



Maailmanuskonnot naisnäkökulmasta: johdatus aiheeseen

Tuula Sakaranaho
Helsingin yliopisto

Katri Karhunen
Helsingin yliopisto

Viime vuosina on uskontotieteessä käyty kiivasta keskustelua siitä, miten maailman uskontoperinteitä tulisi tutkia ja opettaa. Kritiikin kohteena on ollut länsimaalaiskeskeinen ja historiaton lähestymistapa uskontoihin selvärajaisina ja selvästi toisistaan erottuvina perinteinä. Vähemmälle huomiolle tässä keskustelussa on jäänyt naisnäkökulmasta tuotettu feministinen tutkimus, joka on kyseenalaistanut monia vakiintuneita käsityksiä uskonnontutkimuksessa. Tässä artikkelissa tarjoamme yhdenlaisen tavan lähestyä maailman uskontoperinteitä ottamalla lähtökohdaksi Ninian Smartin uskontojen ulottuvuudet ja tarkastelemalla niitä naisnäkökulmasta. Artikkelin on luonteeltaan johdatusta aiheeseen, josta on kirjoitettu runsain mitoin. Aiheeseen johdattelevana artikkelina katamme tietyn osan tutkimuksen kenttää, ja lukija voi täydentää kokonaiskuvaa oman kiinnostuksensa ja tietämyksensä mukaan.

Johdanto

Ensimmäisessä suomalaisessa naistutkimuslehdessä vuonna 1988 Aili Nenola pohti naisen paikkaa eri uskonnoissa. Artikkelin nimi ”Seinään isketty naula” viittasi Martin Lutheriin ja hänen esittämiinsä teeseihinsä sen ajan katolisesta kirkosta. Samalla otsikko viittasi kiistoihin, joita miehet ovat kautta aikojen käyneet kristillisen opin kysymyksistä. Nenolan keskeinen argumentti on, että suuret maailmanuskonnot ovat olleet ja ovat hyvin miesvaltaisia. Kuten hän toteaa, uskontojen perustajat ovat yleensä olleet miehiä, pyhien puheiden ja kirjoitusten kokoelmat ovat miesten tuottamia, kokoamia ja hyväksymiä, sekä perusopit ja rituaalit miesten laatimia. (Nenola 1988, 20–27.)¹

Nenolan kolmekymmentä vuotta sitten esittämiä kriittisiä ajatuksia maailman uskontoperinteistä pohditaan myös tämän päivän uskontotieteessä. Keskustelu ei kuitenkaan varsinaisesti keskity maailmanuskontojen kritiikkiin sinänsä, vaan pikemminkin siihen, miten ja kenen näkökulmasta se on esitetty. Humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä tapahtuneen ”diskursiivisen käänteen” myötä on siirrytty kysymästä, mitä maailmanuskonnot oikeasti ovat, siihen miten ne rakentuvat tutkijoiden ja uskonnonharjoittajien kielenkäytössä.

¹ Suomessa ensimmäisiä uskontotieteen näkökulmasta tehtyjä yleisesityksiä nais- ja sukupuolen tutkimuksesta on Heikki Pesosen artikkeli ”Uskonto ja vaietut naiset” kirjassa *Näköaloja uskontoon* (Pesonen 1997).

Kriittinen keskustelu on kiertynyt niin sanotun maailmanuskontojen paradigman ympärille (ks. Owen 2011; Cotter & Robertson 2016).

Maailmanuskontojen paradigmalla tarkoitetaan länsimaissa vakiintunutta tapaa esittää maailmanuskonnot selvärajaisina uskonnollisina järjestelminä, joissa esiintyvien erityislaatuisten piirteiden perusteella ne voidaan erottaa toisistaan ja luokitella eri tyyppisiksi uskonnoiksi. Uskonnot myös nähdään ikään kuin toimijoina, jotka kiistelevät, käyvät dialogia, kehittyvät tai kaatuvat historian kuluessa. Irrottamalla maailman uskontoperinteet historiallisista, yhteiskunnallisista ja kulttuurisista konteksteista sekä sivuuttamalla niiden moninaisuus, maailmanuskontojen paradigmaa noudattava esitystapa on esineellistävä ja essentialisoiva. Esitystapa on myös ollut hyvin länsi- ja kristinuskokeskeinen, jossa protestanttiseen kristinuskoon liitetyt ominaisuudet, kuten kirkkolaitos, papisto, kirjakaanon ja oikeaoppisuus ovat toimineet peruskriteereinä, joilla maailman uskontoperinteitä on luokiteltu. Tällaisessa esitystavassa sivuutetaan paikallinen ja kansanomaisen uskonnollisuus, mikä tekee niistä elitistiä ja sukupuolisesti vinoutuneita. Luokittelun pohjalta on vakiintunut käsitys siitä, mitä uskontoja voidaan sisällyttää maailmanuskontoihin. Luokittelu toimii käytännön ohjenuorana maailmanuskontoja koskevilla kursseilla ja oppikirjoissa. Oppikirjojen ja opettajakoulutuksen myötä se on vakiintunut myös koulujen maailmanuskontojen kursseissa. (Owen 2011.)

Yhtenä maailmanuskontojen opetuksen pääarkkitehdeistä pidetään Ninian Smartia, jonka uskontojen seitsemän ulottuvuutta ovat sekä yliopiston uskontotieteen kurssien että peruskoulun ja lukion oppikirjojen peruskauraa. Näitä ovat kertomusperinne, filosofinen järjestelmänsä tai oppi, uskonnollinen toiminta, kokemukset, yhteisöt, moraaliset säännöt ja materiaallinen muoto (Smart 2005, 14–23). Smartin ulottuvuuksien tavoitteena on ollut systematisoida uskontoperinteiden esitystapaa ja mahdollistaa niiden keskinäinen vertailu. Maailmanuskontojen paradigmaa koskevassa keskustelussa nostetaan usein esiin Smartin lanseeraamat ulottuvuudet eräänlaisena paraatiesimerkkinä siitä, miten maailmanuskontoja on aseteltu samaan muottiin. Smartin puolustukseksi on sanottava, että hän pyrki ulottuvuuksien avulla kuvaamaan maailman uskontoperinteissä historian kuluessa tapahtuneita muutoksia, eli tässä mielessä hänen esityksensä ei ole täysin historianon. Esimerkiksi Smartin *Uskontojen maailma* -kirjan ajallinen kaari on varsin laaja uskontojen alkua ajoista kirjan julkaisun nykyhetkeen, sisältäen pohdintaa eri perinteiden kehkeytymisestä niiden oman ajallisen viitekehyksen puitteissa.

Tämän artikkelin tarkoitus ei ole keskittyä Smartin uskontojen ulottuvuuksia koskevaan kritiikkiin tai arviointiin, vaan hyödyntää niitä artikkelia jäsentävänä runkona. Ulottuvuuksien avulla on mahdollisuus keskustella monipuolisesti erilaisista uskontoihin liittyvistä teemoista. Rajaamme tarkastelumme sukupuolen tutkimuksesta nimenomaan naisnäkökulmaan. Vaikka maailmanuskontojen tarkastelu nais- tai sukupuolinäkökulmasta ei välttämättä ole sinällään osallistunut maailmanuskontojen paradigmaa koskevaan kriittiseen keskusteluun, se on kuitenkin tarjonnut yhden tavan horjuttaa vakiintuneita esitystapoja, jotka ovat olleet vallalla uskontotieteellisessä tutkimuksessa ja opetuksessa. Varsinkin feministinen tutkimus on tehnyt näkyväksi sen, että maailmanuskontojen tutkimuksessa ja opetuksessa tutkijan omaksumalla näkökulmalla on väliä. Se on nostanut esiin kysymykset tiedon vallasta ja ylipäätään valtarakenteista, joissa tietoa tuotetaan. Kolonialismin jälkeisessä globalisoituvassa maailmassa kysymys uskontotieteen tavasta diskursiivisesti rakentaa tietynlaista kuvaa uskonnoista on käynyt entistä välttämättömämmäksi.

Artikkelimme on luonteeltaan yhdenlainen johdanto siihen, miten maailmauskontoja voi lähestyä naisnäkökulmasta. Tutkimusta on erittäin runsaasti ja siksi esityksestämme saattaa jäädä uupumaan keskeiseksikin miellettyjä teemoja ja teoksia. Aiheeseen johdattelevana artikkelina katamme tietyn osan tutkimuksen kenttää, ja lukija voi täydentää kokonaiskuvaa oman kiinnostuksensa ja tietämyksensä mukaan.

