

vat juutalaiseen mystiikkaan ja viittaavat kymmeneen Jumalan aktiiviseen attribuuttiin (*sefirot*) ja mystiseen pahan valtakuntaan (*qelippot*).

Ehkä kiehtovin dönme-teologian piirre on Šabbetailta peritty mystinen tulkinta, jonka mukaan tämän maailman lait eivät enää päde. Tooran (*halakhan* eli juutalaisen lain) rituaalinen kumoaminen onkin sen aidointa toteuttamista. Esimerkiksi juutalaisen kalenterin mukainen av-kuun 9. päivä, vakavahenkinen paastopäivä temppelein tuhoutumisen muistolle, on iloinen juhlapäivä, jolloin vietetään Šabbetain syntymäpäivää. Ehkä eniten ulkopuolisten uteliaisuutta ovat kihelmöineet liikkeen rituaalinomaiset seksuaaliset rikkomukset. Sisman toteaa, että dönmet harrastivat parinvaihtoa säädellyissä olosuhteissa ja avioparien kesken.

Yksi Sismanin ansioista on dönme-liikkeen monimuotoisuuden korostaminen. Šabbetain kuoleman jälkeisinä vuosikymmeninä liike jakautui kolmeen eri ryhmään (Yakubi, Karakaş ja Kapancı), joista kullakin oli oma johtohahmonsa ja teologiset erityispiirteensä. Liikkeen varhaishistoria ja ensimmäisten vuosikymmenien ”pimeä kausi” on mutkikas, eikä hiuksenhienojen ideologisten erojen perässä ole helppo pysyä. Reaktiona modernin maailman muutoksiin 1800-luvulla ryhmät jakautuivat sisältäpäin vielä assimilaatiota tai reformaatiota kannattavaan ja ortodoksisen alaryhmään, aivan kuten Keski- ja Itä-Euroopan aškenasijuutalaiset samaan aikaan. 1800- ja 1900-luvuilla juuri dönmet olivat etulinjassa modernisoimassa Turkkiä. 1920-luvulle asti liikkeen erityinen sydänalue oli Saloniki omine synagogineen ja hautausmaineen. Dönme-kulttuurin kuokoistus Salonikissa päättyi vuonna 1924, kun kaikki Turkin kansalaiset pakkoisierrettiin Kreikasta Turkkiin.

Modernissa ranskalaismallisessa kouluverkostossa dönmet panostivat tyttöjen koulutukseen ja turkin kielen opetukseen. Juutalais-

espanjasta luovuttuaan moni dönme päätyi turkin kielen ja kirjallisuuden puolestapuhujiksi, kirjailijoiksi ja journalisteiksi. Dönme-liikkeen edustajilla olikin yllättävän keskeinen rooli Turkin tasavallan kulttuurin ja politiikan kehityksessä: 1900-luvun alkupuolella moni sekularisointeista dönmeistä liittyi nuorturkkilaiseen liikkeeseen vastustaakseen takapajuisena pitämäänsä sulttaania. Osa dönmeistä oli keskeisessä roolissa vuoden 1908 vallankumouksessa, ja muutama teloitettiinkin.

Kasvava turkkilainen nationalismi elätti ajatusta uudesta turkkilaisesta kansalaisesta modernissa valtiossa, jossa jokaisen kansalaisen tulee omaksua nationalistinen ja sekulaari maailmankuva. Dönmet olivat jo pitkään pitäneet identiteettinsä salassa, joten he sujahtivat tähän identiteettiin suhteellisen helposti. Kun turkkilainen identiteetti kuitenkin yhä vahvemmin liitettiin islamiin ja turkkilaiseen etnisyyteen, tilanne kävi niin dönmeille kuin muillekin vähemmistöryhmille tukahduttavaksi. Tarve ”hiljaisuuden taakkaan” eli dönme-identiteetin kätkemiseen paradoksaalisesti vain vahvistui, kun Turkkiä maallistettiin ja yhtenäistettiin. Assimiloituminen valtaväestöön koettiin parhaaksi selviytymiskeinoksi. Virallisesti dönmet ovat muslimeja, joten heidän tarkkaa lukumääräänsä on mahdoton arvioida. Sisman kuitenkin mainitsee, että osa Istanbulin dönme-hautausmaista on yhä toiminnassa, joten liikkeellä on vielä kannattajia. Tämänhetkisen kehityksen valossa dönmien kantama hiljaisuuden taakka tuskin kevenee tulevaisuudessakaan.

