

Mikä ihmeen uskontotiede?

Pertti Töttö

Tom Sjöblom ja Terhi Utriainen (toim.): Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta. Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos: Uskontotiede 10. Helsinki 2004, 319 s.

Kirjan otsikko antaa kahteen kertaan ymmärtää, että kansien välissä olisi puheena uskonto. Kuitenkin enemmän ja painokkaammin kokoelman kirjoittajat tahtovat peistä siitä, mitä he itse uskovat tekevänsä: he keskustelevat uskonnon tutkimisesta, uskontotieteestä. Piirre on tuttu: sosiologitkin ovat enemmän kiinnostuneita sosiologiasta kuin yhteiskunnasta.

Meillä maallikoilla on tapana sotkea keskenään uskontotiede ja teologia. Kerran minulta kysyttiin, miten ne sitten eroavat toisistaan, jos ne muka ovat eri asioita. Vastasin mielestäni terävästi: "Uskontotieteilijät tutkivat jotain mikä on olemassa, teologit taas jotain olematonta!" Jos x uskoo että P, uskontotieteilijä tutkii x:n uskomuksia sekä niiden syitä ja vaikutuksia ottamatta kantaa siihen, onko P vai ei. Teologi taas yrittää selvittää, mikä on x:stä riippumaton oikea P. Jos P olisi "ulkona sataa", ei teologimme tietenkään tutkisi olemattomia, vaan olisi tavallinen meteorologi. Uskonnollisten uskomusten tapauksessa P kuitenkin viittaa empiirisen tuolle puolen, joten P:n totuutta ja oikeaa sisältöä ei empiirisen tieteen keinoin voida ratkaista. Teologit voivat siten enintään markkinoida omaa tai jonkin auktoriteetin uskomusta "oikeana" P:nä. He ovat siis todellisia konstruktionisteja, joiden "tieto" syntyy vallasta.

Suomalaisessa uskontotieteessä näyttää olevan kaksi pääsuuntausta. Toinen pitää kiinni teologian ja uskontotieteen erosta, toinen taas tieteen tai tietämättään hämärtää eron. Minun sympatiani ovat edellisen puolella. Ilkka Pyysiäinen käyttää tästä suuntauksesta termiä käyttäytymistiede, mutta sen sijasta voisi käyt-

tää myös termiä kognitiivinen tai viime aikoina jopa evolutiivinen uskontotiede. Siinä ei tavoitella uskonnon olemusta eikä vatvota uskonnon määritelmää, vaan tutkitaan ihmisen taipumusta ajatella uskonnollisia asioita, käyttäytyä uskonnollisten rituaalien ja sen sellaisten mukaisesti ja kokea uskonnollisia tunteita. Uskonnollisen kriteeriksi käy Pyysiäisen mukaan tietynlainen "intuitionvastaisuus". Maallikolle ei tullut aivan selväksi, mitä kaikkea sillä tarkoitetaan, mutta vaikkapa Olavi Paavolaisen analyysin kansallissosialismista uskonnollisena ilmiönä luulisi mahtuvan sen piiriin.

Kimmo Ketolan kirjoitus käy muistutukseksi siitä, ettei ilmiöiden jakaminen uskonnollisiin ja ei-uskonnollisiin ole aina suinkaan helppoa ja kiistatonta. Ketola tarkastelee Taivaan portti -liikkeen kaltaisia kultteja, joita vastaan on noussut erityinen antikulttiliike. Kulttien vastustajat ovat argumentoineet, että tällaisissa yhteenliittymissä ei ole kyse uskonnosta vaan jopa rikollisesta ihmisten hädän väärinkäytöstä. Vastustajien mukaan kulttien jäsenet eivät ole liittyneet vapaaehtoisesti näihin tuomiopäivän julistajiin vaan heidät on aivopesty.

Uskonnollisen luonteen kiistämisellä on kulteilta haluttu evätä uskonnonvapauden tarjoama suoja, jotta niiden toimintaa voitaisiin rajoittaa. Ketolan mukaan antikulttiliikkeen perusteet on kuitenkin osoitettu tieteellisesti kesämättömiksi. Mitään aivopesuksi kutsuttavaa psykologista ilmiötä ei ole olemassa.

