



Ratkaisuehdotus uskonnon määrittelykysymykseen

Jaakko Närvä
Helsingin yliopisto

Tarkastelen tässä artikkelissa kysymystä uskonnon määrittelystä ja pyrin esittämään sille ratkaisun. Perustelen ensiksi, miksi uskonnon essentialistinen sekä niin sanotusti avoin ja perheyhtäläinen määrittely ovat ongelmallisia. Kognitiivisessa uskonnontutkimuksessa on ehdotettu, että uskonnon käsite tulisi täsmentää kognitiivisesti ja ettei uskonnon määritelmä ole erityisen tarpeellinen. Argumentoin toiseksi, miksi tämä lähestymistapa ei toimi. Osa uskonnon määrittelykysymystä pohtineista tutkijoista on puolustanut uskonnon stipulatiivista määrittelyä eli uskonto-käsitteen merkityksen täsmentämistä. Esitän myös, mitä ongelmia tässä saatetaan nähdä. Kolmanneksi perustelen, miksi uskonnon määrittely on uskonnontutkimuksen kannalta välttämätöntä ja tärkeää. Argumentoin edelleen, että stipulointi, jossa perustellaan uskonnon käsitteen välttämättömät ja riittävät ehdot, on toimiva vaihtoehto uskonnon määrittelyssä. Neljänneksi määrittelyn eli stipuloin uskontoa ja lopuksi tarkastelen lyhyesti määritelmän hyödyllisyyttä.

Aluksi

Kysymys uskonnon määrittelystä herättää tunteita. Määrittelyyn liittyy erilaisia intohimoja, kyse on kuitenkin siitä ”mitä uskonto on”. Määrittelyn tavan selvittämistä ja itse määritelmää on pidetty hyvin tärkeänä. Voidaanhan sanoa, että kyseessä on uskonnontutkimuksen keskeisin käsite. Kysymys on kuitenkin koettu varsin ongelmalliseksi, ja aiheesta on kirjoitettu valtavasti, vakiintuneine kiistakysymyksineen. Mikä on esimerkiksi buddhalaisuuden asema uskontona, uskotaanko siinä yli-inhimillisiin olentoihin? Asiaan on liitetty myös merkittäviä filosofisia teemoja. Tällaisia ovat esimerkiksi kysymykset uskonnontutkimuksen käsitteiden etnosentrisyydestä sekä määritelmien luonteesta ja merkityksestä tieteellisessä tutkimusprosessissa. Toisaalta on uskonnontutkijoita, jotka eivät pidä uskonnon määrittelyn ongelmaa kovin merkittävänä. Asian on ajateltu olevan liian sotkuinen, vaikea, ei niin tärkeä tai jopa turha niin, ettei sen tarkastelua ole katsottu erityisen hedelmälliseksi. Sen pohtimisen on pikemminkin epäilty vain edistävän väärinymmärrystä, hyvän uskonnon tutkimuksen kustannuksella. On myös esitetty, että tyydyttävä ratkaisu on jo olemassa: nykyään suosittu käsitys uskonnon avoimesta ja perheyhtäläisestä määrittelystä. (Ks. Bruce 2011; Fitzgerald 2000; Herbrechtsmeier 1993; Martin 2009; McKinnon 2002; Peet 2005; Pyysiäinen 2006, 21–22, 125; 2004, 235; Schilbrack 2013; luku Uskonnon stipulointia.) Seuraavassa tarkastelen ensin uskonnon määrittelyn ongelmaa teoreettisesti ja sitten määrittelyn uskontoa ratkaisuihini perustuen.

Uskonnon essentialistisen, avoimen ja perheyhtäläisen määrittelyn ongelmallisuus

Uskontotieteen historiassa on esitetty uskonnon essentialistisia määritelmiä, jolloin on pyritty, tietoisesti tai tiedostamatta, löytämään uskonnon ennalta olemassa oleva tai ajaton, lopullinen olemus. Erityisesti klassisessa uskontofenomenologiassa ajateltiin, että uskontoa tulee havainnoida *sui generiksenä* eli siitä itsestään käsin tai sen itsensä näkökulmasta jonkinlaisen universaalien, ihmiselle sisäsyntyisen uskonnollisen intuition avulla. Uskonto tulkittiin siis perimmäistään aistihavainnoilla tavoittamattomaksi ilmiöksi. Tällöin myös oletettiin, ettei sitä voi redusoida tai palauttaa tieteellisiin, kuten psykologisiin selityksiin.

Essentialistinen määrittely on hylättävä, koska se tarkoittaa empiriaan perustuvan teoreettisen lähestymistavan, toisin sanoen tieteellisen tutkimuksen, tarpeettomaksi tekemistä. Ikuisten totuuksien lausuminen sulkee pois tiedon jatkuvan korjaamisen – täsmentämisen, syventämisen ja laajentamisen. Hiukan paradoksaalisesti, tiedon epävarmuuden ja tulkinnanvaraisuuden myöntäminen johtaa totuudenmukaisempaan tietoon kuin varmojen totuuksien lausuminen. Uskonnon essentialistiset määritelmät ovat pohjautuneet määrittelijöiden itsensä kannattamille uskonnollisille ajattelutavoille, joiden he ovat kokeneet parhaiten ilmaisevan kaiken uskonnollisuuden muuttumattoman ytimen. (Ks. Eliade 1969; Ketola et al. 1999, 22–23; Niiniluoto 1980, 47–59, 157–158, 167–170, 223–228, 230, 237–248; 1983, 123; Otto 1969; Penner 1989, 15–24; Pulkkinen 1998a, 99, 102, 107–111; 1998b, 62, 64–69; Sharpe 1975, 159–168, 211, 213–217, 220–250; Sjöblom 1998, 54–55; Tillich 1963, 6.)¹

Uskonnon avoimella määrittelyllä tarkoitetaan tiivistettynä sitä, että uskonto on jotakin, joka on sitä enemmän tai vähemmän. Uskontojen ja muiden ilmiöiden välille ei voida vetää tarkkaa tai jäykkää rajaa, vaan uskonto on ilmiö, jota on aina voitava havainnoida ja tutkia uudelleen kiinnostavin empiirisiin näkökulmiin. Uskonnon perheyhtäläisyyttä luonnehditaan samaan tapaan siten, ettei ole olemassa mitään yhtä tekijää tai piirrettä, joka olisi yhteinen kaikille uskonnoille. Uskonnot ovat kuin lenkeistä koostuva ketju – uskonnolla 1 on yhteinen piirre uskonnon 2 kanssa ja uskonnolla 2 on yhteinen piirre uskonnon 3 kanssa, mutta uskonnolla 1 ja

¹ Aristoteleen määritelmien teoria oli essentialistinen. Hän ei tehnyt eroa käsitteellisen ja faktuaalisen totuuden välillä. Hän esitti sen sijaan, että tieteen peruslauseet eli aksioomat ovat määritelmiä, jotka tullaan tietämään intuitiivisesti, niin sanotun aistihavaintoon perustuvan intuitiivisen induktion avulla. Määrittelyn tehtävänä oli Aristoteleen mukaan löytää yksikäsitteisesti määriteltävän kohteen ennalta olemassa oleva tai lopullinen, ajaton olemus. Hänen tieteensä oli siis tässä mielessä essentialistista eli olemuksellista, vakioisiin totuuksiin pohjaavaa. Aristoteleen määritelmien teorian teknisiä puutteita alettiin ymmärtää vasta modernin logiikan avulla. Aristoteleen määritelmiä on perinteellisesti nimitetty reaali-määritelmiksi. (Niiniluoto 1980, 39, 42, 155–157; 1983, 27–28.) Myös uskonnontutkijoiden kielenkäyttö myötäilee näitä tapoja käyttää kyseisiä käsitteitä. Paitsi essentialistisella myös reaalisella määritelmällä tarkoitetaan usein määritelmää, jonka tehtävä on löytää ilmiöiden ennalta oleva ja yksiselitteinen, lopullinen olemus. Esimerkiksi Melford E. Spiro (1992, 54–55) kritisoi uskonnon reaali-määritelmiä, jotka ovat hänen mukaansa epämääräisiä ja epäempiirisiä, olemuksia etsiviä. Myös termeillä mono-teettinen ja univokaali on uskonnontutkimuksellisessa kielenkäytössä viitattu essentialismiin (ks. Gothóni 1992, 23; Martin 2009, 162–165; Saler 1993). Samoin toisinaan myös käsitteillä luonnollinen tai luonnollinen laji, absoluuttinen, positivistinen ja apriorinen.

3 ei välttämättä ole yhteistä piirrettä. Uskonnon määritelmän avoimuuden ja perheyhtäläisyyden ideoihin sisältyy olennaisesti uskonnon essentialistisen määrittelyn vastustaminen: uskonnotutkijat eivät tarvitse eikä heidän pidä käyttää lopullisiksi väitetyjä uskonnon määritelmiä. Kyse on vastareaktiosta essentialistiselle määrittelylle neutraalimman ja laadukkaamman tutkimuksen saavuttamiseksi. (Ks. Anttonen 1996b; Boyer 1994, 33; Comstock 1984; Gothóni 1982, 320–323; 2004, 38; Harrod 2011, 333; Ketola 1998, 29; Pyysiäinen 1996, 10–11; 2001, 1–5; 2004, 235; Saler 1993, 25, 254–263.)²

Tällä tavoin esitettyjen uskonnon avoimuuden ja perheyhtäläisyyden ideoiden ongelma on kuitenkin ristiriitaisuus. Toisaalta ne johtavat uskonnon käsitteen täydelliseen relativisoitumiseen – jos ne siis otetaan kirjaimellisesti. Toisin sanoen, jos katsotaan, ettei uskontoja millään tavoin määritä mikään yhteinen tekijä tai piirre, uskonnon käsitteen alan oletetaan kattavan kaikki inhimilliset toiminnot (Fitzgerald 1996, 216; Lease 2000, 289–293). Toisaalta jo se, että puhutaan uskonnon käsitteestä, vaikkakin avoimesta ja perheyhtäläisestä, viestii, että eri uskonnoissa koetaan olevan jotakin olennaisesti samaa. Uskonto erottuu muista inhimillisistä alueista; käsite (tai kategoria) on aina rajaus. Nimeämällä uskonto tehdään implisiittinen ero sen ja muiden ilmiöiden välillä. Uskonnon avoimuuden ja perheyhtäläisyyden käsitteet näyttävät siis väittävän yhtä aikaa, että on ja ei ole jokin rajattavissa oleva ilmiö.

Lisäksi kumpikaan keskenään ristiriitaisista vaihtoehtoista (rajaton tai implisiittinen rajaus) ei toimi itsenäisesti. Täysin rajattomien, mielivaltaisten käsitteiden käyttö on tieteellisesti ajatellen ilmeisen mahdotonta. Onkin esitetty perusteita sen puolesta, että uskonnon käsitteen avoimuudesta huolimatta sitä olisi järkevää rajata jollakin tavoin (Fitzgerald 1996, 216; Lease 2000; McCutcheon 2000; Paden 2000; Pyysiäinen 2004, 235–236, 240–241; Wiebe 2000). Myöskään paljolti implisiittisten, arki ajatteluun nojaavien tai niin sanotusti prototyyppisten esimerkkien kautta täsmentäminen (ks. Lease 2000, 289–293; Saler 1993) ei ole tieteellistä. Kuten uskontotieteen opetuksessa korostetaan, tutkimuksen keskeiset käsitteet on määriteltävä, olivat ne sitten yksilö- tai yleiskäsitteitä. Käsitteiden hyödyllisyyden takaamiseksi määrittely tapahtuu harkiten ja määritelmien on oltava täsmällisiä. Tällä ei tarkoiteta lopullista määrittelyä, vaan sen selkeää ja ymmärrettävää kertomista, mitä jokin keskeinen käsite tutkimuksessa merkitsee. Määritelmän on oltava kritisoitavissa ja korjattavissa, ja usein määritelmiä täsmennetäänkin keskusteluiden kautta. Tällainen selkeys on yksi tieteellisen ajattelun ja kirjoittamisen perustavanlaatuisista säännöistä. Miksi uskonto, ehkä keskeisin käsite kokonaisuutena, olisi poikkeus? Perheyhtäläinen, prototyyppisten aineistoesimerkkien osoittelun kautta tapahtuva, arki ajatteluun pohjaava määrittely johtaa kehäpäätelyyn. Tämä on puolestaan eräänlaista (piilo)essentialismia (ks. Fitzgerald 1996, 227; Lease 2000, 289–293), jota juuri yritetään välttää.³

² Avoimeen ja perheyhtäläiseen määrittelyyn on uskonnotutkimuksessa viitattu myös käsitteillä prototyyppi-vaikutuksesta tai arkiymmärryksestä lähteminen sekä käsitteillä analoginen, polyteettinen, ekvivokaali ja ostensiivinen käsite tai määrittely (Boyer 1994, 33; Gothóni 1982, 320–323; 1992, 23; Martin 2009, 164–166; Saler 1993, 25, 212–214, 225–228, 254–263). Ostensiivinen määrittely tarkoittaa osoittamista, toisin sanoen jonkin käsitteen määrittelemistä osoittamalla joitakin sen alaan (luokkaan) kuuluvia olioita (Niiniluoto 1980, 168).

³ Käsitteiden asiaa perusteellisemmin luvussa ”Uskonto olisi stipuloitava välttämättömin ja riittävin ehdoin”.

Uskonnon kognitiivisen täsmentämisen ja stipuloinnin ongelmia

Muun muassa kognitiivisen uskonnontutkimuksen piirissä onkin esitetty, että vaikka uskonto on avoin ja perheyhtäläinen käsite, se on järkevää rajata – joskaan ei täysin tarkasti tai essentialistisesti. Ilkka Pyysiäinen on muotoillut, että uskonnon käsitettä tulisi täsmentää niin, että uskonnontutkijat saisivat toimivan, suurpiirteisen käsityksen uskonnon merkityksestä. Uskonnon pitäisi toisin sanoen muotoilla jonkinlaiset tunnusmerkit ja esittää sen (ei essentialistinen) erityislaatu. (Pyysiäinen 2004, 235–236, 240–241; 2006, 18–26, 29–35, 126–128, 146–148, 153.) Esimerkiksi Pascal Boyerin (1994, 5) mukaan uskonnot ovat perheyhtäläisiä lukuun ottamatta yli-inhimillisiä olentoja, tarkemmin sanottuna intuitionvastaisia toimijoita.⁴ Kognitiivisessa uskonnontutkimuksessa on edelleen todettu, että uskonnolle tulisi esittää vain välttämätön tunnusmerkki (Pyysiäinen 2004, 235–236, 240–241). Riittävien tunnusmerkkien esittämistä on vastustettu, ilmeisesti koska tällaisen on katsottu viittaavan pyrkimykseen muotoilla essentialistisia määritelmiä (ks. McKinnon 2002, 70–71). Kognitiivista tutkimusta tekevien mukaan uskonnon täsmennys rakentuu tieteellisesti asiallisen ja vankan, syvällisen teorian – kognitiivisen uskontoteorian – myötä. Sen on ajateltu antavan uskonnolle toimivan tunnusmerkistön, mutta ei esittävän muuttumatonta totuutta uskonnosta, sillä teoriaa korjataan jatkuvasti. (Pyysiäinen 2004, 235–236, 240–241; 2006, 20–26, 29, 124–125.)

