



Ateismin lähteillä. Jumalattomuuden alkuperän ja yleistymisen tarkastelua

Mikko Sillfors
Helsingin yliopisto

Ateismi ja uskonto ovat olleet 2000-luvulla näkyvästi esillä länsimaaisessa julkisessa keskustelussa. Samaan aikaan useiden tutkimusten mukaan ateismi ja uskonnottomuus ovat lisääntyneet monissa länsimaissa. Mistä ateismi johtuu? Millaiset tekijät vaikuttavat sen lisääntymiseen? Esittän psykologista kaksoisprosessointiteoriaa hyödyntäen ja viimeisimpään ateismin tutkimukseen pohjautuen ateismin syistä holistisen hypoteesin, joka tekee myös ateismin historiallisen lisääntymisen ja nykyisen yleisyyden ymmärrettävämmäksi. Yksilöpsykologisella tasolla ateismin suuntaan näyttäisivät vievän esimerkiksi taipumus reflektiiviseen ajatteluun sekä tiettyjen jumalaukseen liittyvien intuitiivisten taipumusten heikkous. Sosiokulttuurisella tasolla ateismia lisäävät muun muassa vauraus, turvallisuus, moderni ympäristö, uskonnonvapaus, (tieteellinen) koulutus, uskonnon ja valtion liiton heikkeneminen, uskonnon julkinen vähäinen näkyvyys sekä naturalismin, ateismin ja uskontokritiikin näkyvä läsnäolo kulttuurissa. Suhteutan hypoteesia myös ateismin historiaan ja tarkastelen kuinka ateismi on tullut vähitellen näkyväksi osaksi länsimaista kulttuuria. Lopuksi tuon esiin näkemyksen, jonka mukaan ateismin tutkimus tarjoaa uuden näkökulman myös teismiin ja uskonnollisuuteen. Ateismin syvempi ymmärtäminen antaa lisäksi eväitä rakentavampaan yhteiskunnalliseen uskonto- ja ateismikeskusteluun.

Ateismi ja sen lisääntyminen länsimaissa

Jumalausko eli teismi on ollut ihmiskunnan historiaan kenties eniten vaikuttanut uskomus. Tuntemus siitä, että maailmassa vaikuttaa persoonallinen jumala¹ (tai useita), liittyy lähes kaikkien tiedettyjen kulttuurien uskonnolliseen, moraaliseen, yhteisölliseen ja taiteelliseen toimintaan. Ylipäänsäkin kulttuureja näyttää hallinneen dualistinen maailmankuva, usko erilaisiin aineettomiin, yliluonnollisiin olentoihin sekä ruumiista erilliseen sieluun ja kuolemanjälkeiseen elämään. Kuitenkin eri puolilta maailmaa löytyy jo antiikin ajalta merkkejä myös monistisesta (ontologisesta) naturalistisesta maailmankuvasta, jossa aineellisen todellisuuden ulkopuolelle ei oleteta jumalia eikä muita yliluonnollisia olentoja tai henkiä.² (Ks. Hutcheon 1996, 1–5.)

¹ Kirjoitan kielisuositusten mukaisesti jumalan pienellä alkukirjaimella paitsi viitatessani juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin Jumalaan.

² Naturalismia voidaan katsoa olevan monenlaista (ks. esim. Fales 2007). Perusjako tehdään kuitenkin yleensä metodologisen (todellisuuden ilmiöt ovat selitettävissä luonnollisin syin) ja ontologisen (on olemassa vain luonnollisia asioita ja syitä) naturalismin välille. Artikkelissani käytän termiä lähinnä jälkimmäisessä merkityksessä.

Viime vuosisatojen aikana naturalistinen maailmankuva ja siihen liittyvä ateismi on länsimaissa noussut vähitellen merkittäväksi aatteelliseksi tekijäksi. Oletettavasti tätä ovat mahdollistaneet useat toisiinsa kietoutuvat sosiokulttuuriset tekijät. Monien tutkimusten mukaan ateistien määrä on 2000-luvulla edelleen lisääntynyt samaan aikaan kun ateistisia kirjoja, liikkeitä, kampanjoita sekä internet-sivustoja on ollut yhä enemmän esillä. Näkyvin ateistinen ilmiö on viime vuosina ollut luonnontieteisiin pohjaava uusateismi. Uusateistien mukaan (monoteistiset) uskonnot ovat opeiltaan virheellisiä, moraaliltaan vanhanaikaisia ja ihmiskunnalle haitallisia. Uusateistien kirjoista on tullut myyntimenestyksiä ja osittain juuri uusateismin näkyvyyden myötä ateismista on tullut kiihkeä keskustelunaihe.³ (Ks. Mahlamäki 2013, 446; KTK 2012, 269–271.) Uusateismi on myös lisännyt uskonnonvastaisuutta esimerkiksi Länsi-Euroopan suurissa kaupungeissa uskonnottomien ja koulutettujen nuorten aikuisten keskuudessa (Ribberink et al. 2013).

Ateismi yhdistetäänkin usein uskontokriittisyyteen⁴, mutta määritelmällisesti ateismi ei ole vastinpari uskonnolle, vaan teismille. Sana ateismi juontaa 400–300-luvuilla eaa. Kreikassa yleistyneeseen sanaan *atheos*, jossa *a* tarkoittaa ”ei” tai ”ilman” ja *theos* jumalaa. Ateismi siis tarkoittaa yksinkertaista jumalattomuutta ja ateisti henkilöä, joka ei usko jumaliin. (Ks. Bremmer 2007, 19–22; Palmer 2012, 13–14.) Ateismin (kuten uskonnottomuudenkin) määrittely on kuitenkin ongelmallista ja siitä on käyty paljon keskustelua (ks. esim. Cliteur 2009; Mahlamäki 2013; Sztajer 2012). Nykyisin ateismi on tapana jaotella tarkemmin a) negatiiviseen ateismiin, joka tarkoittaa uskon puuttumista (teistisen) jumalan olemassaoloon, sekä b) positiiviseen ateismiin, joka tarkoittaa suoraa epäuskoa (teistisen) jumalan olemassaoloon (Martin 1990, 26, 463–464). Artikkelissani luen näiden ohella ateismiksi myös c) laajemman naturalistisen maailmankuvan, jonka mukaan universumi on ei-luotu kokonaisuus, jossa ei ole aineen ja energian ulkopuolisia yliluonnollisia tekijöitä sekä d) välinpitämättömyyden jumalia ja (teististä) uskontoa kohtaan.

Käsittelen artikkelissani ateismin ohella myös uskonnottomuutta, koska teismi ja uskonto liittyvät länsimaissa usein toisiinsa teismin ollessa monoteististen uskontojen opillinen ydin. Uskonto on kuitenkin teismistä kompleksisempi ja vaikeammin määriteltävä ilmiö, joka voi sisältää esimerkiksi rituaalisia, eettisiä, myyttisiä ja institutionaalisia ulottuvuuksia. Kaikki uskonnolliset ihmiset eivät ole teistejä ja on myös ei-teistisiä uskontoja, kuten jainalaisuus tai buddhalaisuus, joissa hylätään ajatus luojajumalasta. Kuten teismi ja uskonnollisuus, myös ateismi ja uskonnottomuus liittyvät usein toisiinsa, vaikka ne ovatkin eri asioita. Länsimaissa ateistit ovat monesti uskonnottomia⁵, ja joskus tutkimuksissakin ateistit ja uskonnottomat saatetaan

³ Uusateistisia menestyskirjoja ovat mm. Sam Harrisin *The End of Faith* (2004), Richard Dawkinsin *God Delusion* (2006) sekä Christopher Hitchensin *God Is Not Great* (2007).

⁴ Uskontokriitikillä tarkoitan uskonnon oppien tai käytäntöjen arvostelemista. Ateismi ja uskontokritiikki ovat eri asioita, eivätkä ne välttämättä liity toisiinsa. On olemassa esimerkiksi uskontomyönteistä ateismia, jossa uskontoa pidetään ihmiselle hyödyllisenä (Sillfors & Ronikonmäki 2013, 438–442). Vastaavasti uskontoa voidaan arvostella myös esimerkiksi teistiseltä tai deistiseltä pohjalta (vrt. teistiset uskonpuhdistajat tai deistiset valistusajattelijat).

⁵ Uskonnottomalla tarkoitan ihmistä, joka katsoo olevansa uskonnoton tai joka ei kuulu organisoituun uskuntoon.

(virheellisesti) rinnastaa keskenään. Silti vain osa uskonnottomista on ateisteja. Ylipäänsäkään ateismi ei poissulje uskonnollisuutta eikä välttämättä edes yliluonnollista, ja periaatteessa ateisti voi uskoa vaikkapa sieluun ja jälleensyntymään tai kummituksiin ja vastaaviin henkio-lentoihin. (Ks. Mahlamäki 2013, 448–452.)

Ateismin mittaaminen kyselytutkimuksilla on ongelmallista. Muun muassa kysymysten muo-toilut, matalat vastausprosentit tai eri maiden poliittiset ilmapiirit aiheuttavat sen, että saadut tulokset on vaikeasti yleistettävissä koko populaatiota koskevaksi. Esimerkiksi Kiinassa juma-laan uskovallakin saattaa olla painetta vastata olevansa ateisti, kun taas uskonnollisissa maissa tilanne voi olla päinvastainen. Myös stereotyyppiset käsitykset ateisteista saattavat vaikuttaa vastauksiin, ja länsimaissa vain harva sellainenkin vastaaja, joka ei usko jumaliin, määrittelee itsensä ateistiksi. (Ks. Zuckerman 2007, 47–48; Mahlamäki 2013, 446–450.)

Mittausongelmista huolimatta monien viimeaikaisten tutkimusten mukaan ateismi ja uskonn-ottomuus näyttäisivät lisääntyneen ja olevan joissakin maissa jo varsin yleisiä. Esimerkiksi 57 maata käsittävän WIN-gallupin (2012) mukaan uskonnollisiksi itsensä mieltävien ihmisten osuus on laskenut 9 % vuoteen 2005 verrattuna ja vastaavasti ateistien määrä on lisääntynyt 3 %. Eniten vakaumukselliseksi ateisteiksi itsensä määritteleviä on Kiinassa (47 %), Japanissa (31 %), Tšekissä (30 %), Ranskassa (29 %), Etelä-Koreassa (15 %), Saksassa (14 %) ja Alanko-maissa (14 %). Joissakin maissa uskonnottomia ihmisiä on enemmän kuin uskonnollisia. Uskonnottomuus liitetään tutkimuksessa vaurautasoon: mitä enemmän vaurautta, sen vähemmän uskonnollisuutta ja päinvastoin. (WIN 2012, 3–5; Sztjaer 2012, 60.) Norri-sin & Inglehartin (2004) mukaan vuosien 1947–2001 välillä jumalausko väheni esimerkiksi Ruotsissa 33,6 %, Alankomaissa 22 %, Australiassa 19,9 %, Norjassa 18,9 %, Tanskassa 17,9 % ja Britanniassa 16,5 %. He katsovat uskonnotomuuden lisääntyvän eksistentiaalisesti turvalli-sissa olosuhteissa. Turvattomissa oloissa uskonnollisuus vastaavasti lisääntyy. (Norris & Ingle-hart 2004, 90, 108, 217–219.)

Smithin (2012) mukaan vuosien 1991–2008 välillä usko Jumalaan on monissa länsimaissa vähentynyt. Persoonalliseen Jumalaan uskoo esimerkiksi itäisessä Saksassa vain 8,2 %, Tše-kissä 16,1 %, Ranskassa 18,7 % ja Ruotsissa 19,1 % ihmisistä. Jumalausko on yleisintä iäkkäim-missä ikäluokissa. (Smith 2012, 1–6.) Kirkon tutkimuskeskuksen (KTK 2012) mukaan enää 27 % suomalaisista uskoo kristinuskon Jumalaan (vuonna 1999 vielä 47 %), 23 % uskoo Jumalaan eri tavalla kuin kirkko opettaa, 24 % ei tiedä uskooko tai epäilee uskoaan Jumalaan ja 21 % ei usko lainkaan Jumalan olemassaoloon. Erityisen vähän kristinuskon Jumalaan uskovia on 15–29-vuotiaiden ikäluokassa: 15 %. Usko muihinkin kristillisiin uskomuksiin kuten Jeesuksen ylösnousemukseen ja kuolemanjälkeiseen elämään ovat vähentyneet. Esimerkiksi jo 34 % suo-malaisista ajattelee, että elämä loppuu kuolemaan ja 27 % on asiasta epätietoisia (vuonna 1999 prosentit olivat 25 ja 8). (KTK 2012, 43–46.) Ylipäänsä luterilaisten kirkkojen jäsenmäärät ovat Pohjoismaissa olleet jo pitkään laskusuunnassa.

On kuitenkin huomattava, että ateismin ja uskonnottomuuden lisääntyminen tietyissä vau-raissa länsimaissa ei tarkoita jumalauskon ja uskonnollisuuden globaalilla tasolla vähenevän.

