–161.

voidaan siis hahmottaa ikuisena pelastajana, jonka inkarnaatio eli sankari-Jeesus karauttaa paikalle pelastamaan ihmiskunnan synnin aiheuttamalta tuholta. Jos painotus sen sijaan kallistuisi kukoistukseen, tämä implikoi inhimillistä kasvua täyteen mitta. Ihminen voisi kasvaa, kehittyä ja kukoistaa. Jumala ei olisikaan ulkopuolinen pelastajahahmo vaan sisäinen hyvinvoinnin lähde, kukoistuksen mahdollistaja. Jeesuksen elämäntehtävä muuttuisi tässä perspektiivissä, sillä sovittajan sijasta hänessä olisi mahdollista nähdä elävä todiste siitä, mitä elämä voi kaikessa täytydessään olla ja mitä jumalallistuminen tarkoittaa.⁶²

Pelastukseen fiksoitumisessa on protestanttisuuden individualistisen ja privatisoituneen kehityksen ydin, sanoo Jantzen. Koska pelastus on yksilöllistä ja kuolemanjälkeistä, ei ole keskeistä pohtia sitä, mitä ympärillämme tapahtuu. Niinpä tällainen kehitys johtaa helposti epäpoliittisuuteen ja sisäin päin kääntyneisyyteen.⁶³

Jantzen nostaa individualismin kritiikissään esiin myös Lutherin sieluntuskat, joista vapautuminen oli Jantzenin mukaan nimenomaan yksilöprojekti.⁶⁴ Häntä tuntuu loukkaavan Lutherin yksilölliset pelastuspohdinnat, jotka päättyvät Jumalan pelastustyön omakohtaiseen oivaltamiseen. Jostain syystä Jantzen esittää asian ikään kuin tällainen oivallus johtaisi automaattisesti yhteisöllisyyden väheksymiseen. Käsityksissä paljastuu Jantzenin ajattelun ilmeinen kaksinapaisuus, jota hän eksplisiittisesti toisaalla paheksuu. Poleemisessa protestanttisuuskritiikissään Jantzen jättää myös huomiomatta esimerkiksi luterilaisen kirkon painotuksen armosta ja uskosta pelastuksen lähteenä sekä kirkosta tämän nimenomaisen vanhurskauttavan uskon saavuttamisen välineenä. Samoin ihmisen pelastuksen voi nähdä alkavan uskon ja armon myötä jo tässä elämässä, Jumalan luovuttaessa ihmiseen armonsa mukana myös läsnäolonsa. Näin ihmisen elämä alkaa sanan ja sakramenttien kautta pyhittyä jo tässä elämässä.⁶⁵

Kukoistuksen ympärille rakentuva oppi välttäisi Jantzenin mukaan nykyisen kulttuurin tuhoisan kehityksen, sillä kukoistus edellyttää jonkinasteista tasapainoa ympäristön osien kesken. Yksilön kukoistus ei ole pidemmän päälle mahdollista muiden

kukoistuksen kustannuksella. Kukoistuksen mahdollistaa sisäinen tasapaino, joka lähtee syntyvyyden ja sen mukanaan tuoman ruumiillisuuden ja yhteisöllisyyden hyväksymisestä. Fyysisen elämän realiteeteilla on suora vaikutus yksilön hyvinvointiin ja itsensä toteuttamiseen. Kukoistukseen tähtäävä uskonnonfilosofia ottaa tämän myös huomioon, eikä pyri vähättelemään elinolosuhteiden kohentamista tässä elämässä. Kukoistus edellyttää myös ympäristön kunnioitusta elämän lähteenä. Niinpä kukoistuksen filosofia on lähtökohdiltaan holistista, immanenttia, eettistä, tähän elämään sitoutuvaa ja poliittista.⁶⁶

JUMALA – VAIN HORISONTISSA?

