



Uskonto, kieli ja yhteiskunta

Johdatus diskursiiviseen
uskonnontutkimukseen

Toimittanut Titus Hjelm

TIETOLIPAS 270

Uskonto, kieli ja yhteiskunta

Johdatus diskursiiviseen uskonnontutkimukseen

Toimittanut
Titus Hjelm



TIETOLIPAS 270

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

© 2021 Titus Hjelm ja SKS

Lisenssi CC BY-NC-ND 4.0 International, ellei toisin mainita.

Kannen kuva: Gualtiero Boffi / Shutterstock.com

Kannen toteutus: Eija Hukka

Hakemisto: Zeinab Karimi

EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-413-4 (nid.)

ISBN 978-951-858-414-1 (EPUB)

ISBN 978-951-858-415-8 (PDF)

ISSN 0562-6129 (nid.)

ISSN 2670-2584 (verkojulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/tl.270>

Teos on lisensoitu Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 International -lisenssillä.

Tutustu lisenssiin englanniksi osoitteessa

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> tai suomeksi osoitteessa

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



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa

<https://doi.org/10.21435/tl.270> tai lukemalla tämä

QR-koodi mobiililaitteella.



Hansaprint Oy, Turunki 2021

Sisällys

1 Johdanto

Diskursiivisen uskonnontutkimuksen perusteita 7

Titus Hjelm

2 Teoriasta analyysiin

Diskursiivisen uskonnontutkimuksen kolme tasoa 20

Marcus Moberg

3 Uskonto vai ”uskonto”?

Diskursiivinen uskonnontutkimus ilman uskonnon määritelmää 39

Teemu Taira

4 Sosiologinen institutionalismi ja uskonnontutkimus

Diskursiivinen näkökulma 64

Ali Qadir ja Pertti Alasuutari

5 Vakuuttaa ja vaikuttaa

Retorinen lähestymistapa uskontotieteessä 89

Tuula Sakaranaho

6 Diskursiivinen psykologia uskonnontutkimuksessa

Esimerkkinä hengellisyyden versiot seurakuntien maaseutupoliittista roolia koskevassa haastattelupuheessa 113

Kari Mikko Vesala ja Heikki Pesonen

7 Nicolas Sarkozy ja ranskalaisen islamin rajat
Diskurssihistoriallinen analyysi 142
Johanna Konttori

8 Ristiretkeltä jumalattoman esivallan alle
Papillinen diskurssi Suomessa 1941–1948 170
Jouni Tilli

9 Viranomaisten ja poliitikkojen toiminta uskontotieteellisenä
tutkimuskohteena
Diskursiivinen näkökulma uskonnon rikosoikeudelliseen
suojeluun 199
Tuomas Äystö

10 Kansankirkkoideologia ja uskonnollisen eriarvoisuuden
uusintaminen
Parlamentaarisen diskurssin kriittinen analyysi 224
Titus Hjelm

Kirjoittajat 244

Abstract 245

Asiahakemisto 246

Henkilöhakemisto 250

1 Johdanto

Diskursiivisen uskonnontutkimuksen perusteita

Titus Hjelm

© <https://orcid.org/0000-0003-4678-7374>

Hunnut kouluissa ja muslimiehdokkaat parlamentissa, moskeijat kirkkojen ja katedraalien lähellä ja kadulla rukoileminen ovat kaikki esimerkkejä siitä, miten ”välinpitämättömyys” on mahdotonta eurooppalaisille, jotka huomaavat käyvänsä kiihkeää keskustelua julkisuudessa näkyvistä islamin merkeistä. (Göle 2011, 388.)

Sosiologi Nilüfer Gölen kommentti islamin näkyvyydestä Euroopassa on monella tapaa kiinnostava. Tämän teoksen puitteissa keskeinen huomio on se, että islamin tekevät näkyväksi erityisesti fyysiset objektit ja materiaallinen kulttuuri, kuten huivit, moskeijat ja julkinen rukous. Muslimien poliittisen ja sosiaalisen statuksen kuitenkin määrittelee se, miten ihmiset puhuvat näistä materiaalisista objekteista ja uskonnollisista käytännöistä. Esimerkiksi median puhe muslimista uhkana voi vaikuttaa suoraan lainsäädäntöön ja julkisten resurssien jakoon. Lisäksi se vaikuttaa epäsuorasti keskusteluihin, joita käydään kouluissa, kahviloissa, työpaikoilla ja perheissä. Näkyvyys ei siis siinänsä tee uskonnosta relevanttia, vaan ”kiihkeä keskustelu” – diskurssi – jota näkyvyydestä käydään. Sillä on väliä, miten uskonnosta tai uskonnoista puhutaan.

Diskursiivinen uskonnontutkimus analysoi, mitä merkityksiä ”uskonto” saa teksteissä ja kielellisessä vuorovaikutuksessa. Se pohtii uskontodiskurssien ja vallan suhdetta, sekä sitä miten kielenkäyttö vaikuttaa uskonnon ja uskontojen paikkaan yhteiskunnassa. Tämä teos on johdatus diskursiiviseen uskonnontutkimukseen kahdessa mielessä: Yhtäältä se toimii johdantona diskursiivisen uskonnontutkimuksen (ja laajemmin diskurssitutkimuksen) filosofisiin ja teoreettisiin perusteisiin. Toisaalta se tarjoaa empiiristen analyysien kautta esimerkkejä diskursiivisen uskonnontutkimuksen käytännöistä eli antaa

myös eväitä tutkimuksen tekemiseen. Varsinainen metodiopas kyseessä ei ole, sillä diskursiivisella uskonnontutkimuksella ei sinänsä ole omaa metodologiaa, vaan – kuten seuraavista luvuista selviää – se hyödyntää erilaisia metodeja. Näitä on avattu teoksen empiirisissä luvuissa. Lisäksi monista luvuista löytyy viittauksia metodioppaisiin.

Teos on tarkoitettu minkä tahansa tieteenalan parissa tehtävän uskonnon tutkimuksen tueksi. Yläkäsitettä *uskonnontutkimus* käytetäänkin tulevilla sivuilla juuri tässä laajassa merkityksessä. Samoin *yhteiskunta* käsitetään laeasti: vaikka empiiriset luvut painottavat politiikan alan kysymyksiä, sopii diskursiivisen uskonnontutkimuksen lähestymistapa yhtä hyvin esimerkiksi perheen, yhteisöjen, populaarikulttuurin tai median tutkimukseen. Tässä johdannossa esittelen diskursiivisen uskonnontutkimuksen perusoletuksia sekä eri suuntauksia. Johdannon lopuksi esittelen lyhyesti kirjan rakenteen ja luvut.

Diskurssi ja diskurssintutkimus

Diskurssin käsitettä alettiin käyttää yhteiskunta- ja kielitieteissä 1960-luvun puolivälin tienoilla. Varsinainen käsitteellinen räjähdys tapahtui kuitenkin 1980- ja 1990-luvun taitteessa, jolloin diskurssien analyysistä tuli keskeinen tapa hahmottaa monia perinteisiä yhteiskuntatieteitä (van Dijk 2011, xv). Monella tapaa paradigmaattinen näkökulman muutos sai osakseen myös kritiikkiä, mutta diskurssintutkimus vakiinnutti silti asemansa yhteiskuntatieteiden ja kulttuurintutkimuksen aloilla. Suomessa se tuli tutuksi erityisesti Arja Jokisen, Kirsi Juhilan ja Eero Suonisen kirjojen *Diskurssianalyysin aakkoset* (1993) ja *Diskurssianalyysi liikkeessä* (1999) myötä. Käytännönläheiset oppaat inspiroivat lukuisia opinnäytetöitä eri tieteenaloilla, myös uskonnontutkimuksessa. Diskurssianalyysin keskeinen asema 1990-luvun suomalaisissa metodisuhdanteissa vaikutti siihen, että diskursiivista uskonnontutkimusta harjoitettiin Suomessa ahkerasti jo kauan ennen kuin siitä tuli salonkikelpoinen käsite angloamerikkalaisessa maailmassa (ks. alla). Nykyisin on tapana puhua diskurssintutkimuksesta diskurssianalyysin sijaan (esim. Pietikäinen & Mäntynen 2009). Tämä on perusteltua, koska diskurssianalyysi mielletään hel-

posti metodityökalupakiksi, vaikka kyse on paljon kokonaisvaltaisemmasta näkökulmasta yhteiskunnan ja kulttuurin tutkimukseen (Hjelm 2014a, 5).

Tämä näkökulma avautuu tarkastellessa diskurssin käsitteen määritelmää: *diskurssi* viittaa tekstiin ja puheeseen tekemisenä, diskurssiin sosiaalisena käytäntönä (Hjelm 2014a; 2014b; Wuthnow 2011). Määritelmässä on kaksi osaa: diskurssi on 1) konstitutiivista ja 2) toimintaorientoitunutta.

Diskurssi on konstitutiivista, koska sen käsitetään sekä olevan riippuvainen ympäröivästä sosiaalisesta todellisuudesta että aktiivisesti rakentavan tätä todellisuutta. Eileen Barkerin (2011, 200) sanoin: ”vaikka ihmiset voivat kertoa totuuden ja ainoastaan totuuden, on mahdotonta kellekään kertoa *koko* totuutta” (kursiivi lähteen). Se, mikä totuus kerrotaan, rakentaa maailmaa tietyllä tavalla, ja tämä puolestaan heijastuu takaisin yhteiskuntaan. Esimerkiksi islamin ja muslimien esittämisellä pääasiallisesti sosiaalisena ongelmana on konkreettisia seurauksia, kuten syrjäytymistä, mikä taas noidankehän tavoin ruokkii kuvaa muslimeista sosiaalisena ongelmana. Tiivistettynä, diskurssianalyysi tutkii näitä sosiaalisen rakentumisen prosesseja (Phillips & Hardy 2002).

Sosiaalinen konstruktio ja diskurssi eivät ole uusia käsitteitä uskonnontutkimuksessa. Kattavaa analyysiä niiden käytöstä ei vielä ole tehty (eikä se ole tämän johdannon tehtävä), mutta ei ole liioiteltua sanoa, että vain harvat tutkimukset operationalisoivat käsitteitä tyydyttävästi (Engler 2006, 516). *Diskurssi* vaikuttaa viittaavan erottelomattomasti puheeseen ja tekstiin yleensä. Samalla tapaa *sosiaalinen konstruktio* vaikuttaa olevan sen verran integroitunut akateemiseen kielenkäyttöön, että hyvin harvoin eksplikoidaan, mitä tehdään, kun jotain rakennetaan sosiaalisesti (Engler 2004). Vielä vähemmän tutkimukset erittelevät sitä, miten rakentumista on tutkittu tai miten sitä tulisi tutkia (Hjelm 2014a; Elder-Vass 2012).

Eksplikoinnin puute pätee erityisesti toiseen esittämäni diskurssin käsitteellistämisen osaan. Diskurssin toimintaorientaatio viittaa siihen, kuinka erityisesti poliitikkojen suosima sanonta ”sanoista tekoihin” on järjetön. Sanat ovat tekoja ja diskurssi itsessään sosiaalista toimintaa (Edwards & Potter 1992, 2–3). Joskus tähän viitataan diskurssin performatiivisuutena. Diskursiivinen lähestymistapa on täten

kiinnostunut siitä, mitä sanotaan, mutta erityisesti siitä, mitä tehdään, kun jotain sanotaan. ”Muslimit ovat terroristeja” on lausetasolla epä-tosi väittäminen, mutta äärioikeistolaisen puoleen kansanedustajan esittämänä se on vaatimus tiukemmasta maahanmuuttopolitiikasta ja eri ihmisryhmien epätasa-arvoisesta kohtelusta. Toimintaorientaation hahmottaminen vaatii kykyä asettaa kulloinenkin diskurssi yhteiskunnallisen kontekstin sekä muiden diskurssien, käytäntöjen ja rakenteiden verkostoon.

Konstitutiivisuus ja toimintaorientaatio ovat jossain muodossa kaikkien diskursiivisten lähestymistapojen jakamia periaatteita. Mutta kuten tämänkin kirjan luvut osoittavat, ei ole olemassa yhtä oikeaa tapaa tehdä diskurssintutkimusta. Itse asiassa *diskurssi* käsitteenä on niin monimerkityksinen, että kaiken diskurssintutkimuksen ensimmäinen tehtävä on eksplikoida selkeästi, mitä juuri kyseisessä tutkimuksessa diskurssilla ja sen analyysillä tarkoitetaan (Hjelm 2011, 142). Kenttä ei ole kuitenkaan täysin hallitsematon, sillä jotkin erot lähestymistavoissa ovat enemmän tai vähemmän vakiintuneet. Vaikka esittelen seuraavaksi näitä eroja vastaparien kautta, kyseessä ovat ennemminkin jatkumot, joiden janalle yksittäiset tutkimukset sijoittuvat.

Ensinnäkin voidaan tehdä erottelu tekstipainotteisiin ja sosiologisiin lähestymistapoihin. Tekstipainotteisissa lähestymistavoissa, jotka ovat ennen kaikkea poststrukturalistisen kulttuurintutkimuksen perillisiä, analyysi pitäytyy usein tiukasti tekstien tasolla. Tähän voi olla periaatteellinen syy, jolloin ajatellaan, ettei diskurssien ulkopuolinen maailma ole tavoitettavissa tai ylipäättäen relevantti. Syy voi olla joskus myös käytännöllinen, jolloin analyysin taso pitäytyy teksteissä eikä pyri tekemään aineistosta laajempia yhteiskunnallisia päätelmiä. Edellä mainituista syistä tekstipainotteisissa lähestymistavoissa on tavallista nähdä ilmaisuja, joissa diskurssi itsessään on toimija. Diskurssit rakentavat uskontoa, sukupuolta, eriarvoisuutta ja niin edelleen. Sosiologisissa – tosin tässä ei viitata suppeasti tieteenalaan – lähestymistavoissa taas ajatellaan, että diskurssit ovat yhtäältä sidottuja yhteiskunnallisiin toimijoihin ja toisaalta toimivat yhteiskunnan ja kulttuurin rakenteiden vuorovaikutuksessa, jolloin puhutavat saavat merkityksensä suhteessa esimerkiksi puhujan sosiaaliseen asemaan (status, koulutustaso, varallisuus jne.). Toimijayksikkönä ovat tällöin

yksilöt tai yhteisöt, joiden nimissä diskursseja tuotetaan. Erityisesti diskurssien vaikuttavuuden tarkastelu on oleellisesti riippuvaista niiden esittämisen yhteiskunnallisesta kontekstista.

Toiseksi diskurssintutkimuksen lähestymistapoja voi eritellä analyysin kohteen ja tason perusteella. Tällä jatkumolla kielitieteellisesti painottuneet lähestymistavat ovat toisessa ja merkityksen tutkimukseen keskittyvät lähestymistavat toisessa päädyssä. Kielitieteellinen, tai kuten Fairclough (1992, 37–39) sitä kutsuu, tekstuaalisesti orientoitunut diskurssianalyysi (*textually oriented discourse analysis*, TODA), painottaa kielen muodon analyysia pohtien esimerkiksi, kuinka toimijuutta häivytetään passiivin käytöllä (ks. Richardson 2007, 54–59). On eri asia sanoa, että ”hautakiviä kaadettiin” kuin ”saatananpalvojat riehuivat hautausmaalla”. Ensimmäisessä ei ole toimijaa lainkaan, kun taas jälkimmäisessä toimija on esillä ja samalla selittää tekoa. Merkitystä painottavat lähestymistavat taas keskittyvät laajempiin tekstuaalisiin kokonaisuuksiin, joissa tekstin substanssi rakentuu. Pieneltä kuulostavalla erolla on väliä, kun katsotaan esimerkiksi, minkälaisista tutkimusta tietyt tieteelliset lehdet julkaisevat. Joihinkin lehtiin ei ole asiaa ilman kielitieteellistä otetta. Lähestymistavat eivät kuitenkaan ole missään nimessä toisiaan poissulkevia, vaan parhaimmillaan diskurssintutkimus yhdistää molempia. Joissakin tapauksissa tekstiaineistoista eritellään erilaisia puhetapoja merkityksen (makro)tasolla ja sitten analysoidaan (mikro)tasolla, miten kielellinen esitystapa vahvistaa merkityksiä. Diskurssianalyysia on – aiheestakin – moitittu raskaudesta, joten käytännössä vain harva analyysi purettuu molempiin aspekteihin.

Tässä kirjassa diskurssi ja diskursiivinen uskonnontutkimus ymmärretään yläkäsitteiksi, joiden alle mahtuu monia yksittäisiä tutkimuksen traditioita, kuten retorinen tutkimus, narratiivinen tutkimus ja niin edelleen (ks. Jokinen 1999, 46–47). Tässä ei ole kysymys lähestymistapojen janasta samalla tavalla kuin edellisissä erotteluissa, mutta on hyvä tunnistaa, että eri metodologiset näkökulmat perustuvat samankaltaisille periaatteille, silloinkin kun ne itse haluavat erottua toisista näkökulmista. Samalla erojen tunnistaminen on diskurssintutkijalle tärkeä taito.

Diskursiivinen uskonnontutkimus

Tekstit ovat olleet alusta asti keskeisessä asemassa modernissa akateemisessa uskonnontutkimuksessa. Uskontotieteen juuret ovat sekä kriittisessä raamatuntutkimuksessa että maailman uskontoperinteiden pyhien tekstien kielitieteellisessä analyysissä. Ero diskursiiviseen uskonnontutkimukseen löytyy siitä, mitä tekstien ajatellaan tulkitsijalleen kertovan. Vanhemmassa tekstitutkimuksessa tekstin on usein tulkittu kertovan siitä, millainen todellisuus oletettavasti on – eräänlaisena enemmän tai vähemmän todenmukaisena ikkunana uskontojen maailmaan. Diskurssin määritelmän mukaisesti diskursiivinen uskonnontutkimus tarkastelee sitä, miten puheemme uskonnosta ammentaa maailmasta, mutta ennen kaikkea sitä, miten uskontoa aktiivisesti rakennetaan tekstissä ja puheessa (Murphy 2000, 399–400).

Varsinainen diskursiivinen uskonnontutkimus on viimeisen noin kolmen vuosikymmenen ilmiö. Tietoisesti diskursiiviseksi uskonnontutkimukseksi (*discursive study of religion*) identifioitunut tutkimuskenttä on etenkin saksalaisen uskontotietelijä Kocku von Stuckradin (2003; 2010) työn tulosta. Saksankielisellä alueella diskursiivisesta uskontotieteestä (*diskursive Religionswissenschaft*) puhui ensimmäisen kerran von Stuckradin oppi-isä Hans Kippenberg jo vuonna 1983 (Kippenberg 1983). Stuckrad on soveltanut diskursiiviseen uskonnontutkimukseen liittyviä yleispohdintojaan aatehistoriallisessa tutkimuksessaan uskonnon ja tieteen erkanemisesta akateemisissa diskursseissa (von Stuckrad 2014). Englanninkielisessä maailmassa varhaisimmat etenkin uskontotieteen metateoreettisia kysymyksiä koskevat keskustelut operoivat diskurssin käsitteellä, vaikka eivät identifioituneetkaan tunnistettavaksi tutkimussuunnaksi (esim. Asad 1993; McCutcheon 1997). Näiden tutkimusten innoittamana eräs erityisesti uskontotieteen kestopuheenaihe on niin sanotun ”uskonnon kategorian” muodostuminen tieteenalan parissa (ks. alla).

Sittemmin diskursiivinen uskonnontutkimus on osoittanut selkeitä kasvun merkkejä. Von Stuckradin paradigmaattisten manifestien lisäksi kentällä on tuotettu metodologisia yleisyyksiä (Hjelm 2011), diskursiivisen uskonnontutkimuksen periaatteita luotaava tieteellisen lehden erikoisnumero (Granholm 2013; Moberg 2013; Taira 2013; Wijzen 2013a; 2013b) ja kirjoja (Wijzen & von Stuckrad 2016; Johns-

ton & von Stuckrad, 2020) sekä käyty useita konferenssikeskusteluita. Uskontotieteen ulkopuolella erityisesti uskontososiologiassa on tehty diskursiivisia avauksia (Wuthnow 2011; Hjelm 2014b). Tutkimuksen muotoutumisvaiheesta kertoo se, että teoreettiset ja metodologiset kirjoitukset hallitsevat keskustelua empiiristen sovellusten kustannuksella.

Suomalaisen yleisön näkökulmasta on kiinnostavaa, että juuri diskursiivisen uskonnotutkimuksen alalla Suomi on akateeminen suurvalta: monet kentän huippunimistä ovat suomalaisten yliopistojen kasvatteja (Hjelm 2016, 15), ja diskursiiviset lähestymistavat ovat vakiinnuttaneet paikkansa kotimaisessa uskonnotutkimuksessa. Ensimmäiset uskontotieteelliset avaukset diskurssitutkimuksen suuntaan ovat 1990-luvun puolivälin tienoilta (Pesonen 1997; Pellikka 1997). Diskursiivisia lähestymistapoja hyödyntäviä uskontotieteen pro graduja alkoi valmistua 1990-luvun loppupuolella ja väitöskirjoja 2000-luvun vaihteen molemmin puolin. Näissä aiempia metodologisia yleisesityksiä sovellettiin kirjajaan joukkoon ilmiöitä, mukaan lukien musliminaisten huivin käyttö, saatananpalvonta, heavy metal -musiikki ja politiikka (esim. Sakaranaho 1998; Pesonen 2004; Granholm 2005; Hjelm 2005; Taira 2006; Niemelä 2007; Hovi 2007; Moberg 2009; Kanckos 2012; Konttori 2015). Myös samoihin aikoihin vakiintuneessa kognitiivisessa uskontotieteessä narratiivin käsite on keskeisessä roolissa, mutta tutkimuksen kohde on inhimillisen vuorovaikutuksen sijaan ihmismielessä (Ketola, Pyysiäinen & Sjöblom 2008). Nyt käsillä olevan teoksen edeltäjänä voi pitää Tuula Sakaranahon toimittamaa kirjaa *Retorinen tutkimus uskontotieteessä* (2001), joka on toiminut alan johdantona, käsikirjana ja oppaana kohta kaksi vuosikymmentä. Sittemmin suomalaiset tutkijat ovat olleet kentän kansainvälisessä eturintamassa (esim. Hjelm 2011; 2020; Taira 2010; Moberg 2013). Tilannetta kuvaa hyvin se, että *Religion*-lehden diskursiivista uskonnotutkimusta käsittelevän erikoisnumeron neljästä kirjoittajasta kolme on suomalaisten yliopistojen kasvatteja (Granholm 2013; Moberg 2013; Taira 2013).

Samoin kuin diskurssitutkimus ylipäätään, myös diskursiivinen uskonnotutkimus on monitieteistä ja -äänistä. Marcus Mobergin seuraavassa luvussa esittämä kolmijako on yksi tapa ymmärtää kenttää, mutta erottelua on tehty aiemminkin (Engler 2006; Hjelm 2011;

2020; von Stuckrad 2014; Taira 2016). Ehkä merkittävin muutos diskursiivisen uskonnontutkimuksen kentällä on ollut siirtyminen meta-teoreettisesta keskustelusta empiirisiin analyyseihin (ks. luku 2 tässä teoksessa).

Diskurssi tuli osaksi uskonnontutkimuksen sanastoa ennen kaikkea ”uskonnon kategoriaan” liittyvien keskustelujen kautta. Tämän keskustelun painopiste on ollut vahvasti introspektiivinen, ensisijaisena kohteenaan uskonnontutkimus itse. Kentän merkkiteoksissa on kyseenalaistettu akateemisia tapoja ymmärtää uskonnon käsitettä. Esikuvana tässä on ollut ennen kaikkea uskonnon käsitteen historia ja sen käytön tieteelliset ja yhteiskunnalliset seuraukset (esim. Asad 1993; McCutcheon 1997; Fitzgerald 2000). Keskeinen vaikuttaja on ollut myös dekoloniaalinen kritiikki, joka uskontoon sovellettuna on pohtinut paljon sitä, kuinka kristinuskokeskeinen, etenkin protestanttinen, käsitys uskonnosta on muovannut paitsi uskonnontutkimusta myös muiden uskonnollisten traditioiden itseymmärrystä.

Edellä kuvatun kaltainen metateoreettinen keskustelu on tärkeä osa jokaisen tieteenalan sisäistä kehitystä. Sen vaarana on kuitenkin keskittyä liikaa tutkijoiden sanoihin muun maailman kustannuksella. Varsinainen diskursiivinen uskonnontutkimus on myöhemmän kehityksen tulosta, jossa keskustelu ”uskonnon kategoriasta” laajeni meta-teoriasta niihin merkityksiin, joita ihmiset yliopistomaailman ulkopuolella sanalle *uskonto* antavat (ks. luvut 3 ja 9 tässä teoksessa). Nykyisin diskursiivisilla lähestymistavoilla tutkitaan esimerkiksi uskonnon ja median, politiikan, talouden, populaarikulttuurin sekä taiteen risteymäkohtia – vain joitakin mainitakseni. Samalla itse diskursiivisen uskonnontutkimuksen käsite on laajentunut. Oleellinen muutos on ollut erilaisten kriittisten näkökulmien lisääntyminen. Esimerkiksi kriittisen, feministisen ja dekoloniaalisen teorian innoittamat lähestymistavat uskontodiskurssien tutkimuksessa ovat rikastuttaneet kenttää ja tuoneet siihen uskonnontutkimuksessa harvemmin esillä olevaa kriittistä särmää.

Teoksen rakenne

Tämän teoksen luvut muodostavat kaksi temaattista kokonaisuutta. Tätä johdantoa seuraavat ensimmäiset viisi lukua ovat painotukseltaan diskursiivisen uskonnontutkimuksen perusluonnetta luotaavia, ja loput luvut muodostavat kirjan empiirisesti painottuneen osion.

Luvussa 2 Marcus Moberg esittelee kolmitasoisien typologian diskursiivisen uskonnontutkimuksen tasoista. Useita esimerkkejä sisältävä luku toimii myös hyödyllisenä viitepankkina viimeaikaiseen diskursiiviseen uskonnontutkimukseen. Teemu Taira jatkaa luvussa 3 käsitteellistä analyysiä pohtiessaan uskonnon määrittelykysymyksiä ja diskurssiteorian vaikutusta niihin. Hän osoittaa, kuinka diskursiivisessa uskonnontutkimuksessa uskonnon käsitteen määrittely on lähtökohdan sijasta tutkimuksen kohde – ja erityisesti, kuinka tällainen lähestymistapa ei ole sidottu vain metateoreettiseen pohdintaan, vaan kuinka määrittelykysymyksillä on konkreettisia seurauksia esimerkiksi uskonnollisten yhdyskuntien rekisteröitymisprosesseissa.

Luvun 4 lähtökohtana on sosiologinen keskustelu institutionalismiksi kutsutun lähestymistavan eri muodoista. Ali Qadir ja Pertti Alasuutari linkittävät institutionalismin diskurssiteoriaan ja soveltavat tätä lähestymistapaa globaalin uskonnontutkimuksen viitekehyyksessä. Globaalit prosessit vaikuttavat paikallisiin uskonnollisiin muutoksiin, ja diskursiivinen institutionalismi tarjoaa tärkeän näkökulman näiden prosessien ja muutosten yhteyksien tutkimukseen. Luvussa 5 Tuula Sakaranaho luotaa retorisen uskonnontutkimuksen periaatteita. Sakaranaho huomauttaa, että vaikka retorinen tutkimus jakaa samat lähtökohtaperiaatteet laajemmin ymmärretyn diskursiivisen uskonnontutkimuksen kanssa, ovat sen kysymyksenasettelut ja metodit omista painotuksista johtuen hieman erilaiset. Kari Mikko Vesalan ja Heikki Pesosen kirjoittama luku 6 sijoittuu vedenjakajaksi teoreettisten ja empiiristen lukujen välillä. Yhtäältä se pohtii yleisellä tasolla sosiaalipsykologian alaan kuuluvan diskursiivisen psykologian käyttöä uskonnontutkimuksessa, toisaalta se tarjoaa yksityiskohtaisen esimerkin lähestymistavan soveltamisesta empiiriin aineistoihin.

Kirjan empiirisesti painottuneen osion ensimmäisessä luvussa Johanna Konttori analysoi Ranskan entisen presidentin Nicolas Sarkozy'n puheita islamista ja muslimeista ja pohtii, kuinka islam raken-

tuu niissä erityisesti toiseuden näkökulmasta. Konttori hyödyntää analyysissään kansallisen identiteetin käsitettä ja pohtii, kuinka uskonto risteää sen kanssa. Jouni Tillin luku palaa Suomeen ja papiston puheisiin esivallasta jatkosodan aikana ja jälkeen. Retorista analyysiä hyödyntäen Tilli tarkastelee, miten papiston kieli muuttui poliittisen tilanteen muututtua. Tillin luku osoittaa myös, kuinka diskursiiviset lähestymistavat eivät ole vain nyky-yhteiskunnan tutkimuksen välineitä, vaan tuovat esiin tärkeitä uusia näkökulmia historialliseen tutkimukseen. Luvussa 9 Tuomas Äystö analysoi uskonrauhan rikkomiseen liittyvää lainsäädäntöä ja erityisesti sen soveltamista vuonna 2006 Kajaanissa tapahtuneeseen moskeijantöhrimistapaukseen. Äystö myös luotaa yleisemmällä tasolla diskursiivisen lähestymistavan soveltuvuutta lainsäädännön ja erityisesti rikoslain ja uskonnon risteyskohtien tutkimukseen. Kirjan viimeinen luku taas on ideologiakriittinen analyysi parlamentaarista kielenkäytöstä uskonnollista tasa-arvoa koskevan lakialoitteen täysistuntokäsittelyssä. Siinä pyrin osoittamaan, kuinka luterilaisen kirkon lainsäädännöllinen erityisasema on eräänlainen ”pyhä lehmä” suomalaisessa politiikassa – asiantila, jonka muuttamiseen suhtaudutaan paikoittain intohimoisen kielteisesti, mutta erityisesti asia, josta mieluiten ollaan hiljaa.

Lopuksi

Diskursiivinen uskonnontutkimus ei tarjoa uskonnon määritelmää. Se ei myöskään ole teoria uskonnosta. Sen sijaan sitä luonnehtivat parhaiten termit *näkökulma* tai *lähestymistapa*. Diskursiivinen uskonnontutkimus on näkökulma, koska se ohjaa tutkijan katsetta. Diskursiivinen näkökulma pitää uskonnon määrittelyä tutkimuksen kohteena ja datana, ei tutkimuksen lähtöpisteenä (ks. kuitenkin luku 3 tässä teoksessa). Se on lähestymistapa, koska eri muodoissaan se tarjoaa välineitä yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti kontekstualisoidun kielenkäytön tutkimukseen. Näin määriteltynä diskursiivisella uskonnontutkimuksella ei myöskään ole metodologisesti imperialistisia tavoitteita: se tarjoaa yhden, toistaiseksi alihyödynnetyn, näkökulman uskonnon tutkimukseen, mutta ei väitä, että kaikki uskonnontutkimukselle relevantit kysymykset ovat kielenkäyttöön liittyviä kysy-

myksiä. Viime vuosikymmenten yhteiskunnallinen kehitys, jossa uskonto on yhä näkyvämmiin julkisuudessa myös sekularisoituneena pidetyssä Euroopassa, on osoittanut, että diskursiiviselle uskonnontutkimukselle on tilausta. Uskonnosta puhutaan jatkuvasti esimerkiksi terrorismin, kansallisen identiteetin, maahanmuuton, hyvinvoinnin, jopa ilmastonmuutoksen yhteydessä. On vaikea kuvitella listaa polttavammista aiheista. Sillä, miten puhumme uskonnosta, on väliä.

Kirjallisuus

- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Barker, Eileen (2011) The Cult as a Social Problem. Teoksessa Titus Hjelm (toim.) *Religion and Social Problems*. Lontoo: Routledge, 198–212.
- Edwards, Derek & Potter, Jonathan (1992) *Discursive Psychology*. Lontoo: Sage.
- Elder-Vass, Dave (2012) *The Reality of Social Construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engler, Steven (2004) Constructionism versus What? *Religion* 34:4, 291–313.
- Engler, Steven (2006) Discourse. Teoksessa Kocku von Stuckrad (toim.) *The Brill Dictionary of Religion*. Leiden: Brill, 516–519.
- Fitzgerald, Timothy (2000) *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Göle, Nilüfer (2011) The Public Visibility of Islam and European Politics of Resentment: The Minarets-Mosques Debate. *Philosophy & Social Criticism* 37:4, 383–392.
- Granhölm, Kennet (2005) *Embracing the Dark: The Magic Order of Dragon Rouge – Its Practice in Dark Magic and Meaning Making*. Turku: Åbo Akademi University Press.
- Granhölm, Kennet (2013) Esoteric Currents as Discursive Complexes. *Religion* 43:1, 46–69.
- Hjelm, Titus (2005) *Saatananpalvonta, media ja suomalainen yhteiskunta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Hjelm, Titus (2011) Discourse Analysis. Teoksessa Steven Engler & Michael Stausberg (toim.) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Lontoo: Routledge, 134–150.
- Hjelm, Titus (2014a) *Social Constructionisms: Approaches to the Study of the Human World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hjelm, Titus (2014b) Religion, Discourse and Power: A Contribution towards a Critical Sociology of Religion. *Critical Sociology* 40:6, 855–872.
- Hjelm, Titus (2015) Understanding the New Visibility of Religion. *Journal of Religion in Europe* 7:3–4, 203–222.

- Hjelm, Titus (2016) *Theory and Method in Critical Discursive Study of Religion: An Outline*. Teoksessa Kocku von Stuckrad & Frans Wijzen (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 15–34.
- Hjelm, Titus (2020) Mapping the Discursive Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 88:4, 1002–1025.
- Hovi, Tuija (2007) *Usko ja kerronta: Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä*. Turku: Turun yliopisto.
- Johnston, Jay & von Stuckrad, Kocku (toim.) (2020) *Discourse Research and Religion: Disciplinary Use and Interdisciplinary Dialogues*. Berliini: De Gruyter.
- Jokinen, Arja (1999) Diskurssianalyysin suhde sukulaistraditioihin. Teoksessa Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino, 37–53.
- Jokinen, Arja, Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (1993) *Diskurssianalyysin aakkoiset*. Tampere: Vastapaino.
- Jokinen, Arja, Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (1999) *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino.
- Kanckos, Lise (2012) *Barnets bästa i politikens främsta rum: Finlands riksdags debatt om assisterad befruktning*. Turku: Åbo Akademis förlag.
- Ketola, Kimmo, Pyysiäinen, Ilkka & Sjöblom, Tom (toim.) (2008) *Uskonto ja ihmismieli: Johdatus kognitiiviseen uskonnontutkimukseen*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kippenberg, Hans G. (1983) *Diskursive Religionswissenschaft: Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*. Teoksessa Burkhard Gladigow and Hans G. Kippenberg (toim.) *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Kösel, 9–28.
- Konttori, Johanna (2015) *Monsieur, näkemyksemme eivät ole samalta planeetalta! Poliittisen ja yhteiskunnallisen eliitin tulkintoja islamista ja kansallisesta identiteetistä musliminaisten pukeutumisesta käydyissä keskusteluissa 2000-luvun Ranskassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- McCutcheon, Russell T. (1997) *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- Moberg, Marcus (2009) *Faster for the Master! Exploring Issues of Religious Expression and Alternative Christian Identity Within the Finnish Christian Metal Music Scene*. Turku: Åbo Akademi University Press.
- Moberg, Marcus (2013) First-, Second-, and Third-Level Discourse Analytic Approaches in the Study of Religion: Moving from Meta-Theoretical Reflection to Implementation in Practice. *Religion* 43:1, 1–22.
- Murphy, Tim (2000) *Discourse*. Teoksessa Willi Braun ja Russell McCutcheon (toim.) *Guide to the Study of Religion*. Lontoo: Cassell, 396–408.
- Pellikka, Ismo (1997) "Big Talk and Small Talk": Johdantoa T. A. van Dijkn diskurssianalyysiin. Teoksessa Tom Sjöblom (toim.) *Tutkija, teksti ja uskonto*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 150–164.

- Pesonen, Heikki (1997) Kieli ja sosiaalinen todellisuus: Diskursianalyysi lähtökohtia. Tom Sjöblom (toim.) *Tutkija, tekstit ja uskonto*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 133–149.
- Pesonen, Heikki (2004) *Vihertyvä kirkko: Suomen evankelisluterilainen kirkko ympäristötoimijana*. Helsinki: Suomen Tiedeseura.
- Phillips, Nelson & Hardy, Cynthia (2002) *Discourse Analysis: Investigating Processes of Social Construction*. Thousand Oaks: Sage.
- Pietikäinen, Sari & Mäntynen, Anne (2009) *Kurssi kohti diskurssia*. Tampere: Vastapaino.
- Richardson, John E. (2007) *Analysing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*. Lontoo: Palgrave Macmillan.
- Sakaranaho, Tuula (1998) *The Complex Other: A Rhetorical Approach to Women, Islam, and Ideologies in Turkey*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sakaranaho, Tuula (toim.) (2001) *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Taira, Teemu (2006) *Työkulttuurin arvomuutos työttömien kerronnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Taira, Teemu (2010) Religion as Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca. *Journal of Contemporary Religion* 25:3, 379–394.
- Taira, Teemu (2013) Making Space for Discursive Study in Religious Studies. *Religion* 43:1, 26–45.
- Taira, Teemu (2016) Discourse on “Religion” in Organizing Social Practices: Theoretical and Methodological Considerations. Teoksessa Kocku von Stuckrad & Frans Wijzen (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 125–146.
- Van Dijk, Teun A. (2011) Preface. Teoksessa Teun A. van Dijk (toim.) *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. Lontoo: Sage, xv–xviii.
- von Stuckrad, Kocku (2003) Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action. *Method and Theory in the Study of Religion* 15:3, 255–271.
- von Stuckrad, Kocku (2010) Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to the Discursive Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 22:2/3, 156–169.
- von Stuckrad, Kocku (2014) *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. Berliini: De Gruyter.
- Wijzen, Frans (2013a) Editorial: Discourse Analysis in Religious Studies. *Religion* 43:1, 1–3.
- Wijzen, Frans (2013b) “There are Radical Muslims and Normal Muslims”: An Analysis of the Discourse on Islamic Extremism. *Religion* 43:1, 70–88.
- Wijzen, Frans & Kocku von Stuckrad (toim.) (2016) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Wuthnow, Robert (2011) Taking Talk Seriously: Religious Discourse as Social Practice. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50:1, 1–21.

2 Teoriasta analyysiin

Diskursiivisen uskonnotutkimuksen kolme tasoa

Marcus Moberg

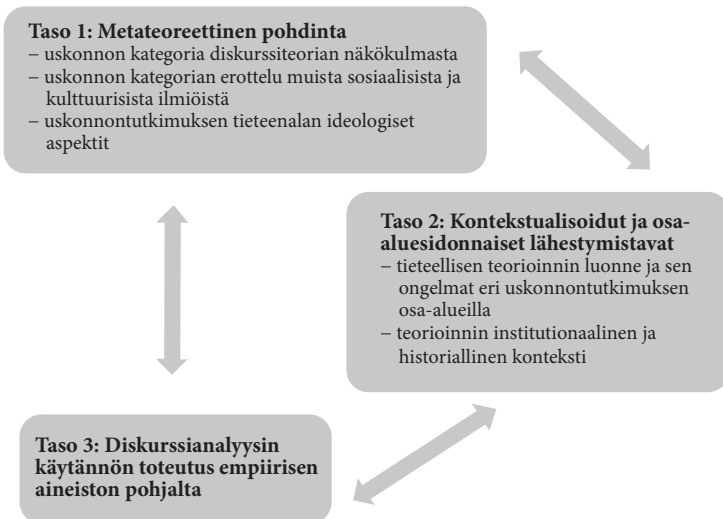
 <https://orcid.org/0000-0001-6790-191X>

Diskursiivisen uskonnotutkimuksen peruslähtökohta on ”uskonnon kategorian” lukeminen tyhjäksi merkitsijäksi, jolla ei ole mitään olennaista merkitystä itsessään (von Stuckrad 2003, 166; vrt. Beckford 2003, 4). Siten se rakentuu oman ympäristönsä ajallisista, sosiaalisista ja kulttuurisista konteksteista (esim. von Stuckrad 2010b, 166). Tämä pätee tietysti myös akateemisiin uskontodiskursseihin (vrt. McCutcheon 2003). Kuten Kocku von Stuckrad toteaa, on tärkeää tunnustaa, että uskontotieteilijät voivat perustaa tutkimuksensa vain näkyvälle ja ilmaistulle uskonnolle eli uskonnollisille väitteille, jotka kommunikoidaan virkkeinä, merkkeinä ja symbolisina tekoina (von Stuckrad 2003, 263).

Diskursiiviset näkökulmat ovat yleistyneet viime vuosina merkittävästi (esim. Wijzen & von Stuckrad 2016), mutta yhtenäinen diskursiivinen uskonnotutkimus on vasta muodostumassa. Kuten olen aikaisemmin esittänyt (Moberg 2013), tähän mennessä tehdyn diskursiivisen uskonnotutkimuksen voi jakaa kolmeen pääkategoriaan ja sijoittaa jatkumoksi 1) puhtaasti metateoreettisista keskusteluista 2) tutkimuksiin, jotka kontekstualisoivat metateoreettista pohdintaa uskonnotutkimuksen johonkin osa-alueeseen, ja 3) tutkimuksiin, joissa toteutetaan diskurssianalyysiä käytännössä. Nämä tutkimusten kolme pääkategoriaa voidaan nähdä ensimmäisen, toisen ja kolmannen tason lähestymistapoina.

Diskursiivisen uskonnotutkimuksen jakaminen ensimmäisen, toisen ja kolmannen tason lähestymistapoihin on käytännöllistä, koska näin nähdään koko tutkimuskenttä lintuperspektiivistä. Jaottelua ei siis kuulu tulkita niin, että eri tasojen lähestymistavat nähtäisiin toisistaan irrallisina. Ennemminkin tasot pitäisi mieltää limittyviksi

yleiskategorioiksi, jotka usein käyvät yksiin. Vaihtoehtoisesti ne voi mieltää jatkumoksi, jonka yhdessä päässä ovat ensimmäisen tason teoreettiset lähestymistavat, keskellä toisen tason vahvemmin kontekstualisoidut ja osa-alueidonnaiset lähestymistavat ja toisessa päässä kolmannen tason empiiriset lähestymistavat. Ensimmäisen tason metateoreettisen pohdinnan pitäisi siksi pääosin edeltää ja ohjeistaa sekä toisen tason arviointeja että kolmannen tason käytännön toteutuksia eikä päinvastoin. Näiden kolmen tason vaikutus on kuitenkin molemminsuuntainen. Empiirisen tutkimuksen kysymyksenasettelu ohjaa myös valittavaa metanäkökulmaa. Ensimmäisen tason metateoreettiseen pohdintaan on kuitenkin mahdollista ryhtyä ilman runsaita viittauksia osa-alueidonnaiseen teoriointiin tai empiirisesti kehitettyyn aineistoon, mutta viittausten jättäminen pois on vaikeampaa toisella tasolla ja lähes mahdotonta kolmannella tasolla. Toisaalta niin vahvasti empiirisesti suuntautuneella alalla kuin uskonnotutkimuksessa puhtaalla metateoreettisella pohdinnalla ei pääse kovin pitkälle. Uskonnotutkimuksen ilmiön riittävä ymmärtäminen edellyttää jatkuvaa empiiristä tutkimusta. Tästä syystä sekä ensimmäisen että toisen tason ensisijainen tarkoitus onkin antaa kolmannen tason empiirisille lähestymistavoille vankka teoreettinen pohja.



Kuvio 1. Diskursiivisen uskonnotutkimuksen kolme tasoa.

Tämän luokittelun pohjalta luon yleiskatsauksen, jossa arvioin julkaistuja diskursiivisia uskonnotutkimuksia. Luvun päätarkoituksena on korostaa, että kaikki kolme lähestymistapakategoriaa ja niiden esittämät kysymykset pitäisi liittää paremmin toisiinsa. Luvussa havainnollistetaan, miten pohjustetaan tutkimus, jossa käytetään hyväksi kaikkia kolmea lähestymistapaa.

Ensimmäisen tason lähestymistavat: Uskonto, diskurssi ja metateoreettinen pohdinta

Kuten todettua, uskonnotutkimuksessa ensimmäisen tason diskursiivisilla lähestymistavoilla viitataan tutkimuksiin, joissa ensisijaisesti ja joskus myös yksinomaan selvitetään, miten diskurssintutkimuksen metateoreettiset ja epistemologiset kysymykset liittyvät juuri uskonnotutkimukseen. Tim Murphy (2000, 405) pukee tämän lähestymistavan hienosti sanoiksi: ”keskeinen haaste – on yhtäältä löytää keino säilyttää kriittinen asenne diskurssin objektitasoa (uskonnon data) kohtaan ja toisaalta pysyä refleksiivisen itsekriittisenä diskurssin metatason suhteen (uskonnon datan tutkiminen)”.

Ensimmäisen tason lähestymistapoja on useita erilaisia, kuten Kocku von Stuckrad esittää diskursiivista uskonnotutkimusta käsittelevissä kirjoituksissaan (von Stuckrad 2003; 2010b; 2013). Von Stuckrad nostaa (ensisijaisesti foucault'laisen) metateoreettisen pohdinnan tärkeimmäksi suuntaviivaksi sille, minkä itse määrittelee ”diskursiiviseksi” uskonnotutkimukseksi. Kun uskonnotutkimuksessa käytetään diskurssiin keskittyvää tutkimusagendaa, pääasiallinen mielenkiinnon kohde ei enää ole teorioiden ”totuus” ja kuvaukset vaan niiden vakiinnuttamisen olosuhteet (von Stuckrad 2003, 258). Von Stuckradin ensimmäisen tason analyysit koskettavat myös metateoreettisen pohdinnan käytännön seuraamuksiin liittyviä kysymyksiä, mutta hänen käsityksensä diskursiivisesta uskonnotutkimuksesta hyödyntää ennen kaikkea (Foucault'n) diskurssiteoriaa keinona korostaa, kuinka oman aikansa diskurssiin juurtuneita tutkijat ovat (von Stuckrad 2010b, 156).

Ensimmäisen tason metateoreettisissa töissä selvitetään pääasiassa uskonnotutkimuksen historiallista kehitystä, tietoteoreettisia perus-

tuksia sekä terminologisia ja käsitteellisiä välineitä ja luokitusjärjestelmiä. Siten niissä enimmäkseen esitetään seuraavien kaltaisia kysymyksiä: Mitä tarkoitetaan, kun puhutaan uskonnosta sosiaalisena ja kulttuurisena kategoriana? Miten ja millä perusteilla uskonnon kategoria pitäisi teoreettisesti erottaa muista sosiaalisista ja kulttuurisista ilmiöistä? Kuinka pitkälle ja millä tavoin uskonnotutkimuksen tieteenalan voidaan sanoa muodostavan omat tutkimuskohteensa (määrittelevän tietyt sosiaaliset ja kulttuuriset ilmiöt ”uskonnollisiksi” tai sijoittavan ne ”uskonnolliseen” sosiaaliseen ja/tai kulttuuriseen piiriin kuuluviksi)? (Esim. Murphy 2000; McCutcheon 2003; Fitzgerald 2003; von Stuckrad 2003; 2010a; 2010b.) Esimerkkeinä tämän kaltaisista ensimmäisen tason tutkimuksista voidaan pitää Russell T. McCutcheonin (2003) kriittistä tarkastelua *sui generis* uskontokäsitteen kehityksestä ja vaikutusvallasta sekä Timothy Fitzgeraldin (2007) tarkastelua uskonto ja sekulaari -kategorioiden vastavuoroisesta historiallisesta kehityksestä.

Tällaisten kysymysten lisäksi ensimmäisen tason lähestymistapojen toista voi odottaa löytävänsä kysymyksiä diskurssin käsitteestä, sen merkityksestä uskonnotutkimukselle ja vaikutuksista siihen. Toisin sanoen ensimmäisen tason töiltä voi odottaa seuraavanlaisia kysymyksiä: Jos uskontoa tulee tarkastella sosiaalisesti ja diskursiivisesti konstruoituna kategoriana, miten diskurssin käsitteen erilaiset teoreettiset tulkinnat mahdollisesti vaikuttavat siihen, miten uskonnon kategoriaa alun perin lähestytään ja ymmärretään? Miten erilaiset diskurssiteoriat suhtautuvat tai kohtaavat muut uskonnollisen kielen luonnetta käsittelevät teoreettiset näkökulmat? Onko mahdollista puhua ”uskonnosta”, jota ei ilmaista kielellä ja muilla inhimillisillä kommunikaatio- ja representaatiokeinoilla?

On jokseenkin yllättävää, että tähän mennessä tehdyissä ensimmäisen tason töissä on vain harvoin keskitytty tutkimaan tällaisia kysymyksiä. Niissä on myös kohdeltu itse diskurssin käsitettä varsin epämääräisesti. Käytännössä tutkijat, jotka ovat puoltaneet diskursiivisten lähestymistapojen kehittämistä uskonnotutkimuksen alalla ensimmäisen tason metateoreettisesta näkökulmasta, ovat vain harvoin selkeästi selittäneet, mitä diskurssin käsite heille itselleen merkitsee – tai mitä se ei tarkoita. Tätä voidaan pitää melko outona, koska monissa tällaisissa töissä (esim. von Stuckrad 2003) tarkoituksena on ol-

lut hahmotella metateoreettisia perusteita, joiden pohjalta pitäisi kehittää juuri diskursiivisia lähestymistapoja uskonnontutkimukseen.

Diskursiivinen uskonnontutkimus ammentaa monesta teoreettisesta lähteestä, joten on tärkeää ymmärtää, että jokainen yksittäinen sovellus väistämättä muodostaa analyttisen konstruktion, johon vaikuttavat sen tehneen tutkijan näkökulma, kiinnostuksen kohteet ja tieteenala, kyseisen tutkimuksen teoreettinen perusta ja mahdollisesti kaikkein eniten se, mille aikaisemmille diskurssikäsitteille ja diskurssianalyysin viitekehyksille se rakentuu. Ensimmäisen tason metateorian tärkeimpänä tavoitteena ei pitäisi olla (eikä olekaan ollut) kehittää omaleimaisia uusia diskurssiteorioita, vaan ennemminkin analysoida jo olemassa olevien näkökulmien teoreettisia seurauksia erityisesti uskonnontutkimuksessa. Mutta koska diskurssiteorian viitekehyksiä on lukuisia, eivätkä ne ole aina keskenään yhteensopivia, ensimmäisen tason töiden perustana käytetyt viitekehykset ja teoriat pitää selittää tarkasti. Tarkkuus on suorastaan perusedellytys, jotta ensimmäisen tason työ voisi antaa vankan pohjan toisen ja kolmannen tason töille. Esimerkiksi laajalti tunnustetut lähestymistavat kuten Michel Foucault'n (1972) historiallis-genealoginen, Norman Fairclough'n (2010) tekstuaalisesti orientoitunut diskurssianalyysi (*textually oriented discourse analysis*, TODA) tai Ernesto Laclau'n ja Chantal Mouffin (1985) post-marxistinen diskurssiteoria, sisältävät monia samankaltaisuuksia, mutta myös monia huomattavia eroja terminologiassa ja tarkemmissa diskurssikäsitteen teoretisoinneissa.

Tärkeintä on huomata, että vaikka on täysin mahdollista konstruoida sovelluksia tai valikoituja yhdistelmiä aiemmista diskurssiteorioista ja diskurssianalyysin viitekehyksistä (esim. Taira 2016, 128; Moberg 2017), ensimmäisen tason työ saavuttaa epäilyksettä tärkeimmän tavoitteensa tehokkaimmin, kun siinä selkeästi selitetään, mille aikaisemmin vakiintuneille diskurssiteorioille tai niiden yhdistelmille tai sovelluksille se perustuu. Varhaisimmissa ensimmäisen tason tutkimuksissa tämä siis jäi puutteelliseksi (ks. Moberg 2013), mutta uudemmissa tutkimuksissa käsitteellinen selkeys ja tarkkuus käytettyjen diskurssiteorioiden suhteen on ollut parempaa (esim. Wijzen ja von Stuckrad 2016; Taira 2016).

Kaikissa ensimmäisen tason töissä ei ole keskitytty puhtaasti metateoreettisiin kysymyksiin, ja niistä onkin mahdollista erottaa useita

alaluokkia. Eräs selkeästi tunnistettava alaluokka sisältää töitä, joissa keskitytään metateoreettiseen pohdintaan diskurssin sosiaalisista funktioista tarkoituksena nostaa esiin, millaisin eri keinoin uskonnon kategoriaa voidaan rakentaa ja luokitella yhteiskunnan avoimissa julkisissa, poliittisissa tai median diskursseissa ja niiden kautta. Esimerkki tästä löytyy Teemu Tairan (2010) tutkimuksesta, joka tarkastelee, miten uskonto toimii ”diskursiivisena tekniikkana” eri toimijoiden kiistellessä siitä, mitä pidetään ”uskontona” tai ”uskonnollisena” tietyssä sosiaalisessa kontekstissa. Samaan luokkaan kuuluviksi töiksi voidaan lukea Frans Wijnenin tutkimus islamilaisen ekstremismin diskursseista Tansaniassa, Indonesiassa ja Alankomaissa (2013; 2016) ja Helge Årsheimin tutkimus uskonnon diskursiivisesta rakentumisesta YK:n raporteissa uskonnon- tai uskonvapaudesta (2016).

Suomen kontekstissa ensimmäisen tason diskursiivisessa tutkimuksessa voisi esittää seuraavanlaisia kysymyksiä (ks. luku 9 tässä kirjassa): Mitä sanotaan ja saa sanoa uskonnosta nyky-Suomessa? Kuka saa puhua? Mikä yleensä luetaan uskonnoksi ja kuka sen päättää? Ketkä ylipäätään puhuvat uskonnosta Suomessa ja mitä he sanovat? Keiden ääni uskonnosta puhuttaessa vaikuttaa vahvimmalta ja keiden puhe on lähempänä vaihtoehtoista tai marginaalista? Ketkä saavat puhua (eniten) eri konteksteissa ja tilanteissa ja ketkä vähiten? Nämä kysymykset ovat keskeisiä uskontososiologiassa, mutta niitä voi tutkia myös keskittyen diskurssin sosiaalisiin funktioihin.

Diskursiivista uskonnontutkimusta puolustavien kirjoitusten voi sanoa muodostavan oman ensimmäisen tason töiden alaluokkansa siitä huolimatta, että useimmissa tämän tapaisissa tutkimuksissa ei paneuduta diskurssin käsitteeseen kovin syvällisesti tai yksityiskohtaisesti. Sosiaalisen konstruktionismin lähestymistavat on hyväksytty laajalti humanistisissa tieteissä ja yhteiskuntatieteissä, ja ne on otettu melko yleisesti käyttöön myös uskonnontutkimuksen eri osa-alueilla, kuten uskontososiologiassa (esim. Beckford 2003), ”arkiuskonnon” tutkimuksessa (esim. Ammerman 2007) sekä uskonnon ja median tutkimuksissa (esim. Horsfield 2008). Kaiken kaikkiaan ei siis ole liioiteltua sanoa, että sosiaalinen konstruktionismi on omaksuttu uskonnontutkimuksessa laajasti, mutta eri tavoin ja enemmän tai vähemmän koherentisti. Diskurssin käsitettä on käytetty vaihtelevasti

(Engler 2004). Esimerkki löytyy James Beckfordin työstä (2003). Hän puoltaa sosiaalisen konstruktionismin lähestymistapojen ”maltillista” käyttöä yleislinssinä analysoitaessa tilanteita, joissa uskonnollista merkitystä rakennetaan, luetaan jonkin ansioksi tai haastetaan tietystä sosiaalisessa kontekstissa (Beckford 2003, 16). Hänen mukaansa sosiaalisen konstruktionismin lähestymistavat auttavat tutkijoita tekemään vivahteikkaampia analyysejä prosesseista, jotka liittyvät sen määrittämiseen, mitä pidetään ”aitona”, ”autenttisena” tai ”hyväksyttävänä” uskontona tietystä sosiaalisessa kontekstissa. Esimerkkeihin voidaan lukea julkiset ja/tai poliittiset keskustelut siitä, ovatko uudet uskonnolliset liikkeet, kuten skientologia, uskontoja, ja väittelyt maahanmuuttajien uskonnollisten yhteisöjen järjestäytymisen muodoista. Toisaalta, kuten niin monissa töissä, joissa on puolustettu sosiaalisen konstruktionismin lähestymistapojen käyttöönottoa uskonnotutkimuksessa, Beckfordkaan ei juuri edes mainitse diskurssin käsitettä, saatiikka syvenny siihen. Mutta tämän tapaiset työt voidaan kuitenkin lukea mukaan diskursiivisen uskonnotutkimuksen ensimmäisen tason töihin, koska ne pohjautuvat sosiaalisen konstruktionismin metateoriaan.

Edellä esitetystä kritiikistä huolimatta ensimmäisen tason varhaisilla töillä on epäilemättä ollut tärkeä pohjustajan rooli myöhemmän, yhtenäisemmän diskursiivisen uskonnotutkimuksen kehityksessä. Ensimmäisen tason pohdinta ei myöskään ole koskaan valmista: jatkuva metateoreettista pohdintaa tarvitaan, jotta toisen ja kolmannen tason lähestymistavat saavat vankan perustan.

Toisen tason lähestymistavat: Diskurssi ja uskonnotutkimuksen eri osa-alueiden tieteelliset teoriat

Erotuksena ensimmäisen tason lähestymistavoista toisen tason lähestymistavoilla tarkoitetaan tutkimusten kategoriaa, jossa diskurssi-teoriaa ja diskurssianalyysiä käytetään pääasiallisesti korostamaan tieteellisen teorioinnin luonnetta ja sen problemaattisia kysymyksiä ja puutteita eri uskonnotutkimuksen osa-alueilla (esim. Spickard 2006a; 2006b; von Stuckrad 2010a; Granholm 2013, Moberg 2016; 2017). Toisen tason lähestymistavat astuvat siten askelen kauemmas

puhtaasta metateoreettisesta pohdinnasta ottamalla mukaan tarkemmin kontekstualisoidut selonteot diskursiivisten näkökulmien soveluksista uskonnotutkimuksen jonkin osa-alueen kontekstissa.

Toisen tason lähestymistapojen esittelyyn sopivat James Spickardin työt (2006a; 2006b), joissa hän korostaa narratiivin ja diskurssin käsitteillä tieteellisen refleksiivisyyden merkitystä suhteessa sosiologisen makrotason teorioihin uskonnon nykyisestä ja tulevasta yhteiskunnallisesta merkityksestä ja paikasta läntisessä maailmassa. Spickardin mukaan (2006a; 2006b) menneiden vuosikymmenien sosiologisten makrotason teorioiden kartoituksista voidaan erottaa ainakin kuusi kilpailevaa päänarratiivia tai diskurssia, jotka koskevat uskonnon tulevaisuutta läntisessä maailmassa. Niihin kuuluvat 1) sekularisaatio, 2) uskonnollisen fundamentalismin nousu, 3) uskonnollisuuden ”uudelleenjärjestely”, 4) uskonnon individualisaatio, 5) rationaalisen vallinnan teoria ja uskontojen markkinat sekä 6) uskonto ja globalisaatio.

Otetaan esimerkiksi sekularisaatiodiskurssit. Viimeaikaisessa uskontososiologisessa keskustelussa on esitetty, että sekularisaatioparadigma syntyi osana laajempaa kokonaisuutta eli valistusajan jälkeisiä hegemonisia diskursseja rationaalisuudesta, järjestä ja tieteen kehityksestä – joiden kaikkien ennakoasenne oli sekulaari (kuten myös koko sosiologian tieteenalan) (Davie 2010, 163). Kun sekularisaatiodiskurssit asetetaan oikeaan historialliseen ympäristöönsä, on vaikea ylläpitää käsitystä, että sekularisaatioparadigma olisi koskaan selittänyt objektiivisesti tai puolueettomasti uskonnon tulevaa kohtaloa läntisessä maailmassa (esim. Gorski 2003; Fox 2005). Sen sijaan, että ne olisivat vain puolueettomasti selittäneet objektiivisia ja helposti havainnoitavia todellisuuksia, yleisen sekularisaatiokeskustelun pohjalta muodostetut eriytyneemmät sekularisaatioteoriat osaltaan myös loivat näitä todellisuuksia, joita niiden oletettiin vain kuvaavan ja selittävän.

Valistusaatteen hegemonian murentuminen vaati joukon merkittäviä tarkistuksia sekularisaation käsitteeseen. Sekularisaatioparadigman rinnalle on noussut useita vaihtoehtoisia näkökulmia – kilpailevia diskursseja – uskonnon yhteiskunnallisesta merkityksestä ja paikasta nyt ja tulevaisuudessa. Jatkaen Spickardin linjoilla toisen tason näkökulmasta on kuitenkin tärkeintä huomata, että myös jokainen vaihtoehtoinen näkökulma luo jossain määrin uusia todelli-

suuksia, joita ne kukin vuorollaan jälleen sanovat vain kuvaavansa tai selittävänsä. Kun uskontososiologian sekularisaatiota haastavat diskurssit alkavat vallata enemmän alaa ja niistä tulee laajemmin hyväksytyjä, myös yksittäiset tutkijat ovat valmiimpia käyttämään tai tukemaan yhtä tai useampia niistä tai heidän jopa odotetaan tekevän niin (vrt. Davie 2010, 160). Tässä on lisäksi hyvä huomioda, että yhden diskurssin tukeminen tarkoittaa usein toisen haastamista. Toisen tason lähestymistavoissa tutkitaan näitä kysymyksiä syvemmin ja yksityiskohtaisemmin ja tarkastellaan kriittisesti tiettyjen teoreettisten näkökulmien laajempaa diskursiivista perustaa. Toisen tason lähestymistavoissa esitetään seuraavien kaltaisia kysymyksiä: Milloin tämä teoria nousi ensimmäisen kerran esiin uskonnontutkimuksen tällä osa-alueella? Mitkä tieteelliset diskurssit olivat silloin yleisimpiä ja tunnetuimpia? Mitä teorialla alkujaan selitettiin? Missä tieteellisten instituutioiden kontekstissa teoria laadittiin ja missä sitä kehitettiin? Onko teorian käyttö laajentunut alkuperäisen kontekstinsa ulkopuolelle?

Uskontososiologit ovatkin yhä paremmin selvillä näistä kysymyksistä ja valmiimpia keskustelemaan niistä avoimesti. Silti on edelleen niin, että uskonnontutkijat vain hyvin harvoin palaavat erityisalojensa teoreettisiin lähtökohtaletuksiin, kun pitäisi avoimesti ja selkeästi myöntää, että uudet tavat konseptualisoida esimerkiksi uskontososiologian makrotason teorioita myös tuottavat kuvauksia osa-alueenyleistilasta. Esimerkiksi Linda Woodhead (2009) esittää, että menneiden vuosikymmenien yleisluonteiset uskontososiologiset keskustelut voisi periaatteessa konseptualisoida kahden vastakkaisen pääparadigman väittelyksi eli ”vanhaksi” (sekularisaatio) ja ”uudeksi” (rationaalisen valinnan ja uskonnollisen tarjonnan malli) paradigmaksi. Hän jatkaa, että kehityksessä on kolmas, ”nouseva paradigma”, joka keskittyy hänen mukaansa uskonnon relationaaliin aspekteihin ja pyrkii näkemään uskonnon kategorian sosiaalisten suhteiden joukkona, joiden keskellä erityiset symbolit yhdistävät kannattajia yliluonnollisiin olentoihin ja todellisuuksiin ja niihin liittyviin arvoihin (Woodhead 2009, 118). Korostaessaan nousevan paradigman hyötyjä Woodhead sanoo, että se mahdollistaa osa-alueen (eli uskontososiologian) toiminnan kokonaisuutena eikä kilpailevina narratiiveina, teorioina ja paradigmoina.

Kun Woodheadin artikkelia tarkastellaan toisen tason diskursiivisesta näkökulmasta, sekä on erityinen tapa tuottaa kuvaus uskontososiologian yleistilasta kokonaisuutena. Niinpä on aivan mahdollista väittää, että Woodhead samalla rakentaa diskursiivisesti tiettyä kuvaa siitä, millainen opinalla uskontososiologia on ja millainen sen pitäisi olla. Mutta, kuten Spickard muistuttaa, koska teorioiden laatimista usein arvostetaan enemmän kuin teorioiden koettelemista, edellä mainittua tehdään enemmän kuin jälkimmäistä. Paradigman laatimista arvostetaan kaikkein eniten, ja se saattaa houkutella tutkijoita vaatimaan paradigmaattista statusta omille suosikkinarraatiiveilleen ja -diskursseilleen (Spickard 2006a, 179).

Vaikka Spickard ei itse tee varsinaista diskurssianalyysiä, hän ehdottaa, että Fairclough'n (2010) kolmiulotteinen kriittinen diskurssianalyysi voisi olla hyvä pohja uskonnon tulevaisuudesta käytävän tieteellisen diskurssin analyysille. Analyysissä pitäisi ensinnäkin tutkia tällaisen tieteellisen diskurssin tai diskurssien rakennetta ja retorisia keinoja. Toiseksi sen pitäisi tarkastella huolellisesti, missä konteksteissa kyseistä diskurssia tuotetaan, levitetään ja käytetään (Spickard 2006a, 179). Kolmanneksi sen pitäisi yhdistää kyseinen diskurssi tai diskurssit suuremman akateemisen yhteisön, yhteiskunnan ja koko kulttuurialueen laajempiin diskursseihin kyseisenä aikana (Spickard 2006a, 179; vrt. Taira 2013). Kukaan ei vielä ole tarttunut tähän haastavaan mutta tärkeään työhön.

Eräät sosiologiset makrotason diskurssit uskonnon yhteiskunnallisesta merkityksestä ja paikasta pyrkivät antamaan tutkijoille laajat tulkinnalliset viitekehykset, joiden puitteissa voi laatia tutkimusagen-doja ja tulkita aineistoja. Itse asiassa on hyvin todennäköistä, että jokaisessa tutkimuksessa, jossa keskitytään johonkin tiettyyn nykyisen uskonnollisen elämän erityispiirteeseen, joudutaan jossain vaiheessa tavalla tai toisella perustelevaan väitteitä yhdellä tai useammalla teoreettisella diskurssilla uskonnon paikasta nykymaailmassa. Toisen tason diskursiiviset näkökulmat auttavat pitämään mielessä sen, että yhden makrotason teoreettisen diskurssin tai useiden diskurssien valitseminen monien joukosta tutkimuksen perustaksi ei ole millään muotoa neutraali teko.

Toisin kuin ensimmäisen tason töissä, kun toisen tason töissä käytetään diskursiivisia näkökulmia eri teorioiden arvioimiseen tietyllä

uskonnontutkimuksen osa-alueella, samalla korostetaan, että teoreettisella keskustelulla on myös käytännön seurauksia. Teoreettiset diskurssit vaikuttavat keskeisesti siihen, miten tutkimukset suunnitellaan ja laaditaan, miten niitä varten kerättyä aineistoa tulkitaan, miten nämä tutkimukset itse myöhemmin sijoitetaan muiden samankaltaisista aiheista tehtyjen tutkimusten joukkoon ja niin edelleen. Sosiologian makrotason teorioita uskonnon nykyisestä ja tulevasta yhteiskunnallisesta merkityksestä ja paikasta nykymaailmassa pitääkin tarkastella ja arvioida kriittisesti siitä yksinkertaisesta syystä, että tällaisella teoriointilla on usein merkittäviä vaikutuksia monilla muilla uskonnotutkimuksen osa-alueilla. On kuitenkin otettava huomioon, että eri osa-alueiden toisen tason näkökulmat saavat todennäköisesti eri muodot kyseisten osa-alueiden omien erikoisuuksien ja päämateriaalien mukaisesti. Esimerkiksi toisen tason lähestymistavat saavat tietyn muodon tutkittaessa esoteerista tietoa länsimaissa (von Stuckrad 2010a; Granholm 2013) ja toisen tutkittaessa uskonnon ja median suhdetta (esim. Horsfield 2008).

Uudet yllä kuvailtujen tapaiset toisen tason diskurssianalyttiset arvioinnit olisivat hyvin tervetulleita, koska ne antaisivat lisää materiaalia metateoreettiselle pohdinnalle ja herättäisivät lisää tarkemmin kontekstualisoituja keskusteluja diskurssianalyysin soveltamisesta ja käyttämisestä menetelmänä uskonnotutkimuksen eri osa-alueilla. Tärkeintä on ymmärtää, että tarvitaan useita esimerkkejä toisen tason lähestymistapojen soveltamisesta eri uskonnotutkimuksen osa-alueilta (esim. uskontososiologia, uskontopsykologia, uskonnon ja median tutkimus jne.), jotta saataisiin kehitettyä riittävästi perusteltuja kolmannen tason lähestymistöitä. Hyppy ensimmäisen tason metateoreettisista pohdintoista suoraan kolmannen tason käytännön toteutuksiin osoittautuu useimmiten liian suureksi.

Kolmannen tason lähestymistöitä: Varsinainen diskurssianalyysi uskonnotutkimuksessa

Kolmannen tason tutkimukset eroavat ensimmäisen ja toisen tason lähestymistöistä siten, että niissä toteutetaan diskurssianalyysiä käytännössä. Kolmannen tason töissä käytetään diskurssianalyysiä

tutkimusmenetelmänä. Niissäkin on kuitenkin tärkeää pitää mielessä, ettei diskurssianalyysin metodologisia ulottuvuuksia voi erottaa sen (meta)teoreettisista ulottuvuuksista. Kolmannen tason lähestymistapoja on alettu käyttää tutkimuksissa, joiden aihepiiri kattaa yhä laajemman alan uskonnontutkimusta. Esimerkkeinä voidaan mainita uskonnon ja populaarikulttuurin tutkimukset (Lynch 2005; Moberg 2009), uskonnon, median ja julkisen keskustelun tutkimukset (esim. Hjelm 2005), nykyaikaisen esoterian tutkimukset (Granhölm 2005; 2013; von Stuckrad 2010a), uskonnon ja poliittisen diskurssin tutkimukset (esim. Hjelm 2014; ks. luku 10 tässä teoksessa) ja uskonnollisten instituutioiden diskurssin tutkimukset (esim. Moberg 2017). Kolmannen tason lähestymistapoja on siis jo käytetty erilaisiin aineistokokonaisuuksiin, joihin kuuluvat mediatekstien eri muodot, perusteellisilla haastatteluilla kerätyt aineistot ja monenlaiset viralliset dokumentit. Näitä kaikkia käsitellään tämän teoksen luvuissa 6–10.

Kolmannen tason lähestymistapoihin liittyvät omat erityiset metodologiset haasteensa, joista useimmat johtuvat diskurssianalyttisen tutkimuksen käytännöistä. Diskurssianalyysia voi yleistäen kuvata tekstipainotteiseksi analyysiksi, jossa etsitään aineistosta rakenteita ja toistuvia avaintekijöitä, jotka vaikuttavat keskeisesti siihen, miten tapahtumia, ihmisiä, ilmiöitä tai tiloja konstruoidaan ja miten sen seurauksena tuotetaan erityisiä merkityksiä (Taylor 2001, 6). Vuosien varrella on kehitetty useita erilaisia diskurssianalyttisiä viitekehyskiä. Niillä on kuitenkin taipumus kattaa analyysiaiheita, -tasoja ja -tyyppejä niin lauealti, että ne ylittävät yksittäisen tutkijan kapasiteetin. Toisaalta koska diskurssianalyttiset viitekehukset ja lähestymistavat pitää aina suunnitella kunkin tutkimuksen tarpeisiin, jokainen uusi käyttökerta johtaa lähes väistämättä aiempien viitekehysten valikoivaan yhdistelemiseen ja muokkaamiseen. Diskurssianalyysin tapauskohtaisesti saamaan muotoon vaikuttavat myös tutkimuksen teoreettiset pääperusteet ja tieteenalasisidonnaisuus sekä se, millaisia aineistoja käytetään (Wetherell 2001, 380). Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että kolmannen tason tutkimusta varten voisi noin vain keksiä ”oman” tavan tehdä diskurssianalyysia. Hyödyllisimmissä kolmannen tason tutkimuksissa käytetään jo olemassa olevaa viitekehystä tarvittaessa sitä muokaten tai useita viitekehyskiä yhdistellen.