Uskonnot naisia sortavina ja voimaannuttavina perinteinä

Ennen kuin lähdemme kohta kohdalta tarkastelemaan uskonnon ulottuvuuksia naisnäkökulmasta, pohdimme lyhyesti uskontoperinteiden kaksinaista luonnetta yhtäältä naista alistavina ja toisaalta naisia voimaannuttavina perinteinä.

Kuten Arvind Sharma kirjoittaa kirjansa *Her voice, her faith: Women speak on World Religions* esipuheessa, sen lisäksi että ennen uskontojen mallina on nähty kristinusko, ihmisen mallina on nähty mies. (Sharma 2004). Uskontojen mieskeskeisyys on saanut naistutkijat pohtimaan syitä siihen, miksi naiset ovat historian kuluessa joutuneet niin syrjäytyneeseen asemaan eri uskonnoissa. Sharman toimittaman varhaisemman kirjan, *Women in World Religions*, johdannossa Katherine K. Young esittelee teorioita patriarkaalisen uskonnon noususta. Usein syitä on etsitty yhteiskunnallisista tilanteista, jotka ovat vaikuttaneet uskontojen muotoutumiseen. Esimerkiksi kuningaskuntien syntymisen on nähty johtaneen miehisen vallan kehittymiseen ja sen vahvistumiseen myös uskonnon alueella. Patriarkaalisessa järjestelmässä naiset ovat olleet lähinnä suojeltavaa omaisuutta ja miessuvun perillisten tuottajia. Miehet ovat hallinneet julkista aluetta ja siten myös virallista historiankirjoitusta, jossa naiset ovat jääneet miesten muodostaman ihmiskunnan kylkiäisiksi. (Young 1987, 10–36)

Historian ja yhteiskunnan tarkastelussa naisten alistaisuuden ja syrjäytymisen korostaminen johtaa helposti ns. kurjuustutkimukseen. Tällainen tutkimusote on perusteltua siksi, että se purkaa itsestäänselvyksiä ja tekee näkyväksi naisia alistavia rakenteita. Naisten alistaisuutta korostava lähestymistapa voi kuitenkin olla naisten kannalta myös sudenkuoppa, sillä se ohittaa naisten toiminnan ja heidän omat uskonnolliset kokemuksensa. Nainen on vain vallankäytön kohde, ei ajattelija eikä toimija. (Saarinen 1988, 8–11.) Tämä näkyy myös nykypäivänä Euroopassa käytävässä huivikeskustelussa, jossa usein kaikki huivia käyttävät musliminaiset nähdään alistettuina ja oppimattomina sen sijaan, että keskityttäisiin heidän omiin näkemyksiinsä. (Hoodfar 2001, 420–421; Dreher & Ho 2009, 5–6.) Anne Aly tuo esille tähän liittyvän kaksinaisen ongelman: huntua käyttäviä naisia ei kuunnella, koska he ovat alistettuja; niitä naisia, jotka eivät käytä huivia, ei kuunnella, koska he eivät edusta ”oikeaa islamia”. (Aly 2009, 22–23.)

Historian kuluessa naisille on annettu tietty paikka eri uskonnoissa, mutta he ovat myös ottaneet sen itse. Uskontojen historiasta löytyy useita esiäitejä, jotka ovat olleet uskonnollisten näkyjen näkijöitä, oppineita ja oman aikansa vallan käyttäjiä. Esimerkiksi keskiajalla toiminut benediktiininunna Hildegard Bingeniläinen oli laaja-alainen oppinut, jonka kirjoitukset käsittivät teologian lisäksi muun muassa luonnontiedettä ja lääketiedettä. Hän kirjoitti myös runoutta ja sävelsi musiikkia. (Gerhart 2003, 198; Ks. Salmesvuori 1999.) Naistutkimus nostaa esiin tällaisia uskontojen historian aikana vaikuttaneita naisia ja siten täydentää usein miehiin keskittyvää historiankirjoitusta. Naisten kokemukset ovat kuitenkin harvoin luettavissa virallisissa historiankirjoissa. Niiden tavoittamiseksi on siksi paneuduttava yksityisiin lähteisiin, kuten kirjeisiin tai päiväkirjoihin. (Saarinen 1988, 12–19; Nenola 2004, 485.) Tämä

johtuu siitä, että naiset eivät usein ole osallistuneet uskonnon viralliseen puoleen, vaan enemmän arkipäivän elävään uskontoon. (Keinänen 2010, 8–9; Utriainen, Salmesvuori & Kupari 2014, 1.) Tällöin on kyse naisten arkipäivään keskittyvästä mikrohistoriasta, jota tarvitaan myös uskonnontutkimuksessa.

Naisiin keskittyvän tutkimuksen anti uskontojen tutkimukselle on siinä, että se huomioi sukupuolijärjestelmän, joka rajaa naisille tietyn paikan kulttuurissa, yhteiskunnassa, työelämässä, perheessä ja avioliitossa. Se ohjaa myös kysymään, miten uskonnollinen ilmaisu on sukupuolittunut eri uskonnoissa. Huomioimalla sukupuolijärjestelmän voi uskontoja tulkita uudelleen, ja näin usein hyvin miesvaltainen ja uskonnon viralliseen puoleen keskittyvä kuvaus saa uusia piirteitä. (Saarinen 1988, 5–8; Vuola 1994, 215–216; Nenola 2004, 483–485, 488; Ks. myös Utriainen & Härkönen, tulossa.)

Uskontojen kertomusperinteessä: purkutyötä ja uudelleen tulkintaa

Jokaisen uskonnon piirissä elää oma kertomusperinteensä. Uskontotieteessä kiinnitetään huomio erityisesti myytteihin.

Kolmessa Lähi-idästä lähtöisin olevassa uskonnossa eli kristinuskossa, juutalaisuudessa ja islamissa feministinen teologia etsii juuriaan pyhistä teksteistä ja uskonnon alkuvaiheista. Elina Vuolan mukaan feministiteologia ei ole ainoastaan akateemista toimintaa, vaan sillä pyritään myös muuttamaan vallalla olevia käsityksiä. Peruslähtökohtana on usko siihen, että uskonnon perusoppi takaa naiselle tasa-arvoisen aseman miehen kanssa, ja että nainen ja mies yhdessä muodostavat ihmisyyden. Tämä alkuperäinen tasa-arvon ihanne on kuitenkin aikojen kuluessa hämärretty, sillä uskonnon spesialisteina toimivat miehet ovat halunneet sulkea naiset uskonnollisen toiminnan keskuksen ulkopuolelle. (Vuola 2006, 27–29; Ks. myös Al-Sharmani 2018.) Uskontojen viralliset ja normatiiviset lähteet ovat miesten kokoamia ja kanonisoimia. Näiden lähteiden pohjalle on rakentunut tulkinnallinen perinne, joka sekkin on ollut yleensä miesten käsissä.

Naistutkimuksessa eri aikoina muodostuneet tulkinnat asetetaan aikahistorialliseen kontekstiin ja pyritään ymmärtämään, miksi tietyt, varsinkin naisten kannalta kielteiset, tulkinnat ovat historian kuluessa tulleet hyväksytyiksi. Esimerkiksi islamilaisessa sukupuolisensitiivisessä tutkimuksessa on konkreettisesti osoitettu tulkintaketjuja, joissa teologit ovat tulkinneet pyhien kirjoituksia naisille epäedulliseen suuntaan (Samoleit 2008; Al-Sharmani 2018). Näin murretaan itsestäänselvyytenä otettuja uskonnon tulkintoja ja pyritään kaivamaan esiin alun ihanne, joka on hautautunut vinoutuneiden tulkintojen alle. (Young 2003.) Karkeasti jaoteltuna feministiteologiaa tehdään kahdella tavalla. Edellä mainitut ovat esimerkkejä siitä, että patriarkaalisuudesta huolimatta pohjalla nähdään naisten keskeinen asema ja myös auktoriteetti. Toinen tapa on puolestaan esittää kokonaan uusia kysymyksiä ja tulkintoja, jotka ovat vaihtoehto vanhoille mieskeskeisille tulkinnoille. (Mattila 2006, 66–67.) Olemassa olevan perinteen purkamisen lisäksi uskonnollista perinnettä pyritään siis aktiivisesti tulkitsemaan uudelleen. Tutkimuksessa nämä menevät usein päällekkäin.

