

Toimittaneet
Timo Kallinen ja Teuvo Laitila

Sekularismit

Uskonnon ja maallisen rajankäyntejä

Tietolipas 295

Sekularismit

Uskonnon ja maallisen rajankäyntejä

Toimittaneet

Timo Kallinen ja Teuvo Laitila



Tietolipas 295

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.

SKS:n julkaisujen kokoelma kuuluu Unescon kansalliseen Maailman muisti -rekisteriin.

© 2025 Timo Kallinen, Teuvo Laitila ja SKS

Kannen suunnittelu: Emmi Kyytsönen

Taittomalli: Markus Itkonen

Kannen toteutus: Eija Hukka

Taitto: Maija Räisänen

EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-949-8 (nid.)

ISBN 978-951-858-950-4 (EPUB)

ISBN 978-951-858-951-1 (PDF)

ISSN 0562-6129 (nid.)

ISSN 2670-2584 (verkkojulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/tl.295>

Teos on lisensoitu Creative Commons BY-NC-ND 4.0

International -lisenssillä, ellei toisin mainita.

(<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>)



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa

<https://doi.org/10.21435/tl.295>

tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.



PunaMusta Oy, Turenki 2025

Sisällys

Johdanto

Sekularismin monet kasvot 9

Teuvo Laitila ja Timo Kallinen

I KÄSITTEITÄ JA TAUSTOJA

Määrittely ja historia

Alkusanat kirjan ensimmäiseen osaan 41

Teuvo Laitila

1 Sekularismi ja sen sukulaiskäsitteet 47

Marcus Moberg ja Karoliina Dahl

2 ”Tiedämme, ettei ole yhtään jumalaa”

Sekularismin juuria Raamatussa 75

Lauri Thurén

II SEKULAARIN VALTION POLIITTINEN RAKENTAMINEN

Valtionsekularismit

Alkusanat kirjan toiseen osaan 99

Teuvo Laitila

3 Ei sosialismia eikä sekularismia ilman naisen työtä ja täyttä vapautta

Aleksandra Kollontain käsitys yksityisen ja julkisen tilan merkityksestä neuvostoyhteiskunnan rakentamisessa 106

Teuvo Laitila

4 Turkin tasavallan kemalistisen sekularismin maailmankuva 145

Toni Alaranta

5 Pancasilain pakko?

Sekularismin ja uskonnon niveltymisen historiaa

Indonesiassa 168

Heikki Wilenius

III SEKULARISMI JULKISESSA KESKUSTELUSSA

Sopimaton uskonto?

Alkusanat kirjan kolmanteen osaan 191

Timo Kallinen

6 Lupa nauraa?

Sekularismi, valtamedia ja naisten kansanomaisen uskonnollisuus 197

Terhi Utriainen ja Tiina Mahlamäki

7 ”Fidel Castro oli vähintään Jeesus monille”

Sekularismi rationaalisten pasifistien maailmankuvassa 1960-luvun Suomessa 222

Rony Ojajärvi

IV SEKULARISMI JA KOLONIALISMIN PERINTÖ

Sekularismi siirtomaakontekstissa
Alkusanat kirjan neljänteen osaan 261
Timo Kallinen

8 Sekulaarit ja uskonnolliset maailmankuvat
ympäristönsuojelutoimissa Koillis-Madagaskarilla 267
Jenni Mölkänen

9 Imperiumi, evoluutio ja sekularismi
Brittiläisen siirtomaavallan maailmankuvat 1900-luvun
alkupuolen Afrikassa 291
Timo Kallinen

10 Uskonnollisen suvaitsemattomuuden oikeuskäsittely
Afrobrasilialaiset uskonnot, julkinen tila ja kansallinen
yhteisö 2000-luvun Brasiliassa 318
Elina I. Hartikainen

Kirjoittajat 347
Abstract 351
Asiahakemisto 352
Henkilö- ja paikannimihakemisto 356

Johdanto

Sekularismin monet kasvot

Teuvo Laitila

📄 <https://orcid.org/0000-0003-1321-9741>

Timo Kallinen

📄 <https://orcid.org/0000-0001-7916-6203>

Tämän kirjan johtoajatus on, että sekularismeja on monia. Kirja pyrkii kartoittamaan sekularismien moninaisuutta sekä jäljittämään niiden historiallisia, maantieteellisiä ja intellektuaalisia yhteyksiä. Laajassa merkityksessä sekularismi voidaan ymmärtää moderniksi näkökannaksi, jossa jumaluus on erotettu fyysisen luonnon toiminnasta ja yhteiskuntaelämän järjestämisestä. Tavallisesti se ymmärretään hieman rajatummin poliittiseksi ajattelutavaksi, joka pyrkii erottamaan uskonnon ja valtion toisistaan. Täten jo sekularismin (yksikössä) määritelmä sisältää ajatuksen sekularismeista (monikossa): kertoohan se sekularismin liittyvän yhtäältä luontosuhteen ja toisaalta sosiaaliseen elämään, mitkä modernissa ajattelussa on tavattu nähdä toisistaan erillään.

Mikäli sekularismiin keskitytään nimenomaan yhteiskuntaelämän kontekstissa – niin kuin tässä kirjassa pääosin tehdään – kohdataan toisenlainen sekularismien kirjo. Sekularismilla on eri puolilla maailmaa erilaiset historialliset juuret. Jotta tätä moninaisuutta voidaan ymmärtää, on tarkasteltava sekularismien taustalla vaikuttavia kokonaisvaltaisempia ajatusrakennelmia siitä, millainen maailma on ja millainen sen pitäisi olla, sekä niitä historiallisia tilanteita, joissa näitä ajatuksia on ryhdytty toteuttamaan. Näin on mahdollista syventyä tarkemmin siihen, mikä on motivoinut sekularistista politiikkaa, mitä sillä on tavoiteltu ja mitä sen puitteissa on pidetty mahdollisena. Tällainen historiallinen ja kulttuurinen kontekstisidonnainen tarkastelu on kirjan lukujen tavoitteena.

Sekularismin moninaisuuden hahmottaminen edellyttää tutkijalta valppautta ja reflektiivisyyttä. Ensinnäkin sekularismi on sekä maallikoiden käyttämä nimitys itse omaksumilleen ja kannattamilleen ideologioille että tutkijoiden termi, jolla luokitellaan erilaisia aatesuuntauksia ja ajattelutapoja, vaikka tutkittavat ihmiset eivät itse niitä sellaisiksi kutsuisikaan. Hyvä esimerkki ensiksi mainitusta tapauksesta on kirjan luvussa 4 tarkasteltu kemalistinen Turkki, jossa valtiollinen eliitti näki sekularismin olennaisena osana edistystä ja pyrki modernisoimaan yhteiskuntaa päättäväisin ottein eurooppalaisia esimerkkejä seuraten. Jälkimmäinen tilanne tulee esille vaikkapa Intian poliittista ja uskonnollista historiaa koskevissa akateemisissa keskusteluissa, joissa on kiistelty siitä, voidaanko joitakin maan menneisyyden hallitsijoita ja heidän politiikkaansa oikeutetusti luonnehtia sekularistisiksi, vaikka on selvää, ettei käsitettä tuolloin vielä ollut olemassa (ks. esim. Nandy 2001, 61–88). Tutkijan on oltava tietoinen ja tehtävä selväksi yleisölleen, kenen käsitteitä hän kulloinkin käyttää.

Toiseksi monet sekularistisen ajattelun perusolettamukset ovat modernissa länsimaisessa kulttuurissa muuttuneet itsestäänselvyyksiksi, joita ei tunnisteta osaksi minkäänlaista ”ismiä” (ks. Taylor 2007, 575–579). Esimerkiksi siirtomaa-ajan Afrikkaa käsittelevässä luvussa 9 käy hyvin ilmi, kuinka sekularistista politiikkaa toteuttavat eurooppalaiset virkamiehet näkivät itsensä vain edistämässä afrikkalaisten yhteiskuntien ”luonnollista kehitystä” eivätkä suinkaan istuttamassa niihin ulkoa tuotuja poliittisia malleja, mikä jälkeensä katsottuna on kuitenkin lähempänä totuutta.

Yhtä lailla tutkija voi erehtyä pitämään sekularismia jonkinlaisena kyseenalaistamattomana normina. Yksi sekularisaatiota koskevan tieteellisen keskustelun viimeaikaisista ydinkysymyksistä onkin ollut se, missä määrin teoriat maallistumiskehityksestä heijastelevat todellisia historiallisia kehityskulkuja ja missä määrin sekularismin nimeen vannovien tutkijoiden käsityksiä siitä, mihin suuntaan historian pitäisi edetä (ks. esim. Martin 2005; Quack 2017). Täten sekularismi maailmankuvana ja politiikkana sekoittuu sekularisaatioon, jolla tarkoitetaan historiallista prosessia, jossa uskonnon

merkitys yhteiskunnassa tai yksilöiden elämässä pienenee. Näitä käsitteellisiä merkityseroja ja kytköksiä pohditaan lähemmin kirjan ensimmäisessä luvussa.

Tässä johdantoluvussa luodaan katsaus pääasiallisiin tapoihin, joilla sekularismia jäsenellään ja jaotellaan. Luku lähtee liikkeelle yllä mainitusta sekularismin kahtalaisuudesta ja pyrkii vastaamaan kysymykseen, mitä sekularismi tarkoittaa suhteessa luontoon ja materiaalisuuteen sekä miten tämä puolestaan liittyy poliittiseen sekularismiin. Tämän jälkeen esitellään lyhyesti tärkeimpiä poliittisen sekularismin muotoja. Perspektiivi on globaalihistoriallinen siten, että ensin käsitellään poliittisen sekularismin syntyvaiheita ja myöhempää kehitystä Euroopassa ja Yhdysvalloissa, minkä jälkeen siirrytään keskustelemaan sekularismista globaalissa etelässä. Jälkimmäisessä tapauksessa esimerkkeinä käytetään Intiaa ja Kiinaa, ja keskustelu pyrkii haastamaan tavanomaisia käsityksiä sekularismin länsimaisuudesta. Käytetyt historialliset esimerkit on valittu eri valtioista ja maantieteellisiltä alueilta kuin mitä kirjan pääluvut käsittelevät, ja siten tämä johdanto osaltaan täydentää kirjan tiedollista antia. Viimeisenä luodaan lyhyt katsaus kirjan koostumukseen ja pohditaan kirjan merkitystä aihepiirin kotimaiselle tutkimukselle.

Sekularismi ja taiasta vapautunut maailma

Yksi sekularistisesti värittyneen historiankirjoituksen helmasynneistä on ollut olettaa perinteisen uskonnollisuuden kauttaaltaan hallitsema menneisyys, jonka väistyminen on ollut ihmisen yksilöllisen vapautumisen edellytys. Tämäntapaisiin oletuksiin on syytä suhtautua varovasti, koska ne osaltaan uusintavat käsityksiä sekularismin väistämättömyydestä ja normaaliudesta. (Taylor 2007; Keane 2013.) Kriittinen asenne konventionaalisia historiakäsityksiä kohtaan nouseekin esille jo kirjan ensimmäisen osan toisessa luvussa, jossa tarkastellaan kuinka myöhemmälle sekularistiselle ajattelulle leimalliset käsitykset jumalan ja tämänpuoleisen maailman välisestä suhteesta ovat olleet nähtävillä eri aikoina kristin-

uskon historiassa, erityisesti sen alussa. Historiallisesti modernin länsimaisen sekularismin syntyvaiheet on kuitenkin tapana sijoittaa reformaatioon ja sitä seuranneeseen valistusajkaan Euroopassa (Taylor 2011; Berlinerblau 2017).

Yksi varhaisen poliittisen sekularismin peruspilareista oli ajatus siitä, että valtiovallan tehtävät koskivat ihmisten elämää ainoastaan tämänpuoleisessa maailmassa. Ihmisten sielujen pelastuminen ja kuolemanjälkeinen elämä eivät kuuluneet maallisten hallitsijoiden toimivaltaan (Perry 2017, 130–132.) Tämä oli yhteydessä yleisempään uskonnolliseen ja intellektuaaliseen murrokseen, jossa tämänpuoleinen maailma irrotettiin asteittain tuonpuoleisesta. Pikkuhiljaa tämänpuoleisesta maailmasta tuli länsimaiselle ihmiselle ainoa ”tosi” todellisuus, kun taas tuonpuoleinen jäi ihmisen ulottumattomiin ja sen olemassaolosta ja luonteesta tuli uskon asia. Samalla vallitsevat käsitykset siitä, mikä on hyvää, kiinnittyivät yhä vahvemmin ihmisen maalliseen elämään. Hyvän yhteiskunnan kriteerit eivät enää kummunneet kristillisten hyveiden vaalimisesta vaan siitä, kuinka hyvin yhteiskuntaan kuuluvat yksilöt kykenivät tyydyttämään tarpeitaan ja toteuttamaan oikeuksiaan. Jopa uskonnolliset instituutiot, joiden asemaa oli aikaisemmin voitu perustella niiden yhteydellä johonkin korkeampaan tai pyhempään, joutuivat enenevässä määrin oikeuttamaan oman olemassaolonsa ”hyödyllisyydellään” joillekin tämänpuoleisille tavoitteille, kuten rauhan edistämiseksi tai hädän lievittämiseksi. (Taylor 2011, 32–33.)

Tieteentutkija Bruno Latourin (2006, 60–62) mukaan modernissa ajattelussa jumala pyrittiin häivyttämään tämänpuoleisesta maailmasta kahdella eri tavalla: luonnontieteilijät puhdistivat luonnon kaikesta jumalallisesta läsnäolosta, kun taas yhteiskuntafilosofit ja poliittiset ajattelijat tähdensivät yhteiskunnan olevan inhimillinen eikä jumalallinen luomus. Jumalalle suotiin modernissa maailmankuvassa puhtaasti hengellinen, yksityinen läsnäolo ihmisen ”sielussa” tai ”sydämessä”, mutta hänen ei katsottu puuttuvan millään tavalla tämän elämän ulkoisiin puitteisiin tai kulkuun. Voitaisiinkin sanoa, että poliittisen sekularismin erottamaton kumppani oli ”taianomaisuuden katoaminen” tai ”lumouksen haihtuminen”, jol-

la tarkoitetaan kaikenlaisten jumaluuksien ja henkivoimien erottamista ihmisen fyysisestä ympäristöstä, jonka puolestaan katsotaan toimivan objektiivisten luonnonlakien mukaan.¹

Monet merkittävät tutkijat ovatkin pitäneet taianomaisuuden katoamista yhtenä tärkeimmistä modernin aikakauden tunnusmerkeistä (ks. esim. Germain 1993; Taylor 2007). Kaikkein tunnetuin aiheesta kirjoittanut yhteiskuntateoreetikko on Max Weber (ks. esim. Mishima 2019). Hänen mukaansa maailma menettää taikansa silloin, kun ihminen ”tietää tai uskoo että jos hän vain *haluaa*, hän aina voi saada tietoa, että periaatteessa ei siis ole olemassa mitään arvaamattomia voimia asioihin vaikuttamassa ja jopa että hän voi – periaatteessa – *hallita* kaiken *laskelmallisesti*” (Weber 2009, 41; kursivointi alkuperäistekstissä). Weber ei siis väittänyt, että ihminen todella pystyisi hallitsemaan kaikkea laskemalla, vaan ennemminkin esitti, että tällainen käsitys oli moderniudelle leimallinen. Laskennallisen hallinnan edeltäjä ihmiskunnan historiassa oli ollut magia, jonka Weber (1980, 79) liitti juuri ihmisen luontosuhteeseen sanoen sen olleen ”luonnonvoimia hallitsevia ja niissä piileviä henkiä pakottavaa taikaa tai yksinkertaisesti jumalten hyväntahtoisuuden ostamista”. Hän ei kuvaile asiaa tämän konkreettisemmin, mutta voitaneen olettaa, että hän viittaa erilaisiin rituaaleihin, erityisesti uhraamiseen. Taianomaisuuden kadotessa ”tekniset välineet ja laskelmat” korvaavat sekä henget että rituaalit (Weber 2009, 41).

Weberiä askarrutti eniten se, mihin yhä vain pidemmälle viety maailman rationalisointi lopulta johtaisi. Tämä saa kysymään, millä tavalla moderni sekularismi suhtautuu niihin, jotka eivät ole luopuneet hengistä ja rituaaleista tai kaikkivoivasta jumalasta, joka konkreettisesti ohjaa elämää maan päällä ja päättää ihmisten kohtaloista. Länsimaisen tieteen lisäksi myös monet reformistiset

1 Suomenkielisissä esityksissä puhutaan usein lumosta (tai lumouksesta) ja sen katoamisesta (ks. esim. Utriainen 2017). Tässä yhteydessä viitataan yleensä Max Weberiin, jonka teosten suomennoksissa käytetään erilaisia taika-sanon johdannaisia sekä termejä magia ja magiikka (ks. Weber 1990, 75–76; Weber 2009, 41). Käytämme näitä johdannossa samaa tarkoittavina.

uskonnolliset suuntaukset ovat suhtautuneet tällaiseen ajatteluun voimakkaan torjuvasti, joskus jopa suoranaisen halveksuvasti kut-suen sitä ”taikauskoksi” tai ”fetisismiksi”. Täten modernissa kulttuu-rissa uskonto määritellään sekä yksilön sisäisenä uskona (ks. esim. Asad 1983; Ruel 2002) että korostetusti hengellisinä opetuksina ja käytänteinä, jotka eivät saa olla ristiriidassa sen kanssa, mitä tiede sanoo materiaalisen maailman toiminnasta (Keane 2007, 77–79). Sekularismi lähestyykin monesti uskontoja ikään kuin erilaisina joukkoina tiedollisia väittämiä, joihin niiden kannattajat uskovat ja joita voidaan tarkastella kriittisesti ja vertailla keskenään. Uskon-nollisuus nähdään siten valintana, jonka uskova ihminen on tietoi-sesti tehnyt eri vaihtoehtojen välillä. (Keane 2013, 166–168.)

Kaikenlaisen taikauskon vastustaminen ja kitkeminen liitetään modernissa ajattelussa vahvasti myös moraaliin ja yhteiskuntaelä-mään. Antropologi Webb Keanen (2007; 2013) mukaan sekularismi voidaan ymmärtää osana suurta modernia ”vapautustarinaa”, jossa historia etenee kohti moraalisesti parempaa päämäärää. Historian aikana moderni subjekti ylittää vaiheittain kaikki sellaiset sosiaali-set, materiaaliset ja ideologiset esteet, jotka ovat aikaisemmin ra-joittaneet hänen toimijuuttaan ja autonomiaansa. Tässä katsanto-kannassa täysivaltainen, moraalisesti vastuullinen modernin valtion kansalainen ei voi sälyttää vastuuta tämän maailman tapahtumista materiaalisille objekteille tai kuvitteellisille henkiolennoille, joilla ei ole todellista toimijuutta.

Taikauskosen ihmisen ei katsota ymmärtävän inhimillisen toi-mijuuden todellista luonnetta ja siten hän ei osaa tai halua ottaa täyttä vastuuta omista teoistaan. Näin ollen, Keanea (2007, 77) sitee-raten, hän syyllistyy ”poliittiseen itsepetokseen”. Siksi modernissa sekularismissa taikauskoa ei voida pitää pelkkänä erehdyksenä tai väärinkäsityksenä vaan se nähdään myös moraalisesti tuomittavana asiana. Jos jumalat, henget tai esi-isät eivät ole vastuussa suotuisasta säästä, metsästysonnesta tai runsaasta sadosta, eivät he voi myös-kään vaikuttaa ihmisten välisiin suhteisiin tai historian kulkuun, ja tämän myöntämistä sekulaarin valtion kansalaiselta edellytetään. Näin ollen taianomaisuuden katoamisella sekä politiikan ja uskon-

non erottamisella on lopulta sama tavoite: yksilön emansipaatio. Keane (2013, 160–161) sanoo, että tässä on nähtävillä sekularismin moraalinen ja affektiivinen puoli, joka tekee sekularismista muuttakin kuin vain rationaalisuuteen liittyvän kysymyksen.

Kuten tämänkin kirjan luvut osoittavat, taianomaisuus ei ole kadonnut läheskään kaikkialta ja sekulaarit modernistit näkevät sen edelleen joko todellisena ongelmana tai vähintäänkin pilkallisen huumorin aiheena (ks. luku 6). Kyse ei ole pelkästään siitä, että moderni sekulaari ajattelu ei ole levinnyt kaikkialle tai juurruttanut itseään joka paikkaan. Joillekin taianomaisuuden katoaminen on selvästi merkinnyt inhimillisen kokemuksen köyhtymistä ja siksi moderniuuden historiaan on aina kuulunut vastareaktioita – pyrkimyksiä lumota maailma uudelleen (Taylor 2011, 39; ks. myös Weber 2009).

Kohti sekularismien globaalia historiaa

Tutkijat luokittelevat sekularismin eri variaatioita kovasta uskonnonvastaisesta sekularismista pehmeämpään pluralismia tukevaan sekularismiin (ks. esim. Kosmin 2007; Berlinerblau 2017). Seuraavaksi tarkastellaan ensin Ranskaa ja Yhdysvaltoja tunnetuimpina moderneina länsimaisina esimerkkeinä valtion ja uskonnollisten instituutioiden erottamisesta toisistaan. Tämän jälkeen siirrytään keskustelemaan Pohjoismaista ja Neuvostoliitosta. Ensin mainittu tapaus käy malliesimerkkinä pehmeästä sekularismista, kun taas jälkimmäinen ilmentää kovaa sekularismia. Lopuksi tarkastellaan Intian ja Kiinan sekularismien länsimaista poikkeavia taustoja, jotka valottavat sekularismin moninaisuutta globaalissa etelässä.

Valistusajattelun läntinen perintö: Ranskan ja Yhdysvaltain sekularismi

Ranskan kielessä sekularismille on oma, monista muista kielistä poikkeava käsitteensä, *laïcité*, joka tavallisesti suomennetaan tunnustuksettomuudeksi. Käsitteen taustalla on 1700-luvun valistus-

filosofia, jonka näkemyksen mukaan valtiosidonnaisen kirkon yhdenmukaisuusvaatimukset loivat suvaitsemattomuutta ja rajoittivat merkittävästi yksilöiden vapautta ja valtion haluttiin irtautuvan kirkosta puolueettomaksi ja suvaitsevaisuutta toteuttavaksi toimijaksi. Vuonna 1905 Ranskan valtio turvasi lailla omantunnonvapauden ja vapaan uskonnon harjoittamisen. Samalla valtio ja kirkko erotettiin toisistaan eikä Ranskan tasavalta tunnustanut enää mitään uskontokuntaa. (Haarscher 2006, 29–32.) J. J. Rousseauta mukaillen tällaista näkemystä voidaan kutsua pyrkimykseksi luoda sekularismia valtion avulla. Valtio määritteli itsensä uskontoneutraaliksi, mikä vahvistettiin vuoden 1946 perustuslaissa, mutta pyrki samalla sulkemaan julkisesta elämästä kaiken haitallisena pitämänsä uskonnollisuuden. Uskonnollisen maailmankatsomuksen rakentaminen jäi lain sallimien uskonnollisten instituutioiden, kuten papiston, seurakuntien ja yksityisten uskonnollisten koulujen tehtäväksi. (Baubérot 2010, 58–59; Turner 2011, 131–132.) Ranskalaisen sekularismin globaalit vaikutukset olivat 1900-luvulla merkittäviä. Sekularistinen politiikka ulotettiin koskemaan myös Ranskan siirtomaita (ks. luvut 8 ja 9) ja sen lisäksi maasta tuli esikuva joillekin uudistumielisille poliitikoille muualla maailmassa (ks. luku 4).

Aina 1980-luvun lopulle saakka sekulaari valtio käytännössä suvaitsi uskonnon julkisen roolin, joka tuolloin liittyi lähinnä katalisuuteen. Islamin voimistuessa sekä globaalisti että Ranskassa valtion näkemys sekularismista alkoi muuttua. Aluksi uskontoon, joka nyt ymmärrettiin ensisijaisesti islamiksi, suhtauduttiin torjuvasti, koska sen nähtiin johtavan suvaitsemattomuuteen. Tämä näkemys kulmineoiti vuonna 2004 annettuun ”sekularismilakiin”, jolla kiellettiin kaikkien ”näkyvästi uskonnollisten” symbolien – kuten ristien ja naisten päähuivien – käyttö julkisissa kouluissa. (Baubérot 2010, 59–60.)

Seuraavina vuosina valtion tulkinta alkoi muuttua. Valtion puutumista yksilön henkilökohtaiseen uskonnon harjoittamiseen – jollaiseksi huivien ja ristien käyttö voidaan tulkita – ei enää pidetty tarpeellisena. Tärkeämpää oli sitouttaa kansalaiset vakaumuksesta riippumatta sekularismin yhteen kulmakiveen: suvaitsevaisuuteen.

Jean Baubérot (2010, 61) pelkisti muutoksen toteamalla, että valtio alkoi edellyttää uskonnoilta sekulaaria suvaitsevaisuutta yhteiskunnassa, mutta salli näiden olla suvaitsemattomia toisiaan kohtaan. Presidentti Nicholas Sarkozyn hallintokaudella (2007–2012) Ranska siirtyi kohti yhdysvaltalaistyypistä sekularismia. Siinä valtio hyväksyy mihinkään tiettyyn uskontoon sitoutumattoman puheen jumalasta ja edellyttää samalla kansalaisilta sitoutumista yhteisiin, sekulaareiksi ymmärrettyihin arvoihin, kuten suvaitsevaisuuteen (Baubérot 2010, 64–67).

Yhdysvaltalaiseen sekularismiin vaikuttivat sekä Britanniasta irtautumiseen liittynyt yksilönvapauden korostus että Ranskan vuoden 1789 vallankumouksen arvot: vapaus, veljeys ja tasa-arvoisuus. Sekä yhdysvaltalaisen että brittiläisen poliittisen sekularismin henkisenä isänä pidetään valistusfilosofi John Lockeä, joka myöhäistutonnossaan rajasi valtion tehtäväksi ihmisten oikeuksien suojelemisen. Kaikki sellainen uskonharjoitus, joka ei loukkaisi kanssaihminen oikeuksia, tulisi sallia. (Perry 2017, 126–132.) Yhdysvaltain perustuslaki (1787) erotti kirkon ja valtion toisistaan, mutta rajoitti samalla valtion valtaa puuttua kansalaisten uskonnonharjoitukseen. Tämä johtui ainakin osaksi siitä, ettei Yhdysvalloissa ollut yhtä hallitsevaa kirkollista instituutiota, joka olisi määritellyt ”oikean” uskonnollisuuden. Tämän takia omantunnonvapaudesta tuli yhdysvaltalaisen sekularismin keskeinen kysymys suhteessa uskontoon. Yhdysvaltalaisen sekularismin mukaan yksilö on vapaa valtion ja kirkollisen keskusjohdon valvonnasta. Valtiollisten instituutioiden tehtävänä on ainoastaan turvata yksilöiden oikeus harjoittaa haluaansa uskontoa. Tämä vaihtoehto jätti yksilöille oikeuden olla uskonnollisia, vaikka valtio on uskonnoton. Piiloisesti tähän sisältyi myös oletus, että kansalaiset ovat uskonnollisia, eikä kukaan ole uskonnoton. (Turner 2011, 132–133.)

Protestanttinen näkemys, joka korosti yksilöä instituution sijaan, oli sopusoinnussa valistusfilosofisen sekularismin yksilön oikeuksia korostavan ajattelun kanssa. Myöhemmin se johti kulutuksen ja uskonnon yhdistämiseen: uskontoja markkinoitiin yksilöille samaan tapaan kuin kaupallisia tuotteita, ja valtio säätelä – tai pikemmin-

kin jätti säätelemättä – uskontoja samaan tapaan kuin liikeyrityksiä. Sekularismi ei siten johtanut uskonnon roolin vähenemiseen yhteiskuntaelämässä vaan sen moninaiseen sallimiseen osana yhdysvaltalaista yhteiskuntaa ja elämäntapaa. Sosiologi Robert Bellah kutsui näin syntyynyttä sekulaarisuskonnollista katsomuskokonaisuutta kansalaisuskonnoksi (engl. *civil religion*). (Bellah 1967; Turner 2011, 141–144.) Siten yhdysvaltalaisesta sekularismista on tullut sallivaa ja uskonnollisia oikeuksia tukevaa ja siinä mielessä se lähe-
nee esimerkiksi pohjoismaista sekularismia (ks. esim. Kosmin 2007; Stepan 2011).

Pohjoismainen pehmeä sekularismi

Monissa pohjoisen Euroopan maissa valtiota ja uskontoa ei ole erotettu toisistaan yhtä yksiselitteisesti kuin Ranskassa ja Yhdysvalloissa. Tutkijat määrittelevät ne sekulaareiksi yhteiskunniksi yleensä sillä perusteella, että uskonnolla ei ole merkittävää asemaa kansalaisyhteiskunnan järjestämisessä tai julkisessa keskustelussa (Roy 2007, viii). Esimerkiksi Suomessa perustuslaki on jo pitkään määritellyt valtion uskonnollisesti neutraaliksi ja taannut kansalaisten uskonnonvapauden (Huhta 2022, 172–186). Silti evankelisluterilaisella kirkolla ja ortodoksisella kirkolla on edelleen valtioon erityinen suhde, jota on kuvattu aikaisemmin valtionkirkoksi ja nykyään usein kansankirkoksi (Hjelm 2021, 225–229). Kysymys siitä, vallitseeko uskonnollisesti neutraalin valtion ja valtionkirkkoinstituution välillä ristiriita, on toistuvasti esillä julkisessa keskustelussa. Niin ikään ristiriitaisena voidaan nähdä se, että kaksi kolmasosaa suomalaisista kuuluu evankelisluterilaiseen kirkkoon ja kyselytutkimuksien perusteella suhtautuu myönteisesti sen toimintaan, mutta usko kirkon opetuksiin laskee ja vain kolmannes suomalaisista sanoo uskovansa jumalaan kirkon opettamalla tavalla (Pessi & Grönlund 2018, 103–104). Pohjoiseurooppalaisen sekularismin erityispiirre on siis se, että suosituimmuusasemastaan huolimatta valtionkirkoilla ei ole oikeutta eikä todellista valtaa vaikuttaa valtion politiikkaan tai kansalaisten vapaaseen uskonnonharjoittamiseen (Stepan 2011, 121).

Ajattelutapaa, jossa uskonto pyritään erottamaan politiikasta, lainsäädännöstä, koulutuksesta ja muusta julkisesta elämästä, mutta annetaan kuitenkin valtiolle huomattava rooli uskonnon sektorilla, kutsutaan joskus pehmeäksi sekularismiksi (ks. Kosmin 2007, 5–7). Pohjoismaiden kaltaisissa uskonnollisesti melko homogeenisissa kansallisvaltioissa valtion tuki maan valtauskonnolle on perinteisesti hyväksytty jonkinasteisena itsestäänselvyytenä. Viime aikoina pehmeän sekularismin perinne on kuitenkin yhä voimakkaammin kyseenalaistettu. Syynä tälle on keskeisten uskonnollisten instituutioiden jatkuva heikkeneminen esimerkiksi valtionkirkon jäsenkadon takia sekä uskonnollisen kentän monimuotoistuminen erityisesti kasvavan maahanmuuton myötä. (Dencik 2007, 125–126.) Näissä keskusteluissa on esitetty vaatimuksia sekularismin viemistä entistä kovempaan suuntaan, mutta myös peräänkuulutettu valtion tiukempaa sitoutumista maan valtauskonnon ”puolustamiseen”.

Sosiaalipsykologi Lars Dencik on tutkinut tapoja, joilla pehmeän sekularismin ristipaineet ovat ilmenneet Tanskassa viime vuosikymmeninä. Tanskaa voidaan pitää malliesimerkkinä pohjoismaisesta pehmeästä sekularismista. Sen luterilaisen kansankirkon erityisasema näkyy monin tavoin maan valtiollisessa elämässä: virallisen hallitsijan eli kuningattaren tai kuninkaan on perustuslain mukaan oltava kirkon jäsen, maan hallitus nimittää kirkon piispat ja arkkipiispat, kunnallisissa kouluissa annetaan luterilaisista uskonnonopetusta ja tuntuva enemmistö tanskalaisista kuuluu edelleen kirkkoon. (Dencik 2007, 128.) Toisaalta tanskalaisen yhteiskunnan maallistuneisuus on vähintäänkin yhtä näkyvää. Vain viisi prosenttia tanskalaisista käy säännöllisesti kirkossa, kun taas yli 80 prosenttia tanskalaisista sanoo, ettei uskonnolla ole mitään roolia heidän arkielämässään. Niin ikään moderneilla sekulaareilla aatteilla, kuten sukupuolten tasa-arvon kannattamisella tai seksuaalivähemmistöjen oikeuksien ajamisella, on vankka sija tanskalaisessa yhteiskunnassa. (Mt. 131–133.) Siten sekä kristillisyydestä että sekulaariudesta on tullut tanskalaisuutta määritteleviä piirteitä, ja Dencik päätyykin kutsumaan Tanskan valtauskontoa ”sekularisoiduksi luterilaisuudeksi”.

Uskonnon asema tanskalaisessa yhteiskunnassa nousi julkisen keskustelun kärkiaiheeksi syksyllä 2005, kun maan suurin päivälehti *Jyllands-Posten* julkaisi profeetta Muhammedia esittäviä pilapiirroksia. Piirroksia pidettiin loukkaavina ympäri islamilaista maailmaa, mikä johti protesteihin ja väkivaltaisuuksiin (ks. myös Kunelius ja muut 2007; Asad – Brown – Butler 2009). Dencik kiinnittää tutkimuksessaan huomiota siihen, kuinka Tanskan vallanpitäjien julkisissa reaktioissa pilapiirroksihuun sekularistiset ja uskonnolliset argumentit ikään kuin sulautuivat toisiinsa. Esimerkiksi vallassa olleen liberaalien ja konservatiivien muodostaman koalitionhallituksen pääministeri tähdensi sitä, kuinka uskonto ja politiikka oli erotettava toisistaan ja kuinka uskonto olisi pidettävä tiukasti yksityisasiana, mutta totesi samassa yhteydessä, että ”tanskalainen yhteiskunta on kristillisen ajattelun läpätunkema” ja siksi uskontoa ei voida erottaa politiikasta. Hallituksen varapääministeri puolestaan puhui kristinuskosta ”meidän uskontonamme” ja piti hallituksen tehtävänä tanskalaisen yhteiskunnan ”kristillisen perustan” vahvistamista. (Dencik 2007, 129–139.) Maahanmuuttovastaiset populistipoliitikot sen sijaan pyrkivät kohun avulla todistelemaan, että islam oli yhteensopimaton sekä kristinuskon että sekulaarien arvojen kanssa eikä sillä ollut paikkaa Tanskassa (mt. 134–136). Vaikka pilapiirroksihun pahin aika on jo takanapäin, uskontoon ja sekularismiin liittyvät kysymykset puhuttavat tanskalaisia edelleen. Viimeisin esimerkki tästä ovat julkisiin Koraanin polttamisiin liittyvät keskustelut (ks. esim. Larsson – Frydenlund – Brekke 2024).

Tanskan tapaus näyttäisi vahvistavan myös yleisemmän tason havaintoa sekulaarien valtioiden luonteesta. Koska sekularistisen politiikan päämääränä pidetään rauhan ja järjestyksen takaamista, valtioilla on taipumus suosia valtion enemmistöuskontoa tai -uskontoja. Tällöin muodollisesti ylläpidetyistä puolueettomuuden ja tasa-arvon periaatteista ollaan valmiita tinkimään käytännöllisten tavoitteiden vuoksi. (Ks. Agrama 2010.) Siksi tanskalaispolitiikkosenkin oli kriisitilanteessa helpompi myönteillä oletettuja enemmistön kantoja kuin pitäytyä tiukasti puolueettomuudessa, johon he periaatteiden tasoilla olivat sitoutuneet.

Koveneva sekularismi: valistusajattelun perintö Neuvostoliitossa

Jos pohjoismaista sekularismia on luonnehtinut sen pehmeys, suvaitsevaisuus uskontoja kohtaan ja jopa joidenkin niistä suosiminen, monet sosialistiset maat ovat esimerkki kovasta sekularismista. Historialliselta kannalta näistä merkittävin on Neuvostoliitto. Se sai Yhdysvaltain lailla vaikutteita Ranskan vallankumouksesta sekä Ranskan vuoden 1905 uskontolainsäädännöstä ja pyrki Ranskan mallin mukaisesti luomaan kansan ja järjen hallitseman sekulaarin valtion Venäjälle, jossa kirkon tuolloin merkittävä poliittinen ja taloudellinen valta oli kumottu ja kansalaisille oli taattu oman-tunnonvapaus.

Neuvostoliiton kommunistinen puolue ei nähnyt uskontoa ideologisena vastustajana vaan kilpailijana, joka tavoitteli samoja resursseja. Tämän näkemyksen pohjalta muodostettua politiikkaa kommunistinen puolue perusteli ja oikeutti tieteelliseksi väitetyllä yhteiskuntakehityksen tulkinnalla, jonka mukaan taloudelliset olot ja tuotantosuhteet määrittävät ihmisen olemista ja sosiaalisia suhteita. Uskontoa pidettiin kapitalistiseen tuotantovaiheeseen kuuluvana ilmiönä, jossa omistava luokka oikeutti valtansa vetoamalla jumalaan, jota neuvostotulkinnan mukaan ei ollut olemassa muualla kuin riistävän luokan ja heitä tukevan papiston mielikuvituksessa. (Ks. Puolueohjelma 1971.) Näin Neuvostoliitossa, samoin kuin siitä vaikutteita ottaneissa sosialistisissa maissa, sekularismi kytkeytyi vahvasti ateismiin eli uskonnonvastaisuuteen, joka alettiin nähdä yhtenä sekularismin keskeisenä edellytyksenä: uskontoon tiivistyi kaikki se kielteinen ja haitallinen, mikä esti sosialismia – ja sekularismia – toteutumasta. Uskonto oli siksi juurittava pois lainsäädännöllisin toimin ja voimakeinoin ja ihmiset oli kasvatettava ”tieteelliseen maailmankatsomukseen”. Muodollisesti neuvostolainsäädäntö jätti uskonnolle tilaa omantunnonkysymyksenä, eikä varsinaisesti laillisenä oikeutena. Vaikka uskontolainsäädäntöä näin tulkittiinkin etenkin länsimaiden suuntaan, käytännössä tämä tila pyrittiin hävittämään. (Ks. yleisesti Smolkin 2018.)

”Kansan etujoukko” eli kommunistinen puolue ohjasi kansalaiset sisäistämään uskonnonvastaisen taistelun, yhteiskunnan talou-

dellisen rakentamisen sekä puolueen arvostamisen neuvostososialismin keskeisinä tekijöinä. Tämä tapahtui kouluissa, työpaikoilla, julkisissa tilaisuuksissa ja vapaa-ajan vietossa harjoitetun propagandan ja ideologisen kasvatuksen avulla sekä tuomalla puolue ja kommunistinen ideologia mukaan ihmiselämän kaikkiin taitekohtiin. Koululaisten esimerkiksi odotettiin seitsenvuotiaina liittyvän Nuoriin lokakuulaisiin, kolme vuotta myöhemmin Pioneereihin ja koulun päätyttyä Komsomoliin eli kommunistiseen nuorisojärjestöön. Tämä ei kuitenkaan sosiaalistanut lapsia kommunististen yhteiskunnan rakentamiseen vaan kommunistisen puolueen näkemysten ja auktoriteetin tunnustamiseen. Neuvostosekularismi ei näin ollut yhteiskunta- vaan puoluekeskeistä. (Ks. esim. Lane 1981; Luehrmann 2011.)

Rituaalisen ja muun kasvatuksen avulla puolue myös määritteli ja mahdollisti tai rajoitti yksilön sosiaalista etenemistä sekä opetti tälle ”oikeita” yhteiskunnallisia arvoja. Mukautumalla puolueen vaatimukseen kansalainen ilmaisi julkisesti sitoutumisensa vallanpitäjiin, vaikka ei välttämättä näiden tavoitteisiin. Neuvostojärjestelmässä oli toisin sanoen mahdollista ja jopa välttämätöntä esittää olevansa sekulaari, vaikka yksityisesti kansalainen saattoi hyvin olla jotain muuta. Tämä julkisen ja yksityisen ero ei vastannut Karl Marxin käsitystä sosialismista ja sekularismista. Marxin tulkinnan keskiössä oli ihmisten yhdessä rakentama yhteiskunta, mutta Neuvostoliitossa tavoitteeksi tuli toteuttaa puolueen tulkintaa siitä, mitä sekulaari kommunistinen yhteiskunta on ja miten se saavutetaan. (Lane 1981; Luehrmann 2011.) Tämä käsitys sekularismista levisi Itä-Eurooppaan, joka päätyi toisen maailmansodan jälkeen Neuvostoliiton valtaapiiriin.

Intialainen sekularismi: länsimaista ja kotimaista

Klassisissa esityksissä sekularismin historiasta on usein korostettu sen kristillisiä juuria, ja itse sekularismi on kuvattu nimenomaan eurooppalaisena tai länsimaisena ajatusrakennelmana (ks. esim. Dumont 1992; Taylor 2007). Tällainen sekularismin esittäminen voi kuitenkin luoda harhan. Kuten uskontososiologi José Casanova

(2010, 273–274) huomautti, ei-länsimaisten yhteiskuntien poliittinen ja aatehistoria on toisenlaista. Niiden asukkaille moderni sekularismi on edustanut eurooppalaisen kolonialismin mukanaan tuomaa ”toiseutta”. Siirtomaavaloille sekularistinen politiikka oli käytännön ratkaisu, jolla pyrittiin takaamaan vakaat olot. Sekularistisen ajattelun taas nähtiin olevan osa sitä ”sivistystä”, jonka vieraiden kansojen tulisi omaksua eurooppalaisilta. Myöhemmin globaalin etelän kansallisvaltiot rakennettiin vanhojen siirtomaiden perustuksille. Siirtomaat eivät monestikaan olleet etnisesti, kielellisesti tai uskonnollisesti yhtenäisiä. Siksi uudenlaisten valtioiden luominen edellytti sisäiset rajalinjat ylittävien, kansakuntia yhdistävien nationalististen ideologioiden luomista, missä sekularismilla oli merkittävä rooli. (Juergensmeyer 2011, 188–191.)

Ajattelutavat eivät siirry paikasta toiseen sellaisenaan vaan ne muuttuvat, niitä tulkitaan uudelleen ja niille annetaan uudenlaisia merkityksiä. Sekularismin luonnetta ja sen moninaisuutta globaalissa etelässä ei voidakaan ymmärtää ilman, että sitä tarkastellaan Euroopan koloniaalisen ekspansion ja sitä myöhemmin seuranneen dekolonisaation kontekstissa, mikä tulee näkyvästi esille myös tässä kirjassa, erityisesti sen kolmessa viimeisessä luvussa. Toisaalta kolonialismi ei selitä kaikkea sekularismia vaan sekularismilla on ei-länsimaisia juuria, jotka ovat johtaneet ei-länsimaisiin sekularismeihin esimerkiksi Intiassa ja Kiinassa, kuten alussa todettiin. Eri sekularismit ovat myös vaikuttaneet toisiinsa ja voidaan perustellusti kysyä, missä määrin sekularismi länsimaissa tai muualla on hybridi tai kreolisaatio, jossa erilaiset käsitykset ja tavoitteet yhteiskunnan luonteesta ja uskonnon roolista yhteiskunnassa kietoutuvat monin tavoin toisiinsa (vrt. Mohammad-Arif 2024).

Uskonnon yhteiskunnallisen roolin historiallinen tarkastelu Intiassa valaisee monia kolonialistiseen ja jälkikolonialistiseen sekularismiin liittyviä kysymyksiä. Brittiläisen siirtomaavallan sekularistinen politiikka perustui pitkälti paikallisista olosuhteista nousseisiin tarpeisiin ja huolenaiheisiin, eikä siten ollut pelkkä kopio emämaassa harjoitetusta politiikasta. Historiantutkija Catherine Adcock (2014, 23–24) huomauttaakin, että Intiassa 1800-luvulla

toteutettu politiikka oli itse asiassa sekularistisempaa kuin emämaassa, jossa valtiolta ei pyrkinyt neutraaliuteen eri uskonto-kuntien suhteen.

Vuonna 1858 kukistetun sepoykapinan jälkeen brittihallinto seurasi edeltäjiään, islaminuskoisia mogulihallitsijoita ja vältti puuttumista intialaisten uskontoelämään. Se juurrutti maahan englannin termin ”sekularismi” tarkoittamaan moniuskontoisuuden suvaitsemista. Käsitteelle on myös omakielisiä nimityksiä kuten hindin *dharma nirapekša* eli riippumattomuus maailmanjärjestyksestä. (Mohammad-Arif 2024, 151–153.) Siirtomaahallintoa vastustanut hindu- ja musliminationismi sai merkittävän osan voimastaan uskonnollisesta ideologiasta sekä tukea eri uskonnollisilta suuntauksilta. Intian itsenäistyessä valtaan nousseen ja maata vuosikymmeniä hallinneen kongressipuolueen johtohenkilöt olivat saaneet brittiläisen kasvatuksen ja pyrkivät entisten siirtomaaisäntien tavoin säilyttämään Intian yhtenäisyyden tukeutumalla uskonnollisen neutraaliuden politiikkaan. Kongressipuolueelle sekularismi oli patenttilääke sekä hindujen ja muslimien välisiin konflikteihin että kastijärjestelmän aiheuttamaan sosiaaliseen epätasa-arvoon. (Van der Veer 2011, 277–278.) Puolue kutsui yhteisöjen välisiä väkivaltaisuuksia aiheuttanutta poliittista sitoutumista uskonnollisiin identiteetteihin kommunalismiksi ja piti sitä vanhakantaisena ja väistyvänä ajattelutapana: tulevaisuus kuuluisi modernina pidetylle nationalismin, joka tasoittaisi eriarvoisuuden ja toisi kaikille yhtäläisen vapauden (Juergensmeyer 2011, 189–192).

Kongressipuolueen tavoitteena oli näin tehdä sekularismista sekä uusi valtiollinen ideologia ”maailman uskonnollisesti moninai-simmassa maassa” (Mohammad-Arif 2024, 146) että kaikille kansalaisille yhteinen identiteetti. Maan ensimmäinen pääministeri Jawaharlal Nehru (virassa 1947–1964) kehotti intialaisia luopumaan ”kapeasta uskonnollisesta katsantokannasta” ja omaksumaan modernin, nationalistisen lähestymistavan. (Juergensmeyer 2011, 190–191; Mohammad-Arif 2024, 147.) Ihmisten ei tulisi nähdä itseään ensisijaisesti hinduina, muslimina tai sikheinä vaan moderneina intialaisina. Antikolonialististen uudistajien lisäksi myös monet

länsimaiset yhteiskuntateoreetikot katsoivat, että sekularistisen ajattelutavan omaksuminen oli yleensäkin tärkeä edellytys entisten siirtomaiden asukkaiden ”modernisoitumiselle” (ks. esim. Lerner 1958; Rostow 1960).

Sekularismin vastustus Intiassa on perustunut sen väitettyyn autoritaarisuuteen ja valheellisuuteen. Jotkut sekularistisen politiikan kriitikot katsovat, että Intia on syvästi uskonnollinen yhteiskunta ja sekularismi on ulkoa pakotettu ajattelumalli, joka kuvaa täysin puutteellisesti uskonnon, kulttuurin, politiikan ja sosiaaliluokkien eli kastien alati muuttuvia suhteita (Van der Veer 2011, 278–279; Mohammad-Arif 2024, 148). Myös monissa muissa globaalien etelän valtioissa sekularismi sanana on saanut huonon kaiun, koska sen nähdään tarkoittavan eurooppalaisten siirtomaaherrojen tai kotimaisen nationalistisen eliitin ylhäältä sanelemaa poliittista projektia (ks. esim. Saeed 2017). Toisten mielestä sekularismi on epäsuora tapa harjoittaa vähemmistöjä suosivaa politiikkaa esimerkiksi varuamalla näille kiintiöitä hallinnossa ja yliopistoissa. Tällöin kyseessä ei ole aidosti neutraali sekularismi. Esimerkiksi tätä kirjoitettaessa vallassa oleva Intian kansanpuolue (BJP) ei virallisesti pyri kumoamaan sekulaaria valtiota, mutta kritisoi edeltäjiensä politiikkaa ”pseudosekularismista” ja tukee sekularistiseen lainsäädäntöön vedoten hindulaisuutta. Puolueen oma politiikka nähdäänkin hyvin aggressiivisena uskonnollisia vähemmistöjä kohtaan ja sen tavoitteena katsotaan olevan hinduvaltion luominen. (Engineer 2007, 153–154; Mohammad-Arif 2024, 155, 158–159.)

Jotkut modernin sekularismin kriitikot Intiassa korostavat maan omien traditioiden merkitystä, joille uskonnollinen suvaitsevaisuus on ollut ominainen piirre tuhansien vuosien ajan. Usein käytetty esimerkki on 200-luvulla eaa. elänyt buddhalainen keisari Ašoka, jonka hallintokautta luonnehti eri uskontokuntien rauhanomainen yhteiselo. Jotkut intialaiset kutsuvat Ašokaa varhaiseksi intialaiseksi sekularistiksi, kun taas toiset haluavat tehdä selvän pesäeron länsimaiseen ajatteluun eivätkä siksi hyväksy sekularismi-termin käyttöä tässä yhteydessä (ks. Nandy 2001, 80.) Myös filosofi Charles Taylor (2011, 35–36) varoittaa samastamasta ei-länsimaisia uskonnollisen

puolueettomuuden tai suvaitsevaisuuden filosofioita moderniin länsimaiseen sekularismiin. Modernin sekularismin keskeisenä ominaispiirteenä on hänen mukaansa tiukka erottelu tämän- ja tuonpuoleisen välillä, ja ensin mainitun kohottaminen ainoaksi ihmisten yhteiseksi todellisuudeksi.

Perinteinen intialainen tai seuraavaksi tarkasteltava kiinalainen sekularismi eivät sisältäneet tällaista ajatusta. Päinvastoin intialaisessa sekularismissa keskeistä on ollut ja on yhä valtion toteuttama uskonnollisten yhteisöjen suhteiden järjestely ja kontrollointi (Mohammad-Arif 2024, 159), ei suoraviivainen kehitystarina uskonnon muuttumisesta sekularismiksi – tai uskovan muuttumisesta sekulaariksi (Asad 2003, 1). Taylor alleviivaa siten aivan oikeutusti sitä, että ratkaisujen etsiminen eri uskonnollisten ryhmien rinnakkaiselon ja dialogin mahdollistamiseksi on tavallista myös länsimaiden ulkopuolella. Siksi suvaitsevaisuus voisi olla hyvä lähtökohta sekularismin ja sekulaariuden käsitteiden uudelleen määrittelemiselle. (Taylor 2011, 35–36.) Tällä tavalla laajasti ymmärrettynä sekularismi on poliittisena ajattelutapana vanha, ja esimerkkejä siitä voidaan löytää länsimaiden ulkopuolelta. Intian lisäksi tällainen on vaikkapa seuraavaksi tarkasteltava Kiina.

Kiinan konfutselainen sekularismi

Kiinassa ateismi, jumalan tai jumalten olemassaolon kieltäminen, ei ollut erityisen keskeistä. Kiinan kielessä uskonto, *zōngjiào*, on 1800-luvulla Japanista² omaksuttu termi. Sitä käytetään länsimaisen uskonnon käsitteen käännöksenä, mutta oikeastaan se tarkoittaa Konfutsen opettamaa arvojärjestelmää tai tietä, jota ihmisen tulisi kulkea. (Chen 2013, 232; Van der Veer 2016, 126.) Konfutsen ”tie” keskittyi määrittelemään ihmisten sosiaalisia suhteita ja eettisesti oikeaa käyttäytymistä vetoamalla siihen, että noudattamalla

2 Japani joutui 1800-luvun lopulla sepittämään uskontoa tarkoittavan käsitteen (*shūkyō*, johonkin henkilöön palautuva opetus) määritelläkseen uudessa perustuslaissaan länsimaiden vaatiman uskonnonvapauden. Tavallisesti Japanissa eri katsomusperinteitä kuvataan Kiinan tapaan teiksi tai filosofioiksi (*kyō*, esim. *jukyō*, konfutselaisuus) tai opetuksiksi (*dō*, esim. *butsudō*, buddhalaisuus).

konfutselaisia hyveitä, jotka olivat ”luontaisesti” ihmisessä, voitiin rakentaa paras mahdollinen yhteiskunta (Keskustelut; Chin 2008). Konfutselaisuus perustui näin perinteisten intialaisten traditioiden tapaan valmiiksi sekulaareille lähtökohdille (vrt. Van der Veer 2016). Länsimaisesta sekularismiajattelusta poiketen se ei kuitenkaan sisältänyt selvää jaottelua tämän- ja tuonpuoleiseen. Oppilaidensa kokoamassa teoksessa *Keskustelut* (6:20) Konfutsse sanoi henkiolentoja olevan olemassa, mutta kehotti pysymään niistä kaukana, koska ne olivat joko vaarallisia tai tarpeettomia.

Nyky-Kiinassa konfutselaisuutta pidetään filosofiana, länsimaissa se määritellään uskonnoiksi. Kiinaksi siitä käytetään termiä *rǔjiāo*, konfutselaisten oppineiden (*rǔ*) opettama tie. Kiinassa se on edelleen yhtä relevantti kuin Platonin ja Aristoteleen filosofia länsimaissa. Kahta muuta perinteistä kiinalaista elämänhallinnan tapaa, taolaisuutta³ (*dàojiāo*, ”taon tie”) ja buddhalaisuutta (*Fójiāo*, ”Buddhan tie”), sen sijaan pidetään uskontoina. Erottelun taustalla on käsitys, että konfutselaisuus liittyy yhteiskuntaelämään, kun taas taolaisuus ja buddhalaisuus kuuluvat yksilön toimintaan. Tämä muistuttaa läntisen sekularismin jakoa uskonnottomaan julkiseen ja uskontoa suvaitsevaan yksityiseen tilaan. Tätä selkeää jakoa mutkistaa kuitenkin se, että kaikkia kolmea, konfutselaisuutta, buddhalaisuutta ja taolaisuutta määritellään sanalla *jiāo*, tie. Julkinen ja yksityinen tila eivät siten Kiinassa eroa katsomuksina – kaikille on oma sekulaari tiensä – vaan käytäntöinä: konfutselaisuus liitetään kiinalaisessa tulkinnassa yhteiskunnan ja valtion rakentamiseen, taolaisuus ja buddhalaisuus taas yksilön oman identiteetin muodostamiseen. Eri käytäntöjä ei pidetä vastakohtina vaan niiden katoaan täydentävän toisiaan. Siten yksityinenkin tila on sekulaari, eikä uskonnon erillisuutta. (Ks. Tong 2010; Chen 2013, 232; Van der Veer 2016, 121.)

Lähin vastine länsimaiselle uskonnon käsitteelle on Kiinan vieraana tienä pitämä kristinusko. Sen tulkitseminen vieraaksi ja viha-

3 Nykyinen tieteellinen kirjoitusasu on daolaisuus, mutta käytämme tässä suomessa yleiskieleen vakiintunutta muotoa.

mieliseksi ideologiaksi alkoi oopiumisotien aikaan (1839–1842, 1856–1860), jolloin Ranskan tukema Britannia pakotti Kiinan sallimaan oopiumin maahantuonnin Intiasta. Huumeen lisäksi Kiina pakotettiin tuolloin avautumaan kristilliselle lähetystyölle (jesuiitat olivat aloittaneet lähetystyön 1500-luvun lopulla, mutta keisari kielsi sen vuonna 1724) tai Marxin termein ”kansan oopiumille”. Samaan aikaan myös sosialismi levisi Kiinaan. Keisariajan lopulla, 1800–1900-lukujen taitteessa, kun sosialistit ja muutkin kiinalaiset alkoivat vaatia uudistuksia ja keisarivallan lakkauttamista, he yhdistivät oopiumikaupan, taloudellisen sarron ja lähetystyön, ja näin uskonnon vastustaminen yhdistyi ulkomaisen vallan vastustamiseen. Samalla ateismi liitettiin Kiinassa ulkomaisuuteen, kotimaan ulkopuolelta tuleviin katsomuksiin, ja uskonnon vastustaminen nähtiin ulkopuolisten vaikutteiden vastustuksena. Tämän takia vuonna 1949 perustetussa kommunistisessa Kiinassa uudet hallitsijat eivät pyrkineet luomaan uskonnotonta valtiota – sellainen heillä oli jo keisariajan perintönä – vaan yhdistämään konfutselaisuuden ja kommunismin. (Tao 2008; Chen 2013; Van der Veer 2016, 120–127.)

Kiinan lainsäädäntö ei erota valtiota ja uskontoa, mutta lakeja tulkitaan ikään kuin ne erottaisivat toisistaan politiikan ja uskonnon (Ji 2024, 187, 193). Tämän mukaisesti Kiinan hallinto pyrkii muuttamaan yhteiskuntaa sekulaariksi niin käsitteen länsimaisessa kuin kiinalaisessakin merkityksessä. Muuttamista voidaan Richard Madsenia (2011; ks. myös Tao 2008, 67–68) seuraten tarkastella kolmesta näkökulmasta: poliittisesta, sosiaalisesta ja kulttuurisesta. Poliittisesta näkökulmasta Kiinan valtiojohto hyödyntää uskonnollisia yhteisöjä omien päämääriensä, kuten yhteiskuntarauhan tai kestävän kehityksen, saavuttamiseen. Toisin sanoen Kiina suosii uskontojen julkista näkymistä sikäli kuin se palvelee valtiota. Sosiaalisesta näkökulmasta sekularismi tarkoittaa, kuten Neuvostoliitossa, uskonnon – ensisijaisesti kolmen kotoperäisen ”tien” – harjoittamista vain tätä varten varatuissa tiloissa, kuten temppeleissä. Uskonto sosiaalisena toimintana on siten ikään kuin yksilöihin keskittyvä näytös julkisen tilan marginaalissa. Kulttuuriselta kannalta kiinalainen sekularismi tarkoittaa ihmisten arkielämän, samoin kuin vaikkapa

taiteen tekemisen, muuttumista sellaiseksi, että uskontoon viittaavat tekstit, kuvat ja symbolit vähitellen katoavat yhteisesti jaettuina kommunikaation ja merkitysten välittämisen muotona. Näkemys on lähellä Taylorin edellä mainittua ”ainoa yhteistä todellisuutta”.

Kulttuurinen sekularismi on Kiinassa se sekularismin osa-alue, jossa vanha kotoperäinen sekularismi elää vahvimmin. Suhde menneisyyteen, erityisesti konfutselaiseen perintöön, on jännitteinen. Kiinan kansantasavallan alkuvaiheessa, 1950-luvulla, valtiojohto pyrki kontrolloimaan imperialismiin liitettyä kristinuskoa ja vähemmistöpolitiikkaan liitettyjä tiibetinbuddhalaisuutta ja islamia, mutta keskitti Neuvostoliiton mallin mukaisesti päähuomion talousrakenteen muuttamiseen. Tämä epäonnistui, koska kuten Neuvostoliitossa 1920–1930-lukujen taitteessa, nopea ja ”ylhäältä” saneltu muutos herätti voimakasta vastarintaa. Tilannetta ei parantanut 1950-luvun lopun epäonnistunut talouden uudistamispyrkimys, jota Mao oli kutsunut suureksi harppaukseksi ja kriitikot suureksi harppaukseksi taaksepäin. Puoluejohtaja Mao Zedong syytti neuvostotapaan ongelmista oppositiota väittäen sen vaalivan aikansa elänyttä ideologiaa sekä aloitti kulttuurivallankumouksen (1966–1976). Sen tarkoitus oli siirtää kansantasavallan perustamiseen liittynyt innostus sosialismiin. Kulttuurivallankumouksen aikana Maon innoittama nuoriso, punakaarti, hyökkäsi ”neljää vanhaa” eli vanhoja käsityksiä, tapoja ja käytänteitä sekä vanhaa kulttuuria vastaan, ja puoluejohto lähetti lukuisia ”vanhoillisia” niin sanottuun uudelleenloulutukseen, korostaen näin kiinalaisen sekularismin olevan vahvasti kasvattamista ”poliittisesti korrektiin” ajatteluun. Tämä pakolla vauhditettu pyrkimys kasvattaa ”uusi kiinalainen ihminen” johti 1950-luvun talousuudistusten tavoin kaaokseen, jota Maon oli pakko hillitä, mutta jota hän ei halunnut lopettaa, koska kulttuurivallankumouksen tarkoitus oli tehdä hänestä uusi Konfutse, koko yhteiskunnan arvoperusta ja perimmäinen auktoriteetti. (Ks. Dikötter 2017; Goldstein 2017.) Warren Goldstein (2017, 34) tiivisti tämän toteamalla, että Mao yritti saavuttaa konfutselaisen harmonisen yhteiskunnan käyttämällä marxilaista luokkataisteluideologiaa.

Maon kuoltua vuonna 1976 Kiinan kommunistinen puolue alkoi muotoilla uudelleen käsitystään uskonnosta. Tavoitteena oli vähentää kulttuurivallankumouksen aikana syntynyttä ”Maon kulttia” ja uudistaa konfutselaisista ”sekularismia” Maoa maltillisemmalla tavalla. Jo Song-dynastian hallitsija Xiazong (1163–1190) tiivisti tämän sanomalla: ”Käytä buddhalaisuutta mielen, taolaisuutta ruumiin ja konfutselaisuutta maailman hallitsemiseen.” (Brook 1993, 17.) Samaa periaatetta noudattaen Kiinan Maon-jälkeinen johto alkoi aktiivisesti hyödyntää kolmea kotoperäistä tietä. Sosiaalisessa elämässä rehabilitoitiin konfutselaiset hyveet, joiden katsottiin tukevan yhteisöllisyyttä. Tällä pyrittiin sekä vahvistamaan valtaväestön, hankiinalaisten, yhteenkuuluvuutta ja identiteettiä sosialistisen Kiinan kansalaisina että integroimaan vähemmistökansoja, erityisesti tiibetiläisiä ja islaminuskoisia uiguureja, valtaväestöön pakottamalla heidät noudattamaan konfutselaisia periaatteita. Kulttuurisesti uskonnossa alettiin nähdä myönteisiä puolia, ei vain ”vanhaa”, jota tuli vastustaa. Kiinan johdon mukaan kolme tietä olivat elimellinen osa Kiinan aineellista ja henkistä kulttuuria, ja olisivat sitä myös tulevaisuudessa. Muut katsomukset nähtiin Kiinalle vihamielisinä uskontoina tai ideologioina.

Kiinalaisen sekularismin ydin on siten sekä konfutselainen että marxilainen: ihmisen toiminnallaan rakentama hyvinvoiva ja harmoninen yhteiskunta, jonka olemassaolo ja arvomaailma perustuu järkeviin, ihmisen määrittämiin, periaatteisiin sekä vihollisen, ulkomaalaisuuden ja siihen liittyvän uskonnon, vastustamiseen. (Tao 2008, 69–70; Chen 2013; Goldstein 2017, 339.) Van der Veer (2016, 128) tosin pitää konfutselaisuuden muuttamista valtionideologian osaksi ensisijaisesti älymystön projektina. Totta tai ei, kiinalainen valtionideologia, jossa vallanpitäjät säätelevät erilaisia katsomuksia turvatakseen yhteiskunnan häiriöttömän toiminnan ja jakavat katsomukset poliittisesti hyväksyttäviin tai hylättäviin, täyttää samanlaista – nykytermein nationalistista – tehtävää kuin konfutselaisuus keisariajan Kiinassa.

Jos verrataan Neuvostoliiton, Intian ja Kiinan sekularismeja, voidaan havaita sekä yhtäläisyyksiä että eroja. Kaikissa kolmessa

maassa sekularismiin vaikuttivat ulkopuoliset tekijät: Intiassa siirtomaavalta, Neuvostoliitossa ja Kiinassa sosialismi. Intialla ja Kiinalla oli vahva kotoperäinen ajattelu, josta löytyi – tai jossa nähtiin – yhtymäkohtia sosialismin ja siirtomaavallan edustamille sekularismin muodoille. Neuvostoliitosta tämä puuttui, mikä voi osin selittää sen, että maan kommunistinen puolue pyrki hävittämään kaiken vanhan ajattelun, ei hyödyntämään sitä soveltuvin osin kuten vallanpitäjät Intiassa ja Kiinassa. Sekularismin yhdistyminen myös vieraaseen valtaan, brittiläiseen siirtomaahallintoon, teki sekularismin käsitteestä Intiassa kiistellymmän kuin Neuvostoliitossa tai Kiinassa. Intiassa vastustettiin käsitteen käyttöä, koska sen katsottiin ylläpitävän siirtomaa-aikaista ajattelua ja estävän itsenäisen Intian rakentamista. Neuvostoliitossa ja Kiinassa sekularismi liitettiin elimellisesti vallanpitäjien ideologiaan, marxismi-leninismiin tai maolaisuuteen, sekä sosialistisen yhteiskunnan rakentamiseen, ja sen kritisointi olisi ollut yhtä vaarallista kuin puolueen ja sosialismin kritiikki.

Teoksen rakenne

Kirja koostuu neljästä temaattisesta osasta, joista jokaiselle on oma johdantonsa. Osajohdannoissa nostetaan esille lukujen anti kirjakokoukselle, liitetään ne osaksi laajempia tieteellisiä keskusteluja aiheesta sekä pohditaan niiden herättämiä jatkokeskusteluja. Vain kirjan käsittelyluvut on numeroitu ja niihin viitataan johdanto-osuuksissa usein numeron mukaan. Kirjan näkökulma aiheeseen on monitieteinen, ja sen kirjoittajat edustavat viittä tieteenalaa: uskontotiedettä, antropologiaa, teologiaa, kirkkohistoriaa ja poliittista historiaa. Siksi on selvää, etteivät kirjan eri luvut jaa yhtä ja samaa määritelmää tai teoriaa sekularismista, vaan keskustelut käsitteestä käydään kussakin luvussa erikseen. Näin kirjassa esitellään sekularismien moninaisuuden lisäksi myös aihepiiriin tutkimuksen moninaisuutta. Yhtäläisyyksiä on kuitenkin enemmän kuin eroja, ja niitä valotetaan johdanto-osuuksissa.

Kaikki kirjan luvut on kirjoitettu akateemisista lähtökohdista perustuen kirjoittajien omaan tutkimustyöhön. Siten teoksen ensisijainen kohdeyleisö ovat humanististen ja yhteiskuntatieteellisten alojen tutkijat ja opiskelijat. Tavoitteena on silti ollut tehdä vaikeasta aiheesta helposti lähestyttävä – erityisesti karsimalla turhaa akateemista ammattikieltä. Siksi on oletettavaa, että myös aihetta hieman pintapuolisemmin tunteva lukija saa kirjasta paljon irti.

Sekularismi on ollut 2000-luvulla hyvin keskeinen tutkimusaihe humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä. Niin ikään melkeinpä jokainen uskontoa modernissa yhteiskunnassa tutkiva joutuu tavalla tai toisella tekemisiin sekularismin kanssa. Siihen nähden suomenkielistä kirjallisuutta aiheesta on olemassa varsin vähän. Käännökset ja kotimaisten tutkijoiden tuotokset yhteen laskettuna kirjan mittaisia esityksiä on olemassa vain muutama, eivätkä nekään varsinaisesti käsittele sekularismia aatteena (ks. Koskelainen 1968; Lampinen 1995; Haarscher 2006; Koponen & Savolainen 2013). Siksi tämän tyyppiselle teokselle on erityinen tarve. Ajatus sekularismin moninaisuudesta on noussut esille kansainvälisessä tutkimuskirjallisuudessa aikaisemminkin (ks. esim. Jakobsen & Pellegrini 2008; Wohlrab-Sahr & Burchardt 2012), mutta suomenkielisen keskustelun suhteen kyseessä on kokonaan uusi avaus.

Kiitokset

Kiitämme kirjoittajia sekä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran työntekijöitä hyvin sujuneesta yhteistyöstä pitkäkestoisessa projektissa. Seuraa kiitämme teoksen ottamisesta Tietolipas-julkaisusarjaan. Esitämme kiitokset myös alkuperäisen käsikirjoituksen kahdelle vertaisarvioijalle hyvistä ja rakentavassa hengessä annetuista kommenteista.

Lähteet ja kirjallisuus

- Adcock, Catherine S. 2014. *The limits of tolerance. Indian secularism and the politics of religious freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Agrama, Hussein Ali 2010. Secularism, sovereignty, indeterminacy. Is Egypt a secular or a religious state? *Comparative Studies in Society and History* 52 (3): 495–523. <https://doi.org/10.1017/S0010417510000289>.
- Asad, Talal 1983. Anthropological conceptions of religion. Reflections on Geertz. *Man* 18 (2): 237–259. <https://doi.org/10.2307/2801433>.
- Asad, Talal 2003. *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal – Brown, Wendy – Butler, Judith – Mahmood, Saba 2009. *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*. Berkeley: University of California Press.
- Baubérot, Jean 2010. The evolution of secularism in France: between two civil religions. Teoksessa Cady, E. Linell & Hurd, Elizabeth Shankman (toim.), *Comparative secularisms in a global age*. Käänt. Pavitra Puri. New York: Palgrave Macmillan. 57–68. Käännetty ranskankielisestä käsikirjoituksesta.
- Bellah, Robert 1967. Civil religion in America. *Daedalus* 96: 1–27.
- Berlinerblau, Jacques 2017. Political secularism. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. Oxford: Oxford University Press. 85–102.
- Brook, Timothy 1993. Rethinking syncretism: the unity of the three teachings and their joint worship in late-imperial China. *Journal of Chinese Religions* 21 (1): 13–44.
- Casanova, José 2010. A secular age. Dawn or twilight? Teoksessa Warner, Michael – VanAntwerpen, Jonathan – Calhoun, Craig (toim.), *Varieties of secularism in a secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 265–281.
- Chen, Hsi-yüan 2013. Religionizing Confucianism and the re-orientation of Confucian tradition in modern China. Teoksessa Eggert, Marion & Hölscher, Lucian (toim.), *Religion and secularity. Transformations and transfers of religious discourses in Europe and Asia*. Leiden: Brill. 231–256.
- Chin, Annping 2008. *Confucius: a life of thought and politics*. New Haven: Yale University Press.
- Dencik, Lars 2007. The paradox of secularism in Denmark. From emancipation to ethnocentrism? Teoksessa Kosmin, Barry A. & Keysar, Ariela (toim.), *Secularism and secularity. Contemporary international perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture. 125–138.

- Dikötter, Frank 2017. *The cultural revolution. A people's history 1962–1976*. London: Bloomsbury.
- Dumont, Louis 1992. *Essays on individualism. Modern ideology in anthropological perspective*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Engineer, Asghar Ali 2007. Secularism in India. Teoksessa Kosmin, Barry A. & Keysar, Ariela (toim.), *Secularism and secularity. Contemporary international perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture. 149–155.
- Germain, Gilbert G. 1993. *A discourse on disenchantment. Reflections on politics and technology*. Albany: State University of New York Press.
- Goldstein, Warren S. 2017. The mandate of heaven on earth. Religious and secular conflict in China. *Journal of Religious and Political Practice* 3 (1–2): 25–45.
- Haarscher, Guy 2006. *Tunnustuksettomuus*. Käänt. Tapani Kilpeläinen. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura. Ranskankielinen alkuteos 1996.
- Hjelm, Titus 2021. Kansankirkoideologia ja uskonnollisen eriarvoisuuden uusintaminen. Parlamentaarisen diskursin kriittinen analyysi. Teoksessa Hjelm, Titus (toim.), *Uskonto, kieli ja yhteiskunta. Johdatus diskursiiviseen uskonnontutkimukseen*. Helsinki: SKS. 224–243.
- Huhta, Ilkka 2022. A hundred years of religious freedom in Finland. *Temenos* 58 (2): 169–191. <https://doi.org/10.33356/temenos.115502>.
- Jakobsen, Janet R. & Pellegrini, Ann (toim.) 2008. *Secularisms*. Durham: Duke University Press.
- Ji, Zhe 2024. Chinese interpretations of French secularism in the early twentieth century. Teoksessa Bourdeaux, Pascal – Dufourmont, Eddy – Laliberté, André – Madinier, Rémy (toim.), *Asia and the secular. Francophone perspectives in a global age*. Berlin: De Gruyter. 187–204.
- Juergensmeyer, Mark 2011. Rethinking the secular and religious aspects of violence. Teoksessa Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – VanAntwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press. 185–203.
- Keane, Webb 2007. *Christian modern. Freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Keane, Webb 2013. Secularism as a moral narrative of modernity. *Transit: Europäische Revue* 43: 159–170.
- Keskustelut = *Mestari Kongin keskustelut. Kungfutselaisuuden ydinolemus*. Käänt. Jyrki Kallio 2014. Helsinki: Gaudeamus. Kiinankielinen kirjoitusten tekstikokoelma koottiin 400–300-luvuilla eaa.
- Koponen, Ari & Savolainen, Tuomas (toim.) 2013. *Ihmisten maa. Esseitä sekularisaatiosta*. Uusikaupunki: Osuuskunta Sivuosa.
- Koskelainen, Osmo 1968. *Maallistuva suomalainen suurkaupunki. Tutkimus*

- eräiden yhteisö-, kasvatus- ja tilannetekijöiden vaikutuksesta helsinkiläisten maallistumiseen ja uskonnolliseen etsiytymiseen. Helsinki: WSOY.
- Kosmin, Barry A. 2007. Contemporary secularism and secularity. Teoksessa Kosmin, Barry A. & Keysar, Ariela (toim.), *Secularism and secularity. Contemporary international perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture. 1–13.
- Kunelius, Risto – Eide, Elisabeth – Hahn, Oliver – Schroeder, Roland (toim.) 2007. *Reading the Mohammed cartoons controversy. An international analysis of press discourses on free speech and political spin*. Bochum: Projekt Verlag GbR.
- Lampinen, Tapio 1995. *Uskonto ja politiikka. Neljä tapausta ja niiden yleinen tausta*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.
- Lane, Christel 1981. *The rites of rulers. Ritual in industrial society – the Soviet case*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larsson, Göran – Frydenlund, Iselin – Brekke, Torkel 2024. A burning affair. Special issue on the burning of the Qur'an. *Temenos* 60 (1): 5–26. <https://doi.org/10.33356/temenos.137982>.
- Latour, Bruno 2006. *Emme ole koskaan olleet moderneja*. Käänt. Risto Suikkanen. Tampere: Vastapaino. Ranskankielinen alkuteos 1991, käännöös laajennetusta englanninnoksesta.
- Lerner, Daniel 1958. *The passing of traditional society. Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press.
- Luehrmann, Sonja 2011. *Secularism, Soviet style. Teaching atheism and religion in a Volga republic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Madsen, Richard 2011. Secularism, religious change, and social conflicts in Asia. Teoksessa Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – VanAntwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press. 248–269.
- Martin, David 2005. *On secularization: towards a revised general theory*. Aldershot: Ashgate.
- Mishima, Kenichi 2019. The "disenchantment of the world" or why we can no longer use the formula as Max Weber might have intended. Teoksessa Hanke, Edith – Scaff, Lawrence – Whimster, Sam (toim.), *The Oxford handbook of Max Weber*. Oxford: Oxford University Press, 352–373. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190679545.013.20>.
- Mohammad-Arif, Aminah 2024. Indian secularism. An original accommodation or religious plurality endangered from within? Teoksessa Bourdeaux, Pascal – Dufourmont, Eddy – Laliberté, André – Madinier, Rémy (toim.), *Asia and the secular. Francophone perspectives in a global age*. Berlin: De Gruyter. 145–161.
- Nandy, Ashis 2001. *Time warps. The insistent politics of silent and evasive pasts*. New Delhi: Permanent Black.

- Perry, John 2017. Anglo-American Secular Government. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. New York: Oxford University Press. 125–141.
- Pessi, Anne Birgitta, & Grönlund, Henrietta 2018. Julkinen ja yksityinen: uskonnon monipaikkaisuus. Teoksessa Ketola, Kimmo – Martikainen, Tuomas – Taira, Teemu (toim.), *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 100–112.
- Puolueohjelma 1971. *Программа Коммунистической партии советского союза*. Moskva: Изд. Политическая литература.
- Quack, Johannes 2017. Identifying (with) the secular: description and genealogy. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. Oxford: Oxford University Press. 21–39.
- Rostow, Walt Whitman 1960. *The stages of economic growth. A non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roy, Olivier 2007. *Secularism confronts Islam*. New York: Columbia University Press.
- Ruel, Malcolm 2002. Christians as believers. Teoksessa Lambek, Michael (toim.), *A reader in the anthropology of religion*. Malden: Blackwell. 99–113.
- Saeed, Abdullah 2017. Secularism, state neutrality, and Islam. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. Oxford: Oxford University Press. 188–200.
- Smolkin, Victoria 2018. *A sacred space is never empty. A history of Soviet atheism*. Princeton: Princeton University Press.
- Stepan, Alfred 2011. The multiple secularisms of modern democratic and non-democratic regimes. Teoksessa Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – VanAntwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press. 114–144.
- Tao, Feiya 2008. Drug or medicine? China's experience of Marx's opium thesis on religion. *Journal of Modern Chinese History* 2 (1): 59–75.
- Taylor, Charles 2007. *A secular age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles 2011. Western Secularity. Teoksessa Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – VanAntwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press. 29–53.
- Tong, Liang 2010. Atheism and secularity in China. Teoksessa Zuckerman, Phil (toim.), *Atheism and secularity. Vol. 2: global expressions*. Santa Barbara: Praeger Perspectives. 197–221.
- Turner, Bryan S. 2011. *Religion and modern society. Citizenship, secularisation and the state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Utriainen, Terhi 2017. *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumon etnografia*. Helsinki: SKS.
- Van der Veer, Peter 2011. Smash temples, burn books. Comparing secularist projects in India and China. Teoksessa Calhoun, Craig – Juergensmeyer,

- Mark – VanAntwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press. 270–281.
- Van der Veer, Peter 2016. Is Confucianism secular? Teoksessa Bilgrami, Akeel (toim.), *Beyond the secular West*. New York: Columbia University Press. 117–134.
- Weber, Max 1980. *Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus. Kirjoituksia uskonnon sosiologiasta*. Käänt. Tapani Hietaniemi. Tampere: Vastapaino. Saksankielinen alkuteos 1920.
- Weber, Max 1990. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Käänt. Timo Kytäjä. Porvoo: WSOY. Saksankielinen alkuteos 1904–1905.
- Weber, Max 2009. *Tiede ja Poliitiikka. Kutsumus ja ammatti*. Käänt. Tapani Hietaniemi & Risto Hannula. Tampere: Vastapaino. Saksankielinen alkuteos 1919.
- Wohlrab-Sahr, Monika & Burchardt, Marian 2012. Multiple secularities. Towards a cultural sociology on secular modernities. *Comparative Sociology* 11 (6): 875–909.

I

Käsitteitä ja taustoja

Määrittely ja historia

Alkusanat kirjan ensimmäiseen osaan

Teuvo Laitila

© <https://orcid.org/0000-0003-1321-9741>

Osassa I keskitytään sekularismin käsitteeseen. Sille on tutkimuksessa, poliittisessa ja arkielämässä annettu monenlaisia merkityksiä, joita yhdistää uskonnon yhteiskunnallisen aseman ja merkityksen määrittely (ks. luku 1; Bangstad 2012, 23–45). Perinteisesti sekularismin ”syynä” on Karl Marxin tapaan nähty yhteiskunnan rakenteiden ja sosiaalisten suhteiden murros tai Max Weberin lailla empiirisen tieteen avulla tapahtunut uskonnollisten näkemysten kyseenalaistaminen ja julkisen ja yksityiselämän alueiden uudelleenjärjestäminen. Itse käsitteellä ”sekularismi” nimetään, arvotetaan ja oikeutetaan erilaisia ilmiöitä ja suhteita eli sitä käytetään samaan tapaan kuin termiä ”uskonto”. Se toimii myös tapana määritellä suhteessa uskuntoon: sekularismi viittaa uskonnon puuttumiseen tai vähäisyyteen julkisuudessa, mikä länsimaissa yleensä ymmärretään moniarvoisuuden kasvuksi. Eritoten länsimaiden ulkopuolella sekularismia tulkitaan myös suhteessa länsimaistumiseen tai kolonialismiin. Sekularismi-käsitteellä tarkoitetaan siten sekä elämäntapamuutoksia, tapoja katsoa tai kuvata maailmaa että politiikkaa ja muuta toimintaa, jossa ihmisiä sijoitetaan ”oikean” tai ”normaalin” eli sekulaarin tai ”väärän” ja ”poikkeavan” eli uskonnollisen sosiaalisen järjestyksen piiriin. (Ks. Bangstad 2012, 72–73, 157–167; Quack 2017.)

Sekularismin on sanottu olevan modernin, teollistuneen yhteiskunnan uskonto tai modernia dominoiva poliittinen, uskonto-kriittinen tai ateistinen ideologia (Quack 2017, 24; modernista vrt. Eisenstadt 2000; Laliberté 2024). Vastaavasti uskonto – aiemmin tavallisimmin kristinusko ja nykyään länsimaissa myös islam (ks. Bangstad 2012, 18) – on sekularismia edeltänyt uskomusjärjestelmä

ja politiikan legitimaatiotapa. Uskonto rinnastetaan tietämättömyyteen ja lapsenomaiseen toivekuvitteluun, kun taas sekularismin ajatellaan olevan tieteellinen ja siksi parempi näkemys asioista (ks. Saler 2006, 696–697). Sekulaari maailma koostuu useista osaluista tai Weberin termein ihmiselämän sfääreistä, jotka ovat, tai joiden pitäisi olla, osaksi tai kokonaan uskonnon vaikutuksen ulkopuolella, ja jotka kaikki toimivat omalakisesti, mutta vuorovaikutuksessa keskenään. (Vrt. Weber 1990.)

Uudemmassa tutkimuksessa on korostettu käsitteiden olevan sosiaalisia konstruktioita,¹ joita ei voi ymmärtää ilman niiden muotoutumishistoriaa, genealogiaa (esim. Asad 2003). Historia taas syntyy toiminnoista, jotka kiistävät tai kyseenalaistavat vanhat, monesti uskontoon nojaavat, käytänteet. Tämä lähestymistapa kiinnittää huomion siihen, miten käsitteitä sekulaari, uskonto ja sekularismi käytetään. Charles Tayloria (2007, 2–3; vrt. Habermas 2008, 251–270) soveltaen sekularismilla pyritään luomaan moniarvoinen, suvaitseva yhteiskunta, jossa kiistanalaiset uskonnolliset näkemykset ja toiminnot siirretään pois julkisesta tilasta (ks. luku 1).

Julkisen tilan käytön ja merkityksen uudelleenarviointia toteutetaan Taylorin mukaan kolmella tavalla. Ensinnäkin poliittisesti, kuten esimerkiksi toisen osan valtionsekularismissa, toiseksi debattien ja muun yhteiskunnallisen vaikuttamisen kautta, kuten esimerkiksi kolmannen osan mediakeskusteluissa. Kolmas tapa on muuttaa yhteiskunnan rakenteita ja ihmisten mahdollisuuksia toimia julkisessa ja yksityisessä tilassa niin, että sekulaari ajattelu ja politiikka vaikuttavat normaaleilta elämisen tavoilta ja uskonto joko ”kuihtuu pois”, kuten Marx sanoi (vrt. luku 3), tai määrittyy henkiseksi tilaksi tai sisäiseksi kokemukseksi, joka ei näy (ei saa näkyä) julkisuudessa (esim. luvut 6, 7 ja 10; ks. myös Bangstad 2012, 27–28).

1 Vähemmälle huomiolle on jäänyt se, että konstruktioiden rakentamisen lähtökohta vaihtelee. Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin (1966) kokemus- tai elämysmaailmalle perustuva konstruointi poikkeaa vaikkapa (uus)kantilaisesta todellisuutta jäsentävien käsitteiden ”annettuna olemisen” korostuksesta tai foucault’laisesta diskurssien rakentumisesta valtakamppailuista.

Maailmankatsomuksena, siis yksilön vakaumuksena tai yhteisölliseksi tarkoitettuna ideologiana, sekularismi nojautuu todellisuuskäsityksiin,² joiden nojalla uskonto arvioidaan käyttökelpoiseksi yhteiskunnan työkaluksi, yksilönvapauden nimissä suvaittavaksi yksityisasiaksi tai poliittiseksi häiriköksi, joka vääristää oikeanlaista yhteiskunnallista elämää (vrt. luku 1). Sekularisaatiokäsite taas viittaa valtiollisiin ja institutionaalisiin toimenpiteisiin ja tavoitteisiin, uskonnollisten instituutioiden ja näkemysten vaikutusvallan muutoksiin julkisessa ja yksityiselämässä sekä sekulaarien näkemysten ja elämäntapojen yleistymiseen. (Ks. Keddie 2003, 15–16.) Kuten Marcus Moberg ja Karoliina Dahl osoittavat luvussa 1, sekularismin ja sekularisaation käsitteiden eroa ei useinkaan pohdita, ei edes uskontososiologian käsikirjoissa. Niissä keskitytään yleensä sekularisaatioon ja jätetään sekularismin käsite joko mainitsematta (esim. Turner 2010) tai mainitaan se vain ohimennen (esim. Ketola, Martikainen & Taira 2018).

Uskonto on sekularismin ja sen sukulaiskäsittelyn määrittelyn keskeinen termi, jonka merkitystä Moberg ja Dahl analysoivat luvussa 1 pyrkiessään diskursiivisesta näkökulmasta hahmottamaan sekularismin käsitettä sosiaalisena konstruktiona sekä tarkastellessaan, miten käsitettä käytetään. Vähän Talal Asadin (2003) tapaan he hahmottavat prosessin, jolla Euroopassa rakennettiin käsitys näkemyksistä ja toimintatavoista, jotka ovat uskonnosta erillään – tai kirjoittajien termein irrallaan. Hiukan mainitsemansa Weberin (1990) tapaan he yhdistävät sekularismin yhteiskunnan modernisaatioon ja työnjaon kehittymiseen ja näkevät sekularismissä sekä ideologisfilosofisen että poliittisen eron. Tämän jälkeen Moberg ja Dahl erittelevät jo mainittua analyttistä ongelmaa, sekularismin ja sekularisaation käsitteiden samastamista. Esimerkkinä he käyt-

2 Esimerkkeinä mainittakoon uskontokriittiset historian väistämättömyys, materialismi ainoana todellisuutena ja jumalten seipiteellisyys sekä neutraalimpina moniarvoinen demokratia, jossa uskonnolle annetaan sija julkisen elämän ulkopuolella, näkemys uskonnosta yksityisasiana ja siihen liittyvä oletus, että maailma ylipääntään jakautuu sekulaareihin ja uskonnollisiin sfääreihin.

tävät Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Suomen ortodoksista kirkkoa lähellä olevan Ortodoksi.net-sivuston määritelmiä haku-sanalle ”sekularismi” osoittaen, että molemmat määrittelyt käyttävät sekularisaatiota ja sekularismia synonyyminomaisesti; ja kun käsitteet sekoitetaan, sekoitetaan myös asiat.

Sekularismi-termistä on johdettu eräitä muita käsitteitä, jo mainitun sekularisaation lisäksi esimerkiksi sekulaari. Kuten Moberg ja Dahl osoittavat luvussa 1, näitä ei ole syytä pitää sekularismin tai toistensa synonyymeinä, vaan Ludwig Wittgensteinia soveltaen voitaisiin puhua perheyhtäläisyydestä tai sukulaiskäsitteistä. Sekularismi, sekularisaatio ja sekulaari kuuluvat samaan ”perheeseen”, mutta eivät ole sama asia, aivan kuten isoäiti, sisar ja täti ovat sukulaisia, eivät sama henkilö. Ja samoin kuin sukulaisuuskäsitteet ovat olemassa ja ymmärrettäviä vain suhteessa toisiinsa, samoin sekularismi ja sen ”sukulaiset” tai ”perhe” ovat käsitettävissä toistensa avulla. Vastaavasti uskontoa johdannaiskäsitteineen voi kutsua näiden käsitteiden naapuriperheeksi (vrt. Quack 2017, 29), vaikka Moberg ja Dahl eivät tätä tässä teoksessa tarkastelekaan.

Käsitteitä ja historiaa tarkastelee myös Lauri Thurén luvussa 2. Yleisimmin länsimaisen sekularismin historia aloitetaan 1500-luvulta, protestantismista, jonka on katsottu olleen keskeinen vaikuttaja tuonpuoleisten asioiden tämänpuoleistamisessa ja siten uskonnon ja maallisen tai sekulaarin erottamisessa tai eriytymisessä (esim. Weber 1990; ks. myös Smith 2008). Vaikka sekularismin tutkimuksessa yleiseen tapaan oletettaisiin, että uskonto ja maallinen ovat ainakin käsitetasolla vastakohtia, voidaan kuitenkin hyvin väittää, kuten Thurénin mainitsema Peter Berger, että uskonto ei hallinnut maailman tai Euroopan ajattelua ja toimia 1500-luvulle saakka. Vallitsevan uskonnon ja eletyn elämän ja ajattelun välillä oli jännite jo vuosituhansia aiemmin. Tämän vuoksi uskonnon ja sekularismin käsitteitä on mielekästä tarkastella ”uskonnon alusta” alkaen toisiaan määrittelevinä prosesseina (vrt. luku 1). Weber (2009, 62; ks. myös Weber 1990, 19, 134–135) ilmaisi tämän tiiviisti todetessaan, että teologia on uskonnon pyhiksi määrittelemien asioiden rationalisointia ja maallistuminen uskonnollisten käsittei-

den avulla tapahtuvaa oman ja yhteisön elämän päämäärätietoista järkiperaistämistä.

Luvussa 2 Thurén toteaa, että Heprealainen raamattu ja Uusi testamentti ovat itse asiassa sekulaareja kirjoituskokoelmia. Tällä hän tarkoittaa, että kirjoitukset ovat ihmisten tulkintoja, ajan ja paikan mukaan muuttuvia pyrkimyksiä puhua uskonnosta (Thurén käyttää tavallisesti termiä ”jumala”). Esimerkkinä hän analysoi Uuden testamentin keskeisen kirjoittajan Paavalin eräitä lausumia, kuten ”ei ole yhtään jumalaa” (1. Kor. 8:4, käänös Thurénin). Hiukan Taylorin (2007) ja Habermasin (2008) tapaan Thurén pyrkii osoittamaan, että korinttolaiskirjeen lausuma on Paavalin tapaan pyrkiä luomaan yhteinen kommunikatiivinen pohja eri tavoin jumalasta tai jumalista ajattelevien kesken eli kärjistäen: ”jumalista voidaan puhua, koska ihmiset käyttävät käsitettä jumala”. Näin tulkiten Heprealainen raamattu ja Uusi testamentti ovat, jolleivat suoranaisesti sekulaareja tekstejä ainakin mahdollinen pohja post-sekulaarisuudelle, jossa uskonnon ja maallisen välillä käydään jatkuvaa keskustelua: millainen tila käsitteillä kuvatuille ilmiöille ja niihin liittyville instituutioille tulisi antaa yhteiskunnassa, ja mitä itse käsitteet kulloinkin tarkoittavat. Tähän pohdintaan luvut 1 ja 2 antavat paljon aineksia (vrt. Habermas 2006). Samalla ne osoittavat, että tutkimuksessa ja myös arkikielessä ”uskonnon”, ”sekularismin” sekä muidenkin käsitteiden sisältö on määriteltävä yhä uudestaan, jotta ne täyttäisivät tehtävänsä ilmiön kuvaajina ja uusien kysymysten herättäjinä.

Lähteet ja kirjallisuus

- Asad, Talal 2003. *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bangstad, Sindre 2012. *Sekularismens ansikten*. Käänt. Sven-Erik Torhell. Lund: Studentlitteratur. Norjankielinen alkuteos 2009.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas 1966. *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Eisenstadt, S. N. 2000. Multiple modernities. *Daedalus* 129 (1): 1–29.
- Habermas, Jürgen 2006. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1–25.
- Habermas, Jürgen 2008. *Between naturalism and religion*. Käänt. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press. Saksankielinen alkuteos 2005.
- Keddie, Nikki R. 2003. Secularism and its discontents. *Daedalus* 132 (3): 14–30.
- Ketola, Kimmo – Martikainen, Tuomas – Taira, Teemu (toim.), 2018. *Uskonto-sosiologia*. Turku: Eetos.
- Laliberté, André 2024. Entangled multiple modernities and the variety of secular states. Teoksessa Bourdeaux, Pascal – Dufourmont, Eddy – Laliberté, André – Madinier, Rémy (toim.), *Asia and the secular. Francophone perspectives in a global age*. Berlin: De Gruyter. 19–41.
- Quack, Johannes 2017. Identifying (with) the secular. Description and genealogy. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. Oxford: Oxford University Press. 21–39.
- Saler, Michael 2006. Modernity and enchantment. A historiographic review. *American Historical Review* 111 (3): 692–716.
- Smith, Graema 2008. *A short history of secularism*. London: I. B. Tauris.
- Taylor, Charles 2007. *A secular age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Turner, Bryan S. (toim.) 2010. *The new Blackwell companion to the sociology of religion*. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Weber, Max 1990. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Käänt. Timo Kyntäjä. Helsinki: WSOY. Saksankielinen alkuteos 1904–1905.
- Weber, Max 2009. *Tiede ja politiikka. Kutsumus ja ammatti*. Käänt. Tapani Hietaniemi & Risto Hannula. Tampere: Vastapaino. Saksankielinen alkuteos 1919.

1 Sekularismi ja sen sukulaiskäsitteet

Marcus Moberg

📧 <https://orcid.org/0000-0001-6790-191X>

Karoliina Dahl

📧 <https://orcid.org/0009-0001-6441-8890>

Sekularismin käsite on jo pitkään ollut vakiintunut osa julkista diskurssia laajalla alueella läntistä maailmaa. Vaikka sen tarkka merkitys vaihteleeikin kontekstista toiseen, sillä useimmiten viitataan tietyn tyyppiseen *sekulaariin* ideologiaan. Kyseessä on monesti valtionideologia, joka tekee selvän eron uskonnon ja valtion välillä irrottamalla yhteiskunnallisen toiminnan, kuten politiikan, koulutuksen ja lainsäädännön, uskonnon vaikutuspiiristä tai pyrkii rajoittamaan uskonnon läsnäoloa julkisen elämän alueella. (Ks. esim. Calhoun – Juergensmeyer – VanAntwerpen 2011, 5.) Sekularismista, silloin kun se ymmärretään pääosin tällä perustuslaillisella tavalla, on tullut myös voimistuvan väittelyn kohde. Tämä on seurausta viime vuosikymmenien aikana kasvaneesta akateemisesta kiinnostuksesta uskonnon tulevaisuudesta *sekulaareissa* tai jopa *postsekulaareissa* yhteiskunnissa. Tästä huolimatta aikalaisväittelyitä sekularismista leimaavat huomattavissa määrin käsitteellinen monimerkityksellisyys, epäjohdonmukaisuus ja jopa epäselvyys käsitteen tarkasta määrittelystä ja sen rajoista.

Tässä luvussa lähestymme sekularismia diskursiivisesta näkökulmasta (esim. Moberg 2022). Tavoitteena on selkeyttää sekularismin dialektista suhdetta muihin läheisiin käsitteisiin, kuten sekulaari, sekulaarisuus, sekularisaatio ja uskonto. Tarkastelemme näitä termejä nimenomaan *käsitteinä*, ja tarkoituksenamme on 1) osoittaa olennaisimmat yhteydet ja erot sekularismin ja sen sukulaiskäsitteiden välillä, ja 2) korostaa näiden käsitteiden dialektisesti yhdessä muodostamaa erityisluonnetta. Osoitamme, että on tärkeää erottaa

nämä käsitteet selkeästi toisistaan, ja että ne punoutuvat ja lomituvat monin tavoin toisiinsa.

Tarkoituksenamme ei ole esittää ehdotonta määritelmää sekularismista, vaikka luku sisältääkin määrittelyä. Määritelmien kautta korostamme, kuinka tutkimuskäytössä paras ymmärrys sekularismista edellyttää selkeyttä suhteessa sukulaiskäsitteisiin sekulaari, sekulaarisuus ja sekularisaatio. Vaikka nämä käsitteet ymmärrettäisiinkin monin tavoin, katsomme, että niiden suhteet ovat teoreettisesti melko selkeitä.

Lingvistiksestä näkökulmasta tilannetta mutkistaa se, että kyseiset käsitteet käännetään suomen kielelle eri yhteyksissä eri tavoin. Esimerkiksi englannin kielen *secular* käännetään usein suomeksi sanalla maallinen. Tosin sekulaarin käsite on hieman yleisemmin käytetty akateemisissa yhteyksissä. Sama pätee englannin kielen käsitteeseen *secularization*, joka käännetään usein suomeksi sanalla maallistuminen tai sekularisaatio. Sen sijaan englannin kielen *secularity* saatetaan kääntää sanalla maallisuus tai sekulaarisuus, vaikka jälkimmäinen onkin vähemmän käytetty akateemisen keskustelun ulkopuolella. Käsitettä *secularism* ei sitä vastoin ole suomalaistettu samalla tavalla kuin yllä mainittuja käsitteitä vaan se käännetään sanalla sekularismi. Kuten myöhemmin muutamien esimerkkien kautta osoitamme, suomalaistettuja ja englannin kieleen pohjaavia käsitteitä käytetään joskus myös rinnakkain. Tämän voisi helposti tulkita niin, että niillä viitataan eri asioihin eikä suinkaan samaan asiaan. Emme kuitenkaan käy yksityiskohtaista keskustelua eri käännoksistä, vaikka asia onkin huomionarvoinen.

Luku rakentuu seuraavasti: Selkiytämme ensin, miten sekularismi ja sen sukulaiskäsitteet ymmärretään sosiologisesta ja sosiaaliteoreettisesta näkökulmasta. Toiseksi esittelemme, miten sekularismi on ymmärretty teoreettisten ja akateemisten kontekstien ulkopuolella. Tarkastelemme, miten käsite on määritelty Suomen evankelis-luterilaisen kirkon verkkosanastossa ja Suomen ortodoksisen kirkon jäsenten ylläpitämässä verkkosanastossa. Molemmat sanastot tarjoavat sekä kirkon jäsenille että laajemmallekin yleisölle määritelmiä uskontoon liittyvälle sanastolle. Suomen evankelis-

luterilaisen kirkon verkkosanasto ”Aamenesta öylättiin – kirkon sanasto” löytyy kirkon virallisilta verkkosivuilta osoitteesta evl.fi. Suomen ortodoksisen kirkon jäsenten ylläpitämä sanasto löytyy sivustolta Ortodoksi.net, joka ei kuitenkaan ole ortodoksisen kirkon virallinen verkkosivu.

Voisi olettaa, että etenkin vakiintuneilla, institutionaalisilla ja koulutetut henkilöstöresurssit omaavilla uskonnollisilla yhteisöillä olisi teoreettisesti riittävä ja asiantunteva käsitys sekularismista. Kuten myöhemmin käy ilmi, tämä oletamus ei näytä pitävän paikkaansa esimerkkiemme kohdalla. Molemmat verkkosanastot tarjoavat sekularismin määritelmiä, jotka ovat ristiriidassa sen kanssa, miten käsite yleisesti ymmärretään sosiologisessa ja yhteiskuntatieteellisessä kielenkäytössä. Sanastojen tarjoamat määritelmät sisältävät jopa osittain saman tyyppisiä ajatuksia ja sekaannuksia sekularismista, erityisesti suhteessa sekulaarin ja sekularisaation käsitteisiin. Tutkimme näiden kahden sanaston tarjoamia määritelmiä havainnollistaaksemme, miksi on tärkeää tunnistaa sekularismin dialektinen suhde sen sukulaiskäsitteisiin. Aloitamme kuitenkin yhdestä uskontotieteen keskeisimmistä kategorioista, nimittäin uskonnon käsitteestä.

Uskonto – sosiaalisesti rakennettu kategoria

Uskontotieteessä käytetyistä keskeisistä kategorioista ja käsitteistä on kiistelty pitkään. Tämä koskee myös, joskaan ei yllättäen, tutkimuskentän keskeisintä kategoriaa, uskontoa. Kuten Jonathan Z. Smith (2004) tunnetussa esseessään ”Religion, Religions, Religious” toteaa, uskonnon käsite on kautta historian ymmärretty monin eri tavoin, joista jokainen saa merkityksensä suhteessa muihin sekä tiettyinä aikoina vallitseviin luokitteluihin ja kategorioihin.

Kulttuurinen käänne humanistisissa tieteissä ja yhteiskuntatieteissä 1960-luvulla toi uuden painopisteen tutkimukseen, jossa huomio siirtyi historialliseen tilanteellisuuteen ja kaikkien tietoa ja luokittelua koskevien kategorioiden konstruoituun luonteeseen

(esim. Murphy 2000, 397). Tieteellisessä uskonnontutkimuksessa tämä kulttuurinen käänne lähinnä rohkaisi uudelleenarvioimaan näkökulmaa niin, että uskonto ymmärretään sosiaalisesti ja kulttuurisesti rakentuneena kategoriana. Uskonnolla ei siis nähdä olevan mitään perusolemusta tai luontaista merkitystä itsessään, toisin kuin aiemmissa yleistävissä ja olemuksellistavissa uskonnon käsitksissä (Lynch 2012, 85).

Tämä konstruktionistinen ymmärrys erosi selkeästi näkemyksestä uskonnosta *sui generis* -ilmiönä (*sui generis* tarkoittaa ”ainutlaatuinen”), joka oli tyyppillinen vielä 1960- ja 1970-luvuilla ja jota muuttamat uskontotieteilijät kannattavat yhä tänäkin päivänä. *Sui generis* -näkökulmasta uskonto nähdään luonteeltaan ajattomana ja ylihistoriallisena ilmiönä, jota ei voi selittää muutoin kuin sen niin sanottujen omien selitysmallien avulla. Toisin sanoen tämän näkökulman mukaan uskontoa ei voida selittää palauttamalla sitä esimerkiksi sosiologisiksi, psykologisiksi tai poliittisiksi seikoiksi tai tekijöiksi, joiden nähdään jo itsessään olevan uskonnon ulkopuolella (esim. McCutcheon 1997). *Sui generis* -näkökulmasta uskontoa tulisi ehdottomasti lähestyä ja tutkia sille ominaisin termein ja menetelmin. Kulttuurisen käänteen seurauksena tämä näkemys on ollut kasvavan ja toistuvan kriittisen tarkastelun kohteena. Esimerkkinä voidaan mainita Smithin *Imagining religion* (1982, xi), jossa hän toteaa, että uskonnontutkimus pitäisi ymmärtää ensisijaisesti uskonnon *kategorian* tutkimuksena. Hänen keskeisimmän argumenttinsa mukaan uskonnolla ei ole omaa itsenäistä olemustaan tai luontaista merkitystä itsessään tai itsestään. Uskonto saa aina merkityksensä ihmisten välisen kanssakäymisen, kielen ja muiden representaatiomuotojen kautta.

Smithin esimerkkiä seuraten tutkijat ovat jatkaneet väittelyä uskonnon kategoriasta ja määrittämättömästä suhteesta sen oletettuun tarkoitteeseen tai ilmiöön, johon sillä viitataan. Viime vuosikymmenien aikana nämä väittelyt on yhdistetty kriittisen uskonnontutkimuksen näkökulmaan (engl. *critical religion*), jota edustavat muun muassa Russell T. McCutcheon (1997; 2003), Timothy Fitzgerald

(2000; 2007; 2011), Tomoko Masuzawa (2005), Bruce Lincoln (2003; 2012) ja Craig Martin (2012; 2014).

Edellä mainituilla tutkijoilla on jokaisella oma, kuitenkin suurelta osin toisiaan täydentävä, näkemyksensä uskonnon kategorian rakennetusta luonteesta, heuristisesta arvosta ja analyttisestä hyödyistä. Kuten McCutcheon (1997, 129) esittää kriittisen uskonnon-tutkimuksen klassikkoteoksessaan *Manufacturing religion*, uskonnon kategoria säilyttää hyödyllisyytensä ainoastaan ”ensimmäisen tason tutkimusnäkökulman kuvaavassa analyysissä, muttei toisen tason tutkimusnäkökulman selittävässä analyysissä, koska uskonnon kategoria itsessään ei voi toimia välineenä omalle analyysilleen”. Steven Englerin (2004, 299) mukaan siksi on erityisen tärkeää, että tunnistamme samanaikaisesti olemassa olevat kaksi rakenteen tasoa suhteessa uskonnon kategoriaan: ”faktat, joita *kuvaillaan* uskonnollisiksi ja datan tai aineiston, joka *teoretisoidaan* uskonnolliseksi” (kursivointi lisätty; ks. myös Arnal ja McCutcheon 2013, 27).

On kuitenkin tärkeää huomata, että uskonnolliseksi kuvailtu fakta ja uskonnolliseksi teoretisoitu aineisto punoutuvat aina läheisesti toisiinsa (esim. Beckford 2003, 4). Siksi uskontoa tulisi lähestyä sosiaalisesti rakentuneena kategoriana, jonka tarkempi merkitys määrittäyty sen mukaan, *kuka* sitä on rakentamassa. Riippuen siitä, ovatko uskonnon kategoriaa konstruoimassa valtion päättäjät, median edustajat, tutkijat vai yksityishenkilöt, uskonnon rakennelmat ovat vaikutukseltaan ja tavoitettavuudeltaan eriarvoisia. Valtioiden, hallitusten ja keskeisten instituutioiden viralliset rakennelmat ovat yleensä erityisen vaikutusvaltaisia (esim. Beyer 2006, 6). Nämä vaikuttavuuteen ja tavoitettavuuteen liittyvät huomiot osoittavat, että on tarpeen tutkia, mitä uskonto on *kenellekin*, *missä* sosiaalisissa ja kulttuurisissa konteksteissa ja yhteyksissä, *mihin* tiettyihin tarkoituksiin sitä käytetään ja *millä* seurauksin (Moberg 2022, 40). Kuten Kocku von Stuckrad (2015, 14) toteaa, tarvitaan uskonnon-tutkimusta, joka keskittyy *uskontoa koskevan tiedon yhteiskunnalliseen järjestämiseen*.

Sekulaari – uskonnosta irrallinen

Sekulaarin käsite tulee latinan kielen sanasta *saeculum*, joka tarkoittaa vuosisataa tai aikakautta (Taylor 2011, 32). Keskiaikaisessa länsimaaisessa kristinuskossa sekulaari viittasi alun perin tavalliseen aikaan ja ajankuluun profaanissa, maallisessa elämässä. Sen vastakohtana oli pyhä ja ikuinen aika, joka puolestaan yhdistettiin kirkollisiin elimiin ja instituutioihin (esim. Taylor 2011, 32; Casanova 2011, 56). Kuten uskontososiologi José Casanova (2011, 56) toteaa, alkuperäisessä merkityksessään ”*sekularisoida*” tarkoitti maalliseksi tekemistä, uskonnollisten henkilöiden tai asioiden kääntämistä sekulaareiksi” esimerkiksi silloin, kun protestanttiset hallitsijat muuttivat kirkolliset instituutiot maallisiksi ja anastivat ja uudelleenjakoivat näiden omaisuuden sekulaariin eli maalliseen käyttöön.

Länsimaisen modernin aikakauden kynnyksellä sekulaari alkoi hiljalleen muuttua uskonnon ja uskonnollisen vastakohtaksi. Protestanttinen reformaatio, eurooppalaiset uskonsodat ja valistuksen aikakausi vaikuttivat kaikki omalla ja osittain kumulatiivisella tavallaan uuteen, moderniin, kahtalaiseen todellisuuden luokitteluun. Tämä johti lopulta siihen, että uskonto/uskonnollinen ja sekulaari ymmärrettiin kahtena erillisenä sosiaalisena ja kulttuurisena alueena (Casanova 2011, 63; vrt. Moberg 2022, 66–67).

Westfalenin rauhansopimuksen (1648) myötä syntynyt kansallisvaltiojärjestelmä nosti esille uskonnon ”kansallistamisen” uusia muotoja, jotka sisälsivät vahvistuvia pyrkimyksiä erottaa uskonto politiikan ja poliittisen elämän alueelta (Gauthier 2018, 390). Nämä pyrkimykset edellyttivät selkeää käsitystä uskonnosta, jonka määrittely oli myös kytköksissä sekulaarin järjestyksen määritelmään (Calhoun – Juergensmeyer – VanAntwerpen 2011, 7). Valistuksen ajan rationaalisen, sekulaarin ajattelun painotus ja vastakkainasettelu vanhojen uskonnollisten ”harhakuvien” kanssa vaikutti merkittävästi siihen, että sekulaari päätyi tarkoittamaan lähinnä uskonnon poissaoloa ja alkoi samalla saada ideologista merkitystä *vaihtoehtona* uskonnolle. Calhounin (2012, 361) mukaan sekulaaria ei ymmärretty ”enää ainoastaan yhtenä tapana järjestää elämää, tai vain hyö-

dyllisenä rauhan ja harmonian varmistajana uskontojen välillä, vaan myös tietynlaisena *kypsymisenä*” [kursivointi alkutekstissä].

Edellä esitetty kehityskulku kiteytyi myös 1600- ja 1700-lukujen klassisen liberalismiin ajattelijoiden näkemyksissä. Liberaali ajattelu edusti siirtymää periytyviin etuoikeuksiin ja uskonnollisiin tapoihin perustuvasta yhteiskunnallisesta ”vanhan hallinnon” järjestyksestä uudenlaiseen yhteiskunnalliseen järjestykseen, jossa itsenäiset ja rationaaliset yksilöt solmivat yhteiskuntasopimuksen (Slater & Tonkiss 2001, 29; ks. myös Walls 2015, 33). Liberaali ajattelu vaikutti vahvasti siihen, millä tavoin uskontoa ja sen suhdetta politiikkaan ja julkiseen elämään alettiin ymmärtää nopeasti modernisoituvassa lännessä. Eritoten se levitti näkemystä, jonka mukaan uskonto oli *yksityisasi*a ja perustui *yksilönvalintaan* (esim. Stoddard & Martin 2017, 6). Liberalismilla ja etenkin John Locken filosofialla oli suuri vaikutus pohjoisamerikkalaiseen konstitutiionalismiin, kun Yhdysvaltain vuonna 1787 hyväksytty perustuslaki määritteli uskonnon kansalaisten vapaaehtoiseksi yksityisoikeudeksi (esim. Fitzgerald 2007, 45).

Tutkijat ovat syystäkin pohtineet paljon uskonnon kategorioita ja sen heuristista ja analyttistä hyödyllisyyttä. Vastaavaa tulee tapahtumaan sekulaarin käsitteen kohdalla, kun sen kriittinen tutkimus kehittyy (esim. Calhoun – Juergensmeyer – Van Antwerpen 2011; Horii 2021). Kaikki edellä mainitut huomiot uskonnon kategoriasta pätevät nimittäin myös sekulaarin kategoriaan. Esimerkiksi sekulaaria ei ole mielekäästä tarkastella *sui generis* -ilmiönä, koska ei ole järkevää puhua jostain ilmiöstä *luonnostaan* sekulaarina. Engleria (2004) mukaillen on tärkeää tehdä ero siinä, *kuvaillaanko* vai *teoretisoidaanko* tietty ilmiö sekulaarina. Lisäksi sekulaarin tutkimuksen pitäisi keskittyä, von Stuckradia (2015) mukaillen, sekulaaria koskevan tiedon yhteiskunnalliseen järjestämiseen. Tähän tärkeään tehtävään pitäisi pyrkiä vielä systemaattisemmalla ja tarkoituksenmukaisemmalla tavalla kuin tähän mennessä on tehty. Tämä tavoite ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteivät tutkijat olisi tarkastelleet sekulaarin kategorioita kriittisesti vaan ainoastaan sitä, että tarkastelu on jäänyt jokseenkin hajanaiseksi ja ripotelluksi. Tästä huoli-

matta ne tavat, joilla moderni länsimaalainen uskonnon kategoria on historiallisesti kehittynyt dialektisessa suhteessa pääasialliseen ”toiseensa” eli sekulaariin, ovat laajalti huomioituja ja tunnustettuja. Se, että sama pätee sekulaariin, on kuitenkin vähemmässä määrin huomioitu, vaikkei sekään ole mikään uusi käsitys.