Vaikka kolmannen tason työssä tehdään käytännön diskurssianaalyyysiä, sen on aina edettävä kiinteässä yhteydessä kestävään teoreettiseen pohdintaan. Kun diskurssianaalyyysi valitaan menetelmäksi uskonnontutkimuksessa, sitä käytetään useimmiten yhdessä tieteenalan muiden teoreettisten näkökulmien kanssa. Kuten Fairclough osoittaa, monitieteellisessä hengessä käytetty diskurssianaalyyysi voidaan nähdä teoriavetoisena prosessina, jossa konstruoidaan tutkimuskohteita tutkimusaiheille, joita ei voida riittävän hyvin analysoida keskittymällä yksin diskurssiin (Fairclough 2010, 225–226). Toisin sanoen, kun uskonnontutkimuksessa käytetään diskurssianaalyyysiä, se tehdään tyypillisesti niin, että siihen yhdistetään valikoima muita osa-alueelle ominaisia teoreettisia näkökulmia, joiden rooli on useimmiten keskeinen, kun määritellään tutkimuksen päätavoitetta ja fokusta, tutkimusaineiston rajausta ja sitä, miten aineistoa lopulta tulkitaan. Otetaan esimerkiksi tutkimus, jossa halutaan diskurssianaalyyysin menetelmin selvittää, miten uskonto on nykyisin esillä mediassa. On hyvin todennäköistä, että tällaiseen tutkimukseen vaikuttavat vahvasti monet spesifisemmät teoreettiset näkökulmat, jotka liittyvät uskonon näkyvyyteen nykymaailmassa, esimerkiksi sellaiset yleistasoiset sosiologian teoreettiset näkökulmat, kuten julkinen uskonto (Casanova 1994) ja postsekulaari (Habermas 2008), tai enemmän media- ja uskontospesifiset näkökulmat, kuten medialisaatio (Hjarvard 2008) ja ”uudelleen julkaisu” (Herbert 2015). Viittaan edeltävään selitykseen toisen tason harkinnan tärkeydestä. Koska diskurssianaalyyysi on luonteeltaan teoriavetoista, on tärkeää tunnustaa, että osa-alueelle ominaisen teoreettisen näkökulman valitseminen ohjaa tutkimuksen tavoitetta ja tutkimusaineiston valintoja. On myös huomattava, että tutkimuskohteiden (eli tiettyjen empiiristen diskurssitapausten) tunnistaminen ja varsinaiseen diskurssianaalyyysiin ryhtyminen on ilmiselvästi tehtävä riittävän ja selkeästi selitetyn diskurssikäsitteen tulokinnan pohjalta. Täten kolmannen tason työn on perustuttava vanhalle ensimmäisen tason metateoreettiselle pohdinnalle.

Edeltävän lisäksi on tärkeä ymmärtää diskurssin ja tutkimuksen kohteiden dialektinen suhde: diskurssia ja tutkimuskohteita ei voi pitää toisistaan erillisinä. Fairclough havainnollistaa tätä suhteessa valtiovaltaan. Vaikka diskurssia voidaan käyttää ja tyypillisesti käytetään tehostamaan ja vahvistamaan valtioiden ja niiden edustajien legitimi-

teettiä, valtiovaltaa ei voi pelkistää diskurssiksi. Näin on, koska valtiovaltaan kuuluvat kiinteästi sellaiset instituutiot kuin oikeuslaitos, poliisi ja armeija, joilla voidaan toteuttaa erilaisia pakottamisen muotoja (esim. fyysinen voima, vangitseminen), jotka ylittävät diskursiivisuuden rajat. Siksi ratkaisevaa onkin se, että valta on osittain diskurssia ja diskurssi osittain valtaa – ne ovat erilaisia mutta eivät erillisiä. Diskurssi voi ”sisältyä” valtaan ja päinvastoin. Valtasuhteiden kompleksiset realiteetit puolestaan tiivistyvät ja yksinkertaistuvat diskursseissa (Fairclough 2010, 4). Sama periaate pätee uskonnon kategoriaan.

Empiirisen aineiston kerääminen ja analysoiminen tuottavat omat lisähaasteensa. Otetaan esimerkiksi syvähaastatteluilla kerätty aineisto. Kun haastatellaan esimerkiksi uskonnolliseen ryhmään kuuluvia (ja tietoisesti siihen liittyneitä) ihmisiä, tutkijan pitää ensin tutustua perusteellisesti uskonnollisen kielenkäytön erityislajeihin, diskursiivisiin tapoihin ja diskursiivisiin kokonaisuuksiin, joita käytetään yleisesti kyseisessä uskonnollisessa kontekstissa (vrt. Granholm 2005, 290; Moberg 2009, 230–231). Haastatteluilla kerättyä aineistoa voi kuitenkin vain harvoin käyttää yksinään. Lisäksi tutkijan pitää selvittää, miten tiettyyn uskonnolliseen ryhmään kuuluvien yksilöiden haastatteluissa esille nousevat diskurssit liittyvät niihin diskurssin lajeihin, joita käytetään ryhmän eri medioissa kuten kirjoissa, lehdissä ja verkkosivuilla. Kolmannen tason varsinaisen diskurssianalyysin tekeminen sisältää siten hyvin laajaa erilaisten lähteiden aineiston tutkimista ja analysointia.

Lisäksi tarkasteltaessa monikansalliseksi levinnyttä uskonnollista yhteisöä olisi hyvä tutkia myös, kuinka maantieteellinen, sosiaalinen ja kulttuurinen konteksti vaikuttaa ryhmän opin ja käytäntöjen tulkintaan. Kun tutkija tekee diskurssianalyysin syvähaastatteluilla kerätystä aineistosta ja analysoi rinnalla muuta aineistoa (esimerkiksi mediadiskursseja), hän saa pohjan ryhmän jäsenten omin sanoin ilmaisemien kantojen tulkinnoille ja samalla ottaa huomioon laajemat diskursiiviset kontekstit. Kuten aina diskursseja käsitellessä, on tärkeä muistaa, että uskonnollisen ryhmän diskurssien ja sen, mitä kyseisen ryhmän jäsenet sanovat osallistumisestaan, välinen suhde vaikuttaa molempiin suuntiin. Diskurssit tulevat esiin ihmisten puheissa, mutta ihmisten lausunnot saavat merkityksensä laajemmista diskursiivisista konteksteista, joissa ne esitetään (Burr 2003, 66).

Myös uskonnollisen kielen ja diskurssin usein omalaatuinen luonne on syytä ottaa huomioon. Vaikka näin ei aina ole, yleistäen voidaan sanoa, että uskonnollinen kieli pyrkii kuvaamaan, ilmaisemaan ja tekemään merkitykselliseksi sellaista, mitä niin sanotusti ”ei voi sanoa kuvailla”. Kolmannen tason työtä tekevän tutkijan pitää muistaa, että uskonnontutkimuksen eri osa-alueiden (esimerkiksi uskonto-psykologian tai uskontoantropologian) käsitteet uskonnollisen kielen luonteesta saattavat poiketa toisistaan. Kun uskonnollista kieltä lähestytään kolmannen tason näkökulmasta, tutkijan pitää suhteuttaa omat erityiset diskursiiviset käsityksensä muihin tapoihin käsitteä kieli hänen omalla osa-alueellaan. Tässä kolmannen tason työ voi tukeutua edeltäviin ensimmäisen ja toisen tason töihin. Varsinaisen diskurssianalyysin tekeminen edellyttää siten, että tutkija aktiivisesti ja refleksiivisesti osallistuu oman tieteellisen toimintansa lisäksi myös aineistonsa keräämistapoihin. Näin on, koska diskurssianalyysi vaatii tutkijaa avoimesti tunnustamaan sen monitahoisen ja läheisen suhteen, joka aina vallitsee tutkijan ja tutkimuksen inhimillisten kohteiden välillä (esim. Droogers 2008; vrt. Moberg 2009, 22). Esimerkiksi syvähaastatteluilla kerättyä aineistoa, joka puretaan nauhalta, koostetaan, analysoidaan ja lopulta tulkitaan ja esitetään, tulisi siten aina pitää merkittävässä määrin tutkijan ja osallistujien yhteisenä tuotoksena (vrt. Moberg 2009, 50).

Lopuksi

Olen tässä luvussa esittänyt, että diskursiivisen uskonnontutkimuksen alalla tähän mennessä tehdyt työt voidaan jakaa toisiinsa limittyviin ensimmäisen, toisen ja kolmannen tason pääkategorioihin. Kolmannen tason tutkimuksilla on oltava kiinteä yhteys sekä ensimmäisen tason metateoreettisiin että toisen tason tutkimusalan spesifeihin teoretisointeihin. Yhteyden tarpeellisuus käy selkeimmin ilmi tutkimusaineiston tulkinnasta. Ensimmäisen ja toisen tason lähestymistavat kiinnittävät huomion siihen, että tutkijan on koko ajan tiedostettava olevansa aina osa omaa tieteenalaansa ja tietoteoreettista kulttuuriaan (Potter 1996, 36). Tämän lisäksi toisen tason lähestymistavoissa korostuu tutkijan tarve muistaa, että hänen tulkintansa omasta tutki-

muksestaan ja tapansa esittää se ovat aina osallistumisia tieteellisten asiadiskurssien eri lajeihin (vrt. Burr 2003, 151). Kolmannella tasolla diskurssianalyysin käyttö tutkimusmenetelmänä tapahtuu aina kiinteässä suhteessa johonkin uskonnotutkimuksen osa-alueeseen, ja siten siihen vaikuttaa myös kyseisellä osa-alueella kyseisenä aikana käytyjen laajempien tieteellisten diskurssien yleisluonne. Kuten uskontososiologian teorioiden käsittely havainnollisti, toisen tason harjonnat muodostavat ratkaisevan väliaseman ensimmäisen tason puhtaan metateoreettisen pohdinnan ja kolmannen tason käytännön toimeenpanon välillä, vaikka tätä ei aina huomata. Kolmannen tason lähestymistavoissa kohdataan ensisijaisesti empiirisen tutkimuksen realiteettien muodostamia haasteita, mutta kolmannen tason käytännön toteutuksen on tärkeä aina edetä kiinteässä suhteessa sekä toisen tason osa-alesidonnaisen lähestymistavan että ensimmäisen tason metateoreettisen pohdinnan kanssa.

Luvun on englannista kääntänyt Susanna Paarma.

Kirjallisuus

- Ammerman, Nancy T. (toim.) (2007) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Beckford, James A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burr, Vivien (2003) *Social Constructionism*. Lontoo: Routledge.
- Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davie, Grace (2010) Resacralization. Teoksessa Bryan S. Turner (toim.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 160–177.
- Droogers, André (2008) As Close as a Scholar Can Get: Exploring a One-Field Approach to the Study of Religion. Teoksessa Hent de Vries (toim.) *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 448–463.
- Engler, Steven (2004) Constructionism versus what? *Religion* 34:4, 291–313.
- Fairclough, Norman (2010) *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Harlow: Pearson Education.
- Fitzgerald, Timothy (2000) *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy (2003) Playing Language Games and Performing Rituals: Religious Studies as Ideological State Apparatus? *Method and Theory in the Study of Religion* 15:3, 209–254.

- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*. Lontoo: Tavistock.
- Fox, Judith (2005) Secularization. Teoksessa John M. Hinnells (toim.) *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Lontoo: Routledge, 291–305.
- Gorski, Philip S. (2003) Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research. Teoksessa Michele Dillon (toim.) *Cambridge Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 110–122.
- Granholm, Kennet (2013) Esoteric Currents as Discursive Complexes. *Religion* 43:1, 47–70.
- Granholm, Kennet (2005) *Embracing the Dark: The Dark Magic Level of Dragon Rouge – Its Practice in Dark Magic and Meaning-making*. Turku: Åbo Akademi University Press.
- Habermas, Jürgen (2008) Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* 25, 17–29.
- Hjarvard, Stig (2008) The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change. *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook* 6, 9–26.
- Herbert, David (2015) Theorising Religious Republicisation in Europe: Religion, Media and Public Controversy in the Netherlands and Poland, 2000–2012. Teoksessa Kennet Granholm, Marcus Moberg & Sofia Sjö (toim.) *Religion, Media, and Social Change*. Lontoo: Routledge, 54–70.
- Hjelm, Titus (2014) National Piety: Religious Equality, Freedom of Religion and National Identity in Finnish Political Discourse. *Religion* 44:1, 28–45.
- Hjelm, Titus (2005) *Saatananpalvonta, media ja suomalainen yhteiskunta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Horsfield, Peter (2008) Media. Teoksessa David Morgan (toim.) *Key Words in Media, Religion and Culture*. Lontoo: Routledge, 111–122.
- Laclau Ernesto & Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*. New York: Verso.
- Lynch, Gordon (2012) Living with Two Cultural Turns: The Case of the Study of Religion. Teoksessa Sasha Roseneil & Stephen Frosh (toim.) *Social Research after the Cultural Turn*. New York: Palgrave Macmillan, 73–92.
- Lynch, Gordon (2005) *Understanding Theology and Popular Culture*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- McCutcheon, Russell T. (2003) *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- Moberg, Marcus (2017) *Church, Market, and Media: A Discursive Approach to Institutional Religious Change*. Lontoo: Bloomsbury Academic.
- Moberg, Marcus (2016) Exploring the Spread of Marketization Discourse in the Nordic Folk Church Context. Teoksessa Frans Wijzen & Kocku von Stuckrad (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 239–258.

- Moberg, Marcus (2013) First-, Second-, and Third- Level Discourse Analytic Approaches in the Study of Religion: Moving from Meta-Theoretical Reflection to Implementation in Practice. *Religion* 43:1, 4–25.
- Moberg, Marcus (2009) *Faster for the Master! Exploring Issues of Religious Expression and Alternative Christian Identity within the Finnish Christian Metal Music Scene*. Turku: Åbo Akademi University Press.
- Murphy, Tim (2000) Discourse. Teoksessa Willi Braun & Russell T. McCutcheon (toim.) *Guide to the Study Religion*. Lontoo: Cassell, 396–408.
- Potter, Jonathan (1996) *Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction*. Lontoo: Sage.
- Spickard, James V. (2006a). Narrative versus Theory in the Sociology of Religion: Five Stories of Religion's Place in the Late Modern World. Teoksessa James A. Beckford & John Walliss (toim.) *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*. Hampshire: Ashgate, 169–181.
- Spickard James. V. (2006b) What is Happening to Religion? Six Sociological Narratives. *Nordic Journal of Religion and Society* 19:1, 13–29.
- Taira, Teemu (2016) Discourse on 'Religion' in Organising Social Practices: Theoretical and Practical Considerations. Teoksessa Fans Wijzen & Kocku von Stuckrad (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 125–146.
- Taira, Teemu (2013) Making Space for Discursive Study in Religious Studies. *Religion* 43:1, 26–45.
- Taylor, Stephanie (2001) Locating and Conducting Discourse Analytic Research. Teoksessa Margaret Wetherell, Stephanie Taylor & Simeon T. Yates (toim.) *Discourse as Data: A Guide for Analysis*. Lontoo: Sage, 5–48.
- von Stuckrad, Kocku (2013) Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications. *Method and Theory in the Study of Religion* 25:1, 5–25.
- von Stuckrad, Kocku (2010a) *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill.
- von Stuckrad, Kocku (2010b) Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to the Discursive Study of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 22:2–3, 156–169.
- von Stuckrad, Kocku (2003) Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action. *Method and Theory in the Study of Religion* 15:3, 255–271.
- Wetherell, Margaret (2001) Debates in Discourse Research. Teoksessa Margaret Wetherell, Stephanie Taylor and Simeon J. Yates (toim.) *Discourse Theory and Practice*. Lontoo: Sage, 380–399.
- Wijzen, Frans (2016) Indonesian Muslim or World Citizen? Religious Identity in the Dutch Integration Discourse. Teoksessa Fans Wijzen & Kocku von Stuckrad (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill 225–238.
- Wijzen, Frans (2013) 'There are Radical Muslims and Normal Muslims': An Analysis of the Discourse on Islamic Extremism. *Religion* 43:1, 70–88.

- Wijsen, Frans & von Stuckrad, Kocku (toim.) (2016) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Woodhead, Linda (2009) Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion. *Nordic Journal of Religion and Society* 22:2, 103–121.
- Årsheim, Helge (2016) Whose Religion, What Freedom? Discursive Constructions of Religion in the Work of UN Special Rapporteurs on the Freedom of Religion or Belief. Teoksessa Frans Wijsen & Kocku von Stuckrad (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 287–318.

3 Uskonto vai "uskonto"?

Diskursiivinen uskonnontutkimus ilman uskonnon määritelmää

Teemu Taira

© <https://orcid.org/0000-0002-8122-2494>

Syksyllä 2016 yhdysvaltalainen valtionaalainen Food and Drug Administration (FDA) ilmoitti, että se ottaa käsittelyyn Nutella-tuotteen luokituksen. Toistaiseksi Nutella on luokiteltu jälkiruokalisukkeeksi, kun taas tuotemerkin omistaja, italialainen Ferrero-yhtiö, vaatii, että Nutella ymmärrettäisiin levitteeksi. FDA:n voimassa oleva luokitus perustuu 1990-luvun kyselyyn, jonka mukaan valtaosa käyttäjistä nauttii pähkinäisen tuotteensa jäätelön kanssa. Yhtiön oman selvityksen mukaan kuitenkin 74 prosenttia syö Nutellaa ensisijaisesti leivän päällä. (Chappel 2016.)

Onko Nutella oikeasti levite vai jälkiruokalisuke? Pitäisikö tutkijoiden ottaa omien määritelmiensä perusteella kantaa tapaukseen ja kertoa, onko Nutella todella hunajaan rinnastettavissa oleva levite vai jälkiruokalisuke? Tai voisivatko tutkijat selvittää, millaisia tavoitteita Nutellaa eri tavoin määrittelevillä ihmisillä on? Oletan, että jälkimäinen lähestymistapa tuntuisi luontevalta. Voisimme toki kertoa, miten itse käytämme Nutellaa – jos käytämme – ja päätellä siitä, mitä se meidän mielestämme on. Emme ehkä kuitenkaan ajattele, että ainoa oikea Nutellan määritelmä on levite tai jälkiruokalisuke, koska ymmärrämme, että kyse on kulttuurisista luokitteluista. Voitaisiinko uskontoa ajatella samalla tavalla?

Nutellan tapauksessa luokitus ei ole sivuseikka. Jos FDA hyväksyy Ferreron ehdottaman leviteluokituksen, Nutellan määrä, jota käytetään pakkauksissa ilmoittamaan ravintosisältö suhteessa yleisesti käytettyyn kerta-annokseen, putoaa kahdesta ruokalusikallisesta yhteen. Näin tuote saadaan näyttämään terveellisemmältä. Kahdessa ruokalusikallisessa Nutellaa on 11 grammaa rasvaa ja 200 kaloria, yhdessä puolet vähemmän. Tuotteen omistajan taloudellisten näkymien kan-

nalta on tietenkin eduksi, että Nutella määritellään levitteeksi. (Chapel 2016.) Mitä tekemistä tällä on uskonnon kanssa?

Yksi tavallinen tapa aloittaa uskontotieteellinen tutkimus on määrittellä, mitä uskonnolla tarkoitetaan. Näin tehdään myös osassa diskursiivista uskonnontutkimusta. Tässä tekstissä selvitetään, miltä diskursiivinen uskonnontutkimus näyttää ottaessaan uskonnon käsitteen tutkimuskohteekseen sen sijaan, että määritteli uskonnon analyytisesti. Nutella-esimerkkiä soveltaen kysytään, millaista tutkimusta tehdään, jos ei lähdetä liikkeelle analyttisestä määritelmästä, vaan tutkitaan, millä tavalla ja miksi eri toimijat luokittelevat uskontoa. Tapausesimerkkeinä uskontodiskurssin rajoista ja uskonnon luokittelusta käytetään erityisesti uskonnollisten yhdyskuntien rekisteröitymisprosesseja. Lisäksi tarkastellaan, millaista yhteiskunnallista merkittävyyttä uskonnon määritelmää kaihtavalla diskursiivisella uskonnontutkimuksella on ja voi olla.

Täytyykö ”uskonto” määritellä?

Kuten edellisissä luvuissa on ilmennyt, diskurssiteoreettista ajattelua ja diskurssianalyttisiä menetelmiä on sovellettu uskontotieteeseen ja muuhun uskonnontutkimukseen jo jonkin aikaa. Useimmiten näissä tutkimuksissa on analysoitu kielenkäyttöä uskonnollisessa kontekstissa. Se, mikä käy uskonnollisesta kontekstista, on perustunut joko arkiseen ymmärrykseen uskonnon käsitteen alasta tai analyttiseen uskonnon määritelmään. Usein uskonnollinen konteksti on diskurssi-analyttisissä tutkimuksissa niin ilmeinen, ettei käsitettä sen kummemmin määritellä tai edes käytetä. Kun Sari Charpentier erittelee teoksessaan *Sukupuoliusko* (2001) samaa sukupuolta olevien liittojen eduskuntakeskustelua, lukija hahmottaa, että kristinusko (uskontona) on osa näitä keskusteluita. Vastaavasti kun Titus Hjelm analysoi teoksessaan *Saatananpalvonta, media ja suomalainen yhteiskunta* (2005a) saatananpalvonnan sosiaalista rakentumista suomalaisessa uutismediassa, lukija seuraa dynamiikkaa oletettujen saatananpalvojen, median ja aiheen asiantuntijoina esiintyvien kristittyjen välillä. Kun tutkin islamia koskevia diskursseja *Helsingin Sanomien* pää- ja mielipidekirjoituksissa (Taira 2008), lukijat oletettavasti ajattelivat, että

analyysissa käsitellään yhtä uskontoa. Yksikään näistä esimerkeistä ei tarjoa uskonnon määritelmää. Lisäksi mikään niistä ei nosta uskontodiskurssia tarkastelun keskiöön.

Viime vuosilta on esimerkkejä, joissa on esitetty, että uskontotieteilijöiden tulisi sanoa, mitä uskonto on, ja tehdä tutkimusta sen mukaisesti (Schaffalitzky 2014; Schilbrack 2014). Tällaiset äänet hyväksyvät diskursiivisesta uskonnotutkimuksesta ainoastaan ne versiot, joissa analysoidaan tutkijan uskonnolliseksi määrittelemää diskurssia. Hyvä esimerkki tästä ovat yhdysvaltalaisen uskontohistorioitsijan ja diskursiivisen uskonnotutkimuksen varhaisen kehittelijän Bruce Lincolnin tutkimukset. Hän määrittää uskonnon diskurssiksi, joka väittää ylittävänsä inhimillisen alkuperän, statuksen ja auktoriteetin (Lincoln 2012, 5). Lincolnin lyhyen määritelmän mukaan uskonto on diskurssi, jonka määräävänä piirteenä on halu puhua ikuisista ja tuonpuoleisista asioista ikuisella ja tuonpuoleisella auktoriteetilla (Lincoln 2012, 1). Tämä määritelmä tarjoaa luonnehdinnan siitä, mitä uskonnolliseen diskurssiin kuuluu. Hän analysoi uskonnollista diskurssia kysymällä: ”Kuka yrittää vakuuttaa kenet? Mihin asiayhteyteen pyrkimys voidaan sijoittaa, ja mitkä ovat seuraukset, mikäli pyrkimys onnistuu?” (Lincoln 2012, 5.)

Tässä tekstissä puolustetaan näkemystä, jonka mukaan tärkeää ja kiinnostavaa tutkimusta voidaan tehdä ilman uskonnon analyyttistä määrittelyä. Tämä ei tarkoita, että uskonnon käsitettä käytettäisiin epätarkasti, intuitiivisesti tai määrittelemättä, vaan sitä, ettei uskonnon käsitteelle ole analyyttistä käyttöä. Se on tutkittavan diskurssin osa. Jaottelu uskonnon analyttisestä määritelmästä rakentuvan uskonnollisen diskurssin ja uskonnon määritelmiä kaihtavan uskontodiskurssin (tai uskontoa koskevan diskurssin) analyysin välillä onkin perustava ero diskursiivisen uskonnotutkimuksen sisällä, vaikka lähestymistavoissa on myös selkeitä yhtäläisyyksiä.

Uskonnon määritelmät diskursiivisen tutkimuksen kohteena

Yllä mainittu Lincolnin (2012) tapa aloittaa määritelmästä on ongelmallinen, jos ajatellaan, etteivät analyttiset uskonnon määritelmät

ole onnistuneita, käyttökelpoisia tai tarpeellisia. Lincolnin tapauksessa uskonnon määritelmä mahdollistaa sen, että hän kirjoittaa kulttuurin ja uskonnon suhteesta, käyttää sellaisia käsitteitä kuin ”uskonnollinen konflikti”, ”vastarinnan uskonnot” ja ”vallankumouksen uskonnot” ja laskee, kuinka monta uskonnollista sanaa ja fraasia löytyy valikoiduista Osama bin Ladenin ja George W. Bushin puheista (Lincoln 2003). Lincolnin analyysit esimerkiksi bin Ladenin ja Bushin puheiden rakenteellisista yhtäläisyyksistä ovat oivaltavia tapoja tehdä diskursiivista analyysia uskonnollisesta diskurssista. Ne näyttävät, millainen rakenne historian ulkopuoliseen auktoriteettiin vetoavalla diskurssilla on, missä sitä käytetään ja mitä vaikutuksia sillä voidaan saada aikaan. Ne eivät kuitenkaan kerro mitään siitä, miten erilaiset lausumat, joilla uskontoa luonnehditaan, määritellään ja rajataan, toimivat yhteiskunnassa. Siksi on eroteltava Lincolnin tapa tutkia ”uskonnollista diskurssia” näkökulmasta, jossa tutkitaan uskontodiskurssin muodostumista, rajautumista ja muuttumista.

Jotkut uskontotieteilijät ovat esittäneet, että uskonto on ongelmallinen analyttinen käsite, joka tulisi hylätä analyttisesta työkalupakista (Dubuisson 2003; Fitzgerald 2000) tai jota tulisi käyttää vain äärimmäisen itsetietoisena sen keinotekoisuudesta (Arnal & McCutcheon 2013, 120; Martin 2010, 27–28; Nongbri 2013, 158–159). Lisäksi on ehdotettu, että voitaisiin tutkia, miten ajatukset, käytännöt tai ryhmät luokitellaan uskonnoksi ja miten luokittelu on sidoksissa valtaan ja ylipäättään sosiaalisten käytäntöjen organisoitumiseen. Esimerkiksi Russell T. McCutcheon (2003, 235) on todennut, että uskontotieteen tulevaisuus ei ole entistä täsmällisemmässä tai pätevämmässä uskonnon määritelmässä, vaan läpeensä itsetietoisessa uskonnon kategorian historiallistamisessa. Yhdessä William Arnalin kanssa hän esittää, että akateemisen tutkimuksen tulee keskittyä dekonstruoimaan uskonnon käsite ja analysoimaan käsitteen tehtäviä populaarissa diskurssissa (Arnal & McCutcheon 2013, 28). Vielä 2000-luvun alussa Timothy Fitzgerald ehdotti uskonnon käsitteen hylkäämistä, mutta myöhemmässä työssään hän on keskittynyt tarkastelemaan uskonnon käsitteen historiallista muotoutumista suhteessa muihin käsitteisiin ja uskonnon käsitteen suosion kasvua kansainvälisessä politiikassa (Fitzgerald 2000; 2007; 2011).

Merkittävin ero kahden kuvatun diskursiivisen lähestymistavan välillä on se, että ensimmäisessä uskonto määritellään analyytisesti ja jälkimmäisessä uskonnon käsite on tutkimuskohde. Tätä havainnollistaa Lincolnin ja Fitzgeraldin välinen kiivas väittely (Fitzgerald 2006; Lincoln 2007): Fitzgeraldin kritiikki kohdistui Lincolnin tapaan määritellä uskonto. Lincoln vastasi, että hän on tietoinen uskonnon käsitteeseen kohdistuvasta kritiikistä, mutta jatkaa käsitteen käyttöä. Vastauksessaan hän ei pohdi, voisiko olla kiinnostavia diskursiivisia tutkimustapoja, joissa analyyttisiä uskonnon määritelmiä ei käytetä.

Lincolnin ja Fitzgeraldin ajatustenvaihto nostaa erot esiin, mutta samalla häivyttää yhtäläisyydet. Lincolnin kysymykset ovat yhtä lailla keskeisiä niille, joille uskonnon käsite on tutkimuskohde. Samoin näkemykset uskonnon käsitteen mahdollisista heuristisista ja itsetietoisista käyttötavoista tuovat lähestymistavat lähemmäksi toisiaan. Erot eivät kuitenkaan poistu. Uskonnon määrittelystä aloittavat tutkijat korostavat, että uskonnon käsitteen ongelmista huolimatta se on jollain tavalla tutkimuksellisesti mielekäs tai että sen hylkääminen voisi tarkoittaa yhtä lailla ongelmallisten analyyttisten käsitteiden käyttöönottamista uskonnon tilalle. Uskonnon kategoriasta käytävää neuvottelua tutkivat puolestaan ajattelevat, että uskonto – erotellessaan keinotekoisesti uskonnolliset ilmiöt ei-uskonnollisista – on hämärä ja pahimmillaan haitallinen käsite. Vaihtoehtoiset käsitteet, esimerkiksi kulttuuri tai perinne, voivat olla ongelmallisia, mutta ainakaan ne eivät jaa maailmaa keinotekoisesti uskonnolliseen ja ei-uskonnolliseen. Jonkun mielestä uskonnon käsitteellä voi olla liian raskas painolasti kolonialistisissa suhteissa, mutta tähän voidaan vastata, ettei käsitteen menneisyys ole lopullinen kriteeri, jolla sen tulevaisuudesta voitaisiin päättää.

Lopultakaan mikään yksittäinen argumentti ei voi taata, että tutkijat hyväksyvät tai hylkäävät uskonnon analyttiset määritelmät. Itse asiassa keskustelu etenee usein pohdinnaksi tieteenalan identiteetistä. Uskonnon kategorian puolustajat pitävät mahdottomana ajatusta uskontotieteestä tieteenalana tai tutkimuskenttänä, jos käsitteellä ei ajatella olevan analyttistä käyttöä. Uskonnon kategoriaan varauksellisesti suhtautuvat voivat tukeutua esimerkiksi filosofi Richard Rortyn näkemykseen tieteenaloista. Hänen mukaansa tieteenalat ja

tutkijoiden ammatit voivat hyvin säilyä, vaikka alan muotoutumisen aikainen paradigma hylättäisiin (Rorty 1979, 393).

Keskustelu uskonnon kategoriasta ja tieteenalan identiteetistä on tärkeää, sillä näin voidaan tulla tietoisemmiksi siitä, mitä ollaan tekemässä ja millaisessa institutionaalisessa viitekehyksessä. Sen ei kuitenkaan tarvitse olla päätepiste. Sen sijaan, että pelkästään keskusteltaisiin uskonnon käsitteen eduista ja haitoista, on tärkeää näyttää, millaista diskursiivista uskonnontutkimusta voidaan tehdä ilman analyttisiä uskonnon määritelmiä.

Modernin uskontodiskurssin historiallinen muotoutuminen

Uskonnon kategoriaan keskittyvän diskursiivisen uskonnontutkimuksen keskeinen tutkimuslinja on keskittynyt selvittämään, miten moderni uskonnon kategoria on muodostunut länsimaissa, lähinnä Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa, ja miten se on laajentunut länsimaiden ulkopuolisiin kulttuureihin. Tutkimuksille on tyypillistä, ettei niissä esitetä väitteitä oikeasta tai väärästä uskonnon käsitteen käytöstä, vaan tarkastellaan, miten eri toimijat ovat käyttäneet uskonnon käsitettä ja millaisia vaikutuksia on sillä, että uskonnosta on muodostunut juuri tietynlainen diskursiivinen objekti modernisaatiossa.

Kaikissa yksittäisissä tutkimuksissa ei ole julkilausuttua diskurssi-analyttistä viitekehystä, mutta niiden tutkimusote on diskurssi-teoreettinen. Ne jakavat diskursiivisen tutkimuksen perusajatuksen, jonka mukaan uskonnoksi luokittelu, kuten kaikki muukin merkityksellistäminen, on kielellistä toimintaa, jolla tuotetaan sosiaalista todellisuutta ja vaikutetaan valtasuhteiden organisoitumiseen. Sisällöllisesti niitä yhdistää ajatus, jonka mukaan modernissa uskontodiskurssissa rakentuu vähitellen objekti, uskonto. Se ymmärretään yksityiseksi ja epäpoliittiseksi elämäntilanteeksi, joka liittyy läheisesti henkilökohtaisiin sitoumuksiin ja kokemuksiin jumaluudesta ja pelastuksesta. Tämä diskurssi muotoutui ensisijaisesti Euroopassa ja Yhdysvalloissa pitkällä aikavälillä 1600-luvun lopulta aina 1800-luvun jälkipuoliskolle, vaikka aikaisemmat uskonnon merkitykset ovat edelleen jäänteenomaisesti läsnä.

Aikaisemmat englannin kielen käsitteen *religion* merkitykset olivat toisenlaisia. Hallitseva merkitys esimerkiksi keskiajalla oli suunnilleen sama kuin ”kristillinen totuus”, jonka vastakohta ei ollut (ei-uskonnollinen) maallinen vaan sivistymätön ja barbaarinen taikausko: se ei erotellut uskontoa (ei-uskonnollisesta) maallisesta samalla tavalla kuin moderni uskontodiskurssi, sillä se kattoi koko niin kutsutun sivistyneen maailman, sekä kirkon että valtion, ja *maallinen* viittasi useimmiten luostarilaitoksesta suhteellisen etäällä olevaan maalliseen pappeuteen. (Fitzgerald 2007, 18, 55, 83, 171–172.) Yksityiskohdaisemmin erityisesti englannin kielen *religion*-sanan merkityksiä yhteiskunnallisissa ja historiallisissa kontekstissa on analysoinut Timothy Fitzgerald teoksessaan *Discourse on Civility and Barbarity* (2007). Hän paikantaa modernin uskontodiskurssin synnyn erityisesti filosofi John Locken (1632–1704) ja Pennsylvanian siirtokunnan perustajiin kuuluneen William Pennin (1644–1718) kirjoituksiin. Vaikka he eivät käyttäneet maallisen käsitettä nykymerkityksessä ”ei-uskonnollinen”, he erottelivat uskonnon yksityisen ja politiikan julkisen alueen käsitteellisesti toisistaan. Uskontodiskurssin muutoksen lisäksi heidän teksteissään näkyy varhaisempi uskontodiskurssi, sillä uskonto viittasi myös moraaliin ja sivistykseen. Vasta maallisen käsitteen nykymerkityksen muodostuminen 1800-luvun puolivälissä alkoi purkaa vähitellen uskonnon ja sivistyksen kytköstä. Ei ole satunnaa, että keskiöön nousivat juuri nämä kaksi yhteiskunnallista ajattelijaa, sillä Fitzgeraldin mukaan modernin uskontodiskurssin muotoutuminen on ollut keskeisesti sidoksissa muiden modernin yhteiskunnan kategorioiden muodostumiseen (politiikka, talous, valtio ja tiede).

Uskontodiskurssi ja nationalismi

Hieman yksinkertaistaen modernin uskontodiskurssin muodostumisen tutkimuksista voidaan nostaa esiin kaksi prosessia, joita uskontodiskurssin väitetään tukeneen. Nämä ovat modernien kansallisvaltioiden synty ja kolonialismi.

Russell T. McCutcheon (2003, 241; 2005) on esittänyt, että erotellessaan yksityisen uskonnon ja julkisen politiikan moderni uskonnon kategoria on toiminut keinona kesyttää ja epäpolitisoida toisinajatteli-

jat. Kun ajatukset, käytännöt tai ryhmät on luokiteltu uskonnollisiksi, niitä ei enää pidetä poliittisina ja mahdollisina uhkatekijöinä vallitsevalle järjestykselle. Ne määrittyvät yksityisen alueen yksityisiksi kokemuksiksi, jotka merkityksellistävät yksilöiden elämää, mutta eivät jäsenyyttä (maallista) poliittista järjestelmää haastavaksi kollektiiviseksi toiminnaksi. Mikäli toiminta kääntyy kollektiiviseksi toiminnaksi, ryhmää ei enää luokitella aidoksi uskonnoksi, vaan sen jäsenistä tulee poliittisia fanaatikkoja, fundamentalisteja tai terroristeja. Näin ajateltuna uskonnon alueen moderni muodostuminen on hallinnallinen strategia, jonka avulla kollektiivisia identiteettejä kontrolloidaan, kesytetään ja marginalisoidaan. Kansallisvaltioiden nousun kontekstissa uskonnon kategorian avulla onkin luotu perifeerinen alue, joka on visusti erillään suvereenisti paikkaa pitävästä hallinnosta ja ylipäättään poliittisesta elämästä. Näin uskonnoksi luokittelu tekee kollektiivisista tavoitteista yksityisiä, henkilökohtaisiin valintoihin ja vakaukseen liittyviä asioita. (Arnal & McCutcheon 2013, 29, 60–61; ks. Stack 2015, 7.)

Utooppisten aineiden kesyttäminen uskonnon kategorian avulla ei ole kuin osatotuus. Craig Martin (2010) täydentää tätä huomauttamalla, että erityisesti Yhdysvaltojen kontekstissa moderni erottelu yksityisen ja julkisen (ja siten myös uskonnon ja politiikan, kirkon ja valtion) välillä ei pelkästään marginalisoinut uskonnollisiksi luokiteltavia ryhmiä ja instituutioita erottamalla ne julkisesta elämästä, vaan mahdollisesti myös vallan kiertokulun yksityisen ja julkisen välillä. Uskonnolliseksi luokitellut ryhmät ja instituutiot saivat oikeuden, mahdollisuuden ja tilan sosiaalista lapsensa hallitsevaan ideologiaan, mikä puolestaan takasi kristillisten instituutioiden ja normien etuoikeutetun aseman (Martin 2010). Talal Asad (1993, 28) tiivistää modernin uskonnon kategorian muodostumisen ja kansallisvaltioiden suhteen toteamalla, että moderni uskontodiskurssi on samanaikaisesti strategia uskonnollisiksi luokiteltujen ryhmien hallitsemiseksi (maallisille liberaaleille) ja uskonnon puolustamiseksi (liberaaleille kristityille).

Moderni uskontodiskurssi tavoitti nopeasti myös vähemmistöt. Hyvänä esimerkkinä on juutalaisuus 1700-luvun lopun Preussissa. Siihen asti juutalaisuutta ei pidetty uskontona modernissa merkityksessä. Sitä pidettiin erillisenä yhteisönä, jolla oli käytössä omat lait

rangaistuksineen ja säännöt yhteisöstä erottamiseen, mutta ei uskontona. Diskurssi juutalaisuudesta uskontona kehittyi vastauksena kysymykseen integraatiosta. Juutalaisuuden määrittäminen uskonoksi oli strateginen yritys sopeuttaa juutalaiset moderniin kansallisvaltioon ehdottamalla, että juutalaisuus on jotain muuta kuin suverenin valtion ylin poliittinen auktoriteetti. Se voisi jopa täydentää valtiota. Näin juutalaisuus rajautui uskonnollisuuden alueelle, jossa se on riittävästi erillään politiikasta (sekä taloudesta ja tieteestä). Juutalaisuuden uskonnollisuuden puolesta argumentoi erityisesti Moses Mendelssohn (1729–1786) aikana, jolloin juutalaisilla ei ollut Preussissa kansalaisoikeuksia. Juutalaisuutta pidettiin vaikeasti Preussiin integroitavana ”valtiona valtiossa”. Mendelssohn esitti, että juutalaisuus on uskonto eikä poliittinen toimija. Tätä hän perusteli sillä, että vaikka juutalaisilla on oma laki, sillä ei ole samanlaista poliittista valtaa eikä pakottavuutta kuin valtioiden laeilla. Siksi juutalaisten integroiminen moderniin kansallisvaltioon ei ole ongelma. (Batnitzky 2011.)

Uskontodiskurssi ja kolonialismi

Kansallisvaltioiden kehittymisen lisäksi moderni uskontodiskurssi on väitetyksi tukenut kolonialismia, joskaan näitä ei voida pitää kahtena täysin erillisenä prosessina. Uskontodiskurssi on ollut osa kolonialismia pääasiassa kahdella toisiinsa kytkeytyvällä tavalla. Ensinnäkin länsimainen kolonialismi tarvitsi tuekseen omaa käsitejärjestelmäänsä, joka laajennettiin soveltuvien osin kolonialisoituihin maihin. Toiseksi kolonialisoituja kansoja on hallittu neuvottelemalla siitä, onko heillä uskontoa.

Analysoidessaan modernin uskonnon kategorian yhteiskunnallista kontekstia Daniel Dubuisson (2003) on esittänyt, että modernista uskontodiskurssista tuli keskeinen kiinnekohta, jonka mukaan länsimaat alkoivat käsitteellisesti organisoida itseään. Tämä käsitejärjestelmä laajennettiin länsimaiden ulkopuolelle. Vieraisissa kulttuureissa oli rituaaleja sekä käsityksiä jumalista ja henkiolennoista, mutta ei elämänaluetta, uskontoa, jonne niitä koskevat käsitykset olisi sijoitettu omaksi kokonaisuudekseen. Kristinuskoa pidettiin ainoana oikeana uskontona, ja muista kulttuureista löytyneet uskonnot nähtiin sen

kanssa samankaltaisina mutta vähempiarvoisina. Erilaiset kaksina-paisuudet, joilla uskonnollisuutta jäsennettiin – monoteistiset ja poly-teistiset uskonnot, universaalit ja etniset uskonnot, historialliset ja kosmiset uskonnot – eivät olleet neutraaleja luokitteluvälineitä, vaan viittasivat myös erilaisiin vaiheisiin uskontojen kehityshistoriassa. Jokaisessa kaksinapaisuudessa kristinusko oli muita ylempänä kaikkein edistyksellisimpänä uskontona, mikä tuki ajatusta länsimaisten kolonialistien yleisestä ylemmyydestä kolonialisoituihin verrattuna. Näin uskonnon kategoriasta tuli universaali, mutta samalla sen avulla laajennettiin länsimainen käsitejärjestelmä sen ulkopuolelle.

Uskontotieteilijät ovat konkretisoineet tätä näyttämällä, miten esimerkiksi shintolaisuudesta (Horii 2018; Josephson 2012; Thal 2002), kungfutselaisuudesta (Sun 2012), buddhalaisuudesta (Almond 1988), sikhiläisyydestä (Mandair 2009) ja hindulaisuudesta (Bloch ja muut 2010; King 1998) on tullut uskontoja ja niin kutsuttuja maailmanuskontoja (Masuzawa 2005). (Ks. Taira 2016a.) Suuri osa näistä tutkimuksista keskittyy 1800-luvulle, jolloin länsimainen moderni uskontodiskurssi alkoi vakiintua myös Aasiaan koloniaalisten kohtaamisten tuloksena. Uskontodiskurssi ei kuitenkaan koskenut vain Aasiaa ja niin sanottujen maailmanuskontojen muodostumista. Esimerkiksi David Chidester (1996) on keskittynyt Afrikan eteläisten osien historian ja nykyisyydenkin tutkimiseen. Hän on näyttänyt, miten matkailijat, lähetyssaarnaajat ja varhaiset kolonialistit raportoivat uskonnon puuttumisesta tietyillä afrikkalaisilla heimoilla. Tällä perusteella voitiin kiistää toisten ihmisyyttä; paikallisia pidettiin käytännöllisesti katsottuna sivistymättöminä eläiminä. Lisäksi näin oikeutettiin brittiläisen siirtomaahallinnon puuttuminen maata, kauppaa, työtä ja poliittista määräämisoikeutta koskeviin kiistoihin. Chidester (1996, 38) esittää, että ilman uskontoa kantaväestöllä ei ollut oikeutta maahan. Kun heimot oli saatettu kolonialistisen hallinnon systeemin osaksi, niillä katsottiin olevan kotoperäinen uskonnollinen systeemi. Täten käsitykset uskonnon kategorian rajoista olivat konkreettisesti osa kolonialistista hallintaa (Chidester 1996, xv; 2014, x).

Ajatus siitä, että uskonto liittyy tavalla tai toisella sivilisaatioon ja järjestykseen, jota ”villeillä”, eläimenkaltaisilla barbaareilla ei ole, löytyy 1800-luvun tunnetuiltaikin ajattelijoilta. Esimerkiksi Charles Darwin asetti vastakkain sivistyneet eurooppalaiset ja Tulimaan ”vil-

lit”, joilta puuttui uskonto. Darwin esitti, että ero näiden välillä oli suurempi kuin villieläimellä ja kotieläimellä. Hänen mukaansa ei ole syytä uskoa, että ”alimman tason villeillä” olisi minkäänlaista ”uskonnollista palvelua” tai minkäänlaisia ”uskonnollisia tuntemuksia”. (Darwin 2010, 15, 24–25, 29.) 1800-luvun kolonialistisissa jäsenyyksissä näkyy varhaisempi diskurssi, jossa uskonto assosioituu sivistykseen ja uskonnottomuus barbariaan (Fitzgerald 2007, 54), vaikka samanaikaisesti käytössä oli modernille uskontodiskurssille ominainen tapa paikantaa uskonto julkisen elämän marginaaliin.

Uskontodiskurssien tehtävien tiivistäminen kansallisvaltioiden muodostumisen ja kolonialististen valtasuhteiden tukemiseen on havainnollistavaa mutta myös yksinkertaistavaa. Kansallisvaltioilla on aina ollut keskenään erilaisia ja uudistuvia lakeja, joihin uskontoa koskevat diskurssit vaikuttavat ja jotka ohjaavat konkreettisesti uskonnon kategoriaan liittyviä mahdollisuuksia ja rajoitteita. Samoin länsimaiden ulkopuolella paikalliset toimijat eivät ole koskaan olleet vain passiivisia länsimaisen uskontodiskurssin vastaanottajia. Kyse ei ole myöskään yksisuuntaisesti suhteesta, jossa valtiot vaikuttavat ihmisryhmiin, vaan diskurssia rakennetaan myös alhaalta ylöspäin. Juutalaisuutta 1700-luvun lopun Preussissa käsittelevä esimerkki osoittaa, että yksittäiset ryhmät esittävät itsensä strategisten tavoitteidensa mukaisesti, pyrkien näin käyttämään hyväkseen tarjolla olevia diskursseja (Batnitzky 2011). Japanissa paikallistoimijat muokkasivat aktiivisesti kristillisten lähetyssaarnaajien ja länsimaisten kauppiaiden lanseeraamaa uskonnon kategoriaa omiin tarpeisiinsa (Josephson 2012). Länsimaissa 1800-luvun lopulla muodostunut näkemys kungfutselaisuudesta Kiinan uskontona levisi Kiinaan, mutta tänä päivänä se ei ole valtiollisen luokittelun mukaan uskonto (Sun 2012). Juuri tämän moninaisuuden vuoksi modernin uskonnon kategorian muodostumisen, leviämisen ja muovautumisen tematiikka on tarjonnut eri alueisiin ja aikakausiin erikoistuneille tutkijoille mahdollisuuden hedelmälliseen keskusteluun suhteellisen yhteneväisen diskurssiteoreettisen viitekehyksen sisällä.

Samalla keskustelua on käyty tieteenalan identiteetin ja yhteiskunnallisten vaikutusten tasolla. Fitzgeraldin provokatiivisen tulkinnan mukaan uskonnontutkijat uusintavat moderneja kaksinapaisuuksia: erotellessaan yhden diskurssin (eli uskonnon) taloudesta, politiikasta

ja tieteestä, ne tarjoavat ideologisen tuen modernille kapitalistiselle maailmanjärjestykselle (Fitzgerald 2007, 26). Näin laajan ja vaikeasti puolustettavan väitteen rinnalla on kohdennetumpia tutkimuksia, joissa on osoitettu diskurssiteoreettisen luennan avulla, miten tietynlainen uskonnon käsitteellistämisen ja tutkimisen perinne on sidoksissa kolonialistisiin merkitysjärjestelmiin (Murphy 2010).

Miten tutkia uskontodiskurssia nykypäivänä?

Modernin uskontodiskurssin muodostuminen on tärkeä tutkimusaihe, mutta sen selvittäminen ei vastaa riittävällä tarkkuudella siihen, miten yksilöt, ryhmät ja instituutiot operoivat uskonnon kategorialla. Siksi suurten historiallisten kaarien ja 1800-luvulle keskittyvän diskurssintutkimuksen rinnalle tarvitaan myös pienemmän mittakaavan tapaustutkimuksia (Taira 2016b, 132; Owen & Taira 2015, 91). Niitä voidaan löytää yhtä lailla menneisyydestä kuin nykyajasta, mutta verrattain tuoreisiin esimerkkeihin keskittymällä pyrin näyttämään, miten uskontodiskurssin rajoja määritellään ja koetellaan jatkuvasti.

Erilaiset viralliset rekisteröitymisprosessit ovat hyviä tapauksia uskontodiskurssin rajojen tutkimiseen, erityisesti kiistanalaiset päätökset. Suomessa uskonnollisten yhdistysten rekisteröitymistä hoitaa patentti- ja rekisterihallitus (PRH), mutta erityinen asiantuntijalautakunta tekee esityksen hakijan kelpoisuudesta. Lausunto sisältää pohdinnan siitä, voidaanko hakijaa pitää uskonnollisena. On todennäköistä, että mikäli islamilainen ryhmä jättää muodollisesti pätevän hakemuksen, se ei jää kiinni ainakaan uskontoluonteen kiistämisen vuoksi. Esimerkiksi wiccoilla tai pastafareilla tilanne on monimutkaisempi, koska silloin pelkkä muodollisesti oikeaoppinen hakemus ei riitä. Asiantuntijalautakunta arvioi, onko kyseessä uskonto. Tällöin joudutaan päättämään, missä ovat uskonnon kategorian rajat. Siinä seurataan lakipykälää, mutta koska ne jättävät varaa tulkinnalle, joudutaan pohtimaan tarkemmin, mikä käy uskonnosta. Näissä tapauksissa ei yleensä ole kyse määrällisesti suurista ryhmistä. Väitän kuitenkin, ettei näiden tutkimisessa ole kyse marginaalisesta ilmiöstä. Rajatapausten kautta tutkitaan, missä yhteiskunnan uskontodiskurssin rajat kulkevat – mitkä mahtuvat sen sisään ja mitkä jäävät ulko-

puolelle. Kuten Sara Mills (1997, 67) tiivistää Michel Foucault'n kannan, poissulkeminen on yksi tärkeimmistä tavoista, joilla diskurssia tuotetaan. Vastaavasti Roland Barthes (1977, 200) painottaa, että diskurssi muuttuu historiallisesti nimenomaan kamppailujen kautta.

Mikä tahansa väittämä jonkin ajatuksen, käytännön tai ryhmän uskonnollisuudesta on mahdollista tutkimusaineistoa. Silti on hyvä muistaa, että Foucault'n käsitys lausumasta viittaa ensisijaisesti sellaiseen, joka kiinnittyy instituutioihin ja otetaan vakavasti (Foucault 1972, 224; Mills 1997, 60–61). Uskontodiskurssin yhteydessä havainnollistava esimerkki on, että pubissa joku väittää pokemonismin olevan hänen uskontonsa. Tämä ei vielä ole varsinainen lausuma, mutta jos ihmiset lähtevät mukaan pokemonismiin, alkavat nimittää sitä uskonnoksi ja hakevat rekisteröidyn uskonnollisen yhteisön asemaa, ollaan jo uskontodiskurssin rajojen neuvottelussa.

Tapausten luonne vaikuttaa siihen, mitkä tekijät ja ulottuvuudet ansaitsevat tulla osaksi analyysia. Jos pidetään esimerkkinä rekisteröitymisprosesseja, voidaan ehdottaa neljän seikan tarkastelua: ryhmät, valtio, media ja tutkijat.

Ryhmiä kohdalla kiinnostavaa on useimmiten sisäinen ja ulkoinen dynamiikka. Kun esimerkiksi brittiläinen druidiverkosto sai hyväntekeväisyysjärjestön aseman vuonna 2010 uskonnollisin perustein, sen asema brittiläisten druidijärjestöjen parissa vahvistui. Samalla kuitenkin moni druidi vastusti hakemusta, koska hyväntekeväisyysjärjestön statuksen katsottiin määrittävän druidit osaksi valtavirtaa, ikään kuin hyväksytyt hakemukset vesittäisi druidiuteen liitetyn kokeellisen ja radikaalin puolen. Ryhmälle oli kuitenkin olennaista saada edut, joita hyväksytyt hakemukset toi mukanaan. (Owen & Taira 2015.)

Valtion tasolla on tärkeää kysyä, millä tavalla uskonnon kategoria on peruste, jolla erilaisista etuoikeuksista päätetään. Miksi esimerkiksi druidit määrittyivät prosessissa uskonnoksi hyväntekeväisyyslain puitteissa, mutta skientologit ja jedit eivät? Millaiset toimijat päätöksiksi tekevät? Miten näistä asioista määräävä laki on muodostunut? Entä millaisia tulkinnallisia kiistoja on ollut?

Media on usein osallinen prosesseissa, joko luomassa myönteistä tai kielteistä mielikuvaa ryhmästä tai uutisoimassa päätöksistä. Esimerkiksi skientologien kielteinen julkisuuskuva ei ainakaan helpota myönteisten päätösten saamista. Druidien tapauksessa konservatiivi-

sen *Daily Mail* -lehden kolumnisti Melanie Phillips pilkkasi kirjoituksessaan druideja pitäen naurettavana, että druidismi rinnastuu uskonnon statuksen kautta kristinuskoon. Kolumni julkaistiin myönteisen päätöksen jälkeen, joten siinä ei pyritty vaikuttamaan itse hakemuksen käsittelyyn, vaan yleiseen mielipiteeseen ja tuleviin päätöksiin. (Owen & Taira 2015, 107–108.)

Myös tutkijat ovat usein osallisina prosesseissa. Joissain maissa, esimerkiksi Ison-Britannian hyväntekeväisyysjärjestöhakemuksissa, hakijat voivat liittää hakemukseensa tutkijan asiantuntijalausunnon. Suomessa näin ei ole tapana tehdä rekisteröitymishakemuksissa, mutta kielteisen rekisteröitymispäätöksen saanut Suomen Vapaa Wicca -yhdyshenkilö ehdotti valituksessaan korkeimmalle hallinto-oikeudelle, että tapauksessa olisi pitänyt kuulla uskontotieteilijöitä arvioitaessa, onko wiccalaisuus uskonto (asiakirjoista ks. Hjelm 2005b). Lopulta uskontotieteilijöitä ei kuultu asiassa, mutta oli selvää, että hakijat tiesivät uskontotieteilijöiden tutkivan wiccalaisuutta ja nimittävän sitä uskonnoksi. Lisäksi tutkijat voivat olla osallisina kommentoimalla prosesseja mediassa, tai arviointilautakunta voi halutessaan käyttää tutkijoiden julkaisuissaan esittämiä näkemyksiä uskonnon rajoista.

Olen tarkastellut uskonnon neuvotteluprosesseja Suomessa ja Isossa-Britanniassa. Tapausesimerkkeinä ovat olleet druidit, jeddit ja wiccat. (Ks. Taira 2010; 2013a; 2015; Owen & Taira 2015.) Havainnollistan seuraavaksi, miten edellä mainittuja tasoja voidaan soveltaa Karhun kansa -nimisen ryhmän tapaukseen.

Karhun kansan tapaus

Karhun kansa haki uskonnollisen yhdyskunnan asemaa ja sai alustavan kielteisen päätöksen vuoden 2013 alussa. Yhdistys päätti täydentää hakemustaan ja laittoi sen uudelleen arvioitavaksi. Vuoden 2013 lopussa Karhun kansa sai uuden asiantuntijalautakunnan lausunnon, jonka mukaan hakemus voitiin hyväksyä. Pian tämän jälkeen patenttija rekisterihallitus rekisteröi Karhun kansan uskonnolliseksi yhteisöksi.

Ryhmän tasolla onnistunut rekisteröinti vakiinnutti Karhun kansan aseman niiden joukossa, jotka pitävät itseään ”suomenuskoisina” (kuten ryhmä vielä rekisteröintivaiheessa itsensä määrittä). Pidem-

pään toiminut suomenuskoiseksi itsensä tuossa vaiheessa määrittänyt yhdistys Taivaanlaulu ei ole koskaan hakenut rekisteröidyn uskonnon asemaa. Verkkosivuillaan yhdistys korostaa, että se on ”koko-naisvaltainen henkinen yhteisö” ja että nykyinen käsitys uskonnosta on ”varsin uusi ja hyvin leimallisesti länsimaalainen”. He eivät halua erotella uskontoa ”muusta elämäntavasta, kulttuurista ja perinteistä” (Taivaanlaulu 2017). Karhun kansan rekisteröityminen ei heikennä Taivaanlaulun toimintamahdollisuuksia, mutta ainakin toimittajia Karhun kansa näyttää kiinnostavan enemmän. Uskontojen välistä dialogia edistäville toimijoille Karhun kansa on Taivaanlaulua todennäköisempi keskustelukumppani. Rekisteröinti voi myös jakaa suomenuskosta kiinnostuneita: Ne, jotka pitävät suomenuskoa uskontona, ovat menneet todennäköisimmin Karhun kansan toimintaan. Muille Taivaanlaulu on ollut luontevampi vaihtoehto. Myöhemmin molemmat yhteisöt ovat käytännössä luopuneet suomenuskon nimikkeestä, mutta suhtautuminen uskonnon nimikkeeseen on edelleen merkittävä jakolinja, sillä Karhun kansa on rekisteröity uskonnollinen yhdyskunta ja Taivaanlaulu rekisteröity yhdistys.

Sisäisiä valta-asetelmia olennaisempaa Karhun kansan tapauksessa on rekisteröinnin tuomat etuoikeudet. Rekisteröityminen antaa mahdollisuuden hakea taloudellista avustusta. Se tuo myös mahdollisuuden hakea esimerkiksi vihkimisoikeutta, joka on myönnetty muutamille Karhun kansan jäsenille (ensimmäinen vuonna 2016). Uskonollisen yhteisön asema antaa myös mahdollisuuden saada jäsenten lapsille oman uskonnon mukaista opetusta, mikäli oppilaita on riittävästi. Toistaiseksi ei tosin ole Karhun kansan opetussuunnitelmaa, jonka perusteella opetus voitaisiin järjestää. Usein hakijoille on tärkeää myös rekisteröitymisen mukanaan tuomat myönteiset mielikuvat, joskaan Karhun kansan ja suomenuskoisten kohdalla ylipäätään ei voida puhua erityisen kielteisestä imagosta, joka tarvitsisi kiillotusta. Kaikkein keskeisin – ja julkilausuttu – intressi koskee lainopillista suojaa. Uskonrauhaa koskevaa lakia voidaan soveltaa vain rekisteröityneisiin uskonnollisiin yhdyskuntiin.

Karhun kansa nimeää hakemuksessaan, että oletettavasti uhripaikkoina toimineet kuppikivet ovat yhteisölle pyhiä alkuperäisessä sijainnissaan. Nykyinen muinaismuistolaki suojaa kuppikiviä, mutta ei niiden sijaintia. Toisin sanoen kiviä voidaan siirtää, mutta ei hajottaa.

Kun vuonna 2010 Hämeenlinnassa siirrettiin Suomen suurin kuppi-kivi autoliikkeen laajennusosan tieltä, Karhun kansa pyrki varmistamaan, ettei näin kävisi enää tulevaisuudessa. Rekisteröityminen oli heidän mahdollisuutensa vaikuttaa. Jatkossa he voivat yrittää vedota uskonrauhan rikkomispykälään, jos heidän pyhänä pitamiään kuppi-kiviä aiotaan siirtää pois alkuperäisiltä paikoiltaan. Tämän strategian ennakkoehtona on ollut tuleminen osaksi uskontodiskurssia onnistuneen rekisteröinnin avulla. Esimerkki osoittaa konkreettisesti, että uskontodiskurssia ei tuoteta ainoastaan ylhäältä alaspäin, vaan yhtä lailla alhaalta ylöspäin, ruohonjuuritason strategioina, joilla toimijat edistävät intressejään.

Prosessia voidaan tarkastella myös valtion tasolla. Suomessa on laki, joka mahdollistaa yhdistysten rekisteröimisen uskonnollisiksi. Hakemusten muodollisesta puolesta päättävää patenti- ja rekisterihallitusta keskeisempi toimija on ministerin nimittämä asiantuntijalautakunta. Siinä on sihteerin lisäksi kolme jäsentä: uskonnollisten, yhteiskunnallisten ja lainopillisten asioiden asiantuntijat. Lautakunta käyttää valtaa arvioidessaan, onko hakija uskonnollinen Suomen uskonnonvapauslaissa esitettyjen (hyvin väljien) kriteerien perusteella. Lautakunnan lausunnot ovat aineistoa, jonka perusteella voidaan tarkastella, millaista uskontodiskurssia vallankäyttäjät ylläpitävät ja toteuttavat ja millaisia ryhmiä se suosii.

Karhun kansan tapauksessa yksi ongelma oli pyhien kirjoitusten puute, sillä prosessi ei suosi suullisen perinteen varaan rakentuvia yhteisöjä. Esimerkki toisesta ongelmasta on uskontunnustus, sillä sen paikalla oli pari maailman synnystä kertovaa runoa. Ensimmäisessä asiantuntijalausunnossa todetaan, ettei tällainen uskontunnustus vastaa sitä, ”mitä uskontunnustuksella yleensä tarkoitetaan”. Mitä muutaakaan uskontunnustuksella ”yleensä” voitaisiin tarkoittaa kuin kristinuskon versiota? Ei ole olemassa mitään uskontunnustusta ”yleensä”, sillä se on kristillinen kategoria. Lausuntojen yksityiskohtaisen analyysin lisäksi voidaan tarkastella lautakunnan kokoonpanoa, joka tässä tapauksessa koostui evankelis-luterilaista kirkkoa lähellä olevista toimijoista. Se on esimerkki kirkon roolista julkisen vallan käyttäjänä ja tarjoaa mahdollisuuden pohtia kirkon ja valtiovallan suhdetta.

Median tasolla Karhun kansan tapaus sisälsi asiaankuuluvaa aineistoa, sillä kahden hakemuskierroksen välissä prosessista tehtiin

useita juttuja. Kuvaan omaa osuuttani mediakeskusteluissa myöhemmin, mutta voidaan sanoa, että media osoitti uteliaisuutta tapausta kohtaan ja näki myös mahdollisuuden kritisoida tuolloista sisäministeriä Päivi Räsästä, joka oli vastuussa asiantuntijalautakunnan nimitämisestä. Myönteisen päätöksen jälkeenkin Karhun kansasta on tehty useita juttuja. Sävy on lähes poikkeuksetta myönteinen. Media ei ole missään vaiheessa kyseenalaistanut ryhmän uskonnollisuutta, mikä on uskontodiskurssin rajoja koettelevien ryhmien kohdalla poikkeuksellista (ks. Taira 2010; Owen & Taira 2015).

Tutkijat olivat mukana tapauksessa muutamalla tavalla. Jo se, että tutkijat ovat aikanaan keränneet aineistoa, joka on koottu 34-osaiseksi sarjaksi *Suomen kansan vanhat runot* (1908–1948), vaikutti tapaukseen. Kalevalaisen kansanrunouden kokoelma on tärkein lähde, jonka perusteella Karhun kansan jäsenet hahmottavat perinteensä. Tämä on hyvä esimerkki siitä, etteivät tutkijat pysty kontrolloimaan, miten heidän näkemyksiään tai keräämäänsä aineistoa käytetään. Kaikkein konkreettisin esimerkki uskontotieteilijän roolista Karhun kansan tapauksessa on asiantuntijalautakunnan viittaus Kimmo Ketolan kirjoittamaan yleisteokseen *Uskonnot Suomessa* (2008) taivutelllessaan Karhun kansaa sopimaan uskonto-nimikkeen alle uuspakanallisuuden alaluokan kohtaan. Asiantuntijalautakunnan ensimmäisessä kielteisessä lausunnossa teokseen ei viitattu, mutta toisessa myönteisessä lausunnossa uuspakanuus tarjosi Ketolan esittelemänä luokan, johon Karhun kansa voitiin sijoittaa. Ketola kirjoittaa uuspakanuudesta ja valikoiduista yhteisöistä, mutta ei Karhun kansasta, koska julkaisuaikana yhdistystä ei ollut olemassa. Karhun kansan omassa kuvauksessa ei kuitenkaan ole sanoja pakana tai uuspakana. Näin tutkijan roolina oli toimia epäsuorasti lausunnon tukena. Prosessin aikana mediassa esiintyi lähinnä kaksi tutkijaa, Teemu Taira ja Jussi Sohlberg. Puheenvuorot sisälsivät informaatiota rekisteröitymiseen liittyvistä menettelytavoista, mutta omassa osuudessani oli mukana myös prosessin – erityisesti asiantuntijalautakunnan kokoonpanon ja näkemysten – kritiikkiä.

Yksittäisistä tutkimuskysymyksistä ja tapauksista riippuu, millaisia diskurssiteoreettisia ja/tai diskurssianalyttisiä työkaluja kannattaa käyttää. Jos selvittää esimerkiksi modernin uskontodiskurssin muotoutumista koloniaalisissa kohtaamisissa, Foucault'n tarjoamat työka-

lut ovat sopivampia kuin yksityiskohtaiseen tekstianalyysiin keskittyvät lingvistisesti painottuneet diskurssianalyysin versiot. Jos tutkitaan yllä kuvattuja rekisteröitymisprosesseja tai muita tapauksia, joissa viranomais- ja mediatekstit muodostavat keskeisen osan aineistoa, esimerkiksi Norman Fairclough'n (1992) kehittänyt kolmen ulottuvuuden analyysimalli, jossa keskitytään 1) tekstin kielelliseen rakentumiseen, 2) tekstin tuotantoon, leviämiseen ja kuluttamiseen liittyviin diskursiivisiin käytäntöihin sekä 3) sosiaalisiin käytäntöihin, saattaa olla järkevä lähtökohta. Ei ole syytä väheksyä teoreettisia eroavuuksia erilaisten diskursiivisten lähestymistapojen välillä, mutta usein kysymykset ja aineisto ohjaavat valitsemaan eri vaihtoehtojen välillä (ks. Taira 2016a, 76–78; 2016b, 126–129).

Uskontodiskurssin tutkimisen yhteiskunnallinen relevanssi

Joidenkin uskontotieteilijöiden mielestä uskonnon määrittely- ja neuvotteluprosesseihin keskittyvät tutkijat uhraavat yhteiskunnallisen relevanssin. Gustavo Benavidesin (2000) mukaan tällaiset tutkijat eivät ”liikaa käsiään”, sillä he keskittyvät vain toisten tutkijoiden käsitteellistysten tutkimiseen. Paul Hedges (2016) puolestaan toteaa, että uskonnon kategorian purkamiseen ja historiallistamiseen keskittyvät tutkijat tekevät itsensä naurunalaiseksi, koska kieltäytyvät osallistumasta julkiseen keskusteluun uskonnon käsitteen oikeasta käytöstä. Molemmat ovat väärässä, mutta eri tavoin. Benavidesin kommentti keskittyy (kuvitteellisiin) tutkijoihin, joiden ainoana tutkimuskohteena ovat toiset tutkijat. Edes hänen kritiikkinsä ensisijainen kohde, Russell T. McCutcheon, ei tutki vain toisia tutkijoita (ks. Taira 2013b). Lisäksi tässä tekstissä on osoitettu, miten diskursiivinen uskonnotutkimus ei rajaudu toisten tutkijoiden tutkimiseen. Hedgesin näkemys puolestaan sivuuttaa täysin sen tosiasian, että yhteiskunnallinen relevanssi ei tarkoita ainoastaan jonkun uskonnon määrittelmän puolustamista. Se voi tarkoittaa myös uskontodiskurssiin liittyvien monitahoisten intressien ja valtasuhteiden näkyväksi tekemistä. Näkemykseni mukaan se onnistuu paremmin, mikäli ei samanaikaisesti puolusteta jotain tiettyä uskonnon määrittelmää, vaan keskitytään tar-

kastelemaan, miten yhteiskunnalliset toimijat operoivat uskonnon kategoriassa.

Myös analyttisiä määritelmiä käyttävät tutkijat voivat tarkastella uskontodiskurssin rajoja koskevia kiistoja. Tässä yhdistelmässä on kuitenkin hankaluutensa. Ne, jotka lähtökohtaisesti määrittelevät uskonnon, joutuvat puolustamaan määritelmäänsä. Annettua määritelmää voidaan käyttää tarvittaessa paikantamaan tutkijan kanta. Jos määritelmä sopii tarkasteltavaan tapaukseen, tutkija väittää kyseessä olevan yhteisön olevan uskonnollinen. Jos määritelmä ei sovi tapaukseen, tutkija kiistää yhteisön uskonnollisuuden.

Tutkijat voivat ehdottaa, että tutkimusta varten tehtyjä heuristisia määritelmiä ei tulisi soveltaa esimerkiksi rekisteröitymistapauksiin, koska niitä ei ole tarkoitettu määrittelyn kontekstista irrallisiksi, siirrettäviksi näkemyksiksi siitä, mikä käy uskonnosta. Tämä ei kuitenkaan takaa, etteivät muut voisi vedota käytettyihin määritelmiin toimiessaan asiantuntijana rekisteröitymistapauksissa. Juuri näin toimi uskontotieteen professori Graham Harvey, joka puolsi brittiläisen druidiverkoston hakemusta. Harvey esitti, että uskontotieteilijät kautta maailman tutkivat druideja uskontona. Näin myös sellainen druideja analyttisten uskonnon määritelmien avulla tutkiva uskontotieteilijä, joka ei haluaisi olla osallinen, tulee epäsuorasti tutkimustyönsä kautta vedetyksi mukaan tukemaan hakemusta. (Owen & Taira 2015, 102–104.)

Karhun kansan tapaus on esimerkki myös omasta osallisuudestani julkiseen keskusteluun. Ensimmäisen kielteisen asiantuntijalautakunnan lausunnon jälkeen, vuoden 2013 alussa kirjoitin aiheesta blogitekstin, joka alkoi levitä sosiaalisessa mediassa (Taira 2013c). *Kotimaa*-lehti teki verkkosivustolleen jutun tekstini pohjalta ja julkaisi samalla tuolloisen sisäministeri Päivi Räsänen vastauksen (Ijäs 2013a; 2013b). Tästä noin kahden kuukauden kuluttua Suomen Tietotoimisto (STT) teki rekisteröitymisprosessista jutun, jota varten minua haastateltiin puhelimitse ja joka julkaistiin useissa lehdissä (esim. *Ilta-Sanomat* 2013a; *MTV3* 2013a; *Kymen Sanomat* 2013). Viikon kuluttua lehdissä oli uusi juttu, jossa Räsänen vastasi uudestaan (esim. *Hel-singin Sanomat* 2013; *Ilta-Sanomat* 2013b; *Ilta-lehti* 2013).

On lähes mahdotonta sanoa, oliko julkaistuilla jutuilla vaikutusta asiantuntijalautakunnan uuteen, syksyllä julkaistuu myönteiseen

lausuntoon. Joka tapauksessa samat asiantuntijat olivat muutaman kuukauden aikana muuttaneet perinpohjaisesti käsitystään siitä, voidaanko Karhun kansaa pitää uskontona. Täydennetty hakemus oli muodollisesti parempi, mutta se ei selitä kaikkea. Esimerkiksi sellaiset ensimmäisellä kierroksella ongelmalliset kohdat, joita ei muutettu uuteen hakemukseen, eivät toisella kierroksella olleet ongelmia.

Itse olin tarkka kommentteissani: en missään vaiheessa sanonut, että Karhun kansa on uskonto tai että yhdistyksen pitäisi saada myönteinen päätös rekisteröintihakemukselleen. Korostin, ettei minulla ole laisinkaan henkilökohtaista suhdetta asiaan. Sen sijaan halusin nostaa esiin kaksi näkökulmaa. Ensinnäkin sen, millä periaatteella asiantuntijalautakunta valitaan. Kuten sanottu, käytännössä lautakunnan jäsenet ovat evankelis-luterilaista kirkkoa lähellä olevia toimijoita, vaikka mikään muodollinen seikka ei sitä vaadi. Räsäsen vastaukset keskittyivät lautakunnan kokoonpanon puolustamiseen. Tästä yhteiskunnallisesti tärkeästä asiasta syntyi keskustelua, sillä arvioidessaan hakemuksia lautakunta käyttää valtaa. He ovat päättämässä, saavatko hakeneet yhdistykset rekisteröidyn uskonnollisen yhteisön nimikkeelle varattuja etuoikeuksia.