Šabbetain synnyttämää messiaanista liikettä ja ideologiaa on tutkittu paljon juutalaisuuden tutkimuksen sisältä ja hepreankielisen lähdeaineiston turvin. Maineikkain tutkimus lienee Gershom Scholemmin mammuttimainen teos *Sabbetai Tsvi* (1973). Sismanin aineistona on sen sijaan runsaasti turkinkielisiä aikalaislähteitä. Teoksen suurimpana ansiona on luodata liikkeen vähem-

män tunnettua modernia historiaa 1800–1900-luvuilla. Upeat mustavalkoiset kuvat dönme-perheistä ja hautakivistä koristavat kirjaa. Sisman onnistuu liittämään dönme-liikkeen osaksi laajempaa uskonnollista, poliittista ja yhteiskunnallista kehitystä Turkissa ja kohtaa pienen ja eksentrisen liikkeen sen omista lähtökohdista käsin. Kiehtova ja tuntemattomaksi jäänyt dönme-kulttuuri saa nyt ansaitsemansa huomion.

RIIKKA TUORI, FIL. TRI

JOHANNA AALTONEN & ELINA VUOLA (TOIM.)
Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 2015. 242 s.

Johanna Ahosen ja Elina Vuolan toimittama *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä* on ajankohtainen, kiinnostava ja ajattelua inspiroiva teos. Sen kymmenessä luvussa tarkastellaan uskonnon ja sukupuolen monisäikeistä suhdetta eri tieteenalojen ja teoriasuuntausten näkökulmasta. Kirjoittajat ovat uskontotieteen, teologian ja sosiaaliantropologian tutkijoita, joita yhdistää feministiseen teoriaperinteeseen kiinnittyvien käsitteiden ja lähestymistapojen hyödyntäminen uskonnontutkimuksessa.

Johdannossa teoksen ensisijaiseksi lukijakunnaksi esitetään sukupuolen ja uskonnon kysymyksistä kiinnostuneet tutkijat ja opiskelijat. Tutkimustyöni teologisen sukupuolentutkimuksen parissa liittyy minut tähän joukkoon. Olen pyrkinyt ottamaan vastaan kirjan takakansitekstissä esitetyn haasteen käydä rohkeaa ja kriittistä keskustelua sukupuolen- ja uskonnontutkimuksesta.

Teos saa johdannossa kaksiosaisen tehtävänmäärittelyyn. Sen tarkoituksena on ensinnäkin esitellä suomalaiselle lukijakunnalle kan-

sainvälistä tutkimusta uskonnon ja sukupuolen suhteesta. Toiseksi se ymmärretään puheenvuoroksi seläisessä teoreettisessa keskustelussa, jossa uskonnontutkijat haastavat akateemisen sukupuolentutkimuksen ja feministisen teorian oletuksia uskonnon ja sukupuolen suhteesta. Keskeisenä väitteenä on, että feministisessä teoriassa ja tutkimuksessa uskontoa on useimmiten tarkasteltu sekulaarista oletuksesta käsin: uskonto on nähty patriarkaalisenä mahtina, jonka vallasta maallistuminen voi vapauttaa naiset. Uskontoon sitoutuneista naisista feministinen tutkimus ei juuri ole ollut kiinnostunut.