Jantzenin näkemykset nojaavat poststrukturalistiseen mannermaiseen filosofiaan ja psykoanalyysiin. Hänen tulkintansa hyväksyminen edellyttää kulttuurin symbolistista tulkintaa eli näkemystä, jonka mukaan kulttuuria voidaan tutkia todellisuutta heijastavana ja rakentavana koodijärjestelmänä. Koodijärjestelmän muutos on tällöin edellytys kaikelle todelliselle kulttuurin muutokselle. Näkemyksellä on kriitikonsa myös semantiikan tutkijoiden parissa.⁶⁷ Psykoanalyttinen kulttuurin tulkinta on feminististen uskonnonfilosofien käyttämä osuva analyysin väline, mutta sen heikkous on toisaalta tulkinnan monimuotoisuudessa.⁶⁸ Jantzen ja Hampson viittaavat tärkeällä tavalla uskonnonfilosofian merkitysvinoumiin. Heidän kritiikkinsä ei ole saavuttanut analyttisten uskonnonfilosofien hyväksyntää sen subjektiivisuuden vuoksi. Psykoanalyttinen uskonnon tai filosofian tulkinta on kiinni tulkitsijasta, eikä sen avulla ole mahdollista löytää mistään aiheesta lopullista totuutta.⁶⁹ Mielikuvien luoja ja perinteiden todellisen taustan selvittäjänä psykoanalyttinen ote yhdistettynä historialliseen analyysiin on kuitenkin arvokas väline uskonnonfilosofian kehittämisessä.

Jantzenin esittämät korjausehdotukset uskonnonfilosofiaan lähtevät Luce Irigarayn inspiroimasta ajatuksesta. Siinä jumalahorisontti (divine) hahmotetaan inhimilliselle elämälle korvaamattomaksi psyykkiseksi ulottuvuudeksi. Miesten harjoittama uskonto ja miesten harjoittama tiede ovat kuitenkin ottaneet jumaluuden omakseen. Näin

tulisi myös naisten tehdä. Irigarayn tulkitseminen kristillisestä kontekstista on luonnollista, mutta Jantzenin suoraviivainen vaatimus jumalakuvan muovaamisesta inhimillisen kasvun innoittajaksi on ongelmallinen. Ensinnäkin yksilön psyykkisen kasvun hahmottaminen hengellisen kasvun projektiksi on tietoinen linjaveto, jonka allekirjoittaminen edellyttää jollain tavoin uskonnollista maailmankuvaa. Toisaalta nojaaminen Irigarayn ja tämän kautta Feurbachin projektioajatukseen on äärimmäisen psykologisoiva ja se on jopa mahdollista tulkita ateistiseksi. Transsendentti heijastuspinta on immanenssin kuvaa joko pääpiirteiltään tai kokonaan. Ristiriita Jantzenin vakaumuksellisen uskonnonfilosofian kanssa on ilmeinen. Jantzenin vaatimus inhimillisestä kehityksestä voidaan tulkita myös hyvin ankaraksi, jolloin se resonoi etenkin metodistista pyhittymiskehitystä. Uskonnonfilosofian feministinen kritiikki on toistaiseksi ollut yleisluontoista ja sen päätoimijat ovat tuottaneet kontekstuaalisesti epäspesifiä aineistoa feministisen uskonnonfilosofian alkusoitoksi.⁷⁰

Jantzen kritisoi uskonnonfilosofiaa ruumiillisuuden ja rajallisuuden teemojen pelosta, Andersonin rationaalisuuden käsitteen puutteellisuudesta. Molempien filosofien kysymyksenasettelu nousee protestanttisen, valistuksenjälkeisen filosofian kontekstista ja kummankin kohdalla kulttuurikonketti jää vielä tarkasti analysoimatta. Filosofinen ja uskonnollinen toiseus, jonka kokemusta kumpikin uranuurtajista käsittelee ja kritisoi, on läsnä arvotavana lähtökohtana myös Andersonin ja Jantzenin teksteissä ja näkemyksissä.⁷¹ Kysymysten tarkentamiseksi, kritiikin kohdentamiseksi ja uskonnonfilosofian todelliseksi kehittämiseksi feministifilosoifeilla on vielä tehtävä merkittävää tarkennustyötä oman symbolimaailmansa parissa.