Ainakin osa kognitiivisen uskonnontutkimuksen edustajista on lisäksi kyseenalaistanut uskonnon määrittelyn hyödyllisyyden. He ovat huomauttaneet, ettemme tarvitse uskonnon määritelmää, koska siitä ei ole erityistä tutkimuksellista etua. Tarjotut uskonnon määritelmät edustavat lähinnä essentialismia tai kehäpäätelmiä, ja tällaiset etukäteiset ei-empiiriset määritelmät ovat turhia. Kyseisten tutkijoiden mukaan uskonnon määritelmät ovat parhaimmillaankin olleet vain eräänlaisia informaatioarvoltaan heikohkoja (joskaan eivät kokonaan hylättäviä), lähellä arkiajattelua olevia käsityksiä. Tällaiset, kuten pyrkimykset selittää uskonto moraalien ylläpitäjänä tai lohdun tuojana, tähtäävät usein liialliseen kattavuuteen eli olemaan uskonnon olennaisin selitys. Kognitiivisen uskonnontutkimuksen edustajat ovat painottaneet, että tärkeää on sen sijaan tutkia uskontoa empiirisesti hyvän teorian kehityksessä. Kuten todettu, jatkuvasti kehiteltävän uskonnon kognitiivisen teorian on katsottu täsmentävän tieteellisesti uskontoa, tai uskonnon nimikkeen alle tulkittuja säännönmukaisuuksia. (Boyer 1994, 33; 2002; Pyysiäinen 2004, 235–236; 2006, 21–22, 124–125.)

Kyseinen näkemys voidaan havaita monin tavoin ongelmalliseksi. Ensiksi voidaan kysyä, eikö kuitenkin uskonnon yleinen rajaaminen ole väistämättä essentialismia. Liitetäänhän oletus tai pelko essentialismista vahvasti uskonnon yleiseen täsmentämiseen. Ainakin kognitiivisten uskonnontutkijoiden ehdottama tapa täsmentää uskonto näyttää itse asiassa johtavan essentia-

⁴ Selvitän intuitionvastaisuuden käsitettä luvussa ”Yli-inhimillisen/yliluonnollisen täsmennys intuitionvastaisuudessa”. Myös esimerkiksi Veikko Anttonen (1996a, 22–24) on antanut ymmärtää, että uskonto on perheyhtäläinen kategoria, mutta esittänyt samalla, että tutkimus alkaa aineistoista, joista kulttuurisesti kaavoittunut vuorovaikutus yli-inhimillisten olentojen kanssa koostuu.

lisiin. Jos uskonnon (yleisen) rajauksen oletetaan sisältyvän erityisesti uskonnon kognitiiviseen käsitteistöön tai nousevan siitä, eikö täsmennyksestä tule kehämäinen ja piiloessentialistinen? Millä perusteella juuri kognitiivinen teoria rajaa uskonnon yleisesti? Peruste ei voi olla kognitiivisuudessa tai päädytään ilmeiseen kehään: kognitiivinen näkökulma täsmentää uskonnon, koska se täsmentää uskonnon. Peruste ei myöskään voi olla teorian naturalistisuus, teoreettisuus tai kokeellisuus. Näihin tekijöihin pätee sama kehäpäätelmän ongelma. Uskontotieteessä on esiintynyt esimerkiksi naturalistisia ja kokeellisia näkökulmia kognitiivisen tarkastelun ulkopuolellakin. Miksi pitäisi siis valita juuri kognitiivinen kehys?

Kognitiivinen näkökulma sisältää myös ristiriitoja. Sen yhteydessä viitataan avoimuuden ja perheyhtäläisyyden käsitteisiin. Kuten todettu, ne vaikuttavat jo sellaisenaan sisäisesti ristiriitaisilta (toisaalta täysin rajaton, toisaalta implisiittinen, arkikokemukseen nojaava määrittely). Lisäksi avoimuuden ja perheyhtäläisyyden käsitteet ovat ristiriidassa sen kanssa, että uskonto täsmennettäisiin jonkinlaisin ehdoin. Niihin sisältyvät vain rajattoman ja implisiittisen täsmentämisen vaihtoehdot, ei eksplisiittisen yhteisen tunnusmerkin antamista uskonnoille, ainakaan jos avoimuuden ja perheyhtäläisyyden käsitteitä katsotaan sellaisina kuin ne on uskonnontutkimuksessa tyypillisesti tulkittu.

Edelleen, kognitiivisen uskonnontutkimuksen edustajien ehdottaman välttämättömän tunnusmerkin antaminen uskonnolle jättäisi käsitteen erottelukyvyn ongelman lähes ennalleen. Jos uskonnolle esitetään vain välttämätön ehto (mutta ei riittävää ehtoa), niin avoimuus ja perheyhtäläisyys kumoutuvat uskontojen väliltä. Tällöin uskontoja määrittää yhteinen nimittäjä. Avoimuuden ja perheyhtäläisyyden ideat kuitenkin säilyvät uskonnon ja muiden kategorioiden välillä. Mikään ei sano, etteikö uskonnon välttämätön tunnuspiirre voisi esiintyä myös muissa kategorioissa. Näin päädyimme jälleen uskonnon rajattoman rajaamisen suuntaan. Uskonto kategoriana liudentuu enemmän tai vähemmän muihin ilmiöluokkiin. Toki uskonnon välttämätön piirre on jonkinlaista erottelukykä antava ja parempi kuin se, ettei ole lainkaan tunnusmerkkejä. Ratkaisu vaikuttaa kuitenkin puolinaiselta.

Löytyy myös toinen kanta siihen, miten uskonnon eksplisiittinen täsmentäminen pitäisi tehdä. Jotkut tutkijat ovat kaivanneet uskonnon määritelmää, joka perustuisi uskonnontutkijoiden uskonto-käsitteen käytön eli puhutavan analyysille. Tällöin uskonnon (yleinen) rajaaminen tapahtuisi tarkastelemalla sitä, mistä tarkemmin ottaen puhutaan, kun puhutaan uskonnosta yleisessä mielessä (Ks. Geertz 1992; Närvä 1998; Penner 1989, 7–8, 11; Spiro 1992, 52–64; Stark & Bainbridge 1985, 3–5; Wiebe 2000, 318.) Uskonto tulisi *stipuloida*, joko vain välttämättömin tai sekä välttämättömin että riittävin ehdoin. Esimerkiksi Melford E. Spiro on todennut, että olisi päästävää eroon hedelmättömästä kiistasta siitä, mitä uskonto todella on. Hänen mukaansa täytyisi vain määritellä selvästi, mitä ylikulttuurisia muuttujia uskonto-termi tarkoittaa.

Spiro ehdottaa uskonnon välttämättömäksi ehdoksi uskoa yli-inhimillisiin olentoihin ja vuorovaikutusta näiden olentojen kanssa. Eri kulttuureissa olennot ja vuorovaikutus kaavoittuvat eri tavoin, toisin sanoen niiden muoto muuntelee. (Spiro 1992, 52–64.)⁵

Uskonnon stipuloinnissa voidaan nähdä seuraavia ongelmia. Ensiksi, kuten todettu, kaikenlaisia uskonnon yleisiä määritelmiä voidaan epäillä essentialistisuudesta. Toiseksi, jos uskontoa yleensä voidaan stipuloida, pelkän välttämättömän tunnusmerkin erottelukyvyn ongelmallisuus säilyy. Kolmanneksi, jos uskonnon käsitteelle yritetään esittää sekä välttämättömät että riittävät ehdot, niin eikö tämä viimeistään johda pyrkimykseen täydellisestä tarkkuudesta, essentialismiin? Neljänneksi, ristiriitaisuudestaan tai moniselitteisyydestään huolimatta avoimuuden ja perheyhtäläisyyden käsitteet tuntuvat jollakin tavoin mielekkäiltä, vähintäänkin essentialismia vastustavina ideoina. Pitäisikö ne kuitenkin hylätä, sikäli kun oletetaan, että tällainen vaatimus sisältyy stipuloinnin näkökulmaan? Viidenneksi, on kysytty, mitä hyötyä uskonnon määritelmästä olisi? Tutkimuksen päämäärähän on teorianmuodostus ja selittäminen. Tämä ongelma on ilmaistu esimerkiksi siten, että eivät myöskään eläintieteilijät tuskaile sen kanssa miten eläin määritellään, vaan keskittyvät empiiriseen tutkimukseen, lähtien arkiymmärryksestä (Boyer 1994, 33; Pyysiäinen 2006, 22).

Uskonto tulee stipuloida välttämättömin ja riittävin ehdoin

Seuraavassa esitän ratkaisuni edellä muotoiltuun uskonnon määrittelyn problematiikkaan. Uskonnon käsite on täsmennettävä eksplisiittisesti, kuten kognitiiviset uskonnontutkijat ja uskonnon stipulaatiota puolustaneet ovat esittäneet. Tieteessä ei ole sallittua jättää tutkimuksen kannalta keskeisiä käsitteitä epätäsmällisiksi, olivat ne sitten yksilö- tai yleiskäsitteitä, määrällisiä tai laadullisia. On ongelmallista väittää, että tieteen kielen tulee olla tarkoituksellisesti arkikäsitteisiin nojaavaa tai epäselvää; arkikäsitteiden epämääräisyys, monimielisyys ja sekavuus juuri johtavat ongelmiin onnistuneen tiedonmuodostamisen kannalta (Niiniluoto 1980, 154, 163–170). Lisäksi on aivan oikein kritisoida essentialistisia määritelmiä sekä yksipuolisia, liialliseen kattavuuteen pyrkiviä määritelmiksi tulkittuja selityksiä.

Käsitys, ettei tieteellistä, tutkimuksellisesti hyödyllistä uskonnon määritelmää voi olla, on kuitenkin virheellinen. Täsmälliset käsitteet eivät rakennu kuin itsestään teorian muotoilussa eikä niitä löydy selityksistä eli syiden, funktioiden tai toimintamekanismien perusteluista. Käsitteiden täsmällisyyden ja yksiselitteisyyden eli selvyyden tuottaminen on määrittelyn tehtävä. (Ks. Ketola 2008, 18; Niiniluoto 1980, 154, 167–169.) Kuten Wiebe (2000) antaa ymmärtää, kaikki

⁵ Samaan tapaan voidaan puhua myös substantiivisista määritelmistä tai nominaalimääritelmistä (Anttonen 1996a, 23–24; Bruce 2011, 112–113; Spiro 1992, 57–58). Jälkimmäinen on Ilkka Niiniluodon (1980, 156, 159–160) mukaan tarkalleen ottaen perinteinen esimerkki stipulatiivisesta määritelmästä (selvitän stipulaation luonnetta myöhemmin lisää). Siinä sovitaan tietyistä kielenkäytöstä tai kehoitetaan tiettyyn kielelliseen ilmaisuun. Uskonnotutkimuksessa nominaalisella määrittelyllä tarkoitetaan tätä mukaillen kokemukseni perusteella sitä, että tutkija muotoilee täsmällisesti, missä merkityksessä käyttää tutkimuksensa keskeisiä käsitteitä. Toisaalta nominaaliset määritelmät on myös yhdistetty uskonnon avoimeen ja perheyhtäläiseen määrittelyyn eli nähty tutkijakohtaisina näkökulmina.

uskonnon määrittelyn tarpeelliseksi katsoneet tutkijat eivät ole religionisteja, jotka haluavat tuputtaa omaa tunteellista, kehämäistä uskontokäsitystään kollegoilleen.

Määritelmien on yleisesti tunnustettu olevan tieteellisen tutkimuksen kannalta järkeviä ja hedelmällisiä. Käsitteiden selvyys on tieteellisesti tarkoituksenmukaista, sillä se on tärkeä osa teorianmuodostusta ja palvelee selittämistä. Käsitteiden muodostaminen ja määrittely voi joskus olla paitsi vaativa, onnistuessaan myös hyvin menestyksekkäs, uusia havaintoja tuottava teoreettinen tehtävä. (Niiniluoto 1980, 153–158, 163–170, 175–177.) Niiniluoto (1980, 154) huomauttaa filosofi William Whewellin todenneen, että melkein jokaiseen tieteelliseen edistysaskeleeseen liittyy täsmällisen käsitteen muotoilu. Filosofi Peter Winchin (1979 [1958]) mukaan ihmistieteellisen käsitteen sisällön filosofinen selvittäminen saattaa joissakin tapauksissa olla jopa hyödyllisempää kuin kokeellinen tutkimus. Sosiologi C. Wright Mills sanoo hyvin, että määritelmän tarkoitus on kohdistaa huomio itse asiaan. Onnistuneen määritelmän seurauksena tapahtuu siirtyminen käsitteitä koskevasta väittelystä erimielisyyksiin, jotka koskevat itse asiaa ja jotka avaavat keskustelun varsinaiselle tutkimukselle. (Mills 1990 [1959], 37.) Epäilemättä eläimenkin määritelmä voi olla hyvin kiinnostava ja tutkimuksellisesti antoisa. Olkoonkin, ettei suurin osa eläintieteilijöistä koskaan erityisesti pyri määrittelemään eläimen käsitettä eikä koe eläimen määritelmää oman tutkimuksensa kannalta keskeiseksi. He tarkastelevat eriytyneitä ongelmiaan ja eläinkohteitaan, jolloin heidän on tarpeellisempaa määritellä niihin läheisimmin sidoksissa olevia käsitteitä.

