

pitävät urauurtavana. Edellä lyhyesti referoimani Sarantolan käsitys taienteologiasta perustuu tämän henkilökohtaiseen arkistomateriaaliin, jonka kirjoittajat ovat saaneet käyttöönsä.

Uskonnonfilosofisen pohdinnan jälkeen seuraa kirjassa Luodeslammen laatima luku *Taide ja pedagogiikka*, joka käsittelee taiteen ja taidekasvatuksen suhdetta. Kirjoittaja käsittelee erilaisia taidekasvatuksessa käytettyjä uskonnonpedagogisia metodeja ja niiden ilmenemismuotoja. Tarkastelun kohteena on myös se, miten taidetta voidaan käyttää uskonnonopetuksessa. Samalla Luodeslampi haluaa kuitenkin korostaa sitä, että ”taide itsessään on oppimisen arvoinen asia ja itseisarvo”, vaikka ”tätä puolta ei ole riittävästi painotettu uskonnonpedagogisessa perinteessämme”. Koska kirjoittaja on koulutukseltaan uskonnonpedagogi, tämän tematiikan esittely soveltuu hänelle hyvin.

Luodeslammen kirjoittama luku sisältää myös paljon käytännönläheisiä huomioita siitä, kuinka esimerkiksi kirkkopedagogiikassa voidaan opettaa lapsiryhmille kirkkokorakennuksen teologiaa ja symboleja. Kiinnostava on myös Luodeslammen kirjoittama luku taide- ja uskonnonopetuksesta suomalaisessa pedagogisessa traditiossa. Siinä lähdetään liikkeelle siitä huomiosta, että kirkkohistoria on ilmennyt keskeisesti myös ”erilaisina historiallisina taide-dokumentteina”.

Kiinnostava on erityisesti kohta, jossa Luodeslampi analysoi syksyn 2005 ylioppilaskokeiden tehtävää, jonka instruktiossa todetaan: ”tarkastele Tyko Sallisen [1879–1955] herätysliikeaiheista maalausta ”Hihhulit” (1918). Miten taiteilija kuvaa uskonnollista kokemusta?” – Tämä katsaus kertoo paljon yhtäältä siitä, kuinka lukiotasollakin on ollut kuvan ja taiteen tulkintatehtäviä. Taidekasvatuksella ja uskonnonopetuksella on yhtymäkohtansa. Toisaalta oli kiinnostavaa lukea Luodeslammen raporttia siitä, mitä edellytettiin

täydelliseltä vastaukselta kyseisessä tehtävässä. Tämä kertoo paljon myös niistä pedagogisista edellytyksistä ja ”trendeistä”, joita voidaan havaita uskonnon tai taideopetuksen taustalla. Tämä herättää toki kysymyksen siitä, miten me suhtaudumme eri traditiossa kasvaneeseen tai eri trendin kautta opittavia asioita tarkastelemaan yksilöön? Käsillä olevan kirjan kannalta jäin myös miettimään, miksi Sallisen teosta ei otettu mukaan kirjan muuten monipuoliseen kuvastoon? Olisi ollut kiinnostavaa myös itse nähdä kyseinen työ kirjasta ilman että sitä tarvitsisi etsiä muista lähteistä.

Väisäsen ja Luodeslammen teos on laaja, briljantti ja innostava johdanto taienteologiaan, estetiikkaan ja kristillisen kuvataiteen sekä kuvanteologian maailmaan. Kirjan kuvitus on fantastinen ja vie lukijan teoksessa mainittujen taidehistoriallisten suuntauksien ja arkkitehtuuristen tyylien peruslähteille. Kirjoittajat ansaitsevat vaivannäöstään suuren kiitoksen.

SAMULI SUOLANEN
TEOL. MAIST., LAPPEENRANTA

PASI JAAKKOLA
Topeliaaninen usko:
Kirjailija Sakari Topelius
uskontokasvattajana. Diss.
Helsinki. Omakustanne:
Helsinki 2011. 252 s.