Johdannossa mainitaan useita perusteluja teoksen tarpeellisuudelle. Valtaosa niistä rakentaa vastakkainasettelun uskonnontutkimuksen ja sukupuolentutkimuksen välille. Jaottelu on mielestäni asioita yleistävä ja yksinkertaistava. Mietin, miksi on tarpeen luoda kontrasti uskonnon ja sukupuolen suhdetta ”väärin” ja ”oikein” tarkastelevien tutkimuserinteiden välille. Eikö tällainen vastakkainasettelu muistuta dikotomisointia, jota feministisen ajattelun perinteessä vastustetaan? Ehkä kyse on retorisesta keinosta, jonka tarkoituksena on saada luki- ja hakemaan lisäselvitystä esitetyille näkemyksille.

Elina Vuolan kirjoittama luku ”Unohdettu ero?” konkretisoi väitteitä uskonnon merkityksen sivuuttavasta sukupuolentutkimuksesta. Vuolan tarkastelun kohteena on yksi feministisen teorian keskeinen käsite, intersektionaalisuus. Sen avulla on pyritty monipuolistamaan analyysiä ihmisten välisistä eroista ja valtasuhteista. Intersektionaalisuuden ajatus korostaa, että sukupuoli on vain yksi ihmisiä jaotteleva ja heidän identiteettiään muokkaava tekijä. Sen lisäksi on huomioitava muun muassa yhteiskuntaluokan, rodun ja etnisen taustan tuottamat erot. Vuolan mukaan myös uskonto tulisi nähdä yhtenä eron kategoriana. Hänen mukaansa näin ei tapah-

du sekulaarin oletuksen sävyttämässä sukupuolentutkimuksessa, jonka piirissä uskonto on otsikon sanoin unohdettu ero.

Latinalaista Amerikkaa koskevaa sukupuolentutkimusta hallitsee Vuolan mukaan sekularistinen näkökulma uskuntoon. Oman, costaricalaisten naisten uskonnollisuutta käsittelevän tutkimuksensa hän nostaa esimerkiksi toisenlaisesta tavasta ymmärtää uskonnon merkitystä naisten elämässä: Neitsyt Mariaan turvautuvat naiset eivät ole uskonnon alistamia uhreja vaan pikemminkin toimijoita, jotka kritisoivat ja tulkitsevat uudelleen uskonnollista perinnettään. Vuola kommentoi kriittisesti myös vakiintuneita tapoja kirjoittaa feministisen ajattelun historiaa. Hänen mukaansa ne sivuuttavat usein feministiteologiiden panoksen. Mainitsematta jää esimerkiksi varhaisten feministiteologiiden työ intersektionaalisuuden ajatuksen kehittäjinä.

Toisessa luvussa ”Lumottuja naisruumiita ja jumalallisia naisia” uskontotieteilijä Terhi Utriainen jatkaa keskustelua feminismien sekulaarista oletuksesta. Hänen kiinnostuksensa suuntautuu aikamme naisiin, jotka ovat sitoutuneet uskuntoon ja hahmottavat itseään ja ruumiillisuuttaan sen tarjoamin välinein. Yhä useampi nykyainen näyttää hylkäävän sekulaarin feminismien ajatuksen uskonnosta naisen ruumiin vihollisena. Sen sijaan naiset etsivät uskonnon ja henkisyden avulla uudenlaista tapaa ymmärtää ruumiillisuutta.

Utriainen pohtii kiinnostavasti nykyaisten uskonnollisuutta ranskalaisen filosofin ja psykoanalytiikon Luce Irigarayn ajattelusta käsin. Lisäksi hän esittelee uskontoantropologien ja -sosiologien esittämiä näkemyksiä uskonnon ja ruumiillisuuden välisestä suhteesta. Erityistä huomiota Utriainen kiinnittää siihen, millaisia ruumiillisuuden ymmärtämisen ja ruumiin muokkaamisen tapoja kristinuskon vaikutuspiirissä on syntynyt. Hän myös kysyy,

millä tavalla naiset ovat ottaneet vastaan sekularisaation ”lumouksesta riisuman” ruumiin. Näyttää, että modernin tieteen haltuun ottama ruumis ei enää riitä naisille. Sen tilalle rakennetaan vaihtoehdoisen henkisyden tarjoamin välinein hollistisuuden ja pyhyden määrittämää ruumiillisuutta.