Kuten Kimmo Ketola (1998, 28; 2008, 18) painottaa, tieteen systemaattisuuden ihanteen ja selkeän keskustelun vuoksi myös uskontotieteellisten yleiskäsitteiden merkityssisällöistä tulisi vallita yksimielisyys, johdonmukaisuus ja selkeys. Uskonnon käsite ei ole poikkeus; siinä ei ole mitään niin erityislaatuista, etteikö sitä pitäisi määritellä. Se on yleiskäsite/ominaisuus, kuten kädellisyys unihalvaus, joukkoharha ja initiaatio. Uskonto – tai uskonnollisuus tai uskontoisuus – on ainoastaan yleisempi kuin esimerkiksi monoteismin, magian ja lahkoon yleiskäsitteet, jotka ovat uskonnon alakäsitteitä. Vähintään yhtä yleisiä ihmistieteellisiä käsitteitä ovat esimerkiksi sota ja mieli.⁶

Määritelmä ei ole kuvaus, selitys, teoria tai mielipide. Se koskee käsitteellistä maailmaamme ja on käsitteen merkityksen selvennys. Määriteltäessä analyysin kohteena ovat tutkijoiden impliittinen ymmärrys tai intuitiot jostakin käsitteestä (nimetystä abstraktiosta) eli käsitteen merkityksestä/käytöstä. Koska käsite on abstrahoitunut ilmiötä koskevista havainnoista, toimivat

⁶ Yleiskäsite eli ominaisuus on niin sanotun yksipaikkaisen predikaatin intensio eli merkitys. Tällöin ekstensioksi kutsutaan niiden ilmiöiden (tai filosofian kieltä käyttäen olioiden) joukkoa tai luokkaa, johon yleiskäsite/ominaisuus soveltuu. (Niiniluoto 1980, 119–121.) Näin esimerkiksi yksipaikkaisella predikaatilla aurinko on ominaisuutena aurinkoisuus, joka soveltuu kaikkiin yksittäisiin aurinkoihin. Samoin uskonnon yleensä ominaisuus on uskontoisuus (käytännössä puhutaan uskonnosta tai uskonnollisuudesta), joka soveltuu jokaiseen yksilölliseen uskonto-ilmiöön eli uskonnon joukkoon tai luokkaan. Olisi tieteellisesti hyvin epäkäytännöllistä ja varsin outoa sanoa, ettei yleiskäsitteiden merkitystä voida tai pidä tarkentaa. Tilanne olisi sama kuin jos kukaan ei olisi koskaan esittänyt mitä esimerkiksi intuitionvastaisuus, mystinen kokemus, rituaali, gnostilaisuus, uusi uskonnollisuus tai wicca tarkoittaa. Mitä jos ei koskaan keskusteltaisi näiden käsitteiden merkityssisällöistä? Niitä vain sovellettaisiin ja selitettäisiin ikään kuin niiden merkitys olisi kaikille ilman muuta itsestään selvä ja sama.

aineisto- ja/tai teoriapitoiset havainnot käsitteen määrittelyn empiirisenä taustainformaationa. Tutkijoiden intuitiot käsitteiden merkityksistä kantavat siis eräänlaista eksplikoimatonta havaintoperusteista tietoa käsitteiden viittaamien ilmiöiden erityislaadusta. Käsitteitä määriteltäessä tätä tietoa jalostetaan esille ja hyödynnetään käsitteiden selventämisessä. Jalostamista – eli määrittelyä – voidaan aina harkita uudelleen eli jatkaa korjaavasti perustuen intuitioihin liittyvään havaintoainekseen. (Ks. Lammenranta 1993, 75–78; Niiniluoto 1980, 155–170, 272–273.)

Filosofit Morris Cohen ja Ernest Nagel muotoilivat määritelmien yleiset kriteerit seuraavasti: Määritelmän on annettava määriteltävän olemus eikä määritelmä saa olla kehämääritelmä. Jos määritelmä voidaan lausua positiivisin termein, sitä ei saa lausua negatiivisin termein. Määritelmää ei saa ilmaista kuvainnollisella tai epäselvällä kielellä. Cohen ja Nagel eivät tarkoita olemuksella määriteltävän perimmäistä ydintä, essentiaa, vaan havaintoihin perustuvaa erityislaatua. Tähän viittaa jo heidän asettamansa kehämäärittelyn kieltämisen ehto. (Cohen & Nagel 1934, 238; Niiniluoto 1980, 164–166.) Kolme viimeistä kriteeriä on esitettävissä myös positiivisesti: määritelmä täytyy voida tuottaa havainnolliselta perustalta siten, että se on korjattavissa, ja se pitää ilmaista asiakielisesti, selkeästi ja aina kun mahdollista positiivisin termein.

Avoimuuden ja perheyhtäläisyyden ideoita ei tarvitse eikä pidä hylätä käsitteiden määrittelyssä, vaikka ne johtavatkin vaikeuksiin sellaisina kuin uskonnontutkijat ovat niitä uskonnon määrittelykysymyksen kohdalla tulkinneet. Käsitteiden täsmällinen määrittely ei ole ristiriidassa avoimuuden ja perheyhtäläisyyden ideoiden järkevän tulkinnan kanssa. Idea käsitteiden perheyhtäläisyydestä tulee filosofi Ludwig Wittgensteiniltä. Hän totesi, ettei monilla käsitteillä ole useiden filosofien ja tieteentekijöiden turhaan etsimää olemusta, vaan ne muodostavat perheitä. Mikään tietty yhtäläisyys ei toisin sanoen määritä perheen kaikkia jäseniä. Käsitteitä pitävät sen sijaan koossa yhtäläisyyksien hienosäikeiset verkostot tai perheyhtäläisyydet. Wittgenstein huomauttaa pelin käsitteen olevan tällainen. Esimerkiksi lautapeleillä, korttipeleillä, pallopeleillä, olympialaisilla, onnea ja taitoa vaativilla peleillä, ryhmä- ja yksinpeleillä ei ole mitään yhteisesti jaettua piirrettä. (Ks. McKinnon 2002, 71; Niiniluoto 1980, 157–158.) Ilkka Niiniluodon (1980, 157–158) mukaan Wittgenstein esitti kritiikkiä essentialistiselle määrittelyn teorialle, ei käsitteiden täsmälliselle määrittelylle.

Tieteellisten käsitteiden tulee olla syntaktisesti ja semanttisesti täsmällisiä, mutta epäeksakteja tai avoimia siten, ettei niitä voida määritellä suoraan havaintotermien avulla eli absoluuttisesti, essentialistisesti. Käsitteet täytyy siis aina ymmärtää teoria- ja tulkintapitoisiksi, riippuvaisiksi havaintojärjestelmästä, epätäydellisiksi ja korjautuviksi.⁷ Yleiskäsitettä ei näin ollen saa määri-

⁷ Luonnontieteellistenkin termien tulee aina olla avoimia suhteessa havaintokäsitteisiin, ei absoluuttisiksi tai ikuisiksi tarkoitettuja. Jopa matemaattikka on tällä tavoin epäeksaktia. Matemaattisten käsitteiden soveltaminen voi olla täysin yksiselitteistä, mutta mitään matemaattista käsitettä ei sinänsä voi pitää lopullisena. On ainakin periaatteessa oletettava, että kaikki matemaattiset käsitteet voivat täsmentyä ja korjautua. Niiden luonne on aina

tellä millään sen alaan kuuluvien yksilöiden tai perheenjäsenten olennaisiksi oletetuilla piirteillä. (Ks. McKinnon 2002, 70–73; Niiniluoto 1980, 157–158, 167–170, 223–228.) Kuten Ketola (1998, 28–29) on huomauttanut, jos esimerkiksi uskontoa yritetään määritellä viittaamalla joidenkin uskontojen piirteisiin, rajauksesta tulee määrittelijän mieltymyksiin pohjautuva, kehämäinen ja essentialistinen. Tällöin ei löydy muita kuin kehämäisiä perusteita sille, miksi pitäisi valita nämä tai nuo piirteet, koska esimerkiksi mikään tietty, kulttuurisesti määräytyneet henkiset tai jumalolento ei löydy kaikista yksittäisistä uskontoperinteistä.⁸ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö yleiskäsitteitä pitäisi määritellä täsmällisesti (noudattaen samalla korjautuvuuden ja avoimuuden periaatteita).

Määrittely tapahtuu nostamalla abstraktiotasoa ja ylittämällä luokan tai joukon taso. Abstraktimmasta perspektiivistä on mahdollista ymmärtää perheyhtäläisen ilmiöluokan yhtenäinen, syvempi luonne eli yksittäisissä kohteissa ilmenevä ominaisuus tai säännönmukaisuus.⁹ Havainnollistan asiaa Wittgensteinin pelejä koskevan esimerkin avulla. Kuten todettu, Wittgenstein sanoo, ettei esimerkiksi peleillä ole mitään niitä kaikkia määrittävää yhteistä piirrettä. Yksittäisten pelien tasolla näin ei olekaan. Esimerkiksi tammessa ja shakissa on nappuloita, joskin keskenään erilaisia, mutta pallopeleissä ei. Kaikilla peleillä on kuitenkin niille ominainen tunnusmerkki, joka varioi niissä kaikissa. Pelit ovat leikkiä, jossa pyritään jononkin tiettyyn tavoitteeseen tai päämäärään. Ainakin tämä ehto soveltuu kaikkiin Wittgensteinin mainitsemiin peleihin ja rajaa pelin käsitettä muista ilmiöistä. Tässä on alustava välttämättömät ja riittävät ehdot antava pelin määritelmä. Ehdot kertovat, mikä peleille on yhteistä ja mikä erottaa ne muista kategorioista. Määritelmä on avoin ja korjautuva, sillä siinä ei rajata pelin yleiskäsitettä millään yksittäisten pelien piirteillä essentialistisesti. Pelit ovat perheyhtäläinen joukko, mutta niille voidaan abstrahoida korjautuva määritelmä, joka antaa pelin erityislaadun.¹⁰

teoriapitoinen; se mitä matematiikassa keksitään, on riippuvaista aikaisemmista teorioista, empiirisistä havainnoista ja välineistä, kuten tietokoneiden kehityksestä. Meillä ei ole absoluuttista matematiikkaa, vaan se on inhimillistä, havaintojärjestelmään ja aikaan sidottua.

⁸ Uskontoa ei voida uskonnotutkimuksessa määritellä esimerkiksi uskolla Jumalaan, koska Jumala viittaa kristilliseen jumalakäsitykseen. Kaikessa uskonnollisuudessa ei välttämättä esiinny edes korkeinta luojaolentoa, vaan uskonnon määrittely uskolla tällaiseenkin olentoon viittaisi monoteistisiin lähtökohtiin.

⁹ Tosin Wittgenstein esitti myös, että erityisesti perheitä muodostavat käsitteet täytyy määritellä pragmaattisilla esimerkeillä. Esimerkiksi taideteoksen määrittelyn olisi siis tapahduttava osoittamalla tyypillisiä esimerkkitapauksia taideteoksista ja toteamalla, että taideteoksia ovat kaikki ne ilmiöt, jotka ovat riittävän samankaltaisia annettujen esimerkkien kanssa. Niiniluoto huomauttaa, ettei tämä riitä käsitteiden täsmälliseksi määrittelyksi, koska siinä ei kerrota, mitkä ovat kaikille taideteoksille yhteiset tunnusmerkit. Näin ollen Wittgenstein vaikuttaakin puoltavan jonkinlaista epätasomallista käsitteenmuodostusta, kuten monet ovat tulkinneetkin hänen tehen. Kuten todettu, ajatus, että tieteellisten käsitteiden tulisi olla epätasomallisia tai epäselviä (syntaktisesti ja semanttisesti) on kuitenkin hyvin ongelmallinen. (Ks. Niiniluoto 1980, 153–158, 163–169.) Wittgenstein tuskin tarkoitti, että täsmällisyyden tavoittelusta on luovuttava. Kritisoidessaan essentialistista, täydellisyyteen pyrkivää määrittelyä, hän pikemminkin havainnollisti tieteellisesti hedelmällistä määrittelyä eli empiiristä ja induktiiviseen päättelyyn nojaavaa käsitteiden täsmällistämistä, joka lähtee esimerkkitapauksia koskevasta käsityksistä. Tieteellinen määrittely ei tosin pääty esimerkkien toteamiseen (ks. edellä ja eteenpäin).

¹⁰ Wittgenstein mainitsee kyllä peliksi myös pallon heittelemisen seinään. Siihen ei sisälly erityistä tavoitetta, ellei sitten toistuvaa pyrkimystä ottaa pallo kiinni lasketa tällaiseksi. Mutta toisaalta kuinka moni sanoisi pelkkää pallon heittelyä peliksi?

Uskonnon järkevä määrittely tapahtuu vastaavasti, stipuloimalla se välttämättömin ja riittävin tunnusmerkein tai ehdoin. Näin saatetaan muodostaa uskonnon erottelukykyinen rajausta, määritelmä, joka ei päädy kehään. Soveltaen sitä miten stipulointia on filosofisesti kuvattu (ks. Lammenranta 1993, 75–78; Niiniluoto 1980, 272–273), uskonnon välttämättömät ja riittävät ehdot löydetään seuraavalla tavalla. Meillä on jaettuja intuitioita tai mielikuvia siitä, mikä on yhteistä kaikille tapauksille, joita kutsumme uskonnoksi tai uskonnollisuudeksi. Ne perustuvat havainnoille tietynlaisesta säännönmukaisuudesta inhimillisessä toiminnassa eli ajattelussa, käyttäytymisessä ja kokemisessa. Uskonto stipuloidaan kartoittamalla ja tuomalla esiin uskonnontutkijoiden jaetut intuitiot sanan uskonto käytöstä tai merkityksestä. Samalla on argumentoitava, miksi jotkin intuitiot ja käsitykset eivät toimi. Näin saadaan täsmennystä siihen, mitä tarkoitamme uskonnon käsitteellä.¹¹

Koska uskonnon yleiskäsite on abstrahoitunut uskonnoksi nimittämäämme säännönmukaisuutta koskevista havainnoista, käsitettä tutkimalla voidaan samalla eristää selkeämmin sen viittaama säännönmukaisuus. Opitaan siis tietämään tarkemmin, mistä säännönmukaisuudesta puhutaan, kun puhutaan uskonnosta. Tällä hetkellä uskonnon käsite on epäselvä, se esiintyy uskonnontutkijoiden kielenkäytössä paljolti implisiittisenä ja lähes arkiajattelun mukaisena. Näin ollen se saa sitä vastaavan ilmiön, säännönmukaisuuden, näyttäytymään meille häilyvänä ja hahmottomana. On jopa syntynyt epäilyksiä siitä, olemmeko perusteettomasti keksineet koko ilmiön ja käsitteen (ks. Pyysiäinen 2004, 240; 2006, 20).

Stipulaatio tarjoaa mahdollisuuden erityisesti vanhan termin täsmentämiseen siten, että täsmennys tuo esiin jonkin keskeisen merkitysvivahteen, kattaa epäselvät tapaukset tai luo yhteyksiä muuhun tieteelliseen käsitteistöön. Hyvä stipulaatio rikastaa, selventää ja yksinkertaistaa tieteellistä terminologiaa. Siltä odotetaan paitsi käyttökelpoisuutta myös systemaattista voimaa ja teoreettista hedelmällisyyttä. (Niiniluoto 1980, 160–161.)