Kulttuuriantropologi Talal Asad (1993; 2003) on ehkäpä selkeimmin käsitellyt yhdessä rakentuneita kategorioita uskonto/uskonnonlinen ja sekulaari. Asadin käsityksen mukaan sekulaari tulisi ymmärtää sen oman ”ideologisen sisällön” kautta siten, että se mitä ikinä kuvittelemme uskonnon olevan, on aina dialektisessa suhteessa siihen, mitä kuvittelemme sekulaarin olevan ja toisin päin (Asad 2003, 22). Asadin käsitykseen pohjaten myös Fitzgerald (2007, 7) on korostanut, kuinka länsimainen uskonnon kategoria on historiallisesti rakennettu dialektisessa suhteessa *moniin* käsitteellisiin ”toisiin”, kuten tieteeseen, politiikkaan, kansallisvaltion, talouteen, lakiin ja koulutukseen. Fitzgeraldin mukaan uskonnon kategoria tulisi siksi ymmärtää länsimaisen moderniuden, ja sille historiallisesti ominaisten sosiaalisten ja kulttuuristen luokittelujen, luomukseksi, joka on samalla tuottanut sekulaarin (Fitzgerald 2011, 3).

Tähän mennessä olemme kuvanneet, kuinka sekulaarin käsite on saanut yhä keskeisemmän aseman länsimaisessa älyllisessä, poliittisessa ja uskonnollisessa elämässä modernin ajanjakson nousun jälkeen. Käsitteenä sekulaari on oman institutionaalistumisensa seurauksena kehittynyt olennaiseksi osaksi länsimaista poliittista kieltä ja julkista diskurssia, missä se hyvin usein ymmärretään vastakohdaksi uskonnolle, jota itsessään harvoin määritellään tarkemmin (Calhoun – Juergensmeyer – VanAntwerpen 2011, 8). Kuten Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ja Jonathan VanAntwerpen (2011, 5) ovat osoittaneet, sekulaarin ymmärtäminen ja sen määritelmät sisältävät uskonnon tavalla tai toisella: ”se on uskonnon poissaoloa, sen hallintaa, sen eri muotojen tasapuolista kohtelua tai uskonnon korvaamista sellaisilla sosiaalisilla arvoilla, jotka ovat yleisiä sekulaarille elämäntavalle”. Siksi sekulaarin määrittelemisen tai jonkin nimeäminen sekulaariksi ”on aina myös sosiaalista luokittelua, tietynlaista yhteiskunnallista järjestelyä, joka vääjäämättömästi perus-

tuu tietynlaiseen käsitykseen ’uskonnosta’, riippumatta siitä, miten epämääräinen tai nurkkakuntainen tämä käsitys saattaa olla” (Moberg 2022, 71). Calhounin, Juergensmeyerin ja Van Antwerpenin (2011, 5) mukaan sekulaarin yleistyminen käsitteenä osaksi puhekieltä osoittaa, että länsimaissa on hyväksytty ajatus sekulaarin ja uskonnollisen erottamisesta ”niin, että erottelu ei ainoastaan määritä ’sekulaaria’ kenttää vaan myös ’uskonnollisen’ kentän”.

On siis mahdollista väittää sekulaarin kehittyneen ”arkijärkeä” edustavaksi kategoriaksi. Samalla tavalla kuin *uskonto*, myös *sekulaari* on niin vakiintunut, että ihmiset kokevat sen olevan jotain, jolla on oma todellisuutensa ja joka yksinkertaisesti on olemassa itsenäisesti riippumatta ihmisistä ja siitä, mitä he sekulaarista ajattelevat. Jos ihmisiltä kysytään sekulaarin merkitystä, he eivät välttämättä pysty antamaan perusteellisia selityksiä. Siitä huolimatta suurimmalle osalle sekulaarin ja uskonnon käsitteet ovat tuttuja, ja heillä on jonkinlainen intuitiivinen ymmärrys siitä, mihin niillä viitataan (vrt. Moberg 2022, 41).

Sekularisaatio – yhteiskunnallinen eriytymisprosessi

Sekulaari löytyy paljon kiistellyn käsitteen sekularisaatio keskiöstä. Tämä johtuu siitä, että sekularisaatiolla viitataan siihen *prosessiin*, jonka kautta instituutiot, toiminnot ja käytännöt, jotka aiemmin yhdistettiin uskontoon tai uskonnollisuuteen, ovat asteittain eriytyneet näistä yhteyksistä ja muuttuneet sekulaareiksi. Kuten edellä mainitsimme, aiemmin sekulaarilla viitattiin tavalliseen, maalliseen elämään, joka ympäröi uskonnollisten instituutioiden ”pyhän” kenttää. Siksi sekularisaatiota voi yleisesti kuvata laajaksi historialliseksi ja yhteiskunnalliseksi prosessiksi, joka supistaa uskonnollisen kenttää ja eristää sen omaksi alueekseen. Myös lingvistisesti sana sekularisaatio viittaa prosessiin, jossa asiat etenevät tiettyyn suuntaan. Samankaltaisia prosessiin viittaavia käsitteitä ovat modernisaatio, globalisaatio ja digitalisaatio.

Tällä yleisellä tavalla ymmärrettynä sekularisaatio on ollut länsimaissa uskonnon ja uskonnollisen elämän tulevaisuutta käsittelevien sosiologisten ja yhteiskuntateoreettisten väittelyjen keskiössä yli vuosisadan ajan. Sekularisaatioteoriat olivat 1900-luvun alussa vahvasti kytköksissä rationaalisuuden, järjen ja tieteellisen edistyksen diskursseihin. Siksi ne usein perustuivat ennako-odotukseen, että uskonto kaikissa muodoissaan menettäisi asteittain (mutta vääjäämättömästi) yhteiskunnallisen merkityksensä modernissa yhteiskunnassa ja kulttuurissa. Tätä leimaa rationaalinen, tieteellinen ja empiiriseen maailmaan kuuluva immanentti, sekulaari ajattelutapa (esim. Davie 2010, 163). Tosin uskontoa ei tässä yhteydessä ymmärretty minä tahansa uskontona vaan se samastettiin katolisuuteen ja protestanttisuuteen.

Vakiintumisestaan lähtien sekularisaation käsitteen on ymmärretty vaikuttavan laajempiin modernisaatioprosesseihin ympäri Länsi-Eurooppaa ja Pohjois-Amerikkaa. Samalla sekularisaatio on myös nähty näiden modernisaatioprosessien tahattomana seurauksena. Nämä prosessit sisältävät modernien yhteiskuntien kiihtyvän toiminnallisen eriytymisen: kaupungistumisen, siirtymän perinteisestä posttraditionaaliseen, sosiaalisten toimintojen kasvavan rationaalistamisen, tieteen, median ja viestinnän nopeat harppaukset, demokratian ja uskonnollisesti neutraalin valtion nousun ja yksilökeskeisyyden voimistumisen (esim. Moberg 2022, 75). Näistä aihepiireistä tuli keskeisiä rakennuspalikoita sekularisaatioparadigmalle, joka vakiintui 1950- ja 1960-luvuilla. Erityisesti 1960-luvun loppupuoli oli tuotteliasta aikaa teoreettisille innovaatioille, jotka ilmenivät korkeatasoisina ja vaikutusvaltaisina julkaisuina aiheesta (esim. Wilson 1966; Berger 1967; Luckmann 1967; Martin 1969).

Kun katsotaan sekularisaatiöväittelyn kehitystä sitten 1960-luvun, voidaan uskontososiologi ja kirkkohistorioitsija Hugh McLeodin (2007, 16) mukaan tehdä yleinen jako ”niihin, jotka käyttävät käsitettä selittämään uskonnollista muutosta ja niihin, jotka käyttävät sitä pelkästään kuvaillakseen uskonnollista muutosta”. Sekä selittävän että kuvailevan sekularisaation tutkimuksen näkökulmat toteutuvat kysymyksinä tutkimusaineistoista ja -menetelmistä. Sekulari-

saatiöväittely on suurelta osin keskittynyt erityyppisiin aineistoihin, kuten historiallisiin arkistoaineistoihin ja määrällisiin ja laadullisiin aineistoihin sekä menetelmiin, joihin tutkijat ovat pohjanneet väitteitään ja hypoteesejaan sekularisaatiosta (esim. Hanson 1997).

Viimeisten kahden, kolmen vuosikymmenen aikana uskontososiologit ovat jotakuinkin päässeet yhteisymmärrykseen siitä, että perinteiset sekularisaatioteoriat tulisi päivittää, vaikka niitä ei tulekaan täysin hylätä. Osa kommentoijista on tosin ehdottanut koko käsitteen hylkäämistä. Tämä ei olisi ainoastaan tieteellisesti hätköityä (ks. esim. Hjelm 2022, 7–78), vaan myös epätodennäköistä, koska sekularisaation käsitteestä on tullut vakiintunut osa avain-sanastoa. Etenkin länsimaalaiset ihmiset käyttävät tätä käsitettä puhuessaan muutoksista uskonnollisella kentällä riippumatta siitä, ymmärtävätkö he sen ”klassisen” sekularisaatioteorian pohjalta vai eivät (Casanova 1994, 18).

Sekularisaatiöväittelyiden laantuessa niiden tilalle ovat nousseet väittelyt sekulaarista. Tämä paluu perustavanlaatuisempaan käsitteeseen johtuu suurelta osin Charles Taylorin kiistellystä teoksesta *A secular age* vuodelta 2007 ja suurin piirtein samoihin aikoihin julkaistuista Jürgen Habermasin postsekulaaria käsittelevistä kirjoituksista (Moberg 2022, 66). Silti sekulaari ja sekularisaatio pysyvät erillisinä, vaikkakin läheisinä sukulaiskäsitteinä. Siinä missä edellinen viittaa sellaiseen asiaan tai ilmiöön, joka on jotain muuta kuin uskonto tai joka on uskonnosta irrotettu tai erotettu, jälkimmäinen viittaa siihen prosessiin, joka saa tämän aikaan. Ilman sekulaarin käsitettä ei siis voi olla sekularisaatiota.

Sekulaarisuus – yhteiskunnallinen asiointila

Vakiinnuttuaan omaksi tietoteoreettiseksi käsitteekseen sekulaarin kategoria on myös tukenut moninaisia käsityksiä sekulaarisuudesta (esim. Calhoun – Juergensmeyer – Van Antwerpen 2011, 1). Sekulaarisuus käytetään usein samaan tapaan kuin modernisuuden käsitettä, kun viitataan jonkinlaiseen laajempaan yhteiskunnalli-

seen asiointilaan tai yhteiskunnallisiin edellytyksiin. Sekulaarisuus nousee myös tärkeäksi aikaisemmin mainitussa Taylorin teoksessa *A secular age* (2007). Taylor kertoo yksityiskohtaisesti sekulaarin ajattelun asteittaisesta leviämisestä ja normalisoitumisesta länsessä kolmen pääasiallisen kehitysvaiheen kautta. Hän nimesi nämä numeroituina Sekulaarisuus 1, Sekulaarisuus 2 ja Sekulaarisuus 3. Kaikki vaiheet vaikuttavat kumulatiivisesti ”immanentin kehyksen” asteittaiseen vakiintumiseen. Immanentilla kehyksellä Taylor (2007, 549) tarkoittaa ”kokemaamme kontekstia, jossa kehitämme uskomuksemme”. Sekulaarisuus 1 viittaa niihin prosesseihin, joissa ihmisten käsitys ”transsendenttisestä Jumalasta” ja suhde tähän ”transsendenttiseen Jumalaan” häviävät sosiaalisen elämän keskiöstä (Taylor 2007, 20). Sekulaarisuus 2 taas viittaa prosesseihin, joiden kautta niin yksilön elämä kuin sosiaalinen ja kulttuurinen elämä kasvavassa määrin ymmärretään ”uskonnottomana” ja uskonnon katsomus vakiintuu ja normalisoituu (Taylor 2007, 423). Näin Sekulaarisuus 1 ja 2 valmistavat tietä kolmannelle kehitysvaiheelle, Sekulaarisuus 3:lle, joka leimaa erityisen ratkaisevaa muutosta. Se muuttaa perusedellytykset yhtä lailla niin uskolle kuin epäuskolle vakiinnuttamalla oletusarvoksi maallisen sekulaarin itseensä sulkeutuneena todellisuutena (Casanova 2010, 266) (vrt. Weberin ”maailmansisäinen todellisuus”). Toisin sanoen, samaan tapaan kuin Max Weberin (2001) käsitys ”rationaalisuuden rautahäkistä”, immanentin kehyksen laaja vakiintuminen tuottaa taiasta vapautuneen maailman, jossa ajatus transsendentista kosmisesta järjestyksestä tulee entistä epäuskottavammaksi tai jopa mahdottomaksi.

Siinä missä Taylor (2007) kuvaa sekulaarisuutta asiointilana kolmen kehitysvaiheen avulla, antaa Casanova (2011, 2013) sekulaarisuudelle kolme merkitystä, jotka pohjaavat yleiseen kokemukseen yhteiskunnallisesta tilasta. Ensimmäinen näistä on ”pelkkä sekulaarisuus” (engl. *mere secularity*), jolla Casanova tarkoittaa ”kokemusta sekulaarissa ajassa ja maailmassa elämisestä, missä uskonnollisuus saattaa olla yksi normaali ja mahdollinen vaihtoehto” (Casanova 2011, 60). Tämä ilmaisisi tilannetta, jossa yhteiskunnallinen, poliittinen ja julkinen elämä olisivat järjestyneet vahvalle sekulaaril-

le pohjalle, mutta jossa myös uskonnolliset yhteisöt jatkaisivat ole-massaoloaan ja suuri osa väestöstä identifioituisi uskonnolliseksi (Casanova 2013, 30).

Toinen käsitteen merkitys Casanovan (2011, 60) mukaan on ”omavarainen ja eksklusiivinen sekulaarisuus” (engl. *self-sufficient and exclusive secularity*), jolla hän tarkoittaa uskonnotta elämistä normaalina ja itsestään selvänä yhteiskunnallisena tilana. Tämä viittaisi tilanteeseen, jossa sekulaaria ei enää ymmärretä ainoastaan uskonnon poissaolona vaan ennemminkin ”itseriittoisena todellisuutena” (Casanova 2013, 30). Käsitteen kolmas merkitys Casanovan (2011, 60) mukaan on ”sekularistinen sekulaarisuus” (engl. *secularist secularity*), joka tarkoittaa ”kokemusta ei pelkästään passiivisesti vaan myös käytännössä vapaana uskonnosta [ja] ihmisen itsemääräämisoikeutta ja menestystä määräävästä tilasta”. Kaksi viimeksi mainittua sekulaarisuuden merkitystä johtuvat Casanovan (2011, 59) mukaan modernista ”sekularistisesta asteittain vahvistuvasta tietoisuudesta” (engl. *secularist stadial consciousness*), joka sisältää sekulaarin voiton uskonnosta ”kypsymisen prosessina” ja ”edistyk-sellisenä vapautuksena”.

Casanovan (2013, 32) mukaan tämä ”sekularistinen asteittain vahvistuva tietoisuus” on enenevässä määrin ja laaja-alaisesti vakiintunut ja institutionalisoitunut Euroopassa sitten valistuksen. Siksi se tulisikin käsittää ”keskeisenä tosiasiana laajalti levinneessä sekularisaatiossa, joka on seurannut länsieurooppalaisten yhteiskuntien modernisoitumista”. Kehityksen voi nähdä esimerkiksi siinä, miten ”eurooppalaiset ovat taipuvaisia kokemaan oman sekularisaation-sa laajalle levinneenä uskonnollisten uskomusten ja käytäntöjen heikkenemisenä, joka nähdään *luonnollisena seurauksena* heidän modernisaatiotaan” (Casanova 2013, 32, kursivointi lisätty). Siksi, Casanovan (2013, 33) mukaan, tämän ”sekularistisen asteittain vahvistuvan tietoisuuden läsnä- tai poissaolo [- -] selittää, milloin ja missä modernisaatioprosessia seuraa radikaali sekularisaatio”. ”Radikaalia sekularisaatiota” on siis tämän näkemyksen mukaan esiintynyt kautta Länsi-Euroopan, koska länsieurooppalainen modernius on koettu pääasiallisesti uskonnon vastakohtana. Vastaavia

sekularisaatioprosesseja ei kuitenkaan löydy Yhdysvalloista, koska sikäläinen valistusajattelu ei länsieurooppalaisesta poiketen ollut kirkon ja papiston vastaista. Se keskittyi enemmän niin sanottuun vapauden politiikkaan (Berger – Davie – Fokas 2008, 18), joka omaksui ”vapauden uskoa” ennemminkin kuin ”vapauden uskosta” (Davie 2015, 22). Casanovan mukaan ”sekularistisen asteittain vahvistuvan tietoisuuden” historiallisella läsnä- tai poissaololla on siksi keskeinen merkitys sille, miten sekulaari ja sekularismi ovat muotoutuneet, miten ne on ymmärretty ja kuinka niitä on sovellettu ja käytetty eri puolilla Atlanttia (Moberg 2022, 76).

Sekularismi – poliittis-ideologinen ja filosofinen viitekehys

Brittiläiset vapaa-ajattelijat esittelivät sekularismin käsitteen ensimmäisen kerran englannin kielellä 1800-luvun puolivälissä (Asad 2003, 23). Nykyään sitä käytetään yleisesti viittaamaan erityyppisiin normatiivis-ideologisiin valtionhankkeisiin ja perustuslaillisiin viitekehyyksiin, jotka tukevat uskonnon ja valtion tiukkaa erottamista, uskonnollisten ja yhteiskunnallisten instituutioiden (kuten poliittisten järjestelmien, lainsäädännön ja koulutuksen) ja niiden toiminnan eriyttämistä sekä uskonnon julkisen läsnäolon ja näkyvyyden rajoittamista (esim. Calhoun – Juergensmeyer – VanAntwerpen 2011, 5).

Casanovaa (2011, 66–67) seuraten on hyödyllistä tehdä ero ”filosofis-historiallisen” ja ”poliittisen” sekularismin välillä. Ensin mainittua viitataan moninasiin uskontoteorioihin, jotka perustuvat edistyksellisiin historianfilosofioihin ja erottavat uskonnon erilliseksi, syrjäytyväksi, menneisyyteen kuuluvaksi vaiheeksi. Jälkimmäisellä viitataan ”maallis-poliittisiin teorioihin, jotka olettavat, että uskonto on joko irrationaalinen voima tai epärationaalinen diskurssin muoto, joka tulisi karkottaa demokraattisesta julkisesta tilasta”.

Poliittiset sekularismit tulevat esille useammissa eri muodoissa. Vahvimpien muotojen, kuten Ranskan *laïcité*n, tunnustuksettomuu-

den, tavoitteena on ”vapauttaa kaikki sekulaarin kentät kirkollisesta kontrollista” (Casanova 2013, 29). Poliittisen sekularismin liberaaleimmilla muodoilla taas on taipumus keskittyä rajaamaan uskonto yksityiselle alueelle ja hillitsemään uskonnollisten äänien ja argumenttien läsnäoloa ja näkyvyyttä julkisella kentällä (Calhoun 2012, 77). Molempien tyyppiset teoriat vetävät kuitenkin selkeän rajan ”uskonnollisen” ja ”sekulaarin” välille (Casanova 2013, 29–30). Siltikin, kuten edellä kävi ilmi, jokainen sekularismin versio väistämättä muotoutuu joidenkin uskonnon käsitystapojen kautta, joita se joko rajoittaa tai vastustaa, ja myös joidenkin tiettyjen sekulaarin käsitysten kautta, joita se pyrkii suojelemaan tai kannattamaan (Moberg 2022, 70–71). Sekularismi on siis ”ismi”, mikä viittaa ideologiaan, oppiin tai teoriaan, ja on siten samankaltainen kuin käsitteet modernismi, kommunismi tai liberalismi.

Kuten Moberg (2022, 71–72) on esittänyt, huolimatta tietyistä (monesti empiirisesti katsottuna heikoista) väitteistä, jotka kuvaavat modernia länsimaisten yhteiskuntien luonnetta ”postsekulaariksi”, länsieurooppalainen poliittinen, julkinen ja yhteiskunnallinen elämä on yhä kuvailtavissa sekulaarina, tai ainakin yleisesti ottaen enemmän sekulaarina kuin uskonnollisena. Vaikka uskonnollinen elämä jatkuu, voi vahvalta empiiriseltä tutkimuspohjalta sanoa, että ”omavarainen ja eksklusiivinen sekulaarisuus” on levinnyt länsieurooppalaisissa yhteiskunnissa. Voidaan otaksua, että ihmisille, jotka kokevat nykypäivän yhteiskunnallisen elämän tällä tavoin, sekularismi hahmottuu lähinnä epätarkkana yleisenä ideologisena taustana, jota vasten modernin yhteiskunnallisen ja julkisen elämän organisoituminen ymmärretään. Lisäksi löytyy perusteita käsitykselle, että länsieurooppalaiset ovat merkittävässä määrin myös omaksuneet ajatuksen ”sekularistisesta sekulaarisuudesta”. Voidaan olettaa, että heille sekularismilla on paljon tarkempi merkitys. Se edustaa tietoista ja aktiivista näkökantaa ollen vastakohta uskonnon ”oikealle” paikalle yhteiskunnassa ja julkisessa elämässä.

Sana sekularismi saa usein tarkempia merkityksiä osana poliittisia, julkisia ja populaareja diskursseja kansallisissa, yhteiskunnallisissa ja kulttuurisissa konteksteissa, joihin sisältyy yhä vahva

sekularistinen eetos ja uskonnon ja julkisen elämän erottelu. Näistäkin konteksteista voi tosin löytyä huomattavia eroja tavoissa, joilla sekularismi toteutuu käytännössä. Esimerkeiksi voi ottaa Ranskan ja Yhdysvallat, jotka ovat molemmat perustuslaillisesti sekulaareja valtioita. Molemmat tekevät selkeän eron valtion ja minkä tahansa uskonnon välillä. Ranskassa vastustetaan sitä, että uskonto olisi osana julkista keskustelua ja poliittista päätöksentekoa, kun taas Yhdysvalloissa uskonnolliset argumentit eivät ole ainoastaan yleisiä vaan myös laajalti suvaittuja (vaikka eivät välttämättä hyväksytyjä) julkisessa ja poliittisessa diskurssissa. Kuten jo aiemmin mainittiin, nämä erot voidaan jäljittää valistuksen aikaan. Tuolloin Yhdysvalloissa painotettiin ihmisen vapautta uskoa, kun taas tälle vastaakohtaisesti Euroopassa painotettiin ihmisten vapautta uskonnosta (esim. Davie 2015, 22).

Lukuun ottamatta tiettyjen poliittisten tai intellektuellien eliittien piirejä voidaan melko varmasti sanoa, että ihmiset keskustelevat harvoin sekularismista. Julkinen diskurssi sekularismista tulee yleisimmän esille tilanteissa, joissa sekulaari yhteiskunta tai sekulaarit arvot koetaan uhatuiksi tai hyökkäyksen kohteiksi. Tällaisissa tilanteissa muutoin vähän ajateltu ja epämääräisesti käsitetty sekularismi voi motivoida vastustamaan uskonnollista sekaantumista vakiintuneisiin sekulaareihin elämäntapoihin ja liberaaleihin, demokraattisiin arvoihin. Näitä ovat esimerkiksi yleinen suvaitsevaisuus erilaisia elämäntapavalintoja kohtaan, ilmaisunvapaus, tasa-arvo sukupuolten välillä ja käsitys uskonnosta yksityisasiana (Asad 2003, 21, 186; Moberg 2022, 72). Nykyisin uskonnon käsitteellä on näissä sekulaareissa konteksteissa usein alkanut tarkoittaa epämääräisesti määriteltyä ”islamia” (Moberg 2022, 72–73). Tämä on erityisen näkyvää tämän päivän julkisissa ja poliittisissa väittelyissä islamista ja kasvavasta muslimivähemmistöjen läsnäolosta Euroopassa (esim. Konttori 2022).

Käsitteiden teoreettiset erot ja keskinäiset suhteet

Uskonto, sekulaari, sekularisaatio, sekulaarisuus ja sekularismi ovat kaikki erillisiä käsitteitä, jotka ovat kuitenkin samanaikaisesti läheisessä ja dialektisessa suhteessa toisiinsa. Esimerkiksi se, millä tavalla sekulaari ymmärretään, perustuu aina jonkinlaiseen käsitykseen uskonnosta. Sama pätee sekularisaatioon. Molemmat käsitteet väittävät uskonnon tai uskonnollisuuden vähenevän ja sisältävät siten jonkin näkemyksen uskonnosta tai uskonnollisuudesta, jonka merkityksen oletetaan vähenevän. Samalla tavoin akateeminen käsite sekulaarisuus perustuu (ainakin lausumattomaan) oletukseen, jonka mukaan merkittävät sekularisaatioprosessit ovat jo tapahtuneet.

Tiivistetysti voidaan sanoa, että vaikka jokaisella näistä käsitteistä onkin omat erilliset merkityksensä, ei niitä voida ymmärtää täysin toisistaan erillisinä vaan aina suhteessa toisiinsa. Se, kuinka hyvin nämä käsitteet on määritelty ja ymmärretty heuristisesti järkevänä kokonaisuutena, on siksi erityisen tärkeää.

Käsitteiden asteittaista vakiintumista on hyödyllistä tarkastella historiallisesti ja teoreettisesti. Kun sekulaari vakiintui riittävässä määrin uskonnon piiristä erotettuna ja irrotettuna, se kehittyi itsenäiseksi epistemologiseksi kategoriakseen. Sekulaarilla alettiin viittamaan tiettyjen yhteiskunnallisten ja kulttuuristen ilmiöiden ja alueiden uskonnottomuuteen. Voimakkaiden modernisaatioprosessien vauhdittamana Länsi-Euroopassa käynnistyi sekularisaatioprosessi, jolloin yhä useammat yhteiskunnallisen ja kulttuurisen elämän alueet irrotettiin ja siirrettiin pois uskonnollisten instituutioiden piiristä, käytännössä kristillisiltä kirkoilta. Ajan mittaan tämä johti yleisen yhteiskunnallisen ja kulttuurisen sekulaarisuuden syntyyn, missä uskonnollisuus ei enää toimi määrittelemättömänä, itsestään selvänä ja oletettuna elämänmuotona suurimmalle osalle ihmisiä. Uskonnollisuudesta tuli valinta sen sijaan, että se olisi jotain annettua. Vasta tämän kehityskaaren loppupuolella 1800-luvun puolivälissä sekularismi alkoi orastaa, ei sekularisaation tekijänä vaan ennemminkin tietyn tyyppisenä poliittis-ideologisena vastareaktiona uskonnon ja uskonnollisten instituutioiden jatkuvalle läsnäololle

ja vaikutukselle poliittisen, julkisen ja kulttuurielämän eri alueilla. Kuten uskontotieteilijä Titus Hjelm (2022, 77) toteaa,

on tärkeää erottaa sekularisaatio yhteiskunnallisena prosessina valtion ja uskonnon eroa ajavasta sekularismista. Maallistumisen uskonnolliset kriitikot (ja joskus myös teoreettisesti köyhä akateeminen kritiikki) esittävät maallistumisen vapaa-ajattelijoiden, skeptikkojen ja katsomusten tasa-arvoa ajavien yhteiskunnallisten toimijoiden aikaansaannoksena [- -] Todellisuudessa näillä toimijoilla ei ole juurikaan vaikutusta maallistumisen asteeseen, ellei kyseessä ole valtion väkivaltakoneiston tukema aate, kuten entisissä sosialistimaissa. Maallistuminen on useiden yhteiskunnallisten prosessien odottamaton seuraus, johon sekularismi (tai vielä vähemmän ateismi elämäntattomuksena) vaikuttaa vain vähän [- -].

Voimme siis todeta, että siinä missä uskonto säilyy epämääräisenä käsitteenä, sekulaari viittaa sellaiseen *asemaan*, joka on uskonnon tai jota ei yhdistetä uskontoon. Sekularisaatio viittaa siihen *prosessiin*, jonka kautta uskontoon aikaisemmin liitetyt kulttuurisen ja sosiaalisen elämän osa-alueet erotetaan uskonnon piiristä. Sekulaarisuus puolestaan viittaa siihen yleiseen yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen *asiaintilaan* ja siihen kokemukseen, jotka seuraavat uskonnollisen kentän supistumisen ja sekulaarin laajentumisen ristiriidasta. Sekularismi viittaa tietyn tyyppiseen poliittis-ideologiseen ja filosofiseen *viitekehykseen*, joka argumentoi vahvasti uskonnon ja uskonnollisen erottamiseksi kaikesta julkisesta elämästä (sisältäen vähintään politiikan, lainsäädännön ja koulutuksen).

Esimerkkejä sekularismin määritelmistä

Esimerkkinä siitä, miksi käsitteiden erottaminen toisistaan on tarpeen, tarkastelemme kahden verkkosanaston määritelmiä sekularismista. Ensimmäinen määritelmä löytyy Suomen evankelis-luterilaisen kirkon verkkosanastosta (”Aamenesta öylättiin – kirkon sanasto”, evl.fi) ja toinen Suomen ortodoksisen kirkon jäsenten itse ylläpitämältä sivustolta Ortodoksi.net.

Evankelis-luterilaisen kirkon ”Aamenesta öylättiin” -sanastossa sekularismi määritellään seuraavasti (evl.fi):

Sekularismi tarkoittaa maailmallisuutta, ei-uskonnollisuutta. Sekularisaatio on sekularismista aiheutuva historiallinen kehityssuunta. Uskonnollisessa kielenkäytössä sekularismi tarkoittaa tämänpuoleiseen maailmaan kohdistuvaa kiintymystä tai maallistumista. Maailmaa, yhteiskuntaa ja ihmiselämää tulkitaan ei-uskonnollisesti. Samalla uskonnon ja kirkon merkitys vähenee. Sanaa käytetään myös yleisnimityksenä ei-uskonnollisista maailmankatsomuksista sekä sekularisoimista ajavista aatteista ja liikkeistä.

[- -]

Sekularismi ei välttämättä tarkoita uskonnosta, luopumista tai aktiivista toimintaa sitä vastaan. Renessanssiajalta lähtien Euroopan kaupungeissa on ollut paljon ihmisiä, jotka ovat saattaneet olla hyvinkin ahkeria kirkossakävijöitä. Silti monet ovat katsoneet, että kirkon ei tule puuttua esimerkiksi heidän työhönsä, vaan sillä on omat pelisääntönsä. Näin elämäntilanne toisensa jälkeen on irrottanut uskonnosta. Lopputuloksena on se, että monien kirkon jäsenten elämään uskonnolla on vain hyvin kapea kosketuspinta.

Ensimmäisestä kappaleesta huomaa selvästi, kuinka tämä sekularismin määritelmä ei vastaa poliittisen, laillisen, akateemisen tai julkisen diskurssin käsitystä sekularismista. Kappaleen viimeisessä lauseessa todetaan yleisen käsityksen mukaisesti, että sanaa käytetään myös ”sekularisoimista ajavista aatteista ja liikkeistä”. Tosin samassa lauseessa kirjoitetaan, että sekularismia käytettäisiin ”yleisnimityksenä ei-uskonnollisista maailmankatsomuksista”, mihin sillä kuitenkin harvoin viitataan.

Kappaleen muu sisältö on myös tässä luvussa esitetystä teoreettisesta näkökulmasta hieman epäselvä. Ensinnäkin sekularismin väitetään tarkoittavan ”tämänpuoleiseen maailmaan kohdistuvaa kiintymystä tai maallistumista”. Koska tekstissä todetaan, että sekularismi on ymmärretty näin ”uskonnollisessa kielenkäytössä”, ehdotetaan samalla epäsuorasti, että sen voisi ymmärtää eri tavalla esimerkiksi poliittisessa tai sosiologisessa kielenkäytössä. Näin samalla ehdotetaan, että ”uskonnollinen kielenkäyttö”, jonka merkitys jää

tässä epäselväksi, toimisi oman ”sekularismin” ymmärryksensä pohjalta. Koska Suomen evankelis-luterilaisen kirkon verkkosanasto on kirjoitettu kirkon omasta näkökulmasta, voi tämän määritelmän tulkita myös niin, että sekularismi näyttyy uskonnolliselta kentältä katsottuna erilaisena kuin miten se yleisesti ymmärretään.

Vaikka sekularismilla viitataan tiettyihin ideologioihin, joiden tavoitteena on tavalla tai toisella rajoittaa tai muuten supistaa uskonnon läsnäoloa tai vaikutusta politiikan, koulutuksen, lainsäädännön ja muiden instituutioiden vaikutuspiirissä, sillä silti harvoin tarkoitetaan yleisempää ”uskonnottomuuden tilaa”. Tähän tilaan viittaa ennemminkin sekulaarisuuden käsite. ”Aamenesta Öylättiin” -sanaston mukaan sekularismi tarkoittaa ”tämänpuoleiseen maailmaan kohdistuvaa kiintymystä tai maallistumista” ja tilannetta, jossa ”maailmaa, yhteiskuntaa ja ihmiselämää tulkitaan ei-uskonnollisesti”. Tämä määritelmä sekoittaa ja hämärtää sekularismin ja sekulaarisuuden merkityksiä ja sen perusteella voisi jopa tulkita sekularismin sisältävän myös sekulaarisuuden merkityksen. Lisäksi määritelmässä yhdistetään sekularismi uskonnon ja kirkon merkityksen vähenemiseen, mikä sekoittaa keskenään myös sekularismin ja sekularisaation. Lainauksen mukaan ”sekularisaatio on sekularismista aiheutuva historiallinen kehityssuunta”. Jos sekularismi ymmärretään sekularisaation aiheuttajana, jää epäselväksi, mistä sekularismi on saanut alkunsa. Tästä syystä sekularismia ei tulisi ymmärtää sekularisaation ja uskonnollisen muutoksen aiheuttajana (vrt. Hjelm 2022, 77).

Toisen lainatun kappaleen sisältö on hieman tarkempi. Sen voi ymmärtää niin, että siinä kuvataan renessanssin ajan eurooppalaisten sekulaaria ajattelua. Silti tämäkin kappale paljastaa sekaannuksia käsitteiden sekularismi ja sekularisaatio välillä. Suurin osa sisällöstä kuvailee lähinnä niin kutsuttua yhteiskunnallisten alueiden funktionaalisen eriytymisen teesiä, joka on keskeinen useimmille konventionaalisille sekularisaatioteorioille. Tällä tarkoitetaan yhteiskunnan tehtävien eriytymistä erillisiin itsenäisiin alueisiin, kuten poliittiseen, juridiseen, taloudelliseen, koulutukselliseen ja uskonnolliseen alueeseen. Eriytymisen seurauksena institutionaalinen

kristillinen kirkko menetti suuren osan aiemmasta vaikutusvallastaan yhteiskunnan muilla institutionaalisilla alueilla. Tämän takia toisen kappaleen sisältö on myös osittain ristiriidassa ensimmäisen kappaleen sisällön kanssa. Vaikka Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sanaston tarkoituksena on tarjota luotettavaa tietoa uskonnollisten käsitteiden merkityksistä, luo se omanlaisensa määritelmän sekularismista, joka poikkeaa yleisestä käsityksestä. Tässä sanastossa ei myöskään ole erillisiä määritelmiä *sekularisaatiolle*, *sekulaarille*, *maallistumiselle* tai *maalliselle*.

Seuraavaksi tarkastelemme Suomen ortodoksisen kirkon jäsenten ylläpitämän sivuston tarjoamaa määritelmää sekularismista, joka löytyy otsikon ”Sekularismi” alta internet-sivustolta Ortodoksi.net. Samoin kuin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tapauksessa, sanoille ”sekulaari” tai ”maallinen” ei löydy erillisiä hakutuloksia, vaikka niitä voikin käyttää hakusanoina. Niillä haettaessa päättyy suoraan Ortodoksi.net-sivuston Sekularismi-sivulle. Sivustolta löytyy myös otsikko ”Maallistuminen ja ortodoksinen kristillisyyttä”, mutta sen alta ei kuitenkaan löydy varsinaista keskustelua käsitteiden määritelmästä.

Ortodoksi.net-sivustolla sekularismista sanotaan seuraavaa:

Sekularismin voidaan katsoa tarkoittavan kahta asiaa:

1. suuntausta, jossa yhteiskunta on irrottautunut uskonnollisista instituutioista.

2. historiallista prosessia, maallistumista, jossa modernisoitumisen myötä uskonto menettää merkitystä auktoriteettina yhteiskunnassa.

Usein sanaa sekulaari pidetään synonyymina sanalle maallinen.

Konkreettisesti käsite edellä mainitussa 1-kohdassa mainitussa yhteydessä ilmenee valtion ja kirkon erottamista toisistaan, ja voidaan nähdä vastakohtana teokratialle.

Sanaa käytetään myös yleisnimityksenä ei-uskonnollisista todellisuuskäsityksistä sekä sekularisoimista ajavista aatteista ja liikkeistä.

Sekularismi ei välttämättä tarkoita kristinuskosta, tai yleensä uskonnota luopumista tai aktiivista toimintaa sitä vastaan.

Esimerkkinä sekularistisesta valtiosta mainitaan usein Turkki, jossa sekularismi otettiin käyttöön Kemal Atatürkin aikana vuonna 1923, jolloin Turkista oli tarkoitus tulla demokraattinen, sekulaarinen ja perustuslaillinen tasavalta.

Tästä määritelmästä voi löytää yhtäläisyyksiä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon määritelmän kanssa. Ortodoksi.netin mukaan sekularismilla tarkoitetaan ensinnäkin ”suuntausta, jossa yhteiskunta on irrottautunut uskonnollisista instituutioista”. Myös tässä määritelmässä sekularismi sekoitetaan sekularisaatiokäsitteen ja erityisesti yhteiskunnallisten ja institutionaalisten alueiden funktionaalisen eriytymisen kanssa. Toisekseen sekularismin voidaan tekstin mukaan katsoa tarkoittavan ”historiallista prosessia, maallistumista, jossa modernisoitumisen myötä uskonto menettää merkitystä auktoriteettina yhteiskunnassa”. Myös tässä sekularismi sekoitetaan sekularisaatioon, josta käytetään käsitettä maallistuminen (vrt. Hjelm 2022, 77). Kun sekularismi ja sekularisaatio sekoitetaan keskenään, jää epäselväksi, mitä sekularisaatiolla tai maallistumisella erikseen tarkoitetaan.

Loput tekstistä viittaa kuitenkin tavanomaisempaan käsitykseen sekularismista. Huomionarvoista on se, että kappaleen viimeinen virke ”Sanaa käytetään myös yleisnimityksenä ei-uskonnollisista maailmankatsomuksista sekä sekularisoimista ajavista aatteista ja liikkeistä” on identtinen Suomen evankelis-luterilaisen kirkon käyttämän lauseen kanssa, jota tarkasteltiin edellä. Internethaku paljastaa, että samaa virkettä on myös käytetty aikaisemmin nyt jo korjatussa, sekularismista kertovassa Wikipedia-artikkelissa. Vain kukaan siis siltä, että molempien kirkkojen määritelmien kirjoittajat ovat jakaneet ainakin yhden lähteen. Oli miten hyvänsä, sekularismia käytetään harvoin yleisnimityksenä uskonnottomista todellisuuskäsityksistä, mutta sillä viitataan usein sekularisoimista ajaviin aatteisiin ja liikkeisiin. Ortodoksi.net-sivustolla mainittu Turkki on hyvin sopiva esimerkki tässä yhteydessä. Kemalistinen sekularismi tarjoaa hyvän, vaikkakin melko harvinaisen esimerkin siitä, miten sekularistinen ideologia omaksutaan ja toteutetaan valtion ja perustuslain tasolla. Tosin turkkilainen sekularismi on viime aikoina merkittävästi työnnetty taka-alalle nykyisen Oikeus- ja kehityspuolueen (AKP) valtakaudella (tästä tarkemmin luvussa 4).

Johtopäätökset

Tässä luvussa olemme käsitelleet termejä uskonto, sekulaari, sekularisaatio, sekulaarisuus ja sekularismi korostamalla sekä niiden dialektisesti yhdessä muodostamaa erityisluonnetta että niiden eroja. Puhtaasti teoreettisesta näkökulmasta näiden termien väliset yhteydet ja erot ovat suhteellisen yksinkertaisia, ainakin jos haluamme nähdä niiden muodostavan heuristisesti merkityksellisen kokonaisuuden. Käsitteet sekularisaatio, sekulaarisuus ja sekularismi pohjaavat kaikki käsitykseen sekulaarista, joka viittaa kaikkeen, mikä ei ole uskontoa tai on erkaantunut uskonnosta. Sekularisaatio merkitsee *prosessia*, jonka kautta asiat muuttuvat sekulaareiksi, kun ne erotetaan tai irrotetaan niiden aiemmista yhteyksistä uskontoon. Sekulaarisuus merkitsee yleistä yhteiskunnallista ja kulttuurista *asiaintilaa* ja kokemusta, jotka ovat seurauksia sekularisaatioprosesseista. Sekularismi kuvaa yhteiskuntapoliittista *ideologiaa*, joka pyrkii rajoittamaan uskonnon pysyvää läsnäoloa ja vaikutusvaltaa kaikilla julkisen ja institutionaalisen elämän alueilla. Lisäksi nämä termit ovat dialektisessa suhteessa jonkinlaiseen näkemykseen uskonnosta, vaikka uskonnon merkitys käsitteenä jää tyypillisesti määrittelemättömäksi ja otetaan usein itsestäänselvyytenä.

Kun tarkastelimme näiden käsitteiden käyttöä akateemisen teoreettisen diskurssin ulkopuolella, huomasimme, miten helposti ne voivat sekoittua keskenään. Tätä havainnollistivat Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Ortodoksi.net -sivuston verkkosanas-tojen sekularismin määritelmät. Näiden määritelmien kriittinen tarkastelu paljasti sekaannuksen sekularismin, sekularisaation ja sekulaarisuuden välillä. Esimerkkeinä käytettyjen verkkosanas-tojen tarjoamat määritelmät eivät kuitenkaan ole sisällöltään ainutlaatuisia. Ne heijastavat pikemminkin sekaannuksia, jotka yleisesti ottaen luonnehtivat näiden käsitteiden käyttöä.

Kuten edellä esitimme, sekularismi sekoitetaan erityisesti sekularisaation käsitteeseen. Lopuksi pohdimme lyhyesti mahdollisia syitä tähän. Vaikka nämä pohdinnat ovatkin suurelta osin speku-

latiivisia, ne nostavat esille kysymyksiä, jotka saattavat kiinnostaa tutkijoita tulevaisuudessa.

Ensinnäkin johtuuko sekularismin ja sekularisaation sekoittaminen tai niiden toisiinsa yhdistäminen osittain Hjelmin (2022, 77) havainnosta, jonka mukaan ”[m]aallistumisen uskonnolliset kriitikot (ja joskus myös teoreettisesti köyhä akateeminen kritiikki) esittävät maallistumisen vapaa-ajattelijoiden, skeptikkojen ja katsomusten tasa-arvoa ajavien yhteiskunnallisten toimijoiden aikaansaannoksena”? Jos sekularisaation syyt voidaan selittää tiettyjen ihmisten toimilla pikemminkin kuin laajemmilla yhteiskunnallisilla ja historiallisilla modernisaatioprosesseilla, vaikuttaako sekularisaatio vähemmän peruuttamattomalta ja siten helpommalta käsitellä uskonnollisesta näkökulmasta? Tämä saattaa ehkä osittain selittää Suomen evankelis-luterilaisen kirkon verkkosanaston ja Ortodoksi.net -sivuston määritelmät.

Toisekseen johtuuko käsitteiden välinen sekaannus suomen ja muunkielisten sanakirjojen määritelmien välisistä eroista? Esimerkiksi englanninkielinen *Cambridge international dictionary of English* määrittelee sekularismin seuraavasti: ”[T]he belief that religion should not be involved with the ordinary social and political activities of a country.” Tämä heijastaa yleistä käsitystä sekularismista niin tieteellisissä kuin kansanomaisissa yhteyksissä. Toinen englanninkielinen sanakirja, *Merriam-Webster dictionary*, määrittelee sekularismin olevan ”indifference to or rejection or exclusion of religion and religious considerations”. Ruotsinkielinen *Svensk ordbok utgiven av Svenska Akademien* määrittelee sekularismin (poliittiseksi) näkemykseksi, joka haluaa vähentää kirkon ja papiston ulkoista valtaa ja pitää uskonnon yksityisenä asiana¹. Mainitut määritelmät tunnistavat sekularismin ”isminä” eli tiettyinä poliittis-filosofisena ideologiana. Sitä vastoin *Kielitoimiston sanakirja* määrittelee sekularismin seuraavasti: ”irrottautuminen

1 Kirjoittajien käännös. Alkukielellä: ”(politisk) åskådning som vill minska kyrkans och prästerskapets yttre makt och låta religionen vara en privat angelägenhet” (<https://svenska.se/so/?sok=sekularism&pz=4>).

uskonnosta ja kiinnittyminen 'tämänpuoleiseen' maailmaan, maalistuneisuus, maailmallistuminen; vrt. sekularisaatio". *MOT sanakirja* määrittelee sen samankaltaisesti: "maailmallisuus, maallisuus, uskonnollisuuden ja kirkollisuuden hylkääminen".

Suomenkielisten ja englannin- ja ruotsinkielisten sanakirjojen määritelmien välillä on havaittavissa selvä ero. Tämä saattaa osittain selittää esimerkkeinä käytettyjen Suomen evankelis-luterilaisen kirkon verkkosanaston ja ortodoksisen kirkon jäsenten ylläpitämän sivuston tapaa määritellä sekularismi. Näiden verkkosanastojen määritelmät saattavat hyvinkin heijastaa suomenkielisten sanakirjojen tapaa määritellä sekularismi hyvin yleisellä tasolla ja lähelle käsitettä sekularisaatio. Vaikka suomenkielisten ja muiden kielten sanakirjamääritelmien erojen tarkempi vertailu ja tutkiminen jäävät tämän luvun ulkopuolelle, ovat yllä esitetyt erot silti huomion-arvoisia.

Eroista huolimatta on tärkeää nähdä sekularismi dialektisessa suhteessa sen sukulaiskäsitteisiin sekulaariin, sekularisaatioon ja sekulaarisuuteen, jotta se itsessään olisi heuristisesti käytettävissä. Koska uskonnontutkimuksessa käytetään näitä käsitteitä kuvaamaan nykyajan uskonnollisen kentän muutoksia, on myös tärkeää muistaa ja tunnistaa niiden merkitykset ja yhteydet toisiinsa.

Lähteet ja kirjallisuus

- Arnal, William E. & McCutcheon, Russell T. 2013. *The sacred is the profane. The political nature of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Asad, Talal 1993. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal 2003. *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Beckford, James A 2003. *Social theory & religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter L. 1967. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. Garden City: Doubleday.
- Berger, Peter L. – Davie, Grace – Fokas, Effie 2008. *Religious America, secular Europe? A theme and variations*. Aldershot: Ashgate.
- Beyer, Peter 2006. *Religions in global society*. Oxon: Routledge.
- Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – VanAntwerpen, Jonathan (toim.) 2011. *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press.
- Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – VanAntwerpen, Jonathan 2011. Introduction. Teoksessa Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – Van Antwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press. 3–30.
- Calhoun, Craig 2012. Time, world, and secularism. Teoksessa Gorski, Philip S. – Kyuman, Kim David – Torpey, John – Van Antwerpen, Jonathan (toim.), *The post-secular in question. Religion in contemporary society*. New York: New York University Press. 335–364.
- Cambridge International Dictionary of English. Secularism. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/secularism>. Viitattu 20.2.2025.
- Casanova, José 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José 2010. A Secular age: Dawn or twilight? Teoksessa Warner, Michael – Van Antwerpen, Jonathan – Calhoun, Craig (toim.), *Varieties of secularism in a secular age*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 265–281.
- Casanova, José 2011. The Secular, secularizations, secularisms. Teoksessa Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – Van Antwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press. 54–74.
- Casanova, José 2013. Exploring the postsecular. Three meanings of ‘the secular’ and their possible transcendence. Teoksessa Calhoun, Craig – Mendieta, Eduardo – Van Antwerpen, Jonathan (toim.), *Habermas and religion*. Cambridge: Polity Press. 27–48.
- Davie, Grace 2010. Resacralization. Teoksessa Turner, Bryan S. (toim.), *The new Blackwell companion to the sociology of religion*. Chichester: Blackwell. 160–177.

- Davie, Grace 2015. *Religion in Britain. A persistent paradox*. Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Engler, Steven 2004. Constructionism versus what? *Religion* 34 (4): 293–313. Evl.fi. Sekularismi. <https://evl.fi/sanasto/sekularismi/>. Viitattu 20.2.2025.
- Fitzgerald, Timothy 2000. *The ideology of religious studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy 2007. *Discourse on civility and barbarity. A critical theory of religion and related categories*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy 2011. *Religion and politics in international relations. The modern myth*. London: Continuum.
- Gauthier, François 2018. From nation-state to market. The transformations of religion in the global era, as illustrated by Islam. *Religion* 48 (3): 382–417.
- Hanson, Sharon 1997. The secularisation thesis. Talking at cross purposes. *Journal of Contemporary Religion* 12 (2): 159–179.
- Hjelm, Titus 2022. Maallistuminen, ushenkisyys ja 'tahto uskontoon.' Uskonnososiologian trendeistä. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Opas, Minna (toim.), *Uushenkisyys*. Helsinki: SKS. 75–93.
- Horii, Mitsutoshi 2021. 'Religion' and 'Secular' Categories in Sociology. *Decolonizing the Modern Myth*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Kielitoimiston sanakirja. Sekularismi. <https://www.kielitoimistonanakirja.fi/#/sekularismi?source=suggestion>. Viitattu 20.2.2025.
- Konttori, Johanna 2022. Suomalainen islam eurooppalaisessa kontekstissa. Teoksessa Pauha, Teemu & Konttori, Johanna (toim.), *Suomalaiset muslimit*. Helsinki: Gaudeamus. 21–31.
- Lincoln, Bruce 2003. *Holy terrors. Thinking about religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lincoln, Bruce 2012. *Gods and demons, priests and scholars. Critical explorations in the history of religions*. Chicago: Chicago University Press.
- Luckmann, Thomas 1967. *The invisible religion. The problem of religion in modern society*. Basingstoke: MacMillan.
- Lynch, Gordon 2012. Living with two cultural turns. The case of the study of religion. Teoksessa Roseneil, Sasha & Frosh, Stephen (toim.), *Social research after the cultural turn*. New York: Palgrave Macmillan. 73–92.
- Martin, Craig 2012. *A critical introduction to the study of religion*. London: Equinox Publishing.
- Martin, Craig 2014. *Capitalizing religion. Ideology and the opiate of the bourgeoisie*. London: Bloomsbury Academic.
- Martin, David 1969. *The religious and the secular*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Masuzawa, Tomoko 2005. *The invention of world religions, or how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: Chicago University Press.
- McCutcheon, Russell. T. 1997. *Manufacturing religion. The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.

- McCutcheon, Russell. T. 2003. *The discipline of religion. Structure, meaning, rhetoric*. London; New York: Routledge.
- McLeod, Hugh 2007. *The religious crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.
- Merriam-Webster Dictionary. Secularism. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/secularism>. Viitattu 20.2.2025.
- Moberg, Marcus 2022. *Religion, discourse, and society. Towards a discursive sociology of religion*. Oxon: Routledge.
- MOT sanakirja. Sekularismi. <https://www-sanakirja-fi.ezproxy.vasa.abo.fi/motsuomi/finnish-finnish/sekularismi>. Viitattu 4.6.2024.
- Murphy, Tim 2000. Discourse. Teoksessa Braun, Willi & McCutcheon, Russell T. (toim.), *Guide to the study of religion*. London: Cassell. 396–408.
- Ortodoksi.net. Maallistuminen ja ortodoksinen kristillisyyys. https://www.ortodoksi.net/index.php/Maallistuminen_ja_ortodoksinen_kristillisyyys. Viitattu 20.2.2025.
- Ortodoksi.net. Sekularismi. <https://www.ortodoksi.net/index.php/Sekularismi>. Viitattu 20.2.2025.
- Slater, Don & Tonkiss, Fran 2001. *Market society. Markets and modern social theory*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z. 2004. Religion, religions, religious. Teoksessa Smith, Jonathan Z., *Relating religion. Essays in the study of religion*. Chicago: The University of Chicago Press. 269–284.
- Stoddard, Brad & Martin, Craig 2017. Introduction. Teoksessa Stoddard, Brad & Martin, Craig (toim.), *Stereotyping religion. Critiquing clichés*. London: Bloomsbury Academic. 1–10.
- Svensk ordbok utgiven av Svenska Akademien. Sekularism. <https://svenska.se/so/?sok=sekularism&pz=4>. Viitattu 20.2.2025.
- Taylor, Charles 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles 2011. Western secularity. Teoksessa Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark & VanAntwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press. 31–53.
- Von Stuckrad, Kocku 2015. *The scientification of religion. A historical study of discursive change, 1800–2000*. Boston: De Gruyter.
- Walls, Stephanie M 2015. *Individualism in the United States. A transformation in American political thought*. London: Bloomsbury Academic.
- Weber, Max 2001. *The Protestant ethic and the “spirit” of capitalism*. Käännös: Stephen Kalberg. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers. Saksankielinen alkuteos 1904–1905.
- Wilson, Bryan R. 1966. *Religion in secular society. A sociological comment*. Oxford: Oxford University Press.

2 ”Tiedämme, ettei ole yhtään jumalaa”

Sekularismin juuria Raamatussa

Lauri Thurén

© <https://orcid.org/0000-0003-2675-9974>

Raamattuun perustuvaa ajattelua ja toimintaa on kulttuurissamme usein pidetty sekularismin vastakohtana. Eksegeettisen tutkimuksen valossa tilanne näyttää toiselta. Alkuaan vuonna 1965 ilmestyneessä klassisessa teoksessaan *The secular city* Harvey Cox (2013, 26–50) kuvasi Genesiksen ensimmäisestä luomiskertomuksesta lähtevää sekularisaatioprosessia, jota hän piti Raamatulle ja siitä nousevalle kristinuskolle olemuksellisenä. Hänen keskeiset esimerkinsä koskivat luontoa (luomiskertomukset), politiikkaa (exodus) ja arvoja (Siinain liitto). Näkemystä kehitti edelleen etenkin Peter L. Berger (1969, 62–83).

Samansuuntaisia havaintoja voi tehdä myös Uudesta testamentista, jossa Jumalalla ei ole yhtään vuorosanaa. Jeesuksen vertauksissa ei juurikaan esiinny teologisia tai hengellisiä elementtejä; jumalallisen ilmoituksen sijaan hän vetoaa kuulijoidensa järkeen ja tunteisiin. Suorastaan jumalakriittistä ajattelua edustaa Paavali: ”Tiedämme, ettei ole yhtään jumalaa” (1. Kor. 8:4). Samalla linjalla jatkaa hänen kirjallisen hahmonsa pitämä puhe Ateenan Areiopagineuvostolle (Ap. t. 17:16–34). Maallistumiselta ei Uudessa testamentissa säästy edes Saatana (1. Piet. 5:8).

Tässä luvussa tarkastelen varhaisuutalaista ja -kristillistä sekularismia ja sen kirjallisia ja teologisia funktioita Raamatussa. Sekularismi on terminä kiistelty ja monimuotoinen (Norris & Inglehart 2004, 3–32); tässä tarkoitan sekularismilla pyrkimyksiä vähentää tuonpuoleisuuden merkitystä inhimillisen elämän eri aloilla. Pohdin, miten Uuden testamentin dokumenteissa esitetään jumaluuden

rooli. Luku avaa myös jatkokysymyksiä: Miten sekularismi vaikutti kristinuskon leviämiseen? Entä miksi uskonnollisuus alkoi jälleen peittää kristillistä sekularismia alleen ensimmäisillä vuosisadoilla? Usein on nähty, että reformaatio merkitsi sekularismia (Mills 1959, 32–33). Johtuiko tämä kehitys reformaattoreiden pyrkimyksestä palauttaa kristinuskoa sen raamatullisille juurille?

Sekulaari Heparalainen raamattu

Coxin mukaan Genesiksen luomiskertomukset poikkeavat Lähi-idän rinnakkaiskertomuksista etenkin riistämällä auringolta, kuulta ja tähdiltä niiden jumalallisuuden. Niistä tuli vain valo ja taivaankanteen (1. Moos. 1:14–18). Kertomuksessa maailma luodaan sanan voimalla, mikä mitätöi jumalten perinteisen kamppailun kaaosmahteja vastaan (Cox 2013, 26–28). Psalmeissa on toki vielä jäänteitä tästä Lähi-idän perinteisestä luomiskamppailumyytistä (Day 1985). Jumalia jää jäljelle, ja paikoin vielä liikutaan jumalten neuvostossa (Ps. 82:1). Mutta viimeistään kirjaprofeetat, kuten Jesaja (vaikutti noin 740–700 eaa.), suhtautuvat kriittisesti jumalien olemassaoloon. Tuon ajan merkittäviä jumaluuksia, kuten Molok tai Ba'al, vastustetaan aluksi usein ja voimakkaasti, mutta ne väistyvät vähitellen valokeilasta uusien haasteiden tieltä. Jesaja nauraa, ett eivät jumalat pysty mihinkään (Jes. 37:18–19):

Assyrian kuninkaat ovat tuhonneet kaikki kansat ja niiden maat ja heittäneet tuleen niiden jumalat. Mutta ne eivät olleetkaan oikeita jumalia, vaan ihmiskätten työtä, puuta ja kiveä, ja niin he saattoivat tuhota ne.

Miten kävi nuo jumalat tuhonneelle Assyrian pääjumala Assurille itselleen? Tuoreen tutkimuksen mukaan Assur eteni urallaan ”paikallisesta assyrialaisesta jumalhahmosta suuremman alueen tärkeäksi jumalaksi vasta Assyrian valtakunnan laajenemisen jälkeen ensimmäisellä vuosituhannella eaa”. Tästä huolimatta Assurista ei tullut koskaan todella keskeistä hahmoa Mesopotamian juma-

lopissa, jonka sankareita olivat esimerkiksi jumalat Šin ja Šamaš. (Alstola ja muut 2019). Šin tunnetaan kuningas Šin-ahhe-eribasta (745–680 eaa.), jonka raamatunsuomennos (1992) ilmaisee muodossa Sanherib. Nykyisin nämä jumalhahmot elävät enää vain nuolenpääkirjoitusten aineistokorpuksessa.

Voisi toki ajatella, että kyse oli Israelin oman jumaluuden voimistumisesta sekä identiteetin kehittymisestä ja pönkittämisestä osana liukumaa monolatriasta kohti monoteismia, eli toisten kansojen jumalia alettiin pitää mielikuvituksen tuotteina (Lang 2002, 229–230). Meneillään oli kuitenkin suurempi pohjavirta, jonka eräänä ilmenemismuotona monoteismin nousua voi pitää: maailman, luonnon-ilmiiöiden ja inhimillisen elämän eri ulottuvuuksien vääjäämätön sekularisoituminen. Varhaisjuutalainen viisaukskirjallisuus ei enää innostunut jumalista, sen kiinnostuksen kohteet ovat toisaalla.

Entä sitten Israelin oma jumala, joka ilmaistaan ”Vanhan testamentin” hepreankielisessä alkutekstissä koodinimellä JHWH? Hänkään ei edustanut konventionaalista jumaluutta tai selkeää vaihtoehtoa kollegoilleen. Alkukertomusten antropomorfisesta hahmosta, joka käveli puutarhassa (1. Moos. 3:8) ja paini huonolla menestyksellä Jaakobin kanssa (1. Moos. 32), kehittyi aikansa mittapuulla merkillisen etäinen hallitsija. Hänen nimestään kyllä puhuttiin paljon. Esimerkiksi Psalmeissa on tyypillistä kiittää Jumalan nimeä (esim. Ps. 9:2). Sakarjan mukaan kerran tulee ”Herran päivä”, jolloin on oleva yksi ja ainoa Jumala ja hänen nimensä ainoa, jota avuksi huudetaan” (Sak. 14:9).

Jumalan nimeä ei kukaan kuitenkaan tunne. Yleinen rekonstruktio *Jehova* perustuu kehnon kielitaidon tuottamaan väärinkäsitykseen, *Jahve* on puolestaan tutkijoiden sivistynyt veikkaus monien vaihtoehtojen joukosta (Eißfeldt 1956, 515–16). Lyhyempiä muotoja ovat esimerkiksi jw, jh, jhw, jhh ja hjw, jotka myös voidaan vokalisoida monin tavoin (Dietz – Ebeling – Meissner 1999, 247–248). Ongelmallisempaa oli aikoinaan, ettei hänestä ollut kuvaa tai pat-sasta. Israelin jumala ei siis asunut missään, toisin kuin hänen lajitooverinsa. Ratkaisuna oli slogan ”Meidän jumalamme on taivaassa!” (Ps. 115:3).

Berger puhuu Jumalan ”radikaalista tuonpuoleistumisesta” (*radical transcendentalization*) Vanhassa testamentissa, jossa Jumala kollegoistaan poiketen sijoittuu kosmoksen ulkopuolelle (Berger 1969, 78). Tämä ratkaisu, jumalan ja maailman erottaminen, antoi perustelun maailman sekularisoimiselle. Bergerin näkemys on toki yksipuoleinen, sillä varhaisjuutalaisuudessa Jumalan kiinnostus ja ote luomakuntaansa ei vähene, pikemmin päinvastoin. Toisin kuin kreikkalaisperäisessä ajattelussa, maailmaa pidettiin Jumalan hyvänä ja onnistuneena aikaansaannoksena (esim. 1. Moos. 1:10, 12, 18, 21, 25), josta hän huolehtii jatkuvasti. Näin oli myös varhaisessa kristinuskossa: Kristuksen sovitustyö nähdään paitsi ihmisen myös luomakunnan pelastuksena (Room. 8:19–23).

Silti ihmisen vuorovaikutus Luojaan kanssa hiipuu ajanlaskun alun tienoilla. Vielä esimerkiksi Jobin kirjassa hän saattoi ylistää loputtomien sanakääntein Behemotin (Job 40:15–24) tai krokotiilin (Job 41:1–34) ruumiinrakennetta, mutta pian Jumala hiljeni.

Varhaisjuutalaisuudelle oli tunnusomaista profetian roolin heikkeneminen – joskaan ei loppuminen – ja kirjoitusten tulkitsijoiden merkityksen kasvu (Greenspahn 1989, 37–49). Tämä merkitsi tietynlaista Jumalan vaikenemista, joskaan ei siinä määrin kuin myöhemmin on ajateltu. Vanhat kirjaprofeetat saattoivat vielä tuoda viestiä Jumalalta johdantolauseella *neum jhwh*, ”Näin sanoo Herra”. Myöhemmin heidän rooliaan ottivat yhä enemmän pyhien tekstien selittäjät, ”kirjanoppineet”, ja sittemmin rabbit, uskonnollisen perinteen ja lain arvovaltaiset tulkitsijat. Jumalan vaikeneminen ja etäännyminen koskee myös aikakauden tunnetuinta varhaisjuutalaista tekstikokoelmaa, Uutta testamenttia. Hänestä puhutaan usein kiertoilmaisulla kuten jumalallinen passiivimuoto, *passivum divinum* (esimerkiksi 1. Kor. 14:38 ”häntä ei tunnusteta”), viittaamalla asuinpaikkaan (esimerkiksi Joh. 12:28 ”taivasten valtakunta”, ”ääni taivaasta”) tai puhumalla Jumalan sijaan enkeleistä (Luuk. 12:8).

Jeesuksen sekulaarit vertaukset

Myös Jeesus puhui Jumalasta kiertoilmaisuin, eikä ilmiö ollut vain kielellinen. Sekularismi, jumalan ja maailman erottaminen, heijastuu myös Jeesuksen vertauksiin, joissa Jumalan rooli on yllättävän vähäinen. Hän ei juurikaan esiinny niissä selkeästi erottuvana hahmona. Ainoa vuorosana löytyy fiktiivisestä kertomuksesta rikkaasta viljelijästä (Luuk. 12:16–21). Muutoin Jumala ei sovi edes roolihahmoksi vertauksiin: Köyhä Lasarus päätyy kuoltuaan Abrahamin, ei Jumalan, helmaan (Luuk. 16:22). Kenties myös viittauksia luonnosta huolehtivaan Jumalaan korpeista (Luuk. 12:24) ja kukista (Luuk. 12:27–28) kertovissa vertauksissa voisi pitää teologisina. Kuitenkaan näissäkään tapauksissa hän ei ole persoonallinen; sanan *jumala* voisi korvata sanalla *luonto* ilman, että keskeinen ajatus muuttuu. Vertaus isästä ja pojasta (Luuk. 10:22) voisi kertoa jumaluudesta enemmän, mutta tämäkin jae kuvanee pikemmin käsityöläisperheen elämää, kunhan sanoja *isä* ja *poika* ei kirjoiteta isoin alkukirjaimin (Thurén 2014; Thurén 2015). Edes vertaukset tuhlaajapojasta (15:11–32) tai fariseuksesta ja publikaanista (18:10–14) eivät kuvaa jumalaa vaan inhimillistä elämää.

Tulkintamallia, jossa jokin kielikuva vastaa suoraan todellisia asioita tai hahmoja, kutsutaan allegoriseksi. Tämän mallin avulla Jumala on löydetty monestakin Jeesuksen vertauksesta. Niissä esiintyy nimittäin monenlaisia voimamiehiä eli muiden asioista päättäviä auktoriteettiasemassa olevia hahmoja, kuten kuninkaita, tuomareita, ja rikkaita miehiä. Perinteisesti nämä on tulkittu Jumalaan viittaavina allegorioina. Kun tuhlaajapojan isä juoksee poikaansa vastaan, hänen ajatellaan ilmentävän Jumalaa (Luuk. 15:20). Vastavasti kuningas ja tuomari nähdään Jumalan koodiniminä (Nolland 1993, 788–789). Kun Heprealainen raamattu viittaa usein Jumalaan sanoilla *kuningas* ja *paimen*, on ajateltu saman kielenkäytön jatkuvan myös Uudessa testamentissa.

Jeesuksen vertausten allegorinen tulkinta on kuitenkin myöhäsyntyinen ilmiö, jota Uuden testamentin tekstit eivät kaipa. Kertomukset itse asiassa torjuvat tällaisen tulkinnan: Jeesus kuvaa tuo-

marin läpeensä pahana (Luuk. 18:2–6), tuhlaajapoika tekee eron Jumalan ja isänsä välillä todetessaan toistuvasti tehneensä väärin ”taivasta vastaan ja sinua vastaan” (Luuk. 15:18, 21), eikä eräskään kuningas uskalla lähteä sotaan vahvempaa kuningasta vastaan (Luuk. 24:31–32). Pelokas kuningas tuskin edustaa Israelin Jumalaa. Ylipäättään vertausten allegorinen tulkinta ei sovi niiden alkuperäiseen kontekstiin. Evankeliumiteksteissä Jeesus ei julista vertauksiltaan teologisia asioita vaan vetoaa kuulijoidensa kokemuksiin, järkeen ja tunteisiin. Vertaukset esittävät jonkin arkisen ilmiön tai kertomuksen, joka liitetään teologiseen keskusteluun esimerkiksi juutalaisella *qal wahomer* -logiikalla: jos näin toimii tavallinen, jopa paha ihminen, eikö sitten Jumala? (Thurén 2014, 284–287, 332–333). Jeesuksen puheissa ihminen toimii usein Jumalan esikuvana. Ajatus, jonka mukaan Jumala itse esiintyy vertauksissa, kuvastaa niiden myöhempää, desekularisoivaa tulkintaa: tämänpuoleisesta tehdään tuonpuoleista (Thurén 2014, 19–22).

Toki joskus Jumalakin esitetään esikuvana ihmiselle. Tällainen ajatus löytyy Matteuksen evankeliumiin sisältyvän niin kutsutun Vuorisäärän lopusta. Siinä Jeesus esittää, että kuulijoiden tulisi olla ”täydellisiä” kuten heidän taivaallinen isänsä (Matt. 5:48). Mutta millaiseen jumalaan tämä viittaa, millaisesta täydellisyydestä on tässä kontekstissa kysymys? Jumala ”antaa aurinkonsa nousta niin hyvälle kuin pahoille ja lähettää sateen niin hurskailla kuin jumalattomille” (Matt. 5:45). Kuulijoiden pitäisi siis kohdella kaikkia yhtä tasapuolisesti kuin aurinko tai sade. Tällainen jumala, joka myös huolehtii taivaan linnuista ja kedon kukista (Matt. 6:26–30), rinnastuu tämänpuoleiseen luonnonilmiöön eikä ole erityisen tuonpuoleinen.

Vertausten voimamiehillä on kuitenkin jotakin yhteistä Jumalan kanssa. Jos paha tuomari lopulta auttaa, eikö sitten hyvä Jumala (Luuk. 18:2–6)? Jos poikansa jo kuolleeksi julistanut isä saattaa lopulta heltyä, olisiko Jumala julmempi (Luuk. 15:11–32)?

Jumala vaikuttaa olevan passiivinen ja tavoittamattomissa kuten useissa vertauksissa esiintyvät voimahahmot. Nämä kuitenkin puuttuvat tarinan lopussa asioiden kulkuun esimerkiksi kertomuksissa

Viinitarhan vuokraajat (Matt. 21:33–41), Kaksi orjaa Matt. (24:45–51), Kymmenen morsiusneitoa (Matt. 25:10–12), Talentit (Matt. 25:14–30) ja valepukuisesta kuninkaasta kertova Viimeinen tuomio (Matt. 25:34–46). Toimisikohan Jumala samoin?

Tarkkaan ottaen noiden etäisten voimahahmojen käytös rinnastetaan kontekstissaan Ihmisen Poikaan, Danielin kirjan kehittämään ja varhaisuutalaisissa teksteissä suosittuun eskatologiseen hahmoon, joka Jeesuksen lailla edustaa poissaolevaa Jumalaa (Etiopialainen Henok 37–17, 4; Esra 13). Ihmisen Poikakin on poissa, mutta historian eskatologisessa loppunäytöksessä hän täyttää sekulaariksi jääneen maailman jumalatyhjiön.

Jeesuksen vertaukset eivät siis itsessään ole teologisia tai välitä tietoa tuonpuoleisesta, ainakaan verrattuna kirkkoisien ja monien nykytutkijoiden tapaan selittää niitä, vaikka niitä käytetäänkin teologisiin päämääriin. Allegorisoiva ja uskonnollistava lukutapa häiritsee tekstin ymmärtämistä tuodessaan siihen sen kirjoittamisaikaan ja kontekstiin sopimattomia käsitteitä ja mielivaltaisia rinnastuksia. Vertaukset eivät esitä teologisia periaatteita, oppilauseita tai erityisiä vaatimuksia. Pikemmin ne heijastavat tavallisten ihmisten toimintaperiaatteita ja arkijärkeä.

Järkeen ja ympäristöön perustuva moraalit ja etiikka

Varhaisten kristittyjen etiikka ja moraalit perustuivat osin varhaisten juutalaisten elämänohjeisiin ja pyhiin kirjoituksiin, mutta myös hellenistiseen moraalifilosofiaan. Yhä enemmän painoarvo alkoivat saada muiden kuin kristittyjen tai juutalaisten näkemykset. Ilmiön tunnistaa hyvin Ensimmäisestä Pietarin kirjeestä. Sen sanoma on *pareneettinen* eli kehottava. Se antaa yleisölleen lukuisia käytännön ja periaatetason ohjeita siitä, miten toimia vähemmistönä toisenlaiset arvot omaavan yhteiskunnan keskellä. Tällöin etiikan pohjana on osaltaan kanssaihminen ajattelu, ei ainoastaan uskonto tai tuonpuoleisuus. Näin etiikkakin palveli jumalan ja ihmisten erotamista toisistaan ja sekularisoi osaltaan yhteiskuntaa.

Ohjeiden perusteet ja onnistumisen mittarit ovat kahdenlaisia. Yhtäältä kyse on Jumalan tahdosta. Toisaalta joka kerta, kun häneen vedotaan, rinnalle nousee toinen kriteeri: ympäristön ihmisten mielipide. Hyvän käytöksen on tarkoitus tehdä vaikutus kristillisen yhteisön ulkopuolella eläviin ihmisiin ja sitä kautta saada nämä kiinnostumaan kristittyjen uskosta. Siksi näiden ei-kristittyjen eettiset ihanteet nähdään yhtenevinä Jumalan tahdon kanssa (1. Piet. 2:12; 3:15–16; Thurén 2009b, 72–75). Osa kehotuksista rinnastaa myös suoraan arkijärjen ja Jumalan tahdon: ”Sehän on hienoa, jos joku Jumalan tuntemisen takia suostuu kärsimään syyttömästi. Mitäpä hienoa siinä olisi, jos teette väärin ja kestätte siitä saamanne iskut? Jos sen sijaan kestätte kärsimyksiä, joihin olette joutuneet tehtyänne hyvää, se on hienoa – Jumalan mielestä” (1. Piet. 2:19–20). Ajatus on yhtä vakuuttava myös ilman viittausta Jumalaan. Syytön kärsimys on jalompaa kuin itse aiheutettu sekä inhimillisestä että jumalallisesta näkökulmasta.

Vastaavasti jopa Paholainen joutuu sekularisoinnin kohteeksi. Se on toki paikoin mystinen teologinen tai apokalyptinen hahmo, mutta myös rinnastuu toimintaperiaatteineen yhteiskunnallisiin vallanpitäjiin ja syyttäjiin: Ihmiselle, joka toimii yhteis- ja seurakunnan sääntöjen mukaan, ei Saatanasta ole harmia. Se, joka puolestaan rikkoo sääntöjä, joutuu sekä maallisen että hengellisen kurituksen kohteeksi (Thurén 2013, 142–155). Pakanallisten viranomaisten toiminta nähtiin Jumalan tahdon toteuttamisena (1. Piet. 2:13–14). Suositellun elämän nähtiin olevan linjassa Jumalan tahdon kanssa, mutta koska Jumala oli koko maailman luoja, myös häntä tuntemattomilla ihmisillä oli taju tuosta moraalista, ainakin periaatteessa (1. Piet. 3:15–16). Näin Ensimmäinen Pietarin kirje itse asiassa sekularisoi kristillistä etiikkaa ja sen perusteita. Ne eivät olleet vain taivaasta saneltuja näkemyksiä vaan ennen muuta inhimillisesti katsoen järkeviä ja tarkoituksenmukaisia. Toisin sanoitettuna: Jumala ja hänen tahtonsa rinnastuvat pitkälti arkijärkeen ja yhteiskunnallisiin päättäjiin. Myös Paavalin näkemys Jumalan tahdosta muistuttaa Ensimmäisen Pietarin kirjeen edustamaa Rooman seurakuntien teologiaa: Jumalan tahto on pitkälti kenen tahansa

tiedossa (Room. 2:14–15); niinpä pakanallinenkin esivalta toimii Jumalan palvelijana (Room. 13:1–7).

Raamatullisen sekularismin ilmentymäksi voisi ajatella myös kertomusta, jossa Jeesukselta kysytään veronmaksusta keisarille (Matt. 22:15–22). Kyseessä ei kuitenkaan ole Jeesuksen opetus ihmisen suhteesta valtioon. Pikemmin tarina käsittelee kahden jumaluuden suhdetta. Kertomus on tyypillinen anekdootti eli *kreia*, jonka tarkoitus paljastuu lopun punch linesta: ”Antakaa siis keisarille mikä *on keisarin* ja Jumalalle mikä *on Jumalan*” (alkutekstistä tarkkaan käännettynä). Verorahassa oli sekä keisarin, eräänlaisen epäjumalan, kuva että teksti ”keisarin”. Ihminen puolestaan itse oli Jumalan kuva (1. Moos. 1:26–27), muuta kuvaa Jumalasta ei saanut tehdä (2. Moos. 20:4). Jeesuksen vastaus on siis kauttaaltaan uskonnollinen: hän kehottaa kuulijoitaan hankkiutumaan eroon epäjumalan kuvasta ja antamaan itsensä oikealle Jumalalle. Sinänsä mielenkiintoiseen kysymykseen Jeesuksen suhteesta esivaltaan tämä kertomus ei tarjoa selvää vastausta.

Paavali Korintissa: jumalaa ei ole!

Varhaisuutalainen ja -kristillinen sekularismi ui vastavirtaan antiikin maailmassa, joka oli jumaluuksia pullollaan. Jumalia, henkiä ja yliluonnollisia valtoja oli joka lähtöön; niitä pelättiin, kunnioitettiin ja palveltiin ahkerasti. Myös Uusi testamentti viittaa paikoin tällaisiin ajatuksiin — joskin kintaalla. Kristittyjen ei tule innostua henkivalloista eikä olla niistä huolissaan, sillä ne ovat vain osa luomakuntaa aivan kuin Vanhan testamentin ajan puiset ja kiviset jumalapatsaat (Room. 8:38–39).

Tyylilleen uskollisena Paavali menee kuitenkin muita pidemmälle myös kysymyksessä henkivaltojen ja jumalien hylkäämisestä. Hän kommentoi radikaalilla tavalla joidenkin Korintin kristittyjen tapaa osallistua paikallisten jumaluuksien kulttimenoihin ja syödä niissä uhrattua lihaa. Ilmeisesti Paavali itse oli monoteistisellä opetuksellaan saanut heidät oivaltamaan, että nuo jumaluudet olivat silkkaa

mielikuvitusta. Tästä sitten oli tehty johtopäätös: koska nuo jumaluudet ovat vain mielikuvitusta, niiden kulttiin osallistumisesta ei voi olla haittaa (Thurén 2009a, 777–788).

Hieman yllättäen Paavali liittyy Korintin kristittyjen päätelmään, mutta hyperbolisen retoriikkansa mukaisesti pistää paremmaksi: ”Me tiedämme, ettei ole olemassa yhtään jumalaa” (*oidamen hoti oudeis theos*, 1. Kor. 8:4). Vielä vuonna 405 valmistunut latinankielinen raamatunkäännös Vulgata tulkitsi oikein ”ei ole yhtään jumalaa”, mutta jo varhaisiin käsikirjoituksiin saatettiin lisätä hurskas pehmenys ”muuta jumalaa” (esimerkiksi *Codex Sinaiticus*²). Paavalin lähes ateistista slogania ei ymmärrettävästi ole yleensä tahdottu kääntää oikein, mutta tuore Uuden testamentin suomennos UT2020 tulee lähelle: ”Mehän tiedämme, ettei mitään epäjumalia ole olemassakaan, eikä jumaliakaan – –”. Sitä vastoin Kirkkoramatun vuoden 1992 käännös ”on vain yksi ainoa Jumala ”, ja vuoden 1938 käännös ”ettei ole muuta Jumalaa kuin yksi” kuulostavat suorastaan Nikean tai islamin uskontunnustuksilta.

Toki Paavali lisää lauseeseensa ”ellei sitten yksi”, mutta tämä ei tee hänestä kunnan monoteistia, pikemmin ateistin eli jumalankieltäjän, joka tekee aatteeseensa yhden poikkeuksen. Jatkossa Paavali torjuu jumalille uhratun lihan syömisen, mutta perustelee tätä lähinnä tuollaisen tavan vaikutuksilla niihin seurakuntalaisiin, jotka eivät ole teologiassaan ”vahvoja” eli sekularisoituneita.

Paavalin ateistisessa sloganissa oli osin kyse hänelle tyypillisestä retoriikasta. Hän totesi korinttilaisille toistuvasti: ”Kaikki on minulle luvallista” (1. Kor. 6:12; 10:23). Raamatunkäännökset sijoittavat lauseen yleensä lainausmerkkeihin, ikään kuin mies siteeraisi vastapuolen näkemystä. Alkuteksti tai konteksti eivät tätä ratkaisua tue, vaan kyseessä on yritys kesyttää apostolin rajua kielenkäyttöä (Fascher 1984, 174–175). Tuskinpa kukaan seurakunnassa olisikaan uskaltanut esittää noin epäeettistä ja antinomistista eli lakia vastustavaa näkemystä.

Voi myös ajatella, että ”ei ole yhtään jumalaa, ellei sitten yksi” selittyy sen sijoittumisella Paavalin argumentaatioketjun alkuun. Kyseessä on pienimmän yhteisen nimittäjän etsiminen, jotta vuo-

rovaikutus vastapuolen kanssa voisi alkaa. Jatkossa Paavali nimitetään myöntää, että monenlaisia jumaluuksia ja valtoja on sentään olemassa (1. Kor. 8:5). Tämä tuskin on kuitenkaan ontologinen kannanotto. Paavalille kaikki ”valtaistuimet, herruudet, kaikki vallat ja voimat” ovat osa luomakuntaa (1. Kor. 1:16; 2:15) – siis sekulaareja, tämänpuoleisia henkivaltoja.

Paavalin mainitsema, ateistisesta säännöstä poikkeuksen tekevä jumala nousee jatkossa tärkeäksi osaksi argumentaatiota: tuota Hermaa ei kannata suututtaa (1. Kor. 10:22). Tämä ei kuitenkaan mitätöi Paavalin alkuperäistä slogania, joka mitätöi lähes kaiken jumaluuden maailmasta. Kaksinen monoteisti ei ole edes Paavalin kiistakumppani Jaakob, jolle usko yhteen jumalaan ei takaa mitään: ”Sinä uskot, että on yksi Jumala. Se on oikein. Demonitkin uskovat sen ja vapisevat. Mutta etkö sinä typerys halua tietää, että toimeton usko ei toimi?” (Jaak. 2:19–20, UT2020).

Paavali Areiopagi-neuvostossa: jumalat ovat harhaa

Koska Paavali oli varhaisen kristinuskon keskeinen teologi, hänen sekulaariin ajatteluunsa kannattaa tutustua tarkemminkin tuon hyperbolisen eli yliampuvan heiton lisäksi. Mallia tarjoaa Luukkaan kuvaus Paavalin puheesta Ateenan Areiopagi-neuvostossa (Ap. t. 17:16–34). Vaikka kyseessä ei ole suora tallenne, Luukas on pyrkinyt ajan tavan mukaan sijoittamaan protagonistinsa puheeseen tämän keskeisiä ajatuksia. Ne sopivatkin hyvin yhteen Paavalin omien tekstien kanssa.

Apostolien tekojen ”Paavalin” pitämä puhe on jumalakriittinen, ja hän puhuu mielenkiintoisen kontekstuaalisesti toisuskoiset kuulijansa huomioiden. Jo kieli on Uuden testamentin hienostuneinta, suorastaan snobistista kreikkaa tyylikkäine verbimuotoineen, siinä missä esimerkiksi Ilmestyskirjan tietoisien hepreakainotteen kreikka pyrkii luomaan seemiläistä, pyhää vaikutelmaa. Lisäksi Paavalin puhe on laadittu hellenistisen kouluretoriikan sääntöjen mukaan, rakennetta ja kuvioita myöten. Puhe jopa alkaa interteks-

tuaalisella viittauksella Sokrateen puolustuspuheeseen, joka tarinan mukaan pidettiin aiemmin samalla paikalla: ”Ateenan miehet!”

Puheen lähtökohta kuulostaa juutalaiselta: puhuja on hermostunut (kr. *paroksyneto*) paikalliseen jumalten palvontaan. Tuota käytäntöä vastustaakseen hän vetoaa kirjoituksiin, muttei suinkaan Heprealaiseen raamattuun vaan tapaan, jolla filosofit kuten Epime-nides (600-luvulla eaa.), Kleanthes (331–232 eaa.) ja Aratos (310–240 eaa.) ymmärsivät käsitteen *jumala*.

Areiopagissa Paavali puhuu toki jumaluudesta moneen otteeseen. Mutta niin puhuivat myös kreikkalaiset filosofit, kuten Platon, ilman että he olisivat olleet mitenkään hengellisiä. Jumala tai jumalat merkitsivät pikemmin filosofista käsitettä kuin kansanuskon voimanhenkilöä. Sekä Paavalin puheesta että hänen lainaamiensa filosofien teksteistä huokuu ajatus, että jumalia on olemassa vain sikäli kun ihmiset uskovat niihin ja ne vaikuttavat ihmisten elämään. Ne voivat elää ihmisten mielissä tai taiteessa, mutta todellisuuden kanssa niillä ei ole mitään tekemistä.

Niinpä Paavali oli ateenalaisten filosofisesti koulutettujen kuulioidensa kanssa yhtä mieltä siitä, että kuvainpalvonta on banaalia – nekö muka edustaisivat oikeaa jumaluutta? Ajatus siitä, että jumala tai jumaluus asuisi ihmisen tekemässä rakennuksessa on niin Paavalin kuin yleisönkin mielestä epäuskottavaa (Ap. t. 17:25). Jumaluudessa on tietenkin kyse jostakin suuremmasta.

Juuri tähän sivistyneen sekulaarisoivaan, jumaluuksia kritisoi-vaan näkemykseen Paavali viittaa torjuessaan Ateenan monien jumalien alttarit. Eikä hän ole tässä yksityisajattelija vaan jatkaa juutalaisten pyhien kirjoitusten sekularisoivaa linjaa. Mutta hän sekularisoi jopa nämä kirjoitukset. Paavali ei suinkaan vetoa Israelin profeettoihin vaan kreikkalaisiin filosofeihin ja runoilijoihin. Koko puhe jumalasta muistuttaa huomattavasti Kleanthesin ylevää Zeus-hymniä (Huttunen & Kiilunen 2006, 149–166). Zeus sopi siis hyvin Paavalille kuvaamaan jumalan käsitettä.

Olennaista on tämä: Paavali ei ollut Ateenassa markkinoimassa mitään uutta, vierasta, oman kansansa erityisjumalaa. Sellaisten kansallisjumalien teologisia edustajia kaupungissa kyllä riitti.

Paavali viestii, että on aivan eri asia, onko Jumala vieras (*ksenos*) vai tuntematon (*agnostos*). Hän viestittää, että kunnan ateenalaiset ovat aina palvelleet – tosin tietämättään – sitä yhtä ainoaa Jumalaa, joka ei ole mitenkään verrannollinen kaikenlaisille ja erinimisille jumaluuksille. Eivätkä ateenalaiset ole vain palvelleet oikeaa jumaluutta, vaan hän on kaiken aikaa heitä aivan lähellä; he ovat itsekin Jumalan sukua. Koska Jumala on maailmanjärki (*logos*), ja ihmiseläkin on samaa järkeä, he ovat yhtä. Väitteensä todisteeksi Paavali ei siteeraa Raamattua vaan aikansa koulukirjoissakin mainittua Aratosta (Ap. t. 17:28):

Hänessä me elämme, liikumme ja olemme. Ovathan muutamat teidän runoilijannekin sanoneet: ’Me olemme myös hänen sukuaan.’ Koska me siis olemme Jumalan sukua, meidän ei pidä luulla, että jumaluus olisi samankaltainen kuin kulta, hopea tai kivi, kuin ihmisen mielikuvituksen ja taidon luomus.

Tämä kaikki sopi mainiosti monen ateenalaisen ajattelijan pirttaan. Vaikka Kleantes puhuukin Zeuksesta, ei hän ajattele jumaltarujen vauhdikasta hahmoa vaan suurempaa maailmanjärkeä, panteistista käsitettä. Eikä Paavali ole tuosta ajatuksesta kaukana. Persoonallisesta Jumalasta Paavali ei nyt puhu, koska ateenalaiset eivät tunne persoonallista Jumalaa. Mutta hänen jumaluuttaan he ovat palvoneet. ”Juuri sitä [alkukielessä persoonaton neutrimuoto], mitä te tuntemattanne palvotte, minä teille julistan” (Ap. t. 17:23). Sillä tuo jumaluus on Paavalin mukaan kaikkien nähtävissä ja taajuttavissa.

Tämä ei ole Luukkaan Paavalin suuhun sijoittama väite tai tilapäinen *ad hoc* -ajatus. Hyvin samaan tapaan historiallinen Paavali saneli myös suuremman kaupungin väelle, roomalaisille, puhuesaan ei-juutalaisista (Room. 1:19):

Sen, mitä Jumalasta voidaan tietää, he kyllä voivat nähdä. Onhan Jumala ilmaissut sen heille. Hänen näkymättömät ominaisuutensa, hänen ikuinen voimansa ja jumaluutensa, ovat maailman luomisesta asti olleet nähtävissä ja havaittavissa hänen teoissaan.

Paavali siis ajattelee ateenalaisten oppineiden tavoin, että oikeasti on olemassa vain yksi jumaluus tai jumala. Monenlaiset jumalakuvat ovat kansanomaista taikauskoa, tuon todellisuuden hämärtynyttä heijastumaa, mutta tolkkupäinen ajattelija ja filosofi näkee sellaisen läpi. Tämä yksi Jumala ei ole minkään kansakunnan omaisuutta, vaan kaikki voivat tunnistaa hänet hänen tekojensa perusteella. Metafyysinen jumaluus, vain yhden kansakunnan tai ryhmän omistama hahmo, ei sovi Paavalille eikä hänen ateenalaiselle keskustelukumppaneilleen.

Puheessaan Paavali jatkoi Genesisin ja koko Heprealaisen raamatun linjaa. Sekularisoivien luomiskertomusten lisäksi teoksen ensimmäiset 11 lukua kertovat Jumalan suhteesta koko maailmaan. Ne sisältävät eri puolilla Lähi-itää tunnettuja suuria kertomuksia luomisesta, vedenpaisuksesta, Baabelin tornista ja pitkäikäisistä miehistä. Nuo suuret kertomukset eivät kuvaa tietyn kansan tai ryhmän jumalan vaan kaiken takana olevan jumalan toimintaa.

Käännös tapahtuu luvussa 1. Moos. 12, kun koko maailman Jumala ottaa yhteyttä yhteen mieheen, Abramiin eli Abrahamiin, ja antaa hänelle lupauksen. Loput Raamatusta seuraa tämän lupauksen toteutumista. Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumala ei ole mikään nurkkakuntainen heimojumala vaan sama, joka loi maailman, ja jonka kaikki muutkin voivat periaatteessa oppia tuntemaan – ainakin tiettyyn rajaan asti.

Pari lukua myöhemmin (1. Moos. 14:18) Abram tapaa kanaanilaisten ylijumalan El Eljonin papin Melkisedekin, joka oli lisäksi paikallinen pormestari. El Eljon oli maan ja taivaan luoja. Myöhemmin juutalainen ja kristillinen ajattelu nosti Melkisedekin korkeisiin sfääreihin (Ps. 110:4, Hepr. 5–7), mutta tämän luvun kannalta on olennaista, että Melkisedek siunaa Abramia, joka puolestaan kutsuu omaa jumalaansa samalla nimellä.

Paavali menee kuitenkin pitemmälle. Sen lisäksi, että kreikkalaiset filosofit saavat nyt ottaa Vanhan testamentin profettojen roolin, ja Israelin Jumala on ateenalaistenkin tuntema jumala, maailmaa ei tuomitsekaan juutalaisten tuntema Ihmisen Poika vaan ylipäätään eräs mies (*aner*). Pitkälle on apostoli valmis joustamaan korvates-

saan Jerusalemin Ateenalla! Samaan suuntaan, joskin vähäeleisemmin, muokkaa sanomaansa myös Paavalin haamukirjoittaja Luukas kuvatessaan Jeesuksen tekemää parantamisihmettä Kapernaumisessa. Siinä miehet laskivat potilaan paareineen katon läpi parannettavaksi. Alkuperäisessä kertomuksessa he kaivoivat kattoon aukon (Mark. 2:4), mutta Luukas korvaa maakaton tiilisellä (*keramos*), jotta urbaanimmat lukijat ymmärtäisivät (Luuk. 5:19).

Sekularismia yhdellä poikkeuksella

Miksi Paavalin puhe kuitenkin epäonnistui? Hän ei edes mainitse suosikkiteemaansa Jeesuksen ristiinnaulitsemisesta. Ateenalaisille ongelmallisia olivat tuskin Paavalin esittämät väitteet, joiden mukaan maailman loppu on tulossa, loppuun liittyy viimeinen tuomio ja kuolleille on asetettu tuomariksi yksi mies. Tuota tuomaria saatettiin kutsua kreikkalaisten runoilijoiden tapaan nimellä Minos, Rhadamanthys, Triptolemos, Aiakos – miksei siis yhtä hyvin Ihmisen Poika tai vaikka Jeesus. Vastaavasti ylintä jumalaa saattoi kutsua nimellä Zeus, Juppiter tai Logos.

Paavalin puhe kompastuu yhteen sanontaan: ”herättämällä hänet kuolleista”. Tämän kuullessaan ateenalaiset alkoivat leukaila (*khleuazein*). Ihmisen herääminen kuolleista ei mitenkään käynyt kreikkalaisen ajattelijan pirtaan, eikä useimmille tuon ajan juutalaisillekaan. Kunnan filosofin elämä sammuu kuolemaan, tai hänen sielunsa kipinä yhdistyy suureen valoon, maailmanjärkeen. Muttei se ei ikinä joudu uudelleen aineen kahleisiin ylösnousemuksessa. Aito saddukeus, konservatiivisen juutalaisen liikkeen jäsen, piti ylösnousemusta irvailun arvoisena (Luuk. 20:27–33). Mutta fariiseuksille, kuten Paavalille, se oli luovuttamaton teema.

Jumalten kieltäjä ja pyhien kirjoitusten suhteen perin liberaali Paavali näyttäytyy tässä fundamentalistina: vain usko kuolleista herätettyyn Kristukseen pelastaa, kaikki muu hengellisyys tai henkisyys on arvotonta, olipa saddukealaisuutta tai stoalaisuutta. Paavalin teologia on ateistista ja sekularisoivaa, mutta yhdellä poikkeuksella:

Ylösnoussut Jeesus ja hänen edustamansa Jumala korvaavat kaiken muun hengellisyyden. Samalla ateistis-monoteistisella linjalla on apostoli Johannes: ensin ”Jumalaa ei kukaan ole koskaan nähnyt” mutta sitten ”Ainoa Poika, joka itse on Jumala ja joka aina on Isän vierellä, on opettanut meidät tuntemaan hänet” (Joh. 1:18).

Merkitsikö ylösnousemukseen vetoaminen siirtymistä melko sekulaarista ajattelutavasta jonkinlaisen uskonnollisuuden piiriin? Tällaisessa päättelyssä on anakronismin vaara. Raamatussa kuvattu usko, heprean *emuna* tai kreikan *pistis*, ei tarkoita suomeksi totena pitämistä, vakaumusta, hengellisyyttä tai uskonnollisuutta. Varhaisuutalaisessa ja -kristillisessä uskossa kyse oli henkilökohtaisesta luottamussuhteesta johonkin, jota ei voi silmillä nähdä, mutta joka on ja vaikuttaa kaikkialla – ei vain hengellisessä viitekehyksessä (Hepr. 11:1; Lindsay 2008, 158–119).

Kristinusko etäännyy sekularismista

Paavali ei jäänyt jumalakriittisine ajatuksineen yksin. Coxin teesille ja yllä esittämilleni Uuden testamentin tulkinnoille tarjoavat empiiristä tukea ne tekstit, joiden mukaan ensimmäisillä vuosisadoilla kristittyjä syytettiin tavan takaa ateismista. Esimerkiksi Justinos Marttyyri puolustautuu (1. Apol. 6): ”Olemme ateisteja suhteessa teidän jumaliinne, mutta emme suhteessa elävään Jumalaan.” Athenagoras on käsitellyt teemaa 100-luvun kirjoittajista laajimmin teoksessa *Legatio* (4.1–30.6; aiheesta lisää ks. af Hällström 2021).

Jeesukseen uskovien yhteisöjen ulkopuolella ihmiset tunnistivat kristillisyyteen olemuksellisesti kuuluvan sekularismin ja lähtivät vastustamaan sitä. Varhaiset kristilliset apologeetat eli uskon järkipäriset puolustajat pyrkivät kuitenkin korjaamaan vastapuolen yksioikoista näkemystä. Jumalaa he eivät vastustaneet, vaikka suhtautuivatkin torjuvasti kaikkialla rehottavaan uskonnollisuuteen. Varhaiskristilliset teoriat vierasuskoisten näkemysten synnystä viihtävät ateismiin silloinkin, kun itse sanaa ei käytetä. Näitä teorioita esittää muiden muassa Klemens Aleksandrialainen kreikkalai-

sille tarkoitettussa kehotuspuheessaan *Protreptikos*. Tätä pohdintaa valaisee myös euhemerismi eli käsitys, jonka mukaan jumalat olivat alun perin tärkeitä ihmisiä.

Myöhemmin kristinuskon omaksui väistyvien uskontojen tehtäviä ja piirteitä. Eri elämänalojen suojeluspyhimykset korvasivat niihin liittyvät jumaluudet ja suuret äitijumalat kuten Kybele tai Artemis tulkittiin uudelleen neitsyt Marian avulla (Hansen & Raaf-laub 1995). Monet tavat ja juhlat jatkoivat elämäänsä muuntuneessa muodossa kristinuskon suojissa (aiheesta lisää esimerkiksi Berger 1969, 103–104; Wessels 1994).

Eräs varhaista kristillisyyttä tuonpuoleistava ilmiö oli gnostilaisuus. Se oli kansanplatonismin sekä juutalaisuuden tai kristinuskon pohjalta noussut hengellinen liike, jossa tätä maailmaa pidettiin toisarvoisena ja pyrittiin tuonpuoleiseen. Oireellista oli, että luoja-jumalaa pidettiin pahana. Koska gnostilaisuus ei ollut kristinuskosta erillinen ilmiö, se vaikutti monin tavoin kristinuskon kehitykseen (Marjanen 2005). Samoja ajatuksia on yhä tunnistettavissa maailmaan kielteisesti suhtautuvassa ja sekularisaatiota pejorisoivassa kristillisyydessä, jossa usko Luojaan eli niin kutsuttu ensimmäinen uskonkappale on vähäisessä roolissa.

Vaikka tässä esitelty Raamatun pohjavirtaus, sekularismi, ja sen käytännön toteuttaminen, sekularisaatio, vähitellen kääntyi sekularismin ja sekularisaation kritiikiksi, tuo virtaus tuskin kuitenkaan täysin katosi. Näin tapahtui ennen muuta siksi, että kristinuskon perusdokumentiksi muodostui juutalaisten pyhien kirjoitusten rinnalle suurelta osin apostoli Paavalin ja hänen ryhmänsä teksteistä koostettu Uusi testamentti.

Johtopäätökset

Edellä esitetyn pohjalta voi kysyä, miten uskonnollisuuteen nui-vasti suhtautuvasta liikkeestä tuli maailman suurin uskonto. Jo sana *uskonto* on anakronistinen Raamatun teksteistä puhuttaessa: käsite syntyi myöhemmin. Miksi juutalaisuuden, kristinuskon ja

islamin kuvaamasta nimettömästä ja kasvottomasta Jumalasta tuli tunnetumpi kuin yhdestäkään tarkkapiirteisemmästä jumaluudesta? Miten Raamattuun pohjautuva, alkujaan sekularismia suosinut, näkemys jumalasta vaikuttaa edelleen ihmisten uskonnolliseen ajatteluun, arvoihin ja käytökseen enemmän kuin muiden uskontojen jumalakuvat?

Erästä osaselitystä voisi etsiä tavasta, jolla sekä Heprealainen raamattu että Uusi testamentti kuvaavat Jumalaa. Hän poikkesi Lähi-idän kollegoistaan monin tavoin. Hän alisti vastustajansa verbaalisesti, hän ei asunut temppelissä vaan taivaassa, jos sielläkään. Hänen nimeään ei saanut lausua eikä hänen kuvaansa voinut katsoa, hän monopolisoi sekä pahan että hyvän (5. Moos. 32:39; Jes. 45:6–7). Vähitellen Jumala etääntyi ihmisistä turhankin kauas. Hänen korostunut pyhyytensä eli toisenlaisuutensa merkitsi käänteisenä ilmiönä arkielämän pitkälle vietyä sekularisoitumista. Kristinuskon ratkaisu tähän jumalavajeeseen oli Jeesus Nasaretilainen, josta muodostui etäisen ja kasvottoman Jumalan inhimillinen henkilöitymä maan päällä. Juuri hänen välityksellään kaukainen ja kasvoton Jumala pyrkii Paavalin mukaan yhteyteen ihmiskunnan, ei vain juutalaisten kanssa.

Toki jo Heprealaisessa Raamatussa Jumala kuvattiin paikoin yllättävän tasavertaisena hahmona ihmiseen nähden. Hän ei ollut ainoastaan antropomorfinen ja hävinnyt painiottelua Jaakobin kanssa (1. Moos. 32). Hänet kuvattiin usein hahmona, joka pyrkii luomaan yhteyden ihmisiin, eikä toisinpäin. Tyypillisesti hän oli nuori, petetty sulhanen, joka pyrkii sovintoon vieraiden miesten (eli jumalien) matkaan lähteneen morsiamensa (tytär Siionin) kanssa (Hoos. 1–3).

Vastaavasti Paavali esiintyi eräänlaisena avioliittoneuvojana: ”Me olemme siis Kristuksen lähettiläitä, ja Jumala puhuu teille meidän kauttamme. Pyydämme Kristuksen puolesta: suostukaa sovintoon (*katallagete*) Jumalan kanssa” (2. Kor. 5:18–20). Sovintoa kuvaava sana on kielikuva, joka viittaa puolisojen välisten suhteiden korjaamiseen; alkuperäisessä merkityksessään se esiintyy kohdassa 1. Kor. 7:11. Tämän kielikuvan ovat monet raamatunsuomennokset (KR 1938 ja osin KR 1992) sensuroineet korvatessaan sen juridisella

termillä *sovitus*, mutta Biblia 1776 ja UT2020 kääntävät sanan oikein. Laulujen laulu ja Ilmestyskirjan ”karitsan häät” kuvaavat puolestaan Jumalan ja kansan tai seurakunnan parisuhdetta parhaimmillaan. Kenties tämä Jumalaan olennaisesti liittyvä inhimillinen, tasa-arvoinen ja jopa kiihkeästi keskinäistä sovintoa hakeva korostus teki muutoin etäisestä jumalhahmosta suositumman kuin päinvastainen malli, jossa ihmiset yrittävät tulla toimeen vihamielisten tai korkeintaan välinpitämättömien jumaluuksien kanssa.

Jeesus kritisoi perinteistä uskonharjoitusta, eikä usko tai luottamus häneen merkinnyt paluuta siihen. Hän käski antaa kuolleiden haudata kuolleensa (Matt. 8:22) ja hän vastusti uskonnollista moraalikoodistoa (Mark. 7:9). Samalla linjalla oli myös Paavali, jonka mukaan Kristuksen avulla tapahtuva vapautuminen tämän maailman uskonnollisista ”alkuvoimista” (*stoikheion*) merkitsi myös vapautumista näihin perustuvista säännöistä, käskyistä ja opeista (Kol. 2:20–23). Samalla mitätöityi myös Mooseksen laki (Room. 10:4). Niinpä Paavalille kaikki oli sallittua (1. Kor. 6:12; 10:23); oli vain arvioitava, mikä on hyödyllistä ja järkevää. Näin moraalikin sekularisoitui.

Raamatun sekularisointiprosessissa jäljelle jää Jumala, joka on perin immanentti eli lähellä tätä maailmaa, joka nähdään hänen hyvänä luomuksenaan. Samalla hänen asunnokseen eivät kuitenkaan riitä edes ”taivasten taivaat” (1. Kun. 8:27), vaan häntä pidetään totaalisen transendenttina, havaintomaailman tuolla puolen olevana. Uskoa muihin jumaluuksiin Paavali pitää oireena ihmisten kai-puusta yhteyteen tämän Jumalan kanssa. Vastaavasti monenlainen uskonnollisuus voidaan nähdä tuon jumalasuhteen korvikkeena. Suhde Raamatun Jumalaan syntyy jumaluuksista ja henkivalloista irrottautumisen eli Coxin termiä käyttäen sekularismin avulla. Jeesuksen edustama inhimillinen, lähes tämänpuoleinen jumalakuva ja Paavalin muotoilema radikaali teologia pyrkivät vapauttamaan ihmiset uskonnollisuuden taakasta, kuten käyttäytymisen ja kultin tiukasta sääntelystä sekä tuomion, kuoleman, henkien ja demonien pelosta.

Raamattuun sisäänrakennettu sekularismi riisui maailmaa jumaluuksista ja niihin liittyvästä uskonnollisuudesta. Se ei päätynyt varsinaisen ateismiin. Israelin Jumala ymmärrettiin kuitenkin niin toisenlaisena, ettei häntä voitu pitää uskonnollisuuden tai sen liitännäisilmiöiden takuumiehenä. Jeesuksen perinnesääntöjen vastainen linja yhdistettynä Paavalin liki ateistiseen ja moraalisäännöistä vapaaseen julistukseen teki tietyssä mielessä kristinuskosta sekulaarin ilmiön, joka antiikin uskontojen meressä vaikutti jopa ateistiselta. Vaikka kirkko kasvaessaan alkoikin taantua omaksuen uskontojen funktioita ja piirteitä, sekulaari perusvire säilyi myös kasvavassa kristinuskossa, ja väliin voimistuikin.

Olisi mielenkiintoista selvittää, missä määrin raamatullinen sekularismi heijastui Raamattuun vetoavan reformaation myötä ihmisten elämään muutoinkin kuin suojelus- ja muiden pyhimysten merkityksen heikkenemisenä. Protestantismia pidetään usein merkittävänä sekularismin edistäjänä (Berger 1969, 95–96). Pohjoismaisesta ja luterilaisesta näkökulmasta on kiintoisa ajatus, jonka mukaan reformaatiolla oli vaikutusta kirkon ja yhteiskunnan työnjakoon esimerkiksi Pohjoismaissa, jossa poliittinen ja taloudellinen valta (Korkman 2022), koululaitos ja sairaanhoito (Pöllänen 2021) siirtyivät yhä enemmän yhteiskunnallisten toimijoiden haltuun. Aiheutuiko tämä osaltaan paluusta Raamatun sekulaarille linjalle?

Lähteet ja kirjallisuus

- Alstola, Tero – Zaia, Shana – Sahala, Alekski – Jauhiainen, Heidi – Svärd, Sanna – Linden, Krister 2019. Aššur and his friends: a statistical analysis of Neo-Assyrian texts. *Journal of Cuneiform Studies* 71: 59–180. <https://doi.org/10.1086/703859>.
- Athenagoras. *Legatio pro Christianis*. https://www.tertullian.org/fathers2/ANF-02/anfo2-46.htm#P2139_587041. Viitattu 21.2.2025.
- Berger, Peter L. 1969. *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Anchor Books.
- Cox, Harvey 2013 [1965]. *The secular city. Secularization and urbanization in theological perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Day, John 1985. *God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dietz, Otto Edzard – Ebeling, Erich – Meissner, Bruno (toim.) 1999. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Ia – Kizzuwatna. Berlin: De Gruyter.
- Eißfeldt, Otto 1956. *Jahwe*. Teoksessa Galling, Kurt (toim.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart Band 3*. 3. painos. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Etiopialainen Eenokin kirja*. Kreikasta käänt. Johannes Seppälä. Joensuu: Ortokirja 1982. Heprean- tai arameankielinen alkuteos n. 200–0 eaa.
- Fascher, Erich 1984. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil*. 3. painos. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Greenspahn, Frederick E. 1989. Why prophecy ceased. *Journal of Biblical Literature* 108 (1): 37–49.
- Hansen, Mogens Herman & Raaflaub, Kurt (toim.) 1995. *Studies in ancient Greek polis*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Huttunen, Niko & Kiilunen, Jarmo 2006. Kleantheen hymni Zeukselle: Johdanto, käännökset, selitykset ja suhde Raamattuun. *Teologinen Aika-kauskirja* 111: 149–166.
- af Hällström, Gunnar 2021. *Viestejä vainoituilta. Toisen vuosisadan apologettojen puheenvuoro*. Kauniainen: Perussanomaa.
- Justinos Marttuyri, *Ensimmäinen Apologia*. Käänt. Matti Myllykoski & Outi Lehtipuu. Helsinki: Gaudeamus 2008. Kreikankielinen alkuteos 100-luvulta.
- Klemens Aleksandrialainen, *Protreptikos pros Hellenas*. Käänt. George William Butterworth. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press 1960. Kreikankielinen alkuteos 300-luvulta.
- Korkman, Sixten 2022. *Talous ja humanismi*. Helsinki: Otava.
- Lang, Bernhard 2002. *Jahwe. Der biblische Gott*. Paderborn: Beck.
- Lindsay, Dennis Ray 2008. ”Pistis” and ”Emunah”. The nature of faith in the Epistle to the Hebrews. Teoksessa Baucham, Richard – Driver, Daniel –

- Hart, Trevor – MacDonald, Narhan (toim.), *A cloud of witnesses. The theology of Hebrews in its ancient contexts*. Edinburgh: T&T Clark. 158–159.
- Marjanen, Antti (toim.) 2005. *Was there a Gnostic religion?* Helsinki: The Finnish Exegetical Society.
- Mills, C. Wright 1959. *The sociological imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Nolland, John 1993. Luke 9:21–18:34. *Word biblical commentary* 35B. Dallas: Word.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald 2004. *Sacred and secular – religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Raamattu 1776 = *Biblia – se on Koko Pyhä Raamattu*. Vuoden 1776 suomenos. Toinen painos 1862. Helsinki: P. Widerholm.
- Raamattu 1933/1938 = *Pyhä Raamattu*. Vuonna 1933/38 käyttöön otettu suomenos. Helsinki: Suomen Piipiaaseura.
- Raamattu 1992 = *Pyhä Raamattu*. Vuonna 1992 käyttöön otettu suomenos. Helsinki: Suomen Piipiaaseura.
- Pöllänen, Pasi 2021. *Hospitaaliritarikuntien perilliset*. osa I. Kotka: Kymsote.
- Thurén, Lauri 2009a. The Corinthian heresies revisited – a rhetorical perspective to the historical situation. Teoksessa Constantine J. Bezelos ja muut (toim.), *Saint Paul and Corinth – 1950 years since the writing of the epistles to the Corinthians*. Athens: Psychogios Publications 2009, vol. 2. 777–788.
- Thurén, Lauri 2009b. *Kristillinen elämä*. Kauniainen: Perussanoma.
- Thurén, Lauri 2013. 1 Peter and the lion. Teoksessa Frölich, Ida & Koskeniemi, Erkki (toim.), *Evil and the Devil*. Library of New Testament Studies. London: Bloomsbury T&T Clark. 142–155.
- Thurén, Lauri 2014. *Parables unplugged – reading the Lukan parables in their rhetorical context*. Minneapolis: Fortress Press.
- Thurén, Lauri 2015. *Kameli neulansilmästä – Jeesuksen vertaukset puhtaalta pöydältä*. Helsinki: Kirjapaja.
- Uusi testamentti = *Novum Testamentum Graece*. Toim. Nestle, Eberhard – Nestle, Erwin – Aland, Kurt. 27. laitos 1993. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Uusi testamentti = *Uusi testamentti 2020*. Mikkeli: Suomen Piipiaaseura.
- Vulgata = *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Toim. Robert Weber. 3. painos 1983. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Alkuteos 400-luvulta.
- Wessels, Antoine 1994. *Europe. Was it ever really Christian?* London: SCM Press.

