



Tutkija uskon ulottuvilla

Sami Pihlström

Antti Eskola, Uskon tunnustelua: Mitä Jumalasta pitäisi ajatella? Otava, Helsinki, 1999, 203 s.

Vartuneeseen ikään ehtineet tieteenharjoittajat intoutuvat toisinaan pohdiskelemaan suhdettaan uskonnolliseen uskoon, erityisesti monille lapsuudesta asti tuttuun kristilliseen perinteeseen. Näin kävi esimerkiksi edesmenneelle fyysikolle K. V. Laurikaiselle sekä muutama vuosi sitten uskontoa arvioivan kirjan julkaisseelle lääketieteilijälle Kari Cantellille. Näin on käynyt myös Tampereen yliopiston sosiaalipsykologian emeritusprofessorille Antti Eskolalle, joka *Uskon tunnustelua* -teoksensa alussa myöntää monien kollegoidensa hämmästellessä aiheenvalintaa. Sopiiko tutkijan, aikanaan vasemmistolaisena tunnetusta radikaalista yhteiskuntatieteilijästä puhumattakaan, ryhtyä käsittelemään uskontoa, etenkin näin henkilökohtaiseen sävyyn?

Eskolan kirja, joka luontevasti vertautuu Cantellin opukseen, on hieman hajanainen. Yhteiskuntatieteilijän kirjoittamana se luonnollisesti tarkastelee uskonnollisuuden sosiaalista ja kulttuurista taustaa, mutta varsin suuri osa siitä koostuu Eskolan omakohtaisista, muun muassa kansanomaista "torpparin uskoa" valottavista sukutarinoista ja muisteluista. Teologiseen tai uskontotieteelliseen tutkimusotteeseen tekijä ei pyri, vaan sanoo kirjoittavansa "yhteiskuntatieteilijänä, joka uskonnon kysymyksistä ja kirkon opista tietää suunnilleen sen, minkä minun ikäiseni ja koulutustasoiseni kirkossakäymätön järkevänpuoleinen suomalainen mies tietää tai kuvittelee tietävänsä" (s. 91). Kirjoittaja tekee selväksi, että ainoa Jumala, johon hän ehkä voisi uskoa, on lapsuudenkodista omaksuttu luterilainen Jumala (s. 65). Muistojen ohella kirjasta löytyy myös yhteiskunta- ja tiedekriittisiä osuuksia, ehkä hieman liikaakin, sillä pääasia tuntuu välillä hukkuvan näkyvistä. Tosin esimerkiksi luvun 4 vertailu uskonnollisen kaanonin ja "sosiaalisen kaanonin" välillä on erittäin kiinnostava.


Tärkeimpänä, pohjimmaisena, Eskolan työstä erottuu vakavan filosofinen, maailmankatsomuksellinen juonne. Se, mitä hän kirjoittaa uskonnosta, on nähdäkseni monin paikoin osuvampaa kuin mitä uskonnonfilosofiaa ammatikseen harjoittavat ovat saaneet aikaan. Hänen ajatteluaan leimaa tällaisten teemojen käsittelyssä välttämätön älyllinen nöyryys. Toisin kuin perinteiset teologit ja useimmat aikamme (etenkin analyttiset) uskonnonfilosofit, hän ei kuvittele voivansa puhtaan järjen avulla vangita uskonnollisen uskon ydintä oppilauseiksi tai kristallinkirkkaiksi argumenteiksi, joiden pätevyttä voitaisiin arvioida riippumatta siitä kulttuurisesta ja yhteiskunnallisesta kontekstista, jossa niitä on esitetty ja jossa niiden pätevydestä tai epäpätevydestä on vakuutettu. Siinä uskonnollisuudessa, jonka Eskola varauksin näkee itselleen mahdolliseksi, on ripaus sellaisesta aitoudesta, joka saa sitkeimmänkin epäilijän kunnioittamaan uskoaan etsivän ajattelijan työtä.