Toiseksi halusin nostaa esiin periaatteellisen kysymyksen siitä, tarvitaanko uskonnon kategoriaa ollenkaan rekisteröitymistarkoitukseen. Voisiko olla niin, että yhteiskunta antaa muiden lakien avulla riittävän suojan erilaisille yhdistyksille, riippumatta siitä, pitääkö kirkkoa lähellä olevista ihmisistä koostuva asiantuntijalautakunta hakijoita oikeina uskontoina. Tämä ei kuitenkaan noussut keskustelun keskiöön. Se jäi lähinnä alaviitteeksi. Joka tapauksessa on vaikea argumentoida, ettei tämä olisi esimerkki yhteiskunnallisesta vaikuttamisesta tavalla, jossa ei oteta kantaa jonkin tietyn uskonnon määritelmän puolesta.

Uskontodiskurssin rajat eivät ole pysyviä ja inhimillisestä toiminnasta riippumattomia vaan muuttuvat jatkuvasti. Kun jokin ajatus, käytäntö tai ryhmä luokitellaan uskonnolliseksi, ihmiset tulevat tietoisiksi luokittelusta, ja se voi muuttaa heidän ymmärrystään ja käyttäytymistään (ks. Hacking 1999, 105). He voivat hyväksyä luokittelun, kiistää sen, tai he voivat ryhtyä nimeämään uskonnollisiksi sellaisia ajatuksia, käytäntöjä ja ryhmiä, joita ei ennen ole uskonnollisiksi luokiteltu. Onnistuessaan vakuuttamaan sopivat henkilöt he myös voivat

muuttaa yhteiskuntaa. 2000-luvulla uskontoa koskevat neuvottelut ovat yleistyneet tai ainakin niistä uutisoidaan näkyvämmiin. Uskonnolliseksi yhteisöksi rekisteröityminen on lisääntynyt Suomessa ja hakemuksia tulee eri maissa myös sellaisilta ryhmiltä, joiden uskonnollisuudesta ei vallitse yhteisymmärrystä. Rekisteröitymisten lisäksi neuvotteluja uskonnosta ja sillä mahdollisesti perusteltavista erioikeuksista käydään jatkuvasti paljon laajemmin liittyen esimerkiksi työpaikkoihin, kouluihin, maanpuolustukseen, vankiloihin ja terveydenhuoltoon. Näitä tapauksia voidaan tarkastella erilaisista näkökulmista, mutta diskursiivinen uskonnontutkimus – niin diskurssteoreettisen viitekehyksen kuin diskursssianalyttisten metodien tasolla – tarjoaa erinomaiset tutkimukselliset työkalut niiden tutkimiseen.

Lopuksi

Se, mitä tutkijat nimittävät diskursiiviseksi uskonnontutkimukseksi ei ole koskaan tarkoittanut vain yhtä tarkkaan rajattua näkökulmaa. Se on kattokäsite, joka pitää sisällään samankaltaisia mutta nyansseiltaan erilaisia lähestymistapoja. Tässä luvussa on tarkasteltu yhtä merkittävää vedenjakajaa: osa diskursiivisen uskonnontutkimuksen tekijöistä pitää uskontoa analyttisesti hyödyllisenä ja tarpeellisenä käsitteenä, kun taas toiset keskittyvät tutkimaan erilaisia prosesseja, joissa uskontodiskurssin sisällöstä ja rajoista neuvotellaan ottamatta kantaa siihen, miten uskonnon käsitettä tulisi käyttää. On ehkä turha olettaa, että asia ratkeaisi muodollisen argumentoinnin kautta. Sen sijaan voidaan yrittää näyttää, millaista kiinnostavaa ja merkittävää tutkimusta saadaan aikaiseksi hyödyntämällä erilaisia lähestymistapoja. Tässä tekstissä on haluttu näyttää, ettei uskontoa ole välttämättömästi määritellä tutkimuksessa, sillä esimerkiksi uskontodiskurssin historiallistaminen ja nykyisten yhteiskunnallisten määrittely- ja neuvotteluprosessien tutkiminen on olennainen osa yhteiskunnallisesti relevanttia diskursiivista uskonnontutkimusta. Tällainen näkökulma ei pakota väittämään, ettei uskonnon käsitettä voisi käyttää analyttisenä työkaluna tutkimuksellisiin tarkoitukseen. Se kuitenkin väittää, ettei uskonnolla – kuten ei Nutellallakaan – ole yhtä oikeaa tai luonnollista referenttiä. Uskonnoksi luokittelulla ja uskontodiskurssin ra-

jojen vetämisellä vaikutetaan kulttuurisiin mielikuviin ja neuvotel-
laan konkreettisista etuoikeuksista. Siinä on kyse hitaasti muuttuvista
diskursiivisista prosesseista, jotka vaikuttavat vahvasti siihen, millai-
sessa yhteiskunnassa elämme.

Kirjallisuus

- Almond, Philip (1988) *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnal, William & 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: The Johns Hopkins University Press.
- Barthes, Roland (1977) *Image Music Text*. Lontoo: Fontana Press.
- Batnitzky, Leora (2011) *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Benavides, Gustavo (2000) What Raw Materials Are Used in the Manufacture of Religion? *Culture and Religion* 1:1, 113–122.
- Bloch, Esther, Kepps, Marianne & Hedge, Rajaram (toim.) (2010) *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*. Lontoo: Routledge.
- Chappel, Bill (2016) Is Nutella A Dessert Topping Or A Spread? The FDA Wants To Know. *NPR* 3.11.2016, <http://www.npr.org/sections/thetwo-way/2016/11/03/500572459/nutella-spurs-fda-to-ask-americans-if-its-a-dessert-topping-or-a-spread> (viitattu 3.3.2017).
- Charpentier, Sari (2001) *Sukupuoliusko: Valta, sukupuoli ja pyhä avioliitto lesbo- ja homoliittokeskusteluissa*. Jyväskylä: Nykykulttuurin tutkimuskeskus.
- Chidester, David (1996) *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Chidester, David (2014) *Empire of Religion: Imperialism and Comparative Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Darwin, Charles (2010) *Evolutionary Writings*. Oxford: Oxford University Press.
- Dubuisson, Daniel (2003) *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Fairclough, Norman (1992) *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fitzgerald, Timothy (2000) *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy (2006) Bruce Lincoln's 'Theses on Method': Antitheses. *Method and Theory in the Study of Religion* 18:4, 392–423.

- Fitzgerald, Timothy (2007) *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy (2011) *Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth*. Lontoo: Continuum.
- Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*. Lontoo: Routledge.
- Hacking, Ian (1999) *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hedges, Paul (2016) The Deconstruction of Religion: So What? *The Religious Studies Project*, 22.9.2016. <http://www.religiousstudiesproject.com/2016/09/22/the-deconstruction-of-religion-so-what/> (viitattu 3.3.2017).
- Helsingin Sanomat* (2013) Räsänen: uskontokuntakomitea ei voi edustaa kaikkia. *Helsingin Sanomat* 14.4.2013. <https://www.hs.fi/kotimaa/art-2000002631911.html> (viitattu 3.3.2017).
- Hjelm, Titus (2005a) *Saatananpalvonta, media ja suomalainen yhteiskunta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Hjelm, Titus (2005b) Wicca kohtaa valtion. Titus Hjelm (toim.) *Mitä wicca on?* Helsinki: Like, 95–132.
- Horii, Mitsutoshi 2018. *The Category of 'Religion' in Contemporary Japan: Shūkyo and Temple Buddhism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ijäs, Johannes (2013a) Tutkija kritisoi uskontoja käsittelevän asiantuntijalautakunnan kokoonpanoa. *Kotimaa* 13.2.2013. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/tutkija-kritisoi-uskontoja-kasittelevan-asiantuntijalautakunnan-kokoonpanoa/> (viitattu 3.3.2017).
- Ijäs, Johannes (2013b) Ministeri Räsänen ja virkamiehet kiistävät Teemu Tairan kritiikin. *Kotimaa* 13.2.2013. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/ministeri-rasanen-ja-virkamiehet-kiistavat-teemu-tairan-kritiikin/> (viitattu 3.3.2017).
- Iltalehti* (2013) Asiantuntijat valittu kirkon lähipiiristä – näin Räsänen perustelee. *Iltalehti* 14.4.2013. <https://www.iltalehti.fi/uutiset/a/2013041416898606> (viitattu 3.3.2017).
- Iltta-Sanomat* (2013a) Uskontokunnan asemaa hakee kirjava joukko. *Iltta-Sanomat* 8.4.2013. <https://www.is.fi/kotimaa/art-2000000600937.html> (viitattu 3.3.2017).
- Iltta-Sanomat* (2013b) Räsänen puolustaa uskontokuntia käsittelevää lautakuntaa. *Iltta-Sanomat* 14.4.2013. <https://www.is.fi/kotimaa/art-2000000603061.html> (viitattu 3.3.2017).
- Josephson, Jason Ānanda (2012) *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ketola, Kimmo (2008) *Uskonnot Suomessa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- King, Richard (1998) *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. Lontoo: Routledge.
- Kymen Sanomat* (2013) Valtakirkolle läheiset päättävät uskonyhteisöjen asemasta. *Kymen Sanomat* 8.4.2013.

- Lincoln, Bruce (2003) *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lincoln, Bruce (2007) Concessions, Confessions, Clarifications, Ripostes: By Way of Response to Tim Fitzgerald. *Method and Theory in the Study of Religion* 19:1, 163–168.
- Lincoln, Bruce (2012) *Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mandair, Arvind-Pal S. (2009) *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Postcoloniality and the Politics of Translation*. New York: Columbia University Press.
- Martin, Craig (2010) *Masking Hegemony: A Genealogy of Liberalism, Religion and the Private Sphere*. Lontoo: Equinox.
- Masuzawa, Tomoko (2005) *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell T. (2003) *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. Lontoo: Routledge.
- McCutcheon, Russell T. (2005) *Religion and the Domestication of Dissent: Or, How to Live in a Less Than Perfect Nation*. Lontoo: Equinox.
- Mills, Sara (1997) *Discourse*. Lontoo: Routledge.
- MTV3 (2013a) Uskontokunnan asemaa hakee kirjava joukko. *MTV3 Uutiset* 8.4.2013.
<https://www.mtvuutiset.fi/artikkeli/uskontokunnan-asemaa-hakee-kirjava-joukko/1896600> (viitattu 3.3.2017).
- MTV3 (2013b) Räsänen vastaa arvosteluun lautakunnan kirkkosuhteista. *MTV3 Uutiset* 14.4.2013.
<https://www.mtvuutiset.fi/artikkeli/rasanen-vastaa-arvosteluun-lautakunnan-kirkkosuhteista/1900644> (viitattu 3.3.2017).
- Murphy, Tim (2010) *The Politics of Spirit: Phenomenology, Genealogy, Religion*. New York: State University of New York Press.
- Nongbri, Brent (2013) *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Owen, Suzanne & Taira, Teemu (2015) The Category of “Religion” in Public Classification: Charity Registration of the Druid Network in England and Wales. Teoksessa Trevor Stack, Naomi Goldenberg & Timothy Fitzgerald (toim.) *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*. Leiden: Brill, 90–114.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Schaffalitzky de Muckadell, Caroline (2014) On Essentialism and Real Definitions of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 82:2, 495–520.
- Schilbrack, Kevin (2014) *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*.

- New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Stack, Trevor (2015) Introduction. Teoksessa Trevor Stack, Naomi Goldenberg & Timothy Fitzgerald (toim.) *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*. Leiden: Brill, 1–20.
- Sun, Anna (2012) *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton: Princeton University Press.
- Taira, Teemu (2008) Islamin muuttuva julkisuuskuva: Tapaustutkimus Helsingin Sanomista 1946–1994. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.), *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 200–224.
- Taira, Teemu (2010) Religion as a Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca. *Journal of Contemporary Religion* 25:3, 379–394.
- Taira, Teemu (2013a) The Category of 'Invented Religion': A New Opportunity for Studying Discourses on 'Religion'. *Culture and Religion* 14:4, 477–493.
- Taira, Teemu (2013b) Making Space for Discursive Study in Religious Studies. *Religion* 43:1, 26–45.
- Taira, Teemu (2013c) Karhun kansasta ei tullut rekisteröityä uskonnollista yhdyskuntaa. *teetai* 29.1.2013. <http://teetai.blogspot.com/2013/01/karhun-kansasta-ei-tullut-rekisteroitya.html> (viitattu 3.3.2017).
- Taira, Teemu (2015) Diskursiivinen näkökulma uskonnon kategorian empiiriseen tutkimiseen. Teoksessa Riku Hämäläinen & Heikki Pesonen (toim.) *Kohtaamisia. Kirjoituksia uskonnosta, arjesta ja monikulttuurisuudesta*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 106–118.
- Taira, Teemu (2016a) Doing Things with "Religion": Discursive Approach in Rethinking the World Religions Paradigm. Teoksessa Christopher Cotter & David Robertson (toim.) *After World Religions: Reconstructing Religious Studies*. Lontoo: Routledge, 75–91.
- Taira, Teemu (2016b) Discourse on "Religion" in Organizing Social Practices: Theoretical and Practical Considerations. Teoksessa Frans Wijzen & Kocku von Stuckrad (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 125–146.
- Taivaannaula (2017) Kysyttyä. <http://www.taivaannaula.org/yhdistys/kysyttya/> (viitattu 3.3.2017).
- Thal, Sarah (2002) A Religion That Was Not a Religion: The Creation of Modern Shinto in Nineteenth-Century Japan. Derek Peterson & Darren Walhof (toim.) *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick: Rutgers University Press, 100–114.

4 Sosiologinen institutionalismi ja uskonnontutkimus

Diskursiivinen näkökulma

Ali Qadir

<https://orcid.org/0000-0002-6419-4524>

Pertti Alasuutari

<https://orcid.org/0000-0003-4111-9641>

Uskonnontutkimus on viime aikoina omaksunut fenomenologian pitkästä perinteestä ammentavan diskurssianalyysin yhdeksi tutkimusotteeksi ja metodologiseksi työkaluksi (Hjelm 2020). Kuten yksi uusi yleiskatsaus toteaa, ”nykyiset käsikirjat ja kriittiset uskonnontutkimuksen metodia ja teoriaa käsittelevät katsaukset sisältävät luvun, joka paneutuu diskursiivisiin tutkimusotteisiin” (Johnston & von Stuckrad 2020, 1). Merkittävä joukko empiirisiä tutkimuksia ammentaa nykyään diskursiivisesta otteesta tutkimuksissa, joissa selvitetään uskonnollisia ilmiöitä tai itse uskonnon käsitettä. Se on merkittävä kehitys, kun ottaa huomioon, että vain vuosikymmen sitten esitettiin, että uskonnontutkimuksessa ”tulee ottaa puhe vakavasti” (Wuthnow 2011). Myös Suomessa kasvava kirjo empiirisiä tutkimuksia osoittaa tällaisen näkökulman hyödyllisyyden. Tutkimukset käsittelevät muun muassa uskontoa arkisissa mediateksteissä (Taira 2014) ja suomalaisessa poliittisessa keskustelussa (Äystö 2020; 2017) sekä inkeriläisten paluumuuton perustelujen vähittäistä sekularisoitumista (Prindiville & Hjelm 2018).

Tätä uskontoa käsittelevän diskurssintutkimuksen kirjoja täydentää yhtä laaja kirjo erilaisia teoreettisia näkökulmia diskurssin käsitteeseen. Kuten yllä mainitussa yleiskatsauksessa todetaan, eri näkökulmien välillä voi olla ristiriitoja siinä, kuinka diskurssin käsite määritellään ja kuinka sitä sovelletaan. Hjelm (2020) myös huomauttaa monista suunnista, joihin diskurssianalyysi on edennyt uskonnontutkimuksessa, esittäen niitä kartoittavan taksonomian. Diskurssianalyysin uudet käänneet auttavat myös laajentamaan tämän tutkimusotteen käyttöä ja voivat tuoda uusia oivalluksia uskonnontutkimukseen.

Tässä suhteessa yksi uusi jännittävä, viimeaikainen avaus on ollut diskurssitutkimuksen ja sosiologisen uusinstitutionalisin kombinaatio, joka haastaa voimakkaasti realistiset, toimijakeskeiset teoriat, jotka valtaosa uskonkososiologiaa ottaa annettuna. Tässä luvussa kuvaamme diskursiivisesti painottunutta uusinstitutionalismia ja ehdotamme erityistä teoreettista viitekehystä, joka on ollut hyvin menestyksenkäs selitettäessä ilman sitä hämmäntäviksi jääviä sosiologisia ilmiöitä. Väitämme, että tällä viitekehyksellä on paljon annettavaa uskonnon ja diskurssin tutkimukselle.

Tavoitteemme on esitellä tämä teoreettinen viitekehys nimeltä *episteeminen hallinta* ja osoittaa sen hyödyllisyys uskonkososiologisessa tutkimuksessa. Aloitamme sosiologisesta näkökulmasta, jossa keskitytään sanojen ja asioiden väliseen vuorovaikutukseen ja yhteenkuuluvuuteen. ”Diskurssit eivät ole yksinomaan sanoja tai asioita. Ne tarjoavat kehykset ja näkökannat, joiden mukaan yhteisön jäsenet voivat konstruoida objekteja, niin tekoja kuin luonnollisia esineitäkin” (Alasuutari 2007, 68). Michel Foucault loi tämän diskurssia käsittelevän näkökulman, joka nivoo saumattomasti toisiinsa (a) puheen, (b) kyseistä puhetta legitimoivat valtarakenteet sekä (c) tietomuodot, jotka vuorostaan legitimoivat valtaa (Foucault 1980).

Luku rakentuu seuraavasti: Ensiksi kuvailemme uutta institutionaalismia, keskittyen sen sosiologiseen muunnelmaan, joka kyseenalaistaa valtavirran realistisia ja funktionalistisia käsityksiä sosiaalisesta toiminnasta. Käytämme globalisaatiota käsittelevää tutkimusta esimerkkinä siitä, kuinka sosiologisen institutionalismin näkökulma haastaa vakiintuneita käsityksiä. Sitä seuraavassa osiossa esittelemme Schmidtiä (2008) seuraten uusinstitutionalisin diskursiivisen ulottuvuuden sekä mitä uutta se on tuonut yhteiskuntateoriaan. Tämän pohjalta kuvaamme oman episteemisen hallinnan viitekehysemme. Nostamme valokeilaan puheen ja kyseistä puhetta ohjaavien ymmärryksen periaatteiden välisen suhteen. Viimeiseksi ehdotamme tutkimusohjelmaa, joka keskittyisi tämän viitekehysten soveltamiseen diskursiivisessa uskonnontutkimuksessa. Keskitymme etenkin siihen, miten se mahdollisesti vaikuttaa uskonnon kategorian määrittelykysymyksiin, mitä metodologisia välineitä näkökulma tarjoaa ja mihin empiirisiin kysymyksiin se tutkijan katseen suuntaa.

Sosiologinen institutionalismi

Uuden institutionalismin nousua (Hall & Taylor 1996; Schmidt 2008) voidaan pitää osana samaa lingvististä tai konstruktionistista käännettä, josta diskurssianalyysi kumpuaa. Kuten Powell ja DiMaggio (1991) huomauttavat, uusinstitutionalismi kehittyi 1970-luvulla tuloksena monien tutkijoiden havainnosta, että todellisuus on ristiriidassa ajan keskeisten teorioiden – rationaalisen valinnan teorian ja funktionalismin – siitä esittämän kuvauksen kanssa. Sosiologian eri aloilla tehdyt systemaattiset havainnot eivät puoltaneet näkemystä yksilöistä ja organisaatioista rationaalisina valitsijoina eivätkä myöskään näkemystä siitä, että ulkoiset pakot määräävät toimintaa (Schofer ja muut 2012). Näiden havaintojen pohjalta uusinstitutionalinen sosiologia paikantaa ihmisen toiminnan juuret kulttuuriin (Lechner & Boli 2005). Kulttuurin luojina ja kantajina instituutioita muovaavat historialliset tekijät, jotka puolestaan rajoittavat ihmisten ymmärrystä siitä, mitä toiminnan vaihtoehtoja on olemassa. Yhteiskunnan institutionaalinen järjestys siis muoaa toimijoita ja tarjoaa heille ne merkitysrakenteet, jotka ohjaavat toimintaa (Meyer 2010). Tästä kulttuurin ja historiallisuuden korostamisesta johtuen uusinstitutionalistit eivät pidä yhteiskuntia universaaleina, konemaisina olioina, joita universaalit sosiologiset lait ohjaavat. Sen sijaan tutkimuskohteita pidetään historian sattumien kautta syntyneinä. Niinpä uusinstitutionalismi tarkastelee nyky-yhteiskuntaa maailmanlaajuisena ”modernien heimojen” globaalina kulttuurina toteutunana ja uskonnusjärjestelmänä (Alasuutari 2016, 2).

Tällainen tapa pitää yhteiskunnallista toimintaa kulttuuristen mallien ohjaamana on vastakohtainen valtavirran sosiologiselle realismille, jossa toimijat (yksilöt tai ryhmät) otetaan annettuina ja toimintaa pyritään selittämään kyseenalaistamatta itse toimijuutta. Uusinstitutionalismi näkee toimijat kulttuurisen ympäristönsä rakentamina ja toiminnan ”rationaalisuus” tai mielekkyys selittyy ainoastaan sillä, että ympäröivä kulttuuri legitimoit sen (Meyer & Jepperson 2000). Sosiaalista maailmaa ja toimijoiden päätöksentekoa voidaan selittää ainoastaan tarkastelemalla, millä tavalla instituutiot luovat olosuhteita, joiden puitteissa toimitaan ja odotetaan toisten toimivan (Hwang, Colyvas & Drori 2019). Tämän peruseriaatteen pohjalta on syntynyt

erilaisia uusinstitutionalismsin muotoja. Niin kutsuttu rationaalisen valinnan institutionalismi on nykyisin suosittu taloustieteen haara, joka tutkii siirtokulujen (*transaction costs*) vähentymiseen vaikuttavien instituutioiden syntyä (North 1990; Nee 2010). Historiallinen institutionalismi taas korostaa historian vaiheissa muotoutuneiden institutionaalisten mallien luomaa polkuriippuvuutta, eli aiempien valintojen vaikutusta tuleviin valintamahdollisuuksiin, selityksenä yksilöiden toiminnalle (Steinmo 2008).

Sosiologinen institutionalismi eroaa molemmista edellä mainituista institutionalismsin muodoista. Se kiinnittää huomionsa globaaliin samanrakenteisuuteen, joka näkyy siinä, että kansainväliset mallit leviävät myös maihin, joiden nykytilanteeseen ne ovat sopimattomia. Ero rationaalisen valinnan institutionalismiin taas piilee siinä, että sosiologisen institutionalismsin mukaan instituutiot tuottavat toimijoita, eivät ainoastaan rajoita niiden toimintaa, ja että toimijoiden intressit ovat normatiivisten ja historiallisten kontekstien tuotteita (Powell & DiMaggio 1991). Tästä syystä sosiologisen institutionalismsin mukaan toimijat toistavat globaaleja kulttuurisia käsikirjoituksia (Hwang ja muut 2019). Esimerkiksi organisaatioit omaksuvat rationaalisilta näyttäviä käytäntöjä, joita perustellaan niiden tehokkuudella, vaikka niistä ei olisi niille hyötyä vaan pikemminkin haittaa. Toimintaa luonnehtii siis rationalismi, ei rationaalisen valinnan teorian mukainen hyötyjen ja haittojen punninta (Meyer & Jepperson 2000; Meyer 2010).

Sosiologinen institutionalismi myös määrittelee instituution käsitteen laajemmin kuin edellä mainitut lähestymistavat. Sosiologisen institutionalismsin mukaan instituutiot eivät ole ainoastaan organisaatioita, virallisia sääntöjä, toimintaohjeita ja normeja, vaan myös symboleita, käsikirjoituksia ja moraalisia periaatteita, jotka luovat ihmillistä toimintaa ohjaavia merkitysviitekehyksiä (Hall & Taylor 1996). Toisin sanoen instituutiot – tai institutionaalinen infrastruktuuri, joka koostuu instituutioista – ovat enemmän tai vähemmän synonyymi kulttuurille ja yhteiskunnalle. Tämä on nähtävissä selkeimmin maailmanyhteiskunnan teoriaksi kutsutussa sosiologisen institutionalismsin haarassa. Siinä esitetään, että globaalit instituutiot muodostavat maailmanyhteiskunnan, jota kulttuurisista malleista ja käsikirjoituksista koostuva maailmankulttuuri ylläpitää ja levittää

(Boli & Thomas 1999; Lechner & Boli 2005; Meyer ja muut 2009). Tämä painotus auttaa selittämään, kuinka maailmassa on huomattavia samankaltaisuuksia suurista toiminnallisista eroista huolimatta: nykymaailmassa kansallisvaltioiksi organisoituneet yhteiskunnat ”ovat rakenteellisesti samankaltaisia monien odottamattomien piirteiden osalta ja muuttuvat odottamattoman samankaltaisesti” (Meyer ja muut 1997).

Sosiologinen institutionalismi korostaa, että maailmanlaajuisten toimintamallien taustalla ovat rationalismi ja konformismi (tarve muokata enemmistön mielipiteeseen). Rationalismi synnyttää monissa toimijoissa pyrkimyksen näyttää korostetun järjestelmälliseltä, koska se luo ulkoisen vaikutelman rationaalisuudesta ja tehokkuudesta. Usko ja kunnioitus rationaalista suunnittelua kohtaan saa toimijat tekemään yhä seikkaperäisempiä suunnitelmia, joita poliittiset johtajat ottavat käyttöön silloinkin, kun heillä ei ole tarvetta tai resursseja niiden toteuttamiseen (Boli 1987; Meyer ja muut 1997). Tästä seuraa väistämättä se, että periaatteet ja käytännöt eriytyvät toisistaan: toimijat ottavat käyttöön epäjohdonmukaisia rakenteita globaaleista lähteistä ja symbolisia viitekehyksiä ilman käytännön merkitystä. Siksi tekopyhyys on yleistä (Pope & Meyer 2016).

Yllä olevalla huomiolla voi olla merkitystä minkä tahansa ilmiön sosiologiselle tutkimukselle, uskonto mukaan lukien. Yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa on paljolti omaksuttu se toimijakeskeisen rationaalisen valinnan teorian oletus, että ihmiset ovat valmiiksi olemassa olevia, eivät minkään kulttuurin tuottamia toimijoita (ks. Meyer & Jepperson 2000 sekä Meyer 2010 yleisenä yhteiskuntatieteellisenä kritiikkinä tätä käsitystä kohtaan). Tässä toimijakeskeisen teorian traditiossa toiminnan oletetaan olevan välineellistä ja yksilöiden tai ryhmien vapaaseen valintaan perustuvaa. Sen sijaan sosiologinen institutionalismi pitää toimijaa itseään sosiaalisesti tuotettuna entiteettinä ja erittelee sitä, miten yhteiskunnalliset rakenteet määrittävät hänen tekojensa rationaalisuuden ja oikeutettavuuden. Institutionalismien parissa on tehty paljon empiiristä tutkimusta, joka osoittaa, että toimintoja pidetään rationaalisin silloinkin, kun ne ovat selvästi vastoin toimijoiden etuja eikä toimijoita ole pakotettu niihin (Meyer & Jepperson 2000; Hwang ja muut 2019; Schofer ja muut 2012). Sosiologisen institutionalismin edustajien näkökulmasta toiminta on si-

ten rationaalista silloin, kun sen hyväksyy se kulttuuripiiri, jossa toimimme. He myös korostavat, että nykyajalle ominainen erityispiirre on tuon kulttuuripiirin valtava mittakaava: olettamuksemme rationaalisuuden ja yksilön luonteesta ja vastaavista seikoista ovat maailmanlaajuisia, ja ne esitetään yleispäteviksi (Boli 1998; Jepperson & Meyer 2011; Thomas 2009). Osa globaalia, kaiken sosiaalisen toiminnan oikeuttavaa kulttuuria on se, että tuo maailmankulttuuri leimaa jotkin toiminnot rationaalisiksi ja toiset irrationaalisiksi. Merkittävä osa sosiologista institutionalismia edustavasta tutkimuksesta nostaa kin valokeilaan sen, miten toimintaa rationalisoidaan ja oikeutetaan ja miten tuon oikeuttamisen perusteet johtavat maailmanlaajuiseen rakenteiden samankaltaisuuteen.

Episteeminen hallinta: Sosiologisen institutionalismin diskursiivinen puoli

Sosiologinen institutionalismi pitää globaalia järjestelmää maailmankulttuuriin ankkuroituneena institutionaalisenä järjestyksenä. Siinä mielessä se eroaa tavanomaisesta makrorealistisesta näkemyksestä, jossa maailmaa pidetään sotatantereena, jolla kansallisvaltiot, niiden ryhmittymät tai sivilisaatiot taistelevat keskenään ja puolustavat omia intressejään. Se tarjoaa uusia, kiinnostavia makrotason oivalluksia siitä, kuinka maailmanjärjestelmä toimii, kun ymmärrämme sen yhdeksi yhteiskunnaksi (Meyer ja muut 2009). Teoria korostaa kulttuurin perustavanlaatuisesta merkitystä, mikä on sinänsä ymmärrettävää, koska se on syntynyt korjausliikkeenä rationaalisen valinnan teorialle. Haastaakseen syvälle juurtuneen käsityksen rationaalisia valintoja tekevästä toimijoista, valtaosa maailmanyhteiskunnan teoriaan nojauvasta tutkimuksesta korostaa, että kulttuuri tuottaa toimijat – toisin sanoen, että toimijat ovat kulttuuristen käsikirjoitusten toteuttajia (Meyer 2010). Tämän painotuksen mukana tulee kuitenkin huomattava strukturalistinen kulttuurikäsitelmä, johon sisältyy taipumus olla huomioimatta toimijoiden omia kantoja, käsityksiä tai pyrkimyksiä. Niinpä useat sosiologisen institutionalismin edustajat sivuuttavat toimijoiden motiivien tutkimisen keskittyäkseen pelkästään toimijoiden teoille merkityksen antavaan maailmankulttuuriin. Paikallisten toi-

mijoiden roolin huomiotta jättäminen globaalien mallien käyttöön ottamisessa on ilmiselvää puute, johon on kiinnitetty paremmin huomiota viimeisimmässä uusinstitutionalismin kehitysvaiheissa (Qadir 2016a).

Toisin sanoen, vaikka sosiologinen institutionalismi avaa uusia näköaloja uskonnollisen toiminnan määrittelemiseen kulttuurisen ympäristön sanelemaksi konstruktioksi ja siten myös globaalin yhteiskunnallisen muutoksen selittämiseen, se saattaa johtaa tyypistettyyn olettamukseen siitä, että kaiken voi selittää toimijoiden mukautumisella globaaleihin sosiaalisiin rakenteisiin, ikään kuin kansakunnat olisivat toistensa matkijoita (Meyer 2004). Pitääkö tämä aina paikkansa? Voiko esimerkiksi kaiken uskonnollisen toiminnan ja puheen tyypistää pelkästään pyrkimykseksi sopeutua kulttuuriin samaan tapaan kuin kaikki näytelmän tapahtumat voi tiivistää käsikirjoitukseen? Voiko kaiken uskonnollisen diskurssin sivuuttaa pitämällä sitä tekopyhänä mukautumisena globaaleihin kulttuurisiin käsikirjoitukseen samaan tapaan kuin esimerkiksi valtiot koulutuspoliittisessa diskurssissa omaksuvat globaaleja malleja (Meyer 2004) tai hallitukset ympäri maailmaa perustavat uusia hallinnon rakenteita, kuten tiede- ja teknologiaministeriöitä tai kulttuuriministeriöitä, riippumatta valtioiden välisistä valtavista taloudellisista eroista (Jang 2000; Alasuutari & Kangas 2020)? Monille sosiologisen institutionalismin edustajille uskontoon liittyvää sosiaalista toimintaa täytyy todellakin pitää joko tekopyhänä konformismina tai ekspressiivisen kulttuurin osaluueena, jossa irrationaalisia toimijoita siedetään ja jopa rohkaistaan (Thomas 2007). Tästä näkökulmasta uskomuksia ja uskonnon harjoituksen muotoja valitaan kuin jäätelömakuja: Maulla ei ole väliä, kunhan sitä ei tyrkytä muille. Mutta se, että ylipäätään valitsee jonkin maun, on persoonallisuuden merkki.

Useimmille uskontososiologeille ei kelpaa kahtiajako, jossa uskonnollinen toiminta on joko tekopyhää konformismia tai epäolennaista itseilmaisua. Nämä vaihtoehdot eivät riitä selittämään uskonnollisen toiminnan globaalia monimuotoisuutta, kuten muun muassa Bruce (1999) on huomauttanut. Näkemys, jonka mukaan yhteiskunnalliset rakenteet ja kulttuuri määräävät yhtä lailla kaikkea, ei kuitenkaan kykene selittämään monia uskonnollisia tekoja, kuten uskon tulemistä tai uskosta luopumista. Riippumatta siitä, kuinka perusteellisesti

ympäristö yksilöön vaikuttaa (kuten sosiologinen institutionalismi osoittaa), yksilön näkökulmasta tilanne ei muutu. Yksittäisen toimijan pitää joka tapauksessa vakuuttua siitä, miten kussakin tilanteessa edetään ja kuinka pystytään vakuuttamaan muutkin. Yksilöllä on tietysti myös omat tarkoituksensa. Kuinka voimme siis säilyttää sosiologisen institutionalismin makronäkökulman ja sisällyttää siihen myös paikallisten vaikuttajien strategiset pyrkimykset ja teot? Toisin sanoen, voimmeko saavuttaa paremman tasapainon yhteiskunnallisen rakenteen (instituution) ja yhteiskunnallisen toimijan (yksilön) välillä?

Yksi tapa ratkaista tämä dilemma on aloittaa paikallisesta toimijasta itsestään kysymällä, mitä ovat ne käytännön puhetavat ja vakiintuneet säännöt, jotka saavat nykymaailman toimijat käyttäytymään niin yhdenmukaisesti. Vivien Schmidt (2008) on nimennyt tämän näkökulman toimijoiden ja instituutioiden väliseen suhteeseen diskursiiviseksi institutionalismiksi. Kyse ei ole yhtenäisestä koulukunnasta, vaan kyseistä näkökulmaa edustavat tutkijat muodostavat Schmidtin mukaan kirjavan joukon, jossa metodologinen orientaatio on todennäköisesti selvin yhteinen nimittäjä. Siinä missä makrososiologinen institutionalismi tarkastelee muuttujia – kuten UNESCO:n jäsenyys –, jotka selittävät esimerkiksi koulu-uudistuksia koskevien maailmanlaajuisten mallien leviämistä eri kansallisvaltioihin (Meyer & Ramirez 2000), diskursiivinen institutionalismi soveltaa laadullisen tapaus-tutkimuksen metodiikkaa osoittaakseen esimerkiksi, että mallien samankaltaisuus tai toisistaan etäännyminen ruotsalaisessa opetusohjelmien uudistamisessa johtuu tavoista, joilla toimijat ovat linkittyneet toisiinsa globaalisti (Nordin & Sundberg 2018). Kun katsotaan niitä paikallisia prosesseja, joiden kautta globaalit ideat omaksutaan, paikalliset toimijat eivät ole passiivisia eivätkä kansakunnat harkintaa vailla olevia matkijoita. Sen sijaan diskursiivisen institutionalismin edustajat korostavat, että paikallisilla toimijoilla on aktiivinen rooli muualta peräisin olevien ajatusten markkinoimisessa.

Tämä ei tarkoita, että usuinstitutionalistisen sosiologian tulisi ottaa askel takaisin kohti toimijakeskeistä näkökulmaa. Pikemminkin se ehdottaa, että sen jälkeen, kun hyväksytään että globaali kulttuuri konstituoitui toimijoita, tulee ottaa seuraava askel kysymällä, kuinka paikalliset toimijat käyttävät globaaleja kulttuurisia diskursseja. Toi-

sin sanoen, institutionalismin diskursiivisen puolen tehtävänä on tarkastella ja rekonstruoida ihmisten toiminnan kulttuurista logiikkaa. Se avaa erityisesti näköaloja ”kysymyksiin, jotka ovat vaivanneet politiikanfilosofien päätä kautta aikojen, kuten ideoiden rooli poliittisena toimintana, suostuttelun voima poliittisessa debatissa, harkinnan keskeinen rooli demokraattisessa oikeutuksessa, poliittisten intressien ja arvojen konstruktio ja rekonstruktio sekä historian ja kulttuurin muutoksen dynamiikka” (Schmidt 2008, 305).

Episteeminen hallinta

Yllä oleva pohdinta johdattaa suoraan diskurssianalyysin ytimeen. Yksilön ja instituution vuorovaikutus oli myös Michel Foucault’n mielessä tämän kehittäessä neologismin hallintamentaliteetti (*gouvernementalité*), jolla hän tarkoittaa hallintaa, joka ohjaa muiden käyttäytymistä vaikuttamalla heidän toiveisiinsa, haluihinsa ja ympäristöönsä (Foucault 1991; Inda 2005). Foucault’n mukaan tämänkaltaisesta hallinnasta tuli poliittiselle eliitille kasvavassa määrin keskeistä, kun suvereeni kuningasvalta korvattiin asteittain järjestelmällä, jossa vallan perustana ovat yleinen mielipide ja useiden yhteiskunnallisten ryhmien tuki (Foucault 2007; 2008). Samaa on sanottu globaalista hallinnasta: kansallisvaltiot eivät omaksu globaaleja standardeja ja toimintatapoja pakosta, vaan ensisijaisesti siksi, että hallitukset ovat vakuuttuneita vakiintuneiden käytäntöjen olevan niille hyväksi, ja sen seurauksena globaali hallinta toimii erityisesti tiedon tuotannon ja konsultaation avulla (Buduru & Pal 2010; Radcliffe 2010; Alasuutari 2011).

Viittaamme tähän näkökulmaan termillä *episteeminen hallinta* (Alasuutari & Qadir 2014; 2019), joka perustuu kamppailuihin merkityksistä ja käsillä olevan tilanteen hegemonisesta määritelmästä. Nämä kamppailut eivät koostu ainoastaan faktoista ja ontologisista väitteistä, sillä toimijat vetoavat myös arvoihin ja periaatteisiin. He perustelevat poliittisia valintoja vahvistamalla yhteisiä arvoja ja ehdottamalla, miten ne velvoittavat meidät toimimaan. Episteeminen hallinta toimii siis vaikuttamalla ihmisten käsityksiin realimaailmasta ja siitä, mikä on mahdollista, hyväksyttävää tai toivottavaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että hallinnan analytiikka pätee ainoastaan

hienovaraiseen vaikuttamiseen ja ”pehmeään vallankäyttöön” (Nye 2004). Episteemisen hallinnan analytiikka on näkökulma kaikkeen hallintaan riippumatta siitä, kuinka karkeaa, väkivaltaista, ilmiselvää, ”paikatonta” (Foucault 1977) tai hienovaraista se on. Niinpä hallinta voidaankin käsittää enemmän tai vähemmän tietoisesti toiminnaksi, jonka avulla muokataan ihmisten todellisuuskäsityksiä. Se kattaa ihmisten toiveisiin ja pyrkimyksiin vaikuttavat strategiat, mutta myös asevoimien käyttäminen ja taloudelliset pakotteet tai niillä uhkaaminen ovat keinoja vaikuttaa ihmisten tilannekäsitykseen ja ohjata heidät toimimaan tietyllä tavalla. Käyttääpä toimija keinoinaan sitten tiedettä, rahaa tai panssarivaunuja, eri resurssien käyttämisen tarkoitus on taivutella muut tekemään niin kuin toimija haluaa.

Tutkimus julkisista väittelyistä esimerkiksi politiikan saralla osoittaa, että toimijat tekevät episteemistä työtä, jossa he eivät vetoa pelkästään faktoihin vaan myös yhteisiin arvoihin, esimerkiksi ”pyhään järjestykseen” Suomen eduskunnan keskusteluissa (Äystö 2017; ks. luvut 9 ja 10 tässä teoksessa). Lisäksi he vetoavat yleisönsä esittämällä, että se muodostaa yhteisön, vaikkapa kansan, jolla on yhteiset edut. Näyttääkin siltä, että tekniikat, joilla päätöksentekijä vakuuttuu asiastaan ja yrittää vakuuttaa siitä myös muut, muodostavat analyttiseltä kannalta katsoen yhtenäisen kokonaisuuden (ks. luku 4 tässä teoksessa). Episteeminen työ kohdentuu kolmeen sosiaalisen maailman aspektiin: mikä on ympäristö, keitä ovat toimijat ja mikä on hyveellistä tai hyväksyttävää. Käytännön episteemisessä työssä nämä kolme aspektia esiintyvät aina yhdistelmänä siten, ettei ole olemassa episteemistä työtä, johon ei sisältyisi kaikkia kolmea. Kun esimerkiksi poliitikko ajaa kansallista reformia, hän viittaa esityksensä tueksi arvonantoa nauttiviin lähteisiin vakuuttaakseen kansalaiset siitä, että nykyinen asiointi on kelvoton ja että hänen ehdottamansa toimet ovat tehokkaita ja kansalaisten parhaaksi. Tällainen argumentti vetoaa tietenkin väitteisiin todellisuudesta, mutta uudistusten ajamisen tältä pohjalta sisältää myös normatiivisen elementin. Lisäksi kun ehdotetaan, mitä tulee tehdä, tullaan myös määritelleeksi toimijoita ja sitä, mihin joukkoon he identifioivat itsensä (Alasuutari & Qadir 2014).

Diskursiivisen institutionalismin näkökulma politiikkaan ja valtasuhteisiin auttaa paremmin ymmärtämään, miksi kansallisvaltiot

päätyvät päätöksenteossaan reagoimaan samoihin globaaleihin ajatuksiin ja muutisanoihin. Tämä johtuu siitä, että toimijoilla kautta maailman on samat kulttuuriset arvot ja esioletukset, mikä puolestaan saa heidät uskomaan samoihin argumentteihin ja diskursseihin. Yksi tällainen globaali esioletus on usko tieteeseen ja rationaalisuuteen, mistä syystä toimijat perustelevat väitteensä vedoten empiiriseen todistusaineistoon ja tieteen auktoriteettiin. Toisinaan tämä johtaa siihen, että tieteentekijöillä episteemisenä yhteisönä on ratkaiseva rooli päätöksenteossa (Haas 1992; Miller & Fox 2001; Carayannis ja muut 2011), mutta tavallisimmin se tarkoittaa, että tieteellinen todistusaineisto ja auktoriteetti ovat politiikan taisteluelukentällä keskeisiä aseita.

Voisi luulla, että tutkimus- ja todistusaineiston lisääntyneen käyttö johtaisi tieteellisempään tapaan suunnitella ja organisoida yhteiskuntaa, mutta tosiasiaa se edesauttaa politiikan muutien syntymistä. Viime vuosikymmeninä on havaittu maailmanlaajuinen trendi, jossa vanhempia sosiaalisia muotoja – perinteistä byrokratiaa, perheyhtiöitä, ammattiyhteisöjä ja yhdistyksiä – muutetaan samaan formaalin organisaation muotoon. Esimerkiksi uskonnolliset yhdyskunnat tai perinteiset hyväntekeväisyysjärjestöt ovat nykyisin ”voittoa tuottamattomia organisaatioita” (Meyer & Bromley 2013). Poliittisten toimijoiden näkökulmasta olennaista ei ole, uskovatko he itse uuteen toimintatapaan, konseptiin tai periaatteeseen, vaan se, uskovatko he muiden toimijoiden ja ”yleisen mielipiteen” pitävän sitä tärkeänä. Niinpä niiden, jotka haluavat vaikuttaa päätöksentekoon, on asetauduttava samalle linjalle muiden toimijoiden näkökantojen ja tunteusten kanssa, vaikutettava toisiin omilla siirroillaan tai muokattava muiden uskomuksia siitä, mitä mieltä suuri yleisö on. Poliittikka on siis kasvavassa määrin riippuvaista vaikutelmista ja niiden hallinnasta, mikä taas johtaa merkinantopeleihin (*signalling games*), joista puhutaan rationaalisen valinnan institutionalismissa (Hall & Taylor 1996, 956).

Sosiaalisen maailman mielikuvastot episteemisessä hallinnassa

Muiden saamien vaikutelmien manipulointiin pyrkivissä merkinantopeleissä ei kuitenkaan ole loputonta määrää vaihtoehtoja: niiden

määrää rajoittaa se, että ihmiset jäsentävät maailmaa käyttämällä veraten suppeaa määrää sanattomia mielikuvia. He myös toimivat olettaen, että muutkin käyttävät samoja mielikuvia. Sosiologian kulttuuris-diskursiivisen suuntauksen mukaan voimme tunnistaa suppean joukon sosiaalista todellisuutta mallintavia metaforia, joihin ihmisillä on taipumus ajattelussaan ja puheissaan nojautua. Richard Harvey Brownin (1989) mukaan kaikki teoretisointi ja yleistajuinen puhe pohjautuvat juurimetaforiin, joilla ihmiset selittävät ympäröivän maailman itselleen ja muille ja joiden mukaisesti he siinä toimivat. Brown esittää, että ihmiset mallintavat yhteiskuntaa joko organismiksi tai koneistoksi ja sosiaalista toimintaa joko kieleksi, draamaksi tai peliksi. Brownin mukaan kaikki yhteiskunnallinen keskustelu (yhteiskuntateoria mukaan lukien) rakentuu näiden metaforien varaan.

Huomio juurimetaforista on muutoin houkutteleva, mutta ne eivät ole riittävän moniulotteisia tai laajoja vakuuttaakseen muita siitä, mitä pitää tehdä. Useimmiten diskurssit kietovat metaforat toisiinsa ja nivovat ne käytännön tavoitteita tai tulevaisuuden hankkeita sisältäviksi kertomuksellisiksi mielikuvien joukoiksi tai mielikuvastoiksi (*imageries*) (Alasuutari & Qadir 2016). Miten ihmiset mallintavat sosiaalista todellisuutta ja miten he toimivat kytkeytyvät siis yhteen, ja sen vuoksi yhteiskunnallisesti vaikuttamaan pyrkivien ihmisten tulee ottaa huomioon vallitsevat mielikuvastot. Yhteiskunnallista todellisuutta mallintavan mielikuvaston tietoinen tai vaistonvarainen käyttäminen on tehokas keino vakuuttaa muut esitetyistä toimenpiteistä. Vakuuttava mielikuvasto sisältää yleensä elementtejä kaikista kolmesta episteemisen hallinnan ulottuvuudesta: 1) kuvauksen siitä millainen sosiaalinen maailma on, 2) keitä me sen maailman toimijoina olemme ja 3) kuinka on oikein tai välttämätöntä toimia. Tällainen tulkitseva mallinrakennus nojaa luonnollisesti kieleen, ja sekä tavalliset sosiaaliset toimijat että yhteiskuntateoreetikot harjoittavat tätä mallinrakennusta jatkuvasti.

On näyttöä siitä, että sosiaalisen maailman mielikuvastot ovat yleisessä käytössä kautta maailman. Ne toimivat samaan tapaan kuin symbolit, joita nykymedia kierrättää globaalisti ja jotka toimivat ”ajatusemme, tekojemme ja viestiemme hiljaisina tapetteina” (Schudson 1989, 155). Ne muistuttavat myös Charles Taylorin filosofisempaa käsitettä ”sosiaalisista mielikuvista” (*social imaginaries*) (Taylor 2004).

Sitä on kuitenkin vaikea määritellä osaksi yhteiskuntatieteellistä tutkimusasetelmaa.

Toisin kuin Taylorin filosofinen käsitteistö, sosiaalisen maailman mielikuvastot voidaan kytkeä helpommin symboleihin, jotka ovat tavallisia modernissa kulttuurissa. Toimijat käyttävät näitä mielikuvastoja hyödykseen maalatessaan omia väitteitään perustelevan kuvan todellisuudesta. Mielikuvastot vetoavat ihmisiin, koska ne tarjoavat yksinkertaisen ja suoraviivaisen kuvan muuten melko vaikeatajuisesta sosiaalisesta maailmasta. Kun joku esittää jonkin tilanteen mallintamista yhden mielikuvaston avulla, kyseisen kuvaston itsestäänselvyys saa helposti muut hahmottamaan tuon tilanteen hänen ehdottamallaan tavalla niin, että muut vaihtoehdot suljetaan pois. Nähdäksemme voidaan erottaa kaikkiaan kolme keskeistä yhteiskuntaa mallintavaa mielikuvastoa: modernisaatio, sotivat heimot ja hierarkia (Alasuutari & Qadir 2016).

Vallitseva käsitys siitä, että ihmiskunta kehittyä ja jättää taakseen sellaiset ”lapselliset” fantasiat kuin esimerkiksi uskonto, vaikutti huomattavasti 1900-luvun alun ja puolivälin maallistumisteesiin. Kutsuimme tätä modernisaation mielikuvastoksi. Jos esimerkiksi poliittinen toimija esittää koulutuksen uudistamista Euroopassa, hän todennäköisesti nojaa argumentaatioonsa oletukseen, että muut kokevat maailman edellä kuvatulla tavalla (uskovatpa he siihen itse tai eivät) ja että uudistusesityksen kehystäminen kyseisellä tavalla on vakuuttava tapa irrottaa uskonnollinen kasvatus opetussuunnitelmasta. Hän voisi esimerkiksi viitata marxilaiseen tai freudilaiseen yhteiskuntatieteeseen, joista molemmat nojasivat teorioitaan kehittäessään tähän mielikuvastoon. Vaikka Parsonsin (1964; 1966) modernisaatio-teoria on julistettu kuolleeksi ja kuopatuksi jo moneen kertaan, hänen ajatuksensa, jonka mukaan kansallisvaltiot seuraavat itsenäisesti omia kehityskäyriään tarkkaillen modernisoitumisen ”funktionaalisia välttämättömyksiä”, on valtavirran yhteiskuntatieteessä nykyään yhä vahvasti läsnä. Itse asiassa yhteiskuntatieteellinen teoretisointi on aivan yhtä tiukasti sidoksissa yhteiskunnalliseen mielikuvastoon ja luottaa sen mukaiseen kielenkäyttöön kuin muukin sosiaalinen toiminta.

Sosiaalisen toiminnan ja yhteiskuntateorian keskinäisyhteys ja jatkumo ovat yhtä ilmeisiä myös toisessa vallitsevassa mielikuvastossa, jossa maailma jakautuu kilpaileviin blokkeihin, kuten sotiviin hei-

moihin, kansoihin tai sivilisaatioihin. Niinpä Samuel Huntingtonin (1996) kuuluisa teesi sivilisaatioiden kamppailusta antaa helpon selityksen sille, miksi tanskalaisten pilapiirrookset aiheuttivat niin valtaavan negatiivisen palautevyöryn ja kiistan sananvapauden ja uskonnon kunnioittamisen välillä. Vuoteen 2015 mennessä kyseinen teesi oli jo tiukasti juurtunut kaikkien mieleen, joten median tapa käsitellä ja analysoida Charlie Hebdon terrori-iskuja muuttui nopeasti osaksi tuota selitystä ilman, että sen perustelemiseen olisi vaivauduttu käyttämään paljoakaan aikaa (Qadir 2015a). Syy, miksi Huntingtonin teesi omaksuttiin niin laajasti, ei ollut se, että se selittäisi kaiken niin hyvin. Pikemminkin sen suosio selittyy sillä, että teesi pohjautuu aikaisemmin omaksuttuihin mielikuviin kilpailevista blokeista tai sotivista heimoista, joten ihmisten kaikkialla oli helppo niellä se sellaisenaan. Kuten kaikki menestyksekkäät itsensä toteuttavat ennustukset, suosittu uskomus siitä, että maailma koostuu sotivista heimoista, on aiheuttanut juuri niin paljon eripuraa kuin se ennustikin.

Kolmannen yleisen mielikuvaston mukaan toimijat mallintavat yhteiskunnan hierarkiaksi, jonka puitteissa valta mielletään joksikin, joka kuuluu ylemmille niissäkin tapauksissa, joissa selkeästi ylempiä ei ole. Kuten Foucault osoitti, pönkittäääkseen omaa auktoriteettiaan yhteiskunnalliset toimijat määrittelevät usein tilanteita käyttäen ilmauksia ”ylemmistä” ja ”alemmista”. Usein tällainen tilanteenmäärittely kytkeytyy myös siihen, että tuotetaan tietoa, joka legitimoii vallankäyttöä (Foucault 1980). Otetaan esimerkiksi tapaus, jossa Pakistanin kansalliskokous teki vuonna 1974 perustuslakiin lisäyksen, jolla ahmadiyya-muslimiliike julistettiin harhaoppiseksi (Qadir 2014). Perustellessaan maailmanlaajuisestikin ainutlaatuista päätöstään parlamentaarikot nojasivat laajasti Saudi-Arabian ja Kairon Al-Azhar-yliopiston uskonnollisten johtajien auktoriteettiin. Kuukauden kesäneiden parlamentaaristen istuntojen aikana ei kertaakaan mainittu, ettei saudipapeilla sen enempää kuin Al-Azharin uskonoppineilla ole minkäänlaista lainopillista valtaa Pakistanin kansanedustuslaitoksessa ja vielä vähemmän pakistanilaisia muslimiyksilöitä koskevissa asioissa. Tästä huolimatta pelkästään jo se mielikuva, että saudiarabialaiset ja egyptiläiset uskonoppineet ovat uskonasioissa ylempänä, riitti kansalliskokoukselle perustuslain toisen lisäyksen hyväksymiseen. Väite, jonka mukaan edellä mainituilla auktoriteeteilla oli asias-

ta erityisasiantuntemusta, tuntui riittävältä antamaan heille päätös-
vallan tilanteessa, jossa heillä ei sitä tosiasiallisesti ollut.

Episteemisen hallinnan analytiikka tarjoaa siis diskursiivista insti-
tutionalismia edustavan kehysten sen kuvaamiseen, miten sosiaali-
set toimijat työstävät toistensa todellisuuskäsityksiä hyödyntämällä
sosiaalisia mielikuvastoja. On tärkeää ottaa huomioon, että tällainen
episteeminen hallinta on kuitenkin työlästä: toimijoiden täytyy toimia
enemmän tai vähemmän strategisesti, mutta tämä toiminta pohjau-
tuu puheeseen, jolla on mielikuvaston käsitteessä esille nostamamme
rajoittavat, institutionalisoituneet piirteensä. Syy edellä mainittujen
diskurssien menestykseen on se, että argumentointi on rakennettu
nyky-yhteiskunnassa laajalle levinneiden mielikuvastojen varaan.

Uskonnontutkimuksen diskursiivisen institutionalismin agenda

Yksi ilmeinen seuraus edellä sanotusta on, että episteemisen hallin-
nan diskurssianalyttinen kehys on hyödyllisimmillään, kun sitä so-
velletaan uskonnon rooliin politiikassa. Tämä näennäinen rajoite
johtuu kuitenkin enemmän tutkimuksen vähydestä kuin mistään
muusta. Toistaiseksi ei ole käytännössä ollenkaan diskursiivisen insti-
tutionalismin näkökulmasta tehtyä uskonnon tutkimusta. Varsinkaan
episteemisen hallinnan kehystä ei ole käytetty uskonnontutkimukses-
sa siinä määrin kuin muunlaisen poliittisen viestinnän tutkimisessa,
joten empiirisiä esimerkkejä on käytettäväksi vähemmän. Kun sitä on
käytetty siihen tapaan kuin edellä mainituissa tapauksissa, joissa us-
konto ja politiikka selvästi limittyvät toisiinsa, on saatu tuoretta nä-
kökulmaa monimutkaisiin ilmiöihin. Hahmottelemme alla, kuinka
episteemisen hallinnan diskursiivinen lähestymistapa voisi avata uu-
sia näkymiä uskonnontutkimukseen.

Ennen sitä on kuitenkin hyödyllistä pohtia tätä samaa lähestymis-
tavan mahdollisesti rajallista soveltamisalaa toiseltakin kannalta. Pa-
lataksemme uskontososiologian perusteisiin, meitä kiinnostaa se, mi-
tä filosofi J. L. Austin (1962) kutsui *puheakteiksi* ja Foucault (2005)
lausumiksi. Riippumatta siitä, onko jokin teko pohdinnan kohteena,
onko lausuman tarkoituksena tuottaa toimintaa vai seurataanko jo-

tain rutiinia tiedostamattomasti, kaikissa näissä on kyse diskursiivisesta toiminnasta, jonka uskontososiologi voi ottaa analyysinsä perusyksiköksi. Kaikissa näissä tapauksissa tällaiset puheaktit tai lausumat ovat ymmärrettävissä vain osaksi niitä yhteiskunnallisia rakenteita ja valtasuhteita, joita ne samalla uusintavat tai muuttavat. Siinä mielessä jokainen uskonnollinen teko on valmiiksi myös poliittinen, jos ymmärrämme poliittisuuden sen laajassa merkityksessä eikä vain avoimiksi auktoriteetin muodoiksi ja jos jätämme huomiotta uskonnollisen teon mahdollisesti sisältämät sisäiset uskomukset. Vaikka yllä mainitut esimerkit viittaavat eksplisiittisemmin uskontoon ja valtiolliseen politiikkaan, se ei sulje pois sitä, että toimintana uskonto sulautuu poliittisuuteen. Mitäpä muutakaan uskontososiologi tutkisi kuin uskonnollisia puhetekoja, joiden juuret ovat jo määritelmältään poliittisissa rakenteissa? Kuten Foucault tunnetusti toteaa, tieto ja valta ovat katoamaton parivaljakko. Tässä mielessä uskonnon ja politiikan keskinäisvaikutukseen huomion kiinnittäminen on johtanut kiinnostaviin avauksiin uskonnontutkimuksessa kuten kriittiseen tutkimukseen siitä, miten politiikka määrittää oleellisesti tapaamme ymmärtää, mitä uskonto ylipäätään on (Asad 2003, Fitzgerald 2015) tai mitä ovat yksittäiset traditiot kuten islam (Moosa 2014). Tämä näkemys uskonnosta poliittisena ilmiönä johtaa meidät miettimään tarkkaan sitä, mitä käyttöä episteemisen hallinnan analytiikalla voisi olla diskursiiviselle uskonnontutkimukselle.

Episteemisen hallinnan analytiikasta ei ole hyötyä muotoiltaessa sisällöllisiä määritelmiä tai valintakriteerejä sille, minkä perusteella jonkin inhimillisen toiminnan voi katsoa olevan uskonnollista. Tällaisia keskusteluja ovat viime aikoina virittäneet muun muassa wicca (Taira 2010), new age -henkisyys (Hanegraaff 1999) ja jo pitkään uuden ajan uskonnoksi nimitetty kansallismielisyys (Hayes 1960). Vaikka uudet määritelmät ja uusien ryhmien tunnistaminen ovat valaisevia, episteemisen hallinnan analytiikka on hyödyllisempää analysoitaessa uskontokategoriaan kuuluvien toimintojen diskursiivisia konstruktioita tai niiden kyseenalaistamista. Episteeminen hallinta antaa meille välineen, jonka avulla ymmärretään, kuinka jokin diskursiivinen konstruktio argumentoidaan tai haastetaan. Esimerkiksi näissä kaikissa tapauksissa uskonnoksi laskemista puoltavaa tai sitä haastavaa diskurssia voidaan analysoida perusteellisesti, jotta näh-

dään, millaista ontologiaa ympäristöstä rakennetaan kyseisessä diskurssissa, millaisia toimijoiden tunnistamisen tapoja määritellään ja millaisia normeja puolustetaan joko avoimesti tai piilevästi. Käytetyn mielikuvaston luokittelu auttaa lisäksi selkiyttämään sitä kulttuurista kontekstia, johon asiaansa edistävät olettavat yleisönsä kuuluvan. Tällaisen analyysin tarkoitus ei ole päättää, onko tietty ryhmä tai rituaali ymmärrettävä uskonnolliseksi, vaan paljastaa, miten argumentti sen uskonnollisuudesta perustellaan tai haastetaan. Tämä näkökulma tulee lähelle Tairan tämän teoksen luvussa 3 esittelemää ajatusta uskontodiskurssista.

Uskonnollisten puheaktien tutkimisen painotus ei tietenkään tarkoita, että sulkisimme silmämme uskonnollisilta ilmiöiltä tai kiistäisimme koko uskonnon olemassaolon. Se vain tarkoittaa, että pysyttyämme sen tutkimisessa, kuinka toimijat konstruoivat uskontoa ja elävät globaalin uskontokäsitteen viitekehysessä. Kun esimerkiksi eri ryhmittymät vaativat tulevansa kutsutuiksi uskonnoiksi ja kohdeluiksi muiden jo vakiintuneiden uskontojen vertaisina, he vetoavat uskonnon globaaleihin vaikutusvaltaisiin määritelmiin – esimerkiksi YK:n ihmisoikeuksien julistuksen uskonnonvapausartiklaan. Samoin uskonnollisten puheaktien tutkimus voi auttaa havaitsemaan, miten esimerkiksi uskonnollisten yhteisöjen sisäinen argumentaatio muistuttaa ”sekulaarin maailman” vastaavaa. Kun esimerkiksi uskonnolliset johtajat kertovat yhteisönsä jäsenille, kuinka tietyssä tilanteessa tulisi käyttäytyä, he perustavat näkemyksensä pyhien kirjoitusten tulkintoihin ja siten harjoittavat lainopillisesta diskurssista tuttua rationaalista argumentaatiota. Toisaalta se, että lakeja ja muita auktoritatiivisia tekstejä, kuten kansainvälisiä sopimuksia, käytetään sekulaarin yhteiskunnan moraalisisinä peruskivinä, osoittaa kuinka paljon uskonto ja yhteiskunta ovat limittyneet.

Jokainen tietoinen argumentti tuo osaksi diskurssia sen, mikä aikaisemmin otettiin annettuna, osana Bourdieun *doksaksi* nimeämää kulttuurin aluetta (Bourdieu 1977). Charles Taylorin terminologiassa samaa ideaa edustaa taustaymmärryksen (*background understanding*) käsite (Taylor 2004). Episteeminen hallinta erittelee, kuinka doksa tai taustaymmärrys valuu tietoiseen mieleen ja millaisin seurauksin. Aiemmin mainittu ahmadiyya-liikkeen määrittely vääräoppiseksi Pakistanissa nosti esiin useita ääneen lausumattomia islamin doksan

piirteitä, kuten suosittujen initiaatioseremonioiden tuomitsemisen, joka väistämättä johti initiaatioon perustuvien ryhmien kuten suufilaisuuden ja shiiojen marginalisoimiseen Pakistanissa (Qadir 2015b). Nämä diskurssien geneettiset jäljet löytyvät helposti, kun tarkastellaan lähemmin, kuinka uskonnollinen puheakti institutionalisoituu. Siksi olemme läpi tämän luvun viitanneet episteemiseen hallintaan mieluummin analytiikkana – Foucault'n termi sille, miten jokin tapahtuu – kuin analyysina, joka keskittyy siihen, mitä tapahtuu.

Episteemisen hallinnan analytiikkaa on kehitetty pääasiassa kansallisen päätöksenteon tutkimuksessa. Tutkimus on koostunut pääasiassa laadullisista tapaustutkimuksista, joissa analyysin kohteena ovat olleet päätöksenteon diskurssit ja niiden institutionalisoituminen. Tällaisista mainittakoon esimerkiksi bioetiikkakomiteoiden perustaminen ympäri maailmaa (Syväterä & Qadir 2015) tai lastenoikeusinstituutioiden yleistyminen (Alasuutari ja muut 2016). Institutionalisoitujen diskurssien, episteemisen työn ja sosiaalisten mielikuvastojen ottaminen tutkimuskohteiksi tarjoaa kuitenkin uusia metodologisia näkymiä myös uskonnontutkimukseen. Episteemisen hallinnan analytiikka tarjoaa siten uusia ulottuvuuksia, joita voi ottaa huomioon puheakteja koodattaessa ja rakennettaessa tarkempaa kuvaa uskonnosta yhteiskunnassa.

Uusia empiirisiä näkökulmia avautuu myös, kun puhe sijoitetaan institutionaalisiin kehyksiinsä. Esimerkiksi kansanedustuslaitoksissa käydyt debaattit ovat kiintoisia esimerkkejä yhteiskunnallisesta diskurssista, sillä parlamentaarikot eivät puhu vain toisilleen, vaan myös puolueilleen ja muille etujärjestöille sekä kansalliselle yleisölle – jopa koko maailmalle (Fairclough & Fairclough 2013). Kun politiikko tahdot vakuuttaa kollegansa tai yleisönsä jostain toimenpiteestä, vaikkapa lakiesityksen hyväksymisestä tai torjumisesta, hän perustelee sen tavalla, jonka uskoo vetoavan suureen yleisöön. Tästä näkökulmasta parlamentaarinen puhe tarjoaa paljastavan ikkunan yhteiskunnallisten vaikuttajien oletuksiin siitä, kuinka muut käsittävät maailman ja paikkansa siinä. Episteemisen hallinnan diskursiivista analyysia on tehty muun muassa kansainvälisten vertailujen käytöstä poliittisessa argumentaatiossa (Alasuutari 2014), kansallisen ainutlaatuisuuden oletuksen rakentamisesta ja käytöstä (Alasuutari 2016) ja tieteen moraaliseen auktoriteettiin vetoamisesta (Qadir & Syväterä 2017). Yl-

lättävän vähän huomiota on kuitenkin kiinnitetty uskonnon parlamentaariseen diskurssiin, josta käy esimerkiksi edellä mainittu ahmadiyya-muslimien Pakistanissa toisinajattelijoiksi julistaminen (Qadir 2015b) sekä pyhät järjestykset ja etnisyys suomalaisessa parlamenttikeskustelussa (Äystö 2017; Prindiville & Hjelm 2018; ks. myös luvut 9 ja 10 tässä teoksessa). Uskomme, että kansanedustuslaitosten uskonnollisten debattien tarkempi analyysi voisi tarjota uutta, kiintoisaa opittavaa ihmisten ennako-oletuksista heidän perustellessaan kantojaan uskonnollisiin asioihin, erityisesti näkemyksiinsä uskonnon ja valtion erottamisesta.

Toinen tutkimusareena on maailmanlaajuinen uskontodiskurssi. Käyttääksemme jälleen esimerkkinä ahmadiyya-liikkeen vääräuskoiseksi julistamista, Pakistanin parlamentin päätös erottaa liike islamilaisesta yhteisöstä johti lähes suoraan siihen, että muslimit kaikkialla maailmassa alkoivat sortaa ahmadiyya-muslimeja. Samanlaista puhetta esiintyi myös kaukaisessa Etelä-Afrikassa (Qadir 2016), ja vaikka maan korkein oikeus julisti liikkeen legitiimiksi muslimiliikkeeksi, sosiaalinen eristys ja vaino jatkuivat. Seuraamuksetkin olivat samanlaisia kuin Pakistanissa: myös suufilaisia ja shiioja alettiin marginalisoida Etelä-Afrikan muslimien joukossa. Myös Tanskan pilapiirroselkkaus ja Charlie Hebdon terrori-isku ovat karuja esimerkkejä siitä, kuinka kohtalokkain seurauksin tietynlainen puhe uskonnosta leviää maailmalla (Eide, Kunelius & Phillips 2008). Ei ole kuitenkaan selvää, miten se näissä tapauksissa levisi niin tehokkaasti ja toisissa taas ei. Onko olemassa jokin diskurssianalyttinen kaava, joka selittää, mitkä uskonnolliset konfliktit leviävät maailmanlaajuisiksi ja mitkä eivät? Kun on puhe uskonnosta, millaiset puhuvat ja mielikuvat leviävät muita tehokkaammin? Entä miten globaalisti levinnyt instituutio, kuten parlamentti, vaikuttaa paikallisiin esimerkkeihin, kuten ”pyhiin järjestyksiin” suomalaisessa parlamenttikeskustelussa (Äystö 2017)? Entä mitä erityisiä sosiaalisen maailman mielikuvastoja toimijat käyttävät, kun he esimerkiksi väittävät, että inkeriläiset paluumuuttajat ovat enemmän etninen kuin uskonnollinen ryhmä (Prindiville & Hjelm 2018), ja kuinka politiikan foorumi (globaalisti samanlaiset ja kansainvälisesti toisiinsa yhteydessä olevat ministeriöt) muovaavat tätä puhetta? Diskursiivista institutionalismia edustavan episteemisen hallinnan viitekehys soveltuu erityisen hyvin mainitun kaltaisten

kysymysten tutkimiseen sekä joidenkin uskonnollisten puhetapojen maailmanlaajuisen samanlaisuuden erittelyyn.

Monia muita empiirisen tutkimuksen alueita voidaan valottaa soveltamalla episteemisen hallinnan analytiikkaa uskonnontutkimukseen. Diskursiivisen institutionalismin keskeinen näkökulma on, että uskontoon liittyvä puhe paljastaa yhteiskunnassa tai yhteisössä yleisiä oletuksia. Tyypillisesti nämä oletukset ovat yhteiskunnassa syvälle juurtuneita epämuodollisia tapoja puhua ”oikein” uskonnosta. Eräs uskonnollisten puheaktien piirre on kätkeä laajemmat yhteiskunnalliset kytkökset antamalla ymmärtää, että uskonnollisessa puheessa tai toiminnassa on jotakin sosiaalisesti ainutlaatuisia. Tällä tavoin uskonto pidetään erillään muusta yhteiskunnasta. Kuitenkin, kuten kriittinen uskonnontutkimus on osoittanut, uskonnon ja politiikan erottaminen toisistaan on diskursiivinen konstruktio (esim. Fitzgerald 2015), joten tarvitsemme lisää tutkimusta selittääksemme, miten tämä erottaminen on institutionalisoitu erilaisissa ajatustavoissa ja yhteiskunnallisissa rakenteissa, jotka vaikuttavat ihmisten tapaan puhua uskonnosta. Tämä näkökulma voi olla erityisen käyttökelpoinen, kun ajatellaan uskontokasvatusta ja sen uudistamista Suomessa tilanteessa, jossa kasvava joukko uusia uskontoja tulee kouluun, tuottaen toiseuden kokemuksia (Zilliacus & Holm 2013). Vaikka jotkut tähän tilanteeseen liittyvät haasteet on tuotu esiin vertailevissa tutkimuksissa (Hella ja Wright 2009), on vielä paljon työtä tehtävänä, jotta ymmärtäisimme, kuinka globaalisti jaettu yhteiskuntaa koskevia käsityksiä otetaan käyttöön maailmanlaajuisesti linkittyneissä koulu-uudispyrkimyksissä.

Uskonnollinen puhe ei tietenkään ole samanlaista kuin vaikkapa puhe investoimisesta napa-alueiden luonnonvarojen louhimiseen, mutta molemmissa tapauksissa käyttämämme kieli, argumentointitapamme ja olettamukset keskustelukumppanimme tavasta jäsentää maailmaa ovat samat. Toisin sanoen puhetaivat ovat samanlaisia, mukaan lukien ne konventiot, joilla nuo samankaltaisuudet hämärrettään. Problematisoimalla ja tutkimalla seikkaperäisesti noita konventioita, episteemisen hallinnan analytiikka tarjoaa uuden, sosiologista institutionalismia hyödyntävän näkökulman diskursiiviseen uskonnontutkimukseen.

Osa luvusta perustuu Pertti Alasuutarin artikkeliin (Alasuutari 2015).

Kirjallisuus

- Alasuutari, Pertti (2007) *Yhteiskuntateoria ja inhimillinen todellisuus*. Helsinki: Gaudeamus.
- Alasuutari, Pertti (2011) The Governmentality of Consultancy and Competition: The Influence of the OECD. Teoksessa Germán Solinis & Nicolas Baya-Laffite (toim.) *Mapping out the Research-Policy Matrix: Highlights from the First International Forum on the Social Science-policy Nexus*. Pariisi: UNESCO, 147–165.
- Alasuutari, Pertti (2014) Interdependent Decision-Making in Practice: Justification of New Legislation in Six Nation-States. Teoksessa Pertti Alasuutari & Ali Qadir (toim.) *National Policy-Making: Domestication of Global Trends*. Lontoo: Routledge, 25–43.
- Alasuutari, Pertti (2015) The Discursive Side of New Institutionalism. *Cultural Sociology* 9:2, 162–184.
- Alasuutari, Pertti (2016) *Synchronization of National Policies: Ethnography of the Global Tribe of Moderns*. Lontoo: Routledge.
- Alasuutari, Pertti & Kangas, Anita (2020) The Global Spread of the Concept of Cultural Policy. *Poetics* 82, 1–13.
- Alasuutari, Pertti & Qadir, Ali (2014) Epistemic Governance: An Approach to the Politics of Policy-Making. *European Journal of Cultural and Political Sociology* 1 (1), 67–84.
- Alasuutari, Pertti & Qadir, Ali (2016) Imageries of the Social World in Epistemic Governance. *International Sociology* 31:6, 633–652.
- Alasuutari, Pertti & Qadir, Ali (2019) *Epistemic Governance: Social Change in the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Alasuutari, Pertti, Rautalin, Marjaana & Syväterä, Jukka (2016) Organisations as Epistemic Capital: The Case of Independent Children's Rights Institutions. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 29:1, 57–71.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Austin, John L. (1962) *How to Do Things with Words*. Lontoo: Oxford University Press.
- Beckford, James A. (2003) *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boli, John (1987) World Polity Sources of Expanding State Authority and Organization, 1870–1970. Teoksessa George. M. Thomas, John W. Meyer, Francisco O. Ramirez & John Boli (toim.) *Institutional Structure: Constituting State, Society, and the Individual*. Lontoo: Sage, 71–91.
- Boli, John (1998) Rights and Rules: Constituting World Citizens. Teoksessa Connie L. McNeely (toim.) *Public Rights, Public Rules: Constituting Citizens in the World Polity and National Policy*. New York: Garland, 271–293.