Kristillinen feministiteologia on tuonut uutta näkökulmaa kristinuskon myyttien tutkimukseen tulkitseamalla Raamatun vertauksia uudelleen. Huomiota on kiinnitetty myös Raamatussa esiintyviin naisiin, joiden elämän ja toiminnan pohjalta on pyritty rakentamaan uusia kristillisiä roolimalleja naisille. Perinteisen käsityksen mukaan syntiinlankeemuskertomusta on tulkittu asettamalla nainen syylliseksi siihen, että synti tuli maailmaan. Ensimmäinen nainen,

tiedonhaluinen ja utelias Eeva, edustaa naisen synnillisyyttä, joka rikkoo vallitsevan järjestyksen. Eevan vastapainoksi nostetaan Jeesuksen äiti, Neitsyt Maria, joka edustaa synnittömyyttä ja puhtautta, koska hän on sukupuolisesti koskematon. Eeva ja Maria ovat kristinuskon myyttisiä perushahmoja, jotka ovat toimineet perusteluina naisten aseman rajoituksille. Vetoamalla Neitsyt Mariaan nainen on ”ylistämällä alistettu”. Naistutkimuksessa Eevaan ja Mariaan liitettyä kaksijakoista ajattelua on pidetty myös pohjana kristillisessä kulttuurissa esiintyvälle kaksinaismoraalille, jossa nainen voi olla joko madonna tai huora. (Radford Ruether 1987, 334–336; Vuola 1994, 211–212; Ks. myös Koivunen 1994).² Yksi tapa uudelleen tulkita näitä kertomuksia on nähdä Raamattu patriarkaalisen yhteiskunnan tuotteena, jota ei voida enää nykyaikana soveltaa tai lukea kirjaimellisesti (Lehtipuu 2006, 123–125).

Myös juutalaiset naistutkijat ovat nostaneet Vanhasta testamentista esiin vahvoja naisia, kuten ovelan Batseban, naisennustaja Deborahin, jalon miniän Ruthin ja Esterin, joka pelasti oman kansansa. Kertomukset osoittavat myös, kuinka vahvoja naisia saatettiin pelätä. Varsinkin vieraan kansan naiset kuvataan Vanhassa testamentissa vaarallisina. Esimerkiksi Delilah voitti Simsonin kauneudellaan ja oveluudellaan, ja kuningas Salomonin vierassukuiset naiset johdattelivat häntä harhaan. (Carmody 1987, 186.) Kristittyjen ja juutalaisten naisten ohella myös musliminaiset tulkitsevat uudelleen islamin syntyä ja lukevat kriittisesti islamilaista perimätietoa. Esimerkiksi suomalaisten musliminaisten toimittamassa An-Nur-lehdessä todetaan, että ”naisten rooli muslimien historiassa on ollut sellaisen patriarkaalisen ajatustavan heijastusta, joka on mahdollista muuttaa”. Islamin tutkijat ja aktivistinaiset purkavat naiskäsityksiä, jotka on rakennettu kulttuuristen tekijöiden eikä islamin lähteiden perusteella. (Wadud 1999.)

Kritiikin ohella islamilaisesta perinteestä myös etsitään naishahmoja, jotka voivat toimia nykyajan musliminaisille roolimalleina. Profeetta Muhammedin aikana naisilla oli tärkeä rooli yhteiskunnassa. Islamin historiasta mainitaan ”ihannenaaisia” Muhammedin ensimmäinen vaimo Khadija, toinen vaimo Aisha ja hänen tyttärensä Fatima. Khadija oli ensimmäinen muslimi, Muhammedia vanhempi ja hyvin arvovaltainen liikenainen, joka tuki Muhammedia tämän tehtävässä. Heillä oli seitsemän lasta, joista kolme oli poikia. Muut lapsista kuolivat, minkä vuoksi Fatimalla on tärkeä rooli islamin historiassa, sillä hänen kauttaan profeetan suku jatkui. Muhammedin toinen vaimo Aisha oli Muhammedin lempivaimo Khadijan kuoleman jälkeen. Hän on tullut kuuluisaksi siitä, että hän perimätiedon mukaan taisteli sodassa miesten rinnalla ja johti muslimien armeijaa. Aisha kuvataan taivasta halkovaksi valojuovaksi, jota seuraamalla nainen voi toteuttaa omaa naiseuttaan aktiivisesti islamia harjoittavana muslimina. (Hassan 2003, 241.) Kuten kristinuskossakin, myös islamissa akateemisen tutkimuksen tarkoituksena on saavuttaa muutos. Feminismiä esiintyy sekä kansainvälisessä muodossa että kansallisissa projekteissa. (Al-Sharmani 2015, 162–163.)

Filosofinen järjestelmä tai oppi: jumalia ja jumalattaria

Kertomusperinteen lisäksi uskontoihin sisältyy jonkinlainen filosofinen järjestelmä tai oppi. Usein opit kiteytetään uskontunnustuksessa, johon uskonnon harjoittajien tulee sitoutua. Kristityt tunnustavat Jumalan kolmiyhteisyyden, muslimit yhden Jumalan ja Muhammedin tämän profeetaksi. Buddhalaiset käyttävät ns. turvautumiskaavaa, jossa he sitoutuvat

² Neitsyt Mariaan liittyvien stereotyyppien purkamisesta ks. Grenholm 2010, 95, 103–111.

Buddhaan, Buddhan oppiin ja Buddhan seuraajien yhteisöön. Toisaalta uskonnon normatiiviset periaatteet sisällytetään lakiin, kuten juutalaisuudessa ja kristinuskossa.

Monoteistisistä uskonnoista juutalaisuus, kristinusko ja islam ovat patriarkaalisia uskontoja, joissa Jumalaa puhutellaan isänä ja jonka profeetat ovat etupäässä olleet miehiä (Radford Ruether 1987, 335; Young 1987, 31). Tämä heijastuu myös uskonnon käytännölliseen puoleen, sillä esimerkiksi katoliset ja ortodoksit eivät hyväksy naisia papeiksi vedoten sukupuoleen, sillä nainen ei voi edustaa Kristusta, joka on mies. Tämä on tullut esille toisinaan myös luterilaisissa keskusteluissa naisten pappeudesta. (Vuola 2006, 38.) Raamatun uudelleen tulkinnoissa feministiteologit ovat nostaneet esille kohtia, joissa Jumala ei toimi isänä vaan pikemminkin äitinä. Esimerkiksi Vanhassa testamentissa Jumalaa kuvataan äidiksi, joka lohduttaa ihmisiä kuin lastaan (Jes. 66:13), ja Uudessa testamentissa Jumala kuvataan kanaemoksi, joka kokoaa poikasensa siipiensä suojaan (esim. Matt. 23:37). (Ks. esim. Salmi 2006.) Suomalaisista naisteologeista tällaista näkökulmaa on tuonut esille etenkin ensimmäisenä naisena piispaksi valittu Irja Askola (Tsokkinen 2014, 169–171). Voi tietenkin kysyä, miten kristillisen uskontunnustuksen viittaus Jumalaan isänä ja Jeesukseen hänen poikanaan ohjaa mielikuvia ja käsityksiä jumaluudesta.

Toisaalta jumalattarien esiintyminen uskontoperinteissä ei välttämättä tarkoita naisten suurempaa yhteiskunnallista näkyvyyttä. Polyteistissä uskonnoissa on niin nais- kuin miesjumaliakin, mutta näiden välillä on usein hierarkkinen jaottelu, jossa mies edustaa pääjumalaa, kuten kreikkalaisten Zeus. Myös kiinalaisessa kansanuskossa palvottiin monia jumaluuksia, jotka muodostivat tarkan arvojärjestyksen. Kaikkein ylimpänä oli miehinen Taivaan jumala, joka hallitsi luontoa ja ihmisiä. Lisäksi hän oli muiden jumalien, henkien ja jumalallistettujen esi-isien johtaja. Toinen korkea jumala oli naisinen Maan jumalatar. Häntä pidettiin myös kuoleman jumalattarena, sillä jokainen ihminen palasi hänen luokseen todelliseen kotiinsa, maahan, josta hän oli syntynyt. Muinaiset kiinalaiset palvoivat myös muita lukuisia luonnon ja hedelmällisyyden jumalia. Uskonnon keskittyminen luontoon on ymmärrettävää, koska ihmiset elivät maataloudesta ja olivat siksi riippuvaisia luonnonvoimista. Runsas sato pyrittiin takamaan uhraamalla jumalille. (Nikkilä 2004, 348.)