II

Sekulaarin valtion poliittinen rakentaminen

Valtionsekularismit

Alkusanat kirjan toiseen osaan

Teuvo Laitila

© <https://orcid.org/0000-0003-1321-9741>

Tämän osan luvut keskittyvät valtionsekularismiin eli tapoihin, joilla valtio rakentaa modernia yhteiskuntaa ja määrittelee sen suhdetta uskontoon. Perinteisen länsimaisen tulkinnan mukaan keskeistä tässä rakentamisessa on siirtää uskonto yksityiseen tilaan käyttämällä eri keinoja lainsäädännöstä fyysiseen voimankäyttöön. Tällainen sekularismin rakentaminen on samalla yksi tavoista, joilla valtionjohto oikeuttaa oman asemansa, toimintansa ja ideologiansa. (Asad 2003; Taylor 2007; Bangstad 2012, 67; luvut 1 ja 9).

Valtionsekularismista on useita versioita riippuen sen uskonto-kriittisyyden vahvuudesta. Siten valtionsekularismi voi tarkoittaa uskonnon täydellistä poistamista yhteiskunnasta (vrt. luku 3), uskonnon muuttamista valtion tavoitteita palvelevaksi julkiseksi toiminnaksi (luku 4), uskonnon tulkitsemista sekulaarilla tavalla (vrt. luku 5) tai uskonnon muuttamista yksityisasiaksi, jonka näkyvyyttä julkisuudessa rajoitetaan. (Valtionsekularismin eri versioista ks. Kaavio 1.) Kahta ensiksi mainittua voi johdannon termein kutsua myös kovan sekularismin kahdeksi muodoksi (kaavion sarakkeet kolme ja neljä). Viimeksi mainittu kuvaa tämän teoksen johdannon termein pehmeää sekularismia (sarake kaksi). Kaavion ensimmäinen sarake ei sellaisenaan sovi mihinkään näistä. Sen näkemystä uskonnon ja maallisen suhteesta voisi kutsua kovaksi antisekularismiksi. Globaalissa etelässä valtionsekularismiin ovat vaikuttaneet myös esimerkiksi länsimaisista vaikutteista käyty keskustelu sekä kolonialistinen menneisyys (ks. Bourdeaux ja muut 2024; luku 5).

	(1) Uskonnollinen valtio	(2) Valtionuskonto	(3) Sekulaari valtio	(4) Uskonnonvastainen valtio
Lainsäädäntö	Perustuu uskuntoon	Sekulaari	Sekulaari	Sekulaari
Valtion suhtautuminen uskuntoon	Suosii virallisesti jotain uskontoa	Suosii virallisesti jotain uskontoa	Ei virallisesti suosi mitään uskontoa	Vastustaa uskontoa joko yleisesti tai osittain
Esimerkkejä	Iran, Vatikaani	Kreikka, Tanska	Indonesia, Ranska, Turkki	Neuvostoliitto, Kiina, Pohjois-Korea

Kaavio 1. Neljä uskonnon ja valtion suhteiden ideaalityyppeä. Jokaisesta tyyppistä on useita variaatioita. Lähde: Kuru 2007, 570.

Valtionsekularismin käynnistää usein poliittinen etujoukko, esimerkiksi puolue tai armeija, joka otettuaan vallan ohjeistaa määräyksillään ja säädöksillään kansalaisia ”oikeaan” yhteiskunnalliseen ja uskonnolliseen ajatteluun ja käytökseen. Alkuvaiheessa valtionsekularismi on ylhäältä ohjattua ja aggressiivistakin politiikkaa. Myöhemmässä vaiheessa poliittisen toiminnan painopiste vaihtuu. Tällöin valtionsekularismia puolustetaan lainsäädännön avulla tai väitetään, että valtionsekularismi edistää kansallisia etuja tai tasa-arvoa. Viranomaiset voivat puolustaa valtionsekularismia aktiivisesti puuttumalla yksittäisilmiöihin, kuten uskonnollisten symbolien käyttöön julkisessa tilassa, koska niiden katsotaan uhkaavan julkisen tilan sekulaarisuutta. Puolustaminen voi olla myös passiivista, vaikkapa yleisen tason kehotuksia tai muistutuksia siitä, että kaikkien tulee noudattaa voimassa olevia lakeja ja asetuksia – ja siten säilyttää vallitseva sekulaari tila. (Vrt. Kuru 2007, 571.)

Luvussa 3 osoitetaan, että Neuvostoliitossa myös vastustettiin uskontokritiikkiä, johon sekulaari, sosialistinen yhteiskunta perustui. Luvuissa 4 ja 5 valtionsekularismia tarkastellaan ideologiana ja poliittisena toimintana Turkissa ja Indonesiassa. Molemmissa maissa vallankäyttäjät yhdistivät sekularismin nationalismiin ja pyrkivät korvaamaan aiemman uskonnollisperusteisen identiteetin kansallisella identiteetillä (Turkki) tai yrittivät sovittaa yhteen erilaisia kilpailevia katsomuksia (Indonesia).

Sosiologisissa tutkimuksissa nationalismia ja kommunismia on analysoitu aatteina, jotka täyttävät modernissa, sekulaarissa yhteiskunnassa aiemmin uskonnolla olleet tehtävät (funktionaalinen uskonnollisuus, ks. Merkl & Smart 1983; Bangstad 2012, 36–37; Santiago 2012). Turkki vastaa tätä tulkintaa vain osittain, Indonesia tuskin lainkaan. Kummassakaan maassa nationalismilla ei korvattu uskontoa vaan se yhdistettiin osaksi sekulaarin valtion rakentamista. Sekularismi ei siten tarkoittanut uskonnon siirtämistä yksityiseen tilaan, kuten Neuvostoliitossa, vaan modernisaatiota, jossa uskontoa ”päivitetään” sopimaan julkisen tilan tarpeisiin. Tässä Turkin ja Indonesian valtionsekularismi poikkeaa perinteisestä länsimaisesta valtionsekularismista (Ranska, Yhdysvallat) ja muistuttaa luvun 3 tapaa yhdistää yksityinen ja julkinen tila.

Kaikissa kolmessa tarkastellussa tapauksessa valtionsekularismin tavoitteina oli, ja Turkissa ja Indonesiassa on yhä, järkiperäistää yhteiskunnallista elämää ja hyödyntää luontoa taloudellisesti vaikuttamalla uskonnon rooliin julkisessa ja yksityiselämässä. Valtionsekularismi hahmottuu näin yhteiskunnan poliittiseksi järjestämiseksi, jossa tutkimustiedon ja ihmisten toiminnan ohjailun avulla pyritään ennakoimaan ja ohjaamaan yhteiskunnan ja talouden kehitystä tai muutosta. Uskonto ei kuitenkaan luvuissa 4 ja 5 ole sekulaarin vastakohta vaan osa sekulaaria. (Vrt. Roth & Schluchter 1979, 14–17; Keddie 2003.)

Neuvostovallan ensimmäisellä vuosikymmenellä uskonto syrjäytettiin julkisesta tilasta, mutta siitä ei käyty yleistä keskustelua; sekulaarin sosialistisen yhteiskunnan rakentamisessa kiistely naisen roolista yhteiskunnassa oli keskeisempää kuin kiistely uskonnosta (vrt. Inglehart 1997). Teuvo Laitilan luvussa 3 tarkastelema neuvostopoliitikko Aleksandra Kollontai yhtyi Marxin ja bolševistisen (sittemmin kommunistisen) puolueen käsitykseen, jonka mukaan porvarilliset instituutiot ”kuihtuvat pois” uudessa yhteiskunnassa. Kollontai ei kuitenkaan uskonut, että tuotantosuhteiden muuttaminen sinänsä parantaisi naisen asemaa. Sekularismi ja sekulaari yhteiskunta syntyivät hänen mukaansa ihmisen toiminnan tuloksena, eivät rakennemuutosten kautta. Siksi uuden yhteiskunnan ja maail-

mankatsomuksen luominen edellytti talous- ja valtasuhteiden muuttamisen lisäksi sitä, että naisten ja miesten suhteet ja roolit määriteltäisiin uudelleen. Kollontai väitti, että naiset voisivat toimia yhteiskunnan hyväksi vasta, kun heidät vapautetaan miesten taloudellisesta, poliittisesta ja sosiaalisesta kontrollista. Puolue ei hyväksynyt tätä, koska naisten vapaa toiminta uhkasi puolueen ylivaltaa, ja olisi mahdollisesti avannut tien vaihtoehdoiselle, demokraattiselle sekularismille. Siksi se halusi kontrolloida naisten toimintaa ja määritellä, millainen toiminta oli sallittua eli suhtautui naisiin samaan tapaan kuin uskontoon.

Modernin turkkilaisen tasavallan perustanut Kemal Atatürk pohjasi sekularisminsa epäilyyn, joka levisi 1800-luvulla Osmanien valtakuntaan Euroopasta. Eurooppalaiset vaikutteet aiheuttivat kysymyksen siitä, oliko sulttaanin hallitsema kalifaatti paras mahdollinen valtiojärjestelmä (vrt. Keddie 2003, 22). Kuten Toni Alaranta osoittaa luvussa 4, Atatürkin tavoitteena oli luoda turkkilainen kansallisvaltio ja identiteetti. Tämän toteuttamiseksi hän ulotti osmanisulttaanien aloittamat yhteiskunnalliset uudistukset uskonnon piiriin ja rajoitti perinteisen, arabialaisperäisen islamin vaikutusta julkisuudessa korvaamalla islamilaisen lain sveitsiläisperäisellä sekulaarilla lainsäädännöllä. Lisäksi hän otti käyttöön latinalaiset aakkoset arabialaisten sijaan sekä lisäsi naisten oikeuksia. Näin hän modernisoi Turkkia irrottamalla sitä arabialais-islamilaista menneisyydestä ja lähentämällä sitä tuolloin vahvasti nationalistiseen Eurooppaan (ks. Anderson 2017, 87–88). Perustuslakiin valtion sekularistisuus (turkiksi *laiklik*, johdos ranskan sanasta *laïcité*) kirjattiin vuonna 1937, vuotta ennen Atatürkin kuolemaa.

Atatürk onnistui luomaan uuden Turkin, mutta vahvan sekularismin säilyttäminen osoittautui hankalaksi. Tärkein syy tähän oli se, että toisen maailmansodan jälkeen Lähi-itä irtautui brittiläisestä ja ranskalaisesta siirtomaahallinnosta, jonka alaisuuteen se oli ensimmäisen maailmansodan päätyttyä joutunut. Vaikka irtautuminen tapahtui aluksi arabisosialismiksi kutsutun sekularismin merkeissä, islamin rooli säilyi Lähi-idässä vahvana. Kun Lähi-idän öljynviejamaat alkoivat nousta merkittäviksi poliittistaloudellisiksi

toimijoiksi, jyrkkä islaminvastaisuus ei ollut Turkille ulkopoliittisesti järkevää sen pyrkiessä johtavaksi paikalliseksi mahdiksi. (Ks. Keddie 2003, 23.) Niinpä Turkin valtio siirtyi islamin kritiikistä sen muuttamiseen ”turkkilaiseksi” ja teki, kuten Alaranta osoittaa, siitä osan valtion johdolla tapahtuvaa turkkilaisen identiteetin rakentamista. Atatürkin kemalismiksi kutsutusta ideologiasta kehittyi näin uusi, edelleen kemalismiksi kutsuttu versio. Uudessa kemalismissa sekularismi, nationalismi ja islam kietoutuivat toisiinsa ja uskonto sai huomattavasti merkittävämmän roolin kansallisvaltion rakentamisessa kuin mitä Atatürk oli tarkoittanut.

Marxilaisuudesta poiketen kemalistinen sekularismi ei edes Atatürkin sille antamassa muodossa selittänyt maailman ja ihmisen olemista materialistisella filosofialla tai luokkataistelulla vaan turkkilaisten ”luovuttamattomilla” kansallisilla oikeuksilla, joita osmanivallan ja sen tukeman islamin katsottiin estäneen toteutumasta. Nämä oikeudet korostivat turkkilaisten suurenmoisuutta, kunnia-kasta menneisyyttä ja loistavaa tulevaisuutta ja muodostivat keskeisen osan kemalistista sekulaaria maailmankuvaa ja ”uuden ihmisen” kasvattamista, kuten Alaranta osoittaa. Näin kahdessa samaan aikaan romahtaneessa imperiumissa, Venäjän keisarikunnassa ja Osmanien valtakunnassa, päädyttiin yhtäältä tuotantorakenteiden (Neuvostoliitto) ja toisaalta kansalaisuuden (Turkki) korostuksen kautta varsin erilaisiin valtionsekularismeihin.

Indonesiaan (luku 5) sekularismi levisi maata siirtomaaisäntänä hallinneen Hollannin tuoman koulujärjestelmän kautta samaan aikaan kuin uskontoon kriittisesti suhtautuva sosialismikin. Kolonialismin perintönä uskonto määriteltiin yksityisasiaksi. Kuten Heikki Wilenius osoittaa, uskonnosta oli hankalaa tehdä pelkkä yksityisasiasia Indonesian saaristossa, jossa paikalliset identiteetit olivat vahvoja ja uskonnon julkinen rooli sekä kolonialismin vastustus merkittävää. Länsimainen sekularismi pikemminkin kiihdytti kehitystä, jossa Indonesian uskontoja – islamia, hindulaisuutta ja kansanuskon eri muotoja – tulkittiin kolonisoidussa ja itsenäisessä Indonesiassa uudelleen uskonnollisvaikutteiseksi nationalismiksi. Wilenius analysoi pancasila-nimellä tunnettua ideologiaa, jossa poliittiset toimi-

jat yhdistelivät islamia, länsimaista modernisaatiota ja sosialismia, ja näyttää, miten uskonto voidaan niveltää valtioneuskularismiin.

Klassisesta marxilaisuudesta poiketen pancasila (sanskritia: viisi voimaa tai periaatetta) ei ole uskonnonvastaista, päinvastoin ateismi on lailla kielletty (Madinier 2024, 80). Toisin kuin kemalismi, se ei myöskään rakenna kansallisvaltiota vaan irtautuu kolonialismista ja pyrkii valtion ohjaamaan yhteisölliseen, uskonnollisesti perusteltuun toimintaan, kuten kommunismin tai islamismin vastustamiseen. Pancasilaa on siten ehkä helpompi kuvata sanomalla, mitä se ei ole kuin määrittelemällä mitä se on. Wileniuksen diskursiivista näkökulmaa soveltaen sitä voisi kutsua joukoksi käsitteitä, jotka Indonesiassa määrittävät, miten valtio käyttää uskontoa ja sekularismia oman valtansa säilyttämiseen ja omien päämääriensä saavuttamiseen. Indonesialainen valtioneuskularismi oli siten vaikutuksiltaan samantapaista kuin Neuvostoliiton tai Turkin valtaideologia, mutta sisällöllisesti se poikkesi niistä. Pancasila on katsomus, joka on samaan aikaan sekä uskonnollinen että sekulaari ja pyrkii filosofi Paul Ricoeurin termin ”järkeen perustuvaan erimielisyyteen” (Madinier 2024, 89). Vastaava pyrkimys sisältyi muuten myös Intian valtioneuskularismiin, jota maan ensimmäinen pääministeri, Jawaharlal Nehru, kutsui pyrkimykseksi elää ”yhkseyttä moninaisuudessa” (*unity in diversity*) (Mohammad-Arif 2024, 153).

Tiivistetysti tämän osion luvut kyseenalaistavat perinteisen käsityksen sekularismista uskonnottomuutena (luvut 4 ja 5) tai uskonnosta sekularismin ensisijaisena ”toisena” (luku 3). Samoin ne osoittavat, että valtioneuskularismi voi olla joustava ja muovattavissa oleva diskurssi, ei jäykkä ideologia tai nationalismin palvelukseen valjastettu työjuhta. Tämä moninaisuus ja notkeus johtuu siitä, että sekularismia määriteltiin uskonnon lisäksi myös suhteessa muihin käsitteisiin: sukupuoleen, kansallisuuteen, kolonialismiin, kommunismiin. Tätä sekularismin monimuotoisuutta on toki tutkittu (esim. Ngo & Quijada 2015), mutta paljon on vielä tutkimatta, erityisesti Euraasian ulkopuolella.

Lähteet ja kirjallisuus

- Anderson, Benedict 2017. *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Käänt. Joel Kuortti. 2. p. Tampere: Vastapaino. Englanninkielinen alkuteos 1983, tarkistettu laitos 1991.
- Asad, Talal 2003. *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bangstad, Sindre 2012. *Sekularismens ansikten*. Käänt. Sven-Erik Torhell. Lund: Studentlitteratur. Norjankielinen alkuteos 2009.
- Bourdeaux, Pascal – Dufourmont, Eddy – Laliberté, André – Madinier, Rémy (toim.) 2024. *Asia and the secular. Francophone perspectives in a global age*. Berlin: De Gruyter.
- Inglehart, Ronald 1997. *Modernization and postmodernization. Cultural, economic, and political change in 43 countries*. Princeton: Princeton University Press.
- Keddie, Nikki R. 2003. Secularism and its discontents. *Daedalus* 132 (3): 14–30.
- Kuru, Ahmet T. 2007. Passive and assertive secularism. Historical conditions, ideological struggles, and state policies toward religion. *World Politics* 59 (4): 568–594.
- Madinier, Rémy 2024. Pancasila in Indonesia as ”religious laicity” under attack? Teoksessa Bourdeaux, Pascal – Dufourmont, Eddy – Laliberté, André – Madinier, Rémy (toim.), *Asia and the secular. Francophone perspectives in a global age*. Berlin: De Gruyter. 71–91.
- Merkel, Peter & Smart, Ninian (toim.) 1983. *Religion and politics in the modern world*. New York: New York University Press.
- Mohammad-Arif, Aminah 2024. Indian secularism. An original accommodation or religious plurality endangered from within? Teoksessa Bourdeaux, Pascal – Dufourmont, Eddy – Laliberté, André – Madinier, Rémy (toim.), *Asia and the secular. Francophone perspectives in a global age*. Berlin: De Gruyter. 145–161.
- Ngo, Tam T. T. & Quijada, Justine B. (toim.) 2015. *Atheist secularism and its discontents. A comparative study of religion and communism in Eurasia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Roth, Guenther & Schluchter, Wolfgang 1979. *Max Weber’s vision of history. Ethics and methods*. Berkeley: University of California Press.
- Santiago, Jose 2012. Secularisation and nationalism. A critical review. *Social Compass* 59 (1): 3–20.
- Taylor, Charles 2007. *A secular age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

3 Ei sosialismia eikä sekularismia ilman naisen työtä ja täyttä vapautta

Aleksandra Kollontain käsitys yksityisen ja julkisen tilan merkityksestä neuvostoyhteiskunnan rakentamisessa

Teuvo Laitila

© <https://orcid.org/0000-0003-1321-9741>

Työläisnaisten täydellinen vapauttaminen ja uuden seksuaalimoraalin perustan rakentaminen tulevat aina olemaan elämäni ja toimintani tärkein päämäärä (Kollontai 1972, 47–48).

Neuvostoliitto oli ensimmäinen valtio, joka tietoisesti rakensi uskonnosta vapautettua yhteiskuntaa. Rakentamisen ideologiassa keskeistä oli työväenluokan taistelu kapitalismia ja uskontoa vastaan sekä luja luottamus rationaaliseen ja empiiriseen tieteseen. Tähän neuvostojohdosta pyrki toteuttamalla yhteiskunnallisia uudistuksia sekä hävittämällä vanhan järjestelmän tuki-instituutiot, kuten tsaarinhallinnon ja kirkon. (Lenin 1973, 105.) Ideologia ja sen toteuttaminen yhdessä muuttivat julkista elämää luomalla käsityksiä ja käytäntöjä, joilla maan kommunistinen puolue (bolševikit) ohjasi kansalaisia luokkataisteluun ja työhön tulevaisuuden sosialistisen yhteiskunnan hyväksi. Puolue pyrki muuttamaan ihmisten toimintaa julkisessa ja yksityisessä tilassa niin, että kaikki palveli sosialismin rakentamista, ja samalla irtautumista uskonnollis-porvarillisista katsomuksista.¹

Puolue ohjasi ja ohjeisti ”paremman huomisen” rakentamista propagandalla, joka korosti sosialismin tärkeyttä ja kapitalismin vastaista taistelua. Lisäksi ihmisten ajankäyttöä ja perhe-elämää kontrolloitiin niin, että työ sosialismin hyväksi oli mahdollisim-

1 Toiminnasta yksityisessä ja julkisessa tilassa ks. Habermas 1981; Arendt 1990; Calhoun 2017.

man kattavasti mukana heidän elämässään. Ihmisten edellytettiin esimerkiksi osallistuvan vapaa-aikanaan puolueen valvomien järjestöjen toimintaan. (Ks. Lenin 1973, 73–75, 77–89; Marx & Engels 1975; Luehrmann 2011.) Tutkimustermein ilmaistuna puolue levitti käsityksensä poliittisesta ja taloudellisesta toiminnasta julkisessa tilassa myös yksityiseen tilaan, samalla kun se eristi uskonnon julkisesta tilasta yksityiseen. (Ks. Luehrmann 2011; Smolkin 2018.) Tätä perusteltiin Karl Marxin ja V. I. Leninin uskonto- ja kapitalismikriittisillä näkemyksillä, joista kerrotaan tarkemmin jäljempänä.

Neuvostoliiton ensimmäisen vuosikymmenen tunnetuimpiin naisvaikuttajiin kuulunut Aleksandra Kollontai (1872–1952) hyväksyi Marxin näkemykset ja Leninin pyrkimyksen rakentaa moderni, sekulaari yhteiskunta. Hän kuitenkin katsoi, ettei sellainen syntynyt pelkästään kumoamalla kirkon ja pääoman valta. Yhteiskunnan muuttamisessa oli kyse myös ihmisen muuttamisesta, ja tässä avainasemassa oli kapitalismin ja kirkon yhtä lailla sortama nainen. Kollontai väitti, että mikäli bolševikit eivät kumoa porvarillisia käsityksiä naisesta ja perheestä, he tuovat uskonnollis-porvarillisia, taantumuksellisia käsityksiä uuteen yhteiskuntaan ja jarruttavat näin sen kehitystä. (Kollontai 1973, 70–73; Porter 1980, 300–301, 328; Kollontai 2022, 63–67; ks. myös Calhoun 2017, 31.) Jotta moderni, sosialistinen yhteiskunta ja sille ominainen maailmankatsamus, tieteen ja ihmisen ensisijaisuutta painottava sekularismi, voisivat syntyä, bolševikkien oli taattava naisille taloudellinen itsenäisyys ja poliittinen tasa-arvo. Marxin termeillä ilmaistuna Kollontai katsoi, että bolševikit vieraannuttavat naiset niistä yhteiskuntarakenteista, jotka muovasivat näiden elämää, vaikka naiset olisi tullut osallistaa uusien, vapauttavien rakenteiden luomiseen. Siksi Kollontai vaati, että vallankumous oli vietävä loppuun saakka: uskonnon ja kapitalismin lisäksi oli kumottava myös bolševikkien vaalima uskonnollis-porvarillinen käsitys naisesta miehelle alistaisena. (Vrt. Kollontai 1909, 168–169; 1973, 216–229; 1977, 291.)

Marxin ja Leninin tavoin Kollontai uskoi yhteiskunnan muuttuvan uskonnollisesta maalliseksi, mutta kyseenalaisti näiden käsityksen muutoksesta ”historian lainalaisuutena”. Hän vaati bolševikkeja

ottamaan huomioon ja ajattelemaan toisin erityisesti naisten työn (vrt. Graham 2015) sekä muuttamaan uuden ymmärryksen pohjalta käsitystään naisten ja miesten työnteosta. Käsite ”nainen” (ja myös ”mies”, vaikka Kollontai ei sitä sanonutkaan) oli tyhjennettävä uskonnollis-porvarillisesta sisällöstä, jotta se voitaisiin määritellä uudelleen aineellisista lähtökohdista, toisin sanoen sekularisoida (vrt. Hirschkind 2011). Kollontai jakoi kuitenkin Marxin ja Leninin (porvarillisen) käsityksen, että sukupuoli tai ainakin sukupuoli-identiteettiä oli vain kaksi, vaikka jotkut bolševikit jo tuolloin kiistivät tämän (ks. Healey 2001).

Kollontaita on aiemmin tutkittu visionäärinä (Mullaney 1983), omaleimaisena poliittisena ajattelijana (Porter 1980) ja bolševistina (esim. Clements 1979; Lokaneeta 2001; Schmidt-Šakić 2017). Häntä on myös pidetty marxilaisena feministinä (Martynova 2023), eli ”toisen aallon” feminismin edeltäjänä (toisen aallon feminismistä ks. Gosse 2005, 153–170). Tämä on paradoksaalista, sillä kuten jäljempänä selviää, Kollontai ei pitänyt itseään feministinä (vrt. Farnsworth 1976, 292; Porter 1980, 124–125, 427). Kollontaita ei tietääkseni ole tutkittu sekularismin edustajana eli tarkasteltu sitä, miten hänen naista ja naisen asemaa koskevat kirjoituksensa loivat bolševikkien valtavirrasta poikkeavaa sosialismia ja sekularismia. Lähimmäksi tätä tulevat Cathy Porterin, Marianne Liljeströmin ja Elina Kataisen tutkimukset.

Porterin (1980) kattava Kollontain elämäkerta piirtää kokonaiskuvan sosialismin ihanteiden ja naisen vapauttamisen puolesta taistelevasta tulisielusta, joka toistuvasti törmäsi väitteeseen, ettei työväenluokan voitto kapitalismista parantaisi automaattisesti naisen asemaa. Tämä ajatus oli sosialismin valtavirtaa ja suosittu myös naisten keskuudessa. Porter ei käsittele sekularismia, mutta pohtii, miksi Kollontain näkemykset herättivät paljon vastustusta. Näin tehdessään hän samalla hahmottaa, miten bolševikkien ideologinen ja poliittinen toiminta epäonnistui naisen aseman parantamisessa eli tarkastelee seikkoja, joita Kollontai kritisoi.

Liljeström (1995) tutki yleisesti, miten Neuvostoliitossa raken-

nettiin kielen avulla käsityksiä sukupuolesta ja konstruointiin julki-
sia naiskuvia. Hän selvitti myös Kollontain näkemyksiä ja niiden
yhteyttä tuon ajan neuvostokeskusteluihin naisten yhteiskunnalli-
sesta asemasta. Liljeström osoittaa, että bolševikkijohto omaksui
monia Kollontain näkemyksiä, kuten jäljempänä tarkasteltavan äi-
tiyden ja kodinhoidon muuttamisen kollektiiviseksi, mutta saman-
aikaisesti eristi hänet neuvostokeskusteluista, koska se piti hänen
naisen vapauteen ja seksuaalisuuteen liittyviä käsityksiään poliitti-
sesti ja siveellisesti arveluttavina. Bolševikit eivät ymmärtäneet, että
pohtiessaan seksuaalisuuteen liittyviä kysymyksiä Kollontai (2022,
63–67) kritisoi naisen omistamista ja esineellistämistä siveysvaati-
musten avulla.

Katainen (2013) tarkasteli väitöskirjassaan Kollontain vaikutusta
naista koskevien poliittisten käytäntöjen luomiseen varhaisessa
suomalaisessa kommunismissa eli sitä, miten tämä pyrki tekemään
naisesta sosialismin ja sekularismin rakentajan. Väitöskirjaan pe-
rustuvassa artikkelissaan Katainen (2014) käsitteli Kollontain (2022)
hahmotteleman ”uuden moraalin” eli itsenäisesti toimivan naisen
vaikutuksia suomalaiseen sosialismiin, erityisesti työn ja sosiaalisen
suhteiden välisiin yhteyksiin. Tämä on keskeinen seikka myös
tässä luvussa.

Käytän lähteinä Kollontain julkaistuja kirjoituksia: tutkielmia,
poliittisia kannanottoja ja elämäkertoja.² Ne ovat sidoksissa aika-
sa poliittisiin tilanteisiin ja niillä pyrittiin vaikuttamaan vielä muo-
toutumassa olevaan bolševistiseen ohjelmaan tai, elämäkertojen
tapauksessa, esittämään jälkikäteen hänen näkemyksensä asioista
ja tapahtumista. Ne eivät muodosta selkeää teoreettista kokonai-
suutta, mutta Kollontai toisti eri sanamuodoin samoja väitteitä ja
näkemyksiä ottaessaan kantaa siihen, miten valtion tulisi järjestää
naisen elämä neuvostoyhteiskunnassa sekä millaisia naisten ja mies-

2 Tekstit ovat alkuaan venäjäksi tai saksaksi. Mikäli en saanut alkukielistä tekstiä
käyttöni, turvauduin käännöksiin. Kollontai tarkasteli naisen asemaa myös ro-
maaneissa ja novelleissa (ks. Winter 1933, 48–49, 117; Porter 1980, 264, 418–422;
Liljeström 1995, 154, viite 18), jotka tilasyistä jätän käsittelemättä.

ten³ välisten suhteiden tulisi olla. Keskeisiä teemoja (esim. Kollontai 1909; 1973) ovat työ yhteiskunnassa ja kotona sekä naisen ja miehen suhde, jonka Kollontai (1977, 237–292; 2022) yhdisti työhön ja jonka ”oikeaa” ilmenemismuotoa hän luonnehti esimerkiksi käsitteillä ”keskinäinen solidaarisuus” ja ”eroottinen toveruus”. Näiden pohjalta muodostuu kokonaistulkinta siitä, miten naisten tekemä työ julkisessa ja yksityisessä tilassa tuli hänen mielestään järjestää, sekä mikä oli naisten työn merkitys sosialismin, ja sen kautta sekularismin, rakentamisessa.

Esittelen taustaksi Kollontain elämänhistorian pääpiirteet ja Venäjän keisarikunnan loppuaikojen naiskäsitteitä ja muutospyrkimyksiä. Sen jälkeen selostan neuvostoajattelun pohjana olleita Marxin, Engelsin ja Leninin näkemyksiä naisen asemasta ja roolista sosialistisessa yhteiskunnassa, jotta voin suhteuttaa Kollontain käsitteitä niihin sekä arvioida, missä määrin hän edusti samantapaista tai toisenlaista ajattelua. Neljässä analyysialueella tarkastelen Kollontain näkemyksiä naisten vapautumisesta ja sosialismin rakentamisesta. Päätän tarkastelun vuoteen 1926, jonka jälkeen ulkomailla diplomaattitehtävissä 1920-luvun alkupuolelta lähtien toiminut Kollontai ei enää puuttunut naisen asemaan Neuvostoliitossa.⁴ Johtopäätöksissä esitän tulkintani Kollontain käsitteistä naisen asemasta ja naisen tekemän työn merkityksestä sosialistisen, sekulaarin yhteiskunnan rakentamisessa.

- 3 Kollontai kritisoi yleensä poliittisia ja taloudellisia järjestelmiä, ei miestä (vrt. kuitenkin Kollontai 1977, 291). Eräissä teksteissään hän sanoo työläismiesten ja -naisten olevan (kapitalismissa) yhtä lailla sorrettuja (Kollontai 1909; 1977, 51–52).
- 4 Ainoan poikkeuksen muodostaa virallista linjaa noudattanut lyhyt artikkeli ”Neuvostonainen, oikeuksiltaan tasa-arvoinen kansalainen” *Neuvostonainen*-lehdessä 5/1946. (Ks. Kollontai 1977, 315–317).

Kollontain henkilöhistoria ja naiskäsityksen pääpiirteet

Aleksandra Kollontai syntyi vanhaan aatelisperheeseen. Hänen isänsä, ukrainalaissyntyinen kenraali Mihail Domontovitš, oli keisarillisen ratsastuskoulun tarkastaja Pietarissa. Kollontai muisteli, ettei perhe ollut erityisen varakas, mutta kuului yläluokkaan: hänellä oli lapsuudessaan englantilainen lastenhoitaja, ja kotona oli runsaasti palvelusväkeä, pääasiassa naisia. Näiden olot eivät olleet kehuttavat, vaikka perhe oli Kollontain mukaan omaksunut liberaaleja näkemyksiä ja hänen äitinsä, samoin Aleksandra⁵ (s. Masalin, 1848–1900), luki muun muassa brittifilosofi John Stuart Millia ja ranskalaiskirjailija George Sandia (oik. Aurore Dupin). (Kollontai 1946, 10–13; ks. myös Porter 1980, 10)

Tutkimuksessa kotiolojen on otaksuttu vaikuttaneen siihen, että Kollontai myöhemmin asettui sorrettujen puolelle. Hän (1972, 11–12) itse piti elämänsä suunnan muuttaneena tapahtumana vuoden 1896 käyntiä narvalaisessa tekstiilitehtaassa, jossa hän näki 12 000 naistyöntekijän lohduttoman kurjuuden. Tämä sai hänet vuonna 1898 omistautumaan naisten aseman parantamiselle ja jättämään miehensä Vladimir Kollontain sekä poikansa Mihailin⁶ ja lähtemään Zürichiin⁷ opiskelemaan kansantaloutta (Porter 1980, 63–66; vrt. Katainen 2013, 67). Miehen jättäminen oli tuon ajan venäläisessä yhteiskunnassa radikaali teko.

Vuonna 1899 Kollontai palasi Pietariin ja alkoi toimia sosialisti-piireissä pamflettien jakajana ja puhujana. Toimintansa vuoksi hänet karkotettiin maasta vuonna 1908. Karkotusaikanaan hän jatkoi sosialistipuhujana ja tutustui saksalaisiin, brittiläisiin ja suomalais-

5 Äiti oli savonlinnalaisen, Pietarissa ja Kannaksella toimineen puutavarakauppiaan Aleksanteri Masalinin tytär (Kollontai 1946, 16–17).

6 Aleksandran ja Vladimirin erottua poika jäi äidilleen. Kollontain lähdettyä maanpakoon Mihail jäi isänsä luo, mutta tapasi ajoittain äitinsä ulkomailla. (Clements 1979, 64; Porter 1980, 175.)

7 Liberaali Zürich oli 1870-luvulta lähtien radikaalin venäläisen älymystön keskeinen opiskelu- ja pakopaikka, koska naisetkin saattoivat siellä opiskella yliopistossa, toisin kuin Venäjän keisarikunnassa (Porter 1980, 3–4, 29, 63).

siin sosialistivaikuttajiin⁸ sekä Leniniin. Maailmansodan alkuun saakka hän teki yhteistyötä saksalaisten sosiaalidemokraattien kanssa, mutta näiden annettua tukensa Saksan sotatoimille hän liittyi kesällä 1915 Leninin sotaa vastustaneeseen bolševikkipuolueeseen. Hän suhtautui silti kriittisesti bolševikkien puoluekeskeiseen politiikkaan. Keväällä 1917, tsaarin luovuttua vallasta ja väliaikaishallituksen armahdettua poliittisista syistä karkotetut, Kollontai palasi Pietariin.⁹ Heinäkuussa hänet valittiin kaupungin työläisneuvoston keskuskomitean, ja sittemmin koko bolševikkipuolueen keskuskomitean, jäseneksi. (Kollontai 1972, 15–16, 23; Kollontai 1977, 85–86, 101–102, 110–112; Kollontai 1990, 264–280.)

Maanpaossa Kollontai oli tutustunut naistyöläisten asemaan Saksassa ja Britanniassa ja ryhtynyt esittämään parannuksia näiden asemaan sekä hahmottelemaan uutta, tasa-arvoista yhteiskuntaa. Uuden yhteiskunnan rakentaminen edellytti hänen mukaansa kapitalistisen järjestelmän kumoamista ja kolmea naista koskevaa muutosta, jotka olivat toteutuneet hänen omassa elämässäänkin. Nainen oli vapautettava miehen taloudellisesta vallasta, kodinhoidosta ja rakkauden käsittämisestä talous- ja valtasuhteeksi. (Clements 1979, 20–22; Kollontai 2022; vrt. Katainen 2014, 115–116, 127.)

Kapitalistisen perhekäsityksen mukaan perheen muodostivat mies, vaimo ja lapsi tai lapset. Sen tilalle Kollontai (1918; 1973, 227–229; 1977, 250–260, 291) hahmotteli sosialistiseksi kutsumansa perhekäsityksen. Siinä ”perhe” tarkoitti seksuaalisuhteiden perustumista yksilöiden vapaaseen valintaan ilman taloudellista, juridista tai sosiaalista pakkoa. Kodinhoito, kuten ruoanlaitto, siivous ja lasten kasvatusta, oli siirretty kodista yhteisölle, julkiseen tilaan. Intiimi keskinäinen kanssakäyminen tapahtui yksityisessä tilassa, mutta vaikutti julkiseen tilaan. Kollontai katsoi, että intiimi kanssakäyminen ja sen synnyttämät tunteet innoittivat ja motivoivat työtä jul-

8 Kollontain ystäviin kuuluivat saksalaiset sosialistit Clara Zetkin ja August Bebel sekä suomalainen Hilja Pärssinen (ks. Katainen 2013, 46–47, 70–80).

9 Kaupungin virallinen nimi oli vuosina 1914–1924 Petrograd, ja sen jälkeen vuoteen 1991 Leningrad.

kisessa tilassa (tästä tarkemmin jäljempänä). (Vrt. Porter 1980, 115; Clements 1994, 38–39; Liljeström 1995, 50–51; Rotkirch 2014, 192–193.) Perhekesityksellään Kollontai halusi tehdä naisen työstä yhteisöllisesti yhtä arvokasta kuin miehen työ.

Clements (1979, 271) mukaan Kollontain tärkeimpiä kirjoituksia perheen ja yhteiskunnan sorrosta vapautetusta naisesta ovat venäjänkielisen *Naiskysymyksen sosiaalisten perusteiden* naista ja perhettä koskeva osa (1909, 111–223), sekä neljä suomeksikin julkaistua tekstiä: vuonna 1911 ilmestynyt *Rakkaus ja uusi moraal* (2022, 79–104), kaksi vuotta myöhemmin ilmestyneet *Uusi nainen ja Sukupuolisuhteet ja luokkataistelu* (2022, 11–78, 107–129) sekä *Naisen asema taloudellisessa yhteiskuntakehityksessä* (1973). Näissä kaikissa hän kuvasi naista arvostusta ansaitsevana sosialistisen yhteiskunnan työntekijänä ja uudenlaisen maailmankuvan työstäjänä. Uusi nainen (*novaja ženštšina*, Kollontai 1909, 114), työläisnainen, oli itsenäinen persoona, joka taisteli vapauttaakseen naiset valtion, perheen ja yhteiskunnan orjuudesta. (Kollontai 1909; 44–45, 109–110, 223; Kollontai 2022, 15, 71–76.) Tämä pyrkimys oli yleisesti esillä 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun sosialistien, kuten Friedrich Engelsin (1979), August Bebelin ja Lily Braunin kirjoituksissa, joihin Kollontai useasti viittasi (esim. Kollontai 1909; Kollontai 1973, 14, 143–144; Kollontai 2022, 65).

Marxin tavoin Kollontai (1973; 2022, 15–25, 69–76) väitti, että naisen vapauden perusta oli taloudellinen itsenäisyys ja riippumattomuus. Naisen vapaus tarkoitti Kollontaille sitä, että tämä saattoi toteuttaa itseään yhteiskunnallisesti hyödyllisessä työssä ja solmia vapaasti ihmissuhteensa, ja että yhteiskunta tuki naista näissä olemmissa pyrkimyksissä. Kollontain (2022, 52–53, 68–69; ks. myös Clements 1979, 69) mukaan porvarillinen naisliike oli väärässä olettaessaan, että naisten ja miesten tasa-arvoisuuden tunnustaminen ja kirjaaminen lainsäädäntöön tai naisen vapauttaminen yksilöinä toimimaan julkisuudessa tarkoittaisi naisten yleistä vapauttamista. Tällainen tasa-arvo ei muuttaisi yleisiä käsityksiä naisen paikasta yhteiskunnassa vaan porvarillinen usko naiseen miehen omaisuutena säilyisi ja naisen alistaminen ”kotiorjuuteen”, yksityiseen

tilaan, jatkuisi. Kollontai (2022, 32–33) kirjoitti: ”Miten vaikea onkaan nykyajan naisen luopua – – häneen istutetusta toiminnasta, jonka avulla hän kykenee tekemään itsensä sen miehen kaltaiseksi, jonka kohtalo näyttää valinneen hänen hallitsijakseen.” Toisin sanoen kapitalistisessa yhteiskunnassa nainen sisäisti oman alistamisensa ja sitä tukevan ideologian. Irtautuakseen tästä naisten oli ymmärrettävä, millä tavalla perinteiset käsitykset liittyivät heitä sortaviin käytäntöihin.

Kollontai (2022, 44–47) valaisi asiaa esimerkillä seksuaalimoraalista. Porvarillinen samoin kuin konservatiivis-kirkollinen käsitys naisesta korosti naisen tunnevaltaisuutta ja tästä johtuvaa epävakaisuutta ja vähäjärkisyttä mieheen verrattuna. Kollontai ei kiistänyt tunteiden merkitystä vaan päinvastoin puhui naisten suuresta tunneriippuvuudesta. Hän ei kuitenkaan pitänyt sitä puutteena vaan mahdollisuutena: tunteita voitiin itsekasvatuksen ja itsekurin avulla hallita ja käyttää omaksi ja yhteiskunnan hyödyksi. Jotta näin tapahtuisi, naisten oli lakattava väheksymästä omia henkisiä ja fyysisiä tarpeitaan ja alettava elää ihmisinä, ei esineinä tai miehen omaisuutena. Samoin heidän oli hylättävä porvarillinen tapa, jossa naisista tehtiin kotiorjia ja heidän julkista toimintaansa pidettiin häpeällisenä.

Tähän uudelleentulkintaan johti se, että Kollontai hylkäsi perinteisen tavan hahmottaa naisen ja miehen välisiä emotionaalisia siteitä. Hän (2022, 51; ks. myös Engels 1979, 297.) kirjoitti: ”[R]akkaussuhteissakin [naisen] on ensi sija annettava toverillisuudelle ja vapaudelle.” Rakkaus toiseen ihmisisubjektiin (naisen toiminta yksityisessä tilassa) oli arvokkainta silloin, kun se ymmärrettiin ”tuotantotavaksi”, joka kehitti ihmisten välistä yhteistoimintaa, vastavuoroisuutta ja vastuullisuutta (Kollontai 1909, 220–221; Kollontai 1977, 277–280, 285). Myös bolševikit halusivat, että miehet ja naiset tekisivät samoja töitä, mutta Kollontai (1977, 230–231; 2022, 56–57) kritisoi bolševikkeja siitä, etteivät nämä suhtautuneet tasa-arvoisesti naisten kotona tekemään työhön vaan jakoivat työt porvarillisesti miesten ja naisten töihin (vrt. Winter 1933, 25–27).

Yhdistämällä rakkaussuhteen, toverillisuuden ja vapauden Kollontai (1977, 290–292; ks. myös Clements 1979, 34–35) ilmaisi, että vapautteen sisältyi vastuu toisista, mikä perustui tunteisiin, ei pelkästään järkeen. Vapaus ei ollut irrallisuutta muista vaan solidaarisuutta, joka konkretisoitui yhdessä muiden kanssa tehtävässä työssä. *Naiskysymyksen sosiaalisissa perusteissa* Kollontai (1909, 147) sanoi, että työläisnaiset voimaantuvat toveruudesta ja solidaarisuudesta. Muutama vuosi myöhemmin *Uudessa naisessa* hän (2022, 61) pahoitteli, etteivät naiset ”vielä ole oppineet yhdistämään sisäistä vapautta ja riippumattomuutta rakkauden kaikkinielevään intohimoon”.

Lenin, joka tarttui termiin ”intohimo” ja sivuutti Kollontain työtä koskevat huomautukset, väheksyi tämän seksuaalimoraalia ”vesilasiteorianana”. Hän sanoi, että jotkut (eli Kollontai) väittävät, että ”kommunistisessa yhteiskunnassa seksuaalinen halu ja rakkauden tarve tyydytetään yhtä helposti ja itsestään selvästi kuin ’juodaan lasi vettä’”.¹⁰ Hän vääristi näin Kollontain vapaan seksin puolesta-puhujaksi ja väitti tämän hullaannuttaneen monia nuoria, jotka eivät ymmärtäneet, ettei sukupuolten välisissä suhteissa ollut kyse ihmisten fyysisistä tarpeista vaan siitä, miten miehet ja naiset voivat parhaiten rakentaa sosialistista taloutta (ks. Lenin 1973, 124–125). Näin Lenin sekä paheksui hyvin porvarillisesti naisen seksuaalisuutta, joka ei tähdännyt jälkeläisten ”tuottamiseen”, että korosti naisten merkitystä työelämässä. Kollontai taas näki selkeän, myönteisen yhteyden seksuaalisuuden ja työnteon välillä: yhteiskunnan taloudellinen hyvinvointi edellytti hänen mukaansa näiden yhdistämistä (Kollontai 1909, 111–119, 185–194; 2022, 91–94, 99–100).

10 Sitaatti julkaistiin Neuvostoliitossa viisi vuotta haastattelun jälkeen osana Kollontain kritiikkiä (ks. Porter 1980, 446–447). Sitä ei sellaisenaan löydy Kollontailta ja jotkut tutkijat epäilevät, ettei se perustu hänen teksteihinsä (Clements 1979, 231; Mullaney 1983, 94). *Uudessa naisessa* Kollontai viittaa itävaltalaisen Arthur Schnitzlerin romaaniin *Der Weg ins Freie* (Tie vapauteen, 1907) ja sanoo teoksen päähenkilön, Teresan, juovan rakkauden maljasta vakuuttuakseen sen syvyydestä. ”Kun se tuntuu matalalta, heittää hän sen pois surkuttelematta, ilman katkeruutta” (Kollontai 2022, 24).

Kysymys ei ollut pelkästään seksuaalisuudesta vaan yksityisen ja julkisen tilan toimintojen keskinäisistä suhteista. Lenin piti tärkeänä ihmisten toiminnan organisoimista julkisessa tilassa ja leimasi yksityisen tilan (seksuaalisuuden) ”likaiseksi” yksityisasiaksi, joka sai ihmiset ajattelemaan itseään, ei yhteiskuntaa (Lenin 1973, 125–126). Yksityinen tila ei saanut ”häiritä” julkista tilaa. Lenin (1973, 127) sanoi, ettei proletariaatin tarvinnut päihytyä rakkaudesta tai alkoholista saadakseen innoitusta kommunismin rakentamiseen vaan kannustimeksi riittivät luokkataistelun kommunistiset ihanteet. Kollontai (1972, 12–13; 1977, 225–231) oli toista mieltä. Hänestä rakkaus (ihmisten väliset sosiaaliset suhteet ja niihin liittyvät tunteet) oli luontainen osa naisena (tai ihmisenä) olemista, eikä niitä voinut rajata vain yksityiseen tilaan. Tunteet olivat mukana kaikessa: yksittäisen ihmisen ja yhteiskunnan huomisen rakentamisessa, näistä käytävässä keskustelussa ja naisen vapauttamisessa (vrt. Calhoun 2017, 29–30).

Naiskäsitukset ja naisen aseman muuttaminen Venäjän keisarikunnassa

Keisariajan Venäjällä hallitsija ja ortodoksinen kirkko pitivät naisen luontaisina tehtävinä kodinhoitoa, lasten synnyttämistä ja kasvattamista sekä (avio)miehen palvelemista. Ne perustelivat käsitystään Raamatulla, jonka alkulehdillä (1. Moos. 2:22) jumalan sanotaan luoneen naisen miehen kylkiluusta sekä väittämällä, että naiset olivat vähemmän älykkäitä kuin miehet. (Domostroi 1994; ks. myös Kollontai 1973, 52–53.) Venäläisen maalaisväestön näkemys naisesta oli hyvin samanlainen (Liljeström 1995, 91–130). Uskontokriittinen, länsimaisuudeksi kutsuttu valistusfilosofia, joka alkoi levitä Venäjälle Pietari I:n aikaan 1700-luvun alussa, muutti aateliston uskontokriittiseksi. Aatelistomiesten asenteet naisia kohtaan eivät kuitenkaan muuttuneet, eikä valistusajattelu levinnyt talonpoikien ja maaorjien keskuuteen, jotka muodostivat 90 prosenttia väestöstä. (Clements 1994, 1–4.)

Ajatus naisten emansipaatiosta eli vapautumisesta miehen vallasta levisi Venäjän yläluokan ja oppineiston keskuuteen 1840-luvulla George Sandin teosten välityksellä (Mullaney 1983, 56; Kollontai 2022, 31–32). Antiklerikaalinen sivistyneistö, joka oli tutustunut sosialistiseen ajatteluun sen utopistisessa muodossa (ks. Jacobsen & Tester 2012), alkoi kritisoida vallinnutta naiskäsitystä ja vaatia naisille ja miehille yhtäläisiä poliittisia oikeuksia. Vaatimusta vastustivat ortodoksinen kirkko, tsaari ja suuri osa aatelista sekä slavofilit eli slaavien, erityisesti venäläisten, erityislaatuisuutta korostanut konservatiivinen sivistyneistö. Ne kaikki pitäytyivät käsityksessä, jonka mukaan miehet johtivat yhteiskuntaa ja naisen tehtävänä oli hoitaa kotia, miestä ja lapsia. Suku esimerkiksi järjesti naisten, myös aatelisten, avioliitot. Nainen tarvitsi mieheltään luvan voidakseen hoitaa omaisuuttaan tai matkustaa. Tämä rajoitus kumottiin vasta vuonna 1914 (Clements 1994, 25).

Kirkon ja slavofiilien mukaan kodin ulkopuolisen toiminnan salliminen antoi naisille mahdollisuuden tyydyttää seksuaalisuuttaan rajoittamattomasti. Molemmat siis pitivät naista kykenemättömänä hillitsemään seksuaalisuuttaan. Tämän kyseenalaisen oletuksen pohjalta ne päättelivät, että naisen seksuaalisuus oli rajoitettava yksityiseen tilaan, jotta sitä voitaisiin hillitä ja ohjata ”oikeaan” suuntaan eli jälkeläisten tuottamiseen ja aviomiehen seksuaaliseen tyydyttämiseen. Julkisessa tilassa eli vapaana miehensä valvonnasta nainen olisi vaaraksi (muille) miehille, koska hän voisi herättää heissä ”sopimattomia” eli avioliiton ulkopuolisia seksuaalisia haluja, jotka sekoittaisivat heidän harkintakykyään. (Polyakov 1992, 298–300; Clements 1994, 7, 9.)

Mieskeskeisen naiskäsityksen kriitikko, kirjailija ja sosialisti Nikolai Tšernyševski, hahmotteli vuonna 1863 ilmestyneessä romaanissaan *Mitä on tehtävä?* yhteisomistukselle perustuvan tasaarvoisen ja sekulaarin yhteiskunnan. Siinä ei hänen mukaansa ollut minkäänlaisia eroja naisten ja miesten välillä eikä ihmisiä jaoteltu naisiin ja miehiin vaan he olivat ihmisiä, joilla oli vapaus valita kumppaninsa ja työtehtävänsä (Tšernyševski 1982; ks. myös Polyakov 1992, 300–301; Rotkirch 2014, 188). Tšernyševskin teoksen pää-

hahmo, Vera Pavlovna, pyrki elämään taloudellisesti itsenäistä ja henkisesti rikasta elämää, aivan kuten Tšernyševskiä murrosiässä lukenut Kollontai myöhemmin (Porter 1980, 27, 34). Tšernyševskin kriittisellä linjalla jatkoivat 1860–1870-luvuilla narodnikeiksi¹¹ kutsutut venäläiset radikaalit. Heidän tavoitteenaan oli valistaa talonpoikia ja luoda yhdessä heidän kanssaan maatalousyhteisöjä, joissa naiset ja miehet olisivat tasa-arvoisia. Narodnikkeihin kuului monia sivistyneitä kaupunkilaisnaisia, mutta liikettä johtivat ja sen toiminnasta päättivät miehet. (Stites 1978, 49–50; Porter 1980, 35; Iukina 2016, 33–34.)

Narodnikkien jälkeen, 1800-luvun lopulla, muutamat liberaalit porvarismiehet ja -naiset perustivat Venäjän suuriin kaupunkeihin naisen asemaa käsitteleviä keskustelupiirejä. Radikaaleimmat niistä vaativat naiselle täyttä taloudellista ja juridista itsenäisyyttä sekä oikeutta opiskella yliopistoissa. Viimeksi mainittu toteutui osittain 1880-luvulla, jolloin valtio myöntyi siihen, että yliopistot Pietarissa, Moskovassa, Kiovassa ja Kazanissa saivat antaa naisille opetusta opettajan ja sairaanhoitajan tehtäviin. (Stites 1978, 43; Clements 1994, 11; vrt. Kollontai 1973, 133.) Nämä tehtävät oli vuoden 1864 paikallishallintouudistuksessa siirretty osittain kuntien ja kuvernementtien vastuulle. Jotkut opettajiksi ja sairaanhoitajiksi valmistuneet naiset perustivat hyvin toimeentulevien kaupunkilaisnaisten kanssa 1890-luvulla hyväntekeväisyysyhdistyksiä tukemaan ja opettamaan kaupunkien sosiaalisesti heikoimmassa asemassa olevia naisia, kuten huonosti palkattuja tehdastyöläisiä, palvelijoi- ta sekä prostituoituja. Hyväntekeväisyysyhdistykset tukivat myös näiden naisten taloudellista itsenäisyyttä järjestämällä heille yhteismajoituksia, halpoja ruokailupaikkoja ja lastenhoitoa. Yhdistysten toiminta keskittyi naimattomiin naisiin eivätkä ne ottaneet kantaa perheellisten naisten asemaan tai yhteiskunta- tai talousrakenteiden ongelmiin. (Stites 1978, 43, 47–48, 56; Clements 1994, 11; Iukina 2016, 35–37.) Kollontai (1909, 176–179) kritisoi yhdistyksiä siitä, että ne

11 Nimityksen taustalla on ihanne kansan pariin oppimaan lähtemisestä, venäjäksi *hoždenije v narod*.

kohtelivat avustettaviaan objekteina ja kasvattivat luokkavastakohtaisuuksia ottamalla jäsenikseen vain varakkaita.

Vuoden 1905 porvarillisen vallankumouksen aikana, jolloin Venäjältä tuli perustuslaillinen monarkia ja se sai kansanedustuslaitoksen eli duuman, hyväntekeväisyisyhdistykset totesivat, että niiden toiminta ei riittänyt naisten aseman parantamiseen, vaan näiden oli saatava myös poliittista valtaa, kuten äänioikeus. Kollontai (1909, 341–380) lienee oikeassa todetessaan, että nämä ”porvarilliset feministit” eivät ajaneet yleisiä naisten oikeuksia vaan oman luokkansa oikeuksia. Naisten äänioikeudesta keskusteltiin duumassa, mutta valtaosa puolueista ei ollut valmiita myöntymään siihen. Yleinen äänioikeus toteutuikin vasta keisarivallan kukistuttua. (Stites 1978, 44–45; Mullaney 1983, 65–66; Engel 1987, 781–783.)

Porvarillisen vallankumouksen jälkeen Kollontai yritti saada Venäjän sosiaalidemokraattisen työväenpuolueen (vuodesta 1918 Venäjän kommunistisen puolueen) ottamaan naiskysymyksen (*ženski vopros*) ohjelmaansa. Kun kaksi porvarillista naisyhdistystä järjesti vuoden 1908 lopulla aiheesta konferenssin, Kollontai aikoi käyttää tilaisuutta omien näkemystensä esittelyyn. Konferenssin edellä viranomaiset kuitenkin etsintäkuuluttivat hänet vallankumouksellisenä ja hänen sijastaan tilaisuudessa puhuivat muutamat hänen aatetoverinsa, jotka Kollontain evästäminä vaativat yhteiskuntarakenteen muuttamista naisen oikeuksien toteuttamiseksi. Tsaarin poliisi keskeytti konferenssin, ja seuraavana vuonna viranomaiset lakkauttivat useita naisyhdistyksiä sekä pidättivät niiden jäseniä. Sitten Kollontai (1972, 13; ks. myös 1977, 43–44) kirjoitti havainneensa tuolloin, ”miten vähän puolueemme oli kiinnostunut työläisnaisten kohtalosta”. (Vuoden 1908 tapahtumista ks. Porter 1980, 150–154; vrt. Liljeström 1995, 138–140; Iukina 2016, 37–41.) Toisin sanoen hän kritisoi puoluetovereitaan siitä, etteivät nämä ymmärtäneet naisen olevan yhteiskunnallisen muutoksen toteuttaja, ei vain muutoksen kohde. Ongelman juuret olivat Marxin ja Engelsin risti-riitaisissa tulkinnoissa naisen yhteiskunnallisesta roolista.

Marx, Engels, Lenin ja naisen asema

Marxin ja Engelsin mukaan tuotantoelämän kehitys metsästyksessä karjanhoitoon, maanviljelyyn ja teollistumiseen johti yhteiskuntien muodostumiseen sekä tajunnan rakenteiden, kuten filosofian ja uskonnon, kehittymiseen (Marx & Engels 1978c, 99). Suurten yhteiskuntien synty johti luokkajakoon ja omaisuuden ja vallan keskittymiseen sekä niiden riistämiseen, jotka eivät omistaneet. Marx ja Engels pitivät kirkkoa (jonka he usein samastivat uskontoon) tärkeimpänä yksityisomistuksesta syntyneenä instituutiona, koska sen avulla vallanpitäjät oikeuttivat valtansa ja omaisuutensa väittämällä niiden kuuluvan jumalan luomaan muuttumattomaan maailmanjärjestykseen. Siksi uskonnon kritiikki oli heille kaiken yhteiskuntakritiikin lähtökohta (Marx 1978a, 101).

Marx ja Engels, ja heitä seuraten Lenin (ks. Marx & Engels 1978b, 346–347, 353), kirjoittivat vähän naisen roolista yhteiskunnan muuttamisessa. He luultavasti olettivat, että sosialistisessa yhteiskunnassa naisen asema kohenisi, kun siihen vaikuttaneet porvarilliset instituutiot, kuten kirkko ja avioliitto, ”kuihtuisivat pois”. Tämän jälkeen ihmiset voisivat järjestää yksityisasiansa, kuten avioliittonsa,¹² haluamallaan tavalla ilman yhteiskunnan puuttumista asiaan. Kollontai (1909, 169–174; vrt. Bebel 1907, Mullaney 1983, 73–74) oli toista mieltä. Hänestä (1918; 2022) porvarillinen avioliitto ei noin vain hävinnyt vaan se tuli aktiivisesti hävittää osana sosialismin rakentamista. Tilalle tuli luoda uudenlaisia naisen ja miehen välisiä suhteita. Marxin ja Kollontain näkemyseroissa oli siten kyse naisen ja miehen suhteesta yksityisessä ja julkisessa tilassa. Kollontai halusi muuttaa sen niin, että naisenkin työtä arvostettaisiin molemmissa tapauksissa. Marx ei juuri nostanut yksityistä tilaa erikseen esille vaan puhui yleisesti työnteosta tarkoittaen julkisessa tilassa tehtävää työtä.

Eroa Marxin ja Kollontain välillä ei kuitenkaan ole syytä liioitella. Kollontain näkemykset kehittyivät niistä ajatuksista, joita Marx

12 Käsité tarkoitti Marxilla, samoin kuin Kollontailla, naisen ja miehen välisiä liittoja.

ja Engels esittivät. Teoksessaan *Pyhä perhe* (1845) he tarkastelivat naisen oikeudellista asemaa Länsi-Euroopassa ja siteerasivat ranskalaista utopistisocialistia Charles Fourieria:

Naissuvun alennustila on sekä sivistyksen että raakalaisuuden olennainen tunnuspiirre. Erona on vain se, että raakalaisuuden yksinkertaisella tavalla harjoittamalle paheelle sivistys antaa monimutkaisen, kaksimielisen, hämäräselkoisen, tekopyhän olemassaolon. Kukaan ei syvemmin ansaitse rangaistusta naisen orjuuttamisesta kuin mies itse. [– –] Naisen vapautumisen aste on yleisen vapautumisen luonnollinen mitta. (Marx & Engels 1978a, 579.)

Raakalaisuus oli 1800-luvun kulttuurievolutionistinen termi, jolla viitattiin varhaisiin, sivistymättömänä pidettyihin yhteiskuntiin. Fourier, Marx ja Engels tarkoittivat sillä myös yhteiskuntaa, joka ummisti silmänsä miesten harjoittamalta naisten hyväksikäytöltä. Marxin ja Engelsin mukaan kapitalistinen yhteiskunta oli raakalaismainen, koska se muutti sosiaaliset suhteet, myös naisen ja miehen suhteen, kauppatavaraksi. Ihmissuhteiden esineellistäminen yleensä ja naisen esineellistäminen erityisesti oli heidän mukaansa esi-merkki siitä, miten kapitalismi vieraannutti ihmistä tämän aidosta olemuksesta. *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperässä* Engels (1979, 327; ks. myös Meyer 1978, 87–88, 99) kirjoitti: ”Naisen vapauttaminen käy mahdolliseksi vasta sitten, kun hän voi osallistua tuotantoon laajassa yhteiskunnallisessa mitassa ja kun kotityö sitoo häntä vain mitättömässä määrin.” Kollontai (esim. 1909; 1918; 1973) toisti tämän useassa yhteydessä.

Engels pohti myös naisen roolia uudessa yhteiskunnassa. Hän totesi, että ihmiskunta on matkalla kohti ”yhteiskunnallista multistusta, jossa yksiavioisuuden samoin kuin sen seuralaisen, prostituution, tähänastiset taloudelliset perustat häviävät”, mikä muuttaisi myös miesten asemaa. Tämän pohjalta Engels (1979, 289; kursivointi alkutekstissä) jatkoi:

Mutta naistenkin, *kaikkien* naisten, asemassa tapahtuu huomattava muutos. Tuotantovälineiden siirtyessä yhteiskunnalliseksi omaisuudeksi yksityinen perhe lakkaa olemasta yhteiskunnan taloudellinen yksikkö. Yksityinen taloudenpito muuttuu yhteiskunnalliseksi työalaksi. Lasten hoito ja kasvatustulee yhteiskunnalliseksi asiaksi: yhteiskunta huolehtii kaikista lapsista samalla tavalla, olkoot he aviollisia tai aviottomia.

Tällainen muutos oli Engelsin mukaan paluuta alkuperäiseen, varhaiskantaan yhteiskuntaan, jota hän piti ihmiskunnan luontaisena olotilana. Siinä työtä itsessään, ei sen tuottamaa voittoa, arvostettiin ja naisen työ oli yhtä arvokasta kuin miehen. Hän (1979, 287) totesi, että ”[m]uinaisessa kommunistisessa kotitaloudessa, johon kuului useita aviopareja ja heidän lapsensa, naisille uskottu taloudenhoito oli yhteiskunnallisesti yhtä tarpeellinen elinkeino kuin miesten ravintoainehankinnat”. Kollontai (1918; 1973, 63, 167–168) oli samoilla linjoilla, mutta korosti Engelsiä selkeämmin kotona tehtävän työn yhteisöllistämistä: kaikki kotona tehtävä työ, mikä voitiin muuttaa yhteisölliseksi, tuli myös muuttaa sellaiseksi.

Leninin (1956) käsitys uskonnosta oli hyvin samanlainen kuin Marxin. Hän sanoi uskonnon olevan sikunaa, vahvaa viinaa, johon ”pääoman orjat” hukuttavat ihmisarvonsa, sekä toisaalta yhteiskunnassa vallitsevan taloudellisen sarron tuote ja ilmaus. Marxin tavoin hän keskittyi uskontoon julkisessa tilassa toimivana instituutiona. Naisen asemasta hän (ks. 1973) kirjoitti vähän, eikä yhdistänyt sitä uskontoon. Molemmat ”kysymykset”, uskonto ja nainen, ratkaisivat työväenluokan otettua vallan ja tuotantovälineiden siirrettyä kansan hallintaan. Lenin ei pohtinut yksityisen ihmisen, erityisesti naisen, tai yksityisen tilan roolia tai konkreettisten kysymysten, kuten ruoanlaiton ja lastenhoidon, ratkaisemisesta sosialismissa, joihin taas Kollontai (1973, 185–199; Porter 1980, 337–338) kiinnitti huomiota. Ensimmäisessä yleisvenäläisessä työläisnaisten konferenssissa marraskuussa 1918 Lenin (1973, 46–51, 73) kyllä sanoi, ettei sosialistinen vallankumous toteudu ilman työläisnaisia, mutta ei esittänyt erityistä naisohjelmaa eikä analysoinut naisen roolia sosialismissa (vaan tämän asemaa kapitalismissa).

Vaikka Marx, Lenin ja varsinkin Engels puhuivat naisen oikeuksien ja tasavertaisuuden puolesta, ja Engels myös naisen tekemän työn arvosta, heidän kirjoituksissaan mies oli hallitsevassa asemassa. Mies omisti tärkeimmät yhteiset tuotantovälineet, ensin maan ja karjan, sitten koneet ja tehtaat, eikä tilanne muuttunut Neuvostoliitossa. (Sacks 1975, 215–216; Clements 1994, 39–40.) Esimerkiksi työläisnaisten konferenssissa 1919 Lenin (1973, 87) sanoi, että neuvostovaltio odotti naisten *auttavan* miehiä yhteiskunnallisen elämän järjestämisessä. Samoin hän (1973, 97) kirjoitti puoluelehti *Pravdassa* 22.2.1920 vetoomuksessaan työtä tekeville naisille, että ”proletariaatti ei voi olla täysin vapaa ennen kuin *se on hankkinut* täyden vapauden naisille” [kursivointi lisätty]. Kollontai (2022, 49–50, 84–94) vastusti tämänkaltaista naisen aliarviointia sekä miehen ja työväenluokan samastamista ja vaati naisille vapautta miesten ylivallasta sekä oikeutta tulla kohdelluiksi ihmisinä, ei esineinä. Kun kansa, naiset ja miehet, oli ottanut tuotantovälineet hallintaansa, myös porvarillinen käsitys työnjaosta ja pojista miehen ensisijaisina perillisinä täytyi kumota. Sosialismi ei voinut tyytyä kapitalistiseen käsitykseen naisesta vaan sen oli määriteltävä uudelleen avioliitto sekä seksuaalimoraali ja ylipäättänsä naisen rooli yksityisessä ja julkisessa tilassa.

Naisen tehtävien uudelleenarvioiminen

Keväällä 1921 Kollontai piti moskovalaisessa Sverdlovin yliopistossa työläisnaisille luentosarjan, jossa hän tiivisti näkemyksensä naisen tehtävistä sosialistisessa yhteiskunnassa. Kollontain (1973; ks. myös 1909) pääväittäjä oli, että naisen asema yhteiskunnassa määräytyi hänen osuudestaan tuotantoon ja jos sosialismi ei muuta naisen asemaa verrattuna kapitalismiin, se ei myöskään vapautta naista. Kuvattuaan laajasti naisten tekemää työtä erilaisissa yhteiskunnissa Kollontai tarkasteli asioita, joiden tuli muuttua, jotta naisesta tulisi täysin vapaa. Yksi näistä oli äitiys. Porvarillisessa yhteiskunnassa se oli perhekeskeistä ja äidin tehtävä oli tuottaa miespuolisia peril-

lisiä. Kollontain (1918; 1973, 190–192; 1977, 138, 226–228) mukaan tällainen äitiys teki naisesta miehen orjan. Hän korosti, ettei äitiys ollut perhettä vaan yhteiskuntaa varten, koska sosialistisessa yhteiskunnassa äitiyden tarkoitus oli synnyttää terveitä ja elinkelpoisia pienokaisia yhteisölle. Jotta tämä toteutuisi, valtion oli järjestettävä lasten hoito ja kasvatusta. Aivan pienen lapsen hoito kuului silti äidille. Hän (1909, 206) perusteli tätä lainaamalla saksalaista sosiaalidemokraattia Clara Zetkiniä. Sitaatin¹³ mukaan imetysaika oli ainoa luontainen sidos äidin ja lapsen välillä (se loi perustan toiseen kiintymiselle). Myöhemmin kuka tai mikä tahansa rakastava toinen pystyisi hyvin kasvattamaan lapsen. Kollontaille (1909, 194, 213; 1973, 192) tämä toinen oli yhteiskunta ja sen ”kollektiivinen tietoisuus”, joka oli perinteisen kodin ilmapiiriä tärkeämpää.

Kollontain imettämiskaavalle saattoi olla hyvinkin arkinenkin syy: neuvostovallan ensimmäisinä vuosina vauvojen oli vaikeaa, jollei mahdotonta, saada muuta maitoa (Fedorov 2009, 179). Kollontai (1973, 129; 2022, 66–67; vrt. Porter 1980, 148) näyttää kuitenkin tarkoittaneen, että imettäminen oli esimerkki suhteesta, johon ei liittynyt toisen taloudellista tai seksuaalista riistoa. Koska Kollontai ei kytkenyt äitiyttä avioliittoon, se nähtävästi oli hänelle myös esimerkki naisen vapaudesta. Uusi nainen saattoi olla äiti olematta naimisissa, toisin kuin porvarillisessa yhteiskunnassa, jossa tällaista äitiyttä pidettiin häpeällisenä. Miehestä riippumaton itsenäinen äitiys vahvisti naisen identiteettiä toimijana. Naisen ”tuotanto”, lapsen synnyttäminen ja ruokkiminen, hyödytti yhteiskuntaa aivan kuten teollisuustuotantokin, ja muodosti sillan yksityisen ja julkisen välille. (Kollontai 1909, 87–88; 1973, 108; 2022, 103.) Vastineeksi yhteisön velvollisuus oli huolehtia lapsista imetyksen jälkeen, jotta nainen voi palata työhön ja keskittyä yhteiskunnan, ei vain omien jälkeläistensä tai miehensä, hyvinvoinnin lisäämiseen (Porter 1980, 219).

13 Kollontai viittaa kirjoitukseen, jonka otsikko venäjältä käännettynä on ”Nainen ja hänen taloudellinen asemansa”, mutta Zetkiniltä ei löydy tämännimistä teosta tai artikkelia.

Määriteltyään äitiyden yhteisölliseksi työksi Kollontai (1918; 1973, 190–194, 226; 1977, 119, 132, 144–146) määritteli uudelleen myös äidin ja lapsen suhteen, jota hän kuvasi käsitteellä ”äidinvaisto”. Hänen mukaansa sosialismissa toteutuisi oikea äidinvaisto eli tasapuolinen kaikkien lasten rakastaminen. Toisin sanoen Kollontai näyttää ajatelleen, että ihminen on luontaisesti altruistinen ja että riistosta vapaassa yhteiskunnassa hän toimii yhteisön hyväksi, ei itsekkäästi omaksi edukseen. (Vrt. Winter 1933, 195; Liljeström 1995, 187; Katainen 2013, 14–16, 39.) Näkemys muistuttaa Marxin käsitystä, jonka mukaan ihmisen itsestään vieraantuminen lakkaa sosialistisessa yhteiskunnassa (Marx 1978b), mutta myös Weberin (1990) näkemystä, jonka mukaan tuotanto ja etiikka kuuluvat yhteen.

Työetiikan näkökulmasta voidaan tulkita myös Kollontain käsitystä naisen oikeudesta toteuttaa itseään seksuaalisesti. Hän (2022, 82–83) korosti, että seksuaalisuuden tarkoitus ei ole pelkästään turvata yhteiskunnan jatkuvuutta vaan myös kehittää ja rikastaa ihmisen henkistä puolta sekä vahvistaa toverillista yhteishenkeä ”korkeamman yhteiselämän edistämiseksi”. Yhteisön ja sosialismin rakentaminen edellytti naisen työn tunnustamisen lisäksi naisen vapauttamista olemaan oma itsensä: uusi nainen, joka arvosti itseään ja jota muut arvostivat niin työnteossa kuin intiimeissä suhteissa. Nainen, joka oli jotain ilman että kukaan omisti häntä. (Vrt. Liljeström 1995, 79–81.)

Kollontain näkemys naisen seksuaalisesta ja muusta vapaudesta perustui osin muihin lähtökohtiin kuin sosialismiin. Kirjoituksessaan *Rakkaus ja uusi moraali* hän (2022, 81–104, 118–120; ks. myös 1909, 112–113) viittasi Wienissä ja Berliinissä vaikuttaneeseen juutalaiseen kirjailijaan Grete Meisel-Hessiin, joka 1900-luvun alussa arvosteli aikansa nais- ja seksuaalikäsitteitä (Thorson 2022; vrt. Porter 1980, 155). Meisel-Hessin tavoin Kollontai kutsui kaksinaamaiseksi porvarillis-kristillistä käsitystä, joka hyväksyi naiselle sukupuolisuhteen vain aviomiehen kanssa ja vain lasten saamiseksi, mutta ummisti silmänsä miesten seksuaaliselta ”vapaudelta”. Kollontain (2022, 82) mukaan Meisel-Hessin *Seksuaalinen kriisi. Sosiaalipsykologinen tutkimus* vuodelta 1909 (Meisel-Hess 2015) oli

tosin epätieteellinen, mutta merkittävä: ”Grete Meisel-Hessin ansio on sama kuin lapsen Andersenin sadussa: hän uskalsi levollisesti ja pelkäämättä huutaa ihmisille, että – nykyinen sukupuolimoraali on valheellista sananhelinää.” Saman Kollontai (1909, 113, 164–165) oli sanonut itsekin.

Seksuaalimoraaliin keskittyvissä kirjoituksissaan Kollontai hahmotteli naisten ja miesten välisten suhteiden emotionaalista merkitystä ja vertasi näitä toimintaan yksityisessä ja julkisessa tilassa. Toisin kuin Lenin, Kollontai (1973, 216–229; 1977, 159–200; 2022, 16–17) korosti myös yksilön merkitystä, naisen vapautumista miehen ylivallasta ja uuden, vapaan naisen syntymistä. Sosialismissa nainen olisi taloudellisesti riippumaton, hän tekisi työtä kodin ulkopuolella ja hänen tekemisensä olisi yhtä arvokasta kuin miehen; työtä ei arvotettaisi sukupuolen mukaan. Kollontai (1972, 11–12; 2022, 30–31, 62, 84–92) painotti, että vapaa nainen ei syntyisi itsensä tai pelkästään miesten toiminnan kautta, vaan naisten oli ensin tiedostettava oma vapautensa ja sitten vapautettava itsensä. Avain molempiin oli hänen (2022) mukaansa ”intohimoinen rakkauskokemus”, rintaruokintaan verrattava kehollinen oivallus. Se paljasti naisen olevan itsenäinen toimija, jonka tekemiset eivät koskeneet vain häntä itseään vaan myös yhteiskuntaa.

Käsite ”intohimoinen rakkauskokemus” on moniselitteinen. Se voi tarkoittaa kokemusta, jossa ihminen lakkaa ajattelemaa vain itseään ja kokee olevansa yhteydessä toiseen tavalla, joka voimaannuttaa niin itseä kuin toista. Tällainen rakkaus ei ole ensisijaisesti seksuaalista vaan, kuten imetyksessä, eettistä toisen huomioon ottamista. Tämän luvun termein ilmaistuna kyse on etiikasta ja toiminnasta, jossa yksityinen ja julkinen tila virtaavat yhteen. Rakkaus kahden ihmisen intohimoisena kokemuksena muodostaa perustan sille, että rakastetaan yhteisön hyväksi tehtävää työtä, mikä taas ruokkii suhteita yksityisessä tilassa. (Kollontai 1972, 11–12; Kollontai 2022, 30–31, 62, 84–92: vrt. Porter 1980, 39, 64.) Kollontai (2022, 60–61, 98) varoitti tulkitsemasta intohimoa ja rakkautta yksilön subjektiiviseksi elämyksiksi. Kauheinta, mitä naiselle hänen mukaansa saattoi tapahtua, oli jäädä intohimonsa vangiksi, koska se tarkoitti

pysymistä miehen ”varjona” ja oman persoonallisuuden kadottamista ”intohimon aalloissa”. Intohimo oli siten sosiaalisesti jaettu kokemus, joka ei rajoitu yksilöön. Se muovasi naisen identiteettiä vuorovaikutteeseen, yhteisölliseen suuntaan ja toteutui täysin vasta sosialistisessa yhteiskunnassa (Kollontai 1977, 278–279; Kollontai 2022, 114–115).

Kollontai (2022, 97) siteerasi Meisel-Hessiä vakuuttaakseen aate-toverinsa, jotka olivat puolustaneet naisten oikeuksia (esim. Bebel 1907), mutta eivät olleet pohtineet seksuaalimoraalin ja sosiaalisista suhteista syntyvän etiikan yhteyksiä yhteiskunnan muuttamiseen: ”Sielun huomaavaisen suhteen toista kohtaan täytyy kannustaa esille myötätuntoa, joka taas kehittää hienoutta, huolenpitoa ja hellä-tuntoisuutta – –.” Jo vuonna 1905, artikkelissa ”Moraalin ongelma positiivisesta näkökulmasta”, hän oli kirjoittanut ihmisten välisten suhteiden olevan moraalien perusta (sit. Porter 1980, 114). Vuonna 1921 moskovalaisille työläisnaisille pitämässään luennoissa Kollontai (1973, 39) tukeutui etiikan ja naisen kohtelun yhdistämisessä Engelsin *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperään*. Engelsin mukaan varhainen ”alkuyhteiskunta” perustui yhteisomistukseen. Alkuyhteiskunnassa ihminen ei omistanut toista taloudellisesti tai henkisesti vaan antoi jotain itsestään toiselle ja samalla sai jotain itselleen. Kaikki olivat siis vapaaehtoisesti yhteisöllisiä ja siten sekä yhteisön rakentajia että toisten yksilöiden sivistyneitä keskustelukumppaneita ja rakastajia.

Naisen ja miehen seksuaalisuuden tasa-arvoistaminen lienee yksi syy siihen, että Kollontaita kritisoitiin (tai ihailtiin) ”vapaaan rakkauden papittarena”. Kuten edellä todettiin, Lenin (1973, 118) hylkäsi vuonna 1920 Kollontain uuden moraalien ”vesilasiteorian”, koska halusi ”vapauttaa” naisen kaikista ”intohimoisista” sidonnaisuuksista toteuttamaan puolueen sanelemia tavoitteita. Leninin mukaan seksuaalikysymykset olivat sosialismissa toisarvoisia ja ”nuoren wieniläisen kommunistinaisen¹⁴ [Meisel-Hessin]” tekstit ”täyttä roskaa”.

14 Meisel-Hess ei ollut kommunisti vaan Freudin näkemyksistä virikkeitä saanut modernin yhteiskunnan kriitikko (ks. Thorson 2022).

Pikaisesti lukien Kollontain tekstit antavat tukea syytöksille. Esimerkiksi kirjoituksessa *Rakkaus ja uusi moraali* hän (2022, 98) Meisel-Hessia seuraten puhui ”eroottisesta toveruudesta”¹⁵ ja kirjoitti (2022, 102), että sosialistisessa yhteiskunnassa ”[r]akastajattaren”¹⁶ pitäminen tai toisiaan seuraavat yksiavioisliitot tulevat sukupuoliyhtymien perusmuodoiksi. Mutta [niiden] rinnalla on kokonainen asteikko sukupuolisen rakkausyhdistyksen eri muotoja eroottisen [toveruuden] rajojen sisällä”. Koska Kollontai ei tässä kytkenyt rakkaudesta työhön, toisin kuin 1920-luvun alun kirjoituksissaan, tekstin saattoi käsittää naisen vapaan rakkauden ylistykseksi. Jos ”eroottinen toveruus” yhdistetään siihen, mitä Kollontai (1918; 1973; vrt. Engels 1979) kirjoitti työnteosta ja äitiydestä, on ilmeistä, että hän näki rakkauden yhteisöllisenä energiana, joka sekä tuotti yksilöllistä mielihyvää että voitiin kanavoida yhteisen hyvän, sosialistisen yhteiskunnan, rakentamiseen. Työ ei ollut ”vain” työtä, vaan sosiaalista ja solidaarista yhteiseloä (Kollontai 1918). Rakkaus taas ei ollut toisen omistamista, vaan toisen kunnioittamista itsenäisenä ja vapaana olentona (Kollontai 1977, 231). Jos bolševikit eivät ymmärtäisi tätä, naiset jäisivät sosialismissa samanlaiseen alistettuun asemaan ja yksityiseen tilaan kuin porvarillisessa yhteiskunnassa.

Naisen aseman parantaminen lainsäädännön avulla

Bolševikkien noustua valtaan loppusyksyllä 1917 Kollontai nimitettiin sosiaaliministeriksi. Hän toimi tässä tehtävässä maaliskuuhun 1918 järjestäen sosiaalipua lukemattomille nälkäisille, varattomille ja kodittomille. Hän alkoi myös parantaa naisten juridista asemaa uudistamalla perhe- ja avioliittolainsäädäntöä. Tässä hän hyödynsi

15 Meisel-Hess (2015, 100) käytti termiä ”Liebesspiel”, rakkausleikki. Hänen mukaansa käsite kuvasi tapoja, joilla (miehen) väkivaltaisuus ”kesytetään” (*wird bezähmt*) palvelemaan ihmistä.

16 Kollontai näyttää tässä tarkastelevan aihetta miehen näkökulmasta, vaikka muutoin teksti ei tue tällaista tulkintaa.

vuonna 1916 ilmestynyttä venäjänkielistä teostaan *Yhteiskunta ja äitiys*, jossa hän vertaili eri Euroopan maiden avioliittolainsäädäntöä. (Porter 1980, 219–220, 287–291. Vrt. Clements 1979, 45–46; Clements 1994, 38.)

Uusi laki (ks. Kodeks 1918a; Engel 1987, 787–788) astui voimaan joulukuussa 1917.¹⁷ Sen mukaan avioliiton solmiminen eli rekisteröinti oli siviilitoimitus. Vuoteen 1929 saakka puolisoilla oli oikeus pyytää myös kirkollinen vihkimys, mutta liiton laillisuudelle sillä ei ollut merkitystä. Aviopari sai valita miehen tai naisen sukunimen. Laki tunnusti myös rekisteröimättömät parisuhteet, toisin kuin tsaarin ajan lainsäädäntö. Avioliiton ulkopuolella syntyneillä lapsilla oli samat oikeudet kuin avioliitossa syntyneillä. Avioero oli helppo saada, toisin kuin Venäjän keisarikunnassa. Lakia täydensi vuonna 1920 annettu säädös, joka laillisti abortin. Se kiellettiin vuonna 1936 ja sallittiin taas Stalinin kuoltua vuonna 1953. Tekstin tasolla lainsäädäntö kavensi näin miehen ”omistusoikeutta” naiseen.

Perhe- ja avioliittolain toimeenpano viivästyi Venäjän sisällissodan (1918–1920) takia, eikä uusi laki muuttanut asenteita ja stereotyyppioita, joiden mukaan naiset olivat synnyttäjiä ja miesten hoivaajia. Kollontai (1972, 40) ilmaisi tämän elämäkerrassaan toteamalla, että juridisesti naiset saivat täydet oikeudet, mutta ”käytännössä – – he elivät yhä vanhan ikeen alla, ilman valtaa perheessä, tuhansien kodin käytännön pikku töiden orjuuttamina, [ja] kantaen äitiyden koko taakan”. Vanhoja käsityksiä tuki epäsuorasti vuoden 1918 perustuslain (Constitution 1918) 64. artikla, jossa todettiin, kaikilla työtätekevillä oli oikeus äänestää ja tulla valituiksi työläisneuvostoihin, mukaan lukien ”kodinhoidosta vastaavat henkilöt, [joiden työpanos] *mahdollisti työtätekevien tuottavan toiminnan*” [kursi-

17 Lakia muutettiin vuonna 1926. Uusi laki siirsi päävastuun lapsista valtiolta perheelle ja velvoitti kummankin puolison tukemaan toista taloudellisesti, mikäli tämä joutui työttömäksi, mikä heikensi etenkin taloudellisesti vähävaraisten naisten asemaa. Kollontai (1977, 300–311) kritisoi uutta lakia tuoreeltaan artikkelissa ”Avioliitto ja arkielämä” sanoen sen vahvistavan perhettä (porvarillista instituutiota) ja unohtavan sosialistisen pyrkimyksen kollektiiviseen kotiaskareiden hoitoon ja kasvatukseen.

vointi lisätty]. Kodinhoidosta vastaavia ei nimetty naisiksi, mutta muu tulkinta on tässä yhteydessä epätodennäköinen: naiset eivät olleet työtätekeviä. Myöhemmistä perustuslaeista (1924, 1936, 1977) maininta poistettiin.

Kollontai piti perhe- ja avioliittolakeja edistysaskeleena naisen juridisen aseman turvaamisessa, mutta vaati lisäksi naisen yhteiskunnallisen työn arvostamista, mihin joulukuussa 1918 annettu työvelvollisuuslaki (Kodeks 1918b) hänen mukaansa pyrki. Kommentoidessaan asiaa Sverdlovin yliopiston luennoillaan Kollontai (1973, 33–34, 130) totesi naisen laissa mainittujen oikeuksien olevan sidoksissa tämän rooliin talouselämässä ja vakuutti (1973, 165), että ”[y]leinen työvelvollisuus muuttaa perinpohjaisesti naisen roolin kansantaloudessa. Se tekee naisesta tunnustetun työyksikön, joka tekee oman osansa kollektiivin hyväksi tehtävästä hyödyllisestä työstä.” Hän (1973, 175; vrt. Lenin 1973, 59–64) jatkoi toteamalla, että työvelvollisuuslaki edellytti, että sosialistisen yhteiskunnan hyväksyi työskentelevä nainen tunnustetaan itsenäiseksi, miehen työpanoksesta riippumattomaksi toimijaksi, jota arvostetaan itsenäisenä työntekijänä vertaamatta häntä mieheen.

Perhe- ja avioliittolaki sekä ja työvelvollisuuslaki valaisevat Kollontain käsitystä naisen itsemääräämisoikeuden ja naisen yhteiskunnallisen velvollisuuden sekä yksityisen ja julkisen tilan yhteydestä. Perhe- ja avioliittolaki pyrki lisäämään naisen itsenäisyyttä suhteessa mieheen, työvelvollisuuslaki hänen tasa-arvoisuuttaan työnteossa. Vasta molempien toteutuessa nainen ja mies voisivat rakentaa sosialismia yhdessä ja yhtäläisesti arvostettuina (ks. Kollontai 1973, 169; 1977, 225–236). Kollontai ei kuitenkaan unohtanut ”äidinvaistoa” eli tunneperustaa, jolle arvostus ja tasavertaiset suhteet rakentuisivat. Perhe- ja avioliittolaki nimittäin vaati, että äideille turvattiin mahdollisuus imettää lapsiaan, ja velvoitti perhettä ja yhteiskuntaa turvaamaan lapsille turvallisen kasvuympäristön. (Porter 1980, 298; ks. myös Kollontai 1909, 226–233).

Naisjaoston pyrkimykset yhteiskunnallistaa kotona tehty työ

Ministerintehtävänsä jälkeen Kollontai keskittyi naisen vapauttamiseen kotona tehtävästä aliarvostetusta työstä. Aluksi hän esitelmöi aiheesta puhujamatkoillaan ympäri Venäjää. Palattuaan syksyllä 1919 Moskovaan hän siirtyi tuolloin perustetun puolueen keskuskomitean alaisen naisjaoston, Ženotdelin, puhujaksi. Tammikuussa 1930 lakkautettua jaostoa¹⁸ johti aluksi Leninin läheinen työtoveri Inessa Armand, ja hänen kuoltuaan syyskuussa 1920 Kollontai vuoden 1922 alkuun saakka.

Keskuskomitean mukaan jaoston tehtävänä oli selittää erityisesti Venäjän maaseudun ja muslimialueiden naisille puolueen ohjelmaa ja naisen lainsäädännöllisessä asemassa tapahtuneita muutoksia sekä valvoa, että naisten lailliset oikeudet toteutuivat työpaikoilla. (Lenin 1973, 130–131; Clements 1979, 166, 169–170; Porter 1980, 344–345.) Kollontai taas piti jaostoa yleisesti naisten etujen edistäjänä (Porter 1980, 365).

Kollointain näkemys herätti paljon vastustusta. Lenin kyllä tuki jaostoa puolueelle hyödyllisenä työkaluna, mutta yhtyi silti Ženotdelin kritisoijiin, joiden mukaan naiset eivät tarvinneet omaa instituutiota. Puolue toimi jo kaikkien työtätekevien hyväksi; erillinen naisjaosto loisi vain hajaannusta puolueeseen. Venäjän maaseudun ja muslimialueiden naiset taas vastustivat puolueen ja jaoston vaatimusta työskentelystä kodin ulkopuolella. He elivät patriarkaalisisissa yhteisöissä, ja vaikka he eivät ehkä pitäneet olojaan kadehdittavana, perinteinen yhteiskuntarakenne ja selkeä työnjako antoivat tunteen vakaudesta ja turvallisuudesta. Siirtyminen kodin ulkopuolelle, uuteen työhön ja uusiin sosiaalisiin suhteisiin, herätti enemmän pelkoa kuin toivoa. Tätä epävarmuutta ruokki myös valtaa pitäneiden miesten kritiikki: miehet väittivät naisjaoston pyrkivän

18 Virallisen selityksen mukaan jaosto oli tuolloin täyttänyt tehtävänsä. Naisten oikeuksiin ja valistukseen liittyvät tehtävät siirrettiin terveys- ja sisäministeriölle.

hävittämään perheen ja riistämään äideiltä lapset. Moni nainenkin yhtyi kritiikkiin, koska piti naisten palkkatyötä sekä kodin- ja lastenhoidon siirtämistä yhteiskunnalle asemansa heikentämisenä. (Farnsworth 1976, 293–296; Meyer 1978, 95; Liljeström 1995, 91–96; Schmidt-Šakić 2017, 384.)

Tämä oli Kollontaista virheellinen käsitys. Jo vuonna 1913 kirjoituksessaan *Sukupuolisuhteet ja luokkataistelu* hän (2022, 112) totesi: ”Niiden moninaisten – – tehtävien joukossa, joita työväenluokalle on pantu, on epäilemättä myöskin terveempien ja ilahduttavampien suhteiden luominen sukupuolien välille.” Sosialismi tarkoitti siis muutosta myös ihmissuhteissa, ei vain poliittisessa ja tuotantoelämässä; ja nämä muutokset tukisivat toisiaan. Vuonna 1921 työläisnaisille pitämässään luennoissa Kollontai (1973, 186–187; vrt. Trotsky 1990, 78–79) ilmaisi tämän toteamalla, että puolueen oli tuettava naisen yhteiskunnan hyväksi tekemää työtä eikä ”kyllästyttävää” ja ”naisen voimia kuluttavaa” kotityötä, kuten porvarillisessa yhteiskunnassa. Hän ei vastustanut ”kotityötä” sinänsä vaan sen tulkitsemista sosialismin kannalta toisarvoiseksi (ks. Kollontai 1918; 1977, 252–255).

Aatehistoriallisesti Kollontain näkemys perustui Engelsin (1979) tulkintaan, jonka mukaan ihmisen historian alkuaikoina väitetysti vallitsi tasa-arvoinen tai matriarkaalinen yhteiskunta. Tätä seuraten Kollontai (1973, 17–20, 170; ks. myös 1977, 39–47) kirjoitti, että varhaisissa ihmisyhteisöissä naiset, erityisesti äidit, olivat innovatiivisimpia jäseniä ja keksivät muun muassa maanviljelyksen ja tulen käytön. Kirkollis-porvarillinen luokkayhteiskunta ja perhejärjestelmä olivat riistäneet naisilta luovuuden sekä vapauden toimia kodin ulkopuolella. Toistaen Leninin (1973, 31, 33, 53) näkemyksiä Kollontai (1973, 187–189; ks. myös 1977, 226–227) vaati bolševikkeja kumoamaan luokkayhteiskunnan kokonaan ja ”erottamaan keittiön avio- liitosta” siirtämällä ruoanlaiton ja muun perheeseen kohdistuvan ”huollon” osaksi yhteiskunnan toimintaa (vrt. Goldman 1993, 9–11, 131). Kollontain (1973, 187–189) mukaan tämä oli ”yhtä tärkeä [uudistus] kuin kirkon erottaminen valtiosta, ainakin naisen historial-

lisen kohtalon kannalta”. Naisen ei kuulunut hoitaa kotia ”ansaitakseen miehensä suosion” vaan hänet tuli vapauttaa ”kotitalouden kahleista” tekemään palkallista työtä, joka hyödytti kaikkia.

Miksi sitten Lenin vastusti hänen näkemyksiään, vaikka halusi Kollontain tavoin naiset mukaan yhteiskunnalliseen työhön? Keskeisin syy lienee se, että Lenin (1973) kiinnitti huomiota vain eroihin itsensä ja Kollontain käsityksissä. Kuten aiemmin mainittiin, he eivät olleet yhtä mieltä tunteiden (rakkauden, solidaarisuuden) merkityksestä sosialismin rakentamisessa. Leninin mielestä rakkaus oli uskonnon tavoin yksityisasia, ja molemmat haittasivat sosialismin toteutusta julkisessa tilassa. Kollontai (2022, 121, 128; vrt. Liljeström 1995, 152) ei ajatellut näin vaan uskoi Marxin ja Engelsin (esim. 1978b) tavoin, että ihminen voisi muuttaa yhteiskuntaa. Hän korosti naisten itsensä toteuttamista ja tasavertaisiksi hyväksymistä yhteiskuntarakenteita ja asenteita muuttavina voimina. Naisen vapauttaminen ja tasa-arvoistaminen olivat tämän erityinen tehtävä sosialismissa. Esseessään *Uusi moraalii ja luokkataistelu* Kollontai (2022, 128) kirjoitti: ”Historian kokemukset opettavat meille, että yhteisö luo oman ideologiansa, ja siten oman seksuaalimoraalinsa, taistelussa vihamielisten sosiaalisten voimien kanssa.” Viimeisissä naisen asemaa käsitelleissä teksteissään, jotka Kollontai kirjoitti toimiessaan diplomaattina ulkomailla, hän hioi 1910-luvun näkemyksiään ja ehdotti, että naisen ja miehen suhde pitäisi nähdä sosialismia rakentavana eroottisena toveruutena.

Eroottinen toveruus ja sosialismin rakentaminen

Vuonna 1921 Kollontai osallistui niin sanotun työläisopposition toimintaan. Oppositio vastusti puolueen keskusjohtoisuutta ja byrokratisoitumista ja sanoi bolševikkijohdon etäänntyneen työväestöstä. Puoluejohto ei hyväksynyt kritiikkiä. Se syytti oppositiota puolueen hajottamisesta ja erotti Kollontain naisjaoston johdosta. (Porter 1980, 377–404.) Kollontai kirjoitti tämän jälkeen puoluesihteerin

Stalinille¹⁹ pyytäen uutta työtehtävää. Stalin määräsi hänet loppuvuodesta 1922 Neuvostoliiton edustajaksi Norjaan, sitten Meksikoon ja lopulta suurlähettilääksi Ruotsiin. Määräys rajoitti merkittävästi Kollontain mahdollisuuksia vaikuttaa asioihin Neuvostoliitossa ja vastasi käytännössä maastakarkotusta. (Mullaney 1983, 91.) Muis- telmissaan Kollontai (1946, 66) kuittasi tapahtuneen selittelyitt: ”Stalin itse määräsi minut ryhtymään diplomaatiksi.” Muuta hän ei julkisesti voinutkaan sanoa.

Ulkomaille siirryttyään Kollontai otti vielä muutaman kerran kantaa Neuvostoliitossa 1920-luvun alkupuolella käytyyn keskusteluun sukupuolisesta kanssakäymisestä ja avioliitosta. Sisällissota, taloudellinen kurjuus ja nopeat yhteiskunnalliset muutokset olivat lisänneet avioerojen, yksinhuoltajien, orpojen ja hylättyjen lasten määrää²⁰ ja ihmisten liikkuvuutta, mikä horjutti yhteiskunnallista vakautta ja herätti keskustelua seksuaalimoraalista. Kommunistisen nuorisoliikkeen Komsomolin lehdessä *Molodaja gvardijassa* muutamat nuoret naiset kysyivät, millainen naisen ja miehen välisen suhteen tulisi olla. Kollontai esitti näkemyksensä neljässä vastauskirjeessä, joista kahdessa jälkimmäisessä hän määritteli suhteen eroottiseksi toveruudeksi, joka ei esineellistänyt naista vaan tuki tämän kasvua paremman yhteiskunnan rakentajana. (Kollontai 1977, 205; Liljeström 1995, 160, viite 23.)

Kolmannessa kirjeessä, ”Lohikäärmeestä ja valkeasta linnusta”, hän (1923; ks. myös Porter 1980, 427) analysoi bolševikkien porvarillisenä haaveksijana pitämän Anna Ahmatovan runoja esimerkkinä ”vanhan” ja ”uuden” moraalin ristiriidasta. Otsikon lohikäärme viittasi ”vanhaan” eli naista tyrannisoivaan mieheen, valkea lintu taas ”uuden naisen” itsetietoisuuden kasvuun. Kollontain mukaan Ahmatova edusti harvojen ymmärtämää uutta moraalialia; useimmat venäläiset ajattelivat yhä naisen olevan miehelle alisteinen. Tämä

19 Lenin oli saanut halvauskohtauksen ja oli toimintakyvytön.

20 Orpoja ja hylättyjä lapsia eli kaduilla jo Venäjän keisarikunnassa, mutta heidän määränsä moninkertaistui neuvostovallan alussa. Vallankumouksen alkaessa heitä arvioitiin olevan 350 000, vuonna 1921 jo seitsemän miljoonaa. (Porter 1980, 297.)

koski molempia sukupuolia. Miehet eivät halunneet tunnustaa naisen itsenäisyyttä ja vapautta. Naiset taas eivät ymmärtäneet vapauden ja luovuuden kuuluvan yhteen.

Kuuluisin Kollontain vastauksista on neljäs, toukokuussa 1923 julkaistu ”Tietä siivekkäälle Erokselle” (Kollontai 1977, 276–292). Siinä hän hahmotteli rakkauden tehtävää ja merkitystä työväenluokan ideologiassa käsitteiden siivetön ja siivekäs Eros avulla.²¹ Siivettömällä Eroksella hän tarkoitti sukupuoliyhteyttä ilman rakkautta tai tunnesiteitä, mikä hänen mukaansa esineellisti naisen kauppatavaraksi ja loi aineellista ja henkistä epätasa-arvoisuutta. Monen aikalaisensa tavoin Kollontai näytti myös ajattelevan, että rakkauteton seksi altistaisi sukupuolitaudeille ja voisi raskauden alkaessa lisätä mahdollisuutta, että syntyvä lapsi oli fyysisesti tai henkisesti sairas. Siivekäs Eros puolestaan symboloi yhteiskunnallista työtä tukevaa rakkautta, jota Kollontai (2022, 82) oli aiemmin kutsunut ”toverilliseksi yhteenkuuluvaisuustunteeksi” ja jota hän (1977, 278, 290) nyt kutsui ”väkeväksi sosiaaliseksi emootioksi” ja ”lujaksi keskinäiseksi tukemiseksi sekä - - toisten tarpeiden huomioimiseksi” (vrt. Trotsky 1990, 82). Kollontain ”siivekäs Eros” oli näin samanaikaisesti idealistinen ja realistinen näkemys työn ja toisen rakastamisesta.

Käyttäessään käsitteitä ”rakkaus” ja ”siivekäs Eros” Kollontai (1977, 277–285) puhui sosiaalisten suhteiden lisäksi aiemman sukupuolimoraalikirjoittelunsa tapaan etiikasta. Hän pohti, millaisia seurauksia yhteiskunnalle olisi erilaisista ihmissuhteista ja niihin liittyvästä arvostuksesta tai arvostuksen puutteesta toista ja tämän tekemää työtä kohtaan. Hänen mukaansa proletariaatin tuli ottaa huomioon rakkauden psykologinen ja sosiaalinen tehtävä ihmisen elämässä: rakkaus kahta ihmistä yhdistävänä ja kollektiivista solidaarisuutta tuottavana voimana. Tämän luvun näkökulmasta ”tien valmistaminen siivekkäälle Erokselle” oli metafora, joka yh-

21 Jo kirjoituksessaan *Rakkaus ja uusi moraal* Kollontai (2022, 88) käytti Eros-metaforaa kirjoittaessaan Eroksen pakenevan kauhuissaan prostituution tieltä ”peläten tahraavansa kultaiset siipensä lokalätäkössä”.

disti yksityisen ja julkisen tilan ja jossa toiminta yksityisessä tilassa oli edellytys julkisessa tilassa toimimiselle. Yksityinen muuttaisi luovalla tavalla julkista ja päinvastoin, kun sekä inhimillisissä että yhteiskunnallisissa suhteissa vallitsisi tasa-arvo, vapaus ja keskinäinen solidaarisuus (vrt. Liljeström 1995, 163). Kollontain (1973, 190) mukaan kyse oli ”yksityistalouden sulautumista yleiskansalliseen talouteen”, minkä tuloksena syntyisi sekulaari, sosialistinen, ihmiseen perustuva yhteiskunta.

Bolševikkivaikuttajat eivät hyväksyneet Kollontain tulkintaa. Heille ”siivekkään Erokseen” itsenäinen ja omasta kehostaan päättävä nainen oli löyhämoraalinen ”huono nainen”. Kollontai (1972, 43) viittasi kritiikkiin omaelämäkerrassaan yleisesti toteamalla, että monet puoluetoverit, niin miehet kuin naiset, kritisoivat voimakkaasti hänen käsityksiään seksuaalisuudesta ja moraalista.

Yksi arvostelijoista oli taidekriitikko Boris Arvatov, joka syksyllä 1923 syytti *Molodaja gvardijassa* Ahmatovaa porvarillisesta subjektivismista ja Kollontaita (virheellisesti) siitä, että tämä korosti vain naisen yksilökeskeistä uudistumista, vaikka sosialismin tarkoitus oli luoda uusi ihminen (sit. Liljeström 1995, 162, 173). Neuvostoyhteiskuntatieteilijä Semjon Volfson väitti viisi vuotta myöhemmin ilmestyneessä teoksessaan *Perheen ja avioliiton sosiologia*, että Kollontain käsitykset olivat karkeita, eläimellisiä ja marxismin vastaisia (sit. Porter 1980, 413).

Naiskriitikoista merkittävin oli Polina Vinogradskaja, joka kuului Kollontain työtovereihin *Ženotdelin Kommunistinainen*-lehdessä. Hän (Vinogradskaya 1990; ks. myös Farnsworth 1976, 311) hylkäsi Kollontain näkemykset väittämällä, että tämän korostama seksuaalinen itsenäisyys oli toisarvoista ja että tämän ”georgesandilainen paatos” oli epärationaalista ja elitististä intoilua. Arvatovin tavoin Vinogradskaja keskittyi vain Kollontain näkemyksiin naisesta yksityisessä tilassa ja typisti hänet pelkästään seksuaalisen vapautumisen esitaistelijaksi. Vinogradskaja myös toisti Marxin ja Leninin näkemyksen, jonka mukaan naisen vapautumiseen riitti, kun hänet vapautettiin pääoman ja kirkon orjuudesta tekemään palkkatyötä kodin ulkopuolella. Kaikki kriitikot sivuuttivat ”porvarillisina”

Kollontain käsitykset, joiden mukaan sosialismia voidaan rakentaa vain arvostamalla miesten ja naisten työtä yhtäläisesti ja joissa emotiot nähtiin tärkeinä työtä motivoivina tekijöinä.

Vuonna 1928 Stalin lopetti keskustelun asiasta toteamalla, että naiskysymys oli Neuvostoliitossa ratkaistu. Nainen oli saanut oikeuden yliopistolliseen koulutukseen ja työhön kodin ulkopuolella. Samoin hän oli saanut äänioikeuden ja kelpoisuuden tulla valituksi poliittisiin elimiin sekä tasa-arvon lain edessä. (Engel 1987, 785; Lukina 2016, 41.) Vuonna 1936 voimaan tullut uusi perustuslaki (Constitution 1936) vahvisti tämän, mutta viittasi samalla miesten etuoikeutettuun asemaan neuvostoyhteiskunnassa. Lain mukaan (artikla 123) naiset olivat yhteiskunnan rakentajia, joiden ensisijainen, puolueen määräämä velvollisuus oli uusien kansalaisten synnyttäminen ja kasvattaminen. Naiselle siis annettiin juridisesti tasa-arvo, mutta samalla hänet määriteltiin keisariajan tapaan kotona toimivaksi äidiksi. Neuvostoliiton perustuslaki sekä vuonna 1944 voimaan tullut uusi avioliittolaki, joka monessa suhteessa muistutti tuonaikaisia porvarillisia avioliittolakeja, vaikuttivat merkittävästi vastaaviin lakeihin, jotka otettiin käyttöön toisen maailmansodan jälkeen Neuvostoliiton valtapiiriin tulleissa maissa (McGregor 2021).

Kollontai ei kommentoinut vuoden 1936 perustuslakia. Hänen tekstiensä pohjalta voidaan otaksua, että hän oli Stalinin kanssa samaa mieltä siitä, että neuvostolainsäädäntö oli parantanut naisen asemaa, mutta hän tuskin yhtyi väitteeseen, että naiskysymys oli ratkaistu. Nainen oli saanut oikeuden toimia julkisessa tilassa, mutta asenteet eivät olleet muuttuneet: naista kohdeltiin edelleen usein esineenä, hän teki edelleen ”kahta vuoroa” (työpaikalla ja kotona), hänen työtään kotona ei arvostettu, ja vain poikkeustapauksissa hän sai toimia korkeammissa julkisissa tehtävissä. (Vrt. Mullaney 1983, 72–73; Goldman 1989, 61–62.) Niin kauan kuin tämä asiantila vallitsi, neuvostoyhteiskuntaa rakennettaisiin naisten avulla, mutta ei naisten kanssa (Sacks 1975, 213).

Johtopäätökset: tasa-arvo ja yhteistyö tienä sosialismiin ja sekularismiin

Bolševikkien mukaan tuotantotapa ja sitä ohjaavat luonnon- ja historian lait määrittivät yhteiskunnallista olemista ja arvomaailmaa; niitä noudattamalla ihminen rakensi yhä parempaa ja yhä uskonnottomampaa yhteiskuntaa. Tämän kehityksen esteenä olivat yksityisomistus sekä sitä tukevat taantumukselliset rakenteet ja aatteet. Ne oli kumottava, jotta sosialismi ja sen perustana oleva tieteellinen maailmankatsomus (sekularismi) toteutuisivat. Kollontai hyväksyi nämä lähtökohdat ja tavoitteet, mutta piti uskonnon sijasta naisten väheksyntää ja alistamista yhtenä sosialismin rakentamisen pahimmista esteistä. Hän myös kritisoi bolševikkeja siitä, ettei näiden vallankumous kumonnut porvarillista naiskäsitystä.

Kirjoituksissaan Kollontai vaati, että bolševikkien oli tunnustettava naisten arvo miesten kanssa tasavertaisina yksilöinä ja työntekijöinä niin yksityisessä kuin julkisessa tilassa. Tämä edellytti esimerkiksi ”tuottamattoman” kotityön muuttamista koko yhteiskuntaa hyödyttäväksi työksi siirtämällä se julkiseen tilaan, kuten yhteiskeittiöihin ja päiväkoteihin. Näin nainen vapautuisi ”kahdesta vuorosta” ja toimisi yhteiskunnallisesti yhtä tuottavasti tai jopa tuottavammin kuin mies. Samalla loppuisi jako miesten ja naisten töihin sekä jaon ideologinen perustelu esimerkiksi uskonnolla.

Naisten taloudellisen vapauttamisen lisäksi sosialismin rakentaminen edellytti Kollontain mukaan heidän ruumiillisuutensa sekä siihen liittyvien tunteiden arvostamista. Hän käytti esimerkkinä äitiyttä ja seksuaalisuutta. Äitiys (synnytys sekä imetysaika) oli yhteiskunnallisesti hyödyllistä työtä, ei vain perhettä koskeva asia, sillä ilman lapsia yhteiskunnalla ei olisi jatkuvuutta. Naisen ja miehen rakkaus ja seksuaalisuus taas olivat yksityisessä tilassa ilmenevää kiintymystä, joka loi pohjan ”eroottiselle toveruudelle” eli keskinäiselle solidaarisuudelle ja toinen toisensa arvostamiselle, jotka olivat edellytyksiä työn arvostamiselle ja yhteistyölle. Samoin Lenin kannusti työhön yhteisön hyväksi, mutta tuki yksityisen tilan toimintaa (äitiyttä, rakkautta, seksuaalisuutta) vain sikäli kuin se

edisti puolueen (käytännössä miesten) sanelemia poliittisia ja taloudellisia tavoitteita julkisessa tilassa. Toisin sanoen hän näki valtakumouksen rakenteiden, ei ihmisten, muutoksena. Kollontain eroottinen toveruus oli Leninin mielestä ”likaista seksiä”, joka ei kuulunut sosialismiin, kuten ei uskontokaan: molemmat olivat sosialistisen tulevaisuuden este.

Kollontain tulkinnat naisena olemisesta ja naisen toiminnasta yksityisessä ja julkisessa tilassa ilmentävät sosialismia ja (valtion) sekularismia, jossa yksityinen tila pyritään saattamaan uutta luovaan, dialektiseen suhteeseen julkisen tilan kanssa. Hän liittyi niihin Marxin ja Engelsin kirjoituksiin, joissa korostettiin sosialistisen yhteiskunnan ja sille ominaisen ideologian syntyvän ihmisen (etenkin naisen) luovan toiminnan kautta. Tämä näkemys oli ristiriidassa Leninin kanssa, joka korosti puoluejohtoisen, yhteiskuntaa instituutioiden avulla muokkaavan hallinnan merkitystä. Kollontain mukaan yhdessä tehty työ, jossa kaikkia työntekijöitä ja heidän työtään arvostettiin yhtäläisesti, teki ihmisistä tasa-arvoisia ja johti sellaisen työväestön syntyyn, jolle sukupuolta koskevat sosiaaliset konstruktiot olisivat julkisessa tilassa merkityksettömiä (vrt. Boydston 2008, 568–569). Toisaalta hän säilytti biologisen nainen–miesjaottelun antaen ymmärtää sen olevan sosiaalisen kanssakäymisen perusta. Biologiseen sukupuoleen liittyvät emotionaaliset seikat, kuten rakkaus, toveruus ja sosiaalisuus, saivat ihmiset toimimaan yhdessä ja toisiaan arvostaen myös julkisessa tilassa. Ilman emootioita sosialismi – tai sekularismi – ei toteutuisi.

Onko tällainen sosialismi ja sekularismi realismia? Onko olenaisempaa keskittyä sukupuoleen kuin uskontoon? Miten keskinäinen kiintymys motivoi työntekoon ja saako se ihmiset sitoutumaan yhteisiin päämääriin? Saadaanko ihmiset tavoittelemaan yhteistä hyvää järjestämällä työtehtävät ilman sukupuolijaotteluja? Vai onko se fantasiaa, joka ei toteudu todellisessa maailmassa (vrt. Calhoun 2017, 43).