Päinvastoin kehitysmaiden suuren syntyvyyden johdosta ne prosentuaalisesti luultavasti lisääntyvät. (Ks. Zuckerman 2007, 59.) Ateismin lisääntyminen ei myöskään välttämättä tarkoita sitä, että ihmisten henkiset pyrkimykset vähenisivät. Esimerkiksi 2000-luvulla yhä useampi määrittää itsensä uskonnollisen sijaan ”henkiseksi”. Samoin esillä on ollut ateistista henkisyyttä, jossa voi olla aineksia vaikkapa panteismista, buddhalaisuudesta tai teistisistäkin uskonnoista. (Sillfors & Ronikonmäki 2013.) Tällaisten erilaisten ateismin muotojen myötä sen näkyvyys edelleen lisääntyy ja ateismi saa uutta tarttumapintaa.

Vasta hiljattain on alettu esittää kattavampia hypoteeseja koskien sitä, mistä ateismi ylipäänsä johtuu ja miten ateismin lisääntymistä tietyissä kulttuureissa voidaan selittää. Artikkelissani keskityn tarkastelemaan näitä hypoteeseja sekä työstän niiden pohjalta omaa lähestymistapaani aiheeseen. Esittelen aluksi psykologian piirissä suosituksi tulleen kaksoisprosessointiteorian. Tämän jälkeen tuon esiin viimeisimpään ateismin tutkimukseen pohjautuen holistisen hypoteesin, jonka katson tekevän ateismin alkuperää ja lisääntymistä ymmärrettävämmäksi. Suhteutan hypoteesia myös ateismin historiaan, johon ateismin alkuperäteorioissa on kiinnitetty vain vähän huomiota. Yhteenvedossa punnitsen hypoteesin vahvuuksia ja heikkouksia sekä pohdin teismin ja ateismin luonnollisuutta ja sitä, miksi ateismin tutkimus nykyaikana on tärkeää.

Ihmisen kaksi mieltä

Tarkastelen ateismin alkuperää ja lisääntymistä osittain psykologisen kaksoisprosessointiteorian puitteissa. Viimeisten kolmenkymmenen vuoden aikana psykologit ja kognitiotieteilijät ovat ensimmäistä kertaa empiriaan tukeutuen pystyneet luomaan erottelun ihmismielen kahden ajattelu- ja tiedonprosessointitavan välillä. Toisin sanoen, kaksoisprosessointiteoria mallintaa oletuksen kahdesta järjestelmästä samoissa aivoissa. Näitä kutsutaan usein intuitiiviseksi (järjestelmä 1) ja reflektiiviseksi (järjestelmä 2). Kaikki ihmiset käyttävät molempia järjestelmiä, mutta painottaen niitä eri suhteissa. Siten yksilöt voivat olla enemmän intuitiiviseen tai reflektiiviseen prosessointiin taipuvaisia. (Ks. Kalkman 2013, 3; Evans 2013, 1–2.)

Intuitiivinen prosessointitapa on nopea, automaattinen, assosiatiivinen, kapasiteetiltaan suuri ja evolutiivisesti vanha. Se kuvaa niitä mielen prosesseja, jotka toimivat ilman työmuistin apua, ja jotka ovat osittain yhteisiä myös muille eläinlajeille. Reflektiivinen prosessointitapa taas on hidas ja harkitseva, kontrolloitu, ponnistelua vaativa, kapasiteetiltaan pieni ja evolutiivisesti uusi. Se kuvaa niitä mielen prosesseja, jotka tarvitsevat pääsyn yhteen, kapasiteetiltaan rajoituneeseen keskustyömuistin lähteeseen, ja jotka ovat erityisesti (vaikkeivät ainoastaan) ihmiselle ominaisia. Erottelu kahteen mieleen ei kuitenkaan ole näin yksioikoinen, koska käytännössä järjestelmät eivät toimi toisistaan erillään, vaan pikemminkin toisiaan myötäillen, ja koska aivoista on löydetty myös muita kognitiivisen prosessoinnin järjestelmiä. (Kalkman 2013, 4; Evans 2013, 1–3.)

Intuitiivinen ja reflektiivinen järjestelmä ovat kumpikin kehittyneet luonnonvalinnassa toteutamaan eri tehtäviä. Siksi ne tuottavat joskus keskenään erilaisia ja ristiriitaisiakin tuloksia, vastauksia ja päätelmiä. Yleensä ne kuitenkin toimivat sujuvasti yhdessä siten, että intuitiivinen prosessointi pitää huolen lähinnä tavanomaiseen elämään liittyvistä toiminnoista, jotka eivät vaadi harkintaa, ja reflektiivinen ajattelu arjen juoksevista ongelmista, jotka vaativat kontrolloitua tarkkaavaisuutta. Olennainen ero prosessointitapojen välillä on niiden suhde kieleen ja kulttuuriin. Intuitiivinen operoi vaistomaisesti, heuristisesti, toistaen ”pakostakin” malleja, jotka ovat olleet evolutiivisesti ihmiselle menestyksellisiä, eikä se perustu kieleen tai kulttuuriin oppimiseen. Reflektiivinen taas sallii uudenlaisen päätöksenteon – esimerkiksi intuitiivisen epäonnistuessa – ja siinä kielen rooli on olennainen. Kieli mahdollistaa sääntöjärjestelmän, joka ohjaa informaation prosessoinnin logiikkaa. Reflektiivinen ajattelu pohjautuu siis vankasti kulttuurisiin, hankittuihin ominaisuuksiin, ja toimii peräkkäisesti, järjestystä noudattaen ja analyttisesti prosessoiden. Kaikki nämä ovat tekijöitä, jotka määrittävät esimerkiksi tieteellistä ja loogista ajattelua. Evans sijoittaaakin esimerkiksi tieteen sekä ihmisen kyvyn luoda moderneja ympäristöjä juuri reflektiivisen ajattelun kehikoon. (Kalkman 2013, 5; Evans 2013, 1–5.) Myös ateismin on havaittu olevan yhteydessä reflektiivisen ajattelun korostumiseen sekä tiettyjen intuitiivisten taipumusten heikkouteen (Norenzayan & Gervais 2013).

Mikä on ateismin alkuperä ja miksi se on yleistynyt? – Holistinen hypoteesi

Mistä ateismi johtuu ja miksi se yleistyy tietyissä maissa? Tällaisia kysymyksiä on tarkasteltava aluksi suhteessa teismiin ja sen alkuperään, koska teismi ja ateismi ovat toisiinsa vahvasti sidoksissa: jos jumalauskoa ei olisi, ei olisi myöskään käsitystä jumalattomuudesta. Jumalauksen ilmenemismuodot ovat myös historiallisesti jatkuvasti muuttuneet. Näin ateismikin on ollut muutoksen tilassa, koska se on aina ollut reagointia teismiin. (Hyman 2007, 29, 37–40; Mahlamäki 2013, 449–450.) Sidos näkyy myös siten, että nykyiset kattavammat teoriat ateismista pohjautuvat usein evolutiivisiin teismiin ja uskonnon selitysmalleihin.

Yliluonnollisen hylkääviä naturalistisia selitysmalleja teismiin ja uskonnon alkuperästä on esitetty jo pitkään. Ne voidaan karkeasti luokitella sosiologisiin, psykologisiin ja biologisiin. Sosiologisiin selityksiin lukeutuu esimerkiksi jo antiikin Kreikassa esitetty ajatus, jonka mukaan papit ja valtaapitävät ovat keksineet jumalat ja uskonnon valtansa pönkittämiseksi ja pitääkseen kansan kurissa. Moderneja sosiologisia selitysmalleja edustaa marxilainen malli, jonka mukaan uskonto on yhteiskunnan materiaalien suhteiden heijastuma ja tuo lohtua sorretun kansan taakkaan. Myös psykologiset selitysmallit ovat vanhoja, esimerkiksi Demokritos (n. 460–370 eaa.) katsoi uskonnon takana olevan pelko luonnon ihmeitä kohtaan. Moderneja psykologisia selitysmalleja edustaa Freudin ajatus uskonnosta illuusiona ja Jumalasta isähahmoa kaipaavan voimattoman ihmisen toiveajatteluna. (Ks. Bremmer 2007, 15–17; Thrower 2000, 32, 120–121, 127–128.)

Kahden viimeisen vuosikymmenen aikana näkyvimmin esillä ovat kuitenkin olleet biologiaan pohjautuvat selitysmallit. Niitä ovat esittäneet lähinnä kognitiivisen uskontotieteen (Cognitive

Science of Religion, CSR) edustajat, jotka katsovat uskon yliluonnolliseen ja uskonnon nousevan suoraan ihmismielen normaaleista rakenteista. Uskonto on näin ihmiselle luonnollista, ja tutkijat ovat olleet eri mieltä lähinnä siitä, onko uskonto syntynyt ihmismielen muiden rakenteiden sivutuotteena vai hyödyllisenä adaptaationa, joka on esimerkiksi edistänyt yhteisöllisyyttä. Tämä CSR:n uskonnon luonnollisuus (naturalness of religion) -hypoteesi on eräs muunnelma aiemmasta, monien filosofien, teologien ja historioitsijoiden kannattamasta käsityksestä, jonka mukaan ihminen on luonnostaan uskonnollinen. (Ks. Sztajer 2012, 55–60; De Smedt 2011, 237.)

Vaikka evolutiivinen uskonnontutkimus ja CSR on noussut merkittäväksi tutkimussuuntaukseksi viime vuosikymmeninä, on evolutiivista ateismin tutkimusta tehty huomattavasti vähemmän. Ylipäänsäkin ateismin tutkimuksesta on alkanut muodostua itsenäinen tutkimusala kunnon vasta 2000-luvulla ateismin voimistuneen näkyvyyden myötä. (Ks. Mahlamäki 2013, 446; Gervais & Norenzayan 2012, 493.) Monilla ateismin tutkijoilla ja teoreetikoilla on pohja CSR:ssä, mutta jotkut heistä ovat moittineet ihmisen evoluutioon ja kognitioon keskittyvää lähestymistapaa riittämättömäksi ja pyrkineet yhdistämään sekä biologisen että kulttuurisen näkökulman (ks. esim. Geertz & Markusson 2010; Gervais et al. 2011). Etenkin näihin tutkijoihin pohjautuen esittelen artikkelissani holistisen hypoteesin ateismin syistä ja yleistymisestä.⁶ Hypoteesin mukaan ihmisyksilöä tulisi tarkastella olentona, johon vaikuttaa yhtäaikaaisesti ja saumattomasti kolme eri tekijää: 1) ihmiselle lajityypillinen *biologia*, 2) yksilöllinen *psykologinen* temperamentti- ja persoonallisuustyypit sekä 3) ympäristö ja etenkin *sosiokulttuuri*. Kaikki nämä tekijät on otettava huomioon, jos halutaan kattavammin ymmärtää ja naturalistisesti selittää ateismin alkuperää ja lisääntymistä. Käsittelen tekijöitä seuraavassa yksitellen.

Ihmiselle lajityypillinen biologia – teismin siemenet

Hyväksyn lähtökohtaisesti CSR:n oletuksen ihmiskognitiosta jumalauksolle alttiina – muuten jumalauksen esiintymistä lähes kaikissa tunnetuissa kulttuureissa olisi vaikea naturalistisesti selittää.⁷ Ihmisaivot ovat evoluutiossa rakentuneet etsimään luonnosta älyllisiä, tietoisia toimijoita. Ne metsästys-keräilykulttuurin ihmiset, joilla oli herkempi taipumus olettaa luonnonilmiöiden (kuten rasahdus metsässä) taakse toimijoita (esimerkiksi petoeläin), säilyivät todennäköisimmin hengissä jatkamaan sukuaan. Siksi nykyihmiselläkin on taipumus olettaa (luonnon)ilmiöiden taakse toimijoita, vaikkei niitä varsinaisesti havaittaisikaan. CSR:ssä tätä taipumusta kutsutaan HADD:ksi (Hyperactive Agency Detection Device). Samoin ihmiselle on kehittynyt ”mielen teoria” (Theory of Mind, ToM), sosiaalisuutta edesauttava ominaisuus tulkita olentojen ja oletettujen toimijoiden taakse ihmismäinen tarkoituksellinen mieli. Mielen teoria on myös määritelty kyvyksi ”olla toisen nahoissa” eli kuvitella toisen ajatuksia ja tunteita,

⁶ Holistisella tarkoitan tässä kokonaisvaltaista, monesta tarkastelukulmasta nousevaa lähestymistapaa ateismiin. Tämä lähestymistapa ei siis ole itse keksimäni. Esimerkiksi Armin Geertz, Ara Norenzayan ja Will M. Gervais ovat tuoneet sekä biologiasta että kulttuuritieteistä nousevaa monitieteistä teoreettista näkökulmaa uskonnon- ja ateismin tutkimukseen (ks. Geertz 2010; Norenzayan & Gervais 2013).