Polyteistisissä uskonnoissa jumalat ovat usein ihmisten kaltaisia, jotka rakastavat ja vihaavat. Vaikka naisjumaluuksia esiintyisikin, ja he olisivat hierarkiassa miesjumalien kanssa samalla tai korkeammalla tasolla, ei se välttämättä kerro mitään naisten asemasta yhteiskunnassa. Esimerkiksi hindulaisuudessa esiintyy useita naisjumaluuksia, mutta naisen asema on silti hyvin kiistelty. Naistutkimuksessa on kuitenkin nähty mahdollisuus, että jumalattaret voisivat toimia naisten roolimalleina ja auttaa heidän asemansa parantumisessa. (Ks. Uuksulainen 2013.)

Keskeistä jumalassa ja jumaluudessa on sen erottaminen näkyvästä ja arkisesta elämästä, sillä jumalan tai jumaluuden olemassaoloon kuuluu olennaisena osana pyhyys. Yksi tapa tutkia eri kulttuurien uskonnollisuutta on tarkastella, mitä asioita niissä luokitellaan pyhäksi ja miten tämä luokittelu tehdään. Esimerkiksi kristillisessä perinteessä pyhä tarkoittaa puhdasta ja jumalalle erotettua, kun taas arkaaisissa kulttuureissa pyhä saatettiin luokitella epäpuhtaaksi, kielletyksi ja vaaralliseksi. Rajanvedot voivat myös tavalla tai toisella liittyä sukupuoleen. Pyhän käsitteen avulla on mahdollista tutkia laajasti eri kulttuurialueiden uskonnollisia käsityksiä ja siten irrottautua juutalais-kristillisestä tavasta määritellä uskonto opillisena, institutionaalisenä ja kirjallisena perinteenä. (Ks. Anttonen 2010.)

Perinteisten jumalakäsitysten rinnalle on viime vuosituhanen lopussa noussut erityisesti Yhdysvalloissa jumalataruskonto, joka asettuu vaihtoehdoksi perinteisiä, patriarkaalisia uskontoja vastaan. Suuri osa siihen kuuluvista on naisia, ja osa ryhmistä sulkee miehet kokonaan ulkopuolelle. Kyseessä on feministinen uskonto, jossa merkitykset nousevat nimenomaan naisten omista kokemuksista. Jumalataruskossa pyritään välttämään tarkkaan määriteltyjä oppeja ja siksi periaatteessa jokainen nainen voi luoda itselleen oman jumalattarensa. Jumalataruskon oppijärjestelmää kutsutaan teologiaksi erotuksena teologiasta, joka viittaa ennen kaikkea maskuliiniseksi määriteltyyn jumalaan. Radikaalit feministiteologit ovat päätyneet myös teologia-termiin, sillä he ovat tulleet siihen tulokseen, ettei miesten luomalla kristinuskolla voi olla mitään annettavaa naisille, ja siksi on luotava naisille sopiva spiritualiteetti. (Pesonen & Huhta 2001, 87–88, 92; Vuola 2006, 29–30.)

Uskonnollinen toiminta julkisessa ja yksityisessä elämänpiirissä

Edellä mainituista esimerkeistä selviää, että tapa, jolla uskonnolliset opit määritellään, vaikuttaa myös naisen uskonnolliseen toimintaan. Uskonnolliset käsitykset ilmenevät uskonnollisessa toiminnassa, kuten erilaisissa kulteissa ja rituaaleissa.

Perinteisesti kultit ovat monissa uskonnoissa olleet miesten hallitsemaa aluetta, samoin julkiset ja yhteisölliset rituaalit. Naisten julkinen uskonnollinen rooli on nähty vähäisemmäksi siksi, että naisten paikaksi on mielletty kodin piiri. Siksi on ymmärrettävää, että naisten osuus rituaalikuvaavuuksissa on ollut vähäinen, vaikka he olisivat osallistuneetkin yhteisiin rituaaleihin. (Nenola 2004, 482, 484–485.) Toisinaan naisten on nähty edustavan vain tiettytyyppistä uskonnollisuutta. Esimerkiksi vanhojen naisten on oletettu ennen kaikkea toimineen perinteen kantajina ja tarinankertojina, ja heidän harjoittamansa arkipäivän uskonnollisuus on jätetty huomiotta (Kupari 2016, 8). Esimerkiksi japanilaisessa kansanuskossa naisilla oli hallussaan rituaalinen tieto, he myös organisoivat rituaalit, mutta vain miehet osallistuivat niiden julkiseen toimenpanoon (Nefsky 1995, 302–303). Tilanne on tietyllä lailla tuttu myös kristillisestä kirkosta. Perinteisesti naiset ovat osallistuneet jumalanpalvelukseen koristelemalla kirkot ja valmistaneet kirkkotekstiilejä, kun taas jumalanpalveluksen ovat suorittaneet miehet. Virginia Woolf on kuvannut tällaista naisen paikkaa vertaamalla sitä näyttämöön: miehet esiintyvät keskellä näyttämöä lamppujen valokiilassa ja naiset ovat jääneet verhojen varjoihin hoitamaan statistin tehtäviä (Woolf 1980). On kuitenkin huomattava, että naiset ovat olleet mukana uskonnon erilaisilla näyttämöillä, vaikka heidän tehtäviään ei olisi virallisesti arvostettuakaan.

Riikka Uuksulainen tutki köyhien hindunaisten äitiyteen liittyviä rituaaleja. Hänelle nämä rituaalit sekä säilyttivät että auttoivat muuttamaan kulttuurisia perinteitä. Hindulaisuudessa naiset eivät juurikaan osallistu institutionaalisiin rituaaleihin, mutta näiden kirjoitettujen ja virallisten rituaalien sivussa heillä on omia suullisesti periytyviä rituaaleja. (Uuksulainen 2013, 9–10.) Myös Helena Kuparin tutkimuksessa suomalaisista, Karjalasta evakkoon saapuneista ortodoksinaisista, paljastuu kotirituaalien laajuus virallisen ja institutionaalisen uskonnonharjoittamisen rinnalla (Kupari 2016).

Jako sukupuolen mukaan näkyy toisinaan myös siinä, että naiset ja miehet on tilallisesti erotettu toisistaan. Esimerkiksi juutalaisessa synagogassa miehet ja naiset istuvat eri puolilla, ja muslimien moskeijassa naiset rukoilevat joko takaosassa tai erillisellä lehterillä. Järjestelyä on perusteltu sillä, että rukoukseen kumartuva nainen saattaa häiritä miehen keskittymistä rukoukseen. Käytäntö kuvastaa mieskäsitystä, jossa mies toimii ikään kuin vaistojensa varassa ja naisen tulee ohjata miesten käyttäytymistä esimerkiksi pukeutumiseen tai tilankäyttöön

liittyvillä toimilla. Erottautumisesta miehistä ei välttämättä katsota kuitenkaan aina alistamisen merkiksi, vaan se sitä voidaan pitää myös mahdollisuutena toteuttaa itseään rauhassa yhdessä muiden naisten kanssa (Mohagheghi 2006, 65–66). Erottautuminen saattaa kuitenkin myös aiheuttaa ongelmia, esimerkiksi maissa, joissa islam on vähemmistöuskonto, ei moskeijan rakentamiseen ole välttämättä käytettävissä niin paljon varoja, jolloin naisten alueen rakentaminen jää helposti muiden tilojen varjoon (Hussain 2009, 61). Islamin alkuaikoina naiset osallistuivat rukouksiin moskeijoissa miesten kanssa mutta melko pian miesoppineet alkoivat suosia tulkintaa, jonka mukaan naisten oli parempi rukoilla kotona, koska he vastasivat lasten- ja kodinhoidosta. (Smith 1987, 240, 243.) Nykyään naiset voivat rukoilla joko moskeijassa tai kotona oman valintansa mukaan. Esimerkki kuvastaa kuitenkin sitä, että naisten osallistumisen käytännöt saattavat vaihdella samankin perinteen sisällä.

Siirtymäriitit ovat yleensä koskeneet kumpaakin sukupuolta. Syntymä, nimenanto, aikuistuminen, avioliitto ja kuolema on koettu elämän merkittäviksi taitekohdiksi, joita on vietetty erilaisin menoin. Eri sukupuolten kohdalla on myös siirtymäriiteissä eroa. Esimerkiksi juutalaisuudessa on vietetty pojan täysi-ikäisyyden juhlaa, kun tämä on täyttänyt 13 vuotta. Juutalaiset feministit ovat uudistaneet käytäntöä, ja poikien juhlan rinnalle on otettu vastaava juhla, jota vietetään tytön täyttäessä 12 vuotta. (Carmody 1987, 204.) Tällainen tyttöjen syntymän ja puberteetti-ian juhlistaminen on yksi tapa tasavertaistaa uskonnollista rituaalikäytäntöä.