Lähteet ja kirjallisuus

- Arendt, Hannad 1990 [1958]. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bebel, August 1907. *Nainen ja sosialismi*. Käänt. Yrjö Sirola. Kotka: Kymnlaakson Työväen Sanomalehti- ja Kirjapaino-osuuskunta. Saksankielinen alkuteos 1879.
- Boydston, Jeanne 2008. Gender as a question of historical analysis. *Gender & History* 20 (3): 558–583.
- Calhoun, Craig 2017. Facets of the public sphere: Dewey, Arendt, Habermas. Teoksessa Engelstad, Fredrik – Larsen, Håkon – Rogstad, Jon – Steen-Johnsen, Kari (toim.), *Institutional change in the public sphere. Views on the Nordic model*. Berlin: De Gruyter Open. 23–45.
- Clements, Barbara Evans 1979. *Bolshevik feminist. The life of Aleksandra Kollontai*. Bloomington: Indiana University Press.
- Clements, Barbara Evans 1994. *Daughters of revolution. A history of the women in the U.S.S.R.* Arlington Heights, ILL: Harlan Davidson.
- Constitution 1918. *Constitution of the Russian Soviet Federated Socialist Republic*. <https://www.marxists.org/history/ussr/government/constitution/1918/>. Viitattu 3.2.2025.
- Constitution 1936. *The Soviet Socialist Constitution*. <https://www.marxists.org/history/ussr/government/constitution/1936/1936-constitution.pdf>. Viitattu 3.2.2025.
- Domostroi 1994. *The "Domostroi". Rules for Russian households in the time of Ivan the Terrible*. Käänt. ja toim. Carolyn Pouncy. Ithaca: Cornell University Press. Kirkkoslaavinkielinen alkuteos 1500-luvulla.
- Engel, Barbara Alpern 1987. Women in Russia and the Soviet Union. *Signs* 12 (4): 781–796.
- Engels, Friedrich 1979. Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä. Kääntäjä tuntematon. Teoksessa Marx & Engels, *Valitut teokset*, osa 6. Moskova: Edistys. 221–395. Saksankielinen alkuteos 1884.
- Farnsworth, Beatrice Brodsky 1976. Bolshevism, the woman question, and Aleksandra Kollontai. *American Historical Review* 81 (2): 292–316. <https://doi.org/10.2307/1851172>.
- Fedorov, A. N. 2009. Охрана материнства и детства в советской России в условиях революции и гражданской войны (1917–1920 гг.) *Научные ведомости* 64 (9), 175–182. <https://core.ac.uk/reader/151223414>. Viitattu 3.2.2025.
- Goldman, Wendy Zeva 1989. Women, the family, and the new revolutionary order in the Soviet Union. Teoksessa Kruks, Sonia – Rapp, Rayna – Young, Marilyn B. (toim.), *Promissory notes. Women in the transition to socialism*. New York: Monthly Review Press. 59–81.

- Goldman, Wendy Zeva 1993. *Women, the state and revolution. Soviet family policy and social life, 1917–1936*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gosse, Van 2005. *Rethinking the New Left. An interpretive history*. New York: Palgrave Macmillan.
- Graham, Elaine 2015. What's missing? Gender, reason and the post-secular. *Political Theology* 13 (2): 233–245.
- Habermas, Jürgen 1981. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Darmstadt: Luchterhand.
- Healey, Dan 2001. *Homosexual desire in Soviet Russia. The regulation of sexual and gender dissent*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hirschkind, Charles 2011. Is there a secular body? *Cultural Anthropology* 26 (4): 633–647.
- Iukina, Irina 2016. First-wave women's movement. Result and factor of civil society formation in Russia. Teoksessa Saarinen, Aino – Ekonen, Kirsi – Uspenskaia, Valentina (toim.), *Women and transformation in Russia*. London: Routledge. 31–43.
- Jacobsen, Michael Hviid & Tester, Keith (toim.) 2012. *Utopia. Social theory and the future*. New York: Routledge.
- Katainen, Elina 2013. *Vapaus, tasa-arvo, toverillinen rakkaus. Perheen, kotitalouden ja avioliiton politisointi suomalaisessa kommunistisessa liikkeessä ennen vuotta 1930*. Väitöskirja. Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura.
- Katainen, Elina 2014. Rakkauden malja vai vesilasi? Aleksandra Kollontain uuden moraalin tulkintoja Suomessa. Teoksessa Katainen, Elina & Kotila, Pirkko (toim.), *Työväki ja tunteet*. Helsinki: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura. 111–144.
- Kodeks 1918a. *Кодекс законов РСФСР об актах гражданского состояния, брачном, семейном и опекунском праве 1918 г.* https://nnov.hse.ru/ba/law/igpr/sov_gos/kodeksy_18. Viitattu 3.2.2025.
- Kodeks 1918b. *Кодекс законов о труде РСФСР.* <https://base.garant.ru/3961942/>. Viitattu 3.2.2025.
- Kollontai, Aleksandra 1909. *Социальные основы женского вопроса*. С.-Петербургъ: Тип. Т-во Худож. Печати. <https://www.scribd.com/document/468569092/Александра-Коллонтай-Социальные-Основы-Женского-Вопроса-Знание-1909-431-с>. Viitattu 3.2.2025.
- Kollontai, Aleksandra 1918. *Perhe ja kommunistinen valtio*. Kääntäjä tuntematon. <https://www.marxists.org/suomi/kollontai/1918/perhe-ja-kommunistinen-valtio.htm>. Viitattu 3.2.2025. Venäjänkielinen alkuteos 1918.
- Kollontai, Aleksandra 1923. О ”Драконе” и ”Белой птице”. http://az.lib.ru/k/kollontaj_a_m/text_0040.shtml. Viitattu 3.2.2025.
- Kollontai, Aleksandra 1946. *Madame Kollontayn muistelmat hänen itsensä*

- kertomana*. Käänt. E. Ertimo. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Karhu. Suomenenos englanninkielisestä käsikirjoituksesta.
- Kollontai, Aleksandra 1972. *The autobiography of a sexually emancipated woman*. Toim. Fetscher, Iring. Käänt. Salvator Attanasio. London: Orbach & Chambers. Saksankielinen alkuteos ilmestyi lyhennettynä 1926. Käännös on vuonna 1970 ilmestyneestä lyhentämättömästä laitoksesta.
- Kollontai, Aleksandra 1973. *Naisen asema taloudellisessa yhteiskuntakehityksessä*. Käänt. Ulla-Liisa Heino. Helsinki: Tammi. Venäjänkielinen alkuteos 1922.
- Kollontai, Aleksandra 1977. *Selected writings of Alexandra Kollontai*. Käänt. ja toim. Alix Holt. London: Alison & Busby. Venäjänkieliset alkutekstit 1914–1927 sekä 1946.
- Kollontai, Aleksandra 1990. *Hetkiä elämästäni*. Käänt. Olli Kuukasjärvi. Moskova: Progress. Venäjänkielinen alkuteos, osin sama kuin Kollontai 1946.
- Kollontai, Aleksandra 2022. *Uusi nainen, uusi moraali*. Käänt. saksasta Hannes Mäkinen. Joensuu: Kirjokansi. Venäjänkielinen alkuteos 1918, saksaksi 1926.
- Lenin, V. I. 1956. Sosialismi ja uskonto. Kääntäjä tuntematon. Teoksessa Lenin, V. I. *Teokset, osa 10*. Petroskoi: Karjalais-suomalaisen SNT:n valtion kustannusliike. 71–76. Venäjänkielinen alkuteos 1905.
- Lenin, V. I. 1973 [1971]. *Om kvinnans frigörelse. Ur Lenins skrifter med förord av Nadesjda Krupskaja. Appendix: Clara Zetkin*. Käänt. Irmgard Pingel & Kurt Wickman. 2. painos. Stockholm: Gildunds förlag. Venäjänkieliset alkutekstit 1899–1922.
- Liljeström, Marianne 1995. *Emanciperade till underordning. Det sovjetiska könssystemets uppkomst och diskursiva reproduktion*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Lokaneeta, Jinee 2001. Alexandra Kollontai and Marxist feminism. *Economic and Political Weekly* 36 (17): 1405–1412.
- Luehrmann, Sonja 2011. *Secularism, Soviet style. Teaching atheism and religion in a Volga republic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Martynova, Olga Aleksandrovna 2023. Новая женщина в новом обществе. Марксистский феминизм А. М. Коллонтай. *История философии* 11 (4): 110–120. https://esj.pnzgu.ru/files/esj.pnzgu.ru/martynova_oa_2023_4_11.pdf. Viitattu 3.2.2025.
- Marx, Karl 1978a. Hegelin oikeusfilosofian kritiikki. Kääntäjä tuntematon. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset* 1 Moskova: Edistys. 101–117. Suomenenos venäjältä. Saksankielinen alkuteos 1844.
- Marx, Karl 1978b. Taloudellisfilosofiset käsikirjoitukset 1844. Käänt. Antero Tiusanen. *Valitut teokset* 6 Moskova: Edistys. 171–311. Käännetty venäjältä. Saksankielinen alkuteos 1844.

- Marx, Karl & Friedrich Engels 1975. *On religion*. Kääntäjä tuntematon. Moscow: Progress. Käännetty venäjältä. Alkuteokset saksaksi 1841–1895. https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/5_classics_of_marxism-leninism_on_religion.pdf. Viitattu 3.2.2025.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich 1978a. Pyhä perhe eli kriittisen kritiikin kritiikkiä Bruno Baueria ja kumppaneita vastaan. Käänt. Jyrki Uusitalo. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset* 1. Moskova: Edistys. 349–597. Käännetty venäjältä. Saksankielinen alkuteos 1845.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich 1978b. Kommunistisen puolueen manifesti. Kääntäjä tuntematon. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset* 2 Moskova: Edistys. 334–371. Käännetty venäjältä. Saksankielinen alkuteos 1848.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich 1978c. Feuerbach, materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus. Kääntäjä tuntematon. Teoksessa Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Valitut teokset* 2 Moskova: Edistys. 67–147. Käännetty venäjältä. Saksankielinen alkuteos 1846.
- McGregor, Sheila 2021. Sexism, socialism and the state. Women in the eastern bloc. *International Socialism* 170. <https://isj.org.uk/eastern-bloc-women/>. Viitattu 3.2.2025.
- Meisel-Hess, Grete 2015 [1909]. *Die sexuelle Krise. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. 4. painos. Berlin: Holzinger.
- Meyer, Alfred G. 1978. Marxism and the women's movement. Teoksessa Atkinson, Dorothy – Dallin, Alexander – Lapidus, Gail (toim.), *Women in Russia*. Hassocks: The Harvester Press. 85–112.
- Mullaney, Marie Marmo 1983. Alexandra Kollontai. Teoksessa Mullaney, Marie Marmo, *Revolutionary women. Gender and the socialist revolutionary role*. New York: Praeger. 55–96.
- Polyakov, L. V. 1992. Women's emancipation and the theology of sex in nineteenth-century Russia. *Philosophy East and West* 42 (2): 297–308.
- Porter, Cathy 1980. Alexandra Kollontai. *The lonely struggle of the woman who defied Lenin*. New York: The Dial Press.
- Rotkirch, Anna 2014. Vallankumouksen uusi nainen. Teoksessa Rosenholm, Arja – Salmenniemi, Suvi – Sorvari, Maija (toim.), *Naisia Venäjän kulttuurihistoriassa*. Helsinki: Gaudeamus. 187–208.
- Sacks, Karen 1975. Engels revisited. Women, the organization of production, and private property. Teoksessa Reiter, Rayna R. (toim.), *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press. 211–234.
- Schmidt-Šakić, Bärbel 2017. Die Revolution der Frauen. Aleksandra Kollontaj und die Gleichstellung. *Osteuropa* 67 (6–8): 383–408.
- Smolkin, Victoria 2018. *A sacred space is never empty. A history of Soviet atheism*. Princeton: Princeton University Press.

- Stites, Richard 1978. Women and the Russian intelligentsia. Three perspectives. Teoksessa Atkinson, Dorothy – Dallin, Alexander – Lapidus, Gail (toim.), *Women in Russia*. Hassocks: The Harvester Press. 39–62.
- Thorson, Helga 2022. *Grete Meisel-Hess. The new women and the sexual crisis*. Rochester, NY: Camden House.
- Trotsky, Lev 1990. From the old family to the new. Kääntäjä tuntematon. Teoksessa Rosenberg, William G. (toim.), *Bolshevik visions. First phase of the cultural revolution in Soviet Russia*, Part 1. Toinen painos. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 77–83. Venäjänkielinen alkuteksti *Pravdassa* 13.7.1923.
- Tšernyševski, Nikolai 1982. *Mitä on tehtävä? Kertomus uusista ihmisistä*. Käänt. Nikolai Jaakkola. Moskova: Progress. Venäjänkielinen alkuteos 1863.
- Vinogradskaya, Polina 1990. The ”Winged Eros” of comrade Kollontai. Kääntäjä tuntematon. Teoksessa Rosenberg, William G. (toim.), *Bolshevik visions. First phase of the cultural revolution in Soviet Russia*, Part 1. Toinen painos. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 112–120. Venäjänkielinen alkuteksti *Molodaja gvardijassa* 3/1923.
- Weber, Max 1990. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Käänt. Timo Kyntäjä. Porvoo: WSOY. Saksankielinen alkuteos 1904–1905.
- Winter, Ella 1933. *Red virtue. Human relationships in the New Russia*. London: Victor Gollancz.

4 Turkin tasavallan kemalistisen sekularismin maailmankuva

Toni Alaranta

© <https://orcid.org/0000-0003-1084-5288>

Niin länsimaisessa kuin turkkilaisessakin yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa Turkin tasavallan valtionideologiaan eli *kemalismiin* (*Kemalizm*) sisältyvä sekularismi, turkiksi *laiklik*, on pitkään ollut mittavan kiistelyn ja erilaisten tulkintojen kohteena (Mert 2002; Karaveli 2010). Yleistäen voidaan todeta, että 1930-luvulta 1980-luvun alkuun saakka kemalistinen sekularismi, samoin kuin koko kemalistinen ideologia, nähtiin edistyksellisenä ilmiönä. Se tulkittiin yhdeksi parhaimmista esimerkeistä, kuinka länsimaiden modernisaatioteoriaan oleellisesti kuuluva sekularisoituminen eli uskonnon merkityksen vähentyminen yhteiskunnassa ja viime kädessä yksilöiden elämässä levisi myös Euroopan ulkopuoliseen maailmaan, jopa 600-vuotisen islamilaisen imperiumin raunioille perustettuun Turkin tasavaltaan, josta tuli leimallisesti maallinen valtio. Tässä modernisaatioteorian yleismaailmallisuutta korostavassa katsannossa kemalistinen sekularismi nähtiin täten positiivisena ilmiönä.

Pitkälti päinvastainen näkemys on ollut vallalla 1980-luvulta alkaen melkein päiviin asti, jolloin Turkin kehitystä ja ennen muuta maan ilmeistä demokratiavajetta alettiin tulkita postmodernistisen yhteiskunta-analyysin viitekehyksessä. Näissä tulkinnoissa eurooppalaisen 1700-luvun valistuksen perintönä ymmärrettyjen rationalismin, kehitysuskon ja materiaalisteknologisen modernisaation katsottiin luoneen edellytykset Euroopan ulkopuolisten kulttuurien ja elämäntapojen alistamiselle sekä totalisoivalle ja läpeensä yksipuoliselle byrokraattiselle pakkovallalle, joka ei hyväksynyt muita elämänmuotoja ja ajattelutapoja. (Gülalp 2005; Aytürk

2015.) Tämän laajan, alkujaan länsimaisen, akateemisen keskustelun puitteissa Turkin kemalistista sekularismia on siis tulkittu ensin menestystarinana ja sittemmin totalitarismina. Tämän päivän perspektiivistä molemmat tulkintalinjat vaikuttavat yksinkertaistavilta.

Tässä luvussa tarkastelun keskiössä on kemalistisen sekularistisen politiikan sijasta se, millaista maailmankuvaa kemalistinen sekularismi on Turkissa ilmentänyt. Maailmankuvatutkimus on yksi perinteinen historian ja yhteiskuntatieteiden lähestymistapa, jolla pyritään analysoimaan yksilöiden ja ennen muuta laajempien ihmisjoukkojen käsityksiä niin sanotuista suurista kysymyksistä. Tässä luvussa sovelletaan Mikael Stenmarkin (2021, 565) määritelmää, jonka mukaan maailmankuva on ihmisen joko tietoisesti tai tiedostamattomasti omaksuma uskomusten, arvojen ja asenteiden kokonaisuus, joka antaa perustan hänen käsityksilleen omasta itsestä, maailman luonteesta ja omasta paikasta maailmassa. Lisäksi se luo pohjan näkemyksille siitä, mitä on hyvä ja merkityksellinen elämä ja mitä siitä on mahdollista tietää, sanoa ja rationaalisesti uskoa. Tämän perustalta on luontevaa ajatella, että sekularismi näyttää tarkoituksellisesti omaksutulta maailmankuvalta, koska sen todellisuuskäsitys on riippumaton uskonnollisista traditioista.

Maailmankuva on ymmärrettävissä kertomuksena, jonka kautta ihminen näkee itsensä ja ympäröivän todellisuuden. Täten silmä on hyvinkin konkreettisia seurauksia yksilön elämälle: ihmisen kokemukseen elämästä, luonnosta ja muista ihmisistä vaikuttaa oleellisesti esimerkiksi se, mitä hän ajattelee kuoleman jälkeisestä elämästä ja tietoisuuden luonteesta. Materialistisessa maailmankuvassa ihmisen ei tarvitse pelätä kuoleman jälkeistä aikaa, koska tämän katsomuksen mukaan mitään subjektiivista kokemusta ei voi olla olemassa fyysisen kuoleman jälkeen. Toisaalta materialistinen maailmankuva antaa varsin niukat lähtökohdat elämän merkityksen pohdinnalle ja loogiseen lopputulemaansa vietäessä se esittää, että elämä ja kaikkeus ovat täysin vailla merkitystä. Idealismissa samoin kuin eräissä uskonnollisissa maailmankuvissa ihmisen sielu tai tietoisuus puolestaan palaa kuoleman jälkeen osaksi jotain suurempaa, fyysisen maailman ylittävää todellisuutta, olipa tämä

sitten Jumala tai yhteinen universaali tietoisuus. (Kastrup 2016.) Näillä vastakkaisilla maailmankuvilla on siis suora yhteys ihmisen tulkintaan esimerkiksi vastoinkäymisistä ja kärsimyksestä, jotka ovat muodossa tai toisessa vääjäämätön osa elämää.

Seuraavaksi tutkin kemalistiseen sekularismiin sisältyviä keskeisiä uskomuksia maailman luonteesta, yhteiskunnan olemuksesta sekä hyvästä elämästä niin yksilön kuin poliittisen yhteisön kannalta. Lähestyn aihetta muutamien avaintekstien kautta kartoittaen, minäkalaisen uskomusjärjestelmän osana kemalistinen sekularismi on pääosin muovautunut. Ajallisesti luvussa liikutaan Osmanien valtakunnan viimeisiltä vuosikymmeniltä eli 1900-luvun alkupuolelta nykyhetkeen. Eri vuosikymmenten tarkan kuvauksen sijasta pyrin hahmottamaan kemalistisen sekularismin suuren linjan. Kemalistiseen perinteeseen kuuluvia tekstejä, joissa olisi suoraan käsitelty edellä mainittuja peruskysymyksiä, löytyy hyvin niukasti. Syy tähän on se, että suurin osa aiheen kommentoijista käsittelee sekularismia poliittisen järjestelmän ja yhteiskunnan toiminnan järjestelyn kysymyksenä. Tässä yhteydessä maailmankuva ei siis tarkoita uskomusten järjestelmää kokonaisuudessaan, vaan ennemminkin oletuksia, jotka ovat yhteiskunnan toimintaa ja olemusta koskevien käsitteiden ja vakaumusten taustalla.

Aloitan lyhyellä katsauksella sekularismin käsitteen historialliseen muotoutumiseen. Tämän jälkeen esittelen Turkin valtiosekularismin (*laiklik*) lähtökohdat ja keskeiset piirteet. Seuraavaksi tarkastelen, kuinka kemalistinen sekularismi asetettiin palvelemaan kansallisuusaatteen ja uuden kansakunnan rakentamista. Lopuksi pohdin kemalistisen sekularismin merkitystä valtion ja yksilön kannalta ja arvioin sen ilmentämän maailmankuvan yleispiirteitä.

Sekularismi, sekularisaatio ja sekularisoituminen historiallisina ilmiöinä

Sekä yleisesti että Turkin tapauksessa on tärkeää pitää käsitteellisesti erillään sekularisoituminen ja sekularismi. Sekularisoituminen voi-

daan ymmärtää pitkälti deskriptiivisenä, kuvailevana terminä, jolla viitataan siihen, kuinka kansalaisten poliittiset päämäärät, organisaatiot ja yhteiskunnat eivät enää perustu uskontoon samalla tavalla kuin joskus menneisyydessä (Philipott 2002, 69). Sitä vastoin sekularismi on normatiivinen käsite tai eettinen vakaumus. Sekularismin kannattajan mukaan paras tapa suhtautua uskonnollisiin käsitteisiin ja niiden välisiin eroihin on omaksua moraalisesti neutraali käsitteistö, jonka kaikki voivat hyväksyä, sekä tältä pohjalta edistää moraalialia, joka ei perustu mihinkään uskontoon. (Cliteur 2010, 3.)

On kuitenkin huomattava, että osa tutkijoista suhtautuu kriittisesti ajatukseen, että tällainen neutraali positio olisi saavutettavissa ja tulkitsee poliittisen sekularismin hellimän ajatuksen ideologisesti neutraalista tilasta liberaalin diskurssin ylläpitämäksi harhaksi. Tärkeää on huomata, että sekularisoituminen ja sekularismi käsitteinä ovat osa modernisaatiota historiallisena ilmiönä sekä modernin yhteiskuntatieteen ytimessä olevaa ajatusta modernisoituvan yhteiskunnan yhä suuremmasta institutionaalisesta ja normatiivisesta eriytymisestä. Tämä paradigma johti ajatukseen, jonka mukaan uskonnon pitää erkaantua poliittisista ja taloudellisista järjestelmistä. Tämän käsityksen valossa uskonto muuttuu yksilön henkilökohtaiseksi asiaksi, joka ilmenee valtiosta pitkälti erilliseksi katsotun kansalaisyhteiskunnan piirissä. (Juergensmeyer – Calhoun – Van Antwerpen 2011, 4–5.) Sekularisaatioparadigman kriittisissä tarkasteluissa länsimaisen yhteiskuntatieteen kysymyksenasetteluun sisäänrakennettu sekularisaation vääjäämättömyys kiistetään osoittamalla, kuinka se tuottaa mielivaltaiset ”uskonnon” ja ”sekulaarin” kategoriat ja selittää maailman muutosta näiden avulla.

Miten ikinä sekularismi määritelläänkään, keskeistä on sen erottamaton yhteys uskontoon. Sekularismia voi määrittää uskonnon puuttuminen, valtion ja viranomaisten uskonnon kontrollointi, pyrkimys uskonnon eri ilmentymien yhdenvertaiseen kohteluun tai uskonnon korvaaminen maallistuneelle elämäntavalle tyypillisillä elämänmuodoilla. Usein sekularismin johtoajatuksena on kysymys, kuinka autonominen valtion tulisi olla suhteessa uskontoihin, mutta aivan yhtä oleellinen on monesti kysymys siitä, kuinka

autonominen uskonnon tulisi olla suhteessa valtioon. Sekularismitutkimukselle on alusta saakka ollut leimallista sen tiukka kiinnittyminen modernisaatioon ja moderniin yhteiskuntaan, jopa siinä määrin että moderniuuden ja sen sisältämän yleismaailmallisen rationaalisuuden on katsottu edellyttävän sekularisoitumista. (Onishi 2018, 5.) Modernin keskeisiksi piirteiksi ymmärrettyjen prosessien, kuten uskonnon privatisoitumisen, maailman taianomaisuuden kaatoamisen, yhteiskunnallisen ja työnjaollisen eriytymisen sekä näihin perustuvan modernin itseymmärryksen on nähty kehittyvän tiiviissä vuorovaikutuksessa sekularisoitumisen kanssa (Quack 2017, 6).

Turkkilaisen valtionekularismin lähtökohdat

Turkin tasavallan perustaminen tuli mahdolliseksi sen jälkeen, kun ensimmäisen maailmansodan voittaneet eurooppalaiset valtiot ja niiden suojeluksessa Anatoliaan hyökänneen Kreikan joukot oli pysäytetty. Alueen muslimien armeijaa tässä niin sanotussa Anatolian vastarintataistelussa (1919–1922) johti menestyksekkäästi Mustafa Kemal (vuodesta 1934 sukunimenä oli kunnian nimi Atatürk eli ”turkkilaisten isä”). Osmanien valtakuntaan sisältynyt kalifaattinstituutio eli sunni-islamilaisten maailman poliittinen ja symbolinen johtoelin liitettiin oikeudelliseksi osaksi Turkin parlamenttia 3. maaliskuuta 1924. Vielä tuolloin islam oli määritelty Turkin tasavallan valtionuskonnoksi, mutta käytännössä parlamentin alaisuuteen siirtäminen tarkoitti kalifaatin lakkauttamista. Samana päivänä perustettiin *Diyanet* eli Turkin uskonnollisten asioiden ministeriö, jonka alaisuuteen tulivat kaikki islamin viralliset instituutiot. Turkissa otettiin vuonna 1926 soveltaen käyttöön Sveitsin siviililaki, joka poisti maasta kaiken islamiin perustustuvan lainsäädännön tehden täten sekularismista ikään kuin uuden valtion reformipoliitiikan perustan. (Ergil 1989, 12.) Tämän jatkeena maininta islamista poistettiin Turkin perustuslaista vuonna 1928 ja vuonna 1937 perustuslakiin ja valtiomuotoon kirjattiin lauseke valtion sekulaarista luonteesta (*laik*). *Diyanet* jatkaa yhä olemassaoloaan ja sen kautta

institutionaalista islamia hallinnoidaan Turkissa tänäkin päivänä (Kaya 2018, 1).

Kemalistinen sekularismi oli lainsäädännöllinen reformiprojekti, jolla valtion legitimiteetti muutettiin islamilaisesta imperiumista kansallisvaltioksi ja yhteiskunnalliset instituutiot irrotettiin islamista (Ergil 1989). Tämä reformiliike eteni ennen muuta uusia lakeja säätämällä. Nämä sisälsivät kalifaatin lakkauttamisen ja uskonnollista opetusta antaneiden koulujen (*medrese*) lopettamisen sekä kaiken opetuksen siirtämisen sekulaarilta perustalta toimiviin, tiukasti valtion ohjauksessa oleviin kouluihin. Kemalistisen yksipuoluevallan aikana (1925–1945) myös uskonnollisten suufiveljekuntien toiminta kiellettiin. Reformit sisälsivät myös latalaisen kirjoituksen käyttöönoton. Tämän ohella miesten uskonnolliset päähineet kiellettiin ja naisia rohkaistiin jättämään huivin käyttö ja paljastamaan päänsä.

Kemalismo oli alkujaan löyhä kokoelma periaatteita ja näkemyksiä, jotka ohjasivat tasavallan perustajan Mustafa Kemal Atatürkin ja hänen lähimpien seuraajiensa toimintaa siirryttyessä Anatolian vastarintaliikkeen vuosista tasavallan perustamiseen (1923) ja sen jälkeiseen radikaalien reformien kauteen (Belge 2002, 38). 1930-luvulle tultaessa valtiojohto koki uuden kansakunnan ja valtion rakentamisen edellyttävän sen aatteellisen perustan kiteyttämistä yhtenäiseksi ideologiaksi, jota voitaisiin opettaa uusissa, maalliseen opetusohjelmaan tukeutuissa kouluissa ja oppilaitoksissa (Şimşek 2005, 74–75).

Tärkeimmät periaatteet kemalismin ja sitä kautta koko Turkin tasavallan ytimessä ovat olleet nationalismi ja sekularismi. Siinä missä tasavaltaa edeltänyt 600-vuotinen Osmanien valtakunta oli ollut monikansallinen islamilainen imperiumi, Turkin tasavalta perustettiin ajatukselle modernista turkkilaisesta kansallisvaltiosta (Eisenstadt 1984, 9). Kyse oli yhtä paljon uuden kansakunnan kuin uuden valtionkin perustamisesta. Uuden tasavallan pyrkimyksenä oli korottaa turkkilainen kansakunta sivistyneiden modernien kansojen joukkoon. Kemalistisessä ideologiassa tämä tarkoitti uskon-

nollisen maailmankuvan taakse jättämistä ja uuden sekulaarin (maallistuneen) kansalaisen luomista.

Laiklik valjastettiin ennen muuta *Diyanet*-instituution välityksellä homogeenisen turkkilaisen kansallisvaltion rakentamiseen (Mutluer 2018, 2). Tältä perustalta tavoitteeksi tuli radikaali valtion ja uskonnon erottaminen. Lopullisena päämääränä oli lopettaa islamilaiseen šarialakiin perustuvat tuomioistuimet sekä islamilaisen *uleman*, uskonnollisten oppineiden, valtiosta riippumaton vallankäyttö. Samanaikaisesti valtio ja uskonto kytkettiin tiiviisti toisiinsa, jotta modernisaatioprojektin välineeksi ymmärretty keskusvalta kykeni kontrolloimaan kaikkea maassa tapahtuvaa uskonnollista toimintaa ja uskonoppineiden koulutusta. Tällä tavoin radikaaliin sekularismiin sekä valtion ja uskonnon erottamiseen tähtäävä kansallisvaltioprojekti kytki islamin instituutiot tiukasti valtion yhteyteen levittääkseen modernia, reformoitua islamia kansan keskuuteen. (Somer 2015, 28–29.)

Sekularismi kansallisuusaatteen palvelijana

Ensimmäisen, vuoden 1920 keväällä Ankaraan kokoontuneen edustajainkokouksen (parlamentin) istunnoissa monet mukana olleet uskonoppineet suhtautuivat varsin epäilevästi Mustafa Kemal ja hänen lähipiirinsä materialistiseen ja rationalistiseen agendaan ja kysyivät, mitä sekularismi (*laiklik*) oikein tarkoitti. Tähän Atatürkin kerrotaan huudahtaneen, että se merkitsi ”samaa kuin olla mies”. Turkin sekularismin olemusta kemalistisesta perspektiivistä analysoineen İhsan Tayhanin mukaan tämä ensi silmäyksellä vähän yllättävä määritelmä oli itse asiassa varsin realistinen: kun sekularismi asetti uuden valtion päämääräksi nykyaikaisen yksilön ja yhteiskunnan luomisen, se mahdollisti alamaisen muuttumisen kansalaiseksi, uskonnollisen poliittisen yhteisön eli umman muuttumisen kansallisvaltioksi ja miehen ja naisen muuttumisen yhdenvertaisiksi lain edessä – lain, joka ei enää perustunut islamiin vaan ”positiivisiin tieteisiin”. (Tayhani 2009, 519–520.)

Vielä radikaalimman muotoilun esitti vuosina 1924–1930 oikeusministerinä toiminut Mahmut Esat Bozkurt, joka myös kirjoitti yhden ensimmäisistä Turkin vallankumouksen periaatteita määritteleivistä teoksista. Bozkurtin mukaan oli selvää, ettei maailmassa ollut muuttumattomia periaatteita ja että jopa uskonnolliset oppikappaleet, jotka aiemmin oli ymmärretty ikuisina totuuksina, tuli hylätä ”ajan uusien vaatimusten edessä”. Tämä koski niin Tooraa, Raamattua kuin Koraaniakin. Vieläpä itse Jumala, joka oli nämä kirjat lähettänyt, oli muutoksen alla – Jumala käytännössä katosi historiasta. (Bozkurt 1995, 140–141.) Näin radikaalia oppia ei kuitenkaan pidemmän päälle nähty soveliaana laajojen kansanjoukkojen kannalta vaan keskeiseksi muodostui valtion ohjaama reformoitu, kansallinen islam.

Atatürkin ja Bozkurtin katsannossa sekularismi tarkoitti siis lähökohtaisesti ihmisen henkistä autonomiaa. Vähintään yhtä oleellista oli kuitenkin sekularismin asettaminen nationalismin ja täten uuden kansakunnan rakentamisen välineeksi. Tasavallan perustajat tiesivät vallan hyvin, että valtion alueella asuva väestö oli etninen ja uskonnollinen tilkkutäkki. Etnisten jakolinjojen häivyttämiseksi kaikki maan alueella elävät muslimit määriteltiin nationalismia rakentaen yhdeksi turkkilaiseksi kansakunnaksi, kun taas sekularismin oli määrä luoda yhteisesti jaettu perusta eri uskonnollisista traditioista tuleville kansalaisille. Kaiken ytimessä oli uusi tasavaltainen valtiomuoto, jonka sisällä niin vallankäyttö, oikeuslaitos kuin koulutuskin perustuivat sekularismille, siis uskonnottomille periaatteille. Ensimmäinen maailmansota ymmärrettiin lopullisena kuoliniskuna uskonnollisesti oikeutetuille monikansallisille imperiumeille ja sekulaarin logiikan mukaisesti siirtymänä järjestäytyneeseen, kansallisvaltioista muodostuvaan maailmanjärjestykseen. (Alaranta 2024, 135–136.)

Tässä muodossa sekularismista tuli keskeinen osa valtion virallista käytäntöä, jonka puitteissa uskontoa (uskonnollisia instituutioita) ei niinkään erotettu valtiosta vaan se asetettiin valtion ohjauksen alaiseksi. Tavoitteena oli opettaa ja levittää modernia ja privatisoitua uskontoa, joka samalla tulisi edustamaan kansallista ajattelua.

Yhteys muihin Lähi-idän muslimienemmistöisiin maihin haluttiin jättää historialliseksi kuriositeetiksi samalla kun Turkki ulkopoliitiikassaan pyrki välttämään minkäänlaista sekaantumista Lähi-idän asioihin. Tasavallan perustaja Mustafa Kemal Atatürk puhui useamman kerran siitä, kuinka Osmanien valtakunnan aikana ”Anatolian lapset” olivat kuolleet vierailta mailla vieraita kansoja puolustaen (Atatürk 2006, 544–545).

Turkin tasavaltalaisen ulkopoliittisen ajattelun maailmankuva perustui kahteen asiaan. Atatürk ammensi ensinnäkin eurooppalaisen valistusfilosofian ja sekulaarin humanismin perinteistä, joissa molemmissa uskotaan vankasti ihmisen kykyyn kehittyä ja tulla edeltäviä sukupolvia edistyneemmäksi. Tämä traditio uskoo myös, että on mahdollista saavuttaa rauhantila eri kansojen ja valtioiden välillä. Toisaalta Mustafa Kemal ja hänen seuraajinsa maailmankuvaa hallitsi kansainvälisten suhteiden oppiaineessa realismiksi kutsuttu näkökulma, jossa ihminen ymmärretään perustavanlaatuisesti itsekkääksi ja omaa etuaan ajavaksi toimijaksi. Tältä pohjalta realismi ymmärtää kansainvälisen todellisuuden viime kädessä valtioiden välisenä nollasummapelinä, jossa vahvemmat valtiot väijäämättä uhkaavat heikompiä kansakuntia. (Alaranta 2019, 56.)

Kemalistinen sekularismi on kansallinen selviytymistarina, joka pitää sisällään sekä kollektiivisen että yksilöllisen ulottuvuuden. Kansakunnan pelastaminen vaatii uskonnolliseen maailmankuvaan tukeutuneen yhteisön korvaamista modernilla kansallisella uudistamisohjelmalla, joka perustuu tieteelliseen tietoon ja teknologian tuomaan vaurauteen. Tämä tulee mahdolliseksi vain, jos yksilöt ikään kuin pelastautuvat irtautumalla taikauskon, tietämättömyyden ja uskonnollisen dogmaattisuuden perinteestä. Tämän vastustaminen, kykenemättömyys ymmärtää sekularismiin tukeutuvan kansallisen pelastusprojektin arvoa, tulkitaan kemalistisessä ideologiassa yksilöllisyyden ja tiedon hylkäämiseksi, uskonmiesten käskyjen tahdottomaksi seuraamiseksi, jonka lopputulos on henkinen pimeys. (Özden 2004, 41–42).

Osmani-imperiumin hajoaminen ja valtaviä alueiden menettäminen synnytti trauman, joka valtiotasolla käännettiin voitoksi ra-

kentamalla uusi ja yhtenäinen turkkilainen kansallisvaltio. Yksilötasolla kysymys elämän merkityksestä siirrettiin tuonpuoleisesta tähän maailmaan luomalla sekulaari valtio, samalla kun kansallisen vision keskiöön nousi yhteiskunnan parantaminen tieteellisen tiedon ja teknologian avulla. Uudella tavalla muotoiltu elämän merkitys kiteytyi prosessiin, jossa kaikki perinteen ja uskonnon välittämät todellisuutta koskevat väitteet asetettiin kritiikin ja tarkastelun kohteeksi. Samalla luotiin väylä ihmisen henkiselle vapautukselle, emansipaatiolle. On perusteltua sanoa, että tietty osa kansallisvaltion uudesta keskiluokasta – ennen muuta virkamiehet ja tietyt ammattikunnat, kuten esimerkiksi opettajat, lakimiehet ja lääkärit, sekä ainakin osa uuden valtion yrittäjistä – omaksuivat kemalistisen sekularismin kiinteäksi osaksi maailmankuvaansa.

Kaikesta sekularismin, positivismin ja materialismin painotuksesta huolimatta vain kourallisen Turkin tasavallan perustajasukupolvesta voidaan sanoa olleen ateisteja. Suurin osa byrokraateista ja upseereista muodostuneesta valtioeliitistä myös ymmärsi, että kansan enemmistön maailmankuva muuttui hitaasti ja että islaminuskolla oli edelleen merkittävä rooli ihmisten ajattelussa ja kokemusmaailmassa. Tältä perustalta kehittyi ajatus islamin liittämistä uuteen, sekulaariin valtioon muovaamalla siitä reformoitu versio, joka toimisi tasavallan ”kansallisena uskontona” (*millî din*). Tämä vaati kuitenkin perustavanlaatuisen käsitteellisen erottelun tilanteessa, jossa Osmanien valtakunta ja sen edustama islam julistettiin taantumukselliseksi. (Arslan 2002, 200–205.)

Erityisesti 1930-luvun aikana kemalismiiniin vahvasti sisältynyt osmanivastaisuus tuotti historiantulkinnan, jonka mukaan osmanien 600-vuotinen islamilainen imperiumi oli turkkilaisen kansakunnan näkökulmasta vallananastajien hallinto, jonka aikana turkkilaiset kadottivat kansallisen tietoisuutensa ja ylpeytensä. Turkkilaisen kansan alkuperäinen ja turmeltumaton ydin oli löydettävissä Keski-Aasian paimentolaiskulttuurista, jonka keskeinen piirre oli ollut yhteisvastuullisuus. Tämä kansallinen tietoisuus hävisi islamille rakentuneen Osmanien valtakunnan aikana. Tasavallan aikakauden turkkilainen väestö oli joka tapauksessa muslimeja, jonka

vuoksi islam oli muodossa tai toisessa sisällytettävä kansalliseen identiteettiin. Kansallinen uskonto oli mahdollista saavuttaa erottamalla kaksi islamia tarkoittavaa termiä: *İslâmcılık* ja *Müslümanlık*. Ensimmäinen viittasi osmani-imperiumin islamiin, jälkimmäinen turkkilaiseen islamiin, josta tuli tasavallan aikakauden reformoitu ja privatisoitu usko. (Arslan 2002, 200–205.)

Sekularismi valtion ja yksilön ohjenuorana

Kemalistien ja koko tasavallan perustajasukupolven mentaliteettia on monesti verrattu Ranskan vallankumouksen radikaalisiin eli jakobiineihin (Akyol 2012). Tämä on laajasti tulkittu pejoratiiviseksi vertaukseksi, jolla osoitetaan kemalistien suvaitsemattomuutta ja autoritaarisuutta. Tällaisia vertailuja hedelmällisempää on karottaa kemalistisessa sekularismissa käytettyjä käsitteitä ja näiden kautta päätellä sekularismille annettuja merkityksiä. Yksi tällainen oleellinen käsite on sivilisaatio (*medeniyet*). Osmanit näkivät valtionsa erityisen islamilaisen sivilisaation edustajana ja sen korkeimpana valtiollisena ilmentymänä. Atatürk ja hänen kannattajansa taas ymmärsivät Turkin tasavallan perustamisen ”sivilisaatiosiiirtymänä”, turkkilaisen kansakunnan historiallisena transformaationa. Tässä muutoksessa kansakunta jätti taakseen taikauskoon, alikehittyneisyyteen ja tietämättömyyteen juuttuneen osmanien islamilaisen sivilisaation ja tuli osaksi nykyaikaista, rationaalista ja tieteellisen tiedon hallitsemaa universaaliala modernin aikakauden sivilisaatiota, jonka kirkkaimpana ilmentymänä oli tuon ajan Länsi-Eurooppa, ennen muuta Iso-Britannia ja Ranska. (Batuhan 2006, 49.)

Tieteeseen perustuva rationalistinen kehitysusko tuli oleelliseksi osaksi Osmanien valtakunnan viimeisen sukupolven maailmankuvaa 1890-luvulta alkaen. Samaan aikaan kun byrokraattinen eliitti etsi länsimaiden ja Venäjän ekspansion paineessa kuumeisesti keinoja valtion pelastamiseen, se omaksui edeltäjistään huomattavasti poikkeavan käsityksen ihmisen ja kaikkeuden suhteesta. (Hanoğlu 2012.) Vaikka osmani-imperiumin hallintovirkamiesten ja kulttuu-

rieliitin maailmankuva oli maallistunut jo koko 1800-luvun, se oli kuitenkin säilyttänyt perinteisen islamilaisen diskurssin kautta yhteyden laajojen kansanjoukkojen maailmankuvaan. Tästä poiketen osmanien viimeinen sukupolvi, jonka keskuudesta tasavallan perustajatkin nousivat, uskoi yleisten luonnontieteellisten teorioiden mukaisesti, että ihminen ja yhteiskunta olivat vain luonnonlakien tuotetta. (Mardin 1989, 9–11). Tuloksena oli mekanistinen käsitys yhteiskunnasta ja valtiosta, jossa osmanien islamilainen sivilisaatio oli uuden, universaalien tieteellisen sivilisaation (*medeniyet*) esteenä.

Käsitys, jonka mukaan Turkin vuonna 1919 alkanut vallankumous kiinnitti turkkilaiset osaksi universaalia modernin aikakauden sivilisaatiota, on säilynyt kemalistisen ideologian keskeisenä piirteenä 1920-luvulta tähän päivään (Alaranta 2014). Kemalistien kirjoittajien mukaan ei ole olemassa mitään erityistä islamilaista modernia sivilisaatiota vaan moderni, ihmisoikeuksien ja demokratian määrittelemä, sivilisaatio on universaali ja kaikkialla samanlainen. Sekularismi puolestaan nähdään tämän universaalien modernin sivilisaation perustana. (Kongar 1997, 10–12.) Näistä lähtökohdista kemalistisen sekularismin oleelliseksi rinnakkaiskäsitteeksi muotoutui vallankumous (*inkılâp*). *İnkılâp* oli se radikaali prosessi, jonka kautta Osmanien valtakunnan aikansa eläneet käytännöt ja instituutiot murskattiin, jotta uusi tasavaltalainen poliittinen yhteisö voisi muodostua. Kemalistisen sekularismin toiseksi liitännäiskäsitteeksi nousi modernisaatio, *çağdaşlaşma*. Tätä termiä käytettiin jo osmani-imperiumin loppukaudella synonyyminä termeille ”länsimaistaminen” ja ”eurooppalaistaminen”. (Efe 2011.)

”Kansakunta” (*ulus*) on niin ikään keskeinen kemalistisen sekularismin olemusta määrittelevä käsite. Osmanien valtakunta oli viime kädessä perustunut metafyyssiseen oppiin Jumalan antamasta yhteiskuntajärjestyksestä ja yksilön tarpeesta sopeutua tähän järjestykseen. Kansakunnan syntyminen modernina poliittisena yhteisönä vaati näiden vanhojen, uudistumiseen kykenemättömien vaakaumusten hylkäämistä ja rationaalisen-tieteellisen maailmankuvan omaksumista.

Voidaan siis todeta, että kemalistisen sekularismin keskiössä on alun perin länsimaiseen liberalismiin oleellisesti kuulunut ajatus ihmisen emansipaatiosta. Kantilaisittain kyse on siis vapautumisprosessista, jonka lopputuloksena on ihmisen henkinen täysi-ikäisyys (Koivisto – Mäki – Uusitupa 1995, 87). Kemalistisessa traditiiossa tämä universaali vapautumisen prosessi sai radikaalin muotonsa Turkin vallankumouksen kautta. Kansallisvaltiosta tuli se institutionaalinen rakenne, joka viime kädessä mahdollisti ensin kansakunnan ja sen perustalta yksilön emansipaation. Tästä juontuva keskeinen vallankumouksellinen teesi esittää, että osmani-imperiumin traditioon kiinnittyneet, vain omaa etuaan ajavat uskonoppineet pyrkivät hyväksikäyttämään ”kansan tietämättömyyttä ja fanaattisuutta” ja täten väärinkäyttivät ja manipuloivat islaminuskoa ja ihmisten vahvaa sidettä uskontoon (Atatürk 2006, 543).

Sekularismia selittävät ja sille merkityksen antavat sivilisaation, vallankumouksen, modernisaation ja kansakunnan käsitteet voidaan ymmärtää tukikäsitteinä, joiden kautta sekularismi on aina asetettu osaksi kemalistista ideologiaa. Monesti yhtä tärkeitä ovat kuitenkin olleet ne käsitteet, jolla määritellään positiivisesti ymmärretyn sekularismin vastapuolta. Tällaisina avainkäsitteinä kemalistiset tekstit viljelevät ennen muuta termejä *irtica*, taantumuksellisuus, ja *İslamçılık*, islamismi. Kemalistisessa diskurssissa näitä ajavat henkilöt ja kansanliikkeet edustavat vastavallankumouksellisuutta.

Kemalismiin kriittisesti suhtautuneiden toimijoiden mukaan valtion virallista ideologiaa propagoivat virkamiehet, oikeusoppineet ja armeijan upseerit ovat leimanneet kaiken valtion kontrollin ulkopuolella tapahtuvan uskonnollisen toiminnan taantumuksellisuudeksi. Tällä eliitti pyrkii ennen muuta oikeuttamaan oman valta-asemansa ja varmistamaan, että muut yhteiskuntaryhmät eivät nouse merkittäviin asemiin tai ylipäänsä haasta valtaeliitin asemaa. Voidaankin sanoa, että kemalistisen sekularismin äänekkäin haastaja, poliittista islamia edustava *Milli Görüş* -liike, tarjosi sekularismille vastakäsitteen, islamismin (*İslamçılık*). Islamismi toimi 1950-luvulta 1980-luvun alkuun eräänlaisena vastadiskurssina, jonka avulla konservatiiviset, islamin kuvastoon ja arvomaailmaan

sitoutuneet toimijat – konservatiiviset kauppiaat ja käsityöläiset, uskonnollisten veljeskuntien johtajat ja rivijäsenet – pyrkivät rai-vaamaan omalle taloudelliselle toiminnalleen ja arvomaailmalleen tilaa, ensin yhteiskunnallisessa marginaalissa ja 1970-luvulle tultaessa myös yhä näkyvimmin murtautumalla poliittiselle kentälle omi-ne puolueineen (Çakır 2005, 546). Tästä Turkin poliittista islamia edustavasta *Milli Görüş* -liikkeestä ja sen tarjoamasta vastadiskurs-sista polveutuu myös Turkkiä vuodesta 2002 hallinnut, presidentti Recep Tayyip Erdoğanin johtama Oikeus- ja kehityspuolue (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP).

Leimallista kemalistisen sekularismin olemukselle on, että sen edustajat keskittyvät määrittelyissään lähes yksinomaan joko ihmisen ja yhteiskuntaryhmien välisten suhteiden kuvaukseen tai korostavat sekularismin merkitystä kansallisvaltion ja poliittisen yhteisön menestykselle. Eksplisiittisiä, suoria määritelmiä yksilön elämän suurista kysymyksistä – elämän merkityksestä ja kuolemasta – ei ole löydettävissä. Onkin helppo ymmärtää, että kemalismiin ja sen sisältämän sekularismin islamilaiset kriitikot korostavat teksteissään juuri näitä piirteitä. 1970-luvun loppupuolelta alkaen kehittynyt uuden islamilaisen älymystön kirjallisuus käsittelee usein ihmisen henkisen vieraantuneisuuden ongelmaa ja esittää, että ongelman voi ylittää omaksumalla henkilökohtainen islamin uudelleentulkinta, joka on muokattu vastaamaan nykyajan yhteiskunnan haasteisiin. Tätä edistäessään islamilaisen älymystön edustajat, kuten Ali Bulaç (1993) ja Rasim Özdenören (1999), ovat rakentaneet muslimi-identiteettiä hyökkäämällä kemalismiin rationalistista ideaalikansalais-ta vastaan tekemällä siitä muslimi-identiteetin ”toiseuden”, joka on ratkaisevasti muuta kuin islamilainen ”itse.”

Yleistävästi voi todeta, että kemalistisen sekularismin ideaalin keskiössä on vakaumus universaalisti modernista maailmasta, jossa uskonto ei vaikuta yhteiskunnan toimintaan ja jossa usko on siirtynyt yksilön henkilökohtaisen elämän tasolle, vieläpä uudessa rationaalisessa muodossaan, traditiosta irroitettuna. Turkin isla-milais-konservatiivisissa piireissä tämä on puolestaan johtanut vastareaktioon eli traditioon tukeutuvaan islamin uudelleentulkin-

taan, jossa yksilöitä kutsutaan löytämään usko uudelleen merkityksettömyyden kokemuksen edessä, jonka nykyajan elämä aiheuttaa. Tämä taas on monesti johtanut konservatismiin ja perinteisen uskonnollisen maailmankuvan arvojen korostamiseen esimerkiksi sukupuolirooleissa.

”Uuden ihmisen rakentaminen” utopiana ja käytäntöinä

Teoriassa kaikki poliittis-institutionaaliset sekularismin muodot esitetään vakaumuksen vapauden ylläpitäjinä ja tapoina, joilla valtio ja uskonto voidaan pitää institutionaalisesti erillään toisistaan. Käytännössä sekularismissa on aina ollut hyvin erilaisia malleja ja järjestelyjä tämän toteuttamiseksi. Turkille on ollut leimallista, että *laiklik*-periaatteen käytäntöönpanoa on paradoksaalisesti syytetty sekä pyrkimyksestä hävittää uskonto kokonaan julkisesta elämästä että liiallisesta uskonnon ja valtion yhteenkietomisestä. Turkin perustuslaki muun muassa määrittelee rikokseksi ”pyhiin uskonnollisten vakaumusten” käytön poliittisiin tarkoituksiin. Missään kohtaa perustuslaki ei kuitenkaan tarkkaan kerro, mitä pyhät uskonnolliset vakaumukset ovat, ja täten perustuslakituomioistuimen tehtäväksi on jäänyt sekularismin määrittely erilaisissa sen antamis- ja linjauksissa. (Sommer 2015, 28.)

Turkin tasavallan historiaa, kemalistista ideologiaa ja sen sisältämää sekularismia onkin hyödyllistä analysoida pohtimalla, min-käläinen valtion ja uskonnon suhde on ollut ensin Osmanien valtakunnassa ja sittemmin Turkin tasavallan vuosikymmeninä, jolloin sekularismi on ollut keskeinen osa perustuslakia. Yksi suurimmista tulkintaeroista kemalistien ja liberaalien välillä on jo pitkään ollut kysymys siitä, ketkä Turkissa edustavat edistyksellisyyttä (*ilericilik*). Liberaalien mukaan kemalismi on Turkissa valtiovaltaan, autoritaarisuuteen ja suvaitsemattomaan nationalismiin kiinnittynyt taantumuksellinen ideologia (Ciddi 2009, 6; Öktem 2011: 7). Kemalistien kannattajat puolestaan tulkitsevat aatteensa nimenomaan Turkin edistyksellisenä liikkeenä, ja näkevät islamiin ja sen

käytäntöihin suopeasti suhtautuvat puolueet ja yhteiskunnalliset ryhmät taantumuksellisina (Güvenç 2002; Kili 2011).

Voidaan ajatella, että kemalistisen sekularismin puolustajien mielestä yksilöllinen maailmankuvasekularismi (yksilön emansipaatio tradition ja irrationaalisen uskon kahleista) edellyttää poliittista sekularismia. Toisin sanoen he ovat ajatelleet, että valtion ylhäältäpäin tekemä uskonnon ja politiikan erottelu – joka Turkissa käytännössä on tarkoittanut valtiollista uskonnon kontrollointia – on edellytys maailmankuvasekularismin leviämiseksi kansalaisten keskuudessa. Tässä mielessä kemalistinen sekularismi ei ole koskaan ollut neutraali näkemys, vaan kuten İlhan Selçuk (2003) on asian kiteyttänyt, pyrkimys ”uuden ihmisen luomiseen” (*yeni insanı yaratmak*). Tämä ”aktiiviseksi sekularismiksi” määritelty suuntaus on ollut olemassa viimeistään 1930-luvun alusta saakka, jolloin se sisällytettiin muun muassa valtion virallisiin, kouluille, virastoille ja kansalaisille jaettuihin opaskirjasiiniin (Nedim 1933).

Yksi hedelmällinen tapa hahmottaa kemalistisen sekularismin ilmentämää maailmankuvaa onkin tarkastella nimenomaan tätä pitkäkestoista pyrkimystä kasvattaa ”uusi ihminen”. Monella tapaa kemalistisen sekularismin olemus niin sanottuna aktiivisena – ja ainakin kriitikoiden mielestä aggressiivisena – sekularismin muotona kiteytyy tässä utooppisessa projektissa. Jos kemalismia tarkastellaan historiallisesti muovautuneena ja muuttuvana ajatusrakennelmana eikä vain pysähtyneenä valtionideologiana, käy ilmi, että moninaisista ja muuttuvista tulkinnoista huolimatta uuden ihmisen rakentamista on pidetty tarpeellisena vuosikymmenestä toiseen.

Sanomattakin on selvää, että tämä pyrkimys on eri vuosikymmeninä ilmennyt hyvin erilaisissa yhteiskunnallisissa tilanteissa. Suurin murroskausi sijoittuu 1990-luvun alkupuolelle, jolloin länsimaisessa voimakkaasti esiin noussut postmoderni yhteiskuntafilosofia alkoi järjestelmällisesti kyseenalaistaa valistuksen traditiota ja sitä kautta rationalistisen maailmanselityksen universaaliksi oletettua luonnetta. Turkissa tämä johti kyseiseen maailmanselitykseen tiiviisti kytkeytyneen kemalistin kyseenalaistamiseen ja sekularismin haastamiseen ennen muuta koko ajan näkyvämmäksi muuttunees-

sa islamilaisessa mediassa ja älymystön kannanotoissa (Kadioğlu 1998; Ege 2006). Tulevissa kemalistista sekularismia käsittelevissä tutkimuksissa olisikin hyvä pohtia, kuinka paljon länsimainen tapa tulkita kemalismi totalitarismiksi liittyy kansainvälisen järjestelmän suureen muutokseen, joka tapahtui 1990-luvulla siirryttäessä kylmän sodan kaudelta Yhdysvaltojen hegemonian kauteen. Turkillaan oli Natossa merkittävä rooli Neuvostoliiton ja alati läsnä olevan kommunismin patojana itäisellä Välimerellä. Kun kommunistisen totalitarismin uhka katosi, katse tuntuu siirtyneen kemalistiseen sekularismiin Turkkia luonnehtivana totalitarismina, joka oli pysynyt ikään kuin piilossa suuren, kapitalistisen ja kommunistisen yhteiskuntajärjestelmän välisen valtakamppailun kaudella.

Turkin vanhin puolue, ja nykyinen suurin oppositiopuolue eli Tasavaltalainen kansanpuolue (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) voidaan ymmärtää utooppisen uuden ihmisen rakentamisen projektin institutionaalisenä kantajana, ja valtakaudellaan (1923–1950) myös sen toimeenpanijana. Mustafa Kemal Atatürkin syyskuussa 1923 perustaman Tasavaltalaisen kansanpuolueen ytimessä on tänäkin päivänä ajatus Turkin vallankumouksesta ”valistusvallankumouksesta” (*Aydınlanma Devrimi*), joka siirtää traditionaaliseen, uskonnolliseen maailmankuvaan ja sitä edustavaan poliittiseen järjestelmään sitoutuneen turkkilaisen kansakunnan osaksi valistuksen ja rationaalisen modernin aikakauden sivilisaatiota. Puolueen 2000-luvun julkilausumissa sekularismi on ymmärretty demokratian ja ihmisoikeuksien ennakkoehtona tavalla, joka ylittää lainsäädännössä määritellyn suppean tulkinnan. Toisin sanoen demokraattisten vapauksien ja ihmisoikeuksien käytännön toteutuminen Turkissa edellyttää sekä tätä tukevia lakeja että sekularistista järjestelmää, joka konkreettisesti vapauttaa yksilön niin taloudellisesta kuin yhteisöjen ylläpitämästä sorrosta. (*Cumhuriyet Halk Partisi* 2008, 20.)

Utopistinen ”uusi ihminen” on saavutettavissa reformistisen lainsäädäntötyön ja ennen muuta koulutuksen kautta. Tällä tavoin se liittyy oleellisesti kemalististen teoreetikoiden laajempaan analyysiin turkkilaisen yhteiskunnan olemuksesta ja kehitysvaiheesta, erityisesti verrattaessa Eurooppaan. Eturivin kemalistisen älymystön

edustajat ovat vuosikymmeniä korostaneet, että Osmanien valtakunnasta ja nuoresta Turkin tasavallasta puuttuivat sellaiset kansalaisyhteiskunnasta ja nousevan keskiluokan tahtotilasta sikiävät reformivaateet, jotka Euroopassa yhdistyivät valistuneen eliitin pyrkimyksiin. Näin Turkin ”valistusvallankumouksen” on ajateltu vaativan vahvaa keskusjohtoista valtiota, joka turvaa taloudellisen ja poliittisen itsenäisyyden, sitoutuu kemalistiseen modernisatioideologiaan ja toteuttaa kulttuurivallankumouksen luomalla radikaalin lainsäädännön ja toteuttamalla kouluissa uuden ihmisen kasvatusohjelman opettajakunnan avulla. (Avcioğlu 2001, 506–507; Kışlalı 2007.) Vaikka ei olekaan syytä epäillä yksittäisten opettajien vilpitöntä pyrkimystä saattaa tulevat sukupolvet itsenäisen ajattelun ja rationaalisen vapautuksen tielle, tosiasiaa kansakunnan rakentamisprojekti ja valtion olemassaolon turvaaminen on aina asetettu humanistisen valistusmission edelle, ja tuloksena on ollut jyrkkä nationalismi ja homogeenisen, lähes korporatiivisen valtion ihannointi.

Konkreettinen seikka, joka ilmentää tätä ristiriitaa, on kemalistisen hallinnon suhde Turkin suureen kurdivähemmistöön. Voi perustellusti todeta, että jos kemalistit olisivat olleet kiinnostuneempia sekularismin ja siihen pohjautuvan valistuksen ja emansipaation edistämisestä kuin turkkilaisen yhtenäisvaltion luomisesta ja hallinnon pysyvyydestä, he olisivat kannustaneet valistusideologian levittämistä kurdienemmistöisillä alueilla tukemalla kurdinkielistä opetusta ja kansalaisyhteiskuntaa, eivätkä suinkaan pyrkineet järjestelmällisesti tuhoamaan sitä. Toiseksi, jos emansipaatio ja rationalismi olivat päämäärinä, eikö silloin olisi ollut tarpeen edistää poliittista liberalismia ja yksilöiden oikeuksia. Euroopan historiassakin sekularismi ja liberalismi ovat kietoutuneet tiukasti toisiinsa.

Johtopäätökset

Kuten johdannossa todettiin, yhdenkään ihmisen tai ryhmän maailmankuva ei löydy sellaisenaan mistään tekstien tai diskurssien kokonaisuudesta. Maailmankuva on aina tutkijan luoma konstruktio, joka vaatii tiedostettujen ja tiedostamattomien ajattelun sisältöjen luotaamista (Hyrkkänen 2002, 103–106). Kemalistisen sekularismin ilmentämä maailmankuva on täten käsitysten kokonaisuus, jonka keskiössä ovat usko universaalin modernin ihmisen kehittymiseen ja siihen, että kansallisvaltion ja kansallisuusaatteen historiallinen välttämättömyys antaa edellytykset tämän uuden ihmisen esiin nousulle. Tästä perspektiivistä voidaan todeta, että kemalistisen sekularismin maailmankuvassa vastaukset yksilön elämän niin sanottuihin suuriin kysymyksiin – käsitykset maailman luonteesta ja omasta paikasta maailmassa, sekä näkemykset siitä mitä on hyvä ja merkityksellinen elämä – saavat muotonsa osana kansallista pe-lastuskertomusta.

Kemalistiseen sekularismiin sitoutuneiden kirjoittajien piirissä on hyvin niukasti käsitelty sitä, mihin sekularistinen ”uusi ihminen” uskoo tässä maailmassa toteutuvan kansallisvaltioprojektin ulkopuolella, toisin sanoen miten hän suhteuttaa elämän rajallisuuden ja yksilön elämän merkityksen kansallisvaltion rakentamisen näkökulmasta ymmärrettyyn sekularismiin. Sen sijaan näistä kirjoituksista on kohtalaisen helppoa piirtää esiin ajatus uudesta ja reformoidusta islamista, josta on poistettu sen julkinen ulottuvuus ja joka on täten siirretty yksilön omakohtaisen kokemusmaailman piiriin. Toisaalta *Diyaretin* eli uskonnollisten asioiden ministeriön kautta tuotettu uusi, kansallisvaltiollinen islam on läpeensä poliittinen projekti ja täten keskeinen osa julkista elämää Turkissa.

Johtopäätöksenä voidaan todeta, että kemalistinen sekularismi on ennen muuta tarjonnut lähtökohtia elämän merkityksen kysymyksille kansallisvaltioprojektin viitekehyksessä jättäen tämän ylittävät, yksilöiden eksistentiaaliset kysymykset reformoidun, valtion ohjauksessa ilmenevän uskonnon tehtäväksi. Kemalistinen sekularismi siis ikään kuin puhdistaa julkisen tilan uskonnosta ja ohjaa

tarkastelemaan elämän merkitystä koskevia kysymyksiä kansallisvaltion pelastuskertomuksen viitekehyksessä, mutta jättää tämän ylittävät kärsimykseen, kuolemaan ja kuoleman jälkeiseen elämään liittyvät kysymykset reformoidun uskonnon vastattavaksi.

Lähteet ja kirjallisuus

- Akyol, Mustafa 2012. The end of the "Turkish Enlightenment". *Hürriyet Daily News* (11.2.2012).
- Alaranta, Toni 2014. *Contemporary Kemalism. From universal secular-humanism to extreme Turkish nationalism*. London: Routledge.
- Alaranta, Toni 2019. *Turkin historia. Atatürkista Erdoğaniin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Alaranta, Toni 2024. Turkey's transformed state identity. Teoksessa Özerdem, Alpaslan & Öztürk, Ahmet Erdi (toim.), *A companion to modern Turkey's centennial. Political, sociological, economic and institutional transformations since 1923*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 133–143.
- Arslan, Cumhur 2002. Halil Nimetullah Öztürk. Teoksessa Bora, Tanıl & Gültekin, Murat (toim.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. Cilt 2: Kemalizm*. İstanbul: İletişim. 200–205.
- Atatürk, Mustafa Kemal 2006 [1927]. *Nutuk*. İstanbul: Kitap Zamanı.
- Avcıoğlu, Doğan 2001. *Türkiye'nin Düzeni. Dün, bugün, yarın*. Ankara: Tekin Yayınevi.
- Aytürk, İlker 2015. Post-post-Kemalizm. Yeni bir paradigmayı beklerken. *Birikim* 319.
- Batuhan, Hüseyin 2006. Aydınlanma kavramı üzerine bazı düşünceler. Teoksessa Elkâtip, Demet (toim.), *Server tanilli. Türkiye'de aydınlanma hareketi. Dünü, bugünü, sorunları*. İstanbul: Alkım. 41–50.
- Belge, Murat 2002. Mustafa Kemal ve Kemalizm. Teoksessa Bora, Tanıl & Gültekin, Murat (toim.) *Modern Türkiye'de siyasî düşünce. Cilt 2: Kemalizm*. İstanbul: İletişim. 29–43.
- Bozkurt, Mahmut Esat 1995 [1940]. *Atatürk ihtilali*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Bulaç, Ali 1993. *İnsanın özgürlük arayışı*. İstanbul: Beyan.
- Çakır, Ruşen 2005. Millî Görüş Hareketi. Teoksessa Bora, Tanıl & Gültekin, Murat (toim.), *Modern Türkiye'de siyasî düşünce, Cilt 6: İslamcılık*. İstanbul: İletişim. 544–575.
- Ciddi, Sinan 2009. *Kemalism in Turkish politics. The Republican People's Party, secularism and nationalism*. London: Routledge.
- Cliteur, Paul 2010. *The secular outlook. In defense of moral and political secularism*. London: Wiley-Blackwell.
- Cumhuriyet Halk Partisi* 2008. Çağdaş Türkiye için değişim. Cumhuriyet Halk Partisi programı.
- Efe, Adem 2011. Erken dönem cumhuriyet'te çağdaşlaşma / modernleşme çabaları. *Türk Yurdu* 100 (292).
- Ege, Ragıp 2006. Modern İslamcılarda bilim ile aklın sorgulanması. Teoksessa Elkâtip, Demet (toim.), *Server tanilli. Türkiye'de aydınlanma hareketi. Dünü, bugünü, sorunları*. İstanbul: Alkım. 72–93.

- Eisenstadt, Shmuel 1984. The Kemalist regime and modernization. Some comparative and analytical remarks. Teoksessa Landau, Jacob (toim.), *Atatürk and the modernization of Turkey*. Boulder: Westview Press. 3–16.
- Ergil, Doğu 1989. Laiklik üzerine düşünceler. Türkiye örneği. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 44 (3): 1–47.
- Gülalp, Haldun 2005. Enlightenment by fiat. Secularization and democracy in Turkey. *Middle Eastern Studies* 41 (3): 352–372.
- Güvenç, Nazım 2002: *Yine, yeni, yeniden CHP*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Hanoğlu, Şükrü 2012. The historical roots of Kemalism. Teoksessa Kuru, Ahmet T. & Stepan, Alfred (toim.), *Democracy, Islam and secularism in Turkey*. New York: Columbia University Press. 32–55.
- Hyrkkänen, Markku 2002. *Aatehistorian mieli*. Tampere: Vastapaino.
- Juergensmeyer, Mark – Calhoun, Craig – Van Antwerpen, Jonathan 2011. Introduction. Teoksessa Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – Van Antwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press. 3–30.
- Kadioğlu, Ayşe 1998: Republican epistemology and Islamic discourses in Turkey in the 1990s. *The Muslim World* 88 (1): 1–22.
- Karaveli, Halil 2010. An unfulfilled promise of Enlightenment. Kemalism and its liberal critics. *Turkish Studies* 11 (1): 85–102.
- Kastrup, Bernardo 2016. The Idealist view of consciousness after death. *Journal of Consciousness Exploration & Research* 7 (11): 900–909.
- Kaya, Emir 2018. *Secularism and state religion in modern Turkey. Law, policy-making and the Diyanet*. London: I. B. Tauris.
- Kili, Suna 2011. *Atatürk devrimi. Bir çağdaşlaşma modeli*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kışlalı, Ahmet Taner 2007. *Kemalizm, laiklik ve demokrasi*. Ankara: İmge.
- Kongar, Emre 1997. *Demokrasi ve laiklik*. Ankara: Remzi.
- Koivisto, Juha – Mäki, Markku – Uusitupa, Timo 1995. *Mitä on Valistus?* Tampere: Vastapaino.
- Mardin, Şerif 1989. *Religion and social change in modern Turkey. The case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press.
- Mert, Nuray 2002. Cumhuriyet Türkiye'sinde laiklik ve karşı laikliğin düşüncel boyutu. Teoksessa Bora, Tanıl & Gültekinil, Murat (toim.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce. Cilt 2: Kemalizm*. İstanbul: İletişim. 197–209.
- Mutluer, Nil 2018. *Diyanet's role in building the Yeni (New) Milli in the AKP era*. *European Journal of Turkish Studies* 27: 1–25. <https://doi.org/10.4000/ejts.5953>.
- Nedim, Vedat 1933. *Osmanlı imparatorluğundan Türkiye cümhuriyetine. Nasıldı, nasıl oldu?* İstanbul: Devlet Matbaası.

- Onishi, Bradley B. 2018. *The sacrality of the secular. Postmodern philosophy of religion*. New York: Columbia University Press.
- Philipott, Daniel 2002. The challenge of September 11 to secularism in international relations. *World Politics* 22: 66–95.
- Quack, Jonathan 2017. Identifying (with) the secular. Description and genealogy. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. Oxford: Oxford University Press. 21–39.
- Selçuk, İlhan 2003. Türkiye aydınlanması: ”Yeni insanı yaratmak”. Teoksessa Elkâtip, Demet (toim.), *Server Tanilli: Türkiye’de aydınlanma hareketi. Dünü, bugünü, sorunları*. İstanbul. Alkım. 31–37.
- Şimşek, Sefa 2005: ”People’s houses” as a nationwide project for ideological mobilization in early Republican Turkey. *Turkish Studies* 6 (1): 71–91.
- Somer, Murat 2015: Whither with secularism or just undemocratic laiklik? The evolution and future of secularism under the AKP. Teoksessa Talbot, Valeria (toim.), *The uncertain path of the ”New Turkey”*. Milan: ISPI. 23–48.
- Stenmark, Mikael 2021. Worldview Studies. *Religious Studies* 58 (3): 564–582. <https://doi.org/10.1017/S0034412521000135>
- Tayhani, İhsan 2009. Türkiye cumhuriyeti’nin temeli: laiklik. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 43: 517–529.
- Öktem, Kerem 2011. *Angry nation, Turkey since 1989*. London: Zed Books.
- Özden, Yekta Güngör 2004. *Lâiklik için – dünden yarına çalışmalar, çabalar*. İstanbul: İleri.
- Özdenören, Rasim 1999. *Yeniden inanmak*. İstanbul: İz Yayıncılık.

5 Pancasila'n pakko?

Sekularismin ja uskonnon niveltymisen historiaa Indonesiassa

Heikki Wilenius

© <https://orcid.org/0000-0003-4601-2392>

Kaikilla valtioilla on rajansa. Meillä on rajoitettu avoimuus, ja ne rajat ovat: ei kommunismille ja ei islamilaiselle valtiolle. Pancasila on näiden rajojen indonesialainen ilmaus. – Y. B. Mangunwijaya (sit. Ramage 2013, 103)

Usein ajatellaan, että sekulaari demokratia ja islam ovat vastakkaisia toisilleen. Indonesia on yksi niistä harvoista maita, jossa enemmistö väestöstä on muslimeja ja jossa on lisäksi toimiva sekulaari demokratia (Barton 2010, 472). Indonesiassa sekularismilla on erityinen merkitys: sen ymmärretään usein liittyvän *pancasilaan*, Indonesian valtionfilosofiaan, joka tarkasti ottaen ei ole sekulaari aate. Pancasila on kuitenkin käsite, jonka avulla – yllättävästi – pystyy problematisoimaan koko ajatusta sekularismista. Toisin sanoen Pancasila tekee ongelmalliseksi sekularismin käsitteeseen sisäänleivotun ajatuksen siitä, että uskonnollisuus olisi mahdollista erotella omaksi elämänalueekseen.

Pancasila on indonesialaisessa katsantokannassa käsite, joka sovitaa sekulaarin nationalismin ja uskonnollisuuden välisen ristiriidan. Vaikka nyky-Indonesiassa Pancasilailla perustellaan enemmän uskonnollista nationalismia, voidaan hyvin väittää, että Pancasila mahdollistaa myös sekularistisia tulkintoja uskonnon roolista yhteiskunnassa.

Tässä luvussa esittelen Pancasilaasta käydyin keskustelun historiaa ja muutoksia. Lähden liikkeelle sekularismin historiasta Indonesiassa 1900-luvun alussa, jolloin pohdittiin uskonnonopetuksen järjestämisen tapoja Hollannin siirtomaavallan alla. Seuraavassa alaluvussa käsittelemme Pancasila'n syntymää toisen maailmansodan loppuhetkillä, kun tulevan tasavallan poliittinen eliitti pohti, mikä yhdistäisi

nuoren kansakunnan poliittisesti. Sukarno, josta tuli myöhemmin Indonesian ensimmäinen presidentti (1945–1967), piti puheen, jossa hän yhdisti muslimien toiveita, jaavalaisuuteen kuuluvaa hindulaista mystiikkaa sekä modernia kansallisvaltioajattelua. Tätä retorisesti nerokasta synteesiä hän kutsui pancasilaksi.

Pancasilan syntymää käsittelevän osion jälkeen tarkastelen Indonesian toisen presidentin, Suharton, pitkää aikakautta (1967–1998). Sen aikana pancasila jähmettyi, pyhittyi, ja muuttui osittain itsensä antiteesiksi. Pancasilasta häivyttiin viittaukset sosialismiin ja keskustelemaan demokratiaan, ja niiden tilalle tuli pancasila-demokratiaksi kutsuttu ajattelu, *Demokrasi Pancasila*, jossa painotettiin talouskasvua ja korporatistista ajattelua.

Suharton valta päättyi *reformasi*-nimiseen käännekohtaan keväällä 1998, kun monta kuukautta jatkuneiden mielenosoitusten jälkeen presidentti joutui eroamaan. Indonesia siirtyi monipuoluejärjestelmään, ja yhteiskunta vapautui monin tavoin. Hetken aikaa näytti siltä, että pancasilaan liittyvä ekseptionalismi – usko Indonesian ainulaatuisuuteen ja pancasilan ylivertaisuuteen – siirtyisi historiaan, ja tilalle tulisi ihmisoikeuksia painottava liberaali demokratia, mutta *reformasin* jälkeisellä ajalla Susilo Bambang Yudhoyonon ja Joko Widodon presidenttikausien aikana pancasila on tehnyt paluun. Käsittelem reformasia ja sitä seurannutta aikakautta omassa osiossaan.

Lähestyn pancasilan ja sekularismin suhdetta historian ja ideologian analyysin näkökulmasta. Esitystapani ottaa mallia antropologi Maurice Blochin rituaalin historiallisesta analyysistä. Bloch analysoi ympärileikkausrituaalia ja sen historiallista muutosta Madagaskarilla (Bloch 1986). Keskeistä tässä on, hieman Blochin argumenttia yksinkertaistaen, että vaikka rituaalin sisältö pysyisikin hyvin samanlaisena, siitä voi tehdä erilaisia poliittisia tulkintoja tai sillä voi oikeuttaa eri asioita eri aikakausina (Bloch 1986, 126–127). Tästä seuraa kysymys, päteekö argumentti myös pancasilan tyyppiseen poliittiseen diskurssiin, jolla on selkeitä ritualistisia ulottuvuuksia? Haen tälle kysymyksenasettelulle analyysikeinoja filosofi Gilles Deleuzen Foucault-luennasta (Deleuze 1988).

Deleuzen mukaan historian kerrostumat (*strata*) koostuvat asioista ja sanoista, havaitsemisesta ja sanomisesta, havaittavissa olevista kaistoista ja luettavissa olevista kentistä, sisällöistä ja ilmauksista (Deleuze 1988, 47). Kukin kerrostuma koostuu siis kahdenlaisista käsitteistä, joista ensimmäisiin liittyy “itsestäänselvyyden muotoja” (Deleuze 1988, 48). Nämä ovat ei-diskursiivisia käytäntöjä, jotka liittyvät johonkin havaittavissa olevaan. Deleuzen esimerkki on vankila, ja siihen liittyvät käytännöt, kuten panoptisuus, eli tunteen jatkuvasta tarkkailusta. Tämän luvun kannalta esimerkki tästä käytäntöjen tyyppistä olisi pancasilaan liittyvät rituaalit. Toinen kerrostumien komponentti on diskursiiviset käytännöt (Deleuze 1988, 48). Pancasilaan liittyvä poliittinen keskustelu on esimerkki tästä kerrostuman diskursiivisesta osasta; kuten tässä luvussa esitän, siihen liittyvät puhutavat, ilmaisut ja sanankäänteet ovat kaikki vaihdelleet Indonesian historian aikana.

Deleuzen mukaan kussakin historiallisessa kerrostumassa nämä kaksi elementtiä (havaittavat ja sanottavat) yhdistyvät eri tavoin. Kun yhdistämme tähän Deleuzen malliin Blochin ajatuksen rituaalin muodosta ja sisällöstä, voidaan todeta, että rituaalien tapauksessa niiden muoto, havaittavissa oleva komponentti, muuttuu hitaammin verrattuna niiden kielelliseen sisältöön eli diskursiivisiin käytäntöihin. Foucault’n mukaan näillä kahdella historiallisen kerrostuman komponentilla on keskenään erilainen historiallinen rakenne ja rytmi (Deleuze 1988, 50; DeLanda 2008, 171).¹

Tässä luvussa keskityn tarkastelemaan pancasilan diskurssin historiallista vaihtelua, ja painotan erityisesti sen poliittista ulottuvuut-

1 DeLanda kritisoi Deleuzen Foucault-luentaa ja arvostelee sitä kielellisen ulottuvuuden painottamisesta (DeLanda 2008, 167) sekä siitä, että se johtaa analyysin väärrälle mittakaavan tasolle (DeLanda 2008, 171). Semioottisen antropologian näkökulmasta katsottuna kumpikaan näistä kritiikeistä ei ole riittävä Deleuzen käsitteiden hylkäämiselle. Esinnäkin kieli on jo osa materiaalisuutta (ks. esim. Parmentier 2016), ja toiseksi, mittakaava ei ole vain analyttinen käsite, vaan performatiivinen tapa puhua asioista (ks. esim. Carr & Lempert 2016). DeLanda kaipaa myös kriittisempää ulottuvuutta politiikan analyysiin, mutta ei suhteuta tätä vaadetta genealogiseen metodiin, jonka Foucault omaksui Nietzscheiltä ja joka tuli erityisesti Rabinowin vaikutuksesta antropologiaan (ks. Foucault 1984, 51–75).

ta. Täten pois rajautuu pancasilan mytologian, diskurssin ja poliittisen oikeuttamisen vastinpari, eli sen rituaalinen toimeenpano Indonesian valtion arjessa: pancasila-koulutukset, pancasila-puheet, ja lukuisat muut pancasila-teemaiset tapahtumat. Rituaalit representoivat tapahtumia aivan kuin ne olisivat näiden tapahtumien yleis-pätevempiä versioita, tehden kaiken muutoksen tyhjäksi (Bloch 1986, 186), mutta kuten tässä luvussa tulen osoittamaan, myös diskursseilla, erityisesti ilmentyessään puheina, voi olla tämäntyyppisiä ritualistisia piirteitä (ks. Stasch 2011). Koska luvun fokus on pancasilan diskurssin suhde sekularismin käsitteeseen, nähdäkseni voin rajata rituaalit enimmäkseen käsittelyn ulkopuolelle, ja jättää tämän täydentävän analyysin avoimeksi kysymykseksi tulevalle tutkimukselle.

Taman Siswa, sekularismin edelläkävijä

Indonesian kansalliseen heräämiseen ja sekularistisen diskurssin muotoutumiseen liittyvät keskeisesti 1900-luvun alussa perustetut koulujen verkostot. Ensimmäiset siirtomaahallinnosta riippumattomat koulut silloiseen Hollannin Itä-Intiaan perusti 1910-luvulla Muhammadiyah, edelleen nyky-Indonesiassa keskeisesti vaikuttava islamilainen sosiaalinen liike (McVey 1967, 313; Nakamura 2012, 93). Muhammadiyah painotti länsimaista opetussuunnitelmaa, ja uskonnon opetus erotettiin omaksi oppiaineekseen.

Vastinpariksi Muhammadiyahin modernistiselle, yksilön päätelyä korostavalle uskonnolliselle suuntaukselle tuli Taman Siswa (Oppilaitten puutarha) -liike, joka perusti 1920-luvulla koulujen verkoston Jaavan, Sumatran ja Borneon saarille (Tsuchiya 1987, 77). Taman Siswan pedagoginen malli perustui jaavalaisen, hindulais-ta mystiikkaa painottavan *abangan*-eetoksen² (ks. Geertz 1976, 5)

2 Abangan viittaa jaavalaiseen synkretistiseen ajatteluun ja rituaalisiin käytäntöihin, joissa yhdistyy animistisia, hindulaisia, ja islamilaisia elementtejä. Clifford Geertzin kuvaus abanganien uskonnosta (Geertz 1976: 11–118) on vaikuttanut paljon myös

ja länsimaisen koulutusjärjestelmän yhdistämiseen. Liikkeen perustaja Ki Hadjar Dewantara oli saanut vaikutteita muun muassa Friedrich Fröbelin ja Maria Montessorin kasvatustajatteluista (McVey 1967, 133).

Koulun periaatteisiin kuului oppilaiden vapaus politiikan ja uskonnon suhteen, ja muodollinen uskonnonopetus keskittyi eettisten järjestelmien vertailuun (McVey 1967, 134, viite 9). Tämä uskonnonvapauden periaate nähtiin vaaralliseksi erityisesti Muhammadiayahin ympärillä vaikuttavien modernistien keskuudessa ja Taman Siswaa syytettiin ateismista, jonka tamansiswalaiset kielsivät (McVey 1967, 134, viite 9). Vastaavasti ”traditionalistiset”, uskonnollisten auktoriteettien opetuksia painottavat tahot (ks. Wilenius 2020, 101–102) kritisoivat Muhammadiyahia siitä, että uskonto oli erotettu omaksi osa-alueekseen opetussuunnitelmassa.

Taman Siswan koulut olivat Indonesian kontekstissa radikaaleja, koska ne *eivät* olleet tunnustuksellisia. Lisäksi uskonnonopetus oli pelkistetty etiikaksi. Tästä seurasivat syytökset uskonnottomuudesta. Uskonnota tuli niin etäännytetty oppiaine, että Taman Siswa tuli lähelle sekulaaria koulutusta, mutta samalla se oli juurtunut islamiin ja jaavalaiseen mystiikkaan, jotka olivat, ja ovat yhä, keskeinen osa traditionalistista islamia Indonesiassa, etenkin Jaavan saarella.

Tämä jännite pluralistisen uskonnollisen ajattelun ja tunnustuksellisen uskonnollisuuden välillä on keskeinen piirre Indonesian julkisessa keskustelussa yhä nykypäivänä. Taman Siswan pedagogisessa mallissa uskonnollinen holismi tai pluralismi sai järjestelmällisen muodon ensimmäistä kertaa, ja samalla luotiin perusta indonesialaiselle sekularismille, tai ainakin jollekin, joka Indonesian kontekstissa näyttäytyi ja näyttäytyy edelleen sekulaarina. Myöhemmät pluralistiset avaukset politiikassa, kuten esimerkiksi pancasila, ovat pohjautuneet tähän malliin. Toisin sanoen Taman Siswa on ensimmäinen historiallinen kerrostuma (vrt. Deleuze 1988, 47), jossa voidaan selkeästi osoittaa sekularistisen diskurssin elementtejä

jaavalaisten tapaan keskustella uskonnonharjoittamisen eroista. Tämä keskustelu jatkuu edelleen (ks. esim. Burhani 2017).

Indonesian historiassa. Tätä uskonnollisuuden abstraktia komponenttia on tulkittu eri historiallisissa tilanteissa vaihtelevin tavoin, välillä sen sekulaareja elementtejä painottaen ja välillä sen uskonnollisia ulottuvuuksia korostaen (vrt. Bloch 1986). Tämä käy ilmi seuraavassa tarkastelussa pancasilan diskurssin historiasta.

Pancasilan synty itsenäisyyden kynnyksellä

Toisessa maailmansodassa japanilaiset valtasivat Indonesian hollantilaisilta vuonna 1942. Kun japanilaisille kävi syksyllä 1944 selväksi, että he olivat häviämässä sodan, he käynnistivät suunnitelmat Indonesian itsenäisyyden valmistelemiseksi. Syyskuun 7. päivänä vuonna 1944 Japanin pääministeri Kuniaki Koiso julisti parlamentille, että ”Itä-Intialle” annettaisiin itsenäisyys ”lähiaikoina” (Anderson 1961, 2). Tätä varten keväällä 1945 perustettiin ”Toimikunta itsenäisyyden valmistelemisen ponnistelujen tutkimiseksi” (BPUPK) (Anderson 1961, 16).³

BPUPK:n istunnoissa maan tulevat johtajat, muun muassa Muhammadiyahin silloinen puheenjohtaja Ki Bagus Hadikusomo, Taman Siswan perustaja Ki Hajar Dewantara, tuleva presidentti Sukarno ja varapresidentti Mohammad Hatta, keskustelivat periaatteista, jonka varaan tulevaa valtiota voisi rakentaa. BPUPK piti kaksi istuntoa: ensimmäinen oli touko–kesäkuun taitteessa, ja jälkimmäinen heinäkuussa 1945. Ensimmäinen, kolmipäiväinen istunto koostui muodollisista puheista, jossa toimikunnan jäsenet esittelivät valtionfilosofioitaan. Kuuluisimmaksi näistä tuli Sukarnon puhe, johon on myöhemmin viitattu ”pancasilan syntypuheena” (Prawiranegara 1984, 76).

3 BPUPK on lyhenne sanoista *Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan*. Toimikuntaan viitataan joskus myös lyhenteellä BPUPKI, jossa I on lyhenne Indonesiasta, mutta tämä on anakronismi, koska sen valtuuttanut Japanin 16. armeija hallitsi pelkästään Jaavaa. Toimikuntaan on myös viitattu lyhenteellä B.P.K.I. (Badan Penyelidik Kemerdekaan Indonesia) (ks. Anderson 1961, 16).

Keskeinen ristiriidan aihe BPUPK:ssa oli islamin rooli tulevassa tasavallassa. Osa toimikunnan jäsenistä kannatti šarian pakollisuutta muslimeille, toiset sekulaarimpaa perustuslakia. Tässä ristiriitaisessa tilanteessa Sukarno lanseerasi ajatuksen pancasilasta. Se oli poliittinen kompromissi, jonka oli tarkoitus tyydyttää sekä toimikunnan sekularismia painottavien että islamin roolia painottavien jäsenten vaatimukset (Yuwanto 2013, 121; Iskandar 2016, 725). Sukarnon alkuperäiset viisi (*panca*) perustaa (*sila*) olivat 1) indonesialainen nationalismi, 2) internationalismi eli ihmisyyys, 3) konsensus eli demokratia⁴, 4) sosiaalinen oikeudenmukaisuus ja 5) usko jumalaan (W. T. Alam 2003, 196).⁵

Kiistanalaisin näistä periaatteista oli viides periaate, usko jumalaan. Sukarnon käyttämä fraasi ”*Ketuhanan yang Maha Esa*” eli ”Kaikkivaltias Jumaluus” oli retorinen keino, jolla tyydytettiin sekä sekulaaria tasavaltaa kaipaavien tavoitteet (jumaluus abstraktina periaatteena) että islamin merkitystä valtiolle tärkeänä pitävien tavoitteet (usko jumalaan yhtenä perustuslain periaatteena). Sukarno nimitti tätä puheessaan ”jumaluuden periaateeksi” (*prinsip Ketuhanan*) (W. T. Alam 2003, 196). On myös huomionarvoista, että tässä alkuperäisessä muotoilussa toinen periaate, humanismi, oli ”internationalismi eli ihmisyyys” (W. T. Alam 2003, 196). Tämä muotoilu ei säilynyt pancasilan myöhemmissä versioissa, mutta se oli tuen osoitus kommunisteille. Nämä Sukarnon painotukset on myöhemmissä pancasila-tulkinnossa häivytetty. Palaan tähän seuraavassa alaluvussa.

Aluksi Sukarnon muotoilu ei tyydyttänyt toimikunnan islamisteja. BPUPK:n istuntotauon ajaksi perustettiin pienempi alakomitea (*Panitia Sembilan* eli Yhdeksän komitea), jonka tehtäväksi tuli kirjoittaa tulevan perustuslain esipuhe (Ropi 2017, 70). Tämä ver-

4 Konsensuksen ajatus on keskeinen indonesialaisessa demokratiassa (ks. esim. Wilenius 2020, 53–54, 73, 135–136).

5 Nykyisen Indonesian alueella vaikutti aikanaan muun muassa hindubuddhalainen Sriwijaya-valtakunta, ja tämän aikakauden perintönä indonesian kielessä on paljon etymologiaaltaan sanskritin kieleen palautuvia sanoja, kuten esimerkiksi *panca* ja *sila*.

sio esipuheesta on tullut myöhemmin tunnetuksi Jakartan peruskirjana ("Jakarta Charter"). Tässä versiossa jumaluuden periaate siirrettiin ensimmäiseksi pancasilan perustaksi, ja sen muotoilu kuului seuraavasti: "Jumaluus, johon kuuluu islamin seuraajien velvollisuus noudattaa šariaa" (*Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*) (Ropi 2017, 70). Tätä lisäystä alettiin myöhemmin kutsumaan "seitsemäksi sanaksi" (*tujuh kata*). Jakartan peruskirjaa pidettiin onnistuneena kompromissina islamistien ja sekularismin kannattajien välillä, vaikka sen tulkintakäytäntö jäi epäselväksi.

Jälkimmäisessä BPUPK:n istunnossa päätettiin muun muassa tulevasta valtiomuodosta, Indonesian valtion rajoista ja perustuslaista (Anderson 1961, 29–32). Yhdeksän komitean tekemä peruskirja synnytti paljon ristiriitoja, mutta "seitsemän sanaa" hyväksyttiin Sukarnon osapuolille esittämän vetoamuksen jälkeen, samoin kuin maininta siitä, että islam oli valtion virallinen uskonto, ja että presidentin tulisi olla muslimi (Ropi 2017, 72). Kompromissi kesti kuitenkin vain kuukauden ajan.

Indonesia julistautui itsenäiseksi 17.8.1945. Seuraavana päivänä kokoontui itsenäisyyttä valmisteleva komitea PPKI (*Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia*). PPKI:n kokouksessa tulevan varapresidentti Mohammad Hattan vaatimuksesta BPUPK:n valmistelemasta perustuslain vedoksesta poistettiin vaatimus siitä, että muslimiella on velvollisuus noudattaa šariaa (Anderson 1961, 106–107). Samalla poistuiivat muut viittaukset islamiin, myös vaatimus siitä, että presidentin tulisi olla muslimi (Ropi 2017, 72). Indonesia oli saanut pancasilaan ja "jumaluuden periaatteeseen" pohjautuvan perustuslakinsa Sukarnon vision mukaisesti, mutta jäljelle jäi jännite sekularismia painottavien nationalistien ja islamin julkista roolia painottavien muslimiryhmien välillä.⁶ Tämä ristiriita on edelleen olemassa, ja monet politologit viittaavat siihen keskeisenä jännitteenä Indonesian politiikassa (ks. esim. Suryadinata 2002, 14).

6 Islamille suurempaa julkista roolia haluavat ovat koko itsenäisyyden ajan olleet selkeä vähemmistö Indonesiassa. Toisin sanoen nationalisteista ylivoimainen enemmistö on aina ollut myös muslimieja.

Vuonna 1959 Sukarno yritti uutta retorista kompromissia sovitellakseen kommunistien ja islamistien välisiä ristiriitoja. Se oli Nasakom, yhdistelmä sanoista *nasionalisme* (nationalismi), *agama* (uskonto) ja *kommunisme* (kommunismi). Tämä oli viimeinen kerta, kun valtionfilosofisissa pohdinnoissa mainittiin sana kommunismi.

Suharto, puhdistukset ja pancasila-demokratia

Sukarnon sovitteluyrityksistä huolimatta kommunistien ja islamistien väliset suhteet olivat huonontuneet jo useamman vuoden ajan (ks. esim. Sudjatmiko 1992, 139–178). Tilanne kärjistyi epäonnistuneessa vasemmistolaisessa vallankaappausyrityksessä (ks. Roosa 2006, 89), jonka jälkeen armeija liittoutui muslimiryhmittymien kanssa ja aloitti puhdistukset kommunistien parissa (Melvin & Pohlman 2018). Myös nationalististen puolueiden jäsenet joutuivat vainon kohteeksi. Seurasi yksi 1900-luvun pahimmista verilöylyistä, jossa satojatuhansia ihmisiä sai surmansa (Roosa 2006, 4).

On merkittävää, että monin paikoin murhaaminen tapahtui näennäisesti Sukarno ja pancasilaa puolustaen. Esimerkiksi Langsan kaupungissa Acehin maakunnassa perustettiin armeijan myötävaikutuksella kuolemanpartio nimeltään ”Pancasilan puolustuksen nuorisointama” (*Front Pemuda Pembela Pantja Sila*). Se muotoili tehtävänsä seuraavasti: ”Seisomme edelleen Bung Karnon⁷ ja armeijan takana tuhotaksemme täysin ne, jotka olivat mukana syyskuun 30. päivän liikkeessä⁸ tällä alueella” (Melvin & Pohlman 2018, 183).

Epäonnistuneen vallankaappausyrityksen jälkeen Sukarno joutui luopumaan vallasta, ja hänen tilalleen nousi kenraali Suharto vuonna 1967. Suharton tultua presidentiksi myös pancasilan tulkinna muotoutui uudenglaiseksi. Islam ei saanut kuitenkaan vankempaa jalansijaa valtionfilosofiassa. Huolimatta siitä, että muslimiryhmät tekivät yhteistyötä puhdistuksissa, vakiinnutettuaan valtansa

7 Bung Karno (veli Karno) on Sukarnon kutsumanimi.

8 Syyskuun 30. päivän liike on vuoden 1965 vallankaappausyrityksen kutsumanimi.

Suharton Orde Baru (Uusi järjestys) -hallinto vastusti aluksi kaikkia yrityksiä politisoida islamia. Vasta 1980-luvulla se alkoi tehdä myönnytyksiä muslimijärjestöille.

Suharton Uudessa järjestyksessä pancasila määriteltiin uudelleen pyhäksi kansalliseksi liitoksi. Sen pahimpana petturuutena pidettiin epäonnistunutta vallankaappausyritystä, josta Suharto syytti kommunisteja. Kommunismista tuli pyhän pancasilan kirottu vastakohta (Roosa 2006, 10). Sukarnon alkuperäinen visio, johon kuului internationalismi ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus, puhdistettiin uudenlaiseksi valtionideologiaksi, jonka keskiössä oli kehitys (*pembangunan*) ja modernisaatio (Simpson 2009, 484).⁹ Tätä ideologiaa kutsuttiin pancasila-demokratiaksi (*Demokrasi Pancasila*). Sekä modernistiset että traditionalistiset muslimiryhmittymät (ks. esim. Wilenius 2020, 100–103) kävivät keskusteluja siitä, miten niiden tulisi suhtautua modernisaatioon. Tässä yhteiskunnallisessa ilmastossa molemmat ryhmät olivat sitä mieltä, että oli tärkeää korostaa islamin yhteensopivuutta pancasilan kanssa (Simpson 2009, 485). Mielipiteet jakautuivat sen suhteen, olivatko islamin arvot yhteensopivia Suharton hallinnon sekulaarin modernisaatiokäsityksen kanssa vai eivät (ks. Effendy 2003, 44).

Väliaikaiselle parlamentille itsenäisyyspäivän aattona 16. elokuuta 1967 pitämässään puheessa Suharto itse esitti pancasilansa puhdistettuna versiona, ja paluuna itsenäistymiseen johtaneen vallankumouksen (1945–1949) henkeen:

Uuden järjestyksen tavoite on varmistaa ja puhdistaa pancasilan ja vuoden 1945 perustuslain toimeenpano. Jokaisen indonesialaisen, jokaisen järjestön ja jokaisen yrityksen, joka pitää itseään Uuden järjestyksen mukaisena, on hyväksyttävä pancasilan ja vuoden 1945 kaksoisperusta; eikä vain hyväksyä niitä, vaan myös sovellettava niitä ja annettava niille niiden todellinen muotonsa niin tarkasti ja puhtaasti kuin mahdollista, sopusoinnussa niiden hengen ja voiman kanssa. Täten Uusi järjestys ei

9 Tähän pancasilan pyhitykseen kuului myös palvontapaikat (erityisesti Pyhä pancasila-monumentti (*Monumen Pancasila Sakti*), sekä erilaiset palvontarituaalit (ks. esim. Roosa 2006, 10).

ole yhtään vähempää kuin ihmisten, kansakunnan ja valtion koko elämän järjestäminen, joka on palannut pancasilan ja vuoden 1945 perustuslain puhtaaseen toimeenpanoon. Me alleviivaamme sanaa ”palannut”, koska Uusi järjestys syntyi ja kasvoi reaktiona ja korjausliikkeenä kaikenlaisiin poikkeamiin ja korrupioon, jota se, mitä on alettu kutsuaan Vanhaksi järjestykseksi, pani toimeen. Pancasilan ja 1945 perustuslain korrupiol-la Vanhan järjestyksen aikana oli syviä ja pitkälle ulottuvia seuraamuk-sia; se lähes tuhosi kansakunnan ja valtion elämänvoiman. Pancasilan korrupioi Nasakomin synty, käsite, joka yritti yhdistää kommunismin pancasilan toimeenpanoon. Kommunismi perustuu dialektiseen mate-rialismiin, ja on selvästi Jumalan vastainen, kun taas pancasilaan kuu-luu harras usko suureen, kaikkivaltiaaseen Jumalaan. Poliittiset intressit korrupioivat uskonnon. (Sit. Bouchier & Hadiz 2003, 37.)

Ironista Suharton puheessa oli se, että Sukarnon Nasakom esitettiin pancasilan korrupioineena käsitteenä, vaikka pancasilaa ja sen vuoden 1945 perustuslain esipuheeseen päätyntä muotoilua voi pitää nimenomaan kompromissina nationalistien, islamistien ja kommunistien välillä, samalla tavalla kuin Sukarnon myöhempää Nasakom-muotoilua (ks. Iskandar 2016, 725). Pancasilaan liittyvät ”sanomiset” tai diskursiiviset käytännöt (vrt. Deleuze 1988, 47) muuttuivat siis melko radikaalisti, kun se pyhitettiin, vaikka nimel-lisesti Uusi järjestys vaali Sukarnon filosofian perintöä.

Uuden järjestyksen pancasila-diskurssia voisi luonnehtia valtion-uskonnoksi. Pancasilasta tehtiin oppiaine kouluihin ja pancasilan periaatteet kodifioitiin omaksi kokonaisuudekseen (P4)¹⁰. Kou-lutustoimintaa varten perustettiin oma valtion instituutti, BP7¹¹ (Suryadinata 2018, 6). P4-koulutus oli viikon kestävä intensiivikurs-si, jonka kävivät kaikki valtion virkailijat, suuryritysten työntekijät, yhteisö- ja nuorisjärjestöjen edustajat, opettajat ja kaikki toisen ja korkea-asteen opiskelijat (Gaylord 2006, 48).

10 P4 on lyhenne sanoista *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*, eli ”oh-jenuorat pancasilan iskostamiselle ja harjoittamiselle”.

11 BP7 on lyhenne sanoista *Badan Pembinaan Pendidikan Pelaksana-an Pedoman Peng-hayatan dan Pengamalan Pancasila*, eli ”Pancasilan iskostamisen ja harjoittamisen ohjenuorien koulutuksen kehittämisyvirasto”.

Suharton pancasila oli uskonnollisuutta painottaessaan päällisin puolin voimakkaasti ateismin ja kommunismin vastaista, mutta käytännössä sen seuraukset olivat sekulaareja, koska ideologian toteuttamisessa painotettiin talouskasvua ja modernisaatiota. Tämän suunnanmuutoksen mahdollisti Yhdysvaltojen myötävaikutus ja taloudellinen tuki Suharton hallinnon alkuaikoina (Simpson 2008, 207–248).

Reformasin alkuvuodet ja pancasilan sekulaari tulkinta

Suharton valtakausi päättyi keväällä 1998, kun korruption ja huonon hallinnon voimistaman talouskriisin seurauksena vaatimukset presidentin erosta kiihtyivät. Kevään liikehdintä kulminoitui Suharton eroon toukokuussa: alkoi reformasin aikakausi. Yhteiskunnallisia uudistuksia alettiin toteuttaa heti varapresidentti B. J. Habibien lyhyellä valtakaudella (1998–1999). Yleisesti ottaen kansalaisoikeudet lisääntyivät, ja esimerkiksi poliittisia vankeja vapautettiin (Bunte & Ufen 2008, 12). Indonesia siirtyi aitoon monipuoluejärjestelmään eikä pancasila enää ollut pakollinen puolueideologia. Puolueita rekisteröitiin huimat 148 kappaletta, ja viranomaisten arvioinnin päätteeksi niistä 48 sai luvan osallistua vuoden 1999 parlamenttivaaleihin (Ufen 2006, 10).

Tässä uudessa diskursiivisessa kerrostumassa pancasilasta oli tullut Suharton ajan symboli, eikä niinkään itsenäistymiseen johtaneeseen vallankumoukseen ja ensimmäiseen presidenttiin yhdistetty valtionfilosofia (Suryadinata 2018, 8). Vähin äänin myös pancasilauskontoa alettiin purkaa. Jo vuonna 1998 parlamentti lakkautti pancasila-instituutti BP7:n, ja pakolliset P4-koulutukset lopetettiin. Pancasila-koulutusten vaikutus jatkui kuitenkin edelleen koulujen kansalaistaidon opetuksessa, ja kun uusia kansallisia opetussuunnitelmia laadittiin 1999, sisällöt pysyivät lähes samoina verrattuna Uuden järjestyksen aikaan (Gaylord 2006, 48). Jotain tärkeää kuitenkin myös muuttui: pancasila ei ollut enää Uuden järjestyksen pakkosyöttämä ideologia, vaan kansallinen ideologia, jota alettiin

opettaa kouluissa demokraattisemmilla menetelmillä (Gaylord 2006, 40–43).

Yhteiskunnan vapautuminen jatkui muutaman vuoden ajan, erityisesti vielä presidentti Abdurrahman Wahidin (1999–2001) valtakauden aikana. Esimerkiksi Jehovan todistajat sallittiin uskonnollisena vähemmistönä vuonna 2001 (Marshall & Shea 2011, 158), ja Wahid jopa ehdotti, että vuoden 1966 marxismi-leninismien kielto kumottaisiin, yrittäen näin purkaa lopullisesti Suharton pancasilakultin ”kirotun” puolen (Zurbuchen 2002, 572; vrt. Arppe 1992, 111). Wahidin mielestä kielto oli perustuslain vastainen, koska se rajoitti ilmaisunvapautta, mutta hän teki virhearvion – julkinen mielipide ei ollut valmis näin dramaattiseen uudistukseen, eikä hän myöskään onnistunut perustelemaan uudistuksen tarpeellisuutta riittävästi (Zurbuchen 2002, 572). Uskonnollisissa piireissä nostettiin esiin vanha pelko ateismin noususta ja kommunistisen puolueen uudelleen perustamisesta. Tässä kulki reformasin ja pancasilan sekularisoimisen raja. Myöskään vuoden 1965 puhdistuksista ei kyetty laajemmin puhumaan julkisuudessa, vaan keskustelussa esiintyivät tutut jakolinjat ja uhkakuvat: kommunismi edusti edelleen, Suharton pancasilan uudelleentulkinnan mukaisesti, uhkaa indonesia-laisuudelle, pancasilalle ja islamille (Zurbuchen 2002, 573). Aburrahman Wahidia syytettiin virkavirheestä ja hän joutui luopumaan vallasta. Tilalle nousut varapresidentti Megawati Sukarnoputri ei ollut yhtä liberaali poliittisissa näkemyksissään, eikä aktiivinen uudistuspolitiikassaan.

Demokratian vakiintuminen ja pancasilan restauraatio

Megawatin jälkeen presidentiksi tuli Susilo Bambang Yudhoyono. Hän oli ensimmäinen reformasi-aikakauden presidentti, joka istui kaksi kautta (2004–2014). On sanottu, että Yudhoyonon kaudella Suharton jälkeinen poliittinen maisema vakiintui. Samaa voisi sanoa pancasilan diskurssista. Pancasila tuli takaisin poliittisen elämän keskiöön. Aiempia askeleita pancasilan erityisaseman pur-

kamiseksi peruttiin, ja siitä tuli uudelleen poliittisen toiminnan pakollinen lähtökohta.

Kun Yudhoyonon toisella kaudella alettiin yhä paremmin ymmärtää, miten poikkeuksellinen Indonesian siirtymä demokratiaan Suharton aikakauden päätyttyä oli ollut, pancasilaa alettiin pitämään yhä universaalimpana diskurssina. Esimerkiksi Muhammadiyahin puheenjohtaja totesi, että ”pancasila on korvaamaton pluralistiselle valtiolle ja sitä kunnioittavat ulkomaalaiset; itse asiassa sitä tullaan pitämään vaihtoehtoisena ideologiana konfliktien riivaamalle maailmalle” (Iskandar 2016, 726). Tässä toteamuksessa näkyy kansallisen ekseptionalismin ajatus, eli nationalismiin kuuluva omahyväinen usko siihen, että juuri omassa valtiossa on jotain ainutlaatuisen onnistunutta.

Kun Suharton ajan lakia joukko-organisaatioista uudistettiin 2010-luvulla, vanhaa määräystä siitä, että pancasilan tuli olla kaikkien järjestöjen pääideologia, ei pidetty enää pakollisena. Mutta sen sijaan että ideologisista määräyksistä olisi luovuttu, päädyttiin muotoiluun, jonka mukaan missään järjestössä ei saanut olla ideologiaa, joka olisi ristiriidassa pancasilan kanssa (Iskandar 2016, 727). Yhdistyksillä oli siis edelleen velvollisuus säilyttää ideologiansa yhdenmukaisena pancasilan kanssa. Oikeustieteilijä Pranoto Iskandarin mukaan tämä lakikeskustelu osoittaa, että pancasilaa on helppo manipuloida ja ”avata väärinkäytöksille” (Iskandar 2016, 727). Vaikka historiallinen tarkasteluni osoittaa samaa, asian voi ilmaista myös toisin: pancasila on niin yleinen yhteiskunnallinen diskurssi, että sitä voidaan käyttää oikeuttamaan eri asioita eri aikakausina.

Iskandar jatkaa vielä kritiikkiään ja toteaa että pancasila on, toisin kuin sen liberaalit puolustajat väittävät, puolueellinen ideologia, joka suosii tiettyjä uskontoja muiden kustannuksella, ja on lisäksi reformasin arvojen vastainen (Iskandar 2016, 727).¹² Tarkasteltaes-

12 Vaikka Indonesian perustuslaki takaa uskonnonvapauden, virallisesti tunnustettuja uskontoja ovat vain islam, protestantismi, katolisuus, hindulaisuus, buddhalaisuus ja konfutselaisuus. Pancasilain monoteismia painottavaa muotoilua voidaan siis

sa pancasilan tulkintojen aaltoilua pelkästään reformasin jälkeisenä aikana tämä vaikuttaa pätevältä huomiolta.

Eräs esimerkki pancasilan restauraatiosta Yudhoyonon toisella kaudella oli sen ”uskonnollisen” tulkinnan korostaminen, kuten perustuslakituoimioistuimen entisen puheenjohtajan puheenvuorossa, jonka mukaan valtion virkamies ei saanut olla ateisti (Asshid-diqie 2011, 4). Yleisesti ottaen voidaan sanoa, että vaikka siirtymä demokratiaan Indonesiassa onnistuikin, yksilön uskonnonvapaus ei lisääntynyt (Menchik 2014, 619).

Pancasilan sekulaaria pohjavirettä ei ole kuitenkaan kokonaan pyyhitty pois restauraation myötä. Useat muslimi-intellektuellit, kuten Dawam Rahardjo, ovat tunnistaneet pancasilassa postuloidun uskonnonvapauden ja islamin *la ikraha fi al-din* periaatteen (ei pakottamista uskonnossa, ks. M. Alam 2013, 39) välisen yhteyden ja todenneet sen loogisesti merkitsevän myös uskonnottomuuden sallimista (Arifin 2010, 59). Mutta Rahardjolle tämä on intellektuaalinen myönnytys, ei pancasilan tulkinta. Uskonnonvastainen diskurssi pitäisi hänestä kieltää lailla, koska se on ristiriidassa pancasilan ensimmäisen periaatteen (usko jumalaan) kanssa (Arifin 2010, 59).

Tämäntyyppisestä päättelyketjusta on esimerkkejä myös oikeuskäsittelyistä. Iskandar siteeraa Muaron käräjäoikeuden päätöstä, jonka mukaan vastaajalla on oikeus ateistiseen vakaumukseen osana ilmaisunvapauttaan, mutta tämän oikeuden toteuttaminen julkisesti on ristiriidassa pancasilan kanssa. Päätöksessä käytetään sanamuotoa ”ei saa ilmaista suorasukaisesti julkisuudessa” (*tidak boleh dinyatakan secara terang-terangan kepada umum*) (Prasetya Budi Dharma 2012, 44).

Vallitseva pancasila-tulkinta, eräänlainen ”laimea sekularismi” (Marshall & Shea 2011; Iskandar 2016, 731), on johtanut siihen, että uskonnollisia vähemmistöjä syrjitään Indonesiassa. Esimerkiksi vuonna 2013, työskennellessäni Itä-Jaavalla, otsikoissa olivat

pitää esimerkiksi buddhalaisuuden ja hindulaisuuden kannalta ongelmallisena, puhumattakaan animistisista uskonnoista. Indonesian vähemmistöuskonnoista ja politiikasta ks. esim. Aragon (2000) ja Pedersen (2016).

ahmadiyya-vähemmistöuskonnon harjoittajiin kohdistuvat väkivallanteot.

Joko Widodon (Jokowi) presidenttikauden (2014–2024) aluksi näytti siltä, että islamin ääriliikkeet saisivat enemmän tilaa Indonesian politiikassa. Esimerkiksi Jakartan kristitty kuvernööri Basuki Tjahaja Purnama tuomittiin jumalanpilkasta vankilaan vuonna 2017. Ääriliikkeet tekivät myös poliittisia avauksia, joiden mukaan pancasila oli yhteensopiva šarian toteuttamisen kanssa (Suryadinata 2018, 14–15). Poliitiikan tutkija Leo Suryadinatan mukaan nämä olivat taktisia avauksia, joiden avulla FPI:n (*Front Pembela Islam*, Islamin puolustajien rintama) kaltaiset kalifaattia Indonesiaan toivovat ääriliikkeet yrittivät lisätä poliittista vaikutusvaltaansa (Suryadinata 2018).

Jokowi kuitenkin jatkoi pancasilan restauraatiota palauttaen sen tulkintaa kohti Suharton ajan valtionuskontoa. Uusi laki kansalaisjärjestöistä, joka tuli voimaan 2017, tiukensi massaorganisaatioiden ja pancasilan välistä suhdetta: jokaisen massaorganisaation tuli kannattaa Indonesian valtion yhtenäisyyttä, joka perustuu pancasilaan ja vuoden 1945 perustuslakiin. Tämän jälkeen Jokowiin hallitus kielsi radikaalin islamistisen organisaation Hizbut Tahririn Indonesian osaston pancasilan vastaisena (Mujani & Liddle 2021, 78).

Myös FPI kiellettiin vuonna 2020 pancasilan vastaisena (Mujani & Liddle 2021, 79). Radikaalin islamin valtavirtaistaminen oli taas epäonnistunut Indonesiassa, ja poliittinen johto piti ääriliikkeet kurissa – pancasilalla perustellen – kuten monta kertaa aiemminkin maan historiassa. Vaikka Jokowiin hallitus on onnistuneesti kamppailut ääriliikkeitä vastaan, se on myös kaventanut kansalaisoi-keuksia (Mujani & Liddle 2021, 79). Jokowiin valtakautta onkin nimetty pancasila-käänteeksi (Suwarno 2021, 71).

