

Usko, uskonto, uskontokritiikki

Teemu Taira

Esitellessään *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä 7/2003 Antti Eskolan kirjaa *Tiedän ja uskon* Sami Pihlström nostaa esiin ainakin kaksi uskontotieteellisesti stimuloivaa näkemystä. Niistä ensimmäinen koskee uskontokritiikkiä ja toinen uskontotieteilijöiden näkemyksiä objektiivisuudesta tai tieteellisestä riippumattomuudesta. Nämä kaksi teemaa ovat toisiinsa kietoutuneita siksi, että uskontotieteelle näyttää jäävän vain vähän liikkumavaraa uskontokritiikin alueella. Voimme kuitenkin muotoilla uskontokritiikin tehtävän uudelleen uskontotieteen lähtökohdista.

Pihlström kirjoittaa Eskolan vastustavan niin uskonnollisten kuin uskontokriittisten piirien uskonvarmuutta. Molemmille kannoille on ominaista sanoa toisilleen ”väärin uskottu!”. Tämän suuntaista uskon kritiikkiä harrastavat erityisesti skeptikot, jotka ovat kiinnostuneita testaamaan yliluonnollisten ilmiöiden olemassaoloa valvoituissa olosuhteissa.

Pihlströmin omissa kirjoituksissa puolestaan on aineksia uskontokritiikin kääntöpuoleen, uskon rationaalisuuden mahdollisuuksiin (esim. Pihlström 2001). Uskontotieteilijöiltä on löytynyt vain vähän kiinnostusta tämänkaltaiseen toimintaan. Se ei tietenkään tarkoita, etteikö uskontokritiikkiä tai uskon rationaalisuuden pohdintaa voitaisi harjoittaa näistä lähtökohdista. Uskontotieteellinen uskontokritiikki tai kriittinen uskononntutkimus on kuitenkin jotain muuta kuin edellä kuvattu testaaminen tai uskon kritiikki.

Marxille uskonnon kritiikki merkitsi kaiken kritiikin lähtökohtaa. Vaikka Marxilta ei herunut suuresti sympatiaa uskontoja kohtaan, hän tuskin olisi kiinnostunut uskonnosta alkuunkaan, ellei hän olisi hahmottanut sitä inhimillisenä, ja inhimillistä puolestaan ”yhteiskunnallisten suhteiden yhdistelmänä” (Marx 1976, 97). Uskontotieteellisen uskontokritiikin perustavampi tehtävä voisikin olla uskonnon tarkasteleminen yhteiskunnallisissa (valta)suhteissaan kuin väittää uskonnollisia ajatuksia vääriksi.

Jos uskontotieteen perustava lähtökohta – ainakin omasta näkökulmastani – on uskonnoksi nimittämämme ilmiön tarkastelu osana inhimil-

listä ja kulttuurista toimintaa, se on lähtökohtaisesti epäsuhtainen uskovan uskon kanssa siksi, että tiede ei voi omassa käsitejärjestelmässään päätyä uskovan kanssa samanlaisiin käsityksiin vaikkapa jumalan johdatuksesta. Samalla uskononntutkijat voivat halutessaan vetäytyä keskustelusta – mikäli sellainen on syntymässä – esittämällä, että tieteessä on tapana harjoittaa metodologista reduktionismia ja kysymys johdatuksesta on tieteelle ulkoinen.

Näin ajateltuna kysymys siitä, onko uskonto tosi vai epätosi, voidaan kulttuurintutkimuksellisen uskontotieteen näkökulmasta asettaa rinnakkaiseksi kysymykselle siitä, onko vaikkapa suomalainen saunakulttuuri tosi vai epätosi. Tämä ei tietenkään poista sitä, että uskontoina tutkimissamme ilmiöissä esiintyy käsityksiä mm. jumalan johdatuksesta.