⁷ Joitakin vastaesimerkkejä jumalauksen universaaliudelle kuitenkin löytyy. Esimerkiksi Brasilian Amazonin alkuperäisheimon *pirahã*n edustajat on tulkittu agnostikoiksi tai ateisteiksi eikä heiltä löydy luomismyytin kaltaisia vastauksia ontologisiin kysymyksiin (Moffitt 2009, 28–29).

ja siten ymmärtää ja ennustaa toisten olentojen käytöstä. Taipumus olettaa tietoisia toimijoita ja mielen teoria liittyvät usein yhteen, ja erityisesti jälkimmäinen oletetaan keskeiseksi syyksi sille, miksi uskonnollisuus koetaan intuitiivisesti houkuttelevaksi. Uskontojen myyteissä kerrotaan yliluonnollisten toimijoiden haluista, tunteista ja mielentiloista, ja esimerkiksi rukouksessa pyritään yhteyteen Jumalan mielen kanssa, hänen haluihinsa ja aikomuksiinsa. (Ks. Caldwell-Harris 2012, 4–5; Saler & Ziegler 2006, 24–26; Kalkman 2013, 4–5, 8–9.)

Taipumus olettaa tietoisia toimijoita ja mielen teoria ovat automaattisia, intuitiivisia ihmismielen ominaisuuksia, jotka ilmenevät jo lapsena. Niillä on ollut keskeinen asema evoluutiossa ihmislajin hengissä selviytymisen kannalta. Siksi näitä mielen mekanismeja aktivoivat ajatukset – joita esimerkiksi uskontojen myyteissä esiintyy – on luultavasti jo ihmiskunnan varhaisvaiheista alkaen koettu erityisen mukaansatempaaviksi. Lisäksi uskonnoissa esiintyvät toimijat – kuten näkymätön persoona, jolla on ihmismäinen luonne – jäävät helposti mieleen, koska ne ylittävät sopivassa määrin normaalien ontologisten kategorioiden rajat. Siten kertomukset jumalista ovat olleet otollisia leviämään kulttuurisesti. (Ks. Kalkman 2013, 4–5, 8–9; Norenzayan & Gervais 2013, 21.)

Näihin ominaisuuksiin liittyen ihminen myös intuitiivisesti olettaa mielen erilliseksi ruumiista sekä hakee asioille teleologisia (tarkoituspäisiä) selityksiä. Jo varhaislapset olettavat mielen ruumiista erilliseksi entiteetiksi, joka selviää kuolemasta hengissä, ja katsovat ainoastaan intentionaalisten toimijoiden voivan luoda järjestystä. Yli neljävuotiaat hakevat vastauksia asioille näkymättömistä syistä kuten mielentiloista tai näkymättömistä luonnonvoimista, ja näkevät luonnossa tarkoituksellisuutta, esimerkiksi pilvet ovat ”satamista varten”. Samoin aikuiset olettavat intentionaalisia mielentiloja esimerkiksi kappaleelle, joka liikkuu tarkoituksellisuutta osoittavasti. Edellä kuvatut ominaisuudet selittävät miksi universumikin intuitiivisesti oletetaan jonkin näkymättömän voiman ja nimenomaan intentionaalisen toimijan aiheuttamaksi ja järjestämäksi. (De Smedt 2011, 72–73, 277–283; De Cruz 2014.) Järnefeltin kokeellisen tutkimuksen mukaan myös valtaosa uskonnottomista määrittää (intuitiivisesti) luonnonilmiöt tarkoituksellisesti luoduiksi (kysyttäessä, jos vastausaika on lyhyt) (Järnefelt 2013, 5, 100, 110–125).

Koska nämä intuitiiviset taipumukset ovat universaaleja, on yliluonnollinen (dualistinen) ja teleologinen ajattelu ollut ihmiskunnassa yleistä, ja yleensä niihin pohjautuvan maailmankuvan omaksumista on myös uskonnon kautta kulttuurisesti tuettu. Uskonnoissa jumalauskoon on kiinnittynyt erilaisia moraalisia, yhteisöllisiä, poliittisia, taiteellisia, rituaalisia ja muita tunteellisia tai toiminnallisia ulottuvuuksia, jotka eivät kuitenkaan suoraan palaudu taipumukseen olettaa tietoisia toimijoita tai mielen teoriaan. Siten jumalauskon ja uskontojen konkreettiset ilmenemismuodot voivat kulttuurisesti huomattavastikin vaihdella. En kuitenkaan tässä keskity näihin erilaisiin ilmenemismuotoihin, vaan tarkastelen lähinnä jumalauskon oletettua kognitiivista kiinnekohtaa, joka mahdollistaa siihen liittyvät uskonnolliset ulottuvuudet. Ihmisen kognitiiviset valmiudet siis ainakin osittain selittävät sen, miksi jumaliin ylipäänsä uskotaan, mutta kulttuurisia selityksiä tarvitaan selittämään vaikkapa sitä, miksi tietyllä alueella uskotaan juuri tiettyihin jumaliin. (Ks. Kalkman 2013, 4; De Smedt 2011, 235–236, 239, 243.)

De Smedt esittää, että aikuisenakin järkeily pohjaa lapsuuden intuitioihin, joita kokemukset ja koulutus kyllä rikastavat, mutta eivät välttämättä kumoa. Ihmisellä on taipumus myös yleistää arkiset havaintonsa – kuten sen, että asioilla on aina syynsä – koskemaan vaikkapa kosmologisia kysymyksiä. Näin intuitiolla on rooli myös filosofisessa tai teologisessa reflektiossa, ja taipumus dualistiseen ja teleologiseen yliluonnolliseen ajatteluun näkyy uskontojen myyttien ja oppien ohella esimerkiksi erilaisissa jumalan olemassaoloa puolustavissa filosofisissa argumenteissa. Tällaisia esiintyy muun muassa juutalaisuuden, kristinuskon, islamin ja hindulaisuuden piiristä. Kaksi keskeistä argumenttia ovat kosmologinen ja teleologinen argumentti. (Ks. De Smedt 2011, 247, 256–258, 275–276, 283–285; De Cruz 2014; Sztjaer 2012, 58.)

Kosmologinen argumentti etenee yksinkertaistaen seuraavasti: kaikilla asioilla ja olioilla on syynsä, mutta koska ei voi olla loputonta syiden regressiota, kaikelle täytyy olla ensimmäinen syy, joka on itse syy–seuraus-ketjun ulkopuolella, ja se on jumala. Versioita argumentista ovat esittäneet muun muassa Platon, Akvinolainen ja Descartes. Teleologinen (suunnittelu) argumentti taas etenee yksinkertaistaen seuraavasti: luonto on monimutkainen ja näyttää toimivan kuin suunnitellusti, ja siksi luonnon täytyy olla suunniteltu älyllisen olennon toimesta (kuten kellon on suunnitellut kelloseppä), joka on jumala. Versioita argumentista löytyy esimerkiksi Cicerolta, Voltairelta ja Paleylta.⁸ (Ks. Martin 1990 96–153; Palmer 2012, 33–54.) Nämä argumentit voidaan nähdä luontaisena jatkona taipumukselle olettaa tietoisia toimijoita (kosmologinen argumentti) ja mielen teorialle (teleologinen argumentti) (ks. De Smedt 2011, 247, 256).

Ihmisellä näyttäisi yleisesti ottaen olevan alttius pitää tällaisia argumentteja uskottavina ja myös epistemologisesti tyydyttävinä. Esimerkiksi ajatus loputtomasta syiden regressiosta – kuten ajatus ikuisesta, ei-luodusta universumista – ei intuitiivisesti tunnu tyydyttävältä, ja kenties siksi se myös kosmologisessa argumentissa suoraan hylätään. Jos ihmiset eivät pystyisi lainkaan olettamaan luonnonilmiöiden taakse näkymättömiä syitä – kuten esimerkiksi lähimmät lajisukulaisemme eivät tutkimusten mukaan pysty – olisi kosmologinen argumentti käsitämätön. Samoin jos ihmisellä ei olisi taipumusta etsiä tietoisia toimijoita ja olettaa näille mielentiloja, tietoisten yliluonnollisten intentionaalisten toimijoiden olettaminen universumin suunnittelijaksi olisi tuskin epistemologisesti tyydyttävää. (Ks. De Smedt 2011, 283, 289–291; De Cruz 2014.)

Yksilöllinen psykologinen temperamentti- ja persoonallisuustyyppi – yksilöä ateismin suuntaan vievät taipumukset

Vaikka ihmisiä yleisesti ottaen yhdistäisikin lajityypillinen alttius yliluonnolliseen ajatteluun, yksilöiden olemusta, kokemistapaa ja maailmankuvallisia näkemyksiä määrittävät myös yksilöllisemmät tekijät sekä ympäristö (ympäristöstä tarkemmin ks. kohta 3). Yksilön psykologinen

⁸ On esitetty lukuisia muitakin argumentteja jumalan olemassaolon puolesta (kuten ontologinen tai moraalinen argumentti) sekä vasta-argumentteja niihin, mutta en tässä käsittele niitä. Argumenteista ks. esim. Martin 1990.

temperamentti- ja persoonallisuustyyppi nousevat yksilön genetiikan sekä elämäkokemusten muovaamasta ainutkertaisesta ruumis- ja aivorakenteesta. Temperamentilla tarkoitetaan yksilölle tyypillistä ja melko pysyvää reagoimis- ja käyttäytymistyyliä, joka perustuu synnynäiseen geneettiseen rakenteeseen. Yksilölliset erot synnynäisessä temperamentissa (jotka liittyvät eroihin aivorakenteissa ja aivotoinnoissa) muodostavat persoonallisuuden kehityksen ytimen. Persoonallisuudella tarkoitetaan temperamentin pohjalta nousevaa ihmisen psyykkisten ominaisuuksien rakennetta, johon vaikuttavat esimerkiksi ympäristö, yhteisön odotukset sekä kulttuurin normit ja arvostukset. Temperamentti luo siis biologisen perustan persoonallisuudelle, joka on temperamenttia laajempi käsite, eräänlainen temperamentin ja ympäristön vaikutuksen yhteistulos, ja sisältää esimerkiksi yksilön minäkäsityksen, arvot ja maailmankuvan. (Ks. Keltikangas-Järvinen 2004, 36, 140–141; 2006.) Temperamentti ja persoonallisuus liittyvät siis monisäikeisesti toisiinsa ja käsittelem niitä tässä yhdessä.

Eri yksilöiden välillä voidaan havaita selkeää vaihtelua esimerkiksi musikaalisuuden, uteliaisuuden tai muiden vastaavien tekijöiden määrissä – mikä onkin välttämätöntä ja hyödyllistä evolutiiviselle kilpailulle ja kehitykselle. Myös alttiudessa yliluonnolliseen ajatteluun voi esiintyä merkittävää vaihtelua, ja jotkut yksilöt näyttävät olevan siihen vähemmän taipuvaisia. (Ks. Johnson 2012, 52–57; Saler & Ziegler 2006, 29–31; Sztjaer 2012, 64.) Siten ateisteja tai jumalien olemassaoloon epäilevästi suhtautuvia skeptikkoja on voinut olla eri kulttuureissa niin kauan kuin jumalauskoisiakin. Ateistien persoonallisuuspiirteitä tutkineen Caldwell-Harrisin mukaan ateistit ovat yleensä yksilökeskeisempiä, skeptisempiä, analyyttisempiä, logiikkaa painottavampia, maailmaan suuntautuneempia, naturalistisesti ja tieteellisesti orientoituneempia sekä vähemmän auktoriteettiuskollisia kuin uskonnolliset ihmiset (Caldwell-Harris 2012, 9–16). Ateismin suuntaan ihmistä ajavia temperamentti- ja persoonallisuustekijöitä voi siis olla useita, mutta nostan seuraavaksi niistä tarkemmin esiin kaksi, jotka liittyvät kaksoisprosessointiteoriaan.

Ateismi reflektiivisen ajattelun korostumisen tuloksena

Yksilöllinen ateismi voidaan ymmärtää kognitiivisena ponnisteluna ihmismielen intuitiivisia taipumuksia vastaan. Näin ollen ateismi on mahdollista, mutta se vaatii kognitiivista työtä ohittaakseen intuitiot, jotka vaikuttavat teismien ja uskonnollisten uskomusten takana. (Norenzayan & Gervais 2013, 20.) Useissa viimeaikaisissa tutkimuksissa taipumus intuitiiviseen ajatteluun on havaittu uskoa jumalaan ja yliluonnolliseen vahvistavaksi tekijäksi. Vastavasti taipumus reflektiiviseen ajatteluun on todettu ateistista/naturalistista ajattelua vahvistavaksi tekijäksi. (Järnefelt 2013, 40–41.) Esimerkiksi Shenhav et al. esittävät kolmeen tutkimukseen tukeutuen, että jumalausko liittyy intuitiiviseen ajatteluun ja jumalauskon vahvuus siihen, kuinka paljon yksilöllä on taipumusta intuitiiviseen tai reflektiiviseen ajatteluun (Shenhav et al. 2012, 423–424). Samoin Svedholmin mukaan yliluonnolliset uskomukset ovat erityisen yleisiä intuitiiviseen ajatteluun taipuvaisilla yksilöillä, kun taas reflektiiviseen ajatteluun taipuvalaiset ovat todennäköisemmin skeptikkoja yliluonnollisten asioiden suhteen (Svedholm 2013, 6–7). Myös Gervais & Norenzayan esittävät neljään erilliseen koeasetelmaan pohjautuen, että reflektiivisyyteen taipuvaisemmat ovat paitsi vähemmän uskonnollisia, myös todennäköisemmin

menettävät uskonsa, vaikka he olisivat kasvaneet uskonnollisessa ympäristössä. Lisäksi hienovarainen ohjaaminen reflektiiviseen ajatteluun vähentää uskonnollista uskomista. (Gervais & Norenzayan 2012; Norenzayan & Gervais 2013.) Samankaltaisia tuloksia ovat saaneet myös Pennycook et al. (2013). Nämä tutkimukset ovat ensimmäisiä tieteellisiä näyttöjä sille, että ainakin jossain tapauksissa reflektiivisen ajattelun käytön korostuminen on yhteydessä ateismiin.