Juutalaisuudessa ja islamissa harjoitetaan myös poikien ympärileikkausta, jota pidetään merkinä yhteisökelpoisuudesta. Tyttöjen kohdalla tapa on harvinainen. Sitä esiintyy lähinnä Afrikassa, jossa sitä toteuttavat niin varhaiskantaisten uskontojen harjoittajat kuin kristityt ja muslimitkin. Suomessa tyttöjen ympärileikkaus on noussut puheenaiheeksi 1990-luvulla, kun maahamme saapui somalipakolaisia (ks. Tiilikainen 2003). Somalit ovat uskonnoltaan muslimeja, minkä vuoksi tapa on liitetty islamiin. Vaikka tyttöjen ympärileikkausta saatetaan perustella islamilaisella perimätiedolla, se on suurimmalle osalle muslimeista täysin vieras ja yhtä kauhistava tapa kuin suomalaisille.

Uskonnollisten kokemusten kanavointi

Erilaiset riitit ja rituaalit ovat tärkeitä uskonnollisen kokemuksen kanavia. Uskonnot synnyttävät ihmisissä vahvoja kokemuksia. Lähetystyötä harjoittavassa kristinuskossa painotetaan kääntymyskokemusta ja sen elämää muuttavaa voimaa. Ihminen voi saada myös erilaisia pyhyiden kokemuksia yhtä hyvin uskonnollisessa herätyskokouksessa kuin samotessaan luonnossa. Joskus uskonnon harjoittajat käyttävät rituaalista musiikkia vaipuakseen hurmostilaan ja nähdäkseen näkyjä. Näin toimivat esimerkiksi samaanit arktisissa kulttuureissa.

Uskontotieteilijä Morny Joy (2003) on osoittanut, kuinka naiset kanavoivat omia kokemuksiaan uskonnollisten rituaalien avulla. Esimerkiksi hindulaisissa kotirituaaleissa naiset, joiden tulisi olla passiivisia ja alistuvia, muuttuvat aktiivisiksi. Rituaalit antavat heille psykologista vahvistusta, sillä rituaaleissa naiset saavat kontrolloida tapahtumia. Uuksulainen puolestaan kuvaa rituaaleja hindulaisten naisten identiteetin vahvistajina, ja niiden kautta pystytään myös ilmaisemaan tunteita (Uuksulainen 2013, 9–10).

Kreikan uskonnoissa Dionysoksen palvonta oli naisille kanava, jonka kautta he ilmaisivat turhautuneisuutensa miesten valta-asemaan jättämällä kotinsa ja osallistumalla tavallisen

elämänpiirin ulkopuolisiin tapahtumiin. Myös pyhiinvaellukset ovat eri uskonnoissa tarjonneet naisille mahdollisuuden hakea apua henkilökohtaisiin ongelmiin (esim. Smith 1987, 244).

Omien uskonnollisten muotojen kehittäminen toimii naisten strategiana sopeutua alistettuun asemaan mutta samalla se antaa väyliä omien tunteiden ja kokemusten ilmaisulle. Kirjassa *Miessydäminen nainen* Aili Nenola puhuu naisten kahdesta kirjanpidosta. Naiset ovat ensinnäkin sosiaalistuneet yleiseen moraalikoodistoon, mutta sen lisäksi he rakentavat oman ajattelutavan, oman kirjanpidon, joka saattaa olla ristiriidassa vallitsevien käsitysten kanssa. Uskontojen tutkimuksen kannalta on kiinnostavaa pohtia, millaisia uskonnollisia, rinnakkaisia kirjanpitoja naisilla on ollut ja on varmaan vielä tänä päivänäkin. Naisten kokemukset ovat pikemminkin löydettävissä kansanuskosta ja arjen mikrohistoriasta kuin uskonnon virallisista kaanoneista. (Nenola 1986, 37.) Sama koskee tietenkin myös miehiä, jotka eivät ole kuuluneet eliittiin ja hallitsevaan yhteiskuntaluokkaan (ks. Sharot 2001). Viime vuosikymmenien ”arjen uskonnollisuuden” tutkimus on alkanut nostaa esiin virallisen teologian ja ihmisten jokapäiväisen uskonnonharjoittamisen eroja. Naisten kokemusmaailmaa koskevalla tutkimuksella on tässä ollut keskeinen rooli. (Ks. Ammerman 2006; Keinänen 2010.)

Uskonnot ovat tarjonneet naisille mahdollisuuksia toteuttaa itseään myös perhe-elämän ulkopuolella. Keskiajan kristillisissä luostareissa naiset pystyivät keskittymään mietiskelyyn ja opiskeluun, kuten esimerkiksi naisaskeetteja koskeva tutkimus osoittaa (Gerhart 2003, 196–199). Siksi ”kirkkoisien” ohella voimme lukea myös ”kirkkoäitien” teologisista näkemyksistä heidän kirjoittamissaan teksteissä. Edellä mainittu Hildegard Bingeniläinen, mutta myös Naantalın luostarin perustanut Birgitta ovat tästä oivia esimerkkejä (ks. Salmesvuori 2009).

Uskonnolliset yhteisöt: marginaaleja ja arvovaltaa

Uskontoja harjoitetaan erilaisissa yhteisöissä ja siten uskonnolliseen toimintaan liittyy erilaisia yhteisömuotoja. Syntyprosessin perusteella uskonnot jaetaan kansallisiin ja perustettuihin uskontoihin. Etniset eli kansalliset uskonnot, kuten shintolaisuus ja juutalaisuus, ovat tietyn kansanryhmän harjoittamia uskontoja, joiden jäseniksi synnyttään. Perustetut uskonnot taas ovat syntyneet jonkin henkilöahmon ympärille, kuten Jeesus, Muhammad tai Siddhartha Gautama Buddha.

Sekä kansalliset että perustetut uskonnot ovat omalla tavallaan olleet patriarkaalisia. Esimerkiksi juutalaisuuden keskeiset hahmot ovat patriarkaatteja, kuten Abraham ja Mooses, sekä profeettoja, jotka ennustivat Israelin kansan vaiheista (Carmody 1987, 183–184). Kiinassa Kungfutse opetti yhteiskunnallista järjestystä, jossa nuoret ja naiset olivat vanhempien ja miesten alapuolella (Kelleher 1987, 138–139). Kumpaankin etniseen uskontoon sisältyy selkeä hierarkkinen ajattelutapa, jossa miehet ovat hallitsijoita ja opettajia.

Kertomukset uskontojen perustajista heijastelevat uskonnollisen perinteen perusarvoja. Perinteisesti perustettujen uskontojen perustajat ovat olleet miehiä. Omana aikanaan he saattoivat kuitenkin olla melko radikaaleja. Heidän rinnallaan toimi myös usein lukuisia naisia, jotka olivat hyvin aktiivisia uskonnon alkuvaiheissa. Esimerkiksi Muhammedin vaimot ovat tärkeitä hahmoja islamin historiassa. Muhammed myös pyrki parantamaan arabialaisen naisen asemaa: hän kielsi tyttölasten surmaamisen, takasi naisille perinnön ja antoi naisten johtaa rukousta. Jeesuksella oli lukuisia naisseuraajia, ja lisäksi naiset emännöivät myös seurakunnankokouksia. Outi Lehtipuun mukaan on varsin oletettavaa, että ennen uskonnon institutionalisoitumista näitä kokouksia emännöivät ja isännöivät henkilöt kuuluivat varmasti

seurakunnan johtohenkilöihin (Lehtipuu 2006, 116–117). Myös sikhien johtajahahmo, Guru Nanak, julisti naisten ja miesten tasa-arvoa. Hän ja häntä seuranneet gurut antoivat naisten osallistua täysipainoisesti sikhien uskonnolliseen toimintaan. Myös Buddhan kerrotaan hyväksyneen hänen seuraajansa Anandan pyynnön perustaa nunnakunta, mikä tarjosi ensimmäistä kertaa naisille vaihtoehtoisen elämäntavan avioliiton ja kodin rinnalle.