Teologian tohtori Pasi Jaakkola tarttui tammikuussa tarkastetussa väitöskirjassaan Suomen historian ja suomalaisuuden todelliseen suurmieheen, Zachris Topeliukseen, varsin haastavalla tavalla. Jaakkolan tutkimus *Topeliaaninen usko: Kirjailija Sakari Topelius uskontokasvattajana* kuuluu uskonnonpedagogiikan alaan, mutta tekijän mukaan se yhdistää teologian, kasvatustieteiden

ja historiatieteiden paradigmoja (s. 10). Jaakkola onnistuu erinomaisesti todistamaan tutkimuksensa tarpeellisuuden, sillä hänen väitöskirjansa osoittaa selkeästi, ettei Topeliusta ja hänen uskonnollisuuttaan ole suinkaan kaluttu loppuun. Valitettavasti kirja itsessään on Helsinki City Marathonin termein pikemminkin jonkinlainen ”puolimatkan juottopiste Agricolan-kirkon varjossa” kuin ”Olympiastadionin hurmoksellinen takakaarre”.

Jotta arvioni ei venyisi samoihin mittoihin sen kohteen kanssa, nostan esiin kolme ongelmaa, joihin olen historianantutkijana kiinnittänyt huomiota. Ensimmäinen niistä on historian käyttö. Tekijä purkaa historianantutkimukseen liittyviä näkemyksiään johdantoluvussa lupaavalla tavalla korostaessaan esimerkiksi ”lähteiden liittämistä ajalliseen taustaan” (s. 11). Kontekstiin liittyvää pohjatyötä Jaakkola on tehnytkin, sillä hän avaa mainitsemaansa historiallista taustaa kirjan alussa peräti 49 sivun verran. Lähteiden tulkinta historiallisen kontekstin valossa jää sen sijaan vähemmälle huomiolle.

Vähintään yhtä ongelmalliseksi pidän sitä, että tekijä ei kiinnitä riittävän suurta huomiota muutokseen. Hän pyrkii luomaan Topeliuksen teologisista, poliittisista ja pedagogisista näkemyksistä jonkinlaista synteesiä tai systemaattista kokonaisuutta, mikä ei historianantutkijan näkökulmasta ole mielekäs tai kestävä ratkaisu. Jaakkola jopa esittää, että Topeliuksen ”oppi- ja satukirjat muodostavat uskonnonpedagogisen kokonaisuuden” (s. 9). Ihmisen ajattelu ja toiminta on aina reaktiota johonkin. Jokainen Topeliuksen kirja syntyi tiettyinä ajankohtana sisäisestä tai ulkoisesta tarpeesta. Perheenisänä ja 38-vuotiaana, vasta valittuna yliopiston professorina kirjoitettu ensimmäinen kirja ei välttämättä vastaa 75-vuotiaan eläköityneen valtiomiehen ja satukirjailijan ajatusmaailmaa. Vastaavasti myös maailma, jossa ensimmäinen kirja kirjoitettiin, oli hyvin erilainen kuin

se, jossa viimeisin tarkasteltava kirja sai alkunsa. Toki Jaakkola muutaman kerran mainitsee, että jokin tietty piirre esimerkiksi näkyy vahvemmin iäkkään Topeliuksen tuotannossa, mutta todellisuudessa hän ei ota ajallista kontekstia huomioon tavalla, jota "historiatieteen paradigmaa" hyödyntävältä tutkijalta olisi lupa odottaa.

Edellä kuvatus kaltaisen ongelma näkyy vieläkin voimakkaammin silloin, kun tekijä analysoi Topeliuksen ajattelua. Hän peilaa tämän kirjoissa esiintyviä piirteitä erilaisiin uskonnollisiin tai aatteellisiin liikkeisiin esimerkiksi "pietistiseen herätyskristillisyyteen", "luterilaisuuteen", "yleisprotestanttisuuteen" tai "nationalismiin". Historian parissa askartelevan tutkijan pitäisi kiinnittää enemmän huomiota siihen, ettei esimerkiksi luterilaisuus ole koskaan ollut täysin yhtenäinen liike tai oppikokoelma -saati että se olisi pysynyt muuttumattomana ajasta toiseen.