Ja enemmänkin: voisimme kenties arvella, että juuri tällaiset maailmankatsomukselliset pohdinnat lopulta tekevät tiedemiehen elämäntyön merkitykselliseksi. Kaikki eivät niihin tunne tarvetta, mutta ne jotka tuntevat, tekevät paitsi laajalle lukijakunnalle myös tiedeyhteisölleen palveluksen "tunnustellessaan" mahdollisuuksiaan uskoa ja osoittaessaan uskonnollisiin taipumuksiinsa liittyvät ongelmakohtat. Eskolan kirja on rehellisen ihmisen kirja – se on, Ludwig Wittgensteinin sanoin, "dokumentti ihmismielen pyrkimyksestä, jota en henkilökohtaisesti voi muuta kuin syvästi kunnioittaa, enkä ikinä saattaisi sitä pilkan kohteeksi". Vaikka sitä voidaan lukea uskonnonfilosofisten saivartelujen ja "tieteellisen" uskontokritiikin kritiikkinä, siihen tutustuminen saattaa tuoda uuden pontimen – vai sanoisinko "siunauksen" – myös teoreettiseen uskonnonfilosofiseen tai uskontotieteelliseen, omakohtaisesta uskonnollisuudesta (tai ateismista) etäännyttettyyn tutkimukseen. Näin on siitäkin huolimatta, että juuri filosofisesta näkökulmasta Eskolan ajatukset ovat monin tavoin ongelmallisia.


Usko ymmärrettävä uskonnollisesti

Sosiaalitieteellisistä lähtökohdistaan huolimatta Eskola on päätenyt ajattelemaan, ettei uskonnollisuutta voida redusoida sen enempää psykologisen kuin sosiologisenkaan tutkimuksen kohteeksi. Hän valitsee suunnannäyttäjäkseen Wittgensteinin myöhäisfilosofiasta vaikutteita omaksuneen Peter Winchin,







jonka positivismikriittistä teosta yhteiskuntatieteiden ymmärtävästä luonteesta on Suomessakin paljon luettu. Wittgensteinilais-winchiläisen ajattelutavan mukaan uskonnollista uskoa tulee ymmärtää nimenomaan uskonnollisesti, erottamattomasti yhteydessä siihen uskonnolliseen elämänmuotoon ja niihin uskonnollisiin kielipeleihin, joiden puitteissa uskonnolliset ihmiset elävät. Ulkopuoliset, esimerkiksi tieteelliset, tavat tarkastella uskontoa ja uskonnollisuutta jättävät väistämättä jotakin olennaista syrjään. Esimerkiksi rukouksella on "sisäinen yhteys" elettyyn elämänmuotoon; aidon rukouksen – ja aidon uskonnollisuuden – erottaminen epäaidosta voi tapahtua vain uskonnon omin kriteerein, ei esimerkiksi sosiologisista kriteerein (s. 31). Uskonnollisuutta voidaan yrittää valaista tarkastelemalla abstraktien oppien sijaan vaikkapa suomalaisen torpparin yksinkertaista tapaa olla "Jumalaa turvaavainen" arkisessa elämässään ja työssään (s. 158). Tällaisten tarkastelujen hengessä Eskola toteaa myös Wittgensteinin Varmuudesta-teoksen ajatukset elämänmuodon toiminnallisesta perustasta itselleen läheisiksi (s. 148–150).