Johanna Ahosen ”Spirituaalisuus väylänä muutokseen?” laajentaa kuvaa oman aikamme uskonnollisuuden murroksesta. Yksi sitä luonnehtiva piirre on kiinnostus itämaista uskonnollisuutta kohtaan. ”Joogautumisen käänne” ohella uskontotieteilijät puhuvat maallistumisen jälkeisestä uskonnon paluusta, siirtymisestä postsekulaariin aikaan. Sille on luonteenomaista maallisen ja uskonnollisen välisen vastakkainasettelun hälveneminen. Ahonen tarkastelee postsekulaaria käännettä kahden feministiteoreetikon, Luce Irigarayn ja Rosi Braidottin ajattelussa. Lisäksi Ahonen kuvaa oman kenttätyöaineistonsa pohjalta, millä tavalla suomalaiset Äiti Amman seuraajat ymmärtävät henkisyden ja feminismien suhteen. Hän etsii kirjoituksessaan vastausta kysymykseen, voiko henkisyys tarjota eettisiä työvälineitä feminismille ja ympäristöajattelulle.

Ahosen johtopäätöksensä on, että niin Braidotti kuin Irigaraykin myöhäistuotannossaan ymmärtävät henkisyden ekologisesti kestävästi etiikan perustaksi. Samoin Äiti Amman liikettä sävyttää ekofeministinen henkisyys. Luvun rakentama myönteinen vastaus otsikon ja tehtävänasettelun kysymykseen ei yllätä lukijaa. Sen sijaan hämmästyin sitä, miten vahvasti Ahonen ottaa kantaa spirituaalisuutta korostavan feminismien puolesta. Se on rohkea ratkaisu, jonka tekijä saattaa joutua vastaamaan kysymyksiin tutkimuksensa intressidonnaisuudesta ja luotettavuudesta.

Ekofeminismin ja henkisyden teemoja käsittelee myös Pauliina Kainulaisen ”Pyhän vapautus”. Tosin Ahosesta poiketen Kainulainen

käyttää termejä hengellisyys ja spiritualiteetti englanninkielisen sanan spirituality käännoksinä. Tämä terminologinen ero uskontotieteellisen ja teologisen lähestymistavan välillä jää teoksessa lähinnä maininnan tasolle.

Kainulainen sanoo pohtivansa kysymystä, voiko uskonnon ekofeministinen tulkinta tarjota aineksia luontomyönteisemmän kulttuurin luomiselle. Hän luo katsauksen ekofeministiseen keskusteluun uskonnon ja hengellisyyden merkityksestä sekä esittelee kristillistä ekofeminististä teologiaa. Feministisen ekoteologian erityisenä ansiona Kainulainen pitää länsimaisen tiedonkäsityksen haastamista. Vastaavanlaista kritiikkiä ovat esittäneet myös alkuperäiskansoihin kuuluvat tutkijat. Heidän keskeisenä tavoitteenaan on ollut luoda tiedon tuottamisen menetelmiä, joihin sisältyy spiritualiteetin ulottuvuus. Kainulaisen mukaan vain tämänkaltainen tieto-opillinen ja metodologinen murros mahdollistaa muutoksen kohti ekologisesti mielekkäämpää kulttuuria.

Kainulaisen esittelemät tieteenfilosofiset pohdinnat ovat kiinnostavia mutta kysymyksiä herättäviä. Jäin erityisesti miettimään, mitä spiritualiteetin ymmärtäminen osaksi tiedon tuotantoa tarkoittaa. Kainulaisen kirjoitus – hänen omaa ilmaisuun soveltaen – sisältää vahvan katsomuksellisen kannanoton. Se tekee lukijalle selväksi, millaista tiedonkäsitystä ja kristinuskon tulkintaa maapallon hyvinvoinnin edistäminen edellyttää.

Petri Merenlahden ”Jeesus, maskuliinisuus ja queer” ei niinkään ota kantaa vaan kutsuu pohtimaan Raamatun teksteissä rakentuvaa käsitystä maskuliinisuudesta. Merenlahden lähestyy aihettaan kriittisen miehen ja maskuliinisuustutkimuksen sekä queer-teorian näkökulmista. Hän etsii selitystä sille, miksi kirkoissa kiistellään edelleen kiivaasti sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvistä kysymyksistä.