Matti Kamppinen väittää, että "kulttuurirelativismiin ja hermeneuttiseen tulkintatradition yhdistäminen on yksi syy sille, miksi esimerkiksi Suomessa teologinen uskonnontutkimus on edelleen voimissaan" (s. 273). Ymmärtävän uskontotieteen edustajien tekstejä luettuani olen samaa mieltä.

Hermeneuttinen ja fenomenologinen empatia?

Helena Helve haluaa ymmärtää ja käyttää laadullisia menetelmiä, koska uskoo että uskonnon kaltaisia ilmiöitä ei voida mitata. Metodikseen hän ilmoittaa fenomenologian, joka tarkoittaa että ”yritetään empaattisesti ymmärtää tutkittavaa, hänen päämääriään ja motiivejaan sekä jakaa hänen kokemuksiaan ja tunteitaan” (s. 194). Kuinkahan moni fenomenologi hyväksyisi tällaisen metodin nimittämisen fenomenologiseksi? Ensinnäkin metodi rajaa uskontotieteen kohteista pois ilmiöt, prosessit, muutokset, tavat, rituaalit, instituutiot, opit ja monet muut kiinnostavat asiat, joilla ei ole tunteita eikä aikomuksia. Toiseksi metodi on yksinkertaisesti riittämätön myös yksilöiden tunteiden ja aikomusten tutkimisessa. Minä voin yrittää olla empaattinen ja päätyä käsitykseen, että x on epätoivoinen. Mutta entäpä jos joku toinen on omasta mielestään vielä empaattisempi ja väittää x:ää ilkeäksi huijariksi? Jos haluamme selvittää kiistan, meidän on turvauduttava johonkin muuhun kuin omaan empaattisuuteemme.

Helve ottaa esimerkiksi Fadime Sahindalin tapauksen ja kysyy, voiko ”naispuolinen kristitty länsimaisen akateemisen koulutuksen saanut tutkija ymmärtää Fadimen isää” (joka murhasi tyttärensä). Helve toteaa yllättäen, että nyt ”hermeneuttinen ja fenomenologinen empatia ei häntä auta” (s.194), mutta heti perään hän kirjoittaa, että kuitenkin ”olisi pystyttävä ymmärtämään isän tunteet ja kokemukset” (s.195).

Minä en kykene ymmärtämään, miksi empatia ei nyt toimi, jos se muutoin on tepsivä (ja ilmeisesti ainut) yksilön mielenliikkeiden tutkimusmetodi. Toimisiko metodi, jos tutkija olisi mies? Vai pitäisikö hänen olla kouluttamaton muslimimies? Tai kenties sellainen muslimimies, jolla on oman tyttären henki tunnollaan? Ehkä Fadimen isälle pitäisi kertoa, mikä on fenomenologinen metodi, ja myöntää hänelle itselleen tutkimusrahoitus tunteidensa selvittämiseen? Viimeistään tässä ”tutkimussuhteessa” empatian pitäisi toimia. Mutta mitä lisää empaattinen selvitys ”kaikesta mitä isä on kokenut ja ajatellut omassa synnyinmaassaan ja eläessään Ruotsissa siirtolaisena” (s. 196) antaisi tapauksen ymmärtämiseen, verrattuna siihen että sen selitetään olleen kunniamurha? Jos isä kertoo surmanneensa tyttärensä, koska tämä tuotti perheelle häpeää, ja jos näyttöä muista motiiveista ei ole, tekee tämä selitys pöyristyt-

tävän tapauksen riittävän ymmärrettäväksi. Helvekin myöntää, että selittämistä tarvitaan ymmärtämisen rinnalla, mutta hän ei esimerkiksi kykene kertomaan, mitä lisää empaattinen ymmärtäminen voisi selittämiseen tuoda.