Teologisen tiedekunnan väitöskirjalta odottaisi myös kriittisempää suhtautumista yleisesti käytettyihin mutta sisällöllisesti ongelmallisiin käsitteisiin, joihin voidaan lukea esimerkiksi luterilaisen kirkon nykyisen omakuvan ja identiteetin kannalta tärkeä "kansankirkko". Jaakkola käyttää käsitettä ilman, että hän lainkaan avaa tai problematisoi sitä. Tämän hän tekee kaiken lisäksi vielä 1800-luvun puolivälin kohdalla, jolloin luterilainen kirkko oli Suomessa selkeästi valtionkirkko (esim. s. 150, 171, 173). Näin käsitettä käytetään ajasta, jolloin sitä ei ainakaan nykymerkityksessä ollut.

Väitöskirjan toinen keskeinen ongelma liittyy aiemmin mainitsemaani Jaakkolan tapaan arvioida Topeliuksen uskonnollista ajattelua. Tekijä on onnistunut erinomaisesti löytämään Topeliuksen lastenkirjoista kiinnostavia ja merkittäviä piirteitä. Topeliuksen suhtautuminen luontoon poikkesi huomattavasti useimmista suomalaisen sivistyneistön edustajista. Jaakkola kuvaa useaan otteeseen Topeliuksen maa-

ilmankuvaa "luonnonfilosofiseksi" ja "panteistiseksi" (s. 93–95). Uskonto ja nationalismi ovat hänen mukaansa jonkinlaisessa synteessä Topeliuksen ajattelussa. Nationalistinen idealismi sai Topeliuksella jopa uskonnollisia piirteitä (s. 55, 175). Topeliuksen uskonnollisuudessa oli puolestaan selviä herätys- ja pyhityskristillisiä piirteitä sekä menestysteologisia vaikutteita (s. 84, 102, 166). Topelius uskoi kiliasmiin (s. 122, 124), piti helvettä ajaltaan rajallisena (s. 125), esitti kuolleiden sielujen muuttuvan enkeleiksi (s. 86) tai lasten tapauksissa jopa linnuiksi (s. 98), koki suomalaisten olevan Jumalan valittu kansa (s. 151–152, 157–158 ja *Maamme kirja* 1878, 148), uskoi isänmaallisen palvelualltiuden vaikuttavan ihmisen pelastumiseen (s. 105) sekä korosti Jumalan ensimmäistä persoonaa toisen ja kolmannen persoonan kustannuksella.

Kaiken tämän keskellä Jaakkola käyttää huomattavasti energiaa yrittäessään vakuuttaa lukijoita siitä, että Topelius oli Raamatun "klassiseen tulkintaan" ja "klassiseen kristinuskoon" tukeutuva "paavallilainen" ja "puhdasoppinen" luterilainen, jonka ajattelussa oli vain joitakin "säröjä". Tällainen Topeliuksen puhdasoppisuuden puolustaminen ei ole tieteellisesti kestävä ja lisäksi se varjostaa ikävästi väitöskirjan monia ansioita. Kaiken lisäksi Topeliuksen "luterilaisuuteen" keskittyminen vaikeuttaa Jaakkolan yritystä selvittää, mistä Topeliuksen näkemykset todella kumpusivat.

Topelius oli epäilemättä saanut vaikutteita fennomaani-kollegoiltaan sekä Herderin kansallisuusaatteesta, Pestalozzin pedagogiikasta, Schleiermacherin välitysteologiasta ja jopa Hegeliltä, vaikka Topeliuksen suhde Hegelin filosofiaan olikin selvästi jännitteinen. On kuitenkin yllättävää, ettei Jaakkola ole lähtenyt etsimään Topeliuksen teologisen ajattelun juuria saksalaisen teologian ja filosofian ulkopuolelta, vaikka hän pariin otteeseen mainitsee Topeliuksen kytköksistä angloamerik-

kalaiseen vapaakirkollisuuteen. Monille Topeliuksen yllättävältä vaikuttaneille painotuksille saattaisi löytyä loogiset selitykset ja juuret kauempana lännestä. Menestysteologiset piirteet, kiliasmi ja monet muut vastaavat seikat viittaavat nimittäin tähän.