Uskonnon stipulointia

Uskontoa on stipuloitu monesti aiemminkin, esimerkiksi kognitiivisessa uskonnontutkimuksessa, jolloin täsmentäminen on tapahtunut intuitionvastaisuudella. Tällöin on viitattu intuitionvastaisiin ideoihin, joissa 1) korostuvat agentit tai toimijat, 2) jotka ovat ei-empiirisiä, 3) mutta vakavasti tai todesta otettuja ja 4) tunnepitoisia, yhteisöllisiä (jaettuja), elämänhallintaan liittyviä ja psyykkisesti normaaleja. Ei-empiirisyys on nähty eräänlaisena fiktiivisyytenä siten, että uskonnollisia ideoita pidetään tosina riippumatta havaintoaineiston puutteesta tai

¹¹ Tällaisessa menettelyssä ei ole mitään kulttuurintutkimukselle vierasta, päinvastoin. Uskonnontutkimuksen yhteydessä esitetyt määritelmät ovat tyyppillisesti vastaavanlaisia. Kun joku tutkija esittää täsmällisesti, mitä hän tarkoittaa jollakin käsitteellä, hän ylittää käyttämänsä käsitteen arkikielisyys tai implisiittisen, pelkän intuition varaan jäävän käsitteen käytön. Hän hyödyntää havaintoihinsa perustuvia intuitioitaan (asiantuntemuksensa pohjalta, teoria- ja aineistolähtöisesti) käsitteellisen selvyuden aineksena. Samalla hän pyrkii tarkentamaan käsitteensä eli määrittelemään sen niin, että muutkin voivat olla sen merkityksestä samaa mieltä. Jos toiset tutkijat kokevat määritelmän epäselvänä, he esittävät tarkentavia kysymyksiä ja vastaesimerkkejä. He pyrkivät korjaamaan määritelmää tai antamaan sen uudelleenmuotoilulle aineksia. Näin tapahtuu jatkuvasti tutkimuksen piirissä ja opetuksessa kaikenlaisten uskonnontutkimuksen käsitteiden kohdalla.

huolimatta vastakkaisista todisteista. (Ks. Pyysiäinen 2001, 13, 218–223; 2006, 29–35, 39, 126–128, 146–148, 153.) Tämä on stipulaatio, joka täsmentää uskonnon käsitteen merkitystä ja hahmottaa samalla uskonnolla tarkoitettua säännönmukaisuutta. Vaikkakin se on kognitiivisen uskonnontutkimuksen inspiroima, se ei ole kognitiivinen selitys. Täsmennys ei perustele uskonto-ilmion syitä tai funktioita.¹² Kyseinen määritelmä sisältää erinomaisia aineksia ja toimii lähtökohtana stipulaatiolle, jota seuraavaksi perustelen. Uskonnon välttämättömien ja riittävien ehtojen aikaisempi argumentaatio ei ole ollut erityisen kokonaisvaltaista. Usein on vain todettu, että uskonto on sitä tai tätä, ja luotettu muotoilun osuvuuteen (minkä lisäksi täsmennysten on toisinaan oletettu edustavan uskonnon tosi olemusta tai selitystä). Tarkoitukseni on seuraavassa huomioida systemaattisesti kaikki asiaan liittyvät keskeiset näkökulmat ja argumentit.

Usko yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin, kasvissyönti, toiset määritelmät ja Jeesus

Usko yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin on olennainen ilmaus lähdeittäessä määrittelemään uskontoa. Olisi ilmeisen epäintuitiivista kutsua uskonnollisuudeksi ilmiöitä, jotka eivät sisällä minkäänlaista uskoa yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin. Se ei vastaisi uskonto-käsitteen käyttöämme eikä sen taustalla olevaa havaintoamme tietystä säännönmukaisuudesta. Oletetaan vaikkapa, että urheilutoimittaja alkaisi puhua koripallo-ottelusta ja tekisi tämän tavanomaisella tyyllillä. Jossakin vaiheessa hän kuitenkin siirtyisi käyttämään sanan ottelu tilalla käsitettä uskonnollinen toiminta. Hän ei selittäisi asiaa mitenkään, olettaisi vain, että tällainen on aivan luontevaa. Kukaan ei intuitiivisesti ymmärtäisi urheilutoimittajan kielenkäyttöä, vaan kuulijat pohtisivat, mitä hän oikein tarkoittaa ja miksi. Tämä johtuu siitä, että havaitsemme ja miellämme käytännössä tai intuitiivisesti uskonnoksi tai uskonnollisuudeksi (tietyin tarkennuksin, tästä lisää tuonnempana) uskon yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin – emme koripallon pelaamisessa tapahtuvaa toimintaa.

Näin ollen uskonnontutkijat tarkastelevatkin olennaisesti ajattelua, käyttäytymistä ja kokeamista, jossa voidaan sanoa uskottavan yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin. Tai he tutkivat ilmiöitä, joissa havaitaan jokin merkittävä linkki tällaiseen, esimerkiksi vertailun perspektiivistä. Nekin uskonnontutkijat, jotka pitävät kyseistä ehtoa epäilyttävänä, tarkastelevat nimenomaan ilmiöitä, joissa se on keskeinen tai joihin se olennaisesti liittyy tutkimusnäkökulman kautta (vrt. Durkheim, ks. alla). Harvoja poikkeuksia ehkä löytyy, mikä saattaa kuitenkin aiheuttaa keskustelua siitä, onko todella kyse uskonnontutkimuksesta. Näin tapahtuu varmasti esimerkiksi jos joku alkaa uskontotieteen oppiaineessa tutkia Jämsän julkisen terveydenhuollon hoitohenkilökunnan työvihtyvyyttä.¹³

¹² Se ei käytännössä ole kehämäinen, mutta jos kognitiivisen uskonnontutkimuksen edustajat sanovat sen olevan osa kognitiivista uskonnon selitystä, he väittävät sitä kehämäiseksi. On sinänsä kiinnostavaa, miksi kognitiiviset uskonnontutkijat ovat määritelleet uskontoa hyvin. Koska heidän teorianmuodostuksensa koskee oivaltavasti nimenomaan säännönmukaisuutta uskonto (tästä lisää loppuviitteessä 25), sen yhteydessä on myös onnistuttu määrittelemään uskontoa toimivasti, vaikka tätä ei ainakaan aina ole tunnustettu stipuloinniksi.

¹³ Kyseisen ehdon tietoinenkin kannattaminen on varsin yleistä. René Gothóni totesi jo vuonna 1982, että useimmat uskontotieteilijät ovat katsoneet uskonnon minimimääritelmän muodostamisen mahdottomaksi ilman yli-

Tosin saatetaan ensiksikin teoretisoida, avoimuuden ja perheyhtäläisyyden käsitteiden inspiroimana, että voivathan esimerkiksi kasvissyönti tai kapitalismi olla uskontoa. Mutta kuten todettu, tällainen johtaa kirjaimellisesti otettuna uskonnon käsitteen relativisoitumiseen ja sekaavuuteen, mikä on tieteellisesti epätarkoituksenmukaista. Kasvissyöntiä ei ole järkevää käsittää varsinaisesti uskonnoksi, vaan tulisi puhua uskonnon kaltaisuudesta tai uskonnon kanssa yhteisistä piirteistä.

Toiseksi, uskonnon käsitteen ehdoksi on esitetty esimerkiksi Émile Durkheimia mukaillen pyhän käsitettä sekä Paul Tillichä (1963, 6) seuraten perimmäistä huolenaihetta (*ultimate concern*). Eri tutkijoiden (Durkheim, Otto, Eliade) määritelmiin perustuen pyhällä on viitattu erityisiin ja kiellettyihin asioihin, sisäsyntyiseen, yhtä aikaa sekä pelottavaan tai kunnioitusta herättävään että kiehtovaan kokemusulottuvuuteen, sekä olemiseen, merkitykseen ja totuuteen (Durkheim 1980 [1912], 64; Eliade 1969, 6; Otto 1969 [1923], 12–24). Tillich (1963, 6) tarkoitti perimmäisellä huolenaiheellaan jotakin, joka vastaa kysymykseemme elämän tarkoituksesta. Saman suuntaisesti uskontoa on luonnehdittu elämää ohjaavaksi ja sille merkityksen antavaksi orientoitumisjärjestelmäksi ja eksistentiaalisista kysymyksistä nousevaksi systeemiksi (ks. Bellah 1970, 12; Geertz 1992, 93; Waardenburg 1986, 31).¹⁴

Kyseisten määritelmien ensimmäinen ongelma on, että niissä on perinteisesti ollut vahva essentialistinen sävy (vrt. Otto, Eliade, Tillich). Kuten todettu, tällaiset määritelmät eivät ole tieteellisesti hyväksyttäviä. Toiseksi, niistä voitaisiin toisaalta ikään kuin leikata essentialismi pois ja tulkita niitä stipulaatioina. Tällöin ajateltaisiin, että ne pyrkivät tieteellisen määrittelyn tavoin antamaan uskonnon osuvan, mutta korjattavissa olevan tunnusmerkin. Tällöinkin ne kui-

luonnollisen käsitettä. Hänen mukaansa suomalaiset ja skandinaaviset uskontotieteilijät ovat J. B. Pratin ja Spiron määritelmiä mukaillen määritelleet uskontoa usein jonkinlaisen ihmisen elämään vaikuttavan mahdin, voiman tai jumalan käsitteillä. (Gothóni 1982, 293–294.) Uskontoa onkin eniten määritelty uskolla yli-inhimillisiin tai yliluonnollisiin olentoihin – käsittivät määrittelijät määritelmänsä sitten lopulliseksi totuudeksi tai korjattavissa olevaksi työvälineeksi. Esimerkiksi Edward Burnett Tylor (1920, 424) määritteli uskonnon uskoksi henkiin olentoihin, kuten myös James Frazerin (1993 [1922], 50) voidaan ymmärtää määritelleen uskontoa yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin viittaavin termein. Edelleen esimerkiksi Spiro (1992, 57), Anthony Wallace (1966, 107), Roland Robertson (1970, 47), Hans Penner (1989, 7) sekä Thomas Lawson ja Robert McCauley (1990, 5–8) ovat määritelleet uskontoa perustaen määrittelynsä yli-inhimillisiin tai yliluonnollisiin olentoihin uskomisen ideaan. Matti Kamppinen (2004, 265) totesi vuonna 2004, että yhä useampi uskontotieteilijä hyväksyy yli-inhimilliset toimijat osoittamaan uskonnollisia aineistoja.

¹⁴ Rudolf Otton (1969 [1923], 12–24), mukaan uskonnossa on kyse pyhän eli numinoosin tunteesta. Pyhä on ihmiselle sisäsyntyinen kokemusulottuvuus, joka on samaan aikaan sekä pelottava että kiehtova. Niin ikään esimerkiksi William Jamesin (1960 [1902], 50), Nathan Söderblomin (1914) ja Roy Rappaportin (1971, 69) voidaan tulkita määritelleen uskontoa pyhän kautta. Paul Tillichin (1963, 6) mukaan taas: ”Uskonto on tila, jossa ollaan perimmäisen huolenaiheen valtaamia, huolen, joka asettaa kaikki muut huolet alistetuiksi ja joka itse sisältää vastauksen kysymykseen elämämme tarkoituksesta.” Jacques Waardenburg (1986, 31) sanoo, että ”Käsitlemme uskontoa orientoitumisena ja uskontoja tietynlaisina orientoitumisjärjestelminä. Orientoitumisjärjestelmä tekee ihmiselle mahdolliseksi löytää tiensä elämässä ja maailmassa tietyn merkitystä antavan viitekehyksen puitteissa ja avulla, so. ’orientoitua’”. Robert Bellahin (1970, 12) ja Clifford Geertzin (1992, 93) uskonnon määritelmiä voidaan luonnehtia samantyyppisiksi. Esimerkiksi Geertzin mukaan uskonto on – lyhyesti sanottuna – symbolien järjestelmä, joka muodostaa käsityksiä olemassaolon järjestyksestä ja on erityisen todelliselta tuntuva. Mainitut määritelmät viittaavat eksistentiaaliin ongelmiin ja vastauksiin uskonnon keskeisenä piirteenä. (Ks. myös Ketola 1998, 31–34.)

tenkin väljentäisivät uskonnon käsitettä liikaa. Pelottava/kiehtova kokemusulottuvuus, erityiset ja kielletyt asiat sekä oleminen, merkitys ja totuus voivat sisältyä monenlaisiin ideologioihin, eikä niiden aina tarvitse myöskään sisältyä uskonnolliseen toimintaan. Esimerkiksi Comstock on huomauttanut, ettei perimmäinen huolenaihe osoita uskonnon erillistä laatua, koska kaikki hedonismista poliittiseen fanatismiin voi olla tällaista (Comstock 1984, 507). Samaan tapaan Ketola (1998, 34) on painottanut, että mikä tahansa aktiviteetti, ideologia tai oppijärjestelmä – ei pelkästään uskonto – voi toimia perimmäisenä huolenaiheena tai orientoitumisjärjestelmänä.

Jos sen sijaan esimerkiksi erityiset ja kielletyt asiat liitetään yli-inhimillisiä/yliluonnollisia olentoja koskevaan toimintaan, saadaan esiin säännönmukaisuus, jonka käsitämme uskonnoksi tai uskonnolliseksi. Durkheim teki käytännössä juuri näin. Durkheim (1980 [1912], 64) määritteli uskonnon seuraavasti: ”Uskonto on pyhiä, toisin sanoen erityisiä ja kiellettyjä asioita koskevien uskomusten ja tapojen solidaarinen järjestelmä – uskomusten ja tapojen, jotka yhdistävät kaikki niihin uskovat yhdeksi moraaliseksi yhdyskunnaksi, jota kutsutaan kirkoksi.” Määritelmästäan huolimatta hän tarkasteli uskontona nimenomaan uskomuksia, joissa esiintyy keskeisesti yli-inhimillisiä/yliluonnollisia olentoja (ks. Durkheim 1980 [1912]). Durkheim siis tunnisti uskonnoksi olennaisesti toiminnan, joka rakentuu uskosta yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin. Tästä kertoo myös kirkko-sana, jota hän käytti määritelmässään. Kirkoksi kutsutaan instituutiota, jonka yhteydessä on keskeistä usko yhdenlaiseen kulttuurisesti määräytyneeseen yliluonnolliseen olentoon, kristilliseen jumalaan. Myös Otto, Eliade ja Tillich toimivat Durkheimin tapaan. Eliade koki esimerkiksi, että uskontojen taustalla tai ajattomana olemuksena on pyrkimys syvempään olemiseen, merkitykseen ja totuuteen, joten hän viittasi pyhän käsitteellä tällaisiin määreisiin. Hän tarkasteli kuitenkin käytännössä inhimillistä toimintaa, johon sisältyy olennaisesti uskoa yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin. (Ks. esim. Eliade 1969.)¹⁵

Tässä on syytä selventää, etten ole ehdottamassa, että esimerkiksi pyhän käsite hylättäisiin uskonnontutkimuksessa. Perustelen ainoastaan, ettei se toimi uskonnon käsitettä määrittävänä ehtona sellaisena kuin on esitetty. Sellaisena se vähintäänkin laajentaa uskonto-käsitteen käytön alueille, jotka eivät kuulu uskonnon käytön alaan ja sitä vastaavaan tiettyyn havaittuun säännönmukaisuuteen. Erilaisia ei-essentialistisia pyhän käsitteitä ja teorioita, kuten Veikko

¹⁵ Esimerkiksi Durkheimin määritelmän kohdalla puhutaan joskus funktionaalisesta määritelmästä. Siinä uskontoa katsotaan määriteltävän sen funktion eli sosiaalisen koheesion ylläpitämisen kautta. Koska uskonnon funktioita on löydettävissä lähes loputtomasti ja ne ovat samoja lukemattomien muidenkin inhimillisten toimintojen kanssa (ahdistuksen vähentäminen, jne.), funktionaalinen määrittely väljentää uskonnon käsitteen kaikenkattavaksi. Toisaalta on todettu, etteivät liian tiukat funktionaaliset määritelmät ole hyväksi. Tällöin on viitattu ai-noiksi mahdollisiksi tai olennaisiksi katsottuihin uskonnon tarkoituksen esittäviin näkökulmiin. (Ks. Gothóni 1982, 320; Spiro 1992, 54–55.) Lisäksi pitäisi puhua mieluummin funktionaalisista selityksistä; emmehän puhu kausaalisistakaan määritelmistä, sen sijaan kausaalisista ja funktionaalisista selityksistä. Käsitteen funktionaalinen määritelmä käyttö tuntuu sotkevan määritelmän ja selityksen merkityksen. Määritelmä kertoo, mitä jokin on, ei miten jokin toimii tai mitä se tekee.