Edellä mainitut esimerkit ovat kunkin uskonnon syntyvaiheista. Näyttää siltä, että vakiintuneet uskonnot ovat konservatiivisempia kuin uudet, ja että uskonnon vakiintuessa naisten toimintamahdollisuudet kapenevat (kts. esim. Hackett 1987, 17; Young 2004, 4–5). Esimerkiksi Eila Helanderin tutkimus *Naiset eivät vaienneet*, kuvaa helluntailiikkeen alkuvaiheita, jolloin nuoret naiset kulkivat ympäri Suomea ja saarnasivat evankeliumia. Kun seurakuntia alettiin vähitellen muodostaa, tulivat miehet niiden johtoon ja virallisiksi puhujiksi. Vähitellen evankelioimistyyllä ei ollut enää tarvetta ja niin naiset siirrettiin marginaalisiin tehtäviin. Heidät myös unohdettiin helluntailiikkeen historiankirjoituksessa. Tuota näkymätöntä työtä Helander haluaa tehdä työssään näkyväksi. (Helander 1987, 13, 51–61, 130–139, 181–189.)

Kristinuskon historiassa julkisesti vaikuttaneet naiset ovat kuitenkin esimerkki siitä, mitä mahdollisuuksia uskonnollinen yhteisö saattoi tarjota naisille. Naisten vallankäytön on oletettu historian kuluessa olleen hyvin rajallista, mutta silti se on kuitenkin ollut mahdollista tietyssä asemassa oleville naisille. Väitöskirjassaan *Power and authority: Birgitta of Sweden and her revelations* Päivi Salmesvuori kirjoittaa, että todisteena Birgitan arvovallosta on se, että häntä kuunneltiin ja häneen uskottiin (Salmesvuori 2009, 28). Tutkimukset pyhimyksistä paljastavat myös sen, että vaikkei keskiajalla varsinaisesti tunnettu naispappeutta, naiset saattoivat esiintyä hyvin samantapaisissa papin tehtävissä kuin miehet (Ruokanen 2009, 266; Salmesvuori 2009, 233).

Sukupuoli saattaa kuitenkin aiheuttaa myös haasteita, vaikka naisilla olisikin pääsy uskonnollisesti korkeampaan asemaan. Mitra Härkönen tutki väitöskirjassaan nykyajan tiibetiläisiä nunnia intersektionaalisuuden näkökulmasta huomioimalla sukupuolen, uskonnon ja kansalaisuuden siinä, mitä mahdollisuuksia tiibetinbuddhalainen luostarijärjestelmä tarjosi naisille. Yhteiskunnassa, jossa naisen asema on heikko esimerkiksi koulutuksessa, avioliitoissa ja työelämässä, nunnaksi ryhtyminen voi olla houkuttelevaa. Monet Härkösen haastattelemissa naisista sanoivatkin hakeutuneensa nunniksi sen vuoksi, että naisella on nunnana enemmän valtaa kuin elämässä luostarin ulkopuolella. Luostareissa nunnien asema on kuitenkin huonompi kuin munkkien. Nunnaksi ryhtyttyään naiset huomasivat olevansa alimpana hierarkiassa, eikä heillä ollut sukupuolensa takia oikeutta täysinäiseen jäsenyyteen luostarijärjestelmässä. (Härkönen 2016, 7–10, 144.)

Uskonnolliset moraal säännöt: lihallisuutta ja hyveitä

Kaikki uskonnot sisältävät käsityksiä siitä, mikä on oikein ja väärin. Moraaliset säännöt säätelevät ihmisen suhdetta toisiin ihmisiin mutta myös luontoon ja ympäristöön. Buddhalaiset korostavat myötätuntoa, kristittyjen tulee rakastaa lähimmäisiään, muslimit jakavat almuja vähäosaisille ja jainalaiset munkit lakaisevat tien edellään, etteivät tuhoaisi pienintäkään hyönteistä. Ihmisen ja luonnon kunnioitus ovat keskeisiä asioita eri uskontojen moraalissa. Seksuaalisuutta ja väkivaltaa koskevissa käsityksissä löytyy kuitenkin suuria eroja eri uskonnoissa (ks. Hunt & Yip 2016).

Naisten seksuaalisuus on useissa uskonnoissa koettu uhkana. Yksi tyypiesimerkki tästä on islamilainen käsitys fitnasta eli kaaoksesta, jonka naisen julkinen seksuaalisuus voi saada yhteisössä aikaan. Naisen näkyvä seksuaalisuus uhkaa sosiaalista järjestystä. Kristinuskossa varsinkin luostarilaitokseen ja munkkiuteen on liittynyt seksuaalisuuden kokeminen uhaksi omalle sielulle ja hengelliselle kehitykselle. Lihallisuus on kulminoitunut naisen ruumiissa ja sen tuomissa viettelyksissä. Esimerkiksi varhaisten kristittyjen teologiien opetukset naisista ovat nousseet selibaatissa eläneiden miesten näkemyksistä, joissa nainen on ollut synnillisyyden perikuva ja helvetin portti. Erilaisilla seksuaalisuuteen ja erityisesti naisten seksuaalisuuteen liittyvillä käsityksillä on perusteltu naisten vartioiminen ja suojeleminen, jotka ovat johtaneet naisen liikkumavapauden rajoituksiin. (Nenola 2004, 480–483.)

Kuoleman symboliikkaa tutkinut Terhi Utriainen toteaa, että nainen voidaan nähdä kuoleman edustajana, sillä Eeva on nähty syntiinlankeemuksen symbolina, jonka kautta myös kuolema tuli ihmisen osaksi. Naisen ruumis tuottaa elämää, mutta samalla myös kuoleman. Maria pelastui kuolemasta, koska hän oli neitsyt, eli puhdas seksuaalisuudesta. Ajatus naisesta ”toisena”, kuolemana, miehen rinnalla voidaan nähdä myös kauneusihanteissa, joissa naisten nuorekkuutta arvostetaan ja tavoitellaan, sillä vanhan naisen nähdään olevan lähellä kuolemaa. Sama ei päde miehiin. (Utriainen 1999, 17, 20–21.)

Monissa uskonnoissa naiset on rajattu pois pyhän alueelta, sillä heitä on pidetty epäpuhtaina kuukautisten ja lasten synnyttämisen vuoksi. Varsinkin naisten vuodattama veri on nähty vaarallisena ja siksi siihen on liitetty erilaisia tabuja. Naisten epäpuhtaus taas on tuonut rajoituksia heidän uskonnonharjoittamiseensa. (Nenola 2004, 479–480.) Esimerkiksi Suomessa naiset piti ennen vanhaan kirkottaa synnytyksen jälkeen ennen kuin he saivat osallistua yhteisiin jumalanpalveluksiin. (Nenola 1986, 143–145.) Islamissa nainen ei saa kuukautisten aikana mennä moskeijaan.

Käsitys sukupuolijärjestelmästä, joka lyhyesti kuvataan iskulauseella ”erilaiset mutta tasa-arvoiset”, on tyypillinen ajattelutapa eri uskonnoissa. Tämä ajatus miehen ja naisen komplementaarisuudesta voi saada erilaisia muotoja, kuten kiinalainen ajatus yinistä ja yangista. Se voi toimia konservatiivisen politiikan perusteluna, kuten Yhdysvaltojen uusoikeistolaisissa liikkeissä, joissa korostetaan naisen roolia äitinä ja vaimona (Nenola 2004, 483). Se voi olla myös naisten oma protesti tasa-arvo-ajattelua vastaan, kuten Turkissa viime vuosikymmenien aikana esiintynyt huivikiista osoittaa. Huntua käyttävät naiset kritisoivat joskus pukeutumisellaan myös länsimaista ajattelua naisen vapaudesta. Heidän mielestään vähäpukeiset länsimaiset naiset ovat yleistä riistaa, jolta on viety itsekkyyttä. Islamin mukaan elävät naiset taas sanovat olevansa todella vapaita, sillä he suojaavat itsensä. He näkevät muut, mutta heitä ei voi nähdä. Pukeutumisessaan he kantavat islamiin liittyvää seksuaalinormistoa, mikä antaa heille käytännössäkin liikkumavapautta. He saavat kulkea häiriöttä julkisilla paikoilla jopa myöhään yöllä. (Sakaranaho 1998, 195–196, 201–205.)

Erilaiset moraalikäsitteet voivat olla törmäyskurssilla myös moniarvoisessa Suomessa. Joissakin kouluissa on törmätty siihen, että osa muslimimiehistä ei suostu kättelemään naisopettajia tai -rehtoreita. Henkilökunnalle kyse on tasa-arvon puutteesta, kun taas miehet perustelevat käytöstään naisten kunnioittamisella. Kiinnostavaa tässä on tietenkin se, että kaikki muslimit eivät perustele kättelemisestä kieltäytymistä uskonnolla. Uskontoperinteiden sisällä voi olla suuria eroja sen mukaan, mitkä asiat nähdään uskontojen kannalta oleellisina ja missä taas on kyse kulttuurisista tavoista. (Ks. Rissanen, Sakaranaho & Ubani, tulossa.)