Merenlahti tarkastelee, miten varhaiskristilliset kirjoittajat hyödynsivät aikansa maskuliinisuushannetta kuvatessaan Jeesusta ja tämän pelastustyötä. Mieskunnian riistämiseksi tarkoitettu rangaistus tulkitaan suurimman miehuullisuuden ilmaukseksi. Äärimmäistä hyveellisyyttä ja itsehillintää osoittava Jeesus on kristittyjen esikuva. Heitä kehoitetaan Kristuksen kaltaisuuteen eli omaksumaan maskuliinisen ihmisyyden ihanne. Suhteessa Jumalaan kristityn tulee kuitenkin osoittaa naiselle sopivaa kuuliaisuutta ja alamaisuutta. Jumalasuhteen sukupuolittunut ymmärtäminen näyttää Merenlahden mukaan selittävän sitä, miksi miehisuus ja sen puolustaminen saavat keskeisen aseman sukupuolta ja seksuaalisuutta koskevissa kiistoissa.

Helena Kupari ja Salome Tuomaala liittyvät luvussa ”Toimijuus ja muutoksen mahdollisuus” sekulaarifeministisen tutkimusnäkökulman kritiikkiin. Kirjoittajat puolustavat näkemystä, jonka mukaan naisten uskonnollista toimintaa tulisi tarkastella heidän omasta arvomaailmastaan ja merkityksenannostaan käsin. Tämä painotus on keskeinen toimijuuden käsitettä hyödyntävässä tutkimuksessa. Kuparia ja Tuomaalaa kiinnostaa erityisesti se, mitä mahdollisuuksia toimijuuden käsite tarjoaa uskonnollisissa käytännöissä tapahtuvien muutosten ymmärtämiseen. He sanovat käyttävänsä pohdintojensa ponnistuslautana vanhoillislestadiolaista liikettä tarkastelevia tutkimuksia. Kirjoittajat arvioivat kriittisesti kahta tutkimusartikkelia ja kolmea pro gradu -tutkielmaa. Niiden metodiset puutteet saavat yksityiskohtaisen käsittelyn. Tarkoituksena on osoittaa, että toimijuuden käsitteen parempi hyödyntäminen olisi tuonut lisää tarkkuutta ja sävyä tutkimustuloksiin. Kupari ja Tuomaala esittelevät asian- tuntevasti toimijuuden käsitteeseen liittyvää teoretisointia. Maisterintutkimien ponnistuslautakäyttö on mielestäni hieman arveluttavaa. Ei-

vätkö tutkijat voisi jo luopua perinteisestä tavasta kirkastaa omaa argumenttiaan toisten töiden puutteellisuuksia vasten?

Luvussa ”Valta, sukupuoli ja uskonto” Päivi Salmesvuori tarkastelee, miksi ja miten naiset ovat saavuttaneet vallankäyttäjän aseman yhteisöissään. Lisäksi hän käsittelee naisten vallankäytön tapoja. Salmesvuoren tarkastelu kohdentuu kahden uskonnolliseen vaikuttajanaiseen, Ruotsin pyhään Birgittaan ja horrossaarnaaja Helena Konttiseen. Esimerkkitapausten analyysiä edeltää laaja katsaus vallan teoretisointitapoihin. Valitsemiensa teoreetikoiden avulla Salmesvuori osoittaa kiinnostavia yhtäläisyyksiä kahden näkijänaisen tavassa rakentaa itselleen uskonnollisen vallankäyttäjän asema ja toimia siinä.

