



## Pyhän suojassa

*Peter L. Bergerin uskontososiologia 40 vuotta The Sacred Canopyn jälkeen*

Titus Hjelm

### Tiivistelmä

*Peter L. Berger on yksi eniten nykypäivän uskontososiologiaan vaikuttaneista ajatteliijoista. Bergerin vuonna 1967 ilmestyneestä The Sacred Canopysta tuli modernin uskontososiologian pienoisklassikko, jota luetaan yliopistoissa Weberin ja Durkheimin rinnalla. Tarkastelen tässä artikkelissa Bergerin sosiologisen uskontoteorian lähtökohtia sekä etenkin Bergerin vaikutusvaltaista sekularisaatioteorian muotoilua. Huomiota kiinnitetään etenkin siihen kuinka Bergerin tiedonsosiologiset lähtökohdat ja sekularisaatioteesi ovat ajoittain ristiriidassa. Lopuksi pohdin kuinka neljäkymmentä vuotta sitten julkaistun The Sacred Canopyn ajatukset ovat kestäneet sosiologisessa ja uskontotieteellisessä keskustelussa esiin noussutta kritiikkiä.*

Monet nykypäivän uskontososiologian yleisesitykset alkavat äänensävyin joissa valitellaan tieteenalan marginaalisuutta suhteessa muuhun sosiologiseen tutkimukseen ja etenkin uskontososiologian arvon laskua sitten sosiologian klassikoiden, kuten Marxin, Durkheimin ja Weberin päivien (esim. Beckford 2003; Hamilton 2001; McGuire 1992; Hargrove 1979). Samaan aikaan uskontososiologinen keskustelu on kuitenkin ollut vilkasta (Bruce 1995, xiii) ja monilla ensisijaisesti uskonnontutkijoiksi profiloituneilla sosiologeilla on ollut vaikutusta muillakin sosiologian aloilla (vrt. Allardt 1990). Tällaisista nimistä tulevat mieleen esimerkiksi Robert Bellah (esim. Bellah et al. 1985), Robert Wuthnow (esim. Wuthnow 2002), sekä Peter L. Berger. Viime vuosikymmenten ”uskonnon paluu julkisuuteen” (Casanova 1994) on nostanut näiden ajattelijoiden tekstit uudelleen ajankohtaisiksi. Edellä mainituista kirjoittajista etenkin Berger on herättänyt kiinnostusta yhtenä merkittävänä sekularisaatioteorian kehittäjänä ja sittemmin omien teorioidensa kumoajana.

Bergerin maine nykysosiologiassa perustuu ensisijaisesti yhdessä Thomas Luckmannin kanssa kirjoitetun *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen* -teoksen (Berger & Luckmann 1994, alkuperäisteos *The Social Construction of Reality*, 1966) nauttimaan laajaan suosioon.<sup>1</sup> Tässä ilmestymisajankohtanaan unohdetussa, mutta myöhemmin klassikon aseman saavuttaneessa kirjassa Berger ja Luckmann muotoilivat fenomenologisesta sosiologiasta, Weberiltä sekä Durkheimilta vaikutteita saaneen tiedonsosiologisen teorian (Berger 2001, 191; vrt. Heiskala 2000, 161). Bergerin ja Luckmannin kirja onkin molempien

myöhäisempää tuotantoa vahvasti leimaava teoreettinen manifesti. Kirjoittajista Berger on ollut monialaisempi, mutta uskontososiologiset kysymyksenasettelut ovat olleet molemmille keskeisiä (Aittola & Raiskila 1994, 214; Luckmann 1967).

Bergerin vuonna 1967 ilmestyneestä *The Sacred Canopy* (Berger 1973)<sup>2</sup> tuli modernin uskontososiologian pienoisklassikko, jota luetaan yliopistoissa Weberin ja Durkheimin rinnalla. Sosiologian lisäksi kirjalla on ollut merkittävä vaikutus myös teologiseen keskusteluun, jonka saralla Berger on kirjoittanut myös eksplisiittisen teologisia tekstejä – kuitenkin aina tiukasti ”maallikkoteologin” tittelistä kiinni pitäen (Berger 1976; Berger 1980; Berger 2003; ks. Dorrien 2001; Horrell 2001; Martin 2001).

Uskontososiologiassa Berger on tullut tutuksi ennen kaikkea yhtenä merkittävistä sekularisaatioteorian kehittäjistä, vaikka onkin sittemmin tunnettu julkisesta mielenmuutoksestaan ja ”desekularisaation” puhemiehenä. Hänen kontribuutioidensa tarkastelu on kuitenkin usein sulkenut pois sekularisaatioteorian taustalla olevan kaikelle Bergerin sosiologialle olennaisen tiedonsosiologisen elementin. Pyrinkin tässä artikkelissa pohtimaan *The Sacred Canopy*n yhteyttä Bergerin tiedonsosiologiaan ja tarkastelen myös hänen ajatustensa kehitystä juuri tämän tiedonsosiologisen viitekehyksen kautta.

## THE SACRED CANOPYN TIEDONSOSIOLOGISET LÄHTÖKOHDAT

*The Sacred Canopy*n ensimmäinen painos ilmestyi vuonna 1967 vuosi yhdessä Thomas Luckmannin kanssa kirjoitetun *The Social Construction of Reality*n jälkeen. Teos on suoraa jatkoa Bergerin ja Luckmannin aiemmalle teoreettiselle projektille ja yhdistää Bergerin tiedonsosiologiset intressit uskontososiologian kysymyksenasetteluihin (Berger 1973, 8; Berger & Luckmann 1969).

Bergerin ja Luckmannin teorian keskipisteessä on käsitys, jonka mukaan yhteiskunta on ihmisen tuottama, mutta samaan aikaan ihminen on yhteiskunnan tuote. Tämän kirjoittajat kuvaavat dialektisena prosessina, jossa ihminen paitsi antaa merkityksiä ympäröivälle todellisuudelle, myös sisäistää sosiaalisen todellisuuden konventiot osaksi maailmankuvaansa luonnollisesti kuuluvina faktoina (Berger & Luckmann 1994, 74). Tämä prosessi jakautuu kolmeen osaan, jota Berger ja Luckmann nimittävät ulkoistamiseksi, objektifioinniksi ja sisäistämiseksi.

*Ulkoistaminen* tarkoittaa sosiaalisen elämän totunnaistumista ja institutionalisaatiota vakiintuneita merkityksiä tuottamalla. Se on Bergerin ja Luckmannin mukaan ”antropologinen välttämättömyys” (Berger & Luckmann 1994, 65; Aittola & Raiskila 1994, 222; Luckmann 1967, 41–49). ”Vuodattamalla merkityksiä” maailmaan ihmiset luovat järjestystä ja ennakoitavuutta elämäänsä (Berger & Luckmann 1994, 59–69; Berger 1973, 36). Tällä on kahdenlaisia seurauksia: ensinnäkin yksilöt rakentavat maailmaansa ensisijaisesti suhteessa itseensä, jonka kautta taas sosiaalinen todellisuus saa

merkityksen suhteessa samaan aikaan muodostuvaan yksilön identiteettiin, tai "minuuteen". Toiseksi toimintatapojen totunnaistuminen tuo pragmaattista helpotusta arkielämään rutiinien muodossa. Tietty toimintatavat ja roolit helpottavat elämää "[vapauttamalla] yksilön alituisen valitsemisen ikeestä ja [saamalla] aikaan psykologisen helpotuksen, jonka perusta on ihmisen kohdentumattomassa vaistorkenteessa" (Berger & Luckmann 1994, 66). Toiminnan mahdollisuus ylipäänsä selittyy tällä ulkoistamisen prosessilla:

Tuottamalla vakaan ympäristön, jossa ihminen voi toimia suurimman osan ajasta ilman erityisten päätösten tekoa, totunnaistuminen vapauttaa energiaa merkittäviin ja elintärkeisiin päätöksiin. Tavanimukaistuneen toiminnan taustalta avautuu näin mahdollisuus harkitsemiseen ja uuden luomiseen. (Berger & Luckmann 1994, 66.)