Anttosen pyhä-teoriaa, voidaan tietysti pyrkiä käyttämään kuvailevina ja selittävinä näkökulmina. Anttonen (1996a) itsekin on määritellyt uskontoa yli-inhimillisillä olennoilla ja selittänyt pyhän teoriallaan.

Lisäksi on huomautettu, että esimerkiksi Jeesus oli ihminen, ei yli-inhimillinen tai yliluonnollinen olento. Näin ollen usko kyseisenlaisiin olentoihin ei kelpaisi uskonnon ehdoksi. (Gothóni 1992, 22; Penner 1989, 9.) Jeesus historiallisena henkilönä ja biologisena organisma, jos hän todella oli olemassa, on kuitenkin eri asia kuin Jeesus yli-inhimillisenä/yliluonnollisena ideana, joka käsitetään uskonnoksi (Närvä 2008, 66; Penner 1989, 9). Biologista Jeesusta ei siis ole tarkoituskaan sisällyttää uskonto-ilmistöön, sillä biologiset olennot sellaisinaan eivät vastaa käsitystämme uskonnollisista olennoista (tästä lisää tuonnempana). Toisia ihmisiä voidaan tosin tulkita uskonnollisesti eli uskoa, että heillä on yliluonnollisia kykyjä tai ominaisuuksia.

Olennon käsitteen välttämättömyydestä

Voitaisiin kysyä, onko olennon käsite ylipäänsä tarpeen uskonnon määritelmässä. Eivätkö jonkinlaiset persoonattomat absoluutit kuulu uskuntoon? Ketola (2008, 19–20) viittaa esimerkiksi monistisiin uskonnon muotoihin, joissa ollaan kiinnostuneista todellisuuden perimmäisestä luonteesta, ei yliluonnollisista olennoista. Lisäksi kognitiivisen uskonnontutkimuksen yhteydessä uskontoa rajataan intuitionvastaisuudella eli arkisemmin yliluonnollisuudella (intuitionvastaisuudesta tarkemmin tuonnempana), jossa korostuvat yliluonnolliset toimijat (ks. edellä), jotka eivät ilmeisesti ole kuitenkaan välttämättömiä.

Uskonnontutkijat eivät käytännössä tarkoita uskonnolla puhtaasti mekanistisia saati materialistisia/naturalistisia malleja, vaikka ne olisivat arkijärjellä ajateltuna käsittämättömiä eli yliluonnollisia tai intuitionvastaisia. Esimerkiksi kvanttifysiikan teorioita tai vastaavia fiktiivisiä ideoita, joissa yksi kappale voi olla yhtä aikaa useammassa paikassa tai joissa kiinteät kappaleet saattavat mennä toistensa läpi, ei pidetä sinänsä uskonnollisina. Tällaiset täysin mekanistiset mallit ilman mitään olentoisuuden viittaavia piirteitä poikkeavat havaitsemastamme säännönmukaisuudesta, jonka ymmärrämme uskonnoksi. Monistiset uskomukset ja persoonattomiksi luonnehditut absoluutit on kuitenkin usein luonteva käsittää uskonnoksi, koska käytännössä ne eivät monesti olekaan persoonattomia, vaan uskovat liittävät niihin persoonallisia piirteitä. Eräänlainen persoonaton absoluutti on esimerkiksi new age –ajatteluun sisältyvä, kaiken taustalla ja kaikessa vaikuttava energia. Vaikka energia teologisoidaan persoonattomaksi, siitä puhutaan ja sitä ajatellaan persoonana; tästä kertoo jo se, että sitä nimitetään jumaluudeksi ja tietoisuudeksi. (Ks. Närvä 2008, 164–165, 190–193.) Havaitsemme siis new age –ajattelussa uskontoisuuden, saman säännönmukaisuuden kuin muussakin uskonnollisuudessa. Toisin sanoen osa uskonnollisista järjestelmistä tai filosofioista ei selvästi vastaa eksplisiittiseltä ilmaistuaan uskontoisuutta, vaan ne ovat uskonnon implisiittisempiä variaatioita.

Mekanististen mallien ei-uskonnollisuutta voi joskus olla vaikea mieltää, koska olennollistamme helposti myös niitä. Evoluutioteoria ei esimerkiksi sinänsä ole uskonnollinen oppi, mutta puhumme siitä usein huomaamattamme ikään kuin se toimisi jonkinlaisen päämäärähakuisen entiteetin tavoin. Evoluutioteorian tiedostamaton personoiminen on uskontoisuutta, vaikka teoria itse ei ole.¹⁶ Toisin sanoen havaitsemme ja ymmärrämme kyllä, että yli-inhimilliset/yliluonnolliset olennot sisältyvät olennaisesti säännönmukaisuuteen nimeltä uskonto. Kuitenkin erilaisten ilmiöiden uskonnollisuuden tai ei-uskonnollisuuden hahmottaminen saattaa toisinaan olla hankalaa. Esimerkiksi artefaktit ja luonnonilmiötkään eivät sellaisenaan edusta uskontoa. Ne kuitenkin liittyvät uskuntoon silloin, kun niitä vaikkapa kunnioitetaan yli-inhimillisten/yliluonnollisten olentojen ilmentyminä, tekeminä tai asuinsijoina.

Ei ole järkevää luopua olennon käsitteestä, vaan olennaista olisi pohtia, mitä olento tai olentoisuus uskonnon kohdalla tarkoittaa. Pitääkö olennon olla persoonallinen? Riittääkö kehittyneempien eläinten, kuten hevosten ja varpusten mielten tyyppinen mieli? Tai jopa muurahaisen mieleen verrattavat piirteet? Onko idea täysin painottomasta bakteerista uskonnollinen? Kuten tuonnempana esitän, yli-inhimillisen/yliluonnollisen käsite olisi hyvä täsmentää intuitiivonvastaisuuden käsitteellä. Samoin uskontoa määriteltäessä saattaisi olla hedelmällistä pohtia kognitiivisessa uskonnontutkimuksessa käytetyn agentin käsitteen (Boyer 2002, 155–191) merkityssisältöä ja hyödyllisyyttä olentoa tarkentavana käsitteenä.

Buddhalaisuuden ongelma

On väitetty, ettei buddhalaisuudessa uskota minkäänlaisiin henkiin tai jumaliin tai pidetä niitä tärkeinä (vaan toissijaisina tai vähäpätöisinä), joten usko yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin ei voi määrittää uskontoa (Durkheim 1980 [1912], 49–54; Herbrechtsmeier 1993; Orru & Wang 1992, 50–51). Koska buddhalaisuus eli tietty kulttuurinen ilmiö asetetaan tässä argumentissa uskonnon ehdoksi, päätelmä on kehämäinen. Ei ole mitään syytä, miksi juuri kaikkien buddhalaisten filosofoiden, koulukuntien ja perinteiden pitäisi rajautua uskonnoksi. Jos usko yli-inhimillisiin/yliluonnollisiin olentoihin ilmaisee uskonnoksi nimetyn säännönmukaisuuden, sitä on käytettävä uskonnon määrittelyssä riippumatta buddhalaisuuden sisällöistä. (Ks. Lawson & McCauley 1990, 7; Närvä 2008, 68; Spiro 1992, 59; Stark & Bainbridge 1985, 4.)

Toiseksi, monenlaisiin jumaliin ja henkiolentoihin uskomisen on buddhalaisuuden päätraditioissa laajaa. Kaikenlaisten yli-inhimillisten/yliluonnollisten olentojen olemassaolon kieltäminen tai täysin ohittaminen vaikuttaa sen sijaan olevan harvinaista buddhalaisissa perinteissä. Esimerkiksi Buddha on monien buddhalaisten tulkintojen mukaan yli-inhimillinen olento. Buddhan syntymä on katsottu ihmeeksi ja lisäksi Buddhan on esitetty taistelleen Maran ja muiden vihamielisten yli-inhimillisten olentojen kanssa valaistumisensa ja kuolemansa aikana. Hänen on sanottu nousseen taivaaseen valaistumisensa jälkeen ja tavanneen siellä jumalallisia olentoja, kuten isänsä. Tällöin Buddhan kerrotaan kohonneen ilmaan ja syösseen käsistään ja

¹⁶ Ks. asiaan liittyen Järnefelt (2013).

jaloistaan tulta ja vettä. (Ks. Gothóni 1982, 295; McKinnon 2002, 64; Orru & Wang 1992, 50–54; Penner 1989, 9; Pyysiäinen 2006, 41; 2009, 137–172; Spiro 1992, 57–60.)¹⁷

Lisäksi uskonnon kannalta ei ole oleellista, koetaanko henkiolennot tärkeiksi tai uskojan elämää voimakkaasti orientoiviksi vai ei – vaikka buddhalaisuudessa erilaisia yli-inhimillisiä/yli-luonnollisia olentoja pidetäänkin varmasti usein monin tavoin tärkeinä. Uskontoisuudeksi riittää, että ajatteluun, käyttäytymiseen ja kokemiseen sisältyy jonkinlaista uskomista yli-inhimillisiin/yli-luonnollisiin olentoihin. Olisi esimerkiksi länsimaista, kristillistä etnosentrismää sanoa, että uskonnollisuudessa olentojen pitää olla uskojalle erityisen merkityksellisiä tai että niitä pitää syvästi kunnioittaa ja palvoa. Näinhän ei aina ole esimerkiksi satunnaisissa ja spontaaneissa, kevyissä auditiivisissa aavekokemuksissa, joissa narina portaiden suunnalta herättää häivähtävän epäilyn aaveesta. Tällaiset kokemukset eivät usein vaikuta kokijan elämään voimakkaasti eikä niitä välttämättä käsitellä rituaalisesti tai pohdita sen enempää.

Yliluonnollisen käsitteeseen perustuvan määrittelyn etnosentrisyydestä

On esitetty, että yliluonnollinen on länsimainen kategoria ja että erottelua luonnollisen ja yliluonnollisen välillä ei välttämättä tehdä ei-länsimaisissa kulttuureissa. Lisäksi on todettu, että ihmiset saattavat uskoa yliluonnollisiksi mielletäviin olentoihin, mutta eivät pidä itseään uskovina tai tulkitse olentoja yliluonnollisiksi. (Ketola 1998, 30–31; Ward 1977, 216.) Toisin sanoen on väitetty, että käsitteen yliluonnollinen käyttäminen uskonnon määrittelyssä olisi etnosentristä, länsimaalaisittain kulttuurisesti arvottavaa.

Etnosentrismistä tai yleisemmin arvoasetelmista päästään tuskin koskaan eroon inhimillisessä tieteen teossa. Kaikkein hankalinta etnosentrismin välttäminen lienee juuri laadullisten käsitteiden muotoilemisessa ja käytössä. Täydellistä neutraaliutta ja objektiivisuutta ei ylipäätään ole, vaan ajatukset sellaisista vievät kohti ajattomia, essentialistisia totuuksia. Inhimillisten käsitteiden, myös tieteellisten, taustalla on aina esiyymmärrys, jota ei voi kokonaan purkaa ideologisuudesta. Se sisältyy käsitteisiimme aina jossakin määrin ja jollakin tasolla. Tieteellisessä käsitteenmuodostuksessa ymmärretään tämä. Käsitteiden neutraalius ja objektiivisuus ei tarkoita arvoista täysin puhdistettuja käsitteitä; todellisuuden osia täydellisesti kuvailemaan pyrkivät positivistiset käsitteet ovat mahdottomuus. Voidaan vain eksplisiittisesti tavoitella optimaalista selkeyttä ja kuvailevuutta ja arvostelmien välttämistä. Tämä toteutuu myös huolellisesti muodostetuissa ihmistieteellisissä käsitteissä, eikä muuta voida periaatteessa vaatiakaan

¹⁷ Gothóni antaa tosin Southwoldiin viitaten ymmärtää, ettei buddhalaisia henkiolentoja voi käsitteellistää varsinaisesti yliluonnollisiksi olennoiksi. Buddhalaiset henkiolennot kun eivät buddhalaisten tulkintojen ja Buddhan opetuksen mukaan pysty vaikuttamaan *nirvanan* saavuttamiseen, vaan saattavat vain auttaa ihmistä hänen maanpäällisen hyvintointinsa lisäämisessä. (Gothóni 1982, 294–295.) Miksi kuitenkin sen, että henkiolentojen ihmisiin kohdistuva toiminta koskee ainoastaan ihmisten maallista olemista (ei nirvanaa, taivasta tai tuonpuoleista), pitäisi tarkoittaa, etteivät olennot ole yliluonnollisia? Olentojen tehtävästä riippumatta ne ovat yliluonnollisia pelkästään jo siksi, ettei niillä ole fyysistä kehoa. Samalla tavoin ihmistä hänen maallisen vaelluksensa aikana auttava suojelusenkeli on yhdenlainen yliluonnollinen olento.

tai haikaillaan ikuisia totuuksia. Subjektiiivisuuden, kuten arvostelmien, ja objektiivisuuden välillä on käytännössä aste-ero, ei jyrkkää laatueroa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että objektiivisuus ja subjektiiivisuus olisivat sama asia tai että tiede olisi samalla tavoin subjektiiivista kuin arvolauseet ja ideologiset väitteet. Tieteellisen menetelmän, kuten kriittisyyden, julkisen perustelun ja korjattavuuden noudattamisella kuljetaan kohti totuudenmukaista ja tässä mielessä objektiivista tietoa. Esimerkiksi sokealla auktoriteettiuskolla on puolestaan taipumus viedä kohti epätotuudellista, subjektiiivista tietoa. (Ks. Haaparanta & Niiniluoto 1995, 14–17, 60–63; Ketola 1998, 15–24; Niiniluoto 1980, 81–85, 155–158, 167–170, 223–228, 230, 237–248.)