Johtopäätökset

Olen tässä luvussa tarkastellut pancasilan ja sekularismin diskursioiden yhteenkietoutunutta genealogiaa Indonesiassa sekularismin syntyjuurista 1920-luvun koulutusliikkeissä nykypäivän politiikkaan asti. Koko Indonesian poliittisen historian ajan muslimijohdajat ovat taistelleet radikalismia ja islamilaista valtiota haikailevia poliittisia toimijoita vastaan. Viimeaikaisista tapahtumista huolimatta tämä tendenssi tuskin tulee lähiaikoina horjumaan. Onko tämä pancasilan ansiota?

FPI:n, Jokowiin hallituksen kieltämän äärijärjestön, perustaja Rizieq Shihab teki vuonna 2012 maisterintutkielman pancasilan ja šarian välisestä suhteesta. Hänen argumenttinsa mukaan – samansuuntaisesti kuin mitä minä olen väittänyt tässä tekstissä – Indonesian presidentit ovat ajaneet omia poliittisia painotuksiaan ja tukevoittaneet valta-asemaansa pancasilan käsitteen avulla (Suryadinata 2018, 14–15). Tämä selittää, miksi FPI yritti sisällyttää pancasilaan ajatuksen šarian velvoittavuudesta. Sehän oli siellä alun perinkin: ne seitsemän sanaa perustuslain esipuheessa, joka laadittiin BPUPK:n istuntojen välissä vuonna 1945.

Tämän vuoksi on selvää, että pancasila ei ole sekularistinen diskurssi. Tästä huolimatta olen tässä luvussa osoittanut, että pancasila on diskurssi, jossa voisi olla tilaa sekularismille. Tasavallan alkutaipaleella sen tulkinta uskonnollisuudesta oli hyvin abstrakti. Tälläkin hetkellä jotkut väittävät, että pancasilassa on tilaa sekularismille, mutta katsoessa käsitteen nykytulkintaa se on enemmänkin uskonnollisen nationalismin diskurssi. Se on edelleen kuitenkin myös käsite, jonka avulla Indonesiassa keskustellaan uskonnon ja uskonnottomuuden roolista valtiollisessa elämässä.

Sukarno onnistui tekemään retorisen kompromissin, joka on kestänyt tähän päivään asti. Toki välillä pancasila on ollut hyvinkin väljähtänyt ideologia, mutta nykytilassaan se tuntuu olevan taas lähempänä aktiivista kansalaisuskontoa. Mutta olisiko pancasilan ajatus kestänyt, ellei sitä olisi pyhitetty, kuten Suharto teki? Antropologi Maurice Godelier on argumentoinut, että jokainen yhteisö

tarvitsee jonkin luovuttamattoman perustan, kuten esimerkiksi perustuslain, joka pyhitetään (Godelier 1999, 8). Tässä luvussa karotoittamani pancasilan genealogia tukee tätä ajatusta.

Suharto loi pancasilalle pyhän ja kirotun ulottuvuuden ja niihin liittyviä rituaaleja, kuten pancasila-päivien puheet. Diskurssin tulkinta – kuten olen tässä luvussa osoittanut – on vaihdellut eri aikakausina paljonkin – mutta jotain indonesialaisia koskettavaa ja vakuuttavaa pancasilassa on sekä sen ”itsestäänselvyyden muodoissa” (Deleuze 1988, 48) että sanottavissa ulottuvuuksissa. Jokowi luonnehti vuoden 2020 pancasila-päivän puheessaan indonesialaisten suhdetta valtiofilosofiaansa seuraavasti: ”pancasilan täytyy olla jatkuvasti se arvo, joka asuu ja työskentelee elämässämme” (Widodo 2020). Sukarnon viisi periaatetta tuntuvat olevan lähtemättömästi kietoutuneet indonesialaiseen käsitykseen kansalaisuudesta, mutta pancasilan pakottavuudesta huolimatta sen tulkintahorisontti säilynee avoimena sekä sekularistiselle että uskonnolliselle ajattelulle.

Lähteet ja kirjallisuus

- Alam, Mansoor 2013. Islam and secularism. *Pakistan Horizon* 66 (3): 37–49. <https://www.jstor.org/stable/24711502>. Viitattu 12.9.2024.
- Alam, Wawan Tunggul 2003. *Demi bangsaku. Pertentangan Bung Karno Vs. Bung Hatta*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Anderson, Benedict Richard O’Gorman 1961. *Some aspects of Indonesian politics under the Japanese occupation, 1944–1945*. Ithaca, NY: Cornell University.
- Aragon, Lorraine V. 2000. *Fields of the Lord. Animism, Christian minorities, and state development in Indonesia*. Honolulu, HI: University of Hawai’i Press.
- Arifin, Syamsul 2010. *Attitudes to human rights and freedom of religion or belief in Indonesia. Voices of Islamic religious leaders in East Java*. Toim. Doorn-Harder, Nelly van – Lindholm, Tore – Colbran, Nicola. Yogyakarta: Kanisius.
- Arppe, Tiina 1992. *Pyhän jäännökset. Ranskalaisia rajanylityksiä*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Asshiddiqie, Jimly 2011. Pancasila dan agenda pembaruan birokrasi. Esitelmä konferenssissa Seminar Nasional Fakultas Hukum Universitas Negeri Semarang.
- Barton, Greg 2010. Indonesia. Legitimacy, secular democracy, and Islam. *Politics & Policy* 38 (3): 471–496. <https://doi.org/10.1111/j.1747-1346.2010.00244.x>.
- Bloch, Maurice 1986. *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourchier, D. & Hadiz, V.R. 2003. *Indonesian politics and society. A reader*. London: Routledge.
- Bünte, Marco & Ufen, Andreas 2008. *Democratization in post-Suharto Indonesia*. London: Taylor & Francis.
- Burhani, Ahmad Najib 2017. Geertz’s trichotomy of Abangan, Santri, and Priyayi. Controversy and continuity. *Journal of Indonesian Islam* 11 (2): 329–50. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.329-350>.
- Carr, E. Summerson & Lempert, Michael (toim.), 2016. *Scale*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/luminos.15>.
- DeLanda, Manuel 2008. Deleuze, materialism and politics. Teoksessa Buchanan, Ian & Thoburn, Nicholas (toim.), *Deleuze and politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles 1988. *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Effendy, Bahtiar 2003. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Foucault, Michel 1984. *The Foucault Reader*. Toim. Rabinow, Paul. New York: Pantheon Books.

- Gaylord, Wendy 2006. Reformasi, civic education, and Indonesian secondary school teachers. Teoksessa Stevic, E. Doyle & Levinson, Bradley A. U. (toim.), *Reimagining civic education. How diverse societies form democratic citizens*. Lanham: Rowman & Littlefield. 45–69.
- Geertz, Clifford 1976. *The religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Godelier, Maurice 1999. *The enigma of the gift*. London: Polity Press.
- Iskandar, Pranoto 2016. The Pancasila Delusion. *Journal of Contemporary Asia* 46 (4): 723–735. <https://doi.org/10.1080/00472336.2016.1195430>.
- Marshall, Paul & Shea, Nina (toim.) 2011. *Silenced. How apostasy and blasphemy codes are choking freedom worldwide*. New York: Oxford University Press.
- McVey, Ruth T. 1967. Taman Siswa and the Indonesian national awakening. *Indonesia* 4: 128. <https://doi.org/10.2307/3350908>.
- Melvin, Jess & Pohlman, Annie 2018. A case for genocide. Indonesia, 1965–1966. Teoksessa McGregor, Katharine – Melvin, Jess – Pohlman, Annie (toim.), *The Indonesian genocide of 1965*. London: Palgrave Macmillan, 27–46. https://doi.org/10.1007/978-3-319-71455-4_2.
- Menchik, Jeremy 2014. Productive intolerance. Godly nationalism in Indonesia. *Comparative Studies in Society and History* 56 (3): 591–621.
- Mujani, Saiful & Liddle, R. William 2021. Indonesia: Jokowi Sidelines Democracy. *Journal of Democracy* 32 (4): 72–86.
- Nakamura, Mitsuo 2012. *The crescent arises over the Banyan tree. A study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese town, c. 1910s–2010*. Second Enlarged Edition. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute. <https://muse.jhu.edu/book/21788>. Viitattu 21.2.2025.
- Parmentier, Richard J. 2016. *Signs and society. Further studies in semiotic anthropology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Pedersen, Lene 2016. Religious pluralism in Indonesia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 17 (5): 387–398. <https://doi.org/10.1080/14442213.2016.1218534>.
- Prasetya Budi Dharma, Eka 2012. Alexander An vs. Indonesian valtio, tapaus numero 45/PID.B/2012/PN.MR (14. kesäkuuta 2012). PN MUARO. Saatavissa <https://putusan3.mahkamahagung.go.id/direktori/putusan/3c3a9a31417c9f9ddeb8be3c741aa54f5.html>. Viitattu 12.9.2024.
- Prawiranegara, Sjafruddin 1984. Pancasila as the sole foundation. *Indonesia* 38: 74–83. <https://doi.org/10.2307/3350846>.
- Ramage, Douglas E. 2013. *Politics in Indonesia. Democracy, Islam and the ideology of tolerance*. London: Routledge.
- Roosa, John 2006. *Pretext for mass murder. The September 30th movement and Suharto's coup d'état in Indonesia*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ropi, Ismatu 2017. *Religion and regulation in Indonesia*. Singapore: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-2827-4>.
- Simpson, Bradley R. 2008. *Economists with guns. Authoritarian development*

- and U.S.-Indonesian relations, 1960–1968. Stanford: Stanford University Press.
- Simpson, Bradley R. 2009. Indonesia's 'accelerated modernization' and the global discourse of development, 1960–1975. *Diplomatic History* 33 (3): 467–486. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7709.2009.00781.x>.
- Stasch, Rupert 2011. Ritual and oratory revisited. The semiotics of effective action. *Annual Review of Anthropology* 40: 159–174. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145623>.
- Sudjatmiko, Iwan Gardono 1992. *The destruction of the Indonesian Communist Party (PKI) (a comparative analysis of East Java and Bali)*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Suryadinata, Leo 2002. *Elections and politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Suryadinata, Leo 2018. *Pancasila and the challenge of political Islam. Past and present*. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- Swarno, Peter 2021. Conservative Islamic factions vs. secular nationalists. Toward a civil contestation in democratic Indonesia. *Indonesian Journal of Social Sciences* 13 (2): 62–73.
- Tsuchiya, Kenji 1987. *Democracy and leadership. The rise of the Taman Siswa movement in Indonesia*. Honolulu, HI: University of Hawai'i Press.
- Ufen, Andreas 2006. Political parties in post-Suharto Indonesia. Between politik aliran and 'Philippinisation'. *German Institute of Global and Area Studies* 37. <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/47762/1/605330638.pdf>. Viitattu 21.2.2025.
- Widodo, Joko 2020. Message of the President of the Republic of Indonesia on the commemoration of Pancasila birthday, Monday, 1 June 2020, Garuda Room, Bogor Presidential Palace, West Java. <https://setkab.go.id/en/message-of-the-president-of-the-republic-of-indonesia-on-the-commemoration-of-pancasila-birthday-monday-1-june-2020-garuda-room-bogor-presidential-palace-west-java/>. Viitattu 12.9.2024.
- Wilenius, Heikki 2020. *Routine work. Authorizing representation in East Javanese regional politics*. Väitöskirja. University of Helsinki. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-5891-8>.
- Yuwanto, Yuwanto 2013. Politics of national identity: comparative analysis on Indonesia and South Korea. *Politika: Jurnal Ilmu Politik* 3 (1): 117–122. <https://ejournal.undip.ac.id/index.php/politika/article/view/4849>. Viitattu 21.2.2025.
- Zurbuchen, Mary S. 2002. History, memory, and the "1965 Incident" in Indonesia. *Asian Survey* 42 (4): 564–581. <https://doi.org/10.1525/as.2002.42.4.564>.

III

Sekularismi julkisessa keskustelussa

Sopimaton uskonto?

Alkusanat kirjan kolmanteen osaan

Timo Kallinen

© <https://orcid.org/0000-0001-7916-6203>

Kirjan kolmas osa keskittyy sekularismin asemaan julkisessa keskustelussa. Yhteiskuntateoreetikko Jürgen Habermas (2004) esitti 1960-luvulla kuuluisan teoriansa modernin yhteiskunnan julkisesta alueesta, jossa julkinen mielipide syntyi vapaiden kansalaisten käymien keskustelujen pohjalta. Sen kautta vapaa kansalaisyhteiskunta valvoi ja kritisoi poliittisia hallitsijoitaan. Silmiinpistävää Habermasin tarkastelussa oli, että uskonnon julkinen rooli ei noussut siinä esiin juuri millään tavalla. Ajatus modernin yhteiskunnan julkisesta sfääristä näytti pitävän sisällään oletuksen siitä, että uskonto oli kansalaisten yksityisasiasia eikä siihen ollut soveliaista vedota julkista mielipidettä muodostettaessa. Itse asiassa sanat sekulaari ja sekularismi otettiin englannin kielessä 1800-luvulla käyttöön ensimmäistä kertaa juuri kuvaamaan sellaista ”neutraalia tilaa”, jossa sekä uskonnolliset ihmiset että ateistit voisivat yhdessä keskustella ”maallisista asioista” ilman, että mukaan tuodaan ”hengellisiä näkökohtia” (Rectenwald 2015, 43–44; Quack 2017, 25).

Jälkeenpäin esiin nousseita kiistakysymyksiä ovat olleet, onko sekulaaria julkisuutta koskaan todellisuudessa ollut olemassa vai onko kyseessä modernistinen ideaali, joka olisi murtumassa viimeistään nyt. Monin paikoin maailmassa uskonnolliset ryhmät ovat kuitenkin saavuttaneet määrätietoisien mediastrategian avulla hyvin näkyvän ja vaikutusvaltaisen julkisen aseman (ks. esim. Harding 2001; Meyer 2004) tai onnistuneet muodostamaan laajan ”vastajulkisuuden”, jossa vallitsevat diskurssit uskonnon paikasta kyseenalaistetaan (ks. esim. Hirsckind 2006; Schulz 2006). Sittenmin internet ja sosiaalinen media ovat avanneet uskonnollisille ryhmille kokonaan

uudenlaisia mahdollisuuksia vaikuttaa julkiseen mielipiteeseen (ks. esim. Bunt 2003; Cooper 2022). Niistä on samalla tullut myös areenoita uskonnollisille syrjinnälle ja konflikteille (ks. luku 10).

Monet tutkijat ovatkin ryhtyneet keskustelemaan uskonnon deprivatisaatiosta (Casanova 1994) tai uskonnon paluusta julkisuuteen (Hjelm 2015). Myös Habermas (2008) itse on tarkistanut kantaansa julkisen keskustelun sekulaariudesta ja sen välttämättömyydestä. Vaikka uskonnon julkinen rooli vaihtelee alueellisesti ja historiallisesti, vaikuttaisi silti selvältä, ettei se koskaan ole kokonaan kadonnut modernien liberaalien valtioidenkaan julkisuudesta tai poliittisesta keskustelusta. Esimerkiksi Suomessa uskonnolliset ryhmät ottavat jatkuvasti julkisuudessa kantaa kaikenlaisiin poliittisiin kysymyksiin – oli kyse sitten hyvinvointivaltion tulevaisuudesta, pakolaispolitiikasta tai avioliittolain muuttamisesta. Niin ikään meillä ja muualla Euroopassa on poliittisia puolueita, jotka avoimesti nojaavat uskonnolliseen arvopohjaan. Uskonnon poistumisten ja paluiden sijasta onkin kiinnostavampaa pohtia sitä, millainen uskonto ja uskonnollisuus voidaan sekularistisessa ajattelussa kelpuuttaa julkiseen elämään ja mikä sinne ei puolestaan sovi. Tämä on kysymys, joka kirjan kolmannen osan luvut tarkastelevat erilaisten tapausten valossa.

Antropologi Talal Asad (2003, 183–187) huomauttaa, että sananvapaus pelkkänä vapautena puhua on merkityksetöntä, ellei siihen sisälly myös todellista mahdollisuutta tulla kuulluksi ja vaikuttaa kuulijoiden mielipiteisiin. Hänen mukaansa julkinen sfääri ei todellisuudessa ole tyhjä, neutraali keskustelutila, vaan se on syntynyt ja muovautunut historiallisesti siihen osallistuvien ihmisten kokemusten, tunteiden, toiveiden ja pelkojen pohjalta. Debattiin osallistuvalla on siten oltava jonkinlainen esiyymmärrys siitä, millaisia mielipiteitä julkisessa keskustelussa pidetään hyväksyttävänä ja harkitsemissa arvoisina. Modernissa sekulaarissa yhteiskunnassa uskonnolliset toimijat eivät voi osallistua julkiseen keskusteluun omilla ehdoillaan vaan heidän on sovitettava sanomisensa kulloinkin vallitseviin julkisen hyväksyttävyyden reunaehtoihin. Muussa tapauksensa heidän mielipiteensä joko sivuutetaan merkityksetö-

minä tai ne torjutaan kiihkoiluna. Kuvaava kotimainen esimerkki tästä on viimeaikainen konservatiivikristillisten politiikkojen nostattama kohu, jossa sukupuolivähemmistöjen asemaa koskevia kiistanalaisia poliittisia mielipiteitä on puolustettu julkisesti nojautumalla uskonnon auktoriteettiin, mikä puolestaan on ylittänyt sekulaarin hyväksyttävyyden rajat (ks. esim. Hjelm 2020; Äystö 2022).

Konservatiivisen fundamentalismin lisäksi on olemassa myös kokonaan toisenlaista uskonnollisuutta, jota sekularismin on vaikea sulattaa. Siinä ei ole kysymys uskonnon tuomisesta politiikkaan ”väärällä” tavalla, vaan taikauskoksi miellettyjen uushenkisyyden muotojen julkisesta näkyvyydestä. Kirjan kolmannen osan aloitavassa luvussa Terhi Utriainen ja Tiina Mahlamäki tarkastelevat sitä, millä tavalla nykyinen suomalainen valtamedia arvottaa erilaisia uskonnollisuuden muotoja tältä kannalta. Median suhtautuminen kaikenlaisiin taikauskoksi leimattuihin uskonnollisuuden muotoihin on tavallisesti ollut kriittinen. Kirjoittajat tuovat esiin, kuinka media usein hyökkää enkelihenkisyyden tai yksisarvishoittojen kaltaisten ilmiöiden kimppuun naurun ja huumorin avulla. Niin ikään Utriainen ja Mahlamäki panevat merkille asetelman sukupuolittuneisuuden. Naurunalaiseksi joutuvat nimenomaan uushenkisyyden parissa toimivat naiset. Uudenlainen henkisyys yhdistelee rajoja rikkovasti uskontoa, terapiaa ja kaupallisuutta eikä suostu asettumaan sekularismin uskonnolle osoittamaan paikkaan. Siksi siitä on kirjoittajien mukaan tullut median silmätikku.

Kuten kirjan johdantoluvussa tuli esille, moderni sekularismi edellyttää uskonnoilta määrätynlaista yhteensopivuutta tieteeseen perustuvan rationaalisen maailmankuvan kanssa ja suhtautuu erityisen tuomitsevasti sellaisiin ajatuksiin, joissa jumalat tai muut henkiolennot vaikuttavat tämänpuoleisen maailman toimintaan. Jälkimmäistä pidetään myös moraalisesti tuomittavana, koska siinä uskovan ihmisen katsotaan vierittävän vastuun tämän maailman tapahtumista ihmisten sijasta kuvitteellisille voimille ja olennoille. Siten uushenkisyydsikin voidaan nähdä potentiaalisena vaarana sekulaarille yhteiskunnalle, joskin erilaisella tavalla kuin vaikkapa kristitty fundamentalismi.

Kun uskonnollinen vakaumus ymmärretään yksityisasiaksi, sille ei aseteta samanlaisia totuudenmukaisuuden ja rationaalisuuden vaatimuksia kuin julkisessa keskustelussa esitettävälle näkemyksille. Ihanteena on nimenomaan ollut, että yhteiseksi hyväksi tarkoitettut päätökset tehdään järkeen perustuvan keskustelun pohjalta. (Ks. Habermas 2004, 144–146, 385–386.) Ajatus julkisen keskustelun rationaalisuudesta tulee mielenkiintoisella tavalla esille kirjan seitsemännessä luvussa, jossa Rony Ojajärvi tarkastelee rauhanaatteiden sekularisoitumista 1900-luvun jälkipuoliskon Suomessa. Hän osoittaa, kuinka uskonnolliset perustelut aseistakieltäytymiselle ja rauhanasialle ajautuivat 1960-luvun aikana marginaaliin samalla, kun niin kutsuttu rationaalinen pasifismi alkoi hallita aiheesta käytyä keskustelua.

Rationaalisessa pasifismissa kristillisen etiikan korvasivat yhä enenevässä määrin erilaiset yhteiskunnalliset ja poliittiset ideologiat. Sekularistiselta kannalta uskonnollinen vakaumus mahdollisti yksilön kieltäytymisen aseista, mutta yleisiä perusteita rauhanaatteelle ei voitu enää rakentaa sen pohjalle. Ojajärvi siteeraa Pentti Linkola, jonka mukaan ydinsodan uhan alla elävällä ihmiskunnalla ei ole aikaa odotella ”rakkauten tulvahtamista kaikkien sydämiin”, vaan realistisempaa olisi esimerkiksi perustaa YK:n alainen poliisiarmeija maailmanrauhaa ylläpitämään. Näissä keskusteluissa uskontoon liitetään sellaisia ominaisuuksia kuten ”haihattelu” ja ”tunteenomaisuus”, kun taas uudelle rauhanajattelulle leimallista olisivat ”älyllisyys” ja ”käytännöllisyys”.

Ojajärvi käyttää aineistonaan Linkolan ja Jörn Donnerin kaltaisten tunnettujen intellektuellien puheenvuoroja ja liittää rauhanliikkeen sekularisoitumisen tuolloiseen laajempaan yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen murrokseen. Rationaalinen pasifismi oli nuoren, koulutetun, kaupungistuneen ja usein vasemmistolaisen kansanosan aate. Sen silmissä uskonto edusti haihattelun lisäksi myös porvarillista aatemaailmaa, jonka se halusi kumota. Erityisesti esiin nousi kirkollisten piirien vaalima vanhoillinen seksuaalimoraali, josta haluttiin päästä eroon.

Kirjan kolmannen osan luvut ilmentävät eri tavoin uskonnon kiistanalaista asemaa sekulaarissa julkisuudessa. Käsitukset uskonnosta tunteisiin eikä järkeen perustuvana ilmiönä tulevat esille molemmissa luvuissa, olkoonkin että niissä tarkasteltu sekularistinen kritiikki kohdistuu eri asioihin: kuudennessa luvussa sen hampaissa on uskonnollisten käsitysten epätotuus ja seitsemännessä uskonnollisten ihanteiden epärealistisuus. Samalla molemmissa teksteissä tulee esille sekularismin vaihteleva suhtautuminen sukupuoleen, minkä vuoksi niitä on hedelmällistä lukea rinnan Neuvostoliiton alkuaian naiskysymystä ja sosialistista sekularismia tarkastelevan luvun 3 kanssa. Sellaisessa sekularistisessa ajattelussa, jota Neuvostoliiton perustajat sekä jotkut 1960-luvun suomalaiset rauhanaktivistit edustivat, uskonto liitettiin patriarkaalisen perheeseen ja porvarillisen yhteiskunnan sukupuolirooleihin. Sen sijaan uushenkisyyden sekularistinen kritiikki, jota Utriainen ja Mahlamäki tarkastelevat, näyttäisi ainakin implisiittisesti liittävän ”epä-älyllisen uskonnollisuuden” juuri naiseen ja siten uusintavan perinteisiä käsityksiä tunteellisuudesta feminiinisenä piirteenä, joka katsottaisiin alisteiseksi miehelle rationaalisuudelle.

Lähteet ja kirjallisuus

- Asad, Talal 2003. *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bunt, Gary 2003. *Islam in the digital age e-Jihad, online Fatwas and cyber Islamic environments*. London: Pluto Press.
- Casanova, José 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: Chicago University Press.
- Cooper, Travis Warren 2022. *The digital Evangelicals. Contesting authority and authenticity after the new media turn*. Bloomington: Indiana University Press.
- Habermas, Jürgen 2004. *Julkisuuden rakennemuutos. Tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta*. Käänt. Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino. Saksankielinen alkuteos 1962.
- Habermas, Jürgen 2008. Notes on post-secular society. *New Perspectives Quarterly* 25 (4): 17–29.
- Harding, Susan Friend 2001. *The book of Jerry Falwell. Fundamentalist language and politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Hirschkind, Charles 2006. *The ethical soundscape. Cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hjelm, Titus 2015. Is God back? Reconsidering the new visibility of religion. Teoksessa Hjelm, Titus (toim.), *Is God back? Reconsidering the new visibility of religion*. London: Bloomsbury Academic. 1–16.
- Hjelm, Titus 2020. Uskonnon ”paluu” eduskuntapolitiikkaan. Desekularisaatiota vai metodologinen harha? *Teologinen Aikakauskirja* 125 (3): 250–265.
- Meyer, Birgit 2004. “Praise the Lord”. Popular cinema and Pentecostalite style in Ghana’s new public sphere. *American Ethnologist* 31 (1): 92–110.
- Quack, Johannes 2017. Identifying (with) the secular. Description and genealogy. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. Oxford: Oxford University Press. 21–39.
- Rectenwald, Michael 2015. Mid-nineteenth-century British secularism and its contemporary post-secular implications. Teoksessa Rectenwald, Michael – Almeida, Rochelle – Levine, George (toim.), *Global secularisms in a post-secular age*. Boston: De Gruyter. 43–64.
- Schulz, Dorothea 2006. Promises of (im)mediate salvation: Islam, broadcast media, and the remaking of religious experience in Mali. *American Ethnologist* 33 (2): 210–229.
- Äystö, Tuomas 2022. Päivi Räsänen kesytön uskonto: Räsäs-kohut suomalaisen julkisuuden ilmiönä. *Uskonnotutkija* 11 (1): 1–26. <https://doi.org/10.24291/uskonnotutkija.120487>

6 Lupa nauraa?

Sekularismi, valtamedia ja naisten kansanomaisen uskonnollisuus

Terhi Utriainen

📄 <https://orcid.org/0000-0003-4074-2917>

Tiina Mahlamäki

📄 <https://orcid.org/0000-0002-2100-9878>

Sekularismi voidaan ymmärtää sitoutumisena maalliseen maailmankuvaan, joka selvästi erottautuu uskonnosta. Sekularismin yhteydessä puhutaan monesti uskonnosta yleensä, mutta on tärkeää myös kysyä, miten sekularismi suhtautuu erilaisiin uskontoihin, uskonnollisuuksiin ja henkisyyskiin sekä niihin eri tavoin sitoutuneisiin ja niissä toimiviin harjoittajiin. Sekularismin näkökulmasta jotkin uskonnollisuuden tai henkisyyden muodot tai tavat voivat olla helpommin hyväksyttäviä kuin toiset. Tässä luvussa tarkastelemme kahden tapauksen (enkelihenkisyys ja yksisarvishoito) avulla sitä, kuinka suomalainen valtamedia (*Helsingin Sanomat* ja *Yleisradio*) on ajoittain suhtautunut naisten kansanomaiseen uskonnollisuuteen sekularistisesti väheksyen.

Social Compass -julkaisun vuoden 2017 teemanumerossa ”Is secularism bad for women?” sekularismi ymmärretään erityisesti sellaiseksi poliittiseksi sekularismiksi, jossa on kyse (epä)tasa-arvosta suhteessa yhteiskunnan rakenteisiin. Lehden artikkeleissa eritellään tapaustutkimusten valossa, milloin sekularismi on naisten oikeuksia ja toimintaa tukevaa ja milloin puolestaan niitä haurastavaa. Tällaisen feministisen keskustelun katse on pitkälti ollut musliminaisissa ja konservatiivisissa kristityissä, jotka on merkitty ”uskonnollisiksi toisiksi”. (Aune ja muut 2017.) Lukumme tuo tämän keskustelun rinnalle kulttuurisesti painottuneen näkökulman ja kohdistuu oman aikamme kansanomaisiksi ja usein väheksytyiksi käsitettyihin uskontomuotoihin ja siihen, miten niihin suhtau-

dutaan ja niitä esitetään. Eritellessämme suomalaisen valtamedian tapoja kuvata, käsitellä ja arvottaa naisten kansanomaista uskonnollisuutta kiinnitämme erityisesti huomiota siihen, miten naurettavaksi tekeminen voi toimia sekularismin välineenä.

Esitämme, että huumorin käyttö ja naurettavaksi tekeminen on mahdollista nähdä *kulttuurisen sekularismin* välineinä, joiden myötä rakentuu valta-asemia ja -asetelmia, joista yksi on sukupuoli-ero. Demonstroimme näkökulmaamme kulttuurisesta sekularismista sekä sukupuolen, huumorin ja vallan yhteenkietoutumisesta kahdella mediatapauksella. Lopuksi pohdimme havaintojamme sekulaarin yhteiskunnan ja modernien uskonnon muotojen suhteista: miten ja miksi naisten uskonnollisuus ja henkisyys rakentuvat outona tai vastenmielisenä tai vähintäänkin sellaisena haasteena maalliselle kulttuurille, joka voidaan naurulla nolata.

Sekularismin monikollisuus

Sekularismin tarina nivoutuu yhteen moderniteetin ja sekularisaation edistysuskon kanssa. Historiallisesti sekularismin ideologia on pitkälti rakentunut suhteessa etenkin länsimaissa vallitsevaan lineaariseen näkemykseen, jonka mukaan maallistunut poliittinen valta sekä tieteellinen tietokäsitys ja maailmankuva ajan myötä syrjäyttäisivät uskonnon julkisen vaikutusvallan ja jättäisivät sille sijan lähinnä yksityisen elämän alueella. Sekularismin perusidean ja uskontosuhteen voikin tiivistää esimerkiksi seuraavasti: ”Jos sekularismi edustaa rationaalisuutta, universaaliutta, moderniteettia, vapautta, demokratiaa ja rauhaa, silloin uskonto (ellei se ole täysin privatisoitunutta) voi edustaa vain vaaraa niille, jotka vaalivat noita arvoja” (Jacobsen & Pellegrini 2008, 9).

Sukupuolentutkijat Janet R. Jacobsen ja Ann Pellegrini kirjoittavat toimittamansa teoksen *Secularisms* (2008) johdannossa, että on tärkeää lähestyä sekularismia monikollisena, monitasoisena, kontekstisidonnaisena, jännitteisenä ja muuntuvana ilmiönä ja diskursiivisena, eikä jäädä tarkastelemaan vain sen yleistä ideaa tai valtiollista

tai poliittista sekularismia. Sekularismi – sen historialliset ja kontekstisidonnaiset ymmärrykset ja toteutumispyrkimykset – on aina jollain tavoin suhteessa paitsi tuohon yleiseen ideaan myös historialliseen ja paikalliseen uskontokäsitykseen ja -maisemaan sekä siinä rakentuneeseen prototyypiseen ymmärrykseen uskonnosta. Eri yhteiskunnat, joilla on sekulaari itseymmärrys, ovat asennoituneet historiallisesti eri tavoin eri uskontoihin. Historiaaltaan kristillisessä uskontomaisemassa esiintyy siis erilaista sekularismia kuin esimerkiksi hindulaistaustaisessa maisemassa. Ranskalainen sekularismi on erilaista kuin vaikkapa brittiläinen tai yhdysvaltalainen, vaikka kaikissa mainituissa on vahva kristillinen taustamaisema. Suomalainen luterilaisuus ja sen tiivis ja pitkä suhde maalliseen valtaan ja kulttuuriin muodostavat olennaisella tavalla sen prototyypin uskontoymmärryksen, jota vasten tšekäläinen sekularismi rakentuu ja toimii. Voisikin ehkä sanoa, että Suomessa sekularismi toteutuu luterilaisesti sävyttyneenä (ks. Huttunen ja muut 2020).

Paitsi valtiomuodon ja poliittisen järjestelmän tasolla, sekularismi voi myös toteutua ja konkretisoitua suoremmin tai epäsuoremmin yhteiskunnan erilaisissa keskeisissä instituutioissa ja niiden kulttuureissa, kuten koululaitoksessa, terveydenhuollossa, oikeuslaitoksessa tai mediassa. Nämä instituutiot käytännössä huolehtivat sekularismin toteutumisesta. Samalla ne ylläpitävät tieteellistä maailmankuvaa yhteiskunnan ideaalisesti jaettuna perustana. Sekularismiin kuuluukin tärkeällä tavalla ajatus yhtäläisyydestä ja universaalisuudesta, siitä että jollain tasolla yhteinen ja yhtenäinen arvomaailma ja maailmankuva luovat tärkeän pohjan tasa-arvolle ja rauhanomaiselle yhdessä elämiselle. Vahvimmassa muodossaan sekulaarista tulee universalisoiva ”sekularismin” ideologia, joka väittää vapauttavansa ihmiskunnan (tai jonkin osan ihmiskunnasta, kuten esimerkiksi uskonnolliset naiset) regressiivisistä voimista sekä uskontojen vääristä ontologioista ja totuusväitteistä. (Jakobsen & Pellegrini 2008, 2.)

On tärkeää muistaa, että sekularismilla on lisäksi eletty mikro-
 tasonsa eli ne moninaiset käytännöt ja tilanteet, joissa subjektit joko yksilöinä tai ryhminä edistävät sekularismia, toimivat sen kehyk-

sissä tai kohtaavat sekularistisen ideologian erilaisia vaikutuksia omassa elämässään. Sekularismi ei aina torju tai säätele vain julkista uskontoa, vaan sekularistinen katse ja asenne voivat myös astua arvioimaan yksityistä uskontoa ja uskonnollisuutta tuodessaan sitä julkiseen käsittelyyn vaikkapa oikeuslaitoksessa tai mediassa. Sekularismi voi myös ilmetä yksilöiden välisissä kasvokkaisissa tai eri tavoin välittyneissä kohtaamisissa. Sekularismissa onkin tärkeällä tavalla myös kyse kulttuurisesta luokittelusta, jossa maailmankuvia, identiteettejä, kokemuksia ja toimintatapoja arvotetaan uskonto-kriittisestä näkökulmasta. Tällaisissa arvottavissa luokituksissa ja kohtaamisissa tulee usein näkyviin myös se, millaisia tasa-arvon ongelmia, moralisoinnin muotoja ja affektiivisiä voimia sekularismin politiikkaan ja ideologiaan voi kietoutua.

Sekularismi ja sukupuoli

Jacobsenin ja Pellegrinin (2008) toimittamassa teoksessa tuodaan esille paitsi sekularismin suhde erilaisiin uskontomaisemiin ja eri uskontojen edustajiin, kuten vähemmistöihin ja maahanmuuttajiin, myös sekularismin suhde sukupuoleen ja kehollisuuteen. Tässäkin tarkastelussa sekularismi kietoutuu sekularisaatioon. Länsimaisen maallistumiskehityksen historia on ollut hyvin erilainen eri sukupuolten näkökulmista katsottuna. Julkisen elämän alue on ennen muuta toiseen maailmansotaan saakka tarjonnut toimeentuloa ja toimijuuden positioita enemmän miehille kuin naisille. Maallistuva julkinen elämä tuotti myös miesten identiteettien ja maailmankuvien maallistumista. Samaan aikaan uskonto, etenkin henkilökohtaisena uskonnonharjoituksena ja uskonnollisuutena, yksityistyi ja idealisoitui pitkälti kotien asiaksi ja naisten ylläpidettäväksi. Naiset olivat pitkään, Virginia Woolfin sanoja lainaten, ”kodin enkeleitä”, jotka huolehtivat sekä uskonnon siirtämisestä jälkipolville että kodissa harjoitettavasta arjen hartaudesta ja moraalista. Samaan aikaan naiset voitiin esittää ylitunteellisina, seksualisoituina ja jopa hysterisellä tavalla uskonnollisina tai taikauskoina. (Esim.

Bendroth & Brereton 2001; Woodhead 2008; Scott 2017, 30–51; Fedele & Knibbe 2020.)

Naisten astuminen laajamittaisemmin opiskelemaan ja työskentelemään kotien ulkopuolella kiihdytti maallistumiskehitystä. Myös feminismi on suurelta osin kehittynyt sekularisaation kyljessä ja osin omaksunut sekularistisen ideologian – huolimatta siitä, että feminismin historialla on vahvoja kytköksiä uskontoon, ja edelleen löytyy myös uskonnollista feminismiä ja feminististä henkisyttä. (Sands 2008; Aune 2020; Fedele & Knibbe 2020; Poutiainen 2019; 2024.)¹ Vaikka empiirisesti havaittu naisten maallistuminen on eri tason ilmiö kuin feministisen liikkeen asettuminen laajalti kannattamaan sekularismia, näillä kahdella on eittämättömiä kosketuskoh-
tia. Etenkin toisen polven feminismin valtavirrassa on korostettu sitä, että uskonnot ovat rajoittaneet naisten elämää ja määritelleet naisten kehoja esimerkiksi säätelemällä osallistumista julkisuuteen, pukeutumista, lisääntymistä tai seksuaalisuutta, ja siksi on omaksuttu pitkälti uskontokriittinen, sekularistinen kanta. Sekularismi on mielletty niin tärkeäksi naisten vapautumisen kulttuuriseksi työkaluksi ja tueksi, että Joan Scottin (2017, 15) mukaan siitä on tullut miltei naisten tasa-arvon synonyymi.

Mutta onko sekularismi aina ja itsestään selvästi naisille hyväksi tai feminismille välttämätöntä? Jacobsenin ja Pellegrinin teoksessa Sands (2008) sivuaa kysymystä muun muassa tuomalla esiin uskonnollisesti perusteltua feminismiä. Uskonnontutkimuksen näkökulmasta on myös selvää, että kaikki naiset eivät ole hylänneet tai hylkäämässä uskontoja edes suhteellisen tasa-arvon, korkean koulutuksen ja tietotason maissa, joissa sekularistinen ideologia on selvästi esillä. Suosiota ovat saaneet myös erilaiset feministiset uskonnot kuten vaikkapa institutionaalisten uskontojen feministiteologiat tai uuspakanuuteen lukeutuvat feminiinisyyden arvoa korostavat uskonnot (esim. Salomonsen 2002; Palmisano & Pibiri 2020; Poutiainen 2024). Tämä kertoo siitä, että uskonnoilla voi olla jotain ai-

1 Suomalaisesta uskonnollisesti motivoituneesta feminismistä ks. esim. Kinnunen 2014.

nutlaatuista tarjottavaa ja se näyttäisi olevan monelle naiselle tärkeä asia myös sekularisoituneissa länsimaissa.²

Social Compass -lehden (2017) teemanumeron ”Is secularism bad for women?” johdanto ja artikkelit pureutuvat aiheeseen konkreettisesti. Ne esittävät eksplisiittisesti kysymyksen, josko sekularismi – myös feministisissä muodoissaan – saattaisi joskus olla eri tavoin naisia ja heidän toimijuuttaan väheksyvää tai jopa sortavaa. Teemanumeron taustalta löytyy Saba Mahmoodin (2005) paljon luettu tutkimus egyptiläisten naisten rukouspiireistä. Siinä tutkija nostaa etnografiansa pohjalta esiin kriittisen kysymyksen siitä, onko liberaali feministinen ajattelu ja tutkimus itse asiassa ollut kykenevä tai edes halukas ymmärtämään sellaisia toimijuuden muotoja, joissa naiset eivät halua vastustaa vallitsevia uskonto- ja sukupuolijärjestyksiä vaan kokevat ja toimivat itselleen mielekkäillä tavoilla niiden kehyksissä. Toinen keskeinen vaikuttaja liberaalista sekularismista ja sen vaikutuksista naisille käytyihin keskusteluihin on Joan Scottin (2013; 2017) feministinen tutkimus, jossa otetaan kriittistä etäisyyttä sekularismin ikään kuin itsestään selvään progressiiviseen ideaaliin.

”Is secularism bad for women?” vie kysymyksen sekularismin (haitta)vaikutuksista naisille makro-, meso- ja mikrotasolle eli yhteiskunnan poliittiseen ja julkiseen tasoon, kansalaisyhteiskuntaan ja yhteisöihin sekä yksilötoimijoihin ja arkeen. Käytännössä nämä tasot limittyvät toisiinsa monin tavoin. Sekularismin potentiaalisesti haitalliset vaikutukset ovat kohdistuneet erityisesti vähemmistö- ja maahanmuuttajaryhmiin kuuluviin naisiin, mistä esimerkkinä usein mainitaan joissain Euroopan maissa käyttöön otettu huivikielto, joka saattaa käytännössä toimia musliminaisten poissulkemisena monilta tärkeiltä elämänalueilta (ks. esim. Konttori 2015). Sekularismia ja sen eri muotoja onkin alettu tarkastella yhä gender-kriittisemmin silmin: toimiiko sekularismi kenties joskus ristiriitaisesti sukupuolten tasa-arvoa vastaan eikä sen puo-

2 Ks. esim. Aune, Sharma & Vincett 2008; Trzebiatowska & Bruce 2012; Utraiainen & Salmesvuori 2014; Utraiainen 2014; 2015a; Mahlamäki 2018; Mahlamäki & Utraiainen 2019; Fedele & Knibbe 2020.

lesta (Scott 2017). On myös kriittisesti kysytty, millaisille uskonto–maallinen-, julkinen–yksityinen- tai järki–tunteet-erotteluille sekularismit oikeastaan perustuvat ja miten ne tosiasiaissa suhteutuvat sukupuolieroihin ja -erotteluihin. (Scott 2013; 2017; Aune ja muut 2017.) Näiden jaottelujen käyttö näkyy selvästi myös tämän luvun esimerkkitaupauksissa.

Sekularismi, henkisyys ja vernakulaarin uskonnon näkökulma

Sekularismia on tarkasteltu erityisen paljon suhteessa islamiin, joskin myös suhteessa esimerkiksi konservatiivisiin kristinuskon muotoihin. Mutta olisiko sekularismin ja sukupuolen tarkastelun kenttää syytä laajentaa vakiintuneiden uskontojen ulkopuolelle? Lukuisat tutkimukset ovat todenneet ja dokumentoineet ”henkisyyden” suuren suosion erityisesti naisten piirissä.³ Kuitenkin esimerkiksi Jacobsenin ja Pellegrinin tai Aunen ja muiden toimittamista artikkelikokoelmista käytännössä puuttuu vaihtoehtoisen henkisyyden käsittely sekularismin näkökulmasta. Myöskään esimerkiksi uskontotieteilijä Tiina Mahlamäen ja antropologi Minna Oppaan toimittama teos *Uushenkisyys* (2022) ei suoraan käsittele sitä, kuinka sekularistinen ideologia kohtaa oman aikamme henkisyyden kehukseen asettuvat naiset. Antropologit Anna Fedele ja Kim E. Knibbe ovat toimittaneet teoksen *Secular societies, spiritual selves? The gendered triangle of religion, secularity and spirituality* (2020), joka käsittelee henkisyyden ja sekulaarin yhteiskunnan suhteita sukupuolen näkökulmasta, mutta ei fokusoi tarkalleen ottaen sekularismiin. Tutkimuksen vähäisyys saattaa osittain selittyä sillä, että erityisesti 2000-luvulla kehittyneen uushenkisyyden katsotaan usein mukautuvan sekulaariin maailmaan osana laajempaa keski-luokkaista ja pitkälti valkoista kaupallista hyvinvointikulttuuria.

3 Esim. Sointu & Woodhead 2008; Fedele & Knibbe 2013; 2020; Trzebiatowska & Bruce 2012; Utriainen 2014; Mahlamäki 2018; Opas & Mahlamäki 2022.

Henkisydestä löytyy kuitenkin useita versioita, joista osan suhde maalliseen kulttuuriin ja sekularistiseen ideologiaan voi olla hyvinkin jännitteinen. Jännitteitä sivutaan empiirisissä tutkimuksissa, joissa tutkittavien puheessa heijastuvat ympäröivän kulttuurin arvoasetelmat. Suomalaisesta tutkimuksesta voi mainita Katriina Hulkkonen etnografisen tutkimuksen (2017; 2020) kanavoitua harjoittavista naispuolisista yrittäjistä, jotka tuovat ilmi sen, miten heidän ammattiinsa kohdistuu stigmatisointia. Sen vuoksi he harkitsevat tarkoin, kuinka avoimesti puhuvat työstään tai elämästään (ks. myös Utraiainen 2020). Lisäksi tutkimuksessa sekä julkisessa kriittisessä puheessa vaihtoehtoisia hoitomuotoja, joista etenkin suomalaisessa kontekstissa usein puhutaan ”uskomushoitoina”, saatetaan väheksyä ilmiönä, jonka piirissä toimivista valtaosa on naisia.⁴

Tämän perusteella esitämme, että sekularismin tutkimuksen ja sukupuolentutkimuksen tulisikin entistä paremmin huomioida myös vaihtoehtoisen henkisyuden kenttä. Lisäksi tutkimus kaipaa vernakulaarin (kansanomaisen) uskonnon näkökulmaa. Vernakulaarin uskonnon näkökulmasta ei ole olemassa lähtökohtaeroa kansanomaisen uskonnon ja jonkinlaisen ”oikean” uskonnon tai tulkinnan välillä, sillä kaikki uskonto on erilaisissa suhteissa toteutuvaa ja kontekstisidonnaista (Primiano 1995; ks. myös Bowman & Valk 2012). Eri tahot erottelevat ja arvottavat kuitenkin jatkuvasti erilaisia uskontomuotoja. Erotteluissa on vernakulaarin uskonnon näkökulmasta pitkälti kysymys valtakamppailuista ja legitimititeetti-eroista joillekin ja joissain tilanteissa. Omaehtoinen ja paikallinen kansanomainen uskonto voi olla niin uskonnollisia kuin maallisia instituutioita haastavaa luovuutta ja toisin tulkitsemista (Howard 2008). Tällainen uskonto voi herkästi myös stigmatisoitua niin valtauskonnon kuin sekulaarin yhteiskunnankin näkökulmasta (esim. Pureval & Kalra 2010).

Vernakulaarin uskonnon näkökulmasta on tärkeää kysyä, keitä sekularismi kohtaa ja kohtelee milläkin tavalla sekä tutkia niitä

4 Esim. Sointu 2011; Kempainen ja muut 2018; Vuolanto ja muut 2020; Hulkkonen & Opa 2022.

institutionaalisia ja kulttuurisia kommunikaatio- ja välityskanavia, joissa kansanomaiseen uskontoon sekularistisesta näkökulmasta kohdistuvat luokittamiset tapahtuvat. Meidän tapaustutkimuksemme kohteena on suomalainen sekulaari valtamedia – neljänneksi valtiomahdiksikin kutsuttu – sekä sen tapa kohdata ja kuvata oman aikamme suomalaisten naisten kansanomaista uskontoa. Tätä hyvin julkista ja vaikutusvaltaista kommunikaatiokanavaa edustavat tutkimuksessamme *Helsingin Sanomat* ja *Yleisradio*. Kulttuurinen väline, johon tarkemmin paneudumme, on väheksyntä ja naurettavaksi tekeminen, joita lähestymme sekularistisena käytäntönä. Demonstroimme yhden melko yleisen tavan, jolla syrjäyttäminen ja häpäiseminen voivat tapahtua, kun mediassa käsitellään uudenlaisia henkisyiden muotoja harjoittavia suomalaisia naisia. Ennen aineiston käsittelyyn siirtymistä luomme katsauksen siihen, mitä tarkoitamme mediarepresentaatioiden vallalla ja sekularistisella naurulla.

Mediarepresentaatioiden valta

Representaatiot – ja siten myös uskonnon esittäminen missä tahansa mediassa – voidaan ymmärtää sosiokulttuurisina vallantekoina, joilla luokitellaan ja tehdään arvovalintoja (esim. Rossi 2010). Vaikka representaatioiden suorana tarkoituksena ei olisi häpäistä yksittäisiä aiheita tai ryhmiä, ihmiset kuitenkin havaitsevat ja usein osittain myös sisäistävät vaikutusvaltaiset kuvat, kertomukset ja käsitykset, ja tämä voi vaikuttaa siihen, miten ihmiset näkevät itsensä. Sosiaalisen identiteetin tuottaminen on dynaaminen sosiaalipsykologinen mekanismi, jolla tuotetaan myös stigmaa ja syrjäytyneitä identiteettejä (Goffman 1963). Sosiologi Imogen Tyler (2009; 2013) lähestyy tätä mekanismia elettyinä sosiaalisen abjektion eli ulossulkemisen prosessina niille, jotka enemmistön näkökulmasta sijaitsevat hyväksytyin ja suotuisin raja-alueilla, eri tavoin etäännyneinä ”meistä”.

Tekemällä asiat julkisesti näkyviksi media on yksi nykypäivän vahvimista yhteiskunnallisista voimista. Julkisten ja julkisesti hy-

väksytyjen ja oikeutettujen representaatioiden avulla tiedotusvälineillä voi olla vahvoja sekularistisia sosiaalisia ja kulttuurisia – ja samalla stigmatisoivia – vaikutuksia (Henry & Tator 2002). Sekä perinteisellä sekulaarilla valtamedialla että sosiaalisella medialla voi olla intressiensä vuoksi halu heikentää tietynlaisia uskonnollisia instituutioita ja käytäntöjä, valta- ja auktoriteettirakenteita tai kiinnostuksen kohteita ja vaikutuksia. Yksi esimerkki on lehdistön ja muiden sekulaarien tiedotusvälineiden pitkään jatkunut tapa käsitellä okkulttisia, esoteerisia ja paranormaaleja teemoja yleisen uteliaisuuden kohteina ja viihteenä, jolla houkuteltaan lukijoita tai (joskus jopa samanaikaisesti) tarjotaan esimerkkejä vastenmielisinä pidetyistä, ei-rationaalisista ja takapajuisista uskomuksista ja rituaaleista (ks. esim. Ferguson 2020; 2021; Kaartinen 2020; Leskelä-Kärki & Mahlamäki 2018; Kouvola 2021; Leskelä-Kärki & Harmainen 2021). Suosituissa mediaesityksissä, kuten esimerkiksi friikki-ohjelmissa sekä sadomasokismin ja muiden vähemmistöjen seksuaalisten käytäntöjen kohdalla, yhdistyvät usein kiehtovuus ja vastenmielisyys. Yksi strategia kulttuuristen toisten kesyttämiseksi on huumorin käyttö (ks. esim. Billig 2005a).

Tiedotusvälineillä on tällä hetkellä vaikutusvaltainen rooli niissä tavoissa, joilla sekä uskonnollisia instituutioita että kansanomaista uskonnollisuutta, uskonnollisia käytäntöjä ja harjoittajia tulkitaan ja esitetään ulkopuolisille eli niille, joilla on erilaiset arvot ja maailmankatsomukset kuin representaatioiden kohteilla. Ihmiset saavat yhä enemmän tietoa ja ymmärrystä uskonnoista eri medioista, kuten esimerkiksi mediatutkija Stig Hjarvard (2008, 5) esittää varhaisessa artikkelissaan: ”tiedotusvälineet tarjoavat jatkuvasti uskonnollisia representaatioita, jotka sekoittavat institutionalisoituneen uskonnon ja muut hengelliset elementit uusilla tavoilla”.

Media ei kuitenkaan ole yksi vaan monikko. Hjarvardkin (2008, 3) muistuttaa, kuinka ”[e]simerkiksi jotkut mediagenret, kuten uutiset ja dokumentit, voivat yleensä liittyä maalliseen maailmankuvaan, kun taas tieteiskirjallisuus ja kauhugenret ovat taipuvaisempia herättämään metafysisiä tai yliluonnollisia mielikuvia”. On tärkeää muistaa, että edes maallinen valtamedia ei esitä kaikkia uskontoja

ja uskonnollisia elämäntapoja samalla tavalla ja yhtä arvokkaina. Lisäksi vaikkapa naistenlehdet saattavat esittää uususkontoja ja henkisyyttä huomattavankin positiivisessa valossa. (Esim. Utriainen 2013; Hiimäe & Utriainen 2021; Utriainen 2022.) Suomessa maallinen valtamedia on pitänyt enimmäkseen neutraaleja, ellei positiivisia suhteita enemmistöuskontoon ja sen instituutioon, evankelisluterilaiseen kirkkoon, kun taas muut uskonnolliset perinteet, instituutiot ja käytännöt on kuvattu ristiriitaisemmin ja kriittisemmin. Erityisesti islam on usein esitetty avoimen kriittisesti. (Ks. esim. Taira 2008.)

Huumori sekularismin välineenä

Huumori on sosiaalinen ilmiö, ja ihmiset nauravat paljon useammin ryhmissä kuin yksin ollessaan (Morreall 2005, 67–69). Käsittelemisämme tapauksissa sekularistista ideologiaa edustavat tiedotusvälineet ja toimittajat nauravat (oletetusti yhdessä lukijoidensa tai yleisönsä kanssa) naisille, jotka harjoittavat henkisyyttä ja hoitavat asiakkaitaan enkeliterapialla tai yksisarvisenergialla. Toisin sanoen he käyttävät naurun ja huumorin valtaa. Samansuuntaisen huomion on tehnyt Kim E. Knibbe (2020) hollantilaisessa kontekstissa. Hänen tutkimuksensa käsitteli naispuolista spiritualistista meediota, joka kohtasi julkisuudessa toistuvaa halventamista ja naureskelua. Uskonnolle on naurettu myös esimerkiksi kohua heittäneissä Muhammed-pilapiirroksissa (ks. esim. Mahmood 2011).

On olemassa monen sävyistä naurua, ja myös uskonnolle on mahdollista nauraa eri tavoin (Mäkelä & Gebraad 2020). Humoristisuus voi olla epäjohdonmukaisuudesta nauttimista, jolloin nautinto tulee siitä, kun kohdataan jotain outoa, epänormaalia tai poissa paikaltaan olevaa, tässä tapauksessa uskontoa, joka ei asetu perinteisen tai yleisesti arvostettavan uskontokäsityksen kehikkoon (Morreall 2005, 67–68). Tällaista huumoria ei voi aina kutsua (uskonnollisen) vallan pilkkaamiseksi. Sen sijaan sitä voi lähestyä tietynlaisen

uskonnollisuuden naurunalaiseksi tekemisenä ylemmäksi koetusta sekularistisesta positiosta.

Energioiden, henkien, enkelien ja yksisarvisten kanssa toimivia ja niihin uskovia naisia voidaan pitää naurettavina, koska he rikkoivat odotuksia vakavasta ja ”aidosta” uskonnosta, tieteestä tai terveydenhuollosta. Naurettavuutta ja ulossulkemista vakavasti otettavan uskonnon alueelta tuotetaan esimerkiksi filosofi Tuomas Nevanlinnan ja kirjailija-toimittaja Jukka Relanderin teoksessa *Uskon sanat*, jossa suojelusenkeliusko nostetaan esimerkiksi hyväuskoisuudesta (Nevanlinna & Relander 2011, 31–32). Nauru voi olla myös loukkaavaa ja etsiä tai ylittää hyvän ja huonon käytöksen sekä huumorin rajoja. Raja voi asettua eri paikkoihin tai olla sumea. Yliluonnollisiin voimiin uskovia naisia voidaan pitää naurettavina, koska nauraja kokee olevansa heidän yläpuolellaan oman rationaalisuutensa vuoksi ja implisiittisesti myös, koska on mies, vaikka sitä ei olekaan sopivaa julkisesti tunnustaa. Huumori ja vitsailu kytkettyvätkin valtasuhteisiin, jotka puolestaan ovat usein sukupuolittuneita (Lipponen 1996).

Loukkaava huumori, kuten rasistisen tai seksistisen vitsin kertominen ”vain vitsinä”, perustuu usein oletukseen, että koska kyse on huumorista, se ei voisi olla vakavassa mielessä rasismia tai seksismä. Vitsin ilmaisemat stereotypiat, sisältö ja sosiaalinen konteksti, jossa vitsi kerrotaan sekä vitsin merkitys ja tarkoitus viittaavat kuitenkin emotionaaliseen impulssiin – rasismiin tai seksismiin – jonka vitsi saattaa ilmaista. Voidaankin väittää, että rasistisen tai seksistisen huumorin puolustajat vähättelevät huumorin yhteiskunnallista merkitystä ja mahdollista ongelmallisuutta, kun he antavat ymmärtää, että vitsi on ”vain vitsi”. Vitseihin kriittisesti suhtautuvia, jotka eivät suostu nauramaan, voidaan syyttää puutteellisesta ”huumorintajusta”, jonka toivottavuutta pidetään itsestäänselvyytensä. Mutta vitsi ei ole koskaan ”vain vitsi”. (Billig 2005b, 31–34, 44–45.)

Seuraavaksi tarkastelemme kahta esimerkkiä, joita uskonnon-tutkija voi lähestyä kansanomaisena uskontona sekulaaria ja jopa sekularistista maailmankuvaa kannattavassa valtamediassa. Suomalaisesta mediasta löytyy myös neutraalimpia esityksiä nykyajan

henkisydestä ja näin valitsemamme tapaukset ovat selkeästi uskontokriittisiä, joskaan eivät keskenään täysin samalla tavalla ja yhtä räikeästi. Lisäksi tapausesimerkkimme (enkelihenkisyys ja yksisarvishoidot) edustavat molemmat suhteellisen suosittuja ja erittäin voimakkaasti naisvaltaisia uskonnollisuuksia, mistä syystä ne demonstroivat sekularismin ja sukupuolen jatkuvaa jännitettä. Muotoilemamme sekularistisesta positiosta tuotettu häpäisevä ”lupa nauraa” -lähestymistapa toteutuu antamalla ylhäältä alaspäin suuntautuville esityksille ja representaatioille tilaa ja näkyvyyttä vaikutusvaltaisissa maallisissa valtamedioissa ja kehystämällä nämä esitykset erilaisilla tavoilla epäilyttäväksi ja ei-vakavasti otettaviksi.

Enkelihenkisyys Helsingin Sanomissa

Enkelihenkisyys on esimerkki uskonnollisuudesta, johon maallinen sekulaari media on suhtautunut väheksyen. Kyse on suositusta kansanomaisesta uskonnollisuudesta niin maailmalla kuin Suomessa. Se yhdistää kristinuskon uushenkisyydestä tuttuihin uskomuksiin ja käytäntöihin sekä erilaisiin energiaparannuksen muotoihin. Yli 90 % kiinnostuneista ja käytännön toimijoista on naisia. (Utriainen 2015b; 2017; 2020.) Enkelihenkisyys ja -terapia ovat saaneet suhteellisen paljon tilaa eri medioissa 2000-luvulla, ja olemme ottaneet kohteeksemme yhden laajan artikkelin, joka ilmestyi *Helsingin Sanomien* kuukausiliitteessä vuonna 2018. *Helsingin Sanomien* Kuukausiliite tavoittaa keskimäärin yli 800 000 lukijaa.

Artikkeli ”Bisnesenkelit” (Pallaste 2018) alkaa ingressillä: ”Enkelit ovat jo suosituimpia kuin Jeesus. Heidän apunsa on taattu ja se maksaa 2,59 euroa / minuutti [ppm].” Lehden kansikuvassa nuori naispuolinen enkeli seisoo metrossa ilman että kukaan matkustajista kiinnittää siihen mitään huomiota. Kannessa lukee: ”Ihme on tapahtunut. Puolet suomalaisista uskoo nyt enkeleihin.” Artikkelin ensimmäisessä kuvassa on kimalteleva enkelipatsas ja kasa enkeli-aiheisia kirjoja, joissa on hintalappu. Muu kuvitus esittää neljää naispuolista enkeliparantajaa tekemässä työtään. Artikkelissa on

useita kohtia, joissa annetaan asiallista tietoa uskonnollisista, pääosin kristillisistä, enkeliperinteistä.

Artikkeli tuo naisten uskonnon laajalti julkiseksi ja näkyväksi. Samalla artikkelin teksti mainitsee moneen otteeseen sen, kuinka enkelihoitajat itse ovat tulleet ulos yksityisestä sfääristä etenkin sosiaalisen median myötä ja ryhtyneet tekemään henkisydestä elantoa: ”Henna on enkelialan yrittäjä Tampereen seudulta. Hän alkoi näkyä Facebook-feedissäni tammikuussa.” Näin enkeleistä kiinnostuneiden naisten kerrotaan ensin itse astuvan yksityisyydestä julkisuuteen, vieläpä rikkoen uskonnon ja yrittäjyyden väliset kulttuuriset raja-aidat (vrt. Hulkkonen 2017). *Helsingin Sanomien* viiden aukeaman laajuinen artikkeli kuitenkin laajentaa ilmiön julkisuuden oikeastaan niin näkyväksi kuin suomalaisessa yhteiskunnassa vain on mahdollista.

Tekstin sisällöstä voi erottaa kaksi keskeistä asiaa: 1) enkeliparantajien käyttämä ja heihin liitetty emotionaalinen kieli, joka on täynnä lupauksia paremmasta elämästä (artikkeli dokumentoi näitä monin lainauksin) sekä 2) markkinointistrategioiden ja tarjottujen palvelujen hintojen paljastaminen (ks. myös Knibbe 2020). Scottin (2013) painottamat sekularismia rakentavat jäsenyykset mies–nainen- ja järki–tunteet-erottelut näkyvät selvästi. Artikkelissa toistuu emotionaalinen sanasto tuntemuksista, intuitiosta, unelmista, peloista, suojelusta, rohkeudesta, luottamuksesta ja rakkaudesta. Teksti kuvaa asiakkaita emotionaalisesti tarvitsevina naisina ja palveluntarjoajia enemmän tai vähemmän heidän tilannettaan hyödyntävinä naisina – jälkimmäinen saa elantonsa edellisen tarpeista. Artikkelissa kirjoitetaan muutosten ajasta, vaurauden manifestaatiosta, maksullisista palveluista ja tuotteista. Toimittajan tekstissä paitsi raportoidaan ilmiötä ja haastatellaan asianosaisia ja akateemisia asiantuntijoita myös kannetaan huolta tavalla, jossa on mukana kriittisen ja tutkivan journalismin otetta: ”Vähän koulutetut, pienituloiset naiset ovat erityisen kiinnostuneita sellaisesta omasta tiestä, joka sisältää kristillisyyden lisäksi henkistä kasvua, näkymättömän maailman kanavointia ja energioita, ehkä myös kristallien ja kivien voimaa.” Teksti rakentaa kuvan naisista, jotka hyödyntävät toisia naisia.

Tämän mediatapauksen huumori on enimmäkseen piilevää, se kietoutuu huoleen ja asuu pikemminkin esitystavassa kuin suorissa, haastateltuja suomalaisia naisia käsittelevissä kommenteissa. Kun toimittaja kirjoittaa kansainvälisen enkeliparantajan vierailusta Suomessa, hän korostaa tapaa, jolla parantaja puhuu enkeleiden lisäksi myös lohikäärmeistä ja yksisarvisista sekä ylösnousseista mestareista ja chakroista – esittäen näin jotain, mikä on, jos ei suorastaan naurettavaa, vähintään outoa modernissa kontekstissa ja sekulaarin valtamedian kehyksissä. Tämä vertautuu siihen historiaan, joka esoteeristen ja paranormaalien asioiden esittämisellä on ollut esimerkiksi brittiläisessä valtamediassa (esim. Ferguson 2020). Huumoria tuotetaan myös korostamalla lausetta ”Arkkienkeli Mikael on juuri saapunut Ikaalisiin” ja kiinnittämällä siten huomiota siihen outouteen, kun yliluonnollinen ja luonnollinen maailma ikään kuin kohtaavat arkisen Suomen maaperällä.⁵ Tuomalla samaan lauseeseen pieni maalaiskaupunki ja tuonpuoleiseksi (tai lukijan näkökulmasta riippuen tyystin kuvitelluksi) käsitetty henkiolento luodaan jännite, joka herkästi hymyilyttää. Näin hymyilyttäväksi saadaan epäsuorasti myös ne, jotka ovat Ikaalisissa enkeliä odottamassa ja vastaanottamassa.

Näyttää siltä, että naisia ja enkeleitä koskeva aihe ei ole ollut aivan helppo päivälehden toimittajalle. Hän on tasapainotellut neutraalin journalistisen tarinan, kriittisen journalismin ja viihteellisemmän rekisterin välillä sekä vaihdellut näkökulmia empatiasta orastavaan pilkkaan. Kun toimittaja kirjoittaa Finlandia-talolla esiintyvistä kansainvälisestä enkeliohjelmaprojektista, hän vertaa ilmiötä lastenkulttuuriin. Se tuottaa enkeli-ilmiöön infantilisointia ja hassuutta, mikä ei välttämättä ole karkeaa pilkantekoa, mutta omiaan riisumaan uskottavuutta ilmiöltä ja sen edustajilta: ”Luennon lopulla hän kysyy kuin lastenanimaatio Kung-fu Panda: ’Olemmeko me suuria mestareita, jotka odottavat voimaan astumista?’” Näin kuvattu uskonto ei vaikuta uskottavalta luterilaissävyisessä sekulaarissa Suomessa.

5 Tässä on mahdollisesti viittaus Mihail Bulgakovin romaaniin *Saatana saapuu Moskovaan*.

Toinen käsittelemistämme mediatapauksista taipuu huomattavasti räikeämmin kohti suoranaista naurattamista.

Yksisarvishoidot YLE:n Perjantai-ohjelmassa

Sekularistiselle ajattelulle ja diskurssille keskeiset mies–nainen- ja järki–tunteet-erottelut sekä seksualisointi (Scott 2013) näkyvät selvästi myös toisessa esimerkkitaupauksessamme, Suomen ykköskanavan parhaaseen katselu aikaan maaliskuussa 2017 lähetetyssä suorassa televisio-ohjelmassa *Perjantai*, jonka teemana oli yliluonnollinen. *Perjantai*-ohjelma on viikoittain TV1:n 20 katsotuimman ohjelman joukossa keräten noin puoli miljoonaa katsojaa. Ohjelmaa on mahdollista katsoa myös jälkikäteen YLE:n Areenassa. Tarkasteltavan jakson juontaa kaksi nuorta miestä toimittajaa, joiden asiantuntijavieraana on miespuolinen fysiikan professori, joka on popularisoinut tiedettä ja levittänyt pitkään uskontokriittisiä ajatuksia. Hän ei ole henkisyiden tai yliluonnollisen asiantuntija. Häntä kohdellaan kunnioittavasti; hän ja toimittajat asettuvat samalle puolelle edustamaan uskottavuutta ja yhdessä he kutsuvat katsojia nauramaan ohjelman naisvieraille: meediolle, tulevaisuuden ennustaja-shamaanille sekä naiselle, joka työskentelee yksisarvishoitajana. Kautta ohjelman toimittajat kutsuvat katsojat identifioitumaan itseensä, toisin sanoen järkeen ja tieteseen, joiden vastakohtina ohjelman naisvieraat esitetään. Valta jakautuu siis heidän välillään kovin epätasaisesti (ks. Willis 2005, 131; Knibbe 2020, 191). Toimittajat, miesvieras sekä suoran ohjelman studioyleisö nauravat ohjelmaan kutsuille naisille.

Ohjelmaan sisältyy etukäteen tehty nauhoitus, jossa toimittaja on pyytänyt yksisarvishoitoja⁶ antavalta naiselta hoitoa särkevään pakaraan – särkevä pakara kuvataan piirroshahmon avulla, mikä painottaa lähestymistavan oletettua humoristisuutta. Ohjelman palatessa suoraan lähetykseen on vuorossa yksisarvishoitajan haas-

6 Yksisarvishoidot tai -terapia ovat energiaparantamista, joka on suosittu hoitokeino vaihtoehdoisen henkisyiden kentällä (ks. esim. Mahlamäki 2020).

tattelu, jonka aikana toimittaja on painostava, ylimielinen ja haastava. Hän kuvailee pakaransa olevan edelleen, hoidosta huolimatta, kipeä; hän myös kutsuu yksisarvishoitoa ”hulluudeksi”. Hän vielä kiristää ruuvia kertomalla parantajan poseeranneen (vuosia sitten) alasti *Playboy*-lehdessä ja huomauttamalla yksisarvisen sarven olevan tunnettu lääke miesten potenssi-ongelmiin sekä kysymällä: ”Tarkoittaako se, että keräät miesasiakkaita, jotka haluavat omien ’yksisarvistensa’ paranevan?” Näin ohjelman voidaan tulkita ehdotettavan, että yksisarvisten energiaa käyttävä energiaparantaja kenties tarjoaa myös seksipalveluja.

Helsingin Sanomien enkelijutun tavoin myös *Perjantai*-ohjelmassa kyseenalaistetaan hoidot, koska niillä ansaitaan rahaa. Lisäksi hoitoja tarjoava nainen – ja samalla kuka tahansa hoitoja vastaanottava – infantilisoidaan kysymällä: ”Oletko kuullut, että yksisarviset ovat satujen olentoja?” Ohjelma esittää, että naiset, jotka antavat yksisarvishoitoja, ennustavat tai tarjoavat meedion palveluksia ja pyytävät siitä palkkion, ovat sekulaarin median, tieteellisen maailmankuvan ja rationaalisuuden näkökulmasta outoja ja epänormaaleja, jopa lapsellisia. Ohjelmassa ei missään vaiheessa ehdoteta, että naisten henkisyyden harjoittamista voitaisiin pitää uskonnollisuutena.

Perjantai-show on kehystetty dokumentaariseksi, ei huumori-ohjelmaksi, mutta toimittajat edellyttävät pilkattujen naisten ottavan vastaan kaiken kohtaamansa, jopa toimittajien loukkaavuuden, ”huumorina”. Miesten asettaminen pilkkaamaan näitä naisia laajalevikkisessä ja suosittuun katsomisaikaan lähetetyssä suorassa lähetyksessä oikeutetaan vetoamalla siihen, että yleisön on ”tiedettävä totuus” naisten harjoittamien uushenkisten käytäntöjen takana. Ohjelmassa naiset, irrationaalisuus, seksuaalisuus ja yliluonnollinen niputetaan yhteen ja esitetään tieteen ja rationaalisuuden vastakohtaksi, jota edustavat miehet yhdessä rintamassa. Henkien tai yksisarvisten kanssa toimiva nainen esitetään naurettavana myös siksi, että hän rikkoo naurajan oletuksia siitä, mikä on vakavasti otettavaa toimintaa ja uskoa yhteiskunnassamme. Ohjelman esittämän väheksyvän huumorin eksplisiittisenä tai implisiittisenä tarkoituksena on näyttää kansanomaista henkisyyttä harjoittaville naisille

heille kuuluva paikka sekulaarissa yhteiskunnassa ja kulttuurissa, banalisoida heidän uskomuksensa ja tehdä heistä naurettavia studio- ja tv-yleisön edessä.

Johtopäätökset: Sekularistista naurua naisten uskonnolle

Sekularismi voi tarkoittaa eri tavoin arvottavaa erottautumista uskonnosta yleensä, mutta myös erottautumista tietynlaisesta uskonnollisuudesta. Media on yksi väline, jossa ja jolla erottautumista tehdään. Kansanomainen uskonnollisuus on ollut luterilaisessa ja samalla modernissa ja maallistuvassa Suomessa median väheksymää jo kauan ennen käsittelemiämme tapauksia. Esimerkiksi ruotinkielisellä Pohjanmaalla uutismedia leimasi maagisia keinoja käyttävät parantajat naiiveiksi ja taikauskoisiksi jo 1900-luvun taitteessa niin institutionaalisen uskonnon kuin valistusmielistenkin näkökulmasta (Kouvola 2021).

Sekulaarin, vakiintuneen ja arvovaltaisen median on helppo todeta aihe oudoksi modernille elämälle ja oikeuttaa näkökulma omalla auktoriteetillaan. Valittu aihe erottuu ja erotetaan tiedotusvälineiden sekulaarista maailmankuvasta sekä modernista normatiivisesta sosiaalisen ja kulttuurisen järjestyksen sekä mahdollisesti myös siihen sopivan hyvän ja puhtaan uskonnon mallista. Kuvaukset asettavat kuvatut oudon viihteen, epäuskottavien uskomusten tai pelkän kaupankäynnin ja voitontavoittelun kehykseen, joskus myös ilmiön vaarallisuus korostuu. Esimerkkitaipauksistamme etenkin *Perjantai*-ohjelmassa korostuu neuvottelu huumorin ja hyökkäävyyden, huumorin ja loukkaavuuden sekä sananvapauden ja kulttuurisen kunnioituksen välisestä rajanvedosta myös uskonnollisesti moniarvoisessa yhteiskunnassa (ks. Lockyer & Pickering 2005, 6). Huumorin avulla rakennetaan ja muodostetaan erilaisten uskonnollisuuksien ja henkisyysien sekä sekulaarin ja uskonnon välisiä valtasuhteita, joiden rakentamisessa myös sukupuoliero voidaan ottaa käyttöön.

Uskonnon mediarepresentaatiot, jotka korostavat modernille vieraita ontologisia väitteitä ja vahvaa emotionaalisuutta, kuvaavat usein naisia. Myös sekularismin ja feminismin kriittinen tutkija Joan Scott on (2013; 2017) tuonut esille sekularismin rakentumisessa käytetyt kärjistetyt sukupuolierot. Kuten monet eri kulttuurien tutkijat ovat todenneet, perinteisesti naisten omaehtoiset uskonnollisuuden muodot keskittyvät huolelpidon, suhdetyön, kivun ja kärsimyksen sekä tunteiden kaltaisiin huolenaiheisiin (ks. esim. Sered 1994; Trzebiatowska & Bruce 2012; vrt. myös Asad 2000). Näin siis sekularistinen väheksyntä saattaa epäsuorasti kohdistua myös ihmisten vaikeasti tyydytettäviin perustarpeisiin, joihin modernin hyvinvointiyhteiskunnan vakiintuneet instituutiot eivät tarjoa riittävässä määrin keinoja ja apua.

Hämmennystä saattaa herättää myös se, että kansanomaiset uskonnollisuudet, kuten esimerkkinä enkelihenkisyydestä ja yksisarvishoidosta, näyttävät vähemmän eriytyneiltä, ”puhtailta” ja rajatuilta kuin mitä nykyaikainen käsitys uskonnosta tapaa olla. Suomen kontekstissa uskonnon esikuvana ja prototyyppinä on evankelisluterilainen ”kansankirkko”, joka on totuttu näkemään yhtenä yhteiskunnallisena ja kulttuurisena järjestelmänä muiden joukossa. Henkisyyden harjoittajat puolestaan yhdistävät maallikkonaisten toimijuuden uskonnollisiin ja esoteerisiin kulttuuriresursseihin sekä hyvinvointi- ja kaupallisiin kulttuuriresursseihin. Näin he enemmän tai vähemmän tietoisesti kieltäytyvät kunnioittamasta nykyaikaista erottelua eri kulttuurialueiden, kuten uskonnon, terapian ja markkinoiden välillä ja tuottavat uudenlaisia sekamuotoiselta näyttäviä ilmiöitä (ks. esim. Huss 2014; Utriainen 2010; Fedele & Knibbe 2020; Hulkkonen 2021). He asemoivat itsensä eräänlaisiksi kapinoiviksi raja-alueiksi ja tulevat sellaisina herkästi torjutuksi yhteisestä sosiaalisesta todellisuudesta (Tyler 2013).

Väitämme, että ainakin osittain epätietoisuus, joka johtuu sekularismin logiikkaan sopivien kulttuurialueiden sekä yksityisen ja julkisen rajojen hämärtymisestä, johtaa hämmennyneeseen, halventavaan, ylimieliseen, hävyttömään ja jopa seksistiseen nauruun naispuolista ja vaikeasti hallittavaa toista kohtaan. Tämä nauru pyrkii

naulitsemaan ilmiön, naisten kansanomaisen uskonnollisuuden, vähintään epäuskottavaksi uskonnoksi tai pelkäksi kaupallistetuksi viihteeksi, ellei myös varoittavaksi esimerkiksi – ja kauas mistään kulttuurisesti arvokkaasta. Kun tämä ylhäältä alaspäin suuntautuva nauru toteutetaan sekulaarissa valtamediassa, toimittajat tulevat antaneeksi yleisölleen julkisen kutsun, luvan ja rohkaisun nauraa yhdessä naisille ja heidän uskonnolleen. Tällainen lupa kummastuttaa ja huolestuttaa yhteiskunnassa, joka sanoo arvostavansa tasa-arvoa ja monimuotoisuutta. Se myös paljastaa jotain ristiriitaista, ikävää ja korjaamisen arvoista sekularistisesta maailmankuvasta.

Kiitokset

Luku on osin laadittu Koneen säätiön rahoittamassa Kenen enkelit? -hankkeessa.

Lähteet ja kirjallisuus

- Asad, Talal 2000. Agency and pain. An exploration. *Culture and Religion* 1 (1): 29–60. <https://doi.org/10.1080/01438300008567139>.
- Aune, Kristin 2020. Feminist spirituality as lived religion. How UK feminists forge religio-spiritual lives. Teoksessa Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (toim.), *Secular societies, spiritual selves? The gendered triangle of religion, secularity and spirituality*. London: Routledge. 30–50.
- Aune, Kristin – Sharma, Sonya – Vincett, Giselle (toim.) 2008. *Women and religion in the West. Challenging secularization*. Oxon: Routledge.
- Aune, Kristin – Lövheim, Mia – Giorgi, Alberta – Toldy, Teresa – Utriainen, Terhi 2017. Introduction. Is secularism bad for women? La laïcité nuit-elle aux femmes? *Social Compass* 64 (4): 449–480. <https://doi.org/10.1177/0037768617727464>.
- Billig, Michael 2005a. *Laughter and ridicule. Towards a social critique of humour*. London: Sage.
- Billig, Michael 2005b. Violent racist jokes. Teoksessa Lockyer, Sharon & Pickering, Michael (toim.), *Beyond a joke. The limits of humour*. New York: Palgrave Macmillan. 27–64.
- Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) 2012. *Vernacular religion in everyday life. Expressions of belief*. Oxon: Routledge.
- Bendroth, Margaret Lamberts & Brereton, Virginia Lieson (toim.) 2001. *Women and twentieth-century Protestantism*. Urbana: University of Illinois Press.
- Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (toim.) 2013. *Gender and power in contemporary spirituality. Ethnographic approaches*. New York: Routledge.
- Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (toim.) 2020. *Secular societies, spiritual selves? The gendered triangle of religion, secularity and spirituality*. New York: Routledge.
- Ferguson, Christine 2020. The Luciferian public sphere. Theosophy and editorial seekership in the 1880s. *Victorian Periodicals Review* 53 (1): 76–101. <https://doi.org/10.1353/vpr.2020.0012>.
- Ferguson, Christine 2021. Women writers and the Theosophical tale of terror. Teoksessa Bloom, Clive (toim.), *Palgrave handbook of steam age Gothic*. London: Palgrave Macmillan. 541–557. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-40866-4>.
- Goffman, Erwin 1963. *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. London: Penguin.
- Henry, Francis & Tator, Carol 2002. *Discourses of domination. Racial bias in the Canadian English-language press*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hiimäe, Reet & Utriainen, Terhi 2021. From ”unbelievable stupidity” to ”secret clues for staying healthy”: CAM landscape and boundary-work in Estonian and Finnish mainstream media in April 2020. *Folklore – Electronic Journal of Folklore* 82: 183–214. https://doi.org/10.7592/FEJF2021.82.hiimae_utriainen.

- Hjarvard, Stig 2008. The mediatization of religion. A theory of the media as agents for religious change. *Northern Lights* 6 (1): 9–26. https://doi.org/10.1386/nl.6.1.9_1.
- Howard, Robert Glenn 2008. The vernacular web of participatory media. *Critical Studies in Media Communication* 25 (5): 490–513. <https://doi.org/10.1080/15295030802468065>.
- Hulkkonen, Katriina 2017. Kanavointi ja jakautunut yrittäjyys – henkisyiden ja yrittäjyyden yhdistämisen rajat ja mahdollisuudet. *Elore* 24 (1). <https://doi.org/10.30666/elore.79277>.
- Hulkkonen, Katriina 2021. *Elämää henkimaailman, uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla: etnografinen tutkimus kanavoinnista, tietämisestä ja uushenkisestä yrittäjyydestä Suomessa*. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:IS-BN:978-951-29-8373-5>.
- Hulkkonen, Katriina & Opas, Minna 2022. Vaihtoehtoiset ja täydentävät hoitomuodot. Uskonnotutkimuksellisia näkökulmia. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Opas, Minna (toim.), *Uushenkisyys*. Helsinki: SKS. 343–381. <https://doi.org/10.21435/tl.275>.
- Huss, Boaz 2014. Spirituality. The emergence of a new cultural category and its challenge to the religious and the secular. *Journal of Contemporary Religion* 29 (1): 47–60. <http://doi.org/10.1080/13537903.2014.864803>.
- Huttunen, Niko & Sinnemäki, Kai & Portman, Anneli 2020. *Kaappiluterilainen kansa. Puheenvuoroja suomalaisesta yhteiskunnasta*. Helsinki: Käsité-kirjat.
- Jacobsen, Janet R. & Pellegrini, Ann (toim.) 2008. *Secularisms*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lockyer, Sharon & Pickering, Michael 2005. Introduction. The ethics and aesthetics of humour and comedy. Teoksessa Lockyer, Sharon & Pickering, Michael (toim.), *Beyond a joke. The limits of humour*. New York: Palgrave Macmillan. 1–26.
- Kaartinen, Marjo 2020. *Spiritistinen istunto*. Helsinki: SKS.
- Kempainen, Laura M. – Kempainen Teemu T. – Reippainen, Jutta A. – Salmenniemi, Suvi T. – Vuolanto, Pia H. 2018. Use of complementary and alternative medicine in Europe: health-related and sociodemographic determinants. *Scandinavian Journal of Public Health* 356: 448–455. <http://doi.org/10.1177/1403494817733869>.
- Kinnunen, Tiina 2014. Alexandra Gripenberg’s feminist Christianity. Teoksessa Utraiainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi (toim.), *Finnish women making religion. Between ancestors and angels*. New York: Palgrave MacMillan. 61–79.
- Knibbe, Kim 2020. ‘A merely private activity’. Spiritual consumerism as a way to transform gendered relationships to secular and religious authorities. Teoksessa Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (toim.), *Secular societies, spiritual selves? The gendered triangle of religion, secularity and spirituality*. New York: Routledge. 184–197.
- Konttori, Johanna 2015. *Monsieur, näkemyksemme eivät ole samalta planeetal-*

- ta! Poliittisen ja yhteiskunnallisen eliitin tulkintoja islamista ja kansallisesta identiteetistä musliminaisten pukeutumisesta käydyissä keskusteluissa 2000-luvun Ranskassa. Väitöskirja. Helsinki: Helsingin yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-0849-4>.
- Kouvola, Karolina 2021. 'No "wise" men or women but real doctors!' Stigmatizing discourses on magical healing in Ostrobothnian newspapers. *Approaching Religion* 12 (1): 98–116. <https://doi.org/10.30664/ar.110933>.
- Leskelä-Kärki, Maarit & Mahlamäki, Tiina 2018. Editorial. The history of modern Western esotericism. *Approaching Religion* 8 (1): 1–4. <https://doi.org/10.30664/ar.70194>.
- Leskelä-Kärki, Maarit & Harmainen, Antti (toim.) 2021. *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Helsinki: Teos.
- Lipponen, Ulla 1996. Vitsitkö vallan väline? Seksuaalisuhteet perhevitseissä. Teoksessa Kinnunen, Eeva-Liisa – Koski, Kaarina – Penttilä, Riikka – Pietilä, Minttu (toim.), *Vitsistä videoon. Uusia kirjoituksia nykyperinteestä*. Helsinki: SKS. 224–241.
- Lockyer, Sharon & Pickering, Michael (toim.) 2005. *Beyond a joke. The limits of humour*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mahlamäki, Tiina 2018. Sukupuoli ja uskonto. Teoksessa Ketola, Kimmo – Martikainen, Tuomas – Taira, Teemu (toim.), *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 165–176.
- Mahlamäki, Tiina 2020. Totta ja tarua yksisarvisista. *Katsomukset.fi*-blogi 1/2020. <https://katsomukset.fi/2020/01/08/totta-ja-tarua-yksisarvisista/>. Viitattu 24.2.2025.
- Mahlamäki, Tiina & Utriainen, Terhi 2019. Esoteeristen naisten lumottu toimijuus. *Teologinen Aikakauskirja* 124 (2): 116–130. <https://journal.fi/tatt/article/view/136559>. Viitattu 24.2.2025.
- Mahlamäki, Tiina & Opas, Minna (toim.) 2022. *Uushenkisyys*. Helsinki: SKS. <https://doi.org/10.21435/tl.275>.
- Mahmood, Saba 2005. *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahmood, Saba 2011. Religious reason and secular affect. An incommensurable divide. *Critical Inquiry* 35 (4): 836–862.
- Morreall, John 2005. Humour and the conduct of politics. Teoksessa Lockyer, Sharon & Pickering, Michael (toim.), *Beyond a joke. The limits of humour*. New York: Palgrave Macmillan. 63–78.
- Mäkelä, Essi & Gebraad, Hanna 2020. Huumori. Teoksessa Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula (toim.), *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 254–261.
- Nevanlinna, Tuomas & Relander, Jukka 2011. *Uskon sanat*. Helsinki: Teos.
- Opas, Minna & Mahlamäki, Tiina 2022. Johdanto. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Opas, Minna (toim.), *Uushenkisyys*. Helsinki: SKS. 8–48. <https://doi.org/10.21435/tl.275>.

- Pallaste, Tuija 2018. Bisnesenkelit. *Helsingin Sanomat Kuukausiliite* 4/2018: 41–51.
- Palmisano, Stefania & Pibiri, Roberta 2020. Goddess spirituality in Italy. Secular and spiritual – two sides of the same coin? Teoksessa Fedele, Anna & Knibbe, Kim E. (toim.) *Secular societies, spiritual selves? The gendered triangle of religion, secularity and spirituality*. London: Routledge. 51–67.
- Perjantai. Yliuonnollinen. YLE TV 1. 3.3.2017. <https://areena.yle.fi/1-3823495>. Viitattu 24.2.2025.
- Poutiainen, Ella 2019. Moninainen jooga? Joogan naisellisuus ja joogafeminismin saavutettavuus. *Sukupuolentutkimus* 32 (2): 23–35.
- Poutiainen, Ella 2024. *Feminismin henki? Naisten voimaantumisen ja yhteiskunnallinen muutos 2010-luvun feminiinisessä henkisyydessä*. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-9879-1>.
- Primiano, Leonard Norman 1995. Vernacular religion and the search for method in religious folklife. *Western Folklore* 54 (1): 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>.
- Pureval, Navtej K. & Kalra, Virindel S. 2010. Women's 'popular' practices as critique. Vernacular religion in Indian and Pakistani Punjab. *Women's Studies International Forum* 33: 383–389. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2010.02.012>.
- Rossi, Leena-Maija 2010. Esityksiä, edustamista ja eroja: Representaatio on politiikkaa. Teoksessa Knuuttinen, Taru & Lehtinen, Aki Petteri (toim.), *Representaatio. Tiedon kivijalasta tieteiden työkaluksi*. Helsinki: Gaudeamus. 261–275.
- Salomonsen, Jone 2002. *Enchanted feminism. The reclaiming witches of San Francisco*. New York: Routledge.
- Sands, Kathleen 2008. Feminisms and secularisms. Teoksessa Jacobsen, Janet R. & Pellegrini, Ann (toim.), *Secularisms*. Durham, NC: Duke University Press. 308–329.
- Scott, Joan 2013. Secularism and gender equality. Teoksessa Cady, Linell E. & Fessenden, Tracy (toim.), *Religion, the secular and the politics of sexual difference*. New York: Columbia University Press. 25–45.
- Scott, Joan 2017. *Sex and secularism*. Princeton: Princeton University Press.
- Sered, Susan Starr 1994. *Priestess, mother, sacred sister. Religions dominated by women*. New York: Oxford University Press.
- Sointu, Eeva 2011. Detraditionalisation, gender, and alternative and complementary medicines. *Sociology of Health and Illness* 3 (33): 356–371. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9566.2010.01275.x>.
- Sointu, Eeva & Woodhead, Linda 2008. Spirituality, gender, and expressive selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47 (2): 259–276. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2008.00406.x>.
- Taira, Teemu 2008. Islamin muuttuva julkisuuskuva. Tapaustutkimus Hel-

- singin Sanomista 1946–1994. Teoksessa Martikainen, Tuomas – Sakaranaho, Tuula – Juntunen, Marko (toim.), *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: SKS. 200–224.
- Trzebiatowska, Marta & Bruce, Steve 2012. *Why are women more religious than men?* Oxford: Oxford University Press.
- Tyler, Imogen 2009. Against abjection. *Feminist theory* 10 (1): 77–98. <https://doi.org/10.1177/1464700108100393>.
- Tyler, Imogen 2013. *Revolting subjects. Social abjection and resistance in neoliberal Britain*. London: Zed Books.
- Utriainen, Terhi 2010. Agents of de-differentiation. Women care-givers for the dying in Finland. *Journal of Contemporary Religion* 25 (3): 437–451.
- Utriainen, Terhi 2013. Uskontotaidetta ja enkelinsiipiä. Kaksi tapausta suomalaisissa naistenlehdissä. *Media & Viestintä* 2: 40–52. <https://doi.org/10.23983/mv.62280>.
- Utriainen, Terhi 2014. Angels, agency and emotions. Global religion for women in Finland? Teoksessa Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi (toim.), *Finnish women making religion. Between ancestors and angels*. New York: Palgrave Macmillan. 237–254.
- Utriainen, Terhi 2015a. Lumottuja ruumiita ja jumalallisia naisia. Uskontotiede haastaa Luce Irigarayn. Teoksessa Vuola, Elina & Ahonen, Johanna (toim.), *Uskonnon ja sukupuolen risteyskiä*. Helsinki: SKS. 55–81.
- Utriainen, Terhi 2015b. Combining Christianity and New Age. Angel religion in Finland. Teoksessa Lewis, James (toim.), *Nordic new religions*. Leiden: Brill. 158–172.
- Utriainen, Terhi 2017. *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumon etnografiaa*. Helsinki: SKS.
- Utriainen, Terhi 2020. Elettyä vernakulaaria uskontoa oppimassa. Suomalaiset naiset henkisyuden poluilla. Teoksessa Vuola, Elina (toim.), *Arjen uskonnosta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: SKS. 217–240.
- Utriainen, Terhi 2022. Osaako media lukea henkisyyttä? *Teologia.fi* 9/2022. <https://teologia.fi/2022/09/osaako-media-lukea-henkisyutta/>. Viitattu 24.2.2025.
- Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi (toim.) 2014. *Finnish women making religion. Between ancestors and angels*. New York: Palgrave MacMillan.
- Vuolanto, Pia – Kemppainen, Laura – Kemppainen, Teemu – Nurmi, Johanna 2020. Täydentävien ja vaihtoehtoisten (CAM) hoitojen käyttö Suomessa. *Sosiaalilääketieteellinen Aikakauslehti* 57 (1): 44–56. <https://doi.org/10.23990/sa.80288>.
- Willis, Ken 2005. Merry hell. Humour competence and social incompetence. Teoksessa Lockyer, Sharon & Pickering, Michael (toim.), *Beyond a joke. The limits of humour*. New York: Palgrave MacMillan. 128–147.
- Woodhead, Linda 2008. Gendering secularization theory. *Social Compass* 55 (2): 187–193. <https://doi.org/10.1177/0037768607089738>.

7 ”Fidel Castro oli vähintään Jeesus monille”

*Sekularismi rationaalisten pasifistien maailmankuvassa
1960-luvun Suomessa*

Rony Ojajärvi

© <https://orcid.org/0000-0002-5157-4413>

Yli puoli vuosisataa toimineen rauhanliikkeen diskurssit alkoivat 1970-luvun alussa muuttua uskonnollisista sekulaareiksi. Ennen julkisen keskustelun muutosta uskonnollisia diskursseja oli käytetty rauhanliikkeessä hegemonisten kristillisten kansallisvaltioidiskurssien haastamiseen. Diskurssien avulla ilmennettiin myös liikkeen uskonnollista maailmankuvaa (Ojajärvi 2022; 2024). Toisin sanoen uskonnollista kieltä käytettiin maailman selittämiseen, sen menneisyyden sekä tulevaisuuden ymmärtämiseen, mutta myös strategisesti rauhanaatteen edistämiseen. 1970-luvulle tultaessa uskonnolliset kirjoitukset kävivät rauhanliikkeen lehdistössä harvinaisiksi. Seuraavalla vuosikymmenellä Sadankomitean perustamasta *Ytimestä* tai Rauhanpuolustajien *Rauhan puolesta* -lehdestä ei löytänyt enää kirjoituksia, joissa olisi vedottu Raamattuun tai muuhun uskonnolliseen tekstiin.

Uskonnollisen argumentaation väheneminen rauhanliikkeessä saattoi johtua vakaumuksen strategisesta privatisoinnista. Joissain tilanteissa uskonnollisen kielen käyttäminen voi nimittäin toimia rauhanliikkeen omia tavoitteita vastaan. Tästä kuvaava esimerkki on Suomessa 1930-luvun alussa käyty kamppailu ensimmäisestä siviilipalveluslaista, Lex Pekurisesta. Aseistakieltäytyjä Arndt Pekurinen, jonka saaman mediahuomion takia siviilipalveluslaki säädettiin, omasi lähteistä päätellen uskonnollisen vakaumuksen, mutta samanaikaisesti vaati päästä siviilipalvelukseen ainoastaan ei-uskonnollisten eettisten syiden nojalla (Paasilinna 1998, 28–32). Tämä selittyy otettaessa huomioon Pekurisen aktiivinen rooli Suo-

men antimilitaristisessa liitossa; sen ja muiden rauhanliikkeen edustajien jaettuna tavoitteena Suomessa oli laajentaa aseistakieltäytymisen hyväksyttäviä perusteita uskonnollisten syiden ulkopuolelle (Koikkalainen 2007, 106). Strategisesta näkökulmasta uskonnollisen vakaumuksen esille tuominen ja Raamatun käyttäminen argumentaatioissa ei olisi tuottanut Pekurisen tapauksessa rauhanliikkeen toivomaa lopputulosta. Uskonnollisen vakaumuksen strateginen privatisointi toi ensimmäiseen siviilipalveluslakiin mahdollisuuden kieltäytyä (rauhan aikana) asepalveluksesta eettisiin syihin vedoten.

Syyt uskonnollisen kielenkäytön lopettamiseen voivat liittyä myös laajempaan maailmankuvalliseen murrokseen. Aseistakieltäytymisen historiaa tutkineet Charles Moskos ja John W. Chambers ovat esittäneet teoksessaan *The new conscientious objection. From sacred to secular resistance* (1993), että aseistakieltäytyminen muihin kuin uskonnollisiin syihin vedoten on tullut uudeksi normaaliksi postmoderneissa länsimaisissa yhteiskunnissa. He käsitteellistävät tämän kehityksen *omantunnon sekularisaatioksi* (*secularization of conscience*). Tällä he viittaavat aseistakieltäytyjien 1950-luvulta alati yleistyneeseen valintaan kieltäytyä aseista ei-uskonnollisista, eettisistä ja moraalisisista syistä. Omantunnon sekularisaatioissa ei ole siis kyse vakaumuksen strategisesta privatisoinnista (vrt. esimerkki Pekurisesta), vaan laajemmasta käytettävää kieltä ja strategiaa määrittävästä maailmankuvasta. Rauhanliikkeessä vallitseva käsitys uskottavasta rauhanedistämisen tavasta määrittää kieltä, jolla rauhanaatetta edistetään. Jos uskonnon koetaan menettäneen tenhoimensa yhteiskunnassa, ei siihen liittyvää kieltä käytetä enää samalla tavalla kuin ennen. Nämä käsitykset ja kokemukset ovat osa maailmankuvaa. Ne muuttuvat vuorovaikutuksessa toisiinsa, mikä heijastuu myös rauhanaatteen edistämisen strategioihin. Maailmankuvallinen murros, strategia ja diskursiivisten käytäntöjen muutos ovat tiiviisti sidoksissa toisiinsa.

Omantunnon sekularisaatiota voidaan kutsua myös pasifismin uudeksi paradigmaksi. Patricia Appelbaum on tutkimuksessaan esittänyt angloamerikkalaisen protestanttisen pasifismin käyneen läpi paradigmanmuutoksen jo toisen maailmansodan kynnyksellä.

Tässä paradigmassa notkea uskonnollisuus (ks. Taira 2006) lisääntyi ”tehden Jeesuksesta valinnaisen [ei välttämättömän] osan pasifismia”. Fasismien nousun vastareaktiona syntynyt niebuhrilainen kristillinen realismi sai monet kritisoimaan pasifismin aikaisempaa (usein uskonnollista) idealismia, mikä muutti käsitystä pasifismista tulevana vuosikymmeninä. (Appelbaum 2009, 70–71, 111.)

Suomalaisen rauhanliikkeen historiaa tutkinut Kalevi Kalemaa (2014, 205) on teoksessaan *Sankareita vai pelkureita? Suomalaisen aseistakieltäytymisen historia* ajoittanut paradigman muutoksen 1960-luvulle: ”Raamattulaisen poskien kääntelyn rinnalle oli vihdoin syntynyt joltiseksi joukkoliikkeeksi äityvä *rationaalinen pasifismi* [kurs. lisätty], joka vaati keskustelua puolueettomuudesta, turvallisuuspolitiikasta, militarismista ja ohjuksista ja vaati samalla hyväksyttävien aseistakieltäytymisperusteiden laajentamista”. Tässä tulkinnassa uusi rationaalinen pasifismi poikkesi aikaisemmasta uskonnollisesta rauhanvakaumuksesta, jossa Jeesuksen vuorisaaran opetukset toisen posken kääntämisestä toimivat kieltäytymisen perustana. Ajoitus vaikuttaa yhtenevältä Moskosin ja Chambersin teorian kanssa, ja Appelbaumin esittämä paradigman muutos vaikuttaa perustellulta tutkimuksen peruslähtökohdalta.

Kalemaa (2014) kuvaa teoksessaan uudenlaista vaihetta rauhanliikkeen historiassa, jossa rationaalisuus nousi uskonnollisuuden tilalle uutena tavoiteltavana ideaalina. Rationaalisen pasifismin ohjaaman rauhanliikkeen piirissä syntyi täysin uudenlainen pyrkimys laajentaa entisestään hyväksyttävistä aseistakieltäytymisperusteista. Uskonnollisten ja eettisten syiden lisäksi vuonna 1963 perustettu Sadankomitea vaati hyväksyttäväksi perusteiksi myös yhteiskunnallisia ja poliittisia syitä. Näillä syillä viitattiin uuden rauhanliikkeen ihanteen mukaisesti rationaalisen päättelyn ohjaamaan yhteiskunta-analyysiin, jonka perusteella yksilö päätyi kieltäytymään aseista. Kalemaa (2014, 205, 219–220, 227–229) kuvaa, kuinka tämä uudenlainen lähestymistapa johti vuosikymmenen kuluessa ”tarkoituksenmukaisuuspasifismin” kehitykseen; monen vasemmistolaisen nuoren maailmankuvaan kehittyi ajatus, että oli tarkoituksenmukaista vastustaa porvarillisen Suomen armeijan toi-

mintaa kieltäytymällä aseista samalla, kun tuki antkolonialistisia itsenäisyysotia kolmannessa maailmassa.

Tämän sekularismia käsittelevän luvun näkökulmasta on oleellista, että rationaalisuus on keskeinen määre kuvattaessa 1960-luvulla kehittynttä suomalaista rauhanliikettä (esim. Hallman 1986, 25; Tuominen 1990, 141–142). Rationaalisuuden ihanne kuuluu oleellisesti sekularismiin, kuten kuuluu myös käsitys sen vastakohdasta, irrationaalisesta uskonnosta. Uskonto näyttäytyy sekularismissa usein rationaalisen yhteiskunnan irrationaalisenä toiseutena, muista yhteiskunnan osa-alueista eriytyneenä omana dogmaattis-institutionaalisenä sfäärinä, jonka sosiaalisen todellisuuden ei nähdä rakentuvan muiden osa-alueiden tavoin loogisen päättelyn varaan (Juergensmeyer 2017). Rationaalisuuden antiteeseiksi sekularismideologiassa nousee irrationaalisen uskonnollisuuden ja hierarkkisen uskonnon lisäksi myös emotionaalisuus. Sekularismin klassisen argumentin mukaan uskonto ja politiikka tulee erottaa, koska edellinen kuuluu uskon ja kiihkon alueelle, kun taas jälkimmäiseen kuuluu oleellisesti rationaalinen argumentaatio (Asad 2003, 186). Tässä ajattelussa uskonnollisuuden nähdään määrittyvän ennen kaikkea voimakkaiden affektien ja tunteiden kautta, eikä suinkaan rationaalisen päättelyn tuottamana maailmankuvallisena lopputuloksena.

Arndt Pekurisen ehdottomaan pasifismiin ja maailmansotien välisen ajan uskonnolliseen rauhanliikkeeseen verrattuna 1960-luvun rationaalinen pasifismi vaikuttaa rakentuvan erilaisen, *sekularistisen maailmankuvan* varaan. Käytän käsitettä ”sekularistinen maailmankuva” painottaakseni tässä luvussa sitä, miten sekularismi ideologiana vaikuttaa yksilön kuvaan maailmasta, hänen tapaansa nähdä, tulkita ja ymmärtää omaa todellisuuttansa. Hahmotan, että sekularistisen maailmankuvan käsite osoittaa sekularismi-käsitettä laajempiin asiayhteyksiin, sekularismin vaikutuksiin yksilön ajatteluun myös alueilla, joiden yhteyttä omiin käsityksiinsä uskonnosta tämä ei huomaa.

Muuttunut maailmankuva ymmärrykseni mukaan kavensi kristillisyyden ja uskonnollisuuden julkista tilaa rauhanliikkeessä, mikä selittäisi uskonnollisen kielen häviämistä rauhanliikkeen lehdistös-

tä 1960–1970-luvun taitteen jälkeen. Tämän esiyymmärryksen pohjalta analysoin tässä luvussa niitä keskeisiä toimijoita ja aatehistoriallisia dokumentteja, jotka kehittivät rationaalisen pasifismin käsitejärjestelmää kirjallisessa muodossa. Tavoitteenani on kriittistä diskurssianalyysii hyödyntämällä ymmärtää, miten sekularistisen maailmankuvan ympärille rakentuneelle rationaaliselle pasifismitte kehittyi 1960-luvulla oma käsitejärjestelmänsä, jolla se *haastoi kansallisvaltion militarismia aikaisemmasta rauhanliikkeestä poikkeavalla tavalla*.

Kriittinen diskurssianalyysi tukee tutkimustehtävääni vastaamista tässä kahdella eri tavalla. Ensinnäkin tarkastelen rationaalisen pasifismin pyrkimystä muuttaa hegemonisen kansallisvaltion diskursseja. Toiseksi olen kiinnostunut sitä, miten rationaalisessa pasifismissa rakennettu sosiaalinen todellisuus syrjäytti rauhanliikkeen sisällä vaihtoehtoisia (uskonnollisempia) maailmankuvia. Nämä vaihtoehtoiset maailmankuvat ja niihin kuuluneet diskursiiviset käytännöt teen näkyviksi hahmottamalla pidemmän historiallisen ja laajemman kulttuurisen kontekstin (vrt. Hjelm 2021, 229–231). Näin saan vastattua myös siihen, miksi rauhanliikkeen maailmankuva muuttui sekularistiseen suuntaan.

Rationaalisen pasifismin aatehistorian näkökulmasta keskeisen diskursiivisia käytäntöjä ilmentänyt, kehittänyt ja levittänyt teos oli pääosin Pentti Linkolan kirjoittama *Isänmaan ja ihmisen puolesta, mutta ei ketään vastaan*. Teoksen kirjoittamiseen osallistui tiettävästi lisäksi ainakin humanisti Pentti Ruohonen ja psykologi Per Charpentier (Kylänpää 2017, 148–151). Linkola kuului Suomen rauhanliittoon, mutta hänen teoksensa vaikutusta Sadankomitean perustamiseen on pidetty kiistattomana (Klinge & Harmo 1983, 300; Kylänpää 2017, 169–170; Suomela-haastattelu 13.00–16.30, 49.00–52.00). Teos myös irtautui aikaisemmasta Rauhanliiton ja Rauhanpuolustajien muovaamasta suomalaisen rauhanliikkeen traditiosta.

Teosta ei tule kuitenkaan nähdä ensisijaisesti rationaalisen pasifistisen ajattelun synnyttäjänä, vaan hahmottaa se ”ajan hengen” tiivistäväksi, kuten Marja Tuominen (1991, 131) tekee tutkimuksessaan *Me kaikki ollaan sotilaiden lapsia*. Teos ei ilmennä vain Linkolan

ja hänen ystäviensä ajattelua, vaan laajemmin ylioppilaiden maailmankuvallista murrosta. Utta maailmankuvaa rakennettiin ennen ja jälkeen Linkolan teosta lukuisissa keskusteluissa, joita luentosalien ulkopuolisissa ”kuppilajengeissa” käytiin (Kolbe 1996, 24). Ennen 1960-lukua *Ylioppilaslehti* oli merkittävä foorumi, jossa uuden maailmankuvan käsitejärjestelmää rakennettiin. Utta suuntaa haettiin kansainvälisistä verkostoista ja esimerkeistä. Sadankomitean (ja vuodesta 1968 eteenpäin myös Rauhanliiton) *Ydin*-lehdestä tuli 1960-luvun kuluessa foorumi näiden käytäntöjen ylläpitämiselle ja edelleen kehittämiseksi. Lisäksi useat muut teokset, kuten Jörn Donnerin *På ett sjukhus*, Arvo Salon *Lapualaisooppera* ja Mikko Niskasen ajankuvalliset elokuvat osaltaan ilmensivät rationaaliiseen pasifismiin sitoutuneiden maailmankuvan murrosta ja syitä muutoksen takana.

Ekonomis-objektiiviset diskurssit uuden maailmankuvan ilmentäjänä

Me, tämän tutkielman kirjoittajat, emme tahdo esityksellämme nousta kapinaan vallitsevia oloja ja yhteiskuntajärjestystä vastaan. Tahdomme ainoastaan tarkastella tämän hetken kaikkein tärkeintä pulmakysymystä, sotaa, mahdollisimman *puolueettomasta ja asiallisesta* [kurs. lisätty] näkökulmasta. Samalla olemme kuitenkin tietoisia siitä, että tämä näkökulma on useille lähimmäisistämme jokseenkin tuntematon, toisille jopa kauhistuttava. Kirjoitamme ennen kaikkea niille – ja joilla on voimia välinpitämättömyytensä voittamiseen – ja jotka siten ovat valmiit tutkimaan jokaista rauhaa rakentavaa ehdotusta. (Linkola 1981, 5–6.)

Linkola määritteli ystäviensä kanssa *Isänmaan ja ihmisen puolesta* -teoksen objektiivisuuteen pyrkiväksi tutkielmaksi. Alun perin Linkolan suunnitelmana oli ollut lähestyä rauhankysymystä matemaattisena ongelmana yhdessä myöhemmän matematiikan professori Pertti Klemolan kanssa, mutta suunnitelmien kariuduttua hän päätyi lopulta lähestymään aihetta toisten ystäviensä kanssa ilman laskutoimituksia (Kylänpää 2017, 148).

Johdannon lopulla teoksen tarkoituksiksi määriteltiin vastaaminen viiteen kysymykseen, joihin kuului esimerkiksi kysymys siitä, mitkä ovat pasifismin perusteet. Myöhemmin he kirjoittivat: ”Aiomme vilpittömästi tutkia ja vertailla pasifistisia ja sotilaallisia keinoja kansallisen turvallisuuden, yksilön oman edun, jopa sankaruuden ihanteen näkökulmasta. Kuten lukija huomaa, aivan samoista tavoitteista lähtien kuin innokkaimmat maanpuolustajatkin.” Yhdessä erilaisten tutkimuskysymysten esittämisen ja tutkia-verbin muunnelmien kautta teos mukaili akateemisia kirjoittamisen konventioita. Se hyväksyi premisseikseen sekä tarpeen edistää kansallista turvallisuutta että yksilön luontaisen itsekkyyden ja pyrkimyksen oman edun tavoitteluun, mistä johdettiin ”kansallisesti itsekkäät” ja ”yksilön edun mukaiset” perusteet pasifismille. Tämänkaltaisiin perusteisiin nojaava ajattelija oli ”älyllinen pasifisti”, joka määrittyi tarkemmin vasten ”epä-älyllisen hiljaisen elämänystävän” pasifistista maailmankatsomusta. (Linkola 1981, 20–25.)

Linkolan ja hänen ystäviensä käsitykset älyllisyydestä ja epä-älyllisyydestä pasifismin kontekstissa ansaitsevat tarkempaa huomiota. Ne ilmensivät rauhanliikkeen piirissä käynnissä ollutta maailmankuvallista muutosta, joka piirtyy näkyviin otettaessa huomioon suomalaisen rauhanliikkeen pidempi aatehistoria. Tämän aatehistorian huomioiminen auttaa myös välttämään aikaisemman tutkimuksen virheellisiä tulkintoja teoksesta. Marja Tuominen on väitöskirjassaan esittänyt *Isänmaan puolesta* -teoksen keskeisenä ajatuksena olleen ”ehdottoman pasifismin” vaatimus (Tuominen 1991, 134). Hän oli jättänyt huomioitta seuraavan kohdan:

Sillä on olemassa myös ”toisenlaiseen” arvojärjestelmään perustuvaa pasifismia, jossa keskeisenä elämyksenä on kaikkeen elävään kohdistuva yhteenkuuluvuuden tunne, ”elämän kunnioitus”, rakkaus. Joissakin ihmisyksilöissä tämä tunne on hyvin voimakas saaden usein uskonnollisen sävyn (vrt. Teuvo ja Hilikka Raskun kirjaan ’En voi – omantunnon tähden’). [– –]. Tällaisen *ehdottoman pasifistin* [kurs. lisätty] peruslähdekohta ”ei saa tappaa ihmistä” on tietysti johdonmukaisuudessaan ja selvydessään yhtä järkkymätön kuin maanpuolustajan tähdentämät perusarvot – – aina pakosta ovat hämää, liukuvia ja suhteellisia.

Mutta tällaisen muuttavan, sisäisen ”Jumalan valtakunnan” tai ”tunte-mattoman todellisuuden” (vrt. Krishnamurtin teoksiin) kokeminen on kuitenkin harvinaista. (Siitä puhuminen sen sijaan kyllä yhtä yleistä kuin tehotonta.) Siksi emme voi nykytilanteessa jäädä odottamaan joidenkin yksilöiden löytämän rakkauden tulvahtamista kaikkien sydämiin, vaan meidän on kerta kaikkiaan yritettävä löytää tie rauhaan huolimatta ihmisen itsekeskeisyydestä. (Linkola 1981, 19–20.)

Teos ei siis edustanut ehdotonta pasifismia, kuten Tuominen väitti. Päinvastoin ehdoton pasifismi määrittyi teoksessa tunnepohjaiseksi ja uskonnolliseksi. Linkola ystävineen näki uskonnollisista käsityk-sistä puhumisen pasifistien keskuudessa yleisenä, mutta tehottomana tapana edistää rauhanaatetta. Tämän mielipiteen esittäessään heillä oli todennäköisesti mielessä 40 vuoden ikäisen Suomen rauhanliiton pienet kannatusluvut ja sen *Rauhaa kohti* -lehden lukui-sat Jumalan valtakuntaa käsittelevät kirjoitukset. Aseistariisuntaa ei neljän vuosikymmenen aikana ollut tapahtunut, joten jotain täytyi olla aikaisemmassa lähestymistavassa pielessä.