Totunnaistumisen myötä jotkut toimintatavat institutionalisoituvat, jolloin niihin liitetään paitsi tietynlainen toiminta, myös tietyt toimijat. Institutionalisoituminen on myös sosiaalisen kontrollin muoto, koska vakiintuneet, yhteisesti jaetut käsitykset hyväksyttävästä toiminnasta suuntaavat ihmisten käyttäytymistä (Berger & Luckmann 1994, 67).

Bergerin ja Luckmannin skeeman toisessa vaiheessa ulkoistettu maailma saa faktisen, sui generis -tyyppisen luonteen ns. *objektifioinnin* kautta. Totunnaistuneista käytännöistä ja instituutioista tulee kyseenalaistamattomia sosiaalisen todellisuuden tukipylväitä. Objektifointi tarkoittaa sitä, että instituutioiden koetaan olevan olemassa yksilöistä riippumatta, objektiivisina "sosiaalisina faktoina", kuten Durkheim asian ilmaisi (Berger & Luckmann 1994, 71; vrt. Durkheim 1982, 35–40; Lukes 1982, 2–4; Töttö 1996, 187–190). Objektifointi vastaa "mitä mikin on" -tyyppiseen kysymyksenasetteluun legitimoimalla sosiaalisen järjestyksen itsestään selvänä todellisuutena. Tässä mielessä objektifointi on pitkälti esiteoreettista: "tieto" yhteiskunnassa ei ole riippuvaista "ideoista" tai "ajattelusta" refleksiivisessä mielessä (Berger & Luckmann 1994, 24–25; Berger 1973, 39). Tämä näkökulma on merkittävä Bergerin myöhemmän uskontososiologian kannalta: Tiedonsosiologisesta näkökulmasta teologia on toissijaista ns. eleylle uskonnolle.<sup>3</sup>

Bergerin ja Luckmannin skeeman kolmannessa vaiheessa yksilö *sisäistää* objektiivisen maailman merkitykset. Tässä vaiheessa Berger ja Luckmann siirtyvät sosiaalipsykologian keskeiselle alueelle, eli sosialisointiin pohdintaan. Erityisesti George Herbert Mead (1967 [1934]) seuraten he jakavat sosialisointiin primaari- ja sekundaarisosialisointiin. Primaarisosialisointiossa yksilö sekä rakentaa identiteettiään vuorovaikutuksessa ns. merkittävien toisten (*significant others*) kanssa että saavuttaa käsityksen ns. yleisestä toisesta (*generalized other*), oppien paitsi lähimmän vaikutuspiirin (perhe etc.) roolit ja normit, myös yhteiskunnan odotukset laajemmin. Arkikielen esimerkkinä Berger ja Luckmann esittävät kehitysprosessin, jossa lapsi oppii, että äiti vihastuu kun läikytän puuroa. Elämänpiirin laajentuessa käytäntö yleistyy normiksi "puuroa ei läikytetä" (Berger & Luckmann 1994, 151). Sekundaarisessa sosialisointiossa taas identiteetti rakentuu suhteessa johonkin kapeammin määriteltyyn yh-

teiskunnan osa-alueeseen, kuten vaikka silloin, kun opimme koulujärjestelmässä oppimisen normit (opettaja kysyy, oppilas vastaa jne.).

Bergerin ja Luckmannin tiedonsosiologian mukaisen maailmanrakentamisen dialektisen prosessin voi siis tiivistää seuraavasti: Ulkoistamisen kautta yhteiskunta on ihmisen tuote, objektivaation kautta siitä tulee todellisuutta *sui generis* ja sisäistämisen kautta ihminen on yhteiskunnan tuote (Berger & Luckmann 1994, 74; Berger 1973, 14). Tämä dialektinen prosessi ei kuitenkaan etene selkeästi erotettavissa vaiheissa, vaan vuorovaikutus tapahtuu lomittain ja päällekkäin (Berger & Luckmann 1994, 147).

Konstruktionistisen teorian kehitys on sittemmin johtanut tilanteeseen, jossa ei voida sanoa olevan enää yhtä "konstruktionismia" vaan useita samoihin tai samankaltaisiin lähtökohtaoletuksiin nojaavia näkökulmia ja teorioita ihmisestä ja yhteiskunnasta (Hjelm, tulossa; Jokinen 1999, 39, 51). Berger itse on todennut, että monetkaan *The Social Construction of Reality*n jälkeen kehitetyistä konstruktionismeista eivät edusta hänen ja Luckmannin alkuperäistä ajattelua (Berger 2001, 190–191; Luckmann 2001, 23; Heiskala 2000, 146–147). Erot ovatkin selkeät kun Bergerin ja Luckmannin teoriaa tarkastelee pintaa syvemmältä, konstruktionismi-leiman takaa.

Keskustelu nykykonstruktionismin ympärillä on pääasiallisesti liikkunut äärimmäisen relativismin ja realismin välienselvittelyssä (Burr 1998; Best 1995). Bergerin ja Luckmannin tiedonsosiologiassa on konstruktionistisesta otteestaan huolimatta havaittavissa essentialistinen ja realistinen käsitys ihmisen ja yhteiskunnan luonteesta, vaikka kirjoittajat pyrkivätkin väistämään tämän kysymyksen kirjan alkusivuilla (Berger & Luckmann 1994, 11–13; Turner 2000, xv; Heiskala 2000, 156; Hacking 1999, 25). Essentialistiseksi heidän teoriaansa voi sanoa siksi, että se olettaa tietyn joukon ihmisyyteen lahtemättömästi kuuluvia piirteitä, kuten merkitysten tuottamisen. Realistiseksi sitä taas voi kutsua sen perusteella, että "se näyttää todella paljon tavalliselta, jokapäiväiseltä maailmalta[mme]" (Collins 1994, 272). Toisin sanoen, vaikka merkitykset syntyvätkin intersubjektiivisesti, "maailma" on jossain tuolla yksilöiden ulkopuolella meidän tutkittavissamme. Konstruktionistiset näkökulmat joiden mukaan kielten ulkopuolista todellisuutta ei voi käsitellä eikä tutkia juontavatkin juurensa jostain muualta. Amerikkalaisessa sosiologiassa tällainen "tiukkana" tai radikaalina konstruktionismina tunnettu suuntaus voidaan johtaa Bergerin ja Luckmannin aikalaisen Harold Garfinkelin ajatuksiin ja niiden pohjalta syntyneihin teorioihin (Collins 1994, 272). Eurooppalaisessa keskustelussa tällaista näkökulmaa ovat edustaneet etenkin laajasti ymmärrettynä "postmodernisteiksi" identifioidut ajattelijat (Heiskala 2000, 160–164).

## IHMINEN YHTEISKUNNASSA JA USKONNON ROOLI

Bergerin mukaan uskonto on inhimillinen konstruktio, jossa maailma selittyy ”pyhän kosmoksen” kautta (Berger 1973, 34). Pyhän määritelmässään Berger taas seuraa melko uskollisesti Rudolf Ottoa: pyhä on mystistä voimaa, samanaikaisesti pelottavaa sekä kiehtovaa (Berger 1973, 34; 1974a). Uskonto selittää ja legitimoii sosiaalisen järjestyksen korkeimmalla mahdollisella – kosmisella – abstraktiotasolla (vrt Paden 1991; 1996). Se on pyhää, koska sen paikka on jossain ihmisen ulkopuolella, vaikkakin läheisessä suhteessa ihmiseen.<sup>4</sup> Bergerin uskontoteoriaa on kuitenkin selkeintä lähestyä tarkastelemalla sen keskeisiä komponentteja. Näitä ovat 1) anomia, 2) teodikea, 3) vieraantuminen (*alienation*) ja 4) uskottavuusrakenne (*plausibility structure*).