Yliluonnollisen käsitteen käytöstä ei väistämättä seuraa, että se olisi etnosentristä arkisessa tai kulttuurisessa länsimaalaisessa merkityksessä. Erottelu luonnollisen ja yliluonnollisen välillä palautuu tosin historiallisesti juutalais-kristilliseen traditioon. Yliluonnollinen, tyypillisesti uskonnollinen ajattelu on historiallisesti usein käsitetty itse uskonnollisesti, ja yliluonnollisella on erilaisia länsimaalaisesta arki ajattelusta nousevia ja uskonnollisia arvottavia merkityksiä. Arkimerkityksistään huolimatta yliluonnollisen käsitteen taustalla on empiirinen havainto tietystä inhimillisen toiminnan säännönmukaisuudesta. Näin ollen sitä voidaan jalostaa uskonnontutkimuksen tarkoituksiin eli muodostaa siitä neutraali ja objektiivinen, tosin sanoen mahdollisimman kuvaileva, täsmällinen ja arvovapaa. Tämä prosessi voi jatkua periaatteessa niin kauan kuin uskonnontutkimuskin. Koska yliluonnollisen käsitettä saatetaan käyttää selventämään uskonnon merkitystä, sitä tulee hyödyntää. Näin voidaan tehdä riippumatta siitä, mitä arkisia tai uskonnollisia sisältöjä länsimaalaiset tai muiden kulttuurien jäsenet käsitteelle antavat tai käyttävätkö he lainkaan vastaavaa käsitettä.¹⁸

Yli-inhimillisen/yliluonnollisen täsmennys intuitionvastaisuudella

Yli-inhimillisen/yliluonnollisen olennon ongelma uskonnon ehtona on, että se on epätarkka. Emme useinkaan osaa selvästi sanoa mitä se tarkoittaa, vaan se ymmärretään esimerkkien kautta. Viitataan uskonnollisissa aineistoissa esiintyviin jumalhahmoihin ja henkiolentoihin, jotka voivat esimerkiksi tehdä itsensä näkymättömiksi, liikkua fyysisten esteiden läpi ja tietää telepaattisesti ihmisten ajatuksia. Yli-inhimillisen/yliluonnollisen olennon määrittäminen jää siis kehämäiseksi ja epämääräiseksi eikä se tällaisena ole kovin toimiva. Arkikielinen epätarkkuus voimistaa etnosentrismin ongelmaa. Se lisää alttiutta kristillisille vivahteille sekä kansanus-koon ja parapsykologisiin ilmiöihin viittaaville sivumerkityksille. (Närvä 2008, 22–23, 60–61.)¹⁹ Yli-inhimillisen/yliluonnollisen ehto tulisi tarkentaa intuitionvastaisuuden käsitteellä,

¹⁸ Gothóni (1992, 22) on tuonut esille argumentin, ettei usko yliluonnolliseen olentoon voi olla uskonnon käsitteen ehto, koska *religio* on latinankielinen termi, joka alun perin tarkoitti roomalaista kulttia. Gothónin puheena oleva teksti on pakina, joten en väitä, että hän itse pitäisi tätä argumenttia perusteltuna. Joka tapauksessa etymologia on eri asia kuin määrittely. Käsitteen määrittely ei ole etymologinen tehtävä eikä määrittelyä voi kritisoida tällä tavoin (ks. Niiniluoto 1980, 155–166). Se, miten käsitettä on arkisesti tai uskonnollisesti menneisyydessä käytetty, ei anna käsitteen tieteellistä määritelmää (vaikka onkin usein historiallisesti sen taustalla) eikä kumoa sille tieteellisesti argumentoituja merkityksiä.

¹⁹ Mainittua ehtoa on pyritty tarkentamaan ensiksikin siten, että yli-inhimillisen ja yliluonnollisen ja välillä on tehty ero. Ensimmäisen on katsottu tarkoittavan inhimilliset kyvyt ylittävää mutta tunnettujen luonnonlakien puitteissa toimivaa ja jälkimmäisen tunnettujen luonnonlakien ulkopuolella olevaa. (Saler 1997, 132.) Mainitun erottelun ongelma on, että se mikä ylittää inhimilliset kyvyt ja tunnetut luonnonlait on ajallisesti muuttuvaista ja

kuten kognitiivisen uskonnontutkimuksen yhteydessä on esitetty. Intuitionvastaisuus on tekninen tai teoreettinen termi, joka vastaa merkitykseltään sitä mitä yli-inhimillisellä/yliluonnollisella käytännössä tarkoitetaan. Sitä eivät vaivaa mainitut kulttuurispesifit, etnosentriset sivumerkitykset. (Ks. Ketola 2008, 18; Pyysiäinen 2004, 241.)

Lyhyesti ja yksinkertaisesti sanottuna kognitiotieteessä on osoitettu, että jo varhaisesta lapsuudesta lähtien ihmisen mielessä toimii tietynlainen spontaani (tai intuitiivinen) kyky havaita ja hahmottaa todellisuutta. Jo pienet lapset jäsentävät todellisuutta välittömästi, tahattomasti tai ei-harkitusti niin sanottujen ontologisten kategorioiden mukaan. Kategorioita ovat persoona, eläin, kasvi, luonnollinen (tai eloton) ilmiö ja esine. Esimerkiksi eläimet ja kasvit havaitaan vaistomaisesti erilaisiksi kohteiksi. Lapsi tajuaa, että eläimen ja kasvin välillä on olennainen ero, mutta ymmärtää eläinten, kuten kasvienkin, olevan keskenään perustavalla tavalla samanlaisia. Spontaanin ajattelun yksi muoto on intuitionvastainen (tai arkikokemuksen vastainen) ajattelu, jossa loukataan mielen ontologisia kategorioita. Tämä voi tapahtua joko päätelmällisellä repeämällä tai siirtämällä ontologisen kategorian yhteyteen sopimattomia päättelyn periaatteita.

Päätelmällinen repeämä syntyy, kun jonkin mielen ontologisen kategorian alaan kuuluvasta kohteesta hukataan piirre, jonka oletetaan arkisesti tai tavanomaisesti kuuluvan kohteen ominaisuuksiin. Esimerkiksi idea ruumiittomasta henkiolennosta sisältää päätelmällisen repeämän ja muodostaa näin intuition tai arkikokemuksen vastaisen ajatuksen. Miellämme tavallisesti, että persoonat, kuten ihmismiehet, ja kehot liittyvät yhteen. Jos vaikka kuulemme nimeämme huudettavan selkämme takana kadulla, käännyimme katsomaan taaksepäin ja olettamme näkevämmme meitä kutsuvan fyysisen henkilön. Sopimattomien päättelyn periaatteiden siirtäminen tapahtuu esimerkiksi siten, että patsalle (esineelle) siirretään jokin vain persoonille ja eläimille kuuluva biologinen ominaisuus, kuten verenvuoto. Intuitionvastaisia ideoita ovat myös esimerkiksi neitseestä syntynyt Jeesus, puhuva aasi ja leijuva kivi. Tällaista on siis tarkemmin määriteltynä ihmisen ajattelussa havaittava yli-inhimillisyys/yliluonnollisuus. (Ks. Boyer 2002, 58–105; Ketola 2002, 53–56; Pyysiäinen 2006, 29–35.)

suhteellista ainakin johonkin mittaan saakka. Emme voi tietää, mikä lopulta – jos raja tulee joskus vastaan – on inhimilliset kyvyt tai tunnetut luonnonlait ylittävää. Toiseksi, tuskin voidaan ajatella, että uskonnontutkijoiden pitäisi tietää tälläkään hetkellä kaikki nykyiset inhimilliset tiedot ja taidot sekä luonnonlait ja niiden soveltamiset rajat. Määritysten “ylittää inhimilliset kyvyt” ja “tunnetut luonnonlait” täytyykin tarkoittaa olennaisesti vain uskonnontutkijoiden(kin) arkikokemuksen ja terveen järjen vastaista, kuten seinien läpi kävelemistä tai puhuvaa puuta. Kyseinen tarkennus jää siis varsin epämääräiseksi. Yliluonnollisella saatetaan tarkoittaa myös vain jotakin järjenvastaista tai selittämätöntä tai normaalin kokemuksen tuolle puolen asettuvaa, johon sisältyy toisen maailman tunne. (Ks. Honko 1980, 80; Kurtz 1985, 503–304; Walker 1995, 1–7.) Tällaisten luonnehdintojen kyky viitata uskonnoiksi miellettyihin kohteisiin on ongelmallinen. Voidaanhan sanoa esimerkiksi, että surrealistinen maalaus on järjenvastainen tai että on järjenvastaista hyökätä karhun kimppuun paljain käsin. Niin ikään hyvin voimakas inspiraation tunne vie arkikokemuksen ulkopuolelle ja toiseen maailmaan ja se on luonnehdittavissa selittämättömäksi. (Ks. Närvä 2008, 60–61.) En sanoisi, että nämä ilmiöt sinänsä edustavat uskontoa.

Uskon täsmennys todesta ottamisella ja uskonnon normaalius

Kuten Benson Saler (1997, 117) toteaa, uskoa-sana tuo helposti mieleen kristillisen, palvonnallista uskoa painottavan toiminnan. Tällainen käsitys uskonnosta kertoisi jälleen länsimaisesta etnosentrismistä. Uskonnollinen usko voi tapahtua monin tavoin, sisällöin ja mentaalisiin tiloihin. Se voi olla esimerkiksi tilannekohtaisesti aktivoituvaa, käytännöllistä ja intuitionvastaisia olentoja manipuloivaa (ei palvovaa). Voimakas emotionaalisuus tai liittyminen elämän hallinnan, tarkoituksen, kärsimyksen ja kuoleman kysymyksiin ei ole uskonnollisen uskon välttämätön ehto. Kuten todettu, esimerkiksi kevyisiin aavekokemuksiin ei aina tarvitse liittyä tämänkaltaisia elementtejä. Uskojan ja uskon kohteina olevien olentojen välillä ei myöskään aina tarvitse olla vuorovaikutusta. Olentoja saatetaan ainoastaan pitää todellisina välittämättä niistä sen enempää, jos niiden ajatellaan esimerkiksi asustelevan omissa oloissaan kaukana ihmisasutuksesta. Osumampaa kuin käyttää sanaa uskoa olisi sanoa, että intuitionvastaiset olennot otetaan uskonnollisissa uskomuksissa vakavasti tai todesta (ks. Närvä 2008, 64; Pyysiäinen 2001, 13, 218–221).

Edelleen, uskonnolliseen intuitionvastaisten olentojen todesta ottamiseen ei aina liity selkeitä ja toistuvia rituaaleja. Monet esimerkiksi uskovat humanoideihin ilman niitä koskevia rituaaleja. Systematisoidut tai tallennetut opit, pyhät kirjoitukset ja/tai kirkkomaiset instituutiot eivät niin ikään ole uskonnon välttämättömiä ehtoja. Tällaisia sisältävät uskonnot ovat vain uskontoisuuden yhdenlaisia historiallis-kulttuurisia variaatioita. Ne eivät myöskään ole sen prototyypisempiä selkeyden, alkuperäisyyden tai kehittyneisyyden merkityksessä kuin esimerkiksi joulupukkiin uskomisen. Mainitunlaisten uskonnon muotojen oletaminen tällä tavoin prototyypisiksi perustuisi niiden hahmottamiseen oman perinteemme kautta. Se olisi siis uskonnollista tai ainakin vahvasti uskonnollisesti sävytynyttä (ja siksi siihen nojaava uskonnon määrittely on kehämäistä ja kyseenalaista). Jos todesta otettu uskomus joulupukkiin olisi kulttuurissamme perinteinen, laajalle levinnyt ja totunnainen, pitäisimme sitä prototyypinä.²⁰ Lisäksi, vaikka uskonnollisuus on yleensä tavalla tai toisella yhteisöllistä, se voi olla myös yksilöllistä. Toki jollakin voi olla omat uskonnolliset uskomuksensa, joita kukaan muu ei jaa hänen kanssaan.

Uskonnollinen ajattelu ja käyttäytyminen katsotaan uskonnontutkijoiden piirissä yleisesti sinänsä normaaliksi tai terveeksi toiminnaksi. Kognitiivisessa uskonnontutkimuksessa asiaa on luonnehdittu esimerkiksi siten, että uskonnolliset uskomukset eivät ole skitsofreenisesti jäykistyneitä tai pakottavia. Ne eivät useinkaan ole uskovien järkkymättömästi kannattamia, vaan

²⁰ Mutta eikö joulupukkiin uskomisen kuitenkin ole leikkiä, ei uskontoa? Lapsen usko joulupukkiin, ei-empiiriseen intuitionvastaiseen olentoon on uskontoa (uskontoisuutta) – olkoonkin, että se on aikuisille leikkiä. Monet pitävät toisten aikuistenkin omasta poikkeavia uskonnollisia uskomuksia lapsenomaisina. Yleensä lapset hylkäävät jossakin vaiheessa uskonsa joulupukkiin kun heille opetetaan, ettei joulupukkia ole. Samaan tapaan uskonnollisille henkilöille perusteleminen, etteivät heidän uskomuksensa pidä paikkaansa, saa varmasti heidät toisinaan epäilemään uskoaan ja luopumaankin siitä. He siis joskus aikuisinakin ikään kuin aikuistuvat uskostaan (pyrin tässä nyt havainnolliseen ilmaisuun, en väitä, että näin pitäisi tapahtua tai että uskonnolliset uskomukset olisivat lapsellisia).

uskovat voivat pohtia ja epäillä niitä. Skitsofreniassa puolestaan metarepresentaatiomekanismi särkyä, jolloin ihminen ei kykene refleктоimaan uskomuksiaan, vaan kokee ne välittömästi tosiksi. (Pyysiäinen 2001, 13, 218–223; 2006, 127, 147–148.) Tosin psyykkisen pahoinvoinnin yhteydessä tai tietyissä olosuhteissa uskonnollisuus saattaa muuttua tuhoavaksi (Närvä 2008, 64). Tällöin voi myös olla vaikea käytännössä sanoa, onko joissakin uskomuksissa tai kokemuksissa kyse uskonnollisuudesta vai sairaudesta. Lisäksi uskonnolliset uskomukset saattavat saada virikkeitä skitsofreenisistä väitteistä tai esimerkiksi huijauksista. Uskonto ja mielen sairaus ovat kuitenkin eri asioita.

Olentojen ei-empiirisyys ja niiden todesta ottamisen spontaanisuus ja tunneperusteisuus

Ymmärrämme uskonnoissa tosina pidettävät intuitionvastaiset olennot ei-empiiriksiksi. Toisin sanoen miellämme ei-havaittavat yli-inhimilliset/yliluonnolliset (tai intuitionvastaiset) olennot, jotka otetaan todesta, uskonnoksi tai uskonnollisuudeksi, ellei olentoja koskevia väitteitä tiedetä sairauden ilmentymäksi. Ajatellaan esimerkiksi eksoplaneetalta Kepler-90c väitetysti vierailevia ei-empiirisiä, kuten visuaalisesti ja tuntoaistein havaitsemattomia, seinien läpi kulkevia avaruusolentoja. Pitäisimme tällaista modernina uskontona tai uskonnollisuutena. Ei-empiiriksiksi oletetut ufouskomukset katsotaankin tyypillisesti (ufo)uskonnollisuudeksi.²¹ Empiirisiä intuitionvastaisia olentoja emme taas ymmärtäisi uskonnollisiksi olennoiksi. Emme mieltäisi fyysikaalisesti todellisia, silmin havaittavia ja käteitäviä avaruusolentoja sinänsä uskonnolliseksi ilmiöksi, vaikka olennoilla olisi telepaattisia ja/tai muita intuitionvastaisia kykyjä. Ajattelisimme niiden olevan jonkinlainen uusi biologinen, kenties kyborginen tai fyysikaalisesti arvoituksellinen laji ja sellaisena biologian, fysiikan ja teknisten tieteiden, ei uskonnon tutkimuksen, kohde. Emme katsoisi siis todistetusti havaittua humanoidia sinänsä uskonnolliseksi olennoiksi, vaan jonkinlaiseksi uudeksi fyysikaaliseksi kohteeksi. Jotkut saattaisivat tietysti alkaa palvoa tänne saapuneita avaruusolentoja pelastajina, tulkiten heitä uskonnollisten ideoiden kautta, mutta tämä olisi loogisesti eri asia.²²

Tosin uskonnotutkijat saattavat pitää empiirisesti tosina joitakin uskonnollisia intuitionvastaisia olentoja. Erityisesti oman perinteen yhteydessä on voitu opettaa tai kasvuympäristössä on saatettu tulkita, että Jumalasta, johon uskotaan uskonnollisesti, on empiirisiä todisteita. Toisin sanoen on tai on ollut havaittavia tapahtumia, jotka viittaavat Jumalaan. Tai että keijut ovat uskontoa (tai kansauskoa), ja niiden olemassaolosta on samalla aistihavaintoihin liittyviä todisteita. Perinteen tai kasvuympäristön antama käsitys voi kuitenkin yksinkertaisesti olla virheelinen tai arkinen käsitteen käyttö epämääräistä. Ensiksi, käsitys olentojen empiirisydestä voi

²¹ Uskonnotutkijat, muiden muassa, ovat havainneet, että ihmisellä on taipumus kuvitella, keksiä intuitionvastaisia olentoja ja pitää niitä tosina. Tällaista tapahtuu ihmisyyhteisöstä toiseen, se on ilmeinen tosiasia. Lukuisten historiallisten, sosiologisten ja psykologisten tulkintojen ja selitysten myötä on mahdollista olettaa, etteikö näin tapahtuisi.