Nainen ja uskonnon materiaallinen muoto

Naisten pukeutuminen on yksi esimerkki siitä, miten uskonto säätelee ihmisten käyttäytymistä. Pukeutuminen on myös esimerkki uskonnon ilmenemisestä materiaalisessa muodossa. Muita vastaavanlaisia esimerkkejä ovat munkkien ja nunnien kaavut tai uskonnollisissa rituaaleissa käytetyt uskonnollista asemaa ja tehtävää osoittavat asut.

Pukeutuminen saattaa kohota symboliksi muullakin tapaa. Esimerkiksi Iranissa huivi on saanut erilaisia symbolisia merkityksiä. Se on ollut symboli naisen alistaiselle asemalle, mutta toisaalta sitä on käytetty myös taisteluun alistaisuutta vastaan (Hoodfar 2001, 421, 429–436). Länsimaissa huivi nähdään usein islamin symbolina ja se edustaa ennen kaikkea islamia, joka alistaa naisia ja on vastakohta lännen vapaalle ja edistykselliselle kulttuurille. Tällöin huiville luodaan merkityksiä ulkopäin, eikä kuunnella sitä, mitä se todellisuudessa merkitsee kantajalleen. Kuten Anne Aly asian ilmaisee, naisella on oikeus riisua huivi, muttei käyttää sitä (Aly 2009, 20–22). Etenkin Ranskassa tyttöjen oikeus käyttää päähuiivia on noussut keskeiseksi puheenaiheeksi ja siitä on tullut tärkeä symboli maassa vallitsevan laïcité-periaatteen puolustamisessa (Konttori 2015). Terhi Utriainen taas pohtii kirjassaan *Alaston ja puettu: Ruumiin ja uskonnon ääret* (2006) pukeutumista, alastomuutta ja ruumiillisuutta uskonnoissa niin konkreettisen kuin vertauskuvallisenkin kautta. Kirjan esimerkit nousevat pitkälti juutalais-kristillisestä perinteestä ja osoittavat, miten ruumiillisuus voidaan nähdä useiden eri ulottuvuuksien kautta, myös materiaalsen.

Uskonnot muokkaavat laajemminkin ihmisten elinympäristöä. Kirkon tornit, moskeijan minareetit tai buddhalaiset pagodit ovat selviä maamerkkejä kunkin uskonnon vaikutusalueesta. Kirkot, moskeijat, temppelit ja synagogat ovat myös pyhiä tiloja, jotka ilmentävät uskonnon peruseriaatteita ja sisältävät uskonnollista symboliikkaa. Uskonto ohjaa myös taiteellista ilmaisua. Esimerkiksi islam kieltää ihmisen kuvaamisen, minkä vuoksi moskeijoita koristavat monimuotoiset ornamentit. Hindulaisuuden monia jumalia taas esitetään lukuisissa kuvissa ja patsaissa. Esimerkiksi Kali- ja Durga-jumalatarten patsaat esittävät monikätsisiä olentoja, joissa yhdistyy sekä lempeys että tuhovoima. Palvojilleen nämä jumalattaret edustavat jumalaista äitiä, jolta naiset rukoilevat lapsia ja terveyttä.

Kristinuskossa naiseen liittyvää uskonnollista kuvastoa ovat Neitsyt Mariaa ja Jeesus-lasta esittävät ikonit ja Neitsyt Marian patsaat. Esimerkiksi Irlannissa vietettiin 1965 mariaanista vuotta, jolloin pystytettiin satoja rukouspaikkoja teiden risteyskohtiin ja niiden varsiin. Rukouspaikat voivat olla yksittäisiä Neitsyt Marian patsaita tai patsaskokoelmia, jotka on sijoitettu luolamaiseen rakennelmaan. Merkittävää näissä patsaissa on se, että ihmisten normaali elinympäristö on merkitty feminiinisellä symboliikalla. Luterilaisessa kirkossa feminiininen aines on karsittu lähes tyystin pois, ja samalla uskonnonharjoittaminen on riisuttu elämyksellisyydestä (Vuola 1994, 211).

Lopuksi

Edellä käytetyt esimerkit antavat kuvaa siitä, miten uskontoja voidaan tarkastella naisnäkökulmasta. 1980-luvulla kirjoitetuista nais- tai sukupuolinäkökulman uskontoihin ottaneista kirjoista voidaan huomata, kuinka tuolloin naisia pyrittiin etsimään uskonnoista tutkimalla historiaa ja pyhiä tekstejä uudestaan. 2000-luvulle tultaessa fokus on kääntynyt siihen, että etsitään uusia näkökulmia nimenomaan naisten ja arkipäivän uskonnollisuuden kautta. Vaikka uskontojen perustajat ja ensimmäisten kirjallisten dokumenttien tuottajat

ovatkin olleet miehiä, ei institutionaalinen uskonnollisuus enää merkitse koko totuutta, ja siksi niiden tarkastelun ohessa on keskitytty myös tarkastelemaan elettyä uskonnollisuutta.

Tässä artikkelissa käytimme runkona Ninian Smartin uskontojen seitsemää ulottuvuutta. Rungon avulla nostimme esille erilaisia teemoja uskonnoista, joita oli mahdollista tarkastella naisnäkökulmasta. Sukupuolinäkökulmaa voisi tietenkin soveltaa myös laajemmin. Sama tarkastelu olisi mahdollista tehdä myös esimerkiksi queer-tutkimuksen perspektiivistä, mikä nostaisi esille toisenlaisia esimerkkejä. Laajemmin uudenlaiset tavat lukea maailmanuskontoja tuovat myös oman lisänsä viime vuosikymmeninä kiihtyneeseen kriittiseen keskusteluun siitä, miten uskonnosta ja uskonnoista tulisi puhua ja kirjoittaa.

Kirjallisuus

Al-Sharmani, Mulki

2015 Kohtaamisia islamin kirjoituksellisen perinteen kanssa. Islamilainen feminismi ja sukupuolireformi Egyptissä. – Riku Hämmäläinen & Heikki Pesonen (toim.), *Kohtaamisia: Kirjoituksia uskonnosta, arjesta ja monikulttuurisuudesta*, 160-179. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Al-Sharmani, Mulki

2018 Marriage in Islamic Interpretative Tradition: Revisiting the Legal and the Ethical. *Journal of Islamic Ethics* 2, 2-21.

Aly, Anne

2009 Media hegemony, activism and identity: Muslim women representing Muslim women. – Tanja Dreher & Christina Ho (toim.), *Beyond the hijab debates: new conversations on gender, race, and religion*, 18–30. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Ammerman, Nancy Tatom

2006 *Everyday religion: observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press.

Anttonen, Veikko

2010 *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Carmody, Denise L.

1987 Judaism. – Arvind Sharma (toim.), *Women in world religions*, 183–206. New York: State University of New York Press.

Cotter, Christopher R. & David G. Robertson (toim.)

2016 *After World Religions. Reconstructing Religious Studies*. London and New York: Routledge.

Dreher, Tanja & Ho, Christina

2009 Introduction: New conversations on gender, race and religion. – Tanja Dreher & Christina Ho (toim.), *Beyond the hijab debates: new conversations on gender, race, and religion*, 1–15. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Gerhart, Mary

2003 Christianity. – Arvind Sharma & Katherine K. Young (toim.), *Her voice, her faith: Women speak on World Religions*, 169–213. Colorado: Westview Press.

Grenholm, Cristina

2010 "Mother Mary comes to me" – An essay in constructive feminist theology. – Marja-Liisa Keinänen (toim.), *Perspectives on women's everyday religion*, 95–115. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.

Hackett, Jo Ann

1987 In the days of Jael: Reclaiming the history of women in ancient Israel. – Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan & Margaret R. Miles (toim.), *Immaculate and powerful: The female in sacred image and social reality*, 15–38. Wellingborough: Crucible.

Hassan, Riffat

2003 Islam. – Arvind Sharma & Katherine K. Young (toim.), *Her voice, her faith: Women speak on World Religions*, 215–242. Colorado: Westview Press.