Berger kuvaa ihmisen ”maailmassa oloa” *maailmanrakentamisen* käsitteellä. Jo *Todellisuuden sosiologisesta rakentumisesta* tutuin äänenpainoin Berger korostaa, että ihminen, toisin kuin muut eläimet, on pakotettu rakentamaan merkityksiä ympäröivästä todellisuudestaan suojautuakseen kaaoksen tuottamalta hämmennykseltä ja kauhistukselta (Berger 1973, 29–32; vrt. Berger & Luckmann 1994, 116–117).<sup>5</sup> Tämä merkityksellisen järjestyksen (*nomos*) rakentaminen, eli *nomisaatio*, on Bergerin (1973, 31) mukaan yhteiskunnan tärkein funktio. Tähän viittaa myös kirjan alkuperäinen otsikko, jossa uskonto toimii ”pyhänä suojakatoksena” järjestäytymättömän todellisuuden edessä.

Émile Durkheimin vahva vaikutus tulee esille Bergerin *anomian* käsitteen tarkastelussa (vrt. Durkheim 1979, 254). Anomia on Bergerille (1973, 33) ”painajaismainen kaaoksen maailma”, joka vaa­nii jatkuvasti ihmisen olemassaolon taustalla. Durkheimin *Uskontoelämän alkeismuotojen* (Durkheim 1980) asettama esimerkki on selkeimmillään Bergerin selittäessä pyhän merkitystä:

*Yhdellä tasolla pyhän vastakohta on profaani, jonka voi määritellä yksinkertaisesti pyhän statuksen puuttumisena. Jokapäiväiset elämän rutiinit ovat profaaneja, elleivät ne niin sanotusti tule ”todistetuksi” joksikin muuksi. Jälkimmäisessä tapauksessa rutiinien käsitetään olevan pyhän voiman läpitunkemia [...] Syvemmällä tasolla pyhällä on kuitenkin myös toinen vastakohtainen kategoria, nimittäin kaaos. [...] Pyhä kosmos joka ylittää ihmisen ja sisällyttää hänet todellisuuden järjestämiseen tarjoaa siten perimmäisen kilven anomian kauhua vastaan. (Berger 1973, 35–36, suom. TH.)*

Abstrakti ”kaaos” konkretisoituu Bergerille etenkin kuoleman ja kärsimyksen ongelmassa (Berger 1973, 59–60). *The Sacred Canopy*n terminologiassa *teodikea* määrittyy uskonnolliseksi vastaukseksi (legitimaatio) anomian aiheuttamiin kysymyksiin (Berger 1973, 61; vrt. Tweed 2006).

Toisin kuin Durkheim, Berger liikkuu tässä kohtaa pitkälti yksilöä koskevien oletusten tasolla. Alfred Schütz in fenomenologisesta sosiologiasta vaikutteita ammentavalle Bergerille (Heiskala 2000)

anomiamia on osa ihmisen pysyvää perusrakennetta. Berger ei kuitenkaan missään vaiheessa esitä, että uskonto olisi ainoa anomiamia torjuva asia (vrt. Douglas 1982). Nimenomaan uskonnollisille selityksille perustuva nomisaatioprosessi on Bergerin mukaan kuitenkin kaikkein vakuuttavin, koska uskonto tarjoaa perimmäisen selityksen järjestyksen ja kaaoksen ongelmaan. Tätä Berger valaisee *vieraantumisen* käsitteen avulla.

Vieraantuminen on tietenkin etenkin Karl Marxin varhaistuotannosta nouseva paljon käytetty käsite (Gronow 1996, 99–105). Berger kuitenkin sijoittaa sen omaperäisesti osaksi fenomenologista tiedonkäsitystään. Hänelle alienaatio tarkoittaa edellä esitellyn objektifikaation prosessia äärimmillään vietynä. Ihmisen tietoisuus on vieraantunutta kun se ei enää tunnista ympäröivää sosiaalista todellisuutta ihmisen ja maailman dialektisen prosessin tulokseksi. Tällöin sosiaalinen todellisuus samaistuu luonnon kanssa – molemmat käsitetään olemassa oleviksi ”tuolla jossain”, ihmisestä riippumattomaksi todellisuudeksi. Berger käyttää myös Marxilta usein lainattua ”vääristyneen tietoisuuden” käsitettä. Bergerille vääristynyt tietoisuus on kuitenkin ennen kaikkea sosiaalisen ja luonnollisen maailman rajojen hämärtymistä ihmisten tietoisuudessa. (Berger 1973, 92.)

Uskonnolla on voimakas vieraannuttava vaikutus ennen kaikkea siksi, että se esiintyy – Bergerin sanoin – ”täydellisenä toiseutena” (1973, 94). Pyhän transsendentti luonne uhmaa maailmanrakentamisen dialektiikkaa ja näyttäytyy ihmisen ulkopuolisena todellisuutena (”tuolla jossain”) *par excellence*. Tässä mielessä uskonto on esimerkkitapaus vääristyneestä tietoisuudesta (Berger 1973, 96). Marxistista eroten Berger ei kuitenkaan tarkoita tällä normatiivista kantaa uskonnon totuusväittämiin. Uskonto on sosiologisessa mielessä aina inhimillisen maailmanrakentamisen tuote, silloinkin kun ihminen ei enää itse tunnista rooliaan sosiaalisen todellisuuden rakentumisen prosessissa (Berger 1973, 93, 102). Tieteen tehtävänä ei kuitenkaan ole tehdä arvioita uskon kohteen ontologisesta statuksesta. Berger kutsuukin lähestymistapaansa ”metodologiseksi ateismiksi” (Berger 1973, 106; vrt. Hamilton 2001, 5).

Bergerin teoreettisen rakennelman neljäs käsite, *uskottavuusrakenne*, on tarjonnut ehkä eniten välineitä teorian operationalisointiin (Wuthnow 1986, 136). Etenkin nykypäivän maailmassa uskontojen esittämät väittämät ovat joutuneet epäilyn kohteeksi luonnontieteellisen tiedon kasvaessa. Kuitenkin suurin osa maailman ihmisistä pitää kiinni uskosta siihen, että jokin transsendentti todellisuus vaikuttaa heidän jokapäiväiseen elämäänsä. Tämän lisäksi sadat ja tuhannet uskomusjärjestelmät kilpailevat kannattajista uskonnon ”markkinoilla”. Mistä kukaan voi tietää, että juuri heidän uskontonsa on se ainoa oikea? Uskottavuusrakenteen käsite kohdistaa huomion niihin sosiaalisiin verkostoihin, joiden avulla uskonnollisia uskomuksia pidetään yllä silloinkin kun kilpailevat selitykset uhkaavat niiden uskottavuutta. Bergerin johtopäätös on, että uskonnot – ymmärrettynä inhimillisinä konstruktioina – ovat uskottavia vain silloin kun niitä ylläpidetään uskottavuusrakenteiden ja näitä rakenteita vahvistavien rituaalien avulla (Berger 1970, 34–8).

Bergerin käsitteellinen kieli uhkaa ensi silmäyksellä jäädä abstraktiksi teoretisoinniksi. Uskonnon käytännön ilmentymiä selvittäessään Berger esittää asiansa paljon kouriintuntuvammin, etenkin sekularisaatiota käsittelevässä kuuluisassa muotoilussaan. Bergerin tiedonsosiologian tunteminen on kuitenkin hänen uskontoteoriansa ymmärtämisen perusedellytys. Seuraavassa pohdin sekularisaatiota osana Bergerin laajempaa uskonto- ja tiedonsosiologista viitekehystä.

## SEKULARISAATIO BERGERIN USKONTOTEORIAN SOVELLUKSENA

Selvitettyään ”systemaattiset elementit” uskontoteoriassaan Berger käyttää toisen puoliskon *The Sacred Canopy*stä ”historiallisten elementtien”, eli sekularisaatioteorian läpikäymiseen. Bergerin uskontoteorian tiedonsosiologisten elementtien kohdalla yhteiskuntatason selitykset perustuvat pitkälti yksilön perusluonteeseen oletetusti kuuluviin piirteisiin, kuten yllä esiteltyt esimerkit anomiaasta ja alienaatiosta osoittavat. Historiallisissa esimerkitapauksissa sen sijaan yhteiskuntatason selitysmalli korostuu Bergerin pohtiessa uskottavuusrakenteen kehittymistä yhteisöllisissä prosesseissa (Berger 1973, 53–54; Berger 1970, 34–38).