- Boli, John & Thomas, George M. (toim.) (1999) *Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations Since 1875*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Kääntänyt R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Richard Harvey (1989) *A Poetic for Sociology: Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buduru, Bogdan & Pal, Leslie A. (2010) The Globalized State: Measuring and Monitoring Governance. *European Journal of Cultural Studies* 13:4, 511–530.
- Carayannis, Elias G., Pirzadeh, Ali & Popescu, Denisa (2011) *Institutional Learning and Knowledge Transfer Across Epistemic Communities: New Tools of Global Governance*. New York: Springer.
- Drori, Gili S., Meyer, John W., Ramirez, Francisco O. & Schofer, Evan (2009) World Society and the Authority and Empowerment of Science. Teoksessa Georg Krücken & Gili S. Drori (toim.) *World Society: The Writings of John W. Meyer*. Oxford: Oxford University Press, 261–279.
- Eide, Elisabeth, Kunelius, Risto & Phillips, Angela (toim.) (2008) *Transnational Media Events: The Mohammed Cartoons and the Imagined Clash of Civilizations*. Göteborg: Nordicom.
- Fairclough, Isabela & Norman Fairclough (2013) *Political Discourse Analysis: A Method for Advanced Students*. Lontoo: Routledge.
- Foucault, Michel (1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Kääntänyt A. Sheridan. Lontoo: Penguin Books.
- Foucault, Michel (1980) *Power/Knowledge*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1991) Governmentality. Teoksessa Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (toim.) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 87–104.
- Foucault, Michel (2005) *Tiedon arkeologia*. Kääntänyt Tapani Kilpeläinen. Tampere: Vastapaino.
- Foucault, Michel (2007) *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*. Kääntänyt G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (2008) *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*. Kääntänyt G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Haas, Peter M. (1992) Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination. *International Organization* 46:1, 1–35.
- Hall, Peter A. & Taylor, Rosemary C. R. (1996) Political Science and the Three New Institutionalisms. *Political Studies* XLIV, 936–957.
- Hanegraaff, Wouter J. (1999) New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective. *Social Compass* 46:2, 145–160.
- Hayes, Colin J. (1960) *Nationalism: A Religion*. New York: Palgrave Macmillan.

- Hella, Elina & Wright, Andrew (2009) Learning "about" and "from" Religion: Phenomenography, the Variation Theory of Learning and Religious Education in Finland and the UK. *British Journal of Religious Education* 31:1, 53–64.
- Hjelm, Titus (2020) Mapping the Discursive Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion* 88:4, 1002–1025.
- Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Inda, Jonathan X. (2005) Analytics of the Modern: An Introduction. Teoksessa Jonathan X. Inda (toim.) *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Jang, Yong Suk (2000) The Worldwide Founding of Ministries of Science and Technology, 1950–1990. *Sociological Perspectives* 43:2, 247–70.
- Jepperson, Ronald L. & Meyer John W. (2011) Multiple Levels of Analysis and the Limitations of Methodological Individualisms. *Sociological Theory* 29:1, 54–73.
- Johnston, Jay & von Stuckrad, Kocku (toim.) (2020) *Discourse Research and Religion: Disciplinary Use and Interdisciplinary Dialogues*. Berliini: De Gruyter.
- Lechner, Frank J. & Boli, John (2005) *World Culture: Origins and Consequences*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Meyer, John W. (2004) The Nation as Babbitt: How Countries Conform. *Contexts* 3:3, 42–47.
- Meyer, John W. (2010) World Society, Institutional Theories, and the Actor. *Annual Review of Sociology* 36, 1–20.
- Meyer, John W., Boli, John, Thomas, George M. & Ramirez, Francisco O. (1997) World Society and the Nation-State. *American Journal of Sociology* 103:1, 144–181.
- Meyer, John W. & Bromley, Patricia (2013) The Worldwide Expansion of "organization". *Sociological Theory* 31:4, 366–389.
- Meyer, John W. & Frank, David J. (2020) *The University and the Global Knowledge Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Meyer, John W. & Jepperson, Ronald L. (2000) The "Actors" of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency. *Sociological Theory* 18:1, 100–120.
- Meyer, John W., Georg Krücken & Gili S. Drori (toim.) (2009) *World Society: The Writings of John W. Meyer*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, John W. & Ramirez, Francisco O. (2000) The World Institutionalization of Education. Teoksessa J. Schriewer (toim.) *Discourse Formation in Comparative Education*. New York: Peter Lang, 111–132.
- Miller, Hugh T. & Fox, Charles J. (2001) The Epistemic Community. *Administration & Society* 32:6, 668–685.
- Moosa, Ebrahim (2014) The Sunni Orthodoxy. *Critical Muslim* 10, 19–36.
- Nee, Victor (2010) The New Institutionalisms in Economics and Sociology. Teoksessa Neil J. Smelser & Richard Swedberg (toim.) *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press, 49–74.

- Nordin, Andreas & Sundberg, Daniel (2018) Exploring Curriculum Change Using Discursive Institutionalism: A Conceptual Framework. *Journal of Curriculum Studies* 50:6, 820–835.
- North, Douglass C. (1990) *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nye, Joseph S. (2004) *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs.
- Paden, William E. (2013) Tracks and Themes in a Shifting Landscape: Reflections on 50 Years of the Study of Religion. *Religion* 43:1, 89–101.
- Parsons, Talcott (1964) Evolutionary Universals in Society. *American Sociological Review* 29:3, 339–357.
- Parsons, Talcott (1966) *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Pope, Shawn & Meyer, John W. (2016) Local Variation in World Society: Six Characteristics of Global Diffusion. *European Journal of Cultural and Political Sociology* 3:2–3, 280–305.
- Powell, Walter W. & DiMaggio, Paul J. (1991) Introduction. Teoksessa Walter W. Powell & Paul J. DiMaggio (toim.) *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1–38.
- Prindiville, Nicholas & Hjelm, Titus (2018) The “Secularization” and Ethnization of Migration Discourse: The Ingrian Finnish Right to Return in Finnish Politics. *Ethnic and Racial Studies* 41:9, 1574–1593.
- Qadir, Ali (2014) Parliamentary Hereticization of the Ahmadiyya in Pakistan: The Modern World Implicated in Islamic Crises. Teoksessa Gladys Ganiel, Heidemarie Winkel & Christophe Monnot (toim.) *Religion in Times of Crisis*. Leiden: Brill, 135–154.
- Qadir, Ali (2015a) Hunting(ton) for Cartoons. *European Sociologist*, Spring, 10–11.
- Qadir, Ali (2015b) When Heterodoxy Becomes Heresy: Using Bourdieu’s Concept of Doxa to Describe State-Sanctioned Exclusion in Pakistan. *Sociology of Religion* 76:2, 155–176.
- Qadir, Ali (2016a) Editorial: Through an Iron Cage, Darkly. *European Journal of Cultural and Political Sociology* 3:2–3, 141–151.
- Qadir, Ali (2016) How Heresy Makes Orthodoxy: The Sedimentation of Sunnism in the Ahmadi Cases of South Africa. *Sociology of Islam* 4:4, 345–367.
- Qadir, Ali & Syväterä, Jukka (2021) The Moral Authority of Science: Evidence from Parliamentary Debates in Seven Countries. *European Journal of Cultural & Political Sociology*.
<https://doi.org/10.1080/23254823.2021.1885461>
- Radcliffe, Sarah (2010) Non-Rational Aspects of the Competition State: The Case of Policy Consultancy in Australia. *Policy Studies* 31:1, 117–128.
- Schmidt, Vivien A. (2008) Discursive Institutionalism: The Explanatory Power of Ideas and Discourse. *Annual Review of Political Science* 11, 303–326.
- Schofer, Evan, Hironaka, Ann, Frank, David John & Longhofer, Wesley (2012) Sociological Institutionalism and World Society. Teoksessa Edwin

- Amenta, Kate Nash & Alan Scott (toim.) *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 57–68.
- Schudson, Michael (1989) How Culture Works: Perspectives from Media Studies on the Efficacy of Symbols. *Theory and Society* 18:2, 153–180.
- Steinmo, Sven (2008) Historical Institutionalism. Teoksessa Donatella della Porta & Michael Keating (toim.) *Approaches and Methodologies in the Social Sciences: A Pluralist Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 118–138.
- Syväterä, Jukka & Qadir, Ali (2015) The Construction and Spread of Global Models: Worldwide Synchronisation and the Rise of National Bioethics Committees. *European Journal of Cultural and Political Sociology* 2:3–4, 267–290.
- Taira, Teemu (2010) Religion as a Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca. *Journal of Contemporary Religion* 25:3, 379–394.
- Taira, Teemu (2014) Uskonto suomalaisissa sanomalehdissä tavallisena päivänä. *Uskonnontutkija* 3:2.
<https://journal.fi/uskonnontutkija/article/view/64597>
- Thomas, George M. (2007) The Cultural and Religious Character of World Society. Teoksessa Peter Beyer & Lori G. Beaman (toim.) *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill, 35–56.
- Thomas, George M. (2009) World Polity, World Culture, World Society. *International Political Sociology* 3:1, 115–119.
- Wuthnow, Robert (2011) Taking Talk Seriously: Religious Discourse as Social Practice. *Journal for the Scientific Study of Religion* 50:1, 1–21.
- Zilliacus, Harriet & Holm, Gunilla (2013) “We Have Our Own Religion”: A Pupil Perspective on Minority Religion and Ethics Instruction in Finland. *British Journal of Religious Education* 35:3, 282–296.
- Äystö, Tuomas (2017) The Sacred Orders of Finnish Political Discourse on the Revision of the Blasphemy Law. *Numen* 64:2–3, 294–321.
- Äystö, Tuomas (2020) Kristinuskoon viittaaminen eduskunnan täysistunto-puheenvuoroissa 1999–2019. *Teologinen Aikakauskirja* 125:3, 217–232.

5 Vakuuttaa ja vaikuttaa

Retorinen lähestymistapa uskontotieteessä

Tuula Sakaranaho

© <https://orcid.org/0000-0001-7298-879X>

Elämme puheen maailmassa. Poliitikot houkuttelevat äänestäjät puolelleen vetoamalla näiden mielipiteisiin ja tunteisiin. Radikaalit uskonnolliset ja ideologiset ryhmät saavat ihmiset tarttumaan aseisiin vakuutettuaan nämä asiansa oikeutuksesta. Karismaattiset saarnaajat hurmaavat ihmiset lahjoittamaan suuria summia rahaa, jolla kustantavat itselleen loisteliaan elämän. Mainoslauseet jäävät mieleen elämään ilman, että niistä on välttämättä edes tietoinen. Jos Platon eläisi tänä päivänä, hän varoittaisi meitä retoriikan vaaroista ja varsinkin moraalittomuudesta, jota se voi saada aikaan.

Kielteinen suhtautuminen retoriikkaan elää myös meidän aikamme kielenkäytössä. Suomalaiset yhteiskuntatieteilijät julkaisivat 1990-luvun lopulla kirjan, jonka nimi oli ”*Pelkkää retoriikkaa*” – nimenomaan lainausmerkeissä. Jos joku sanoo, että puhe on ”pelkkää retoriikkaa”, tiedämme, että siihen ei tarvitse suhtautua vakavasti. Retoriikka tässä mielessä on epäolennaista, pinnallista tai harhaanjohtavaa kielenkäyttöä (Summa 1996). Mutta kuten edellä mainittu kirja osoittaa, retoriikka on enemmän tai vähemmän läsnä kaikessa kielenkäytössä, oli kyse sitten arkipuheesta tai tieteellisestä tekstistä. Retoriikka vakuuttamisen ja vaikuttamisen tekona ja taitona on olennainen osa myös uskontoja ja uskonnollista kielenkäyttöä. Uskonto ja retoriikka ovat elimellinen osa inhimillistä kulttuuria ja sosiaalista elämää; ne myös kytkeytyvät saumattomasti toisiinsa (Pernot 2006). Emme voi välttää retoriikkaa, mutta voimme oppia ymmärtämään, miten se toimii ja miten sitä käytetään.

Tähän ymmärrykseen tähtää niin sanottu uusi retoriikka, jolla viitataan toisen maailmansodan jälkeen virinneeseen kiinnostukseen antiikin retoriikkaa kohtaan ja vilkkaaseen retoriikan tutkimukseen.

Humanististen ja yhteiskuntatieteiden historia tunnetaan erilaisista paradigmaattisista käänteistä. 1900-luvun puolivälissä tapahtuneen niin sanotun lingvistisen käänteen myötä humanistisen ja yhteiskunnallisen tutkimuksen kohteeksi nousivat kieli ja kielenkäyttö. Retoriikasta käänteestä alettiin puhua 1980-luvun puolessavälissä, ja sillä viitataan nimenomaan uuteen retoriikkaan. Se voidaan nähdä yhtenä reaktiona 1940- ja 1950-luvulla vallalla olleeseen ajatteluun, jossa ”retoriikasta tehtiin lähinnä kirosana” (Palonen ja Summa 1996, 15). Kennedy (1999, 293) kirjoittaa uuden retoriikan noususta retorisen tutkimuksen renessanssina, joka on tapahtunut viime vuosikymmenien aikana. Uusi retoriikka nivoutuu täten läheisesti laajempaan diskursiivisen tutkimuksen kenttään.

Uskontotieteellisesti on kiinnostavaa pohtia, mitä on uskontoretoriikka. Onko se yksinkertaisesti kaikenlaista uskontoa koskevaa retoriikkaa vai retoriikkaa, joka on jollain tavoin luonteeltaan uskonnollista? Vastaus näihin kysymyksiin liittyy tietenkin siihen, mitä ymmärrämme yhtäältä uskonnolla ja toisaalta retoriikalla. Nämä ovat keskeisiä kysymyksiä myös niin sanotussa vertailevassa retoriikassa, jossa pyritään vastaamaan globalisaation haasteeseen laajentamalla tarkastelua länsimaiden ulkopuolelle. Vertailevan retoriikan ympärillä käydyt määritelmiä ja eettisiä kysymyksiä koskevat keskustelut muistuttavat hämmästyttävällä tavalla vastaavia uskontotieteessä käytyjä keskusteluja. Palaan tähän tämän luvun lopussa mutta ensin luon katsauksen klassiseen ja uuteen retoriikkaan linkittämällä niitä sopivilta osin uskonnontutkimukseen.

Klassinen retoriikka ja retoriikan historia

Retoriikka on ikiaikainen taito. Se on todennäköisesti saanut alkunsa heti, kun ihmiset oppivat puhumaan ja ainakin siinä vaiheessa, kun he alkoivat olla eri mieltä asioista (Crowley 2006). Retoriikan historian juuret ulotetaan antiikin Kreikkaan ja erityisesti Ateenan demokraattiseen kaupunkivaltioon 400- ja 300-luvuilla eaa., jossa ”vapaat miehet” pitivät puheita julkisilla paikoilla. Sana retoriikka tulee kreikan kielen sanasta *rhêtorikê*, joka tarkoittaa julkisen puhujan (*rhêtor*) puhetaitoa- tai tekniikkaa. Sanan alkuperä paikannetaan Platonin

vuonna 320 eaa. kirjoittamaan dialogiin *Gorgias*, jossa sillä tarkoitetaan suostuttelua (*peithô*) (Platon 1960). Gorgias on tunnettu siitä, että hän toi puhetaidon Kreikkaan vuonna 427 eaa. tapahtuneella matkallaan Sisiliasta Ateenaan (Haapanen 1996, 24). Gorgias oli Protagoraksen ohella yksi 400-luvulla ennen ajanlaskua vaikuttaneista sofistiteista, jotka kiersivät opettamassa viisautta ja puhetaitoa. Sofistien toimintaa kuvataan Platonin dialogeissa hyvin kielteisessä valossa, sillä Platon liitti sofistisiin nimenomaan moraalisesti arveluttavan ja vaarallisen vaikuttamiseen tähtäävän puheen. (Ks. Hamilton 1960.) Platon halusi puolustaa sitä, mikä on totta ja oikeaa, kun taas sofistit väittivät kykenevänsä puheellaan kääntämään heikon asian vahvaksi sekä huonon hyväksi; he oivalsivat ”mustan retoriikan” voiman eli mahdollisuuden saavuttaa valtaa ihmisten tunteisiin ja mieleen vaikuttavalla puheella. (Ks. Haapanen 1996, 25; Hamilton 1960; Jarratt 1998; Kennedy 1999.)

Aristoteleen kehittämä retoriikan teoria poikkeaa sofistien tunteisiin vaikuttavasta retoriikasta korostamalla vakuuttamisen taitoa, joka saavutetaan järkeen vetoavalla todistelulla ja loogisella argumentaatiolla. Retoriikka on nimenomaan taitoa (*tekhnê*) käyttää saatavilla olevia vakuuttelun ja suostuttelun keinoja hyödyntämällä olemassa olevaa tietoa ja rationaalista päättelyä. Aristoteleen retoriikassa on kuitenkin myös suostuttelua, kuten hänen puheen vakuuttavuuteen tähtäävä kolmijakonsa eetos, paatos ja logos osoittaa (ks. Sakaranaho 1997; Haapala 1996). Eetos viittaa puhujan ja siihen, miten hän esittäytyy yleisölleen ilmentämällä omaa luonnettaan ja uskottavuuttaan (Kaakkuuri-Knuutila 1998, 233). Hänen on pystyttävä vakuuttamaan yleisönsä asiansa tärkeydestä ja omasta kyvystään tulkita asiaansa merkittävällä tavalla. Paatos puolestaan viittaa yleisöön ja siihen, miten puhuja herättämällä tietynlaisia tunteita saa sen puolelleen. Ricca Edmondson (1984) puhuu ”herkistämisestä” (*sensitisation*), jolla kuulijat pyritään johdattamaan tiettyyn mielentilaan tai ajattelun viitekehykseen. Hänen mukaansa herkistäminen toimii sekä tiedon että tunteen tasolla. Kyseessä ei ole kuitenkaan manipulointi vaan tarkoitus löytää yhteinen maaperä, joka tekee mahdolliseksi puhujan ja yleisön välisen vuorovaikutuksen (Sakaranaho 1997, 175). Logos tarkoittaa lyhyesti sitä mitä sanotaan. Se on siten puheen asiasisältö ja itse (rationaalinen) argumentti. Edmondsonin (1984) mie-

lestä logos on viime kädessä abstraktio, sillä tosiasioita ei voi esittää puhtaasti kognitiivisessa merkityksessä. Ne kantavat aina mukanaan jonkinlaista tulkintaa. Argumentti logoksen merkityksessä tarkoittaa lyhyesti sitä, mitä sanotaan, ja sen tavoitteena on toimia jonkin näkökannan todisteena. (Kaakkuuri-Knuutila 1998, 233; Sakaranaho 1997, 175; ks. myös Kennedy 1998, 6–7.)

Aristoteleen työ sai jatkoa roomalaisessa retoriikassa, jonka tärkeitä nimiä olivat muun muassa Cicero ja Quintilianus (ks. Haapanen 1996). Puhetaidon kehittymisen myötä vakiintui retoriikan viisiosainen kaanon tai kaava, johon kuului argumentin sisällön keksiminen (*inventio*), sisällön järjestäminen puheeksi (*dispositio*), puhetaivan ja tyylin valinta (*elocutio*), suunnitellun aineksen muistaminen (*memoria*) ja puheen esittäminen (*pronuntiatio* tai *actio*). (Ks. Haapanen 1996; Kennedy 1998, 7.) Aristoteleen eetos, paatos ja logos asetuvat nimenomaan invention alle.

Aristoteleen retoriikan teoreettisia näkökulmia on hyödynnetty myös suomalaisessa uskontotieteessä. Väitöskirjassaan *The Catholic Internet Discussion on Cloning: A Study in Cognitive Rhetoric* Jussi Niemelä (2007) rakentaa työnsä teoreettisen viitekehyksen yhdistämällä retoriikkaa kognitiiviseen uskonnontutkimukseen, minkä avulla hän pyrkii selittämään kloonaukseen liittyviä kansanomaisia käsityksiä katolisissa internet-keskusteluissa. Niemelän tutkimissa internet-keskusteluissa logos keskittyi biologiasta ja psykologiasta nostettuihin kloonausta koskeviin kansanomaisiin käsityksiin. Paatoksella hän viittaa argumentaation ”laatuun”, joka nojaa niin sanotun hyvän ja petollisen retoriikan eroon sekä argumentaation emotionaaliseen sisältöön. Pääasiallinen tunne Niemelän aineistossa oli pelko. Eetos taas viittaa sekä argumentaatioon sisältyvään puhujan esittäytymiseen että yleisökonstruktioon rajoittuen molempien tiimoilta hahmottuvaan kognitiiviseen ympäristöön. Eetosta hyödyntävä argumentaatio pyöri Niemelän tutkimassa aineistossa yleensä kristillistä mytologiaa ja sosiaalista vastuuta korostavien argumenttien ympärillä. Niemelä tarkastelee niitä kansanomaisen psykologian ja naiivien sosiologisten oletusten näkökulmasta. Hänen tutkimuksensa on myös esimerkki siitä, miten retorista teoriaa on mahdollista laajentaa kognitiivisen tutkimuksen suuntaan (ks. Sakaranaho 2001).

Edellä mainitut oraattorit, puhetaidon harjoittajat ja opettajat kirjoittivat erilaisia yhteiskunnallisia ja poliittisia puheita ja kehittivät näkemyksiään niissä vaadittavasta puhetaidosta. Näin he loivat niin sanotun klassisen retoriikan, joka siis yhtäältä tarkoitti julkista, yleisöä suostuttelevaa puhetta ja toisaalta puhumisessa vaadittavia retorisia tekniikkoja (taitoja). Historian kuluessa klassinen retoriikka on välittynyt aikakaudelta toiselle, jolloin sitä on käytetty inspiraation lähteenä mutta samalla muokattu omaan aikaan sopivaksi, kuten Niemelän (2007) työ osoittaa. (Kennedy 1998, 1–3.)

Retoriikan opiskelua pidettiin Euroopassa enemmän tai vähemmän tärkeänä antiikin ajoista renessanssiin. Esimerkiksi kirkollisten yliopistojen opetussuunnitelman trivium-osaan kuuluivat kielioppi, retoriikka ja logiikka. Vähitellen retoriikan perinne kuitenkin latistui muodolliseksi kielenkäytöksi ja menetti merkityksensä. Nykyään klassisen retoriikan tutkimus on oma hyvin elinvoimainen tutkimuksen alansa, jota pidetään yllä muun muassa lukuisissa alan lehdissä. Bostonin yliopistoon on myös perustettu Klassisen perinteen instituutti. Kennedyn (1999) mukaan klassisen retoriikan tutkimuksessa on tapahtunut siirtymä käytännöllisistä teoreettisiin kysymyksiin sekä julkisista puheista erilaisiin suullisiin ja kirjallisiin diskursseihin. Klassista retoriikkaa hyödynnetään nykyään muun muassa raamatuntutkimuksessa. Yhteenvetona voi todeta, että klassisen retoriikan tutkimuksen ja opetuksen tavoitteena on kasvattaa ymmärrystä länsimaisesta puheen ja puheen tutkimuksen historiasta. (Ks. Kennedy 1999.) Pohjoismaista Ruotsissa on retoriikalle myös oma oppituoli.

Viime vuosikymmeninä retoriikan historiaa on ryhdytty lukemaan ja kirjoittamaan kriittisesti, minkä myötä huomio on kiinnittynyt muun muassa sofisteihin ja siihen, että antiikin aikana toimi miesten ohella kuuluisia naisreettoreita, kuten Miletoksen Aspasia ja alexandrialainen Hypatia. Esimeriksi George A. Kennedy julkaisi vuonna 1999 kaksikymmentä vuotta käytössä olleesta retoriikan historiastaan uudistetun laitoksen sisällyttämällä siihen myös naiset.

Patricia Bizzell hämmästelee sitä, miten retoriikan tutkimuksessa on niin pitkään ollut vallalla retorisen perinteen esittäminen voittopuolisesti yhtenäisenä perinteenä, joka on miehinen, valkoihoinen ja rajattu eliittiin. Siksi retoriikan historia tarvitsee hänen mukaansa

feminististä luentaa, joka voi keskittyä ainakin seuraaviin kolmeen asiaan. Ensinnäkin retoriikan historiaan voi ottaa vastustavan lukijan asenteen ja kiinnittää perinteisessä retoriikassa huomion kanonisten tekstien sellaisiin puoliin, joita ei yleensä huomioida, mutta jotka jotenkin häiritsevät, kun lukijana on nainen. Teksteissä esiintyvä misogynia on tästä yksi esimerkki. Toiseksi retoriikan feministinen tutkimus voi etsiä retoriikan historiasta naisia, jotka tuottivat tekstejä ja jotka voitaisiin asettaa retoriikan kaanoniin miesten rinnalle. Esimerkkinä Bizzell mainitsee muun muassa edellä mainitun *Aspasian*. Pelkkä naisten sisällyttäminen retoriikan kaanoniin ei tietenkään aseta kyseenalaiseksi kysymystä siitä, mitä on retoriikka ja kuka on reetori. Silti Bizzell päätyy siihen, että on tärkeää lukea naiset retoriikan historiaan, koska he sieltä pitkälti puuttuvat. Ongelmana vain on se, että naisilta on säilynyt hyvin vähän tekstiaineistoa, jota tutkia. Kolmas asia, johon feministinen retoriikan tutkimus voi keskittyä, on retoriikan uudelleenmäärittely niin, että sen piiriin mahtuisivat naiset, jotka eivät ole perinteisen paradigman mukaan reettoreita. Tällainen tutkimus lähtee luomaan omaa feminististä käsitteistöä sen sijaan, että se vain asettuisi vastustamaan miesten hallitsemaa perinnettä. Koska naisia on retoriikan historiassa niin vähän, yksi vaihtoehto on myös keskittyä sosiaalisiin käytänteisiin, joista seurasi naisten ulos-sulkeminen. Yhtenä esimerkkinä Bizzell mainitsee lukutaidon ja muodollisen koulutuksen. (Bizzell 1992.)

Kymmenen vuotta myöhemmin kirjoittava Jarratt (2002) on jo huomattavasti positiivisempi kuin Bizzell. Jarratt toteaa, että retoriikan feministinen historiankirjoitus on kukoistanut yli kymmenen vuotta ja sisällyttänyt naiset osaksi retoriikan kaanonian. Sekä naiset että miesreettoreita tutkitaan nyt sukupuolitutkimuksen näkökulmasta. Jarrattin oma artikkeli käsittelee *Sapfoa*, minkä kautta hän pääsee keskustelemaan retoriikan tutkimuksen metodologisista kysymyksistä. Myös Richard Leo Enos (2002) tarttuu sukupuolisensitiivisiin retoriikan historian tutkimusmetodeihin. Hänen mukaansa tarkastelua tulee laajentaa julkisesta kentästä muihin retoriikan muotoihin, joita varsinkin naiset ovat käyttäneet. Retoriikan tutkimuksen lähdeaineistojen tulee myös olla monipuolisempia ja tutkimusmenetelmien hienovaraisempia, mihin pyrkii hänen lanseeraamansa ”retorinen sekvensointi”.

Feministinen retoriikan tutkimus on yksi esimerkki siitä, miten retoriikan historiaa ja sen tutkimusta rakennetaan ja tulkitaan uusilla tavoilla. Ydinkysymykset kiertyvät viime kädessä sen ympärille, miten klassisen retoriikan tutkimuksessa määritellään retoriikka ja keitä luetaan reettoreiksi. Historian aikana ilmenneeseen suulliseen ja populaariin puheperinteeseen liittyvän aineiston saatavuus on yksi uudemman tutkimuksen kipukysymyksiä. (Ks. Kennedy 1999.)

Kysymykset erilaisten historiallisten aineistojen saatavuudesta ovat tietenkin keskeisiä myös sukupuolinäkökulmasta tehdyssä uskonto-historiallisessa tutkimuksessa (ks. Sakaranaho & Karhunen 2018). Uskontojen historiasta on nostettu esiin esiäitejä, kuten keskiajalla toiminut benediktiininunna Hildegard Bingeniläinen, jonka näkyjä ja ilmestyksiä kirjoitettiin ylös, minkä vuoksi ne ovat säilyneet myös jälkipolville (Salmesvuori 1999). Toinen Suomenkin kannalta tärkeä esiäiti on tietenkin 1300-luvulla elänyt Pyhä Birgitta, joka on monin eri tavoin inspiroinut historian ja taiteen tutkimusta (Setälä & Ahl 2003). Retorisen tutkimuksen näkökulmasta Päivi Salmesvuoren teos *Power and Sainthood: The Case of Birgitta of Sweden* (2014) on erityisen kiinnostava, vaikka hän ei analysissään suoranaisesti hyödynnäkään retorista tutkimusta. Salmesvuoren keskeinen argumentti on, että Birgitta oli elävä pyhimys, joka saavutti sen ajan naisille harvinaislaatuksen vaikutusvaltaisen asemansa sillä, että hän kykeni omalla pyhyhdellään vakuuttamaan erilaiset yleisöt – häntä kuunneltiin ja häneen uskottiin. (Salmesvuori 2014.)

Uusi retoriikka

Kuten johdannossa mainittiin, uusi retoriikka tarkoittaa kiinnostusta antiikin retoriikkaan, joka virisi humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä 1900-luvun puolivälin tienoilla. Retorinen käänne, josta alettiin puhua 1980-luvun puolessa välissä, viittaa nimenomaan uuteen retoriikkaan ja merkitsee eräänlaista retoriikan ”laajennusohjelmaa” ja ”kunnianpalautusta”. (Ks. Summa 1996; Sakaranaho 1997; 1998; 2001.)

Ajatus uudesta retoriikasta esiintyi kuitenkin jo ennen viisikymmentälukua. Jo 1930-luvulla Harvardin yliopiston professori I. A. Richards julkaisi kirjan *The Philosophy of Rhetoric*, jossa hän tekee

eron vanhan ja elvytetyn (*revived*) retoriikan välillä. ”Elvytetty retoriikka” on sanallisen ymmärtämisen ja väärinymmärtämisen tutkimusta, jonka tehtävänä on paneutua merkityksen rakentumisen ja välittämisen prosesseihin. (Richards 1950; ks. Kennedy 1999, 294.) Vaikka uusi retoriikka ammentaa klassisesta retoriikasta, se eroaa siitä ratkaisevalla tavalla. Uudessa retoriikassa ei ole niinkään kyse puhetaidon hallitsemisesta ja opettamisesta kuin puhutun ja kirjoitetun kielen tutkimisesta (ks. Kaakkuri-Knuutila 1999, 235). Se on siten osa laajempaa kiinnostusta kielenkäytön tutkimukseen, joka virisi tulkinnallisen ja lingvistisen käänteen myötä. Samalla tavoin kuin diskursiivinen tutkimus ylipäättään, uuden retoriikan kenttä on hyvin heterogeeninen, eikä siitä ole löydettävissä yhtä kaikkien jakamaa käsitteistöä tai lähestymistapaa. Vielä vähemmän se tarjoaa mitään selkeää tutkimusmetodia. (Vrt. Sakaranaho 1999; Pesonen 1999.)

Diskurssianalyysin tavoin uusi retoriikka voidaan ymmärtää väljänä teoreettisena viitekehyksenä, jonka sisällä on mahdollista käyttää ja kehittää erilaisia puheen ja tekstin tutkimuksen näkökulmia ja metodeja. Kumpikin lähestymistapa on kiinnostunut siitä, miten ihmiset käyttävät kieltä tavoitteellisena toimintana erilaisissa yhteiskunnallisissa tilanteissa, ja miten sosiaalinen todellisuus rakentuu kielenkäytössä. Uusi retoriikka kuitenkin eroaa diskurssianalyysistä ainakin kahdella tavalla. Se painottaa kielenkäytön vuorovaikutuksellista luonnetta ja huomioi yleisön, jolle puhe tai kirjoitus on osoitettu (Jokinen 1999, 46–47; vrt. Sakaranaho 1998, 41–42). Yleisö saattaa tosin tarkoittaa hyvinkin erilaisia asioita suuresta tai pienestä kuulija- ja lukijakunnasta ihmisen omassa mielessä argumentteja esittävään ”toiseen” (ks. Pesonen & Lassander 2001).

Toiseksi uuden retoriikan oppihistoria ei ulotu vain 1900-luvun puolen välin lingvistiseen käänteeseen kuten diskurssianalyysissä vaan sen juuret voidaan palauttaa aina antiikin ajan klassiseen retoriikkaan asti. Kuten retoriikan historia osoittaa, emme voi kuitenkaan puhua retoriikan katkeamattomasta kehityskulusta vaan retorisisessa käänteessä on ennemminkin kyse klassisen retoriikan uudelleen luvusta ja sen luovasta hyödyntämisestä tutkimuksesta riippuen. Toisaalta uuden retoriikan käsitteillä on vahvat kytkökset kreikkalaiseen ja roomalaiseen puhetaidon perinteeseen, joka siten muodostaa tärkeän taustan nykyajan retorisiselle keskustelulle ja sen ymmärtämiselle

(Haapanen 1996). Uuden retoriikan kehittäjistä esimerkiksi Chaïm Perelman (1996) hakee vaikutteita Aristoteleelta ja Kenneth Burke (1950) taas etsii antiikin retoriikasta retoriikan erilaisia merkityksiä ja käyttötapoja. Kiinnittämällä huomiota ns. ”mustaan retoriikkaan”, jolla tarkoitetaan salakavalan retoriikan käyttöä ihmisten manipulointiseksi, hän ikään kuin kulkee sofistien jalanjäljissä. Myös feministisessä tutkimuksessa ammennetaan sofisteista samalla kun siinä luetaan kriittisesti Platonin ja Aristoteleen käsityksiä retoriikasta (Jarrat 1998). Klassinen retoriikka tarjoaa uudelle retoriikalle ehtymättömän lähdeaineiston, josta ammentaa analyttisiä välineitä nykyajan kielenkäytön tutkimukseen. Edellä mainittu Richards puhui kirjassaan *The Philosophy of Rhetoric* (1950) retoriikan elvyttämisestä. Vaikka uusi retoriikka ei klassista retoriikkaa varsinaisesti elvyttäisikään, nostaa se kuitenkin esiin klassisen kauden ajattelua ja samalla tuo länsimaisen historian aatteita nykypäivän keskusteluun.

Uuden retoriikan pääteoreetikoina pidetään yhdysvaltalaisista Kenneth Burkea (1897–1994), belgialaista Chaïm Perelmania (1912–1984) ja englantilaista Stephen Toulminia (1922–2009), jotka kirjoittivat pääteoksensa 1950-luvulla toisistaan riippumatta (Burke 1945; 1950; Perelman & Olbrechts-Tyteca 1971 [1958]; Toulmin 1958). Heidän teorioissaan on myös selkeitä painotuseroja. Burke tarkastelee retoriikkaa laajasti inhimillisen toiminnan osana, kun taas Perelman ja Toulmin keskittyvät nimenomaan argumentointiin (Summa 1996). Yksinkertaistaen voi sanoa, että viimeksi mainitut keskittyvät retoriikan vakuuttavuuteen, kun taas Burken kiinnostus kohdistuu sen vaikuttavuuteen. Burke oli erittäin tuottelias kirjoittaja, jonka tekstit ovat usein vaikealukuisia. Hänen työnsä on innoittanut lukuisia seuraajia, jotka tulkitsevat ja uudelleen tulkitsevat hänen tekstejään siinä määrin, että hänen tuotantonsa on synnyttänyt oman ”burkologiansa” (ks. Simons & Melia 1989; Brock 1999). Retoriikan tutkimus sisältää myös henkilökohtaisia kuvauksia siitä, miten tutkija on ensin kieltänyt Burken tärkeyden mutta sitten hullaantunut hänen tuotantoonsa siinä määrin että kutsuu Burkea profeetaksi (Booth 2000).

Suomalaisessa uskontotieteessä on hyödynnetty erityisesti Burken retoriikkateorioita (ks. Sakaranaho 1998; Sakaranaho 2001). Burken yleisenä tavoitteena oli ymmärtää inhimillisen toiminnan yleisiä ehtoja ja perusteita (motiiveja). Hän korosti, että retoriikka on ihmisten

ja ihmisryhmien väliin ristiriitatilanteisiin liittyvä ilmiö ja sitä analysoimalla päästään kiinni ei-harmonisiin tilanteisiin ja suhteisiin liittyviin toiminnan muotoihin. Burke väitti, että retoriikka sisältää aina (vaivihkaista) puolueellisuutta ja valtapyrkimyksiä. Hänen teoriansa keskeisiä käsitteitä olivat identifikaatio eli samastaminen (*identification*) ja sen vastapari erottaminen (*division*). Burken mukaan retoriikkaa esiintyy nimenomaan sellaisissa tilanteissa, joissa ihmisille avautuu mahdollisuus kilpaileviin samastumisiin ja erottautumisiin. Täydellisessä harmoniassa ei ole tilaa tai tarvetta retoriikalle. Se ei ole mahdollista myöskään silloin, kun osapuolet ovat täysin erillään toisistaan. Burken teoriassa suostuttelu liittyy identifikaatioon. Esimerkiksi puhuja pyrkii omien ja yleisön intressien samastamiseen suostutellakseen kuulijat puolelleen (vrt. eetos). Identifikaatiolla luodaan siten pohja yleisön yhteistyöhalukkuudelle (vrt. Edmondsonin hermistäminen). (Burke 1966; ks. Summa 1996; Sakaranaho 1997.)

Ilmeisen argumentaation sijaan Burken kiinnostus kohdistuu pillevään retorisuuteen ja retorisen identifikaation salakavaluuteen. Hän menee kuitenkin vielä askeleen edemmäs pyrkimällä paljastamaan retorisen motiivin sieltä, missä sitä ei tunnisteta tai mihin sen ei oleteta kuuluvan. Paljastamisen apuna toimii huomion kiinnittäminen siihen, miten asioita nimetään samalla rajoittaen, valikoiden ja rakentaen tietynlaista kuvaa sosiaalisesta todellisuudesta. Inhimillisessä kommunikaatiossa pyritään redusoimaan moninaisuutta selkeyteen, mikä johtaa terminististen ilmaisujen ja mielikuvien (*terministic screens*) käyttöön. Terministiset ilmaisut ovat tyhjentyviä, lopullisia ja samalla vinouttavia tapoja kuvata todellisuutta. Ne pohjaavat niin sanottuihin jumala-termeihin (*God-terms*), jotka toimivat kiistämättöminä argumentaation perusteluina ja siten niiden avulla pyritään kiistan päättämiseen (ja voittamiseen). Burken mukaan kaikilla kulttuureilla on käsitteitä, joilla on sama retorinen merkitys kuin jumalan käsitteellä teologiassa. Niitä käytetään kaiken muun selityksenä ja lähteenä; niihin vetoamisen jälkeen ei enää kaivata mitään lisäselityksiä. Jumala-termit lopettavat väittelyt mutta edellyttävät laajaa yksimielisyyttä. Siksi Burken retoriikkateoria sopii erinomaisesti esimerkiksi valta-analyysiin tai ideologian tutkimiseen. Burken mukaan länsimaisen yhteiskunnan keskeinen jumala-termi on raha. (Burke 1966; ks. Summa 1996; Sakaranaho 1997.)

Viisikymmentä vuotta Burken teoksen julkaisemisen jälkeen voimme edelleen yhtyä hänen näkemykseensä rahan merkityksestä yhteiskuntamme tärkeänä jumala-terminä. Muita länsimaisen yhteiskunnan jumala-termejä ovat perinteisesti olleet demokratia ja ihmisoikeudet, mutta kuten viime vuosikymmenien kehityskulku osoittaa, myös jumala-termit voivat alkaa horjua ja muuttaa merkitystään. Yhteiskunnallisen fragmentoitumisen myötä on myös yhä vaikeampi löytää kaikkien ihmisryhmien jakamia jumala-termejä. Tämä moniarvoistuminen koskee niin yhteiskuntaa kuin uskontojakin, kuten esimerkiksi Suomen muuttuvaa uskonnollista kenttää koskeva tutkimus osoittaa (Nynäs, Illman & Martikainen 2015; ks. myös Moberg 2016). Julkisessa politiikkaan ja uskuntoon liittyvässä puheessa monet länsimaisen liberaalin yhteiskunnan jumala-termit ovat kuitenkin edelleen voimissaan.

Suomalaisessa uskontotieteellisessä tutkimuksessa Burken retoriisen lähestymistavan pohjalta on kehitetty myös retorista analyysimalia (Sakaranaho 1998), jota on hyödynnetty muun muassa turkkilaisiin huntukiistoihin (Sakaranaho 1999) sekä uskonnon ja luonnon saamiin merkityksiin uskonnollisissa diskursseissa (Pesonen 1999). Erityisesti erottelu ilmitekstin (argumentaatio) ja piilotekstin (retoriikka) tasolla tapahtuviin identifikaatioihin ja erottautumisiin on ollut yksi suosittu retorisen analyysin sovellutus (Pesonen & Huhta 2011; Lehtonen 2001). Myös Burken jumala-terminä on hyödynnetty erityisesti uskontotieteen opinnäytetöissä (ks. Teräsvirta 2002; Partala 2002). Rajoittuminen tiettyihin retorisiin merkityksenantoprosesseihin on ymmärrettävää, sillä käytännössä laajan retorisen apparatuurin kuljettaminen tekstien analyysissä voi olla hyvin työlästä.

Näkökulmia uskontoretoriikkaan

Retoriikkaan painottuvassa uskonnontutkimuksessa noudatetaan laajasti ymmärrettynä konstruktivistis-diskursiivista lähestymistapaa, jossa tarkastellaan sitä, miten uskontoa luodaan tai tehdään kielen avulla erilaisissa kulttuurisissa ja yhteiskunnallisissa vuorovaikutusprosesseissa (vrt. Wijzen & von Stuckrad 2016). Usein näissä tutkimuksissa pyritään myös kehittämään retoriikan teorioita yleisellä ta-

solla. Uskontoon painottuvassa tutkimuksessa retoriikasta taas on etsitty uskonnollisia motiiveja ja määritelty uskonnollista retoriikkaa ikään kuin uskontojen sisältä käsin. Uskonto ymmärretään siten joksiin, joka voidaan ikään kuin löytää teksteistä. Tällainen tutkimus hyödyntää retoriikkaa etupäässä uskonnollisten tekstien tutkimuksen apuvälineenä. Kummankin lähestymistavan tiimoilta on olemassa oma laaja tutkimusperinteensä, jonka kartoittaminen on yhden artikkelin puitteissa mahdoton tehtävä. (Ks. Zulick 2009.) Näiden lähestymistapojen pohjalta voidaan kuitenkin yleisellä tasolla pohtia, miten uskonto rakentuu retorisisessa kielenkäytössä ja mitä on uskonnollinen retoriikka.

Yksi uskontoretoriikan perusteoksista on Kenneth Burken *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* vuodelta 1961. Burken lähestymistapa on vahvasti kielellinen. Hän käy keskustelua teologian kanssa ja hyödyntää kristillisiä tekstejä mutta korostaa tekevänsä logologiaa. Hän määrittelee teologian ”sanoina Jumalasta”, kun taas logologian ”sanoina sanoista”. Hän korostaa, ettei käsittele asioita teistisestä, ateistisestä eikä agnostisesta näkökulmasta, vaan hänen tavoitteenaan on selvittää, mitä ”sekulaareja analogioita” on mahdollista osoittaa teologisille periaatteille ja tätä kautta lisätä ymmärrystä kielen luonteesta. Niinpä hän muun muassa rakentaa analogiaa, jossa puhetta Jumalan luonteesta voidaan soveltaa puheeseen sanojen luonteesta. Häntä ei siis kiinnosta se, onko Jumalaa oikeasti olemassa vaan, miten puhe kaiken yhdistävästä Jumalasta vastaa jonkinlaista kaiken ylittävää ja yhdistävää periaatetta sanojen käytössä. Hän pohdii myös, miten tällainen kaiken kokoavan sanan saama merkitys ylittää itse sanan ja sitä kautta mitä kielen transsendenssi on. Transsendenssi ei siten kiinnosta häntä uskonnollisessa mielessä vaan analogisena kysymyksenä kielen transsendenttisuudesta. Viime kädessä Burke rakentaa interaktiivista teoriaa kielestä ja kielenkäytöstä. (Ks. Burke [1961] 1970; ks. Zulick 2000; vrt. Booth 2000.)

Burken teokseen pohjaten Margaret Zulick (2009), joka on raamatuntutkija, toteaa uskontoretoriikkaa kartoittavassa artikkelissaan, että sen tehtävänä ei ole esittää jumaluuteen liittyviä ontologisia kysymyksiä saatikka vastata niihin vaan pureutua ”jumaluuden ideaan” ja sen avaamiin näkökulmiin. Hän toteaa, että ”me emme tarvitse Jumala-kohdetta ymmärtääksemme Jumala-kielen toimintaa” (Zulick

2009, 127). Zulickin mielestä voimme oppia ainakin kaksi asiaa Burken ajattelusta. Ensinnäkin Burken logologia osoittaa, että emme voi erottaa toisistaan sanoja, joilla kuvaamme esimerkiksi Jumalaa tai transsendenssia, sanoista, joita käytämme sen ”keksimiseen”. Toiseksi retorinen kielenkäyttö on aina interaktiivista, sillä se edellyttää yleisön olemassaoloa. Tästä Zulick pääsee määrittelemään Raamatua moniäänisenä pyhän tekstinä ja retorisenä dokumenttina, joka on syntynyt aikojen kuluessa erilaisista legitimoituista tekstikerrostuksista ja niiden saamasta vastaanotosta sekä näin kehittyneen tekstin viemisestä uusiin konteksteihin. Hän havainnollistaa jälkimmäistä tarkastelemalla raamatullisen kielen linkittymistä amerikkalaiseen protestanttiseen, erityisesti kveekareiden ja puritaanien kielenkäyttöön profeettallisen ja apokalyptisen retoriikan näkökulmasta. (Zulick 2009; ks. myös Crowley 2006.)

Raamatun retoriikkaa koskeva tutkimus on oma tutkimuksen haarsansa, johon tässä ei ole mahdollista paneutua (ks. Zulick 2009; Kennedy 1984). Tärkeintä on huomata se, että kaikki tutkijat eivät jaa Zulickin innostusta historiallis-kriittiseen Raamatun tulkintaan ja joillekin puhe Raamatun tai ylipäätään uskonnon retorisuudesta voi olla epäilyttävää ja jopa vaarallista. Heidän näkökulmastaan keskittyminen retoriikkaan voi johtaa uskon ja teologisen opin heikkenemiseen. (Ks. Pernot 2006.) Retorista tutkimusta tehdään kuitenkin myös uskonnollisista lähtökohdista käsin, kuten seuraavat kaksi esimerkkiä osoittavat.

Uskonnon ja retoriikan vahva kytkös on ensinnäkin nostanut esiin kysymyksen siitä, voiko retoriikka itsessään olla uskonnollista. Laurent Pernot (2006) lähestyy kysymystä antiikin ajan tutkimuksen näkökulmasta kiinnittämällä huomion suostuttelun (*persuasion*) voimaan ja antiikin ajan oraattoreiden, kuten sofistien, asemaan. Hänen mukaansa antiikin aikana suostuttelua ei nähty pelkkänä puheena vaan siihen liitettiin yliluonnollista, maagista voimaa ja esimerkiksi sofisteja, jotka olivat suostuttelun mestareita, pidettiin ”pyhinä miehinä”.

Toiseksi retoriikan kytkeytymisestä uskonnollisuuteen on kirjoitettu myös suhteessa kristinuskoon ja juutalaiseen perinteeseen. Yhden esimerkin tästä tarjoaa Walter Jostin ja Wendy Olmstedin (2000) toimittama monitieteinen artikkelikokoelma *Rhetorical Invention and*

Religious Inquiry: New Perspectives, jossa haastetaan rationaalista, ylikuonnollisen kieltävää tapaa lähestyä uskontoa ja retoriikkaa. Jost ja Olmsted huomauttavat, että 1980-luvun puolestavälistä lähtien tutkijat ovat alkaneet esittää provokatiivisia kysymyksiä siitä, miten retoriikka ja uskonto ovat tavalla tai toisella olennaisesti yhteydessä toisiinsa. Mitä todisteita retoriikka tarjoaa uskonnollisten uskomusten tueksi? Miten retoriset ilmaisut kykenevät kuvaamaan ihmisen lähestymistä Jumalan kanssa? Kirjan lähtökohtana on ajatus siitä, että on olemassa ylikuonnollinen todellisuus, jota on vaikea tai jopa mahdoton pukea sanoiksi mutta jota yritetään välittää retorisin keinoin. Retoriikka on vajavaista ihmisten etsimän ”korkeamman todellisuuden” edessä mutta se voi kuitenkin osittain tehdä tuota todellisuutta ihmisille näkyväksi. Toisin sanoen retoriikka voi ohjata ihmistä Jumalan luo ja on siten luonnostaan uskonnollista. (Jost & Olmsted 2000, 1–7; Booth 2000; ks. myös Zulick 2009, 126.)

Suomalaisessa keskustelussa uskontotieteelliset lähestymistavat on yleisellä tasolla jaettu tiedon intressien mukaan kolmeen tutkimusotteeseen, joita ovat ymmärtävä, selittävä ja kriittinen tutkimus (Gothóni 2005). Kukin lähestymistapa sisältää joukon taustaoletuksia, jotka ohjaavat tieteen tekemistä. Tiedon tuottamisessa ne määrittelevät eri tavoin, miten kysymykset, havainnot ja teoriat suhteutuvat toisiinsa. Kaikki kolme tiedonintressiä voidaan yhdistää retoriseen lähestymistapaan. Siinä pyritään selittämään, miten ihmiset rakentavat kielellisesti sosiaalista todellisuutta, ymmärtämään ja tulkitsemaan kielenkäytössä välittyviä kulttuurisia kokemuksia ja merkityksiä sekä esittämään tieteen ja yhteiskunnan kritiikkiä ainakin implisiittisesti. (Ks. Sakaranaho 2001.)

Uskontotieteen näkökulmasta Jostin ja Olmstedin kirjan voi nähdä edustavan jonkinlaista ymmärtävää tutkimusta ja varsinkin eliadelaista tapaa lähestyä uskontoa. Selittävä ja kriittinen uskontiede taas asettuu pitkälle ”negatiivisen teologian” kenttään, jota Jostin ja Olmstedin kirjassa kritisoidaan. Uskontotieteessä inhimillisen retoriikan ulkopuolinen todellisuus jää yleensä tarkastelun ulkopuolella. Tutkimus nojautuu vain tavalla tai toisella dokumentoituihin kokemuksiin, jolloin kielelliset ilmaisut ovat niiden selittämiseen ja tulkitsemiseen yksi keskeinen avain. Jostin ja Olmstedin artikkelikokoelma voi kuitenkin tarjota kiinnostavaa aineistoa siitä, miten retoriikka

ymmärretään uskonnollisesta näkökulmasta ja millaisin eri tavoin retoriikkaa voidaan ”uskonnollistaa”. Kaiken kaikkiaan kirjan 17 artikkelia sisältävät hienovaraista, moneen suuntaan avautuvaa uskonnon ja retoriikan suhteen tarkastelua ja tuovat siten oman tärkeän lisänsä uskontoretoriikkaa koskevaan keskusteluun.

Uuden retoriikan piirissä on tutkittu ja käyty vilkasta keskustelua myös tieteen retorisuudesta ja tieteestä retorisenä toimintana. Tieteen tutkimuksessa retorinen lähestymistapa keskittyy tieteellisissä teksteissä tapahtuvaan suostuttelevaan argumentointiin ja tosiasioiden rakentamiseen (*fact construction*). Tiede ymmärretään siten perusluonteeltaan retorisenä ja suostuttelevana toimintana, joka käyttää puhuttua ja kirjoitettua kieltä vakuuttaakseen yleisönsä omasta asiastaan. Tämä ei kuitenkaan aseta kyseenalaiseksi tieteen uskottavuutta. Päinvastoin tietoisuus oman tieteenalan kielenkäytöstä ja sen retorista muodoista voi vahvistaa käsitystä oman alan luonteesta. Retorinen tieteen tutkimus on refleksiivistä sosiologiaa sosiologiasta, antropologiaa antropologiasta ja niin edelleen (ks. Aro 1995; Keränen 1996; Sulkunen 1997). Retoriikan näkökulmasta tehty refleksiivinen uskontotiede odottaa vielä tekijäänsä, vaikkakin uskontotieteessä on käyty vilkasta itsekriittistä keskustelua (ks. esim McCutcheon 1997; 2003; luvut 2 ja 3 tässä teoksessa).

Vertaileva retorinen uskonnontutkimus

Kuten edellä on mainittu, uusi retoriikka ammentaa paljolti antiikin ajan klassisesta kreikkalais-roomalaisesta retoriikasta. Aikakausien erosta huolimatta molemmat ovat osa länsimaista sivistystä. Kasvava globalisoituminen ja ylikansallisuuden yleistyminen ovat kuitenkin asettaneet retorisen tutkimuksen uusien kysymysten eteen, joita voidaan niin sanotun vertailevan retoriikan piirissä. Miten retorinen tutkimus toimii, kun siirrytään länsimaiden ulkopuolelle ja tutkitaan kulttuureita eri puolilla maailmaa?

Tämän luvun kannalta kiinnostava kysymys on erityisesti se, mitä eväitä vertaileva retoriikka antaa kulttuurirajat ylittävään tutkimukseen, jonka aiheena on retoriikka ja uskonto. Uskontotieteessä on viime vuosikymmenenä käyty vilkasta keskustelua siitä, mitä ovat niin

kutsutut maailmanuskonnot ja miten ne on tutkimuksessa esitetty. Keskusteltu kiteytyy niin sanotun maailmanuskontojen paradigman kriittisen tarkastelun ympärille. Kriitikki kohdistuu vakiintuneisiin tapoihin esittää maailman uskontoperinteitä, jossa lähtökohtana on ollut länsimainen käsitys kristinuskosta, erityisesti sen protestanttisessa muodossa. Näin uskonnoiksi on määritelty perinteitä, joista löytyy kirjallinen kaanon, papisto, selkeitä oppeja ja jonkinlainen uskonnollinen instituutio. Uskonnot on myös kuvattu pitkälle uskonnollisten specialistien näkökulmasta, minkä vuoksi esitykset ovat olleet vahvasti elitistisiä ja sukupuolittuneita. Esitystä ei ole kytketty aikaan eikä paikkaan, minkä seurauksena uskonperinteistä piirtynyt kuva on ollut selvärajainen ja jähmettynyt. Uskontoperinteiden sisäinen moninaisuus on jäänyt vaille huomiota. (Ks. Masuzawa 2000; Owen 2011; Nongbri 2013.) Toisaalta on myös pohdittu sitä, kuinka kuvata uskontoa kieli- ja kulttuurirajat ylittävänä globaalina diskursusina (Hermann 2016).

Vertailevan retoriikan piirissä esitetyt kysymykset ja haasteet muistuttavat yllättävälläkin tavalla uskontotieteen parissa käytyjä keskusteluja. Samalla tavoin kuin uskontotieteessä käydään vilkasta keskustelua siitä, miten uskonto tulisi määritellä, kysytään vertailevan retoriikan piirissä sellaisen retoriikan määritelmän perään, joka istuisi kulttuurirajat ylittävään tutkimukseen. Samalla siinä pohditaan, mitä on vertaileva tutkimus, miten sitä tulisi tehdä ja miten ylipäättään tulisi kuvata eri kansojen retoriikkaa. Uskontotieteessä on pitkään keskusteltu siitä, miten uskonto-käsite istuu tutkimukseen kansoista, joilla ei esiinny vastaavaa käsitettä. Samantapainen kysymys on esitetty retoriikan suhteen. Onko mahdollista tutkia afrikkalaista, kiinalaista tai intialaista ”retoriikkaa”, jos näissä kulttuureissa ei esiinny tätä käsitettä? Miten retoriikka tulisi määritellä, että se sopii vertailevaan tutkimukseen?

Vertailevan retoriikan ensimmäisiä perusteoksia on George A. Kennedyn kirja *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction* vuodelta 1998. Siinä vertaileva retoriikka määritellään eri puolilla maailmaa olevissa maissa esiintyvien retoristen perinteiden kulttuurien väliseksi (*cross-cultural*) tutkimukseksi. Sen tavoitteena on identifioida eri retoristen perinteiden välillä vallitsevia yhtäläisyyksiä ja eroja. Kennedyn tavoitteen on myös muodostaa

retoriikan yleinen teoria, joka istuu kaikkiin yhteiskuntiin ja luoda terminologiaa, jonka avulla kuvata erilaisia retorisia perinteitä yli kulttuurirajojen. Kirja lähtee liikkeelle kulttuureista, joissa vallitsee suullinen perinne, aloittamalla – yllättävää kyllä – eläinten välisestä kommunikoinnista. Tämä herättää tietenkin kysymyksen siitä, millaisella retoriikan määritelmällä Kennedy pystyy kattamaan sekä eläimellisen että inhimillisen vuorovaikutuksen. Lyhyesti Kennedy määrittelee retoriikan vaikutuksia aikaansaavaksi ilmaisutaidoksi (*art of effective expression*), ja hänen tarkasteluunsa liittyy jonkinlainen evolutiivinen ote, jossa ilmaisutaito jalostuu eläinten välisestä vuorovaikutuksesta ihmisten välisen suullisen perinteen kautta kirjalliseen perinteeseen. (Kennedy 1998.)

Hum ja Lyon (2009) näkevät Kennedyn määritelmän ongelmallisena ja pohtivat sitä, kuinka pitkälle hyvin kaiken kattavat retoriikan määritelmät, joista Kennedy on yksi esimerkki, voivat tuottaa hienovaraista analyysia eri kulttuureista. Jos retoriikka määritellään erittäin laajasti, mikä on käsitteen selitysvoima? Saman tyyppistä keskustelua on tietenkin käyty myös uskontotieteessä uskonnon käsitteestä. Kennedyn retoriikan määritelmä muistuttaa funktionalistista uskonnon määritelmää, jossa lähes mikä tahansa uskomuksia ja rituaaleja sisältävä inhimillinen toiminta voidaan ymmärtää uskonnon linssin lävitse. Kennedyn vertailevasta retoriikasta uupuvat myös kysymykset tutkimuksen eettisyydestä ja tiedon tuottamisen linkittymisestä erilaisiin valtarakenteisiin (foucault’laisessa hengessä).

Hum ja Lyonin mielestä vertailevan retoriikan ei pitäisi niinkään keskittyä eri kulttuurien välisten erojen ja yhtäläisyyksien etsimiseen vaan muiden kulttuurien osallistamiseen yhteisen tiedon tuottamiseen. He myös korostavat, että vertailu sinällään on nykyään liukuva käsite ainakin eettisessä mielessä. Tutkimuseettisestä näkökulmasta on tärkeää kysyä, mitä vertaillaan, mistä syystä ja mihin pyrkien. Samalla tavoin kuin uskontotieteessä, he pohtivat myös kysymystä siitä, miten painotamme tutkimuksessamme kulttuurien universaaleja (vrt. kognitiivinen uskontotiede) tai erityisiä piirteitä (vrt. etnografisen tutkimus). Yksi heille tärkeä kysymys on lisäksi se, kuka on ylipäätään oikeutettu kirjoittamaan muista kulttuureista eli ketkä ovat kelvollisia tekemään vertailevaa retoriikkaa. Tämä on tietenkin kulttuurisia representaatioita koskeva ydinkysymys, jota globalisoituvassa

maailmassa paljon pohditaan humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen aloilla.

Vertailevassa retoriikassa on myös pohdittu perinteen käsitettä, joka esiintyy muun muassa edellä mainitussa Kennedyn määritelmässä. Samalla tavoin kuin länsimainen retoriikka pitää sisällään lukuisia eri perinteitä, myös muiden kulttuurien parissa ilmenee kielten ja kulttuuriperinteiden suuri variaatio. Mitä tällöin verrataan ja mihin? Havainnollistaakseen metaretorisia pohdintojaan Hum ja Lyon (2009) ottavat esimerkikseen klassista kiinalaista retoriikkaa koskevan tutkimuksen. Samaa aihetta käsittelee myös Kennedy (1998) vertailevaa retoriikkaa käsittelevässä kirjassaan.

Ensimmäinen asia, johon Hum ja Lyon kiinnittävät huomiota on se, että klassisesta Kiinasta ei löydy länsimaita vastaavaa retorista perinnettä. Kiinalaisista teksteistä ei löydy systemaattista kielioppia, lingvistiikkaa, retoriikkaa, poetiikkaa tai epiikkaa. Niistä ei myöskään ole löydettävissä retoriikan viittä kaanonina tai suostuttelua kuvaavaa eetosta, paatosta tai logosta. Länsimaisesti ymmärretyyn retorisen perinteen puuttumisen vuoksi jotkut tutkijat ovat väittäneet, että kiinalaiset eivät ole rationaalisia, analyttisiä tai loogisia. Kiinassa kieli, kommunikaatio ja yksilö kuitenkin ymmärretään omalla tavallaan. Kiinassa on myös rikas puhetaidon perinne, joka on vuosisatojen ajan yhdistynyt julkiseen keskusteluun, koulutukseen ja poliittiseen toimintaan. Kiinalaisessa julkisessa keskustelussa käytetyt käsitteet viittaavat kuitenkin enemmän toimintaan kuin argumentointiin ja suostutteluun. Tutkijat ovat myös etsineet kiinan kielestä termejä, jotka antavat viitteitä kiinalaisista tekstien takana olevista retoriikan teorioista.

Yhteenvetona Hum ja Lyon (2009) korostavat, että vertailevassa retoriikassa on oltava sensitiivinen kunkin kulttuurin sisäiselle logiikalle ja sen käyttämille käsitteille. Sen sijaan että kiinalaista retorista perinnettä tarkasteltaisiin länsimaisten linssien läpi, tulisi syvällisesti perehtyä klassisiin kiinalaisiin teksteihin ja niiden sisältämään käsitteistöön. Jotkut tukijat ovat myös esittäneet toiveen, että samalla tavoin kuin Aristotelesta on alettu lukea ja tulkita feministisestä näkökulmasta, jonain päivänä häntä voitaisiin lukea myös kungfutselaisesta näkökulmasta. (Hum & Lyon 2009.) Toiveissa on siis kulttuurirajat ylittävä retoriikan intertekstuaalinen luenta.

Vertailevan retoriikan tarkastelu havainnollistaa ikään kuin mutkan kautta diskursiiviselle uskonnontutkimukselle keskeisiä kysymyksiä, jotka koskevat nimenomaan sitä, miten tekstejä luetaan ja arvioidaan sekä miten tutkimuksessa pureudutaan kielelliseen vuorovaikutukseen. Globalisaation myötä kasvanut tietoisuus kielen ja vallan suhteesta edellyttää herkkyyttä sille, kenen toimesta, miten ja missä konteksteissa uskonnosta ja retoriikasta puhutaan. Uskontotieteessä käyty keskustelu maailmanuskontojen paradigmasta ja pohdinnat vertailevasta retoriikasta havainnollistavat kulttuurirajat ylittävän tutkimuksen kipukohtia, joita tutkimuksessa tulee reflektoida.

Lopuksi

Viime vuosikymmenien aikana virinnyt kiinnostus klassiseen retoriikkaan ja niin sanotun uuden retoriikan syntyminen ovat johtaneet hyvin dynaamiseen ja monipuoliseen tutkimukseen, jossa käydään vilkasta keskustelua tutkimuksen aiheista, teorioista ja metodeista. Retoriikan tutkimus on osa laajempaa diskursiivista tutkimusta, vaikka nämä näyttävät jakautuvan omiin leireihinsä. Suomessa retorisen tutkimuksen aloittivat politiikan tutkijat mutta se levisi pian myös humanistiseen tutkimukseen, uskontotiede mukaan lukien. Retorinen tutkimus oli suomalaisessa uskontotieteessä vilkasta 1990-luvun lopussa ja 2000-luvun alussa, jolloin siitä haettiin eväitä erilaisten ajankohtaisten yhteiskunnallisten kysymysten tutkimukseen. Sittenkin uskontotieteessä on saanut enemmän jalansijaa diskurssianalyysi, jonka avulla on tutkittu suomalaista yhteiskuntaa (Moberg 2016) ja pyritty muun muassa määrittelemään uskontotieteen ydinkysymyksiä (Hjelm 2016; Taira 2016).

Uskonnon ja uskontojen näkyvyys julkisuudessa ja erityisesti maailman politiikan kentillä pitää varmasti vireillä diskursiivista tutkimusta, joka tarjoaa tutkimuksen tekemiseen lukuisia erilaisia tutkimusmenetelmiä ja lähestymistapoja. Kansainvälisesti uskontoa ja retoriikkaa koskeva tutkimus on vastannut yhteiskunnallisten muutosten haasteisiin (ks. esim Crowley 2006) ja retorisen tutkimuksen uudelleen aktivoitumista voisi toivoa myös suomalaiseen uskontotieteeseen. Retorinen tutkimus on omimmillaan silloin, kun tutkitaan

suostuttelua, vakuuttamista ja vaikuttamista eli toisin sanoen sosiaalista vuorovaikutusta, tapahtuipa se sitten suullisessa tai kirjallisessa kommunikoinnissa. Retorinen tutkimus on myös yhdistettävissä ymmärtävään, selittävään ja kriittiseen lähestymistapaan, joista suomalaisessa uskontotieteessä on viime vuosikymmenen aikana väännetty kättä.

Kirjallisuus

- Aro, Jussi (1995) Sosiologia kielenkäyttönä. Teoksessa Risto Heiskala (toim.) *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Helsinki: Gaudeamus, 38–62.
- Bizzell, Patricia (1992) Opportunities for Feminist Research in the History of Rhetoric. *Rhetoric Review* 11:1, 50–58.
- Booth, Wayne C. (2000) Kenneth Burke's Religious Rhetoric: "God-Terms" and the Ontological Proof. Teoksessa Walter Jost & Wendy Olmsted (toim.) *Rhetorical Invention and Religious Inquiry: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 25–46.
- Brock, Bernard (1999) Introduction. Teoksessa Bernard Brock (toim.) *Kenneth Burke and the 21st Century*. New York: State University of New York Press, 1–15.
- Burke, Kenneth (1945) *A Grammar of Motives*. New York: Prentice Hall.
- Burke, Kenneth (1950) *A Rhetoric of Motives*. New York: Prentice Hall.
- Crowley, Sharon (2006) *Toward a Civil Discourse: Rhetoric and Fundamentalism*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Edmondson, Ricca (1984) *Rhetoric in Sociology*. Lontoo: Palgrave Macmillan.
- Enos, Richard Leo (2002) The Archaeology of Women in Rhetoric: Rhetorical Sequencing as a Research Method for Historical Scholarship. *Rhetoric Society Quarterly* 32:1, 65–79.
- Gothóni, René (2005) Preface. Teoksessa René Gothóni (toim.) *How to Do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*. Berliini: De Gruyter, V–VII.
- Haapanen, Pirkko (1996) Roomalaisten korkein taito: Johdanto antiikin retoriikkaan. Teoksessa Kari Palonen & Hilikka Summa (toim.) *Pelkkää retoriikkaa: Tutkimuksen ja politiikan retoriikat*. Tampere: Vastapaino, 23–50.
- Hamilton, Walter (1960) Introduction. Teoksessa Platon, *Gorgias*. Lontoo: Penguin Books, 7–17.
- Herman, Adrian (2016) Distinction of Religion: The Search for Equivalents of 'Religion' and the Challenge of Theorizing a 'Global Discourse of Religion'. Teoksessa Frans Wijzen & Kocku von Stuckrad (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 97–124.

- Hjelm, Titus (2000) *The Making of Media Panic: Satanism in the Finnish Press*. Teoksessa Jeffrey Kaplan (toim.) *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia and Russia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 289–298.
- Hjelm, Titus (2002) Hautausmaavandalismia ja saatananpölvontaa mediassa: Toiminnan ja eetoksen vuorovaikutuksen tarkastelua. Teoksessa Tuula Sakaranaho & Heikki Pesonen (toim.) *Uskonto, julkisuus ja muuttuva yhteiskunta*. Helsinki: Yliopistopaino, 178–204.
- Hjelm, Titus (2016) *Theory and Method in Critical Discursive Study of Religion: An Outline*. Teoksessa Frans Wijsen & Kocku von Stuckrad (toim.), *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 15–34.
- Hum, Sue & Lyon, Arabella (2009) Recent Advances in Comparative Rhetoric. Teoksessa Andrea A. Lunsford, Kirt H. Wilson, Rosa A. Eberly (toim.) *The Sage Handbook of Rhetorical Studies*. Lontoo: Sage, 153–165.
- Jarratt, Susan C. (1998) *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Jarratt, Susan C. (2002) Sappho's Memory. *Rhetoric Society Quarterly* 32:1, 11–43.
- Jokinen, Arja (1999) Diskurssianalyysin suhde sukulaistraditioihin. Teoksessa Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen, *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino, 126–159.
- Jost, Walter & Olmsted, Wendy (2000) Introduction. Teoksessa Walter Jost & Wendy Olmsted (toim.) *Rhetorical Invention and Religious Inquiry: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1–7.
- Kaakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (1998) Retoriikka. Teoksessa Marja-Liisa Kaakkuri-Knuuttila (toim.) *Argumentti ja kritiikki: Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*. Helsinki: Gaudeamus, 233–272.
- Kennedy, George A. (1999) *Classical Rhetoric & Its Christian and Secular Traditions from Ancient to Modern Times*. Toinen painos. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Kennedy, George A. (1998) *Comparative Rhetoric: An Historical and Cross-Cultural Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Keränen, Marja (1996) Tieteet retoriikkana. Teoksessa Kari Palonen & Hilikka Summa (toim.), *Pelkkää retoriikkaa: Tutkimuksen ja politiikan retoriikat*. Tampere: Vastapaino, 109–134.
- Lehtonen, Ainomaija (2001) Pilvilinna kivijalassa: Ekotopiaa suomalaisissa ekoyhteisöissä. Teoksessa Tuula Sakaranaho (toim.), *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 105–127.
- Masuzawa, Tomoko (2000) The Production of 'Religion' and the Task of the Scholar: Russell McCutcheon among the Smiths. *Culture and Religion* 1:1, 123–130.
- McCutcheon, Russell (1997) *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.

- McCutcheon, Russell (2003) *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. Lontoo: Routledge.
- Moberg, Marcus (2016) Exploring the Spread of Marketization Discourse in the Nordic Folk Church Context. Teoksessa Frans Wijzen & Kocku von Stuckrad (toim.), *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 239–259
- Niemelä, Jussi (2007) *The Catholic Internet Discussion on Cloning: A Study in Cognitive Rhetoric*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Nongbri, Brent (2013) *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Nynäs, Peter, Illman, Ruth & Martikainen, Tuomas (2015) Rethinking the Place of Religion in Finland. Teoksessa Peter Nynäs, Ruth Illman & Tuomas Martikainen (toim.) *On the Outskirts of 'the Church': Diversities, Fluidities and New Spaces of Religion in Finland*. Wien: LIT Verlag, 11–28.
- Owen, Suzanne (2011) The World Religions Paradigm Time for a Change. *Arts and Humanities in Higher Education* 10:3, 253–268.
- Partala, Tanja (2002) Epätyypillinen keskiverto helluntailainen. Teoksessa Tuula Sakaranaho & Heikki Pesonen (toim.) *Uskonto, julkisuus ja muutuva yhteiskunta*. Helsinki: Yliopistopaino, 250–271.
- Pellikka, Ismo (1997) "Big Talk and Small Talk": Johdantoa T. A. van Dijkn diskurssianalyysiin. Teoksessa Tom Sjöblom (toim.) *Tutkija, teskit ja uskonto*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 150–164.
- Perelman, Chaïm (1996) *Retoriikan valtakunta*. Kääntänyt Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino.
- Perelman, Chaïm & Olbrechts-Tyteca, Lucie (1971) *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pernot, Laurent (2006) The Rhetoric of Religion. *Rhetorica* 24: 3, 235–254.
- Pesonen, Heikki (1997) Kieli ja sosiaalinen todellisuus: Diskurssianalyysin lähtökohtia. Teoksessa Tom Sjöblom (toim.) *Tutkija, teskit ja uskonto*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 133–149.
- Pesonen, Heikki (1999) Luomakunnasta äiti-maahan. Uskonnollisen luontosuhteen retoriikkaa. Teoksessa Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho & Elina Vuola (toim.) *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Yliopistopaino, 319–351.
- Pesonen, Heikki (2004) *Vihertyvä kirkko: Suomen evankelisluterilainen kirkko ympäristötoimijana*. Helsinki: Tiedeseura.
- Pesonen, Heikki & Huhta, Elina (2011) Jumala hameessa? Identifikaatiot ja erottautumiset jumalataruskonnon teologiassa. Teoksessa Tuula Sakaranaho (toim.) *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 87–104.
- Platon (1956) *Protagoras and Meno*. Kääntänyt W. K. C. Guthrie. Lontoo: Penguin Books.
- Platon (1960) *Gorgias*. Kääntänyt Walter Hamilton. Lontoo: Penguin Books.
- Richards, Ivor Amstrong (1950) *The Philosophy of Rhetoric*. Toinen painos. Oxford: Oxford University Press.