Kirjan viimeinen teema on ”Sukupuoli, uskonnollisuus ja pitkittynyt konflikti”, joka perustuu Riina Isotalon antropologiseen kenttätööhön Länsirannan palestiinalaisten parissa. Hän kuvaa laajasti alueen yhteiskunnallis-poliittista ja uskonnollista tilannetta. Isotalo esittelee myös useita teoreettisia näkökulmia, joista on mahdollista ymmärtää sukupuolen, uskonnon ja väkivallan monimuotoista yhteenkietoutumista. Isotalo käsittelee esimerkiksi kysymyksiä naisten ja miesten identiteetin rakentumisesta konfliktitilanteissa sekä sukupuolittuneesta sosialisatiosta sotaan.

Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä on julkaistu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Tietolipas-sarjassa. Julkaisusarjan nimi kuvaa mielestäni osuvasti teoksen luonnetta. Lukijalle on tarjolla huikea määrä monipuolista ja -alaista asiantuntijätietoa sukupuolen ja uskonnon kysymyksistä. Niin kuin johdannossa todetaan, teos antaa välineitä uskonnon ja sukupuolen suhteen analyttiseen ja kriittiseen pohdintaan. Lähes kaikkien lukujen teoreettinen ote on vahva ja selkeä. Asioiden käsittelytapa ja kirjoitustyyli sen sijaan vaihtelevat poleemisesta lähes poeettiseen.

Moniääninen teos haastaa lukijansa pohtimaan paitsi sanottua myös sanomisen tapaa. Sen kutsua keskusteluun uskonnon ja sukupuolen tutkimuksesta on mahdotonta vastustaa.

ANNI TSOKKINEN, FIL. TRI

JARMO KOKKONEN
Sukupuoli ja yhteisöllisyys
rippikoulun rituaaleissa.
Kirkon tutkimuskeskuksen
julkaisuja 123. Tampere:
Kirkon tutkimuskeskus
2016. 363 s.

Jarmo Kokkonen väitöstudium tarkastelee Suomen evankelis-luterilaisen kirkon menestystuotetta, rippikoulua, verrattain harvinaisesta rituaaliteoreettisesta näkökulmasta. Kyseessä on kirkkososiologian alaan kuuluva etnografinen tutkimus, joka kytkeytyy samalla nuoriso-, koulu- ja sukupuolentutkimukseen. Kun ottaa huomioon sen, kuinka vähän näitä teoreettisia ja menetelmällisiä näkökulmia on suomalaisessa teologisessa tutkimuksessa hyödynnetty, Kokkonen tutkimusta voi pitää uraauurtavana.

Rituaalitutkimus tarjoaa Kokkonen mukaan erityisen hedelmällisen näkökulman uskonnon ja seksuaalisuuden vuorovaikutuksen tarkasteluun. Tutkimuksessa rituaalin luonne ymmärretään sosiologi ja antropologi Émile Durkheimin, antropologi Victor W. Turnerin, sosiologi Erving Goffmanin ja sukupuolentutkija Judith Butlerin teoretisointien mukaisesti kollektiivisena, toistuvana, julkisena ja ruumiillisena esityksellisenä toimintana. Näin ymmärrettynä rituaalit eivät niinkään heijasta yksilön sisäistä maailmaa kuin luo sitä; toistuvat rituaalit tuottavat jaettuja merkityksiä ja sisältöjä. Tutkimuksessa sukupuolta, seksuaalisuutta ja uskonnollista yhteisöllisyyttä yhdistää niiden tehty ja neu-

vottelunvarainen – performatiivinen – luonne.

Kokkonen määrittelee tehtävään analysoida sukupuolen ja yhteisöllisyyden rakentumista rippikoulun rituaaleissa ja rituaalinkaltaisissa tilanteissa, kuten lauluissa tai leikeissä. Vaikka tutkimuksessa käsitellään rippikoulun käsitettä, keskittyy se jo aineistonsa puolesta rippikoulun leirijakson tarkasteluun. Tutkimusaineisto on kerätty pääasiassa kahden seurakunnan rippileireillä, ja se on etnografiselle tutkimusotteelle ominaisesti runsas koostuen 50 tutkimushaastattelusta, havainnointiin perustuvista tutkimuspäiväkirjoista, opetus- ja iltaohjelmien tilanenaohoitteista, nuorten kirjallisista tuotoksista, valokuva- ja videomateriaalista, istumajärjestyksistä ja sosiogrammeista, rippikoulua ohjaavista virallisista suunnitelmista sekä soveltuvin osin rippikoulussa käytetyistä opetusmateriaaleista, lauluista ja kertomuksista.