Berger kehittää jo Weberin (2002; ks. Hietaniemi 1998, 47–65) alulle panemaa ajatusta jonka mukaan uskonto pitää paradoksaalisesti sisällään sekularisaation siemenen. Bergerin termein tämä johtuu siitä, että vaikka uskonto perinteisesti on luonteeltaan vieraannuttavaa, joissakin historiallisissa tilanteissa sillä voi olla myös de-alienoiva funktio. Näin käy silloin kun de-alienaatio on uskonnollisesti legitimoitua. Bergerin mukaan tällaisesta kehityksestä on kysymys esimerkiksi länsimaisessa traditiossa, joka saa alkunsa raamatullisen uskonnon alkuaajoista (Berger 1973, 102–103, 121–126).

Bergerin esittämä uskonnon ja maallistumisen paradoksi on seuraavanlainen: uskonto legitimoii maailmanjärjestystä *sub specie aeternitatis* (Berger 1973, 103), täten esittäen inhimillisen maailmanrakentamisen tuotteet ikuisina, ihmisistä riippumattomina asioina (alienaatio). Näin tehdessään uskonnolla on kuitenkin myös relativisoiva vaikutus. Etenkin jumaluuden transsendessin äärimmäinen korostuminen ja etiikan rationalisoituminen ovat vaikuttaneet tähän. Kun jumala/jumaluus sijaitsee jossakin ihmisen jokapäiväisen elämän koskemattomissa, inhimilliset instituutiot näyttäytyvät juuri sellaisina kuin ne ovat, kontingenteina maailmanrakentamisen luomuksina. Rituaalin merkitys kosmisen järjestyksen ylläpitäjänä vähenee kun jumaluus käsitetään kaikenlaisen manipulaation ulkopuolella olevaksi, kuten erityisesti protestanttisessa kristillisyydessä korostetaan. Samalla tavoin jo Israelin profeettojen etiikka loi jumalallisesta innoituksestaan huolimatta rationaalisen käyttäytymissääntöjen järjestelmän, joka ei tarvinnut julkista rituaalia maailmanjärjestystä yllä pitääkseen. (Berger 1973, 121–126.)

Marginaalisesta asemastaan johtuen juutalaisuus ei kuitenkaan ole ollut ensisijainen länsimaisen rationaalisuuden airut, vaan se rooli on langennut juutalaisuudesta erottautuneelle kristinuskolle. Bergerin mukaan (1973, 127) katolinen kirkko onnistui kuitenkin hidastamaan rationalisointiprosessia ”uudelleenmystifioinnin” avulla.<sup>6</sup> Etenkin Neitsyt Mariaan liittyvä (kansan)hurskaus syrjäytti rationaalisempia uskonnon muotoja. Nämä kuitenkin palasivat täydellä voimalla reformaation ja Weberin esittämän protestanttisen rationalisointikehityksen myötä.

Historiaan sijoittuva tarkastelu luo pohjan Bergerin varsinaiselle kiinnostukselle ja kuuluisimmalle tutkimuksen kohteelle, eli uskonnon aseman muutokselle nyky-yhteiskunnassa. Edellä kuvailun rationalisointikehityksen myötä uskonto on joutunut tekemään sijaa muille ”todellisuutta määritteleville toimijoille” (Berger 1973, 131), jotka sittemmin ovat ottaneet haltuunsa perinteisesti uskonnon piiriin kuuluneita funktioita. Tällaisia ovat muun muassa sekulaari oikeuslaitos, koulutus sekä lääketiede (Fenn 2001, 5; Bruce 2001a; Beckford 2001; Conrad & Schneider 1992, 17). Etenkin länsimaisessa kulttuurissa tällaisen todellisuuden määrittelyn moninaistumisen eräs keskeinen tekijä on ollut reformaation aiheuttama uskonnollinen hajaannus, jonka myötä itsestään selvänä pidetty uskonnollinen totuus relativisoitui saadessaan jatkuvasti uusia muotoja.

Bergerin keskeinen teesi on että pluralisaatio – sekä uskonnollinen että muita ”todellisuutta määritteleviä toimijoita” koskeva – on vuorovaikutuksessa sekularisaation kanssa. Yhtäältä pluralisaatio relativisoi uskonnollisten monopolien totuusväitteet ja muuttaa uskonnolliset preferenssit vapaaehtoiseksi (Berger 1973, 142; Berger 1970, 42–45). Tällöin uskonnosta tulee ”kauppatavaraa”, jota kaupitellaan ”hengellisellä markkinapaikalla”. Etenkin Yhdysvaltojen uskonnollisen tilanteen historiallinen kehitys on innoittanut tämältyypisiä analyysejä (esim. Wuthnow 1988; Roof 1999).<sup>7</sup> Toisaalta kyseinen logiikka toimii myös toisinpäin: uskonnon tehdessä tilaa maallisille instituutioille yhteisön jaettu uskomusrakenne murenee ja mahdollistaa vaihtoehtoisten uskonnollisten uskomusten sisäistämisen maailmankuvaan (Berger 1973, 138). Tällaisesta kehityksestä on merkkejä maissa, joissa on perinteisesti ollut yksi vahvasti valtion tukema kirkko, kuten Suomessa (Davie 2000). Monopoliaseman menetys on merkinnyt näissä yhteiskunnissa paitsi uskontojen tarjonnan moninaistumista, myös entisen valtakirkon jäsenten uskomusten muutosta. Perinteiseen kirkon tarjoamaan oppiin voidaan vapaasti liittää ristiriitaisiakin uskomuksia eikä elämäntavan säätely ole enää kiinni kirkon näkemyksistä. Suomen kontekstissa tästä on puhuttu ”uutena kansanomaisena uskonnollisuutena” (Kääriäinen & Niemelä & Ketola 2003).



## SEKULARISAATIOTEORIAN HYLKÄÄMINEN JA BERGERIN "TAKINKÄÄNNÖKSEN" ARVIOINTI

Vuonna 1999 ilmestyneen *The Desecularization of the World* -artikkelikokoelman johdantokirjoituksessa Berger (1999, 2) kirjoittaa:

*Eräs yhteiskuntatieteilijänä olemisen etuja on että, toisin kuin filosofeilla ja teologeilla, omien teorioiden osoittautuminen vääräksi on yhtä hauskaa kuin niiden osoittautuminen paikkansapitäviksi. (suom. TH.)*

Täällä kommentilla Berger viittaa omaan sekularisaatioteorian uudelleenarviointiinsa. Hän vihjaisi mielenmuutukseensa jo muutama vuosi Sacred Canopyn ilmestymisen jälkeen (Berger 1974b, 16), mutta 1990-luvulla oli jo varma omien varhaisten näkemystensä virheellisyydestä (Berger 1999, 2).

Berger ei ole eksplikoanut "desekularisaatioteesiään" samalla tarkkuudella ja yhtä systemaattisesti kuin aiempaa sekularisaatioteoriaansa (Bruce 2001b, 89). Tästä johtuen hänen intellektuaalinen "takinkäännöksensä" ei ole juurikaan käsitellyt ihmisen uskonnollisuuden lähtökohtiin liittyviä kysymyksiä, vaan nostanut uskonnollisuuden muutokset historiallisissa prosesseissa uudelleenarvioinnin kohteeksi.

Lähimmäksi kokonaisvaltaista desekularisaation muotoiluaan Berger tulee lyhyessä johdantokirjoituksessaan, jota edellä lainattiin. Siinä hän toteaa aluksi yksikantaan, että sekularisaatioteoria on virheellinen. Tämän perusteluksi hän esittää kaksi strategiaa, joiden avulla uskonto on pyrkinyt säilyttämään asemansa modernisaation sekularisoivan vaikutuksen uhatessa – vaikutuksen, jonka Berger siis myöntää olevan olemassa, tosin eri vahvuisena ja laajuisena kuin varhaisessa tuotannossaan.