- Sakaranaho, Tuula (1997) Retorinen analyysi uskontososiologiassa. Teoksessa Tom Sjöblom (toim.) *Tutkija, tekstit ja uskonto*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 165–185.
- Sakaranaho, Tuula (1998) *The Complex Other: A Rhetorical Approach to Women, Islam, and Ideologies in Turkey*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sakaranaho, Tuula (1999) Huntoretoriikkaa: Huivikiistan tulkintoja turkkilaisessa naistutkimuksessa. Teoksessa Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho & Elina Vuola (toim.) *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Yliopistopaino, 296–318.
- Sakaranaho, Tuula (2001) Johdanto: Uskontotieteen kohtaustapa. Retorisen tutkimuksen tavat ja mahdollisuudet. Teoksessa Tuula Sakaranaho (toim.), *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 6–27.
- Sakaranaho, Tuula & Pesonen, Heikki (toim.) (2002) *Uskonto, julkisuus ja muuttuva yhteiskunta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Sakaranaho, Tuula & Katri Karhunen (2018) Maailemanuskonnot naisnäkökulmasta: Johdatus aiheeseen. *Uskonnontutkija / Religionsforskaren* 2018: 2. <https://journal.fi/uskonnontutkija/article/view/77406/38555> (viitattu 17.2.2021).
- Simon, Herbert W. & Melia, Trevor (toim.) (1989) *The Legacy of Kenneth Burke*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Salmesvuori, Päivi (1999) *Hildegard Bingeniläinen vallankäyttäjänä 1100-luvulla*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Salmesvuori, Päivi (2014) *Power and Sainthood: The Case of Birgitta of Sweden*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Setälä, Päivi & Ahl, Eva (toim.) (2003) *Pyhä Birgitta: Euroopan suojeluspyhimys*. Helsinki: Otava.
- Sjöblom, Tom (toim.) (1997) *Tutkija, tekstit ja uskonto*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sulkunen, Pekka (1997) Todellisuuden ymmärrettävyys ja diskurssianalyysin rajat. Pekka Sulkunen & Jukka Törrönen (toim.) *Semioottisen sosiologian näkökulmia: Sosiaalisen todellisuuden rakentuminen ja ymmärrettävyys*. Helsinki: Gaudeamus, 13–53.
- Summa, Hilikka (1996) Kolme näkökulmaa uuteen retoriikkaan: Burke, Perelman, Toulmin ja retoriikan kunnianpalautus. Teoksessa Kari Palonen & Hilikka Summa (toim.) *Pelkkää retoriikkaa: Tutkimuksen ja politiikan retoriikat*. Tampere: Vastapaino, 51–83.
- Taira, Teemu (2016) Discourse on 'Religion' in Organizing Social Practices: Theoretical and Practical Considerations. Teoksessa Frans Wijzen & Kocku von Stuckrad (toim.) (2016) *Making religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 125–146.
- Teräsvirta, Laura (2002) Objektiivisiä uutisia vai merkityksiä tuottavaa retoriikkaa? Suomen evankelis-luterilainen kirkko yhteiskunnallisena toimijana Helsingin Sanomien uutisissa. Teoksessa Tuula Sakaranaho & Heikki Pesonen (toim.) *Uskonto, julkisuus ja muuttuva yhteiskunta*. Helsinki: Yliopistopaino, 47–74.

- Thomas, Susan (2007) Introduction. Teoksessa Susan E. Thomas (toim.) *What is New Rhetoric*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 1–3.
- Toulmin, Stephen (1958) *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zulick, Margaret D. (2009) Rhetoric of Religion. Teoksessa Andrea A. Lunsford, Kirt H. Wilson, Rosa A. Eberly (toim.) *The Sage Handbook of Rhetorical Studies*. Lontoo: Sage, 125–134.
- von Stuckrad, Kocku & Wijsen, Frans (2016) Introduction. Teoksessa Frans Wijsen & Kocku von Stuckrad (toim.) (2016) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 1–11.
- Wijsen, Frans & von Stuckrad, Kocku (toim.) (2016) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill.

6 Diskursiivinen psykologia uskonnontutkimuksessa

Esimerkkinä hengellisyyden versiot seurakuntien maaseutupoliittista roolia koskevassa haastattelu-puheessa

Kari Mikko Vesala

ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1764-9052>

Heikki Pesonen

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-7375-5418>

Vaikka diskurssianalyttinen tutkimus on lyönyt läpi uskonnontutkimuksessa (ks. tämän teoksen johdanto; Taira 2013; von Struckrad 2003), ei diskursiivisen psykologian (Harre 1995; Edwards & Potter 2001; Billig 2009), tai yleisemmin mikrotason sosiaalisen konstruktionismin (Burr 2015), näkökulma ole ollut paljoakaan esillä (Moberg 2013; ks. kuitenkin esim. Pauha 2015; Widdicombe 2011). Mobergin (2013) mukaan uskontotieteellisessä kirjallisuudessa on toistaiseksi keskitytty käsittelemään diskursiivisen otteen asemaa ja lähtökohtia, kun taas uskontoilmiöitä teoretisoivat ja empiiriseen tutkimukseen nojaavat keskustelut ovat vielä kehittymässä. Diskursiivinen psykologia voi tuoda hyödyllisen lisän näihin keskusteluihin.

Tässä luvussa hahmottelemme diskursiivista psykologiaa uskonnontutkimuksessa. Esittelemme ensin diskursiivisen psykologian erityisluonnetta teoreettisena ja metodologisena lähestymistapana käyttäen esimerkkinä Wooffittin (1992) aloittamaa tutkimuskeskustelua, joka käsittelee sosiaalisessa vuorovaikutuksessa tapahtuvaa uskottavuuden tuottamista paranormaaleille ilmiöille. Wooffittin työ edustaa diskursiivista psykologiaa vahvan keskustelunanalyttisen otteen sävyttämänä (Potter & Hepburn 2009; Burr & Dick 2017). Luvun toisessa osassa avaamme tutkimustamme (2007), joka kytkeytyy diskursiiviseen psykologiaan retorisen sosiaalipsykologian (Billig 1996) kautta. Siinä käsitellään evankelis-luterilaisten seurakuntien toimintaa ja uskonnollista roolia koskevien asenteiden rakentumista haas-

tattelupuheessa, jossa paikalliset toimijat kommentoivat seurakuntien osallistumista maaseudun kehittämiseen. Teemme syventävän analyttisen ekskurssin keräämäämme aineistoon avaamalla sitä, miten hengellisyys rakentuu haastateltujen puheessa ja miten he käyttävät sitä asenteiden tuottamiseen. Tällä tarkastelulla tuomme ensinnäkin esiin toimijan uskonnollisuutta koskevien versioiden rakentumista puheessa. Toiseksi havainnollistamme sitä, miten diskursiivisen psykologian metodologinen ote voidaan ottaa huomioon tarkasteltaessa puhetilanteen ja kielenkäytön toiminnallista luonnetta.

Diskursiivisen psykologian lähtökohtia

Diskursiivinen psykologia edustaa mikrotason sosiaalista konstruktionismia, jossa kiinnostus kohdistuu yksilöiden väliseen vuorovaikutukseen ja suhteisiin. Diskurssilla viitataan tällöin puhumiseen, keskustelemiseen ja muuhun kielenkäyttöön yksilöiden toimintana ja yhteistoimintana. Makrotason konstruktionisessa katsannossa diskurssilla tarkoitetaan puolestaan laajempia yhteisöllisiä, institutionaalisia tai kulttuurisia muodostelmia, joita tietynlaiset puhekäytännöt ja merkitysjärjestelmät pitävät yllä ja jotka rajoittavat tai mahdollistavat yksilötason toimintaa. (Burr 2015; Moberg 2013, 9.)

Mikro- ja makrotason erottelu on karkea eikä suinkaan selkeärajainen. Diskursiivisen psykologian painotusten ymmärtämisen kannalta siihen liittyy kaksi tärkeää seikkaa. Ensinnäkin, siinä missä makrotason konstruktionismi korostaa sosiaalisia rakenteita, antaa mikrokonstruktionismi sijaa toimijuudelle. Huomiota kiinnitetään siihen, mitä ihmiset tekevät ja saavat aikaan kielellä; heitä lähestytään aktiivisina, valintoja tekevinä diskurssin käyttäjinä. Toiseksi, tämän toimijuusoletuksen myötä diskursiivinen psykologia erottautuu, paitsi sosiaalisia rakenteita, myös yksilön sisäisiä psyykkisiä rakenteita korostavasta teoretisoinnista. Mikrotaso ei siis diskursiivisen psykologian tapauksessa tarkoita sitä, että asioiden rakentumista selitettäisiin yksilöissä vaikuttavilla tekijöillä, kuten kognitiivisilla rakenteilla tai taipumuksilla. Sen sijaan poraudutaan kielenkäyttöön tilannesidonaisena ja vuorovaikutuksellisenä toimintana, jolla ihmiset tekevät ja rakentavat asioita.

Kielenkäyttöön toimintana kohdistuva pragmatistinen kiinnostus tarkoittaa sitä, että puhetta ei tulkita suoraviivaisesti tietona puheen kohteena olevasta asiasta tai heijastumana jostain puheen takana vaikuttavasta tekijästä. Diskursiivisessa psykologiassa käytetyt tulkintänäkökulmat ovatkin kohdistuneet muun muassa siihen, a) minkälaisia versioita todellisuudesta (esimerkiksi tapahtumista tai toimijoista) puhujat tuottavat (Burr 2015), b) miten puhujat käyttävät kielen koodautuneita resursseja, esimerkiksi tulkintarepertuaareja (Potter & Wetherell 1987) tai kulttuurisia kategorioita (Jokinen ja muut 2012), tuottaessaan erilaisia versioita asioista, c) minkälaisia retorisia keinoja käytetään pyrittäessä tuottamaan totena pidettyjä tai uskottavia versioita asioista (Potter 1966), d) miten puhujat ottavat kantaa ja perustelevat kantojaan, punnitsevat argumentteja ja vasta-argumentteja (Billig 1996), e) miten puhujat positioivat eli asemoivat itseään ja toisia osapuolia (Harre & Langenhove 1998) ja f) miten he tuottavat itselleen subjektipositioita tai identiteettejä (Wetherell 2008). Lähtökohtaista on tulkintojen ankkuroiminen puheen ja sillä mahdollisesti saavutettavien seurausten tilannekohtaiseen, vuorovaikutukselliseen ja siten yhteistoiminnalliseen kontekstiin. Empiirisellä tasolla tämä tarkoittaa tutkimusotetta, jossa puhetta havainnoidaan tarkasti ja järjestelmällisesti ja sitä tulkitaan puhetilanne huomioon ottaen.

Sosiaalipsykologisena suuntauksena diskursiivisen psykologian yksi keskeinen piirre on sen erottautuminen sellaisesta kognitiivisesta ja muusta valtavirtateoretisoinnista, jossa ihmisen käyttäytymistä selitetään mielen sisäisillä psykologisilla rakenteilla (Billig 2009). Esimerkiksi asenteen käsite ymmärretään valtavirtasosiaalipsykologiassa yksilön mielessä vaikuttavaksi taipumukseksi tai tekijäksi, joka saa hänet arvottamaan asioita juuri jollain tietyllä tavalla. Potterin ja Wetherellin (1987) klassikkoteoksensa otsikossa käyttämä ilmaus ”beyond attitudes” oli kritiikkiä tällaista substantialistista ymmärrystä kohtaan. Heidän mukaansa arvottamista tulisi sen sijaan lähestyä tilannesidonnaisena kielellisenä toimintana, jolla tuotetaan asioista erilaisia versioita. Diskursiivisen psykologian konstruktionistinen lähtökohta sisältää oletuksen, että myös psykologisia ja mielellisiä ilmiöitä tulee lähestyä sosiaalisesti ja kielellisesti tuotettuina asioina. Niinpä asenteenkin voidaan ymmärtää konstruktionistisesti tarkoitettavan puhutussa vuorovaikutuksessa rakentuvaa suhdetta, jossa joku

arvottaa jotakin (Pyysiäinen 2010; McKinlay & McVittie 2009). Vastaavalla tavalla monet muutkin sosiaalipsykologiset yleiskäsitteet, kuten arvo (Billig 1996), kategoria (Jokinen ja muut 2012), attribuutio (Antaki 1994), emotio (Edwards 1999) tai intressi (Hopkins & Kahani-Hopkins 2004; Whittle & Mueller 2011), voidaan määritellä paitsi substantialistisen, myös konstruktionistisen teoretisoinnin kautta. Tämä seikka on merkille pantava, ei vain akateemisen terminologian, vaan myös aineistojen analyysissä käytettyjen teoreettisten käsitteiden käytön haasteena.

Diskursiivista psykologiaa – toisinaan diskursiivista sosiaalipsykologiaa – on tutkimusotteena muotoiltu usean kirjoittajan toimesta ja siten myös hieman vaihtelevasti (Harre 1995; Kent & Potter 2014; Edwards & Potter 2001; Billig 2009). Yksittäisiin tutkijoihin tai tutkimusryhmiin nojaamalla termiä olisi mahdollista käyttää kapeasti vain juuri tietynlaisiin teoreettisiin käsitteisiin ja metodisiin ratkaisuihin viittaavana (ks. esim. McKinlay & McVittie 2009). Tässä kirjoituksessa lähemme kuitenkin siitä, että edellä luonnehdittujen konstruktionististen oletusten ja mikrotason sosiaaliseen vuorovaikutukseen ja puheeseen toimintana kohdistuvan kiinnostuksen puitteissa diskursiivista psykologiaa voidaan tehdä erilaisilla menetelmällisillä ja käsitteistöihin liittyvillä painotuksilla. Esimerkiksi Kent ja Potter (2014) erottavat kolme suuntausta, joista ensimmäisessä keskitytään tulkintarepertuaarien käytön analysoimiseen haastatteluaineistoissa, toisessa taas eritellään puhetekoja ja niiden seurauksia luonnollisissa tilanteissa taltioituissa aineistoissa, ja kolmannessa hyödynnetään keskustelunanalyysia vuorovaikutuksen ja puheenvuorojen jaksottamisen tarkasteluun. Omissa tutkimuksissaan Potter yhtä kaikki käyttää paitsi etnometodologian ja keskustelunanalyysin, myös muun muassa Goffmanin edustaman vuorovaikutustutkimuksen sekä Billigin retorisen sosiaalipsykologian tarjoamia välineitä. McKinlay ja McVittie (2009) erottavat Potterin edustaman diskursiivisen psykologian Billigin retorisesta sosiaalipsykologiasta, vaikka toteavat, että näissä on paljon päällekkäisyyttä. Billig (2009) itse taas katsoo retorisen sosiaalipsykologian edustavan omanlaistaan sävytystä laajemmin ymmärretyn diskursiivisen psykologian puitteissa. Hänen mukaansa olennaista diskursiivisessa psykologiassa on kiinnostus kielen käyttöön toimintana ja kognitiivisen psykologian edustaman

substantialismin hylkääminen sen tulkitsemisessa. Tältä kannalta esimerkiksi Jokisen ja muiden (2012) etnometodologiaan nojaava kategoria-analyysi sekä Vesalan ja Rantasen (2007) retorista sosiaalipsykologiaa soveltava laadullinen asennetutkimus ovat kumpikin omalla tavallaan diskursiiviseen psykologiaan kytkeytyviä lähestymistapoja.

Diskursiivinen psykologia ja uskonto

Konstruktioonisessa katsannossa uskonto on ihmisten rakentamaa, sekä niiltä osin kuin yksilöt kohtaavat sen heille annettuna että niiltä osin kuin he itse osallistuvat sen tuottamiseen ja muuttamiseen omassa elämässään. Diskursiivisen psykologian näkökulma kohdistuu uskontoon ja uskonnollisiksi katsottuihin ilmiöihin ihmisiä lähelle tulevina asioina, sellaisina kuin ne rakentuvat ja ovat tavoitettavissa heidän puheissaan, keskusteluissaan ja vuorovaikutuksessaan. Mitä ihmiset tarkasti ottaen tekevät, kun he puhuvat ja keskustelevat uskonnosta tai uskonnollisiksi katsotuista asioista? Minkälaisena puheen resurssina uskontoa käytetään ja minkälaisia versioita siitä tuotetaan? Mitä seurauksia eri versioilla voi olla? Miten ja minkälaisena uskonto ja uskonnollisuus voi rakentua osaksi ihmisten psykologista ja kokemuksellista todellisuutta? Kaikki nämä kysymykset voidaan kohdistaa monenlaisiin toimijoihin, tilanteisiin ja vuorovaikutussuhteisiin monenlaisten uskonnollisten perinteiden, kulttuurien ja yhteisöjen puitteissa tai niiden rajapinnoissa.

Yksi esimerkki uskontoon kohdistuvasta diskursiivisesta psykologiasta on Wooffittin tutkimus *Telling Tales of the Unexpected: The Organization of Factual Discourse* vuodelta 1992 (ks. Potter & Hepburn 2008; Burr & Dick 2017; Widdicombe 2011). Wooffitt tarkastelee sitä, miten keskusteleavassa vuorovaikutuksessa tuotetaan paranormaaleja tapahtumia ja kokemuksia koskevalle puheelle asema tosiasioiden kuvauksina. Hän analysoi tilanteita, joissa paranormaaleja ilmiöitä, kuten telepatiaa, selvänäköisyyttä, ufoja, kehosta poistumisia tai henkiolentoja, kohdanneet ihmiset kertovat asiasta jollekin toiselle. Tutkimuksen lähtökohtana on kulttuurinen asetelma, jossa paranormaalit ilmiöt haastavat arkijärjen ja tieteellisen tiedon mukaisen ymmärryksen maailmasta. Kuten Wooffitt huomauttaa, esimerkiksi sosiaalitie-

teellisessä uskonnotutkimuksessa on selitetty paranormaalialia ja yli-luonnollista koskevat kokemukset ja uskomukset sosio-ekonomisen marginalisoitumisen, kompensaation hakemisen tai psyykkisen epä-vakauden seurauksiksi. Niinpä henkilö, joka kertoo toisille tällaisesta kokemuksesta, kohtaa sen riskin ja haasteen, että häntä pidetään outona tai jopa psyykkisesti epävakana. Tässä valossa on ymmärrettävää, että kertoja pyrkii synnyttämään vaikutelman, jonka mukaan kerrottu tosiallisesti tapahtui eikä kysymyksessä ole virrehavainto, toiveajattelu tai psyykinen sekavuustila.

Wooffitt erittelee yksityiskohtaisesti, miten kerronta tapahtuu osana keskustelevaa vuorovaikutusta. Paranormaalialia ilmiötä ei vain yksinkertaisesti raportoida, vaan puhuja rakentaa aktiivisesti tosiasialta vaikuttavaa kuvausta tapahtumista. Wooffitt ei oleta, että tällaisessa puheessa olisi kysymys hämäyspyrkimyksestä vaan enemmänkin arkisesta kommunikaatiotaidosta, jota tarvitaan siksi, että ihmisten pitäisi kyetä olemaan uskottavia toistensa silmissä. Paranormaalialia tapahtumasta kerrottaessa puhujalla on käytettävissään useanlaisia keskustelullisia ja retorisia keinoja, joilla tapahtumaa voidaan rakentaa tosiallisiksi, objektiiviseksi sekä kertojan omista odotuksista ja toiveista riippumattomaksi. Potter ja Hepburn (2008, 281–285) valottavat Wooffittin lähestymistä omasta aineistostaan otetulla esimerkillä. Tässä haastatellaan Carrie-nimistä naista, joka muutaman lyhyen repliikin mittaisessa jaksossa kertoo, kuinka aamulla herättyään katsoi ulos ikkunasta ja näki yöpukuun pukeutuneen oudon olennon kotitalonsa puutarhassa katsomassa hänen ikkunaan. Hän sanoo ensimmäiseksi ajatelleensa, että hänen äitinsä kävelee puutarhassa yöpuvussaan. Hän kävi tarkistamassa ja totesi äidin nukkuvan omassa makuuhuoneessaan, minkä vuoksi olennon näkeminen todella pelästytti hänet. Carrie siis rakentaa vaikutelmaa, että outo olento ei suinkaan ollut hänen mielikuvituksensa tai herkkäuskaisuutensa tuote. Hän etsi luonnollista selitystä oudolle tapahtumalla ja otti sen vakavasti vasta, kun luonnollinen selitys kumoutui.

Wooffitt on jatkanut tutkimuksiaan muun muassa analysoimalla selvänäkijän saaman tiedon yhdistämistä paranormaalialiin lähteeseen selvänäkijöiden ja heidän asiakkaidensa välisissä keskusteluissa (Wooffitt 2000), vainajien puheenvuorojen tuottamista ja käsittelyä spiritualististen meedioiden ja heidän asiakkaidensa istunnoissa

(Wooffitt 2001) sekä koehenkilöiden ja kokeenjohtajien välisen keskustelun rakentumista parapsykologisissa laboratoriokokeissa (Wooffitt 2005). Paranormaaliiin ja diskursiiviseen psykologiaan liittyvää tutkimuskeskustelua on myös jatkanut Lamont kollegoineen. Lamont (2007) tarkastelee kertojan oman aiemman epäuskon esiintuomista, mikä on yksi keskeinen uskottavuuden tuottamisstrategia kerrottaessa paranormaaleista ilmiöistä. Lamont ja kumppanit (2009) taas paneutuvat paranormaaleja uskomuksia kyseenalaistavien kuvausten tuottamiseen ja niiden uskottavuuden rakentamiseen ryhmäkeskusteluissa.

Merkille pantavaa diskursiivisen psykologian kannalta Lamontin ja kollegoiden tutkimuksissa on uskomus-käsitteen konstruktionistinen käyttö. He erottautuvat paranormaaliiin tutkimuksessa ja uskonto-psykologiassa tavallisesta dispositionaalisesta teoretisoinnista, jossa uskomus nähdään yksilön sisäisenä kognitiivisena rakenteena ja yksilön puhetta ja käyttäytymistä selittävänä tekijänä. Lamont kumppaneineen ei siis tulkitse puhetta heijastumana tai kuvauksena yksilön sisällä vaikuttavasti uskomuksesta. Sen sijaan he lähestyvät uskomusta puheessa rakentuvana ja muotoiltavana ilmiönä. Ihmiset voivat puheessaan ilmaista, perustella ja kyseenalaistaa uskomuksia, he voivat esiintyä niihin uskovina tai irtisanoutua niistä. Sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja keskustelussa rakennetaan enemmän tai vähemmän yhteistoiminnallisesti erilaisia versioita itse kunkin uskomuksista niin, että jotkut versiot valikoituvat uskottaviksi ja vakavasti otetuiksi, ja näin myös tietynlaisia seurauksia tuottaviksi. Jos esimerkiksi jostakusta syntyy ja vakiintuu uskottavana pidetty kuva paranormaaleja uskomuksia omaavana henkilönä, on tällä helppo kuvitella olevan seurauksia henkilön identiteetin kannalta (Lamont 2007, 684).

Uskonto diskursiivisena kehyksenä seurakuntien yhteiskunnallista osallistumista koskevassa argumentaatiossa

Edellä mainituissa tutkimuksissa kiinnitytään paranormaaleja ilmiöitä käsittelevään kirjallisuuteen, eikä niissä juuri käydä uskonnontutkimukseen liittyviä keskustelua. Niissä kuitenkin tarkastellaan esimerkiksi spiritualismin tapaisissa liikkeissä tai vaihtoehtoisia elä-

mäntäpoja ja new age -henkisyttä esittelevissä tapahtumissa tyypillisiä käytänteitä ja vuorovaikutustilanteita. Näin ollen niissä lähestytään nykypäivän kansanuskoa tai vaihtoehtouskonnollisuutta (ks. esim. Utriainen 2018) ja yleisemmin uskonnollisen maailmankuvan ja uskon-
topsykologian kannalta keskeistä kysymystä yliluonnollisesta ja sen ilmenemisestä arkielämässä (Taves 2011; Pyysiäinen 2004; Vesala 2004; Rancken 2017). Varsin toisenlaista tulokulmaa uskonnon ja uskonnollisuuden tarkasteluun edustaa tutkimuksemme (2007), jossa uskontoa lähestytään kristillisen valtauskonnon instituutioiden ja niitä ympäröivän sekulaarin yhteiskunnan kohtaamispiirissä, tarkastelemalla evankelis-luterilaisten seurakuntien toimijarooliin kohdistuvien asenteiden rakentumista ja uskonnollisen retoriikan asemaa tässä.

Tutkimuksemme lähtökohtana oli suomalaisessa maaseutupolitiikassa painokkaasti ilmaistu tavoite aktivoida maaseudun toimijat mahdollisimman laajasti mukaan maaseudun kehittämistoimintaan. Seurakunnat ovat perinteisiä ja merkittäviä toimijoita maaseutu-
alueilla ja siten potentiaalisesti hyvin hyödyllisiä maaseutupoliittisille kehittämisspyrkimyksille. Toisaalta seurakunnilla on erityinen rooli uskonnollisina toimijoina. Niiden kirkkolaissa määriteltyyn perustehtävään ei lähtökohtaisesti kuulu maaseudun kehittämisen tapainen yhteiskuntapoliittinen toiminta, vaikka erityistä maaseututeologiaakin on muotoiltu. Seurakuntien osallistuminen maaseudun kehittämiseen on siis potentiaalisesti kiistanalainen kysymys, johon voidaan kohdistaa yhtä hyvin myönteisiä kuin kielteisiäkin asenteita.

Erittelimme asenteiden rakentumista haastattelupuheessa, missä seurakunnan edustajat ja maaseudun kehittämiseen osallistuvat muut toimijat kommentoivat heille esitettyjä lauseväittämiä. Väittämissä pyydettiin ottamaan kantaa seurakunnan rooliin maaseudun kehittämistoiminnassa. Retorisen sosiaalipsykologian (Billig 1996) ja laadullisen asennetutkimuksen (Vesala & Rantanen 2007) periaatteiden mukaisesti emme tarkoittaneet asenteella yksilön mielessä vaikuttavaa arvottamistaipumusta, vaan kannanottojen ja perustelujen yhdistelminä hahmottuvia, haastatteluvuorovaikutuksessa havaittujen puhetekojen kokonaisuuksia. Lisäksi analysoimme asenteiden rakentumista kehysanalyttisestä näkökulmasta (Goffman 1986) tarkastellen sitä, kuinka haastatellut perustelivat kantojaan hyödyntämällä maaseudun kehittämistä ja uskontoa tulkintakehyksinä.

Analyysimme osoitti, miten haastateltavat käyttivät toiminnan merkityksiä määrittävää kehystämistä kannanottamiseen ja perusteleamiseen kietoutuvana retorisena välineenä rakentaessaan asenteita seurakunnan osallistumista kohtaan. Myönteisten asenteiden rakentamiselle oli leimallista maaseudun kehittämisen ja seurakunnan uskonnollisen roolin joustava käyttö toisiinsa limitettävissä olevina tulkintakehyksinä. Tällöin maaseudun kehittäminen ymmärrettiin osaksi seurakunnan toimintaa. Kielteisiä asenteita rakennettaessa maaseudun kehittämistä ja uskontoa käytettiin jäykemmin toisiaan poissulkevinä kehyksinä, jolloin esimerkiksi vastustettiin seurakunnan toimintojen ulottamista yhteiskunnallisen aktiivisuuden ja vaikuttamisen suuntaan.

Hengellisyden versiot seurakuntien edustajien ja maaseudun kehittäjien kohtaamispiennalla

Hengellinen ulottuvuus oli yksi tutkimuksessamme käytetty termi, jolla kuvattiin seurakunnan osallistumisen uskonnollista kehystämistä. Analyysin keskiössä oli kuitenkin seurakunnan osallistumista koskevien asenteiden rakentuminen, eikä esimerkiksi hengellisen ulottuvuuden retorista käyttöä tarkasteltu erikseen. Tutkimusasetelmaa ja aineistoa ajatellen voidaan silti hyvin kysyä, mitä hengellisyydellä tällaisessa yhteydessä tarkoitetaan? Minkälaisia versioita haastatellut siitä tuottivat ja miten he niitä käyttivät? Näin voidaan osaltaan valaista sitä, minkälaisena uskontokehystä näissä haastatteluissa käytettiin.

Seuraavassa syvennämme aiemmin julkaistuja analyysejamme (ks. Pesonen & Vesala 2007; Pesonen, Niska & Vesala 2013) erittelemällä tarkemmin hengellisyyteen liittynyttä kommentointia. Tätä varten hyödynnämme alkuperäistä tutkimusaineistoamme.

Tutkimusta varten haastateltiin kuntien, seurakuntien, maaseudun kehittämissyhistysten sekä yrittäjä-, maatalous- ja kyläyhdistysten edustajia neljän maaseutukunnan alueella. Kaikkiaan toteutettiin 42 haastattelua. Haastattelut toteutettiin laadullisen asennetutkimuksen (Vesala & Rantanen 2007) periaatteiden mukaan puolistrukturoituna virikehaastatteluina, joissa haastateltuja pyydettiin omin sanoin kommentoimaan heille esitettyjä väittämiä. Kaksi ensimmäistä väitet-

tä kutsuivat kommentoimaan seurakuntien aktiivisuuden lisäämistä maaseudun kehittämistoiminnassa. Väitteet olivat seuraavat: ”Seurakuntien tulisi nykyistä laajemmin osallistua maaseutua kehittäviin ja sen elinvoimaisuutta säilyttäviin toimintoihin” ja ”Seurakunnan pitäisi nykyistä aktiivisemmin etsiä yhteistyömahdollisuuksia muiden maaseudun toimijoiden kanssa”. Kumpikin väite jätti avoimeksi kysymyksen seurakuntien uskonnollisesta identiteetistä ja sen merkityksestä tässä yhteydessä. Näiden jälkeen esitetyt kaksi väitettä sen sijaan haastoivat kommentoimaan juuri sitä: ”Seurakunnan tulisi osallistua myös sellaisiin maaseutua kehittäviin ja sen elinvoimaisuutta säilyttäviin toimintoihin, joihin ei liity hengellistä ulottuvuutta” ja ”Maaseudun kehittäminen ja sen elinvoimaisena säilyttäminen ei saa olla itseisarvo, joka ohittaisi seurakunnan tehtävän kristillisen sanoman levittäjänä”. Väitteet esitettiin kaikille haastatelluille tässä järjestyksessä.

Haastatelluille esitetty kolmas väite kutsui kommentoimaan nimenomaan uskonnollista kehystä ja sen käyttöä maaseudun kehittämisen yhteydessä. Sen kommentoinnissa rakentui kolmenlaisia asenteita: 1) seurakunta voi osallistua kehittämiseen ja on toivottavaa, että se ei pidä hengellistä ulottuvuutta näkyvillä, 2) seurakunta voi osallistua kehittämiseen, eikä hengellisen ulottuvuuden tarvitse olla näkyvillä, koska se on joka tapauksessa jollain tavalla mukana, 3) seurakunta voi osallistua kehittämiseen vain, jos hengellinen ulottuvuus on näkyvillä. Kommentteja hyvin keskeisesti jäsentävä tekijä oli se, onko hengellisyys näkyvillä seurakunnan ja muiden toimijoiden välisessä kanssakäymisessä ja yhteistyössä.

Mutta mitä hengellisyydellä tässä yhteydessä tarkoitetaan? Retorisen asiayhteyden kannalta kysymys on siitä, että perustellessaan kantojaan, haastateltujen on käytettävä hengellisyyttä perustelemisen resurssina. Toisin sanoen heidän on nojattava jonkinlaiseen ymmärrykseen hengellisyydestä ja käsiteltävä sitä tietynlaisena asiana tai ilmiönä.

Hengellisyys toimintokategoriana

Kolmanteen väittämään esitetyistä kommenteista on tarkalla luennalla ja aineistohavaintojen ryhmittelyllä mahdollista tunnistaa kaksi keskenään erityyppistä versiota hengellisyydestä. Ensimmäisessä

hengellisyys tarkoittaa toimintokategoriaa siten, että jotkut toiminnot ymmärretään hengellisiksi ja jotkut ei. Toisessa versiossa hengellisyydellä tarkoitetaan periaatetta, jolla kyllä voidaan arvioida toimintoja mutta joka ei siis itsessään ole jokin tietty toimintokategoria. Nämä retoriset versiot ovat melko selkeästi artikuloituneena joidenkin haastateltujen esittämissä perusteluissa, kun taas toisissa tapauksissa niiden käyttö on luettavissa implisiittisenä. Kummallakin versiolla tuotetaan useanlaisia kantoja väitteen esittämään kiistakysymykseen, eivätkä ne siis mene suoraviivaisesti yksiin edellä mainittujen asenteiden kanssa. Yhtä kaikki, hengellisyyden eri versioiden käytön tunnistaminen auttaa osaltaan näkemään, miten haastateltavat kielenkäytössään rakentavat näitä asenteita.

Hengellisyyttä toimintokategoriana tuotetaan erottamalla hengellinen toiminta maallisesta tai arkisesta. Esimerkiksi:

Toimintaryhmän edustaja: ”Sanoisin et seurakunnan tulisi osallistua myös semmisiin maaseutua kehittäviin toimenpiteisiin, joihin ei liity hengellistä ulottuvuutta. Olen sitä mieltä, pitäis olla siellä arjessa mukana.”

Yrittäjäyhdistyksen pj: ”Vois olla semmosta kyläyhteisön järjestämää toimintaa missä ei nyt välttämättä sitä hengellistä puolta nyt tule niin esiin, et se voisi olla jotain vähän maallisempaa.”

Hengellisinä toimintoina aineistossa puhutaan muun muassa hautaisista, häistä, kastamisesta, rippijuhlista, kirkonmenoista, siunaamisesta, saarnaamisesta, julistamisesta, sanoman levittämisestä, pyhäkoulusta, virren veisaamisesta tai kirkkokonserteista. Hengellisyyden prototyyppi tässä ymmärryksessä on seurakunnan tiloissa tapahtuva, seurakunnan jäsenille suunnattu ja tarjottu toiminta, joka erottuu maallisesta ja arkisesta. Maallisena ja arkisena taas puhutaan elämän aineellisista ja taloudellisista puolista, kuten perustarpeista, työnteosta ja yritystoiminnasta sekä henkisestä puolesta, kuten harrastuksista, mielenterveydestä ja jaksamisesta. Haastattelussa puhuttiin monenlaisista toiminnoista, jotka erottuvat hengellisistä, kuten teiden ja asuntojen rakentamisesta, harrastuspalvelujen tuottamisesta tai julkisella rahoituksella toteutettaviin kehittämisprojekteihin osallistumisesta, tai esimerkiksi tukihenkilötoiminnasta:

Maa- ja kotitalousnaisten pj: ”Tietysti jos mietitään niin esimerkiksi tää maaseudun tukihenkilötoiminta niin eihän tää suoranaisesti oo sitä hengellistä.”

Osassa kommentteja siis lähdetään siitä, että tietyt toiminnat ovat hengellisiä ja toiset taas eivät. Tällaisen ymmärryksen varassa perustellaan yhtä lailla väittämää vastustavia kuin sen hyväksyviä kannanottoja. Jotkut haastatellut torjuivat seurakunnan osallistumisen maaseudun kehittämiseen vedoten siihen, että seurakunnan tehtävänä on nimenomaan hengellinen toiminta, eikä sen tulisi käyttää resurssejaan muuhun:

Maa- ja kotitalousnaisten pj: ”Mutku se on mulle vaan se kirkko, mie vaan menen kirkkoon ku siel on joku juttu, et minun pitää mennä sinne. Ni mie en osaa ajatella silleen et, seurakunnas varmaan on jotai muutakin ... ohan siel varmaan kaikennäköst toimintaa, mut ei oo koskaan kolahtanu minuun, ni sen takia se on vaan kirkko”.

Haastattelija: ”Eli se on sulle se kirkkorakennus ja se et mitkä toiminnat siihen kirkkorakennukseen liittyy.”

Maa- ja kotitalousnaisten pj: ”Niin justiin, minun pojantytär just kastettiin – se oli sitä toimintaa mikä minun mielest kuuluu seurakunnalle ja, ei minust sellanen bisnes ja tällanen, se on minust ihan vieras siel suunnassa. Muutakun siel hengellisellä puolella, mut täs nyt on näit hengellisiä ulottuvuuksia näit mitä se nyt harrastaa hengellisellä puolella tää meidän kirkkoherra järjestämäl kaikenlaisii miesteniltoja ja naisteniltoja ja yrittää saaha kylän ihmisiä vähän irti niistä jokapäiväisist askareista.”

Jotkut taas kannattivat väitettä sillä perusteella, että seurakunnat joka tapauksessa harjoittavat myös maallista toimintaa, kuten pitävät väestökisteriä ja hoitavat omaisuuttaan. Näin ollen esimerkiksi tonttien kaavoitukseen tai metsien virkistyskäyttöön liittyvä maaseudun kehittäminen katsottiin seurakunnille luontevaksi ja mahdolliseksi maallisena toimintana:

Kyläyhdistyksen pj: ”Ja siellä on valtavan hienot liikkumismahollisuudet, patikka ja retkeilymahollisuudet, että sitä kautta se yhteistyö nyt ei välttämättä tarvii olla hengellistä, jos se siihen liittys niin ilman muuta seurakuntahan vois olla mukana luovuttamassa niitä alueita, johonkin hankkeeseen sitte, maaomaisuuksia.”

Haastattelija: ”Joo, eliikä – – tavallaan toisissa asioissa seurakunta vois olla mukana – –”

Kyläyhdistyksen pj: ” – – niin no joku virkistymiskäyttö, että ei siinä nyt aina tarvii olla hengellisyyttä mukana, että sitä kautta sitte piristäs maaseutua ja ihmisten olemista maaseudun alueella.”

Ymmärrys hengellisestä omana toimintakategorianaan näkyy myös niissä väitettä kannattaneissa kommentteissa, joissa hengelliset ja maalliset toiminnot asetetaan rinnakkain samalle toimintakentälle. Seurakunnan esitetään voivan osallistua maalliseen toimintaan tuomalla esimerkiksi markkinatapahtumaan tai maataloustyöhön oman hengellisen lisänsä:

Kirkkoherra: ”Jos nyt katotaan että toi mejän joulukadunavaus viime sunnuntaina, niin eihän se ollu hengellinen tilaisuus. Mutta siihen oli adventtikirkko, mikä merkkas sitä että seurakunta on ollu mukana. Mejän lähetysväen myyjäiset oli tässä, niin tuota siihen saatiin se hengellinen ulottuvuus.”

Maa- ja kotitalousnaisten pj: ”Et siin on myöskin tämmönen hengellinen ulottuvuus et on nää sadon siunaamiset ja muuta.”

Lisäksi seurakunnan edustajan katsotaan voivan osallistua maalliseen virkistystoimintaan myös hengellisen roolinsa ulkopuolella:

Toimintaryhmän edustaja: ” – – mut periaatteessa kyllä. Koska – – tää nyt ei oo varsinaista kehittämistoimintaa, mutta se, että tää mejän kirkkoherra on siellä metsästysseurassa, ei kukaan varmaan oleta että hän siellä nuotiolla pitää saarnaa tai hengellistä puhetta tai mitä tahansa, vaan hän on siellä tavallisena ihmisenä. Ja se vaikuttaa kuitenkin siihen että miten tää seurakunta koetaan niin mikä on tää seurakunnan paikka tai asema tai mukanaoleminen että siinä mielessä seurakunnan tulisi osallistua myös semmoseen maaseutua kehittäviin toimenpiteisiin joihin ei liity hengellistä ulottuvuutta. Olen sitä mieltä, pitäis olla siellä arjessa mukana – – sitten kun on esimerkiksi se joulurauhan julistus riistalle niin silloin hän on siellä seurakunnan edustajana.”

Seurakunnan osallistumisen hengellinen ulottuvuus näyttäytyy näiden esimerkkien valossa kysymyksenä siitä, tuovatko seurakunnan edustajat hengellisiä toimintoja mukanaan maalliseksi koettuun yh-

teistoimintaan eli harjoittavatko he heille tunnusomaisia, hengellisinä pidettyjä toimintoja vai pysyttäytyvätkö he maallisissa toiminnoissa kuten muut toimijat. Hengellisten toimintojen mukaantulo näyttäytyi monissa kommentteissa potentiaalisenä ongelmakohtana muiden maaseudun kehittäjätoimijoiden ja seurakunnan kanssakäymisessä ja yhteistoiminnassa. Ongelmakohta kietoutuu kommentteissa siihen, että yhtäältä katsotaan, että sanoman levittäminen, saarnaaminen tai julistaminen on seurakunnan tehtävä, jota sen pitäisi toteuttaa kaikissa yhteyksissä. Toisaalta taas nähdään vaarana, että tämä koetaan maaseudun kehittämisen tapaisiin asiayhteyksiin sopimattomaksi toiminnaksi: tuputtamiseksi, toisten käytöksen arvostelemiseksi tai kontrolloimiseksi ja yksityisiin uskonasioihin puuttumiseksi, kuten seuraavissa esimerkeissä:

Sosiaali- ja terveysjohtaja: ”Seurakunta lähtee siitä että tuo sitä omia, siten jos tehdään muuta työtä kun sitä hengellistä työtä niin sillonhan se on toinen asia, mutta kun ihmiset sen kuitenkin yhdistää että jaahas ne tuli meille tuputtamaan ja siitähän ei saa olla kysymys.”

Haastattelija: ”Sitte olis tämä kolmas väite joka kuuluupi näin, että seurakunnan tulisi osallistua myös sellaisiin maaseutua kehittäviin ja sen elinvoimaisuutta säilyttäviin toimintoihin joihin ei liity hengellistä ulottuvuutta?”

Yrittäjäyhdistyksen pj: ”Onhan näist osa mitä mejän seurakunnast on, niin eihän ne kaikki oo just niin siitä hengellisest lähtökohdast et just näiden turinatupien ja sit nää et sielt voi käydä yritystä esittelemässä ja retket ja kaikki. – – Just semmonen et tullaan ihmist lähelle, et osalla ihmisist voi olla se kynnys just korkeempi et ku ajattelee et se on seurakunnan ja niinku sitä hengellistä.”

Haastattelija: ”Minkähän takia siinä hengellisessä on jotain niin vaarallista sitten?”

Yrittäjäyhdistyksen pj: ”En tiiä, osa ihmisist kokee sen niin semmosena yksityisenä asiana...”

Haastattelija: ”Joo?”

Yrittäjäyhdistyksen pj: ”...se on et se ei välttämättä kuulu toisille se, oma usko, vakaumus.”

Kyläyhdistyksen pj: ”No se et jos seurakunta pystyy silleen toimimaan et sitä ei ainakaan liiaks ole siinä näkyvillä niin se aktivoi kyläläisiä.”

Haastattelija: ”Missähän se raja kulkee?”

Kyläyhdistyksen pj: ”Ehkä se nyt on siinä jossain pakollisessa virren veisuissa. Kyllä se on aika vaikea silleen se raja mutta jos se rajottaa jotain semmosta normaalia elämää, jota ei nyt muuten katota paheelliseksi että seurakunta kattos sen tai liiaks ohjastaa, tai ei vois osallistua johonkin, sellanen ei tietysti ole hyvä, mutta jos kyläkunnalle saa jotain ja jos se nyt just tulee seurakunnan taholta niin se varmaan on just silleen asiallista et siinä ei ole siinä mielessä mitään kyseenalaistamista. Kyllä tosiaan olis ihan hyvä jos pystyis osallistumaan.”

Näissä esimerkeissä näkyy hyvin, miten haastateltavat rakentavat uskottavuutta kannanotoilleen vetoamalla siihen, että he eivät puhu vain omasta puolestaan vaan monien jakamasta asenteesta (vrt. Wooffit 1992; 2020). Yhtä kaikki, seurakunta toivotetaan tervetulleeksi osallistumaan, kunhan se ei tuo mukanaan hengellistä toimintaa:

Yrittäjähdistyksen pj: ”No osittain mutta se olis kuitenkin hyvä jos ne olis mukana ilman sitä hengellistä puolta siis silleen että ne olis mukana mutta, koska kyllä se kuitenkin tuo sitä seurakuntaa lähemmäs ihmisiä, ja ehkä semmoseks tutummaks ja tavalliseks, että se ei olis niin kaukana ihmisille niinku se herkästi on sitten ehkä nuoremmille sitten.”

Seurakunnan edustajien pidättäytyminen hengellisistä toiminnoista oli siis monissa kommentteissa mainittu toivotila tai ehto sujuvalle yhteistoiminnalle. Tällaista toivetta myös kritisoitiin, kuten kirkkoheran seuraavassa sitaatissa:

Kirkkoherra: ”Musta tuntu kerran ihan kummalliselta kun mut pyydettiin pitämään tämmönen joulutervehdys, joulupuhe. Ja se oli vielä tuossa meidän vanhusten palvelukodilla, missä on tutut vanhukset joitten kanssa pitäny seurakunnan piiriä ja muuta, mutta sen järjesti oliko se nyt Leijonat, Rotaryt, joku tämmönen, jonka toiminnassa, tai ne sano, että se ei sais olla hengellinen puhe eikä tämmönen. No kyl mä menin sinne, ja tuntu vähän siltä, et mitä muuta mä voin sanoo et hyvää joulua kaikille. Must se oli vähän outo tilanne, että miks he sitten ylipäänsä minut sinne halusi. Et tuntu sillai hassulta. Et siin on kyllä vähän sekin puoli, että jos seurakunta pyydetään mukaan niin ihmiset yleensä tietää mikä on seurakunta, ja mikä se seurakunnan juttu on. Että kyllä se pyyntö ainakin sisältää semmosen positiivisen viestin siitä, että et myöskin se teijän juttu. Ei niin et me halutaan vaan et te annatte meille rahaa tukee tähän näin. Vaan että se seurakunnan viesti ja juttu on semmonen ihan ok asia ihmisten mielissä.”

Hengellisyys periaatteena

Mikä sitaatissa mainittu seurakunnan oma juttu sitten on? Edellä esitetyn valossa se voitaisiin ymmärtää pitäytymisenä hengelliseksi katsottuun toimintokategoriaan, mutta myös toisenlainen vastaus on mahdollinen. Tätä avaa hengellisyyden toinen retorinen versio. Siinä hengellisyyttä käsitellään toiminnan taustalla olevana periaatteena, jolla voidaan perustella, oikeuttaa ja punnita valittuja toimintoja. Tämän version tuottamiseen liittyy kommentteissa usein kriittinen etäisyydenotto hengelliseen selkeärajausena toimintokategoriana. Oteetaan muutama esimerkki. Seuraavaa näytettä on edeltänyt keskustelu, jossa haastateltava on aloittanut väittämän kommentoinnin kritisoidulla sitä, että kirkko ei laman aikana osallistunut sosiaaliseen asuntotuotantoon, millä se olisi voinut helpottaa asunnottomien ihmisten pahoinvointia. Hän toteaa, että tämä ei olisi hengellistä toimintaa tai hengellistä apua, mutta voisi silti olla seurakunnan perustehtävän toteuttamista eli ihmisten ahdingon helpottamista. Haastattelija jatkaa tästä kysymällä:

Haastattelija: ”Minkäslaiseks te sitten näätte et minkälainen se seurakunnan perustehtävä on?”

Kunnanjohtaja: ”No emmä tiedä, seurakunta varmaan ite tietää sen paremmin, mutta kyl mä luulen että Raamatustahan se johdetaan kuitenkin – –. Kyl mä nyt ehkä kaikkein keskeisimpänä oppina pidän kuitenkin sitä kultasta sääntöä, että varmaan siitä jos johtaa kaiken mitä seurakunta tekee niin silloin ei ainakaan metsään mene.”

Haastateltava ei suoraan sano, että tarkoittaa hengellisellä ulottuvuudella Raamatun kultaisen säännön kuvaaman periaatteen käyttöä toiminnan arvioinnissa, vaikka selvästikin tarjoaa tällaista ymmärrystä. Toisessa näytteessä haastateltava tekee eksplisiittisen eron hengellisyyteen toimintokategoriana ja tarjoaa sen tilalle kirkon tehtävää yhteisöllisyyden rakentajana:

Kirkkoherra: ”Niin siis sen toiminnanhan ei tarvii olla hengellistä tai uskonnollista, mut onhan seurakunnalla myös henkinen, yks seurakunnan ja varmaan koko kansankirkon perustehtävä on myös olla rakentamassa yhteisöllisyyttä – – jos ajattelet yhteisöllisyyttä, joka on meidän kaikkein

uhanalaisin tilanne tällä hetkellä, ja ainakin Etelä-Suomessa ja ainakin Kymenlaaksossa ja Uudellamaalla ihmisten yksilöityminen ja minäkeskeisyys, niin kyllähän kansankirkon yks perustehtävä on säilyttää ja rakentaa yhteisöllisyyttä. Eihän me tietenkään voida jäädä silloin jäädä pois niistä hankkeista mitä on. Jos ajatellaan esimerkiksi [alueen kehittämishanketta], niin eihän se millään tavalla liippaa meitä, mut yhteisöllisyyden näkökulmast se liippaa. – – Enkä itse näökkään että hengellisyys tarkoittaa että se on virsi, puhe, virsi ja päälle loppurukous. Kyl seurakunta on hengellisenä yhteisönä mukana siinä, ja se ei voi jäädä siit pois.

Haastattelija: ”Elikk se tavallaan mielestänne nousee meidän kirkon kansankirkkoroolista tää...”

Kirkkoherra: ”Kyllä, tottakai. Meidän kansankirkko kuuluu suomalaiseen yhteiskuntaan ja maallisen ja hengellisen regimentin ero on selkeä. Mut siitä huolimatta hengelliseen regimenttiin kuuluu arvostella eettisistä ratkaisuista maallista regimenttiä. Mutta toisaalta hengelliseen regimenttiin kuuluu mukanaolo myös maallisen regimentin alueella. Eli eihän me silleen voida umpioitua, erottaautua, että me mietitään kirkkoneuvoston suuressa viisaudessa että mihinkä tilaisuuteen me voidaan osallistua. Kyl me voidaan osallistua mihkä tahansa.”

Tässä siis kirkkoherra rakentaa kolmatta väitettä kannattavaa näkökantaa vetoamalla siihen, että toiminnan tasolla ei tarvitse rajautua hengellisiin pidettyihin toimintoihin, koska olennaista hengellisessä ulottuvuudessa on seurakunnan perustehtävä, toisin sanoen se periaate, minkä pohjalta toimintaan osallistutaan. Seuraavassa esimerkissä haastateltava lähtee väitteen kommentoinnissaan liikkeelle hengellisen ulottuvuuden ja toimintokategorioiden hengellinen-maallinen-erottelun problematisoinnista:

Kunnanjohtaja: ”Hyvin monet asiat nytkin tietysti mitä seurakunnat tekee, niin miten niihin liittyy hengellinen ulottuvuus, enemmänkin se on sosiaalisuuden, tasa-arvoisuuden ja inhimillisyyden ulottuvuus et mä sen hengellisyyden siit, sitä vähän väärinkin käytetään jossain mielessä sanoisin.”

Haastattelija: ”Niinkun millä tavalla?”

Kunnanjohtaja: ”Sanoisin että tämmönen toiminta mitä esimerkiksi syrjäytyneiden ryhmien tai, muuten käytetään niin, se on myötäelämistä, tukemista monta kertaa, se on myöskin inhimillisen tukijan ja psykologin roolissa enemmänkin kun perinteisen kirkollisen tai hengellisen asian kans tekemisissä. Et ihmisten perustoimintaedellytyksen jaksamisesta, et-

tä miten siihen liittyy se hengellinen ulottuvuus, kun ensin pitää saada joku asia tai ihminen kuntoon, et siis siinä mielessä mikä on hengellinen ulottuvuus, se olis tietysti hyvä määritellä.”

Haastattelija: ”No miten te määrittelisitte sen?”

Kunnanjohtaja: ”No mä näkisin enemmänkin, et se olis kirkon perussanomana eteenpäin viemistä, et se on se hengellinen ulottuvuus ehkä. Et mitä varten kirkko on olemassa, mitä varten seurakunnat on olemassa, et sillä on joku tehtävä, joku missiohan sillä täytyy olla minkä puolesta se tekee töitä. Et sieltä se löytyy varmaan se osote, ja kyllä siellä sanotaan lähimmäisenrakkaus ja inhimillinen elämä ja kaikki tämmönen tasa-arvo yhteiskunnan hyväksi ja heikompien hyväksi, mutta se on aika tärkeätä tässä. Heti vastaan tulee tietysti se, että hengellinen ja sit maallinen, että on hyvä varmaan olla jako olemassa, mutta sitte kun ollaan semmosten sosiaalisten asioiden ympärillä, niin se rajanveto ei ole kyllä niin selvä.”

Haastateltava aloittaa kritisoimalla hengellisyys-sanan käyttöä vastaakohtana maalliselle toiminnalle, jossa esimerkiksi tuetaan syrjäytyneitä ryhmiä. Hän päätyy luonnehtimaan hengellistä ulottuvuutta seurakunnan tehtäväksi eli missioksi. Tätä hän kuvailee yhtäältä sanoman eteenpäin viemiseksi ja toisaalta lähimmäisenrakkaudeksi, inhimillisen elämän, tasa-arvon, yhteiskunnan ja heikompien hyväksi työskentelemiseksi. Hän ei kokonaan torju hengellinen–maallinen-jakoa, mutta toteaa, että rajanveto ei ole aina selkeää.

Vain muutama haastateltu puki erikseen sanoiksi ymmärryksen hengellisyydestä toiminnan taustalla vaikuttavana periaatteena. Monet kuitenkin käyttivät tätä ymmärrystä osana kommentointiaan. He vetosivat kirkon ja seurakunnan perustehtävään tai arvoihin, joita vasten seurakunnan toimintaa ja osallistumista tulisi punnita. Tältä pohjalta he ottivat kantaa sen puolesta, että seurakunta voi osallistua myös sellaiseen toimintaan, jota ei ole toimintana kategorisoitu hengelliseksi. Usein nämä kommentit liittyivät toisten ihmisten auttamiseen ja tukemiseen. Esimerkiksi:

Seurakunnan talouspäällikkö: ”Minusta tavallaan seurakunnan ja kirkon toimintaperiaate täytyy siellä taustalla olla jotenkin mukana. Jos on esimerkiksi tämmönen lasten hyvinvointiin, tai perheitten hyvinvointiin liittyvä projekti, vaikkei sitä nyt ihan hengelliseksi mielletäkään, niin miksi ei siinä voisi olla mukana.”

Kirkkoherra: ”No kyllä vois olla. Tossa nyt vois mainita esimerkiksi nämä tän tyyppiset yhteistyökurssit kansalaisopiston kanssa, joilla ei välttämättä ole mitään hengellistä ulottuvuutta, jotka ihmisen hyvinvointia tukee. Koska ihminen on kokonaisuus, ja mun mielestä ei sillai voi pilkkoo. Et jos, pilkkoo ihmistä osiin, koska on fakta että jos ruumis voi huonosti, niin ei sielukaan hyvin voi, ehkä. Ja henki riutuu. Et kyl kaikki vaikuttaa kaikkeen, kyllä sillä tavalla seurakunta voi olla mukana. Hyvissä hankkeissa, jotka tukee ihmisen hyvinvointia.”

Näissä sitaateissa haastateltavat käyttävät hengellisen ulottuvuuden termiä hengelliseksi kategorisoidun toiminnon merkityksessä mutta samalla vetoavat lähimmäisen auttamiseen seurakunnan toimintaperiaatteena, mikä sekoin toisaalla aineistossa tulkitaan Raamatulla perusteltavaksi hengelliseksi ulottuvuudeksi. Hengellisen ulottuvuuden mukanaolo voi siis tarkoittaa kahta eri asiaa: hengelliseksi tulkitun toiminnon läsnäoloa tai hengellisen periaatteen läsnäoloa maallisen toiminnon taustalla. Ensimmäisessä hengellisyys on näkyvillä erillisen hengelliseksi tulkitun toiminnon muodossa. Jälkimmäisessä hengellisyys on mukana epäsuorasti, toiminnan taustalla olevana periaatteena. Seuraavassa näytteessä haastateltava artikuloi hengellisen periaatteen epäsuoran mukanaolon muotoon ”tavallaan ehkä pikkusen piilotettuna”:

Seurakunnan talouspäällikkö: ”No ei minun mielestäni pitäis osallistua siis varsinaisiin tämmösiin, et kyllä siinä täytyy se tarkoitus olla jollain tavalla, seurakunnan toiminta-ajatuksen mukana. Että silloin tietysti niinkun puhuin siitä kaavotuksesta, niin jos se on puhtaasti jotain tällästä, seurakunta voi siinä edistää jotain asiaa, mutta kyllä sen on harkittava mihin se lähtee mukaan. Et ei pidä olla semmosta ajatusta et lähetään mihin vaan. Kuhan päästään mukaan. Että kyllä se harkinta on aina oltava mukana ja pidettävä kiinni siitä hengellisestä työstä.”

Haastattelija: ”Et sen on näyttävä siellä jollakin tavalla kuitenkin?”

Seurakunnan talouspäällikkö: ”Kyllä jotenkin, tai sen on sitten tuettava jotain perheitten hyvinvointia tai jotain vastaavaa, jossa se on tavallaan ehkä pikkusen piilotettuna, mut kuitenkin se asia on siellä mukana sitten.”

Tässä näytteessä haastateltava korostaa harkintaa: seurakunnan on punnittava, minkälainen toiminta ja osallistuminen on sen hengellisten periaatteiden mukaista. Useakin haastateltava varoitti, että vaikka

maallisiin toimintoihin voidaan osallistua hengellisen periaatteen nojalla, ei seurakunnan pidä osallistua mihin tahansa. Toisin sanoen, hengellisen periaatteen toimintokohtainen soveltaminen vaatii tulkintaa. Itse asiassa tulkinnanvaraa on myös siinä, mikä tai mitkä ovat seurakunnan hengelliset periaatteet. Monen haastateltavan kommentissa keskeisenä periaatteena näyttäytyi toisten ihmisten, varsinkin heikkojen ja vaikeuksissa olevien auttaminen. Jotkut korostivat yleisemmin ihmisten hyvinvoinnin ja jaksamisen tukemista tai yhteisöllisyyttä sekä alueen ja maiseman hoitamista. Seurakunnan arvoina vedottiin myös eettisyyteen, lainmukaisuuteen ja hyvien tapojen noudattamiseen. Alkoholien kulutukseen, valmistukseen ja markkinointiin osallistumisen mainitsi useampi haastateltu esimerkkinä toiminnasta, joka ei sopisi seurakunnan hengellisiin arvoihin. Periaatteiden tulkitsemisen merkitys tulee ilmeisemmäksi, jos tätä vertaa esimerkiksi siihen, että toisenlaisessa kristillisessä perinteessä alkoholijuomien valmistaminen voitaisiin katsoa luontevaksi osaksi vaikkapa luostarien toimintaa. Osa haastatelluista torjui taloudellisen voiton tavoittelun seurakunnan periaatteiden vastaisena:

Kirkkoherra: ”No mä uskosin että ainakin, jos meidän luottamushenkilöitä ajattelee niin kyllä varmaan ennakkoluulottomasti suhtaudutaan kaikkeen. Mutta tietysti pohditaan sitten varmaan sitäkin että liittykö tää millään tavalla seurakunnan tehtävään ja toimintaan.”

Haastattelija: ”Näät sää et se kuitenkin jollakin tavalla pitäisi se toiminta, mihin lähetään mukaan pystyä kytkemään seurakunnan tehtävään?”

Kirkkoherra: ”No kyllä sillä tavalla tietysti että toimittais ainakin kirkkolain ja järjestyksen puitteissa, että ei niitä voi ylittää, että jos seurakunta lähtee harjoittamaan sellasta liiketoimintaa, joka ei millään tavalla liity sen tehtävään, niin kyllähän sitä aletaan kyseenalaistamaan sitten.”

Haastattelija: ”Vaikka se jollakin tavalla oliskin maaseutua kehittävää tai sen elinvoimaisuutta lisäävää toimintaa?”

Kirkkoherra: ”No siinä on nimenomaan se justiin, että laittomuuksia ei voida tehdä. Että siinä on nimenomaan se että, jos nyt joku perustais jonkun ihan täysin tähän liittymättömän firman, jonkun matkailuyrityksen tai minkä nyt ajattelis, niin kyllä siinä on varovasti toimittava, eihän sitä voi lähteä ihan mihin tahansa mukaan. Seurakunta ei oo kuitenkaan sillä tavalla liikeyritys, että se tuottas voittoa esimerkiksi, vaan tää on nimenomaan sitä toimintaa varten perustettu.”

Muutama haastateltava nosti seurakunnan keskeisenä hengellisenä periaatteena esille nimenomaan kristillisen sanoman levittämisen:

Haastattelija: ”Väite kolme kuuluu että ’seurakunnan tulisi osallistua myös sellaisiin maaseutua säilyttäviin toimintoihin, joihin ei liity hengellistä ulottuvuutta.”

Yrittäjähdistyksen pj: ”Kyl mä näkisin et seurakunnan kuitenkin se lopullinen työmuoto on kuitenkin se hengellisen ulottuvuuden tuonti. Ja kaiken toiminnan perusajatuksena on hengellinen puoli. Se että jos otetaan aikaperiodi, mennään vaikka sieltä lasten kautta, et tuetaan tällä sitä maaseudun elinvoimaisuutta, et pidetään näitä iltapäiväkerhoja, mutta sen toiminnan perimmäinen tarkoitus on, et sitä kautta saadaan myöskin tää kirkon sanoma pikkuhiljaa vietyä sinne. Et kyllä mulla on semmonen kynnys et kirkon toiminnassa ja hengellisessä toiminnassa on kuitenkin se hengellinen johtoajatus, ja siihen pitää se toiminto tähdätä.”

Haastattelija: ”Joo.”

Yrittäjähdistyksen pj: ”Eikä sitte, et lähetään vaan mukaan johonki toimintaan, menköön se sitten mihin vaan.”

Sanoman levittäminen on Raamatulla perusteltavissa oleva hengellinen toimintaperiaate vastaavasti kuin kultainen sääntö ja lähimmäisenrakkauskin. Merkille pantavaa tässä on se, että näin ollen myös hengelliseksi kategorisoitujen, yhteistoiminnan kannalta potentiaalisesti ongelmalliseksi koettujen toimintojen mukanaoloa voidaan perustella hengellisellä periaatteella. Kysymys ei ole siis vain siitä, että maalliseksi kategorisoituun toimintaan osallistumisen taustalla seurakunnalla on oltava hengellinen periaate. Asenteiden rakentumisen kannalta olennaista onkin se, mitä ja miten tulkittua hengellistä periaatetta käytetään kannanottojen perusteluna.

Hengellisen ulottuvuuden näkyvillä oleminen asenteiden jäsentäjänä

Tässä luvussa olemme hahmotelleet diskursiivista psykologiaa uskonnontutkimukseen sovellettavana, mikrotason sosiaalista konstruktionismia edustavana tutkimusotteena, jossa uskontoa ja uskonnollisuutta lähestytään ihmisten puheissa, keskusteluissa ja vuorovaikutuksessa rakentuvana ja tilannekohtaisesti tavoitettavana ilmiönä.

Diskursiivisessa psykologiassa puhetta ja kielenkäyttöä tulkitaan toimintana ja yhteistoimintana. Myös kokemuksellisen ja psykologisen todellisuuden ilmiöt, kuten uskomukset tai asenteet, käsitteellistetään sosiaalisesti rakentuviksi, eikä puhetta näin ollen tulkita tai selitetä yksilön sisäisillä psyykkisillä rakenteilla. Havainnollistimme lähestymistapaa esimerkillä, jossa tutkitaan uskonnollisen tulkintakehyksen käyttöä evankelis-luterilaisten seurakuntien toimijarooliin kohdistuvien asenteiden rakentamisessa.

Luvun jälkiosassa hyödynsimme esimerkkitutkimuksen aineistoa ja analysoimme tarkemmin hengellisyyden retorisia versioita seurakuntien toimintaan kohdistettujen kannanottojen perusteluissa. Analyysi paljasti kaksi erilaista versiota hengellisyydestä. Hengellistä ulottuvuutta käsiteltiin yhtäältä melko selkeänä toimintokategoriana, joka eroaa maallisesta ja arkisesta toiminnasta ja johon seurakunta on erikoistunut. Toisaalta hengellisyydestä puhuttiin Raamatusta ja kirkkolaista juontuvana toimintaperiaatteena tai tehtävänä, josta johdetaan ja jolla arvioidaan seurakunnalle sopivaa toimintaa. Toimintaperiaatteenä ymmärrettynä hengellinen ulottuvuus jättää joustovaraa seurakunnan valitsemalle toiminnalle: seurakunnan katsotaan voivan osallistua myös maalliseksi kategorisoituun toimintaan, kunhan se on perusteltavissa hengellisellä periaatteella. Seurakunnan hengellinen toimintaperiaate voidaan kuitenkin tulkita useammalla tavalla, ja sen soveltamisen katsotaan vaativan huolellista ja tapauskohtaista harkintaa.

Hengellisen ulottuvuuden kahden retorisen version tunnistaminen auttaa ymmärtämään sitä, että haastateltujen kommentissaan ilmaisevia asenteita jäsentää kysymys hengellisen ulottuvuuden näkyvillä olemisesta. Hengelliseksi kategorisoitujen toimintojen tuominen mukaan maaseudun kehittämiseen liittyvään kanssakäymiseen muiden toimijoiden kanssa näyttäytyi monissa perusteluissa ongelmana, jonka ratkaisuksi tarjoutuu hengellisyyden pitäminen poissa näistä yhteyksistä. Tätä taas on vaikea hyväksyä, jos halutaan pitää kiinni seurakunnan uskonnollisesta identiteetistä, ja näin osallistumista päädytään arvottamaan kielteisesti. Hengellisen ulottuvuuden käsitteleminen toimintaperiaatteena sen sijaan avaa mahdollisuuden myönteiseen arvottamiseen. Hengelliseksi kategorisoitujen toimintojen ei tarvitse olla mukana, jos maalliseksi katsottuun maaseudun ke-

hittämiseen osallistumisen taustalla on hengellinen periaate. Tällöin hengellinen ulottuvuus on läsnä, vaikka ei olisi näkyvillä.

Hengellisyyden versioiden analyysi oli tiiviisti kytkettynä haastattelujen esittämien kannanottojen ja perustelujen analysointiin. Metodisesti siinä oli kysymys haasteltujen käyttämien retoristen resurssien ja keinojen erittelystä. Retorista analyysia on mahdollista tehdä useilla tavoilla ja erilaisista lähtökohdista (ks. esim. Sakaranaho 2001; Jokinen ja muut 2012). Meidän tapauksessamme olennaista oli laadullisen asennetutkimuksen mukainen pyrkimys syventää kuvaa kommenteissa tapahtuvasta asenteiden rakentamisesta. Analogisesti tälle esimerkiksi Hopkins ja Kahani-Hopkins (2004) erittelevät intressien versioita tarkastellessaan muslimi-identiteetin rakentamista muslimien poliittisissa kirjoituksissa Isossa-Britanniassa. Hekin nojaavat Billigin retoriikkaan ja jäsentävät aineistoaan lähtien liikkeelle (vaaleihin osallistumista koskevista) kannanotoista ja niille esitetyistä perusteluista.

Sen tunnistaminen, että hengellinen ulottuvuus voidaan retorisesti ymmärtää toiminnan taustalla olevana periaatteena, syventää myös kuvaa siitä, miten kehystämismuunnokset kietoutuvat kantaa ottavaan ja kantoja perustelevaan kommentointiin. Goffman (1986) käyttää yhdestä esittelemästään kehysmuunnoksen eli toiminnan uudelleen tulkitsemisen muodosta nimitystä *re-grounding*, uudelleenperustaminen. Tällä hän viittaa siihen, että jonkin toiminnan motiivi tulkitaan aiemmasta poiketen. Esimerkiksi jokin toiminto, joka on katsottu palkan vuoksi tehtäväksi työksi, tulkitaankin hyväntekeväisyydeksi. (Goffman 1986.) Hengellisen ulottuvuuden käsitteleminen toiminnan taustalla olevana periaatteena mahdollistaa hengelliseen tai maalliseen kategoriaan sijoitettujen toimintojen uudelleentulkinnat juuri tässä muodossa. Tätä kautta hengellisyyden ymmärtäminen periaatteeksi tuo joustoa uskontokehityksen retoriseen käyttöön.

Goffman (1986) tarkastelee myös tilanteita, joissa on mukana useampi osapuoli siten, että kaikki eivät jaa samaa kehystä. Kaksi henkilöä voi esimerkiksi pilailla kolmannen kustannuksella ilman, että tämä tunnistaa pilailukehityksen (ks. myös Ketola ja muut 2002). Haastatteluissa rakennettu asenne, jonka mukaan hengellinen ulottuvuus voi olla poissa näkyvistä mutta silti läsnä, implikoi vastaavasti, että kaikki osapuolet eivät tunnista toiminnan taustalla olevaa us-

konnollista kehystä. Tämä taas on haaste ainakin niille seurakunnan edustajille, joiden on kyettävä perustelevaan omilleen, että maalliseksi katsottuun maaseudun kehittämiseen osallistuminen on hengellisen periaatteen mukaista.

Lopuksi: Sekularisoitunut hengellisyys periaatteiden ja arvojen palvelemisena

Mainitut hengellisyyden versiot tunnistettiin haastatteluaineistosta, joka oli tuotettu tietyssä kontekstissa. Haastatellut olivat seurakuntien ja muiden maaseudun paikallistoimijoiden edustajia. Haastattelujen aiheeksi oli ilmoitettu seurakunnat ja maaseudun kehittäminen, ja haastateltujen kommentoitaviksi esitetyt lauseväittämät koskivat nimenomaan tätä teemaa. Analyysin tulokset kertovat hengellisyydestä tuotetuista versioista juuri näissä tilanteissa. Diskursiivisen psykologian periaatteiden mukaisesti itse analyysissa haastattelupuheen ei tulkittu kertovan haastateltujen mielensisäisistä rakenteista tai heitä ympäröivistä yhteiskunnallisista tai sosiaalisista rakenteista, eikä puhetta yritetty selittää niillä. Nämä lähtökohdat mielessä pitäen on toki syytä kysyä, mikä näissä tilanteissa ja niistä saaduissa tuloksissa on merkityksellistä ja kiinnostavaa nimenomaan uskontoa ja uskonnollisuutta koskevien keskusteluiden kannalta.

Huomiota voidaan kiinnittää ensinnäkin siihen, että tässä yhteydessä tuotetut hengellisyyden versiot edustavat yleisesti ottaen varsin kapeaa ymmärrystä hengellisyydestä. Hengellisyyden kulttuuristen diskurssien tarkasteluissa (esim. Ammerman 2013; Bell & Taylor 2004) hengellisyys näyttäytyy paitsi uskontoperinteisiin osallistumisena myös elämän merkityksenä, tarkoituksena ja kutsumuksena, pyhyiden ja jumaluuden kohtaamisena ja etsimisenä, mysteerinä ja niin edelleen. Toki voidaan ajatella, että monet seurakunnan tavanomaiset, hengellisiksi kategorisoidut toiminnot tarjoavat mahdollisuuden ja tilaisuuksia hengellisyydelle myös näissä muissa merkityksissä. Näitä eivät haastatellut kuitenkaan puheessaan tuottaneet. Samoin on ajateltavissa, että kun hengellisyys seurakunnan tehtävänä ja toimintaperiaatteena esitettiin Raamatusta johdettuna, tällöin vedottiin Jumalan antamaan missioon. Yliluonnolliseen auktoriteettiin ei hen-

gellisyyden yhteydessä esitetyissä kommentteissa kuitenkin suoraan vedottu lainkaan. Itse asiassa koko haastatteluaineistossa Jumalaan vetoaminen oli harvinainen poikkeus: ”Jumala ei ole kieltänyt kehittämästä maaseutua” (Pesonen & Vesala 2007, 117–118.) Tällaiset pohdinnat kuitenkin itsessään osoittavat, että muunkinlaiset versiot hengellisyydestä olisivat olleet periaatteessa mahdollisia. Silti haastattavat eivät käyttäneet Parkin (1990) mainitsemää ”korkeamman asteen uskonnollisuutta” tulkintakehyksenään, vaan pitäytyvät pitkälle versioissa, jossa hengellisyys on ”uskontoperinteisiin osallistumista”.