Usko uskonnon osana

Edellä esiteltyä lähtökohtaa havainnollistaa se, että suomen kielen sana uskonto on uskon johdannainen. Tämä johdattaa meitä ajattelemaan uskoa uskonnon perustana tai keskeisimpänä ytimenä. Käsitys on tietysti kristillisyyden ja erityisesti protestanttisuuden perintöä. Uskontunustusta pidetään kristinuskon ytimenä ja protestanttisuutta on määrittänyt ajatus ”yksin uskosta” toteutuvasta pelastuksesta. Aikanaan tällaiset käsitykset haastoivat katolisuuden hegemoniaa. Niillä on siis oma historiansa eikä niitä siksi tule korottaa uskonnon yleiseksi ja kovaksi ytimeksi.

Uskon ajatteleminen keskeisimpänä uskonnon elementtinä ei välttämättä ole uskonnon teoretisoinnin hedelmällisin lähtökohta, vaan ennemminkin osoitus uskonnon marginalisoitumisesta ja marginalisoinnista moderneissa teollisissa yhteiskunnissa (ks. Asad 1993, 45-46). Aina-kaan uskon ajattelu uskonnon perustana ei tee oikeutta kaikille kristillisille uskonnoille puhumattakaan ei-kristillisistä uskonnoista. Esimerkiksi uskontoantropologisessa tutkimuksessa Thaimaan Akhoista on esitetty, että tietyn rituaalisen toiminnan noudattaminen on tärkeämpää

kuin usko: rituaalisten velvoitteiden laiminlyömistä voi seurata kokonaisen perheen kylästä erottaminen, mutta yhdenkään kerettiläisen uskonkäsityksen julkilausuminen ei ole tuottanut samanlaista vaikutusta (ks. Nye 2003, 112-113). Samaan tapaan hinduilla on kaikenlaisia uskomuksia, mutta on esitetty, että pikemminkin rituaalit kuin usko ja uskomukset tekevät ihmisistä hinduja (Flood 1999, 72). Afrikassa kolonialistit eivät muutama vuosisata sitten tunnustaneet heimoilla olevan uskontoa laisinkaan, mikäli heiltä ei löytynyt teologisesti hiottua ja selvästi julkilausuttua uskoa yliluonnollisiin olentoihin. Toinen vaihtoehto oli heidän uskontonsa luokittelu taikauksiksi, mikä vahvisti kolonialistien käsityksiä alueen haltuunoton oikeutuksesta (Chidester 1996, 73-115; 2000, 428-429).

Länsimaissa ajankohtaisen esimerkin tarjoaa se, mitä olen kutsunut uskonnon notkistumiseksi: usko (tai uskontoihin kuuluminen) tuntuisi olevan yhä vähemmän tärkeä ennakkoehto uskonnollisten käytänteiden harjoittamiselle tai uskonnollisten palvelujen kuluttamiselle. Silti osa tutkijoista pitää ”notkeaa” uskonnollisuutta vähemmän arvokkaana kuin tuonpuoleisiin olentoihin kohdistuvan uskon ympärille rakentuvaa uskonnollisuutta (ks. Taira 2003, 223, 226-227).

Esimerkit kertovat, miksi uskontokritiikin hahmottaminen uskon kritiikkinä on tarpeettoman kapea näkemys. Se toistaa kristillissidonnaisen käsityksen uskonnon ytimeä. Siksi uskontokritiikistä puhuttaessa voitaisiin pitää mielessä myös englanninkieliset ilmaukset: *critique of religion* viittaa uskonnoiksi tunnistettujen ilmiöiden jonkinlaiseen kritiikkiin, kun taas uskoon kohdistuvasta kritiikistä voitaisiin käyttää nimiä *critique of faith* tai *critique of belief*.