Ensinnäkin, uskonnot voivat hylätä modernisaation joko asettumalla aktiivisesti sitä vastaan, kuten Iranissa 1979 vallankumouksen seurauksena, tai synnyttämällä uskonnollisia alakulttuureja, jotka pyrkivät rajaamaan modernin maailman vaikutukset mahdollisimman tehokkaasti omasta rajatusta elämänpiiristään. Tällaisesta ovat klassisia esimerkkejä esimerkiksi Yhdysvaltojen Amish- ja Menno-niittiyhteisöt (Berger 1999, 3–4).<sup>8</sup>

Toiseksi, uskonnot voivat pyrkiä sopeutumaan ympäröivään kulttuuriin. Tällaisesta on merkkejä monissa Yhdysvaltojen ns. protestanttisen valtavirran kirkoissa ja Euroopassa etenkin perinteisesti valtionkirkkoina ymmärrettyjen kirkkojen tapauksissa, kuten Pohjoismaissa. Tämä strategia ei kuitenkaan näytä olleen kovinkaan tehokas, sillä kaikilla mittareilla mitattuina ainoat kasvavat uskonnolliset liikkeet nykypäivän maailmassa ovat nimenomaan niitä, jotka korostavat "yliluonnollista" ja modernista elämäntavasta erottautumista (Berger 1999, 4; vrt. Berger 1980).

Steve Bruce (2001b) esittää kattavan katsauksen Bergerin desekularisaatiota käsitteleviin argumentteihin ja kritisoi niitä omasta sekularisaatioteesistä kiinni pitävästä kannastaan lähtien. Tässä yhte-

ydessä kaikkien Brucen esittämien vasta-argumenttien läpikäyminen ei ole oleellista. Tärkeintä on ottaa huomioon Brucen keskeinen ajatus siitä, että sekularisaatioteesi tulee ymmärtää aina historiallisesti spesifinä. Tästä syystä esimerkiksi kolmannen maailman uskonnollisen aktiivisuuden esiin nostaminen sekularisaatioteesiä kumoavana seikkana on Brucen mielestä virheellinen tapa puhua sekularisaatiosta tai desekularisaatiosta. Weber saattoi luoda käsitteistön ”taian katoamiselle maailmasta” (Gronow & Töttö 1996, 293), mutta hänenkin ajatuksiaan tulisi tulkita juuri silloisen eurooppalaisen tilanteen tulkintana. Brucen mukaan oleellista onkin, että yhteiskuntia tarkastellaan suhteessa niiden kulloiseenkin kehitysvaiheeseen ennen kuin ryhdytään puhumaan sekularisaatiosta tai desekularisaatiosta globaalina ilmiönä (Bruce 2001b, 94).

Miten sitten Bergerin ”takinkäännöstä” tulisi ymmärtää ja arvioida? Berger itse on esittänyt lähinnä empiirisiä esimerkkejä teoriansa kumoamiseksi. Jos kuitenkin tarkastelemme kysymystä sekularisaatiosta teoreettisesta perspektiivistä, on *The Sacred Canopy*ssä alun perin esitetyn maallistumisprosessin kuvaus kritiikille avoin ainakin kahdessa mielessä:<sup>9</sup> Ensinnäkin Berger ohittaa lähes täysin kysymyksen vallasta. Toiseksi, toiminnan ja rakenteen merkityksen voi sanoa olevan epätasapainossa Bergerin alkuperäisessä teesissä. Nämä liittyvät oleellisesti toisiinsa, valta määrittäen yhteisöjen sisäistä jaettua ymmärrystä uskonnon asemasta ja toiminnan ja rakenteen kysymykset liittyen yksilön mahdollisuuksiin muokata omaa maailmankatsomustaan.

Anthony Giddens (1979, 267n8) on huomauttanut, että Bergerin ja Luckmannin lähestymistavasta ”puuttuu täysin ideologian kritiikki”. Tällä hän viittaa Marxin innoittaman ns. kriittisen sosiologian tapaan ymmärtää ideologia epäsymmetristen valtasuhteiden ylläpitämisenä (diskursiivisin keinoin) (Giddens 1979, 187–88; Thompson 1984, 4). On totta, että vastareaktiona kuusikymmentäluvun lopulla alkaneisiin ”ideologian orgioihin” (Berger 1992; 2002) Berger ei ole ollut halukas hyödyntämään ideologian käsitettä siinä merkityksessä kuin kriittinen sosiologia on sitä käyttänyt. Giddensin kaltainen kritiikki ei kuitenkaan osu aivan oikeaan, sillä Berger puhuu vallasta sekä *Todellisuuden sosiaalisessa rakentumisessa* (1994, 136–146) että myöhemmässä tuotannossaan (erit. Berger & Berger 1975, 277–301).

Bergerin sekularisaatioteesin muotoilussa kysymys vallasta on kuitenkin taka-alalla. Hän käyttää ideologian käsitettä Marxin tarkoittamassa mielessä ”vääristyneenä tietoisuutena”, mutta viittaa tällä nimenomaan vieraantumiseen ideologisena prosessina, eli ihmiset maailman rakentamisprosessista vieroittavana vaikutuksena (Berger 1973, 92). Sen sijaan kysymys yhteiskunnan sisäisistä rajanvedoista ja ”diskurssien” välisestä kamppailusta ei nouse Bergerillä esille (vrt. Heiskala 2000, 159).

Instituutioiden ja kulttuurin tasolla tapahtuvaa sekularisaatiota (Berger 2001, 196) kuvaa ennen kaikkea uskonnon privatisoituminen, eli siirtyminen julkisuudesta yksityisen piiriin. Bergerin desekularisaation esimerkkinä käyttämän uskonnon politisoitumisen<sup>10</sup> voi nähdä juuri pyrkimyksenä saattaa uskonto takaisin keskeiseen asemaan julkisuuden areenalla, olipa sitten kysymys valtiollisesta identiteetistä, kuten esimerkiksi Iranissa tai Afganistanissa ennen Taleban -hallinnon kaatumista, tai kansakunnan ”moraalisesta selkärangasta”, kuten Yhdysvalloissa käytävässä keskustelussa julkisesta mo-

raalista (Berger 1999; An-Na'im 1999; Aldridge 2000, 123–139; Casanova 1994; Hammond & Machacek & Mazur 2005). Viimeaikaisen uskonnon "uudelleentulemisen" voi siis tulkita reaktioksi privatisaatiokehitykselle (eri näkökulmista ks. Gorski 2003).

Desekularisaation ymmärtäminen yhteiskunnallisena liikkeenä ja haastavana diskurssina vaatii Bergerin alkuperäisten teoreettisten muotoilujen terävöittämistä. Vaikka yhteiskunnallinen eriytyminen on ajanut uskonnon yksityisen elämän alueelle, ei uskonnon institutionaalinen sijainti välttämättä kerro sen elinvoimaisuudesta tai tulevaisuudesta. Privatisaatio suorastaan kutsuu haastamaan maallistumisen vallitsevana käsityksenä todellisuudesta. Monille etenkin konservatiivisille uskonnollisille ryhmille oleellista on nimenomaan korostaa julkisen ja yksittäisen rajan häviämistä uskonnossa (Beckford 2003, 86). Tällä tavoin privatisaatio on omiaan myös tuottamaan julkisuudessa mahdollisimman näkyvää asemaa tavoittelevaa uskonnollisuutta. Berger ei kuitenkaan näe todellisuuden määrittelyyn liittyvää valtaa diskurssien kilpailuna, vaan valta sijoittuu hänen ajattelussaan instituutioihin ja luokkaasetelmiin (Berger & Berger 1975, 277–301; ks. kuitenkin Berger & Kellner 1981, 131, 149).