Havaittujen hengellisyyden versioiden retorisen käytön voitaisiin katsoa kuvaavan sellaisia arkisen vuorovaikutuksen tilanteita sekularisoituneessa luterilaisessa yhteiskunnassa, joissa uskonto tuotetaan ”ohuena” niin, että esimerkiksi hengellisyyttä on riittävää käsitellä yksinkertaisesti seurakuntien tavanomaisena pidettynä toimintana. Toisaalta hengellisyys seurakunnan toiminnan taustalla olevana periaatteena tuntuu osoittavan sekularisointumisprosessin varsin kiinnostavaan puoleen. Meyerin ja Jeppersonin (2000) mukaan sekularisoinnin myötä aiemmat transsendentit tai yliluonnolliset auktoriteetit ovat korvautuneet abstrakteilla periaatteilla ja eettisillä koodeilla (kuten ihmisarvo, elämän kunnioitus ja totuus). Juutalais-kristillisen perinteen mallin mukaan myös modernin sekulaarin toimijan keskeinen piirre on, että hän palvelee jotain päämiestä, on jonkun asialla. Kuitenkin Jumalan sijasta moderni toimija voi Meyerin ja Jeppersonin mukaan palvella itseään, toisia yksilöitä, ryhmiä ja yhteisöjä, luonnonympäristön ja uhanalaisten eläinlajien tapaisia ei-toimijoita tai abstrakteja periaatteita ja arvoja. Moderni toimija kohtaa jatkuvasti valintoja sen suhteen ketä tai mitä palvella. Haastatteluissa havaittava hengellisyyden käsittely toiminnan taustalla olevana periaatteena tuntuu vastaavan juuri tähän modernin toimijuuden haasteeseen.

Meyerin ja Jeppersonin (2000) sosiologista teoriaa ajatellen tuloksemme ehkä kuvaavat sekularisointumista siten, että haastatteluissa seurakunnan hengellisyyttä käsitellään missiona, tehtävänä, josta puhutaan ennen kaikkea periaatteiden ja arvojen palvelemisena. Lähimmäisten ja yhteisön asialla oleminen seurakunnan hengellisenä periaatteena johdattaa siihen ajatukseen, että Meyerin ja Jeppersonin korostaman abstraktin periaatteen lisäksi transsendentin päämiehen

paikalla voi olla konkreettinen sosiaalinen toimija. Jumalan palveleminen voi siis muuntua toisten ihmisten palvelemiseksi, mikä onkin vanha kristillinen idea. Periaatteiden palveleminen taas kietoutuu eettiseen pohdintaan ja sen punnitsemiseen, milloin ja missä tapauksissa lähimmäisten, perheiden, yhteisön, maaseudun ja seurakunnan itsensä palveleminen lopulta on hengellisten periaatteiden mukaista. Näin maalattuna seurakunta rakentuu moderniksi toimijaksi, mitä vahvistaa aineistossa rakentuneiden asenteiden keskiössä ollut kysymys hengellisyyden ja uskonnollisen kehyksen pitämisestä poissa näkyviltä maaseudun kehittämisessä. Meyerin ja Jeppersonin mukaan sekularisoitumista on se, että Jumala työnnetään pois julkiselta näyttämöltä yksityisen elämän sopukoihin. Tähän vaatimukseen myös jotkut haastateltavat vetosivat. Ajatus Jumalan palvelemisesta onkin rajautunut erilliseksi hengelliseksi toimintokategoriaksi, kuten kirkonmenoiksi.

Haastatteluissa toivottiin, että maaseudun kehittämisessä seurakunnan yliluonnollisen päämiehen sanoman levittäminen jäisi taustalle. Kiinnostavaa kuitenkin on, että taustalle jääväkin voidaan ymmärtää läsnä olevaksi, ainakin arkisten vuorovaikutustilanteiden todellisuudessa. Monet haastateltavat rakensivat asennetta, jonka mukaan hengellinen ulottuvuus voi olla mukana, vaikka se ei olisi-kaan näkyvässä ja kaikkien tunnistama. Uskonnon ja hengellisyyden konstruoiminen ilmiöiksi, jotka eivät ole näkyvästi esillä mutta silti läsnä, näyttäisi luonnehtivan mikrotason vuorovaikutusprosesseja, jotka säätelevät uskonnon paikkaa. Analysoimassamme haastattelu-puheessa puhujien keskeinen tehtävä oli rajanveto uskonnollisen toimijaroolin ja maaseudun kehittämisen välillä. Tähän tarkoitukseen hengellisyyden ohuet retoriset versiot riittävät hyvin, koska niiden avulla voidaan erotella, mikä uskonnossa tulee näkyviin ja mikä jää taustalle. Tutkimamme haastattelut avaavat näkymän nimenomaan tähän rajankäyntiin.

Kirjallisuus

- Ammerman, Nancy T. (2013) Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 52:2, 258–278.
- Antaki, Charles (1994) *Explaining and Arguing: The Social Organization of Accounts*. Lontoo: Sage.
- Bell, Emma & Taylor, Scott (2004) 'From Outward Bound to Inward Bound': The Prophetic Voices and Discursive Practices of Spiritual Management Development. *Human Relations* 57:4, 439–466.
- Billig, Michael (1996) *Arguing and Thinking: A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Billig, Michael (2009) Discursive Psychology, Rhetoric and the Issue of Agency. *Semen: Revue de sémio-linguistique des textes et discours* 27.
- Burr, Vivien (2015) *Social Constructionism*. Lontoo: Routledge.
- Burr, Vivien & Dick, Penny (2017) Social Constructionism. Teoksessa Brendan Gough (toim.) *The Palgrave Handbook of Critical Social Psychology*. New York: Palgrave Macmillan, 59–80.
- Edwards, Derek (1999) Emotion Discourse. *Culture & Psychology* 5:3, 271–291.
- Edwards, Derek & Potter, Jonathan (2001) Discursive Psychology. Teoksessa Alec McHoul & Mark Rapley (toim.) *How to Analyse Talk in Institutional Settings: A Casebook of Methods*. Lontoo: Continuum, 12–24.
- Goffman, Erving (1986) *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Harre, Rom (1995) Discursive Psychology. Teoksessa Jonathan A. Smith, Rom Harré & Luk van Langenhove (toim.) *Rethinking Psychology*. Vol. 3. Lontoo: Sage, 143–159.
- Harré, Rom & Van Langenhove, Luk (toim.) (1998) *Positioning Theory: Moral Contexts of International Action*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Hjelm, Titus (2014) Religion, Discourse and Power: A Contribution towards a Critical Sociology of Religion. *Critical Sociology* 40:6, 855–872.
- Hopkins, Nick & Kahani-Hopkins, Vered (2004) Identity Construction and British Muslims' Political Activity: Beyond Rational Actor Theory. *British Journal of Social Psychology* 43:3, 339–356.
- Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (2012) *Kategoriat, kulttuuri & moraalit*. Tampere: Vastapaino.
- Kent, Alexandra & Potter, Jonathan (2014) Discursive Social Psychology. Teoksessa Thomas M. Holtgraves (toim.) *The Oxford Handbook of Language and Social Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Ketola, Kimmo, Knuutila, Seppo, Mattila, Antti & Vesala, Kari Mikko (2002). *Puuttuvat viestit: Nonkommunikaatio inhimillisessä vuorovaikutuksessa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lamont, Peter (2007) Paranormal Belief and the Avowal of Prior Scepticism. *Theory & Psychology* 17:5, 681–696.

- Lamont, Peter, Coelho, Claudia & Mckinlay, Andrew (2009) Explaining the Unexplained: Warranting Disbelief in the Paranormal. *Discourse Studies* 11:5, 543–559.
- Mckinlay, Andrew & McVittie, Chris (2009) *Social Psychology and Discourse*. Sussex: John Wiley & Sons.
- Meyer, John. W. & Jepperson, Ronald. L. (2000) The 'Actors' of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency. *Sociological Theory* 18:1, 100–120.
- Moberg, Marcus (2013) First-, Second-, and Third-Level Discourse Analytic Approaches in the Study of Religion: Moving from Meta-Theoretical Reflection to Implementation in Practice. *Religion* 43:1, 4–25.
- Park, George (1990) Making Sense of Religion by Direct Observation: An Application of Frame Analysis. Teoksessa Stephen H. Riggins (toim.) *Beyond Goffman. Studies on Communication, Institution, and Social Interaction*. Berliini: De Gruyter, 235–276.
- Pauha, Teemu (2015) Ambassadors of Faith: Young Muslims Negotiating for Agency in the Face of Discursive Government. *Journal of Religion in Europe*, 8:1, 73–100.
- Pesonen, Heikki & Vesala, Kari Mikko (2007) *Seurakunnat maaseudun kehittäjinä: Uskonto paikallistason vuorovaikutuksessa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Pesonen, Heikki, Niska, Miira & Vesala, Kari Mikko (2013) The Societal Role of Evangelical Lutheran Parishes in Rural Finland: A Qualitative Approach to Local Attitudes. *Rural Theology* 11:2, 68–82.
- Potter, Jonathan (1996). *Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction*. Lontoo: Sage.
- Potter, Jonathan & Edwards, Derek (2001) Discursive Social Psychology. Teoksessa W. Peter Robinson & Howard Giles (toim.) *The New Handbook of Language and Social Psychology*, 103–118. Oxford: Wiley.
- Potter, Jonathan & Hepburn, Alexa (2008) Discursive Constructionism. Teoksessa James A. Holstein & Jaber F. Gubrium (toim.) *Handbook of Constructionist Research*, 275–293.
- Potter, Jonathan & Wetherell, Margaret (1987) *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behaviour*. Lontoo: Sage.
- Pyysiäinen, Ilkka (2004) *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Pyysiäinen, Jarkko (2010) Co-Constructing a Virtuous Ingroup Attitude? Evaluation of New Business Activities in a Group Interview of Farmers. *Text & Talk* 30:6, 701–721.
- Rancken, Jeena (2017) *Yliluonnollinen kokemus: Tulkinta merkitys ja vaikutus*. Tampere: Vastapaino.
- Sakaranaho, Tuula (toim.) (2001) *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- von Stuckrad, Kocku (2003) Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action. *Method & Theory in the Study of Religion* 15:3, 255–271.

- Taira, Teemu (2013) Making Space for Discursive Study in Religious Studies. *Religion* 43:1, 26–45.
- Taves, Ann (2011) *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton: Princeton University Press.
- Utriainen, Terhi (2018). Epävirallinen eletty uskonto. Teoksessa Kimmo Ke-tola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos, 113–125.
- Vesala, Kari Mikko (2004) Sosiaalipsykologinen näkökulma uskontoon. Teoksessa Tom Sjöblom & Terhi Utriainen (toim.) *Mikä ihmeen uskonto. Suomalaisten tutkijoiden puheenvuoroja uskonnosta*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 215–232.
- Vesala, Kari Mikko & Rantanen, Teemu (2007) (toim.) *Argumentaatio ja tulkinta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Wetherell, Margaret (2008) Subjectivity or Psycho-Discursive practices? Investigating Complex Intersectional Identities. *Subjectivity* 22:1, 73–81.
- Whittle, Andrea & Mueller, Frank (2011) The Language of Interests: The Contribution of Discursive Psychology. *Human Relations* 64:3, 415–435.
- Widdicombe, S. (2011) 'I am a Believer but not a Conformist': Negotiating Claims to being Religious among Syrian Christians and Muslims. *Journal of Community & Applied Social Psychology* 21:6, 468–483.
- Wooffitt, Robin (1992) *Telling Tales of the Unexpected: The Organization of Factual Discourse*. Hertfordshire: Harvester Wheatshead.
- Wooffitt, Robin (2000) Some Properties of the Interactional Organisation of Displays of Paranormal Cognition in Psychic-Sitter Interaction. *Sociology* 34:3, 457–479.
- Wooffitt, Robin & Allistone, Simon (2005) Towards a Discursive Parapsychology Language and the Laboratory Study of Anomalous Communication. *Theory & Psychology* 15:3, 325–355.

7 Nicolas Sarkozy ja ranskalaisen islamin rajat

Diskurssihistoriallinen analyysi

Johanna Konttori

 <https://orcid.org/0000-0002-3866-6858>

Ranskan presidentinvaaleista keväällä 2017 muodostui monellakin tapaa historialliset. Perinteisten, suurten puolueiden ehdokkaat jätettiin rannalle vaalien toiselta kierrokselta, kun toukokuun 7. päivänä kamppailu käytiin Front national -puolueen (nykyisin Rassemblement national) Marine Le Penin ja presidentinvaaleja varten oman, En Marche! -liikkeensä (nykyisin La République En Marche!) perustaneen Emmanuel Macronin välillä. Voittajaksi selviytyi Macron, josta tuli vain 39-vuotiaana Ranskan historian nuorin presidentti.

Vaalit tuottivat siis pettymyksen sosialistipuolueen kaltaisille perinteisille suurpuolueille sekä monelle ranskalaisen politiikan konkarrille. Yksi pettyneistä oli Les Républicains -puolueen Nicolas Sarkozy, jonka tie katkesi jo oman puolueen esivaaleihin. Niiden ensimmäisellä kierroksella Sarkozy jäi kahden entisen pääministerin, François Fillonin ja Alain Juppén, taakse. Vielä vuoden 2012 vaaleissa silloinen istuva presidentti Sarkozy pääsi presidentinvaalien toiselle kierrokselle, häviten kuitenkin sosialistipuolueen François Hollandelle. Viittä vuotta myöhemmin Sarkozyn haaveet toisesta presidenttikaudesta saivat siis vieläkin tyllymmän lopun.

Nicolas Sarkozy on ollut yksi 2000-luvun näkyvimmistä ranskalaispoliitikoista, vaikkakin hänen tähtensä on nyttemmin hiipunut, kuten vuoden 2016 esivaalien heikko tulos osoittaa. 2000-luvun alussa hän toimi kahteen otteeseen sisäministerinä, kunnes tuli valituksi maan johtoon vuosiksi 2007–2012. Sarkozyn näkyvyyttä on lisännyt myös hänen elämäntyyliinsä: presidenttinä Sarkozy sai lisänimen ”bling-bling-presidentti” mallivaimonsa, kalliiden pukujensa, näyttävien kellojensa ja kuuluisuuksien kanssa seurustelemisen myötä.

Uskonnontutkimuksen kannalta Sarkozyn tekee mielenkiintoiseksi se, että hän on 2000-luvulla ollut moneen otteeseen määrittämässä erityisesti islamin näkymiseen ja järjestäytymiseen liittyviä kysymyksiä. Vuonna 1989 alkanut keskustelu muslimityttöjen päähuivien käytöstä kouluissa saatiin päätökseen vuoden 2004 lailla, joka kieltää kaikki näkyvät uskonnolliset tunnusmerkit valtion kouluissa (Bowen 2007). Lainsäädäntöä edelsi Bernard Stasin johtaman selvitysryhmän raportti, jota varten haastateltiin muun muassa sisäministeri Sarkozya (Commission presidée par Bernard Stasi 2004). Sisäministerinä Sarkozy osallistui myös aktiivisesti Ranskan muslimineuvoston (*Conseil français du culte musulman*, CFCM) perustamiseen (Laurence 2005). Presidenttikautensa alkuvuosina Sarkozy nosti (tässä luvussa analysoitavassa) puheessaan esiin musliminaisten kasvot peittävän vaatetuksen ja määräsi parlamentaarisen selvitysryhmän tarkastelemaan tällaista vaatetusta (Gerin 2010). Kesällä 2016 hän kommentoi Ranskaa muutamien viikkojen ajan kuohuttanutta kysymystä burkinien käytöstä julkisilla rannoilla, ja myös loppuvuoden 2016 esivaaleja varten käymässään kampanjassa islam nousi Sarkozyn puheissa esiin.

Tutkimuskirjallisuudessa on moneen otteeseen nostettu esiin näkemys islamista ja muslimeista Euroopan ”toisina” (Strassburger 2000; Challand 2009; Cesari 2013; Nilsson 2018), joskin on myös pohdittu, onko tällainen määrittely liiankin yleistävää (Konttori 2015a). Tarkastelen tässä luvussa kolmea Nicolas Sarkozyn kannanottoa koskien islamia ja muslimeita ja kysyn, miten Sarkozy osaltaan rakentaa, vai rakentaako ylipäätään, islamin toiseutta ranskalaisessa kontekstissa. Analyysissa hyödynnän diskurssihistoriallista analyysimallia, jota on aiemminkin käytetty kansallisen identiteetin ja sen myötä ”meidän” ja ”muiden” diskursiivisen rakentamisen tarkastelussa (Wodak & Boukala 2015; Konttori 2015a; Konttori 2019). Aineisto-otteet ovat Sarkozyn poliittisen uran eri vaiheilta: ensimmäinen hänen sisäministeriajoiltaan, toinen hänen toimiessaan presidenttinä ja kolmas vuoden 2017 presidentinvaaleja varten tehdyn kampanjakirjan sivuilta. Tämä mahdollistaa pienimuotoisen ajallisen vertailun aineiston eri osien välillä.

Ranskan uskonnollinen kenttä

Ranska on niin historiallisesti kuin nykypäivänäkin pääosin katolinen maa. Katolisen kirkon merkittävä yhteiskunnallinen asema alkoi murentua vuoden 1789 vallankumouksen myötä, kun valtio ja uskonto erotettiin toisistaan. Tästä ei kuitenkaan vielä muotoutunut pysyvää tilaa, ja vasta vuonna 1905 säädettiin tänä päivänä voimassa oleva uskonnon ja valtion erottava laki. Ranskalaisien enemmistö on edelleen katolilaisia, vaikkakin uskonnon merkitys ihmisten elämässä, samoin kuin uskonnon harjoittaminen, on varsin vähäistä. Ifopin suorittaman kyselyn mukaan vuonna 2011 katolilaisia oli 61 %, muslimeita seitsemän prosenttia, protestantteja neljä prosenttia ja juutalaisia prosentti täysi-ikäisestä väestöstä (Ifop pour Le Journal du Dimanche 2011, 7). Lievä enemmistö (56 %) ranskalaisista uskoo jumalaan. Katolisten keskuudessa messussa käyminen ja lasten kastaminen ovat vähenemään päin (Ifop pour Le Journal du Dimanche 2011, 5–6; Ifop pour la Croix 2012). Muslimien keskuudessa moskeijassa käyminen perjantaisin puolestaan näyttää nostaneen suosiotaan 2010-luvulla (Ifop pour Le Point et la Fondation Jean Jaurès 2019, 6).

Ranska on virallisesti sekulaari tasavalta, joka tunnetaan niin kutsutusta *laïcité*-periaatteestaan. *Laïcité* on vaikeasti suomennettava termi, joka jätetään monesti kääntämättä niin englannin- kuin suomenkielisissäkin tutkimuskirjallisuudessa. Suomeksi on myös käytetty esimerkiksi tunnustuksettomuus-termiä. (Konttori 2015a, 17 alaviite 3.) Periaatteen juridinen perusta on uskonnon ja valtion suhdetta määrittelevä laki vuodelta 1905. Uskonto ja valtio ovat erillään toisistaan, eikä valtio tue tai tunnusta mitään uskontoa vaan on niiden suhteen neutraali. Lisäksi maassa vallitsee uskonnonvapaus ja kaikkia uskontoja ja katsomuksia kohdellaan lain silmissä tasapuolisesti. (Commission présidée par Bernard Stasi 2004, 21.) Uskonnon ja valtion ero ei kuitenkaan tarkoita käytännön tasolla sitä, ettei valtio lainkaan puuttuisi uskontojen asioihin. Ranskassa valtio onkin ajoittain voimakkaasti pyrkinyt muokkaamaan uskontojen toimintamahdollisuuksia ja esimerkiksi tukemaan mieleisensä, ”tasavaltalaisen islamin” kehittymistä. (Bowen 2009; Selby 2011; Konttori 2013.) *Laïcité* linkittyy kiinteästi tasavaltalaisen mallin, republikanismin, ideaan ja siten vapauden, veljeyden ja tasa-arvon ihanteisiin (Laborde 2001,

718). Tasavaltalaiselle mallille on perinteisesti ominaista voimakas kansallisen yhtenäisyyden painotus. Julkisessa tilassa ollaan ennen muuta kansalaisia, erilaisten alueellisten, kielellisten, uskonnollisten ja vastaavien ryhmäidentiteettien kuuluessa yksityiselle elämän-alueelle (Hervieu-Léger 2007, 206).

Viime vuosikymmeninä ranskalaisia poliittisia päättäjiä ovat katoista kirkkoa enemmän kiinnostaneet uudet uskonnolliset liikkeet sekä islam, joiden molempien on nähty olevan vähintäänkin potentiaalinen ongelma ja uhka tasavallalle ja sen arvoille (Beckford 2004; Luca 2004; Konttori 2015a). Ranskaan muutti merkittäviä määriä muslimeja jo 1800-luvun puolella silloisista siirtomaista, mutta samaan tapaan kuin esimerkiksi Isossa-Britanniassa, Saksassa ja Alankomaissa, ajoittuu muslimiväestön voimakas kasvu ja islamin näkyvyyden selkeä lisääntyminen toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan. Ranskaan on saapunut muslimeita ennen muuta Algeriasta, Marokosta, Tunisiasta ja Turkista. Muslimiväestön koosta liikkuu erinäisiä arvioita, neljästä viiteen miljoonaan ollessa varsin yleinen näkemys. Heistä noin puolella on Ranskan kansalaisuus. (Islamista Ranskassa esim. Zwilling 2020; Selby 2015.)

Samaan tapaan kuin monissa muissakin eurooppalaisissa valtioissa, myös Ranskassa on käyty paljon yhteiskunnallista keskustelua muslimien integroitumisesta, samoin kuin peilattu omaa kansallista identiteettiä suhteessa uudempiin tulokkaisiin. Esimerkiksi jo edellä mainittua Ranskan muslimineuvostoa perustettaessa niiden muslimijärjestöjen, jotka halusivat päästä mukaan neuvotteluihin valtion kanssa, tuli allekirjoittaa dokumentti, jossa ne sitoutuivat noudattamaan Ranskan lakia ja kunnioittamaan laicité-periaatetta (Laurence 2005, 52–53). Järjestöjen tuli toisin sanoen todistaa hyväksyttävyytensä ennen kuin ne pääsivät mukaan keskusteluihin. Päähuiveista ja kasvohunnuista käydyissä keskusteluissa puolestaan korostuivat laicitén ohella vapauden, veljeyden ja tasa-arvon ihanteet, joita vasten musliminaisten pukeutumista tarkasteltiin. Pääsääntöisesti päähuivit ja kasvohunnut nähtiin näille ihanteille vähintäänkin ongelmallisina, ellei peräti uhkina. (Konttori 2015a; Nilsson 2018.)

Islamista ja muslimeista käydyt keskustelut asettuvatkin osaksi laajempaa keskustelua ranskalaisuudesta ja kansallisesta identiteetistä. Käydyt keskustelut ovat osaltaan osoittaneet, etteivät ranskalaisille

keskeiset arvot ole mitenkään yksiselitteisiä. On helppo sanoa sitoutuvansa vapauden puolustamiseen, mutta tämä ei vielä itsessään kerro siitä, miten puhuja vapauden ymmärtää. Siten esimerkiksi päähuivin käyttöä valtion kouluissa puolustettiin osana paitsi uskonnonvapautta myös tyttöjen vapautta pukeutua haluamallaan tavalla. Samaan aikaan päähuivien käyttöä vastustettiin näkemyksellä siitä, etteivät tytöt pysty päättämään huivin käytöstä vapaasti vaan taustalla on aina jonkinlainen painostus tai jopa uhkailu.

Kansallisen identiteetin diskursiivinen rakentaminen

Kansallinen identiteetti on ollut vilkkaan yhteiskunnallisen keskustelun aihe monissa Euroopan maissa. Tähän on osaltaan vaikuttanut kansallismielisten ja yleensä samalla maahanmuuttovastaisten puolueiden suosion kasvu ympäri Eurooppaa, yhdessä islamin näkyvyyden ja muslimien lukumäärän kasvun kanssa. Keskustelu siitä, mitä on olla ranskalainen, ei kuitenkaan ole vain äärioikeiston käsissä, vaan kansallista määrittelyä tehdään Ranskan poliittisella kentällä laajemminkin. 2000-luvulla tämä keskustelu on kietoutunut yhteen islamista käytävän keskustelun kanssa, vaikkakin erityisesti ensimmäisellä vuosikymmenellä puhuttiin vain harvoin suoraan kansallisesta identiteetistä (Konttori 2015a).

Nicolas Sarkozy nosti kahdella tapaa kansallisen identiteetin eksplisiittisesti esille omalla presidenttikaudellaan. Ensinnäkin hän perusti ministeriön, jonka toimialaan kuuluivat niin siirtolaisuus, integraatio kuin kansallinen identiteetti, minkä voi katsoa nostaneen kansallisen identiteetin näkyväksi osaksi yhteiskunnallista keskustelua. Ministeriön perustamista vielä konkreettisemmin näin tapahtui vuonna 2009, kun Sarkozyn aloitteesta järjestettiin suuri, satapäiväinen keskustelu kansallisesta identiteetistä. Käytännössä siitä muotoutui ennen muuta keskustelu integraatiosta, siirtolaisuudesta ja islamista, siitkin huolimatta, että integraatioministeri Eric Besson vakuutteli toista. Sarkozyn on useaan otteeseen sanottu pyrkivän vaalikampanjoissaan kosiskelemaan äärioikeistolaisen Front nationalin äänestäjiä, ja kansallista identiteettiä käsitelleen keskustelun painottumista islamiin ja siirtolaisuuteen onkin selitetty muun muassa edessä olleilla

paikallisvaaleilla ja tarpeella vastata Front nationalin haasteeseen. Identiteettikeskustelusta on sanottu jääneen vaikutelma, etteivät islam ja Ranskan tasavalta ainakaan mutkattomasti sovi yhteen. (Laurence & Goodliffe 2013; Emery 2010.)

Benedict Andersonin tunnetun määritelmän mukaan kansakunta on kuviteltu yhteisö. Kansakunta ja kansallisen yhteisön yhteenkuuluvuuden tunne rakentuvat ennen muuta ihmisten mielissä, sillä kansakunta on liian iso yhteisö, jotta kaikki sen jäsenet voisivat tavata toisensa kasvokkain. (Anderson 2007.) Kansallinen identiteetti ja nationalismi voidaankin ymmärtää ennen muuta diskursiivisesti rakentuvina ilmiöinä (esim. Özkirimli 2000; Triandafyllidou & Wodak 2003; Wodak ja muut 2009). Ne eivät ole kielestä irrallisia, pysyviä kokonaisuuksia vaan päinvastoin jokainen kielenkäyttäjä voi niitä osaltaan rakentaa, uusintaa ja muokata. Tämä tekee niistä myös kiistanalaisia, ja kansallinen identiteetti onkin jatkuvasti (uudelleen) määrittelyjen kohteena. Se, millaisesta positiosta käsin (uudelleen) määrittelyä tehdään, ei ole yhdentekevää, sillä diskurssit ovat kytköksissä valta-asetelmiin. Esimerkiksi Nicolas Sarkozyn kaltaisen poliittisen johtajan sanalla on suurempi painoarvo ja laajempi kuulijakunta kuin tavallisen kansalaisen näkemyksellä. Poliittinen eliitti, joka ei toki ole mikään yksimielinen joukko ihmisiä, pystyy vaikuttamaan julkiseen mielipiteeseen, mutta vaikutus toimii kuitenkin myös toisinpäin (Reisigl & Wodak 2001, 32).

Kriittisen diskurssianalyysin piiriin sijoittuva diskurssihistoriallinen analyysi (*discourse-historical analysis*, DHA) tarjoaa työkaluja kansallisen identiteetin diskursiivisen rakentamisen tarkasteluun. Analyysimallin juuret ulottuvat 1980-luvun Wieniin, ja malli liitetään vahvasti Ruth Wodakin nimeen, sillä hän on ollut kehittämässä sitä alusta alkaen (ks. etenkin Reisigl & Wodak 2001; Wodak ja muut 2009). Diskurssihistoriallinen analyysimalli on rakentunut muun muassa sosiolingvistiikan, klassisen ja uuden retoriikan, argumentaatioteorian, Hallidayn systeemis-funktionaalisen kieliteorian sekä kriittisen teorian pohjalta (Reisigl & Wodak 2001; Reisigl 2017), ja sen on sanottu olevan lähtökohdiltaan ”maltillisen konstruktivistista” (Reisigl 2017, 48).

Kriittisen diskurssianalyysin ja siten myös diskurssihistoriallisen analyysin avulla on tutkittu muun muassa rasismia, syrjinnän ja kan-

sallisen identiteetin muotoja erilaisissa teksteissä, kuten haastatteluis-
sa ja sanomalehtiteksteissä (Reisigl & Wodak 2001; Krzyżanowski &
Wodak 2009, Hjelm 2014; Wodak & Boukala 2015). Diskurssihistori-
allisen analyysimallin tavassa tarkastella kansallisen identiteetin
diskursiivista rakentumista tukeudutaan viiteen analyysia ohjaavaan
kysymykseen. Nämä kysymykset liittyvät puolestaan viiteen diskur-
siivisen strategian tyyppiin, joiden avulla ”meidän” ja ”muiden”, kan-
salliselle identiteetille keskeisten kategorioiden (ks. myös Trianda-
fyllidou 1998; 2001; Özkirimli 2000), rakentamista ja ylläpitämistä
kielenkäytössä voidaan tarkastella. Strategialla tarkoitetaan ”enem-
män tai vähemmän täsmällistä ja tarkoituksellista käytäntöjen suun-
nitelmaa (mukaan lukien diskursiiviset käytännöt), joka on omak-
suttu tietyn sosiaalisen, poliittisen, psykologisen tai lingvistisen
päämäärän saavuttamiseksi.” (Reisigl & Wodak 2001, 44.)

Diskurssihistoriallista analyysia ohjaavat viisi kysymystä ovat seu-
raavat:

1. Miten henkilöitä nimitään ja miten heihin viitataan lingvisti-
sesti? Nominaatiostrategioilla pyritään rakentamaan ja repre-
sentoimaan sosiaalisia toimijoita, kuten sisä- ja ulkoryhmiä.
2. Millaisia piirteitä, ominaisuuksia ja luonteenpiirteitä henkilöi-
hin liitetään? Kun aineistosta on identifioitu yksilöitä, ryhmien
jäseniä tai kokonaisia ryhmiä, predikaatiostrategioiden avul-
la näille annetaan erilaisia positiivisia tai negatiivisia määreitä.
3. Millaisten argumenttien ja argumenttiskeemojen avulla tietyt
henkilöt tai sosiaaliset ryhmät yrittävät oikeuttaa ja perustella
toisten mukaan ottamisen tai ulkopuolelle jättämisen? Argu-
mentaatiostrategioilla oikeutetaan sosiaalisille toimijoille an-
nettua määreitä.
4. Mistä perspektiivistä tai näkökulmasta nämä nimeämiset, attri-
butiot ja argumentit ilmaistaan? Perspektiivi- tai kehystämisen-
strategioilla ilmaistaan kuulumista tiettyyn diskurssiin.
5. Artikuloidaanko ilmaisut peittelemättä, tehostetaanko niitä tai
lievennetäänkö niitä? Tehostamis- ja lieventämisstrategioilla
vaikutetaan lausumien vahvuuteen. (Reisigl & Wodak 2001, 45.)

Diskurssihistoriallinen analyysimalli on laaja. Aineistojen tulisi periaatteessa olla suuria ja monipuolisia ja niiden keruussa tulisi käyttää eri aineistonkeruumenetelmiä (eri tekstigenrejä mutta myös kenttätyöaineistoa), ja lisäksi tutkimuksen tulisi olla otteeltaan monitieteistä (Reisigl & Wodak 2001, 35, 40; Wodak 2001, 65; Wodak & Weiss 2005, 127). Tutkimus ei pysyttele ainoastaan lingvistisenä, vaan siinä huomioidaan myös historiallinen, poliittinen, sosiologinen ja/tai psykologinen konteksti. Aineistojen, teorioiden, menetelmien ja tekstien moninaisuudella pyritään välttämään tutkimuksen vinoumat ja samalla sen muuttuminen politikoinniksi: diskurssihistorialliseen analyysimalliin sisältyy kantaottavuus sekä pyrkimys epäoikeudenmukaisten ja syrjivien käytäntöjen muuttamiseen. (Reisigl & Wodak 2001, 32–35.)

Yksi diskurssihistoriallisen analyysin keskeisistä piirteistä on kontekstien huomioiminen: Ruth Wodak ja Gilbert Weiss (2005, 127) ovat määrittäneet diskurssin väljästi ”tekstiksi kontekstissa”, ja tämä konteksti ymmärretään diskurssihistoriallisessa näkökulmassa varsin laajasti. Analyysissa tulisi huomioida sellaisia tekijöitä kuin lausuman välitön kielellinen konteksti, intertekstuaalisuus, tutkitun kielenkäytön ulkopuoliset tekijät kuten tilanteen muodollisuus ja osallistujien sukupuoli, sekä laajemmat sosiopoliittiset ja historialliset kontekstit (Reisigl & Wodak 2001, 40–41). Kontekstiin liittyy siis myös menetelmän nimessä oleva ”historiallisuus”. Esimerkiksi tietynä hetkenä pidetyllä puheella on paitsi oma välitön kontekstinsa, myös pitemmälle historiaan ulottuvat juurensa. Nämä olisi tunnettava mahdollisimman laajasti. Samoin erilaisilla kielenkäytön tavoilla on oma historiansa; kieli ja kielenkäyttö muuttuvat ajan saatossa. (Wodak 2001, 65, 70.)

Analyysimallin laajuus saattaa tehdä siitä hankalasti toteutettavan yksittäisessä tutkimusartikkelissa, tai jopa opinnäytteessä. Toisaalta Ruth Wodak nostaa esiin, ettei mitään mallia tule seurata orjallisesti vaan käsitteelliset työkalut tulee valita juuri käsillä olevaa tutkimusta silmällä pitäen (Wodak 2001, 64). Tässäkin luvussa analyysimallia sovelletaan vain osin: aineisto on pieni eikä analyysia suoriteta läheskään niin yksityiskohtaisesti tai monipuolisen aineiston pohjalta kuin sen voisi tehdä (Reisigl & Wodak 2001). Analyysia ohjaavien kysymysten ohella etenkin kontekstin mahdollisimman hyvä huomioimi-

nen on niitä elementtejä, joita diskurssihistoriallisesta analyysimallista tässä yhteydessä sovelletaan.

Diskurssihistoriallista analyysia on kritisoitu muun muassa siitä syystä, että teoria saattaa saada niin vahvan aseman, että se ohjaa tutkimustuloksia ja tekee tutkimuksesta ennalta-arvattavaa (Blommaert 2001; Verschueren 2001). Tämä on oleellinen huomio. Esimerkiksi edellä esitetyt analyysia ohjaavat kysymykset lähtevät siitä oletuksesta, että kansallisen identiteetin diskursiiviseen rakentamiseen liittyy nimenomaisesti ”meidän” ja ”muiden” kategoriat. Tämä jako, jota on painotettu myös nationalismitutkimuksessa, on kuitenkin monesti yksinkertaistava, ja sitä onkin täsmennetty muun muassa ”meidän” ja ”muiden” väliin jäävällä muukalaisen kategoriolla (Bauman 1997), sekä erottelemalla kansakunnalle erityisen merkittäviä ”toisia” erotuksena muista ”toisista” (Triandafyllidou 2001). Myös Wodak on itse todennut ”meidän” ja ”muiden” välisten rajojen olevan muuttuvia (Wodak 2012, 217). Lisäksi kansallisen pääoman käsite auttaa binääristä jaottelua paremmin tarkastelemaan yksilön tai ryhmän sijoittumista osaksi kansallista yhteisöä (Hage 2000; Konttori 2015a). Diskurssihistoriallista analyysia kohtaan kohdistettu kritiikki otetaan tässä luvussa huomioon etenkin siten, ettei analyysin lähtökohtana ole oletus Sarkozyn kommentteista löytyvästä binäärisestä jaottelusta. Se sijaan, että kysyttäisiin, miten Sarkozy tekee jakolinjaa ”meihin” ja ”muihin”, on tarkastelussa pikemminkin se, miten hän määrittelee islamia, muslimeja ja tasavaltaa.

Analyysin kohteeksi on valittu kolme tekstiä: kaksi näistä on Nicolas Sarkozyn pitämiä hyvin tunnettuja puheita ja yksi hänen vaalikirjansa vuoden 2017 presidentinvaaleja varten. Jokaisessa tekstissä kiinnitetään huomiota erityisesti siihen, mitä Sarkozy sanoo koskien islamia, muslimeita ja tasavaltaa. Aineiston ensimmäinen teksti ajoittuu kevääseen 2003, jolloin Nicolas Sarkozy toimi sisäministerinä. Hän piti puheen (Sarkozy 2003) suuren muslimijärjestöjen katto-organisaation, UOIF:n (*Union des Organisations Islamiques de France*) vuotuisessa kokoontumisessa Le Bourget'ssa. Puhe tunnetaan erityisesti kahdesta syystä: ensinnäkin siksi, että sisäministeri ylipäättään osallistui uskonnollisen yhteisön järjestämään kokoontumiseen (Laurence & Goodliffe 2013, 41), ja toiseksi, koska Sarkozy esitti, että musliminaisten tulee olla virallisia henkilöllisyystodistuksia

varten otetuissa valokuvissa paljain päin. John R. Bowenin mukaan kyseinen puhe oli aloituspiste lakiprosessille, joka johti näkyvien uskonnollisten tunnusmerkkien kieltämiseen valtion kouluissa syksystä 2004 alkaen (Bowen 2007, 98–104).

Toinen aineiston teksti (Sarkozy 2009) on vuodelta 2009, jolloin Sarkozy oli jo noussut Ranskan presidentiksi. Presidentin suora puhe senaatin ja parlamentin edustajille oli ranskalaisessa yhteiskunnassa erityinen tapaus, sillä vastaavanlaisia puheita on pidetty vain äni harvoin. Puheessaan presidentti Sarkozy käsitteli monia teemoja, joista yksi koski islamia, erityisesti kasvohunnun käyttöä. Islam ja kasvohunnut näyttelevät puheessa melko pientä roolia, kun asiaa tarkastelee siltä kannalta, paljonko presidentti Sarkozy niitä käsittelee. Kuitenkin erityisesti Sarkozyn kommentista burkan yhteensopimattomuudesta tasavallan arvojen kanssa muotoutui merkittävä hetki prosessissa, joka lopulta johti kasvot peittävän vaatetuksen kieltämiseen vuonna 2010.

Aineiston kolmas teksti on Sarkozyn syksyllä 2016 julkaistun vaalikirjan *Tout pour la France* (Sarkozy 2016) toinen luku, ”Identiteetin haaste” (*Le défi de l'identité*). Islamin ja muslimien käsittely keskittyy kirjassa tähän lukuun, vaikka ne nousevat muutamaankin otteeseen esiin myös muualla kirjassa. Tämä aineiston kolmas teksti eroaa kahdesta aiemmasta siinä, että kyseessä on kirjan luku, ei puhe, eikä sillä siten ole yhtä rajattua yleisöä kuin vuosina 2003 ja 2009 pidetyillä puheilla.

”Ranskassa ei ole kuin yksi laki”

Ranskan muslimineuvoston (CFCM) ensimmäiset vaalit järjestettiin huhtikuun alkupuolella 2003, ja pian sen jälkeen huhtikuun 19. päivänä sisäministeri Sarkozy piti puheen neuvoston yhden merkittävimmistä jäsenistä, *Union des Organisations Islamiques de France*-kattojärjestön vuosittaisessa tapaamisessa. Hänen puheensa keskittyi pitkälti vastapidettyihin vaaleihin sekä CFCM:n merkitykseen ranskalaisessa yhteiskunnassa. Puhe muistetaan kuitenkin ennen muuta Sarkozyn lyhyestä kommentista koskien pään peittämistä henkilötodistuksiin tulevissa kuvissa. Näin Sarkozyn puhe voidaan nähdä

yhtenä osana laajaa yhteiskunnallista keskustelua, joka alkoi vuonna 1989 kolmen muslimityön erottamisesta koulusta huivinkäytön takia. Keskustelun fokuksessa oli laïcité-periaate, jonka mukaisesti opettajat – valtion virkamiehet – eivät voi neutraaliusvaateen takia osoittaa omaa uskonnollista vakaumustaan työssään. Tämä oli jo pitkään ollut itsestäänselvyys, mutta huivien myötä aukesi keskustelu siitä, koskeeko sama neutraaliuden vaade myös oppilaita. Lopulta keuhalla 2003 perustettiin useampikin selvitysryhmä ratkomaan tätä kysymystä, ja lopputuloksena syntyi vuonna 2004 voimaan astunut laki, joka kieltää ei ainoastaan päähuivit, vaan kaikki näkyvät uskonnolliset tunnusmerkit valtion kouluissa. (Bowen 2007; Scott 2007.) Päähuivien käyttö oli siten politisoitunut kysymys jo ennen Sarkozyn puhetta.

Puheensa alkupuolella Sarkozy keskittyi kiittelemään muslimeja näiden osoittamasta halukkuudesta olla ranskalaisia ja lähteä keskustelemaan valtion kanssa heitä edustavan uuden toimielimen, CFCM:n kautta. Sarkozy korostaa muslimien kuulumista Ranskaan sekä heidän tasavertaisuuttaan muiden kansalaisten kanssa:

Ranskan muslimit ovat selkeästi todistaneet halukkuutensa olla ranskalaisia kuten muutkin, olla Ranskan muslimeita, jotka harjoittavat ranskalaisista islamia. – Ei ole hyväksyttävää, että muslimia pidetään erilaisena kansalaisena Ranskassa, kansalaisena, jolla ei olisi oikeutta elää omaa uskontoaan, siirtää sitä lapsilleen, arvostuksella ja kunniallisuudella. (Kaikki käännökset kirjoittajan.)

Tässä katkelmassa sisäministeri viittaa muslimeihin ihmisinä, joiden tulee todistaa olevansa kelvollisia ranskalaisia. Tämä asettaa muslimit jossain määrin epäilyttävään asemaan, sillä he eivät ole lähtökohtaisesti ranskalaisia kuten muutkin, vaan tämä tulee todistaa. Sarkozy rajaa myös islamin uskoa puhumalla nimenomaan ranskalaisesta islamista (*islam de France*), määrittämättä sitä kuitenkaan tässä yhteydessä sen tarkemmin. Kunhan muslimien itsensä ja heidän harjoittamansa islamin ranskalaisuus on todistettu, heillä on oikeus elää omaa uskontoaan ja tulla kohdelluiksi tasa-arvoisesti muiden kansalaisten kanssa.

Sarkozyn puheessa ranskalaisuudeksi määrittyy tasavallan arvojen ja lakien hyväksyminen ja noudattaminen. Tässä asiassa sisäministeri

on ehdoton. Hän nostaa esimerkiksi ennen muuta laïcité-periaatteen noudattamisen:

Laïcité on tasavaltamme perustavaa laatua oleva periaate. Kaukana uskontojen vihollisesta, se on periaate, jonka mukaan tasavalta takaa uskonnon harjoittamisen, kaikkien uskontojen, ilman yhdenkään suosimista. Toisin sanoen, heti kun uskonto on yhteensopiva tasavallan lain kanssa, jokainen voi olla vapaa harjoittamaan uskontoaan.

Sarkozy viittaa mitä ilmeisimmin vuoden 1905 uskonnon ja valtion erottavaan lakiin, jota siis pidetään laïcitén juridisena perustana. Laïcitén Sarkozy kuvaa tasavallalle perustavanlaatuisena (*fondamental*) periaatteena, jonka noudattaminen toimii porttina täyteen kansalaisuuteen. Kuten hän hetkeä myöhemmin lisää, CFCM:n perustaminen antaa islamille mahdollisuuden ”istua tasavallan pöytään” samaan tapaan kuin muut uskonnot. ”Tämä vaatii sitä, että islam kunnioittaa täydellisesti tasavallan lakeja.” Ja tässä suhteessa ministeri näkee ongelman:

Ranskassa ei voi olla islamia, joka pitää sisällään tasavallan arvojen vastaisen diskurssin. Tämä islam on laitton Ranskassa ja vetäisin siitä kaikki johdopäätökset. Vuoden 1905 lain mukaan kaikki puhe uskonnonharjoituksen paikassa, joka kannustaisi vastustamaan lakeja tai yllyttämään osaa kansalaisia toisia vastaan, on rangaistavaa. – – Ranskassa ei ole kuin yksi laki, tasavallan laki. – – Laki määrää, että henkilökortin (*carte nationale d’identité*) haltijan tulee olla valokuvassa paljain päin, oli kyseessä mies tai nainen. Tätä velvoitetta noudattavat katolilaiset, kuten kaikki Ranskassa asuvat naiset. Mikään ei oikeuttaisi, että musliminaiset voisivat nauttia erilaisesta laista. – – Jos vaaditte erilaista lakia, ette voi vaatia samoja oikeuksia kuin muut uskonnot.

Sarkozyn sanavalinnat ovat jyrkkiä ja ehdottomia, kun hän rajaa islamia, jolle löytyy paikka tasavallan pöydässä. Mielenkiintoisesti hän tekee tätä rajausta ennen muuta lain suhteen: islam, joka ei sitoudu tasavallan arvoihin, on laitton. Arvojen tarkka määrittely ei kuitenkaan ole lainopillinen kysymys. Laissa kylläkin määritellään esimerkiksi uskontojen rahoitukseen liittyviä seikkoja, mutta vapaus, veljeys, tasa-arvo ja laïcité ovat kaikki avoimia erilaisille tulkinnoille, myös tilanneriippuvaisesti. Tämä ilmeni selkeästi myöhemmin vuonna 2003

tehdyissä selvityksissä huivin käytöstä kouluissa. Esimerkiksi vapaus voi tarkoittaa vapautta pukeutua kuten haluaa tai vapautta kodin painostuksesta, tulkitsijasta riippuen. Laicité voi tarkoittaa vapautta harjoittaa uskontoa ja siten huivin pitämistä koulussa, tai kouluympäristön neutraaliutta, pitäen sisällään niin opettajien kuin oppilaidenkin pukeutumisen. (Konttori 2015a.) Kun Sarkozy vaatii sitoutumista tasavallan arvoihin, lähtee hän oletuksesta, että näistä arvoista löytyisi yhteinen tulkinta. Tämä ei kuitenkaan ole todellisuutta. Siten vaadetta lain noudattamisesta voidaan pitää selkeänä, mutta vaadetta sitoutua tasavallan arvoihin selvästi monitulkintaisempana kysymyksenä.

Ranskalaiseen yhteiskuntaan sopimattomaksi islamiksi määritetty tässä katkelmassa islam, joka ei täydellisesti sitoudu maan lakeihin ja arvoihin. Esimerkiksi nousee musliminaisten päähuivi henkilökorissa, mikä on selkeän sukupuolittunut kysymys. Sarkozy'n sanoista välittyy myös näkemys, ettei islam nykyisellään vielä ole täysin ns. salonkikelpoinen, löytyyhän muslimeiden keskuudesta käytänteitä, jotka ovat ristiriidassa lain kanssa. Laicitén määrittely tasavallalle keskeiseksi periaatteeksi puolestaan korostaa sen merkitystä: kyse ei ole vain vuoden 1905 lain noudattamisesta vaan sitoutumisesta yhteen tasavallan peruspilareista. Vahva, kaikkien kansalaisten yhtäläisiä oikeuksia ja velvollisuuksia korostava puhe sijoittuu osaksi perinteistä republikanistista diskurssia, joskin eroten kaikkein jyrkimmästä laicitén tulkinnasta, jonka mukaan uskonto itsessään on yhteiskunnan kannalta vähintään potentiaalinen ongelma, ellei jopa uhka (Davie 2012, 237). Sarkozy nimittäin toteaa puheessaan, että tasavallan arvoja selkeästi kunnioittava uskonto on positiivinen tekijä yhteiskunnassa.

Puheesta voi erottaa kolme erilaista tapaa puhua islamista ja muslimeista Ranskassa. Ensinnäkin Sarkozy kiittää muslimeita heidän halukkuudestaan olla ranskalaisia kuten muutkin ja korostaa, että muslimeiden tulee saada ansaitsemansa arvostus ja kohtelu ranskalaisessa yhteiskunnassa. Näin hän rakentaa muslimeista kuvaa tasaveroisina kansalaisina, joiden uskonto ei asetu vastakkaiseksi tasavallan kanssa: ” – – kansalaisia kuten kaikki ranskalaiset, jotka vain tunnustavat uskontoa, joka on kollektiivisessa elämässämme uudempi kuin muut ja joka siten tulee demystifoida.” Toiseksi Sarkozy rajaa sitä, millainen islamin tulee Ranskassa olla, jotta se on hyväksyttävää ja muslimit oi-

keutettuja harjoittamaan uskontoaan. Tässä tärkeintä roolia näyttelee Ranskan arvoihin ja lakeihin sitoutuminen, kuten jo edellä on esitetty. Sarkozy nostaa esiin myös imaamit, joiden kielitaidosta ja ranskalaisen kulttuurin tuntemisesta hän on huolissaan. Sarkozy toteaaakin, että islamin täydellinen integroituminen Ranskaan vaatisi sitä, että imaamit ovat täydellisesti integroituneita. Tässä yhteydessä islam näyttäytyy vielä osin ranskalaisuuden ulkopuolisena, onhan maassa paljon vierasmaalaisia, myös kieltä taitamattomia imaameja.

Kolmanneksi Sarkozy esittää erinäisiä kommentteja, jotka ovat sanelunaloilta niin jyrkkiä, että ne voi luokitella eräänlaisiksi uhkauksiksi. Tällainen on esimerkiksi yllä esitetty ajatus siitä, että tasavallan arvoihin sitoutumaton islam on laitton, samoin kuin toteamus, ”Jos vaaditte erilaista lakia, ette voi vaatia samoja oikeuksia kuin muut uskonnot.” Myös puheen lopetus on dramaattinen:

Kansallinen yhteisö ojentaa teille käden. Se katsoo teitä. Olette vastedes tilivelvollisia Ranskan muslimeista syntyvästä mielikuvasta. Tarttukaa tähän tasavallan ojentamaan käteen. Älkää tuottako sille pettymystä, sillä seuraukset olisivat suunnattomat.

Sarkozy rakentaa diskursiivisesti tässä katkelmassa tasavallan ulkopuolista islamia. On toisaalta kansallinen yhteisö, toisaalta muslimit, joille ojennetaan käsi. Islam ei ole vielä lunastanut paikkaansa tasavallan pöydässä, mutta sille tarjotaan paikkaa siinä. On oletettavaa, että Sarkozy tarkoittaa nimenomaan uuden islamia edustavan muslimineuvoston, CFCM:n olevan tilivelvollinen siitä kuvasta, joka Ranskan muslimeista yhteiskunnassa vallitsee. Hän kuitenkin osoittaa sanansa UOIF-järjestön kokousväelle. Sarkozyn käyttämien tiukkojen ilmaisujen taustalla on oletettavasti se, että UOIF:llä on monesti katsottu olevan yhteyksiä Egyptin Muslimiveljeskuntaan, ja sen lojaaliutta tasavaltaa kohtaan on kyseenalaistettu. Vahvat sanat siitä, millainen ranskalaisen islamin tulee olla ja millainen se ei missään nimessä saa olla, voivatkin pohjautua siihen, kenelle ne on osoitettu. Voidaan spekuloida, olisiko Sarkozy puhunut yhtä vahvasti, jos kullijakunta olisi koostunut Pariisin moskeijan edustajista, moskeija kun on perinteisesti tehnyt yhteistyötä valtion kanssa.

Puheen viimeinen lause on selvä varoitus: jos ette toimi tasavallan lakien ja arvojen mukaisesti, tulee siitä seuraamuksia. Tämä on erittäin vahva ilmaus, ja sen painoarvoa lisää se, että puhujana on uskontoasioistakin vastaava sisäministeri. Samalla se alleviivaa pitkin puhetta esiin nousutta määrittelyä ranskalaiselle islamille. Vain tasavallan arvoja ja lakeja, erityisesti laicitéta kunnioittava islam on oikeutettu samaan kohteluun muiden uskontojen kanssa.

“Burka ei ole tervetullut Ranskaan”

Kesäkuun 22. päivänä 2009 presidentti Sarkozy puhui kansalliskokouksen ja senaatin jäsenille (Sarkozy 2009). Tämä jo itsessään tekee puheesta mielenkiintoisen, sillä vastaavaa ei ollut tapahtunut Ranskassa pitkiin aikoihin; itse asiassa valtion päämiehen oli ollut vuodesta 1875 saakka kiellettyä puhua suoraan kansalliskokouksen ja senaatin jäsenten edessä. Kyseessä oli siten harvinainen tilaisuus. Sarkozyn puheen aiheena oli Ranskan tila ja tulevaisuus vuonna 2008 alkaneen globaalien talouskriisien seurauksena.

Puheessaan Sarkozy nostaa esille vallitsevan tilanteen ainutlaatuisuuden ja tuo monin tavoin esiin sen, että valoisampi tulevaisuus vaatii monia suuria reformeja Ranskassa. Hän pohtii globalisaation eri muotoja, korostaa inhimillisen ja sosiaalisen kehityksen merkitystä taloudellisen kehityksen rinnalla, kysyy, miksi uudistusten tekeminen on Ranskassa niin hidasta, nostaa esiin muun muassa eläkeuudistuksen ja puolustaa yliopistoihin investoimisen merkitystä. Kyseessä on laajahko linjaus siitä, miten Ranskalle saadaan entistä parempi tulevaisuus, ei vain taloudellisesti vaan myös inhimillisesti.

Kansallisen identiteetin tarkastelun kannalta puheen keskeistä osaa näyttävät Sarkozyn kommentit arvoista. Hän aloittaa keskustelun niistä toteamalla seuraavasti:

Me kaikki rakastamme maatamme. Me jaamme samat perusarvot. Me haluamme, että jokaisella on samat oikeudet ja velvollisuudet, että jokainen tuntee itsensä arvostetuksi, että jokaisella on paikkansa yhteiskunnassa. Tasavaltalainen malli pysyy yhteisenä referenssinämme.

Me-pronominin käyttö on yksi kansallisen identiteetin diskursiivisen rakentamisen mielenkiintoinen elementti (Wodak ja muut 2009, 45–47). Sillä luodaan kuvaa yhtenäisestä joukosta ihmisiä, jotka ovat ”samalla puolella”. *Me* voi viitata esimerkiksi pariskuntaan, sukuun, urheilujoukkueen jäseniin tai vaikka kaikkiin kansalaisiin. Yllä olevassa esimerkissä pronominin käyttö on siinä mielessä epätarkkaa, että sillä voidaan viitata niin läsnäolijoihin kuin kaikkiin ranskalaisiin. Sarkozyn puheen kohdalla voidaan olettaa hänen viittaavan läsnäolijoihin, mutta toisaalta hänen korostamansa tasavaltalaisen mallin mukaisesti perusarvojen tulisi olla kaikkien ranskalaisten jatkamia.

Mitä suuremmasta joukosta ihmisiä on kyse, sitä todennäköisempää on, että me-pronominin luomasta yhtenäisyyden kuvasta huolimatta ihmisjoukon sisällä on todellisuudessa paljonkin erottavia tekijöitä. Yllä olevassa sitaatissa Sarkozy rakentaa yhtenäistä kuvaa niin Ranskan perusarvoista kuin tasavaltalaisesta mallistakin, ikään kuin näistä olisi olemassa ranskalaisessa yhteiskunnassa yleisesti hyväksytyt tulkinnat. Kuitenkin kansallisesti keskeiset arvot ja republikanismi ovat olleet niin historian saatossa kuin 2000-luvullakin monien (uudelleen)määrittelyjen kohteena ja ne kaikki voidaan ymmärtää usealla eri tavalla. (Jennings 2000; Laborde 2008; Konttori 2015a.)

Siirtolaisten kohdalla republikanismin perinteinen malli on tarkoittanut vaatimusta assimilaatiosta, mutta siirtolaisuuden merkittävä kasvu, globalisaatio ja Euroopan integraatio ovat alkaneet horjuttaa tätä näkemystä (Wihtol de Wenden 2007, 48, 53). Vapaus, veljeys, tasa-arvo ja laïcité ovat tasavaltalaisen mallin kulmakiviä. Ne viestivät tasa-arvoisesta kansalaisten joukosta, jonka jäsenet toimivat autonomisesti, omien ryhmäsidonnaisuuksiensa yläpuolelle nousten yhteisen hyvän puolesta. Se, kuinka hyvin tämä toteutuu käytännössä, on luonnollisesti oma kysymyksensä, mutta ideaalina republikanismi elää edelleen vahvana.

Puheessaan Sarkozy pohtii vapauden, tasa-arvon ja laïcitén tilaa ranskalaisessa yhteiskunnassa. Islam nousee esiin laïcitén yhteydessä. Sarkozy määrittelee laïcitén neutraaliuden ja kunnioituksen periaatteeksi, joka ei ole uskontovastainen. Hän myös nostaa esiin muslimien kokeman suvaitsemattomuuden ja toteaa hyvin samaan tapaan kuin vuoden 2003 puheessaan Le Bourget'ssa: ”Tasavallassa islamin

(*la religion musulman*) tulee olla yhtä lailla arvostettu kuin muidenkin uskontojen.” Sarkozy tukeutuu tässä niin veljeyden, tasa-arvon kuin laicitén ihanteisiin, ilmaisten samalla, ettei tilanne ole niin hyvä kuin sen tulisi olla.

Ilman johdattelua aihepiiriin, Sarkozy siirtyy käsittelemään kysymystä burkan käytöstä Ranskassa:

Burkan käyttöön liittyvä ongelma ei ole uskonnollinen ongelma. Se on vapauteen ja naisen arvokkuuteen (*dignité*) liittyvä ongelma. Se ei ole uskonnollinen tunnus, se on orjuutuksen tunnus, se on alentamisen tunnus. Haluan sanoa juhlallisesti / vakavasti (*solennellement*), burka ei ole terve tullut Ranskaan. Emme voi hyväksyä maassamme naisia, jotka ovat vankeina ristikon takana, irrotettuina kaikesta sosiaalisesta elämästä, identiteetistään riistettyinä. Se ei ole käsityksemme naisen arvokkuudesta. Parlamentti on halunnut tarttua tähän kysymykseen. Se on paras tapa edetä. Tarvitaan keskustelu, jossa kaikki näkökulmat pääsevät julki. Missä muualla kuin parlamentissa ne voitaisiin paremmin ilmaista? Mutta sanon teille, meidän ei pidä hävetä arvojamme. Meidän ei pidä pelätä niiden puolustamista.

Tämän jälkeen Sarkozy siirtyy puhumaan vapaudesta, eikä islamia, muslimeita tai burkaa enää mainita puheessa.

Tekstikatkelma on monessakin mielessä mielenkiintoinen. Ensimmäiseksi huomio kiinnittyy nimeämiseen. Presidentti käyttää nimitystä burka, joka viittaa ennen muuta Afganistanissa käytössä olevaan, pääläelta nilkkoihin asti naisen peittävään vaatteeseen. Burka on kuitenkin Euroopassa erittäin harvinainen, ja kasvonsa peittävät naiset käyttävät yleisemmin niqab-kasvohuntua. Puhe burkasta linkittää Ranskassa kasvonsa peittävät naiset aiheetta Afganistanin Taliban-hallintoon ja siten naisten voimakkaasti alistaiseen asemaan. Tämä kysymys burka-termin ongelmallisuudesta nousi myöhemmin esiin, kun parlamentaarinen selvitysryhmä järjesti kuulemistilaisuuksia niin sanotun täyshunnun (*voile intégral*) käytöstä Ranskassa (Konttori 2015a, 205–207).

Sarkozy määrittää puheessaan burkan islamin uskon ulkopuolelle eli tekee teologisen kannanoton siitä, mikä islamiin kuuluu ja mikä ei. Tätä voidaan pitää kyseenalaisena valtion ja uskonnon eroa korostavan valtion päämieheltä. Hän ei perustele esittämiään määritelmiä

sen kummemmin, vaan kuvaa burkan orjuutuksen ja alentamisen tunnukseksi, joka vangitsee ja eristää naisen. Orjuuden, vankeuden ja alentamisen kaltaiset sanavalinnat ovat erityisen vahvoja ja kertovat eksplisiittisesti presidentin kielteisestä kannasta kasvot peittävää vaateetusta kohtaan.

Kansallisen identiteetin diskursiivinen rakentaminen näkyy tekstiotteessa jälleen me-pronominin käytössä sekä puheena arvoista. Sarkozy puhuu ”meistä”, joilla on tietty käsitys naisten arvokkuudesta ja joiden tulee kyetä puolustamaan arvojaan. ”Me” emme myöskään voi hyväksyä naisten alistamista tai orjuuttamista. Tässäkin yhteydessä on aiheellista kysyä, puhuuko presidentti läsnäolijoista vai ranskalaisista yleensä. Samoin, kuten edellisen tekstikatkelman kohdalla, tässäkin rakentuu kuva yhteisistä, yksiselitteisistä arvoista, joita ei tule hävetä vaan puolustaa. Burka asettuu presidentin puheessa näiden arvojen vastaiseksi ja siten ”meille” vastakkaiseksi. Presidentti itse puolestaan sitoutuu voimakkaasti vapauden kaltaisiin perusarvoihin.

Sarkozyn toteamus siitä, että ”burka ei ole tervetullut Ranskaan”, sijoittaa kyseisen vaatekappaleen Ranskan ja ranskalaisten arvojen ulkopuolelle. Kansallinen määrittely on jälleen sukupuolittunutta, sillä miehet eivät käytä burkaa, vaikka voivat toki sen käyttöä puolustaa. Sarkozyn sanavalinnat kohdistuvat yhteen vaatekappaleeseen. Islam ja muslimit hän pyrkii pitämään tasavallan sisäpuolella, vaikkakin puhe burkasta koskee tosiasiallisesti myös sen käyttäjiä. Naiset ovat kuitenkin pikemminkin uhreja kuin aktiivisia tasavallan arvojen vastustajia Sarkozyn puheessa. Se, voidaanko burka tai ylipäätään kasvot peittävä vaateetus todella irrottaa islamin uskosta, on kyseenalaista. Kasvot peittävä vaateetus on pienen osan muslimioppineista näkemys siitä, kuinka musliminaisen tulisi pukeutua (Shadid & van Koningsveld 2005). Lisäksi kasvonsa peittävät naiset itse näkevät tutkimusten mukaan pukeutumisensa osana uskonnonharjoitustaan ja omaa vakaumustaan ja kasvojen peittämisen omana vapaana päätöksensä. Näin on Ranskassa, mutta myös esimerkiksi Belgiassa ja Tanskassa (Bouteldja 2014; Brems 2014). Sarkozyn väite siitä, ettei burka ole uskonnollinen tunnus vaan alistamisen väline, on kiistanalainen.

”Haluamme ranskalaisen islamin. Kieltäydymme islamista Ranskassa”

Vuonna 2016 ilmestyneessä vaalikirjassaan Sarkozy kirjoittaa islamista ja muslimeista erityisesti identiteetin haastetta käsittelevässä luvussa. Islam ei kuitenkaan ole luvun pääaihe, vaan siinä pohditaan muun muassa kansallisen identiteetin merkitystä, ranskalaisen integraatiopolitiikan epäonnistumista, siirtolaisuutta ja kulttuuripolitiikkaa.

Presidenttiehdokas Sarkozy kirjoittaa ranskalaisen identiteetin muodostumisesta ja sen yhdistävästä voimasta. Identiteetti on hänen mukaansa muotoutunut nykyiseen muotoonsa aikojen saatossa ja siihen on yhdistynyt monia eri identiteettejä. Tämä näkemys viestii identiteetin ymmärtämisestä staattisena. Sillä on ollut oma muotoutumisvaiheensa, mutta siitä on myös tullut jossain vaiheessa ”valmis”. Samalla rakentuu kuva identiteetistä, joka ei enää ole kykenevä yhdistämään itseensä uusia ajatuksia, tapoja ja arvoja. Kansallista identiteettiä siirrettiin Sarkozyn mukaan pitkään onnistuneesti eteenpäin niin kouluissa kuin kotonakin. Kansallinen identiteetti ei kuitenkaan enää yhdistä ranskalaisia yhtä tehokkaasti kuin ennen, ja tähän on syynä suurelta osin liian löysä integraatiopolitiikka.

Sarkozyn mukaan tasavalta on sallinut liikaa eroavaisuuksia ja provokaatioita eivätkä kaikki enää pidä sopivana esimerkiksi Ranskan kristillisistä juurista puhumista. Sarkozy ei viittaa identiteetistä puhuessaan kuin kerran kristillisyyteen, mutta sen esiin nostaminen on kuitenkin huomionarvoista. Ranskalaisuuden ja kristillisyyden yhdistäminen on tyypillisempää Kansallisen rintaman edustajille kuin muiden puolueiden edustajille, mutta toisaalta Sarkozyn presidentinvaalikampanjoiden analyyseissa on alusta alkaen puhuttu hänen flirttailustaan äärioikeiston äänestäjien kanssa (Emery 2010).

Sarkozy peräänkuuluttaa siirtymistä integraatioajattelusta assimilaatiopolitiikkaan:

Hänen [uuden tulokkaan] täytyy assimiloitua, toisin sanoen tulla ranskalaiseksi, ei ainoastaan kansallisuudeltaan vaan myös arvojen, kulttuurin, elämäntavan osalta. Me emme ole anglosakseja, jotka antavat yhteisöjen elää rinnakkain, niin että ne eivät välitä toisistaan tai ainakaan sekoitu. Me olemme kansallinen yhteisö, yksi ja jakamaton. Meidän tulee siis assi-

miloida, ei ainoastaan integroida, toisin sanoen kieltäytyä ottamasta huomioon jokaista eroavaisuutta.

Lainaus kertoo vahvasta sitoutumisesta perinteiseen republikanismiin, jota on kuvattu kulttuurisokeaksi (Jennings 2000). Erityisesti julkisessa tilassa kansallinen kulttuuri ja identiteetti ovat hallitsevia, ja muut mahdolliset kulttuuriset ja identiteettiin liittyvät piirteet tulee pitää yksityisen alueella. Kansalliseen identiteettiin ja kulttuuriin sopeutuminen ei kuitenkaan Sarkozyn mukaan riitä, vaan niihin tulee sulautua. Tällä ajattelulla on luonnollisesti suuri vaikutus maahanmuuttajien ja eri etnisten, kulttuuristen ja uskonnollisten vähemmistöjen mahdollisuuksiin säilyttää omia perinteitään. Sarkozyn mukaan Ranskaan, joka on ”yksi ja jakamaton”, ei sovi syntyä erillisiä väestöryhmiä. Ilmaisuihin *yksi ja jakamaton* on suoraan Ranskan perustuslain alusta, mikä antaa sille erityistä painoarvoa. Kyse ei ole ainoastaan Sarkozyn itsensä, vaan myös perustuslain näkemyksestä. Me-pronominin käyttö on tässä yhteydessä loogista, rakentaahan se kuvaa yhteisestä ihmisjoukosta, ranskalaisista.

Sarkozyn vaade assimilaatiosta on askel taaksepäin ranskalaisessa politiikassa. Virallisesti maassa siirryttiin assimilaatiopolitiikasta integraatiopolitiikkaan 1980-luvulla. Integraatio ei ranskalaisessa kontekstissa tarkoita esimerkiksi ryhmäoikeuksien tunnustamista, mutta siinä sitoudutaan kulttuurisen monimuotoisuuden kunnioittamiseen. Sarkozy toi Villardin ja Sayeghin mukaan presidenttivuosiensa (2007–2012) siirtolaisuutta ja kansallista identiteettiä käsitelleisiin keskusteluihin takaisin assimilaatiota korostavia piirteitä, ja hänen vaalikirjassaan vaatimus assimilaatiosta on selkeä. (Villard & Sayegh 2013, 242, 250–251.)

Samaan tapaan kuin edellä analysoiduissa teksteissä Sarkozy esittää islamille ja muslimeille monia reunaehtoja. Muslimien suhteet ulkomaisiin hallituksiin tulee olla läpinäkyvät, erityisesti rahoitukseen liittyvissä kysymyksissä. Kasvojen peittämisen kieltävän lain valvomisen tulee olla tehokasta, ja niiltä, jotka rikkovat lakia toistuvasti, tulisi keskeyttää kaikki sosiaali- ja perhetuet. Islam on yhdistyvä maan kulttuuriseen, poliittiseen ja moraaliseen kontekstiin ja lisäksi panostaa pyhien tekstien kriittiseen ja kontekstualisoivaan tarkasteluun. Islam ranskalaisuus on edelleen Sarkozyn ajattelussa epätäydellistä:

”Me haluamme ranskalaisen islamin. Me kieltäydymme islamista Ranskassa.” Me-pronominin käytöllä Sarkozy viestittää, ettei kyse ole vain hänen vaan laajemman (kansallisen) yhteisön näkemyksestä. Islamin tulee olla ranskalaista, eikä islam voi olla Ranskassa oma erillinen yksikkönsä.

Kasvot peittävän vaatetuksen ohella Sarkozy nostaa kirjassaan lyhyesti esiin päähuivit. Samaan tapaan kuin vuoden 2003 puheessaan hän vaatii samoja sääntöjä kaikille ja korostaa tasavallan lakien ja arvojen merkitystä:

Nyt täytyy ilmaista sama sääntö kaikille. Jokaisen yksilön vapaus tulee olla tasavallan lain rajoittama. Tämä koskisi tietenkin kaikkia vaatteita, joilla on uskonnollinen merkitys. Yhtäkään poikkeusta ei voida enää hyväksyä. – – Kuulen argumentin, jonka mukaan täysi-ikäinen nuori tyttö saa käyttää omaa päätösvaltaansa ja siten valita vaatteensa. Ongelmana on se, että yhteisön ja perheen painostuksesta on tullut niin painavaa, että nämä tytöt ovat todella paljon vähemmän vapaita kuin sanotaan. Tämä on tyypillinen esimerkki vähemmistön ”tyranniasta”.

Yllä olevassa katkelmassa Sarkozy asettaa yksilönvapauden alisteiseksi tasavallan laille, samaan tapaan kuin hän asetti uskonnonvapauden laille alisteiseksi vuoden 2003 puheessaan. Ranska on monin tavoin hyvin yksilökeskeinen maa, mutta yksilön oikeudet eivät ainakaan Sarkozyn näkemyksen mukaan voi mennä tasavallan etujen edelle. Myöhemmin kyseisessä luvussa Sarkozy sanoo kuitenkin hieman ristiriitaisesti, että kaikille samat säännöt suojelevat yksilönvapautta.

Sarkozy myös määrittää päähuivin käytön kielteiseksi, koska sen takana on hänen tulkintansa mukaan painostusta. Tytöt eivät siten käytännössä pysty toteuttamaan vapaata tahtoaan. Tämä näkemys painostuksen merkityksestä huivin käytölle oli yksi keskeinen argumentti vuoden 2003 selvityksissä, joiden myötä näkyvät uskonnolliset tunnusmerkit kiellettiin lailla valtion kouluista (Konttori 2015a). Siten Sarkozy asettuu osaksi laajempaa (ranskalaista) diskurssia, jossa huivit ja vapaa tahto nähdään toisilleen vastakkaisina. Tälle diskursseille ominaisesti hän ei perustele väitettään tyttöjen kokemasta painostuksesta.

Vähemmistön ”tyrannia” on ilmaisuna vahva ja viestii Sarkozyn kielteisestä näkemyksestä. Vähemmistöllä ei ole oikeutta vaatia eri-

tyiskohtelua muihin nähden, vaan säännöt ovat kaikille samat. Vähemmistön piirissä myös kohdellaan naisia eriarvoisesti, kun heitä painostetaan pukeutumaan tietyllä tavalla. Ilmaisuuksien istuu hyvin traditionaalisen, kulttuurisokean republikanismin ajattelumalliin, jossa vähemmistöidentiteettiä nähdään pääsääntöisesti kielteisenä. Ranskassa on eittämättä tapauksia, joissa tyttöjä painostetaan pukeutumaan tietyllä tavalla, mutta ilmiön yleisyydestä ei ole kunnollista tietoa. Tästä huolimatta puhe painostuksesta ja tyttöjen vapauden rajoittamisesta on ollut hyvin yleistä huiveista käydyissä keskusteluissa, samoin kuin keskusteluissa kasvot peittävästä vaatetuksesta.