Aineistoa analysoidaan neljäsentä toisiinsa limittyvästä rippikoulun kerrostumasta käsin. Ensimmäisessä analyysiluvussa keskitytään sukupuolen rakentumiseen rippikoulun fyysisessä (esimerkiksi tila, aika, tunne ja ruumiillisuus) ja epävirallisessa (ystävyyssuhteet, nuorten omat ryhmät ja vuorovaikutus) kerrostumassa. Näiden kerrostumien kohdalla Kokkonen tarkastelee erityisesti konkreettisen yhteisöllisyyden – yhteisen tilan ja ajan mahdollistamien sosiaalisten suhteiden – merkitystä sukupuolen rakentumiselle. Toinen analyysiluku käsittelee sukupuolen rakentumista rippikoulun virallisessa (suunnitelmat, ohjeet ja säännöt) ja sakraalissa (hiljaisuus, hengellisyys ja hartaus) kerrostumassa. Näissä sukupuolen rakentumista tarkastellaan yhteydessä symboliseen yhteisöllisyyteen, jolla viitataan yhteisyyteen rippikoulua laajemmassa kollektiivissa. Viimeinen analyysiluku keskittyy virallisen rippikoulun opetukseen seksuaalisuudesta.

Rituaalitutkimuksen teorioiden ja käsitteiden hyödyntäminen avaa

ainutlaatuisen näkökulman rippikoululaisiin siirtymäriitin liminaalivaihe elävänä yhteisönä. Liminaalivaihe merkitsee rajalla olemista; esimerkiksi sosiaaliset suhteet, aika, tila ja sukupuoli määrittävät uudella tavalla. Kokkonen kuvaa tällaista yhteisöllistä tilaa Victor W. Turnerin käsitteellä *communitas*. Käsite kuvaa liminaalitulassa vallitsevaa tasa-arvoa, yhteisöllisyyttä, yhteishenkeä ja hierarkioiden purkautumista. Tällainen yhteisyys rakentuu jaettujen rituaalien ja ritualisoinnin varassa. Esimerkiksi jokin tietty laulu voi nousta rippileirillä symboloimaan koetun yhteisöllisyyden huippuhetkeä. Kokkonen toteaaakin, että rippikoulujen suosion taustalla nähty myönteinen kokonaisilmapiiiri perustuu juuri rippikoulun *communitas*-luonteelle.

Kokkonen kuvaa terävästi liminaalitulassa olevan yhteisön rakentumista. Havainnot esimerkiksi ajan, tilan tai isosten merkityksestä sosiaalisten suhteiden rakentumiselle avaavat uudella tavalla rippikoulun yhteisöllisyyden muotoutumista. Esimerkiksi leirikeskuksen arkkitehtuurilla ja tilajärjestelyillä on suuri merkitys sosiaalisen vuorovaikutuksen muotoutumisessa. Rituaalinen aika (leirin päiväjärjestys) ja rajattu tila (leirikeskus) ovat jo itsessään elintärkeitä liminaalitulassa olevalle yhteisölle: esimerkiksi vanhempien vierailun kaltainen interventio edellyttää erilaisia kriisirituaaleja (esimerkiksi erityinen iltaohjelma) yhteisön ”normaalien” rajojen palauttamiseksi. Isosten vetämillä pienryhmillä taas näyttää olevan keskeinen merkitys kokonaisleirin yhteishengen muotoutumisen kannalta. Rentous rippikoulun peruskokemuksena näyttää pitkälti perustuvan isosten liminaaliin rooliin. Kokkonen mukaan isonen – diminutiivissa sananmukaisesti – on yhtäältä osa rippikoulun virallista hierarkiaa ja toisaalta osa rippikoululaisten epävirallista yhteisöllisyyttä.

Kokkonen työn erityiseksi ansioksi on nostettava myös rippikou-