Helander, Eila

1987 *Naiset eivät vaienneet: naisevankelistainstituutio Suomen helluntailikkeessä*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Hoodfar, Homa

2001 The veil in their minds and on our heads: Veiling practices and Muslim women. – Elizabeth A. Castelli (toim.), *Women, gender, religion: A reader*, 420–446. New York: Palgrave.

Hunt, Stephen & Andrew K. T. Yip (toim.)

2016 *The Ashgate research companion to contemporary religion and sexuality*. London: Routledge.

Hussain, Jamila

2009 Finding the women's space: Muslim women and the mosque. – Tanja Dreher & Christina Ho (toim.), *Beyond the hijab debates: new conversations on gender, race, and religion*, 52–66. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Härkönen, Mitra

2016 *Tibetan nuns between oppression and opportunities: An intersectional study*. Diss. Helsinki: University of Helsinki.

Joy, Morny

2003 *Eccentric, Ecstatics and Exceptional Women*. Adelaide: Charles Strong Memorial Trust.

Keinänen, Marja-Liisa

2010 Introduction. – Marja-Liisa Keinänen (toim.), *Perspectives on women's everyday religion*, 7–37. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.

Kelleher, Theresa

1987 Confucianism. – Arvind Sharma (toim.), *Women in world religions*, 135–159. New York: State University of New York Press.

Koivunen, Hannele

1994 *The Woman who Understood Completely. A Semiotic Analyses of Maria Magdalena Myth in the Gnostic Gospel of Mary*. Acta Semiotica Fennica III. Imatra: Internationa Semiotics Institute.

Konttori, Johanna

2015 *Monsieur, näkemyksemme eivät ole samalta planeetalta! Poliittisen ja yhteiskunnallisen eliitin tulkintoja islamista ja kansallisesta identiteetistä musliminaisten pukeutumisesta käydyissä keskusteluissa 2000-luvun Ranskassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Kupari, Helena

2016 *Lifelong religion as habitus: Religious practice among displaced Karelian Orthodox women in Finland*. Leiden, Boston: Brill.

<https://doi.org/10.1163/9789004326743>

Lehtipuu, Outi

2006 Miten elää Uuden testamentin patriarkaalisten tekstien kanssa? – Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen (toim.), *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*, 105–125. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Mattila, Talvikki

2006 Vastavirtaan – feministisiä näkökulmia raamatuntulkintaan. – Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen (toim.), *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*, 25–50. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Mohagheghi, Hamideh

2006 Emerging women's movements in Muslim communities in Germany. – Hille Haker, Susan Ross & Marie-Theres Wacker (toim.), *Women's voices in world religions*, 63–71. London: SCM Press.

Nefsky, Marilyn F.

1995 Liberator or pacifier: Religion and women in Japan. – Ursula King (toim.), *Religion & Gender*, 291–310. New York: Blackwell.

Nenola, Aili

1986 *Miessydäminen nainen: naisnäkökulmia kulttuuriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nenola, Aili

1988 Seinään isketty naula: Uskonto naiseuden ja naisen roolien määrittelijänä. *Naistutkimus / Kvinnoforskning* 1 (1988), 19–28.

Nenola, Aili

2004 Naisen ja miehen uskonto. – Katja Hyry & Juha Pentikäinen (toim.), *Uskonnot maailmassa*, 479–490. Helsinki: WSOY.

Nikkilä, Pertti

2004 Kungfutselaisuus ja taolaisuus. – Katja Hyry & Juha Pentikäinen (toim.), *Uskonnot maailmassa*, 348–376. Helsinki: WSOY.

Owen, Susan

2011 The World Religions paradigm Time for a change. *Arts and Humanities in Higher Education* 2011 10: 253.
<http://ahh.sagepub.com/content/10/3/253>.
<https://doi.org/10.1177/1474022211408038>

Pesonen, Heikki

1997 Uskonto ja vaietut naiset. Feministinen näkökulma uskontotieteessä. – Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom, *Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino.

Pesonen, Heikki & Huhta, Elina

2001 Jumala hameessa? Identifikaatiot ja erottautumiset jumalataruskonnon teologiassa. – Tuula Sakaranaho (toim.), *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*, 87–104. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos.

Radford Ruether, Rosemary

1987 Androcentrism. *The Encyclopedia of Religion vol 1*, 334–337. New York, London: Macmillan.

Rissanen, Inkeri, Tuula Sakaranaho & Martin Ubani

Tulossa Religious literacy and the governance of religious diversity in multi-faith schools: The Case of Islam. – Tuula Sakaranaho, Timo Aarrevaara & Johanna Konttori (toim.), *Challenges of Religious Literacy: The Case of Finland*. (A manuscript to be valued by Springer in February 2019.)

Ruokanen, Katariina

2009 *Pyhä Teresa ja keskiajan mystiikan teorit*. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Saarinen, Aino

1988 Naistutkimus – paradigmahaaste? – Päivi Setälä & Hannele Kurki (toim.), *Akanvirtaan: Johdatus naistutkimukseen*, 5–27. Helsinki: Yliopistopaino.

Sakaranaho, Tuula

1998 *The Complex other: A rhetorical approach to women, islam, and ideologies in Turkey*. Helsinki: University of Helsinki, Department of Comparative Religion.

Salmesvuori, Päivi

1999 *Hildegard Bingeniläinen vallankäyttäjänä 1100-luvulla?* Kirkkohistorian tutkielma. Helsingin yliopisto: Teologinen tiedekunta.

Salmesvuori, Päivi

2009 *Power and authority: Birgitta of Sweden and her revelations*. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Salmesvuori, Päivi

2015 Valta, sukupuoli ja uskonto: Pyhä Birgitta ja Helena Konttinen esimerkkeinä naisten vallankäytöstä. – Johanna Ahonen & Elina Vuola (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*, 188–212. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Salmi, Minna

2006 Vahvojen naisten jälki – Vanhan testamentin naiskuvia. – Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen (toim.), *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*, 83–104. Helsinki: Kirjapaja.

Samoleit, Alexandra

2008 *Amina Wadud and feminist interpretation of surah 4:34*. Seminar paper. Munich: GRIN Verlag.

Sharot, Stephe

2001 *A Comparative sociology of world religions: virtuosos, priests, and popular religion*. New York: New York University Press.

Smart, Ninian

2005 *Uskontojen maailma*. Helsinki: Otava.

Smith, Jane I.

1987 Islam. – Arvind Sharma (toim.), *Women in world religions*, 235–254. New York: State University of New York Press.

Tiilikainen, Marja

2003 *Arjen islam: somalinaisten elämää Suomessa*. Tampere: Vastapaino.

Tsokkinen, Anni

2014 Life-based theology of Finnish women theologians. – Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (toim.), *Finnish women making religion: Between ancestors and angels*, 161–175. New York: Palgrave Macmillan.

Utriainen, Terhi

1999 *Läsnä, riisuttu, puhdas: Uskontoantropologinen tutkimus naisista kuolevan vierellä*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Utriainen, Terhi

2006 *Alaston ja puettu: Ruumiin ja uskonnon ääret*. Tampere: Vastapaino.

Utriainen, Terhi & Mitra Härkönen

Tulossa Uskonto ja sukupuoli. – Heikki Pesonen ja Tuula Sakaranaho (toim.), *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus.

Utriainen, Terhi, Salmesvuori, Päivi & Kupari, Helena

2014 Introduction: Critical and creative turns. – Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (toim.), *Finnish women making religion: Between ancestors and angels*, 1–17. New York: Palgrave Macmillan.

Uuksulainen, Riikka

2013 *Mothering rituals: A study on low caste women in Kolkata*. Diss. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Vuola, Elina

1994 Eevan ja Marian tyttäret. Kristinuskon naiskuva. – Sara Heinämaa & Sari Näre (toim.), *Pahan tyttäret: Sukupuolitettu pelko, viha ja valta*, 209–224. Helsinki: Gaudeamus.

Vuola, Elina

2006 Mitä feministiteologia on? – Pauliina Kainulainen & Aulikki Mäkinen (toim.), *Näen Jumalan toisin: Kristinuskon feministisiä tulkintoja*, 25–50. Helsinki: Kirjapaja.

Wadud, Amina

1999 *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Woolf, Virginia

1980 *Oma huone*. Helsinki: Kirjayhtymä.

Young, Katherine K.

1987 Introduction. – Arvind Sharma (toim.), *Women in world religions*, 1–36. New York: State University of New York Press.

Young, Katherine K.

2003 Introduction. – Arvind Sharma & Katherine K. Young (toim.), *Her voice, her faith: Women speak on World Religions*, 1–9. Colorado: Westview Press.