Reflektiivisyyteen painottunut ajattelu voi siis edistää skeptisyyttä jumalan olemassaoloa kohtaan. Jo antiikin ajoista lähtien tunnetaankin (ateistien tai skeptikkojen esittämiä) vasta-argumentteja jumalan olemassaololle sekä järkeen pohjautuvia naturalistisia selitysmalleja universumille ja siinä tapahtuville ilmiöille. Näiden argumenttien ja selitysmallien esittäjille ei näytä olleen kovin ongelmallista esimerkiksi ajatella, ettei universumi voisi esimerkiksi olla olemassa omasta välttämättömydestään. (Ks. De Smedt 2011, 290.)

Erilaisia historiallisia vasta-argumentteja kosmologiseen argumenttiin ovat esimerkiksi olleet: 1) Jumala universumin selityksenä on kelvoton, koska myös jumala itse vaatii selitystä. 2) Jos kaikella täytyy olla syy, silloin myös jumalalla (ja ylijumalalla jne.) täytyy olla syy ja ajaudutaan loputtomaan regressioon. 3) Jos jumalalla ei tarvitse olla syytä (tai se on ikuinen), samalla logiikalla myöskään universumilla ei tarvitse olla syytä (tai se on ikuinen). 4) Universumi voi olla ikuinen ja syiden regressio loputon. 5) Vaikka universumille olisikin ensimmäinen ”välttämätön” syy, mikään ei edellytä sen olevan (kaikkivoipa ja hyvä) jumala, vaan syy voi liittyä todellisuuden luonteeseen itseensä. Vasta-argumentteja teleologiseen argumenttiin ovat muun muassa olleet: 1) Aine (atomit) on ikuista, liikkuvaa ja sillä on sisäinen kyky muodostaa uusia yhdisteitä ja elämää. 2) Vähittäinen eliöiden ja lajien kehittyminen selittää elämän moninaisuuden ja sen, miksi luonto näyttää toimivan kuin suunnitellusti. 3) Jos järjestäytynyt maailma tarvitsee erityisen suunnittelijan, jumalan, silloin myös järjestäytynyt jumalan mieli, joka maailman suunnitteli, tarvitsee suunnittelijan ja niin edelleen. Tämänkaltaisia pitkälle vietyjä vasta-argumentteja Jumalan olemassaololle esittivät esimerkiksi 1700-luvulla ateisti paroni d’Holbach (mm. *Système de la nature*, 1770) sekä skeptikko David Hume (mm. *Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779). (Vasta-argumenteista ks. Martin 1990, 96–153; Palmer 2012, 11–63, 196–198.)

Naturalistisissa selitysmalleissa on siis korostunut ajatus universumin ja aineen ikuisuudesta tai spontaanista kehittymisestä, jolloin jumalan luomista ei ole enää tarvinnut olettaa, sekä ajatus elämän spontaanista aineellisesta kehityksestä, jolloin erillistä henkistä suunnittelija-substanssia elämän luomiseksi ei ole enää tarvinnut olettaa. Mahdollisesti juuri reflektiivisyyteen taipuvaiset yksilöt ovat alun perin alkaneet levittää kulttuurisesti naturalistista/ateistista ajattelua.

Ateismi teismiä tukevien intuitiivisten kykyjen puutteena

Vaikka reflektiivisen ajattelun korostunut käyttö selittäisikin joidenkin ateismia, se tuskin on ainoa ateismin suuntaan vievä yksilöllinen tekijä. Jotkut näyttävät olevan ateisteja ilman, että heidän on koskaan tarvinnut kumota intuitiivisia yliluonnollisia uskomuksiaan – niitä ei vaikuta koskaan olleenkaan. Tällaiset ateistit eivät siis ole tieteellisesti tai filosofisesti järkeilleet jumalaa ei-olevaksi, vaan heille ateismi on ”oletusarvo”. (Ks. Kalkman 2013, 7–8.)

Esimerkiksi luonnollinen variaatio mielen teorian kapasiteetissa näyttää edistävän ainakin joissain tapauksissa ateismia. Norenzayan & Gervais (2013) kutsuvat mielen teoriaan liittyvää taipumusta ”olla toisen nahoissa” kyvyksi mentalisoida. Aivokuvantamisessa on huomattu, että jumalan rukoileminen tai ajattelemine aktivoi aivojen hermoverkkokytöksiä, joiden tiedetään olevan yhteydessä mentalisointiin. Lisäksi jumalaan liittyvä ajattelu lisää lapsien mentalisointikykyä. Näin ollen tätä samaa mentalisointikykyä, jota käytetään ihmismieliin liittyen, käytetään myös jumalan mieleen liittyen. Jos yksilöllä on heikompi taipumus mentalisointiin ylipäänsä, hän luultavasti intuitiivisesti olettaa vähemmän yliluonnollisia toimijoita ja omaksuu epätodennäköisemmin teistisiä uskonnollisia uskomuksia. (Norenzayan & Gervais 2013, 21; Kalkman 2013, 8–9.)

Heikompa taipumusta mentalisointiin löydetään esimerkiksi autisteilta⁹, ja autismin onkin havaittu olevan yhteydessä persoonallisen jumalauskon vähenemiseen. Lisäksi miehet ovat yleisesti ottaen naisia vähemmän taipuvaisia mentalisointiin. Miehet ovat myös vähemmän uskonnollisia ja naisia useammin ateisteja. Sen sijaan miehillä on naisia enemmän taipumusta esimerkiksi individualismiin ja epäsosiaalisuuteen. Samoin lievästi autististen, kuten Aspergerin syndroomaisten, on havaittu selittävän asioita keskimääräistä vähemmän intentionaalisuuden ja tarkoituksellisuuden kautta. Puutteellinen kyky mielen teoriaan voi siis olla ateismin suuntaan vievä tekijä ainakin joillakin yksilöillä. (Norenzayan & Gervais 2013, 21; Kalkman 2013, 9; Caldwell-Harris 2012, 41.)

Edellä esitetyt reflektiiviseen ja intuitiiviseen ajatteluun liittyvät esimerkit osoittavat, ettei taipumus jumalauskoon välttämättä ole kaikille kovin luontaista. Ateismi voi olla ainakin joillekin yksilöille myös ”sisäisesti” varsin ominaista. On myös huomattava, että taipumus reflektiiviseen ajatteluun ja puutteellinen kyky mielen teoriaan voivat vaikuttaa samassa yksilössä yhtä aikaa.

⁹ Yleinen (vaikkei ainoa) selitys autismille on mielen teorian puutteellinen tai myöhästynyt kehitys (Kalkman 2013, 9).

Luonnonympäristö ja sosiokulttuuri – kuinka ateismin yleistyminen mahdollistuu

Yleensä ihmisyksilöt ovat jatkuvasti kosketuksissa kulttuuriin, eikä persoonallisuustekijöitä voi erottaa kulttuurista, jossa yksilö kasvaa ja elää. Saler & Ziegler (2006) esittävät, ettei ihmisessä ole ”teismigeeniä” sen enempää kuin ”ateismigeeniäkään”, mutta perinnöllisyystekijät vaikuttavat siihen, miten yksilö vastaa ympäristön teistisiin tai ateistisiin viesteihin. Variaatioiden ääripäissä (luontainen teisti – luontainen ateisti) olevat yksilöt ovat varsin riippumattomia ympäristön vaikutuksista ja he ovat todennäköisesti teistejä ateistisessäkin ympäristössä ja päinvastoin. Sen sijaan ympäristö muokkaa enemmän variaatioiden keskivaiheilla olevien yksilöiden suhdetta teismiin ja ateismiin. (Ks. Saler & Ziegler 2006, 30–31.)

Ympäristön ymmärrän käsittävän a) luonnonympäristöön liittyvät tekijät, kuten auringon säteilyn, maapallon fysikaalisen rakenteen ja biosfäärin sekä paikalliset ilmasto-olosuhteet, eläimistön, kasvit ja ravinnon, b) sosiokulttuuriset¹⁰ tekijät, kuten kielen, yhteiskuntarakenteen, median, arvot, ideologiat, koulutusjärjestelmän ja vauraustason sekä c) yksilön lähiympäristöön kuuluvat tekijät, kuten perheen ja ystävät. Nämä ympäristölliset seikat pitkälti määrittävät sen, kuinka ihmisen lajityypilliset mielenmekanismit kussakin yksilössä aktivoituvat ja toimivat, sekä sen, paljonko yliluonnollisen tai naturalistisen ajattelun malleja yksilöön ulkoapäin kohdistuu.

Ihminen on kaikista eläinlajeista riippuvaisin kulttuurisesta oppimisesta ja kasvaessaan ihminen altistuu niille asenteille, tavoille ja uskomuksille, joita hänen ympärillään esiintyy (Gervais et al. 2011, 391). Oletan, että ihminen on maailmaa symbolisesti järjestävä olento ja että lähinnä sosiokulttuuri määrittää sen, miten ihminen oppii järjestämään maailman symbolisesti. Siten sosiokulttuurinen ympäristö on erityisen vaikuttava tekijä maailmankuvan muodostumisessa. Jos yksilö ei saa kulttuurista tukea yliluonnolliseen viettäville taipumuksilleen, ei usko yliluonnolliseen välttämättä juurru osaksi hänen maailmankuvaansa (ks. Gervais et al. 2011, 404). Siksi kiinnitän huomioni seuraavassa erityisesti sosiokulttuuriseen viitekehykseen (enkä esimerkiksi perhepiiriin vaikutukseen) sekä kysymykseen, mitkä tekijät siinä mahdollisesti viettävät ateismin suuntaan.¹¹ (Ks. Geertz & Markusson 2010, 156–163; Norenzayan & Gervais 2013.)

Sosiokulttuurin vaikutus intuitiivisuuteen, reflektiivisyyteen ja ateismiin

Ateistin ”prototyypiksi” on useissa tutkimuksissa hahmottunut korkeasti koulutettu valkoinen kaupunkilaismies (ks. esim. Caldwell-Harris 2012, 8–9). Luonnonläheisissä esihistoriallisissa ja esimoderneissa yhteisöissä tietoisien toimijain olettaminen ilmiöiden taakse oli olennaista selviytymisen kannalta. Nykyisissä moderneissa yhteisöissä, joissa ruoka haetaan kaupasta, tämä

¹⁰ Ymmärrän tässä sosiokulttuurin laajassa mielessä, jolloin siihen sisältyy yhteiskuntajärjestelmä kokonaisuudessaan.

¹¹ Muun muassa Zuckerman (2012) on tutkinut tarkemmin sitä, miten ateistien identiteetti muodostuu ja esimerkiksi millaiset perhesuhteet teismien hylkäämisen ja ateismin aktivoimisen takana voivat olla.

ei kuitenkaan ole kovin oleellista. Moderni ihmisen tekemä asuin ympäristö, turvallisuus, terveys ja materiaallinen varallisuus ovat paljolti erottaneet ihmisen pois luonnon ympäristöstä, jossa taipumus etsiä tietoisia toimijoita ilmiöiden takaa kehittyi, ja jossa kamppailu elämästä ja kuolemasta oli arkipäivää. Vaikka taipumus etsiä tietoisia toimijoita pysyykin aktiivisena, ovat lähes kaikki elämässä ilmenevät asiat helposti ja tyydyttävästi selitettävissä ihmisen toiminnan tuloksiksi. Intuitiivisista selitysmalleista voidaan siis ainakin jossain määrin ”oppia pois”, etenkin jos ilmiöille on kulttuurissa esillä luonnollisia ja paremmiksi tulkittuja tieteellisiä selityksiä. Näin intuitiivisiin tuntemuksiin reagoiminen, intuitiiviset selitysmallit sekä niihin liittyvät yli-luonnolliset olennot ja jumalat tulevat vähemmän merkityksellisiksi. Samalla reflektiivisesti painottunut ajattelu lisääntyy ja naturalistisen maailmankuvan omaamisesta tulee mahdollisempaa. Ihminen saattaa esimerkiksi ajatella, että vainajahengen läsnäolo ei välttämättä ole oikea selitys vainajahengen kokemukselle, vaan tieteen tarjoama (biologinen/psykologinen) selitys. Esimerkiksi lasten ylikulttuurisen taipumuksen antaa ilmiöille teleologisia selityksiä on todettu vähenevän 10–12 vuoden iässä – todennäköisesti ainakin osittain juuri siksi, että koulussa opitaan asioille koherentteja mekaanisia selityksiä. (Ks. Geertz & Markusson 2010, 156–163; Kalkman 2013, 8; Barrett 2004, 115–120; De Smedt 2011, 257–258.)