Eskola viittaa Wittgensteiniin säästeliäästi, mutta varsin wittgensteinilaisena voidaan pitää hänen vakaumustaan, jonka mukaan luonnontieteellisillä teorioilla ja selityksillä ei lopulta ole sellaista arvoa tai merkitystä, joka olisi inhimillisen elämän kannalta jotakin muuta kuin yhdentekevä. Hän toteaa, ettei millään alkeishiukkasista koskevalla teorialla ole hänelle yhtään suurempaa merkitystä kuin jollakin toisella. Sama koskee aivo- ja geenitutkimuksen tuloksia (s. 62). Vaikka Eskolan kommentit näistä teemoista jäävät viitteellisiksi, hän onnistuu epäsuorasti tarttumaan aikamme kulttuurikeskustelussa näkyvään "kahden kulttuurin" teemaan. Uskoisin hänen tarkoittavan, että niin teknisesti taitavaa ja älyllistä uteliaisuutta tyydyttävää kuin luonnontieteellinen perustutkimus voikin olla, se ei koskaan kykene vastaamaan niihin syviin kysymyksiin, joita ihmisinä joudumme itsellemme ja toisillemme esittämään. Tätä ei tarvitse tulkita fyysikkojen tai biologisten työn halveksunnaksi, vaan eräänlaiseksi Wittgensteinin mukailevaksi ajatuksiksi siitä, että elämän ja maailman perimmäisen merkityksellisyyden on löydettävä – jos se mistään voi löytyä – luonnollisen maailman ja tieteen tutkimien tosiseikkojen ulkopuolelta. Erityisesti Eskola vastustaa eräiden tutkijoiden pyrkimyksiä sijoittaa Jumala luonnontieteellisten teorioiden puitteisiin tai aivojen rakenteisiin (ks. s. 99 – 106). Ihmisen toiminnan merkitys ei paljastu tutkimalla aivoja, ja niinpä luonnontiede on "varsin avuton" uskonnon ilmiön edessä (s. 105). Wittgenstein varmasti lisäisi, että aivan yhtä avuton on sosiaalisia tosiseikkoja etsivä ja niiden muotoutumista selittämään pyrkivä yhteiskuntatiede.




Eskolan työn puutteena voidaan pitää sitä, ettei hän Wittgenstein- ja Winch-sympatioistaan huolimatta tartu winchiläisen perinteen herättämään keskusteluun kulttuurisesta relativismista. Ovatko yhteisölliset elämänmuodot, uskonnolliset ja ei-uskonnolliset, itseriittoisia ja toisiltaan suljettuja siten, että niitä voidaan aidosti ymmärtää vain niiden sisäpuolelta, niiden omin kriteerein? Monet Winchin lausumat antavat aihetta tällaiseen tulkintaan.



Eskola ei halua eksyä filosofisiin debatteihin relativismin problematiikasta, mutta hän näyttää ajoittain olettavan jonkinlaisen relativismin. Esimerkiksi Heikki Räisäsen näkemystä, jonka mukaan islamia pitäisi tutkia samoin tieteellisin kriteerein kuin kristinuskoa, hän arvostelee kysymällä, eivätkö nuo "näennäisesti samat ehdot" ole islamin suhteen "epäreiluja pelisääntöjä" noustessaan samasta ajatteluperinteestä kuin kristinuskoko (s. 78). Mutta miksi tutkimuskohteen, islamin tai kristinuskon, sisäiset normit ja kriteerit kokonaan määräisivät siihen suunnatun tutkimuksen pelisäännöt? Yhtä hyvin voisimme sanoa, että (uskonto)tieteellisen ja eksegeettisen tutkimuksen sisäisiin pelisääntöihin kuuluu, että näiden samojen sääntöjen kautta on lähestyttävä kaikkia uskontoja, ei vain kristinuskoa (jonka historiallinen yhteys kyseisten tieteellisten sääntöjen ja kriteerien muotoutumiseen länsimaisessa kulttuurissa on kiistaton mutta kontingentti). Jos relativismi viedään äärimmilleen, kriittisen keskustelun mahdollisuus katoaa. Tämän jälkeen millään uskonnosta (tai mistä tahansa muusta asiasta) esitetyllä puheenvuorolla ei ole sen enempää painoa kuin toisellakaan. En väitä Eskolan syyllistyvän tällaiseen relativismiin, mutta relativismin vaarat ovat näkyvissä siinä elämänmuotojen sisäisten sääntöjen ymmärtämistä korostavassa lähestymistavassa, jota hän edustaa.