Uskontokritiikki ja uskontotiede

Jos usko ei ole uskontotieteellisen uskontokritiikin ydin, niin mikä se sitten voisi olla? Oma ehdotukseni koskee uskonnollisia käytäntöjä: koska usko ei itsessään kerro paljoakaan niistä käytännöistä, joihin uskonnoiksi nimittämämme ilmiöt kytkeytyvät, uskontokritiikki voisikin kohdistua uskontojen käytäntöihin ja niiden kytkeytymiseen osaksi mitä moninaisimpia valtasuhteita. Tämä muotoilu poikkeaa merkittävästi niistä kannoista, joissa uskontokritiikki ymmärretään puhtaasti negatiivisena suhteena uskontoon tai joissa ollaan kiinnostuneita kertomaan jonkin uskonnollisen käsityksen olevan epätosi. Tar-

kemmin tässä muotoutuvaa uskontokritiikkiä, tai pikemminkin kriittistä uskonnontutkimusta, voidaan hahmottaa seuraavista, painopisteiltään poikkeavista lähtökohdista.

Kriittinen uskonnontutkimus on viime aikoina keskittynyt erityisesti sukupuolen, rodun ja luokan kaltaisten käsitteiden ympärille. Uskonnoissa, kuten muussakin kulttuurisessa toiminnassa, esiintyy esimerkiksi luokkajakoja tai sukupuoleen ja inhonväriin perustuvaa syrjintää. Tämä on nimenomaisesti uskontokritiikkiä eikä esimerkiksi sukupuolikritiikkiä uskonnollisissa konteksteissa, sillä uskontoa ei ole olemassa irrallaan (uskona, instituutiona tms.) niistä kulttuurisista ja inhimillisistä käytännöistä ja kytkennöistä, jotka tekevät uskonnosta sen mitä se kulloisesakin tilanteessa on.

Kritiikki voi tarkoittaa myös luonnollistuneiden käytäntöjen problematisointia esimerkiksi osoittamalla käytäntöjen historiallinen kokoonpano ja polveutuminen. Kriittinen elementti ei toteudu niinkään uskonnollisen käytännön kritisoimisessa. Se on pikemminkin Foucault'n sanoin sen kuvaamista, mitä on, ja sen näyttämistä, miten kuvatus ei tarvitse olla niin kuin se on (Foucault 2000b, 450). Tämä voidaan ymmärtää myös kritiikin upottamisena eriarvoisuutta tai jähmettyneitä suhteita tuottavien mekanismien tai ”organisaation tyyppien” tarkasteluun (Deleuze & Guattari 1998, 210). Tällöin kritiikki toimii ongelmallistajana: tutkimus asettaa ongelmia tavalla, joka pakottaa ihmiset vastaamaan, vaikka vastaukset voivat olla hyvin osittaisia (Foucault 2000a, 114).

Näin ajateltuna myös uskontokritiikin täytyisi avautua keskusteluihin siitä, millaisia ovat ne sosiokulttuuriset, taloudelliset, poliittiset jne. suhteet, jotka ovat ohjaamassa uskonnollisia käytäntöjä tietynkaltaisiksi ja millaisia ongelmia suhteista ja suhteissa rakentuvat uskontokulttuurit muodostavat. Sitä kautta uskontokritiikki voisi suoranaisen uskon tai uskonnon kritisoinnin sijaan tuottaa, kuten monet kulttuurintutkijat ja kasvatustieteilijät asian esittävät, jopa parempaa toimintakykyä uskontojen vaikutuspiireissä olevien tai uskonnollisten ihmisten arkeen.

Tällä tavalla yritettäisiin välttää uskontojen tarpeeton demonisointi, joka tuotetaan valmiiksi lukkoon lyödystä eettisestä (uskonnot ovat pahaksi ihmiselle!) tai tiedollisesta (uskonnot ovat väärässä!) positiosta. Esimerkkinä tarpeettomasta demonisoinnista voisi olla sekä new ageen että elämäykselliseen uskonnollisuuteen kohdistettu kristillinen kritiikki tai erilaisissa kulttuurikeskusteluissa ja mediarepresentaati-

oissa toistuva näkemys uskonnoista joko konservatiivisina (valtauskonnot) tai yksilön elämää tuhoavina (uususkonnot) voimina.