Jos reflektiivinen ajattelu todella on olennainen ateismin ohjaava tekijä, niin silloin niissä ympäristöissä, joissa erityisesti korostuu tieteellinen koulutus ja kriittisen ajattelun käyttö, voidaan olettaa esiintyvän enemmän ateismia. Tutkimukset viittaavatkin tähän suuntaan. Beit-Hallahmi on puhunut yliopistomaailmasta ja tieteestä ”ateistilainnoituksina”: mitä pidemmälle tutkija tieteellisellä uralla etenee, sen todennäköisemmin hän on ateisti. Esimerkiksi vuonna 1998 huomattavista yhdysvaltalais tutkijoista vain 7 % uskoi persoonalliseen Jumalaan. (Beit-Hallahmi 2007, 305–313.) Norenzayan & Gervais selittävät tieteilijöiden ateismia paitsi reflektiivisen ajattelun myös kulttuurisen vaikutuksen kautta. Reflektiivisyyteen taipuvaiset yksilöt ovat usein jo lähtökohtaisesti kiinnostuneempia tieteistä kuin intuitiivisuuteen taipuvaiset. Tiede turvautuu ja kannustaa materiaalisen maailman ymmärtämiseen, ja tieteellinen harjaantuminen yhä edelleen kehittää reflektiivistä ajattelua, joka vastaavasti tekee siitä vähemmän ponnistusta vaativaa. Lisäksi tiedettä tehdään yleensä turvallisissa, maallistuneissa yhteisöissä, joissa uskonto on vähän näkyvillä. Tieteellisissä yhteisöissä epäusko on tavallista ja ääneen lausuttua, ja näin epäuskosta muodostuu tiedeyhteisön kulttuurinen ”normi”. (Norenzayan & Gervais 2013, 23–24.)

Lisäksi monia nykyihmisiä ei yksinkertaisesti kiinnosta kysymykset teismistä ja uskonnosta (tai ateismista ja uskonnottomuudesta), eivätkä he tässä mielessä usko jumaliin. Norenzayan & Gervais katsovat uskonnoille välinpitämättömän asenteen nousevan turvallisuutta huokuvista olosuhteista. Taustalla on käsitys siitä, että ihmisen hyvinvointia horjuttavat tekijät – kuten erilaiset fyysiset uhat, kärsimys, satunnaisuus ja epävarmuus, persoonallisen kontrollin menettäminen ja sosiaalinen eriytyminen – tekevät uskonnolliset uskomukset ja harjoitukset lohduttaviksi ja merkityksellisiksi. Ne lisäävät uskomista persoonalliseen Jumalaan, joka tarjoaa kuolemattomuutta, tarkoitusta, ulkoista kontrollia, yhteisöllisiä sidoksia ja pysyvyyttä. Esimerkiksi Uudessa-Seelannissa vakavan maanjäristyksen jälkeen uskonnollinen

sitoutuneisuus kasvoi välittömästi – mutta vain niiden keskuudessa, joihin maanjärjestys oli suoraan vaikuttanut. Uskonnollisuus on tutkitusti vahvinta yhteisöissä, joita hallitsee köyhyys, suuri lapsikuolleisuus, lyhyt eliniänodote, taloudellinen tasapainottomuus sekä huonot yhteisölliset palvelut ja turvaverkot. Sen sijaan välinpitämättömyyttä yliluonnollisia toimijoita ja uskonnollisia käytäntöjä kohtaan esiintyy erityisesti kulttuureissa, joissa turvallisuus, pitkäikäisyys, vakaus ja hallittavuus ovat korkealla tasolla. Kun elämä on turvallista ja ennalta arvatavaa, ollaan vähemmän motivoituneita hakemaan jumalallista apua. (Ks. Norenzayan & Gervais 2013, 21–23.)

Ateismi uskonnon näkymättömyyden ja vahvan maallisen hallinnon seurauksena

Ateismia näyttäisi lisäävän myös se, ettei ihminen saa kulttuurista tukea jumalaukselle. Kulttuurista omaksutaan uskomuksia ja käyttäytymismalleja imitoimalla ja oppimalla. Siksi yksilöt ovat yleensä taipuvaisempia omaksumaan sellaisia uskomuksia ja käyttäytymismalleja, a) jotka ovat kulttuuriympäristössä tavallisia, b) joita yhteisön arvovaltaiset jäsenet näyttävät noudattavan sekä c) jotka hyödyttävät yksilön elämää yhteisön jäsenenä. Esimerkiksi Yhdysvaltain raamattuvyöhykkeellä omaksutaan usko kristinuskon Jumalaan, eikä vaikkapa Zeukseen tai Shivaan. Ylipäänsä uskonnollisessa ympäristössä kasvaneet omaksuvat todennäköisemmin uskonnollisen maailmankuvan. Vastaavasti jos yksilö kasvaa kulttuurissa, joissa esiintyy vähän näkyviä jumalauksen ja uskonnon merkkejä (jumalanpalveluksia, rituaaleja jne.), uskonnolliset uskomukset eivät ehkä lainkaan ala juurtua. Tällöin jopa uskonnollisissa perheissä kasvaneet lapset ovat taipuvaisia epäuskoon, jos he katsovat, ettei vanhempiensa uskonnon omaksumisesta ole heille yhteisöllisesti hyötyä. (Norenzayan & Gervais 2013, 22–23; Gervais et al. 2011, 404.)

Uskonnon vähäinen näkyvyys on tyypillistä etenkin yhteiskunnissa, joissa on vahvat maallistuneet instituutiot ja toimivat hallinnot, jotka ovat ottaneet hoitaakseen uskonnon tehtäviä. Esimerkiksi Pohjoismaissa on vahvat ja vakaat hallinnot sekä sosiaaliset turvaverkot, ja eksistentiaalisesta turvallisuudesta saavat nauttia myös ateistit. Kun uskonnoille on olemassa vahvat maallistuneet vastineet, vähenevät paitsi usko jumalaan ja sitoutuminen yliluonnolliseen valvontaan, myös epäluulo ateisteja kohtaan. Vahvat ja luotettavat hallinnot siis heikentävät uskontojen merkitystä ja yhteiskunnallista asemaa. Jos uskonnolla on pienempi rooli yhteiskunnassa, tämä edelleen vähentää mahdollisuutta omaksua uskonnollisia uskomuksia, koska uskonnoilla on yhä vähemmän tilaisuuksia juurtua yhteisön jäseniin. (Norenzayan & Gervais 2013, 23–24.)

Ateismin näkyvyys ja lisääntyminen historiassa

Uskonnon luonnollisuus –hypoteesi on saanut CSR:n edustajien piirissä erilaisia muotoja (Geertz & Markusson 2010, 155), mutta jyrkimmät niistä implikoivat teistisen uskonnon olevan synnynnäistä ja ateismin olevan ”luonnotonta”. Esimerkiksi Justin Barrett katsoo, että usko jumalaan ja yliluonnolliseen on ihmiselle ”luontainen ankkurointipiste”, väistämätön seuraus

siitä, miten ihmismieli on rakentunut, koska mieli intuitiivisesti etsii teleologisia syitä ja toimijoita luonnosta. Ateismi sen sijaan on, kuten vaikkapa kyky tanssia balettia, ”suhteellisen luonnontonta”, eräänlainen historiallisesti harvinainen anomalia, jonka lähinnä tietyt modernit olosuhteet ovat luoneet. (Ks. Barrett 2004, viii, 91, 108, 115–118, 124; 2010.) Barrett sanoo: ”Ennen teollista vallankumousta ateismia ei oikeastaan ollut olemassa. Ihmiset saattoivat irtaantua organisoidusta uskonnosta, mutta he eivät lakanneet uskomasta Jumalaan tai jonkinlaisiin jumaliin, kummituksiin ja henkiin.” (Barrett 2004, 116.)

Vaikka myös holistisen hypoteesin mukaan naturalismin/ateismin yleistyminen pääosin johdukin sosiokulttuurisista tekijöistä, ateismi on silti modernista kulttuurista riippumattoman ilmiö, joka voi esimerkiksi olla joillekin yksilöille ”sisäisesti” varsin ominaista. Ateismia on siten voinut esiintyä eri kulttuureissa kautta historian, vaikkei ateistista kantaa välttämättä olekaan voitu tuoda ilmi vaikkapa oman turvallisuuden säilyttämiseksi. Siksi holistisen hypoteesin kannalta on olennaista tarkastella myös ateismin historiaa ja osoittaa, että merkkejä ateismista löytyy ylikulttuurisesti jo esimerkiksi antiikin ajalta. Lisäksi holistisen hypoteesin kannalta on tärkeää tarkastella ateismia mahdollistavia kulttuurihistoriallisia tekijöitä ja ateismin näkyvyyden lisääntymistä. Taustalla on ajatus, jonka mukaan ateismi (ja uskonnottomuus) voidaan nähdä lähinnä kulttuurillisesti leviävänä ilmiönä – aivan kuten teistinen uskonnollisuuskin (ks. Gervais et al. 2011). Oletan, että eräs keskeinen naturalismia/ateismia lisäävä tekijä on se, että ateismi yksinkertaisesti on sosiokulttuurisesti tarjolla omaksuttavaksi ja levitettäväksi – vastineena yliluonnolliselle uskonnolliselle maailmankuvalle. Mitä yleisempää ja näkyvämpää ateismi on – eli mitä enemmän sille on kulttuurista tukea – sen todennäköisemmin sitä pystytään ylläpitämään ja levittämään, ja sen helpompaa varsinkin ateismille yksilöpsykologisesti alttiimpien on omaksua se.¹² Tällöin ateismiin myös luultavammin yhdistyy yhteiskunnallisia pyrkimyksiä, kuten pyrkimys heikentää teististä uskontoa – näin etenkin, jos uskonto mielletään haitalliseksi.

Ateismiteoreetikot ovat aiemmin kiinnittäneet vähän huomiota ateismin kulttuurihistorialliseen näkyvyyteen ateismia lisäävänä tekijänä. Olen toisaalla (Sillfors 2013) tarkastellut ateismin yhteiskunnallisten ilmenemismuotojen vahvistumista Euroopassa. Tältä pohjalta esittelen seuraavassa valikoituja ydinkohtia (lähinnä eurooppalaisen) ateismin historiasta, joiden kautta pyrin osoittamaan ateismin näkyvyyden vähittäistä voimistumista.¹³ Samalla nostan esiin yleisestä kulttuurihistoriasta tiettyjä avaintekijöitä, jotka perustavampien kulttuuristen muutosten ohella ovat saattaneet mahdollistaa myös ateismin yleistymistä.

¹² Ateismin leviämiseen epäilemättä vaikuttaa myös se, *millaisena* ateismi näyttäytyy. Esimerkiksi 2000-luvun erittäin uskontokriittinen uusateismi on luultavasti aiheuttanut sekä ateismin voimistumista (piireissä, joissa uskontokriitikille ollaan oltu jo valmiiksi myötämielisempiä) että ateismin vastustamisen lisääntymistä.

¹³ Ateismin historian kartoittamista hankaloittavat monet tekijät. Ensinnäkin, ateismin ja uskonnottomuuden historiaa on aiemmin tutkittu varsin vähän. Toiseksi, tutkijat ovat määritelleet ateismia eri tavoin, mikä on vaikuttanut myös siihen, kuinka pitkälle ateismin historian katsotaan ulottuvan. Kolmanneksi, ateististen tai uskontokriittisten näkemysten esittäminen on useissa kulttuureissa ollut tuomittavaa tai hengenvaarallista eikä niistä välttämättä ole säilynyt merkkejä nykypäivään asti. Historiallista ateismia joudutaankin usein etsimään anonyymeista tai toissijaisista lähteistä tai lukemaan ”rivien välistä” jäljelle jääneistä omaelämäkertoista, kirjeistä, testamenteista tai inkvisition oikeuskirjoista. (Ks. Hunter & Wootton 1992, 1–4; Wootton 1992, 13–14, 27, 36.)