Ymmärrettävää ymmärtämistä

Kokoelmassa kirjoittaa muunkinlaisia ymmärtävän uskonnontutkimuksen edustajia Raimo Harjulan sympaattinen kertomus ”Minun Afrikkani” kuvaa teologin muuntumista kenttäantropologiksi. Afrikkalaista kansanlääkintää käsittelevää tutkimusta ”hallitsi” tekijän mukaan ”alusta lähtien hermeneuttinen tiedonintressi” (s. 130). Vaikka empaattikkojen kielellä ilmaistuna Veljeni Mirau -tutkimuksen ”tutkittavana” oli yksi parantaja, joka uskoi saaneensa taitonsa unessa jumalalta, ei Harjula suinkaan yrittänyt eläytyä tämän osaan ja raportoida, mitä tämä oli elämänsä aikana kokenut ja tuntenut. Harjula halusi ”ymmärtää, mihin hänen parantava toimintansa perustui” (s. 130).

Höyryhengitys, plasebo-vaikutus sekä yrttien sisältämien lääkeaineiden teho oli helppo ymmärtää, varsinkin kun Oulun yliopiston farmakologit tutkivat kasvinäytteet. Mutta miten oli ymmärrettävissä se, että ”kirus” aiheutti vatsavaivoja, päänsärkyä ja erektiohäiriöitä? Harjula huomasi, että Mirau yritti löytää potilaansa kanssa keskustellen ”tulehtuneen ihmissuhteen, josta kirus oli lähtöisin” (s. 131). Se piti hoitaa ja riidat sopia, jotta rohdotkin alkoivat vaikuttaa. Vastaavasti ”loukattu vainajahenki” taudin syynä oli vain merkki siitä, että potilaalla oli tunnollaan jokin menneisyyden paha teko, jonka kanssa hänen oli ensin tehtävä tilinsä selväksi, jotta höyryhengitys auttaisi. Tällä tavalla Miraun ”parantava sana” Harjulan mukaan vaikutti. Minusta tällainen ymmärtäminen on hyvin ymmärrettävää eikä eroa mitenkään selittämisestä. Kyse on kausaalista mekanismia koskevasta hypoteesista, joka tässä tapauksessa vaikuttaa hyvin perustellulta.

Auktoriteettiuskko

Joillakin ymmärtäjillä on vahva taipumus vedota auktoriteetteihin jotenkin vapauttavina tai uutta lupaavina. Elisa Heinämäki pohtii suhdettaan tieteellisyyteen ja toteaa, ettei hänellä ole mitään tieteellistä metodologiaa vastaan, jos sillä tarkoitetaan kokeen sijasta ”tiettyjä kriteerejä

seuraavaa keskustelua” (s. 61). Hänen mielestään kokeen ajattelemisen tieteellisen metodin malliksi johtaa siihen, että metodista tulee itse-tarkoitus.

Taas joudun ihmettelemään, miksi samoin ei muka käy keskustelun kanssa. Ilkeämielinen voisi jopa ajatella, että tämä kirja on hyvä esimerkki itsetarkoituksellisesta keskustelusta, jossa viittaillaan lähinnä toisiin keskusteluihin. Entäpä kriteerit, jotka keskustelun pitäisi täyttää kelvataksen tieteen metodiksi? Tällainen keskustelu ei mukamas voi viitata todellisuuteen, ja sen suhde totuuteenkin jää hämäräksi. Lopulta Heinämäki joutuu turvautumaan Heidegger-sitaattiin, jonka hän ”avaa” näin (s. 62): ”Heidegger antaa siis hyvän metodin kriteeriksi sen, että se pystyy avaamaan tiettyä olevaa olemisessaan. Tätä tiettyä olemista taas ei voi todistaa. Siitä voidaan vain puhua.” Ota tuosta sitten tolkkua!

Juuri paremmin ei minusta selviä Gadameriin ja Rortyn nojaava René Gothónikaan. Hän on ihastunut Gadamerin iskulauseeseen ”Oleminen, jota voidaan ymmärtää, on kieli”. Iskulause ei näemmä tarkoita sitä, että vain kieltä voidaan ymmärtää, vaan että joitain asioita (”taidetta, toista ihmistä, kulttuuria tai uskontoa”) voidaan ymmärtää ”ainoastaan kielen kautta” (s. 40). Tietokoneen toiminta tai kulmahampaitaan näyttävän koiran aikeet ymmärretään siis ilman kieltä, mutta ristisaattoa, hymyä tai nyrkkin heristystä ei.