²² Uskonnotuksiin ideoihin voi siis tietysti liittyä empiirisiä käsitteitä eli toki uskonnollisissa järjestelmissä saataan viitata monenlaisiin havaittaviin ilmiöihin. Empiiriset käsitteet linkittyvät tällöin intuitionvastaisiin ei-empiirisiin olento-ideoihin esimerkiksi siten, että todet ilmiöt, kuten vaikkapa säätöilmiöt, selitetään niiden toiminnalla.

olla itse uskonnollinen ja empiirisiksi väitetyt olennot ovatkin ei-empiirisiä, vaikka toisin on opetettu. Toiseksi, mainitut olennot saattavat olla empiirisiä, mutta niitä nimitetään arkikielessä silti uskonnoksi, jolloin tällainen käsitteen käyttö ei ole uskonnontutkimuksessa hedelmällistä. Tällöin joutuisimme periaatteessa tutkimaan uskontona esimerkiksi havaintoja tosiasiallisesti empiirisistä intuitionvastaisista avaruusolennoista tai jopa arkisia havaintoja toisittamme. Voisimmehan esimerkiksi ajatella, että lajillamme on intuitionvastaisia kykyjä, ajatellen tieteellisiä ja teknologisia keksintöjämme.

Selvennettäköön, ettei uskonnon käsitettä sidota ei-empiirisyyden ehdon myötä kulloisenkin hetken tieteelliseen todellisuuskäsitykseen ja empiirisiin todistusaineistoihin. Kyseinen ehto ei myöskään tarkoita ontologista kannanottoa esimerkiksi Jumalan olemassaoloon. Syvälliset ontologiset, metafysiset ja epistemologiset kysymykset voidaan tässä sivuuttaa. Toisin sanoen esimerkiksi keijujen, Jumalan tai Hekaten olemassaoloa koskeva keskustelu ei kuulu tähän. On eri asia väittää, että jokin intuitionvastainen olento on empiirisesti tai esimerkiksi transsendentaalisti tosi tai epätosi kuin sanoa, että miellämme uskonnossa pidettävän tosina ei-empiirisiä intuitionvastaisia olentoja.²³ En siis väitä kaikkien intuitionvastaisten olentojen olevan ei-empiirisiä saati ei-todellisia. Kaikki vastaavat uskonnollisiksi katsotutkaan olennot eivät välttämättä ole edes ei-empiirisiä, sillä aina tapahtuu kategorisointivirheitä. Totean ainoastaan, että uskonnontutkijoiden yhteinen ja metodisesti järkevä intuitio uskonnollisista intuitionvastaisista olennoista on se, että ne ovat ei-empiirisiä. Määritelmä kertoo vain sen miten käytämme sanaa uskonto ja mihin sillä viittaamme. Kuten totesin, jos intuitionvastaiset avaruusolennot tai esimerkiksi keijut olisivat empiirisiä olentoja, tuskin kukaan sanoisi niitä enää uskonnolliseksi vaan biologiseksi tai jonkinlaiseksi toistaiseksi tuntemattomaksi fysikaaliseksi ilmiöksi.

Ei-empiirisyyden ehdon asettaminen uskonnollisille olennoille ei ole myöskään uskonnon negatiivista arvottamista. Se ei edusta normatiivista kannanottoa, kuten maailmankatsomuksellista naturalismia tai skientismiä, eikä tieteen auktoriteettia laiteta uskontoa arvottavaksi kriteeriksi. Ei-empiirisyyden käsitteestä ei siis suoraan seuraa ei-toivottavaksi, kuten epätieteeksi arvottamista (jotakin tällaista saatettaisiin tarkoittaa pikemminkin epäempiirisyyden käsitteellä). Utopiaa voitaisiin esimerkiksi määritellä ei-empiirisyydellä. Se on toteutumaton ihaneyhteiskuntajärjestys, sitä ei ole empiirisesti olemassa. Tämä ei tarkoita, että utopiat olisivat ei-toivottuja konstruktioita saati epätiedettä, jotakin, joka yrittää tai jonka pitäisi olla tiedettä, mutta epäonnistuu siinä. Myös fiktion saatetaan määritellä olevan jotakin ei-empiiristä. Fiktiota ei kuitenkaan pidä ymmärtää epäonnistuneeksi tieteeksi.

Ei kuitenkaan ole riittävää todeta, että uskonnollisissa uskomuksissa (intuitionvastaiset) olennot ovat ei-empiirisiä. Näin siksi, että minkä tahansa uuden väitetyn intuitionvastaisen olennon

²³ Empiirinen ja todellinen eivät ole välttämättä sama asia. Esimerkiksi Jumalan tai jonkinlaisen jumaluuden olemassaoloa voidaan filosofisesti tulkita niin, että se on ei-empiirinen, mutta kuitenkin todellinen entiteetti. Tällöin todellisen ei katsota kokonaan tyhjenevän aistihavaintoperäiseen kokemukseen. Jumalasta ajatellaan saatavan aidosti totuudellista tietoa esimerkiksi uskon ja ilmoituksen kautta. Vastaavalla tavalla saatetaan sanoa, että jumalasta tai jumaluudesta hankitaan tietoa tietoisuuden laajentamisella tai valaistumisella. Monien mielestä Jumalasta saadaan jopa aistihavainnollista evidenssiä.

olemassaolon tutkimus on suoritettavissa empiirisesti ja tiukan tieteellisesti. Esimerkiksi UFO-jen ja humanoidien olemassaoloa on 1940-luvun lopun jälkeen tutkittu virallisesti ja varsin perusteellisesti (Närvä 2008, 71–74, 90–95; 2013). Vaikka tämän kaltaisia tutkimuksia tehtäisiin kuinka harkitusti, niiden tulokset saattavat ennalta arvaamattomista syistä vääristyä ja korjautua vasta lisätutkimuksen myötä. Saattaakin siis tapahtua niin, että ei-empiirisiä intuitionvastaisia olentoja pidetään ainakin jonkin aikaa empiirisinä kriittisen ja huolellisen järkipärisen tarkastelun perusteella. Tällaista olisi outoa kutsua uskonnolliseksi uskoksi.

On lisättävä ehto, jonka mukaan uskonnollinen todesta ottaminen on spontaania ja tunneperusteista. Uskonnollisuus ei siis sinänsä ole luonteeltaan kriittistä ja analyttistä. Loogisuus, epäily ja järkeily voivat kyllä sekoittaa uskonnolliseen ajatteluun esimerkiksi oppien muotoiluissa ja kansanomaisessa uskonnollisuudessa uskomusten erilaisina reflektioina. Jokin yksilö tai ryhmä saattaa toteuttaa uskonnollisuutta älyllisesti, analyttisesti tai tieteen kaltaisesti siinä missä sivistyneesti, väkivaltaisesti tai humoristisesti. Samoin esimerkiksi älyllisyys tai väkivaltaisuus eivät määritä jääkiekkopeliä, mutta sitä voidaan toteuttaa älykkäästi tai väkivaltaisesti.

Uskonnon määritelmä, stipulaatio, ja sen hyödyt

Edellisen perusteella uskonto – tai uskonnollisuus tai uskontoisuus – voidaan määritellä eli stipuloida seuraavasti: Uskonto on psyykkisesti normaalia tai tervettä ajattelua, kokemista ja käyttäytymistä, jossa otetaan spontaanisti ja tunneperusteisesti todesta ei-empiirisiä intuitionvastaisia olentoja.

Tämä stipulaatio ei pyri ideologisesti tai essentialistisesti antamaan lopullista vastausta uskonnosta. Se ei sisällä oletusta, että uskonnon käsite määräytyisi jonkin tietyn uskonnollisen näkökulman tai esimerkiksi länsimaalaisuuden mukaan. Siitä, mikä yksittäinen ilmiö edustaa uskontoa ja mikä ei, saatetaan aina väitellä. Aina voidaan myös löytää uusia uskonnollisia ja uskonnon kaltaisia alueita. Uskonnon stipulaatio ei kiellä tutkimasta kohteita, jotka eivät sinänsä ole uskonnollisia. Sellaiset, tai millä tavalla tahansa uskonnontutkimuksen kannalta kiinnostaviksi katsotut ilmiöt ovat tutkittavissa. Stipulaatio ei ratkaise kiistaa erilaisten tutkimusongelmien, –alueiden (uskontopsykologia, feministinen uskonnontutkimus jne.) menetelmien, selitysten ja teorioiden valinnasta tai paremmuudesta. Se ei torju esimerkiksi uskonnon pyhä-teorioita selittävinä näkökulmina. Edelleen, uskonnon stipulaatio ei ota kantaa siihen, pitäisikö uskontoa tutkia niin sanotusti ymmärtävästi, vahvasti teoreettisesti ja/tai ideologiakriittisesti ja emansipatorisesti.²⁴

²⁴ Samalla tavoin on aina tutkimuskysymys, mitkä kaikki ilmiöt kuuluvat peleihin. Kukaan ei myöskään kiellä pelitutkijaa tarkastelemasta pelien kaltaisia ilmiöitä, jos tämä on pelitutkimuksen kannalta kiinnostavaa. Uusien peli-ilmiöiden havaitseminen ja tutkimus erilaisista ja uusista näkökulmista on avointa – samoin kuin pelin määrittelmänkin korjailu. Pelin stipulaatio ei pyri palauttamaan kaikkea peleistä sanottavaa itseensä; pelin määrittely on eri tehtävä kuin pelin selittäminen tai sitä käsittelevät tutkimusalueet. Samaa ilmiötä, säännönmukaisuutta, voidaan lähestyä eri tavoin informatiivisesti, kuten sekä teoreettisesti että konstruktiivisesti.

Stipulaatio perustuu havaintoihin tietystä säännönmukaisuudesta. Se abstrahoi ja täsmentää tieteen systemaattisuutta noudattaen sitä, mikä uskonnontutkijoita yleisesti kiinnostaa – ei sitä millä tavoin jonkin pitäisi kiinnostaa (ks. Mills 1990 [1959], 37; Wiebe 2000). Käytännössä meillä on jo yhteisessä käytössämme vastaava uskonnon määritelmä. Se on kuitenkin implisiittinen ja epämääräinen. Tiedämme kyllä mitä uskonto tarkoittaa, mutta perusteltu stipulaatio esittää sen selkeämmin. Implisiittinen uskonnon määritelmä jäykistää, rajoittaa ja essentialisoi tutkimusta. Merkitykseltään eksplikoitu, määritely käsite tekee siitä joustavampaa. Käsite on avoimuuden periaatteen mukaisesti argumentoitavissa, kritisoitavissa ja korjattavissa.²⁵

Hyvät määritelmät liittyvät tieteellisiin edistysaskeleisiin ja ovat teoreettisesti hedelmällisiä, koska niiden avulla tehdään ilmiötä havaittaviksi tai oivalletaan kirkaammin niiden havaittava olemus. Vaikka uskonnon stipulaatiolta ei mullistavia ansioita odotettaisikaan, siitä olisi varmasti etua uskonnontutkimuksen systematisoitumisessa ja teorianmuodostuksessa. Stipulaatio auttaisi kohdistamaan huomion itse uskuntoon eikä väittelyyn uskonnon käsitteestä. Epäoleellinen ajatusprosessi ja väittely tutkimuskohteemme luonteesta ja uskonnon käsitteestä ja määrittelystä vähenisi. Aivan kuten minkä tahansa kohteen toimiva määrittely vähentää tarvetta palata keskustelemaan siitä, mitä tarkalleen ottaen ollaan tutkimassa. Samalla uskonnon stipulaatio toisi uskonnollisten ilmiöiden hahmottamiseen tieteellistä neutraaliutta ja osuvuutta. Se vähentäisi puolueellista, arki ajatteluun ja prototyyppi-vaikutukseen perustuvaa tulkintaa. Nyt sen sijaan uskonnon avoin ja perheyhtäläinen ja prototyyppinen määrittely jättää uskonnon käsitteen kehämäiseksi ja epämääräiseksi sekä alttiiksi arkisille ja uskonnollisesti sävyttyneille merkityksille.