Antiikin naturalismi

Etsittäessä merkkejä naturalistisen ajattelun varhaisimmista ilmentymistä kolme sosiokulttuurista tekijää nousee ratkaisevina esiin: a) uskonnon- ja sananvapaus, b) mahdollisuus ja motivaatio selittää maailmaa filosofisesti sekä c) erilaisten maailmankuvallisten näkemysten olemassaolo ja vertailu. Nämä tekijät olivat olemassa esimerkiksi Kreikan Joonian vauraassa kauppavaltiossa Miletoksessa 600–500-luvuilla eaa., joka sijaitsi Välimeren rannalla karavaanien pääte pisteessä. Siellä erilaiset kulttuurivaikutteet ja maailmanselitykset kohtasivat luoden edellytykset kulttuurin kukoistukselle ja joonialaisten todellisuuden rakentumista koskeville pohdintoille. Mitään tiettyä uskonnollista organisaatiota, oppia tai papistoa ei ollut, eikä siten käsitettä vääräuskoisuudesta. Joonialaiset luonnonfilosofit hylkäsivät myyttien antropomorfiset jumalat maailmanselityksinä ja pyrkivät selittämään ilmiöitä järkipäisesti. He katsoivat kaiken kehittyneen jostakin tietystä materiaalisesta alkuelementistä, kuten vedestä tai ilmasta. Aineella itsellään katsottiin siis olevan kyky synnyttää maailmassa havaittavat ilmiöt. Tällaista metodologiseksi naturalismiksi tulkittavissa olevaa selittämisyrittäystä voidaan pitää ratkaisevana filosofisen ja tieteellisen ajattelun kehittymisen kannalta. Esimerkiksi Anaksimandrosen (noin 610–546 eaa.) mukaan elämä oli kehittynyt meressä kaloina, ja muut eläinlajit sekä ihminen olivat vähitellen kehittyneet niistä. (Ks. Marietta 1998, 2–6; Tammisto 2006, 109; Hutcheon 1996, 3–4.)

Naturalistinen ajattelu tuli puhtaimmillaan esiin joonialaisen Leukippoksen ja tämän oppilaan Demokritoksen (noin 460–370 eaa.) atomistisessa ajattelussa. Demokritos katsoi universumin koostuvan tyhjiydestä sekä tyhjiydessä liikkuvista jakamattomista ja ikuisista atomeista. Hän ei uskonut kuolemanjälkeiseen elämään ja katsoi luonnon olevan täysin aineellinen ja itseriittöinen kokonaisuus, jossa ei ollut sijaa yliluonnollisille jumalille tai asioille. Demokritoksen teokset olivat aikanaan laajalle levinneitä ja esimerkiksi dualisti Platon vastusti kiivaasti atomismia ja ehdotti Demokritoksen kirjojen kokoamista ja polttamista. (Ks. Thrower 2000, 31–32; Korhonen & Kivimäki 2006, 165–169, 178–181.)

Atomismin kannattaja Epikuros (341–270 eaa.) perusti merkittävän filosofikoulun, joka levisi esimerkiksi Roomaan ja Aleksandriaan. Epikurolaisuudessa kannatettiin ajatusta universumin ja aineen ikuisuudesta sekä elämän ja olentojen luonnollisesta kehitymisestä. Epikurolaiset esittivät myös pahan ongelmana tunnetun argumentin kaikkivoipaa ja hyvää jumalaa vastaan: jos jumala on kaikkivoipa ja hyvä maailmanluoja, maailmassa ei voi olla pahaa (tai turhaa kärsimystä). Koska maailmassa voidaan kuitenkin havaita olevan pahaa, ei jumalaa voi olla olemassa.¹⁴ Epikuroksen oletetuista yli 300 teoksesta on säilynyt lähinnä fragmentteja. Tärkein säilynyt kokonaisesitys epikurolaisuudesta on roomalaisen epikurolaisen Lucretiuksen (noin 99–55 eaa.) *De rerum natura*, jossa hän muun muassa esittää, että yliluonnollisia jumalia tai

¹⁴ Epikuros ja Demokritos ilmeisesti kuitenkin uskoivat tietynlaisten ei-teististen jumalien olemassaoloon. Jumalat eivät liittyneet universumin syntyyn tai tapahtumiin, vaan olivat eräänlaisia ihmisenkaltaisia (aineellisia) viisauden esikuvia, jotka elivät omassa todellisuudessaan vaikuttamatta ihmisiin. (Ks. Korhonen & Kivimäki 2006, 182–186.)

asioita ei ole, elämä loppuu kuolemaan ja uskonto aiheuttaa paljon vahinkoa. Uskonto oli syntynyt pelosta ja tietämättömyydestä, joista voitaisiin parantua luonnollista maailmaa ymmärtämällä. (Ks. Martin, 1990, 334; Palmer 2012, 16, 173–174, 192–193; Thrower 2000, 45, 106; Buckley 1987, 220–222.)

Ateistien olemassaoloon antiikin aikana viittaavat myös aikalaisten tekemät ateistien luokitukset. Esimerkiksi epikurolainen Filodemos (noin 110–35 eaa.) jakoi ateistit kolmeen luokkaan: 1) ne, jotka sanovat ettemme tiedä onko jumalia tai millaisia he ovat (nykytermein agnostikot), 2) ne, jotka sanovat avoimesti ettei jumalia ole, 3) ne, jotka selkeästi vihjaavat ettei jumalia ole (Bremmer 2007, 12). Lisäksi Throwerin mukaan naturalistista ajattelua sekä siihen liitettävää ateismia esiintyi antiikin aikaan Intiassa, Egyptissä ja Kiinassa. Intiassa oli useita kilpailevia uskonnollis-filosofisia koulukuntia, joista yksi oli täysin naturalistinen *cārvāka*. Siinä kiellettiin jumalien, sielun (*ātman*) ja jälleensyntymän olemassaolo ja katsottiin uskonnon pyhien kirjojen ja rituaalien olevan pappien huijausta. Egyptissä naturalistisia maailmantulkintoja löytyi tiettyjen lääketieteilijöiden piiristä ja Kiinassa esimerkiksi kungfutselaiselta Hsun Tzulta sekä Wang Ch'ungilta, jotka hylkäsivät ajatuksen yliluonnollisten voimien vaikutuksesta. (Thrower 1980, 67–76, 118, 122–124, 248–251; Raju 1971, 30–33, 90–95. Antiikin naturalismista ks. Thrower 1980.)

Esimerkit osoittavat, että jo antiikin aikana naturalismia/ateismia on todennäköisesti esiintynyt useissakin eri kulttuuripiireissä ja filosofisissa koulukunnissa. Ateismi oli luultavasti kuitenkin marginaalista ja ateisteja saatettiin kiihkeästi vastustaa, ja merkkejä ateismista on säilynyt vähän. Myöskään kristinuskon hallitsemalta keskiajalta ei juuri ole säilynyt viitteitä ateismista ja ateismi-termiäkin alettiin käyttää uudelleen vasta reformaation jälkeen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei ateistiseksi tulkittavaa ajattelua olisi keskiajalla esiintynyt. (Ks. Wootton 1992, 24–26.) Ylipäänsäkin ateismin vähentymistä tai lisääntymistä on vaikea pitkällä aikavälillä todentaa, koska vaikkapa antiikin tai keskiajan ihmisten jumalauskon määrästä ei ole tietoa (ks. Sztjaer 2012, 57).

Ateismin näkyvyyden lisääntyminen uuden ajan alusta 2000-luvulle

Useat sosiokulttuuriset tekijät nakersivat vanhan maailman yhtenäisyyttä ja mahdollistivat ateismin esiintulon 1500–1600-luvuilla. Renessanssiajattelussa korostettiin ihmisen autonomiaa sekä oltiin valmiimpia kyseenalaistamaan auktoriteetteja. Reformaatiota seurasi kristinuskon sisäinen moninaisuus ja inkvisition voimistuminen. Uskonvainot ja uskonsodat nostattivat uskontokriittistä ajattelua sekä toivat esiin pyrkimyksen saada varmaa tietoa erilaisten uskonkäsitysten sijaan. Uuden tiedon lähteeksi alkoi nousta empiirinen ja (teleologian sijaan) kausaalisuhteita korostava luonnontiede, joka vähitellen haastoi perinteisen kristillisen maailmankuvan. Löytöretkeilijät toivat tietoa erilaisista kulttuureista ja uskonnoista. Hämmennystä herätti etenkin vauras ja kehittynyt Kiina, jossa näytti vallitsevan ateismi. Ateismiin alettiin näihin aikoihin ottaa yhä voimakkaammin uskontojen taholta kantaa, mikä osoittaa, että ateistinen

(tai siksi mielletty) ajattelu oli kasvamassa tai että ainakin sen kasvua pelättiin. (Ks. Hunter & Wootton 1992; Wootton 1992; Davidson 1992; McGovan 2013, 29.)

Renessanssiajan kiinnostus antiikkia kohtaan toi sivistyneistön tietoisuuteen myös antiikin naturalismin. Esimerkiksi Lucretiuksen *De rerum natura* löydettiin uudelleen vuonna 1417. Ensimmäinen painettu versio siitä ilmestyi vuonna 1473, ja vuoteen 1600 mennessä painoksia otettiin kymmenittäin. Naturalismille alkoi ilmaantua vähitellen myös puolustajia, aluksi varsinkin Italiassa, vaikka naturalististen näkemysten esittäminen oli inkvisition vuoksi hengenvaarallista. Esimerkiksi vuonna 1600 kerettiläisenä poltettu Giordano Bruno puolusti atomismia ja universumin ikuisuutta. Historioitsija Nicholas Davidsonin mukaan antiikin naturalistiset teoriat tarjosivat 1500-luvun Italiassa jumalauksolle selkeän vaihtoehdon, mutta inkvisition vuoksi epäuskoa ei juuri tuotu julkisesti esiin. Ranskassa epikurolaisuus kukoisti 1600-luvun alussa, jolloin teologi Marin Mersenne arvioi vuonna 1623 pelkästään Pariisissa asuvan yli 50 000 ateistia. (Wilson 2008, 16–19; Davidson 1992, 55–68, 71–77, 80–83.)

Ateismia alettiin järjestelmällisesti levittää uskonsotien jälkeen. Älymystöpiireissä kiersi anonyymeja uskontokriittisiä ja ateistisia klandestiinikirjoituksia, joita on säilynyt kaikkiaan noin kaksisataa vuosilta 1650–1800. Niissä saatettiin esimerkiksi perustella Jumalan olemattomuutta, nähdä uskonto haitallisena, vaatia uskonnon ja valtion liiton purkamista sekä tukea sekulaaria autonomista etiikkaa. Julkisesti vastaavia ateistisia pamfletteja levitti ensimmäisenä saksalainen teologian oppilas Matthias Knutzen (1646–1674 jälkeen) Jenan yliopistossa 1670-luvulla. Skeptikkofilosofi Pierre Baylen (1647–1706) esitti ensimmäisenä painetussa kirjassa (1682), että ateistitkin kykenisivät perustamaan säädyllysen yhteiskunnan pelkästään sekulaarin etiikan pohjalta. (Ks. McGovan 2013, 97, 175, 258; Sillfors 2013, 509–510.)

Tietyt Länsi-Euroopan sosiokulttuuriset tekijät loivat edellytyksiä valistusajattelun kasvulle ja uskontokritiikille. Uskonsotien jälkeen olot vakiintuivat, mistä seurasi elintason nousua ja siirtomaakaupan kasvua. Aineelliseen kausaliteettiin nojaava luonnontiede kehittyi nopeasti. Luonnon tuntemus yhdistyi sen hyötykäyttöön ja luonnontieteellinen maailmankuva alkoi yleistyä. Kolonialismi lisäsi kulttuurien kohtaamista, vertailua ja kritiikkiä omaa järjestelmää kohtaan. Samalla paino- ja sanomalehtituotanto kehittyi yhdessä lukutaidon kanssa, mikä kasvatti yhteiskuntatietoisuutta ja lisäsi poliittiseen järjestelmään, uskontoon ja aatelisiin kohdistuvaa arvostelua. Etenkin monarkian ja katolisen kirkon hallinnoimassa Ranskassa valistusa-jattelusta muodostui erittäin uskontokriittistä. Vaikka enemmistö uskontokriitikoista oli deistejä, myös ateistinen uskontokritiikki oli julkisesti esillä. (Ks. Männikkö 2006, 557, 602–613, 622–628.)

Ensimmäinen systemaattinen julkinen ateistinen hyökkäys yliluonnollista ajattelua ja uskontoa vastaan oli paroni d’Holbachin (1723–1789) ja Jacques-André Naigeonin (1738–1810) organisoima kirjakampanja. Kampanjan keskeinen kirja oli salanimellä julkaistu laajaa kohua aiheuttanut *Système de la nature* (1770), josta tuli myyntimenestys ja se tuomittiin julkisesti poltettavaksi. Kirjassa esitettiin muun muassa Epikurokseen ja Lucretiukseen tukeutuen, että vain

aineellinen maailma oli olemassa. Universumi ei ollut minkään alkuperäisemmän syyn (jumala) seuraus, vaan ikuinen ”kaikkien seurauksien syy”. Aine oli liikkuvaa ja kykeni itsestään muoututumaan uusiksi aineiksi ja eläinlajeiksi (ihmiset mukaan lukien), jotka olivat kehittyneet rinnakkaiselossa vähitellen. Uskonnot olivat järjettömiä ja ristiriidassa empiirisen tieteen kanssa. Ne olivat myös ehdottoman haitallisia ja ehkäisivät tiedollista, moraalista ja yhteisöllistä kehitystä. Kampanja lisäsi merkittävästi ateismin näkyvyyttä ja aiheutti jyrkän vastareaktion, jossa ateismia vastaan hyökättiin kymmenien kirjoitusten voimalla. (Ks. Kors 1992.)