Valta-aspektin huomioimatta jättämisen lisäksi toinen Bergerin teorian kritiikin kohde voidaan löytää hänen oman konstruktionistisen viitekehityksensä epäjohtonmukaisesta soveltamisesta. *The Sacred Canopyssa* esitetty sekularisaatiokehitys näyttäytyy yhteiskuntarakenteen sanelemana prosessina, johon yksittäisellä toimijalla on vähän sanottavaa (Douglas 1982, 17; Douglas 1979). On selvää, että tämä näkemys on ristiriidassa Bergerin ja Luckmannin alkuperäisen dialektisen asetelman kanssa. Maallistuminen pluralisaation välttämättömänä seurauksena ei ole itsestään selvää jos yksilöiden ja rakenteen suhdetta Bergerin teoriassa tarkistetaan. Vaikka empiirisesti uskonnon asema länsimaisissa yhteiskunnissa sekä jossain määrin yksilön tietoisuuden tasolla olisikin muuttunut, ei tästä seuraa, että uskonto maailman järjestämisen välineenä suoraviivaisesti katoaisi.

Berger on tietenkin oikeassa sanoessaan, että uskonto on nykyisin vain yksi maailman selittämisen malleista esimerkiksi lääketieteen, luonnontieteiden ja maallisten elämäntapojen rinnalla. Samoin yhteiskunnallinen eriytyminen on johtanut uskonnon merkityksen vähenemiseen muilla elämäntiloilla. Mutta tästä ei välttämättä seuraa uskonnon katoaminen. Uskonto voi edelleen olla validi nomisaation väline. Niinpä ihminen voi katsoa olevansa "uskovainen" ja samalla kuitenkin allekirjoittaa tieteelliset näkemykset maailman ja ihmisen synnystä ja luonteesta, puolustaa aborttia uskonnollisten johtajien tuomioista huolimatta, tai olla homoseksuaalinen pappi. Jos modernisaatiolla on ollut uskonnolle jotakin seurauksia, ne näkyvät ennen kaikkea uskonnon individualisoitumisessa: Uskonnolla on yksi paikka yksilön monien muiden maailmanselitysten joukossa ja jokainen yksilö sijoittaa (tai jättää sijoittamatta) uskonnon osaksi maailmankatsomustaan itsenäisesti. Berger tarkoittaa luultavimmin juuri tätä korjatessaan entisiä näkemyksiään toteamalla, että "pluralisaatio vaikuttaa siihen *miten* uskomme, ei siihen *mitä* uskomme" (Berger 2001, 194; ks. Berger 1999, 2–3; Rasmussen 2005).<sup>11</sup>

## LOPUKSI: BERGER JA USKONTOSOSIOLOGIA NYKYPÄIVÄNÄ

Bergerin vaikutusta nykypäivän uskontososiologiseen keskusteluun ei voi ohittaa. Hänet muistetaan uskontososiologiassa ennen kaikkea pluralisaation ja sekularisaation yhteyden esille nostamisesta (Woodhead 2001, 1–2). Tästä ajatuksesta on tullut naturalisoitunut osa uskontososiologian korpusta, vaikka se on kohdannut myös kritiikkiä (Beckford 2003, 81–89). Siitä huolimatta, että Berger itse on muuttanut näkemyksiään voimakkaasti viime vuosikymmeninä, aihe jakaa edelleen mielipiteitä voimakkaasti, eivätkä kaikki ole valmiita hyväksymään edellä kuvatun kaltaista modifikaatiota sekularisaatioteoriaan (erit. Bruce 1996, 25–68; 2001a; 2001b; 2002).

*The Sacred Canopy*n arvioiminen ainoastaan sekularisaatiokeskustelun valossa ei kuitenkaan tee oikeutta kirjan vaikutukselle uskontososiologiseen ajatteluun yleensä. Bergerin sekularisaatioteoria on usein irrotettu alkuperäisestä yhteydestään osana systemaattista teoriaa ihmisen uskonnollisuuden luonteesta (esim. Heelas & Woodhead 2000; 59–60, 333–335). Onkin mielenkiintoista, että muilla yhteiskuntatieteen aloilla Berger on tunnettu juuri *Todellisuuden sosiaalisessa rakentumisessa* esittämien inhimillistä vuorovaikutusta koskevien muotoilujensa vuoksi, mutta samaan aikaan uskontososiologiassa hänen tiedonsosiologinen taustansa on pitkälti unohdettu.

Bergerin tuotannon on sanottu tarjonneen uskontososiologiseen keskusteluun ennen kaikkea metateoreettisen tason, josta on hyödynnetty etenkin rikasta käsitteistöä ja jota on myös käytetty eräänlaisena uskonnon tutkimuksen filosofisena legitimaationa (Wuthnow 1986, 121). Tämän lisäksi Bergerin tuotanto ja etenkin *The Sacred Canopy* ovat innoittaneet myös empiiristä tutkimusta. Tämän kirjallisuuden läpikäyminen on jonkin toisen artikkelin tehtävä, mutta tässä yhteydessä on aiheellista mainita joitakin enemmän tai vähemmän vakiintuneita tutkimussuuntauksia. Ensinnäkin Bergerillä on ollut voimakas vaikutus ns. hengellisyyden (spirituality) tutkimukseen (esim. Heelas & Woodhead 2005; Partridge 2004; 2005). Pluralisaatio ei ilmeisestikään ole tuottanut suoraviivaista maallistumista, kuten Bergerin alkuperäinen teesi esitti. Pluralisaation esiin nostamat kysymykset ovat sen sijaan kiinnittäneet huomion siihen kuinka yksilöt yhdistelevät ajatuksia kilpailevista merkitysjärjestelmistä ja luovat näin uusia uskonnollisuuden ja/tai hengellisyyden muotoja. Toiseksi, Bergerin ajatukset ovat olleet hedelmällistä maaperää laajemmalle sekä teoreettiselle että empiiriselle tutkimukselle, joka käsittelee olettamusta merkityksellisyydestä ”antropologisena välttämättömyytenä” (esim. Hervieu-Léger 2000). Kolmanneksi, Bergerin uskottavuusrakenteen ja legitimaation käsitteitä on hyödynnetty uskonnollisia liikkeitä ja niiden jäsenten uskomusten synnyn dynamiikkaa käsittelevissä tutkimuksissa (esim. Roof 1978; Hjelm 2007) sekä makrotason uskonnon yhteiskunnallisen aseman rakentumista pohtivissa analyyseissä (esim. Beyer 2003; Kniss 2003). Tämän lisäksi Bergerin alkuperäiset ajatukset innoittavat edelleen tutkimusta, jossa sekularisaatioteesistä pidetään kiinni (esim. Bruce 2002).

Neljäkymmentä vuotta *The Sacred Canopy*n ilmestymisen jälkeen Peter L. Berger on edelleen keskustelua herättävä ja sosiologista mielikuvitusta inspiroiva ajattelija. Vaikka Bergerin alkuperäisen sekularisaatioteesin voi edellä esitetyn valossa katsoa erehtyneen yhtäältä empiirisesti ja toisaalta metodologisesti, ovat hänen teoretisointinsa yhteisöllisen uskon ja yksilön tietoisuuden tason välisestä suhteesta sekä pluralisaation vaikutuksista edelleen hedelmällisiä tapoja lähestyä uskontoa nykypäivän yhteiskunnassa.