Stipulaation avulla voisimme esimerkiksi tarpeen vaatiessa varsinaisesti tutkia, mikä ilmiö edustaa uskontoa ja mikä ei, jolloin avautuisi kokonainen uusi ongelmakenttä. Nyt kyseisenlaisia ongelmia saattaa olla vaikea pitää edes aiheellisina, koska uskonto ymmärretään avoimeksi

²⁵ Koska intuitionvastaisuus on kognitiivinen käsite, voitaisiin kysyä, että eikö kuitenkin olla tekemässä uskonnon määritelmää vain kognitiivisen tutkimuksen tarkoituksiin. Tai asettamassa kognitiivista näkökulmaa uskonnon muun tutkimuksen edelle? Näin ei ole. Uskonnon stipuloinnissa intuitionvastaisuuden käsite vain täsmentää sen mitä yli-inhimillinen/yli luonnollinen tarkoittavat uskonnontutkijoiden yhteisessä kielipelissä. On tietysti kiinnostavaa, miksi juuri kognitiivisesta teoriasta löytyy tällainen käsite. Se johtuu teorian erikoisesta luonteesta. Siinä onnistutaan tutkimaan tieteellisesti erityisesti uskontoa (Ks. Boyer 1994; 2002). Uskonnon kognitiivinen tutkimus selittää tieteellisesti intuitionvastaisia uskomuksia, jotka tunnistamme säännönmukaisuudeksi uskonto, jolloin teoria antaa hedelmällisiä aineksia myös uskonto-käsitteen määrittelylle. Klassisessa uskontofenomenologiassa, jonka taustalla oli intuitiivinen havainto säännönmukaisuudesta uskonto, voidaan jo sanoa tavoitellun nimenomaan uskonnon selittämistä. Sitä vaivasi kuitenkin essentialistinen ajattelu. Toisaalta uskonnolle on esitetty erilaisia empiirisiä selityksiä, mutta tällöin on täytynyt tyytyä selittämään vain uskonnon piirteitä, joita esiintyy muillakin inhimillisen toiminnan alueilla. Tosin joistakin tällaisista näkökulmista on ajateltu, että juuri ne ovat olennaisia uskonnon selittämisessä (vaikkapa, että uskonto selittyy keskeisesti yhteisöllisyyden tarpeella). Ennen kognitiivista uskonnontutkimusta ei ollut käsitystä siitä, miten selittää erityisesti uskontoa tieteellisesti/teoreettisesti. Esimerkiksi modernisaatioteoria – joka sinänsä on kyllä asiallinen – selittää paitsi uskontoa myös muita kulttuurisia ilmiöitä, ei nimenomaan uskontoa. (Ks. esim. Hall 1992, 1–16; Hall et al. 1993, 1–11; Heelas & Woodhead 2005; Ketola 2008, 338–353; Woodhead 2002, 3–12.) Vaikka intuitionvastaisuutta sovelletaan uskonnon stipuloinnissa, uskonnon määrittely ei periaatteellisesti ole kognitiivinen tehtävä eikä pelkästään kognitiivista tutkimusta varten. Siihen ei myöskään sisälly oletusta, että kaiken uskonnontutkimuksen tulisi olla kognitiivista. On ilmeistä, että jos kognitiivisen tarkastelun ulkopuolinen uskonnontutkimus lopetettaisiin, menetettäisiin valtava määrä kiinnostavaa ja monipuolista uskontoa koskevaa informaatiota.

ja perheyhtäläiseksi kategoriaksi. Uskonnon katsotaan olevan jotakin, joka on sitä enemmän tai vähemmän, jolloin nähdään, että uskontona voidaan tutkia kaikkea mahdollista. Tällöin kuitenkin sekoitetaan uskonto ja uskonnon kaltaisuus. Jos syntyy keskustelua siitä onko jokin ilmiö uskontoa vai ei, se jää epämääräisen tilannekohtaisen argumentaation varaan tai koko kysymys hylätään mielettömänä. Muun muassa tietoinen valehteleminen ja uskonto ovat sinänsä eri asioita, vaikka uskonnolliset uskomukset voivatkin saada aineksia huijauksista. On esimerkiksi järkevää tutkia sitä, huijasiko ufokontaktihenkilö George Adamski vai ovatko hänen käsityksensä ufouskontoa (ks. Närvä 2008, 80, 86–90). Mitä selkeämpi uskonnon määritelmä meillä olisi, sitä paremmin kykenisimme asettamaan ja tutkimaan tällaisiakin ongelmia.²⁶

Uskonnon stipulaation myötä olisi niin ikään mahdollista vastata yksiselitteisemmin kysymyksiin uskontotieteen identiteetistä ja siitä, mikä on uskonnontutkimusta ja mikä ei. Uskonnon tutkimusta identifioi tutkimuskohde eli uskonto (tai uskontoisuus), eivät niinkään teoriat ja menetelmät, joita sovelletaan tyypillisesti muista tieteistä (Ketola 1998 24, 27–28; Pentikäinen 1992, 11–31). Stipulaation valaisemana uskonnontutkimuksen kohde olisi tarkemmin havaittavissa, jolloin alalle kyettäisiin antamaan selkeä identiteetti.

Kirjallisuus

Anttonen, Veikko

1996a *Ihmisen ja maan rajat: "Pyhä" kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: SKS.

Anttonen, Veikko

1996b Uskonnon kategoria uskontotieteessä. –*Suomen Antropologi* 3: 2–20.

Bellah, Robert

1970 *Beyond Belief*. New York: Harper & Row.

Boyer, Pascal

2002 *Religion Explained. The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*. London: William Heinemann.

Boyer, Pascal

1994 *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.

²⁶ Stipulaation perustalta saatettaisiin myös ymmärtää kognitiivisen tarkastelun erikoislaatuisuus (kyky selittää juuri yhteistä tutkimuskohdettamme, uskontoa) paremmin kuin nyt. Sitä, että kognitiivinen uskontoteoria selittää erityisesti uskontoa ei voida puolustaa teorian sisältä, sen omasta näkökulmasta. Tällaiset puolusteltuyritykset päätyvät kehämäisiksi ja vaikuttavat vain vaatimuksilta pitää kognitiivista kehystä uskonnon ensisijaisena selittäjänä. Teorian erikoisuus on perusteltavissa stipulaation avulla, joka nousee periaatteellisesti kognitiivisen selittämisen ulkopuolelta.

Bruce, Steve

2011 Defining religion: a practical response. –*International Review of Sociology – Revue Internationale de Sociologie* vol. 21, No. 1, March 2011: 107–120.

Cohen, Morris & Ernst Nagel

1934 *An Introduction to Logic and Scientific Method*. London: Routledge and Kegan Paul.

Comstock, W. Richard

1984 Towards Open Definitions of Religion. –*Journal of American Academy of Religion* vol. LII/3: 499–513.

Durkheim, Émile

1980 (1912) *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Helsinki: Tammi.

Eliade, Mircea

1969 *The Quest. History and Meaning in Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

Fitzgerald, Timothy

2000 Religion, philosophy and family resemblances. –*Religion* 26: 215–236.

Frazer, James

1993 (1922) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Ware, Hertfordshire: Wordsworth.

Geertz, Clifford

1992 Uskonto kulttuurijärjestelmänä. – Juha Pentikäinen (toim.), *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*, 88–132. Helsinki: Gaudeamus.

Gothóni, René

2004 Ymmärtäminen uskontotieteessä. – Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.), *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*, 37–49. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.

Gothóni, René

1992 *Oletko neuvoton? Lohdutuksen sanoja opinnäytteen laatijalle*. Helsinki: Yliopistopaino.

Gothóni, René

1982 Uskonnon määrittelykysymyksestä. –*Teologinen aikakauskirja* 82: 290–302.

Haaparanta, Leila & Ilkka Niiniluoto

1995 *Johdatus tieteelliseen ajatteluun*. Helsinki: filosofian laitos.

Hall, Stuart

1992 Introduction. – Stuart Hall & Bram Gieben (eds.), *Formations of Modernity*, 1–16. Cambridge: Polity Press.

Hall, Stuart, Held, David & Gregor McLennan

1993 Introduction. – Stuart Hall & David Held & Tony McGrew (eds.), *Modernity and its Futures*, 1–11. Cambridge: Polity Press.

Harrod, James B.

2011 A Trans-Species Definition of Religion. – *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*: 387–353.

Heelas, Paul & Linda Woodhead (toim.)

2005 *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden MA: Blackwell.

Herbrechtsmeier, William

1993 Buddhism and the Definition of Religion: On More Time. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 32 (1): 1–18.

Honko, Lauri

1980 Miten luoda terminologia haltijaperinteen tutkimukselle? – Outi Lehtipuro (toim.), *Perinteentutkimuksen perusteita*, 77–129. Porvoo & Helsinki & Juva: WSOY.

James, William

1960 (1902) *The Varieties of Religious Experience*. London: Collins.

Järnefelt, Elisa

2013 *Created by Some Being: Theoretical and Empirical Exploration of Adults' Automatic and Reflective Beliefs about the Origin of Natural Phenomena*. Helsinki: University of Helsinki, Division of Study of Religions.

Kamppinen, Matti

2004 Uskontotieteen ominaisuuksia ja omituisuuksia. – Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.), *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*, 264–275. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.

Ketola, Kimmo

2008 *Uskonnot Suomessa: Käsikirja uskontoihin ja uskonnollistaustaisiin liikkeisiin*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 102. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Ketola, Kimmo

2002 *An Indian Guru and His Western Disciples. Representation and Communication of Charisma in the Hare Krishna Movement*. Helsinki: Yliopistopaino.

Ketola, Kimmo

1998 Mitä on uskontotiede? – Kimmo Ketola & Simo Korkee & Heikki Pesonen & Ilkka Pyysiäinen & Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom (tekijät), *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*, 13–39. Helsinki: Yliopistopaino.

Ketola, Kimmo, Pesonen, Heikki, Sakaranaho, Tuula & Tom Sjöblom

1999 Uskontojen tutkimus – historiaa, kysymyksiä, lähestymistapoja. – Katja Hyry & Juha Pentikäinen (toim.), *Uskonnot maailmassa*, 9–31. Helsinki: WSOY.

Kurtz, Paul

1985 Is Parapsychology a Science? – Paul Kurtz (toim.), *A Sceptic's Handbook of Parapsychology*, 503–518. Buffalo, New York: Prometheus Books.

Lammenranta, Markus

1993 *Tietoteoria*. Helsinki: Gaudeamus.

Lawson, Thomas E. & Robert N. McCauley

1990 *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge. Cambridge University Press.

Lease, Gary

2000 The Definition of Religion: An Analytical or Hermeneutical Task? – *Method and Theory in the Study of Religion* vol. 12–1/2: 287–293.

Martin, Craig

2009 Delimiting Religion. – *Method and Theory in the Study of Religion* 21: 157–176.

McCutcheon, Russell T.

2000 Taming Ethnocentrism and Trans-Cultural Understandings. – *Method and Theory in the Study of Religion* vol. 12–1/2: 294–306.

McKinnon, Andrew M.

2002 Sociological Definition, Language Games, and the “Essence” of Religion. – *Method & Theory in the Study of Religion* 14: 61–83.

Mills, C. Wright

1990 (1959) *Sosiologinen mielikuvitus*. Helsinki: Yliopistopaino.

Niiniluoto, Ilkka

1983 *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Helsinki: Otava.

Niiniluoto, Ilkka

1980 *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Helsinki: Otava.

Närvä, Jaakko

2013 Maltillinen ufologia modernina uskonnollisuutena. –*Uskonnontutkija – Religionsforskaren* 1/2013.

Närvä, Jaako

2008 *Ufologia ja ufokokemukset uskonnollisina ilmiöinä: Teoreettinen tutkimus*. Uskontotiede – Religionsvetenskap – Comparative Religion 12. Helsinki: Helsingin yliopisto, uskontotiede.

Närvä, Jaakko

1998 *Uskonnon käsitteellistämis- ja määrittelykysymys. Uskontotieteenfilosofinen tutkimus*. Pro gradu –tutkielma, Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.

Orru, Marco & Amy Wang

1992 Durkheim, Religion, and Buddhism. –*Journal for the Scientific Study of Religion* 31 (1): 47–61.

Otto, Rudolf

1969 (1923) *The Idea of The Holy*. London: Oxford University Press.

Paden, William E.

2000 Prototypes: Western or Cross-Cultural. –*Method and Theory in the Study of Religion* vol. 12-1/2: 307–313.

Peet, Christopher

2005 Defining Religion: Strategies and Reflections on an Elusive Figure. –*Journal of Psychology and Christianity* vol. 24, No. 2, 105–112.

Penner, Hans

1989 *Impasse and Resolution. A Critique of the Study of Religion*. New York: Toronto University.

Pentikäinen, Juha

1992 Uskontotieteen tutkimusalueet. – Juha Pentikäinen (toim.), *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*, 11–31. Helsinki: Gaudeamus.

Pulkkinen, Risto

1998a Reduktionismi ja antireduktionismi: Voidaanko uskonto palauttaa – “reduoida” – johonkin muuhun kuin uskonnonharjoittajan omaan käsitteistöön? – Heikki Pesonen (toim.), *Uskontotieteen ikuisuuskysymyksiä*, 95–113. Helsinki: Uskontotieteen laitos.

Pulkkinen, Risto

1998b Uskontotiede ja kysymys totuudesta. – Heikki Pesonen (toim.), *Uskontotieteen ikuisuuskysymyksiä*, 61–78. Helsinki: Uskontotieteen laitos.

Pyysiäinen, Ilkka

2009 *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. Oxford: Oxford University Press.

Pyysiäinen, Ilkka

2006 *Jumalten keinu*. Helsinki: Gaudeamus.

Pyysiäinen, Ilkka

2004 Uskontotiede käyttäytymistieteenä. – Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.), *Mikä ihmeen uskonto? Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*, 233–246. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.

Pyysiäinen, Ilkka

2001 *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.

Pyysiäinen, Ilkka

1996 *Belief and Beyond*. Åbo: Åbo Akademi.

Rappaport, Roy

1971 Ritual, Sanctity and Cybernetics. – *American Anthropologists* 73 (1): 59–76.

Robertson, Roland

1970 *Sociological Interpretations of Religion*. Oxford: Blackwell.

Saler, Benson

1997 Roswell and Religion. – Benson Saler, Charles A. Ziegler & Charles B. Moore, *UFO Crash at Roswell: The Genesis of a Modern Myth*, 115–149. Washington & London: Smithsonian Institution Press.

Saler, Benson

1993 *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Leiden & New York & Köln: E. J. Brill.

Schilbrack, Kevin

2013 What Isn't Religion? – *The Journal of Religion* vol. 93, No. 3: 291–318.

Sharpe, Eric J.

1975 *Comparative Religion. A History*. London. Duckworth.

Sjöblom, Tom

1998 Onko uskontotiede puhtaasti länsimainen projekti? – Heikki Pesonen (toim.), *Uskontotieteen ikuisuuskyksymyksiä*, 42–60. Helsinki: Uskontotieteen laitos.

Spiro, Melford E.

1992 Uskonnon määrittelyn ja selittämisen ongelmia. – Juha Pentikäinen (toim.), *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*, 49–87. Helsinki: Gaudeamus.

Stark, Rodney & William Sims Bainbridge

1985 *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.

Söderblom, Nathan

1914 Holiness. – James Hastings (toim.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 6, 731–741. London: Collier-Macmillan.

Tillich, Paul

1963 *Christianity and the Encounter with the World Religions*. Chicago: University of Chicago Press.

Tylor, Edward Burnett

1920 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Vol. 1. London: John Murray.

Waardenburg, Jacques

1986 *Usko ja uskonnot*. Helsinki: Gaudeamus.

Walker, Barbara

1995 Introduction. – Barbara Walker (toim.), *Out of the Ordinary. Folklore and the Supernatural*, 1–7. Utah: Utah State University Press.

Wallace, Anthony

1966 *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.

Ward, Donald

1977 The Little Man Who Wasn't There: Encounters with the Supranormal. – *Fabula* 18: 212–225.

Wiebe, Don

2000 Problems with the Family Resemblance Approach to Conceptualizing Religion. –*Method and Theory in the Study of Religion* vol. 12-1/2: 315–322.

Winch, Peter

1979 (1958) *Yhteiskuntatieteet ja filosofia*. Jyväskylä: Gummerus.

Woodhead, Linda

2002 Studying religion and modernity. – Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawamura & David Smith (toim.), *Religions in the Modern World: Traditions and transformations*, 1–12. London & New York: Routledge.