On totta, että angloamerikkalainen vapaakirkollisuus rantautui kunnolla Suomeen vasta Topeliuksen kirjallisen tuotannon ilmestymisen jälkeen, mutta Jaakkola itse toteaa, että kansainvälisesti orientoitunut ja laajasti lukenut Topelius on todennäköisesti saanut näitä vaikutteita esimerkiksi Tukholmassa vieraillessaan. Näin ollen olisi kiinnostavaa tutkia Topeliuksen kirjaluettelaita tai Tukholman-kontakteja lähemmäksi, tunsiko Topelius esimerkiksi Ralph Waldo Emersonin tai Henry David Thoreauin teoksia. Nämä romantiikasta ammentaneen amerikkalaisen transsendentalismin johtohahmot kuuluivat Yhdysvaltain merkittävimpiin ja luetuimpiin kirjailijoihin 1830-luvulta pitkälle 1860-luvulle. Heitä voidaan perusteellisesti pitää kristillispohjaisen luontomystiikan ja ekoteologian edelläkävijöinä. Toki transsendentalistien suhde yhteiskuntaan ja esivaltaan poikkesi radikaalisti Topeliuksen linjasta, mutta yhtäläisyyksiä niin individualistisen ihmiskuvan, panteistisen maailmankuvan kuin ensimmäistä persoonaa korostavan jumalakuvan kohdalla on niin paljon, että mahdollisia vaikutteita olisi ollut syytä ainakin selvittää.

Vastaavia yhteyksiä voi olla muitakin. Vaikka Robert Bellahin lanseeraama kansalaisuskonto on käsitteenä kiistanalainen ja yhdysvaltalaisena ilmiönä etäinen, topeliaaninen uskonnon ja nationalismin synteesi, erityisesti *Maamme kirjan* kohdalla, noudattaa niin tarkkaan Bellahin määritelmiä, että Jaakkolan olisi toivonut perehtyvän kansalaisuskontoa käsittelevään problematiikkaan. Tämä olisi voinut auttaa häntä paitsi syventämään käsitystä kristinuskon ja nationalismin suh-

teesta myös kiinnittämään huomiota Topeliuksen tapaan jättää Kristus vanhatestamentillisen Luoja-jumalan varjoon sekä hyödyntää Vanhan testamentin tekstejä huomattavasti Uutta testamenttia enemmän. Suomalaiskansallisen nationalismin perustelemisen toisen temppelin juutalaisuudesta kumpuavilla yhtä lailla nationalistisilla Vanhan testamentin teksteillä olikin huomattavasti helpompaa, kuin mitä se olisi ollut esimerkiksi Jeesuksen vuorisaarnalla! Tätä tematiikkaa olen käsitellyt artikkelissani ”Jumala ompi Linnamme vai Linna Jumalamme? Yhdysvallat, Suomi ja bellahilainen kansalaisuskonto” (Kirkkohistorian alueilla. SKHST 217, Helsinki 2011)

Edellä kuvattua angloamerikkalaisen teologian ja ajattelun totaalista puuttumista pidän tutkimuksen kolmantena selkeänä puutteena. Topeliuksen vapaakirkollisen herätyskristillisyyden, perinteisestä luterilaisuudesta - jos tällaisia ilmauksia halutaan välttämättä käyttää - selvästi poikkeavien eskatologisten näkemysten ja monien muiden seikkojen olisi odottanut auttavan tekijää kääntämään katsetta tähän suuntaan.

Pasi Jaakkolan väitöskirjalla on myös monia ansioita, erityisesti siksi, että hän kiinnittää tutkimuksellaan huomiota Topelius-tutkimuksessa yhä oleviin aukkoihin. Uskon, että Jaakkola olisi voinut päästä parempaan, vaikkakin ehkä vähemmän kiinnostavaan lopputulokseen, mikäli hän olisi karsinut tutkimuksensa paradigmoja ja perehtynyt jäljelle jääneisiin perusteellisemmin.