## LOPPUVIITTEET

1. International Sociological Associationin (ISA) vuonna 1997 teettämän kyselyn mukaan *The Social Construction of Reality* sijoittui viidennelle sijalle sarjassa "Books of the Century". Pelkästään naisten äänet laskettaessa kirja sijoittui sijalle 3. Yksittäisten sosiologien merkitystä arvioivassa sarjassa Peter L. Berger oli kymmenes parhaan joukossa sekä naisilla (5.) että miehillä (8.).
2. Kaikki tässä artikkelissa mainitut lainaukset *The Sacred Canopy*stä viittaavat Euroopassa julkaistuun versioon, joka ilmestyi nimellä *The Social Reality of Religion* (Berger 1973).
3. Toisaalta, Berger ei ole ollut aivan johdonmukainen tässä(kään) asiassa. Esimerkiksi alun perin vuonna 1979 ilmestyneestä *The Heretical Imperative* -teoksesta (Berger 1980) välittyy *The Sacred Canopy*stä poikkeava ja nimenomaan uskonnon tiedollista puolta korostava näkemys. Tämä on puolestaan avannut kritiikin Bergerin "kognitivismia" vastaan (esim. Wuthnow 1986, 140-141 ; Furseth & Repstad 2006, 60).
4. Tässä kohtaa Bergerille tunnuksenomainen sosiologian ja fenomenologian yhdistelmä tulee selkeimmin esille. Heiskalan (2000, 147) mukaan sijoittuminen molempiin tieteenaloihin on ollut myös ongelma Bergerin (ja Luckmannin) lähestymistavassa: "Fenomenologisille koulufilosofeille se on liian sosiologinen, sosiologeille liian fenomenologinen".
5. On mielenkiintoista että esimerkiksi Risto Heiskala (2000, 151) toteaa Bergerin ja Luckmannin sulkevan eksistentiaalisten ahdistusteeman analyysinsä ulkopuolelle. Näkemys on kuitenkin virheellinen, sillä Berger lainaa Sartrea jo varhaisemmassa tuotannossaan (Berger 1963, 142-152) ja viimeistään Bergerin uskontoteoriassa ahdistus nousee analyysin kantavaksi tekijäksi.
6. Tässä kohtaa pitää muistaa, että Berger on hyvin kriittinen kaikenlaisia "idealistisia" historiantulkintoja kohtaan, joten rationalisoitumista tai "uudelleenmystifikaatiota" tulee käsitellä riippumattomina historiallisten toimijoiden (oletetuista) intentioista. (Berger 1973, 116.)
7. Myös niin kutsutun rationaalisen valinnan teoreetikot (etenkin Stark & Finke 2000) hyödyntävät markkinapaikkametaforaa. Heidän lähestymistapansa eroaa kuitenkin radikaalisti Bergerin ja häneltä vaikutteita saaneiden sosiologien (Robert Wuthnow, Wade Clark Roof) näkökulmista, eikä näitä kahta suuntausta tule sekoittaa.
8. Tässä yhteydessä olisi tietenkin luonnollista puhua "fundamentalismista". Berger itse on kuitenkin kriittinen termin käyttöä kohtaan (1999, 1-2). Hänen mukaansa fundamentalismin korostaminen antaa vaikutelman, jonka mukaan konservatiivinen uskonnollisuus olisi historiallisesti outo ilmiö, kun ennemminkin ns. modernia ja sen vaikutusta uskontoon tulisi pitää historiallisena anomaliana.
9. Bergerin (ja Luckmannin) teorioita on toki kritisoitu monesta muustakin näkökulmasta. Bergerin laaja ja rönsyilevä tuotanto on avoin monista eri näkökulmista nousevalle kritiikille, vaikka tiettyjen peruspiirteiden voi sanoa toistuvan lähes kaikissa hänen tutkimuksissaan. Keskeisimmät kriittiset argumentit löytyvät Mary Douglasin artikkelista (1982), James Beckfordilta (2003) ja James Davison Hunterin ja Stephen Ainslain (1986) sekä Linda Woodhead et al. (2001) toimittamista teoksista.

10. Samaan tapaan voidaan joissakin tapauksissa puhua myös politiikan "uskonnollistumisesta". Tarkoitin tällä prosesseja, joissa julkisuudessa edullisena näyttäytyvä uskonnollinen viitekehys otetaan käyttöön poliittisessa diskurssissa. Tällaisina voi pitää mm. joidenkin Lähi-idässä vaikuttavien poliittisten liikkeiden julkisuuden diskursseja ja toiminnan legitimaatioita (Juergensmeyer 2001; ks. Lincoln 2003).
11. Toisin kuin *The Sacred Canopy*ssä, myöhemmissä uskontoa käsittelevissä kirjoituksissaan Berger esittää, että "moderni tietoisuus tuo mukanaan muutoksen kohtalosta valintaan" (Berger 1980, 11). Tämä siirtymä rakenteen korostamisesta subjektin korostamiseen on taas herättänyt kritiikkiä, jonka mukaan Bergerin teoria tarjoaa vain vähän aineksia makrotason ilmiöiden tutkimukseen (Wuthnow 1986, 138–140).

## KIRJALLISUUSLUETTELO

AITTOLA, TAPIO & RAISKILA, VESA

1994 Jälkisanat. Teoksessa Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*, 213–231. Helsinki: Gaudeamus.

ALDRIDGE, ALAN

2000 *Religion in the Contemporary World*. Cambridge: Polity Press.

ALLARDT, ERIK

1990 Commentary on James Beckford's and Emile Poulat's Papers on the Predicament of the Sociology of Religion. – *Social Compass* 37(1): 65–69.

AN-NAIM, ABDULLAHI A.

1999 Political Islam in National Politics and International Relations. Teoksessa Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Religion*, . 103–121. Grand Rapids: Eerdmans.

BECKFORD, JAMES A.

2001 Social Movements as Free-Floating Religious Phenomena. Teoksessa Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, 229–248. Oxford: Blackwell.

2003 *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

BELLAH, ROBERT & MADSEN, RICHARD & SULLIVAN, WILLIAM K. & SWIDLER, ANN & TIPTON, STEVEN M.

1985 *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.

BERGER, PETER L.

1963 *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. Garden City, NY: Anchor Books.

- 1970 *A Rumor of Angels*. Garden City, NY: Anchor Books.
- 1973 *Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin. (Julkaistu alun perin nimellä *The Sacred Canopy*, 1967).
- 1974a Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 13(2): 125–133.
- 1974b *Religion in a Revolutionary Society*. Washington DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
- 1976 *The Precarious Vision: A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith*. Westport, CT.: Greenwood Press.
- 1980 *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. London: Collins.
- 1992 Reflections on the Twenty-Fifth Anniversary of “The Social Construction of Reality”. – *Perspectives* 15(2): 1–4.
- 1999 The Desecularization of the World: A Global Overview. Teoksessa Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Religion*, 1–18. Grand Rapids: Eerdmans.
- 2001 Postscript. Teoksessa Linda Woodhead with Paul Heelas & David Martin (eds.), *Peter L. Berger and the Study of Religion*, 189–198. London: Routledge.
- 2002 Whatever Happened to Sociology? – *First Things* 126 (October): 27–29.
- 2003 *Questions of Faith: A Skeptical Confirmation of Christianity*. Oxford: Blackwell.

BERGER, PETER L. & BERGER, BIRGITTE

- 1975 *Sociology: A Biographical Approach*. Second, Expanded Edition. New York: Basic Books.

BERGER, PETER L. & LUCKMANN, THOMAS

- 1969 Sociology of Religion and Sociology of Knowledge. Teoksessa Norman Birnbaum & Gertrude Lenzer (eds), *Sociology and Religion: A Book of Readings*, 410–418. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (Julkaistu alunperin *Sociology and Social Research* -aikakauslehdessä XLVII, No. 4, 1963.)
- 1994 *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Helsinki: Gaudeamus. (Alkuperäisteos *The Social Construction of Reality*, 1966.)

BERGER, PETER L. & KELLNER, HANSFRIED

- 1981 *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*. Harmondsworth: Penguin.

BEST, JOEL

- 1995 Constructionism in Context. Teoksessa Joel Best (ed.), *Images of Issues. Typifying Contemporary Social Problems*, 337–354. New York: Aldine deGruyter.

BEYER, PETER

- 2003 Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society. Teoksessa Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, 45–60. Cambridge: Cambridge University Press.

BRUCE, STEVE

- 1995 Introduction. Teoksessa Steve Bruce (ed.) *The Sociology of Religion*. Volume II, Xiii–xvii. Aldershot: Edward Elgar Publishing Ltd..
- 1996 *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- 2001a The Social Process of Secularization. Teoksessa Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, 211–228. Oxford: Blackwell.
- 2001b The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization. Teoksessa Linda Woodhead with Paul Heelas & David Martin (eds.), *Peter L. Berger and the Study of Religion*, 87–100. London: Routledge.
- 2002 *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.