Lopuksi

Ajatus uskonnon ja modernin maailman yhteensopimattomuudesta – ja siten uskonnon hiipumisesta modernisoitumisen myötä – oli vielä 1900-luvulla vahva. Vuosisadan loppupuolella ja erityisesti 2000-luvun alussa yhteiskuntatieteelliseen keskusteluun nousi näkemys, jonka mukaan jumala on tehnyt paluun, erityisesti moderneihin länsimaihin (esim. Micklethwait & Wooldridge 2009). Siitä, onko tällaista ”paluuta” todella tapahtunut, voidaan keskustella ja keskustellaanikin (Hjelm 2015). Virallisesti sekulaarin Ranskan kohdalla voidaan sanoa, ettei jumala ole missään vaiheessa kadonnut ainakaan politiikan kentältä. Poliitiikka ei perusteiltaan ole uskonnollista, mutta valtion ja uskonnon erosta huolimatta Ranskassa valtio on ollut jatkuvasti kiinnostunut rajaamaan ja ohjaamaan uskonnon harjoittamista oikeanlaiseksi katsomaansa suuntaan (Konttori 2013; 2015a; 2015b). Nicolas Sarkozy on omalta osaltaan toiminut juuri tässä viitekehyksessä. Siten edellä esitetyt esimerkit eivät ole yksittäisen poliitikon yksittäisiä lausumia, vaan osa ennen muuta 1980-luvulle ulottuvaa keskustelua islamin ja muslimien asettumisesta osaksi ranskalaista yhteiskuntaa ja identiteettiä, mutta myös pitemmälle ulottuvaa toimintamallia, jossa valtio harjoittaa hallintaa uskontoja kohtaan.

Sarkozy toteaa tarkastelluissa teksteissä sitoutuvansa tasavaltalaiseen perinteeseen. Hänen tulkintansa on ennen muuta perinteinen, kulttuurisokea näkemys ranskalaisen identiteetin ylemmyydestä suhteessa kaikkiin muihin identiteetteihin. Hän korostaa useaan ottee-

seen, ettei läicite tarkoita uskonnonvastaisuutta, mutta uskontojen on sopeuduttava tiettyyn malliin, jotta ne saavat kaikki niille kuuluvat oikeudet. Hän puhuu tasavallan arvoista ja laeista, joista ei voida neuvotella ja joita islamin on noudatettava tarkalleen. Sarkozyn linja islamin suhteen on tiukka, ja se tiukkenee mentäessä kohti vuoden 2017 vaaleja. Samalla tiukkenee hänen yleinen linjansa suhteessa kulttuuriin ja esimerkiksi kielellisiin eroihin. Ranskalaiset arvot ja elämäntavat tulisi olla kaikkien hyväksymiä, ja uusien tulokkaiden tulisi ne sellaisenaan omaksua. Tilaa kulttuuristen ja uskonnollisten eroavaisuuksien näyttämislle ei juuri jää.

Kaikissa aineisto-otteissa näkyy myös Nicolas Sarkozyn pyrkimys hallita ranskalaista islamia, muokata sitä hyväksi katsomaansa suuntaan. Pyrkimys islamin hallintaan ei ole ainoastaan ranskalainen vaan yleiseurooppalainen ilmiö. Hallintaa voidaan harjoittaa niin suostut-
telun kuin esimerkiksi lainsäädännön keinoin. (Martikainen & Tiilikainen 2013.) Sarkozy pyrkii ohjaamaan islamia ranskalaiset arvot ja lait hyväksyvään suuntaan, johon esimerkiksi burkan käyttö ei hänen mukaansa istu. Tätä hän on tehnyt selkeästä valta-asemasta käsin, erityisesti sisäministerinä ja presidenttinä, eli hänen kannanotoillaan on ollut todellista, poliittista merkitystä. Siinäkin mielessä Sarkozyn kommenttien tarkasteleminen on mielekästä.

Diskurssihistoriallisen analyysin laajaan kehukseen mahtuu niin argumenttien, diskurssien kuin retoriikankin tarkastelua monipuolisen lähdeaineiston ja teoreettisen viitekehyksen kautta. Yksittäisen tutkijan tehtävä on miettiä, miten analyysimallia kannattaa käyttää juuri hänen omassa tutkimusasetelmassaan. Tämä sama toki pätee metodisiin valintoihin muutenkin. Islam on herättänyt Ranskassa kiihkeää keskustelua jo vuosikymmenten ajan ja keskustelussa on ollut kaiken aikaa tavalla tai toisella kyse islamin tai tietyn islamiin liittyvän tavan soveltumisesta ranskalaiseen viitekehykseen ja etenkin ranskalaisiin perusarvoihin. Tästä syystä diskurssihistoriallinen analyysimalli on lähtökohtaisesti hyvä työkalu islamista Ranskassa käydyssä keskustelun tarkastelemiseen: analyysimallin kehittämisessä kiinnostus ”meidän” ja ”muiden” – ja siten esimerkiksi juuri kansallisen identiteetin – diskursiivista rakentumista kohtaan on ollut keskeisessä osassa.

Diskurssihistoriallisen analyysimallin vahvuuksiin kuuluu ajatus laajempien kontekstien ymmärtämisen merkityksestä: esimerkiksi vaade muslimien assimiloitumisesta asettuu osaksi perinteistä ymmärrystä republikanismista, jonka puitteissa on aikojen saatossa yhtä lailla vaadittu esimerkiksi kielellisten vähemmistöjen assimilaatiota. Kyse ei siten ole ainoastaan islamista ja muslimeista vaan laajemmasta käsityksestä kansallisen kuulumisen ehdoista ja alueellisten, kulttuuristen, kielellisten ja uskonnollisten identiteettien rajallisesta roolista julkisessa tilassa. Samoin ilman läicité-periaatteen ja sen ristiriitojen sävyttämän historian tuntemista olisi islamista viime vuosikymmeninä käytyjen poliittisten keskustelujen ymmärtäminen haastavaa. Tässäkin yhteydessä on tärkeää huomata, että vaikka islam on tällä hetkellä, ja on ollut jo hyvän tovin, erityisen paljon esillä, on myös esimerkiksi katolinen kirkko käynyt aikanaan pitkän kamppailun sopeutuakseen periaatteeseen.

Yksi tätä lukua varten tehty menetelmällinen valinta, joka ei ole täysin linjassa diskurssihistoriallisen analyysimallin kanssa, on aineiston rajallisuus. Aineistossa on sisäistä variaatiota, kuuluuhan siihen kaksi puhetta ja yksi kirjan luku, mutta laajaksi sitä ei voi kutsua. Aineistoon olisi voitu ottaa mukaan esimerkiksi Sarkozyn kuulemis-tilaisuus vuodelta 2003 liittyen päähuivien käyttöön kouluissa tai vaikkapa hänen haastattelujaan. Ottaen huomioon Sarkozyn pitkän uran ranskalaisen politiikan huipulla, ei kiinnostavaa aineistoa ole vaikea löytää. Tässä yhteydessä painottui kuitenkin valikoitujen tekstien yksityiskohtaisempi tarkastelu laajemman aineiston kustannuksella.

Esitin alussa kysymyksen siitä, rakentaako Nicolas Sarkozy mahdollisesti puheellaan islamista jakolinjoja ”meidän” ja ”muiden” välille. Aineiston analyysi on osoittanut, että näin yksinkertaisesta jaosta ei ole kyse. Sarkozy pyrkii saamaan islamin osaksi ”meitä”, kansallista yhteisöä, mutta asettaa sille erittäin tiukat ehdot. Tietyt seikat, kuten kasvojen peittäminen tai pään peittäminen henkilöllisyystodistuksen valokuvassa, kertovat Sarkozyn mukaan tasavallan arvojen ja lakien vastustamisesta ja siten haluttomuudesta identifioitua ranskalaiseksi. Islam ja muslimit eivät selvästi ole vielä – ainakaan kokonaisuutena – osa kansallista yhteisöä, ja siten he määrittivät vähintäänkin jossain

määrin ”toisina”. Monet ovat jo osoittaneet selkeää halua identifioitua Ranskaan, mutta tämä ei kuitenkaan Sarkozyn mukaan vielä riitä. Islamin ja muslimien on hänen mukaansa pystyttävä parempaan päätökseen istumaan tasavallan pöytään tasaveroisina muiden kanssa.

Lähteet ja kirjallisuus

- Anderson, Benedict (2007) *Kuvitellut yhteisöt: Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Kääntänyt Joel Kuortti. Tampere: Vastapaino.
- Bauman, Zygmunt (1997) *Sosiologinen ajattelu*. Kääntänyt Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.
- Beckford, James A. (2004) 'Laïcité,' 'Dystopia,' and the Reaction to New Religious Movements in France. Teoksessa James T. Richardson (toim.) *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer, 27–40.
- Blommaert, Jan (2001) Context is/as Critique. *Critique of Anthropology* 21:1, 13–32.
- Bouteldja, Naima (2014) France vs. England. Teoksessa Eva Brems (toim.) *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 115–160.
- Bowen, John R. (2007) *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press.
- Bowen, John R. (2009) Recognising Islam in France after 9/11. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35:3, 439–452.
- Brems, Eva (toim.) (2014) *The Experiences of Face Veil Wearers in Europe and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cesari, Jocelyne (2013) *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Challand, Benoît (2009) From Hammer and Sickle to Star and Crescent: The Question of Religion for European Identity and a Political Europe. *Religion, State and Society* 37:1–2, 65–80.
- Commission présidée par Bernard Stasi (2004) *Laïcité et République. Rapport au Président de la République*. Paris: La Documentation française.
- Davie, Grace (2012) Law, Sociology and Religion: An Awkward Threesome. *Oxford Journal of Law and Religion* 1:1, 235–247.
- Emery, Meaghan (2010) Europe, Immigration and the Sarkozian Concept of Fraternité. *French Cultural Studies* 21:2, 115–129.
- Gerin, André (2010) *Rapport d'information fait en application de l'article 145 du Règlement au nom de la mission d'information sur la pratique du port du voile intégral sur le territoire national*. Rapport no. 2262. <http://www.assemblee-nationale.fr/13/pdf/rap-info/i2262.pdf> (viitattu 16.3.2020).

- Hage, Ghassan (2000) *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*. Lontoo: Routledge.
- Halman, Loek (2001) *The European Values Study: A Third Wave. Source Book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*. Tilburg: WORC, Tilburg University.
- Hervieu-Léger, Danièle (2007) Islam and the Republic: The French Case. Teoksessa Thomas Banchoff (toim.) *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: Oxford University Press, 203–221.
- Hjelm, Titus (2014) National Piety: Religious Equality, Freedom of Religion and National Identity in Finnish Political Discourse. *Religion* 44:1, 28–45.
- Hjelm, Titus (toim.) (2015) *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*. Lontoo: Bloomsbury Academic.
- Ifop pour La Croix (2012) *Les Français et le catholicisme 50 ans après Vatican II*. https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/2008-1-study_file.pdf (viitattu 16.3.2020).
- Ifop pour Le Journal du Dimanche (2011) *Les Français et la croyance religieuse*. https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2018/03/1479-1-study_file.pdf (viitattu 16.3.2020).
- Ifop pour Le Point et la Fondation Jean Jaurès (2019) *Etude auprès de la population musulmane en France, 30 ans après l'affaire des foulards de Creil*. https://www.ifop.com/wp-content/uploads/2019/09/116646_Rapport_ifop_le_Point_FJJ_2019.09.11.pdf (viitattu 16.3.2020).
- Jennings, Jeremy (2000) Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France. *British Journal of Political Science* 30:4, 575–598.
- Konttori, Johanna (2013) Musliminaisten pukeutumisen hallintaa 2000-luvun Ranskassa. Teoksessa Tuomas Martikainen & Marja Tiilikainen (toim.) *Islam, hallinta ja turvallisuus*. Turku: Eetos, 133–157.
- Konttori, Johanna (2015a) *Monsieur, näkemyksemme eivät ole samalta planeetalta! Poliittisen ja yhteiskunnallisen eliitin tulkintoja islamista ja kansallisesta identiteetistä musliminaisten pukeutumisesta käydyissä keskusteluissa 2000-luvun Ranskassa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Konttori, Johanna (2015b) Negotiating Republican Islam: The Conseil Français du Culte Musulman and the Debates on Headscarves and Full Veils. *Journal of Religion in Europe* 8:1, 31–50.
- Konttori, Johanna (2019) Uskontolukutaito tutkimuksen kohteena. Diskurssiivinen näkökulma. *Uskonnontutkija* 8:1. <https://doi.org/10.24291/uskonnontutkija.v8i1.83248>
- Krzyżanowski, Michał & Wodak, Ruth (2009) *The Politics of Exclusion: Debating Migration in Austria*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Laborde, Cécile (2001) The Culture(s) of the Republic: Nationalism and Multiculturalism in French Republican Thought. *Political Theory* 29:5, 716–735.
- Laborde, Cécile (2008): *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.


- Laurence, Jonathan (2005) From the Élysée Salon to the Table of the Republic: State-Islam Relations and the Integration of Muslims in France. *French Politics, Culture & Society* 23:1, 37–64.
- Laurence, Jonathan & Goodliffe, Gabriel (2013) The French Debate on National Identity and the Sarkozy Presidency: A Retrospective. *The International Spectator* 48:1, 34–47.
- Luca, Nathalie (2004) Is There a Unique French Policy of Cults? A European Perspective. Teoksessa James T. Richardson (toim.) *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer, 53–72.
- Martikainen, Tuomas & Tiilikainen, Marja (toim.) (2013) *Islam, hallinta ja turvallisuus*. Turku: Eetos.
- Micklethwait, John & Wooldridge, Adrian (2009) *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*. New York: The Penguin Press.
- Nilsson, Per-Erik (2018) *Unveiling the French Republic: National Identity, Secularism, and Islam in Contemporary France*. Leiden: Brill.
- Reisigl, Martin (2017) The Discourse-Historical Approach. Teoksessa John Flowerdew & John E. Richardson (toim.) *The Routledge Handbook of Critical Discourse Studies*. Lontoo: Routledge, 44–59.
- Reisigl, Martin & Wodak, Ruth (2001) *Discourse and Discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*. Lontoo: Routledge.
- Sarkozy, Nicolas (2003) Intervention de Nicolas Sarkozy, ministre de l'Intérieur, de la sécurité intérieure et des libertés locales au 20ème rassemblement de l'UOIF – Le Bourget – 19 avril 2003. *Religioscope*. <http://www.religion.info/2003/04/21/document-musulmans-de-france-discours-de-nicolas-sarkozy-au-bourget/> (viitattu 16.3.2020).
- Sarkozy, Nicolas (2009) Déclaration de M. Nicolas Sarkozy, Président de la République, devant le Parlement réuni en Congrès, sur les défis et priorités de la politique gouvernementale, le 22 juin 2009. *Elysee.fr*. <https://www.elysee.fr/nicolas-sarkozy/2009/06/22/declaration-de-m-nicolas-sarkozy-president-de-la-republique-devant-le-parlement-reuni-en-congres-sur-les-defis-et-priorites-de-la-politique-gouvernementale-le-22-juin-2009> (viitattu 16.3.2020).
- Sarkozy, Nicolas (2016) *Tout pour la France*. Pariisi: Éditions Plon.
- Scott, Joan Wallach (2007) *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Selby, Jennifer A. (2011) Islam in France Reconfigured: Republican Islam in the 2010 Gerin Report. *Journal of Muslim Minority Affairs* 31:3, 383–398.
- Selby, Jennifer A. (2015) France. Teoksessa Jocelyne Cesari (toim.) *The Oxford Handbook of European Islam*. Oxford: Oxford University Press, 23–63.
- Shadid, W. & van Koningsveld, P. S. (2005) Muslim Dress in Europe: Debates on the Headscarf. *Journal of Islamic Studies* 16:1, 35–61.
- Strassburger, Gaby (2000) Fundamentalism versus Human Rights: Headscarf Discourses in an Established-Outsider-Figuration in France. Teoksessa Felice Dassetto (toim.) *Paroles d'islam: Individus, sociétés et discours dans*

- l'islam européen contemporain / Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*. Pariisi: Maisonneuve & Larose, 125–144.
- Triandafyllidou, Anna (1998) National Identity and the 'Other'. *Ethnic and Racial Studies* 21:4, 593–612.
- Triandafyllidou, Anna (2001) *Immigrants and National Identity in Europe*. Lontoo: Routledge.
- Verschueren, Jef (2001) Predicaments of Criticism. *Critique of Anthropology* 21:1, 59–81.
- Wihtol de Wenden, Catherine (2007) Debating Cultural Difference in France. Teoksessa Gino G. Raymond & Tariq Modood (toim.) *The Construction of Minority Identities in France and Britain*. New York: Palgrave Macmillan, 48–58.
- Villard, Florent & Sayegh, Pascal-Yan (2013) Redefining a (Mono)cultural Nation: Political Discourse against Multiculturalism in Contemporary France. Teoksessa Raymond Taras (toim.) *Challenging Multiculturalism: European Models of Diversity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 236–254.
- Wodak, Ruth (2001) The Discourse-Historical Approach. Teoksessa Ruth Wodak & Michael Meyer (toim.) *Methods of Critical Discourse Analysis*. Lontoo: Sage, 63–94.
- Wodak, Ruth (2012) Language, Power and Identity. *Language Teaching* 45:2, 215–233.
- Wodak, Ruth & Boukala, Salomi (2015) European Identities and the Revival of Nationalism in the European Union: A Discourse Historical Approach. *Journal of Language and Politics* 14:1, 87–109.
- Wodak, Ruth, de Cillia, Rudolf, Reisigl, Martin & Liebhart, Karin (2009) *The Discursive Construction of National Identity*. Kääntäneet Angelika Hirsch, Richard Mitten & J. W. Unger. Toinen painos. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wodak, Ruth & Weiss, Gilbert (2005) Analyzing European Union Discourses: Theories and Applications. Teoksessa Ruth Wodak & Paul Chilton (toim.) *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis. Theory, Methodology and Interdisciplinarity*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 121–135.
- Zwilling, Anne-Laure (2020) France. Teoksessa Oliver Scharbrodt, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen & Egdūnas Račius (toim.) *Yearbook of Muslims in Europe*, Volume 11. Leiden: Brill, 247–269.
- Özkirimli, Umut (2000) *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. New York: Palgrave Macmillan.

8 Ristiretkeltä jumalattoman esivallan alle

Papillinen diskurssi Suomessa 1941–1948

Jouni Tilli

 <https://orcid.org/0000-0003-4197-8147>

”Voi olla vaikea tehtävä vakuuttaa miehiä tämän sodan oikeutuksesta – jos sota *tulee*. Miksi niin? Koska meidät pitäisi ensin *itse* vakuuttaa siitä. Tiedämme, että maallemme näyttää olevan eduksi nykyinen käänne; mutta onko se *oikein*, *sitä* ei ole yhtä helppo sanoa. – – Mitä Jeesus tekisi nyt?” (Viro 1974, 34, kursiivi alkuperäinen.)

Näin tunnusti jatkosodan päiväkirjassaan nuori pastori Voitto Viro Saksan aloitettua valtaisan vyörynsä kohti itää kesäkuun 25. päivä vuonna 1941. Viron sotapäiväkirja paljastaa mielenkiintoisen, historiallista kontekstiaan laajemman jännitteen: miten kristityn tulisi suhtautua esivaltaan tilanteessa, jossa poliittiset ja sotilaalliset intressit näyttävät olevan ristiriidassa uskonnollisten periaatteiden kanssa? Entä mitä papin pitäisi tehdä, kun esivalta kutsuu häntä toimimaan tavalla, jota ei välttämättä pysty perustelevaan eettisesti?

Yllä mainittu jännite kristityn ja maallisen esivallan välillä on läsnä jo Raamatussa. Viides käsky kieltää tappamisen, ja Jeesus neuvoi vuorisaarnassaan kääntämään toisen posken ja rakastamaan vihollista (Matteus 5:44). Toisaalta Jeesus kehotti seuraajiaan antamaan keisarille sen, mikä keisarille kuuluu ja Jumalalle mikä on Jumalan (Mark. 12:17). Paavalin (Room. 13) tunnetun määritelmän mukaan ei taas ole olemassa esivaltaa, joka ei ole Jumalalta peräisin. Näin opetti myös Martti Luther.

Suomessa luterilainen kirkko onkin perinteisesti ollut esivallan vahva tukipilari. Esimerkiksi niin sanottujen sortokausien (1899–1905 ja 1908–1917) aikana arkipiispa Gustaf Johansson painotti tiukasti tottelemista, vaikka tsaarin venäläistämistoimet loukkasivat Suomen laillista asemaa suurruhtinaskuntana. Toisin kuin monille poliitikoille, kirkolle lainvastaisuus ei ollut tuolloin peruste olla tot-

telematta. Vastaava ajattelu toistui vuoden 1918 sisällissodassa. Työväestön elinolosuhteiden parantaminen oli tärkeää, mutta aseisiin tarttumista oli mahdotonta hyväksyä. Kirkonmiesten enemmistö näki punaisten kapinoineen esivaltaa ja siten myös Jumalaa vastaan. (Huttunen 2010, 206–211.)

Tarkastelen luvussani, miten suhtautumista esivaltaan perusteltiin Raamatun ja luterilaisen teologian opinkappaleilla kahtena erityisen problemaattisena ajankohtana: jatkosodan alussa (1941–1942) ja välittömästi sodanjälkeisinä vuosina (1944–1948). Aineistoni perustuu pappien julkaistuihin ja julkaisemattomiin saarnoihin sekä paimenkirjeisiin, pappien toimittaman *Koti ja kasarmi* -lehden sekä luterilaisen kirkon epävirallisen äänenkannattajan *Kotimaan* kirjoituksiin. Jatkosodassa armeijassa palveli noin 500 luterilaista sotilaspappia, kotirintamalla puolestaan oli noin 1 000 pappia (ks. Ojalehto 1979; Kansanaho 1991).

Jatkosota on luterilaisen poliittisen teologian näkökulmasta merkittävä ajanjakso, koska sota yhdessä kansallissosialistisen Saksan kanssa oli hyökkäyksellinen, toisin kuin talvisota. Lopulta katkerasti päättyneen sodan jälkeen edessä oli uusi haaste, kun julkiateistisen Neuvostoliiton tukema laitavasemmisto nousi valtaan. Ensimmäiseksi esittelen käyttämäni papillisen diskurssin käsitteen ja analysoin, minkälaisilla argumenteilla suomalaiset papit perustelivat jatkosodan olleen uskonnollinen sota ja mitä tästä seurasi. Sen jälkeen tarkastelen kolmessa osiossa, miten pappien sodanjälkeinen suhtautuminen esivaltaan muuttui varovaisesta toiveikkuudesta kirkon ja valtion eron pohtimiseksi ja jopa marttyyryyteen valmistautumiseksi.

Papillinen diskurssi ja suhde esivaltaan

Michel Foucault'ta (2002) mukaillen diskurssi ymmärretään tässä luvussa yksittäisiä sanoja, asioita tai puhetapoja laajemmaksi kokonaisuudeksi. Diskurssi on vakiintunut sosiaalinen tai yhteiskunnallinen käytäntö, joka ohjaa katsomaan maailmaa omien normiensä puitteissa. Samalla diskurssi on sekä valtasuhde että epistemologinen suhde: se asemoi ihmisiä suhteessa toisiinsa sekä tuottaa sitä, mikä ymmärretään ja hyväksytään tiedoksi ja todeksi. Diskurssin ”säännöt” ovat

aina ajallisesti ja paikallisesti rakentuneita, vaikka ne pyrkivät esittämään itsensä ehdottomina ja ylihistoriallisina. Diskursseja analysoidaan esimerkiksi sanavalintojen, retoristen keinojen ja argumentatiivisten strategioiden kautta (ks. Weiss & Wodak 2003).

Papillisen diskurssin keskeinen elementti on kytkös pyhään tekstiin: siinä missä profeetta on henkilökohtaisesti Jumalan välikappale, papin tehtävä on opettaa ja tulkita Raamattua (Hershel 1999, 25; McFarlan ja muut 2011, 413). Lisäksi papillisessa diskurssissa korostuu konkreettinen näkökulma esimerkiksi Jeesuksen elämän vaiheisiin sekä Raamatun muihin tapahtumiin ja paikkoihin. Jumalan suhde ihmiseen ja maailmaan rakennetaan tätä kautta. (Kort 1992, 86; myös Lessl 1989, 184–187; Kennedy 1994, 257–258.) Luterilaisuudessa raamatullinen perusta on erityisen tärkeä, koska yksi protestantismien keskeisistä opinkappaleista on *sola scriptura* eli se, että Raamattu on opin ylin normi. Luterilaisessa traditiossa Martti Lutherin kirjoitukset puolestaan muodostavat oman tulkintaprismansa.

Olennaista on myös side puhujan edustamaan pyhään instituutioon eli kirkkoon. Pappi ei ”keksi uutta” vaan nojaa instituutionsa symbolisiin resursseihin, joihin hänellä on etuoikeutettu pääsy koulutuksensa ja asemansa kautta (Lessl 1989, 186). Auktoriteetin näkökulmasta on niin ikään tärkeää, että papillinen ääni on johdonmukainen. Raamattu ja kanonisoidut opinkappaleet, kuten katekismus ja uskontunnustus, suojaavat relativismilta ja epäjohdonmukaisuudelta (Hostetler 1997, 52). Näihin sortumisesta seuraa helposti auktoriteetin rapautuminen. Teksteihin ja kirkolliseen traditioon perustuvalla johdonmukaisuudella tehdään myös pesäeroa niin sanottuun maallikkopuheeseen sekä esimerkiksi profeettalliseen diskurssiin (Kort 1992, 59–61). Näin papin ääni kaikuu ”ylhäältä alaspäin” (Rhodes 2014, 328).

Kenneth Burken (1969b; myös Woodward 2003) mukaan kuulijoiden suostuttelu onnistuu, kun puhuja pystyy osoittamaan, että hänellä tai hänen ajamallaan asialla on jotain yhteistä yleisön tai heidän intressiensä kanssa. Burke korostaa, että onnistunut identifikaatio voi syntyä melkeinpä millä keinolla tahansa. Me-pronominin, sopivien sananlaskujen, tutun rakenteen, vertauskuvien, yleisestä hyväksytyjen argumenttien tai rytmin lisäksi samastumista voidaan luoda vaikkapa elekielellä tai pukeutumalla. Yhteinen vihollinen puolestaan voi

yhdistää muuten erimielistä yleisöä. Raamatullisen tai muun uskonnollisen kuvaston teho pohjautuu moniulotteiseen analogiaan: niitä käyttämällä puhuja kutsuu yleisöönsä samastamaan käsillä olevan tilanteen Raamattuun ja samastumaan siihen myös itse (vrt. Burke 1969b, 134–135). Tällä tavoin on mahdollista antaa nykyhetkelle uskonnollinen merkitys sekä vihjeitä tai ohjeita sen suhteen, miten yleisön on syytä asennoitua ja toimia (Burke 1970, 58; Woodward 2003, 35, 49–50).

Retoriikan näkökulmasta onkin huomattava, että siinä missä teologit voivat keskittyä oikean opin hiomiseen ja välillä abstraktiinkin Jumala-kuvaan, saarnaajien on otettava huomioon yleisönsä tässä ja nyt (Rountree 1994, 39–40). Retoriikan näkökulmasta papillisen diskurssiin sisältyvä haaste onkin siinä, että papin on kyettävä kääntämään ylimaallinen sanomansa kielelle, jonka mahdollisimman moni kohdeyleisössä tunnistaa ja pystyy samastumaan. Muuten tavoitteena oleva mielenmuutos tai uskonvahvistus eivät onnistu (Lessl 1989, 188). Yhteys on erityisen tärkeä murrosten ja kriisien, kuten sodan, aikana. Kriisit ovat samalla myös haasteista suurimpia, koska niiden aikana (ja jälkimainingeissa) tilanteet saattavat muuttua nopeasti arvaamattomilla tavoilla.

Eryteisesti luterilaisuudessa papilliseen diskurssiin kuuluu olennaisesti myös kanssakäyminen maallisen vallan kanssa. Suhteessa esivaltaan määrittellään maallisen ja hengellisen instituution kanssakäymisen ehtoja. Martti Lutherin – jonka vaihtelevat ajatukset muotoiltiin vasta myöhemmin ”kahden valtakunnan opiksi” (esim. Witte 2004, 85–118) – mukaan Jumala hallitsee maailmassa sekä lain että hengen avulla. Koska ihminen ei syntiinlankeemuksen vuoksi voi välttyä tekemästä pahoja tekoja, esivalta pakkokeinoineen on Jumalan välttämätön keino pitää yllä järjestystä sekasortoa vastaan. Uskonsa kautta kristitty kuuluu myös Jumalan valtakuntaan, joka on hengellinen. Siellä hallitsee vain Pyhä Henki, ei laki tai miekka. Näin kristitty on yhtä aikaa kahden valtakunnan kansalainen. (Luther 1961, 366–370; Barth 2012, 179–181).

Vaikka molemmat ovat Jumalan luomia, hengellinen ja maallinen valtakunta tulee kuitenkin pitää erillään. Ne ovat eri tarkoitusta varten: hengellinen pitää huolta synnintunnosta ja armosta, maallisessa taas on kyse ulkoisen rauhan puolustamisesta. Maallisessa sfäärissä

tulee suorastaan iloiten totella esivaltaa. Tottelemattomuus tulee kyseeseen ainoastaan silloin, jos voidaan olla ehdottoman varmoja siitä, että esivalta toimii ”jumalattomasti” (Barth 2012, 56, 280, 328–334).

Martti Luther näki myös maallisen esivallan edustajien toteuttavan Jumalan tahtoa heidän pitäessään yllä lakia ja järjestystä. Vastaavasti kirkon edustajien ja ylipäätään kristittyjen on oikeutettua osallistua poliittiseen toimintaan tai toimia esimerkiksi sotilaina, koska he tällä tavoin voivat edistää Jumalan valtakunnan asiaa osana maallista järjestystä. Esivallan palveluksessa kristitty ei tartu aseisiin yksityishenkilönä, vaan hän toteuttaa Jumalan säätämiä tehtäviä. Toisaalta papeilla on myös velvollisuus vedota niin päättäjien kuin tavallisten kansalaistenkin omatuntoon, jos he ovat toimimassa Jumalan tahdon vastaisesti. (Cargill Thompson 1984, 97–111; Sowle Cahill 1994, 105, 108; Rupp & Drewery 1970, 122).

Kiinteän valtiosuhteensa vuoksi luterilaisen kirkon suhde poliittiseen maalliseen valtaan on jatkuvasti ajankohtainen aihe (ks. Andersen 2013; Grenholm ja Gunner 2014). Luterilaisen poliittisen teologian yhteiskunnalliset seuraukset modernin demokratian kehityksestä aina kansallissosialismin ja jopa hyvinvointivaltion mahdollistamiseen ovat olleet kiivas debatin aihe jo pitkään (esim. Phillips 2012; Ojakangas 2015). Suomalaisessa tutkimuksessa suurimman huomion on ymmärrettävistä syistä saanut kirkko sisällissodassa (esim. Hutunen 2010; Huhta 2010). Jatkosota ja sen jälkeiset vuodet ovat lähes vastaavanlainen murroskohta, joita ei kuitenkaan toistaiseksi ole juurikaan tutkittu papillisen diskurssin näkökulmasta. Kiinnitän analyysissäni erityistä huomiota siihen, miten uskonnollista ja raamatullista kuvastoa sekä Martti Lutherin ajatteluun nojaavaa argumentaatiota käytettiin suhtautumisessa maalliseen esivaltaan eli valtioon ja sen tavoitteisiin yllä mainitulla ajanjaksolla.

Jatkosota, Jumalan sota ja ristiretki

Ylipäällikkö Mannerheimin kesäkuussa 1941 antama päiväkäsky oli dramaattinen: ”Kutsun teitä kanssani pyhään sotaan kansakuntamme vihollista vastaan. Sankarivainajat nousevat kesäisten kumpujen alta jälleen rinnallemme tänään, jolloin lähemme Suomelle turvaton tu-

levaisuuden luodaksemme Saksan mahtavien sotavoimien rinnalla ja asetovereina vakain mielin ristiretkelle vihollistamme vastaan.” Mannerheimin sanat vakuuttivat monen luterilaisen papin, ja he vastasivat innostuneesti ylipäällikkönsä kutsuun perustellen sotaa nimenomaan uskonnolla.

Jatkosodan ”pyhyyttä” perusteltiin ensiksi sillä, että sitä käytiin Jumalan johdolla ja hänen nimissään. Esimerkiksi Oulun hiippakunnan piispa Juho Mannermaa viittasi saarnassaan Mannerheimin käyttämiin ilmauksiin ”pyhä sota” ja ”ristiretki” todeten, että ne olivat ”ihmeellisesti sisältörikkaat”. Piispan mukaan jatkosota oli pyhä, koska sitä käytiin Jumalan voimalla ja hänen aseillaan. (Mannermaa 1941.) Pastori, aktiivinen Akateemisen Karjala-Seuran jäsen ja sodan jälkeen kokoomuksen kansanedustajana ollut Olavi Lähtenmäki (1941) saarnasi, että suomalaiset voivat rukoilla kuin kuningas Aasa Vanhassa testamentissa: ”Herra, Sinun nimessäsi käymme sotaa.” (2. Aikak. 14: 11.) Kyseessä ei ollut ainoastaan Suomen asia: Lähtenmäki julisti, että suomalaiset olivat Jumalan valtakunnan asialla.

Sotilaspastori Topi Vapalahti puolestaan sovelsi Karjalan Armeijan radioaseman, niin sanotun Aunuksen radion, avajaisissa pitämässään puheessa Suomen tilanteeseen Vanhan testamentin ajatusta pyhästä sodasta. Vapalahden käyttämä Viidennen Mooseksen kirjan katkelma on eräs tunnetuimmista sotakuvauksista:

Jos lähdet sotaan vihollistasi vastaan ja näet hevosiä ja sotavaunuja ja sotajoukon, joka on sinua suurempi, niin älä pelkää heitä, sillä Herra, sinun Jumalasi, on sinun kanssasi, hän, joka johdatti sinut Egyptin maasta. Kun olette ryhtymässä taisteluun, astukoon pappi esiin puhumaan kansalle ja sanokoon heille: ”Kuule, Israel! Te ryhdytte nyt taisteluun vihollisianne vastaan. Älkää arkaילו, älkää peljätkö älkääkä hätääntykö, älkää säikähtykö heitä; sillä Herra, teidän Jumalanne, käy teidän kanssanne, sotii teidän puolestanne vihollisianne vastaan ja antaa teille voiton.” (5. Moos. 20: 1–4.)

Vapalahti sanoi, että avajaisseremonia – kuten monet muut vastaavat tilaisuudet – olivat todisteita siitä, mistä sodassa todella oli kyse. Hänen mukaansa suomalaiset olivat ikään kuin luonnostaan noudattaneet vanhaa israelilaista sotalakia, jonka mukaan pappi puhuu tais-telemaan lähdössä oleville joukoille ja vakuuttaa, että voitto on oleva

varma, koska Jumala sotii heidän kanssaan. (Vapalahti 1941, 2–3.) Kuten yllä olevista esimerkeistä käy ilmi, suomalaisten pappien argumentointi ammensi tutusta raamatullisesta pyhän sodan kuvastosta. Sen mukaan pyhä sota on aina Jumalan aloittama, ei koskaan ihmisten itsensä, vaikka sitä käytäisiin heidän välityksellään. Toiseksi Jumalan nähdään osallistuvan aktiivisesti sotatapahtumiin. Tämä puolestaan tarkoittaa sitä, että varmuus voitosta on olennainen osa pyhää sotaa. (Von Rad 1991, 41–51; Longman & Reid 1995, 40.)

Perinteiset suomalaiskansalliset arvot olivat toinen usein käytetty peruste: taistelu kodin, uskonnon ja isänmaan puolesta teki sodasta pyhän. Lukuisten sotilaspastoreiden ohella muun muassa piispa Juho Mannermaa ja kenttäpiispa Johannes Björklund korostivat arvoja. Mannermaa totesi vuoden 1942 Oulun hiippakunnan pappeinkokoukselle laatimassaan selvityksessä, että jatkosota oli pyhä sota sen vuoksi, että länsimaiset katsomukset edustivat hengellistä ja yhteiskunnallista vapautta. (Mannermaa 1942.) Kenttäpiispa Björklund (1941a) puolestaan julisti, että Suomen käymä sota oli pyhää, koska siinä oli kyse ”evankeliumin sanan viljelemisen vapauden turvaamisesta tuleville polville”.

Raamatullisen esimerkin mukaisen pyhän sodan lisäksi jatkosota oli ristiretki. Ristiretki ei ole pelkästään maallista sotimista, vaan Jumalan antama tehtävä. Ristiretken kutsuminen tarkoittaa, että kristittyjen tulisi lopettaa keskinäiset nujakointinsa ja liittoutua yhteistä vihollista vastaan. Ristiretkelle lähdetään kristinuskon puolustamiseksi – vaikka *de facto* hyökäten, kuten historian saatossa usein on tehty. Ristiretkellä kuoleville on luvassa syntien anteeksianto sekä marttyyrin asema, onhan tällainen sota Kristuksen maanpäällisen sijaisen julistama. Papillinen läsnäolo ristiretkellä on niin ikään luonnollista. (Runciman 1951, 108–109; Johnson 1997, 33–34; Tyerman 2004, 28–32.) Uskon lisäksi ristiretkellä on maantieteellinen merkitys: pyhän maan valloittaminen takaisin vääräuskoisilta. Ristiretki voidaankin nähdä sekä hengellisenä että geopolitiittisena vapautustaisteluna. Ristiretkellä väkivallan käyttö ei ole traaginen välttämättömyys tai synti, vaan suorastaan uskonnollinen hyve. Yllä mainittuja, ristiretkille keskiajalta lähtien annettuja merkityksiä on myöhemmin hyödynnetty valikoiden mitä erilaisimmissa tilanteissa. (Runciman 1951, 84; Riley-Smith 2005, 2–11; Kangas 2007, 55–67.)

Suomessa ristiretki-innostus oli huipussaan sodan alkuvaiheessa kesällä ja syksyllä 1941, mutta osin myös vielä vuoden 1942 puolella. Ristiretkettä perusteltiin kolmella tavalla. Kaksi ensimmäistä olivat tuttuja perinteisestä ristiretkiteologiasta eli sodan julistaminen taisteluksi kristinuskon puolesta sen vihollisia, tässä tapauksessa bolševikkeja, vastaan sekä pyhän maan eli Karjalan takaisinvalloittaminen. Kolmas keino puolestaan oli suomalaiskansallinen erikoisuus. Siinä Mannerheim rinnastettiin, ei pelkästään ensimmäisen ristiretken vuonna 1095 julistaneeseen paaviin, vaan jopa Kristukseen.

Rovasti Rolf Tiivola otti sotilaspappien toimittaman, sekä rintamalla että kotona ilmestyneen *Koti ja kasarmi* -lehden kirjoituksessa innostuneesti vastaan ylipäällikkö Mannerheimin kutsun ristiretkelle. Hän taustoitti suomalaisten ristiretkettä vuoden 1095 kirkolliskokouksen tapahtumilla. Tuolloin paavi Urbanus II esitti kristityille kehotuksen lähteä taisteluun kristinuskon vihollisia ja pyhän maan häpäisijöitä vastaan. Yleisön kerrotaan vastanneen hurmioituneesti. Tiivolan mukaan tällaisesta sodasta oli kyse myös nyt:

Taistelu itää vastaan on nyt saanut r i s t i r e t k e n luonteen ja nimen. Niinpä sotamarsalkka Mannerheimkin kutsuu ensimmäisessä päiväkäskyssään taisteluamme ristiretkeksi. Ja nimi onkin aivan paikallaan. Sillä nyt on tosiaan kyseessä ristiretki aito uskottomia ja Jumalan vihollisia vastaan, kansojen orjuuttajia, sortajia ja väkivallantekijöitä vastaan. – – Jumala on johtanut asiat niin, että Eurooppa on herännyt ja noussut yhtenä miehenä ihmiskunnan verivihollista ja Kristuksen vihollista vastaan. – – Kun näin on, voimme mekin kajahuttaa kuten ristiretkeläiset muinoin ’Jumala niin tahtoo!’ (Tiivola 1941, 1, harvennus alkuperäinen.)

Myös maalaisliiton kansanedustajapappi Lennart Heljas perusteli Suomen ristiretkettä vastaavasta näkökulmasta. Hän mukaansa ristiretken käsitteeseen liittyy yleisellä tasolla taistelu pyhän ja suuren asian puolesta, mutta ristiretkeksi ei ollut mahdollista kutsua jokaista sotaa, missä kansa kävi taistelua vapautensa puolesta. Suomen tapauksessa asia oli kuitenkin selvä. Koska bolševismi oli vaaraksi sekä Euroopalle että kristinuskolle, ”Euroopan mannerkansojen ristiretkestä jumalattomasti hallittua Venäjää vastaan” kieltäytyminen olisi ollut Heljaksen mukaan syntiin verrattava teko. Suomalaiset olisivat tehneet anteeksiantamattoman rikoksen sekä itseään että jälkipolvia

kohtaan, jos he olisivat tyytyneet vain passiiviseen vastarintaan. (Heljas 1941, 2.)

Kotimaan pääkirjoituksessa (1941) todettiin, että suomalaisten käymä ”puolustusota” oli ”totisesti ristiretki, mikäli ristiretki on taistelua kristinuskoa ja kristikirkkoa vainoavan pakanallisen sortovallan kukistamiseksi ja vapauden avaamiseksi evankeliumin julistukselle ja kristilliselle seurakuntaelämälle.” Myös kenttäpiispa Johannes Björklund korosti Suomen kamppailua kristinuskon vihollisia vastaan. Hänelle vihollinen edusti yksinkertaisesti pahuutta: suomalaiset sotilaat olivat ”ristiretken tekijöitä pahuuden henkivaltojen voittamiseksi”. (Björklund 1941b.) Björklundin tekstin esikuva on Raamatun Efesolaiskirjeessä (6. luku), jossa käydään taistelua ”pimeyden hallitsevia maailmanvaltiaita” ja ”pahuuden henkiolentoja” vastaan. Kyseistä kohtaa on käytetty usein, kun on haluttu samastaa hengellinen ja poliittinen tai sotilaallinen kamppailu (ks. Witherington 2009, 218).

Kuten keskiaikaisilla esikuvillaan, myös Suomen ristiretkessä oli kyse pyhän maan, Karjalan, takaisinvalloittamisesta. Kenttäpiispa Björklund (1942, 15) kirjoitti sodan alkupuolella, että ”isänmaallisesti ja uskonnollisesti on rajojemme siirtäminen niiden luonnolliselle paikalleen oikein ja välttämätöntä. Taisteluumme taistellesamme me olemme pyytäneet saada käydä sotamme Herran kasvojen edessä.” Kenttäpiispan mukaan Itä-Karjala kuului Suomelle uskonnollisista ja luonnollisista syistä. Se oli ”isien hien ja veren pyhittämää” maata, joka tuli palauttaa osaksi oikeille omistajilleen. Sen vuoksi Björklund pyysi siunausta ”ristiretkisotureilleen”. Näin ollen eteneminen alueille, jotka eivät koskaan olleet kuuluneet Suomelle, ei ollut hyökkäys. Kyseessä oli Jumalan suomalaisten asuinalueeksi määräämän maan valloittaminen takaisin väärauskoisilta.

Moni pappi niin koti- kuin tulirintamalla käytti samanlaisia argumentteja. Esimerkiksi Lennart Heljas (1941, 2) totesi, että ”tahdomme turvata Suomen kansalle ja erityisesti sen karjalaiselle heimolle niin etelässä kuin idässä sen maan, minkä Herra Jumala vuosisatoja sitten on sen asuma-alueeksi määrännyt”. Professori Ilmari Salomies puolestaan iloitsi, että suomalaiset olivat astumassa ”uuteen, ihanaan maahan, jonka Jumala jo aikojen alussa on meille säätänyt” (Salomies 1941, 4). Pastori Eino Kiuaksen mukaan taistelun perusteina olivat

”Kristuksen veri ja Pyhän Kirjan lupaus siitä, että Jumala on säätänyt kansoille niiden ajat ja asumisien rajat” (Kiuas 1942, 21).

Näin suomalaisten ristiretken ”geopolitiikalle” löydettiin raamatullinen peruste Apostolien tekojen (17: 26) kohdasta, jonka mukaan Jumala on säätänyt kansoille ajat sekä asumisen rajat. Kun Suomen armeija eteni Itä-Karjalaan, se sekä palautti asiat jumalallisen järjestyksen mukaiseksi että puolusti kristinuskoa. Ylevä, abstraktikin puhe Karjalasta ”pyhänä maana” soveltui hyvin sodanjohdon tarkoituksiin. Vaikka usein käytettiin ilmausta ”kolmen kannaksen linja” (Karjalan, Aunuksen ja Vienan kannas Suomenlahden, Laatokan, Äänisen ja Vienanmeren välillä), sodan viralliset maantieteelliset päämäärät jäivät lopulta selkiintymättömiksi (Juutilainen 2005, 137).

Suomen jatkosodassa luterilaisen kirkon ja esivallan kädenlyönti huipentui suhtautumisessa ylipäällikkö Mannerheimiin. Kuka tahansa ei voi julistaa sodan olevan pyhä tai taistelevansa kristinuskon puolesta vääräuskoisia vastaan, siihen vaaditaan uskonnollinen johtaja. Suomalaiset luterilaiset papit kuitenkin hyväksyivät, että Mannerheim, sotilas, rinnasti itsensä epäsuorasti katolisen kirkon hengelliseen johtajaan, paaviin, jonka on perinteisesti katsottu olevan ristiretkelle kutsuva auktoriteetti. Mannerheimin päiväkäskyn sanat ”seuratkaa minua” jopa innoittivat osaa papeista löytämään yhtymäkohtia Jeesuksen käyttämään puhutteluun. Jeesus kutsuu usein opetuslapsiaan ja muita uskovia nimenomaan sanoilla ”seuraa minua” tai ”seuraa sinä minua” (esim. Joh. 21: 19; Matt. 8: 22; Luuk. 9: 59).

Eräs sotilaspastori kirjoittikin, että ”seuraa minua” oli kaikkein pyhin kutsu, koska Mannerheimin lisäksi se oli myös ”Herran päiväkäsky”. Kutsun myötä suomalaisille aukeni ratkaiseva taistelu: pyhä taistelu perkelettä vastaan. ”Lähdemmekö seuraamaan kutsua?” hän kysyi. (Kuusi 1941, 1.) Sotilaspastori Martti Halmesmaa saarnasi vastaavalla retoriikalla, jossa Mannerheim vertautui Jeesukseen ja venäläiset sielunviholliseen:

Jeesus tahtoo, että me olisimme hänen seuraajiaan, niitä, jotka luottavat hänen sanoihinsa täydellisesti ja toimivat mielellään niiden mukaan. Jos me jätämme hänet, me emme pelastu. Me olemme ylpeitä siitä, että voitokas ylipäällikkömme kehoittaa meitä seuraamaan häntä vielä kerran ristiretkelle perivihollistamme vastaan. Sen teemme mielellämme. Tupisim-

meko silloin, kun Vapahtajamme Kristus taas kutsui taisteluun syntiä ja saatanaa vastaan oman pelastuksemme tähden ja siksi, että tässä maassa edelleen siunaus asui? (Halmesmaa teoksessa Tilli 2014, 137.)

Saarnassa otettiin kiinnostavasti huomioon mahdollinen ”nurina”, mikä on sodanoikeutuksen näkökulmasta ymmärrettävää, sillä kyseessä oli hyökkäys. Myöhemmin syksyllä 1941 niin sanotun vanhan rajan ylityksen yhteydessä kieltäytymisiä alkoikin esiintyä verrattain runsaasti. Sotilaspappien retoriikassa Mannerheimin kutsusta kieltäytyminen oli sama kuin Jeesuksen kutsun torjuminen eli myös teologiseen kadotukseen johtava teko. Näin kulminoitui tapa, jolla maallinen ja hengellinen sfääri samastettiin sota-aikana: armeijan ylipäällikkö oli myös pyhän sodan johtaja. Vastaavasti Mannerheim piti pappien saamista mukaan sotaponnistukseen erittäin tärkeänä. Hän oli myös tae sille, että armeijaan perustettiin syksyllä 1941 kenttäpiispan virka, vaikka kirkon piispat suhtautuivat aloitteeseen penseästi (ks. Vuori 2011). Vaikka luterilaisessa teologiassa esivalta ylipäätään saa oikeutuksensa Jumalalta, tällä tavoin esimiesten totteleminen näyttäytyi tavallistakin painokkaampana uskonnollisena velvollisuutena. Mannerheimistä tuli ikään kuin retorinen jumaltermi, kiistämättömän argumentti, joka oli sekä sotilaallisen että teologisen auktoriteetin symboli (ks. Burke 1969a, 108–113).

Jatkosota oli luterilaisen sodanteologian näkökulmasta ongelmallinen. Suomalaiset papit hyödynsivät kattavasti teologisen oppi-isänsä kritisoiomia näkemyksiä perustellessaan esivallan tottelemista ja oikeuttaessaan jatkosotaa. Uskontoa voi joskus joutua puolustamaan aseellisesti, mutta sota ei Martti Lutherin ajattelussa koskaan voi olla pyhää, eikä sitä voi käydä oikeutetusti uskon tai uskonnon puolesta. Erityisesti ristiretket olivat Lutherille kauhistus; sotiminen Kristuksen nimessä oli Jeesuksen opetusta vastaan. Vastaavasti myöskään kirkon ei tullut tarttua aseisiin tai siunata niitä. Luther piti ristiretkiä johtaneita paaveja antikristuksina, koska paavi ei ole oikeutettu käymään maallista sotaa (Luther 1529; Barth 2012, 46–47). Luterilaisen pappien diskurssi kuitenkin siis nojautui pitkälti katolilaiseen sodanoikeutuksen traditioon erityisesti jatkosodan alussa.

Luterilaisessa papillisessa diskurssissa korostunut totteleminen osoittautui ongelmalliseksi myös tärkeimmän kohdeyleisön eli soti-

laiden näkökulmasta. Saarnoja ja muita tekstejä arvosteltiin siitä, että koti, uskonto ja isänmaa -fraasit herättivät lähinnä pilkkaa ja olivat näin jopa vahingollisia taisteluhengen kannalta. Eräs kapteeni totesi suoraan, että sodan kutsuminen pyhäksi tai ristiretkeksi edes viittauksina pitäisi kieltää, koska sotilaat suhtautuivat erittäin kriittisesti kaikenlaiseen propagandistisuuteen. Sodan kestäessä tällainen kuvaus jäikin taka-alalle, ja identifikaatiota pyrittiin rakentamaan muilla tavoin (Tilli 2014, 166–167). Jatkosota havainnollistaa hyvin papillisen diskurssin moniulotteisuutta niin johdonmukaisuuden kuin retoriikan näkökulmasta.

”Myrsky saattaa nousta” – taiteilua pelkojen ja velvollisuuksien välillä

Aselepo solmittiin syyskuussa 1944 tiukkojen perääntymistaisteluiden jälkeen. Rauhanehdot koettiin erittäin ankariksi. Vaikka Suomi säilytti itsenäisyytensä, sen täytyi luovuttaa isoja alueita Karjalasta sekä Sallasta, kuten myös saaria Suomenlahdelta. Rauhansopimuksen myötä Petsamo – Suomi-neidon toinen käsivarsi – siirtyi Neuvostoliitolle, ja Suomi joutui vuokraamaan Porkkalan Neuvostoliitolle 55 vuodeksi. Suomen maksettavaksi määrättiin lisäksi 300 miljoonan dollarin suuruiset sotakorvaukset, pääasiassa puu- ja metalliteollisuuden tuotteina. Myös Suomen poliittinen kartta muuttui: kommunistien julkinen toiminta sallittiin ja Neuvostoliiton fasisisiksi määrittellemät järjestöt, muun muassa Akateeminen Karjala-Seura, Lotta Svärd sekä Isänmaallinen Kansanliike, kiellettiin.

Kaksi rauhansopimuksen kohtaa herätti erityistä katkeruutta. Ensinnäkin Suomen tuli riisua aseista maassa olleet Saksan joukot. Vaikka Suomi onnistui lopulta täyttämään rauhanehdot, Lapin sodasta muodostui katkera taistelu entisten liittolaisten kesken. Toiseksi Neuvostoliiton valvontakomission mielestä sodasta vastuussa olleet henkilöt tuli pidättää ja saattaa oikeuden eteen. Tuloksena olivat sotasyllisyysoikeudenkäynnit, joita varten säädettiin sotasyllisyyslaki. Se oli taannehtiva ja siten Suomen lainsäädännön ja länsimaisen oikeuskäsitelmän vastainen toimi. Kahdeksan henkilöä, kuuluisimpana presidentti Risto Ryti, tuomittiin sotasyllisinä vankilaan. Tuomiot

vaihtelivat kahdesta kymmeneen vuoteen. Toisaalta Suomi pääsi lopulta varsin vähällä verrattuna muihin Saksan liittolaisiin, eikä esimerkiksi Nürnbergin tapaisia oikeudenkäyntejä vaadittu.

Maaliskuussa 1945 pidettyjen vaalien jälkeen suhtautuminen esivaltaan nousi keskustelunaiheeksi. Sosialidemokraateista vasemmalla olleiden puolueiden kattojärjestö (tärkeimpänä jäsenenään SKP) Suomen Kansandemokraattinen Liitto (SKDL) oli kevään 1945 vaalien suurvoittaja, ja siitä tuli jopa eduskunnan suurin puolue vuonna 1946, kun kaksi sosialidemokraattia siirtyi sen riveihin. SKDL:llä oli kirkollisistakin asioista vastanneen opetusministerin salkku. Agendalla olivat hautausmaiden kunnallistaminen, tunnusmerkullisen uskonnonopetuksen poistaminen sekä selvitys kirkon ja valtion erottamisesta. Kansandemokraatit pyrkivät myös horjuttamaan luterilaisen kirkon asemaa tukemalla muita kirkkokuntia. Mallia toimintaan haettiin Neuvostoliitosta. (Helin 1996, 29–34, 43.) Kirkonmiehet kokivat poliittisen tilanteen erittäin tukalaksi ainakin vuoden 1948 eduskuntavaaleihin asti, jolloin SKDL kärsi tappion ja putosi hallituksesta.

Ennen kevään 1945 vaaleja *Kotimaa*-lehti painotti, että äänestämisen oli kristityn velvollisuus, koska siten esivalta asetettiin demokraattisissa järjestelmissä. (*Kotimaa* 1945a, 2.) Äänestysprosentti nousikin lähelle 75:tä, kun edellisissä vaaleissa vuonna 1939 se oli ollut 66. Vaikka sodanjälkeisten vaalien tuloksena porvarillisilla puolueilla oli edelleen niukka enemmistö, vasemmiston (SDP ja SKDL) 99 edustajanpaikkaa (200:sta) oli monelle järkytys. *Kotimaan* ensiarvio vaalituloksesta liittyi ulkopoliittikkaan: se oli signaali maailmalle (erityisesti itänaapurille), että Suomessa hallitsivat rauhanomaiset ja demokraattiset virtaukset. *Kotimaa* väitti myös, että toisin kuin esimerkiksi Saksassa, Suomessa ei koskaan ollut fasistisia virtauksia ja että jopa sodan aikana sekä ammattiyhdistysliike että kirkko olivat korostaneet demokratian tärkeyttä. (*Kotimaa* 1945b, 2.) Demokratian korostaminen oli ymmärrettävää, sillä sodanjälkeisen debatin eräs näkyvimmistä aiheista oli vaatimus ”yhteiskunnan demokratisoinnista” (Holmila & Mikkonen 2015, 158–161). Vaikka sävy oli varovaisen positiivinen, demokraattisuuden (yli)korostamisen ja hyväntahitoisuuden taustalta on luettavissa epävarmuus siitä, mihin suuntaan poliittinen tilanne lähtisi kehittymään.

SKDL sai hallituksessa seitsemän ministerinsalkkua, tärkeimpinä sisäministeri, opetusministeri ja puolustusministeri. Myös kirkollisista asioista vastannut opetusministeri Johan Helo ehdotti hautausmaiden kunnallistamista ja, mikä kirkonmiesten näkökulmasta huolestuttavinta, kirkon ja valtion eron selvittämistä. Helon tavoitteena oli myös siirtyä kohti uskontojen historian ja etiikan opiskelua perinteisen (luterilaisen) uskonnonopetuksen sijaan. Opetusministerin tavoitteet saivat runsaasti julkisuutta ja yllättäen vähemmän rajua kritiikkiä niin kirkolta kuin *Kotimaalta*. (Helin 1996, 29–33, 42, 63.) Kansandemokraattien poliittinen painoarvo kasvoi entisestään, kun sodan lopussa ja välittömästi sen jälkeen presidenttinä ollut Mannerheim erosi maaliskuussa 1946. Eduskunta nimitti J. K. Paasikiven hänen seuraajakseen, minkä seurauksena SKDL:n Mauno Pekkala tuli uusi pääministeri.

Erityisesti piispat laativat lukuisia julkisia lausuntoja sekä käyttivät henkilökohtaisia kontaktejaan vaikuttaessaan avainasemassa olleisiin päättäjiin. Erityisesti opetussuunnitelmatyötä tehneen komitean jäsenet olivat heidän painostuksensa kohteita. Pääministeri Pekkala oli luvannut, että kirkkoa kuultaisiin reformeja toteutettaessa. Kirkon onneksi uudistukset eivät valmistuneet ajoissa, eivätkä näin ollen ehtineet Pekkalan hallituksen päätettäväksi. (Helin 1996, 66–67.) Tämän luvun kannalta kiinnostava yksityiskohta on, että aiemmin mainittu maalaisliittolainen pappi Lennart Heljas toimi ministerinä Pekkalan hallituksen sosiaaliministeriössä.

Vastavalittu arkkipiispa Aleksis Lehtonen julkaisi paimenkirjeen vuoden 1945 alkupuolella. Lehtonen puntaroi uutta poliittista tilannetta ja korosti kirkon yhteiskunnallista roolia sekä kirkon ja kansan kytköstä. Hän huomautti, että kirkon Kristukselle antama tehtävä oli ylläpitää ”moraalisia periaatteita ja velvoitteita” kansallisessa ja poliittisessä elämässä. Ylläpitämällä uskoa Jumalaan kirkko vahvisti valtiota ja demokratiaa: se antoi kansalle voimaa ja rohkeutta, jotka kestivät kauemmin kuin ”massakokousten aikaansaama hetkellinen innostus”. Demokraattisen vaikutuksensa vuoksi kirkko ei voinut sallia itseään työnnettävän marginaaliin. Lisäksi Lehtosen mielestä yritykset kirkon ja valtion erottamiseksi olivat erikoisia maassa, jossa melkein 96 prosenttia väestöstä kuului luterilaiseen kirkkoon. Jos näin tapah-

tuisi, kyseessä ei olisi todellinen tarve, vaan ”kristilliselle elämäntavalle vieras ideologia”. (Lehtonen 1945, 67–68, 74–75.)

Samalla Aleksi Lehtonen vähätteli valtion ja kirkon juridisia sekä taloudellisia kytköksiä. Hänen mukaansa kirkon ulkoiset siteet olivat jo suhteellisen löyhät: kirkolla oli oma päättävä elimensä, kirkolliskokous, joten se oli käytännössä autonominen. Lisäksi valtiolta saatavat tulot olivat pieniä ottaen huomioon, että kirkolla oli koko valtakunnan kattavia velvollisuuksia. Arkkipiispa argumentoikin talouden näkökulmasta, että valtiolle kävisi erittäin kalliiksi, jos se ottaisi konttolleen esimerkiksi kirkon hoitamat väestörekisteriin liittyvät tehtävät. (Lehtonen 1945, 75.)

Toisaalta arkkipiispa huomautti varovaisesti, että jos Suomen kanssa todella oli etääntynyt kristillisestä uskosta, [kirkon ja valtion] ero tulisi tapahtumaan itsestään. Mutta tämä ei missään nimessä näyttänyt olevan totta, Lehtonen alleviivasi. Hänen henkilökohtainen toivomuksensa oli, että kirkko ja valtio toimisivat yhteistyössä molempien hyödyksi aikana, jolloin ”kaikkien rakentavien voimien tuli työskennellä yhdessä”. Tätä silmällä pitäen kirkon tulisi suhtautua avoimesti erilaisiin poliittisiin ideologioihin ja pysyttäytyä puoluetisteluiden ulkopuolella. Arkkipiispa päätti paimenkirjeensä varovaisen toiveikkaaseen mutta realistiseen kommenttiin: ”Antaa kansamme päättää. Me emme tiedä, minkälainen kirkkomme tulevaisuus on. Myrsky saattaa nousta.” (Lehtonen 1945, 75–78.)

Oulun hiippakunnan piispa ja kokoomuksen entinen kansanedustaja Väinö Malmivaara oli arkkipiispaa toiveikkaampi omassa paimenkirjeessään. Hän näki, että sodan jälkeen alkamassa ollut uutta aikaa ”valettiin sosiaalisen kehityksen tähtien alla”, ja se tähtäsi ”köyhien kohottamiseen muiden tasolle ja nosti valtaan ennen varjoissa olleet”. Perimmäinen syy vahdinvaihdokseen löytyi muualta kuin sodasta: Malmivaaran mukaan Suomen ”johtavat kerrokset” olivat etäännyttäneet itseään kristinuskosta jo 1880-luvulta lähtien. Piispa viittasi 1880- ja 1890-lukua sävyttäneisiin uskonnollisten arvojen ja maallistuvan liberalismiin välisiin lukuisiin konflikteihin. ”Johtavien kerrosten” luopumuksen vuoksi valta oli nyt otettu pois ja annettu muille – Jumala ei antanut itseään pilkattavan, ja ihminen niitti sitä, mitä kylvi, Malmivaara julisti viitaten Paavalin Galatalaiskirjeeseen (6: 7). (Malmivaara 1945, 51–52.)

Mitä sosiaalikysymyksiä koskevaan lainsäädäntöön tuli, piispan mukaan kyseessä oli kauan odotettu käänne parempaan. Väinö Malmivaara kehottikin kaikkia kristittyjä rukoilemaan maallisen esivallan puolesta, jotta muutos pääsisi tapahtumaan rauhallisesti. Esivallan puolesta rukoileminen – pyhä tehtävä ja osa luterilaista yleistä pappeutta – takaisi, että ”esiin astumassa ollut uusi aika pitäisi povesaan Jumalan siunauksen kansallemme”, Malmivaara muistutti. Levottomuus oli todennäköistä ja ymmärrettävää aikana, jolloin ”uusi ottaa ohjokset ja vanhasta tulee hallittu”. Piispa huomautti vielä dramaattisesti, että saattoi käydä niin, ettei vanhasta jäänyt enää mitään jäljelle. (Malmivaara 1945, 53–54.)

Kotimaa tarttui välittömästi piispa Väinö Malmivaaran sanoihin. Kristityn velvollisuus rukoilla esivallan puolesta oli unohdettu liian helposti. Seuraava sitaatti pääkirjoituksesta heinäkuussa 1945 kuvastaa luterilaisen kirkon tasapainoilua pelkojen ja velvollisuuksien välillä:

Kristikansa on saanut nykyisen hallitusvallan piirissä laadituista suunnitelmista, jotka merkitsevät karkein käsin käymistä kristikansalle tärkeimpiin asioihin yhteisessä elämässämme. Siksi voi moni kristitty suhtautua koko hallitukseen pelolla ja epäluulolla. Sellainen suhde ehkäisee esivallan hengen. – – Nyt tulee hänen kuitenkin rukouksin olla tukemassa ja kannattamassa esivaltaansa. Tämä kaikki vaatii sisäistä kilvoitusta ja sitä enemmän, kuta kauempana hän tuntee jonkun vallassa olevan esivallan toiminnan olevan hänen omista valtiollisista ja uskonnollisista ihanteistaan. (*Kotimaa* 1945c, 2.)

Näin julkisuudessa korostettiin yhtä aikaa huolta kansandemokratian suunnitelmista sekä kristityn velvollisuuksia esivaltaansa kohtaan, vaikka päättäjien toimet olisivatkin oman ideologian tai uskonnollisen vakaumuksen näkökulmasta ongelmallisia. Yhteiskuntarauhaa ei toisin sanoen saanut järkyttää herkässä tilanteessa – olihan Martti Lutherkin toistuvasti korostanut sen merkitystä ja tuominut mellakoinnit ja kapinoinnit, joskus kiivaastikin (ks. Luther 1983, 167–172).

Sosialidemokraattitaustainen professori Yrjö J. E. Alanen, yksi *Kotimaan* päätoimittajista vuosina 1944–1947, sen sijaan näki tilanteen vielä lupaavampana kuin esimerkiksi Väinö Malmivaara. Alasen mukaan historia näytti olevan kehittymässä kohti sosialismia, ja kirkon

tehtävä oli tehdä parhaansa, että muutos sujuisi rauhanomaisesti. Hän korosti, että maalliset instituutiot olivat tärkeitä, koska ne helpottivat siirtymistä pois ”keskiaikaisesta almuetiikasta”. Valtio oli keskeinen tekijä inhimillisen solidaarisuuden ja hyvinvoinnin toteutumisessa. Yhteiskunnallisen muutoksen seurauksena kirkkokin pystyisi Alasen mukaan keskittymään paremmin ydintehtäviinsä eli evankeliuminjulistukseen – sen henkilökohtaista sanomaa tultaisiin tarvitsemaan kipeästi ”sosialisoidussa yhteiskunnassa”. (Alanen 1946, 24, 63, 75–81.) Tällä tavoin Yrjö J. E. Alanen sovitteli yhteen sosialismia ja luterilaisuutta: sosialismi sopi kapitalismia paremmin kirkon ja valtion yhteisen päämäärän edistämiseen. Argumentti pohjautui Martti Lutherinkin omaksumaan periaatteeseen, jonka mukaan nimenomaan esivallan tulee huolehtia köyhäinhoidosta, koska perisyntiin langennut ihminen on luonnoltaan itsekäs, eikä yksinomaan yksityiseen avuliaisuuteen voi täysin luottaa (Arfman 2009, 216–220). Näin ollen valtion suuri rooli sosiaalisissa ja taloudellisissa kysymyksissä ei ollut ongelma.

Näin välittömästi sodan jälkeen valtiosuhteen tärkeyttä korostettiin papillisessa diskurssissa niin teologisin kuin sosiaalisin perustein, vaikka vallanpitäjien ideologinen näkökulma kirkkoon olisikin ollut epäilevä tai jopa vihamielinen. Tätä tuettiin kahdella argumentilla. Ensinnäkin molemmat kirkko ja valtio hyötyivät instituutioiden läheisistä väleistä. Järjestely oli valtiolle hyödyllinen taloudellisesti, mutta myös sen vuoksi, että kirkko osaltaan kasvatti demokraattisia kansalaisia. Samalla korostettiin kirkon ja kansan yhteyttä: kirkon juuret olivat kansassa. Toinen peruste oli teologinen. Koska esivalta on osa Jumalan maailmanhallintaa, kristittyjen tulee rukoilla sen puolesta ja totella sitä, vaikka he eivät henkilökohtaisesti olisikaan samaa mieltä vallanpitäjien linjausten kanssa. Tässä vaiheessa pappien suhtautumiseen esivaltaan vaikutti todennäköisesti myös välittömästi sodanjälkeisten kuukausien ilmapiiri, jossa korostettiin nimenomaan itsekuria ja luottamusta poliittisiin johtajiin. Ilman niitä turbulenti tilanne olisi saattanut kärjistyä väkivaltaisuuksiksi, kuten tuolloin painotettiin usein (Auvinen, Holmila & Lehtimäki 2015, 232–234). Varovaisen optimistinen sävy kuitenkin haalistui pian, kun kansandemokraateista tuli eduskunnan suurin puolue alkuvuodesta 1946, ja Neuvostoliiton ote kiristyi niin Itä-Euroopassa kuin Suomessa.

Esivalta, joka ei ansaitse tulla totelluksi

Sosiaalisten ja taloudellisten kriisien lisäksi vuosina 1945–1948 oli lukemattomia lakkoja ja mielenosoituksia. Useimmat niistä liittyivät kommunistien ja sosiaalidemokraattien väliseen kamppailuun SAK:sta, Suomen Ammattiliittojen Keskusjärjestöstä. Osa lakoista oli myös spontaaneja, paikallisia konflikteja, joita puolueet eivät olleet organisoineet. Monelle työläiselle protestointi oli tapa purkaa palkkojen ja elinolosuhteiden huonosta kehityksestä johtunutta pettymystä. Useimmin lakkoaaltojen taustalla oli kuitenkin kommunistien pyrkimys osoittaa voimaansa mobilisoimalla ihmisiä ja tukea asemaansa hallituksessa. Näin tapahtui erityisen usein kevään 1946 jälkeen, jolloin Neuvostoliitto oli kehottanut suomalaisia kommunisteja järjestämään lakkoja ja poliittisia joukkokokouksia sekä käyttämään muita ulkoparlamentaarisia keinoja. Loppujen lopuksi sosialidemokraatit voittivat kamppailun työväestön sieluista, mutta erityisesti vuosina 1946 ja 1947 tilanne oli turbulentti ja vaikeasti ennustettavissa. (Holmila ja Mikkonen 2015, 165–180.)

Vaikka kirkko ei ollut mielenosoitusten kohteena, kirkonmiehet näkivät ne vaarallisina. *Kotimaa* kirjoitti, että nykyisen taloudellisten ja poliittisten taisteluiden perusteella sota oli muuttunut ulkoisesta sisäiseksi. Se painotti, että ”valtion asioista” eivät päättäneet mielenosoittajat vaan kansanedustajat; oikeus ei toteutuisi ottamalla sitä omiin käsiin. Sen lisäksi, että tämä oli teologisesti vastoin Martti Lutherin opetuksia, se murensi maallisen esivallan yleistä legitimitettä. (*Kotimaa* 1945a, 2.) Syksyllä *Kotimaa* tuomitsikin ulkoparlamentaarisien keinojen käytön suorasanaisesti: ”Ja jos paljon väärinkin käytettyä faskismi-nimitystä tahdottaisiin joihinkin meillä viime aikoina esiintyneihin valtiollisiin ilmiöihin sovelluttaa, niin erityisesti täytyisi leimata faskistiseksi sellainen toiminta, jolla tahdotaan ulkoparlamentaarisin keinoin vaikuttaa maan hallintoon.” Oli erittäin epädemokraattista, että puolue, jolla oli vain neljäsosa kansanedustajanpaikoista, pyrki ”sanelemaan”, miten Suomea – tasavaltaa – tulisi hallita. (*Kotimaa* 1946a, 2.) *Kotimaa* rinnasti kommunismin toistuvasti kansallissosialismiin ja huomautti, että edellisen kannattajat olivat nyt tekemässä täsmälleen samaa kuin jälkimmäisen kannattajat olivat tehneet. (*Kotimaa* 1946b, 2.)

Vaikka epävarmoina aikoina olisi tarvittu turvallisuutta ja oikeudenmukaisuutta, *Kotimaan* mukaan tilanne näytti olevan toinen. Se korosti luterilaisen poliittisen teologian vähemmälle huomiolle jäänyttä aspektia:

Esivalta on Jumalasta, Jumalan asettama. Mikään esivalta ei ota itse itselleen valtaan. Esivaltaa vastaan nouseva asettuu Jumalan säätämystä vastaan. Mutta esivallan on myös puolestaan oltava alamaisille hyväksi. – – Turvallisuudentunnon luominen alamaisiin ja sen vahvistaminen heissä on Jumalan sille antama tehtävä. Tämän tehtävän esivalta on historian kuluessa useinkin lyönyt laimin, mutta aina omaksi tuhoskeen. Jokaisella, joka osaa historiaa lukea, on siitä kyllin selviä ja tuoreitakin esimerkkejä. (*Kotimaa* 1947d, 2.)