En väitä etteikö toiset uskontojen käytännöistä, erityisesti väkivaltaiset toimet, ansaitsisi moralistien kommentteja. Tuoreempi näkökulma voisi kuitenkin olla yleisempi uskonnollisen logiikan ja retoriikan tarkastelu. Tällöin päädyttäisiin pohtimaan, miksi vain harvoissa uskonnoissa, joissa esiintyy samansuuntaisia käsityksiä kuin vaikkapa komeettojen matkaan pyrkivien kulttien jäsenten kollektiivisissa itsemurhissa, toimitaan käytännössä uskomusten tai pyhien kirjoitusten mukaisesti. Harvassa ovat esimerkiksi kristilliset kääremeiden nostajat tai myrkyntuotajat (ks. *Mark. 16:17–18*) (ks. *McCutcheon 2003, 101–126*).

Eräs kriittisen tutkimuksen tehtävä on myös tuotetun tiedon yhteiskunnallisen statuksen pohdinta. Esimerkiksi tutkimus, jossa vain kerrotaan puutarhan hoitamisen vaativan tiettyjä tekniikoita ja materiaaleja, jotta kasvit saadaan kasvamaan, ei ole John Phillipsin mukaan kriittistä, mikäli samalla ei pohdita puutarhahoidon eri vaihtoehtojen vaikutuksia ekosysteemiin. Jos siis tutkimusotteesta puuttuu pohdinta tiedon statuksesta ja mahdollisista vaikutuksista, sitä voidaan kutsua ei-kriittiseksi, vaikka viljelyä koskevat tekniset yksityiskohtat olisivatkin tutkimuksessa paikkansa pitäviä (*Phillips 2000, 2*).

Pitkälti kyse on sen pohtimisesta, mitä tiedon tuottamisen välineitä otetaan käyttöön ja millaista tutkimusta suuntaavaa intressidonnaisuutta ne kantavat mukanaan. Phillipsin esimerkkitapauksessa voitaisiin valita sellaisia välineitä, jotka ohjaavat meitä pohtimaan teknisten vaihtoehtojen vaikutuksia laajemmin kuin vain puutarhakasvien kasvamiseen, esimerkiksi ekosysteemiin.

Tutkimuksissa tämän luulisi olevan useimmiten mahdollista, mutta viime aikoina paljon puhutun ”yhteiskunnallisen vaikuttamisen” osalta tilanne on hankalampi. Esimerkiksi media kaipaa useammin ”teknistä” kuin kriittistä asiantuntijaa. Toimittajalla kun on usein näkökulma valmiina ja hän hakee asiantuntijalta vain varmistuksen tarkastaakseen yksityiskohtien oikeellisuuden. Uskontotieteilijältä ehkä kysytään mieluummin sitä, onko Saddam Hussein sunna- vai shiiamuslimi, kuin varsinaisesti näkemystä uskonnon asemasta konfliktitilanteissa. Toki poikkeuksia on, mutta oma kokemukseni on kuvaten kaltainen. Vaikka yksityiskohtien varmistaminen tai oikominen ei olekaan vähäpätöistä puuhaa, asiantuntemuksen levittämisen ei kuitenkaan

tulisi tapahtua epäkriittisesti, siis vain ”teknisesti”.

Näin uskontokriitikille voidaan asettaa useampia kuin yksi mielekäs lähtökohta. Samalla erottaudutaan niistä käsityksistä, joissa uskontokriitikki toteutuu muodossa ”väärin uskottu!”.