Ehdottoman pasifismin sijaan Linkola ystävineen asettui kannattamaan teoksessa Yhdistyneiden kansakuntien (YK) ”poliisi-armeijaa”.¹ ”Käytännöllisintä olisi”, Linkola ystävineen esitti, että ”YK:n poliisiarmeijalle voitaisiin parhaiten siirtää muukin käyttö-kelpoinen osa armeijamme aseistuksesta – sen sijaan että ’ne sulatet-taisiin uudelleen ja niistä taottaisiin auroja’ [vrt. Jes. 2.], minkä moni luulee ’haihattelevan pasifistin’ ainoaksi toiveeksi” (Linkola 1981, 33). Tämän ehdotuksen osoittamaa tyyntä järjenkäyttöä Linkola vielä

1 Tässä ajattelussa Linkola liittyi toisen maailmansodan jälkeen enenevässä määrin kannatusta saaneeseen maailmanvaltioajatteluun, jossa vaadittiin kansallisten ar-meijoiden lakkauttamista ja maailmanvaltion perustamista, jolle väkivaltamonopoli luovutettiin; YK:n alaisen armeijan perustaminen oli yksi konkreettisista eh-dotuksista maailmanvaltion toteuttamiseksi. Maailmanvaltion väkivaltamonopoli synnytti kuitenkin pasifistien keskuudessa epäilyksiä ja esimerkiksi kristillinen Bri-tannian Sovinnonliitto suhtautui kriittisesti maailmanvaltiota kannattaneiden aja-tukseen väkivaltamonopolin luovuttamisesta yhdelle globaalille toimijalle (Wittner 1993, 92–96). Linkola puolestaan asettui tukemaan maailmanvaltiota ja peruste-li mielipiteitään Bertrand Russellin argumenteilla YK:n alaisen armeijan puolesta (Linkola 1981, 33).

erikseen kehuskeli Pertti Klemolan nimissä teoksesta laatimassaan kirja-arvostelussa *Ylioppilaslehdessä* (Kolbe 1996, 27). Myöhemmin YK:n poliisiarmeijan perustamista hahmotellessaan Linkola kehotti pasifisteja jopa hankkimaan sotilaskoulutuksen. ”Tietystikin ratkaisu sopisi ainoastaan niille pasifisteille”, Linkola (1971, 55–56) kirjoitti, ”joiden rauhanvakaumus ei perustu huomattavasti normaalia suurempaan *tunteenomaiseen kauhuun* [kurs. lisätty] verenvuodatusta kohtaan, vaan on – kuten tämän kirjoittajan – *älyllistä ja maailmankatsomuksellista laatua* [kurs. lisätty]”.

Globaalin väkivaltamonopolin kannattaminen korosti ”älyllisen” ja sekulaarin ”maailmankatsomuksellisen” näkökulman omaksuneiden pasifistien valmiutta poiketa pasifismin periaatteista silloin, kun tunteista erillään olevan rationaalisen päättelyketjun mukaan se oli järkevintä ja käytännöllisintä. Samalla terävöityi rationaalisen pasifismin ero ”haihatteleviin”, tunteenomaista kauhua kokeviin ehdottomiin pasifisteihin, jotka kirjoituksissaan viittasivat profeetta Jesajan ennustuksiin. Toisin sanoen Linkolan ja hänen ystäviensä kannattaman sekularistisen ja rationaalisen pasifismin vastapoolin muodostivat ehdottoman, tunnepohjaisen ja uskonnollisen vakaumuksen omanneet rauhanliikkeen edustajat. Tuon vastapoolin eksplikoimisen avulla he käsitteellistivät omaa maailmankuvaansa.

Uskonnollisen tunteen elävöittävästä ehdottomasta pasifismista kirjoittaessaan Linkola ystävineen viittasi ”vrt.”-merkinnällä Hilikka ja Teuvo Raskun kirjoittamaan teokseen *En voi omantunnon tähden. Selostus omantunnon syistä asepalveluksesta kieltäytyneitä koskevan kyselyn tuloksista* (1958). Oleellista on, että diskursiivisilta käytännöiltään Raskujen teos edusti ensimmäisen maailmansodan jälkeen kehittynyttä suomalaista rauhanliikettä. Vaikka Teuvo Rasku oli Vapaa-ajattelijoiden Liiton lehden päätoimittaja 1950-luvulla, hän kuului sen henkisempään siipeen, koska oli inspiroitunut Yrjö Kallisen ja Jiddu Krishnamurtin kaltaisten teosofien ajattelusta. Tämä selittää kirjassa olevaa ”psykologisen ilmiön” kuvausta, joka tarjotaan selityksenä esimerkiksi matemaatikko-filosofin ja vapaa-ajattelijan Bertrand Russellin aseistakieltäytymisvakaumuksen:

Tarkoitamme sitä sielullista tapahtumaa, syvähenkistä ’kokemusta’, jossa olemassaolo tajutaan – usein eriasteisen ilon sävyttämänä – ykseydellisenä voimakeskittymänä ja jossa ihminen tiettyssä mielessä ’ylittää itsensä’, kohooa ylipersonalliselle tasolle ja saa kosketuksen ihmisen ’normaalit’ mahdollisuudet ylittäviin henkisiin voimiin (Rasku & Rasku 1958, 23).

Linkolan ja hänen ystäviensä maailmankuvassa henkisyiden ja ykseyden kokemukset olivat vieraita. Tämänkaltaisiin kokemuksiin perustuva pasifistinen maailmankatsomus oli heille marginaalinen yhteiskunnallinen anomalia, johon yhteiskuntaa muuttavaa rauhanaatetta ei voinut pohjata. Kriittistä ihmismassaa ei Linkolan ja ystävien mukaan voinut ohjata Raskujen kuvaamaan ”syvähenkiseen kokemukseen” esimerkiksi rauhankasvatuksella. Huomionarvoista on, että 1900-luvun alun rauhanliikkeen ajattelussa rauhankasvatuksen funktiona oli vielä pidetty ihmisten kasvattamista Raskujen kuvaileman kaltaiseen henkiseen kokemukseen (ks. esim. Rekola 2008).

Raskujen kirjaan viittaaminen oli osa sitä prosessia, jossa Linkola ystävineen irtautui aikaisemman rauhanliikkeen maailmankuvasta. Samalla he ilmensivät omaa maailmankuvaansa jättämällä aikaisemalle maailmankuvalle tyypillisiä käsitteitä käyttämättä. Hilikka ja Teuvo Rasku käsitteellistivät kirjassaan aseistakieltäytyjät ”omantunnonarkoina” kuvatessaan heidän motiivejaan (Rasku & Rasku 1958, 11, 20, 158). Käsitettä oli käytetty pitkään suomalaisessa rauhanliikkeessä, jossa se oli aktiivisesti käytössä maailmansotien välisenä aikana. Ensimmäisen kerran käsite esiintyi tutkimuksen mukaan Kristillisen internationaalien toimintaverkostossa jo vuoden 1920 alussa (Ojajärvi 2019, 62; ks. myös Koikkalainen 2007, 37). ”Omantunnonarka” viittasi herkän ihmisen tunnekokemukseen siitä, että tappaminen ja sen harjoittelu oli väärin. Mutta tätä käsitettä Linkola ei käyttänyt. Hän halusi esittää aseistakieltäytymisen johdonmukaisen loogisen päättelyn lopputuloksena, eikä tunnekokemukseen pohjautuvana omantunnonäänenä. Tämä näkemys oli hallitseva myös Sadankomiteassa, jossa kirjoitusvirhettä osoittava ”(sic!)” -merkkintä jopa asetettiin lainausmerkeissä olevan ”omantunnonarat” -käsitteen perään yhteydessä, jossa korostettiin järjen

äänen tärkeyttä (Ydin 1967, 75). Ilmeisesti ”arkuus” tuntui nuorille pasifisteille kuvaavan sellaista herkkyyttä, jota ei järkevässä ja rohkeassa sotilaspassinsa polttavassa pasifistissa tullut olla.

Linkolan ja hänen ystäviensä aikaisemmista rauhanliikkeen rakenteista ja diskursseista irtautuminen ei ollut aivan totaalista. He halusivat erottautua selvästi uskonnollisävytteisestä rauhanliikkeestä, mutta yhtä tärkeää, ellei jopa tärkeämpää, oli irtautua Neuvostoliittoon kallellaan olevasta kommunistisesta rauhanpolitiikasta. Jälkimmäistä kritisoidessaan he esittivät aikaisemmalle rauhanliikkeelle tutun uskonnollisen diskurssin:

Samoin saattaa koko kommunistisen valtioliiton rauhankampanjassa olla vilpillisiä piirteitä: sen sanat ’me haluamme rauhaa’ lienevät joskus yhtä irvokkaasti ristiriidassa sen todellisten tavoitteiden kanssa kuin aikoinaan meidän sotilaspastorimme rukoukset ’Suo Herra meidän sotajoukoillemme voitto’ olivat ristiriidassa *kristillisen rakkauden julistuksen kanssa* [kurs. lisätty]. (Linkola 1981, 19).

Kristillisen rakkaudenjulistuksen esille tuominen samalla tavoin kuin Rauhanliiton *Rauhaa kohti* -lehdessä oli tehty jo 1920-luvulla (vrt. esim. ”Rauha maassa”, *Rauhaa kohti* 8/1925, 60) oli säännön vahvistava poikkeus. Linkola teki nimenomaan tiettäväksi ajattelunsa eroja suhteessa Rauhanliiton johtohenkilöön Felix Iverseniin, jonka ehdotuksen kansainvälisestä avustuspalvelusta hän näki sopivaksi juuri ”tunteenomaista kauhua” tunteville aseistakieltäytyjille. Vuonna 1960 pitämässään esitelmässä hän kertoi tiedostavansa *Isänmaan puolesta* -teoksen kohdalla, että ”varsinkin kristilliselle ajattelulle näyttävät tällä kohden näkökantamme jäävän vieraaksi”. Tämän väitteensä tueksi hän siteerasi Suomen Setlementtiliiton pääsihteerä pastori Topi Tarkkaa, joka oli kritisoinut *Yhdyssiteessä* nuorten pasifistien tapaa keskustella provokatiivisesti ”nujertaakseen lähimmäisensä”. Kertomalla erimielisyydestään Tarkan kanssa Linkola irtautui entistä vahvemmin aikaisemman rauhanliikkeen traditiosta, koska setlementtiliikkeen edustajilla ja sille tyypillisillä kristillissosiaalisilla painotuksilla oli ollut tärkeä sija sekä iverse-

niläisessä rauhanliikkeessä että Rauhanpuolustajissa. (Linkola 1981, 46–47; Ojajärvi & Huhta 2022.)

Kuten *Isänmaan puolesta* -teoksen nimi ja siniristilippu sen kanssa osoittavat, Linkola ystävineen haastoi kansallisvaltiota luomalla sen hegemonisille käsitteille sitä haastaneita – ja pasifismia oikeuttaneita – vaihtoehtoisia tulkintakehyksiä. Tällä interdiskursiivisella hegemonian haastamisen tavalla Linkola ystävineen loi isänmaa-käsitteelle pasifismia oikeuttavaa merkitysisältöä (interdiskursiivisuudesta ks. Jokinen – Juhila – Suoninen 2016, 79). ”Toivomme saaneemme lukijan oivaltamaan, että kaunis sointi isänmaallisuus-sanassa voidaan säilyttää, kun sen sisältöä laajennetaan”, Linkola ystävineen kirjoitti ja jatkoi: ”kun ymmärretään, että oikea isänmaanrakkaus [sic] sulkee piiriinsä tasavertaisesti koko ihmiskunnan”. Tämä pasifismin ja isänmaallisuuden synteesi ei ollut uudenlainen luomus (vrt. Kolbe 1996, 27), sillä sama lähestymistapa isänmaallisuuteen oli suomalaiselle rauhanliikkeelle tuttu jo vuosikymmenten takaa; kansallisvaltioiden hegemoniaa oli kyseenalaistettu suomalaisissa rauhanliikkeissä vetoamalla ”tosi-isänmaallisuuteen” jo ainakin 1920-luvulta lähtien (Ojajärvi 2021).

Sekä uudessa että vanhassa pasifismissa hyödynnettiin siis samanlaista strategiaa kansallisvaltion militarismia haastettaessa. Tarkemmin katsottuna Linkolan ja ystävien isänmaallisuuden ja pasifismin yhdistelmä oli uudenlainen ainoastaan laajemmassa sekulaarin käsitejärjestelmän kokonaisuudessa. Erona aikaisempaan oli, että Linkola ystävineen haastoi ainoastaan sekulaaria kansallisvaltiotietoa, kun taas aikaisempi rauhanliike oli haastanut myös uskonnollista kansallisvaltiotietoa.

Horizontaalinen tietopohjan laajentuminen

Yksi mahdollinen tapa selittää Linkolan ja hänen ystäviensä uutta lähestymistapaa olisi se, että sekularisaatioteorian mukaisesti uskonnollinen kansallisvaltiotietäminen olisi korvautunut Suomessa

sekulaarilla kansallisvaltioidiskurssilla. Tämä selitys ei vaikuta kuitenkaan perustellulta; ”koti, uskonto ja isänmaa” -kolmikko oli 1950–1960-luvuilla suomalaisen kansallisvaltioideologian käsitteellinen tiivistelmä. Silti näistä kolmesta Linkola ystävineen haastoi interdiskursiivisesti ainoastaan ensimmäistä ja erityisesti viimeistä, kun taas keskimmäisen tilalle he rakensivat korvaavaa sekulaaria käsitemallia. Syyt tähän löytyvät, kun tulkitaan, että uusi käsitemalli ilmentää pidempään käynnissä ollutta maailmankuvallista murrosta ja selvitetään syvemmin muutokseen johtaneita tekijöitä, joiden näen ilmentävän yhdessä horisontaalista tietopohjan laajentumista.

Käsitykset seksuaalimoraalista loivat maailmankuvallisia jakolinjoja

Kun *Isänmaan ja ihmisen puolesta* -teos ilmestyi, Linkola oli kirjoittanut muutaman vuoden ajan *Ylioppilaslehteen*. Lehti oli luonnollinen keskustelufoorumi akateemisessa ympäristössä kasvaneelle Linkolalle, joka 1950-luvun alussa opiskeli biologiaa Helsingin yliopistossa, jossa hänen isänsä professori Kaarlo Linkola oli toiminut rehtorina vuosina 1938–1941 (Leikola 2020). Vastak aikua ja -vuoroisuutta Linkola sai ajatuksilleen *Ylioppilaslehdessä* erityisesti Arvo Salon päätoimittajakaudella (1959–1961). Salo, joka ennen päätoimittajaksi ryhtymistään oli työskennellyt lehden toimitussihteerinä vuodesta 1957, kehitti lehteä liberaaliin vasemmistolaispoliittiseen suuntaan. Tukea tähän Salo sai muun muassa lehteen usein kirjoittaneelta Jörn Donnerilta, joka Linkolan ohella oli toinen uuteen rationaalisen pasifismin traditioon vaikuttanut kirjailija 1960-luvun taitteessa. Arvo Salon ja Donnerin aatteellista läheisyyttä kuvasti se, että Salo suomensi Donnerin päiväkirjamuotoisen *På ett sjukhus* -teoksen (1960), joka käsitteli hänen siviilipalvelusaikaansa sairaalassa. Alkuperäisteoksen ja *Terveenä sairaalassa* -suomennoksen (1961) kautta rationaalisen pasifismin maailmankuvaan kuuluvat erilaiset ulottuvuudet ja niitä kuvaavat diskursiiviset käytännöt moninaistuivat ja kehittyivät kahdella kielellä.

Donnerin teos kuvasi lajityyppinsä vuoksi Linkolan ja hänen ystäviensä teokseen verrattuna enemmän yksilöllisiä kokemuksia si-

viilipalvelukseen liittyen, eikä teos pyrkinyt kehittämään systemaattisesti uuden pasifistisen tradition diskursseja ja maailmankuvaa. Silti, kuten Linkola ystävineen, myös Donner irtisanoutui kristillisestä traditiosta pasifismin perusteluissaan. Hänestä kristinusko, kuten muutkin uskonnot, oli täynnä taikauskoa, jonka tehtävänä oli ainoastaan lohduttaa ihmisiä kuoleman kohdatessa (Donner 1961, 25). Lisäksi Donner kritisoi kristinuskoa sen tavasta kontrolloida ihmisiä porvarillisessa kulttuurissa korostamalla ”itsehillinnän hyveen” tärkeyttä. Itsehillintä ja kristillinen ”orjamoraali” edustivat vanhaa traditiota, jonka tilalle piti löytää jotain uutta: ”Minuun iskee ajatus, että useimpien jokapäiväisten fraasien taakse kätkeytyy perinne, josta emme pääse, ellemmme löydä aivan uusia sanoja, aivan uusia yhteyksiä” (Donner 1961, 69–70).² Linkola ystävineen jakoi Donnerin tarpeen löytää sanoja kuvaamaan uutta maailmankuvaa. Nietzschen ”orjamoraali” -käsitteellistyksen omaksuminen oli yksi tapa rajata uuden maailmankuvan eroja suhteessa aikaisempaan.

Donner näki pasifismin olevan ajan kontekstissa osa samaa ilmiökokonaisuutta kuin ”kulttuuriradikalismi, uusi kirjallisuus, kansainvälinen asenne ja vapaamielisyys”. Sen sijaan pasifismin vastustajan hän näki olevan älyllisesti vajavainen ja muistuttavan arvoiltaan ”natsismia – –, mutta hän on tietysti demokraatti, uskoo Raamattuun, kokoomukseen ja maalaisliittoon” (sit. Kalemaa 2014, 203). Tämä kannanotto kuvasi sitä, miten rationaaliselle pasifistille uskonnollisuus edusti älyllistä vajavaisuutta, jossa vastustettiin ei vain pasifismia, vaan koko sitä ilmiökokonaisuutta, jonka osaksi pasifismi maailmankuvassa tulkittiin.

Pasifismi ja uskonnollisuus ajautuivat 1960-luvun kuluessa kahteen vastakkaiseen kulttuuririntamaan, joiden välisten polemiikkien aiheena ei ollut usein oikeastaan pasifismi, vaan pikemminkin seksuaalimoraali. Kirkolliset piirit alkoivat vuosikymmenen kuluessa

2 Kun pasifismi määrittyi Donnerin 60-lukulaisessa ”rauhan ja vapaan rakkauden hengessä” sekulaarina ja (seksuaalisena) vapaamielisyysenä, ei ollut ihme, että hän pyrki itseään – ja ravisteli muita – irti kristillisen itsehillinnän velvoitteesta ohjaamalla useamman pornografisen elokuvan 1960-luvun lopulla (*Mustaa valkoisella* [1968], *Sixty-nine* [1969] ja *Naisenkuvia* [1970]).

torjumaan maallistumista konservatiivisilla seksuaalipoliittisilla kannanotoilla, kun taas kulttuuriradikaali nuoriso kannatti liberaalimpaa suhtautumista seksuaalisuuteen kohdistuen kritiikkinsä usein kirkkoon (Toivio 2023, 315–328). Arvo Salon johdolla *Ylioppilaslehti* edusti jälkimmäistä kulttuuriradikalismien ilmiökokonaisuutta, mikä tarkoitti polarisoituneiden yhteiskunnallisten teemojen (kuten seksuaalimoraalin murroksen) käsittelyä aikaisempia tabuja murtaen.

Seksuaalimoraalin muutos ja vastakkaisten kulttuuririntamien olemassaolo oli tullut näkyviin Suomessa muun muassa kirjasodassa, joka syntyi norjalaisen Agnar Myklen eroottissävytteisen teoksen *Laulu punaisesta rubiinista* suomennosten myötä. Vuonna 1957 suomennetun teoksen painos takavarikoitiin Suomessa, ja korkeimman oikeuden päätös polttaa koko 5 000 kappaleen painos synnytti runsaasti polemiikkia vuonna 1959. Teema nousi esille myös Pentti Linkolan välityksellä *Ylioppilaslehdessä*, jossa hän yhdessä päätoimittaja Salon kanssa edusti uusia liberaaleja seksuaalisuuskäsityksiä. Polemiikki sai alkunsa, kun Arvo Salo hyväksyi *Ylioppilaslehden* etusivulla julkaistavaksi kuvan, jossa näytti siltä kuin Venus-planeetta olisi levittänyt käsillään takapuoltaan. Ylioppilaspastori Leino Hassinen paheksui Saloa kuvan julkaisemisesta. Salo vastasi lyhyesti kokematta tarvetta pyydellä anteeksi. Linkola puolestaan vastasi Hassiselle osoittaakseen ”kirkonmiesten” ankaran sukupuolimoraalin ongelmallisuudet. Linkolan mukaan seksuaalisuus kuului ihmiselämää säilyttäviin voimiin ja siten ”mitä hämmästyttävimmät perversiteetitkin sen lieveilmiöinä ovat korkeintaan vääntynyttä myönteisyyttä”. (*Ylioppilaslehti* 33/1959, 1; 34/1959, 3; 37/1959.)

Tämän luvun näkökulmasta lehdistöväittelyssä on merkittävää Linkolan tapa kytkeä mielipidekirjoituksessaan seksuaalimoraaliset kysymykset rauhanasian käsittelyyn. ”Satumaisen vähäpätöisen asian sijaan” olisi pitänyt keskittyä rauhankysymykseen, koska ”keskellämme kaikkialla – vaikuttaa ei ainoastaan häpeilemättä ja avoimesti, vaan vieläpä jokseenkin yleisen mielipiteen turvin absoluuttinen negativismi, tuhon ja kuoleman voima, sodan, ’maan-

puolustushengen’ ihannointi”. Vertailun päätteeksi Linkola (1959) esitti seuraavanlaisen lopputuloksen: ”Yhteiskunta, joka sallisi niin hetero- kuin homoseksuaalisia yhteyksiä julkisilla kaduilla ja to-reilla, mutta joka ei varustaisi sotaakäyviä armeijoita, olisi nykyis-tämme parempi.”

Kristillisen vakaumuksen pohjalta toimivat ”sukupuolimoralistit” näyttäytyivät Linkolalle irrationaalisina toimijoina, jotka rajoittivat tarpeettomasti yksilöiden vapautta vaatimalla sukupuolikäyttäyty-misen hillintää. He eivät keskittyneet asioista oleellisimpaan eli so-dan vastustamiseen. Mieli-pide seurasi aikansa ajattelua, jossa sek-suaalisesta vapautumisesta puhuttiin yhdessä rauhanasian kanssa, sillä molemmat teemat nähtiin julkisina ja poliittisina (Scott 2018, 144). Länsimaisen sekularismin diskursseissa seksuaalisesta vapau-tumisesta ja siihen liittyvästä valinnanvapaudesta tuli kylmän sodan kontekstissa samanlainen ihmisoikeus kuin uskonnonvapaudesta: se erotti vapaat demokratiat totalitaristisista ja takapajuisista itäblo-kin maista. Kehityskulku alkoi Yhdysvalloissa ja Keski-Euroopassa 1950-luvulla ehkäisyvälineiden kehityksen myötä, aluksi avioliiton sisäisenä seksuaalisena vapautumisena, leviten siitä 1960-luvun aikana käsittämään laajemmin seksuaalisen vapautumisen myös avioliiton ulkopuolisissa suhteissa. Kehityskulun päätteenä oli se, että länsimaisissa sekulaareissa – mutta kristillistaustaisissa – de-mokratioissa tasa-arvon aste määriteltiin enenevissä määrin sen kautta, miten paljon naisilla (ja myöhemmin myös seksuaalivähem-mistöillä) oli vapaata seksuaalista toimijuutta. (Scott 2018: 139–150.)

Linkolan ajattelussa ilmenneet länsimaiset sekularismin diskurs-sit olivat myöhemmin hallitsevia Sadankomiteassa. Liikkeen äänen-kannattajassa päätoimittaja ja apulaislääkäri Ilkka Taipale kiinnitti huomiota lisääntymiskysymykseen pitkässä kirjoituksessaan ”Per-hesuunnittelu kehitysmaissa”. Kirjoituksessaan Taipale esitti uskon-non ehkäisyvalistusta häiritsevänä ongelmana:

On monia sekä yhteiskunnan että yksilöiden ylläpitämiä ennakkoluulo-ja, jotka vaikeuttavat ehkäisyvalistusta. Uskonto on tunnetusti eräs täl-lainen tekijä. Kun sukupuolinen kanssakäyminen sellaisenaan koetaan

kielleyksi ja siitä aiheutuu syyllisyyden tunteita, koetaan ehkäisyvälineet herkästi myös moraalittomiksi –. (Taipale 1967.)

Kuitenkin Taipaleen mukaan tilastot osoittivat, että myös ehkäisyyn kriittisesti suhtautuneissa katolisissa maissa ehkäisyvälineitä käytetään siinä missä muuallakin, mikä osoittaa ”uskonnon ylläpitämää kaksinaismoraalia” (Taipale 1967).

Teollistuneissa länsimaissa, joista osa oli entisiä siirtomaavaltioita, lääketieteen kehittämät ehkäisymenetelmät esitettiin uudessa sekularismin diskurssissa teknologisin innovaatioina, joiden avulla oli mahdollista ratkaista kehittyvien maiden köyhyysongelma. Tämä lännen väestönhallintapolitiikka oli osaltaan keino vastata kommunistisen idän esittämään kritiikkiin siitä, että köyhyyttä kolmannessa maailmassa aiheuttivat epäoikeudenmukaiset imperiaalistiset yhteiskuntarakenteet (Scott 2018, 145–160). Näitä ajatuksia, joiden mukaan väestön vähentäminen kehittyvässä maissa vähentää köyhyyttä ja sitä myöten myös konflikteja, esitettiin yliopisto-opetuksessa, jonka välityksellä ne omaksuivat Salon, Linkolan ja Taipaleen ohella myös suuri osa Sadankomitean nuorista ylioppilaista. Näin uuden tieteellisen tiedon rakentuminen vaikutti seksuaaliseen vapautumiseen 1960-luvulla (Toivio 2023, 87).

Mikko Niskasen elokuva *Lapualaismorsian* (1968) kuvaa tämän uuden tiedon tuottamaa ajattelun murrosta ja kriisiä akateemisessa nuorisossa. Niskanen näyttelee elokuvassa professoria, joka analysoi luennollaan liikakansoituksen, seksuaalipolitiikan, sodan ja ydinaseiden keskinäisriippuvuuksia. Professori esittää väestökasvun räjähtäneen 20 000-kertaiseksi, mitä voi verrata vetypommin räjähdysvoimaan. Ratkaisuksi liikakansoitukseen biologit ovat professorin mukaan esittäneet joko ruoantuotannon lisäämistä tai syntyvyyden säännöstelyä. Professori kritisoi sitä, että tutkimukseen, joka tarjoaisi osapuolille ”miellyttäviä lisääntymisen säännöstelyn keinoja”, annetaan varoja vain miljoonasosa siihen verrattuna, mitä käytetään perinteisimpään väestönhallinnan tapaan eli sotimiseen. ”Yhteiskuntamme moraaliperustuu teeseihin, joiden mukaan syntyvyyden säännöstely on moraalitonta”, professori jatkaa ja lopettaa

luennon ydinasetuhoon vihjaten kysymällä, ”onko moraalisesti oikein, että ihmiskunnasta tulee koko maapallon syöpä, jonka jäljiltä maapallo palaa siihen neitseelliseen tilaan, jossa se oli muutama miljardi vuotta sitten, erona vain se, että tässä uudessa tilassa minikäänlaisen uuden elämän syntyminen ei ole enää mahdollista?” (Niskanen 1967, 27.30–30.00.)

Elokuvassa professorin luennolla ollut Liisa (näyttelijänä Kristiina Halkola) näyttää hämmentyneeltä saamastaan uudesta tiedosta. Luennon jälkeen hän keskustelee aiheista ystäviensä kanssa yrittäen löytää isoihin ongelmiin ratkaisuja. Hän sadattelee turhautuneena siitä, että pitää olla olemassa valtion rajoja, jonka vuoksi intialaiset joutuvat olemaan maa-alueella, joka ei riitä heille, samalla kun valtion ”päämiehet poikii kuin kaniinit”. Hän toteaa ironisesti, kuinka väestöä hallitaan ”keksimällä uusia sotia”, johon taas ystävä toteaa: ”Kyl must sentään ehkäisyvälineet on kaikkein helpoin keino.” (Niskanen 1967, 30.30–32.20.)

Sota ja seksi olivat kytkeytyneet tiiviisti toisiinsa toisen maailmansodan aikana, mikä muutti sukupuolimoraalia pysyvästi. Avio- liiton ulkopuoliset suhteet yleistyvät Suomessa talvi- ja jatkosodassa, yhteiskunnallinen kriisi lisäsi seksin määrää, mikä johti suurten ikäluokkien syntymään (Näre 2008, 335–376). Sadankomitealaisten suuri enemmistö oli osa sitä suurten ikäluokkien kohorttia, joille uusi sukupuolimoraali oli tullut ympäröivästä yhteiskunnasta jo tutuksi. Heidän maailmankuvassaan sota, rauha, seksi ja lisääntyminen näyttäytyivät tiiviisti toisiinsa liittyvinä ilmiöinä. Väestönhallinta ehkäisyn avulla näyttäytyi keinona poistaa köyhyyttä ja sitä kautta konfliktien syitä, mutta yhteiskuntien konservatiivisen uskonnollisuuden nähtiin estävän tämän oikeudenmukaisuutta ja rauhaa miellyttävällä tavalla edistävän poliittisen toiminnan. Uskonnollisuuden kaksinaismoralismia korosti se, että mielihyvää tuottavaa ihmisten vapaata seksuaalista toimijuutta rajoitettiin samalla, kun asevarustelu ja sotiminen nähtiin moraalisesti hyväksyttävänä.

*Akatemisoituminen ja kolmasmaailmalainen mediatisaatio
sekularisoivat rauhanliikettä*

Niskasen fiktiivisellä yliopistoluennolla esille nostetut teemat kuvasivat osuvasti uutta todellisuuskuvaa, jonka rakennusaineksina olivat toinen maailmansota, yliopistokoulutuksen aikana saadut uudet tiedot, nopea yhteiskunnallinen muutos ja teknologian kehitys. Teknologisten innovaatioiden myötä toinen maailmansota oli ollut tieteen kilpailua ja sen vuoksi myös siviileille aikaisempaa tuhoisampi. Ydinaseiden valmistamiskilpa sodan aikana sai yhdessä Hiroshiman ja Nagasakin pommitusten kanssa tieteentekijät organisoitumaan globaalisti ydinaseiden vastaiseen toimintaan. Akateemisten kansainvälisten verkostojensa ja asiantuntemuksensa avulla useat tutkijat kampanjoivat ydinaseita vastaan ja toimivat siten keskeisessä roolissa toisen maailmansodan jälkeen voimistuneessa rauhanliikkeessä. Toinen maailmansota ja ydinaseiden keksiminen politisoi tieteellistä yhteisöä, mikä tarkoitti myös rauhankysymyksen käsittelyn aikaisempaa selvempää akatemisoitumista (Wittner 1993, 43–44).

Tässä rauhanliikkeen historiallisessa kontekstissa perustettiin Bertrand Russellin johdolla Britanniassa vuonna 1960 akateemisesti orientoitunut Committee of One Hundred, suomalaisen Sadankomitean aatteellinen esikuva, joka kampanjoi suoralla toiminnalla ydinaseita vastaan. Liike oli kytkeytynyt läheisesti Britanniassa perustettuun Campaign for Nuclear Disarmament (CND) -kampanjaan, joka ajoi yksipuolista Britannian aseistariisumista (*unilateral disarmament*). CND edusti uudenlaista sitoutumatonta (*non-alignment*) rauhanpolitiikkaa, jossa akateemisesti orientoitunut vasemmisto kieltäytyi kannattamasta kummankaan kylmän sodan suurvallan politiikkaa.

Rauhanpuolustajien neuvostoliittolaiseen kommunismiin ja Rauhanliiton neuvostomyönteisyyteen kyllästyneet akateemiset sosialistit, Kalevi Suomela ja Osmo Apunen, lähtivät Maailman nuorisofestivaalin alta pois vuonna 1962 työskentelemään kesäksi Britanniaan. Täällä Suomela ja Apunen löysivät toisensa ja britannialaiset kanssajattelijat. Britannian uusi vasemmisto kieltäytyi suurvaltapolitiik-

kaan sitoutumisesta ja toimi pääosin Britannian parlamentin ulkopuolella (Suomela, haastattelu 2024, 53.00–1.01.03). Julkaisuisiaan, kuten *The New Left Review*'ssa, se tarkasteli sosialismia älyllisenä yhteiskunnallisena kysymyksenä ja oli erityisen kiinnostunut siirtomaiden ja siirtomaavaltujen välisten sortosuhteiden kehityksestä. Liikkeen piirissä ydinaseiden vastaisuuteen yhdistyi kriittinen tutkiva journalismi, jossa akateemisella objektiivisuuteen pyrkimällä oli tärkeä sija. Tämänkaltainen uuden vasemmiston edustama sosialismi näyttäytyi inspiroivana Suomelalle ja Apuselle, jotka osallistuivat kotimaassaan yliopiston tiloissa sosialistiseen keskusteluterhoon (Kolbe 2010).

Pian Suomeen palattuaan Suomela ja Apunen ryhtyivät yhdessä ystäviensä kanssa järjestelemään Sadankomitean perustamiskokousta. Sen koollekutsujan Kalevi Suomelan mukaan ”poliittinen pasifismi unilateralistisessa muodossa oli se aate, jonka me keksimme” (Hallman 1986, 25). On huomattavaa, että hänen mukaansa uskonnollisista asioista ei keskusteltu eikä uskonnollista kieltä juuri käytetty Sadankomitean kokouksissa, vaikka ”kirkonmiehiä” Sadankomitean aktiiveissa olikin. Tämän kaltainen lähestymistapa oli hyvin erilaista verrattuna esimerkiksi Toini Iversenin lähestymistapaan, jota Suomela kuvasi ”uskonnolliseksi tuputukseksi”. Toini ja hänen puolisonsa Felix Iversen osallistuivat pitkän linjan rauhantyön pioneereina usein Rauhanliiton ja Sadankomitean kokouksiin. Suomeen mukaan Felix Iversen ei koskaan käyttänyt uskonnollista kieltä kokouksissa tai kirjoituksissaan, kun taas ”perinteisen luterilaisen” Toinin hän muisti puhuneen kokouksissa jo häiritsevän paljon uskonasioista. Suomela itse oli eronnut kirkosta heti kun se tuli mahdolliseksi. (Suomela, haastattelu, 23.00–29.00, 1.02.00–1.10.00.)

Rauhanliikkeen ohella myös suomalainen yhteiskunta oli suuressa rakenteellisessa murroskohdassa. Sotavelkoja maksaessaan Suomi samalla teollistui ja kaupungistui 1950–1960-lukujen aikana. Yhä useammat kotitaloudet muuttivat töiden perässä maaseudulta kaupunkiin, joihin myös suuret ikäluokat siirtyivät yliopistopiskelijoina. Humanistiset ja yhteiskuntatieteelliset tiedekunnat täyttyivät nuorista, ja samalla näiden tieteenalojen arvostus kasvoi

yhteiskunnassa. Eri tiedekunnista ja akatemisoituneesta rauhanliikkeestä saatujen tietojen pohjalta ylioppilaat rakensivat uutta maailmankuvaa. Tämän vuoksi rationaalinen pasifismi on tunnettu tutkimuksessa rajaavammin myös akateemisena pasifismina (Kolbe 1996, 29).

Kontekstit huomioiden on perusteltua esittää, että *akatemisoituminen* oli yksi syy siihen, miksi sekularistisesta rationaalisuuden korostuksesta tuli dominoiva osa 1960-luvun rauhanliikettä. Uskonollisuus ei sopinut yliopistojen edustamaan julkisen keskustelun muotoon, ja sekularisaatioteoria oli akateemisen maailman juuri löytämä uusi paradigma (Jansson 2020). Sekularisaatioteoria edusti tuolloin vielä uusinta tieteellistä tietoa, minkä vuoksi tieteellisen maailmankatsomuksen omanneiden nuorten ajattelussa uskonto näyttäytyi häviävänä vanhan maailman jäänteenä. Siten sekularisaatiosta tuli ylioppilaspasifistien keskuudessa itseään toteuttava ennuste. Tämä heijastui heidän sekularistiseen maailmankuvaansa.

Edellä esitetty muodostaa kontekstin Linkolan ystävineen esitämille rationaalisen pasifismin pemuksille ihmisen luontaisesta itsekkyydestä ja oman edun tavoittelusta. Modernisoituvassa ja kaupallistuvassa Suomessa liike- ja kansantaloustieteen arvostus ja kysyntä olivat huipussaan, ja arvovapaa tiedekäsitys yleistyi 1950-luvulta lähtien (Pihkala 2000, 576–579). Tämän takia ajatus ihmisen oman edun tavoittelusta ja luontaisesta itsekkyydestä paljastuikin klassisen (ja hegemonisen) taloustieteen peruspremissiksi, jota ilman sen teoreettisilta mallinuksilta katoaisi pohja. Klassisen taloustieteen mukaan ihmisen luontainen pyrkimys oman edun tavoitteluun tuottaa yhteistä hyvää vapailla markkinoilla. Teorian synty ajoitetaan Adam Smithin *Kansojen varallisuuteen* (1776), joka oli tuttu luentosaleista useimmille yhteiskunnallisesti orientoituneille ylioppilaille.

Osa Linkolan ystäväistä, kuten Kalevi Suomela, oli opiskellut Helsingin liikemiesten kauppaopistossa jo ennen yliopistoa (Suomela, haastattelu, 30.40–35.00). Arvo Salon päätoimittajakaudella, hieman ennen Linkolan ja hänen ystäviensä teoksen aiheuttamaa polemiikkia, kokonainen *Ylioppilaslehden* teemanumero omistettiin

kansantaloustieteellisten kysymysten käsittelylle. Teemanumeron julkaisu oli osa laajempaa Ylioppilaiden Taloudellista Valistuskampanjaa (YTV), jonka Helsingin työvaliokuntaan Salo kuului (Klinge & Harmo 1983, 299–300; Kortti 2013, 266–276). Tämänkaltaisessa akatemisoituneessa, taloudellisen ajattelun ohjaamassa ympäristössä Smithin ”näkyvätön käsi” oli suuri vaikutin. Nuorten akateemikojen piiri rakensi rationaalisen pasifismin uusia diskursseja sen arvovapaana pidetyn premissin varaan, että ihmisen itsekkyydellä voidaan tuottaa yhteistä hyvää, tässä tapauksessa maailmanrauhaa.

Yliopistojen ohella tiedotusvälineiden nopea teknologinen kehitys muutti tietorakennetta tavalla, joka selittää sekularistisen maailmankuvan rakentumista. Televisioiden yleistyminen tarkoitti tiedonvälityksen vallankumousta, kun ääni ja kuva synnyttivät kotisohvilla vahvoja tunnetiloja. Tämän vuoksi Vietnamin sotaa on kutsuttu tutkimuksessa ensimmäiseksi ”olohuonesodaksi” (Koivisto – Kärki – Leskelä-Kärki 2016, 14–15). Vietnamin sodan kiihtyessä 1960-luvun jälkipuolella useat eri maiden televisiokanavat lähettivät omat kuvausryhmänsä paikalle dokumentoimaan tapahtumia, eikä Yhdysvaltojen hallitus ehtinyt reagoimaan niiden toimintaan. Sota-alueelta lähetetyt raat kuvat synnyttivät sodan pitkittyessä voimakkaita sodanvastaisia mielialoja (Kannisto 2016). Vietnamin sodan lopettamisesta tuli suomalaista ja kansainvälistä rauhanliikettä yhdistänyt suuri tehtävä. Sadankomitea ja Rauhanpuolustajat raportoivat toistuvasti Vietnamin sodan tilanteesta julkaisten juttujen ohessa ulkomaanjournalistien ottamia valokuvia sota-alueelta.

Sadankomitealaisen rauhanliikkeen piiristä nousi 1960-luvun kuudessa niin kutsuttu kolmasmaailmalaisuus, joka vastusti kolonialismia ja pyrki edistämään kehittyvien maiden etuja Suomessa. Liike oli vahvasti sidoksissa saman vuosikymmenen rauhanliikkeeseen, mikä näkyy jo aiemmin käsitellyn Ilkka Taipaleen *Ydin*-lehteen kirjoittamassa jutussa kehitysmaiden perhesuunnittelusta. Kolmasmaailmalaisuus näkyi myös siinä, miten kehittyvien maiden tilanteista raportoimisesta tuli tärkeä osa rauhanliikkeen julkista keskustelun tapaa. Kylmä sota oli osaltaan synnyttänyt kolmannessa maailmassa lukuisia alueellisia konflikteja, jotka olivat kolonialis-

mista vapautumiskamppailun lisäksi Yhdysvaltojen ja Neuvostoliiton sijaisotia (Westad 2005, 397–398). Kehittyneet tiedotusvälineet yhdistettynä idän ja lännen kulttuuridiplomaattiseen kamppailuun vaikuttivat rauhanliikkeessä tapahtuneeseen julkisen keskustelun muutokseen.

Rauhanpuolustajat olivat kehittäneet kolmasmaailmaista tiedotuskulttuuria jo Korean sodan aikaan (1950–1953), kun *Tänään*-lehdessä raportoitiin kuvien ja haastattelujen muodossa siitä, miten USA käytti kemiallisia aseita sodassa. *Ylioppilaslehti* samoin alkoi enenevässä määrin raportoimaan kolmannen maailman tilanteesta 1960-luvulla (Klinge & Harmo 1983, 394–398), ja samalla vuosikymmenellä myös Yleisradio lähetti ulkomaantoimittajia useisiin maihin (Uskali 2007, 68).

1960-luvulla alkaneet itsenäisyysodot Afrikassa alkoivat saada Vietnamin sodan ohella enenevässä määrin palstatilaa sekä Rauhanpuolustajien *Rauhan puolesta* -lehdessä että *Ytimessä*. Tämä vei entisestään tilaa vähenemään päin olevilta uskonnollisilta kirjoituksilta (Ojajärvi & Huhta 2022). Erinäisiä alueellisia konflikteja käsittelevissä raporteissa ei uskonnollista kieltä tavattu käyttää. Päinvastoin esimerkiksi Israelin ja Palestiinan konfliktin sekä Irlannin tasavaltalaisarmeijan ja Britannian konfliktien yhteydessä korostettiin erikseen, että kyse ei ollut uskontojen tai uskonnollisten ryhmien konfliktista – kuten oikeisto väitti – vaan politiikasta, Palestiinan ja Irlannin oikeudenmukaisesta taistelusta sortoa ja imperialismia vastaan (Salonen 1967, 206–207; Wickström 1968, 22–23; Mohie el-Din 1968, 38–41; *Rauhan puolesta* 1972, 22).

Edellä kuvatussa muutoksessa oli tulkintani mukaan kyse rauhanliikkeen *kolmasmaailmaisesta mediatisaatiosta*, joka akatemisoitumisen ohella on syy siihen, miksi rauhanliikkeissä uskonnolliseen vakaumukseen pohjautunut ehdoton pasifismi alettiin nähdä kuusikymmenlukulaisten nuorten rauhanaktivistien keskuudessa enenevässä määrin ongelmana. Horisonttien takaa tulevan tiedon lisääntyminen eli horisontaalisessa suunnassa tapahtunut tiedon kasvu nosti esille kysymyksen oikeudenmukaisesta sodasta. Ajatus väkivallan käytön täydellisestä kieltämisestä ei näyttäytynyt enää

oikeudenmukaisena uuden tiedon valossa, kun ymmärrys anticolonialistisen sodankäynnin syistä ja tarkoituksista kasvoi maailmantilanteesta tiedottamisen yksityiskohtaistuksessa ja yleistyessä. Sen vuoksi aseellinen taistelu imperialismia vastaan alettiin Sadankomitean piirissä nähdä yhä useammin oikeutettuna ja kannatettavana, mikä samalla kyseenalaisti maailmansotien väliseen iverseeniläiseen rauhanliikkeeseen tyypillisesti kuuluneen uskonnollisesti motivoituneen ehdottoman pasifismin (Ojajärvi 2024).

Muutoksen myötä Sadankomitealle syntyi uudenlaisia ihanteita ja esikuvia. Tämä näkyy erityisesti Che Guevaran uudessa roolissa rauhanliikkeessä: Kuuban vallankumouksesta tulleet uutiset ja ikonimaiset Che-kuvat osaltaan korvasivat kristinuskon ja Jeesuksen suomalaisessa rauhanliikkeessä. Arvo Salon kaltaiset toimijat alkoivat pukeutumisessaan jäljitellä Che Guevaran pukeutumistyyliä. Siten toimittaja Jyrki Hämäläisen 1960-lukua muisteleva toteamus ”Fidel Castro oli vähintäänkin Jeesus monille” on osuva kuvaus suomalaisen rauhanliikkeen uudesta sekularistisesta maailmankuvasta (Miettunen 2009, 79–81, 198).

Lapualaisooppera politisoituneena ja sekularistisena historiakuvana Väitöskirjassaan Marja Tuominen (1991, 153) kirjoittaa, että ”käyty kiista [kolmannen maailman vapaussotien oikeutuksesta] ilmentää melko selvästi rationaalisuuden ja emotionaalisuuden köydenvetoa pasifistisen sukupolviyksikön sisällä sen etsiessä identiteettiään ja suhdettaan *historialliseen todellisuuteen* [kurs. lisätty] sekä tämän suhteen eettisiä ja moraalisia perusteita”. Maailmankuvassa suhdetta historialliseen todellisuuteen määrittää historiakuva eli tietty tulkinta historiasta. On perusteltua kysyä, miten horisontaalisen tietopohjan laajentuminen vaikutti rationaalisen pasifismin historiakuvaan, näkyikö siinäkin sekularistinen käsitys uskonnosta konservatiivisena ja älylliselle pasifismille vieraana toiseutena. Minkälaiseksi pasifismin historia muotoutui tässä historiakäsityksessä?

Merkittävä rationaalisen pasifismin historiakuva ilmentävä teos oli Arvo Salon kirjoittama *Lapualaisooppera*. Katja-Marja Miettusen

(2009) mukaan *Lapualaisoopperan* esittämisestä vuonna 1966 tuli yksi merkittävimpiä kuusikymmenluvulla toimineiden radikaalien hetkiä. Muisteluissa Lapualaisoopperaan nähtiin tiivistyvän kuusikymmenluvun radikalismien henki. Erityisesti sen ensi-illan kohominen merkittäväksi kuusikymmenlukulaisten aikalaismuistoksi osoittaa teoksen historiakuvan vaikuttavuuden nuorten rauhanaktivistien keskuudessa. Ensi-illan aikana Arvo Salo valittiin eduskuntaan SDP:n ehdokkaana. Salon osallistuminen valtakunnanpolitiikkaan ja teoksen käsikirjoittamiseen toivat esiin rationaalisen pasifismin maailmankuvan selkeitä eroja aiempaan pasifismiin verrattuna. Teos ilmensi Salon sosiaalidemokraattista puoluepoliittista orientoitumista, mutta myös rauhanliikkeen (eduskunta)poliittisointumista. Poliittisuudesta oli 1960-luvun kuluessa tullut uuden rauhanliikkeen tärkeä määre, mitä ilmensi jo *Ytimen* määrittely ”rauhanpoliittiseksi” lehdeksi. Rauhanliikkeen osallistuminen valtakunnanpolitiikkaan oli kuitenkin Sadankomiteaa ja Rauhanpuolustajia laajempi trendi. Rauhanliiton johtohenkilö Felix Iversenkin asettui kaksi kertaa ehdolle toisen maailmansodan jälkeen, ensin RKP:n ja sitten SKDL:n listoilta, vaikka hän ennen maailmansotaa oli Kalemaan (2001) sanoin ollut ”vannoutunut epäpoliitikko”.

Lapualaisoopperan esittämän historiakuvan tarkastelusta selviää, että rationaalisen pasifismin maailmankuvassa vasemmistolaisesta poliittisuudesta rakennettiin suomalaisen pasifismin alkukotia. Salo tiivisti teoksessaan 1930-luvun pasifismin vasemmistolaisen ”kansanedustaja Lyytin” mielipiteisiin. Tunnustuksellisen kristillisyyden hän pelkisti sen sijaan Lapuan liikkeen aktiivien näkökulmiin. Kolmannen näytöksen kolmannessa kohtauksessa Lapuan liikkeen muiluttajat sieppaavat Lyytin kesken hänen pitämäänsä puhetta punaisten ulkoilmatilaisuudessa ja istuttavat hänet ilman housuja muurahaispesään. Kohtauksella Salo rakensi ristiriidan, jonka tarkoituksena oli osoittaa Lapuan liikkeen kristinuskon tulkinnan suhde heidän käytännön toimintaansa. Salo kirjoitti Lyytin ulkoilmakokouksessa pitämään puheeseen mitä ilmeisimmin tarkoituksellisesti kristillistä retoriikkaa muistuttavia osia. Lyyti esimerkiksi kehottaa punaisia kestäämään vainon aikoja sortumatta vihan ja

väkivallan houkutuksiin. Puheessaan Lyyti käyttää lisäksi ilmaisua Johanneksen evankeliumin alusta sitä kuitenkin suoraan ilmaise-matta sanoessaan: ”Sana tulee lihaksi. Hyvä sana tulee eläväksi li-haksi ja vereksi, mutta paha sana ennustaa kuollutta lihaa ja maa-han vuotavaa verta.” On kuitenkin hyvä huomata, että Salo rakensi Lyytistä samanaikaisesti täysin sekulaaria toimijaa, joka ei omissa puheenvuoroissaan näytelmän aikana kommentoi Lapuan liikkeen kristinuskoa tai ajan kristillisyyttä muutenkaan.

Salo (1966, 52–59) korosti Lyytin sekulaaria toimijuutta laittamalla hänen suuhunsa terävää ja tabuja rikkovaa kielenkäyttöä, joka edusti Arvo Salon sosiaalisessa ympäristössä tyypillistä aikalaiskäsitystä radikaalista ja sanavalmiista vasemmistolaisesta naisesta. Kun mui-luttajat ovat istuttamassa häntä muurahaispesään, Lyyti kysyy pro-vokatiivisesti karskilla kielellä heiltä: ”[P]erseellänikö mä olen nii-tä puheita pitänyt?” Näin hillityn kristillisen toimijan sijaan Lyyti näyttäytyi lapualaisopperassa sekulaarina ja radikaalina vasem-mistolaisena.

Näytelmässä ainoastaan Lapuan liikkeen edustajat profiloituivat kristityiksi puhumalla toistuvasti Herrasta ja Jumalasta. Lyytin pu-heen väleissä Lapuan liikkeen edustajat haukkuvat häntä ”paskan-puhujaksi”, ”emäsiaksi” ja ”portoksi” (Salo 1966, 53). Kun he istutta-vat Lyytiä lopulta muurahaispesään, Lapuan liikkeen johtohenkilö Vihtori Herttua katsoo taivasta Lyytin housut käsissään ja sanoo: ”Se on syntinen nainen. Herra, sinä tiedät, että se on kurin ja järjes-tyksen turvaaminen, jonka vuoksi meidän täytyy miekkaa kantaa ja miekkaan tarttua” (Salo 1966, 57). Miekkaan tarttuminen rinnas-tuu raamatulliseen Jeesuksen opetukseen ”joka miekkaan tarttuu, se miekkaan hukkuu” (Matt. 26:52).

Yhdistämällä Herttuan puheenvuorossa kristillisyyden ja miek-kaan tarttumisen Salo esitti Herttuan toimijana, joka kristillisyydes-tään huolimatta rikkoi Jeesuksen käskyä olla tarttumatta miekkaan. Lyyti puolestaan muurahaispesässä istuessaan lauloi anteeksiannon tärkeydestä ja pyysi anteeksi jopa muurahaisilta heidän pesänsä rikkomista. Kontrasti Lyytin ja Herttuan puheiden ja toiminnan välillä viestitti katsojille, että Lyyti sekulaarista toimijuudestaan

ja punaisuudesta huolimatta toteutti kristillisiä anteeksiannon periaatteita paremmin kuin koston kierteessä oleva herännäis-Herttua.

Lapualaisoopperan tekemistä ja ylioppilasteatterin aktiivien elämää kuvannut Mikko Niskasen elokuva *Lapualaismorsian* (1967) havainnollisti *Lapualaisoopperan* tarjoaman historiakuvan aiheuttamaa uskonnollista kriisiä nuorisossa. Yhdessä kohtauksessa itseään näyttävä Pekka Laiho ja Liisa Alataloa esittävä Kristiina Halkola keskustelevat Pekan tavasta tulkita roolisuorituksessaan Vihtori Herttuan uskonnollisuutta. Liisa aloittaa keskustelun kehumalla kirkkoherrana ollutta enoan ja tämän jälkeen kysyy Pekalta, edustiko tämän tulkinta Herttuasta myös tämän käsityksiä papistosta. Tähän Pekka vastaa: ”Sen aikaiset papit tekivät kirkosta sen irvikuvan.” Liisa pysähtyy ja katsoo vakavana Pekkaan kysyen: ”Mistä sä sen tiedät? [E]lit sä silloin?”, mihin Pekka vastaa, että hänen ei tarvinnut elää tuolloin, koska on olemassa kattava dokumentaatio piispojen ja pappien tavasta siunata Lapuan liike. Keskustelu aiheuttaa uskontoon myötämielisesti aiemmin suhtautuneessa Liisassa uskonkriisin, joka saa hänet ajattelemaan unettomana sängyssä:

Miten voi mikään perustelu oikeuttaa tappamaan toisia ihmisiä? [– –]. Mutta jos se ei olekaan totta? Jos sitä nyt taas liiotellaan ja pelotellaan ihmisiä jostain syystä? Mutta täytyyhän sen olla totta. Siitä on olemassa todisteet, muilutuksista ja murhista. Miksi ne ei kertonut mulle kaikkea siitä? Ketä mun nyt sitten pitäisi uskoa? (Niskanen 1967: 38.40–43.20.)

Niskasen elokuvan tulkinnessa historialliseen dokumentaatioon perustuva *Lapualaisooppera* synnytti pasifistisessa nuorisossa kriittisemmän suhteen aikaisempien sukupolvien kristillisyyttä kohtaan. Ajan kulttuurisodan rintamien mukaisesti *Lapualaisoopperan* historiakuvaan ei mahtunut tietoja rauhanliikkeen piirissä toimineista antifasistisista papeista, kuten pohjanmaalaisesta Edvin Stenwallista, joka joutui mielipiteittensä takia Lapuan liikkeelle myötämie-listen uhkailemaksi 1930-luvun alussa (Hackmann & Huumo 1999, 47). Vuosikymmenten kuluttua 1930-luku tuli tunnetuksi virheiden vuosikymmenenä (Kolbe 1996, 38), eivätkä nuorten rauhanakti-

vistien polarisoituneeseen historiakuvaan mahtuneet enää kuin sekulaarit vasemmistolaiset pasifistit ja kristilliset valkoiset fasistit. Osaltaan tähän vaikutti horisontaalinen tietopohjan laajentuminen; historialliseen traditioon kiinnittymisen sijasta iso osa ajasta ja ai-vokapasiteetista kului akateemisen tiedon ja globaalien uutisvirran seuraamiseen, minkä vuoksi käsitys rauhanliikkeen aiemmasta aatehistoriasta jäi ohueksi – vaikka rauhanliikkeeseen kuuluttiinkin.

Johtopäätökset

Kymmenen vuotta kirjoittamansa pamfletin jälkeen rationaalisen pasifismin suomalainen oppi-isä oli menettänyt uskonsa ihmiskuntaan. Ylen ohjelmassa *Mitä nyt rauhanliike?* (1971, 00.00–01.00) Pentti Linkola kuvasi surullisena 1960-luvun aikana kehittyneen kulutusyhteiskunnan aiheuttamaa tuhoa maailmassa lopettaen seuraavasti: ”Kun katselee tätä elintasoihmistä, joka pröystäilee ja piehtaroi näiden, tämän loputtoman tavarain ja rihkaman ja kodinkoneiden keskellä, niin kyllä on aika vaikea. Kauhean vaikea rakastaa. Ihmistä. Eikä se minulta taida enää onnistua.”

Nouseva kulutusyhteiskunta, joka sai Linkolan luopumaan rakkaudesta ihmiskuntaan, oli kuusikymmenluvun molemmin puolin muokannut Linkolan ja hänen ystäviensä maailmankuvaa. Eivät he olleet ainoita. Pitkä 1960-luku (1958–1975) on tutkijoiden yleisen käsityksen mukaan merkittävä maailmankuvallisen murroksen aikakausi, johon nähdään liittyvän keskeisesti ainakin notkea uskonnollisuus, sekularisaatio, uskonnollinen kriisi ja kulttuurivallankumous (Marwick 1998; Taira 2006; McLeod 2007). Suomessa sama aikakausi oli merkittävän rakennemurroksen aikaa, jolloin maateollistui, kaupungistui ja yliopistokouluttautuminen yleistyi. Humanistiset ja yhteiskuntatieteelliset alat elivät huippukauttaan, kuten myös kansantalous- ja liiketaloustieteet. Näissä piireissä sekularisaatioteoriasta tuli uusi paradigma. Kaikki tämä johti Linkolan ja hänen ystäviensä maailmankuvalliseen murrokseen, josta alkoi kehittymään rationaalisen pasifismin sekularistinen käsittejärjestelmä.

Rationaalisen pasifismin käsitejärjestelmän kehitys oli osa sitä Suomessa tapahtunutta pitkän kuusikymmentäluvun kehityskulkua, jossa ”opin, tradition ja Raamatun merkitys vähenivät julkisessa keskustelussa” (Huhta 2013). Kehityskulun päätteenä oli kirkollisen lehdistön eriytyminen omaksi julkisen keskustelun alueekseen. Samanlainen eriytyminen tapahtui suomalaisessa rauhanliikkeessä, mitä ilmentää osaltaan esimerkiksi Kristillisen rauhanliikkeen perustaminen vuonna 1975. Uskonnolliset kirjoitukset olivat olleet tässä vaiheessa jo useamman vuoden häviävän pienessä asemassa rauhanliikkeen lehdistössä, kun taas rationaalisen pasifismin käsitejärjestelmä oli 1960-luvun aikana vakiinnuttanut dominoivan asemansa rauhanliikkeen julkisuudessa. Kristillisen rauhanliikkeen perustaminen pitkän kuusikymmentäluvun lopulla ilmentää siten kauan jatkunutta uskonnollisen ja sekularistisen käsitejärjestelmän eriytymistä, jossa alkuaan uskonnollisesti motivoitunut rauhanaate rajautui omaksi liikkeekseen muiden sekulaarien rauhanjärjestöjen joukkoon.

Käsitejärjestelmien eriytyminen kertoo ennen kaikkea yhteiskunnallisesti orientoituneiden ylioppilaiden keskuudessa tapahtuneesta muutoksesta. Akateemisen tiedon kyllästävät nuoret olivat omaksuneet humanistisista ja yhteiskuntatieteellisistä tiedekunnista rationaalisen arvovapauden ihanteen ja ajatuksen loogisen päättelykyvyn ylivertauudesta. Rationaalisten pasifistien maailmankuvassa rauhanvakaumuksesta tuli akateemisen ihanteen mukaisesti loogisen päättelyn lopputulos, johon jokainen pystyi päätyään kriittisen reflektion avulla. Sen korostuksiin kuuluivat ”tunteenomaisen” pasifismin kritiikki ja uskonnolliseen vakaumukseen pohjautuvan pasifismin näkeminen tehottomana. Koska taloustieteiden arvostus oli yliopistoissa ja yhteiskunnassa korkealla, Linkola ystävineen jäljitteli rationaalisisssa pasifismissa tutkimuksen tekoa. Tästä syystä premissit oman edun tavoittelusta tulivat keskeisiksi rauhanaatteen perusteluiksi. ”Näkymätön käsi” tuotti talouskasvun lisäksi nyt myös pasifistien uutta maailmankuvaa.

Rationaalisisssa pasifismissa ei ollut kyse strategisesta uskonnollisen vakaumuksen privatisoinnista, vaan ennen kaikkea suurem-

masta maailmankuvallisesta murroksesta. Tarkemmin nähtynä uusi pasifismi rakentui sekularistisen maailmankuvan varaan. Uskonto ja uskonnollisuus nähtiin yhteiskunnallisena toisena, muuten rationaalisesti toimivan yhteiskunnan irrationaalisenä ja emotionaalisenä osana. Yksi asia, jossa uskonnollisen irrationaalisuuden nähtiin tulevan esille, oli seksuaalimoraalinen konservatiivisuus. Rationaalisten pasifistien käsityksen mukaan uskonnollisilla opeilla keskityttiin rajoittamaan ihmisten seksuaalista toimijuutta, kun olisi pitänyt keskittyä vastustamaan ydinaseita. Samalla uskonnollisten ihmisten nähtiin ylläpitävän köyhyyttä ja sen aiheuttamia konflikteja ehkäisykielteisyydellään. Tässä suomalainen rauhanliike omak-sui laajemmin länsimaisen sekularismin diskurssit, jossa rauhanasia ja liberaali seksuaalisuus kytkeytyivät osaksi samaa ilmiökokonai-suutta, jossa konservatiivinen uskonnollisuus määrittyi ongelmaksi.

Patricia Appelbaumin (2009, 70–71, 111) tulkinta protestanttisen pasifismin paradigman muutoksesta toisen maailmansodan kynnyksellä ei ole näyttäytynyt tämän tutkimuksen näkökulmasta yhtä voimakkaana ja radikaalina kuin pitkän kuusikymmenluvun aikana tapahtunut sekularistisen ja rationaalisen pasifismin kehitys Britanniassa ja Suomessa. Kristillisen realismin esittämä pasifismikritiikki ja notkean uskonnollisuuden lisääntyminen vaikuttivat luultavasti jonkin verran rationaalisen pasifismin kehitykseen 1960-luvulla. Selvimmin tämä uusi rationaalisen pasifismin traditio kiinnittyi länsimaiseen ihmisoikeusdiskurssiin, jonka alkuperä on länsimaissa tulkittu vasta toisen maailmansodan jälkeen juutalaiskristilliseksi mutta nykykäyttöyhteydeltään sekulaariksi.

Sekularistisen maailmankuvan rakentuminen johtui näkemykseni mukaan tiedonvälityksessä ja ehkäisyssä tapahtuneista teknologisista innovaatioista ja yliopistokoulutuksen antaman horisontaalisen tietopohjan laajenemisesta. Rakennemuutoksen takia kaupunkeihin siirtyneiden ylioppilaiden maailmankuva globalisoi-tui yhtäkkiä television yleistymisen, laajentuneen ulkomaanjournalismin ja akateemisen tutkimustiedon vaikutuksesta. Käytännössä tämä tarkoitti sitä, että maailmankuvan rakennuspalikoiksi nuori-solla oli käytettävissä nyt runsaasti tietoa erinäisistä globaaleista

kriiseistä ja niiden ratkaisuehdotuksista. Näistä rakennuspalikoista rakentuivat kuusikymmenluvulla rationaalisen pasifismin kansallisvaltion militarismia haastaneet diskursiiviset käytännöt, jotka kuvasivat nousevassa kulutusyhteiskunnassa yleistyvää vasemmistolaista ja sekularistista maailmankuvaa.

Rauhanliikkeen akatemisoituminen ja sen julkisen keskustelun kolmasmaailmalainen mediatisoituminen aiheuttivat sen, että uskonnollisuus alkoi sekularisaatioteorian mukaisesti näyttäytyä entistä selvemmin menneisyyteen kuuluvana ilmiönä, jonka hiipuminen vaikutti itseään toteuttavalta ennusteelta. Sen sijaan rauhanasian edistäminen rationaalisilla argumenteilla, yhdistettynä kolmannen maailman sorrosta ja vapaustaisteluista tiedottamiseen, vaikutti rauhanliikkeen menestyksekkäältä tulevaisuudelta. Sen vuoksi rauhantutkimuksen edistämisestä tuli Sadankomitean yksi tärkeimmistä tavoitteista, mikä johtikin lopulta Tampereen Rauhan- ja konfliktintutkimuslaitoksen (vuodesta 1994 -keskuksen) perustamiseen vuonna 1969.

Laajentuneen horisontaalisen tietopohjan aiheuttama sekularistinen maailmankuvallinen murros rationaalisessa pasifismissa tarcoitti samalla sitä, että pasifistien historiatietoisuus rauhanliikkeen traditiosta heikentyi. Uuteen maailmankuvaan kuului sekularisoitunut ja (eduskunta)politisoitunut historiakuva, jossa 1930-luvun suomalainen pasifismi näyttäytyi sekulaarina vasemmistopoliittisena aatteena. *Lapualaisoopperan* lisäksi tätä historiakuvaa rakennettiin Sadankomiteassa myöhemmin esimerkiksi 10-vuotisjuhlaulkaisulla *Sota sotaan vastaan*, johon oli kerätty ainoastaan työväenliikkeen rauhanaatteellisia ja sekulaareja lehtikirjoituksia vuosisadan alusta lähtien. Toisin sanoen rationaalisen pasifismin historiakuvassa ei enää 1970-luvulle tultaessa muistettu uskonnollisen valkoisen ja sekulaarin punaisen välille jääneitä, aikaisemman rauhanliikkeen edustamia kristillissosiaalisia vaaleanpunaisen sävyjä.

Lopuksi palaan vielä Moskosiin ja Chambersin teesiin omantunnon sekularisaatiosta. Laajemmassa rauhanliikkeen kontekstissa vaikuttaa pikemminkin siltä, että kyse oli *omantunnon rationalisoinnista* niin, että omatunto lakkasi näennäisesti olemasta. Omaantun-

toon ei enää haluttu vedota uudessa rauhanliikkeessä, koska uudessa akatemisoituneessa, kolmasmaailmaisesti medioituneessa ja politisoituneessa sekularistisessa maailmankuvassa sitä ei nähty tarvittavana. Hetken vaikutti siltä, että modernissa maailmassa logiikan ja tiedon avulla rauhanliike pystyi päätymään parempiin lopputuloksiin kuin mihin aikaisemmin tunnekokemukseen (ja usein uskonnolliseen vakaumukseen) perustuvien moraalikäsitysten avulla oli päästy.

Lähteet ja kirjallisuus

Painamattomat lähteet

- Kalevi Suomelan haastattelu 2024. Haastattelijat: Rony Ojajärvi ja Nemo.
Haastatteluäänite kirjoittajan hallussa.
Mitä nyt rauhanliike? (1971) YLE-dokumentti. 16.5.1971. Yle arkisto: <https://areena.yle.fi/1-50173560> (11.3.2025)

Painetut lähteet ja kirjallisuus

- Appelbaum, Patricia 2009. *Kingdom to commune. Protestant pacifist culture between Worl War I and the Vietnam era*. Chapel Hill: University of North Karolina Press.
- Asad, Talal 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Donner, Jörn 1960. *På ett sjukhus. Dagbok för vuxna*. Borgå: Söderström.
- Donner, Jörn 1961. *Terveenä sairaalassa. Päiväkirja aikuisille*. Käänt. Arvo Salo. Helsinki: Fennia Ruotsinkielinen alkuteos 1960.
- Hallman, Kristiina 1986. *Tottelisinko? Suomalaista Sadankomiteaa vuodesta 1963*. Helsinki: Suomen sadankomitealiitto.
- Hjelm, Titus 2021. Kansankirkkoideologia ja uskonnollisen eriarvoisuuden uusintaminen. Parlamentaarisen diskurssin kriittinen analyysi. Teoksessa Hjelm, Titus (toim.), *Uskonto, kieli ja yhteiskunta. Johdatus diskursiiviseen uskonnontutkimukseen*. Helsinki: SKS. 224–243. <https://doi.org/10.21435/tl.270>.
- Hackman, Thomas & Huumo, Katja 1999. Pacifism and conscientious objection in Finland 1919–1945. Teoksessa Brock, P. & Socknat, T. (toim.), *Challenge to Mars. Essays on pacifism from 1918–1945*. Toronto: University of Toronto Press. 41–59.
- Huhta, Ilkka 2013. Suomen luterilainen kirkko ja julkisen keskustelun murros 1960-luvulla. *Media & viestintä* 36 (2): 68–85.
- Jansson, Anton 2020. The city, the church, and the 1960s. On secularization theory and the Swedish translation of Harvey Cox's *The secular city*. Teoksessa Östling, Johan – Olsen, Niklas –Larsson Heidenblad, David (toim.), *Histories of knowledge in postwar Scandinavia*. London: Routledge. 173–190. <https://doi.org/10.4324/9781003019275>.
- Jokinen, Arja – Juhila, Kirsi – Suoninen, Eero 2016. *Diskurssianalyysi. Teoriat, peruskäsitteet ja käyttö*. Tampere: Vastapaino.
- Juergensmeyer, Mark 2017. The imagined war between secularism and religion. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. Oxford: Oxford University Press. 70–85. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199988457.013.5>.

- Kalemaa, Kalevi 2001. Iversen, Felix. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: SKS. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-007623>.
- Kalemaa, Kalevi 2014. *Sankareita vai pelkureita. Suomalaisen aseistakieltäytymisen historia*. Helsinki: Tammi.
- Kannisto, Maiju 2016. Uutistoimittajien sota. Teoksessa Koivisto, Hanne – Kimi Kärki – Leskelä-Kärki, Maarit (toim.), *Ilmestyskirja. Vietnamin sodan kulttuurihistoriaa*. Vaasa: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura. 97–108.
- Koivisto, Hanne – Kärki, Kimi – Leskelä-Kärki, Maarit 2016. Johdanto: Sodan sirpaleita. Teoksessa Koivisto, Hanne – Kimi Kärki – Leskelä-Kärki, Maarit (toim.), *Ilmestyskirja. Vietnamin sodan kulttuurihistoriaa*. Vaasa: Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura. 97–108.
- Klinge, Matti & Harmo, Mauno 1983. *Ylioppilaslehti*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kolbe, Laura 1996. *Eliitti, traditio, murros. Helsingin Yliopiston Ylioppilaskunta 1960–1990*. Helsinki: Otava.
- Kolbe, Laura 2010. Suomela, Kalevi. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: SKS. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-009821>.
- Kortti, Jukka 2013. *Ylioppilaslehden vuosisata*. Helsinki: Gaudeamus.
- Koikkalainen, Olli 2007. ”Militarismien poistaminen on ainoa pelastus perikadolta.” *Rauhanaktivisti Aarne Selinheimo ja Suomen Antimilitaristinen liitto osana Suomen 1920–30-lukujen yhteiskunnallista vastarintaa*. Historian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto.
- Kylänpää, Riitta 2017. *Pentti Linkola – ihminen ja legenda*. Helsinki: Siltala.
- Leikola, Anton 2020. *Linkola, Pentti*. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: SKS. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-008489>.
- Linkola, Pentti 1959. Ilottomat pastorit. *Ylioppilaslehti* 37 (20.11.1959).
- Linkola, Pentti 1971. *Unelmat paremmasta maailmasta*. Helsinki: WSOY.
- Linkola, Pentti 1981 [1960]. *Isänmaan ja ihmisen puolesta – mutta ei ketään vastaan*. 4. painos. Helsinki: Suomen sadankomitealiitto.
- Marwick, Arthur 1998. *The sixties. Cultural revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c.1958–c.1974*. Oxford: Oxford University Press.
- McLeod, Hugh 2007. *The religious crisis of the 1960s*. New York: Oxford University Press.
- Miettunen, Katja-Maria 2009. *Menneisyys ja historiakuva. Suomalainen kuusi-kymmentäluku muistelijoiden rakentamana ajanjaksona*. Helsinki: SKS.
- Mohie el-Din, Khaled 1968. Lähi-Idän kriisi. *Rauhan puolesta* 6/1968: 38, 41.
- Moskos, Charles & Chambers, John W 1993. *The new conscientious objection. From sacred to secular resistance*. New York: Oxford University Press.
- Niskanen, Mikko 1967. *Lapualaismorsian*. FJ-Filmi Oy, Jörn Donner Productions Oy.

- Näre, Sari 2008. ”Kuin viimeistä päivää.” Sota-ajan sukupuolikulttuuri ja seksuaalinen väkivalta. Teoksessa Näre, Sari & Kirves, Jenni (toim.), *Ruma sota. Talvi- ja jatkosodan vaiettu historia*. Helsinki: Johnny Kniga.
- Ojajärvi, Rony 2019. *Kohti Kristillistä internationalea. Mathilda Wreden ja Felix Iversenin johtaman Kristillisen internationaalien Suomen osaston muodostuminen ja vastaanotto Suomessa vuosina 1919–1920*. Kirkko-historian pro gradu -tutkielma, Itä-Suomen yliopisto. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:uef-20191163>.
- Ojajärvi, Rony 2021. Tosi-isänmaallisuuden ja kansainvälisyyden puolesta. Rauhankasvatuksen kehittyminen suomalaisten opettajien järjestäytyessä osaksi Pohjoismaisten opettajien rauhanliittoa 1920-luvulla. *Kasvatus & Aika* 15 (3–4): 99–116. <https://doi.org/10.33350/ka.109883>.
- Ojajärvi, Rony 2022. “Here is ‘true Christianity’”. Peace movements contesting hegemonic nationalism of the Lutheran Church in Finland 1919–1932. *Nations and Nationalism* 29 (4): 1355–1371. <https://doi.org/10.1111/nana.12909>.
- Ojajärvi, Rony 2024. Transnational Quaker pacifism and the International Fellowship of Reconciliation. A qualitative case study of two network nodes connecting Finland to Scandinavia and the Anglo-Saxon world, 1919–1961. *Peace & Change* 49 (3): 242–261. <https://doi.org/10.1111/pech.12673>.
- Ojajärvi, Rony & Huhta, Ilkka 2022. Uskonto ja kylmä sota Suomen rauhanpuolustajien julkaisuissa 1949–1970. *Historiallinen Aikakauskirja* 120 (2): 166–179.
- Paasilinna, Erno 1998. *Rohkeus. Arndt Pekurisen elämä ja teloitus*. Helsinki: Otava.
- Pihkala, Erkki 2000. Taloustieteet. Teoksessa *Suomen tieteen historia 2. Humanistiset ja yhteiskuntatieteet*. Helsinki: WSOY. 538–611.
- Rasku, Hilikka & Rasku, Teuvo 1958. *En voi omantunnon tähden. Selostus omantunnon syistä asepalvelusta kieltäytyneitä koskevan kyselyn tuloksista*. Helsinki: [Omakustanne].
- Rekola, Tuula 2008. ”Älä tapa”. Ajatuksia rauhasta ja kasvatuksesta 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun Suomessa. *Koulu ja menneisyys* 46: 8–28.
- Salo, Arvo 1966. *Lapualaisooppera*. Helsinki: Tammi.
- Salonen, Armas 1967: Palestiinan kysymyksen tausta. Katsottiinko maassamme Lähi-idän sotaa liiaksi raamatullisten silmälasien takaa. *Ydin* 7/1967: 206–207.
- Scott, Joan (2018). *Sex and secularism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Taipale, Ilkka 1967. Perhesuunnittelu kehitysmaissa. *Ydin* 3/1967: 82–86.
- Taira, Teemu 2006. *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.

- Toivio, Kati 2023. *Julkiseksi. Seksuaalisuuta koskeva keskustelu kirkollisessa lehdistössä vuosina 1966–1973*. Väitöskirja. Itä-Suomen yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-61-4917-2>.
- Tuominen, Marja 1991. *”Me kaikki ollaan sotilaitten lapsia”. Sukupolvihegemonian kriisi suomalaisessa kulttuurissa*. Helsinki: Otava.
- Uskali, Turo 2007. *Ulkomaanuutisten uusi maailma*. Tampere: Vastapaino.
- Westad, Odd Arne 2005. *The global Cold War. Third world interventions and the making of our times*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittner, Lawrence S. 1993. *The struggle against the bomb. Vol. 1, One world or none. A history of the world nuclear disarmament movement through 1953*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ydin 1967. Merkittävät päätökset. *Ydin* 3/1976: 75.
- Ylioppilaslehti* 1959.

IV

Sekularismi ja kolonialismin perintö

Sekularismi siirtomaakontekstissa

Alkusanat kirjan neljänteen osaan

Timo Kallinen

© <https://orcid.org/0000-0001-7916-6203>

Kirjan neljäs ja viimeinen osa tarkastelee sekularismia globaalissa etelässä eurooppalaisen kolonialismin kontekstissa keskittyen erityisesti siirtomaa-ajan jättämään perintöön alueen nyky-yhteiskunnissa. Kuten kirjan johdantoluvussa todettiin, globaalin etelän yhteiskuntien historiallinen kehitys poikkeaa länsimaiden vastaavasta ja niiden jäsenille moderni sekularismi näyttäytyi osana vieraiden valloittajien mukana saapunutta uutta kulttuuria. Sekularismin tuominen ja istuttaminen siirtomaihin ei kuitenkaan ollut yksisuuntainen tai yksipuolinen kehityskulku. Ensiksikin, kuten antropologi Peter van der Veer (2001) huomauttaa, siirtomaavallat itse modernisoituivat monin eri tavoin, ja käsitykset siirtomaiden uskonnollisesta monimuotoisuudesta samoin kuin ei-eurooppalaisten, lähinnä itämaisten, uskontojen tulo Eurooppaan vaikuttivat osaltaan siihen, millaisena uskonnon asema modernissa kansallisvaltiossa nähtiin. Toiseksi siirtomaiden poliittiset aktivistit ja itsenäisyystaistelijat, joista tuli dekolonisaation myötä uusien kansallisvaltioiden hallitsijoita, omaksuivat osittain entisten vallanpitäjien sekularistisen ajattelun, mutta kehittivät ennen pitkää omanlaisiaan, ei-länsimaisia sekularismin muotoja. Heikki Wileniuksen luoma katsaus indonesialaisen *pancasila*-politiikan historiaan kirjan toisessa osassa ilmentää tätä erinomaisesti.

Kolonialistisen sekularismin perintö voidaan kiteyttää kahteen perusajatuksen. Ensimmäinen niistä on länsimaisen tieteen korrottaminen ylimmäksi tiedolliseksi auktoriteetiksi, johon myös hallintokoneiston tulee pohjata oma päätöksentekonsa. Toinen on käsitys valtiosta uskonnollisesti neutraalina toimijana, jonka tehtä-

vänä on ylläpitää järjestystä ja taata rauha hallittavan yhteiskunnan eri ihmisryhmien välillä. Nämä kaksi piirrettä olivat nähtävillä sekä siirtomaa-ajalla että jälkikolonialisissa valtioissa, ja ne tulevat esille myös kirjan neljännen osan luvuissa kuvatuissa tapauksissa.

Siirtomaahallitsijoiden suhde kohtaamiinsa ei-länsimaisiin uskontoperinteisiin oli alusta lähtien jännitteinen. Perinteiset hallitsijat, jotka tulokkaat syrjäyttivät tai alistivat, olivat saaneet oikeutuksensa hallita henkimaailmasta, kuten jumalilta tai esivanhempien hengiltä. Hallittavien näkökulmasta eurooppalaisilla siirtomaaisännillä ei ollut – eikä tulisi koskaan olemaan – mahdollisuutta saada hallinnolleen samanlaista legitimitettä. (Fortes & Evans-Pritchard 1987, 16–22.)

Hallintomiehet useimmiten ymmärsivätkin, että alamaisyhteiskunnissa oli omat pyhät ja hengelliset sektorinsa, joihin heillä ei ollut pääsyä, ja siksi heidän vallankäyttönsä koettaisiin aina jossain määrin ulkoiseksi ja pakotetuksi. Ideologinen ratkaisu tähän ongelmaan oli pystyttää tiedollinen hierarkia, jossa länsimainen tieteellinen rationalismi oli universaalia ja totta, kun taas kaikki ei-länsimaiset uskontoperinteet ja tietojärjestelmät nähtiin paikallisina ja totuusarvoltaan suhteellisina. Siirtomaahallinnon toiminta nojautui ensin mainittuun, kun taas jälkimmäinen jätettiin ”alkuasukkaille”. (Palmié 2002, 71–72.) Kiintoisaa onkin, että vaikka siirtomaiden itsenäistyttyä uudet hallitsijat monella tapaa kumosivat vanhan kolonialistisen järjestyksen, he kuitenkin omaksuivat tämän hierarkkisen jaottelun ja perustivat oman hallintonsa sen varaan.¹ Uusia kansallisvaltiota hallittiin ”kehityksen” ja ”modernisaation” nimissä ja käsitykset siitä, mikä oli yleispätevää totta tietoa ja mikä taas pelkkä paikallinen uskomus, säilyivät ennallaan. (Cooper & Stoler 1989, 612.; ks. myös Anderson & Pols 2012.)

Kirjan kahdeksannessa luvussa Jenni Mölkänen tarkastelee tämäntyyppisen hierarkian syntyä ja muuntautumista yhdenlaisessa

1 Siirtomaiden nationalismin kontekstissa tavallinen tapa perustella jonkin uskomuksen tai rituaalin ”elinkelpoisuus” oli osoittaa sen yhteensopivuus tieteellisen ajattelun kanssa (ks. esim. Prakash 1999; 2003).

historiallisessa ja kulttuurisessa kontekstissa. Hän käsittelee sekulaarien ja uskonnollisten maailmankuvien kohtaamia luonnonsuojeluhankkeissa Madagaskarilla, joka on Ranskan entinen siirtomaa. Jälkikolonaalinen hallinto, ympäristöjärjestöt ja luonnontieteilijät suhtautuvat maan rikkaaseen luontoon hyödyn näkökulmasta joko taloudellisena resurssina tai ekologisena suojelukohtena. Luonnonpuistoja perustettaessa ympäristöviranomaiset pyrkivät pitämään luonnon tiukasti erillään inhimillisestä kulttuurista esimerkiksi kieltämällä viljelyn ja metsästyksen suojeluilla alueilla. He perustelevat tätä ekologisilla argumenteilla, joilla oli takanaan tieteen universaali arvovalta. Paikallisille asukkaille luonto on kuitenkin läpeensä sosiaalinen paikka. Se on päivittäisen elannon lähde ja sitä asuttavat monenlaiset henkiolennot. Siksi luonnon suojeleminen siellä eläviltä ihmisiltä ja sen muuttaminen nähtävyyksiksi ulkomaisille ekoturisteille ovat omiaan herättämään hämmästystä. Käsitteet luonnonhengistä eivät puolestaan sovi tutkijoiden ja ympäristönsuojelijoiden tieteelliseen maailmankuvaan, mutta niitä manipuloimalla pyritään edistämään ekologisia päämääriä, esimerkiksi puhumalla metsästyskielloista esivanhempien tai henkien asettamina ”tabuina”. Näin paikalliset ”epätodet” uskomukset halutaan saada palvelemaan tieteen ja luonnonsuojelun sekulaareja tavoitteita.

Kirjan neljännen osan kaksi muuta lukua keskittyvät sekularismin sen poliittis-oikeudellisessa merkityksessä ja niissä ilmenee kolonialismissa korostunut idea uskonnollisesti neutraalista valtiosta, joka ehkäisee ja ratkoo uskonnosta kumpuavia konflikteja yhteiseksi parhaaksi. Kuten Timo Kallinen tuo omassa luvussaan esille, kolonialistiselle sekularismille ominaista oli ristiriita julkituotujen periaatteiden ja käytännön politiikan välillä. Täten siirtomaavallan sitoutuminen uskonnolliseen neutraaliuteen vaihteli ajasta ja paikasta riippuen. Joskus nähtävissä oli todellinen pyrkimys puolueettomuuteen, jota ohjasi varovaisuus ja halu välttää sekaantumasta paikallisiin uskonkiistoihin (ks. esim. Van der Veer 2009, 97–98). Toisinaan taas puheet puolueettomuudesta olivat lähinnä sanahelinää, ja siirtomaaisännät suosivat tai syrjivät eri uskonnol-

lisiä ryhmiä sen mukaan, mikä oli heille itselleen kulloinkin poliittisesti edullista (Akande 2020, 460–466).

Yhdeksännen luvun aiheena on sekularismin asema Afrikassa harjoitetussa kolonialistisessa politiikassa. Kallisen esimerkkitapaus on länsiafrikkalainen Ghana, jonne brittiläinen siirtomaavalta pyrki 1900-luvun alkupuolella istuttamaan lainsäädännöllisin keinoin samantyyppisen uskonnon ja politiikan välisen erottelun kuin eurooppalaisissa kansallisvaltioissa. Tätä politiikkaa motivoi pyrkimys lievittää ristiriitoja perinteisiä uskontoja harjoittavan enemmistön ja kristityn vähemmistön välillä, ja sen taustalla vaikutti myös käsitys sosiaalisesta evoluutiosta, joka muovaisi afrikkalaiset yhteiskunnat lopulta eurooppalaisten kaltaisiksi. Paikallisten päälliköiden ja kuninkaiden valta oli kuitenkin liittynyt kiinteästi heidän suhteeseensa esi-isiin ja jumaliin, ja siksi ajatus sekulaarista politiikasta oli perin juurin vieras. Siten perinteisen päällikkyyden sekularisointi onnistui vain osittain, ja uskonnon ja politiikan eriyttäminen jäi monille hämäräksi. Perimmäisenä tavoitteena oli iskostaa siirtomaa-alamaisiin ajatus uskonnosta yksilöllisenä vakaumuksena, mikä puolestaan kytkeytyi näkemykseen valtiosta yksilöiden muodostamana sopimuksenvaraisena kollektiivina. Tämä oli modernin kansalaisuuden ensimmäinen itu autoritaarisessa siirtomaavaltiossa.

Kirjan päättävässä kymmenennessä luvussa Elina I. Hartikainen pohtii uskonnollisen suvaitsevaisuuden tilaa nykypäivän Brasiliassa. Julistauduttuaan itsenäiseksi Brasilia kumosi 1800-luvun loppupuolella katolisen kirkon aseman valtionkirkkona ja takasi kaikille kansalaisille uskonnonvapauden. Tästä huolimatta kristinuskon asema maassa on yhä monella tapaa etuoikeutettu, kun taas erityisesti ei-kristillisiä afrobrasiliaalaisia uskontoja on pitkään syrjitty. Perehtymällä uskonnollista syrjintää koskeviin oikeustapauksiin Hartikainen osoittaa, kuinka afrobrasiliaalaisiin uskontoihin kuuluvat brasiliaalaiset joutuvat edelleen kamppailemaan oikeudestaan harjoittaa uskontoaan vapaasti sekä saadakseen sille virallisen tunnustuksen. Oikeuskäsittelyissä afrobrasiliaalaisia uskontoja verrataan – joko suoraan tai epäsuorasti – kristillispohjaiseen uskonnon ideaaliin, jonka pohjalta pyritään määrittämään, ansaitsevatko ne

valtion suoman suojan ja oikeudet. Tuomarit ovat nähneet velvollisuudekseen ”yleisen järjestyksen” tai ”yhteisen edun” suojelemisen, joita vähemmistöuskontojen on ajoittain katsottu uhkaavan. Brasilian tapaus alleviivaa yleisempää havaintoa, jonka mukaan sekulaarin valtion käsitykset siitä, mitä uskonto on ja mikä voidaan hyväksyä julkisena uskonnonharjoittamisena, usein myötäilevät enemmistön kantoja puolueettomuuden sijaan.

Luvut 9 ja 10 tarkastelevat eri yhteiskuntia ja aikakausia, mutta niissä molemmissa on selvästi nähtävillä, kuinka sekulaarit valtiot pyrkivät politiikallaan ja oikeudenkäytöllään muokkaamaan uskon- toperinteitä siten, että niistä tulisi hallinnolliselta katsantokannalta helpommin käsitteellistettäviä ja kontrolloitavia (vrt. Kallinen 2018). Siten modernilla sekularismilla näyttäisi olleen ja edelleen olevan taipumus homogenisoida globaalien etelän erilaisia uskon- toperinteitä.

Lähteet ja kirjallisuus

- Akande, Rabiat 2020. Secularizing Islam. The colonial encounter and the making of a British Islamic criminal law in Northern Nigeria, 1903–58. *Law and History Review* 38 (2): 459–493. <https://doi.org/10.1017/S0738248019000166>.
- Anderson, Warwick & Pols, Hans 2012. Scientific patriotism. Medical science and national self-fashioning in Southeast Asia. *Comparative Studies in Society and History* 54 (1): 93–113.
- Cooper, Frederick & Stoler, Ann L. 1989. Tensions of empire. Colonial control and visions of rule. *American Ethnologist* 16 (4): 609–621.
- Fortes, Meyer & Evans-Pritchard, E. E. 1987 [1940]. Introduction. Teoksessa Fortes, Meyer & Evans-Pritchard, E. E. (toim.), *African Political Systems*. London: KPI. 1–23.
- Kallinen, Timo 2018. Ajatuksia uskonnollisen identiteetin jakamattomuudesta ja aitoudesta. *Uskonnontutkija* 7 (1): 1–6. <https://doi.org/10.24291/uskonnontutkija.v7i1.71199>.
- Palmié, Stephan 2002. *Wizards and scientists. Explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham: Duke University Press.
- Prakash, Gyan 1999. *Another reason. Science and the imagination of modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Prakash, Gyan 2003. Between science and superstition. Religion and the modern subject of the nation in colonial India. Teoksessa Meyer, Birgit & Pels, Peter (toim.), *Magic and modernity. Interfaces of revelation and concealment*. Stanford: Stanford University Press. 39–59.
- Van der Veer, Peter 2001. *Imperial encounters. Religion and modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press.
- Van der Veer, Peter 2009. The comparative sociology of India and China. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 17 (1): 90–108.

8 Sekulaarit ja uskonnolliset maailmankuvat ympäristönsuojelutoimissa Koillis-Madagaskarilla

Jenni Mölkänen

📧 <https://orcid.org/0000-0002-7518-9309>

Madagaskar on tunnettu harvinaisista ja ainutlaatuisista kotoperäisistä eläimistä ja kasveista. Marojejyn kansallispuisto, jonka laajuus on nykyään 55 500 hehtaaria, perustettiin Koillis-Madagaskarille vuonna 1998 Maailman luonnonsäätöön aloitteesta ja osana valtion intensiivistä ympäristöpolitiikkaa. Marojejyn kansallispuiston perustamisessa lähtökohtana oli sekulaari tieteellinen maailmankuva, jossa luonnon nähdään toimivan luonnonlakien mukaisesti, jotka saadaan selville laskelmilla ja kartoituksilla.

Koillis-Madagaskarilla eläville riisiin ja vaniljan viljelijöille luonto ei toimi omilla laeillaan vaan on jumalan luoma.¹ Maanviljelijöiden mukaan vain jumala pystyy luomaan jotain näin monimutkaista, mikä tukee ihmisten, kasvien, eläinten ja henkien elämää. Se, mitä luonnontieteellisissä kuvauksissa määriteltäisiin luonnoksi, kuten maa, kivet, joet tai metsät, on maanviljelijöille läsnä heidän sosiaalisissa suhteissaan. Esimerkiksi tietyissä maastonkohdissa, puissa tai kivissä elää erilaisia henkiä, jotka voivat vaikeuttaa tai edesauttaa ihmisten elämää ja joiden läsnäolo on otettava huomioon, kun ihmiset kävelevät metsässä, ylittävät jokia tai tekevät töitä pelloiltaan. Myös kansallispuiston nimi, Marojejy, viittaa malagassin kielellä paikkaan, jossa on useita henkiä.²

- 1 Ihmiset Koillis-Madagaskarilla viittaavat jumalaan nimillä Zanahary tai Andriamanitra. Kristityt kirkossa käyvät ihmiset puhuvat kristinuskon jumalasta pääasiassa nimellä Andriamanitra, kun Zanahary viittaa perinteisen uskon jumalaan.
- 2 *Jejy* = henki; Maanviljelijöiden mukaan voi viitata myös pyhään, kiveen tai sateeseen. *Maro* = paljon, usea, moni.

Maanviljelijöiden sosiaalisen organisaation keskiössä ovat elävät isovanhemmat sekä esivanhemmat, jotka säätelevät jälkeläistensä moraalialia esimerkiksi asettamallaan tabuilla. Maanviljelijät työskentelevät ekoturismioppaina, kokkeina ja tavaroiden kantajina Marojeyyn kansallispuistossa.

Tässä luvussa tarkastelen ympäristönsuojelutoimia, joissa sekulaariin tieteeseen perustuva maailmankatsomus ja koillismadagaskarilaisten maanviljelijöiden sosiaalisesti orientoitunut maailma vuorovaikuttavat ja kietoutuvat toisiinsa. Osoitan, että sekularismi Madagaskarilla perustuu siirtomaavallan perinteeseen ja on länänä Madagaskarilla ympäristönsuojelutoimissa, joita on perusteltu modernilla tieteellisellä tiedolla. Madagaskarilaiset tulkitsevat ympäristönsuojelutoimia kulttuurisilla käsitteillään ja käytännöillään, jotka eivät rajaa pois modernin tieteen näkökulmasta epäuskottavia olentoja, kuten henkiä.

Sosiologi ja filosofi Bruno Latourin (1998) käsite ”puhdistaminen” kuvaa, kuinka eurooppalaisen moderniuden projekteissa erotellaan luontoa ja ihmisten yhteiskuntaa. Latourin mukaan modernin maailman erityispiirteenä on, että objektiiviset luonnontieteelliset faktat, kuten painovoima, ja sosiaaliset asiat, kuten politiikka, pidetään erillään, vaikka todellisuus on aina hybridejä ja sekoituksia.³ Latourin teoreettiset lähtökohdat ovat herättäneet kritiikkiä. Esimerkiksi turvallisuuspolitiikan tutkija Claes Tänghe Wrangler ja ekologian strategia ulottuvuuksia tutkinut Amar Čaušević (2021) toteavat, että Latourin teoretisoinnin lähtökohtana on yhdeksi kokonaisuudeksi määritelty moderni maailma, jossa politiikan ajatellaan olevan kaikkialla samanlaista. Eurooppalainen moderni järki, kuten tieteellinen järkeily, on aina kuitenkin rakentunut kulttuuristen oletusten ja historiallisten prosessien dynamiikoissa (Kapferer 2001, 341).

Keskeistä eurooppalaisessa modernissa maailmassa on ollut, että luontoa jäsennetään mittausten, laskelmien ja kartoitusten avulla.

3 Esimerkiksi mannertenvälinen ohjus liittyy sekä luonnontieteisiin että politiikkaan.

Laskelmien ja numeroiden avulla luonto voidaan ”puhdistaa” sosiaalisesti merkittävistä toimijoista, esimerkiksi erilaisista ihmisryhmistä (maanviljelijät, luonnonsuojelijat, valtion virkahenkilöstö) tai muista eläimistä sekä kasveista, ja tuoda hallittavuuden piiriin (Li 2007, 17; Kallinen 2012, 63). Valtiot käyttävät numeroita ja tilastoja tukeakseen taloudellisen hyödyn tavoittelua, jolloin esimerkiksi monilajiset metsät redusoidaan talousmetsiksi (Scott 1998, 11–12). Tieteen ja teknologian tutkijat sekä talousantropologit ovat muistuttaneet, että laskelmia on aina arvioitava kriittisesti, sillä numeroarvojen laskutapoja on useita (Maurer 2006, 25–26; ks. myös Callon & Muniesa 2005, 1254; Guyer 2010, 123–124). Esimerkiksi se, montako makilajia Madagaskarilla on, riippuu siitä, kuka määrittelee lajin ja millä perusteilla (Tattershall 2007, 21–22). Myös euroamerikkalaisen tieteen hallitseva asema on mahdollistanut paikallisten tietoteorioiden korvaamisen universaalilla standardisointisysteemillä ja siihen liittyvällä politiikalla (Tsing 2005, 107). Antropologi Celia Lowe (2006, 13–14, 17) kannustaakin tutkimaan tieteen toimintatapoja ja käytäntöjä ja sitä, kuinka tietoa tuotetaan. Hänen mukaansa paikallisia ihmisiä ja yhteisöjä alettiin osallistaa ympäristönsuojeluun, koska aiemmin paikalliset ihmiset usein vastustivat ympäristönsuojelutoimia. Uusia toimintatapoja ei niinkään perusteltu tieteellisellä tiedolla vaan ne juontuivat ihmisten poliittisesta toiminnasta.

Madagaskarin kontekstissa keskeinen sekularismin käsite on *laïcité*, joka juontuu Ranskan siirtomaavallan perinteestä ja lain-säädännöstä. Ranskan valtionhallinto halusi assimiloida madagaskarilaiset Ranskan tasavaltaan ja sen universaaleihin ideaaleihin (vapaus, veljeys ja tasa-arvo). Samalla tavoitteena oli sivistää madagaskarilaisia, auttaa heitä ymmärtämään universumia sekä opettaa kehittämään ja parantamaan omaa elämäänsä. Siirtomaahallinnon näkökulmasta ranskankielinen koulutus, verojen maksaminen ja työ olivat keskeisiä sivistyksen ja oikeantyyppisen moraalin opettajia (Jacob 1987). Nämä toimet tukivat samalla Ranskan siirtomaavaltaa ja sen yhtenäistämispolitiikkaa. Tänä päivänä itsenäinen Madagaskarin valtio on muokannut siirtomaavallan käytäntöjä ja

politiikkaa sekä sisällyttänyt sekularismin idean perustuslakiinsa (ks. Ramahefarivo 2022, 241; ks. myös Asad 2003; Cannell 2010, 89). Sekulaarilla modernilla tieteellä on perusteltu myös kehittämis- ja kasvattamistoimet ympäristönsuojelussa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että moderni tiede väistämättä edistää sekularismia (Harrison 2017, 47).

Sekulaariin tieteelliseen maailmankuvaan perustuvat luonnon-suojelu- ja ympäristökasvatustoimet eivät ole poistaneet jumalan ja henkien läsnäoloa maanviljelijöiden elämästä ja maailmankuvasta. Vaikka Marojejyn kansallispuistossa vierailevat turistit tuovat paikallisesti merkittäviä tuloja maanviljelijöille, joidenkin piittaamattomuus puiston säännöistä ja siellä elävien henkien tilasta aiheuttaa maanviljelijöille huolta siitä, kuka lopulta kärsii ekoturismin haitoista. Havainnot ja kokemukset Madagaskarilta osoittavat tietyssä paikallisessa kontekstissa, millaisia kysymyksiä ja toimia sekulaarit tieteelliset huomiot ja toimeenpanoehdotukset sekä madagaskarilaisten maanviljelijöiden sosiaaliset suhteet eläimiin, kasveihin ja paikkoihin tuottavat ympäristönsuojelussa.

Tämän luvun aineiston olen koonnut vuosina 2012–2013, 2016 sekä 2022, jolloin olen asunut Koillis-Madagaskarin maaseudulla, haastatellut ihmisiä ja havainnoinut maanviljelykäytäntöjä, sosiaalisia suhteita ja hautajaisrituaaleja sekä ekoturismia. Käytän kollektiivisia nimityksiä, kuten luonnontieteilijät, ympäristönsuojelijat tai maanviljelijät, helpottaakseni argumentin seuraamista. Olen tietoinen, että kyse on heterogeenisista ryhmistä, ja että esimerkiksi puiston perustaminen tietyille tieteellisille faktoille on monenlaisten toimijoiden neuvottelun tulos (ks. Garreau ja Manantsara 2003).

Ympäristönsuojelu Madagaskarilla

Ympäristönsuojelu on Madagaskarilla yksi keskeisimpiä toimintatapoja ja politiikkoja, johon kansainväliset ja monikansalliset rahoittajat sekä ympäristö- ja kehitystoimijat, kuten Maailmanpankki ja Kansainvälinen valuuttarahasto, ovat keskittyneet. Madagaskarin

valtio toteutti Maailman luonnonsäätiön kehittälemät suojele- ja kehitysohjelmien kansalliset ympäristötoiminnan mallit 1990- ja 2000-luvuilla. Mallit painottivat alueellista kehittämistä, hajautuspolitiikkaa, paikallisten osallistumista ja ympäristönsuojelun toteutumista erityisesti taloudellisten välineiden avulla. (Kull 2014, 151–60; Corson 2016, 126–135.) Yhtenä ratkaisuna on ollut ekoturismi, jossa luontoa on muokattu taloudellisen kasvun ja kehityksen palvelukseen (Duffy 2008; KWF 2011, 329–30; Mölkänen 2019, 90). Tällä hetkellä Madagaskarin ympäristönsuojeluverkosto kattaa vuonna 2010 solmitun, biologista monimuotoisuutta koskevan yleissopimuksen mukaisen tavoitteen suojella 10 % maan pinta-alasta (Ralimanana ja muut 2022; Corson 2011, 703).

Maailman luonnonsäätiön asiantuntijat ja luonnontieteilijät Madagaskarilta ja Yhdysvalloista ovat määritelleet Marojejyn kansallispuiston alueen laji-inventaarion ja kartoitustekniikoiden avulla. Tieteellistä inventaariota rahoittivat saksalainen kehitysrahoituspankki (Kreditanstalt für Wiederaufbau, KfW) ja yhdysvaltalaisen luonnonhistoriallisen museon (the American Museum of Natural History) biodiversiteetti- ja luonnonsuojelukeskus. (Goodman 2000, 3–6.) Inventaarion tulosten avulla Marojejyn alue määriteltiin niin kutsutuksi monimuotoisuuden kuumaksi pisteeksi, joka kansainvälisissä luonnonsuojelutoimissa nähdään korvaamattomana (Conservation International 2023). Monimuotoisuuden kuuma piste voi olla alue, jolla on ” [– –] puoli prosenttia eli 1 500 kotoperäistä kasvilajia maailman 300 000 kasvilajista [– –]. Luokittelu perustuu kahteen kriteeriin: lajien kotoperäisyyteen ja kotoperäisyyden asteeseen” (Myers ja muut 2000, 854).

Harvinaisuus, ainutlaatuisuus ja kotoperäisyys olivat keskeisiä arvoja, kun inventaariolistaa muokattiin tukemaan ympäristönsuojelutoimia ja -politiikkaa. Kriittisesti uhanalainen maki (lat. *Propithecus candidus*), kypärävanga (lat. *Euryceros prevostii*) ja ”eläväksi fossiiliksi” kutsuttu kapteeninpuukasveihin kuuluva takhtajania (lat. *Takhtajania perrieri*) mainitaan Marojejyn vetovoimaisina esimerkkilajeina. Vuorten rinteillä eri korkeuksissa esiintyy neljää eri metsätyyppiä, alamaan primäärimetsää, alamaan sekundääri-

metsää, keskikorkeuksien metsää, pilvimetsää ja pensaikkkoa, jotka ylläpitävät eri korkeuksilla elävää moninaista kasvillisuutta ja eläimistöä. (UNESCO 2007; Marojejy 2024.)

Inventaario Marojejyn vuorilla muistutti humboldtilaista tiedettä, jossa tutkitaan universaalia luonnonjärjestystä. Tästä järjestyksestä pyritään pääsemään selville mittaamalla ja kartoittamalla ympäristöjä eri paikoissa. Alexander von Humboldt kehitti tutkimustaan 1800-luvun vaihteessa, jolloin laajentuneen eurooppalaisen merenkulun myötä eurooppalaisille tuntemattomimmat trooppiset alueet herättivät uudenlaisia kysymyksiä muun muassa terveydestä, rodullisesta monimuotoisuudesta ja taloudellisista mahdollisuuksista. Tieteentekijät keskustelivat erityisesti siitä, mitä luonto on. (Buttimer 2012.)

Kasvitieteilijöiden ja tutkimusmatkailijoiden Humboldtin ja Bonplandin teos *Tableau physique des Andes* (1805) dokumentoi empiirisiä havaintoja, kuten eri kasvi- ja eläinlajeja, Andien eri korkeuksilta ja tarjosi yksityiskohtaista tietoa biodistributiosta, erityisesti kasvien jakautumisesta eri korkeusasteilla maailmanlaajuisesti⁴. Humboldtin mukaan luonnontieteilijät pystyisivät paljastamaan kaikkialla läsnä olevan elämän verkon laskemalla kokoa-mastaan aineistosta lajien keskiarvon tietyllä maantieteellisellä alueella. Paikalliset faktat kertoivat yleisemmästä luonnonjärjestyksestä. (Dettelbach 1996, 296–299; Wulf 2015, 145–146; Byrnes 2020.) Tätä yleistä luonnonjärjestystä tieteilijät kuvasivat luonnonlaeilla. Kun 1600-luvun luonnontieteilijöille (Newton, Boyle ja Kepler) luonnonlaki eräässä mielessä sekä järjesti että todensi empiirisen löydöksen, antoi sille yleisesti ymmärrettävän muodon sekä irrotti sen kaikista subjektiivisista ja paikallisista lisämerkityksistä, Humboldt painotti Immanuel Kantin filosofiaa seuraten, että ulkoinen maailma oli olemassa vain subjektiivisen havainnoinnin sekä tunne- ja aistikokemusten kautta (Huhtanen 2013, 10; Wulf 2015, 40).

4 Ks. myös Francisco José de Caldasin kasvimaantieteelliset tutkimukset ja kartat (González-Orozco – Ebach – Varona 2015).

Viktoriaanisen tieteen edustajien, erityisesti Charles Darwinin, näkemyksiä on pidetty perustavanlaatuisina sekulaarille humanismille (Kohn 1989). Teoksessaan *Lajien synty* (1859) Darwin esitti evoluutioteoriaansa, jossa keskeistä oli luonnonvalinta ja lajien selviytyminen. Nämä käsitteet sopivat myös moderniin viktoriaaniseen maailmaankuvaan, jossa painotettiin edistystä ja ihmisen kykyä käyttää luontoa edistyksensä mahdollistamiseksi. Adaptaation eli sopeutumisen käsite korvasi käsityksen pysyvyydestä ja kuvasi periytyvyyttä ja muokkautuvuutta suhteessa tiettyihin ympäristöihin ja olosuhteisiin. Yhteinen esivanhempi oli kuitenkin tutkimusten keskiössä, koska se kytki eri lajit niitä yhdistävään ”elämän puuhun”. (Strathern 1992, 91–92.) Myös jumalan osuus siivoutui pois Darwinin teorioissa. Esimerkiksi tunteet Darwinin mukaan selittyivät kielen ja fyysis-motorisen toiminnan tiiviillä yhteydellä vastoin anatomi Charles Bellin (1824) näkemystä, jonka mukaan esimerkiksi kasvojen ilmeet olivat Jumalan erityisesti ihmistä var-
ten muokkaamia.

Sekulaari eurooppalainen edistyskäsitys vaikutti tieteellisiin kysymyksenasetteluihin sekä metodeihin, joita tutkijat käyttivät luokitellessaan ihmisiä ja heidän tietoaan. Brittiläinen Lontoon lähetysseuran lähetysaarnaaja James Sibree (1879) kirjoitti madagaskarilaisten tavoista ja uskomuksista. Hän määritteli taikauskoksi madagaskarilaisten käsitykset, kuten jänisten ja huulihalkioisten lehmien pelon. Madagaskarilaisten mielestä molemmat eläimet toivat huonoa onnea. Antropologi Anna Lowenhaupt Tsingin (2005, 94) mukaan Sibreen näkemykset tukevat eurooppalaisen tieteen ylemmyyttä ja jakavat ihmiset sivistyneisiin ja sivistymättömiin, koska myös paikalliset ihmiset redusoidaan luonnoksi ja vain eurooppalaista luontokäsitystä ylläpitävä tieto nähdään oikeanlaisena ja pätevänä. Vertailun vuoksi 1700-luvulla saksalainen kasvitieteilijä Georg Rumphius oli kiinnostunut muun muassa siitä, kuinka paikalliset ihmiset Ambonilla Indonesiassa käyttivät eri kasveja, eikä siitä, millaisia uskomuksia ambonilaiset liittivät kasveihin. (Lowe 2006, 57–59.)

Vaikka tieteentekijät ovat pyrkinneet huomioimaan luonnon moraalisesti neutraalina fyysisenä ympäristönä, luonnontieteilijät ovat olleet lumoutuneita Marojejyn luonnosta, joka on pystynyt luomaan ja ylläpitämään moninaisia elämänmuotoja. Ranskalainen kasvitieteilijä ja Pariisin kansallishistoriallisen museon johtaja Jean-Henri Humbert kuvasikin Marojejya ainutlaatuiseksi luonnonihmeeksi (*une merveille de la nature*), koska vuorialue useine huippuineen oli laaja, kasvistoltaan rikas ja koskematon. Viiden kuukauden kenttätöön aikana Marojejyn vuorilla vuosina 1948–1950 Humbert teki muistiinpanoja eri lajeista ja korkeuseroista sekä keräsi kasveja, jotka hän kuivasi kokoelmiinsa (Humbert 1955, 7; Garreau & Manantsara 2003, 1452). Humbert (1955, 45) korosti, että esimerkiksi Marojejyllä elävä maki, joka on nykyään luokiteltu kriittisen uhanalaiseksi, oli yksi maailman vanhimmista tunnetuista eläimistä, ja niitä eli vain Madagaskarilla. Humbert ei työssään tarkastellut Marojejyn alueen läheisyydessä elävien ihmisten kokemuksia, muistoja ja paikkoja tai henkiä (ks. myös Tsing 2005; Lowe 2006). Tämä jättää huomioimatta Marojejyn alueen merkityksen paikalliselle väestölle. Puiston läheisyydessä elävät ihmiset muistavat esimerkiksi, ketkä ovat liikkuneet ja viljelleet maata Marojejyn metsissä ennen kansallispuiston perustamista, ja mistä löytää tiettyjä kasveja tai puun kaarnaa, ja mitä olentoja puiston metsissä elää (ks. Goodman 2000; Mölkänen 2021, 177, 183).

Émile Durkheimin (1926) mukaan tunteet (*sentiments*), kuten Humbertin lumoutuminen Marojejyn äärellä, ovat aina moraalisia, koska ne liittyvät yhteisön käsityksiin velvollisuuksista ja ideoista, toisin sanoen pyhästä (ks. myös Haidt 2001, 871; Keane 2016, 57–59). Eurooppalaisesta sekulaarista näkökulmasta tunteiden haasteena on, että ihmiset voivat ikään kuin ajautua tunteidensa vietäviksi, samoin kuin uskonnoissa ihmiset ovat lumoutuneita jumalistaan eivätkä pysty olemaan vapaita, itsenäisiä toimijoita (Scheer – Johansen – Fadil 2019, 2). Tutkimuksessa erityisesti eettisyyden subjektiivisuutta on pidetty ongelmana, koska se haastaa tieteellisen objektiivisuuden (Antonelli & Perrigo 2018). Tutkimustyö ei ole kuitenkaan irrallaan tutkijan yhteisön tai hänen tutkimusalaansa

ja -keskustelunsa arvoista tai tiedepolitiikasta. Myös tämän luvun tulkinta nivoutuu olemassa olevaan tietoon, yhteiskunnalliseen ja tieteelliseen keskusteluun, historiaan, politiikkaan sekä etiikkaan (vrt. Harrison 2017).

Luonnontieteilijöiden tutkimukselliset ja subjektiiviset näkemykset ovat edistäneet muuan muassa Marojejyn kansallispuiston perustamista. Humbert oli huolissaan tulipalojen ja luonnonvarojen käytön aiheuttamasta metsätuhosta, jonka hän määritteli järjettömäksi riistoksi (Heim 1967; Humbert 1955). Kaskeamisen lisäksi Humbert arvosteli myös Ranskan valtion tuhoavaa luonnonvarojen käyttöä. Hänen mukaansa siirtomaavallan alkuvuosina (1895–1920) primäärimetsä väheni 20 miljoonasta hehtaarista seitsemään miljoonaan hehtaariin ja vuoteen 1935 mennessä 1,5 miljoonaan hehtaariin (Heim 1967, 36–37). Hän oli myös huolissaan biologisen tasapainon horjuttamisesta, joka vaikutti ekologiseen kantokykyyn ja näin eri lajien selviytymiseen (Sodikoff 2005, 415, 425; ks. myös Kull 2004, 53–55).