Ranskan vallankumouksen 1790-luvun sekasortoisina alkuvuosina katolisen kirkon valta pyrittiin hävittämään ja uskonto korvaamaan järkeen perustuvilla uskomuksilla. Kirkko ja papisto menettivät etuoikeutensa, pappeja ja nunnia teloitettiin, uskonnolliset symbolit rakennuksista poistettiin ja kirkkoja ryöstettiin, tuhottiin tai otettiin sekulaariin käyttöön. Syntyi aiempaan naturalismiin osittain perustuva ”järjen kultti”, jossa kristinuskon tilalle pyrittiin asettamaan totuutta, vapautta ja ihmisyyttä ylistävä ateistinen uskonto. Jumalanpalvelukset kiellettiin, kirkkoja muutettiin järjen temppeleiksi ja hautausmaille määrättiin asennettavaksi kyltti, jossa luki ”kuolema on ikuista nukkumista”. Vaikka järjen kultti kesti valtiollisesti vain muutaman kuukauden ja se pian korvattiin deistisellä ”korkeimman olennon kultilla”, itse pyrkimystä perustaa valtiollinen ateistinen uskonto olisi vaikea ymmärtää, ellei (antiklerikalistinen) ateismi olisi ollut ainakin tietyissä valtapiireissä varsin yleinen näkemys. (Ks. Haikala 2006, 675–678.)

Länsimaissa vahvistui 1800-luvulla modernin aikakauden eetos. Tähän liittyivät teollistuminen, kaupungistuminen, yleisen elintason nousu, ihmisoikeusvaateiden (ja uskonnonvapauden) lisääntyminen, koulutuksen yleistymisen, kirkon ja valtion eriytyminen, valtioiden demokratisoituminen sekä tieteen ja tietoliikenneyhteyksien kehittyminen. Myös ateismi oli 1800-luvun jälkipuolen Euroopassa näkyvästi esillä. Ateismin perinnöstä versosi moderniin ajanhenkeen yhdistyksen muun muassa Comten, Feuerbachin, Marxin, Bradlaughin ja Nietzschen yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen pyrkivä ateismi. Darwinin luonnonvalintateoria (1859) alkoi vaikuttaa teleologisen ajattelun ja suunnittelu-argumentin vastapainona, ja ateistit ottivat teorian käyttöönsä, koska se pystyi selittämään elämän monimuotoisuuden naturalistiselta pohjalta ilman Jumalaa. Myös ensimmäiset naturalistiseen maailmankuvaan perustuvat ateistiset liikkeet kuten Vapaa-ajattelijat alkoivat järjestäytyä 1800-luvun jälkipuoliskolla. (Ks. Thrower 2000, 118–132, Seppo 1991, 11–26.) Viimeistään 1800-luvulta alkaen ateismi voidaankin luokitella jo useisiin alalajeihin, kuten tieteelliseen (luonnonvalintaan ja rationalismiin pohjautuva), humanistis-yhteiskunnalliseen (esim. marxilaisuus) ja eksistentiaaliseen (mm. Nietzsche) ateismiin.

Monet tunnetut 1900-luvun länsimaiset tieteentekijät, filosofit, taiteilijat ja poliittiset vaikuttajat – kuten Freud, Russell, Breton ja Rand – olivat julkiateisteja. Globaalisti ateismi yleistyi etenkin marxilaisuuden ja kommunismin leviämisen myötä. Poliittista valtioateismia on esiintynyt pisimmälle vietynä juuri 1900-luvun kommunistisissa valtioissa kuten Neuvostoliitossa ja Kiinassa, joissa uskonnonvastaiseen taisteluun sekä ateistiseen valistustyöhön käytettiin paljon

yhteiskunnan varoja. Tällainen ”pakotettu ateismi” ei kuitenkaan missään laajamittaisesti onnistunut – minkä holistinen hypoteesi ennustaakin – ja esimerkiksi Venäjällä uskonnollisuus on selvästi lisääntynyt ja ateistien määrä laskenut Neuvostoliiton romahdettua (1991). On myös huomattava, että vaikka ateismi oli näissä maissa näkyvästi läsnä ja sen puolesta propagoitiin, sosiokulttuurisesti valtioita leimasivat totalitarismin, köyhyyden ja valtiollisen korrup­tion kaltaiset tekijät, joiden katsotaan altistavan uskonnollisuudelle. Zuckerman esittääkin, että kommunistinen ”pakotettu” ateismi tulee selkeästi erottaa länsimaisesta ”orgaanisesta” ateismista, joka nousee pääosin yksilönvapauden, vaurauden ja koulutuksen kaltaisten uskontoa heikentävien sekä ateismia tukevien sosiokulttuuristen tekijöiden pohjalta. (Ks. Zuckerman 2007, 57–61.)

Ateismi on noussut 2000-luvulla yhä vahvemmin julkiseksi ilmiöksi erityisesti vastineena uskonnon uudelle poliittiselle näkyvyydelle. Muun muassa islamistinen terrorismi, amerikkalainen kristillinen fundamentalismi sekä kirkkojen pedofiliaskandaalit ovat olleet (uus)ateistien uskonnonvastaisen taistelun syyttäjiä. Uskontokriittiset ateistiset kampanjat, liikkeet ja internet-sivustot sekä tieteen ja uskonnon vastakkainasettelu ovat lisääntyneet ja saaneet myös uskonnolliset ihmiset puolustautumaan ja argumentoimaan oman näkemyksensä puolesta. Esillä on kuitenkin ollut myös pehmeämpää ”uskontomyönteistä” ateismia. (Ks. KTK 2012, 7, 11, 269–271; Sillfors & Ronikonmäki 2013.) Ateismi on siis länsimaissa tällä hetkellä julkisesti näkyvillä useissa eri muodoissa, mutta toisin kuin pakotetussa ateismissä, myös sosiokulttuuriset olosuhteet ovat ateismille suotuisat. Kun otetaan huomioon edellä esitettyjen historiallisten ateismia tukevien ja uskontoa heikentävien tekijöiden yhteisvaikutus, nykyinen ateismin yleisyys länsimaissa tulee ymmärrettävämmäksi.

Yhteenveto ja pohdintaa: miksi ateismin tutkimus on tärkeää

Holistisen hypoteesin mukaan ihmisellä on siis lajityypillinen alttius yliluonnolliseen ajatteluun, mutta se ilmenee eri ihmisillä jo lähtökohtaisesti eri vahvuisena ja ympäristötekijät saattavat vaikuttaa siihen voimakkaastikin. Voidaan ajatella, että lajityypilliset ominaisuudet antavat ikään kuin etumatkaa yliluonnollisille käsityksille, mutta yksilölliset taipumukset ja ympäristölliset olosuhteet voivat kuroa etumatkaa kiinni, jolloin naturalismi ja ateismi tulevat todennäköisemmiksi (ks. Norenzayan & Gervais 2013). Siten teismi ja ateismi ovat kumpikin ihmiselle ”luonnollisia” näkökantoja riippuen lukuisista biologisista, psykologisista ja ympäristöllisistä tekijöistä (ks. myös Geertz & Markusson 2010; Gervais et al. 2011, 404).

Holistisen hypoteesin avulla voidaan ymmärtää a) miksi ateismi on todennäköisesti ollut ihmiskunnan historiassa marginaalista (johtuen lähinnä ihmisen lajityypillisestä alttiudesta yliluonnolliseen ajatteluun) b) miksi ateismi on silti vanhaa ja universaalia (johtuen varsinkin temperamenttiin ja persoonallisuuteen liittyvistä tekijöistä, jotka heikentävät taipumusta yliluonnolliseen ajatteluun) sekä c) miksi ateismi on vähitellen yleistynyt tietyissä kulttuuripiireissä (johtuen etenkin tietyistä sosiokulttuurisista tekijöistä, jotka vähentävät suuntautumista ja motivaatiota yliluonnolliseen ajatteluun). Koska tietyissä kulttuureissa tiettyinä aikoina naturalismia/ateismia esiintyy toisia enemmän, hypoteesin ydinkysymykseksi muodostuu

juuri *mitkä sosiokulttuuriset tekijät lisäävät naturalismia/ateismia?* Vastaus tähän kysymykseen on moniulotteinen, koska kyse on todennäköisesti useiden toisiinsa vaikuttavien tekijöiden yhteisvaikutuksesta. Edellä esitetyn pohjalta tällaisia tekijöitä voidaan ajatella olevan esimerkiksi:

1. Mahdollisuus ainakin periaatteessa ajatella naturalistisesti ja uskontokriittisesti sekä tuoda tätä ajatteluaan esille – eli tietynasteinen uskonnon- ja sananvapaus.
2. Mahdollisuus ja motivaatio luonnonilmiöiden tutkimiseen ja selittämiseen myös naturalistiselta pohjalta. Tähän liittyviä tekijöitä ovat esimerkiksi vauraus, runsas vapaa-aika ja filosofinen uteliaisuus.
3. Säännöllinen kohtaaminen vieraiden kulttuurien ja uskomusmallien kanssa, mikä suhteellistaa ja haastaa omia perinteisiä uskomuksia. Tätä mahdollistaa esimerkiksi monikulttuurisuus ja globalisaatio. (Ks. myös Barrett 2004, 116.)
4. Naturalistisia ajatuksia on jo kulttuurissa esillä omaksuttavaksi ja levitettäväksi (ks. myös Geertz & Markusson 2010, 156).
5. On olemassa täsmällinen metodi ja instituutio, tiede, joka antaa ilmiöille naturalistisia selityksiä sekä tukee koherentin naturalistisen maailmankuvan omaksu- mista (ks. myös Barrett 2004, 112–113, 117–118).
6. Teollistumiskehitys, kaupungistuminen ja tähän liittyvä luonnosta eriytyminen, mitkä vähentävät niiden intuitiivisten taipumusten merkitystä, joihin teismi kiin- nittyy (ks. myös Barrett 2004, 113, 116–117).
7. Teistisen uskonnon ja valtion liiton heikkeneminen ja tähän liittyvä sekulaarien käytänteiden ja instituutioiden luominen, jolloin uskonnon näkyvyys ja merkitys ihmisten käytännön elämää jäsentävänä tekijänä vähenevät (ks. myös Barrett 2004, 114–115).
8. Ihmisen yksilöllisyyden ja uskonasioiden henkilökohtaisuuden painottaminen, jolloin ryhmäpaine omaksua valtauskonto vähenee (ks. myös Barrett 2004, 114–115).
9. Turvallinen elinympäristö, demokratia, tasa-arvo, kattava terveydenhuolto ja muut yleistä hyvinvointia lisäävät tekijät, jotka heikentävät motivoitumista juma- lauskoon (ks. myös Norris & Inglehart 2004; Barrett 2004, 113).

10. Kattava koulutusjärjestelmä, joka on naturalistiseen ja tieteelliseen maailmankuvaan pohjaava sekä reflektiiviseen ja kriittiseen ajatteluun suuntaava (ks. myös Geertz & Markússon 2010, 156).

11. Teistisen uskonnon seuraukset näyttäytyvät tai ne mielletään haitallisina, mikä lisää uskontokritiikkiä.

12. On olemassa tietoliikenteelliset valmiudet – nykyään erityisesti internet ja sosiaalinen media – joiden kautta myös naturalismia, ateismia ja uskontokritiikkiä voidaan tehokkaasti levittää (ks. myös KTK 2012, 12).

Tekijät 1–4 ovat esiintyneet jo tietyissä antiikin kulttuureissa, kun taas tekijät 5–12 ovat länsimaissa nousseet pääosin esiin (vähitellen ja vaihtelevasti esiintyen) uudella ajalla. Ateismin lisääntyminen ja muuttuminen uskontokriittisemmäksi 2000-luvulla liittyy luultavasti erityisesti tekijöihin 11–12. Luettelon ei ole tarkoituskaan olla kattava, vaan korkeintaan suuntaa antava, ja koko holistinen hypoteesi on tietysti vain yksi mahdollinen tarkastelukulma ateismin alkuperään ja yleistymiseen. Sen eräs keskeinen ongelma on huomioon otettavien tekijöiden laajuus, joka periaatteessa käsittää koko historiallisen todellisuuden. Hypoteesia on myös luultavasti vaikea käytännössä todentaa, jos asiat kytkeytyvät niin monisyisesti toisiinsa kuin hypoteesi antaa ymmärtää. On vaikeaa esimerkiksi selvittää, miten mikäkin sosiokulttuurinen tekijä vaikuttaa vaikkapa tietyn yksilön ainutkertaisessa tajunnassa tai tietyn uniikin kulttuurin ryhmädynamiikassa ja miksi – varsinkin, jos mitään erillisiä pysyviä entiteettejä kuten yksilöitä tai kulttuureja ei tarkkarajaisina katsota edes olevan olemassa.