En voi tässä puuttua Winchin teorian ympärillä käytyihin filosofisiin kiistoihin. Aihetta on suomalaisessakin kirjallisuudessa melko laajasti käsitelty. On syytä muistaa, ettei



asetelma ole yksinkertainen. Vaikka Winch (ja Wittgenstein) selvästi voidaan asettaa yhteiskuntatieteissäkin vallinnutta "positivismia" vastaan, eräät kriitikot ovat huomauttaneet, että hänenkin näkemyksessään on positivistinen ulottuvuus: aivan kuten arvostelemansa ihmistä luonnonolentona ja luonnontieteellisin menetelmin selittämään pyrkivät positivistit, Winch olettaa, että yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa voidaan ja tulee käyttää vain yhtä tiettyä, ainoaa oikeaa menetelmää eli pyrkiä ymmärtämään tutkimuksen kohteena olevan elämänmuodon sisäisiä sääntöjä. Häntä onkin kutsuttu "metodologiseksi eksklusivistiksi". Tämän tapaisen kritiikin kanssa on yhteensopivaa myöntää, että Winch – kuten myös Eskola – on oikeassa korostaessaan, ettei inhimillisiä tekoja ja käytäntöjä voida tutkia pelkinä luonnonilmiöinä, koska niillä on kulttuurinen, luonnon tosiseikkoihin palautumaton merkityksensä.

Vaikka siis kaipaisin Eskolan kirjaan kriittisempää asennetta relativismin ongelmaan, yhdyn hänen uskonnon tieteellistä arviointia koskeviin varauksiinsa. Raamatun historialliskriittisellä tutkimuksella – vaikkapa monien evankeliumien kertomusten epähistoriallisuutta koskevilla eksegeettisillä tutkimustuloksilla – on kiistämätön tieteellinen merkityksensä; tätä Eskola ei taaskaan kiellä. Mutta olennaisempaa on, että esimerkiksi sanoma Jeesuksen ylösnousemuksesta "joko liikauttaa minua tai sitten ei" (s. 88). Tällainen "liikauttaminen" voinee tapahtua vain jonkin aidon uskonnollisen tradition tai elämänmuodon puitteissa. Sekä monia "uskovaisia" että tiedepohjaisia uskontokriitikkoja vastaan Eskola korostaa, ettei uskonnollisuus ole riippuvainen uskonnon ja tieteen yhteensovittamisesta. Kari Cantellkin saa osansa: on aivan turhaa etsiä tieteellisiä selityksiä uskonnollisille kertomuksille ihmisistä tai arvioida ihmekokemusten uskottavuutta tieteen valossa. Joka tällaiseen arviointiin ryhtyy, ei kerta kaikkiaan ole kunnolla käsittänyt uskonnollisen kokemuksen luonnetta eikä todellisuudessa lainkaan tarkastele arvioimaansa asiaa kertomuksena ihmeestä. "Jos teksti kertoo ihmeestä, niin se kertoo ihmeestä eikä suinkaan siitä, ovatko 'ihmeet' mahdollisia vai ei" (s. 88).