Ranskan siirtomaahallinnolle ja luonnontutkijoille madagaskarilaisten uskomukset osoittivat, että he olivat epärationaalisia ja heidän tapansa käyttää luonnonvaroja olivat epätaloudellisia ja ekologisesti vastuuttomia (Jarosz 1993; Kull 2004; Louvel 1910, sit. Danthu ja muut 2016, 33). Ranskalaisten näkemykset madagaskarilaisten vastuuttomasta metsänkäytöstä ja luonnontutkijoiden tutkimusintressit johtivat vuonna 1927 ensimmäisten ympäristönsuojelualueiden perustamiseen Madagaskarin syrjäseuduille (Virah-Samwy ja muut 2014, 227).⁵ Luonnonsuojelualueiden perustaminen kertoo, kuinka tieteellinen tieto ja sen tuottaminen tukivat Madagaskarin alueellista jakamista ja myöhemmin myös kansainvälisten valtiosta riippumattomien instituutioiden, kuten hankkeiden ja järjestöjen, läsnäoloa Madagaskarilla (Corson 2012).

Nykyään ympäristönsuojelutoimissa erilaisten makien erityisyyttä on perusteltu esimerkiksi seuraavanlaisilla tieteellisillä faktoilla:

5 Marojejyn alue ei kuulunut näihin ensimmäisiin suojeltuihin alueisiin.

Makit ovat uhanalaisia nisäkkäitä, joiden määrä laskee jatkuvasti (IUCN 2019). Ne ovat maailman vanhimpia elossa olevia nisäkkäitä, joiden esivanhemmat asettuivat Madagaskarin saarelle noin 70 miljoona vuotta sitten. Niillä on ainutlaatuisia fyysisiä piirteitä. Ne levittävät siemeniä ja luovat näin metsiä. (Lemur Conservation 2022a.) Mahdollistaakseen makien suojelutyön ympäristösuojelujärjestöt kertovat madagaskarilaisille makeista, tuottavat aiheeseen liittyviä oppimateriaaleja ja tukevat suojelutyötä jakamalla tietoa, lahjoittamalla ja vapaaehtoistyöllä. Järjestöt painottavat myös luottamussuhdetta paikallisiin ihmisiin ja yhteisöihin sekä makien elinalueiden ja metsien turvaamisen tärkeyttä. (Lemur Conservation 2022b.) Jotta erityisesti nuoret rakentaisivat uudenlaisen luontosuhteen, koululaisryhmät vierailevat esimerkiksi Marojejyn kansallispuistossa. Tarkoituksena on, että nuorille muotoutuisi kognitiivinen, emotionaalinen ja fyysinen suhde luontokohteisiin. (Sorenson ja muut 2021, 26.) Näistä ympäristökoulutustoimista huolimatta jumalat ja erilaiset henget ovat edelleen läsnä koillismadagaskarilaisten maanviljelijöiden elämässä.

Maanviljelijöiden sosiaalinen maailma

”Vain Jumala voi luoda jotain tällaista”, totesi eräs maanviljelijä minulle, kun söimme keitettyä leipäpuun hedelmää. Maaliskuun loppu ja huhtikuu ovat tyypillisesti haastavaa aikaa ihmisille Koillis-Madagaskarilla. Tammikuussa istutettu riisisato ei ole välttämättä kypsynyt huhtikuun alkuun mennessä ja edellisen viljelykauden sato on hyvin todennäköisesti jo kulutettu lähes loppuun. Ajanjaksoa kutsuttiin nimellä *ranokelilalana*, joka erään ekoturismioppaan ja viljelijän mukaan tarkoitti pientä puroa viitaten veden vähyyteen. Ihmiset hakivat metsästä leipäpuun (lat. *Artocarpus altilis*) hedelmiä ja keittivät niitä iltapäivisin ennen varsinaista illan riisiateriaa, jolla olisi huomattavasti vähemmän riisiä kuin tavallisesti. Maanviljelijöille koko maailma, ihmiset, eläimet, kasvit ja kivet, oli jumalan luoma. Oli myös selvää, että jumala oli suunnitellut kaiken, myös

sen, miten riisisadot ajoittuivat Madagaskarilla ja että leipäpuun hedelmät kasvoivat juuri silloin, kun riisisadot oli käytetty.

Maanviljelijöiden sosiaalisen järjestelmän keskiössä ovat suhteet iso- ja esivanhempiin. Esivanhempien asettamat tabut (*fady*) ovat moraalisia ohjeita ja käytäntöjä, jotka määrittävät, mikä on erityistä tai vältettävää, toisin sanoen pyhää. Tabujen kunnioittaminen ja niihin liittyvien kieltojen noudattaminen on konkreettinen tapa, jolla uskonnollinen yhteisö pitää itseään yllä ja tuottaa itsensä jatkuvasti uudelleen (Durkheim 1984). Tabuista kertovilla tarinoilla ihmiset vetävät symbolisesti rajaa itsensä ja toisten välille (vrt. Douglas 1989). Koillis-Madagaskarilla tyyppinen tabutarina kertoo kahdesta naisesta, joiden piti saada ihmiset töihin riisipelloille. Toinen heistä lupasi tarjota sokeriruokoviinaa ja toinen kanaa. Vain sokeriruokoviinaa tarjonnut nainen sai houkutelua ihmisiä töihin pelloilleen, ja kanaa tarjonnut nainen totesikin, että ”tästä lähtien minä ja jälkeläiseni emme ikinä syö kanaa pellolla”. Ihmiset, joiden perhe- tai klaanistorioissa toistetaan näitä tarinoita, ilmaisevat niillä, mihin yhteisöön he kuuluvat ja mihin eivät. Tarinat ovat myös performatiivisia toimia, koska niillä ylläpidetään kehollisesti eettisiä periaatteita, esimerkiksi sitoutumista klaaniin. (Lambek 1992, 253; Mölkänen 2021, 183–188.)

Esivanhemmat ja henget voivat tukea ihmisten menestystä ja hyvää elämää. Kun ihmiset Madagaskarin koillisosien maaseudulla haluavat menestyä, he pyytävät siunausta (*mijoro*) esivanhemmiltaan tai hengiltä tietyissä paikoissa, kuten isojen kivien luona tai puiden juurilla. Edellisen kenttätöni aikaan erään suuren puun juurella oli punainen kangas, kupillinen sokeriruokoviinaa ja hunajaa inkiväärinlehdillä. Maanviljelijät kertoivat tarinoita ihmisistä, jotka olivat tehneet lupauksen (*voahady*) puun luona ja toteuttaneet toiveensa, kuten muuttaneet Ranskaan asumaan. Ihmisten kertoman mukaan puun erityisyys oli pantu merkille, kun erääseen naiseen oli tiellä kävellessään osunut korkealta kalliolta pudonnut kivi. Nainen oli loukkaantunut ja hänen oli täytynyt pysyä kotona. Hän oli kuitenkin kyllästynyt olemaan kotona, mennyt puun luokse ja sanonut: ”Jos paranen, tapan kanan.” Vain viikko pyynnön esittämisen jälkeen

nainen parantui. Kertomuksen mukaan tämä tapahtui kauan aikaa sitten. Naisen lupaus sitoi naisen, henget ja puun vastavuoroiisiin suhteisiin. Näissä vastavuoroisissa suhteissa oleellinen erottelu ei ole esimerkiksi ihmisen ja luonnon välillä vaan siinä, kuka on mukana vastavuoroisissa verkostoissa ja kuka ei (Mölkänen 2021, luku 6; ks. myös Viveiros de Castro 2015; Govindarajan 2018).

Maanviljelijöiden on otettava huomioon eläinten ja kasvien mieltymykset ja elintavat sekä henget, jotka asuvat tietyissä kivissä, puissa tai maassa. Tietyissä paikoissa on käyttäytyttävä kunnioittavasti, jotta paikassa elävät henget eivät häiriinny ja aiheuta epäonnea. Joen rannassa erään tutkimani kylän lähistöllä on pyhä kivi. Aiemmin yksi kylän vanhimmista, jolla oli rituaalisia vastuita ja joka oli kyläläisten mukaan yksi kylän perustajia, oli pyytänyt siunausta kylän jalkapallojoukkueelle, ja joukkue oli menestynyt. Joku oli käynyt ”häiritsemässä” kiveä ja siitä lähtien kylän jalkapallojoukkue oli hävinnyt kaikki ottelunsa.⁶ Menestys ei siis johtunut vain ihmisten omasta toiminnasta vaan henget olivat mukana sekä menestyksessä että epäonnistumisissa (Cole 2001, 138–139; ks. myös Mölkänen 2021; 2019).

Pyhä ja henget ekoturismissa

Jotta Marojejyn kansallispuisto olisi taloudellisesti elinkelpoinen, puistosta on tehty ekoturismikohde. Puistoa perustettaessa se ”tyhjennettiin” ympäristönsuojelijoiden, luonnontieteilijöiden ja kehitysrahoittajien näkökulmasta tarpeettomista sosiaalisista suhteista. Ekoturismissa puisto ”täytettiin” asioilla, jotka potentiaaliset turistit – yleensä länsieurooppalaiset ja pohjoisamerikkalaiset – tunnistavat ja jotka tuottavat kokemuksen trooppisesta, luonnollisesta metsästä. Kansallispuiston primäärinä ja luonnollisena markkinoitu luonto

6 En tiedä, mitä käytännössä oli tapahtunut. Maanviljelijät eivät olleet innokkaita puhumaan asiasta vaan sosiaalisen harmonian ideaalin mukaan totesivat, että asia oli selvitetty.

on siis rakennettu ja muokattu, jotta se tuottaa elämyksiä, joista turistit ovat valmiita maksamaan.

Vierailijat ostavat pääsylippunsa tervetulo- ja tietokeskuksesta. Keskuksessa esitellään puistoa, sen maa-alaa ja korkeuseroja sekä eläimiä ja kasveja, ja siellä on mahdollista perehtyä paikallisten ihmisten elämäntapoihin, kuten kaskiriisinviljelyyn ja tabukäytäntöihin. Keskuksesta on noin neljä kilometriä puiston sisäänkäynnille, jossa kyltti toivottaa vierailijat tervetulleiksi puistoon. Puistossa kulkeva polku on päällystetty kivillä ja hiekalla, jotta turistien olisi helpompi kävellä, ja jyrkimmissä kohdissa on kivistä tehtyjä portaita. Puistossa on kolme leiriytymispaikkaa, joissa on ruokailukatos, vuoristopuroista johdetut vesihanat sekä mökit kerrossänkyineen. Yhdessä leiriytymispaikoista on vedettävä vessanpytty, jollaista ei löydy kuin muutamien vauraimpien kyläläisten taloista. Ensimmäisen ja toisen leiriytymispaikan välillä on terassi, jolta on mahdollista ihailla Jean-Henri Humbertin mukaan nimettyä vesiputousta. Yhtä pientä lampea huipulle johtavan polun varrella kutsutaan luonnon uima-altaaksi.

Omien havaintojeni mukaan turistit ovat erityisen ihastuneita äärimmäisen harvinaisiksi luokiteltuihin makeihin. Turisteilla on usein kamerat ja he kuvaavat puiden yläöksistoissa istuvia, lehtiä syöviä tai puusta toiseen hyppiviä eläimiä. Turistit usein osoittelevat makeja ja huudahtelevat tai kuiskailevat toisilleen: ”Katso, tuolla!” tai ”Kuinka suloinen!” Mieleenpainuvia ovat hetket, jolloin maki katsoo suoraan kameraan poseeraten ihmisten tavoin. Historiallisesti kuvat ovatkin mahdollistaneet tieteellisen auktoriteetin ja Madagaskarin maiseman, ihmisten ja luonnon haltuun ottamisen (Anderson 2013).

Antropologi ja sosiologi Dean MacCannellin (2013) mukaan turistimatkoilla nähtävyyksien katseleminen ja kierteleminen ovat verrattavissa pyhiinvaelluksen kaltaisiin rituaaleihin. Hänen mukaansa turismi täyttää uskonnon funktioita modernissa maailmassa. Turismikokemuksen ainutlaatuisuus tukeekin modernia eurooppalaista yksilöä ja hänen autenttisuuttaan (ks. myös Karagöz & Uysal 2022). Myös maanviljelijät ovat tietoisia, että jotain erityistä Maro-

jejyn metsissä ja vuorilla on. ”He tulevat tänne, koska he haluavat nähdä jotain, mitä he eivät ole nähneet koskaan aiemmin”, tiesivät ekoturismioppaat kertoa (Mölkänen 2021, 132).

Vaikka maanviljelijät on koulutettu ekoturismioppaiksi, he eivät ole täysin omaksuneet luonnonsuojelun tai ekoturismin luontosuhdetta vaan lähestyvät uusia kohtaamisia omista kulttuurisista käsityksistään ja käytänteistään käsin. ”Se näyttää adoptiolta, mutta tiedän, ettei se ole adoptio”, totesi yksi ekoturismioppaista seurattuaan, kuinka turistik toimivat makien kanssa. Maanviljelijöiden mukaan adoptio tarkoittaa huolenpitoa, sitä että joku aikuinen, yleensä sukulainen, pitää huolta lapsesta ja on vastuussa tämän vaatteista, kodista, ruuasta ja muusta hoivasta. Näennäisestä hoivasta huolimatta makeja ei ole adoptoitu. Turismissa makeille on muodostunut välinearvo, sillä ne tuovat tuloja paikallisille ja vierailijoita puistoon. (Mölkänen 2021, 201–202.)

Tieteelliset faktat makien uhanalaisuudesta eivät ole siis riittäneet suojelemaan niitä ympäristönsuojelutoimissa. Kun ylikansalliset kehitystoimijat ja ympäristönsuojelujärjestöt korostivat yhteisöllisiä ympäristönsuojeluprojekteja 1990-luvulta lähtien, ympäristönsuojelujärjestöt alkoivat painottaa yhteisöjen kulttuurin ymmärtämistä Madagaskarilla (Fritz-Vietta – Röttger – Stoll-Kleemann 2009).

Tällöin ympäristönsuojelutoimissa luonnonsuojelun kohteita, muun muassa makeja, alettiin määritellä tabuiksi. Tabumäärittelyn tarkoituksena on kääntää luonnonsuojelun arvoja paikallisten kielelle ja käytäntöihin. Perinteisesti maanviljelijöille makit eivät ole tabuja, vaan he ovat metsästäneet niitä vapaasti sukupolvien ajan.

Vaikka ympäristönsuojelutoimissa kulttuuri redusoidaan tabuiksi esimerkiksi määrittelemällä tietyt monimuotoisiksi tai primäärimetsiksi luokitellut metsät pyhiksi, madagaskarilaisille nämä metsät ovat pyhiä, koska henget asuvat siellä (Keller 2009). Pyhästä on tulutkin väline taloudellisten tai ympäristönsuojelullisten päämäärien saavuttamiseksi (ks. myös Kallinen 2012, 79–80).

Välinearvosta huolimatta Marojejy ei ole maanviljelijöiden maailmassa kadottanut pyhyyttään, vaan henget asuvat edelleen Marojejyn vuorilla. Kun puistossa sattui onnettomuus, jossa eräs turisti

menehtyi, paikalle kutsuttiin armeijan edustajia ja kansallispuistojen hallinnoinnista vastaavia virkailijoita, mutta myös kylänvanhin (*tangalamena*), joka pahoitteli rituaalisesti tapahtunutta metsässä asuville hengille. Maanviljelijöiden mukaan rituaalin jälkeen saapui puhdistava sade ja näin Marojejy oli jälleen pyhä paikka. (Mölkänen 2023, 73.) Maanviljelijät siis tulkitsevat ja kääntävät sekulaariin tieteelliseen maailmankuvaan perustuvat ympäristönsuojelutoimet refleктоimalla omia sosiaalisesti merkityksellisiä käsitteitään ja käytäntöjään. Mainittu rituaali ilmentää myös, että Madagaskarilla on tyyppillistä tuottaa erilaisten maailmankuvien tai uskomusjärjestelmien yhdistelmiä. Esimerkiksi kansallisessa politiikassa presidentti esittää itsensä kristinuskon Jumalan valittuna ja kotoperäisen uskon huolehtivana vanhempana (Galibert 2009). Rituaaleilla madagaskarilaiset ottavat haltuun vieraita tapoja ja muutoksia (Cole & Middleton 2001; Nielssen 2011).

Vaikka Koillis-Madagaskarilla ekoturismi tuo maanviljelijöille tuloja, se tuottaa myös huolta, kuka lopulta kärsii siitä, ettei perinteisiä uskomuksia noudateta. Tutkimustulokset Lounais-Madagaskarilta osoittavat, että ihmiset tasapainoilevat ekologisten ja sosiaalisten kysymysten kanssa. Alueen ekologinen ympäristö on ihmisille jatkuvasti muuttuva ja vaikeasti ennustettava. Tämä johtaa erilaisten riskien minimoimiseen ja sääntelyyn: jotta tulvista, kuivuudesta tai myrskyistä johtuvat satomenetykset voitaisiin korvata, ihmisten olisi monipuolistettava toimeentuloaan. Toisaalta uusien elinkeinojen opettelu vaatisi taitoja, jotka voivat olla ristiriitaisia aiempien kanssa. Tämä saattaa aiheuttaa ahdistusta, jonka seurauksena ihmiset pohtivat, pitäisikö eri tulonlähteitä olla vähemmän. (Tucker ja muut 2015.)

Viime aikoina luonnonsuojelussa on kiinnitetty huomiota monilajisuuteen (Carver & Gardner 2021), jossa eri toimijat tuottavat elämää muuttuvissa verkostoissa (Ogden – Hall – Tanita 2013, 6; Tsing 2015). Myös kanssaelämistä painottavat luonnonsuojelun muodot kiinnittävät huomiota poliittis-taloudellisiin rakenteisiin, väkivallan käyttöön sosiaalisissa ja ekologisissa ympäristöissä, sukupuuttoon kuolemiseen sekä lisääntyvään autoritaariseen politiik-

kaan. Kanssaelämisen tavoitteena on tuoda esille radikaaleja mahdollisuuksia, joilla maailmasta voidaan tehdä tasa-arvoisempi ja oikeudenmukaisempi. Uudessa maailmassa ei pyrittäisi jatkuvaan talouskasvuun kulutuksen avulla. (Büscher & Fletscher 2019; 2020.) Tulevissa tutkimuksissa onkin mielekästä kysyä, mitä tällaiset uudet orientaatiot tarkoittavat Madagaskarilla, jossa huolimatta sekulaareista tieteellisistä keskusteluista ja niihin pohjautuvista toimeenpanoehdotuksista madagaskarilaisten sosiaaliset suhteet eläimiin, kasveihin ja paikkoihin jäsenyivät myös uskonnollisesti.

Johtopäätökset

Marojejyn kansallispuisto Koillis-Madagaskarilla perustettiin osana laajamittaista ja intensiivistä kansallista ympäristönsuojelupolitiikkaa. Ensimmäiset laajemmat ympäristönsuojelutoimet alkoivat Ranskan siirtomaavallan aikana, jolloin eurooppalaiset tieteen tekijät perustelivat ympäristönsuojelutoimia sekulaareilla tieteellisillä faktoilla, kuten alueella elävien erilaisten lajien määrällä, niiden harvinaisuudella tai kotoperäisyydellä – seikoilla, joista luonnontieteilijät ovat päässeet selvyteen laskelmilla ja kartoituksilla. Laskelmat eivät kuitenkaan sisältäneet tiettyjä sosiaalisia suhteita, kuten paikassa elävien ihmisten muistoja, kokemuksia ja tietoa muun muassa kasveista, elämistä ja hengistä. Luonnontieteilijöiden ja ympäristönsuojelijoiden huoli Marojejyn ainutlaatuisesta kasvistosta ja eläimistöstä on johtanut vaikuttamis- ja luonnonsuojelutyöhön.

Marojejyn kansallispuiston vieressä asuville maanviljelijöille koko maailma on jumalan luomaa. Maanviljelijöiden sosiaaliseen maailmaan kuuluvat eläinten ja kasvien lisäksi myös esivanhemmat ja puissa, joissa ja kivissä elävät henget. Maanviljelijät ovat hyvin tietoisia siitä, kuinka erilaisten elävien olentojen kanssa eletään niin, että heille merkityksellisen sosiaalisen elämän tuottaminen uudelleen on mahdollista.

Nämä maailmankuvat kohtaavat ja hioutuvat ekoturismissa. Marojejyn kansallispuisto on pitänyt rakentaa tietyllä tavalla, jot-

ta siellä on mahdollista tuottaa pääasiassa eurooppalaisille ja pohjoisamerikkalaisille turisteille autenttinen ja ainutlaatuinen luontokokemus. Kun turistit ihailevat Marojejyllä harvinaisia makeja, maanviljelijät pohtivat, mitä turistit näkevät eläimissä, joita he ovat metsästäneet ja syöneet sukupolvien ajan.

Ympäristönsuojelutoimissa makeista on pyritty tekemään tabu kieltämällä niiden metsästyksen. Näin maanviljelijöiden käsitystä pyhästä on pyritty valjastamaan ympäristönsuojeluun. Ympäristökasvatustoimista huolimatta maanviljelijät eivät ole omaksuneet modernia eurooppalaista luontosuhdetta. Maanviljelijät jättävät silti makit rauhaan, koska ne tuovat ihmisille tarpeellisia tuloja. Paikallisten asukkaiden mukaan henget Marojejyn alueella kertovat kuitenkin selvästi, että ne odottavat kunnioitusta siellä vierailvilta ihmisiltä. Näin ekoturismi ja ympäristönsuojelu eivät ole vain hyödyketaloudellisia ja tieteellisiä aiheita, vaan ne kutoutuvat ihmisten sosiaaliin suhteisiin, jotka ulottuvat myös jumaliin, esivanhempiin ja henkiin.

Vaikka Marojejyn luontoa on tutkittu ja järjestetty sekulaarin modernin luonnontieteen käsittein ja metodein, Marojejy näyttää lumoavan luonnontieteilijöitä, ympäristönsuojelijoita ja turisteja. Luonnontieteilijöille Marojejyn kaltaiset paikat ovat ainutlaatuisia, jopa pyhän kaltaisia, koska luonto näyttää tuottavan niissä elämänmuotoja, joita ihminen ei ole osannut edes kuvitella. Maanviljelijöille Marojejy on pyhä, koska siellä elävät henget mahdollistavat suotuisan elämän. Esimerkiksi kylän ohi virtaava joki kerää vetensä Marojejyn vuorien useista pienistä puroista ja tarjoaa ihmisille juotavaa sekä mahdollisuuden peseytyä, kastella viljelyksiä ja kalastaa.

Näiden ainutlaatuisten paikkojen ylläpito vaatii erilaisia toimia. Ympäristönsuojelutoimissa pyritään rajaamaan esimerkiksi ihmisten maanviljely, keräily ja metsästyksen pois puistosta, mutta tutkiminen, katseleminen ja kävely sallitaan maksua vastaan. Maanviljelijöille kansallispuisto ei rajaudu heidän sosiaalisten suhteidensa ulkopuolelle, ja esimerkiksi Marojejyn vuorilta saapuva sade sekä joissa ja puroissa virtaava vesi vaativat sosiaalisten suhteiden ylläpitämistä ja kunnioittamista. Kaikkien ihmisten, niin turistien kuin

maanviljelijöiden, tulisi kunnioittaa puiston tai paikan perinteistä kumpuavia sääntöjä.

Sekularistiseen maailmankuvaan perustuvat ympäristönsuojeluprojektit kietoutuvat siis yhteen uskonnollisempien maailmankuvien ja elämäntapojen kanssa Madagaskarilla. Pyhä ei rajoitu ihmisten yksityiseen uskonnonharjoitukseen vaan liittyy jokapäiväiseen elämään ja eri elinkeinoihin. Pyhä on esillä julkisissa rituaaleissa, vaikka ne tapahtuisivatkin ”puhdistetussa” kansallispuistossa. Kun ympäristönsuojelu ja ekoturismi jatkuvat Madagaskarilla, jää nähtäväksi, häviävätkö henget Marojejylta tulevaisuudessa vai ilmoittavatko ne yhä voimakkaammin olemassaolostaan.

Kiitokset

Kiitos Willy Iambotsara Donatien ja perhe yhteistyöstä Madagaskarilla. Kiitokset Itä-Suomen yliopistossa Antti Erkkilä ja Laura Parikka metsään liittyvän sanaston suomentamisesta. Kiitos Koneen Säätio Ilmastokriisi ja uskonnollinen muutos Saharan eteläpuolisessa Afrikassa -hanke sekä väitöskirjatyötäni rahoittaneet Suomen Akatemia ja Human Ecology, Land Transformations and Global Resource Economy (253680) -projekti, Koneen Säätio ja Oscar Öflundin Säätio.

Lähteet ja kirjallisuus

- Anderson, Tom 2013. Solving Madagascar. Science, illustrations, and the normalizing of fauna of nineteenth century Madagascar. Teoksessa Evers, Sandra – Campbell, Gwyn – Lambek, Michael (toim.), *Contest for land in Madagascar*. Leiden: Brill. 97–118.
- Antonelli, Alexandre & Perrigo, Allison 2018. The science and ethics of extinction. *Nature Ecology & Evolution* 2 (4): 581–581.
- Asad, Talal 2003. *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bell, Charles 1824. *Anatomy and philosophy of expression*. London: John Murray. <https://wellcomecollection.org/works/fd6dav6h/items?canvas=9>. Viitattu 22.2.2025.
- Buttimer, Anne 2012. Alexander von Humboldt and planet earth's green mantle. *Epistemología, Historia de la Geografía, Didáctica*. <https://journals.openedition.org/cyberge0/25478?lang=es>. Viitattu 21.2.2025.
- Byrnes, Laurel 2020. Alexander von Humboldt and the interconnectedness of nature. Exploring Humboldt's legacy as a father of modern environmentalism. <https://blog.biodiversitylibrary.org/2020/10/alexander-von-humboldt.html>. Viitattu 22.2.2025.
- Büscher, Bram & Fletcher, Robert 2019. Towards convivial conservation. *Conservation & Society* 17 (3): 283–296.
- Büscher, Bram & Fletcher, Robert 2020. *The conservation revolution. Radical ideas for saving nature beyond the anthropocene*. London: Verso.
- Callon, Michel & Muniesa, Fabian 2005. Peripheral vision. Economic markets as calculative collective devices. *Organization Studies* 26 (8): 1229–1250.
- Cannell, Fenella 2010. The anthropology of secularism. *Annual Review of Anthropology* 39: 85–100.
- Carver, E. H. & Gardner, C. 2021. Multispecies conservation movements and the redefinition of urban nature at Berlin's Tempelhof airfield. *Environment and Planning E: Nature and Space* 5 (4): 2307–2331. <https://doi.org/10.1177/25148486211047394>.
- Cole, Jennifer 2001. *Forget colonialism? Sacrifice and the art of memory in Madagascar*. Oakland: University of California Press.
- Cole, Jennifer & Middleton, Karen 2001. Rethinking ancestors and colonial power in Madagascar. *Africa* 71 (1): 1–37.
- Conservation International 2023. *Biodiversity hotspots*. <https://www.conservation.org/priorities/biodiversity-hotspots>. Viitattu 22.2.2025.
- Corson, Catherine 2011. Territorialization, enclosure and neoliberalism: non-state influence in struggles over Madagascar's forests. *Journal of Peasant Studies* 38 (4): 703–726.

- Corson, Catherine 2012. Territorialization, enclosure and neoliberalism. Non-state influence in struggles over Madagascar's forests. *The Journal of Peasant Studies* 38 (4): 263–283.
- Corson, Catherine 2016. *Corridors of power. The politics of environmental aid to Madagascar*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Danthu, Pascal – Razakamanarivo, Ramarson Herintsitohaina – Deville-Danthu, Bernadette – Razafy Fara, Lala – Le Roux, Yannick– Penot, Eric 2016. The short and forgotten history of rubber in Madagascar. The first controversy between biodiversity conservation and natural resource exploitation. *Bois et Forêts des Tropiques* 328: 27–43.
- Darwin, Charles 1859. *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: John Murray.
- Dettelbach, Michael 1996. Global physics and aesthetic empire. Humboldt's physical portrait of the tropics. Teoksessa Miller, David Philip & Reill, Peter Hanns (toim.), *Visions of empire. Voyages, botany, and representations of nature*. Cambridge: Cambridge University Press. 258–292.
- Douglas, Mary 1989 [1966]. *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: ARK.
- Duffy, Rosaleen 2008. Neoliberalising nature. Global networks and ecotourism development in Madagascar. *Journal of Sustainable Tourism* 16 (3): 327–344.
- Durkheim, Émile 1926. *The elementary forms of the religious life*. 2. painos. Käänt. Joseph Ward Swain. London: George Allen et Unwin. Ranskan-kielinen alkuteos 1912.
- Durkheim, Émile 1984. *The division of labor in society*. Käänt. W.D. Halls. Basingstoke: Macmillan. Ranskan-kielinen alkuteos 1893.
- Fritz-Vietta, Nadine V.M. – Christiane, Röttger – Susanne, Stoll-Kleemann 2009. Community-based management in two biosphere reserves in Madagascar—distinctions and similarities: What can be learned from different approaches? *Madagascar Conservation & Development* 4 (2): 86–97.
- Galibert, Didier 2009. *Les Gens du pouvoir à Madagascar. État postcolonial, légitimités et territoire (1956–2002)*. Paris: Karthala.
- Garreau, Jean-Marc & Manantsara, Anjara 2003. The protected-area complex of the Parc National de Marojejy and the Reserve Speciale d'Anjanaharibe-Sud. Teoksessa Goodman, Steven M. & Benstead, Jonathan P. (toim.), *The natural history of Madagascar*. Chicago: University of Chicago Press. 1451–1458.
- González-Orozco, Carlos E. – Malte C., Ebach – Regina, Varona 2015. Francisco José de Caldas and the early development of plant geography. *Journal of Biogeography* 42 (11): 2023–2030.

- Goodman, Steven 2000. *A floral and faunal inventory of the Parc nacional de Marojejy, Madagascar. With reference to elevational variation*. Chicago, IL: Field Museum of Natural History.
- Govindrajan, Radhika 2018. *Animal intimacies. Interspecies relatedness in India's central Himalayas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guyer, Jane 2010. The eruption of tradition? *Anthropological Theory* 10 (1–2): 123–131.
- Haidt, Jonathan 2001. The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review* 108 (4): 814–834.
- Harrison, Peter 2017. Science and secularization. *Intellectual History Review* 27 (1): 47–70. <https://doi.org/10.1080/17496977.2016.1255460>.
- Heim, Roger 1967. Henri Humbert 1887–1967. *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée* 14 (12): 609–611.
- Huhtanen, Jouni 2013. Robert Boyle, luonto ja luonnonlaki. *Tieteessä Tapahuu* 31 (4): 3–12. <https://journal.fi/tt/article/view/8251>. Viitattu 26.9.2024.
- Humbert, Henri 1955 [1927]. *Une merveille de la nature à Madagascar: première exploration botanique du massif du Marojejy et de ses satellites*. L'Institut Scientifique de Madagascar.
- Humboldt, Alexander von & Bonpland, Aimé 1805. *Essai sur la géographie des plantes. Accompagné d'un tableau physique des régions équinoxiales, fondé sur des mesures exécutées, depuis le dixième degré de latitude boréale jusqu'au dixième degré de latitude australe, pendant les années 1799, 1800, 1801, 1802 et 1803*. A Paris: Chez Levrault, Schoell et compagnie, libraires. <https://www.biodiversitylibrary.org/item/37872>. Viitattu 27.5.2025
- IUCN 2019. Silky Sifaka *Propithecus candidus*. <https://www.iucnredlist.org/species/18360/115573359>. Viitattu 22.2.2025.
- Jacob, Guy 1987. Gallieni et « l'impôt moralisateur » à Madagascar. Théorie, pratiques et conséquences (1901–1905). *Revue française d'histoire d'outre-mer* 74 (277): 431–473.
- Jarosz, Lucy 1993. Defining and explaining tropical deforestation. Shifting cultivation and population growth in colonial Madagascar (1896–1940). *Economic Geography* 69 (4): 366–379.
- Kallinen, Timo 2012. Luonto fetissinä ja laskelmana. Teoksessa Kallinen, Timo – Nygren, Anja – Tammisto, Tuomas (toim.), *Ympäristö ja kulttuuri*. Helsingin yliopisto, Sosiaalieteenlaitoksen julkaisuja. 61–82.
- Kapferer, Bruce 2001. Anthropology. The paradox of the secular. *Social Anthropology* 9 (3): 341–344.
- Karagöz, Deniz & Uysal, Muzaffer 2022. Tourists' need for uniqueness as a representation of differentiated identity. *Journal of Travel Research* 61 (1): 76–92.

- KFW 2011. Entwicklungsbank. <https://www.kfw-entwicklungsbank.de/International-financing/KFW-Development-Bank/Local-presence/Subsahara-Africa/>. Viitattu 22.2.2025.
- Keane, Webb 2016. *Ethical life. Its natural and social histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Keller, Eva 2009. The danger of misunderstanding 'culture'. *Madagascar Conservation & Development* 4 (2): 82–85. <https://doi.org/10.4314/mcd.v4i2.48647>.
- Kohn, David 1989. Darwin's ambiguity. The secularization of biological meaning. *The British Journal for the History of Science* 22 (2): 215–239.
- Kull, Christian 2004. *Isle of fire. The political ecology of landscape burning in Madagascar*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kull, Christian 2014. The roots, persistence, and character of Madagascar's conservation boom. Teoksessa Scales, Ivan R. (toim.), *Conservation and environmental management in Madagascar*. Oxford: Routledge. 170–195.
- Lambek, Michael 1992. Taboo as cultural practice among Malagasy speakers. *Man* 27 (2): 245–266.
- Latour, Bruno 1998. *We have never been modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lemur Conservation 2022a. How are lemurs and Madagascar unique? <https://www.lemurconservationnetwork.org/learn/why-lemurs/>. Viitattu 22.2.2025.
- Lemur Conservation 2022b. About the Lemur Conservation Network. <https://www.lemurconservationnetwork.org/about/>. Viitattu 22.2.2025.
- Li, Tania Murray 2007. *The will to improve. Governmentality, development, and the practice of politics*. Durham: Duke University Press.
- Louvel, Modeste 1910. Les Forêts de la presqu'île Masoala. *Bulletin économique de Madagascar* 1: 30–48.
- Lowe, Celia 2006. *Wild profusion. Biodiversity conservation in an Indonesian archipelago*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- MacCannell, Dean 2013 [1973]. *The tourist. A new theory of the leisure class*. University of California Press.
- Marojejy 2024. The Biodiversity. <https://marojejy.com/biodiversity/>. Viitattu 22.2.2025.
- Maurer, Bill 2006. The anthropology of money. *Annual Review of Anthropology* 35: 15–36.
- Myers, Norman – Mittermeier, Russell A. – Mittermeier, Cristina G. – Da Fonseca, Gustavo A. B. – Kent, Jennifer 2000. Biodiversity hotspots for conservation priorities. *Nature* 403 (6772): 853–858.
- Mölkänen, Jenni 2019. Making sense of conserved landscapes. From intimate landscapes to new potentialities and differences. Teoksessa Lounela, Anu

- Berglund, Eeva – Kallinen, Timo (toim.), *Dwelling in political landscapes. Contemporary anthropological perspectives*. Helsinki: SKS. 90–109.
- Mölkänen, Jenni 2021. "This is a good place". *Tsimihety place making, knowledge hierarchies and intensifying conservation efforts in rural northeastern Madagascar*. Väitöskirja. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-7167-2>
- Mölkänen, Jenni 2023. Sustainabilities, care and ecotourism among the Tsimihety in rural northeastern Madagascar. Teoksessa Muttenzer, Frank – Campbell, Gwyn – Pollini, Jacques (toim.), *Perceptions and representations of the Malagasy environment across cultures*. Cham: Springer International Publishing. 61–79.
- Nielsen, Hilde 2011. *Ritual imagination. A study of tromba possession among the Betsimisaraka in eastern Madagascar*. Leiden: Brill.
- Ogden, Laura A. – Hall, Billy – Tanita, Kimiko 2013. Animals, plants, people, and things: A review of multispecies ethnography. *Environment and Society* 4 (1): 5–24.
- Ramahefarivo, Rota Ranavalonatina 2022. The Controversies over State Secularism in the Constitution of the 4th Republic of Madagascar. *Law Reform* 18 (2): 238–251.
- Ralimanana, Héléne ja 83 muuta 2022. Madagascar's extraordinary biodiversity: Threats and opportunities. *Science* 378 (6623). <https://doi.org/10.1126/science.adfi466>.
- Scheer, Monique – Fadil, Nadia – Johansen, Birgitte Schepelern 2019. Secular embodiments. Mapping an emergent field. Teoksessa Scheer, Monique – Fadil, Nadia – Johansen, Birgitte Schepelern (toim.), *Secular bodies, affects and emotions. European configurations*. Bloomsbury Academic. 1–14.
- Scott, James C. 1998. *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sibree, James 1879. Malagasy folk-lore and popular superstitions. *The Folk-Lore Record* 2: 19–46.
- Sodikoff, Genese 2005. Forced and forest labor regimes in colonial Madagascar, 1926–1936. *Ethnohistory* 52 (2): 407–435.
- Sorenson, Kylie M. – Jaofeno, Louis J. – Patel, Erik R. – Nekaris, K. Anne-Isola 2021. "Thank you, Marojejy". Affective learning outcomes of student participants in place-based field trips to Marojejy National Park. *Madagascar Conservation & Development* 16 (1): 25–31.
- Strathern, Marilyn 1992. *After nature. English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tattershall, Ian 2007. Madagascar's Lemurs: Cryptic Diversity or Taxonomic Inflation? *Evolutionary Anthropology* 16 (1): 12–23.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2005. *Friction. An ethnography of global connection*. Princeton University Press.

- Tsing, Anna Lowenhaupt 2015. *The mushroom at the end of the world. On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Tucker, Bram – Jaovola Tombo, Tsiazonera – Hajaso, Patricia – Nagnisa-ha, Charlotte 2015. Ecological and cosmological coexistence thinking in a hypervariable environment: causal models of economic success and failure among farmers, foragers, and fishermen of southwestern Madagascar. *Frontiers in Psychology* 6: 1533.
- Tängh Wrangel, Claes & Čaušević, Amar 2021. Critiquing Latour's explanation of climate change denial. Moving beyond the modernity/anthropocene binary. *Millennium*, 50 (1): 199–223. <https://doi.org/10.1177/03058298211054877>.
- UNESCO 2007. *Rainforests of Antsinanana*. <https://whc.unesco.org/en/list/1257/> Viitattu 22.2.2025.
- Virah-Sawmy, Malika – Gardner, Charlie J. – Ratsifandrihamanana, Anitry N. 2014. The Durban Vision in practice. Teoksessa Scales, Ivan R. (toim.), *Conservation and environmental management in Madagascar*. New York: Routledge. 216–252.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2015. Who is afraid of the ontological wolf. *The Cambridge Journal of Anthropology* 30 (1): 2–17.
- Wulf, Andrea 2015. *The invention of nature. Alexander von Humboldt's new world*. New York: Knopf.

9 Imperiumi, evoluutio ja sekularismi

Brittiläisen siirtomaavallan maailmankuvat 1900-luvun alkupuolen Afrikassa

Timo Kallinen

📧 <https://orcid.org/0000-0001-7916-6203>

Poliittisen sekularismin nähdään rakentuvan ajatukselle yhteiskunnan kahtiajaosta. Tämä jako on muotoiltu eri tavoin ajasta ja paikasta riippuen vaikkapa valtioksi ja kirkoksi, keisariksi ja paaviksi tai politiikaksi ja uskonnoksi. Niin ikään poliittisen sekularismin ytimessä on ensin mainitun puoliskon hallitsevuus – ainakin tämänpuoleisessa maailmassa. Oikeus tehdä uskontoa koskevia kaikkia sitovia päätöksiä on nimenomaan valtiolla. Tämän taustalla on ajatus siitä, että vain valtio kykenee takaamaan järjestyksen ja rauhan säilymisen. Kun poliittinen sekularismi modernissa muodossaan sai alkunsa 1600- ja 1700-lukujen taitteessa, koko siihenastinen Euroopan historia investituurariitoineen ja uskonsotineen tuntui todistavan sen puolesta, että uskonnolliset erimielisyydet olivat ainainen lähde kaaokselle ja väkivallalle. Siten kaikille piti taa-ta oikeus uskoa mihin jumalaan tai oppiin tahansa, mutta oikeutta toimia sen pohjalta täytyisi säädellä. Siksi rauhan säilyminen ja todellinen uskonnonvapaus eivät olisi mahdollisia ilman sekulaaria, uskonnoista riippumatonta valtiota. (Ks. esim. Berlinerblau 2017; Perry 2017.) Joidenkin mielestä sekularismissa on itse asiassa kyse enemmän valtion ylivallan ideologisesta perustelemisesta kuin rauhanomaisesta rinnakkaiselosta ja suvaitsevuudesta (Asad 2003, 3–5).

Ajatuksesta uskonnollisesti puolueettomasta valtiosta, joka takasi yhteiskuntarauhan, tuli myöhemmin myös osa eurooppalaisia kolonialismia. Siirtomaakontekstissa sekularismin ideologinen ulottuvuus on ehkä nähtävissä paljaampana kuin missään muualla, koska imperialistista valloitusta ja kolonisaatiota perusteltiin usein

juuri Euroopan ulkopuolisten alueiden tai kansojen ”rauhottamisella” ja järjestyksen palauttamisella, vaikka siirtomaavaltujen omalle toiminnalle oli ominaista laittomuus ja äärimmäinen väkivalta (ks. esim. Hansen & Stepputat 2005; 2006). Onkin varsin helppo osoittaa, kuinka sekularistinen politiikka siirtomaissa palveli usein vallanpitäjien etuja ja kuinka alamaisten uskonnonvapauden toteutumisesta huolehdittiin lähinnä juhlapuheissa. Siltikään siirtomaissa harjoitettua sekularistista politiikkaa ei ole mielekästä palauttaa pelkkiin valtasuhteisiin. Myös kolonialistisen sekularismin taustalta on erotettavissa maailmankuva – yhdenlainen kulttuurinen käsitys siitä, millaisten periaatteiden mukaan maailma toimii ja miten historia etenee.

Tarkastelen tässä luvussa brittiläisen siirtomaavallan maailmankuvaa Afrikassa 1900-luvun ensimmäisillä vuosikymmenillä. Etenkin maailmansotien välisenä aikana Britannian siirtomaapolitiikka haki uudenlaista oikeutusta itselleen. Kansainliiton peruskirja oli antanut ensimmäisen maailmansodan voittajavaltioille mandaatin hallita häviävävaltioiden siirtomaita sillä edellytyksellä, että uudet hallitsijat ottaisivat vastuun niiden ”kehittämisestä”. Tulevaisuudessa poliittisen evoluution tehtyä tehtävänsä afrikkalaiset saattaisivat muodostaa Euroopan ja Pohjois-Amerikan demokratioiden mallin mukaisia valtiorakennelmia, mutta matkalla tähän määränpäähän he tarvitsisivat eurooppalaisten ”sivilisaatioiden” tukea. Afrikkalaisten yhteiskuntien ja niiden instituutioiden tuli kuitenkin kehittyä ”omien suuntaviivojensa” mukaisesti, joskin siirtomaahallinnon odotettiin tukevan ja kannustavan kaikenlaisia edistysellisiä tendenssejä, joita hallittavista yhteiskunnista saattoi löytyä. Tästä tuli johtoajatus koko siirtomaaimperiumin hallitsemisessa. (Ks. Lugard 1922.)

Tarkastelen tätä kolonialistista maailmankuvaa käyttämällä esimerkkinä nykyisessä Ghanassa sijaitsevan Asanten alueen siirtomaahallintoa. Käsiteltävänä aikana Asantea ryhdyttiin hallitsemaan niin sanotun epäsuoran hallinnon periaatteiden mukaisesti eli paikallisten kuninkaiden ja päälliköiden kautta, joiden asema nojasi yhtäältä perinteisiin ja toisaalta siirtomaalainsäädäntöön. Siirto-

maahallinnon virkamiehet pääsivät määrittelemään sen, mitkä perinteet olivat hyviä tai kehityskelpoisia, ja mitkä tuli taas muuttaa tai kitkeä pois. Hallintomiesten päätösten taustalla on nähtävillä käsitys yhteiskuntien evoluutiosta sekä erilaisiin poliittisiin ideologioihin nojaavia ajatuksia siitä, millaisten periaatteiden mukaan evoluutio eteni. Hallinnon suhtautuminen eri uskontoihin riippui ensisijaisesti siitä, miten niiden nähtiin edistävän tai haittaavan tätä kehityskulkua.

Aloitan tarkastelemalla yleisesti siirtomaapolitiikan sekularistisuutta Afrikassa. Viittaan tässä yhteydessä esimerkkeihin eri puolilta mannerta sekä liittyen eri siirtomaaimperiumeihin. Tämän jälkeen esittelen lähemmin Asanten alueen siirtomaahistoriaa ja -hallinnon rakenteita. Näiden taustoittavien osioiden jälkeen tarkastelen yksityiskohtaisemmin evolutionismin sekä konservatiivisen ja liberaalin poliittisen ajattelun vaikutuksia vuosisadan alkupuolen hallintomiesten maailmankuvassa, ja kuinka ne olivat konkreettisesti nähtävillä heidän tekemissään päätöksissä. Luvun loppuosassa siirryn käsittelemään varsinaisia uskontoon ja sekularismiin liittyviä kysymyksiä. Ensiksi tarkastelen asantepäällikkyyttä ja -kuninkuutta instituutioina, joiden perusta on perinteisessä uskonnossa, sekä Asantea yhteiskuntana, jossa uskontoa ja politiikkaa ei erotettu toisistaan kahdeksi erilliseksi sosiaalisen elämän alueeksi. Lopuksi käsittelen sitä, kuinka siirtomaapolitiikka pyrki istuttamaan asante-yhteiskuntaan modernin jaottelun uskonnon ja politiikan välille, ja kuinka tämä entuudestaan vieras kahtiajako hämmensi hallittavia ihmisiä ja johti uskonnollispoliittisiin jännitteisiin, jotka ovat nähtävillä vielä 2000-luvun Ghanassakin.

Kolonialistinen sekularismi periaatteessa ja käytännössä

Vaikka kristinuskon levittäminen oli alun pitäen ollut osa eurooppalaisten suurvaltojen imperialistista politiikkaa, niin 1900-luvulle tultaessa tällainen ajattelu oli jäänyt kauas taakse (ks. esim. Peel 1978, 445–446; Van Rooden 1996, 66–76). Afrikassa siirtomaavalta

edistikin kristillistä lähetystyötä lähinnä epäsuorasti, ajatellen ensisijaisesti sen mahdollisia poliittisia hyötyjä ja haittoja (ks. esim. Fields 1982; Burton 1985). Afrikan kahden suurimman siirtomaavallan, Ranskan ja Britannian, sekularistisessa siirtomaapolitiikassa oli ero ylevien periaatteiden ja reaalipolitiikkaa palvelevien käytäntöjen välillä.

Esimerkiksi Ranskan Algeriassa hallitus oli 1800-luvun ajan toteuttanut tiukkaa islaminvastaista politiikkaa, koska uskonto nähtiin vastarinnan ideologiana. Käytännössä tämä tarkoitti moskeijoiden tuhoamisia, islamilaisten koulujen lakkauttamisia sekä uskonnollisten juhlien viettämisen muuttamista luvanvaraiseksi. (Fantasia & Hirsch 1995, 147–148.) Toisaalta ranskalaishallinto oli valmis käyttämään paikallisia uskonnollisia johtajia välikäsinään, esimerkiksi pyrkiessään luomaan maahan keskitettyä islamilaisten tuomioistuimien järjestelmää (Christelow 2014).

Ranskalaisen sekularismin oikeudellinen peruspilari oli vuonna 1905 voimaan tullut laki valtion tunnustuksettomuudesta (ks. Haarscher 2006), ja se ulotettiin koskemaan myös siirtomaita. Algeriassa tämä merkitsi sitä, että vastuu uskonnollisesta elämästä siirtyi paikallisille valtiosta riippumattomille ”uskonnollisille yhdistyksille”. Tosiasiallisesti yhdistykset olivat riippuvaisia valtion taloudellisesta tuesta, ja tarpeen vaatiessa siirtomaahallinto myös puuttui niiden toimintaan. (McDougall 2010, 560–569.) Kaikkein erikoisin piirre Ranskan tunnustuksettomaksi määritellyssä siirtomaapolitiikassa oli maan julistautuminen ”islamilaiseksi vallaksi”, millä pyrittiin luomaan julkikuvaa Ranskasta kaikkien maailman muslimien ystävänä ja liittolaisena (mt. 571–572). Esimerkiksi länsiafrikkalaisessa Senegalissa tämä merkitsi julkisia avustuksia moskeijoiden rakentamiselle, koraanikoulujen tukemista sekä viranomaisten vierailuja suufilaisissa seremonioissa, mikä oli selvästi ristiriidassa tunnustuksettomuuspolitiikan peruseriaatteiden kanssa (Stepan 2011, 129).

Brittiläinen siirtomaavalta pyrki ainakin muodollisesti noudattamaan uskonnollisen puolueettomuuden ja puuttumattomuuden periaatteita. Siten juhlallisissa julkilausumissa vakuuteltiin, ettei hallinto ”puuttuisi millään tavalla alamaistensa uskontoon tai sen

harjoittamiseen” eikä ketään ”suosittaisi, vainottaisi tai vaiennettaisi hänen uskontonsa tähden” (Akande 2020, 461). Todellisuudessa suhtautuminen uskontoihin perustui paljon pragmaattisempiin näkökohtiin. Epäsuora hallinto nimittäin pyrki usein välineellistämään uskonnollisia instituutiota sekä piirtämään poliittisia rajalinjoja uskonnollisten erojen perusteella. Esimerkiksi Pohjois-Nigeriassa brittihallinto käytti 1900-luvun alkuvuosikymmeninä välikäsinään muslimipäälliköitä ja islamilaisia oikeusistuimia, minä johdosta myös alueen muun uskoiset asukkaat pakotettiin islamilaisen lain ja tuomiovallan piiriin. Kristittyjen lähetyssaarnaajien toimintaa alueella rajoitettiin sillä perusteella, että se oli uhka ”hyvälle järjestykselle”. (Mt. 460–477.)

Muulla perinteiset afrikkalaiset uskonnot saivat samantapaisen hallinnollisen erikoisaseman, joskin niitä tarpeen tulleen muokattiin vastaamaan paremmin vallanpitäjien tarpeita. Hallinnolliselta kannalta jokaisella ”heimolla” oli oma kulttuurinsa, kielensä, hallintonsa ja uskontonsa, jotka erottivat sen muista vastaavanlaisista yhteisöistä. Koska ”heimopäälliköiden” vallan oikeutus oli peräisin paikallisesta uskonnosta, sen nähtiin tukevan epäsuoran hallinnon toteuttamista, ja siten se oli arvokas myös briteille.¹ Sen sijaan ”heimorajat” ylittävät uskonnolliset ilmiöt, kuten noituutta vastustavat ”kultit” tai päälliköiden auktoriteetin kyseenalaistavat profeettalliset liikkeet, leimattiin haitalliseksi ”taikauskoksi” ja aika ajoin niitä myös pyrittiin kieltämään ja tukahduttamaan. (Ranger 1993, 68–69.)

Karkeasti ottaen voitaisiinkin sanoa, että uskontoja tarkasteltiin aina pääasiallisesti hallinnollisesta näkökulmasta ja sekularistinen politiikka laadittiin – ja sitä noudatettiin ja siitä poikettiin – juuri tältä samalta pohjalta. Seuraavaksi käsittelen brittiläisen siirto-

1 Sekä brittiläisen että ranskalaisen siirtomaapolitiikan taustalla on nähtävissä oletus siitä, että kolonisoidut väestöt koostuivat heimoista, joita yhdisti etninen ja kielellinen identiteetti ja jotka asuttivat omaa rajattua maa-alueitaan. Niitä hallitsivat ja edustivat päälliköt. Todellisuudessa afrikkalaiset yhteiskunnat olivat paljon monimuotoisempia, mutta hallinnollisen rationaalisuuden nimissä heimoja ja päälliköitä pyrittiin löytämään sieltäkin, missä niitä ei alun perin ollut. (Ks. esim. Pels & Saleminck 1994.)

maahallinnon rakenteita ja toimintaa nykyisen Ghanan alueella, minkä jälkeen siirryn tarkastelemaan lähemmin sen politiikkaa ohjaavia periaatteita.

Siirtomaavaltion hallinto

Vielä 1800-luvun alkupuolella Britannian läsnäolo nykyisen Ghanan alueella rajoittui muutamaaan linnoitettuun kauppapaikkaan Guineanlahden rannikolla. Niiden lähinaapurustossa sijaitsevat päälikkökunnat olivat solmineet ”suojelusopimuksia” brittien kanssa, mutta muutoin kaikki ympäröivät alueet kuuluivat Asanten kuningaskunnalle, joka oli tuolloin yksi Länsi-Afrikan merkittävimpiä sotilas- ja kauppamahteja.² Kärjistyneet eturistiriidat brittien ja asantejen välillä johtivat sotiin 1800-luvun aikana ja viimein kuningaskunnan lopulliseen kukistumiseen vuonna 1901. (Ks. esim. Kimble 1963, 264–329; Edgerton 1995.)

Näin Asantesta tuli Britannian alusmaa, jonka hallitsija oli Asanten eteläpuolella sijaitsevan Kultarannikon kuvernööri. Kuningaskunnan vanhassa pääkaupungissa, Kumasissa, kuvernööriä edusti pääkomissaari, jonka alaisuudessa toimi joukko provinssi- ja piirikomissaareja apulaisineen. Pääkomissaari oli paitsi siirtomaan-Asanten korkea-arvoisin hallintovirkamies myös ylin tuomari. Hänellä oli valta käsitellä oikeustapauksia ilman valamiehistöä ja puolustusasianajajaa sekä langettaa tuomioita ilman kuvernöörin hyväksyntää. Hänellä oli jopa oikeus tuomita syytettyjä kuolemaan ja kuvernöörin poissa ollessa panna teloitukset täytäntöön itsenäisesti. Pääkomissaarin tehtäviin kuului niin ikään erinäisten sääntöjen laatiminen, muuttaminen ja kumoaminen. Nämä saat-

2 Asantet (vanh. ashantit) kuuluvat akan-kansoihin, jotka muodostavat valtaväestön Etelä- ja Keski-Ghanassa sekä Norsunluurannikon itäosissa. Muinainen Asante on yksi tutkituimmista esikoloniallisista afrikkalaisista yhteiskunnista. Sitä on käsitelty nykyaikaisessa akateemisessa historiantutkimuksessa 1960-luvun loppupuolelta lähtien. (Ks. esim. Lewin 1978; McCaskie 1995; Wilks 1975.)

toivat koskea milteipä mitä tahansa elämänalaa, kuten esimerkiksi aseenkantoa, alkoholin anniskelua tai maanviljelyä. (Tordoff 1965, 114–118.) Hallintomiesten ohella alueella toimi muun muassa poliiseja, sotilaita, lähetysaarnajia ja terveydenhuoltohenkilöstöä (Busia 1968, 102–104).

Pax Britannican ylläpitäminen ja siirtomaapolitiikan toteuttaminen käytännössä olivat kentällä toimivan piirikomissaarin harteilla. Hänen vähimmäistehtäviinsä kuuluivat oikeuden jakaminen, järjestyksen ylläpito, veronkanto ja väestökirjanpito. Koska varsinaisia teknisten alojen spesialisteja ei monestikaan ollut käytettävissä varsinkaan syrjäseuduilla, komissaarin vastuulle jäi alueellaan myös maanrakennus, terveydenhuolto ja puhtaanapito. Oman piirikunnan kaikkalainen ”kehittäminen” oli siis viime kädessä komissaarin kontolla. Hänellä oli myös velvollisuus perehtyä alueen poliittisiin ja sosiaalisiin kysymyksiin sekä arvioida paikallisten päälliköiden pätevyyttä. (Kucklick 1979, 68–71; Tordoff 1965, 120–121.)

Urakkaa voisi luonnehtia suorastaan ylivoimaiseksi tehtävään valitulle nuorelle miehelle, joka oli siihenastisessa elämässään todennäköisesti opiskellut klassisia aineita ja pelannut rugbya jossakin emämaan hienostokouluista. Käytännöllisesti katsoen kielitaidottomana ja takanaan ainoastaan muutaman kuukauden mittainen valmennuskurssi tuore piirikomissaari joutui aloittamaan työnsä nollapisteestä.³ Ehkäpä juuri näiden lähestulkoon mahdottomien lähtökohtien vuoksi monet komissaarit menettelivätkin varsin itsevaltaisesti paljoakaan välittämättä hallituksen virallisesta ohjeista. (Kucklick 1979, 68–84.) Kaiken lisäksi hallinnollinen osasto oli jatkuvasti alimiehitetty, esimerkiksi vuonna 1921 Asantessa oli noin

3 1900-luvun alun ihanteellinen hallintovirkamies oli yläluokan tai ylempään keskiluokan poika, joka oli saanut peruskoulutuksensa jossakin maan arvostetuimmista yksityiskouluista sekä mieluiten opiskellut klassisia aineita Oxfordissa tai Cambridgeissa. Ennen Afrikkaan lähtöä siirtomaakadetit kävivät lyhyen TAS-kurssin (*Tropical African Service*), jonka opetusohjelmaan kuului suuri joukko erilaisia aineita, kuten esimerkiksi afrikkalaiset kielet, taloustiede, kirjanpito, maanmittaus, antropologia ja laki. Vuonna 1924 kurssit pidennettiin vuoden mittaisiksi, tätä ennen niiden kesto oli ollut ainoastaan kolme kuukautta. (Kucklick 1979, 19–27.)

400 000 asukasta, joita hallitsi ainoastaan 20 virkamiestä (Tordoff 1965, 122–123).

Pienellä joukolla oli siis käsissään hyvin suuri valta, jonka käyttö ei perustunut niinkään paikallistuntemukseen tai hallituksen politiikkaan vaan hallintomiesten omiin käsityksiin siitä, mihin suuntaan afrikkalaiset yhteiskunnat olivat kehitymässä. Näin ollen perusteita hallintomiesten tekemille päätöksille on etsittävä ennemminkin heidän yleisestä yhteiskuntakäsityksestään ja maailmankuvastaan eikä siirtomaapoliittisista ohjelmajulistuksista. Maailmankuvasta ovat löydettävissä myös Asantessa harjoitetun sekularistisen politiikan juuret.

Epäsuora hallinto ja evoluutio

Afrikassa harjoitettua kolonialismia on usein luonnehdittu erityisen brutaaliksi ja mielivaltaiseksi. 1800-luvun lopulla käyty kilpailu maanosan omistuksesta johti hallintamalliin, jossa paikallinen väestö nähtiin poikkeuksellisen epäinhimillisenä ja uhkaavana, ja sen vuoksi sitä pidettiin aisoissa jatkuvalla väkivallalla ja voimankäytöllä (Hansen & Stepputat 2005, 24–26.) Vielä niinkin myöhään kuin 1930-luvulla eräs siirtomaahallinnon virkamies kirjoitti asanteista, että he olivat olleet ”joukko sotaisia ja hyvinkin julmia alkuasukkaita, joilla oli pöyhkeitä käsityksiä omista kyvyistään, jotka heidän piti tietenkin unohtaa” (TNA CO 96 715/3). Afrikkalaisista siirtomaista tuli siten ”pysyvän poikkeustilan alueita”, joiden asukkaita ei pidetty ”sivistyneinä ihmisinä”, ja siksi heidän uusilla hallitsijoillaan ei ollut mitään velvoitteita soveltaa heihin samanlaisia lakeja kuin emämaan kansalaisiin (Hansen & Stepputat 2006, 302–305; ks. myös Agamben 2005).

Siirtomaahallinnon virkamiehet eivät kuitenkaan toimineet ideologisessa tyhjiössä ja siksi he usein perustelivatkin suunnitelmiaan ja päätöksiään viittaamalla oman aikansa yhteiskuntateorioihin. Vaikka afrikkalaisia ei pidettykään tasaveroisina eurooppalaisten kanssa, heidän yhteiskuntiansa silti oletettiin toimivan samojen

”sosiaalisten lakien” mukaisesti. Kuten muissakin brittiläisen imperiumin kolkissa myös Afrikassa siirtomaaisännät olivat innokkaita laatimaan historiallisia ja sosiologisia malleja hallitsemistaan yhteiskunnista (ks. esim. Cohn 1983; Kaplan 1990).

Epäsuora hallinto, *indirect rule*, oli tyypillisesti – joskaan ei yksinomaan – brittiläinen hallintomalli, jota sovellettiin eri puolilla Saharan eteläpuolista Afrikkaa (ks. esim. Mamdani 1996; Myers 2008). Se ei ollut hallinnollinen dogmi, vaan enemmänkin siirtomaahistorian saatossa kehittynyt käytäntöjen kokonaisuus. Siksi epäsuoran hallinnon ideologia perusteita tutkittaessa on perehdyttävä sitä toteuttaneiden ihmisten jakamaan maailmankuvaan eikä niinkään ylös kirjattuihin oppeihin. Historiantutkija Henrika Kuklickin (1979, 44–48) mukaan siirtomaahallinnon virkamiesten maailmankuvassa näkyi usko ihmisten evolutionistiseen kehitykseen, mikä oli yleisesti leimallista 1900-luvun alkupuolen yhteiskunnalliselle ajattelulle. Siinä ihmisen ja yhteiskunnan kehityksen katsottiin etenevän vaiheittain ja yksilinjaisesti. Siten afrikkalainen ”primitiivinen yhteiskunta” kehittyisi ajan myötä ”sivistyneeksi yhteiskunnaksi”. Siirtomaavallan tehtävänä oli varjella tätä prosessia ja joissakin tapauksissa myös säädellä sitä. Muutoksen oli oltava asteittaista ja kaikenlaiset äkkinäiset siirtymät tai hyppäykset nähtiin vaarallisina.

Afrikan siirtomaapolitiikan uudistajiin 1900-luvun alkupuolella kuulunut lordi Lugard (1922, 211) katsoi, että hallitsemisen menetelmien tulisi pohjautua afrikkalaisten omiin ”traditioihin ja ajattelutapoihin”, jolloin ne olisivat ”sopuoinnussa luonnollisen evoluution kanssa”. Näin ollen afrikkalaisille parhaita hallintotapoja olisivat ne, jotka he olivat itse luoneet. Siirtomaavallan tulisi puuttua perinteisten instituutioiden toimintaan ainoastaan silloin, kun se oli välttämätöntä kolonialismin tärkeimmän päämäärän, siirtomaiden taloudellisen hyväksikäytön kannalta, tai jos perinteitä pidettiin moraalisesti vastenmielisinä. (Crowder 1968, 168–169.) Siirtomaahallinnon virkamiesten käsitykset uskonnon ja politiikan oikealaisesta suhteesta heidän hallitsemisessaan afrikkalaisissa yhteiskunnissa linkittyivät täten vahvasti ajatuksiin poliittisesta evoluutiosta.

Valloitus ja kehitys

Evolutiivinen ajattelu yhdistyi 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun brittiläisiin käsityksiin legitiimistä valloituksesta, vallankäytöstä ja hierarkkisuudesta. Ajanjakson kaksi johtavaa poliittista aatesuuntausta, konservatismi ja liberalismi, dominoivat myös keskustelua siirtomaavallan oikeutuksesta sekä ”primitiivisten” yhteiskuntien perusluonteesta. Konservatiivisen näkemyksen mukaan kyky hallita oli vain harvoille ihmisille suotu synnynnäinen ominaisuus. Sosiaalista integraatiota syntyi, kun ihmiset näiden lahjakkaiden yksilöiden johdolla ryhtyivät työskentelemään saavuttaakseen kollektiivisia tavoitteita. Sosiaaliset asemat ja materiaaliset palkinnot jakaantuivat ihmisten kesken epätasaisesti, koska heidän kyvyissään oli eroja. Tästä syystä oikeudenmukainen hallitusmuoto oli keskusjohtoinen valtio, jota hallitsi perinnöllinen aristokratia. Brittiläisessä konservatismissa korostui erityisesti valloituksen idea: mahtavia valtakuntia ja pitkälle kehittyneitä yhteiskuntia syntyi, kun ylempiarvoiset valloittajakansat alistivat ja liittivät valtapiiriinsä alempiarvoisia kansoja. (Kuklick 1984, 60–61.)

Paras esimerkki tästä löytyi kansakunnan omasta menneisyydestä. Vuoden 1688 mainiosta vallankumouksesta lähtien poliittisissa kiistoissa ryhdyttiin viittaamaan normannien voittoon anglosakseista vuonna 1066 ja tätä seuranneeseen Englannin valloitukseen (Skinner 1965, 152–153). Konservatiivisen näkemyksen mukaan normannivalloitus oli ollut välttämätön ehto Englannin synnylle: anglosaksit olivat olleet epäyhtenäinen joukko ”barbaareja”, jotka etevämpi ”valloittajarotu” yhdisti kansakunnaksi sekä nosti korkeampaan sivistykseen (Burrow 1981, 142–143). Jotkut katsoivat yhteiskunnan luokkajaon olevan peräisin juuri valloittajan ja valloitetun välisestä suhteesta. Näihin tapahtumiin vedottiinkin monesti, kun perusteltiin kuningaskunnan oikeutta hallita koko Brittein saaria tai levittää niitä niiden ulkopuolelle. Normannivalloitus tarjosi oivan esikuvan brittikolonialismille: hallitsemaan luotu ”valloittajarotu” toi ”sivilisaation edut” kansoille, jotka olivat yhtä takapajuisia kuin anglosaksit olivat joskus olleet (Hill 1958, 120). Yhtä pätevä vertai-

lukohta löydettiin menemällä historiassa vieläkin kauemmas taaksepäin. Brittiläistä imperialismia verrattiin Rooman valtakuntaan, jonka nähtiin johdattaneen Britteinsaarten ”villit barbaarit edistyksen tielle”. Muiden maiden hallitseminen oli luonnollista, koska brittien ”erityisiä kykyjä olivat valloittaminen, kaupankäynti ja hallitseminen”. (Lugard 1922, 618–619.)

Liberaalissa aatesuunnassa puolestaan valtio oli keskenään tasa-arvoisten ihmisten vapaaehtoisesti solmima sopimus. Liberaalissa valtiossa hierarkia oli meritokraattinen: yksilön sosiaalinen status riippui hänen omista aikaansaannoksistaan eikä suinkaan oletetusta luontaisesta lahjakkuudesta tai vallanperimyksestä. Poliittisen johtajuuden tärkein edellytys oli hallittavan ihmisryhmän hallitsijalleen antama suostumus. Liberaalien näkökulmasta valloitukseen ja voimankäyttöön perustuva valtio oli laiton ja ”luonnoton”. Tämä koski myös kansakunnan omia alkuvaiheita. Radikaalimpien mieliteiden mukaan normannivalloitus oli tuhonnut anglosaksien perinteiset poliittiset instituutiot, joissa liberaalien ja demokraattisten ihanteiden katsottiin toteutuneen. Niiden paluuta haikailtiin modernin teollisen yhteiskunnan ongelmien keskellä.

Maltillisemmat ajattelijat pyrkivät kuitenkin löytämään jatkuvuutta katkoksen sijaan: monarkia ja aristokraattinen yhteiskuntarakenne oli toki pantu alulle valloituksen myötä, mutta niiden historiallinen elinehto oli ollut kansan antama suostumus. Sekä konservatiivinen että liberaali yhteiskuntamallit olivat sopusoinnussa evolutionismin kanssa. Ero piili siinä, katsottiinko evoluution etenevän ”militanttia” reittiä, valloituksen kautta, vaiko ”yritteliäisyyden” kautta, perustuen sopimukseen. (Kuklick 1984, 60–62.) Tällaiset mallit ja teoriat vaikuttivat 1900-luvun alkupuolen brittiläisten hallintomiesten ajattelussa, kun he pyrkivät ymmärtämään afrikkalaisia yhteiskuntia ja kehittämään uusia tapoja hallita niitä.

Ryhtyessään työhönsä virkamiesten ensimmäinen tehtävä oli selvittää hallitun kansan ”kehitystaso”, minkä jälkeen sille voitiin luoda asianmukainen hallintostrategia. Lugardin (1922, 72) mukaan mantereen kansoissa oli nähtävissä ”kaikki ihmisryhmien yhteiskunnan evoluution vaiheet”, ja hallinnollisesta näkökulmasta oli ”tarkoituksen-

mukaista luokitella trooppisen Afrikan ihmiset kolmeen ryhmään heidän sosiaalisen organisaationsa mukaan – so. primitiiviset heimot, kehittyneet yhteisöt ja eurooppalaistuneet afrikkalaiset”. Keskusjohtoiset kuningas- ja päällikkökunnat luettiin ”kehittyneisiin yhteisöihin”, ja siten niille oli mahdollista suoda itsehallinto (mt. 196–213). Sen sijaan pienemmät yhteisöt, joilla ei ollut vakinaisia hallitsijoita, luokiteltiin ”primitiivisiksi heimoiksi” ja niiden kehitystä piti jouduttaa keskittämällä poliittisia rakenteita (mt. 214–217).

Yleisemminkin yhteensulautumisen (*amalgamation*) katsottiin olevan poliittisen evoluution hallitseva piirre: pienemmillä yhteiskunnilla oli taipumus yhdistyä yhä suuremmiksi valtiollisiksi yksiköiksi. Esimerkiksi Kultarannikon siirtomaahallinnon palkkaaman antropologin, R. S. Rattrayn, mukaan ”vähemmän tärkeät heimo- ja rotuyksiköt liittyvät yhteen toisten, hallitsevien ryhmien kanssa”, ja tietyt kielet ja kulttuurit ”peittävät alleen muut, jotka jostakin syystä ovat vähemmän elinvoimaisia”. (TNA CO 96 688/11.)

Erityisesti maailmansotien välisenä aikana epäsuoran hallinnon tietoisena ja julkisena tavoitteena oli yhdistää hajallaan olevat kansanryhmät ”alkuasukasvaltioiksi” (*native states*), joiden koostumus palvelisi hallinnollista rationaalisuutta (TNA CO 96 616; 691/14). Mikäli näin muodostetuille kokonaisuuksille voitiin löytää historiallisia edeltäjiä esikolonialiselta ajalta tai niitä voitiin perustella ryhmien välisillä etnisillä tai kielellisillä yhteyksillä, siirtomaahallinto saattoi väittää, että kyseessä oli vain ”luonnollisen kehityksen” vauhdittaminen (TNA CO 96 624). Siirtomaa-aikaa edeltäneet afrikkalaiset imperiumit, kuten Asanten kuningaskunta, joka oli laajentunut naapuriensa kustannuksella, nähtiin todisteina poliittisesta evoluutiosta – isommat olivat vallanneet pienempiään jo ennen brittien tuloa (Kucklick 1979, 47–51).

Myöhemmin tämä konservatiiviseen malliin perustuva politiikka sai uudenlaisen liberaalin vivahteen. Siirtomaahallinnon tuki yksinvaltaisina pidetyille paikallishallitsijoille nostatti arvostelua ja protesteja, joiden perusteella todettiin, että hallittavien mielipiteiden huomioiminen on tärkeää vallankäytön legitimoimiseksi. Perinteistä päällikkyyttä haluttiin edelleen tukea varauksetta, mutta

epäsuosittujen ja korruptoituneiden päälliköiden pitäminen väkisin vallankahvassa ei ollut tehokasta hallintoa. Siten tuli tärkeäksi korostaa, että päälliköiden valta perustui ainakin muodollisesti alamaisten suostumukseen ja että näilläkin oli poliittisia oikeuksia. (Kucklick 1979, 55–58.)

Asantessa 1920- ja 1930-lukujen aikana siirtomaahallinto alleviivasi sitä, kuinka kaikki päällikkökuntien asukkaat osallistuivat päälliköiden valintaan, ja siten koko instituutio voitiin ymmärtää eräänlaisena suoran demokratian muotona. Siirtomaan afrikkalaisella väestöllä ei todellisuudessa ollut minkäänlaisia virallisia mahdollisuuksia vaikuttaa siirtomaaisäntien harjoittamaan politiikkaan, mutta juhlapuheissa ja julkilausumissa kolonisoidun väestön väitettiin elävän demokratiassa, koska perinteinen päällikkyys oli sitä parhaimmillaan. Silti brittihallinto oli aina valmis puuttumaan päälliköiden toimintaan riippumatta siitä, oliko toimilla väestön kannatus vai ei. (Kallinen 2016, 98–109; 2021, 311–317.)

Sekularismin tarkastelun kannalta on tärkeää huomata, että siirtomaaisännät näkivät Asanten ja muut paikalliset yhteiskunnat yksilöiden yhteenliittyminä, ja siten uskoivat, että niillä on samanlainen perusta kuin vaikkapa brittiläisellä yhteiskunnalla – olkoonkin että paikallisten yhteiskuntien väitettiin olevan pitkällä evolutiivisella takamatkalla. Siten he ymmärsivät uskonnon nimenomaan yksilön vakaumukseksi. Asantejen omat näkemykset yksilön ja yhteisön välisestä suhteesta olivat kuitenkin perin juurin erilaisia kuin heidän uusien hallitsijoidensa, ja väärinkäsityksiltä ja konflikteilta oli mahdotonta välttyä. Esittelen seuraavaksi asantejen perinteistä yhteiskuntakäsitystä ja maailmankuvaa ennen kuin siirryn tarkastelemaan brittihallinnon sekularistista politiikkaa ja sen seurauksia.

Jumalkuninkuus

Olen omassa aikaisemmassa tutkimuksessani analysoinut Asanten kuningaskuntaa ja akan-valtioita yleisemminkin nojautumalla antropologi Louis Dumontin teoriaan holistisista yhteiskunnista

(ks. Kallinen 2014; 2016). Dumontin mukaan holistiset yhteiskunnat ovat järjestäytyneet hierarkkisesti uskonnollisten periaatteiden mukaisesti. Täten asiat, joita moderni länsimainen ajattelu luonnehtisi poliittisiksi, eivät muodosta itsenäistä omalakista sosiaalisen elämän osa-alueitaan vaan niitä pidetään uskonnolle alisteisena. Tällaisissa yhteiskunnissa hallitsijat ja valtiorakennelmat ovat ensisijaisesti olemassa välittäjinä suhteessa jumaliin ja henkimaailmaan. Niin ikään yhteiskunta koostuu kollektiivisista elementeistä, kuten suvuista, säädyistä tai kasteista, joista yksilöiden sosiaalinen olemassaolo on riippuvainen. (Dumont 1980.)

Dumontin ajattelussa holistisen yhteiskunnan vastinpari on individualistinen yhteiskunta. Siinä uskonto ei ole koko yhteiskuntaa hallitseva arvosfääri vaan pelkästään yksi sosiaalisen elämän osa-alue muiden joukossa. Individualistinen yhteiskunta koostuu yksilöistä, jotka muodostavat laajempia sosiaalisia kokonaisuuksia – kuten valtioita – liittymällä yhteen ja järjestäytymällä. Siten valtiorakennelmat ovat olemassa itseään varten eikä niiden olemassaoloa perustella millään yliluonnollisella tai tuonpuoleisella tarkoituksella. Yksilö siis edeltää yhteiskuntaa ja uskontoa pidetään hänen valitsemanaan vakaumuksena. (Dumont 1971; 1992, 60–103.) Edellä käsitellyt konservatiivinen ja liberaali yhteiskuntamalli kävisivät hyvin esimerkkeinä individualismista.

Dumontin binäärimalli ei ole todellisten historiallisten yhteiskuntien kuvaus vaan analyttinen malli, joka auttaa vertailemaan erilaisia yhteiskuntaa ja ihmisyyttä koskevia ajattelutapoja. Hyödyntämällä hänen luomaansa käsitteistöä on mahdollista muodottaa parempi käsitys kolonialismin vaikutuksista afrikkalaisiin yhteiskuntiin. Dumont itse ei ollut postkoloniaalinen teoreetikko tai globalisaation tutkija, mutta 2000-luvun aikana nuorempi tutkijapolvi on käyttänyt hänen teoreettista käsitteistöään hyvin luovasti ja tuotteliaasti tarkastellessaan kulttuurista ja uskonnollista muutosta eri puolilla niin sanottua globaalia etelää (ks. esim. Robbins 2004; Haynes 2017).

Kun siirtomaa-aikaa edeltänyttä Asantea tarkastellaan holistisena yhteiskuntana, on luontevaa aloittaa sen hierarkkisesta rakenteesta.

Hieman yksinkertaistaen voidaan sanoa, että Asanten kuningaskunta oli useamman autonomisen päällikkökunnan muodostama liitto. Päällikkökunnat puolestaan koostuivat joukosta sukuryhmiä. Perinteisen käsityksen mukaan suvut olivat olemassa kolmella eri todellisuuden tasolla. Tällä tarkoitetaan sitä, että ne koostuivat elävistä, kuolleista ja vielä syntymättömistä jäsenistä. Syntymässä ihminen tuli elävien keskuuteen ja kuolemassa hän siirtyi ”henkimaailmaan”, minkä jälkeen hänet luettiin esivanhempien joukkoon. Näiden kolmen tason suhde toisiinsa oli vahvasti hierarkkinen. Esivanhemmat viettivät henkimaailmassa hyvin samanlaista yhteisöllistä elämää kuin he olivat viettäneet elävienkin parissa, ja siten elämän ja kuoleman välillä ei nähty kovin suurta eroa. Yksi tärkeä muutos oli kuitenkin se, että tullessaan esivanhemmaksi ihmisen uskottiin saavan henkiolennoille kuuluvia voimia. Näiden avulla hän auttoi eläviä jälkeläisiinsä, mutta myös rankaisi niitä, jotka rikkoivat yhteisönsä lakeja tai moraalisia normeja.

Elossa olevien ihmisten moraalisten rikkomusten katsottiin tuovan häpeää esivanhemmille henkimaailmassa. Varjellakseen kunniaansa nämä olivat valmiita jopa tappamaan elävät jälkeläisensä ja siten asettamaan sukunsa jatkuvuuden vaakalaudalle. Voidaankin sanoa, että esivanhemmat käyttivät valtaa sekä eläviin että syntymättömiin jälkeläisiinsä. Näin ollen koko sukuryhmän hyvinvointi oli perin juurin riippuvainen elävien ja kuolleiden välisestä yhteydestä. Jokaisella suvulla oli omat esivanhempansa, mutta hallitsijasuvun esivanhemmat olivat erityisessä asemassa. Koska heitä pidettiin yhteisön maa-alueen alkuperäisinä omistajina, heidän uskottiin myös valvovan maan hyvinvointia ja käyttöä. Tästä syystä he eivät olleet esivanhempia vain omille jälkeläisilleen vaan välillisesti koko päällikkökunnalle.

Jotta hyvät suhteet esivanhempiin säilyisivät, oli ehdottoman tärkeää, että elävät kommunikoivat heidän kanssaan. Tämä tehtävä kuului päällikölle. Hänen tärkein velvollisuutensa oli pitää jatkuvaa yhteyttä edeltäjiinsä uhrausrituaaleissa. Uhratessaan hän pyysi esivanhempiaan muun muassa takaamaan maan hedelmällisyyden, tuottamaan onnea yhteisön jäsenille ja suojelemaan heitä vaaroilta.

Tärkeimmät uhrin annettiin tiettyjen kalenterijuhlien (esimerkiksi sadonkorjuun) aikaan, mutta päällikön velvollisuus oli kääntyä esivanhempien puoleen aina silloin, kun jotakin koko yhteisön kannalta tärkeää ratkaisua oltiin tekemässä. Asantejen sukulaisuuden keskeisiä periaatteita oli ajatus yleisestä vastavuoroisuudesta. Jokaisella oli oikeus pyytää ja saada pyytämänsä. Siksi oli tärkeää, että päällikkö oli sukulaisuussuhteessa vainajiin, jotka kokisivat velvollisuudekseen vastaanottaa hänen uhrinsa ja vastata hänen pyyntöihinsä. Tästä syystä hallitsijoiden oli aina tultava tietyistä suvuista. Näin pyrittiin turvaamaan läheiset ja hyvät suhteet esivanhempiin, jotka puolestaan vaikuttivat elävien kohtaloihin yliluonnollisilla sanktioilla. (Kallinen 2016, 23–51.)

Asantet pitivät kuukautisverta rituaalisesti saastuttavana ja tästä syystä hallitsijavirkoihin, joiden haltijoiden tärkein tehtävä oli uhrausrituaalien toimittaminen, valittiin nimenomaan miehiä. Vainajien henkien lisäksi uhreja annettiin myös jumalille ja ”talismaaneille”. Hallitsijoiden ja jumalien välinen suhde rakentui samantapaiselle logiikalle kuin hallitsijoiden ja esivanhempien välinen suhde. Jumalat asuivat metsissä, vesistöissä ja ilmassa, olivat yhteydessä ihmisiin ja kykenivät myös vaikuttamaan heidän kohtaloihinsa. Päälliköt, joiden esivanhemmat olivat tunteneet jumalat jo muinaisuudesta saakka, toimivat myös ihmisten ja jumalten välimiehinä. Kuninkaan tehtävät olivat periaatteessa samanlaisia kuin päälliköiden. Hän toimitti uhrin omille kuninkaallisille esi-isilleen ja jumalille koko kuningaskunnan puolesta. (Kallinen 2016, 52–68.)

Asantejen parissa hallitsijan valta sai siis perinteisesti oikeutuksensa uskonnosta ja sitä onkin antropologisessa kirjallisuudessa käytetty usein esimerkkinä niin sanotusta jumalkuninkuudesta (ks. esim. Feeley-Harnik 1985). Vaikka hallitsijan tärkeimmät tehtävät olivat rituaalisia, hän ei ollut pelkkä seremoniallinen keulakuva. Päinvastoin hänen valtaansa voitaisiin luonnehtia poliittiseksi, oikeudelliseksi, sotilaalliseksi ja taloudelliseksi. Hän johti korkeinta poliittista päätäntävaltaa käyttävää vanhempienneuvostoa, toimi ylimpänä tuomarina, komensi päällikkökuntansa armeijaa ja vastasi viljelysmaan osittamisesta alueellaan asuville suvuille. Kuitenkin

kaikki nämä tehtävät perustuivat viime kädessä hänen asemaansa rituaalisena johtajana. Esimerkiksi hänen oikeutensa jakaa viljelysmaata ei perustunut siihen, että maa kuuluisi hänelle, tai siihen, että yhteisomistuksessa olevan maan jakaminen oli hänen tehtävänsä, vaan siihen että maa kuului esi-isille ja hän oli heidän edustajansa elävien keskuudessa. Dumontia seuraten voitaisiin sanoa, että muut päällikön tehtävät olivat hierarkkisesti alisteisia hänen uskonnollisille tehtävilleen. Täten mikään elämänala – sodankäynnistä maanviljelyyn – ei ollut uskonnosta irrallaan. Siirtomaa-aikana tämä kokonaisuus pilkottiin osiin.

Kahtia jaettu maailma

Siirtomaavalloituksen myötä Asantesta ryhdyttiin muokkaamaan ”alkuasukasvaltiota”. Viimeisen sodan päätteeksi kuningas oli pantu viralta ja vangittu, mutta 1930-luvulla hallitus päätti tunnustaa myös kuninkaan aseman ja liittää sen osaksi epäsuoran hallinnon rakennelmia. Vaikka britit olivat toki perillä kuninkuuden ja päällikkyuden uskonnollisesta merkityksestä, paikalliset hallitsijat olivat heille ensisijaisesti ”alkuasukasviranomaisia” (*native authorities*), joka toimivat komissaarien valvonnassa siirtomaahallinnon laatimien sääntöjen puitteissa. (Kallinen 2016, 94–109.) Kuvernöörin ilmoituksen mukaan britit eivät puuttuisi ”ihmisten uskonasioihin tai alkuasukastapoihin ja hallintoon, kunhan nämä eivät osoittaudu epäinhimillisiksi tai moraalittomiksi”. Myös päälliköiden asema ja valtaoikeudet olivat hänen mukaansa turvattuja. Siirtomaahallituksen kannalta tärkein päällikkyuden edellytys oli uskollisuus brittivalloittajille: yksikään hallituksen vastustaja ei saisi istua valtaistuimella. (Tordoff 1965, 132.)

Uuden poliittisen komennon lisäksi siirtomaa-aika merkitsi hidasta asteittaista uskonnollista muutosta Asantessa. Vaikka kristityt lähetyssaarnaajat olivat vierailleet alueella ensimmäisen kerran jo 1840-luvun taitteessa, ei heillä ollut mahdollisuuksia työskennellä vapaasti. Vasta 1900-luvun alussa, kun Asante liitettiin osaksi britti-

imperiumia, kristillinen lähetystyö alueella pääsi alkamaan toden teolla. (Kimble 1963, 152–153.) Brittiläiset metodistit ja saksalaiset pietistit saapuivat paikalle ensimmäisinä kuvernöörin kutsumina (Mobley 1970, 25), ja pian tämän jälkeen alueelle perustettiin myös roomalaiskatolisia lähetysasemia (Obeng 1996, 108–109).

Lähetystyö ei aluksi saavuttanut menestystä, ja suurin osa jumalanpalveluksiin osallistuvista ja lähetyskouluja käyneistä ei ollut asanteja vaan muualta tulleita. Vuoden 1912 hallintoraportin mukaan vain kaksi prosenttia väestöstä oli kääntynyt kristinuskoon (Colonial Report No. 771). Olkoonkin että lähetysasemat toimivat itsenäisesti, eikä niillä ollut mitään virallisia siteitä siirtomaahallintoon (Dunn & Robertson 1973, 122–125), nuiva suhtautuminen kristinuskoon kumpusi ainakin osittain brittivalloituksen herättämästä katkeruudesta. Asantet kun olivat tottuneet samastamaan lähetysaarnajat brittiahallintoon – olivathan ensimmäiset näistä aikoinaan saapuneet maahan sotilassaattueessa (Bartels 1965, 113).

Suurin syy lähetystyön huonolle alkumenestykselle oli kuitenkin lähetyskristillisyyden vihamielinen suhtautuminen asantejen perinteiseen maailmankuvaan, mikä asetti käännynnäiset hankalaan tilanteeseen heidän omassa yhteiskunnassaan. Lähetysaarnajat luokittelivat asantejen uskonnon ”fetisismiksi”, ”kuvainpalvonnaksi” tai ”pakanuudeksi”, millä haluttiin alleviivata sen olemusta ”vääriä” uskontona. Pohjimmiltaan kyse ei kuitenkaan ollut pelkästään eroista toden ja epätoden välillä, vaan joidenkin lähetysaarnajien mukaan perinteinen uskonto edusti kirjaimellisesti pahuutta. Jo varhaiset lähetystyöntekijät olivat nähneet sen olleen suoranaisesti yhteydessä kristinuskon sielunviholliseen (ks. Ramsayer & Kühne 1875, 169) tai pitäneet sitä vaarallisena harhakäsityksenä, joka sai ihmiset tekemään moraalittomia tekoja, kuten esimerkiksi antamaan veriuhrreja luonnonjumalille tai pitämään useampia vaimoja (ks. *The Friend of Africa* 1841, 158). Lähetysaarnajien puheenparressa ”kaikki fetisseihin liittyvä oli rienaavaa, jumalatonta, syntistä ja sen takia sitä oli vältettävä kuin ruttoa” (Kyei 2001, 46).

Viestiä tehostettiin liittämällä se sopiviin raamatunkohtiin. Lähetysasemien jumalanpalveluksissa viitattiin varsin usein esimerkiksi

Paavalin toisen korinttilaiskirjeen kuudenteen lukuun, jossa kristittyjä kehoitetaan lähtemään pois epäjumalien keskeltä ja välttämään kosketusta saastaisten kanssa (Williamson 1965, 56). Käännynnäiselle tämä viesti oli ongelmallinen. Miten fetisismiä voisi välttää, kun se oli läsnä kaikkialla ympäröivässä yhteiskunnassa ja luonnossa? Kristityksi tulon ensimmäinen vaihe olikin eräänlainen maailman kieltäminen, jossa tiedostettiin koko ympäröivän maailman syntyisyys. Kaikkein radikaalimpien kristittyjen reaktio oli muuttaa pois omista kylistään ja perustaa kokonaan uusia yhteisöjä lähetysasemien yhteyteen. Tällaiset uudisasutukset tunnettiin nimillä saalem, jerusalem tai ”valkoisen miehen kylä”. (Mt. 56–57.)

Varhaisille käännynnäiskristityille perinteinen päällikkyyks edusti ”pakanuutta” ja monet heistä sanoutuivat irti hallitsijoidensa käs-kyvallasta. Tämä muodosti kiperän ongelman siirtomaahallinnolle, joka hallitsi aluetta käyttäen paikallisia päälliköitä välikäsinään ja katsoi päällikkyyden olevan ”luonnollinen”, väestön ”kehitysastetta” vastaava hallitusmuoto. Siirtomaa-ajan alkuvuosina hallintomiehet saivat huomattavan määrän valituksia päälliköiltä, joiden kristityt alamaiset olivat kieltäytyneet tottelemasta heidän määräyksiään sillä perusteella, että se olisi ”fetissien palvontaa” (Busia 1968, 133–135; Tordoff 1965, 197–198). ”Minä käyn nykyään kirkossa, eikä minulla ole päällikköä”, oli käännynnäisten tyypillinen vastaus, kun heiltä tiedusteltiin syytä niskoittelulle (Busia 1968, 137). Pahimmillaan tämä johti väkivaltaisiin yhteenottoihin kristittyjen ja valtaväestön välillä (Tordoff 1965, 197–198). Välejä tulehdutti edelleen se, että joidenkin katsottiin kääntyneen kristityiksi puhtaasti rahan takia, koska uuden uskonnon turvin he olettivat voivansa välttyä maksamasta veroja päälliköilleen tai auttamasta taloudellisesti ”pakana-sukulaisiaan” (Allman & Tashijan 2000, 28–39). Kristittyjen määrän kasvaessa – 1920-luvulle tultaessa puhuttiin jo ”joukkokääntymisistä” – jotkut virkamiehistä alkoivat olla huolestuneita siitä, että uusi uskonto muodostaisi uhan perinteiselle yhteiskuntamoraalille (Colonial Report No. 1142).

Konfliktia ratkaisemaan asetettiin vuonna 1912 komitea, johon kuului siirtomaahallinnon virkamiehiä sekä lähetyskirkkojen

edustajia. Komitean mietinnön pohjalta laadittiin määräys, jonka mukaan alamaisten velvollisuudet päällikköjä kohtaan jaoteltiin uskonnollisiin ja sekulaareihin – tai määräyksen terminologiaa noudattaen ”fetissipalveluun” ja ”perinteiseen palveluun”. (Busia 1968, 134.) Kristittyjen oli noudettava jälkimmäisiä, esimerkiksi maksamalla veroja, mutta heidät oli vapautettu ensin mainituista, kuten vaikkapa osallistumisesta sadonkorjuurituuaaleihin. Perinteistä uskontoa harjoittavia asanteja puolestaan koskivat kummatkin. Näin sekularismin katsottiin takaavan hallitsijoiden ”poliittisen” vallan koko väestöön nähden uskonnosta riippumatta, aivan kuten sekulaarissa valtiossa.

Kuvaannollisesti sanottuna maailma jakaantui yhdessä yössä kahtia uskonnolliseen ja sekulaariin eurooppalaisten hallitsijoiden mahtikäskyllä ilman, että ihmisillä oli kovinkaan tarkkaa tietoa siitä, mitkä asiat kuuluivat millekin puolelle. Hallinnon määräyksessä itse asiassa veloitettiin piirikomissaarit täsmentämään tapauskohtaisesti, mikä oli ”fetissipalvelua” ja mikä ei (Allman & Tashijan 2000, 32). Tämän kaltainen tilanne oli omiaan synnyttämään sekaannusta. Komissaarien käsiteltäväksi saattoi tulla esimerkiksi valituksia kristityistä, jotka uskontoonsa vedoten kieltäytyivät osallistumasta päällikön johdolla tehtävään talkootyöhön. Esimerkkinä katkelma Kultarannikolla toimineen piirikomissaarin kirjoitelmasta, jossa hän kuvasi ”tyypillistä työpäiväänsä”:

Seuraavaksi on pahoinpitelysyyte, jota puolustetaan. Puolentusinaa van-
kia marssitetaan paikalle. Uhri kertoo, että hänestä on äskettäin tullut
kristitty ja siksi hänen ei tarvitse enää mennä komppaniaansa [so. talkoo-
ryhmä] mukaan leikkaamaan ruohoa. Komppania oli eri mieltä ja alku-
asukastavan mukaisesti vangitsi hänet sekä määräsi hänelle 5 shillingin
sakon. Hänessä ei näy mitään väkivallan merkkejä, ja siten hänelle ilmoi-
tetaan, ettei kristittynä oleminen ole hyväksyttävä syy vältellä yhteiseksi
hyväksi tehtävää työtä, ja tapaus siirretään alkuasukastuomioistuimen
käsiteltäväksi. (Freeman 1919, 29.)

Virkamiehille tämän kaltaiset tilanteet olivat varmasti kertakaikkisen hämmäntäviä – heille kun oli itsestään selvää, että ruohon leik-

kaaminen on ”työtä” eikä uskontoa. Asanteille, jotka olivat perinteisesti yhdistäneet päällikkyyden esi-isiin ja jumaliin, asianlaita oli kaikkea muuta kuin itsestään selvä.

Vaikka uusi sekularistinen politiikka oli vaikeasti ymmärrettävää sen kohteille, sillä näytti kuitenkin olleen positiivisia vaikutuksia päälliköiden ja kristittyjen tulehtuneisiin väleihin. Hallinnon vuosiraportissa 1912 puhuttiin jopa suhteiden ”selvästä paranemisesta” (Colonial Report No. 771). Tästä huolimatta kristinusko nähtiin edelleen ainakin potentiaalisena uhkana ”perinteiselle yhteiskunnalle”. Lähes kaksikymmentä vuotta myöhemmin hallituksen antropologi Rattray muotoili asian seuraavasti:

[O]n olemassa merkkejä siitä, että maan asukkaat omaksuvat lähitulevaisuudessa kristinuskon – joskin vain sen pinnallisessa ja ulkonaisessa muodossa. Kun pyrimme rakentamaan maahan epäsuoraa hallintoa, niin yhtäältä tunnumme rohkaisevan instituutiota, joka ammentaa inspiraationsa ja vitalisuutensa perinteisistä uskonnollisista uskomuksista, kun toisaalta taas olemme tuhoamassa perustuksia siltä rakennelmalta, jonka haluaisimme pysyvän pystyssä. Sen kuori ja ulkomuoto voivat säilyä, mutta on liikaa olettaa, että sen elinvoima kestäisi tämän prosessin. (Rattray 1929, viii–ix.)

Samoihin aikoihin Rattray vihjaili, että Asantessa voitaisiin ottaa oppia Pohjois-Nigeriasta, jossa siirtomaahallinto avoimesti suosi paikallista islamia kristinuskon kustannuksella (ks. Rattray 1928). Selvästikään hänelle sekularismi ei ollut riittävä tae järjestyksen säilymiselle, vaan tarvittaisiin määrätietoisempia ja jämäkempiä otteita. Jännitteet kristittyjen ja päälliköiden välillä jatkuivat joka tapauksessa läpi koko siirtomaa-ajan. Kristinuskosta tuli Ghanan suurin uskonto maan itsenäistymisen jälkeen 1960-luvulla, ja tätä nykyä monet päällikötkin ovat kristittyjä. Kysymys kristinuskon ja päällikkyyden välisestä suhteesta kuitenkin puhuttaa ghanalaisia vielä 2000-luvullakin, varsinkin kun suosiotaan huomattavasti kasvattanut helluntailaiskarismaattinen kristillisyyys suhtautuu perin epäilevästi kaikkeen perinteiseen kulttuuriin. (Ks. esim. Kallinen 2022.)

Johtopäätökset

Brittihallinto yritti säilyttää järjestyksen Asantessa sekularisoimalla perinteisen päällikkyyden. Se pyrki täten suojelemaan ”alkuasukasvaltiota”, joka oli sen oma luomus, mutta jota se itse piti evolutiivisen kehityksen tuotteena. Tässä oli nähtävillä epäsuoran hallinnon ideologian sisältämä paradoksi ehkä kirkkaimmillaan. Yhtäältä yhteiskuntien oli kehityttävä ”luonnollisesti”, omaan tahtiin ja omia suuntaviivojaan pitkin, mutta toisaalta hallitsijoiden oli jatkuvasti laadittava ja toimeenpantava erilaisia määräyksiä ja kieltoja, jotta kehitys pysyisi urillaan.

Kaikkein mielenkiintoisin sekularistisen politiikan lopputulema Asantessa oli kuitenkin sen tuottama kokonaan uudenlainen individualistinen tulkinta perinteisestä asanteyhteiskunnasta. Esikoloniaalinen Asante oli ollut dumontilaisittain luonnehdittuna holistinen. Uskonto oli sen hallitseva sfääri, josta kaikki muu sai arvonsa ja merkityksensä. Ihmiset nähtiin ensisijaisesti esivanhempiansa jälkeläisinä, sukunsa jäseninä, ja heidän paikkansa yhteiskunnassa sekä suhteensa hallitsijaansa määräytyi tällä perusteella. Siirtomaahallinnon tekemä ero uskonnon ja politiikan välillä asetti nyt ihmiset erilaiseen asemaan heidän uskontonsa perusteella. Yksilön uskonnollinen vakaumus alkoi määritellä sitä, millaisia oikeuksia ja velvollisuuksia hänellä oli ”alkuasukasvaltiossa”.

Näin perinteinen päällikkö- tai kuningaskunta voitiin määritellä ensimmäistä kertaa yksilöiden – eikä siis kollektiivisten elementtien – muodostamaksi kokonaisuudeksi. Epäsuoran hallinnon arkkitehteille, olivat he sitten konservatiiveja tai liberaaleja, tämä oli ollut itsestäänselvyys: heidän mielestään valtiot olivat yksilöiden yhteenliittymiä. Asanteille itselleen tämän on täytynyt kuitenkin olla valankumouksellinen ajatus. Siten päällikkyyden sekularisoiminen voidaankin jälkikäteen nähdä eräänlaisena individualistisen yhteiskunta-ajattelun historiallisena päänavauksena siirtomaa-ajan Ghanassa. Sitä kautta modernin poliittisen kansalaisuuden siemen kylvettiin paikalliseen maaperään.

Lähteet ja kirjallisuus

Arkistolähteet

- TNA. The National Archives, Lontoo, Iso-Britannia.
 CO 96. Gold Coast Original Correspondence.
 616 Despatches 2. Oct. – 15. Nov. 1920. “Special Commissioner” for Research in Ashanti Native Affairs. Pääkomissaari C. H. Harper kuvernööri A. R. Slaterille 6.9.1920.
 624 Despatches Apl. – 14. May 1921. Personnel of Northern Territories and Ashanti. Kuvernööri F. G. Guggisberg siirtomaaministeri W. Churchillille 10.5.1921.
 688/11 Anthropological Research Work, Proposal for Carrying out. R. S. Rattray ministeri T. S. Thomasille 18.2.1929.
 691/14 Odikro of Amoaful. Petition of Review of his Position. Ministeri W. J. A. Jonesin muistio 29.11.1929.
 715/3 Proposed Restoration of the old Ashanti Confederacy. A. Fiddianin päiväämätön muistio vuodelta 1934.

Kirjallisuus

- Agamben, Giorgio 2005. *State of exception*. Chicago: Chicago University Press.
 Akande, Rabiat 2020. Secularizing Islam. The colonial encounter and the making of a British Islamic criminal law in Northern Nigeria, 1903–58. *Law and History Review* 38 (2): 459–493. <https://doi.org/10.1017/S0738248019000166>.
 Allman, Jean & Tashijan, Victoria 2000. “I will not eat stone”. *A women’s history of colonial Asante*. Oxford: James Currey.
 Asad, Talal 2003. *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
 Bartels, F. L. 1965. *The roots of Ghana Methodism*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Berlinerblau, Jacques 2017. Political secularism. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. New York: Oxford University Press. 85–102.
 Burrow, J. W. 1981. *A liberal descent. Victorian historians and the English past*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Burton, John W. 1985. Christians, colonists, and conversion. A view from Nilotic Sudan. *The Journal of Modern African Studies* 23 (2): 349–369. <https://doi.org/10.1017/S0022278X00000215>.

- Busia, K. A. 1968. *The position of the chief in the modern political system of Ashanti. A study of the influence of contemporary social changes on Ashanti political institutions*. London: Frank Cass & Co.
- Christelow, Allan 2014. *Muslim law courts and the French colonial state in Algeria*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohn, Bernard S. 1983. Representing authority in Victorian India. Teoksessa Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (toim.), *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. 165–210.
- Colonial Report No. 771. Ashanti: Report for 1912. London: Darling and Son.
- Colonial Report No. 1142. Report on Ashanti for 1921. Accra: Government Press.
- Crowder, Michael 1968. *West Africa under colonial rule*. London: Hutchinson & Co.
- Dumont, Louis 1971. Religion, politics and society in the individualistic universe. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*. 33–41. <https://doi.org/10.2307/3031738>.
- Dumont, Louis 1980. *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*. Complete Revised English Edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis 1992. *Essays on individualism. Modern ideology in anthropological perspective*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dunn, John & Robertson, A. F. 1973. *Dependence and opportunity. Political change in Ahafo*. London: Cambridge University Press.
- Edgerton, Robert B. 1995. *The fall of the Asante empire. The hundred-year war for Africa's gold coast*. New York: The Free Press.
- Fantasia, Rick & Hirsch, Eric L. 1995. Culture in rebellion. The appropriation and transformation of the veil the in the Algerian revolution. Teoksessa Johnston, Hank & Klandermans, Bert (toim.), *Social movements and culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 144–160.
- Feeley-Harnik, Gillian 1985. Issues in divine kingship. *Annual Review of Anthropology* 14: 273–313. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.14.100185.001421>.
- Fields, Karen 1982. Christian missionaries as anticolonial militants. *Theory and Society* 11 (1): 95–108. <https://doi.org/10.1007/BF00173110>.
- Freeman, G. B. 1919. From a district commissioner: A typical day. Teoksessa Clifford, Lady (toim.), *Our days on the Gold Coast. In Ashanti, in the Northern Territories, and the British sphere of occupation in Togoland*. London: John Murray.
- The Friend of Africa* 1841. No. 10. Vol. I. London: The Society for the Extinction of the Slave Trade, and for the Civilization of Africa.
- Haarscher, Guy 2006. *Tunnustuksettömuus*. Käänt. Tapani Kilpeläinen. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura. Ranskankielinen alkuteos 1996.

- Hansen, Thomas Blom & Stepputat, Finn 2005. Introduction. Teoksessa Hansen, Thomas Blom & Stepputat, Finn (toim.), *Sovereign bodies. Citizens, migrants and states in the postcolonial world*. Princeton: Princeton University Press. 1–36.
- Hansen, Thomas Blom & Stepputat, Finn 2006. Sovereignty revisited. *Annual Review of Anthropology* 35: 295–315. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro.35.081705.123317>.
- Haynes, Naomi 2017. *Moving by the spirit. Pentecostal social life on the Zambian Copperbelt*. Oakland: University of California Press.
- Hill, Christopher 1958. *Puritanism and revolution. Studies in interpretation of English revolution of the 17th century*. London: Secker & Warburg.
- Kallinen, Timo 2014. Christianity, fetishism, and the development of secular politics in Ghana. A Dumontian approach. *Anthropological Theory* 14 (2): 153–168. <https://doi.org/10.1177/1463499614534112>.
- Kallinen, Timo 2016. *Divine rulers in a secular state*. Studia Fennica Anthropologica 3. Helsinki: SKS.
- Kallinen, Timo 2021. Eletyt utopiat. Etnografia, demokratia ja anarkistisen antropologian mahdollisuus. Teoksessa Tammisto, Tuomas & Wilenius, Heikki (toim.), *Valtion antropologiaa. Tutkimuksia ihmisten hallitsemisesta ja vastarinnasta*. Helsinki: SKS. 302–326.
- Kallinen, Timo 2022. ‘Thou shalt not worship idols’. The Ten Commandments and traditional chieftaincy in Ghana. *Suomen Antropologi* 46 (3): 71–89. <https://doi.org/10.30676/jfas.116234>.
- Kaplan, Martha 1990. Meaning, agency and colonial history. Navosavakadua and the “Tuka” movement in Fiji. *American Ethnologist* 17 (1): 3–22. <https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.1.02a00010>.
- Kimble, David 1963. *A political history of Ghana 1850–1928*. Oxford: The Clarendon Press.
- Kuklick, Henrika 1979. *The imperial bureaucrat. The colonial administrative service in the Gold Coast, 1920–1939*. Stanford: Hoover Institution Press.
- Kuklick, Henrika 1984. Tribal exemplars. Images of political authority in British anthropology, 1885–1945. Teoksessa Stocking, George W. (toim.), *Functionalism historicized. Essays on British social anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press. 59–82.
- Kyei, T. E. 2001. *Our days dwindle. Memories of my childhood days in Asante*. Portsmouth: Heinemann.
- Lewin, Thomas J. 1978. *Asante before the British. The Prempean years, 1875–1900*. Lawrence: Regent Press.
- Lugard, F. D. 1922. *The dual mandate in British tropical Africa*. London: William Blackwood.
- Mamdani, Mahmood 1996. *Citizen and subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press.

- McCaskie, T. C. 1995. *State and society in pre-colonial Asante*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDougall, James 2010. The secular state's Islamic empire. Muslim spaces and subjects of jurisdiction in Paris and Algiers, 1905–1957. *Comparative Studies in Society and History* 52 (3): 553–580. <https://doi.org/10.1017/S0010417510000307>.
- Mobley, Harris W. 1970. *The Ghanaian's image of the missionary. An analysis of the published critiques of Christian missionaries by Ghanaians 1897–1965*. Leiden: E. J. Brill.
- Myers, J. C. 2008. *Indirect rule in South Africa. Tradition, modernity, and the costuming of political power*. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Obeng, Pashington 1996. *Asante Catholicism. Religious and cultural reproduction among the Akan of Ghana*. Leiden: E. J. Brill.
- Peel, J. D. Y. 1978. The Christianization of African society. Some possible models. Teoksessa Fasholé-Luke, Edward – Gray, Richard – Hastings, Adrian – Tasié, Godwin (toim.), *Christianity in independent Africa*. London: Rex Collins. 443–454.
- Pels, Peter & Salemink, Oscar 1994. Introduction. Five theses on ethnography as colonial practice. *History and Anthropology* 8 (1–4): 1–34. <https://doi.org/10.1080/02757206.1994.9960856>.
- Perry, John 2017. Anglo-American secular government. Teoksessa Zuckerman, Phil & Shook, John R. (toim.), *The Oxford handbook of secularism*. New York: Oxford University Press. 125–141.
- Ramsayer, Friedrich. A. & Kühne, Johannes 1875. *Four years in Ashantee*. London: James Nisbet & Co.
- Ranger, Terence 1993. The local and the global on Southern African religious history. Teoksessa Hefner, Robert W. (toim.), *Conversion to Christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press. 65–98.
- Rattray, R. S. 1928. Anthropology and Christian missions. Their mutual bearing on the problems of colonial administration. *Africa* 1 (1): 98–106. <https://doi.org/10.2307/1155865>.
- Rattray, R. S. 1929. *Ashanti law and constitution*. Oxford: Clarendon Press.
- Robbins, Joel 2004. *Becoming sinners. Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. Berkeley: University of California Press.
- Skinner, Quentin 1965. History and ideology in the English revolution. *The Historical Journal* 8 (2): 151–178. <https://doi.org/10.1017/S0018246X65000019>.
- Stepan, Alfred 2011. The multiple secularisms of modern democratic and non-democratic regimes. Teoksessa Calhoun, Craig – Juergensmeyer, Mark – VanAntwerpen, Jonathan (toim.), *Rethinking secularism*. Oxford: Oxford University Press. 114–144.

- Tordoff, William 1965. *Ashanti under the Prempehs 1888–1935*. London: Oxford University Press.
- Van Rooden, Peter 1996. Nineteenth-century representations of missionary conversion and the transformation of Western Christianity. Teoksessa Van der Veer, Peter (toim.), *Conversion to modernities. The globalization of Christianity*. London: Routledge. 65–87.
- Wilks, Ivor 1975. *Asante in the nineteenth century. The structure and evolution of a political order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williamson, Sidney George 1965. *Akan religion and the Christian faith. A comparative study of the impact of two religions*. Accra: Ghana Universities Press.

10 Uskonnollisen suvaitsemattomuuden oikeuskäsittely

Afrobrasilialaiset uskonnot, julkinen tila ja kansallinen yhteisö 2000-luvun Brasiliassa

Elina I. Hartikainen

© <https://orcid.org/0000-0003-3640-5432>

Miten uskonnollisen suvaitsemattomuuden oikeuskäsittely muokkaa sekularismia uskonnollisesti pluralistisissa yhteiskunnissa? Kuinka se vaikuttaa käsityksiin sekulaarin julkisen tilan ja kansakunnan luonteesta? Uskonnollista suvaitsemattomuutta koskevien syytösten oikeuskäsittely saattaa vaikuttaa yksinkertaiselta, mutta sitä se ei kuitenkaan ole. Tällaisissa oikeustapauksissa tuomioistuintien on pohdittava kysymyksiä, jotka ovat keskeisiä antropologi Hussein Ali Agraman (2010; 2012) ”sekularismin ongelmatilaksi” kutsuman diskursiivisen tilan rakentumiselle. Tämä tila muodostuu yrityksistä määritellä uskonnon ja politiikan välistä ”oikeaa” suhdetta. Lainsäädäntö ja lain soveltaminen ovat keskeisessä asemassa näissä yrityksissä.

Yhtäältä lain kautta rakentuu valtion valta päättää siitä, ”mikä lasketaan uskonnolliseksi ja mikä vaikutus sillä voi olla yhteiskunnassa” (Agrama 2012, 33).¹ Toisaalta laki ”on aina kietoutunut uskonto- ja politiikkakysymykseen” (mt.). Uskonnollista suvaitsemattomuutta koskevat oikeudenkäynnit osoittavat tämän erityisen selkeästi. Niissä tuomioistuinten tehtävänä on määrittää valtion vastuu uskonnollisten ryhmien ja yksilöiden sekä heidän väitettujen vainoajiensa välisten konfliktien sovittelussa. Näissä oikeuden-

1 Kaikki luvun käännökset englannista ja portugalista suomeksi ovat kirjoittajan. Myös luku itse on päivitetty käännös *Religion and Society* -lehdessä vuonna 2019 julkaistusta artikkelista ”Adjudicating religious intolerance. Afro-Brazilian religions, public space, and the national collective in twenty-first century Brazil”.

käynneissä tuomioistuinten on päätettävä, onko tapauksissa kyse uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta – eli voidaanko osoittaa, että niiden motiivina on ollut aikomus syrjiä ja vahingoittaa uskontoa – ja loukkaavatko ne uhrien uskonnonvapautta. Samalla ne vaativat tuomioistuimia sijoittamaan analysoitavat tapaukset laajempaan oikeudelliseen kontekstiin, jossa oikeus uskonnonvapauteen on tasapainotettava muiden oikeuksien ja lakien kanssa.