-
- 62 Jantzen 1998, 159–163. Jantzenin pelastuskäsitteen kritiikki noudattelee osin hänen teemaansa inhimillisestä kasvusta ja ruumiillisuuden juhlistamisesta, mutta on osin täysin ristiriitainen sen kanssa, mitä hän pitää tavoitteenaan. Jantzenin sanoman mukaan perusongelma on inhimillisyyden tilan riittämättömyys ja kelpaamattomuus. Toisaalta hän kuitenkin nostaa esiin ajatuksen siitä, kuinka ongelmallista on se, että pelastuksen käsite implikoi pelastajan eli riippuvuuden jostakin ulkopuolisesta. Jantzen siis yhtäältä tuomitsee perinteisen uskonnonfilosofian riippumattomuuden kammosta, mutta sortuu itse pelastusteeman kohdalla samankaltaiseen hybridiseen. Jantzen sanoo kukoistuksen olevan riippuvaista myös ympäristötekijöistä, mutta implikoivan erityyppistä riippuvuutta ja itsenäisyyttä kuin pelastus. Lukijalle jää epäselväksi, miksi kukoistuksen riippuvuus on vähemmän riippuvaista kuin pelastuksen ja miksi riippuvuus tässä yhteydessä on niin tuomittavaa. Jantzenin kukoistus-ajatuksesta syntyy vaikutelma ihmiskäsityksestä, jonka tärkeitä positiivisia attribuutteja ovat kehityskyky ja -halu, sisäsyntyiset valmiudet kasvuun ja ympäristön hyödyntämiseen. Ihmisen keskeneräisyys on välitila, josta on päästävä ja päästäänkin kukoistuksen avulla, kun ihminen puhkeaa täyteen kukkaan. Karkea yleistys voisi olla, että kukoistus ja pelastus eroavat toisistaan vain temporaalisesti. Ensimmäisessä ihminen kasvaa tavoitelaansa, jälkimmäisessä ihminen hypähtää tavoitelaan. Kummassakin tarvitaan välineitä eikä kummassakaan lähtötilanne itsessään ole riittävä.
- 63 Jantzen 1998, 156–170. Pelastus indikoi käsitteenä Jantzenin mielestä negatiivista ontologiaa, josta ei ole yhteisöllisen symbolimaailman rakennusaineksi. Jos uskonnonfilosofiaa ei hahmota yhteisölliseksi projektiksi, pelastuskäsitteen kritiikin ydin voi löytyä Jantzenin teologisesta analyysistä, jossa hän käyttää Raamatun tekstejä demonstrointiapunaan.
- 64 Jantzen 1998, 164.
- 65 Ryökäs 2005, 166–167.
- 66 Jantzen 1998, 164–170.
- 67 Kritiikistä lisää Sjöblom 1997, 216–217.
- 68 Psykoanalyysi feminismin välineenä sisältää paradoksin, sillä perinteinen psykoanalyttinen kulttuurintulkinta mahdollistaa subjektiuden ainoastaan miehelle ja hahmottaa naisen sekundäärisiksi mieheen nähden. Jantzen käsittelee ongelmaa perusteellisesti ja päätyy ajatukseen kulttuurisen symboliikan muutoksen mahdollisuudesta naisen subjektiuden tunnustamiseksi. Jantzen 1998, 27–76.
- 69 Lisää psykoanalyysin käyttömahdollisuuksista uskontulkinnassa Korkee 1997, 54–83.
- 70 Beattie 2004, 108–109.
- 71 Beattie 2004, 107–111.

KIRJALLISUUS

ANDERSON, PAMELA SUE

1998 *A Feminist Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers

2002 ”Feminist Theology as Feminist Philosophy of Religion.” *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Ed. Susan Frank Parsons. Cambridge: Cambridge University Press, 40–59.

2005 ”An Epistemological-Ethical Approach.” *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. Eds. Pamela Sue Anderson & Beverley Clack. London: Routledge, 87–102.

ANDERSON, PAMELA SUE & CLACK, BEVERLEY (EDS.)

2004 *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. London: Routledge.

BEATTIE, TINA

2005 ”Redeeming Mary: The Potential of Marian Symbolism for Feminist Philosophy of Religion.” *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. Eds. Pamela Sue Anderson & Beverley Clack. London: Routledge, 107–122.

BYNUM, CAROLINE WALKER, HARRELL, STEVAN & RICHMANN, PAULA (EDS.)

1986 *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon Press.

CHRIST, CAROL P.