Objektiivisuus ja katsomukselliset ainekset

Uskontokriitikistä päästään helposti toiseen ikuisuusteemaan, objektiivisuuteen. Pihlström (2003, 57) esittää, että luultavasti monien uskontotieteilijöiden – Ilkka Pyysiäinen lienee Pihlströmille tässä yhteydessä tämän todellisuudessa kirjavan joukon edustaja – mukaan ”uskonnollisen uskon tai uskonnollisten kokemusten ja käytäntöjen tieteellinen tarkastelu ei kerta kaikkiaan voi sisältää hengellistä pohdintaa” heidän kantaessaan huolta ”tieteellisestä riippumattomuudesta ja objektiivisuudesta”. Voimme tietysti ajatella uskontotiedettä tieteenalana, joka on kiinnostunut kertomaan miten asiat ovat tiettyjen teorioiden ja menetelmien mukaan. Ehkä voimme myös ajatella tutkijan kertovan hengellisistä tai katsomuksellisista näkemyksistään sekoittamatta niitä esityksen tieteelliseen osuuteen.

Voimme kuitenkin ajatella tutkimustyötä laajemmin, jolloin menetelmiä ja niiden käyttöä koskevat melko tarkat vaatimukset, mutta katsomuksellisia aineksia tulee mukaan jo ensimetreillä aiheen ja menetelmien valinnan osalta. Ne kun väistämättä sisältävät jonkinlaisia arvovalintoja ja katsomuksellisia näkemyksiä. Jos esimerkiksi päätän tutkia naisten asemaa buddhalaisuudessa, kannan luultavasti mukanaani näkemyksiä siitä, että naisille tulisi luoda mahdollisuuksia ja välineitä muuttaa asemaansa. Silti voin toteuttaa tutkimuksen ”tieteellisten metodisääntöjen” mukaisesti.

Uskontokriitikissä tai kriittisessä uskonnon tutkimuksessa on muun tutkimuksen tavoin mukana ”katsomuksellisia” aineksia. Se ei pansaroidu tieteellisen riippumattomuuden ajatuksen taakse, mutta ei myöskään hylkää tiedeyhteisön toimintaperiaatteita.

Kaikkiaan uskontotieteen tulisi suhtautua kriittisesti, joskaan ei poissulkevasti, sellaisiin uskontokriitiikin versioihin, joissa kritiikin ytimessä on usko. Sen pitäminen mielessä ei kuitenkaan tarkoita ainoastaan sellaisen uskonnotutkimuksen harjoittamista, josta kaikki katsomukselliset ainekset on siivottu tai yritetty siivota pois.

KIRJALLISUUTTA

- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins UP.
- Chidester, David (1996): *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Chidester, David (2000): Colonialism. Teoksessa Willi Braun & Russell T. McCutcheon (toim.), *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 423–437.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1998): *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flood, Gavin (1999): *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. London: Cassell.
- Foucault, Michel (2000a): *Ethics. Essential Works of Foucault 1954–1984 vol 1*. London: Penguin.
- Foucault, Michel (2000b): *Aesthetics, Method and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954–1984 vol 2*. London: Penguin.
- Marx, Karl (1976): ”Teesejä Feuerbachista”. Teoksessa Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu*. Helsinki: Kansankulttuuri, s. 94-99.
- McCutcheon, Russell T. (2003): *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*. London: Routledge.
- Nye, Malory (2003): *Religion: the Basics*. London: Routledge.
- Phillips, John (2000): *Contested Knowledge. A Guide to Critical Theory*. London: Zed Books.
- Pihlström, Sami (2001): *Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Pihlström, Sami (2003): ”Uskon tunnustelijan uudet tunnustukset”. *Tieteessä tapahtuu* 7/2003, s. 54-58.
- Taira, Teemu (2003): ”Maallistumisesta notkistumiseen. Muuttuva uskonnollisuus ja uskontososiologian näkökulma”. *Sosiologia* 3/2003, s. 219-233.

Kirjoittaja on fil. lis. ja uskontotieteen tutkija Turun yliopistossa.