Sekularismia tarkastelleet antropologit ovat osoittaneet, että uskonnonvapauden oikeuskäsittely kytkeytyy tiiviisti yrityksiin määrittellä uskonnon paikkaa julkisessa tilassa (Sullivan 2005; Bowen 2007; Agrama 2012; Oliphant 2012; Fernando 2014; Hurd 2015; Mahmood 2016). Vaikka normatiiviset käsitykset sekularismista sijoittavat uskonnon yksityiselle alueelle, uskonnon sekularistisen hallinnan käytäntö on toinen. Tosiasiallisesti sekularismi edellyttää uskonnon valtiollista sääätelyä julkisessa tilassa. Tämä on ilmeistä valtioissa, joissa uskonnonvapauden rajat määrittyvät suhteessa ”yleisen järjestyksen” oikeudelliseen periaatteeseen (Agrama 2012; Hurd 2015; Mahmood 2016), mutta uskonnonvapauden rajojen määrittely kietoutuu käsityksiin julkisen tilan luonteesta myös muunlaisissa oikeudellisissa konteksteissa. Tämän osoittavat muun muassa keskustelut, jotka ovat heränneet Ranskassa musliminaisten huivien käytöstä (Bowen 2007; Fernando 2014) ja Ranskassa, Italiassa ja Brasiliassa katolisten symbolien sijoittamisesta tuomioistuimiin ja kouluihin (Oliphant 2012; Giumbelli 2013). Usein sekularismin ongelmatilaa rakentavat keskustelut kohdistuvatkin uskonnollisiin käytäntöihin, joiden nähdään uhkaavan julkisen tilan sekulaarisuutta. Lähemmin tarkasteltuna nämä uskonnolliset käytännöt eivät kuitenkaan uhkaa vain sekulaaria julkista tilaa, vaan myös vallalla olevia käsityksiä siitä, kuinka uskonto ja sen ilmentymät saavat näkyä sekulaarissa julkisessa tilassa. Tässä luvussa tarkastelemani brasilialaiset oikeustapaukset osoittavat, että tämä koskee myös uskonnonvapauden loukkauksia.

Viimeisten kahden vuosikymmenen aikana uskonnollinen suvaitsemattomuus afrobrasiliaalaisia uskontoja kohtaan on noussut keskeiseksi oikeudellisen keskustelun aiheeksi Brasiliassa. Vaikka

afrobrasiliaalaisia uskontoja on syrjitty monin tavoin kautta niiden historian (Reis 1986; Maggie 1992; Johnson 2001), ne ovat viime aikoina joutuneet uudenlaisten hyökkäysten kohteiksi. ”Pyhää sotaa” paholaista vastaan käyvät evankeliset uushelluntailais- ja helluntailaiskirkot ovat ottaneet afrobrasiliaalaiset uskonnot ensisijaiseksi kohteekseen.² Ne ovat hyökänneet näitä uskontoja vastaan useilla eri rintamilla. Laajojen afrobrasiliaalaisia uskontoja ja niiden harjoittajia parhaavien mediakampanjoiden lisäksi afrobrasiliaalaisten uskontojen jumalien ja henkien manaamisesta on muodostunut keskeinen osa monien Brasilian evankelisten kirkkojen toimintaa.³ Samalla suorien afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajiin ja heidän temppelihinsä kohdistuneiden hyökkäysten määrä on kasvanut eksponentiaalisesti (Ministério Público Federal 2018).

Näistä hyökkäyksistä huolestuneiden afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien ja heitä tukevien mustien liikkeiden (*movimentos negros*) aktivistien vaatimuksesta uskonnollinen syrjintä ja ennakkoluulot lisättiin 1990-luvulla ja 2000-luvun alussa rodullista ja etnistä syrjintää ja ennakkoluuloja käsittelevien lakien kattamiin syrjinnän muotoihin.⁴ Tämän seurauksena afrobrasiliaalaisiin uskontoihin kohdistuvaa uskonnollista suvaitsemattomuutta käsittelevien oikeustapausten määrä on moninkertaistunut (Silva 2007). Harva näistä tapauksista on kuitenkin johtanut tuomioon.

- 2 Brasiliassa helluntai- ja uushelluntailaiskirkkoja kutsutaan yleisesti evankelisiksi kirkkoiksi (*igrejas evangélicas*) ja niiden seurakuntalaisia evankelisiksi (*evangélicos*). Tässä artikkelissa käyttämäni termistö seuraa tätä brasiliaalaista diskursiivista käytäntöä.
- 3 Tämän hengellisen sodankäynnin kärjessä on ollut *Igreja Universal do Reino de Deus*, Brasilian suurin uushelluntailainen kirkko. Tämän kirkon lisäksi useat muut uushelluntailais- ja helluntailaiskirkot käyvät ”pyhää sotaa” afrobrasiliaalaisia uskontoja vastaan. Kaikki evankeliset kirkot eivät kuitenkaan suhtaudu afrobrasiliaalaisiin uskontoihin vihamielisesti.
- 4 Vuonna 1997 uskontoon kohdistuva syrjintä sisällytettiin presidentti José Sarneyn alun perin vuonna 1989 hyväksymän rasisminvastaisen lain (L7.716) kriminalisoiden tekojen luetteloon. Vuonna 2010 presidentti Luiz Inácio ”Lula” da Silva vuorostaan allekirjoitti rotujen tasa-arvoa koskevan lain (L12.288), joka asetti afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien uskonnonvapauden valtion erityiseen suojeluun.

Sekä afrobrasilialaisiin uskontoihin kohdistuva syrjintä että sen oikeudellinen käsittely on ymmärrettävä suhteessa sekularismin oikeudelliseen rakentumiseen Brasiliassa. Perustuslaki, joka ratifioitiin vuonna 1988, loi uudenlaiset puitteet uskonnollisten ryhmien toiminnalle julkisessa tilassa. Aikaisemmat perustuslait olivat suosineet katolisuutta samalla kun ne rajoittivat muiden uskontojen harjoittamisen yksityisasuntoihin, palvontapaikkoihin sekä käytäntöihin, jotka olivat ”yleisen järjestyksen” ja ”hyvien tapojen” mukaisia. Vuoden 1988 perustuslaki poisti nämä muihin uskontoihin kohdistuneet rajoitukset ja myönsi kaikille uskonnoille yhdenvertaiset oikeudet julkiseen uskonnon harjoitukseen (Montero 2016; 2017). Tämän myötä evankeliset kristityt ottivat enemmän tilaa julkisuudessa ja kasvattivat poliittista vaikutusvaltaansa 1990- ja 2000-luvuilla räjähdysmäisellä tavalla, joka horjutti Brasiliassa pitkään vallalla olleita käsityksiä maan väestön uskonnollisuuden luonteesta ja uskonnon ja politiikan sekä uskonnon ja julkisen tilan oikeaoppisista suhteista.⁵

Tässä tilanteessa afrobrasilialaisiin uskontoihin kohdistuvasta uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta on tullut Brasilian ”sekularismin ongelmatilaa” määrittävä keskeinen oikeudellinen kysymys. Uskontoihin julkisessa tilassa kohdistuvat solvaukset ja fyysiset hyökkäykset ovat pakottaneet Brasilian oikeusjärjestelmän tarkastelemaan uudelleen uskonnonvapauden asemaa laajemmassa

5 Evankelisiksi kristityiksi tunnustautuneiden brasilialaisten osuus kasvoi Brasilian väestönlaskussa 5,2 prosentista 22,2 prosenttiin vuosien 1970 ja 2010 välillä. Samalla aikavälillä katolilaisiksi tunnustautuneiden brasilialaisten osuus laski 91,8 prosentista 64,6 prosenttiin (IBGE 2010). Sen lisäksi että monien evankelisten kirkkojen harjoittama aktiivinen lähetystyö ja hengellisen sodankäynti muita uskontoja vastaan ovat muokanneet uudelleen brasilialaisia käsityksiä julkisesta uskonnosta, evankelisten kristittyjen yhä voimakkaampi läsnäolo poliittisella kentällä on muuttanut brasilialaisia käsityksiä uskonnon ja politiikan suhteesta. Tapa, jolla katoliset presidenttiehdokkaat kilpailivat evankelisten kirkkojen ja poliitikkojen tuesta 2010- ja 2020-lukujen vaaleissa, kuvastaa evankelisten kristittyjen merkittävää poliittista vaikutusvaltaa Brasiliassa (Mariano & Oro 2016; Mariano & Gerardi 2019). Tämä uskonnon ja politiikan vastavuoroinen instrumentalisointi on herättänyt Brasiliassa laajaa julkista keskustelua poliittisen vallan sekularisuudesta (Mariano & Oro 2011).

julkista tilaa säätelevien oikeuksien ja lakien kokonaisuudessa. Tarkastellakseni, kuinka tuomarit pyrkivät ratkaisemaan näitä kysymyksiä, analysoin kolmea Brasiliassa 2000-luvun alussa käytyä korkean profiilin oikeudenkäyntiä. Ensimmäinen näistä käsitteli purkupääätöstä, jonka Salvadorin kaupunki kohdisti afrobrasilia-laisen candomblé-uskonnon temppeleihin. Toinen koski afrobrasilia-laisia uskontoja halventavien videoiden levitystä YouTubessa. Kolmas tarkasteli afrobrasiliaalaisten uskontojen eläinuhrien suhdetta Rio Grande do Sulin osavaltion eläinsuojelulakiin. Jokainen näistä tapauksista pakotti tuomioistuimet pohtimaan sekä afrobrasiliaalaisten uskontojen oikeudellista asemaa että perustuslaillisesti säädetyn uskonnonvapauden luonnetta ja laajuutta.

Valtiollinen sekularismi Brasiliassa ja afrobrasiliaalaiset uskonnot

Vuoden 1889 perustuslain myötä Brasilian valtio omaksui oikeudellisen ja poliittisen sekularismin (*laicidade*), mikä lakkautti katolisen kirkon aseman valtionuskontona, tunnusti muutkin uskonnot, ja myönsi vapauden eri uskontojen harjoitukselle. Maan omaksuma sekularismin muoto kuitenkin torjui ateismin ja säilytti katolisuuden hegemonisen aseman. Uskontojen välisen tasa-arvon sijaan se katsoi uskonnonvapauden takaamisen riittäväksi keinoksi vastata uskonnollisten vähemmistöjen uskonnollisen ilmaisun tarpeisiin (Montero 2016, 383). Käytännön tasolla tämä sekularismin malli asetti katolisen kirkon etuoikeutettuun asemaan Brasiliassa: katolinen kirkko sai päätävävallan moniin koulutusta, terveyttä ja avio-
liittoa koskeviin asioihin, samanaikaisesti kun muiden uskontojen harjoitus rajoitettiin yksityisiin asuntoihin ja palvontapaikkoihin (Montero 2017).

Muiden uskontojen kuin katolisuuden rajoitettu tunnustaminen ei kuitenkaan kattanut afrobrasiliaalaisia uskontoja. Käytännössä niiden harjoitus oli laitonta 1900-luvun puoliväliin saakka, koska niiden keskeiset rituaalikäytännöt oli kriminalisoitu (Montero

2009). Esimerkiksi afrobrasilialaisten uskontojen harjoittamisessa keskeiset rumpujen soittaminen, ”spiritismi” ja parantaminen olivat rikoksia vuoteen 1940 asti (Maggie 1992; Johnson 2001). Nämä käytännöt kiellettiin ”yleisen järjestyksen” (ordem pública) oikeudellisella periaatteella, joka oli osa urbaaniin köyhälistöön kohdistuvaa sosiaalihygieenistä modernisaatio-ohjelmaa. (Johnson 2001; Montero 2009). Kansan harjoittamien uskonnollisten ja maagisten käytäntöjen sekä parantamismenetelmien oikeudellinen asema herätti tuolloin paljon keskustelua lääkäreiden, lakimiesten, toimittajien, katolisen kirkon edustajien ja älymystön parissa. Koska kriteerit, joita lainsäätäjät ja tuomarit käyttivät yksittäisten käytänteiden hyväksyttävyyden ja uskonnollisen luonteen määrittämiseen, pohjautuivat katolisiin moraalikäsitelmiin, afrobrasilialaiset uskonnot sekä niiden moraalikäsitelmät ja käytännöt näyttäytyivät uhkana yleiselle järjestykselle (Montero 2009, 12).

Afrobrasilialaisten uskontojen oikeudellinen asema pysyi epä määräisenä aina 1980-luvulle saakka. Getulio Vargasin hallinnon aikana (1930–1945) afrobrasilialaiset kulttuurikäytännöt nostettiin keskiöön yrityksissä esittää Brasilia kulttuurisesti ja rodullisesti sekoittuneena kansakuntana.⁶ Tällöin afrobrasilialaisten uskontojen asemaa paransivat Vargasin allekirjoittama asetus, joka tunnusti perinteisten candomblé-temppelien oikeuden uskonnon harjoittamiseen, ja vuoden 1940 rikoslakiin sisällytetty artikla, joka kriminalisoi uskontojen häiritsemisen tai loukkaamisen (Johnson 2001, 28). Samalla afrobrasilialaisten uskontojen rituaalikäytäntöjen kriminalisointi kuitenkin jatkui yleisen järjestyksen periaatteen perusteella, ja niiden poliisivalvonta kasvoi.⁷

Paradoksaalisesti afrobrasilialaisten uskontojen valtioneuvoston alkoi laajeta vasta vuonna 1964 valtaan nousseen sotilasdiktatuuriin

6 Näissä esityksissä Bahian osavaltioista peräisin olevaa afrobrasilialaista candomblé-uskontoa juhlittiin Brasilian afrikkalaisen kulttuuriperinnön kehtona (Johnson 2002; Santos 2005; Sansi 2007; Romo 2008).

7 Vuonna 1934 afrobrasilialaisten kulttien valvonta asetettiin vastaperustettujen myrkkujen ja ”mistifikaatioiden” hallinnasta vastaavien poliisiyksiköiden alaisuuteen (Maggie 1992, 46).

myötä. Katolisen kirkon suorat yhteenotot sotilashallinnon kanssa saivat hallinnon näkemään evankeliset kristityt, vapaamuurarit, kardecistit ja afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajat potentiaalisina poliittisina liittolaisina (Brown 1986; Mariano 2002). Afrobrasiliaalaisista uskonnoista tilanne oli edullisin umbandalle. Umbandan uskonnollisia juhlapäiviä muun muassa sisällytettiin virallisiin kansallisiin ja paikallisiin kalentereihin (Brown 1986, 162–164). Bahian candomblé vuorostaan nousi keskiöön Bahiassa osavaltion hallituksen yrittäessä vahvistaa osavaltion alueellista identiteettiä afrobrasiliaalaisen kulttuurin kautta (Santos 2005; Sansi 2007; Parés 2012). Merkittävää tällä ajanjaksolla oli myös se, että afrobrasiliaalaisten uskontojen säätely siirtyi poliisilta Bahian afrobrasiliaalaisten uskontojen liitolle (FENACAB), jota uskonnon harjoittajat itse hallinnoivat (Santos 2005, 158).

Afrobrasiliaalaisten uskontojen asema lain tunnustamina uskontoina vakiintui vasta vuoden 1988 uuden perustuslain myötä. Vaikka uuden lain välittämä sekularismin malli oli monella tapaa yhteineväinen aikaisempien perustuslakien kanssa, se erosi niistä siinä, että se ei rajoittanut muiden uskontojen kuin katolisuuden harjoittamista yksityisiin asuntoihin tai uskonnollisiin paikkoihin tai vaatinut niitä noudattamaan yleistä järjestystä ja hyviä tapoja. Paula Monteron (2016) mukaan juuri nämä perustuslailliset muutokset tekivät Brasiliasta uskonnollisesti pluralistisen valtion, joka tunnusti kaikki uskonnot, mukaan lukien afrobrasiliaalaiset uskonnot. Tämän muutoksen vaikutukset Brasilian poliittis-uskonnolliseen kenttään olivat merkittävät. Samalla kun vähemmistöuskontojen mahdollisuudet toimia julkisessa tilassa laajenivat huomattavasti, ne joutuivat kilpailemaan muiden uskontojen kanssa legitimiymydestä sekä yhteiskunnallisesta ja poliittisesta vaikutusvallasta (Montero 2016; 2017).

Käytännössä afrobrasiliaalaisten uskontojen oikeudellinen asema on kuitenkin edelleen heikko. Tätä todistavat vaikeudet, joita niiden harjoittajat ovat kohdanneet pyrkiessään puuttumaan oikeusteitse heihin kohdistuneeseen evankelisten kirkkojen väkivaltaan. Vaikka oikeudelliset keinot puuttua tähän väkivaltaan ovat laajentuneet

merkittävästi viimeisen kolmen vuosikymmenen aikana, oikeustapaukset eivät ole johtaneet tuomioihin. Seuraavissa alaluvuissa tarkastelen uskonnollisen suvaitsemattomuuden syytteiden herättämiä kiperiä oikeudellisia kysymyksiä. Kuten analyysini osoittaa, näissä tapauksissa tuomarit joutuvat pohtimaan sekä uskonnollisen syrjinnän ja ennakkoluulojen että kansakunnan arvojen luonnetta.

Yhteisön etu ja uskonnonvapauden rajat julkisessa tilassa

Helmikuussa 2008 afrobrasilialaisiin kohdistuva uskonnollinen suvaitsemattomuus nousi keskeiseksi puheenaiheeksi Brasiliassa, kun Salvadorin kaupungin maanhoitovirasto (SUCOM) purki keskiluokkaisen Imbuín kaupunginosan laitamilla sijainneen Oyá Onipó Neto candomblé-temppelin. Viraston silloisen johtajan Kátia Carmelon mukaan temppelin purkupäätös johtui temppelirakennuksen laittomuudesta. Laittomuus oli tullut viraston tietoon kaupunginosassa toimivan naapuriyhdistyksen valitettua rakennuksen aiheuttamasta häiriöstä. Naapuriyhdistyksen mukaan rakennusta oli laajennettu tavalla, joka esti kulun sen vieressä kulkevalla tiellä. Temppelin johtaja ja tämän tueksi tulleet candomblé-aktivistit vuorostaan väittivät, että temppelin purun tosiasiallinen syy oli uskonnollinen suvaitsemattomuus. Temppelirakennusta ei koettu häiritseväksi sen laittomuuden vuoksi, vaan pikenmninkin sen edustama uskonnollisuus koettiin sopimattomaksi keskiluokkaisessa kaupunginosassa.

Temppelin purun herättämän mediakohun innoittamana aktivistit päättivät viedä tapauksen oikeuteen. Vaikka oikeudelliset keinot afrobrasilialaisiin uskontoihin kohdistuvan syrjinnän ja väkivallan tuomitsemiseen olivat laajentuneet edellisen vuosikymmenen aikana, yksikään tuomari ei ollut vielä tehnyt näiden uskontojen kannalta suosiollista ratkaisua käsittelemisään tapauksissa. Aktivistit toivoivat Oyá Onipó Neton tapauksen johtavan toisenlaiseen oikeudelliseen päätökseen. Näin ei kuitenkaan käynyt. Candomblén

harjoittajiin kohdistuneen haitan sijaan tapausta käsiteltyt tuomari keskittyi pohtimaan syytettyjen intentioita ja uskonnonvapauden suhdetta muihin oikeuksiin.

Syytteen Oyá Onipó Neton purkamisesta nosti Bahian osavaltion uskonnollista syrjintää ja suvaitsemattomuutta valvova syyttäjä Almiro Sena. Syyte kohdistui Kátia Carmeloon, naapuriyhdistyksen valituksen allekirjoittajiin ja temppelin purkaneisiin urakoitsijoihin. Sena katsoi, että tapaukseen oli sovellettava lain 7.716/89 pykälää 20, joka kriminalisoi uskonnollisen syrjinnän. Senan mukaan oli hurskastelua väittää, että temppeli oli purettava, koska osa siitä ulottui julkiselle kulkuväylälle. Salvadorissa suuri joukko rakennuksia oli rakennettu julkiselle maalle. Se, että Oyá Onipó Neto päätettiin purkaa, mutta muita vastaavalla tavalla laittomia rakennuksia ei, osoitti, että tekoa motivoi uskonnollinen suvaitsemattomuus. (9a Vara Criminal da Comarca de Salvador 2008).

Kun tapaus eteni syytettyjen todistajanlausuntoihin lokakuussa 2008, kaikki syytetyt kiistivät syytteet uskonnollisesta syrjinnästä ja esittivät motiivikseen huolen julkisessa tilassa liikkumisen häiriytymisestä. Naapuriyhdistyksen jäsenet väittivät, että heidän veto-omuksensa SUCOM:ille koski yksinomaan rakennuksen liikenteelle aiheuttamaa häiriötä. Heidän mukaansa rakennus peitti yli puolet kadun leveydestä, mikä esti autoja ohittamasta toisiaan. He väittivät myös, etteivät he olleet olleet tietoisia rakennuksen uskonnollisesta tehtävästä, sillä sen pohjakerroksessa toimi mekaanikon liike. Kátia Carmelo puolestaan väitti, että SUCOM oli vain toiminut normaalin käytännön mukaisesti. Todettuaan naapuruyhdistyksen valituksen laillisesti päteväksi se oli ottanut yhteyttä temppelin johtajaan Mãe Rosaan ja pyytänyt tätä poistamaan rakennuksen aiheuttaman haitan. Kun Mãe Rosa ei vastannut vaatimukseen, rakennus määrättiin purettavaksi. Carmelon mukaan virasto ei ollut missään vaiheessa ollut tietoinen rakennuksen uskonnollisesta käyttötarkoituksesta. Purkamisesta vastuussa olleet urakoitsijat vuorostaan väittivät, että he olivat vain noudattaneet määräyksiä. Hekään eivät myöntäneet olleensa tietoisia siitä, että rakennuksessa toimi *can-domblé*-temppeli. (9a Vara Criminal da Comarca de Salvador 2008).

Nämä väitteet veivät pohjan syyttäjän esitykseltä käsitellä tapaus- ta esimerkkinä uskonnollisesta syrjinnästä. Huhtikuussa 2009 antamassaan päätöksessä tuomari Edmundo Lúcio da Cruz esitti, että yleisen syyttäjänviraston esittämät syytökset uskonnollisesta syrjinnästä olivat perusteettomia. Tapaus ei voitu pitää esimerkkinä lain määrittämästä ”uskontoon kohdistuvan syrjinnän tai ennakkoluulojen harjoittamisesta, [siihen] kannustamisesta tai yllytyksestä”, sillä purku ei ollut kohdistunut Mãe Rosan uskontoon vaan rakennukseen, joka oli rakennettu luvattomasti julkiselle kulkuväylälle. (Diário do poder judiciário do estado da Bahia 2009).⁸

Tuomari Cruzin mukaan syyttäjä ei myöskään ollut osoittanut, että purkaminen tai siihen johtaneet naapuriyhdistyksen valitukset olisivat johtuneet ennakkoluuloista candombléta kohtaan. Syrjintä ja subjektiiviset ennakkoluulot oli erotettava toisistaan. Ennakkoluulot eivät välttämättä johtaneet syrjivään käytökseen. Laki 7.716/89 kriminalisoi käytöksen, joka oli ennakkoluulojen motivoimaa, mutta ei ennakkoluuloja sinänsä. Tuomioistuinta ei täten kiinnostanut, olivatko syytetyt ennakkoluuloisia candombléta kohtaan vai eivät, vaan se, olivatko heidän tekonsa ennakkoluulojen motivoimia. Oyá Onipó Neton tapauksessa syyttäjä ei tuomarin mukaan ollut kyennyt todistamaan yhteyttä rakennuksen purkamisen ja syytettyjen subjektiivisten käsitysten välillä, joten purkua ei tästäkään näkökulmasta voitu pitää uskonnollisena syrjintänä. (Diário do poder judiciário do estado da Bahia 2009).

Tuomari Cruz ei kuitenkaan pelkästään selventänyt, miksi tapaus ei täyttänyt lain määrittämiä uskonnollisen syrjinnän kriteerejä.

8 Paul Johnsonin (2005, 86) mukaan yksi haasteista, joita afrodiasporiset uskonnot kohtaavat oikeusjärjestelmässä Yhdysvalloissa ja muualla Pohjois- ja Etelä-Amerikassa, on se, että näissä järjestelmissä uskontoa pidetään ensisijaisesti uskon kysymyksenä. Afrodiasporiset uskonnot vuorostaan ovat pragmaattisesti suuntautuneita. Valtioiden uskoon keskittyneet oikeuskulttuurit eivät pidä näiden uskontojen erityisiä rituaalivaatimuksia välttämättöminä (mt.). Tapa, jolla tuomari Cruz erotti Mãe Rosan temppelille aiheutuneet vahingot hänen uskontoonsa kohdistuneista haitoista näyttää heijastavan samanlaista uskoon pohjautuvaa käsitystä uskonnosta.

Hän myös esitti, että purkaminen oli laillisesti perusteltua: ”Kennelläkään ei ole oikeutta rakentaa rakennusta julkiselle kadulle.” Tuomarin mukaan purku ei olisi herättänyt lainkaan huomiota, jos rakennus olisi toiminut yksinomaan yksityisasuntona. Täten rakennuksen uskonnollinen luonne oli ainoa syy tapauksen nostattamaan laajaan kohuun. Se perustui kuitenkin virheelliseen analyysiin laista. Uskonnollisilla yhteisöillä ei ollut erityisoikeuksia julkisten kulkuväylien käyttöön. Minkään uskonnon oikeus uskonnon harjoittamiseen ei voinut rajoittaa oikeutta vapaaseen liikkumiseen julkisessa tilassa. (Diário do poder judiciário do estado da Bahia 2009).⁹

Tapa, jolla tuomari Cruz katsoi Oyá Onipó Neton tapausta osana uskonnon paikasta julkisessa tilassa käytävää oikeudellista keskustelua osoitti, että uskonnollisen syrjinnän kriminalisoiva laki voitiin asettaa toissijaiseksi suhteessa muiden oikeuksiin. Hänen mukaansa tempppelin laajentaminen kadulle oli nähtävä uskonnollisena rasitteena julkiselle tilalle. Tätä ei voitu hyväksyä sekulaarissa valtiossa. Yksittäisten ihmisten oikeus uskonnon harjoittamiseen ei voinut mennä koko yhteisön etujen edelle. Perustuslaillinen oikeus uskonnonvapauteen ei sallinut uskonnollisten yhteisöjen ylivaltaa julkisessa tilassa. Sen sijaan valtiolla oli velvollisuus määrätä seuraamuksia julkisen tilan loukkauksista, vaikka se johtaisi uskonnollisen tempppelin purkamiseen. Tuomari Cruzin tuomio ei täten ottanut kantaa vain tempppelin purun motiiveihin. Se myös vahvisti oikeudellista käsitystä uskonnonvapauden ja kollektiivisen edun välisestä suhteesta, jonka mukaan yleinen oikeus liikkuu julkisessa tilassa on tärkeämpi kuin yksittäisten uskonnollisten yhteisöjen oikeus harjoittaa uskontoaan.

9 Käytännössä tuomari Cruzin painottama vapaus liikkuu julkisessa tilassa vaihtelee Salvadorissa suhteessa rodulliseen identiteettiin ja luokkastatukseen. Orjuuden päättymisen jälkeen afrikkalaistaustaisen väestön oleskelua julkisessa tilassa rajoitettiin erilaisilla ”maleskelua” kriminalisoivilla laeilla. Nykyisin köyhemmän afrobrasilialaisen väestön kulun ja oleskelun rajoittamista kaupungin keskustan keski- ja yläluokkaisemilla alueilla perustellaan yleisen turvallisuuden tarpeella. (Ks. Collins 2015, Perry 2013, Smith 2016.)

Uskonnollinen suvaitsemattomuus vastaan sananvapaus

Toukokuussa 2014 Brasilian tiedotusvälineet kohisivat vuorostaan liittovaltion tuomarin Rio de Janeirossa tekemästä tuomioistuimen päätöksestä. ”Umbanda ja candomblé eivät ole uskontoja, sanoo liittovaltion tuomari”, kertoi Brasilian suurin sanomalehti *Folha de São Paulo* (Brissola 2014). ”Tuomari ei tunnusta umbandaa ja candombléa uskonnoiksi, koska niillä ei ole ’tarvittavia piirteitä’”, väitti *Bahia Notícias* (Bahia Notícias 2014). ”Tuomari ei tunnusta afrobrasiliaalaisia ilmentymiä uskonnoiksi”, huomioi Globo-verkoston *Jornal Nacional* (Jornal Nacional 2014). Kohu perustui liittovaltion tuomarin huhtikuussa 2014 antamaan šokeeraavaan tuomioon. Tuomarin mukaan umbandaa ja candombléa herjaavien videoiden levitystä YouTubessa ei voitu pitää esimerkkinä uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta, koska umbanda ja candomblé eivät olleet uskontoja.¹⁰

Tuomio koski syytettä, jonka Rio de Janeiron liittovaltion yleinen syyttäjä nosti Mídia Afro -mediakollektiivin pyynnöstä Googlea vastaan. Syyte kohdistui kuuteentoista YouTubessa julkaistuun videoon, jotka yleisen syyttäjän mukaan levittivät suvaitsemattomuutta ja syrjintää afrobrasiliaalaisia uskontoja kohtaan. Videoissa väitettiin, että afrobrasiliaalaisissa uskonnoissa palvotaan paholaisita, ja esitettiin, että evankelinen kristinusko pelastaisi niiden uhrin. Yleinen syyttäjä oli ennen syytteen nostoa pyytänyt Googlea poistamaan videot, mutta Googlen Brasilian-toimisto oli kieltäytynyt tästä. Toimiston mukaan videot oli sallittava, koska ne ilmensivät Brasilian kansan uskonnonvapautta. (Grellet 2014).

10 Tuomiosta keskusteltiin laajasti myös tiedotusvälineiden ulkopuolella. Muun muassa Brasilian antropologinen yhdistys kritisoi jyrkästi tuomari Araújon väitettä, etteivät umbanda ja candomblé olleet uskontoja. Oikeusministeriölle esittämässään lausunnossa se argumentoi, että tuomarin analyysiä oli pidettävä esimerkkinä uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta (ks. Associação Brasileira de Antropologia 2014).

Rio de Janeiron liittovaltion tuomioistuimessa syyte siirtyi tuomari Eugênio Rosa de Araújon käsittelyyn. Mediakohun herättäneessä tuomiossaan tuomari Araújo hylkäsi syytteen. Hänen mielestään videoiden herjaamia *candomblé* ja *umbanda* ei voitu pitää uskontoina: ne eivät tunnustaneet Raamatun tai Koraanin kaltaisia pyhiä tekstejä, ne eivät olleet järjestäytyneet laajemmiksi yhteisöiksi, eivätkä ne tunnustaneet vain yhtä jumalaa. Lisäksi itse videoita ei voitu pitää tietyn uskomusjärjestelmän ilmentyminä eivätkä ne todistettavasti olleet häirinneet *candomblé*- tai *umbanda*-yhteisöjen mahdollisuutta kokoontua. Vaikka videot olivat tuomarin mielestä mauttomia, niitä ei täten voitu pitää uskonnollisen suvaitsemattomuuden ilmentyminä tai siihen yllyttävinä. Sen sijaan ne oli nähtävä uskonnollisten mielipiteiden ilmauksina, ja sellaisina niitä suojeli oikeus ilmaisunvapauteen. (17a Vara Federal do Rio de Janeiro 2014).

Yleinen syyttäjä valitti välittömästi tuomari Araújon päätöksestä. Rion liittovaltion syyttäjänviraston kansalaisoikeuksien aluesyyttäjä Jaime Mitropoulosin jättämässä valituksessa todettiin, että videot oli nähtävä vihapuheena.¹¹ Näin ne eivät olleet ilmaisunvapauden suojaamia. Valituksessa korostettiin, että liittovaltion hallitus oli sitoutunut suojelemaan kaikkia uskontoja, mukaan lukien afrobrasilialaisia, uskonnolliselta suvaitsemattomuudelta ja syrjinnältä allekirjoittaessaan kansalaisoikeuksia ja poliittisia oikeuksia koskevan kansainvälisen sopimuksen (*International Covenant on Civil and Political Rights*) vuonna 1966 ja amerikkalaisen ihmisoikeussopimuksen (*American Convention on Human Rights*) vuonna 1992. Lisäksi suojeeluun velvoitti Brasilian kongressin vuonna 2010 hyväksymä rodullisen tasa-arvon säädös (L12.288 – *Estatuto de Igualdade Racial*). Säädöksen artiklassa 26 korostettiin, että tämä velvollisuus koski myös syrjivän aineiston levittämistä YouTubeen kaltaisilla media-alustoilla. (Ministério Público Federal 2014).

11 Brasilian lainsäädäntö ei kriminalisoi vihapuhetta. Vihapuheen käsitteen käyttö näkyy kuitenkin yleistyneen eri oikeuskonteksteissa viimeisen vuosikymmenen aikana.

Mitropoulosin valituksessa todettiin myös, että tuomioistuinten tai yleisen syyttäjän tehtävänä ei ollut päättää, voitiinko afrobrasiliaalaisia uskontoja pitää uskontoina vai ei. Vaikka sekä tutkijat että näiden uskontojen johtohahmot olivat yksimielisiä niiden uskonnollisesta luonteesta, tuomioistuimen kannalta tapauksessa ei ollut kyse uskonnon määrittelystä vaan uskontojen ja niiden harjoittajien kansalaisoikeudesta uskonnonharjoitukseen ilman syrjintää. Kenenkään vapaus uskonnolliseen ilmaisuun ei voinut mennä tämän oikeuden edelle. Valituksessa kiinnitettiin myös huomiota tapaan, jolla osa syytteen kohteena olevista videoista kuvasi afrobrasiliaalaisten uskontojen afrikkalaisia juuria. Syyttäjän mukaan videoiden kautta levitetty uskonnollinen suvaitsemattomuus afrobrasiliaalaisia uskontoja kohtaan vahvisti Brasilian afrobrasiliaalaiseen väestöön kohdistuvaa rasismia.

Tuomari Araújo vastasi valitukseen ja tiedotusvälineiden kuhuun tarkistamalla tuomiotaan. Rio de Janeiron liittovaltion tuomioistuimen julkaisemassa lausunnossa hän myönsi arvioineensa väärin umbandan ja candomblén uskonnollisen luonteen. Hän totesi, että jo median ja kansalaisyhteiskunnan reaktio hänen alkuperäiseen päätökseensä osoitti umbandan ja candomblén yhteiskunnallisen aseman uskontoina. Hän myös myönsi, että oikeudellisesta näkökulmasta uskontojen ei tarvinnut perustua uskonnollisen yhteisön jakamaan homogeeniseen liturgiaan tai uskomusrakenteeseen. Tämän takia hän oli päättänyt tarkistaa tuomiotaan ja muuttaa siinä olevaa uskonnon määritelmää. Korjaus ei kuitenkaan muuttanut tuomion lopputulemaa. Hänestä syytteen kohteena olleet videot oli edelleen nähtävä mielipiteen ilmauksina. Niitä ei voinut pitää uskonnollisena syrjintänä tai siihen yllyttävinä. Koska ne eivät haitanneet afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien oikeutta kokoontua, ne oli sallittava. (Pinto 2014.)

Liittovaltion hovioikeus oli kuitenkin eri mieltä tuomari Araújo'n kanssa. Se kumosi tämän päätöksen 8.6.2014 ja määräsi Googlen poistamaan loukkaavat videot 72 tunnin kuluessa. Kuten tuomari Araújo, myös hovioikeus perusti päätöksensä sananvapauden periaatteeseen. Toisin kuin Araújo, se kuitenkin katsoi, että sananvapaus

ei ulottunut vihapuheeseen eikä oikeuttanut videoiden levittämistä, jos niiden sisältö loukkasi tai lietsoi vihaa. Erityisesti hovioikeus painotti, että sananvapaudella ei voitu suojata sellaista ilmaisua, joka edisti syrjintää tai suvaitsemattomuutta afrobrasilialaisia uskontoja kohtaan. Tuomioistuin totesi myös, että uskonnonvapautta voitiin rajoittaa silloin, kun se oli tarpeen muiden perusoikeuksien, erityisesti ihmisarvon kunnioituksen, suojelemiseksi. Täten hovioikeus yhtyi päätöksessään yleisen syyttäjän vaatimukseen. Videot oli poistettava välittömästi. (Tribunal Federal da 2a Região 2014).

Saatuana tiedon liittovaltion hovioikeuden tuomioista Google poisti nopeasti syytteessä olleet 16 videota. Se ei kuitenkaan muuttanut YouTubeissa sallimansa sisällön sääntöjä eikä ryhtynyt toimiin muiden sivustolla julkaistujen afrobrasilialaisia uskontoja loukkaavien videoiden suhteen. Hovioikeuden päätös ei täten estänyt afrobrasilialaisten uskontoja loukkaavien kuvien yleistä levitystä verkkoalustoilla. Vaikka tapaus osoitti, että media-alustoilla julkaistun loukkaavan aineiston poisto oli mahdollista oikeusteitse, se myös paljasti afrobrasilialaisiin uskontoihin kohdistuvan uskonnollisen suvaitsemattomuuden oikeuskäsittelyn haasteellisuuden. Tuomari Araújon langettama tuomio näytti, että vuoden 1988 perustuslain tunnustuksesta huolimatta afrobrasilialaisten uskontojen asema uskontoina oli edelleen kiistettävissä oikeudessa. Lisäksi tapaus toi esille sen, kuinka oikeudelliset käsitykset sananvapauden ja uskonnonvapauden välisestä suhteesta saattoivat heikentää uskonnollista suvaitsemattomuutta koskevia kanteita.

Oyá Onipó Neton tapauksen tavoin tämän tapauksen oikeuskäsittelyssä oli pohjimmiltaan kyse uskonnon asemasta julkisessa tilassa. Tapauksista päättäneiden tuomareiden näkemykset kuitenkin erosivat merkittävästi toisistaan. Tuomari Cruzin mukaan Oyá Onipó Neton temppelin purkaminen oli perusteltua, koska yleinen oikeus julkiseen tilaan oli vahvempi kuin yksittäisten uskonnollisten yhteisöjen oikeus uskonnon harjoittamiseen. Tuomari Araújo puolestaan väitti, että uskonnollisen ilmaisun vapaus oikeutti toista uskontoa loukkaavan aineiston julkisen levityksen. Tuomari Araújon tuomion kumonnut liittovaltion valitustuomioistuin taas perus-

teli, että uskonnonvapaus ei ulottunut vihapuheeseen. Vihapuheella ei ollut tilaa Brasilian julkisessa keskustelussa, ei edes silloin kun se perustui uskonnollisiin käsityksiin. Vihapuhe loukkasi varsinaisten kohteidensa lisäksi koko kansallista yhteisöä.

Sen lisäksi että nämä tapaukset paljastavat, kuinka eri tavoin brasilialaiset tuomarit analysoivat ja tulkitsevat oikeutta uskonnonvapauteen ja sen suhdetta julkiseen tilaan, ne osoittavat, kuinka kiistanalaisia ovat yleisen hyvän käsitteet, joihin tuomarit nojaavat tuomioissaan. Yhteisö tai arvot, joita tuomarit pyrkivät suojelemaan, eivät ole selviöitä. Sen sijaan vetoamalla yhteiskunnan etuihin tai arvoihin uskonnonvapautta koskevat oikeudelliset päätökset osallistuvat laajempiin keskusteluihin näiden käsitteiden merkityksestä – ne artikuloivat ja lopulta myös vahvistavat erilaisia näkemyksiä siitä, mitä yleinen hyvä tarkoittaa. Tämä korostuu erityisesti viimeisessä tässä luvussa analysoimassani tapauksessa.

Eläinuhrit ja oikeus uskonnonvapauteen

Vuonna 2003 oikeistolaista Brasilian työväenpuoluetta (PTB) edustava evankelinen Rio Grande do Sulin osavaltion senaatin edustaja (*deputado estadual*) Manoel Maria dos Santos ehdotti uutta eläinsojelijalakeja. Lakiehdotus kielsi fyysisen väkivallan eläimiä kohtaan sekä kärsimyksen aiheuttamisen eläimille (Oro 2005).¹² Ehdotus herätti välittömästi kiivaan keskustelun.¹³ Vastustajien mukaan lakiehdotuksen tosiasiallinen tarkoitus oli estää afrobrasilialaisille uskonnoille keskeiset eläinuhrit. Sen puolustajat taas väittivät, että lakiehdotusta motivoi huoli eläinten oikeuksista kaikissa tilanteissa. Oyá Onipó Neton tapauksen tavoin lakiehdotuksesta käyty

12 Manoel Maria dos Santos oli *Igreja do Evangelho Quadrangular* -kirkon pastori, joka on osa Yhdysvalloista lähtöisin olevaa International Church of the Foursquare Gospel -kirkkoa.

13 Lakiehdotuksesta käytyä mediakeskustelua ja sen ympärillä tapahtunutta poliittista mobilisaatiota vuosina 2002–2005 analysoi tarkemmin Oro (2005).

oikeudellinen keskustelu tiivistyi kysymykseen uskonnonvapauden suhteesta muihin lain takaamiin oikeuksiin, mutta sen lopputulos oli toinen. Tuomioistuimet asettivat ensisijaiseksi afrobrasiliaisten uskontojen uskonnonvapauden turvaamisen, sillä lakiehdotuksen arviointia väritti huoli evankelisten kristittyjen kasvavasta vaikutusvallasta Brasilian lainsäädäntöelimissä ja heidän tuestaan lainsäädännölle, joka heikensi näiden uskontojen asemaa.

Tämän takaamiseksi tuomioistuimet nojasivat uskontojen oikeudellisen tasa-arvon eli isonomian periaatteeseen, jonka mukaan laki ei voinut kohdella epätasa-arvoisesti eri uskontojen oikeuksia harjoittaa rituaalejaan. Tämän perusteella keskustavasemmistolaisista työväenpuoluetta (Partido dos Trabalhadores, PT) edustava parlamentaarikko Edson Portilho esitti, että dos Santosin lakiehdotukseen lisättäisiin seuraavanlainen afrobrasiliaisten uskontojen eläinuhrit salliva suojalauseke ennen sen hyväksymistä Rio Grande do Sulin osavaltion lainsäädäntöelimessä: ”Tämä kieltö ei koske afrikkalaista alkuperää olevien rituaalien [*cultos e liturgias*] vapaata harjoitusta.” (Oro 2005, 13). Rio Grande do Sulin lakiasäätävä edustajakokous hyväksyi lain, joka sisälsi Portilhon esittämän suojalausekkeen vuonna 2004, vaikka lakia alun perin ehdottanut dos Santos äänesti sitä vastaan (Oro 2005).

Keskustelu laista kuitenkin jatkui pian sen hyväksymisen jälkeen. Vajaa neljä kuukautta myöhemmin Rio Grande do Sulin yleinen syyttäjä esitti sen kumoamista. Yleisen syyttäjän mukaan Portilhon esittämä suojalauseke oli perustuslain vastainen. Hän totesi, että Rio Grande do Sulin osavaltio ei voinut muuttaa ympäristörikoksia koskevaa lainsäädäntöä tällaisella suojalausekkeella, koska ympäristörikokset kuuluivat liittovaltion hallituksen alaisuuteen. Lisäksi tapa, jolla lauseke vapautti afrobrasiliaiset uskonnot lain piiristä, loukkasi kaikkien uskontojen tasa-arvoisen kohtelun ja sekulaarin valtion perustuslaillisia periaatteita. (Robert 2008).

Rio Grande do Sulin osavaltion hovioikeus oli eri mieltä. Huhtikuussa 2005 se hylkäsi molemmat yleisen syyttäjän valituksista. Ensimmäiseen valitukseen se vastasi, että Portilhon esittämä suojalauseke koski osavaltion eläinsuojelulakia. Näin ollen se ei lou-

kannut liittovaltion toimivaltaa. Toiseen valitukseen se vastasi, että uskonnonvapaus suojaasi afrobrasiliaisten uskontojen harjoittamaa eläinten uhrausta. Jos afrobrasiliaisten uskontojen seremonioissa uhrattuja eläimiä ei altistettu liialliselle julmuudelle, ei lainsäätäjillä ollut perusteita kieltää tätä käytäntöä. Yleinen syyttäjä vastasi hovioikeuden päätökseen tekemällä siitä uuden valituksen liittovaltion tuomioistuimeen.

Valituksen oikeuskäsittelyn venyessä keskustelu eläinuhreista afrobrasiliaalaisissa uskonnoissa käynnistyi uudelleen. Vuonna 2015 demokraattista työväenpuoluetta (PDT) edustava parlamentaarikko Regina Becker Fortunati esitti, että uskonnollisen uhrauksen mahdollistava suojalauseke poistettaisiin Rio Grande do Sulin osavaltion eläinsuojelusäännöksestä.¹⁴ Eläinten oikeuksien lisäksi hän perusteli esitystään väitteellä, että afrobrasiliaalaisten uskontojen eläinuhrit loukkasivat yleistä moraalialia ja terveyttä. Hänen mukaansa eläinten uhraus uskonnollisissa rituaaleissa soti hyvän yhteiskunnallisen rinnakkaiselon (*boa convivência*) periaatetta vastaan. Ihmiset kärsivät altistuessaan uhrattujen eläinten jäännöksille julkisissa tiloissa kuten risteyksissä, aukioilla ja kadunkulmissa. Lisäksi tällaiset jäännökset aiheuttivat terveysriskin. Fortunati perusteli ehdotustaan myös väittämällä, ettei eläinuhreille ollut tarvetta nyky maailmassa. Hänen mukaansa muut kuin afrobrasiliaalaiset uskonnot olivat jättäneet sellaiset rituaalikäytännöt taakseen kauan sitten: ”neitsyitä ei enää surmattu alttareilla” eikä ”lampaita enää poltettu vastineeksi jumalallisista siunauksista”. (GauchaZH 2015.)

Lakiesitys sai tukea eläinaktivisteilta, jotka väittivät eläinuhrien olevan tarpeettomia afrobrasiliaalaisissa uskonnoissa. Muun muassa *Movimento Gaucho de Defesa Animal* -eläinsuojeluliikkeen johtaja Maria Luiza Nunes väitti, että candomblé-uskonnon symbolisesta kehdestä Bahiasta kotoisin oleva temppelein johtaja oli kertonut hänelle, että eläinuhrien aika oli ohi myös afrobrasiliaalaisissa uskonnoissa. Tästä näkökulmasta suojalausekkeelle ei ollut perustaa. Jos

14 Scola Gomes (2017) analysoi Fortunatin vuoden 2015 lakiehdotuksen synnyttämää keskustelua.

afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajat itse kokivat eläinuhrit tarpeettomiksi uskonnonharjoituksessa, ei niitä voinut oikeuttaa uskonnonvapauden takaamisella.

Afrobrasiliaalaisten uskontojen edustajat kuitenkin kiistivät eläinaktivistien väitteet. Heidän mukaansa eläinuhrit olivat välttämättömiä heidän uskontonsa harjoitukselle ja ne toteutettiin ilman julmuutta eläimiä kunnioittaen (vrt. Oro – de Carvalho – Scuro 2017). Rio Grande do Sulin umbandan ja afrobrasiliaalaisten kulttien osavaltioneuvostoa edustava Clovis de Xangô tiivistä nämä argumentit vastineessaan Fortunatin lakiesitykseen. Hän esitti, että afrobrasiliaalaisten uskontojen rituaaleissa uhratut eläimet tapettiin mahdollisimman nopeasti ja kivuttomasti ja eläimiä kunnioittaen. Eläimiin kohdistuva julmuus ei ollut pelkästään kiellettyä, vaan se myös mitätöi rituaalin. Uhratut eläimet eivät myöskään menneet hukkaan, koska ne valmistettiin rituaalin jälkeen ruuaksi. Eläinten jäänteiden jättäminen julkisille paikoille vuorostaan oli harhaoppista. Se ei heijastanut afrobrasiliaalaisten uskontojen todellisia käytäntöjä. (GauchaZH 2015.)

Afrobrasiliaalaisten uskontojen eläinuhreja rajoittavaa lakiesitystä kritisoitiin myös hurskastelusta. *Portal Geledés* -blogiin kirjoitetussa vieraspostauksessa Monique Britto Eleotorio (2015) esitti, että afrobrasiliaalaisten uskontojen eläinuhrien vastustus johtui rasismista ja uskonnollisesta suvaitsemattomuudesta. Lakiesityksen keskityminen näihin uskontoihin ja niiden harjoittamiin eläinuhreihin paljasti tämän. Lihansyönti Brasiliassa oli yleistä, mutta eläinten tappaminen tätä tarkoitusta varten ei ollut noussut julkiseksi huolenaiheeksi. Eleotorio kirjoitti, että jos lakiesityksen taustalla todella olisi ollut huoli eläinten oikeuksien toteutumisesta, se olisi kohdistunut eläinten tehotuotantoon suurilla maaseututiloilla. Eläinten laajamittainen tappaminen lihateollisuudessa ei kuitenkaan vaikuttanut aiheuttavan moraalisia ongelmia suurelle yleisölle. Tästä näkökulmasta väite, että afrobrasiliaalaisten uskontojen eläinuhrit uhkasivat yleistä moraalialia, oli tekopyhä.

Rio Grande do Sulin lainsäätöelimen perustuslaki- ja oikeusvaliokunta äänesti Fortunatin ehdotuksesta toukokuussa 2015. Äänin 11

puolesta ja 1 vastaan valiokunnan jäsenet päättivät, että lakiesitys oli perustuslain vastainen. Valiokunnan lausunnossa todettiin, että Fortunatin lakiehdotus loukkasi ”afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien perustuslaillisia oikeuksia omantunnon- ja uskonvapauteen” (ks. Ribeiro 2015). Tyytymättömänä päätökseen Fortuna ti yritti vielä viedä lakiesityksen lainsäätöelimen yleiskokoukseen. Yleiskokouksessa esitys sai enemmän kannatusta, mutta loppujen lopuksi se hylättiin myös siellä äänin 14 puolesta ja 27 vastaan.

Keskustelu Rio Grande do Sulin eläinoikeuslain perustuslainmuokaisuudesta päättyi vuonna 2019, kun Brasilian liittovaltion korkein oikeus (STF) antoi ratkaisun Rio Grande do Sulin yleisen syyttäjän vuonna 2006 liittovaltion oikeuslaitokseen tekemästä valituksesta. Yksimielisessä päätöksessään korkeimman oikeuden tuomarit katsoivat, että vuoden 2004 Rio Grande do Sul -laissa oleva artikla, joka antoi afrobrasiliaalaisille uskonnoille erityisoikeuden uhrata eläimiä, oli perustuslain mukainen (Supremo Tribunal Federal 2019a). Tuomari Alexandre de Moraes ehdotti lausunnossaan, että uskonnollisia uhrauksia koskeva poikkeus olisi laajennettava kattamaan kaikki uskonnot, mutta enemmistö korkeimman oikeuden tuomareista katsoi, että poikkeuksen kohdistaminen afrobrasiliaalaisiin uskontoihin oli perusteltua niihin kohdistuneen historiallisen ja edelleen jatkuvan syrjinnän vuoksi (Supremo Tribunal Federal 2019b). Heidän mukaansa afrobrasiliaalaisten uskontojen vapautus eläimiä suojelevasta säädöksestä ei loukannut kaikkien uskontojen tasa-arvoisen kohtelun periaatetta. Pikemminkin se tuki tätä periaatetta, sillä se varmistti afrobrasiliaalaisten uskontojen oikeuden harjoittaa niille olennaisia eläinuhreja.

Brasilian korkein oikeus ei kuitenkaan vain vahvistanut afrobrasiliaalaisten uskontojen rituaaleissa suoritettujen eläinuhrien perustuslaillisesti suojattua asemaa. Se otti myös kantaa siihen, miten brasiliaalaisten tuomioistuinten tuli vastaisuudessa käsitellä afrobrasiliaalaisia uskontoja ja niitä vastaan tehtyjä hyökkäyksiä. Yhtyessään enemmistön mielipiteeseen tuomari Luis Fux totesi, että tuomioistuimien oli aika vahvistaa afrobrasiliaalaisten uskontojen laillisuus ja suojella niitä niihin kohdistuvalta uskonnolliselta suvaitsemat-

tomuudelta ja syrjinnältä: ”Tällä oikeuskäytännön esimerkillä liittovaltion korkein oikeus tekee lopun afrobrasiliaalaisten uskontojen tempeleihin kohdistuvasta väkivallasta ja hyökkäyksistä.” (Supremo Tribunal Federal 2019b.)

Korkeimman oikeuden tuomareiden näkemykset lain perustana olevista yhteisön eduista ja moraalista erosivat täten silmiinpistävästi niistä, jotka ohjasivat dos Santosin alkuperäistä lakiehdotusta ja Fortunatin vuoden 2015 pyrkimystä poistaa laista afrobrasiliaalaisia uskontoja koskeva poikkeus. Dos Santosin ja Fortunatin lakiehdotukset nojasivat käsitykseen yhteisöstä, johon afrobrasiliaalaiset uskonnot eivät kuuluneet. Korkeimman oikeuden päätös puolestaan korosti afrobrasiliaalaisten uskontojen harjoittajien asemaa kansallisen yhteisön täysivaltaisina jäseninä ja yhteiskunnan velvollisuutta suojella heitä syrjinnältä ja ennakkoluuloilta.

Johtopäätökset

Antropologinen sekularismia koskeva tutkimus on osoittanut, että oikeudelliset yritykset määrittellä uskonnonvapauden laillisia rajoja julkisessa tilassa suosivat enemmistöuskontoja (Sullivan 2005; Agrama 2012; Fernando 2014; Tambar 2014; Hurd 2015; Mahmood 2016). Tuomioistuinten käsitykset julkiseen tilaan sopivasta uskonnollisesta ilmaisusta perustuvat usein enemmistön uskonnollisiin käsityksiin ja käytäntöihin. Enemmistön uskonnollisten näkemysten ja oikeuden välinen suhde ei kuitenkaan ole muuttumaton. Sen lisäksi, että tuomioistuimet ja laki vahvistavat enemmistöuskontojen asemaa suhteessa valtioon, ne myös osallistuvat tällaisten suhteiden uudelleenmäärittelyyn. Tämä on erityisen selvää nopean uskonnollisen muutoksen tilanteissa, kuten tässä luvussa tarkasteleman Brasilian kontekstissa. Kuten analysoimani tapaukset osoittavat, uskonnollisen suvaitsemattomuuden tuomitsemisessa olennaista ei ole pelkästään uskonnollisiin ryhmiin kohdistuneiden haittojen ja taustalla olevien motiivien arvioiminen. Oikeuden päätöksissä muokataan myös uskonnon asemaa julkisessa tilassa. Kuten ana-

lysoimani tapaukset osoittavat, uskonnollisen suvaitsemattomuuden tuomitseminen ei vaikuta ainoastaan käsityksiin uskonnollisiin ryhmiin kohdistuneista haitoista ja syrjinnän motiiveista. Se muokkaa myös käsityksiä sekulaarin julkisen tilan luonteesta ja uskonnon paikasta siinä.

Viime kädessä tavat, joilla vähemmistöuskontoihin kohdistuvan suvaitsemattomuuden herättämät oikeudelliset kysymykset ratkaistaan, ovat historiallisesti spesifejä. Ne heijastavat sekä yksittäisten valtioiden ja uskontojen suhteiden ja niiden säätelyn erityisiä historiallisia kehityskulkuja että niiden nykypäivänä kohtaamia haasteita. Tätä havainnollistavat hyvin erilaiset tavat, joilla Yhdysvaltain ja Brasilian korkeimmat tuomioistuimet ovat perustelleet päätöksiään afrikkalaisperäisten uskontojen eläinuhreista. Rio Grande do Sulin eläinuhreihin kohdistuvan lakiehdotuksen herättämässä kiivaassa oikeudellisessa keskustelussa on selkeitä yhtäläisyyksiä Yhdysvaltain korkeimman oikeuden vuonna 1996 käsittelemään *Church of the Lukumí Babalu Ayé, Inc. v. City Hialeah* -tapaukseen.¹⁵

Hialeah'n tapaus sai alkunsa, kun Hialeah'n kaupungissa Suur-Miamissa yritettiin kieltää eläinuhrien käyttö afrokuubalaisissa uskonnollisissa rituaaleissa. Kun Hialeah'n kaupunginvaltuusto hyväksyi kiellon, *Church of the Lukumí Babalu Ayé, Inc.* -niminen yhteisö valitti päätöksestä. Kahden alemman tuomioistuimen vahvistettua Hialeah'n kaupunginvaltuuston eläinuhrikiellon tapaus päätyi Yhdysvaltain korkeimman oikeuden käsittelyyn. Päätöksessään korkein oikeus kumosi alempien tuomioistuinten päätökset todeten, että kiello oli perustuslain vastainen.

Samankaltaisuudestaan huolimatta Hialeah'n ja Rio Grande do Sulin tapausten ympärillä käyty keskustelu kuitenkin nojasi erilaisiin oikeudellisiin periaatteisiin. Yhdysvaltain korkeimman oikeuden Hialeah'n eläinuhrikieltoa koskeva päätös perustui Yhdysvalloissa noudatettavaan uskonnollisen neutraaliuden tai yleisen sovellettavuuden periaatteeseen, jonka mukaan uskonnolliset käy-

15 Ks. erit. Johnson (2005); Palmié (1996).

tännöt voidaan kieltää lailla vain, jos samanlainen käyttäytyminen kriminalisoidaan uskonnotomissa yhteyksissä. Tässä kontekstissa eläinuhrien legitimiys oli arvioitava suhteessa uskonnotomiin käytäntöihin kuten metsästykseseen (Palmié 1996, 194). Rio Grande do Sulin tapauksen oikeuskäsittely vuorostaan pohjautui Brasiliassa vallitsevaan uskontojen oikeudellisen tasa-arvon eli isonomian periaatteeseen, jonka mukaan laki ei voi kohdella eriarvoisesti eri uskontojen vapautta harjoittaa rituaalejaan.

Brasilian korkeimman oikeuden päätös, jossa painotettiin valtion velvollisuutta varmistaa uskonnollinen tasa-arvo tässä ja muissa tapauksissa, on ymmärrettävä suhteessa maan muuttuvaan uskonnolliseen ja uskontoa koskevaan oikeudelliseen kenttään. 1900-luvun alussa afrobrasilialaisten uskontojen käytännöt kriminalisoitiin yleisen järjestyksen periaatteen pohjalta. Nykyinen uskonnollisen tasa-arvon lainsäädännöllinen painotus kytkeytyy vuorostaan huoleen evankelisten kirkkojen kasvavasta julkisesta ja poliittisesta valasta ja sen vaikutuksista maan perustuslaillisiin sitoumuksiin uskonnollinen moninaisuuden takaamisesta.

Kiitokset

Tämä luku on päivitetty käännös *Religion and Society* -lehdessä vuonna 2019 julkaistusta artikkelista ”Adjudicating religious intolerance. Afro-Brazilian religions, public space, and the national collective in twenty-first century Brazil”. Kiitän lehden julkaisijaa Berghahn Booksia luvasta artikkelin suomenkielisen käännöksen julkaisulle. Kiitän myös Andy Graania, Jeremy F. Waltonia, Miia Halme-Tuomisaarta ja *Religion and Society* -lehden vertaisarvioijia alkuperäisen artikkelin kommentoinnista, sekä Timo Kallista, Teuvo Laitilaa ja tämän teoksen vertaisarvioijia artikkelin päivitetyn käännöksen kommentoinnista. Artikkelin tutkimuksen ja kirjoittamisen rahoittivat Helsingin yliopiston tutkijakollegium ja Suomen Akatemia (päätös 324105).

Lähteet ja kirjallisuus

- 9a Vara Criminal da Comarca de Salvador 2008. Ação Penal, processo no. 1911559-0/2008 [Rikosoikeudellinen menettely, prosessi nro. 1911559-0/2008].
- 17a Vara Federal do Rio de Janeiro 2014. Ação Civil Pública, processo no. 0004747-33.2014.4.02.5101 (2014.51.01.004747-2) [Julkinen siviilikanne, prosessi nro. 0004747-33.2014.4.02.5101 (2014.51.01.004747-2)]. <https://www.conjur.com.br/wp-content/uploads/2023/09/decisao-negou-retirada-videos-1.pdf>. Viitattu 25.2.2025.
- Agrama, Hussein Ali 2010. Secularism, sovereignty, indeterminacy. Is Egypt a secular or a religious state? *Comparative Studies in Society and History* 52 (3): 495–523.
- Agrama, Hussein Ali 2012. *Questioning secularism. Islam, sovereignty, and the rule of law*. Chicago: University of Chicago Press.
- Associação Brasileira de Antropologia 2014. *Nota da ABA/Comissão de Direitos Humanos manifestação contra o não reconhecimento do status de religião aos cultos afro-brasileiros* [ABA:n ihmisoikeuskomission muistiinpano afrobrasilialaisten kulttien uskonnollisen aseman tunnustamatta jättämistä vastaan]. 22.5.2014. https://portal.abant.org.br/images/Noticias/Oficio_nº_017_-_Nota_da_ABA-Comissão_de_Direitos_Humanos_contra_o_não_reconhecimento_do_status_de_religião_aos_cultos_afro-brasileiros_-_PROTOCOLADA.pdf. Viitattu 5.3.2025.
- Bahia Notícias. 2014. Juiz não reconhece umbanda e candomblé como religiões por não terem 'traços necessários' [Tuomari ei tunnusta umbandaa ja candombléa uskontoiksi, koska niillä ei ole 'tarvittavia piirteitä'], 16.05.2014. *Bahia Notícias* <https://www.bahianoticias.com.br/justica/noticia/48756-juiz-nao-reconhece-umbanda-e-candomble-como-religoes-por-nao-terem-tracos-necessarios>, Viitattu 20.5.2025.
- Bowen, John R. 2007. *Why the French don't like headscarves. Islam, the state, and public space*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brissola, Fabio. 2014. Umbanda e candomblé não são religiões, diz juiz federal [Umbanda ja candomblé eivät ole uskontoja, sanoo liittovaltion tuomari]. *Folha de São Paulo*, 16.05.2014. <https://m.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1455758-umbanda-e-candomble-nao-sao-religoes-diz-juiz-federal.shtml>. Viitattu 20.5.2025.
- Brown, Diana DeGroat 1986. *Umbanda. Religion and politics in urban Brazil*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Collins, John F. 2015. *The revolt of the saints. Memory and redemption in the twilight of Brazilian racial democracy*. Durham: Duke University Press.
- Diário do poder judiciário do estado da Bahia 2009. Juízo de direito da 9a vara crime, expediente do dia 03 de abril 2009. Ação Penal—Procedi-

- mento Ordinário —1911559-0/2008 [9. rikostuomioistuimen rikostuomioistuin, käsittely 3. huhtikuuta 2009. Rikosoikeudellinen kanne – ta-
vanomainen menettely – 1911559-0/2008]. 6.4.2009. https://diario.tjba.jus.br/dpjonline/files/Ed_4685/CADERNO_2/SECAO_27/SUBSE-CAO_39/121330.html. Viitattu 25.2.2025.
- Eleotorio, Monique Britto 2015. A realidade por trás da tentativa de proibição dos sacrifícios animais nos cultos religiosos [Todellisuus afrobrasilialaisten uskontojen eläinuhrien kiellon takana]. *Portal Geledés*, 13.3.2015. <https://www.geledes.org.br/a-realidade-por-tras-da-tentativa-de-proibicao-dos-sacrificios-animais-nos-cultos-religiosos/>. Viitattu 25.2.2025.
- Fernando, Mayanthi L. 2014. *The republic unsettled. Muslim French and the contradictions of secularism*. Durham, NC: Duke University Press.
- GauchaZH 2015. Projeto quer vetar sacrifício de animais nas cerimônias de umbanda e cultos afro [Lakiehdotus pyrkii kieltämään eläinuhrit Umbanda ja afro-uskontojen seremonioissa]. 20.2.2015. <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2015/02/projeto-quer-vetar-sacrificio-de-animais-nas-cerimonias-de-umbanda-e-cultos-afro-4703793.html>. Viitattu 25.2.2025.
- Giumbelli, Emerson 2013. The problem of secularism and religious regulation. Anthropological perspectives. *Religion and Society* 4: 93–108.
- Grellet, Fábio 2014. Juiz diz que umbanda e candomblé não são religiões [Tuomari sanoo, että umbanda ja candomblé eivät ole uskontoja]. *Estadão*, 16.5.2014 <https://www.estadao.com.br/brasil/juiz-diz-que-umbanda-e-candomble-nao-sao-religiosos/>. Viitattu 25.2.2025.
- Hurd, Elizabeth Shakman 2015. *Beyond religious freedom. The new global politics of religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) 2010. *Censo demográfico do Brasil 2010* [Brazilian väestönlaskenta 2010]. Rio de Janeiro: IBGE.
- Johnson, Paul C. 2001. Law, religion, and ‘public health’ in the Republic of Brazil. *Law & Social Inquiry* 26 (1): 9–33.
- Johnson, Paul C. 2002. *Secrets, gossip, and god. The transformation of Brazilian Candomblé*. New York: Oxford University Press.
- Johnson, Paul C. 2005. “Three paths to legal legitimacy. African diaspora religions and the state.” *Culture and Religion* 6 (1): 79–105.
- Jornal Nacional. 2014. Juiz não reconhece manifestações afro-brasileiras como religiões [Tuomari ei tunnusta afrobrasilialaisia ilmentymiä uskonnoiksi]. *Jornal Nacional*, 17.05.2014. <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2014/05/juiz-nao-reconhece-manifestacoes-afro-brasileiras-como-religioses.html>, Viitattu 20.5.2025.
- L7,716/89. Brazilian liittovaltion rasismilaki. Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm, Viitattu 20.5.2025
- L12.288/10. Brazilian liittovaltion rotujen tasa-arvolaki. Presidência da Repú-

- blica. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm, Viitattu 20.5.2025.
- Maggie, Yvonne 1992. *Medo do feitiço. Relações entre magia e poder no Brasil* [Taian pelko. Taikuuden ja vallan suhteet Brasiliassa]. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Mahmood, Saba 2016. *Religious difference in a secular age. A minority report*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mariano, Ricardo 2002. Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso [Valtion sekularisaatio, vapaudet ja uskonnollinen moninaisuus]. NAYA Congreso Virtual 2002. https://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm. Viitattu 25.2.2025.
- Mariano, Ricardo – Gerardi, Dirceu André 2019. Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores [Presidentin vaalit Latinalaisessa Amerikassa vuonna 2018 ja konservatiivisten evankelisten poliittinen aktivismi]. *Revista USP* 120: 61–76.
- Mariano, Ricardo & Oro, Ari Pedro 2011. The reciprocal instrumentalization of religion and politics. *Annual Review of the Sociology of Religion* 2: 245–266.
- Mariano, Ricardo & Oro, Ari Pedro 2016. Religion and politics in Brazil. Teoksessa Schmidt, Bettina E. & Engler, Steven (toim.), *Handbook of contemporary religions in Brazil*. Leiden: Brill. 363–378.
- Ministério Público Federal 2014. Agravo de instrumento com pedido de antecipação de tutela recursal, processo no. 0004747- 33.2014.4.02.5101 [Valitus ennakkokieltihakemuksella, asia nro. 0004747- 33.2014.4.02.5101]. <https://www.conjur.com.br/wp-content/uploads/2023/09/agravo-instrumento-interposto-mpf-rj.pdf>. Viitattu 25.2.2025.
- Ministério Público Federal 2018. Nota Técnica No 5/2018/PFDC/MPF: Livro Exercício dos Cultos e Liturgias das Religiões de Matriz Africana. Estudo da Relatoria: Estado Laico e Combate à Violência Religiosa [Tekni- nen huomautus nro 5/2018/PFDC/MPF: Afrikkalaista alkuperää olevien uskontojen kulttien ja liturgioiden vapaa harjoittaminen. Raportöörin tutkimus: Maallinen valtio ja uskonnollisen väkivallan torjunta]. Brasília: Ministério Público Federal & Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão.
- Montero, Paula 2009. Secularização e espaço público: A reinvenção do pluralismo religioso no Brasil [Sekularisaatio ja julkinen tila: Uskonnollisen moninaisuuden uudelleen keksiminen Brasiliassa]. *Etnográfica* 13 (1): 7–16.
- Montero, Paula 2016. Secularism and religion in the public sphere in contemporary Brazil. Teoksessa Schmidt, Bettina E. & Engler, Steven (toim.), *Handbook of contemporary religions in Brazil*. Leiden: Brill. 379–394.

- Montero, Paula 2017. The ‘culture of justification’ in the production of public religiosities in Brazil. Teoksessa Mapril, José – Blanes, Ruy – Giumbelli, Emerson – Wilson, Erin K. (toim.), *Secularisms in a postsecular age? Religiosities and subjectivities in comparative perspective*. New York: Palgrave MacMillan. 207–229.
- Oliphant, Elayne 2012. The crucifix as a symbol of secular Europe. The surprising semiotics of the European Court of Human Rights. *Anthropology Today* 28 (2): 10–12.
- Oro, Ari Pedro 2005. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras. Análise de uma polemica recente no Rio Grande do Sul [Eläinuhrit afro-brasilialaisissa uskonnoissa. Analyysi Rio Grande do Sulissa viimeaikoina käydystä kiistasta]. *Religião & Sociedade* 25 (2): 11–31.
- Oro, Ari Pedro – Carvalho, Erico Tavares de – Scuro, Juan 2017. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul? *Religião & Sociedade* 37 (2): 229–253.
- Palmié, Stephan 1996. Which centre, whose margin? Notes towards an archaeology of US Supreme Court case 91-948, 1993 (Church of the Lukumi vs. City of Hialeah, South Florida). Teoksessa Harris, Olivia (toim.), *Inside and outside the law. Anthropological studies of authority and ambiguity*. London: Routledge. 184–209.
- Parés, Luis Nicolau 2012. Where does resistance hide in contemporary Candomblé? Teoksessa Gledhill, John & Schell, Patience A. (toim.), *New approaches to resistance in Brazil and Mexico*. Durham, NC: Duke University Press. 144–164.
- Perry, Keisha-Khan 2013. *Black women against the land grab. The fight for racial justice in Brazil*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pinto, Marcelo 2014. Juiz recua em manifestações sobre religiões africanas, mas mantém decisão [Tuomari vetäytyy afrobrasilialaisia uskontoja koskevasta väitteistään, mutta pysyy päätöksessään]. *Consultor Jurídico*, 21.5.2014. <https://www.conjur.com.br/2014-mai-21/juiz-recua-manifestacoes-religoes-africanas-mantem-decisao/>. Viitattu 25.2.2025.
- Reis, João José 1986. Nas malhas do poder escravista: A invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829 [Orjuuden vallan verkoissa: Accú candomblén valtaus Bahialla, 1829]. *Religião e Sociedade* 139 (3): 108–127.
- Ribeiro, Djamilá 2015. A hipocrisia contra as religiões de matriz africana foi sacrificada [Tekopyhyys afrikkalaisperäisiä uskontoja kohtaan uhrattiin]. *Carta Capital*, 16.6.2015. <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/a-hipocrisia-contra-as-religoes-africanas-foi-sacrificada-793/>. Viitattu 25.2.2025.
- Robert, Yannick Yves Andrade 2008. Sacrifício de animais em rituais de religiões de matriz africanas [Eläinuhrit afrikkalaisperäisten uskontojen rituaaleissa]. Kurssiessee. Pontificia Universidade Católica do Rio de

- Janeiro. https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2008/relatorios/ccs/dir/yannick_yves_andrade_robert.pdf. Viitattu 25.2.2025.
- Romo, Anadelia A. 2008. *Brazil's living museum. Race, reform, and tradition in Bahia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sansi, Roger 2007. *Fetishes and monuments. Afro-Brazilian art and culture in the twentieth century*. New York: Berghahn Books.
- Santos, Jocélio Teles dos 2005. *O poder da cultura e a cultura no pode. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil* [Kulttuurin valta ja kulttuuri vallassa. Symbolinen kiista mustasta kulttuuriperinnöstä Bahialla]. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- Scola Gomes, Jorge 2017. *Outridade, conflito e governo. Controvérsias públicas acerca da prática sacrificial afro-religioso (Rio Grande do Sul 2015/2016)* [Toiseus, konflikti, ja valtionhallinto. Julkisia kiistoja afro-uskonnollisista uhrikäytännöistä (Rio Grande do Sul 2015/2016)]. Sosiaaliantropologian maisterintutkielma. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Silva, Vagner Gonçalves da 2007. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular. Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil [Esipuhe tai uutisia ei mitenkään erityisestä sodasta. Ushelluntailaisten hyökkäykset afrobrasilialaisia uskontoja ja afrikkalaisen perinteen symboleja kohtaan Brasiliassa]. Teoksessa Silva, Vagner Gonçalves da (toim.), *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* [Uskonnollinen suvaitsemattomuus. Ushelluntailaisuuden vaikutuksia afrobrasilialaiseen uskonnon kenttään]. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 9–28.
- Smith, Christen 2016. *Afro-paradise. Blackness, violence and performance in Brazil*. Champaign: University of Illinois Press.
- Sullivan, Winnifred Fallers 2005. *The impossibility of religious freedom*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Supremo Tribunal Federal 2019a. É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana RE 494601, Decisão 28.03.2019. [Laki eläinten suojelusta, joka turvatakseen uskonnonvapauden sallii eläinten rituaalisen uhrauksen afrikkalaista alkuperää olevissa uskonnoissa, on perustuslain mukainen RE 494601, Päätös 28.03.2019]. <http://stf.jus.br/portal/diarioJustica/verDiarioProcesso.asp?numDj=81&dataPublicacaoDj=22/04/2019&incidente=24199108&codCapitulo=2&numMateria=9&codMateria=4>. Viitattu 25.2.2025.
- Supremo Tribunal Federal 2019b. STF declara a constitucionalidade de lei gaúcha que permite sacrifício de animais em rituais religiosos [Korkein

- oikeus toteaa Rio Grande do Sulin eläinuhrilain perustuslain mukaiseksi]. *Notícias STF* (28.3.2019). <https://stf.jusbrasil.com.br/noticias/691876344/stf-declara-constitucionalidade-de-lei-gaucha-que-permite-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos>. Viitattu 25.2.2025.
- Tambar, Kabir 2014. *The reckoning of pluralism. Political belonging and the demands of history in Turkey*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Tribunal Federal da 2a Região 2014. Ação Civil Pública, processo no. 2014.00.00.101043-0 [Julkinen siviilikanne, prosessi nro. 2014.00.00.101043-0]. <https://www.migalhas.com.br/arquivos/2014/6/art20140630-04.pdf>. Viitattu 25.2.2025.

Kirjoittajat

Toni Alaranta on Turkin poliittiseen historiaan erikoistunut valtiotieteiden tohtori. Hän työskentelee vanhempana tutkijana Ulkopoliittisessa instituutissa. Alaranta on julkaissut laajasti Turkin historiaa ja ulkopoliittikkaa käsitteleviä kirjoja ja artikkeleita, mukaan lukien kemalismiin nykytulkintoja tarkasteleva *Contemporary Kemalism: From Universal Secular-Humanism to Extreme Turkish Nationalism* (Routledge, 2014).

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-1084-5288>

FT Karoliina Dahl on uskontotieteen tutkijatohtori Åbo Akademiassa. Hänen aiempi tutkimuksensa on keskittynyt uskontotutkimuksen menetelmiin sekä nuorten aikuisten uskonnollisiin ja ei-uskonnollisiin näkemyksiin.

🔗 <https://orcid.org/0009-0001-6441-8890>

Elina I. Hartikainen on sosiaaliantropologian apulaisprofessori (Associate Professor) Oslon yliopistossa. Hänen tutkimuksensa tarkastelee uskonnon, politiikan ja lain risteymiä Brasiliassa. Nykyisessä tutkimuksessa hän tarkastelee monikulttuuristen oikeudellisten instrumenttien käyttöönoton vaikutuksia afrobrasilialaisiin uskontoihin kohdistuvan syrjinnän oikeuskäsittelyyn. Aiemmin hän on tutkinut afrobrasilialaisten uskontojen harjoittajien aktiivisyyttä suhteessa Brasilian valtion monikulttuurisuus- ja aktiivisen kansalaisuuden politiikkaan. Teoreettisesti ja metodologisesti hänen tutkimuksensa yhdistää sosiaali- ja kulttuuriantropologiaa ja

kielenantropologisia näkökulmia poliittisiin ja oikeudellisiin prosesseihin. Hänen artikkeleitaan ovat julkaisseet muun muassa *American Anthropologist*, *American Ethnologist*, *Religion and Society*, *Signs and Society* ja *Debates do NER*.

📄 <https://orcid.org/0000-0003-3640-5432>

Timo Kallinen on uskontotieteen professori Itä-Suomen yliopistossa ja sosiaali- ja kulttuuriantropologian dosentti Helsingin yliopistossa. Hänen tutkimuksensa perustuu Ghanassa Länsi-Afrikassa tehtyyn etnografiseen kenttätööhön. Kallisen teos *Divine Rulers in a Secular State* (2016) tarkastelee afrikkalaisen jumalkuninkuuden sekularisoitumista siirtomaa-ajalla ja sen jälkeen.

📄 <https://orcid.org/0000-0001-7916-6203>

Teuvo Laitila, FT, on uskontotieteen dosentti Itä-Suomen ja Turun yliopistoissa. Hänen tutkimuskohteitaan ovat uskonto ja politiikka Itä-Euroopassa ja Balkanilla. Laitilan viimeisimpiä julkaisuja on yhdessä Heta Hurskaisen kanssa kirjoitettu *Ukraina on meidän! Kirkot ja politiikka Ukrainan ja Venäjän suhteissa* (2023).

📄 <https://orcid.org/0000-0003-1321-9741>

Dosentti Tiina Mahlamäki työskentelee uskontotieteen yliopistonlehtorina Turun yliopiston historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksella. Aiemmissä tutkimuksissaan hän on perehtynyt erityisesti esoteriaan ja uushenkisyyteen sekä sukupuolen ja kansalaisuskonnon problematiikkaan.

📄 <https://orcid.org/0000-0002-2100-9878>

TT Marcus Moberg työskentelee uskonnotutkimuksen professorina Åbo Akademiassa. Suuri osa hänen aiemmasta tutkimuksestaan on keskittynyt uskontososiologian teorioihin ja menetelmiin, mukaan lukien uskonnon ja sekulaarin käsitteet.

📄 <https://orcid.org/0000-0001-6790-191X>

Jenni Mölkänen (VTT) on sosiaali- ja kulttuuriantropologi ja työskentelee tutkijatohtorina uskontotieteessä Itä-Suomen yliopistossa. Hänen uskontoon ja ilmastokriisiin liittyvä tutkimuksensa on keskittynyt Madagaskarille. Mölkäsen väitöskirja keskittyi laajamittaisiin ympäristönsuojelutoimiin Koillis-Madagaskarin maaseudulla ympäristöantropologian ja poliittisen ekologian näkökulmista ja toi esille teemoja, kuten tieteellinen tieto, sukulaisuus, hautaaminen, lahjat ja velat sekä ekoturismi. Parhailtaan hän tutkii ekologia ennallistamisprojekteja eteläisellä Madagaskarin maaseudulla Helsingin yliopiston kehitystutkimuksessa.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-7518-9309>

Teologian tohtori Rony Ojajärvi työskentelee tutkijatohtorina Itä-Suomen yliopistossa. Kirkkohistorian alalle tehdyssä väitöskirjassaan hän käsitteli uskonnon roolia suomalaisten rauhanliikkeiden historiassa. Nykyinen Ojajärven tutkimus laajentaa väitöskirjan pohjalta tarkastelua pohjoismaisten rauhanliikkeiden historiaan sekä talous- ja uskontohistorian risteymäkohtiin.

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-5157-4413>

Lauri Thurén, TD, on eksegetiikan professori Itä-Suomen yliopistossa. Hän on tutkinut Suomen Akatemian huippuyksiköissä ja akatemiaprojektissa Jeesuksen vertauksia ja Uuden testamentin kirjeitä retoriikan ja argumentaation näkökulmasta.

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-2675-9974>

Terhi Utriainen on uskontotieteen professori Helsingin yliopistossa. Hänen kiinnostuksensa kohdistuu etenkin oman aikamme elettyyn ja vernakulaariin uskontoon, uushenkisyyteen, sukupuoleen ja ruumiillisuuteen sekä kuolemantutkimukseen ja rituaalitutkimukseen.

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-4074-2917>

Heikki Wilenius (VTT) on postdoc-tutkijana Helsingin yliopistossa työskentelevä antropologi. Hän on viettänyt pitkiä ajanjaksoja Kaakkois-Aasiassa vuodesta 1997 alkaen, ja tutkinut muun muassa itäjaavalaisten poliitikkojen puhetyylejä ja rituaaleja, valtion roolia luonnonvarojen hyväksikäytössä Kalimantanin saarella ja äänentoistoon liittyvän teknologian vaikutusta auktoriteetin rakentumiseen. Hänen tämänhetkinen tutkimuksensa käsittelee sitä, miten ohjelmistoteknologiat välittävät infrastruktuurien rakentumista ja miten generatiivinen tekoäly muuttaa ohjelmistonkehitysorganisaatioissa tehtävää työtä.

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-4601-2392>

Abstract

Secularisms: Negotiating boundaries between the religious and the secular is a Finnish-language edited volume that explores the multiplicity of secularisms in both past and present from a global perspective. The twelve authors represent five different disciplines: the study of religion, anthropology, theology, church history, and political history. The volume is divided into four parts, each united by a common theme. The first part focuses on concepts related to secularism and the roots of secularist thought in Christianity. The second part discusses the different histories of state secularisms through cases of the Soviet Union, Turkey, and Indonesia. The third part examines how religion is portrayed in the Finnish public sphere, with cases on women's spirituality and debates within the peace movement. The fourth and final part focuses on the legacy of secularist colonial policies in the Global South, with examples from Madagascar, Ghana, and Brazil.

Asiahakemisto

- afrobrasilialaiset uskonnot 264, 319–320n, 322–323, 325, 329–338
- animismi 172n, 182n
- aseistakieltäytyminen 223, 231
- ateismi 21, 26, 28, 34, 41, 64, 84–85, 89–90, 94, 104, 152, 172, 179–180, 182, 190–191, 322
- bolševikkipuolue/bolševikit 106–109, 112, 114, 128, 132–134, 136, 138 (ks. myös kommunistit/kommunistit)
- buddhalaisuus 26n, 177, 39, 181, 182n
- candomblé 322–323, 323n, 324–327, 329, 330–331, 335
- daolaisuus 27n (ks. myös taolaisuus)
- diskursiivinen uskonnotutkimus 43, 47–71
- diskurssi 42n, 47, 54, 56, 60–62, 65, 69, 104, 148, 156–157, 163, 170–173, 178, 181–182, 184–185, 191, 198, 222, 226, 232, 235, 237–238, 243, 251
- ekoturismi 268, 270–271, 276, 278, 280–283
- eläinuhrit 332–337, 339–340
- epäsuora hallinto 292, 295, 299, 302, 307, 311–312
- evoluutio/evolutionismi 264, 273, 292–293, 299–303, 312
- feminismi/feministit 108, 119, 197, 201, 201n, 202, 215
- fetisismi 14, 308–310 (ks. myös taikausko)
- gnostilaisuus 91
- helluntailaisuus 311, 320, 320n
- henget 13–14, 93, 208, 213, 263, 267, 269, 276–284, 306, 320
- henkisyys 89, 193, 197–198, 201, 203–205, 209–210, 212, 212n, 213–215
- Heprealainen raamattu 45, 79, 86, 88, 92
- hindulaisuus 25, 103, 169, 171, 181–182n, 199
- historiakuva 245–246, 248–249, 252

- holismi/holistinen 172, 303–304, 312
- huumori 15, 193, 198, 206–209, 211–216
- ideologia 21, 23–24, 28, 30–31, 43, 47, 60–61, 66, 70, 100, 106, 110, 114, 133–135, 139, 150, 153, 156, 169, 179, 181, 194, 200–201, 204, 225, 293–294, 312
- individualismi 304, 312
- islam 16, 20, 24, 29–30, 41, 62, 102–104, 149–151, 154–157, 159, 163, 168, 171, 172, 174–175, 176, 180, 181–182n, 183–184, 203, 294–295
- islamismi/islamistit 175–176, 178, 183
- Jehovan todistajat 180
- journalismi 210–211, 241
- julkinen tila 27–28, 41, 60, 100–101, 106, 107, 110, 112, 116, 120, 122–123, 126, 130, 133, 136–139, 163, 172, 203, 225, 318–319, 321–322, 324, 326, 328, 332–333, 335, 338–339 (ks. myös yksityinen tila)
- jumalkuninkuus 304–307
- juutalaisuus 91
- kansalaisuskonto 18, 184
- kapitalismi 21, 106–108, 112, 114, 121–123, 161
- katolisuus 16, 56, 181n, 238, 264, 308, 319, 321–324
- kehitysmaat 237, 243
- kemalismi/kemalistit 10, 68, 103–104, 145–147, 150–163
- kolonialismi 23, 41, 99, 103–104, 110n, 243–244, 261–264, 291–293, 298–299, 304
- kommunismi/kommunistit 21–22, 28, 30–31, 61, 101, 104, 106, 109, 115–116, 122, 127n, 161, 168, 174, 176–180, 232, 238, 240 (ks. myös bolševikkipuolue/bolševikit)
- konfutselaisuus 26n, 27–30, 181n
- konservatismi/konservatiivit 20, 114, 117, 157–159, 193, 197, 203, 236, 245, 251, 300–302, 304, 316
- kriittinen diskurssianalyysi 222–253
- kristillinen lähetystyö 28, 294, 308, 321n
- kristinusko 20, 27, 29, 41, 52, 75–76, 78, 85, 90–92, 94, 167, 199, 203, 209, 235, 245–247, 264, 267n, 281, 293, 308, 311, 329
- kulttuuridiplomatia 244
- kulttuurirevoluutio (ks. evoluutio/evolutionismi)
- kuninkuus (ks. jumalkuninkuus)
- läicité 15–17, 60–61, 102, 269
- liberalismi 53, 61, 157, 162, 300–302, 304
- luterilaisuus 18–19, 44, 48–49, 64–68, 69–71, 94, 99, 207, 211, 214, 215, 241

- mediarepresentaatio 205–207, 215
mediatisaatio 240–245, 252
metodismi 308
moderni/modernius 9–10, 12–15, 23–26, 32, 41, 52, 54, 56, 57, 59, 61, 67–68, 99, 101–102, 107, 127n, 148–151, 152–153, 155–158, 161, 163, 169, 171, 191–193, 198, 211, 214–215, 253, 261, 264–265, 268–270, 273, 279, 283, 291, 293, 301, 304, 312
modernisaatio 43, 55–56, 59, 63, 70, 101, 104, 145, 148–149, 151, 156–157, 162, 177, 179, 262, 323
monoteismi 77, 83–85, 90, 181n
nationalismi 23–25, 30, 100–104, 150, 151–155, 159, 162, 168, 174–176, 178, 181, 184, 262n
nainen ja sosialismi 102, 106–110, 113–139
naurettavaksi tekeminen 198, 205, 208, 211, 213–214
ortodoksisuus 18, 44, 48–49, 64, 67–71, 116–117
pancasila 103–104, 168–185, 261
pietismi 308
politiikka 9–10, 14, 16, 18–21, 23–25, 28–29, 41–42, 47, 52, 53, 54, 60, 64–66, 70, 75, 100–104, 107–109, 112, 117, 119, 132, 137, 139, 146–148, 149, 151, 156–163, 170n, 172, 175, 180, 183, 184, 191–193, 198–200, 225, 240, 244, 246, 263–265, 268–270, 275, 281–282, 291–293, 295–296, 298–303, 310–312, 318, 321
protestanttisuus 17, 44, 52, 56, 94, 181n, 223, 251
puhdistaminen 12, 268–269, 284
pyhä 52, 55, 85, 121, 159, 177, 185, 262, 267n, 274, 277, 278, 280–284, 320
rauhanliike 194, 222–233, 240–253
rituaalit 13, 169–171, 177n, 185, 206, 262n, 270, 279, 281, 284, 305–306, 310, 322–323, 327n, 334–337, 339–340
roomalaiskatolisuus (ks. katolisuus)
seksuaalisuus 109, 115–117, 125–127, 136, 138, 201, 206, 213, 235–239, 251
sekulaari 41–42, 44, 47–49, 52–55, 57–64, 67, 69, 71, 101, 148, 191, 199, 310
sekularisaatio 10–11, 43–44, 47–49, 55–57, 59–60, 63–71, 75, 91, 147–148, 198, 200–201, 223, 233–234, 242, 249, 252
sekularisaatioteoria(t) 10, 56–57, 66–67, 148, 233–234, 242, 249, 252
sekulaarisuus 47–48, 57–59, 61, 63–64, 66, 69, 71
sekularismin käsite 9–11, 15–19, 21–31, 41–45, 47–71, 75–76, 99, 145,

- 147–148, 151–153, 155–158, 168,
171, 184, 191, 197–200, 225, 269–
270, 291, 322
- slavofilit 117
- sosiaaliset suhteet 116, 121, 270, 282
- sosialismi/sosialistit 21–22, 28–30,
64, 100–101, 102, 103, 104, 106–
139, 169, 195, 240–241
- stigmatisaatio 204–206
- sukupuoli 19, 62, 104, 108–109, 113,
115, 126, 132, 134–135, 139, 159,
193, 195, 198, 200–203, 208–209,
214–215, 237–239
- sunnalaisuus 149
- taianomaisuuden katoaminen
(lumouksen haihtuminen)
12–15, 149
- taikauskko 14, 88, 153, 155, 193, 200,
214, 235, 273, 295 (ks. myös
fetisismi)
- taloustiede 242–243, 249, 250, 297n
- taolaisuus 27, 30
- tieteellinen tieto 21, 106–107, 138,
153–156, 193, 198, 208, 212, 213,
238, 240, 242, 249, 261–262,
267–270, 271–276, 280–283
- uskonnollinen suvaitsemattomuus/
syrjintä 16–17, 155, 159, 192, 264,
318–321, 325–332, 336, 337–339
- uskonnonvapaus 18, 26n, 172, 181n,
182, 237, 264, 291–292, 319, 320n,
321–322, 325–326, 328–329, 332–
336, 338
- uskonto ja lainsäädäntö 19, 21, 25,
28, 47, 53, 60, 62, 64, 66, 99–100,
102, 149–150, 264, 269, 318, 323,
334–337, 340
- uskontomaisema 199, 200
- uushenkisyys (ks. henkisyys)
- valistus 12, 15–17, 21, 52, 59–60, 62,
116, 145, 153, 160, 161–162
- valta/vallankäyttö 17, 18, 21, 24, 31,
64, 70, 83, 94, 102, 104, 107, 112,
119, 120, 129, 151, 157, 161, 198–
199, 205–209, 212, 262, 291–292,
300, 302, 305–306, 318
- valtionsekularismi 42, 99–104, 147,
149
- vernakulaari 203–204
- yksityinen tila 27, 41, 42, 61, 99, 101,
106–107, 110, 112, 113–114, 116,
117, 120–123, 126, 128, 130, 136,
138–139, 198, 210, 215, 319 (ks.
myös julkinen tila)
- ympäristönsuojelu 263, 267–271,
275–276, 278, 280–284

Henkilö- ja paikannimihakemisto¹

- Abraham (Vanhan testamentin henkilö) 79, 88
- Aceh 176
- Adcock, Catherine 2, 3
- Afrikka 10, 244, 264, 292–294, 296, 297n, 298–299, 302
- Agrama, Hussein Ali 318
- Ahmatova, Anna 134
- Algeria 294
- Ambon 273
- Anatolia 149–150
- Andersen, H. C. 126
- Andit 272
- Ankara 151
- Applebaum, Patricia 223–224, 251
- Apunen, Osmo 240–241
- Araújo, Eugênio Rosa de 329n, 330–332
- Aratos 86–87
- Aristoteles 27
- Armand, Inessa 131
- Arvatov, Boris 136
- Asad, Talal 43, 54, 192
- Asante 292–293, 296, 296n, 297, 298, 302–305, 307, 311–312
- Ašoka 25
- Assyria 76
- Atatürk, Mustafa Kemal 67, 102–103, 149–151, 153, 155, 161
- Ateena 75, 85–86, 89
- Athenagoras 90
- Atlanti 60
- Bahia 323n, 324, 326, 335
- Baubérot, Jean 16
- Bebel, August 112n, 113
- Bell, Charles 273
- Bellah, Robert 18
- Berger, Peter 42n, 44, 75, 78
- Berliini 125
- Bloch, Maurice 169–170
- Borneo 171
- Bozkurt, Mahmut Esat 152
- Boyle, Robert 272
- Braun, Lily 113
- Brasilia 264–265, 319, 320n, 321, 322–323, 324, 329, 330, 331, 333–334, 336–340

¹ Hakemisto ei sisällä lukujen kirjoittajien nimiä. Poikkeuksena ovat tapaukset, jossa heihin viitataan muussa ominaisuudessa kuin kirjoittajina.

- Britannia 17, 28, 112, 155, 240, 244,
 251, 292, 296
 Britteinsaaret 301
 Bulaç, Ali 158
 Bulgakov, Mihail 211n
 Bung Karno (ks. Sukarno)

 Caldas, Francisco José de 272n
 Cambridge 297n
 Carmelo, Kátia 325–326
 Casanova, José 22, 52, 58–60
 Castro, Fidel 245
 Caušević, Amar 268
 Chambers, John W. 223–224, 252
 Charpentier, Per 226
 Cox, Harvey 75–76, 90, 93
 Cruz, Edmundo Lúcio da 327, 328

 Darwin, Charles 273
 Deleuze, Giles 169–170
 Dencik, Lars 19–20
 Dewantara, Ki Hadjar 172–173
 Domontovitš, Mihail 111
 Donner, Jörn 194, 227, 234–235
 Dos Santos, Manoel Maria 333,
 334, 338
 Dumont, Louis 303–304, 307
 Dupin, Aurore (ks. Sand, George)
 Durkheim, Émile 274

 Eleorita, Monique Britto 336
 Engels, Friedrich 110, 113, 119–123,
 127, 132–133, 139
 Englanti 300 (ks. myös Britannia)

 Engler, Steven 51
 Epimenides 86
 Erdoğan, Recep Tayyip 158
 Euraasia 104
 Eurooppa 12, 22, 56, 102, 129, 145,
 161–162, 192, 202, 237, 291–292
 Etelä-Amerikka 327n

 Fitzgerald, Timothy 54
 Fortunati, Regina Becker 335–338
 Fourier, Charles 121
 Foucault, Michel 170n
 Freud, Sigmund 127n
 Fröbel, Friedrich 172
 Fux, Luis 337

 Geertz, Clifford 171n
 Ghana 264, 292, 296, 296n, 311–312
 Godelier, Maurice 184
 Goldstein, Warren 29
 Guevara, Ernesto Che 245
 Guineanlahti 296

 Habermas, Jürgen 45, 57, 191–192
 Habibie, B. J. 179
 Hadikusomo, Ki Bagus 173
 Halkola, Kristiina 239, 248
 Hassinen, Leino 236
 Hatta, Mohammad 173, 175
 Hialeh 339
 Hiroshima 240
 Hjarvard, Stig 206
 Hollannin Itä-Intia 171
 Hollanti 103, 163

- Humbert, Jean-Henri 274–275, 279
 Humboldt, Alexander von 272
 Hämäläinen, Jyrki 245
- Iisak (Vanhan testamentin henkilö) 88
 Ikaalinen 211
 Indonesia 100–101, 103–104, 168, 171–173, 174n, 175, 179, 182–184, 273
 Intia 10–11, 15, 23–26, 28, 31, 104
 Iran 100
 Irlanti 244
 Iskandar, Pranoto 181–182
 Iso-Britannia (ks. Britannia)
 Israel 77, 80, 244
 Italia 319
 Iversen, Felix 232, 241, 246
 Iversen, Toini 241
- Jaakob (Uuden testamentin henkilö) 85
 Jaakob (Vanhan testamentin henkilö) 88, 92
 Jaava 171, 173n, 182
 Jacobsen, Janet R. 198, 200–201, 203
 Jakarta 183
 Japani 26, 173
 Jeesus 78–81, 92–93, 209, 245, 247
 Jerusalem 89
 Jesaja (Vanhan testamentin henkilö) 76
 Johannes (Uuden testamentin henkilö) 90
 Justinos Marttyyri 90
- Kalemaa, Kalevi 224
 Kallinen, Yrjö 230
 Kant, Immanuel 272
 Kapernaum 89
 Katainen, Elina 108–109
 Kazan 118
 Keane, Webb 14–15
 Kepler, Johannes 272
 Keski-Aasia 154
 Kiina 11, 15, 23, 26–31, 100
 Kiova 118
 Kleanthes 86–87
 Kleemens Aleksandrialainen 90
 Klemola, Pertti 227, 230
 Knibbe, Kim 203, 207
 Koiso, Kuniaki 173
 Kollontai, Aleksandra 101, 107–110, 111–115, 116, 118–129, 130–135, 136
 Kollontai (s. Masalin), Aleksandra 111
 Kollontai, Mihail 111
 Kollontai, Vladimir 111
 Konfutse 27, 29
 Korintti 83–84
 Kreikka 100, 149
 Krishnamurti, Jiddu 230
 Kristus 78, 89, 92–93 (ks. myös Jeesus)
 Kuklick, Henrika 299
 Kultarannikko 296, 302, 310
 Kumasi 296
 Kuuba 245
- Laiho, Pekka 248
 Langsa 176

- Latour, Bruno 12, 268
 Lenin, Vladimir Iljitš 107–108, 110,
 112, 115–116, 120, 122–123, 126–
 127, 131–133, 134n, 136, 138–139
 Leningrad 112n (ks. myös Pietari)
 Liljeström, Marianne 108–109
 Linkola, Kaarlo 234
 Linkola, Pentti 194, 226–238, 242,
 249–250
 Locke, John 17, 53
 Lowe, Celia 269
 Luckmann, Thomas 42n
 Lugard, Frederick 299, 301
 Luukas (Uuden testamentin
 henkilö) 85, 87, 89
 Lähi-itä 76, 88, 92, 102, 153

 Madagaskar 169, 263, 267–284
 Madsen, Richard 28
 Mahlamäki, Tiina 203
 Mahmood, Saba 202
 Mangunwijaya, Y. B. 168
 Mao Zedong 29–30
 Marojejy (kansallispuisto) 267–284
 Marx, Karl 22, 28, 41, 42, 101, 107–
 108, 110, 113, 119, 120–123, 125,
 133, 136, 139
 Masalin, Aleksanteri 111n
 Megawati Sukarnoputri 180
 Meisel-Hess, Grete 125–128
 Meksiko 134
 Melkisedek 88
 Miettunen, Katja-Marja 245–246
 Mill, John Stuart 111
 Mitropoulos, Jaime 330–331

 Moberg, Marcus 61
 Montero, Paula 324
 Montessori, Maria 172
 Moskos, Charles 223–224, 252
 Moskova 118, 123, 131, 211n
 Muaro 182
 Muhammed (profeetta) 20, 207

 Nehru, Jawaharlal 24, 104
 Nevanlinna, Tuomas 208
 Neuvostoliitto 15, 21–22, 28, 29,
 30–31, 100, 101, 103, 104, 106–
 110, 115n, 123, 134, 137, 161, 195,
 232, 244
 Newton, Isaac 272
 Nietzsche, Friedrich 170n, 235
 Nigeria 295, 311
 Niskanen, Mikko 227, 238, 240, 248
 Norja 134
 Nunes, Maria Luiza 335

 Opas, Minna 203
 Osmanien valtakunta 102–103, 147,
 149, 150, 153, 154–157, 159, 162
 Oxford 297n

 Paavali (Uuden testamentin
 henkilö) 45, 75, 82, 83–89, 90,
 91, 92, 93, 94, 309
 Pekurinen, Arndt 222–223, 225
 Pellegrini, Ann 198, 200–201, 203
 Pietari (Uuden testamentin hen-
 kilö) 81, 82
 Pietari (kaupunki) 111–112, 118 (ks.
 myös Leningrad)

- Pietari I (keisari) 116
 Platon 27, 86
 Pohjois-Amerikka 56, 292
 Pohjois-Korea 100
 Pohjoismaat 15, 18–19, 94
 Porter, Cathy 108
 Portilho, Edson 334
 Purnama, Basuki Tjahaha 183
 Pärssinen, Hilja 112n
- Rabinow, Paul 170n
 Rahardjo, Dawam 182
 Ranska 15–17, 18, 21, 28, 60, 62, 100, 101, 155, 263, 269, 275, 277, 282, 294, 319
 Rasku, Hilikka 228, 230–231
 Rasku, Teuvo 228, 230–231
 Rattray, Robert Sutherland 302, 311
 Relander, Jukka 208
 Ricoeur, Paul 104
 Rio de Janeiro 329–331
 Rio Grande do Sul 333–337, 339–340
 Rizieq Shihab (Habib Muhammad Rizieq bin Hussein Shihab) 184
 Rooman valtakunta 82, 301
 Rousseau, Jean-Jacques 16
 Rumphius, Georg 273
 Ruohonen, Pentti 226
 Ruotsi 134
 Russell, Bertrand 229n, 230, 240
- Sakarja (profeetta) 77
 Saksa 112
- Salo, Arvo 227, 234, 236, 238, 242, 243, 245–247
 Salvador (kaupunki) 322, 325–326, 328n
 Sand, George (Aurore Dupin) 111, 117
 Sarkozy, Nicolas 17
 Sarney, José 320n
 Schnitzler, Arthur 115n
 Scott, Joan 201, 202, 210, 215
 Selçuk, İlhan 160
 Sena, Almiro 326
 Senegal 294
 Sibree, James 273
 Sin-ahhe-eriba (Sanherib) 77
 Silva, Luiz Inácio Lula da 320n
 Sokrates 86
 Stalin, Josif 129, 134, 137
 Stenmark, Mikael 146
 Suharto 169, 176–181, 183, 184, 185
 Sukarno 169, 173–176, 177, 178, 184, 185
 Suomela, Kalevi 240–241, 242
 Suomi 18, 192, 194, 199, 207, 209, 211, 212, 214, 215, 220, 222–223, 236, 239, 241, 242, 243, 249, 250, 251
 Suryadinata, Leo 183
 Sveitsi 149
- Taipale, Ilkka 237–238, 243
 Tanska 19–20, 100
 Taylor, Charles 25–26, 29, 42, 45, 57, 58

- Tšernyševski, Nikolai 117–118
 Tsing, Anna Lowenhaupt 273
 Tuominen, Marja 226, 228–229,
 245
 Turkki 10, 67, 68, 100, 101, 102–103,
 104, 145–147, 149–163
 Tyler, Imogen 205
 Tängh Wrangler, Claes 268
- Van der Veer, Peter 30, 261
 Vargas, Getulio 323
 Vatikaani 100
 Venäjä 21, 103, 110, 111, 111n, 116–
 119, 129, 131, 134n, 155
 Vinogradskaja, Polina 136
- Wahid, Abdurrahman 180
 Weber, Max 13, 41, 42, 43, 44,
 58, 125
- Widodo, Joko (Jokowi) 183, 184,
 185
 Wien 125
 Wittgenstein, Ludwig 44
 Woolf, Virginia 200
- Xangô, Clovis de 336
 Xiaozong 30
- Yhdysvallat 11, 15, 17–18, 21, 53, 60,
 62, 101, 161, 179, 237, 243, 244,
 271, 327n, 333n, 339
 Yudhoyono, Susilo Bambang 169,
 180–181, 182
- Zetkin, Clara 112n, 124
 Zürich 111
- Özdenören, Rasim 158

Tietolipas-sarja

- 200 Tom Sjöblom *Druidit*
- 201 Maija-Leena Hänninen & Maijastina Kahlos toim. *Roomalaista arkea ja juhlaa*
- 202 Maarit Knuuttila ym. toim. *Suulla ja kielellä*
- 203 Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo *Paholainen, noituus ja magia*
- 204 Riku Hämäläinen toim. *Pohjois-Amerikan Intiaaniuskonnot*
- 205 Outi Fingerroos toim. *Uskonnon paikka*
- 206 Markku Haakana & Jyrki Kalliokoski toim. *Referointi ja moniäänisyys*
- 207 Pirjo Lyytikäinen ym. toim. *Lajit yli rajojen*
- 208 Helena Saarikoski *Leikkikentiltä*
- 209 Eija Timonen *Perinteestä mediavirtaan*
- 210 Marja-Leena Sorjonen & Liisa Raevaara toim. *Arjen asiointia*
- 211 Jaana Hallamaa ym. toim. *Etiikkaa ihmistieteille*
- 212 Tuomas Martikainen toim. *Ylirajainen kulttuuri*
- 213 Anne Mäntynen ym. toim. *Genre – tekstilaji*
- 214 Outi Fingerroos ym. toim. *Muistitietotutkimus*
- 215 Tapani Lehtinen *Kielen vuosituhanneet*
- 216 Marjo Mela & Pirjo Mikkonen *Suomi kakkonen ja kirjallisuuden opetus*
- 217 Satu Grünthal & Elina Harjunen toim. *Näköaloja äidinkieleen ja kirjallisuuteen*
- 218 Heikki Pihlajamäki ym. *Keskiajan oikeushistoria*
- 219 Hanna Lappalainen & Liisa Raevaara toim. *Kieli kioskilla*
- 220 Sara Routarinne & Tuula Uusi-Hallila *Nuoret kielikuvassa*
- 221 Terhi Ainiala ym. *Nimistöntutkimuksen perusteet*
- 222 Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki toim. *Äänekäs kevät*
- 223 Tuomas Martikainen ym. *Islam suomessa*

- 224 Sirpa Leppänen ym. toim. *Kolmas kotimainen*
- 225 Jari Niemelä *Talonpoika toimessaan*
- 226 Samuli Hägg ym. toim. *Näkökulmia kertomuksen tutkimiseen*
- 227 Jyrki Kalliokoski & Lari Kotilainen *Kielet kohtaavat*
- 228 Anna Idström & Sachico Sosa toim. *Kielissä kulttuurien ääni*
- 229 Vesa Heikkinen toim. *Kielen piirteet ja tekstilajit*
- 230 Maarit Grahn & Maunu Häyrinen toim. *Kulttuurituotanto*
- 231 Lars Levi Laestadius *Lappalaisten mytologian katkelmia*
- 232 Veikko Anttonen *Uskontotieteen maastot ja kartat*
- 233 Tuomas Martikainen & Lotta Haikkola toim. *Maahanmuutto ja sukupolvet*
- 234 Irja Seurujärvi-Kari ym. toim. *Saamentutkimus tänään*
- 235 Maria Laakso ym. toim. *Tapion tarhoista turkistarhoille*
- 236 Siru Kainulainen ym. toim. *Työmaana runous*
- 237 Antti Salminen ym. toim. *Kirjallisuus ja filosofia*
- 238 Aino Mäkikalli & Liisa Steinby *Johdatus kirjallisuusanalyysiin*
- 239 Kaisa Ahvenjärvi & Leena Kirstinä *Kirjallisuuden opetuksen käsikirja*
- 240 Anna Rastas toim. *Kaikille lapsille*
- 241 Anneli Kauppinen toim. *Oppimistilanteita ja vuorovaikutusta*
- 242 Aino Koivisto & Elise Nykänen toim. *Dialogi kaunokirjallisuudessa*
- 243 Outi Tuomi-Nikula ym. toim. *Mitä on kulttuuriperintö?*
- 244 Pirjo Kristiina Virtanen ym. toim. *Alkuperäiskansat tämän päivän maailmassa*
- 245 Marleena Mustola toim. *Lastenkirja. Nyt*
- 246 Johanna Isosävi & Hanna Lappalainen toim. *Saako sinutella vai täytyykö teititellä?*
- 247 Johanna Ahonen & Elina Vuola toim. *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*
- 248 Simo Häyrynen *Kulttuuripolitiikan liikkuvat rajat*
- 249 Elina Vuola toim. *Uskonto ja kehitys*
- 250 Jukka Kortti *Mediahistoria*
- 251 Harri Kalha toim. *Kummat kuvat*
- 252 M. A. Castrén *Luentoja suomalaisesta mytologiasta*. Toim. ja suom. Joonas Ahola
- 253 Jari Kupiainen & Liisa Häkkinen toim. *Kuvatut kulttuurit*
- 254 Mikko Kauko & Marko Lamberg toim. *Naantalın luostarin kirja*
- 255 Outi Fingerroos ym. toim. *Yhteiskuntaetnologia*

- 256 Anneli Sarhima *Vaietut ja vaiennetut*
- 257 Terhi Utriainen *Enkeleitä työpöydällä*
- 258 Maunu Häyrynen & Antti Wallin toim. *Kulttuurisuunnittelu*
- 259 Pilvi Hämeenaho ym. toim. *Soveltava kulttuurintutkimus*
- 260 Toini Rahtu ym. toim. *Kirjoitettu vuorovaikutus*
- 261 Harri Mantila ym. toim. *Oulu kieliyhteisönä*
- 262 Lari Kotilainen ym. toim. *Kielenoppiminen luokan ulkopuolella*
- 263 Arja Nurmi ym. toim. *Kielten ja kirjallisuuksien mosaiikki*
- 264 Aila Viholainen ym. toim. *Kuvittelu ja uskonto*
- 265 Elina Vuola toim. *Eletty uskonto*
- 266 Sulevi Riukulehto & Ari Haasio *Virtuaalinen kotiseutu*
- 267 Irmeli Hautamäki toim. *Avantgarde Suomessa*
- 268 Ulla-Maija Peltonen & Outi Hupaniittu toim. *Arkistot ja kulttuuriperintö*
- 269 Laura Assmuth ym. toim. *Arjen turvallisuus ja muuttoliikkeet*
- 270 Titus Hjelm toim. *Uskonto, kieli ja yhteiskunta*
- 271 Maija Saviniemi toim. *Kalle pääatalo tutkijoiden silmin*
- 272 Sari Kivistö & Sami Pihlström *Toista ajatellen*
- 273 Tapio Nykänen *Lapin ihminen*
- 274 Outi Fingerroos & Konsta Kajander ym. toim. *Kulttuurien tutkimuksen menetelmät*
- 275 Tiina Mahlamäki & Minna Opas toim. *Uushenkisyys*
- 276 Asta Kihlman toim. *Tekstin nautinnosta*
- 277 Mikko Kauko *Pyhän Mechtildin ilmestykset*
- 278 Jyrki Siukonen *Humpuukia ja hulluutta*
- 279 Kaarina Koski & Tuomas Hovi toim. *Kansanperinne 2.0*
- 280 Yrjö Varpio *Elää, kokea, ymmärtää*
- 281 Jyrki Siukonen *Ensimmäinen*
- 282 Ulla Piela *Toiveiden maa*
- 283 Soile Veijola toim. *Matkailunkestävä Suomi?*
- 284 Johanna Isosävi *Miten tutkia kohteliaisuutta?*
- 285 Margit Rahkonen *Margaret Kilpinen*
- 286 Hanna Korsberg ym. toim. *Vieraita näyttämöllä*
- 287 Hanna Meretoja ym. toim. *Lähestymistapoja kirjallisuuteen*
- 288 Aino Mäkikalli ym. toim. *Miten luetta?*
- 289 Mikko Autere & Riikka Länsisalmi toim. *Nationalismi ja kieli*

- 290 Jyrki Siukonen *Nälkä ja vilu*
291 Klaus Laalo *Lapsenkielen uudissanat*
292 Hanna Lantto ym. toim. *Kieli maisemassa, maisema kielessä*
293 Sirpa Salenius *Pohjoisen Pariisi*
294 Carl-Johan Holmlund *Tito Colliander ja Hitlerin Saksa*
295 Timo Kallinen & Teuvo Laitila toim. *Sekularismit*