2002 ”Feminist Theology as Post-Traditional Theology.” *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Ed. Susan Frank Parsons. Cambridge: Cambridge University Press, 79–96.

DALY, MARY

1973 *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press.

HAMPSON, DAPHNE

2002 *After Christianity*. London: SCM Press.

HARRIS, HARRIET A.

2005 ”Does Analytical Philosophy Clip our Wings? Reformulated Epistemology as a Test Case.” *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Eds. Harriet A. Harris & Christopher J. Insole. Aldershot: Ashgate, 100–118.

HARRIS HARRIET A. & INSOLE, CHRISTOPHER J. (EDS.)

2005 *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Aldershot: Ashgate.

HOLLYWOOD, AMY

2005 ”Practice, Belief and Feminist Philosophy of Religion.” *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. Eds. Pamela Sue Anderson & Beverley Clack. London: Routledge, 225–240.

JANTZEN, GRACE M.

1998 *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press.

JOY, MORNY, O'GRADY, KATHLEEN & POXON, JUDITH L. (EDS.)

2002 ”Luce Irigaray.” *French Feminists on Religion: A Reader I*. London: Routledge, 40–48.

KAINULAINEN, PAULIINA & MÄKINEN, AULIKKI

2006 *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Helsinki: Kirjapaja.

KETOLA, KIMMO, KORKEE, SIMO, PESONEN, HEIKKI, PYYSIÄINEN, ILKKA, SAKARANAHO, TUULA & SJÖBLOM, TOM (TOIM.)

1997 *Näköaloja uskontoon: Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino.

KORKEE, SIMO

1997 ”Kertokaa lisää jumalasuhteestanne:Psykoanalyttisia näkökulmia uskontoon.” *Näköaloja uskontoon: Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Toim. Kimmo Ketola & al. Helsinki: Yliopistopaino, 55–88.

LEHTIPUU, OUTI

2006 ”Miten elää Uuden testamentin patriarkaalisten tekstien kanssa?” *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 105–125.

LUTHER, MARTIN

1883 WA 40 II. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Verlag Hermann Böhlhaus Nachfolger.

MANNERMAA, TUOMO

1980 *In ipsa fide Christus adest: Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste*. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.

MATTILA, TALVIKKI

2006 ”Vastavirtaan – feministisiä näkökulmia raamatuntulkintaan.” *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 65–82.

METSO, PEKKA & RYÖKÄS, ESKO

2005 Kirkkotiedon kirja: Ekumeeninen johdatus oppiin ja elämään. Helsinki: Kirjapaja.

PAAVOLA, ANU

- 2006 ”Feministisen liturgian teologia.” *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 165–181.

PARMENTIER, RICHARD J.

- 1994 *Signs in Society: Studies in Semiotic Anthropology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

PARSONS, SUSAN FRANK (ED.)

- 2002 *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

RATCLIFFE, KRISTA

- 1996 *Anglo-American Feminist Challenges to the Rhetorical Traditions: Virginia Woolf, Mary Daly, Adrienne Rich*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

RICOEUR

- 1984 *Time and Narrative*. Vol. 1. Transl. Kathleen McLaughlin & David Pellauer. Chicago: Chicago University Press.

ROSS, SUSAN A.

- 2002 ”Church and Sacrament – Community & Worship.” *The Cambridge Companion to Feminist Theology*. Ed. Susan Frank Parsons. Cambridge: Cambridge University Press, 224–242.

RYÖKÄS, ESKO

- 2005 ”Luterilaiset kirkot”. *Kirkkotiedon kirja: Ekumeeninen johdatus oppiin ja elämään*. Toim. Pekka Metso & Esko Ryökäs. Helsinki: Kirjapaja, 151–196.

SALMI, MINNA

- 2006 ”Vahvojen naisten jälki – Vanhan testamentin naiskuvia.” *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 83–104.

SJÖBLOM, TOM

- 1997 ”Merkillistä ja merkittävää: Semiotiikka ja uskontotiede.” *Näköaloja uskontoon: Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Toim. Kimmo Ketola & al. Helsinki: Yliopistopaino, 197–222.

TSOKKINEN, ANNI

- 2006 ”Miesten sanoja vai Jumalan puhetta naisille? Kysymys Raamatun auktoriteetista.” *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*. Toim. Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 126–146.