Myös Cantellin Bertrand Russellin ateismia muistuttava ajatus, ettei Jumalaan ole syytä uskoa, koska hän on antanut itsestään niin huonosti informaatiota, paljastuu Eskolan otteessa pinnalliseksi. Miksi Jumala näyttäytyisi juuri tieteellistä informaatiota etsivälle tutkijalle? Eskola on uskoakseni täysin oikeassa hylätessään kuvitelmat – toiveet tai pelot – siitä, että Jumala voisi "puhua" meille luonnontieteellisesti kelvollisen informaation kautta (s. 108 – 109). Siitä, millainen luonnollinen maailma on, ei voida millään rationaalisella tavalla päätellä Jumalan olemassaoloa. Jos Jumala ihmiselle joskus "puhuu", hän puhuu aivan toisin, elämän suunnan antajana, merkityksen tuojana, moraaliseen toimintaan motivoivana voimana. Teismi ei ole tieteellinen, selittävä teoria. Eskola suomii kuitenkin myös uskonnollisia yrityksiä ratkaista uskonnosta versoavia käsitteellisiä ongelmia. Pahan ongelmaan ei löydy selväpiirteistä ratkaisua, mutta tehtäväksemme jää kärsimyksen lievittäminen (s. 190); kuoleman mysteeriin ei myöskään ole tarjolla mitään yksinkertaista vastausta, eikä pappi aidosti kohtaa kuoleman ahdistuksen kanssa kamppailevan ihmisen vaikeuksia, jos hän yleispätevästi lupaa kaikille pääsyn taivaaseen (s. 193).

Eskolan uskonnon tieteellistämistä vastaan esittämää kritiikkiä tuskin voidaan filosofisessa katsannossa pitää kovinkaan omaperäisenä. Se kytkeytyy kiinteästi myöhemmän Wittgensteinin inspiroiman uskonnonfilosofian perinteeseen, jossa on ollut tapana vastustaa "evidentialismia" eli näkemystä, jonka mukaan uskonnollinen usko tarvitsee tuekseen evidenssiä aivan kuten tieteelliset uskomuksetkin. Olen Wittgensteinin ja Eskolan kanssa samaa mieltä siitä, että evidentialistinen oletus pikemminkin sotkee tieteen ja uskonnon toisiinsa kuin auttaa meitä ymmärtämään kumpaakaan. Eskola ei kuitenkaan puutu – sen enempää kuin relativismiinkaan – Wittgensteinin yhteydessä usein mainittuun "fideismiin", evidentialismille käänteiseen ajatukseen, jonka mukaan uskonnollinen usko on nimenomaan uskon asia eikä edellytä mitään evidenssiä tai muita tietoteoreettisia perusteluja. Nähdäkseni ei ole selvää, että fideismikään voisi olla rationaalisen ajattelijan asenne uskonnollisen uskon ongelmiin. Tässä pulma on kuitenkin jätettävä avoimeksi.

Tunnustelut jäävät tunnusteluksi

Löytääkö Eskola – apunaan Wittgenstein, Winch ja

suomalainen torppariperintö – itselleen uskon? Tähän kysymykseen ei voida vastata suoraviivaisen myönteisesti eikä kielteisesti. Hän ei tunnustaudu teistiksi, ateistiksi eikä edes agnostikoksi, mutta "tunnustele" sitä, millaiseen Jumalaan hän kenties voisi uskoa. On kyllä hieman epäselvää, missä mielessä hän katsoisi Jumalan "olevan olemassa" ja vaikuttavan maailmassa, jos hän Jumalaan uskoisi.