Ateismi ja uskonnottomuus ovat nousemassa uskontotieteellisesti olennaisiksi tutkimuskohteiksi. Tämä on tärkeää, koska se antaa uuden näkökulman myös teismiin ja uskonnollisuuteen. Tällainen tutkimus voi johtaa esimerkiksi teismin ja uskonnon luonnollisuutta koskevien oletusten tarkistamiseen. On jo olemassa empiiristä tukea esimerkiksi sille, että ateismi voi olla joillekin yksilöille myös ”sisäisesti” varsin ominaista. Ateismin ja uskonnottomuuden pitkä kulttuurihistoriallinen perintö sekä nykyinen ateistien kasvava määrä tietyissä maissa tukee pikemminkin käsitystä, jonka mukaan niin ateismilla ja uskonnottomuudella kuin teismillä ja uskonnollisuudella on useita monimutkaisia ja yhtyeenkietoutuvia biologisia, yksilöpsykologisia ja kulttuurisia juuria. Vaikka ihmiskognitio olisikin laajityypillisesti taipuvainen näkemään esimerkiksi suunnitelmallisuutta, tarkoitusta ja toimijuutta luonnossa, tämä ei vielä tarkoita, että ihmiset olisivat automaattisesti teistejä tai luonnostaan uskonnollisia. Myös jumalauskon ja uskonnollisten uskomusten omaksumiseen voidaan tarvita kulttuurillista tukea ja oppimista – monien yksilöiden kohdalla runsaastikin. Jos tämä tuki heikkenee ja samaan aikaan naturalismi ja ateismi ovat näkyvästi esillä, jumalausko ja perinteinen uskonnollisuus voivat nopeastikin vähentyä. Näin näyttäisi tapahtuvan tietyissä vauraissa länsimaissa, joissa tieteellistekninen kulttuuri, turvallisuus, kehittynyt koulutusjärjestelmä sekä maallistuneet valtioninstitutiot ovat olleet läsnä jo useiden sukupolvien ajan. On silti huomioitava, ettei uskonnosta

irtaantuminen kuitenkin tarkoita sitä, että kaikista uskonottomista tulisi eksplisiittisiä ateisteja. (Ks. Gervais et al. 2011, 401–405; Banerjee & Bloom 2013, 8.)

Ateismin tutkimus on myös yhteiskunnallisesti tärkeää. Länsimaissa uskontoihin ja ateismiin liittyvä keskustelu on ollut 2000-luvulla aiempaa vilkkaampaa ja kärjistyneempää, ja keskustelut usein sivuavat ateismin tai teismin luonnollisuuden teemaa. Ateismin syvempi tieteellinen ymmärtäminen antaa eväitä rakentavampaan uskonto- ja ateismi-keskusteluun. Lisäksi, vaikka ateisteihin ei enää länsimaissa juuri kohdistukaan räikeitä ihmisoikeusloukkauksia, ateistit ovat esimerkiksi Yhdysvalloissa ihmisryhmä, johon luotetaan vähiten ja julkiateisteilla voi olla vaikeuksia päästä tärkeisiin hallinnollisiin virkoihin. Globaalilla tasolla tilanne on ateistien kannalta vielä paljon huonompi. Esimerkiksi useissa islamilaisissa maissa ateististen näkemysten esittäminen on hengenvaarallista. (Ks. Cherry 2013.) Pidemmällä aikavälillä ateismin syvempi ymmärtäminen voi myös luoda painetta muuttaa suhtautumista ateisteja kohtaan globaalillakin tasolla. Ylipäänsä laajempi ymmärrys ateismin alkuperästä voi lieventää konflikteja ja rikastuttaa ateismin ja uskonnon ympärillä käytävää keskustelua. (Ks. Norenzayan & Gervais 2013, 20.)

Kirjallisuus

Banerjee, Konika & Paul Bloom

2013 Would Tarzan believe in God? Conditions for the emergence of religious belief. –*Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 17, No. 1: 7–8.

Barrett, Justin L.

2004 *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: AltaMira Press.

Barrett, Justin L.

2010 The relative unnaturalness of atheism: On why Geertz and Markússon are both right and wrong. –*Religion*, Volume 40, Issue 3: 169–172.

Beit-Hallahmi, Benjamin

2007 Atheists: A Psychological Profile. – Michael Martin (toim.), *The Cambridge Companion to Atheism*, 300–317. Cambridge: Cambridge University Press.

Bremmer, Jan A.

2007 Atheism in Antiquity. – Michael Martin (toim.), *The Cambridge Companion to Atheism*, 11–26. Cambridge: Cambridge University Press.

Buckley, Michael

1987 *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press.

Caldwell-Harris, Catherine L.

2012 Understanding atheism/non-belief as an expected individual-differences variable. –*Religion, Brain & Behavior*, Vol. 2, No. 1: 4–47.

Cherry, Matt

2013 *Freedom of Thought 2013: A Global Report on the Rights, Legal Status, and Discrimination Against Humanists, Atheists, and the Non-religious*. International Humanist and Ethical Union (IHEU). Ladattavissa: www.freethoughtreport.com/wp-content/uploads/2013/07/FOTReport2013.pdf. Luettu: 7.2.2014.

Cliteur, Paul

2009 The Definition of Atheism. –*Journal of Religion and Society* 11/2009: 1–23.

Davidson, Nicholas

1992 Unbelief and Atheism in Italy, 1500–1700. – Michael Hunter & David Wootton (toim.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 55–85. New York: Oxford University Press.

De Cruz, Helen

2014 The Enduring Appeal of Natural Theological Arguments. –*Philosophy Compass*, Volume 9, Issue 2: 145–153.

De Smedt, Johan

2011 *Common minds, uncommon thoughts. A philosophical anthropological investigation of uniquely human creative behavior, with an emphasis on artistic ability, religious reflection, and scientific study*. Universiteit Gent: Faculty of Arts and Philosophy.

Evans, Jonathan B. T.

2013 Two Minds Rationality. *Thinking & Reasoning*. Published online: 30 October 2013.

Ladattavissa:

<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13546783.2013.845605#.UwVCXM44TgE>. Luettu: 4.1.2014.

Fales, Evan

2007 Naturalism and Physicalism. – Michael Martin (toim.), *The Cambridge Companion to Atheism*, 118–134. Cambridge: Cambridge University Press.

Geertz, Armin W.

2010 Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion. –*Method and Theory in the Study of Religion* 22: 304–321.

Geertz, Armin W. & Guðmundur Ingi Markússon

2010 Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong. –*Religion* 40: 152–165.

Gervais, Will M. & Ara Norenzayan

2012 Analytic Thinking Promotes Religious Disbelief. –*Science* 336 (2012): 493–496.

Gervais, Will M., Aiyana K. Willard, Ara Norenzayan & Joseph Henrich

2011 The Cultural transmission of faith. Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief. –*Religion* 41, No. 3: 389–410.

Haikala, Sisko

2006 Vallankumousten aikakausi. – Seppo Zetterberg (toim.), *Maailmanhistorian pikkujättiläinen*, 635–699. Helsinki: WSOY.

Hunter, Michael & David Wootton

1992 Introduction. – Michael Hunter & David Wootton (toim.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 1–12. New York: Oxford University Press.

Hutcheon, Pat Duffy

1996 *Leaving the Cave: Evolutionary Naturalism in Social-Scientific Thought*. Waterloo: Wilfrid.

Hyman, Gavin

2007 Atheism in Modern History. – Michael Martin (toim.), *The Cambridge Companion to Atheism*, 27–46. Cambridge: Cambridge University Press.

Johnson, Dominic

2012 What are atheists for? Hypotheses on the functions of non-belief in the evolution of religion. –*Religion, Brain & Behavior*, Vol. 2, No. 1: 48–99.

Järnefelt, Elisa

2013 *Created by Some Being: Theoretical and Empirical Exploration of Adults' Automatic and Reflective Beliefs about Origin of Natural Phenomena*. University of Helsinki: Faculty of Arts.

Kalkman, David Peter

2013 Three cognitive routes to atheism: a dual-process account. –*Religion*. Ladattavissa: <http://dx.doi.org/10.1080/0048721X.2013.841110>. Luettu: 16.11.2013.

Keltikangas-Järvinen, Liisa

2004 *Temperamentti: ihmisen yksilöllisyys*. Helsinki: WSOY.

Keltinkangas-Järvinen, Liisa

2006 Ympäristö vai perimä – psykologian pitkä tie tasapainoiseen ihmiskäsitykseen. –*Tieteessä tapahtuu* 2/2006: 5–9.

Korhonen, Tua & Arto Kivimäki

2006 Jälkisanat. – Arto Kivimäki, Tua Korhonen ja Sampo Vesterinen (toim.), *Demokritos ja Epikuros: Riippumaton nautinto*, 165–200. Helsinki: Tammi.

Kors, Alan Charles

1992 The Atheism of d’Holbach and Naigeon. – Michael Hunter & David Wootton (toim.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 273–300. New York: Oxford University Press.

KTK

2012 *Haastettu kirkko: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008–2011*. 115/Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Mahlamäki, Tiina

2013 Onko uskonottomuudella sukupuolta? –*Teologinen aikakauskirja* 5–6: 446–458.

Marietta, Don E.

1998 *Introduction to Ancient Philosophy*. New York: M. E. Sharpe.

Martin, Michael

1990 *Atheism. A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.

McGovan, Dale

2013 *Atheism for Dummies*. Mississauga: Wiley.

Moffitt, Nina

2009 *Pirahã, Language Universals and Linguistic Relativity*. Honors Thesis. Anthropology. Oberlin College.

Norenzayan, Ara & Will M. Gervais

2013 The Origins of Religious Disbelief. –*Trends in Cognitive Science*. Volume 17, issue 1: 20–25.

Norris, Pippa & Ronald Inglehart

2004 *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.

Palmer, Michael

2012 *Atheist’s Primer*. Cambridge: The Lutterworth Press.

Pennycook, Gordon, James Allan Cheyne, Derek J. Koehler & Jonathan A. Fugelsang
2013 Belief bias during reasoning among religious believers and skeptics. –*Psychon Bull Rev* 20: 806–811.

Raju, P.T

1971 *Intian filosofia*. Porvoo: WSOY.

Ribberink, Egbert, Peter Achterberg & Dick Houtman

2013 Deprivatization of Disbelief?: Non-Religiosity and Anti-Religiosity in 14 Western European Countries. –*Politics and Religion*, Volume 6, Issue 1: 101–120.

Saler, Benson & Charles A. Ziegler

2006 Atheism and the Apotheosis of Agency. –*Temenos*, Vol. 42 No. 2: 7–41.

Seppo, Juha

Kansainvälinen vapaa-ajattelijaliitto 1880–1905. Jyväskylä: Gummerus.

Shenhav, Amitai, David G. Rand & Joshua D. Greene

2012 Divine Intuition: Cognitive Style Influences Belief in God. –*Journal of Experimental Psychology*. General. Vol. 141(3): 423–428.

Sillfors, Mikko

2013 Jumalattomuuden muotoja eri aikakausina: Katsaus ateismin historiaan. –*Teologinen aikakauskirja* 5–6: 506–514.

Sillfors, Mikko & Hanna Ronikonmäki

2013 Pyhän muunnelmat: Ateistisen henkisyyden ulottuvuuksia uudella vuosituuhannella. –*Teologinen aikakauskirja* 5–6: 431–445.

Smith, Tom W.

2012 *Beliefs about God Across Times and Countries*. NORC/University of Chicago. Ladattavissa: <http://news.uchicago.edu/sites/all/files/attachments/Belief%20About%20God%20Across%20Time%20and%20Countries.pdf>. Luettu 28.5.2013.

Sztajer, Sławomir

2012 The naturalness of religion and the existence of unbelief. –*Anglojęzyczny Suplement Przeglądu Religioznawczego*, 2012, no. 1: 55–65.

Svedholm, Annika

2013 *The cognitive basis of paranormal, superstitious, magical, and supernatural beliefs: The roles of core knowledge, intuitive and reflective thinking, and cognitive inhibition*. University of Helsinki. Institute of Behavioural Sciences. Studies in Psychology 87.

Tammisto, Antero

2006 Antiikin maailma. – Seppo Zetterberg (toim.), *Maailmanhistorian pikkujättiläinen*, 93–201. Helsinki: WSOY.

Thrower, James

1980 *The Alternative Tradition: Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World*. New York: Hague.

Thrower, James

2000 *Western Atheism: A Short History*. New York: Prometheus Books.

Wilson, Catherine

2008 *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.

WIN2012 WIN-Gallup International: *Global index of religiosity and atheism 2012*. Press Release. Ladattavissa: <http://redcresearch.ie/wp-content/uploads/2012/08/RED-C-press-release-Religion-and-Atheism-25-7-12.pdf>. Luettu: 12.4.2013.

Wootton, David

1992 *New Histories of Atheism*. – Michael Hunter & David Wootton (toim.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 13–54. New York: Oxford University Press.

Zuckerman, Phil

2007 *Atheism. Contemporary Numbers and Patterns*. – Michael Martin (toim.), *The Cambridge Companion to Atheism*, 47–65. Cambridge: Cambridge University Press.

Zuckerman, Phil

2012 *Faith No More: Why People Reject Religion*. Oxford: University Press.