JUHA MERILÄINEN
TEOL. TRI, HELSINKI

LEO NÄREAHO **Tiede, uskonto ja tietoisuus: Filosofista rajankäyntiä. Suomalaisen teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja 265. Helsinki 2010. 224 s.**

Uskonnon ja luonnontieteen suhteet ovat usein esillä julkisessa keskustelussa, mutta Suomessa on aiheesta vain vähän teologista ja filosofista tutkimusta. Uskonnonfilosofian dosentti Leo Näreaho paikkaa tätä aukkoa ilahduttavasti teokseensa aihepiirin kirjoitusta laaja, mutta teos ei pyri olemaan yleisesitys uskonnon ja luonnontieteen suhteista. Sen sijaan se sisältää filosofista analyysia useista tekijän kiinnostavaksi kokeneiksi keskustelun osa-alueista.

Ensimmäisessä pääluvussa Näreaho esittelee kognitiivista uskonnotutkimusta, jossa uskontoa pyritään ymmärtämään ihmisen kognitiivisen arkkitehtuurista tehdyn tutkimuksen avulla. Näreaho suhtautuu tähän tutkimukseen myönteisesti, mutta nostaa ongelmaksi muun muassa kysymyksen uskonnon selittämistä. Jos kognitiivinen uskontotiede pyrkii selittämään uskontoa naturalistisesti, eikö se välttämättä joudu ottamaan kantaa myös uskonnollisten uskomusten totuusarvoon?

Toisessa ja kolmannessa luvussa Näreaho käsittelee älykkään suunnittelun liikettä (Intelligent Design, ID) ideologisena tieteenä. Tekijä kertoo ensin älykkään suunnittelun liikkeen taustasta ja muun muassa Kiila-strategiasta, jossa ID:n päämääräksi kerrotaan kristillistä kulttuuria rapauttavan materialistisen filosofian vastustaminen. Näreahon mukaan tämä lähtökohta ohjaa liaksi ID:n ajattelua. Tätä tarkastelua olisi myös mielenkiintoista täydentää vertailemalla ID:tä muuhun ideologiseen tieteseen, esimerkiksi feministiseen tutkimukseen ja puolus-

tamalla mahdollisuutta maailmankuvallisesti neutraaliin tieteseen. Myös joidenkin ID-kriitikkojen ideologiset motivaatiot olisi hyvä huomata. Esimerkiksi Näreahon viittaa Barbara Forrestia motivoi sekulaari humanismi, toisia teologiset motiivit.

Näreaho argumentoi myös, että ID epäonnistuu myös tieteelliseltä ja filosofiselta kannalta. Näreahon mukaan ID:n kuvaama suunnittelija on selvästi ylikuonnollinen toimija ja liian epämääräinen toimiakseen metodologiseen naturalismiin sitoutuneen tieteen selityksenä. Tätä kiintoisaa ID:n analyysia olisi ollut mukava jatkaa kysymällä, onko mahdollista ajatella tilannetta, jossa älykäs suunnittelu olisi paras tai tosi selitys jollekin luonnossa havaittavalle järjestykselle, ja miten toimiva suunnitteluargumentti voitaisiin tällöin muotoilla? Voiko suunnittelupäätelmä olla joskus rationaalinen, vaikka se ei olisikaan naturalistista tiedettä? Myös ID-liikkeen ulkopuolellahan suunnitteluun on viitattu luonnolakiensa hienosäädön parhaana selityksenä (evidentialistiset teistit).

Neljännessä pääluvussa Näreaho siirtyy tarkastelemaan kielilläpuhumista koskevaa tutkimusta. Kielilläpuhumisessa ei näiden tutkimusten mukaan ole kyse varsinaisesta kielestä, vaan kieltä muistuttavasta ääntelystä. Patologiset selitykset kielilläpuhumiselle eivät toimi, vaikka kielilläpuhuminen on kyllä yhteydessä esimerkiksi ekstroverttiin persoonallisuuteen. Muita naturalistisia, kognitiivisia ja sosiologisia, selityksiä kielilläpuhumiselle kuitenkin on. Näreaho kysyy, mikä on näiden selitysten suhde uskonnollisen kielillä puhujan omaan kokemukseen taivaallisista kielistä Jumalan antamana lahjana. Tekevätkö naturalistiset selitykset tästä kokemuksesta epäuskottavan?

Näreahon vastaus on, että Jumalaa ei voida ottaa tieteesä selityksperustaksi. Tämä jättää kuitenkin kysymyksen vielä auki. Olisi ollut mielenkiintoista kysyä yleisellä tasolla, mi-