Epäilijäksi Eskola siis jää, mutta täysin hän ei uskon (mitä se sitten merkitseekin) mahdollisuutta elämästään torju, vaan havaitsee itsessään "uskon ituja" (s. 178). On kuvaavaa, että hän näkee uskon mahdollisuuden kiinteässä yhteydessä yhteiskuntatieteilijän rakastamaan tutkimuskohteeseen, *työhön* (s. 172): "Minusta ajatuksessa, että työ ei menesty ellei sillä ole siunausta, on jokin salaperäinen, nykymaailmassakin pätevä totuus. Yhtä todelta tuntuu, että siunausta on turha odottaa, ellei itse kunnioita omaa työtään ja toivettaan. Eikö tässä ole kristillistä uskoa jo yhden sinapinsiemenen verran?" Juuri torpparien ja pienviljelijöiden elämänmuodosta käsin käy tutuksi ja ymmärrettäväksi ajatus, jonka mukaan "ihmisellä on elämässään tarpeen varjelus" ja "hänen toimensa eivät menesty jos niiltä puuttuu siunaus", sekä tällaisen varjeluksen tai siunauksen saamisesta seuraava kiitollisuus, "joka pyrkii tuottamaan tai kutsumaan kohteekseen Jumalan" (s. 179). Torpparin työn siunauksesta, sellaisen rukoilemisesta ja siunauksen mukanaan tuomasta kiitollisuudesta lienee Eskolan elämänmuodossa vain lyhyt matka yhteiskuntatieteilijän tutkimus- ja ajattelutyön, myös uskontoa koskevan, siunauksen pyytämiseen ja siitä kiittämiseen. Se uskonnollisuus, johon Eskola kenties voisi olla valmis, lieneekin ennen kaikkea yhteisöllisesti arvokkaaksi koetun työn siunauksen rukoilemista ja elämän mielekkääksi tekevän toiminnan varjelukseen luottamista – työn tai toiminnan, joka aina on tekijäänsä suurempi niin kuin torpparin raivaama pelto, joka on ollut ennen häntä ja on oleva hänen jälkeensä.

Vaikka Eskolan uskon tunnustelut jäävät tunnusteluiksi yltämättä uskontunnustukseen asti, hänen varoittava, Cantelliin yhtyvä lausahduksensa tulee pitää mielessä (s. 12): "[J]os käsiilläolevassa kirjassa sattuisin tulemaan siihen ajatukseen, että haluan jumalan myös omaan elämäni, älköön se tapahtuko heikkoudesta kuoleman edessä. Jos niin käy, olkoon ajatukseni ja haluni mitätön." Onko Eskola (tai Cantell) tässä kuitenkin hieman liian ankara itselleen? Eikö juuri heikkous kuoleman edessä, inhimillisistä heikkouksistamme suurin ja väistämättömin, voisi oikeuttaa meidät valitsemaan uskonnon paremmin kuin juuri mikään muu? Miksi tämä oikeutus olisi jollakin tavalla vähempiarvoinen kuin jokin toinen? Eskola ei ehkä ole valmis astelemaan aivan loppuun asti elämänmuodon toiminnallista pohjaa painottavalla tiellä. Jos elämämme, kuolemaa kohti kulkemisemme, edellyttää meiltä uskonnollista valintaa, vaikkapa vain kuoleman aiheuttaman ahdistuksen ainoana mahdollisena torjujana, eikö tuossa elämässä itsessään jo ole oikeutuksen siemen uskonnolliselle ratkaisulle? Ja mitä "oikeutuksella" (jonka vastakohta voisi olla "heikkous", epäoikeutettu usko) tässä oikeastaan edes tarkoitetaan?

Tällaiset kysymykset herättävät toivomaan, että Eskola olisi eksplikoinut uskonfilosofia kantojaan syvemmin. Tämä on kuitenkin paradoksaalinen vaatimus, sillä hänen kirjassaan on tervehtyttävää juuri sen filosofisia abstraktioita kaihtava aidon, rehellisen ja toiminnallisen uskonnollisuuden korostus. Niin uskovalle kuin epäilejällekin Eskolan teokseen tutustuminen voi antaa paljon. Puutteineen ja hajanaisuuksineenkin kirja on, paitsi oman (kirjoittajan tai lukijan) mahdollisen uskon (tai sen itujen) tunnustelua, myös eletyn elämän tunnustamista, pyrkimystä sen perustan tuntemiseen, jonka varassa uskonnollinen usko saattaisi jossakin elämän vaiheessa tai tilanteessa kasvaa pelkästä tunnustelusta tunnustukseksi, etsinnästä varmuudeksi.

Kirjoittaja on Suomen Akatemian tutkijatohtori sekä Helsingin, Turun ja Kuopion yliopistojen filosofian dosentti.