BURR, VIVIAN

- 1998 Overview: Realism, Relativism, Social Constructionism and Discourse. Teoksessa Ian Parker (ed.), *Social Constructionism, Discourse, and Realism*, 11–25. London: Sage.

CASANOVA, JOSÉ

- 1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.

COLLINS, RANDALL

- 1994 *Four Sociological Traditions*. New York: Oxford University Press.

CONRAD, PETER & SCHEIDER, JOSEPH W.

- 1980 *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*. Expanded edition. Philadelphia: Temple University Press.

DAVIE, GRACE

- 2000 *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.

DORRIEN, GARY

- 2001 Berger: Theology and Sociology. Teoksessa Linda Woodhead with Paul Heelas & David Martin (eds.), *Peter L. Berger and the Study of Religion*, 26–39. London: Routledge.

DOUGLAS, MARY

- 1979 Passive Voice Theories in Religious Sociology. – *Review of Religious Research* 21(1): 51–61.
- 1982 The Effects of Modernization on Religious Change. – *Daedalus* 111(1): 1–19.

DURKHEIM, ÉMILE

- 1979 *Suicide*. New York: The Free Press. (Alkuperäisteos *Le Suicide*, 1897.)
- 1980 *Uskontoelämän alkeismuodot*. Helsinki: Tammi. (Alkuperäisteos *Les Formes élémentaires de la vie*



religieuse, 1912.)

1982 *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press (Alkuperäisteos *Les Règles de la méthode sociologique*, 1895.)

FURSETH, INGER & REPSTAD, PÅL

2006 *An Introduction to the Sociology of Religion*. Aldershot: Ashgate.

FENN, RICHARD K.

2001 Editorial Commentary: Religion and the Secular; the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument. Teoksessa Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, 3–22. Oxford: Blackwell.

GIDDENS, ANTHONY

1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan.

GORSKI, PHILIP S.

2003 Historizing the Secularization Debate: An Agenda for Research. Teoksessa Michele Dillon (ed.) *Handbook of the Sociology of Religion*, 110–122. Cambridge: Cambridge University Press.

GRONOW, JUKKA

1996 Karl Marx – yksilön vieraantumisesta poliittisen taloustieteen kritiikkiin. Teoksessa Jukka Gronow, Arto Noro & Pertti Töttö. *Sosiologian klassikot*, 89–138. Helsinki: Gaudeamus.

GRONOW, JUKKA & TÖTTÖ, PERTTI

1996 Max Weber – kapitalismi, byrokratia ja länsimainen rationaalisuus. Teoksessa Jukka Gronow, Arto Noro & Pertti Töttö. *Sosiologian klassikot*, 262–329. Helsinki: Gaudeamus.

HACKING, IAN

1999 *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

HAMILTON, MALCOLM B.

2001 *The Sociology of Religion*. 2nd edition. London: Routledge.

HAMMOND, PHILLIP E. & MACHACEK, DAVID W. & MAZUR, ERIC MICHAEL

2005 *Religion on Trial*. Walnut Creek: AltaMira Press.

HARGROVE, BARBARA

1979 *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*. Arlington Heights, Ill.: Harlan Davidson.

HEELAS, PAUL & WOODHEAD, LINDA

2000 *Religion in Modern Times: An Interpretative Anthology*. Oxford: Blackwell.

2005 *The Spiritual Revolution*. Oxford: Blackwell.

HEISKALA, RISTO

2000 Sosiaalinen konstruktionismi. Teoksessa Risto Heiskala (toim.), *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*, 146–172. Helsinki: Gaudeamus.

HERVIEU-LÉGER, DANIELE

2000 *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

HIETANIEMI, TAPANI

1998 *Max Weber ja Euroopan erityistie*. Helsinki: Tutkijaliitto.

HORRELL, DAVID G.

2001 Berger and New Testament Studies. Teoksessa Linda Woodhead with Paul Heelas & David Martin (eds.), *Peter L. Berger and the Study of Religion*, 142–153. London: Routledge.

HJELM, TITUS

2007 United in Diversity, Divided from Within: The Dynamics of Legitimation in Contemporary Witchcraft. Teoksessa Olav Hammer & Kocku von Stuckrad (eds.), *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and its Others*, 306–323. Leiden: Brill.

Tul. *Perspectives on Social Constructionism*. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan.

JOKINEN, ARJA

1999 Diskurssianalyysin suhde sukulaistraditioihin. Teoksessa Arja Jokinen, Kirsi Juhila ja Eero Suoninen. *Diskurssianalyysi liikkeessä*, 37–53. Tampere: Vastapaino.

JUERGENSMAYER, MARK

2001 *Terror in the Mind of God*. Updated Edition. Berkeley: University of California Press.

KNISS, FRED

2003 Mapping the Moral Order: Depicting the Terrain of Religious Conflict and Change. Teoksessa Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, 331–347. Cambridge: Cambridge University Press.

KÄÄRIÄINEN, KIMMO & NIEMELÄ, KATI & KETOLA, KIMMO

2003 *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 82. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus

LINCOLN, BRUCE

2003 *Holy Terrors*. Chicago: Chicago University Press.

LUCKMANN, THOMAS

1967 *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.

2001 Berger and his Collaborator(s). Teoksessa Linda Woodhead with Paul Heelas & David Martin (eds.), *Peter L. Berger and the Study of Religion*, 17–25. London: Routledge.

LUKES, STEVEN

1982 Introduction. Teoksessa Émile Durkheim. *Rules of Sociological Method*, 1–27. New York: The Free Press.

MARTIN, BERNICE

2001 Berger's Anthropological Theology. Teoksessa Linda Woodhead with Paul Heelas & David Martin (eds.), *Peter L. Berger and the Study of Religion*, 154–188. London: Routledge.

MCGUIRE, MEREDITH

1992 *Religion: The Social Context*. Third Edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing.

MEAD, GEORGE HERBERT

1967 *Mind, Self, and Society*. Chicago: Chicago University Press. [1934]

PADEN WILLIAM E.

1991 Before 'the Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy. – *Method and theory in the Study of Religion* 3(1): 10–23.

1996 Sacrality as Integrity: 'Sacred Order' as a Model for Describing Religious Worlds. Teoksessa Thomas A. Idinopulos & Edward A. Yonan (eds), *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, 3– 18. Leiden: Brill.

PARTRIDGE, CHRISTOPHER

2004 *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Volume 1. London & New York: T & T Clark.

2005 *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Volume 2. London & New York: T & T Clark.

RASMUSSEN, STEEN M.

2005 *Religiøse grundfarver – Peter L. Berger's sociologi I anvendelse på folkekirken*. Fredriksborg: Aros Forlag.

ROOF, WADE CLARK

1978 *Community and Commitment*. New York: Elsevier.

1999 *Spiritual Marketplace*. Princeton: Princeton University Press.

TURNER, BRYAN S.

2000 Preface to the Second Edition. Teoksessa Bryan S. Turner (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory*, xiii–xviii. Oxford: Blackwell.

TWEED, THOMAS A.

2006 *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

TÖTTÖ, PERTTI

1996 Émile Durkheim – kaikki on sosiaalista. Teoksessa Jukka Gronow, Arto Noro & Pertti Töttö. *Sosiologian klassikot*, 173–212. Helsinki: Gaudeamus.

WEBER, MAX

2002 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Oxford: Blackwell. (Alkuperäisteos *Die protestantische Ethik I-II*, 1904–1905)

WOODHEAD, LINDA

2001 Introduction. Teoksessa Linda Woodhead with Paul Heelas & David Martin (eds.), *Peter L. Berger and the Study of Religion*, 1–7. London: Routledge.

WUTHNOW, ROBERT

1986 Religion as Sacred Canopy. Teoksessa James Davison Hunter & Stephen C. Ainlay (eds), *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, 121–142. London and New York: Routledge and Kegan Paul.

1988 *The Restructuring of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.

2002 *Loose Connections: Joining Together America's Fragmented Communities*. Cambridge: Harvard University Press.