Mitähän kieltä tässä tarkoitetaan? Pitäkö minun osata venäjää ymmärtääkseni viankarjalaista ristisaattoa vai riittääkö, että joku kuvaa ymmärtämälläni kielellä, mistä siinä on kyse? Ilmeisesti sen täytyy riittää, muutoin kukaan nykykreikkaa taitamaton ei voisi edes periaatteessa ymmärtää, mitä Gothóni tarkoittaa ”pyhiinvaelluksen” ja ”pyhissäkäynnin” erolla, eikä olisi mieltä kirjoittaa siitä muulla kielellä kuin kreikaksi. Ainoastaan kielen kautta ymmärtäminen viittaa siis oman äidinkielen osaamiseen joidenkin asioiden ymmärtämisen välttämättömänä ehtona.

Periaate on kuitenkin empiirisesti kumottavissa eikä se sitä paitsi ole edes Gadamerin periaate. Gadamer oli nimittäin sillä kannalla, että kaikkia asioita alkuräjähdyksestä loppuräyhäykseen ymmärretään vain kielen kautta. Vastasyntynyt, ”susilapsi” tai aivovaurion takia kielelliset kykynsä menettänyt aikuinen ei siis

voisi Gadamerin mukaan ymmärtää yhtään mitään, Gothónin mukaan ei ainakaan ihmistä ja kulttuuria. Muutaman viikon ikäinen lapsi kuitenkin vastaa hymyyn aivan yhtä täydellisesti kuin aikuinen. Voidaan tietysti väittää, ettei lapsi vielä tuossa iässä ymmärrä hymyilevänsä. Vasta kun hän kykenee kertomaan mielenliikkeistään ja osoittaa ymmärtäneensä hymyn ”merkityksen”, hän ”todella” hymyilee. Tällaisen vastaväitteen voisi lukea Gothónin tavasta vedota Gadamerin refleksioon käsitteeseen (s. 41): ”Kuten valo tekee itsensä näkyväksi ainoastaan pinnassa johon se heijastuu, niin myös ajatukset ilmoittavat itsensä ajatusten ajattelemisessa eli reflektoinnissa. Ajatusten ajattelemisen taas on kielellinen tapahtuma.” Vain jos ajattelemisen kriteerinä pidetään kykyä ilmaista ajatusten sisältö toisille, on ajattelemisen kielellistä. Muussa mielessä se ei sitä ole, koska silloin ajatusten kielellisessä ilmaisemisessa ei olisi niin suuria vaikeuksia kuin tämäkin kirja osoittaa. Mutta jos ymmärtämisen, hymyilemisen ja ajattelemisen kriteeriksi asetetaan mielenliikkeiden ilmaiseminen, vesittyy Gadamerin periaate toteamukseksi, että kielelliset ilmaukset edellyttävät kieltä.

Gothónin toinen auktoriteetti on Rorty, joka on onnistunut johtamaan Gadamerin periaatteesta päätelmän, ”ettei tieteen tarkoitus enää voi olla totuuden etsiminen vaan ymmärtämisen lisääminen” (s. 41). Tämä taas edellyttää siirtymistä ”käsitteistä takaisin sanoihin, sillä ymmärtämisen edellytys on, että sanat kommunikoituvat lukijalle ymmärrettävällä tavalla” (s. 41).

Tästäkin minun täytyy olla jyrkästi eri mieltä. Käsitteet ovat sanoja tärkeämpiä ja kaikkein tärkeimpiä ovat väitteet. Niiden totuudesta keskusteleminen lisää ymmärrystä, ei sanoista kiistelemisen. Kannattaisi esimerkiksi miettiä, mitä väittää kirjoittaessaan, että ”Rorty on osoittanut, ettei ole olemassa mitään erityistä tieteellistä metodia tai metodologiaa, joka olisi toisia tutkimustapoja parempi” (s. 42). Millähän metodilla Rorty on tuon osoittanut? Jos hänen väitteensä on tosi, hänen osoituksellaan ei ole sen suurempaa arvoa kuin päivänvatsaisen väitteen esittämisellä ilman perusteita.

Kirjoittaja on Kuopion yliopiston sosiaalitutkimuksen menetelmien professori.