Näin *Kotimaan* argumentaatiossa Roomalaiskirjeen 13. luvun tunnettu kohta käännettiin pääläelleen: kun Paavalin tekstissä esivaltaa vastaan nouseva ”tuottaa itsellensä tuomion”, lehti korosti, että näin saattoi käydä myös hallitsijoille. Taustalla on Martti Lutherin käsitys esivallan tehtävistä. Luther (1969, 390–395) painotti esivallan vastuuta laillisuuden, oikeudenmukaisuuden ja yhteiskuntarauhan ylläpitämisessä sekä rikollisten rankaisemisessa. Isossa Katekismuksessa puolestaan todetaan, ettei Jumala halua pitää ”hallintatehtävässä roistoja ja tyranneja”. Esivalta ei saa toimia mielivaltaisesti, ja se joutuu vastaamaan teoistaan Jumalalle. Jos esivalta käskää tekemään syntiä, kristittyjen tulee totella enemmän Jumalaa kuin ihmisiä (Apt. 5: 29, CA XVI, 6–7.) Kyseessä oli näin varsin tiukka näpäytys vallankahvaan tarranneille kommunisteille.

Monen papin mukaan suurin este turvallisuuden edistämiseksi oli se, että tuolloinen hallituspohja perustui enemmän poikkeuksellisille olosuhteille kuin kansan ja eduskunnan todelliselle tuelle (*Kotimaa* 1947b, 2). Toisin sanoen kirkonmiesten mielestä maallisen esivallan ongelma oli se, että sitä ei ollut asetettu demokraattisesti – vaikka se siis pohjautui demokraattisten vaalien tulokseen. Hieman ristiriitaisen ajatusrakennelman avulla oli kuitenkin mahdollista arvostella Neuvostoliiton sekaantumista Suomen sisäpolitiikkaan suomalaisten kommunistien kautta. Myös toinen papiston tässä yhteydessä esiin nostama ongelma liittyi sananvapauteen. Kansaa edustivat presidentti ja eduskunta, eivät joukkokokoukset. Mielenosoitusten nähtiin jär-

kyttävän yhteiskuntarauhaa; sen sijaan tarvittiin ”vastuullista” kritiikkiä sekä hallitusta että ”despoottisia pyrkimyksiä omaavia” kohtaan. (*Kotimaa* 1947a, 2.)

Esivalta-ajattelun näkökulmasta yllä analysoitu argumentointi on kiinnostavaa: samastamalla kommunistijohtoinen hallitus vaarallisina pidettyihin mielenosoituksiin tasapainoiltiin demokratian tärkeyden korostamisen ja eduskunnan muodostaman hallituksen legitimitetin kyseenalaistamisen välillä. Sodan jälkeen Neuvostoliiton johtaman valvontakomission läsnäolo ja suomalaisten kommunistien tiiviit kytkökset Neuvostoliiton kommunistiseen puolueeseen vaikuttivat varmasti pappien asenteisiin demokraattisestikin valtaan nouseita ”kotikommunisteja” kohtaan.

Joukkoliikehännän lisäksi kommunistien haltuunsa ottaman Valtiollisen poliisin, niin sanotun punaisen Valpon, toiminta oli pappienkin huomion kohteena. Kommunistijohtoinen Valpo toimi usein mielivaltaisesti, mistä seurasikin eduskunnan päätös lakkauttaa se syksyllä 1948. Tilalle perustettiin Suojelupoliisi. *Kotimaa*-lehdessä julkaistiin useita Valtiollisen poliisin toimia kirpeästi arvostelevia kirjoituksia. Eräässä lukuisista asiaa käsitelleistä pääkirjoituksestaan lehti huomautti, että keskustelu valtion poliisin virkavirheistä eduskunnassa asti varmistaisi sen, että viranomaiset toimisivat tulevaisuudessa enemmän ”lain hengen mukaisesti”. Tätä pidettiin erityisen tärkeänä, koska tapa, jolla Valtiollinen poliisi puuttui mielivaltaisesti ”tiettyjen poliittisen järjestöjen” toimintaan kyseenalaisti koko valtion auktoriteetin. *Kotimaa* napauttikin kärkevästi, että esivaltaa näytti nyt edustavan yhteiskunnan ”moraalittomin ja sivistymättömin aines”. (*Kotimaa* 1946c, 2.)

Tällä kannalla oli esimerkiksi kirkkoherra Tauno Rämesalo. Hän totesi sodanjälkeiselle ajalle tyyppillisen opportunistin levinneen Suomessakin laajalle, kuten arvojen ja tekojen välinen ristiriita osoitti. Vaikka julistettiin tasa-arvoa ja veljeyttä, teot kertoivat Rämesalon mukaan vihasta ja kostosta. Oikeudesta oli tullut itsensä karikatyyri: se mitä joillekin sallittiin heidän oikeutenaan, määriteltiin toisten kohdalla rikokseksi. Lisäksi Rämesalo valitteli, että ”henkilöt, jotka eivät olleet tehneet mitään isänmaan hyväksi, vaativat korkeata asemaa, hännystelevät vieraita raukkamaisesti sekä ilmiäntavat naapurinsa”. (Rämesalo 1946, 4; myös *Kotimaa* 1947c, 2.) Sodan jälkeen oli

varmasti selvää, keihin viitattiin, sillä uuden ”punaisen Valpon” ylimmästä johdosta noin kolmannes oli saanut jatkosodan aikana tuomion maan- tai valtiopetoksesta.

Papillisen diskurssin kritiikki hallitusta ja sen alaisuudessa toimivaa Valtiollista poliisia kohtaan nojasi luterilaiseen käsitykseen esivallan tehtävistä ja vastuusta. Argumentteja oli kaksi. Ensimmäisen mukaan tapa, jolla valtio toimi, rapautti sen auktoriteettia. Se ei täyttänyt Jumalan esivallalle antamaa tehtävää ylläpitää järjestystä ja turvallisuudentunnetta. Kommunistit eivät toisin sanoen käyttäneet esivaltaa niin kuin sitä oli tarkoitus käyttää: oli hyvinkin mahdollista, että esivalta oli ”laiton”. Toinen argumentti oli henkilökohtaisempi. Sen mukaan kommunistit eivät yksinkertaisesti olleet sopivia tai päteviä viranomaisiksi. Näin ollen esivalta ei ansainnut tulla totelluksi.

Kirkon tie on marttyyriyden tie?

Sotilaspastorina jatkosodassa ollut, sodanjälkeisen kirkon näkyvä uudistaja ja arkipiispana vuosina 1964–1978 työskennellyt Martti Simojoki pohdiskeli ”kansankirkon” olemusta ja totesi, että eräs sen heikkouksista oli nimenomaan suhde valtioon. Simojoki käytti natsi-Saksaa esimerkkinään ja huomautti, että jos antikristilliset voimat ottivat valtion haltuunsa, kirkon olemassaolon kannalta perustavanlaatuisia kysymyksiä tulisi arvioida uudelleen. Tällä tavoin Simojoki ikään kuin valmisteli lukijoitaan sen varalta, että tulevaisuuden luterilainen kansankirkko ei välttämättä olisi sellainen, johon suomalaiset olivat tottuneet. Jos kirkon oli valtion vuoksi mahdotonta toimia kristillisen uskonsa pohjalta, Suomen luterilaisen kirkon tulisi siirtyä ”johonkin toiseen, uudenlaiseen kirkkomuotoon” (Simojoki 1946, 51–52.) Kansallissosialistisen Saksan kirkkopolitiikan lisäksi vertailukohtia haettiin Neuvostoliiton sodan jälkeen miehittämistä maista. Esimerkiksi Unkarin luterilaisen kirkon kamppailua sosialistisen hallinnon alaisuudessa seurattiin tarkasti (ks. Baer 2006).

Kuopion hiippakunnan piispa Eino Sormunen oli monia kollegoitaan huomattavasti skeptisempi vasemmistijohtoista hallitusta kohtaan. Teologisesti ja poliittisesti konservatiivinen Sormunen sai laita-vasemmistolta jopa liikanimen ”natsipiispa” (Helin 1996, 74). Hän

oli pessimistinen sen suhteen, mitä kommunistien valtaannousu toi tullessaan; erityisesti valtion kasvava rooli oli Kuopion piispalle uhka. Siinä missä demokratioissa ”valtio oli kansaa varten”, nykyisin tilanne oli Eino Sormusen mukaan päinvastoin: kansalainen oli ole-massa valtiota varten, ja valtio laittoi elämän jokaisen osa-alueen, myös kirkon, palvelemaan omia tarkoituksiaan. Äskettäin päättynyt totaalinen sota oli kyseisen kehityksen huipentuma. Piispa näki, että sodanjälkeinen poikkeustila oli uuden, kaamean normaalin alku, tilanteen, jossa ”enemmistöperiaate sekä maltillisuus on uhrattu totaliteetille” ja vapaat yksilöt muutettu ”tahdottomiksi, ajattelemattomiksi termiiteiksi”. (Sormunen 1948, 17–18, 110, 122.)

Argumentti ”totaalista valtiota” vastaan toistui useissa Eino Sormusen puheissa ja kirjoituksissa:

Kellään ei ole vastuuta mistään, kukaan ei maksa mitään, sillä valtio maksaa kaikki. Valtiosta tulee sentralisoitu ja militarisoitu, sille antavat leiman poliisit, ylen ankarat valtion suojelulain määräykset, valvonta, urkinta, ilmiannot, vankilat ja keskitys leirit. – – Totaalisen valtion ilmauksia yhteiskunta- ja talouselämän aloilla ovat massoituminen, kollektivismi ja pakko-talous (s.o. joko sosialisointi tai suunnitelmatalous). (Sormunen 1948, 18.)

Näin Kuopion piispalle valtion laajeneva rooli taloudessa oli vaarallinen tie kohti sosialismia eli totalitarismia. Sormunen sovelsi näin jo Platonista juurensa juontavaa aristokraattista demokratian kritiikkiä ja löysi kansanvallasta paradoksaalisen syyn totalitarismiin liukumiselle. Piispa valitteli, että vaikka toisen maailmansodan jälkeinen ajanjakso oli tehnyt Suomesta demokraattisemman kuin aiemmin, järjestelmää jäyti piilevä epäily sen itsensä toimivuudesta. Lisäksi sillä oli taipumus suosia keskinkertaisuutta ja ”epäpätevyyttä”. Eino Sormusen mukaan tästä seurasi se, että demokratioilla oli tapana liukua kohti diktatuureja (Sormunen 1948, 100).

Niin Sormuselle kuin monelle muullekin papille luterilainen kirkko oli demokratian suojamuuri ”ilmiselviä diktatorisia pyrkimyksiä” vastaan, koska se edusti ”kansanvaltaista ja demokraattista vapautta” (Sormunen 1948, 110). Tämän vuoksi kirkko ei voinut olla kytkök-sissä valtioon, joka ei ollut demokraattinen – ja Sormusen mukaan kirkon vaikutusvallan vähentäminen ideologisin perustein sekä talouden kansallistaminen olivat esimerkkejä siitä, että näin oli jo tapahtu-

massa Suomessakin. Kun valtio hylkää luterilaisen periaatteensa, että sekä kirkko että valtio olivat yhdessä osa Jumalan maailmanhallintaa, kirkon oli tullut aika erottaa itsensä valtiosta. Tämä tosin saattoi johtaa marttyyryyteen, piispa Sormunen (1948, 123–124) varoitteli. On myös syytä huomioida, ettei Sormunen ollut yksin pessimisminsä kanssa (esim. Leino 1946, 1).

Vuonna 1947 myös *Kotimaa*-lehti alkoi asennoitua aikaisempaa kriittisemmin valtiovaltaan. Se huomautti, että kirkon sosiaalinen ja poliittinen vastuu oli tarvittaessa arvostella esivaltaa julkisesti. Jos valtanpitäjät säätivät lakeja tai toimivat Jumalan käskyjä vastaan, kirkon oli välttämätöntä ilmaista kantansa. Vaikka historian saatossa niin oli käynyt usein, kirkko ei saanut ryhtyä valtion ”propagandaosastoksi” tai vetäytyä julkisesta elämästä. Kirkon ei suinkaan tullut automaattisesti siunata kaikkea, mitä maallinen esivalta teki; jos oli tarpeen, kuten silloin kun ”valtio pyrki totalitaariseen hallintaan”, kirkon täytyi toimia valtion omatuntona. *Kotimaa* huomautti, että seurauksena saattoi olla marttyyriin rooli, mutta tämän ei saanut antaa estää kirkkoa täyttämästä tehtävänsä. (*Kotimaa* 1947e, 2.)

Kirkon roolia esivallan kriitikkona korosti myös Tampereen piispa Eelis Gulin valtiopäiväsaarnassaan 1948. Jos kirkko alennettiin valtion palvelijaksi, se ei enää ollut kristillinen kirkko. Gulinin mukaan kirkon täytyi olla valtion omatunto; sen tuli huolehtia, että esivalta sekä sen käyttäjät noudattivat periaatteita, joille heidän auktoriteettinsa perustui. Valtion tuli ylläpitää oikeutta Jumalan nimissä. Jos tämä tehtävä unohtettiin, kirkon oli tullut aika tarttua todistajan tehtäväänsä, Gulin julisti Suomen uskonnolliselle ja poliittiselle eliitille. (Gulin 1948, 4528–4529.)

Piispa Gulin oli ainoa valtiopäiväsaarnaaja, joka painotti kirkon tällaista vastuuta suhteessa valtioon. Tämä on hieman yllättävää, sillä Eelis Gulin oli tunnettu positiivisesta suhtautumisestaan vasemmistoon. Niin Gulinin kuin esimerkiksi *Kotimaan* kannalle on kuitenkin löydettävissä vankat teologiset perustelut: Martti Luther korosti aikaan tämänkaltaisen ”poliittisen saarnaamisen” tärkeyttä, jos esivalta toimi sopimattomasti. Lutherin näkemys ylipäätään vallankäyttäjistä ei ollut kovinkaan positiivinen. Hänen mukaansa he olivat usein konnista suurimpia, jotka olivat kipeästi sielunhoidon ja hengellisen opastuksen tarpeessa. (Barth 2012, 334.)

Näin teologiset ja taloudelliset näkökohdat kohtasivat vaaralliseksi koetun sosialismin vastustamisessa. Teologinen argumentti oli, että valtio oli enemmän kuin potentiaalinen uhka, jos esivaltaa käyttivät kirkon vieraaksi tai jopa vihamieliseksi kokevat tahot. Jos valtio toimi vastoin Jumalan säätämystä, kirkon ei tullut ainoastaan etäännyttää itseään vaan myös valmistautua marttyyrin roolin, mikä suomalaisille papeille tarkoitti ideologisin perustein tapahtuvaa vainoa. Jälkimmäisen argumentin mukaan talouden kansallistamisen taas väitettiin johtavan henkilökohtaisen vastuun katoamiseen, minkä taas on katsottu olevan olennainen osa luterilaisuutta. Näin ollen talous, joka luterilaisessa teologiassa on yksi maallisen järjestyksen osa, jonka kautta kristitty palvelee Jumalaa, ymmärrettiin nimenomaan yksilönvapautta korostaen. Toisin sanoen kollektiivinen talous oli papillisessa diskurssissa myös teologisesti ongelmallinen.

Lopuksi

Suomen pappien muuttuva suhtautuminen esivaltaan vuosien 1941 ja 1948 välillä osoittaa, miten luterilainen papillinen diskurssi oli sidoksissa historialliseen ja yhteiskunnalliseen kontekstiinsa sekä minikälaista tasapainoilua siihen kuului. Jatkosodan alussa papisto tarttui Mannerheimin kutsuun ristiretkelle itää vastaan. Papit perustelivat Raamatun ja pääasiassa katolilaiseen perinteeseen kuuluvan sotakuvaston avulla, miksi sota oli Jumalan tahtoma ja johtama taisto kristinuskon vihollista vastaan. Tämä puolestaan tarkoitti, että Martti Lutherin argumentti uskonnollisia sotia vastaan jouduttiin sivuuttamaan: sitoutuminen esivaltaan ajoi teologisen johdonmukaisuuden edelle. Ongelmia puolestaan seurasi, kun kohdeyleisö alkoi arvostella papilliseen diskurssiin kuulunutta retoriikkaa pyhästä sodasta ja ristiretkistä.

Toisaalta ristiretken avulla jatkosota oli mahdollista esittää puolustuksellisenä. Puolustuksellisuus sekä se, että sotaa käydään laillisen esivallan palveluksessa, ovat keskeisiä elementtejä niin kristillisen oikeutetun sodan perinteessä kuin Martti Lutherin ajattelussa. (Luther 1526; ks. myös Cargill Thompson 1984, 114–115.) Tällä tavoin oli myös mahdollista perustella viidennen käskyn (”älä tapa”) sivuutta-

minen. Isossa katekismuksessaan Martti Luther toteaa, että kyseinen käsky ei sido esivaltaa. Jumalalta ja esivallalta ei ole otettu pois valtaa tappamiseen. Puolustussodat esivallan palveluksessa ovat siis Lutherin ajattelussa oikeutettua väkivaltaa.

Sodanjälkeinen myrsky alkoi tyyntyä syksyllä 1947, kun liittoutuneiden valvontakomissio lähti Suomesta, YYA-sopimus allekirjoitettiin huhtikuussa 1948 ja kommunistit kärsivät suuren vaalitappion kesällä 1948. Tuohon ajanjaksoon mahtui mielenkiintoisia muutoksia kirkonmiesten suhtautumisessa esivalltaan, optimismista aina valtion ja kirkon eroon ja ”marttyyriyden” mahdollisuuteen saakka. Martti Lutherin näkemyksiä sovellettiin kattavasti erilaisissa tilanteissa. Erityisesti kolme havaintoa nousee esiin niin sanottujen vaaran vuosien ajan luterilaisesta papillisesta diskurssista.

Ensiksi, sodan jälkeen ryhdyttiin korostamaan kirkon ja kansan suhdetta, mikä on myös ollut keskeinen teema kirkon asemasta ja tehtävistä käydyssä keskustelussa jo 1800-luvun lopulta lähtien. Tätä kautta oli mahdollista vastustaa valtion suunnitelmia kirkon roolin vähentämisestä. Samalla toisaalta nousi esiin perinteinen aristokraattinen parlamentaariseen demokratiaan kohdistuva epäily: tämä oli seuraus, kun vääränlainen ”aines” pääsi valtaan. Tälläkin argumentilla on Suomessa pitkä perinne, sillä esimerkiksi itsenäistymisen yhteydessä käydyssä debatissa parlamentaarinen demokratia samastettiin nimenomaan köyhälistön valtaan, usein ideologisin perustein. Tästä puolestaan seurasi se, että suhtautuminen demokratiaan oli varauksellinen. (Ihalainen 2017, 5.)

Toiseksi, jo välittömästi sodan jälkeen alkoi tulla esiin eriäviä näkökantoja niin suhteessa esivalltaan kuin poliittis-taloudelliseen kehitykseen. Esimerkiksi Yrjö J. E. Alanen ja Eino Sormunen olivat molemmat vanhemman polven teologisesti konservatiivisia pappeja, mutta heidän näkemyksensä olivat melkoisen erilaiset. Alaselle valtion kasvava rooli oli selkeä parannus myös kirkon näkökulmasta, kun taas Sormuselle tilanne oli kauhistuttava. Sodan jälkeinen aika osoitti, miten papillisen diskurssin sisällä oli painotuseroja, vaikka keskeiset elementit säilyivät samoina.

Kolmanneksi, kansainvälisessä vertailussa monille Euroopan protestanttisille kirkkoille toinen maailmansota oli käänteentekevä hetki suhteessa esivalltaan. Esimerkiksi Saksassa kansallissosialismi ja toi-

sen maailmansodan tuhot pakottivat kirkot tarkastelemaan kriittisesti, miten pitkälle esivallan totteleminen voi ulottua. Analyysini perusteella Suomessa vastaavaa keskustelua käytiin vasta sodan jälkeen, kun kommunistit pääsivät valtaan.

Vaikka luterilaisten pappien siunausta ristiretkelle on mahdollista arvostella teologisin ja eettisin perustein, on myös huomioitava se tosiseikka, että maailmanpoliittisella shakkilaudalla Suomen mahdolliset siirrot sotaa ennen olivat varsin rajallisia. Vastaavalla tavoin on syytä pitää mielessä, ettei esimerkiksi vuonna 1946 tai 1947 ollut lainkaan itsestään selvää, että Suomi tulee säilymään itsenäisenä. Itä-Euroopan ja Baltian maiden muuttumista kansandemokratioiksi ja niiden kirkkojen ahdinkoa Neuvostoliiton puristuksessa seurattiin tiiviisti. Joka tapauksessa kommunisminvastaisuus näyttää kuitenkin olleen luterilaisen kirkon papeille ensisijainen kehys, jonka perusteella suhdetta esivaltaan on artikuloitu. Kaiken kaikkiaan papillinen diskurssi oli kiinnostava solmukohta. Raamatun, teologisten oppikappaleiden ja johdonmukaisuuden yhteensovittaminen erilaisissa, nopeastikin muuttuvissa tilanteissa eri yleisöille ei ollut yksinkertaista.

Lähteet ja kirjallisuus

- Alaja, Osmo (1945) Kristikunta ajan ongelmien edessä. *Vartija* 57:2, 49–50.
- Alanen, Yrjö J. E. (1946) *Kirkko ja yhteiskunnallinen uudistus*. Helsinki: Kristillinen palveluskeskus.
- Andersen, Svend (2013) Can We Still Do Lutheran Political Theology? *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 67:2, 110–127.
- Arffman, Kaarlo (2009) *Mitä oli luterilaisuus?* Helsinki: Gaudeamus.
- Augsburgin tunnustus. <http://tunnustuskirjat.fi/augstunn.html>. (viitattu 30.3.2017).
- Auvinen, Timo, Holmila, Antero & Lehtimäki, Niina (2015) Epävarma itsenäisyys: Julkinen keskustelu sodan päättyessä. Teoksessa Ville Kivimäki & Kirsi-Maria Hytönen (toim.) *Rauhaton rauha: Suomalaiset ja sodan päättyminen 1944–1950*. Tampere: Vastapaino, 209–234.
- Baer, H. David (2006) *The Struggle of Hungarian Lutherans under Communism*. College Station: Texas A&M University Press.
- Barth, Hans-Martin (2012) *The Theology of Martin Luther: A Critical Assessment*. Minneapolis: Fortress Press.
- Björklund, Johannes (1941a) Sankarivainajain muisto. Puhe radion muistojuhlissa. *Kotiviestit/Kotimaa*. 15. elokuuta, 1.

- Björklund, Johannes (1941b) Asemiehille ja heidän kodeilleen. *Kotiviesti/ Kotimaa*. 25. heinäkuuta, 1–2.
- Björklund, Johannes (1942) Sananpalvelu ristiretkiarmeijassa. Teoksessa Eino Kiuas, Toivo Rapeli ja Antti Halonen (toim.) *Suomalaisten ristiretki*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kotimaa, 14–16.
- Burke, Kenneth (1969a) *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Kenneth (1969b) *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Kenneth (1970) *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*. Berkeley: University of California Press.
- Cargill Thompson, William David James (1984) *The Political Thought of Martin Luther*. Sussex: The Harvester Press.
- Foucault, Michel (1969) *Archaeology of Knowledge*. Lontoo: Routledge.
- Grenholm, Carl-Henric & Gunner, Göran (2014) *Lutheran Identity and Political Theology*. Eugene: Pickwick Publications.
- Gulin, Eelis (1948) Saarna valtiopäivien päättäjäisjumalanpalveluksessa 14.7.1948. *Valtiopäivät 1947. Pöytäkirjat V*. Istunnot 162–182. Helsinki: Valtioneuvoston kirjapaino.
- Helin, Matti (1996) *Päästä meidät pahasta: Uskonto SKDL:n politiikassa 1944–1966*. Turku: Turun yliopisto.
- Heljas, Lennart (1941) Ristiretki. *Savon Sanomat*. 15. heinäkuuta, 2.
- Holmila, Antero & Mikkonen Simo (2015) *Suomi sodan jälkeen: Pelon, katkeruuden ja toivon vuodet 1944–1949*. Jyväskylä: Atena.
- Hostetler, Michael J. (1997) Rethinking the War Metaphor in Religious Rhetoric: Burke, Black, and Berrigan's Glimmer of Light. *Journal of Communication and Religion* 20:1, 49–60.
- Huhta, Ilkka (2010) *Papit sisällissodassa 1918*. Helsinki: Kirjapaja.
- Huttunen, Niko (2010) *Raamatullinen sota: Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnossa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ihalainen, Pasi (2017) Suomalaisen kansanvallan ja parlamentarismien legitimeettikriisi 1917–1919 kansainvälisessä kontekstissa. *Tieteessä tapahtuu* 1/2017, 1–7.
- Juutilainen, Antti (2005) Hyökkäys kolmelle kannakselle. Teoksessa Jari Leskinen ja Antti Juutilainen (toim.) *Jatkosodan pikkujättiläinen*. Helsinki: WSOY, 132–147.
- Kangas, Sini (2007) *Deus Vult: Images of Crusader Violence c. 1095–1100*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kansanaho, Erkki (1991) *Papit sodassa*. Porvoo: WSOY.
- Kennedy, George A. (1994) *A New History Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- Kiuas, Eino (1942) Suursuomalainen usko. *Suomen Heimo* 20:1–4, 21.
- Kort, Wesley A. (1992) *Bound to Differ: The Dynamics of Theological Discourses*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

- Kotimaa* (1941). Ristiretki. Pääkirjoitus 11.10.1941.
- Kotimaa* (1945a) Suuri velvollisuutemme. Pääkirjoitus 16.3.1945.
- Kotimaa* (1945b) Vaalien jälkeen. Pääkirjoitus 20.3.1945.
- Kotimaa* (1945c) Rukous esivallan puolesta. Pääkirjoitus 20.7.1945.
- Kotimaa* (1946a) Selvä suunta. Pääkirjoitus 17.9.1945.
- Kotimaa* (1946b) Uusi Saksa. Pääkirjoitus 25.10.1946.
- Kotimaa* (1946c) Oikeuden ilmapiiri. Pääkirjoitus 8.11.1946.
- Kotimaa* (1947a) Sanan vapaus ja sanan vastuu. Pääkirjoitus 17.1.1947.
- Kotimaa* (1947b) Hallituksen uudistus. Pääkirjoitus 15.4.1947.
- Kotimaa* (1947c) Suomen eduskunnan 40-vuotisjuhla. Pääkirjoitus 23.5.1947.
- Kotimaa* (1947d) Turvallisuuden tunne. Pääkirjoitus 6.6.1947.
- Kotimaa* (1947e) Vaarallista kaventamista. Pääkirjoitus 8.7.1947.
- Kuusi, M. I. (1941) Seuratkaa! *Koti ja kasarmi*. 11:10, 1.
- Lehtonen, Aleks (1945) *Paimenkirje Turun arkkihiippakunnan papistolle ja seurakuntalaisille*. Helsinki: WSOY
- Leino, Jouko (1946) Valitutkin eksytetään. *Kotimaa*. 24. syyskuuta, 1.
- Lessl, Thomas M. (1989) The Priestly Voice. *Quarterly Journal of Speech* 75:2, 183–197.
- Longman, Tremper III & Reid, Daniel G. (1995) *God is a Warrior*. Michigan: Zondervan Publishing House.
- Luther, Martin (1526) Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. Teoksessa *Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe 19, 623–662.
- Luther, Martin (1529) Vom Kriege wider die Türken. Teoksessa *Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe 30: II, 107–148.
- Luther, Martin (1962) *Selections from his writings*. Toimittanut John Dillenberger. New York: Anchor Books.
- Luther, Martti (1983) *Valitut teokset III*. Toimittanut Lennart Pinomaa. Helsinki: WSOY.
- Lähteenmäki, Olavi (1941) Saarna Kotkassa 14.12.1941. Olavi Lähteenmäen yksityisarkisto, kansio 11.1. Kansallisarkisto.
- Malmivaara, Väinö (1945) *Hän haavoittaa ja parantaa: Paimenkirje Oulun hiippakunnan seurakunnille ja papistolle*. Helsinki: Kirjapaja
- Mannermaa, Juho (1941) Saarna synodaalokokouksen aluksi 21.8.1941. Juho Mannermaan yksityisarkisto, kansio Bab2. Helsinki. Kansallisarkisto.
- Mannermaa, Juho (1942) *Kansa ja kirkko sotakautena*. Oulu: Kirjola Oy.
- Murtorinne, Eino (1995) *Suomen kirkon historia 4: Sortovuosista nykypäiviin 1900–1990*. Helsinki: WSOY.
- Ojakangas, Mika (2015) Lutheranism and Nordic bio-politics. *Retfaerd* 38:3, 5–23.
- Ojalehto, Hannu (1979) *Sotilaspapiston asema ja rooli Suomen sodissa 1939–1944*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Phillips, Elizabeth (2012) *Political Theology: A Guide for the Perplexed*. Lontoo: Bloomsbury.
- Pyhä Raamattu. Vuoden 1938 käännös. Kääntäneet A. W. Ingman, Gabriel Geitlin, Juhani Aho, Otto Manninen, A. F. Puukko, A. F. Peltonen & Juho Mannermaa. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

- Rhodes, Joseph (2014) The Atheistic Voice. *Rhetoric & Public Affairs* 17:2, 323–348.
- Riley-Smith, Jonathan (2005) *The Crusades: A History*. Lontoo: Continuum.
- Rountree, Clarke (1994) Charles Haddon Spurgeon's Calvinist Rhetoric of Election: Constituting an Elect. *Journal of Communication and Religion* 17:2, 33–48.
- Runciman, Steven (1951) *A History of Crusades. Volume I: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rupp, E. Gordon & Drewery Benjamin (1970) *Martin Luther: Documents of Modern History*. Lontoo: Edward Arnold, 121–126.
- Rämesalo, Tauno (1946) Itsenäisyyspäivänä 1946. *Kotimaa*. 6. joulukuuta, 4.
- Salomies, Ilmari (1941) Suomen kodit tahtovat palvella Herraa. *Oi kallis Suomenmaa... Ohjelmavihkonen kristillisänmaallisten kokousten järjestämisestä varten* 7. Helsinki: Kotijoukkojen valistustoimisto ja Kotijoukkojen rovastintoimisto, 8–10.
- Simojoki, Martti (1946) *Kirkko: Evankelisesta kirkkonäkemyksestä*. Helsinki: Kirjapaja.
- Sormunen, Eino (1948) *Ajan murroksessa: Tutkielmia ja puheita*. Kuopio: Väinän kirja.
- Sowle Cahill, Lisa (1994) *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*. Minneapolis: Fortress Press.
- Tiivola, Rolf (1941) Vakain mielin ristiretkelle. *Koti ja kasarmi*. 11:9, 1.
- Tilli, Jouni (2014) *Suomen pyhä sota: Papit jatkosodan julistajina*. Jyväskylä: Atena.
- Tyerman, Christopher (2004) *Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades*. Oxford: Oxford University Press.
- Tønnessen, Aud V. (2014) The Church and the Welfare State in Postwar Norway: Political Conflicts and Conceptual Ambiguities. *Journal of Church and State* 56:1, 13–35.
- Vapalahti, Topi (1941) Suomen suvun tulevaisuus ja toivo. *Kotiviesti/Kotimaa*. 21. marraskuuta, 2–3.
- Weiss, Gilbert & Wodak, Ruth (toim.) (2003) *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Witherington, Ben III (2009) *New Testament Rhetoric: An Introductory Guide to the Persuasion in and of the New Testament*. Eugene: Cascade Books.
- Witte, John Jr. (2004) *Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woodward, Gary C. (2003) *The Idea of Identification*. New York: State University of New York Press.
- von Rad, Gerhard (1991) *Holy War in Ancient Israel*. Kääntäneet M. J. Dawn & J. H. Yoder. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Vuori, Timo (2011) *Paimen vailla hiippakuntaa: Kenttäpiispan viran synty ja vaikutus sotilaspapiston asemaan Suomen puolustusvoimissa ja kirkossa vuosina 1939–1944*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

9 Viranomaisten ja poliitikkojen toiminta uskontotieteellisenä tutkimuskohteena

Diskursiivinen näkökulma uskonnon rikosoikeudelliseen suojeluun

Tuomas Äystö

📄 <https://orcid.org/0000-0003-2319-5296>

Tanskalaisen *Jyllands-Postenin* Muhammad-pilakuvakohu saavutti Suomen tammikuussa 2006. Sanomalehti oli julkaissut kaksitoista profeetta Muhammadia esittävää karikatyyriä yhdessä Muhammadin kuvaamista käsittelevän kirjoituksen kanssa. Eräiden ratkaisevien käännteiden jälkeen syntyi kansainvälinen kohu, josta paisui Tanskan suurin diplomaattinen kriisi sitten toisen maailmansodan. Suomea skandaali ainoastaan sivusi: pääministeri Matti Vanhanen pyysi julkisesti anteeksi, kun (silloin marginaalinen) Suomen Sisu ry julkaisi nettisivuillaan mainitut karikatyyrikuvat, joita yksikään suomalainen iso media ei ollut sellaisenaan julkaissut. Suomalaisissa viestimissä kuitenkin pohdittiin intensiivisesti, tulisiko sananvapaus asettaa uskonnollisten tunteiden edelle vai pitäisikö näitä asioita painottaa juuri päinvastoin (ks. Männistö 2007). Kysymys on yhä ajankohtainen.

Julkinen keskustelu uskonnon pilkasta sai erityisen kansallisen veturinsa muutamaa vuotta myöhemmin, kun islamvastaisuudestaan tunnettu poliitikko Jussi Halla-aho tuomittiin uskonrauhan rikkomisesta. Halla-aho julkaisi blogitekstin, jossa hän kuvaili Muhammadia pedofiilina ja islamia pedofiiliuskontona. Tämä 2000-luvun kuuluisin uskonrauhatapaus käynnisti keskustelun uudelleen, mutta tällä kertaa huomio kiinnittyi vahvasti myös siihen, että uskonnon pilkan kieltö on kirjattu Suomen rikoslakiin ja että tätä kohtaa sovelletaan aktiivisesti. Uskonrauhapykälällä oli puolustajia mutta myös kriitikoita, joiden mielestä uskonnollisten tunteiden ja pyhien asioiden suojelu ei ole maallisen valtion tehtävä ja että tämä sananvapausrajotus on tarpeeton.

Vuosien 1999 ja 2017 välillä uskonrauhan rikkomisesta on Suomessa tuomittu noin 15–20 henkilöä. Rikoslain luvun 17 pykälän 10 tavallisimmin sovellettu osa kieltää uskonnollisten pyhien asioiden julkisen pilkkaamisen. Suurin osa tapauksista on liittynyt islamia koskevaan nettikirjoitteluun. Joukossa on myös netin ulkopuolella tehtyjä tekoja ja joitain kristinuskoon tai juutalaisuuteen yhdistettyjä tapauksia (ks. Äystö 2018). Rangaistuksena uskonrauhan rikkomisesta on määrätty poikkeuksetta sakkoja. Mainitun Halla-ahon tapauksen ohella myös saman puolueen varavaltuutettu Sebastian Tynkkysen vastaavanlainen oikeusprosessi vuonna 2017 sai runsaasti julkisuutta.

Suomen tilanne on eurooppalaisittain poikkeuksellinen. Noin puolessa Euroopan maista uskonnon tai jumalan pilkkaaminen on rikoslaillisesti kielletty jossain muodossa, mutta useimmissa niistä tämänkaltaista pykälää ei enää sovelleta (Gatti 2015). Esimerkiksi Euroopan neuvoston yleiskokous on suosittanut, että jumalanpilkan kiellosta pitäisi luopua jäsenvaltioissa, painottaen yhtäältä sananvapauden ja toisaalta yksilöiden ja ihmisryhmien suojelun tarpeellisuutta (Henttonen ja muut 2015, 86–87). Toisaalta Euroopan ihmisoikeustuomioistuimen oikeuskäytännöstä löytyy uskonnon pilkkaa koskevia langettavia ratkaisuja, ja näillä uskonrauhatuomioita on perusteltu myös Suomessa (ks. Gatti 2015; KKO 2012, 58).

Tässä luvussa (ks. myös Äystö 2017a; 2017b) hyödynnän kahta aineistokokonaisuutta: uskonrauhapykälän valmistelua ja sen poliittista muovaantumista koskevia dokumentteja, sekä valittuun oikeustapaukseen – kajaanilaisen moskeijan töhrintään vuonna 2006 – liittyviä dokumentteja. Pykälän synnystä kertova aineisto paljastaa, mihin tarkoitukseen uskonnon pilkan kiello valmisteluvaiheessa tarkoitettiin ja miten silloiset kansanedustajat ottivat sen vastaan. Tarkastelluksi oikeustapaukseksi valittu kajaanilaisen moskeijan töhrintä taas puolustaa paikkaansa siten, että se on Halla-ahon oikeuskäsittelyn ohella oikeuskirjallisuudessa ja lakitietokannoissa (Finlex, Edilex ja Suomen laki) parhaiten tunnettu 2000-luvun uskonrauhatapaus. Lisäksi tapauksen ratkaisussa viranomaiset joutuivat pohtimaan nimenomaan uskonnon kategorian laillisia rajoja, jotka ovat tämän luvun keskiössä. Keskeisin tavoitteeni on selvittää, miten lainsäätäjät ja viranomaiset muodostavat ja käyttävät uskonnon kategoriaa – siis aluetta, jonka on nähty tarvitsevan erityistä suojelua – sekä tarkastella, miten tämä

kytkeytyy yhteiskunnallisesti tai institutionaalisesti vaikutusvaltaisiin diskursseihin. Valittujen aineistokokonaisuuksien kautta ei voi kokonaisvaltaisesti tarkastella uskonnon kategorian muodostamista ja käyttöä viranomaistyössä, mutta näiden aineistojen keskeisen aseman vuoksi niistä voidaan perustellusti etsiä viranomaisten kielellisiä käytäntöjä määrittäviä piirteitä.

Viranomaisaineistoja ja poliittisia aineistoja tutkimassa

Yhteiskunnan virallisten instituutioiden tutkimuksella on mittavat perinteet yhteiskuntatieteissä. Suomessa tällaista tutkimusta on tehty eri näkökulmista esimerkiksi sosiologian, hallintotieteen, sosiaalipoliitikan ja valtio-opin aloilla. Nimenomaisesti oikeusinstituutiota ovat puolestaan tarkastelleet erityisesti oikeussosiologit, joiden tavanomaisimmat kysymykset ovat liittyneet esimerkiksi rikollisuuteen ilmiönä, rangaistusten tosiasiallisiin vaikutuksiin tai oikeusviranomaisten menettelytapoihin (Niemi-Kiesiläinen ja muut 2006, 23–25).

Uskontotieteessä, erityisesti niin kutsutussa diskursiivisessa uskontotieteessä on yhä enemmän tarkasteltu, miten uskonnon kategoria on toiminut osana yhteiskunnallisia käytäntöjä ja yhteiskunnan organisointia (ks. Fitzgerald 2007; McCutcheon 2007; Asad 2003), ja juuri kyseisellä kategorialla operoiva viranomaistoiminta on ollut osalle tutkijoista antoisa tutkimuskohde (ks. Taira 2010; 2013; Horii 2016; Årsheim 2016). Toisenlaisista näkökulmista käsin on tarkasteltu uskontojen ja moniuskontoisen yhteiskunnan hallintaa, jolloin viranomaisaineistot ovat usein olleet keskeisiä (Martikainen 2013; Richardson 2015; Nilsson 2015). Tämä luku asettuu luontevimmin mainitun kaltaisen diskursiivisen uskontotieteen ja uskontojen hallinnan tutkimuksen jatkumoon, mutta sillä on relevanssia myös viharikosten tai uskonnon ja politiikan tutkimuksesta kiinnostuneille.

Niin poliitikot kuin monet viranomaisetkin ovat tekstityöläisiä (ks. Heikkinen ja muut 2000, 11; Ruuskanen 2006, 50–51), jotka yhtäältä käyttävät valtaansa nimenomaan kielen avulla ja joiden toimintaa yleisesti jaetut kielelliset käytännöt toisaalta vahvasti määrittävät. Esimerkiksi tuomioistuimen ratkaisu on kirjallinen dokumentti, jossa

on ilmaistu päätös perusteluineen. Ratkaisussa laki-instituution valta konkretisoituu ja viranomaiset osallistuvat yhteiskunnallisen todellisuuden rakentamiseen, mutta siinä näkyvät myös monet yleisemmät yhteiskunnalliset ja kulttuuriset jäsennykset (Niemi-Kiesiläinen ja muut 2006; Richardson 2000, 125). Ajoittain vaikeaselkoiset oikeusratkaisut ja muut viranomaisdokumentit toimivat toisaalta muistutuksena myös siitä, että kielenkäyttö on usein omaleimaista rajautuneilla alueilla, kuten erityisiä teknisiä termejä ja diskursseja käyttävässä oikeusinstituutiossa. Tällöin voidaan puhua erityisestä institutionaalisesta diskurssista. (Mayr 2015.) Lakiantropologi Lawrence Rosenin näkemys, jonka mukaan laki on kulttuurin konstituomaa ja päinvastoin (Rosen 2006, xii), viittaa siihen, että oikeudellista toimintaa ei tule nähdä irrallisena sosiaalisesta kontekstistaan ja että laki-instituutio vastavuoroisesti muovaa yhteisöä.

Yhteiskunnallisesti merkittävät diskurssit ovat kytköksissä valtasuhteisiin. Diskurssit itsessään tuottavat todellisuudesta tietynlaista kuvaa, vieden tilaa toisenlaisilta tavoilta rakentaa todellisuutta (ks. Foucault 2014, 42–45). Lisäksi erilaisten yhteiskunnallisten asemien vuoksi joillain toimijoilla on enemmän mahdollisuuksia vaikuttaa vallitseviin diskursseihin kuin toisilla. Näkyvät ja tärkeät poliitikot, valtamedia ja keskeisissä asemissa olevat viranomaiset ovat esimerkkejä yhteiskunnallisesti vallitsevien diskurssien tyypillisistä avainmäärittäjistä. (Van Dijk 1996, 84–104; Mayr 2015.)

Nämä seikat perustelevat kahta tutkimusasetelmallista ratkaisua. Viranomaisaineistot ja parlamentaariset aineistot ovat ensinnäkin käyttökelpoista ja merkittävää tutkimusaineistoa. Toiseksi diskurssi-analyysin tai vastaavan kielenkäytön etualalle nostavan metodologian valinta on mielekäs, sillä se mahdollistaa viranomaisten ja poliitikkojen toiminnan tarkastelun näiden institutionaalisissa, yhteiskunnallisissa ja kulttuurisissa konteksteissaan. Kielenkäytön tarkastelu ei toki tuota kokonaisvaltaista kuvaa vaikkapa viranomaisten tai poliitikkojen toiminnasta, koska esimerkiksi talous, aineelliset seikat ja muut diskurssiin palautumattomat asiakokonaisuudet tarjoavat toisenlaisia tulokulmia. Diskursiivinen näkökulma, kun sen painotukset on kirjoitettu auki, antaa kuitenkin hyvän mahdollisuuden analysoida esimerkiksi yhteiskunnallisten jäsenysten, intressien ja vallan kytköksiä.

Jos tutkimuskohteena ovat suomalaiset, tai jonkin muun vastaavalla tavalla avoimen yhteiskunnan viranomaiset tai poliitikot, demokraatialle asetettu läpinäkyvyysihanne helpottaa tutkijan työtä. Esimerkiksi Suomessa on säädetty *Laki viranomaisten toiminnan julkisuudesta* (621/1999), jonka ensimmäisen luvun ensimmäinen pykälä ilmaisee julkisuusperiaatteen: ”Viranomaisten asiakirjat ovat julkisia, jollei tässä tai muussa laissa erikseen toisin säädetä.” Kyseisen lain perusajatuksena on, että viranomaiset suorittavat tehtäviään julkisesti ja että kaikilla on näin mahdollisuus saada tietoa viranomaisten toiminnasta, ellei niiden julkisuutta ole välttämättömistä syistä lailla erikseen rajattu (Nevalainen & Sokka 2011, 34). Sama periaate todetaan myös Suomen perustuslain 2. luvun 12 §:ssä. Julkisia viranomaisaineistoja on useimmiten hankittavissa kohdennettujen tietopyyntöjen avulla. Parlamentaarisien työskentelyjen asiakirjat on puolestaan arkistoitu varsin kattavasti eduskunta.fi-palveluun.

Viranomaisaineisto voi kuitenkin lain nojalla julistaa asiakirjan salassa pidettäväksi ja hänellä on usein myös tähän liittyviä velvoitteita. Salalaamisen taustalla voi olla esimerkiksi perustuslain asettama vaatimus jokaisen yksityisyyden turvaamisesta (PL 2:10). Esimerkiksi sosiaali- ja terveydenhuollossa arkaluontoisuutensa vuoksi salassa pidettävät asiakirjat ovat tavallisia (Nevalainen ja muut 2011, 151–157).

Asiakirjojen julkisuuteen liittyvät seikat asettavat huomattavia rajoitteita empiirisille tutkimusasetelmille. Lisäksi tutkija voi saada haltuunsa dokumentteja, jotka sisältävät salassa pidettävää tai muutoin arkaluontoista tietoa. Esimerkiksi tuomioistuimien pöytäkirjoista tai esitutkintapöytäkirjoista voi selvittää hyvin henkilökohtaisia asioita, joiden julkaisu rikkoo yksityisyyden suojaa tai tutkijaa sitovia eettisiä periaatteita. Viranomaisaineistojen käyttö vaatii siis tarkkuutta monessa mielessä. (Ks. Kainulainen 2015, 67–69.)

Vaikka tutkija päättäisikin tutkia vain lähtökohtaisesti julkisia aineistoja, liittyy tällaistenkin viranomaisasiakirjojen hankkimiseen Suomessa jonkin verran tietopyyntöongelmia. Niin tutkijat kuin vaikkapa toimittajat törmäävät toisinaan tilanteisiin, joissa pyydettyä viranomaisaineistoa ei onnistuta hankkimaan. Taho, jolle aineistonpyyntö on tehty, voi esimerkiksi syystä tai toisesta kieltäytyä luovuttamasta materiaalia. Tietopyyntöongelmat voivatkin muodostaa yllättävän ison haasteen viranomaisaineistojen tutkimuksen

tekemiselle myös avoimessa yhteiskunnassa (ks. Sutela 2016, 63–66; Kainulainen 2015). Asiaa on käsitelty kattavasti ja tutkijallekin hyödyllisellä tavalla Heikki Kuutin toimittamassa teoksessa *Julkisuusjournalismi* (2011).

Diskurssianalyttinen näkökulma uskonnon kategoriaan

Olen valinnut lukuni keskiöön uskonnon rakentumisen, koska tämä kategoria määrittää oleellisella tavalla sitä, mitä suomalaisella uskonrauhapykälällä konkreettisesti suojellaan ja millaiseen toimintaan sen avulla puututaan. Onhan ensin tunnistettava, mitä on uskonto, jotta voitaisiin kriminalisoida uskonnon pilkka. Viranomaisten käyttämällä uskonnon kategorialla on merkitystä, koska se määrittää, miten ”uskonnollisten” ryhmien rajoja muodostetaan ja mitkä ryhmät täten kuuluvat erityissuojeluun piiriin ja mitkä eivät. Koska uskonnon kategoria on oleellinen moderneja yhteiskuntia jäsentävä käsitteellinen työkalu (Asad 2003, 181–187), on perusteltua tutkia, miten valtaa käyttävät toimijat konkreettisesti tekevät tätä sosiaalisen todellisuuden organisointia. Kuten uskontotieteilijä Russell T. McCutcheon (2007, 176) summaa, todellisuuden luokittelu ei ole pelkkää käsitteellistä jargonia tai olemassa olevien identiteettien ja arvojen tunnistamista, vaan luokittelun intresseistä ja seurauksista kertovaa todistusaineistoa.

Lähestyn aineistoani diskurssianalyttisesti siten, että jäljitän systemaattisesti uskontoon liitettyä kielenkäyttöä. Analysoin, miten viranomaiset yhtäältä hahmottavat ja toisaalta muodostavat uskontoa yhteiskunnallisena ja oikeudellisena kategoriana. Tutkin aineistoni diskurssien kytkeytymistä vaikutusvaltaisiin diskursseihin suomalaisessa yhteiskunnassa yleisesti tai oikeudellisessa kielessä erityisesti (vrt. Jokinen 2012, 230–235; Hardy & Phillips 1999; Ruuskanen 2006). Tutkimus sijoittuu uskontotieteen kenttään (ks. Taira 2015; Niemelä & Christensen 2013), mutta se ammentaa myös mediatutkimuksesta (Maasilta ja muut 2008; Raittila & Maasilta 2008), oikeustieteestä (Aarnio 2006; Toivanen 2005; 2012), sekä politiikantutkimuksesta ja sosiologista (Lepola 2000; Saukkonen & Pyykkönen 2008).

Diskursiivisessa uskontotieteessä (ks. von Stuckrad & Wijzen 2015) on korostettu muun muassa, että uskonnon kategorian määrittämisen

ja käytön avulla voidaan pyrkiä erilaisiin päämääriin: sen avulla voidaan esimerkiksi tavoitella lisää laillisia oikeuksia omalle ryhmälle tai organisoida yhteiskuntaa, koska uskonnon käsite mahdollistaa jakolinjojen tekemisen ihmisryhmien ja elämänalueiden välille (Beaman 2013; Taira 2010; Beckford 2004). Uskonnon kategoria onkin historiallisesti ollut oleellinen osa modernien yhteiskuntien muodostamisesta (Fitzgerald 2007; McCutcheon 2007; Asad 2003). Näin teoretisoiden en oleta uskonnon käsitteelle mitään luonnollista sisältöä tai analyyttistä määritelmää, vaan tarkastelen uskonnon rakentumista aineistossani ja sen linkittymistä yhteiskunnallisesti tai oikeudellisesti merkittäviin diskursseihin.

Tapani hyödyntää diskurssianalyysiä painottaakin voimakkaasti kielenkäytön konteksteja ja diskursiivisten käytäntöjen tarkastelua sosiaalisen toiminnan, tarkemmin sanottuna vallankäytön ja sosiaalista todellisuutta rakentavien käytäntöjen osana (vrt. Taira 2010; 2013; 2015). Metodologian ulkopuolelle jäävät esimerkiksi lingvistinen tekstianalyysi ja normatiivinen ideologikritiikki (ks. Hjelm 2014). Näin diskurssianalyysi tarkoittaa tässä ensisijaisesti tulkitsevaa näkökulmaa systemaattisesti jäsenneltyyn laadulliseen tekstiaineistoon.

Analyysi uskonnosta uskonrauhapykälän oikeuslähteissä ja poliittisessa muokkaustyössä

1990-luvulla tehtiin kokonaisvaltainen rikoslain uudistus. 1980-luvulta asti uudistuksen parissa valmistelutyötä tehnyt Rikoslakiprojekti-asiantuntijaryhmä laati ehdotuksia, joiden pohjalta istuvat hallitukset tekivät myöhemmin useita esityksiä rikoslain muuttamiseksi. Uskonrauhan rikkominen oli osa kolmatta uudistuspakettia, joka käsitteli rikoksia oikeudenkäyttöä, viranomaisia ja yleistä järjestystä vastaan, sekä seksuaalirikoksia. Se esitettiin eduskunnalle vuonna 1997 (HE 6/1997).

Uskonrauhapykälän taustalla oli vanhan rikoslain luku ”Uskonto-rikoksista”, joka kokonaisuudessaan kumottiin tässä käsitellyn uudistuksen yhteydessä, mutta josta säilytettiin tietyt elementit uusiin pykäliin ”uskonrauhan rikkominen” (RL 17:10) ja ”uskonnonharjoituksen estäminen” (RL 17:11). Hallituksen esityksen mukaisesti esi-

merkiksi jumalanpilkan kielto tulisi jättää uuden lainsäädännön ulkopuolelle. Samalla uskontoon kohdistuvan pilkan kielto ylipäänsä pyrittiin päivittämään nykypäivään sopivaksi; tavoite oli esimerkiksi huomioida uskonnollinen moninaisuus aikaisempaa paremmin. Jumala-sanan ohella hallituksen esitys poisti erityiset kiellot, jotka koskivat muun muassa ”Jumalan sanan” ja sakramenttien pilkkaa, sekä palvelijoiden tai muun talonväen jumalanpalveluksiin osallistumisen estämistä. Uskonrauhan rikkominen sijoitettiin hallituksen esityksessä uuden rikoslain ehdotettuun lukuun 17., ”Rikoksista yleistä järjestystä vastaan”.

Koska hallituksen esitystä (HE 6/1997) sekä sitä käsitteleviä lakivaliokunnan mietintöä (LaVM 3/1998) ja perustuslakivaliokunnan lausuntoa (PeVL 23/1997) käytetään yleisesti oikeuslähteinä uskonrauhapykälää sovellettaessa, niiden tarkastelu on perusteltua myös tässä yhteydessä. Valiokunnat olivat uskonnon pilkasta pääsääntöisesti samaa mieltä hallituksen esityksen kanssa. Perustuslakivaliokunta huomautti lausunnossaan (PeVL 23/1997, 3), että ”rekisteröityjen uskonnollisten yhdyskuntien erilaisuudesta ja monilukuisuudesta voi seurata epätarkkuutta”, viitaten siis Suomen laajentuvaan uskonnolliseen kenttään ja mahdolliseen hankaluuteen suojella eri yhteisöjen pyhiä asioita. Myös lakivaliokunta oli pääosin samaa mieltä hallituksen esityksen kanssa ja huomautti:

Rikoslakiin ei tule sisällyttää jonkin tietyn uskonnollisen vakaumuksen elementtejä, esimerkiksi mainintaa Jumalasta. Rikoslain säännösten on oltava hyväksyttäviä myös niiden kannalta, jotka eivät tunnusta esimerkiksi kristillistä uskoa. (LaVM 3/1998, 16.)

Kun hallituksen esitys (HE 6/1997) saapui eduskuntaan käsiteltäväksi, keskustelua leimasi alusta asti uskonrauhapykälän ja erityisesti Jumala-sanan iso rooli. Vaikka yli 300-sivuinen esitys kosketti kymmeniä rikoslain pykälää, neljän täysistunnon aikana edustajat puhuivat enimmäkseen seksuaalirikoksista ja Jumalan käsitteestä uskonrauhapykälässä (ks. täysistuntojen pöytäkirjat PTK 17/1997, PTK 77/1998, PTK 78/1998, PTK 79/1998, PTK 82/1998, PTK 90/1998).

Olen toisaalla analysoinut uskonrauhapykälään liittyviä puheenvuoroja siitä näkökulmasta, millaista yhteiskuntaa ja moraalista kos-

mosta niissä rakennetaan (Äystö 2017a). Tässä kohtaa oleellista on kuitenkin huomata, että eduskuntakeskustelu uskonnon ja Jumalan pilkasta 1990-luvun lopussa käytiin lähes pelkästään kristinuskon kontekstissa. Muutoin yhteiskunnallisessa keskustelussa kasvavassa roolissa olleesta islamista puhuttiin erittäin vähän. Eduskunta jakaantui selvästi juuri Jumala-sanan sisällyttämistä puolustaviin ja sitä vastustaviin edustajiin. Uskonrauhapykälää käsitelti yhteensä 66 täysistuntopuheenvuoroa. Niissä vedottiin voimakkaasti esimerkiksi Suomen kristilliseen kulttuuriperintöön tai kristillisen Jumalan oletettuun luonteeseen, mutta toisaalta esimerkiksi maallistumiskehitykseen (ks. alla).

Esimerkiksi kokoomuksen Kimmo Sasi (PTK 90/1998) puolsi Jumala-sanan sisällyttämistä näin:

Kyse on vain siitä, halutaanko tietty kulttuuriperinne ja oma historiamme tunnustaa tässä yhteydessä. Olen sitä mieltä, että on tälle yhteiskunnalle arvokasta, että me sen tunnustamme ja myöskin uskallamme Jumalan nimen tuossa yhteydessä mainita. Haluan korostaa sitä, että mielestäni yhteiskunnassa tulee arvostaa tiettyjä perinteisiä arvoja. Mielestäni kristillisen uskon periaatteet ovat yhteiskunnan perusta. Niille meidän ajattelupamme pohjautuu, ja niitä meidän tulee pyrkiä arvostamaan.

SDP:n Antero Kekkonen (PTK 17/1997) edusti päinvastaista kantaa, mutta perusteli sitä yhtä kaikki kristillisen diskurssin puitteissa:

Mutta kysymys Jumalasta, ed. Aittoniemi, on minusta verrattomasti suurempi kuin tämän salin asia. Minun etiikkani lähtee siitä, että kun Jumala otetaan pois päivänpoliittisesta kiistelystä, tästä rähjämisestä, tästä pienestä, pikkusieluisesta keskustelusta, jota tämä pahimmillaan on, silloin me kunnioitamme Jumalaa kaikkein parhaiten. Me emme voi tässä salissa tai hallituksessa puhua Jumalasta. Jumala on jotakin paljon suurempaa. Ed. Aittoniemi, te puhutte, mutta kun hallitus teki esityksen, että Jumala otetaan pois tästä pikku riitelystä, minusta se ei ollut jumalanpilkkua vaan päinvastoin Jumalan korottamista jollekin paljon arvokkaammalle tasolle.

Kun tarkastelee kyseisiä lainauksia ja täysistuntopuhekeskusteluja kokonaisuutena, kontrasti 2000-luvun puolivälin jälkeiseen keskusteluun uskonnon pilkasta on silmiinpistävä. Varsinkin tanskalaisen *Jyllands-*

Posten-sanomalehden Muhammad-pilakuvakriisin jälkeen vuosina 2005 ja 2006 uskonnon pilkka on Suomessa yhdistetty voimakkaasti juuri islamiin. Yhtäältä eduskuntakeskustelua koskeva huomio mu-kailee aiempia havaintoja, joiden mukaan islam on verrattain uu-si tulokas suomalaisessa julkisessa keskustelussa (Raittila & Maasilta 2008, 226). Keskustelu monikulttuurisuudesta juuri islamiin kytkey-tyen lisääntyi mediassa vasta 1990-luvun alussa (Taira 2015, 169) ja kiihtyi entisestään 2000-luvulla (Niemelä & Christensen 2013, 15).

Toisaalta hallituksen esityksessä ja jossain määrin valiokuntakä-sittelyissäkin näkyi myös uskontopluralistinen näkökulma, koska uskonrauhapykälästä haluttiin tehdä laaja-alaisesti sovellettava eikä siis kristilliserityinen, jollaiseksi vanha uskonrikoslainsäädäntö koet-tiin. Pykälän poliittinen muovaustyö ajoittui ajanjaksoon, jota Pasi Saukkonen ja Miikka Pyykkönen (2008, 54) ovat kutsuneet suomalai-sen maahanmuuttopolitiikan toiseksi vaiheeksi. Tuolloin 1990-luvun puolivälistä 2000-luvun alkupuolelle asti poliittisena ideaalina oli, et-tä maahanmuuttajien tulisi integroitua Suomeen säilyttäen samalla oma kulttuurinsa (Pyykkönen 2008; ks. Lepola 2000, 266). Aikaisem-min lähinnä rajavalvontaan painottunut maahanmuuttopolitiikka muuttui, ja etnistä ja kulttuurista homogeenisuutta korostanut kansa-kuntadiskurssi antoi tilaa monikulttuurisuusdiskurssille ja asemoi-tui sen kanssa jännitteiseksi (ks. Saukkonen 2013, 103–137; Kymlicka 2007, 61–86). Lisäksi erilaisten uskonnollisten vaihtoehtojen saapu-minen julkisuuteen tuotti vastaavanlaista jännitteisyyttä. Evankelis-luterilaisen kirkon etuoikeutetun aseman kyseenalaistaminen lisään-tyi 1990-luvun puolivälin jälkeen samalla, kun monimuotoisuutta koskeva puhe alati kasvoi (Taira 2015, 181). Nämä tai näille analogi-set kamppailuasetelmat näkyvät aineistossani erilaisina yhteiskuntaa koskevinä näkemyksinä (ks. Äystö 2017a).

Osa täysistuntokeskusteluissa ”Jumalan” lisäämistä vastustaneista edustajista vetosi maallistumiskehitykseen, siihen, että yhteiskunnan muutos tekee kyseisen sanan sisällyttämisestä vanhanaikaista. On oleellista tarkentaa, minkä uskonnollisten merkkipaalujen avulla maallistumiskehitys tunnistetaan. Kun puhutaan vaikkapa uskonnon merkityksen vähentymisestä, viitataan yleensä juuri tiettyihin us-kontoihin tai uskontoon liitettyihin asioihin (vrt. McCutcheon 2007, 178–179). Yhteiskunnan maallistumiseen viitannet toivoivat esimer-

kiksi, että ”emme enää joutuisi käymään Salama-oikeudenkäynnin tapaisia farsseja tämän pykälän puitteissa, – ja tässä mielessä todella asia meni eteenpäin” (Pekka Saarnio, PTK 17/1997). Irina Krohn (PTK 90/1998) puolestaan totesi, että Suomi ”on kuitenkin maallinen valtio” ja ”nämä suuret ja arvokkaat asiat ovat joko yksityisasioita, tai näitä hoidetaan kirkkoinstituution kautta”. Maallistuminenkin ymmärrettiin etupäässä kristillisessä asiayhteydessä viitattaessa kristinuskon ja erityisesti luterilaisen kirkkoinstituution oletettuun merkityksen vähenemiseen. Kasvavaa uskonnollista moninaisuutta ei juurikaan tuotu esiin esimerkiksi maallistumisoletusta monimutkais-tavana asiana (ks. esim. Berger 1999, 1–18).

Eduskunta järjesti lopulta äänestyksen siitä, tuleeko ”Jumala” jättää pois lakitekstistä hallituksen esityksen mukaisesti vai sisällytetäänkö sana uuteen uskonrauhapykälään, kuten osa kansanedustajista vaati. ”Jumalan” sisällyttäminen voitti lopulta äänin 74–69, ja uskonrauhapykälä sai muotonsa, jossa se nykyisin tunnetaan:

Joka

- 1) julkisesti pilkkaa Jumalaa tai loukkaamistarkoituksessa julkisesti herjaa tai häpäisee sitä, mitä uskonnonvapauslaissa (267/1922) tarkoitettu kirkko tai uskonnollinen yhdyskunta muutoin pitää pyhänä, tai
- 2) meluamalla, uhkaavalla käyttäytymisellään tai muuten häiritsee jumalanpalvelusta, kirkollista toimitusta, muuta sellaista uskonnonharjoitusta taikka hautaustilaisuutta, on tuomittava uskonrauhan rikkomisesta sakkoon tai vankeuteen enintään kuudeksi kuukaudeksi. (Rikoslaki 17:10.)

On huomionarvoista, että Jumala-sanän lisääminen oli toinen ai-noastaan kahdesta muutoksesta, jotka eduskunta päätti tehdä koko hallituksen laajaan esitykseen. Molemmat muutokset koskivatkin uskonrauhapykälää (ks. SuVM 2/1998): Jumala-sanän lisäämisen ohella eduskunta päätti nostaa uskonrauhan rikkomisesta määrättävää maksimirangaistusta kolmesta kuuteen kuukauteen. Vastaavasti Jumaläkäsitteen rooli oli ainut asia, josta hallitus oli keskenään joutunut ai-
emmassa vaiheessa äänestämään. Kiinnostavasti juuri jumalanpilk-pykälän poistaminen herätti eniten huomiota jo uudistuspaketin

varhaisessa valmisteluvaiheessa vuonna 1992, kun Rikoslakiprojektin laajaa ehdotusta käsiteltiin mediassa (ks. *Helsingin Sanomat* 8.12.1992; 12.12.1992). Nämä kertovat niin ikään luterilaisen diskurssin vaikutusvallasta ja yhteenkietoutumisesta Suomen kansallisen ja yhteiskunnallisen projektin kanssa (ks. Äystö 2017a).

”Jumala” isolla alkukirjaimella antaa pykälälle juutalais-kristillisen sävyn, koska juuri tällaiseen yhteyteen tämä kirjoitusasu suomen kielessä tyyppillisesti rajataan. Ylläolevan tarkastelun valossa on myös selvää, että pykälä hahmotettiin täysistuntokeskusteluissa pääasiassa kristillisessä viitekehyksessä, siinä missä käytännön ratkaisutoiminnassa oikeuslähteinä toimivien hallituksen esityksen ja valiokuntien näkemysten katsantotapa oli hieman laaja-alaisempi. Pykälän kapean alun – joka on eduskunnan käsialaa – jälkeen sen kieli vaihtuukin alkuperäisesityksen mukaisesti uskontopluralistiseksi: kielletään uskonnonvapauslaissa määriteltyjen (ks. alla) rekisteröityjen uskonnollisten yhdyskuntien pyhinä pitämien asioiden pilkkaaminen sekä uskonnollisten tilaisuuksien häiritseminen.

Myös pykälän viimeinen osa ammentaa kuitenkin kristillisestä sanastosta ilmaisuilla ”jumalanpalvelus” ja ”kirkollinen toimitus” ja käyttää näitä eräänlaisina havainnollistavina esimerkkeinä, joiden avulla uskonnollisten tilaisuuksien häirinnän tulisi olla tunnistettavissa. Vastaavanlaisen huomion voi kiinnittää myös itse pykälän nimeen: ”uskonrauhan rikkominen”. ”Uskonrauha” viittaa tässä siis pykälän suojelemiin asioihin: Jumalaan, virallisten uskonnollisten yhteisöjen pyhänä pitämiin asioihin sekä uskonnollisiin tunteisiin. Koska pykälän tavoite on suojella myös uskonnonharjoitusta ja uskontoon liitettyjä pyhiä asioita, juuri usko-sanana valinta pykälän nimeen on huomionarvoista. Yleisellä tasolla tarkasteltuna uskon rinnastaminen uskonnon kanssa on leimallisesti protestanttinen kielellinen käytäntö (Smith 2004, 181–182). Ottaen huomioon uskonrauhapykälän historiallisena taustana toimivan, hyvin kristilliserityisen uskontorikosluvun ja Suomen luterilaisen kulttuurihistorian, ei ole yllättävää löytää nykyisestäkin lakitekstistä merkkejä kristinuskon prototyypisyydestä uskonnon kategorialle (ks. Smith 2004, 375–389).

Esimerkkioikeustapaus: veren heittäminen kajaanilaisen moskeijan päälle

Elokuisena yönä vuonna 2006 pieni uusnatsiryhmä, joka käytti itsestään nimeä White Minority Skinhead Soldiers (Kajaanin kihlakunnan poliisilaitoksen esitutkinapöytäkirja 6200/R/4991/06), ajoi kajaanilaislähiössä sijaitsevan kerrostalon pihaan. Joukon hieman yli 30-vuotias johtaja otti autosta pullollisen eläimen verta ja lähti kävelemään kohti rakennusta, jonka pohjakerroksessa toimi paikallisen islamilaisen yhteisön moskeija. Hän oli poliisin esitutkintapöytäkirjan mukaan lukenut, että jos muslimia ampuu sian vereen kastetulla luodilla, uhri ei pääse paratiisiin. Tästä hänelle syntyi idea hiljattain avatun moskeijan töhrimisestä verellä pelottelutarkoituksessa. Johtaja oli tosin vahingossa ostanut sian veren sijasta naudan verta, mutta tämä ei suunnitelmia sotkenut. Hän ruiskutti verta moskeijatilan oveen, portaikkoon ja ikkunaan ja poistui ryhmänsä kanssa paikalta. Tapauksesta seuraavana aamuna järkyttynyt muslimiyhteisö otti yhteyttä viranomaisiin. Poliisi aloitti tutkinnan rikosnimikkeillä uskonrauhan rikkominen, vahingonteko ja kotirauhan rikkominen. (6200/R/4991/06.)

Tapausta käsiteltiin pian Kajaanin käräjäoikeudessa (R 06/926). Syytettyjen asianajat yrittivät vedota siihen, että tekohetkellä moskeijaa käyttänyt Kainuun islamilainen yhdyskunta ei ollut rekisteröity uskonnollinen yhdyskunta, joten uskonrauhan rikkominen ei ole tässä kohtaa sovellettavissa. Lain kirjain ei tosiaan jätä juuri tulkinnanvaraa tässä suhteessa (ks. Rikoslaki 17:10), ja myös muut relevantit oikeuslähteet korostavat, että pykälä uskonrauhan rikkomisesta suojaa vain uskonnonvapauslaissa määritellyllä tavalla rekisteröityjä uskonnollisia yhteisöjä (HE 6/1997; PeVL 23/1997; Majanen 2002, 684–685). Tästä huolimatta Kajaanin käräjäoikeus tuomitsi tekijät vahingonteon ohella myös uskonrauhan rikkomisesta.

Oikeusprosessi päättyi pari vuotta myöhemmin, kun Itä-Suomen hovioikeus (R 07/200) päätti kumota tuomiot uskonrauhan rikkomisesta, käyttäen perusteena juuri sitä seikkaa, että Kainuun islamilainen yhdyskunta ei ollut tekohetkellä asianmukaisesti rekisteröitynyt. Hovioikeus vetosi myös rikoslain (3:1 §) ja perustuslain (8 §) laillisuusperiaatteeseen, jonka mukaan ketään ei saa tuomita teosta, jota

ei ole tekohetkellä laissa säädetty rangaistavaksi. Laillisuusperiaatteen vakiintuneeseen tulkintaan kuuluu esimerkiksi niin kutsuttu *praeter legem* -kielto, jonka mukaan tuomari ei saa mennä lain ulkopuolelle syytetyn haitaksi. Lakia tulkitessa ei myöskään esimerkiksi saa syytetyn vahingoksi käyttää analogiaa. (Ks. Frände 2005, 31–58.) Luokittelun tällaisen muodollisiin seikkoihin ja lain kirjaimeen nojaavan perustelutavan tässä *legalistisen* diskurssin käyttämiseksi.

Normatiivisesti painottuneessa oikeustieteessä ei tyypillisesti anneta juurikaan painoarvoa kärjäoikeuksien tuomioille, mikäli ne on myöhemmin kumottu ylemmässä oikeusasteessa. Empiirisestä näkökulmasta tutkivalle myös alemmat oikeusasteet ja esimerkiksi syyttäjän ja poliisin toiminta ovat relevantteja tarkastelukohteita, koska myös ne ovat osa tutkitun oikeusinstituution toimintaa (ks. Sutela 2016, 60–63). Samalla kuitenkin tunnistetaan tutkimuskohteen sisäiset hierarkiat eli aineiston toimijoiden erilaiset oikeudelliset asemat.

Palatakseni oikeuskäsittelyn alkuun, Kajaanin kärjäoikeuden (R 06/926, 12) käsittelyssä syyttäjä puolusti uskonrauhan rikkomisesta tuomitsemista muun muassa näin:

Syyttäjä on korostanut syytekohtan 3 osalta, että säännöksen [uskonrauhapöytäkirja] tarkoituksena on suojata uskonnon harjoittamista. Islamilaisia uskonnollisia yhdyskuntia on rekisteröity myös Suomessa. Sillä, että Kainuun islamilaista uskonnollista yhdyskuntaa ei ole rekisteröity, ei ole merkitystä.

Vastaavalle kannalle kallistunut kärjäoikeus totesi samassa käsittelyssä (R 06/926, 14):

Kyseisen säännöksen tarkoituksena on suojata uskonnon harjoittamista. Kärjäoikeus katsoo selvitetyn, että teon kohteeksi on tietoisesti ja tarkoituksella valittu Kainuun islamilaisen yhdyskunnan käytössä ollut moskeija. Teolla on haluttu häpäistä yhdyskunnan pyhänä pitämää moskeijaa. – – Lisäksi kärjäoikeus on ottanut huomioon, että kyseessä on maailmanlaajuinen tunnettu uskonto ja että islamilaisia uskonnollisia yhdyskunta on merkittävä uskonnonvapauslaissa tarkoitettuun uskonnollisten yhdyskuntien rekisteriin. Edellä esitetyn perusteella kärjäoikeus katsoo, että pelkästään rekisteröimättömyydestä ei voi olla seurauksena, että teon ei voitaisi katsoa täyttävän uskonrauhan rikkomisen tunnusmerkistöä.

Lainauksissa pyritään oikeuttamaan lain kirjaimen rekisteröitymisvaatimuksen ohittaminen sillä perusteella, että muita islamilaisia yhdyskuntia on jo rekisteröity (eli kyseessä on siis ilman muuta rekisteröintikelpoinen ryhmä) ja koska kyseessä on ”maailmanlaajuinen tunnettu uskonto”. Lainaukset heijastavat käsitystä siitä, että islam on itsestään selvästi uskonto joka tapauksessa ja rekisteröityä asemaa hakiessaan yhteisö tämän aseman ilman muuta saisi. Käsitys ei siis anna byrokraattisen muotoseikan tulla oikeuden ja uskonrauhapykälänä tarkoituksen – uskonnon harjoittamisen ja uskonnollisten tunteiden suojelun – tielle. Islamin uskonnollistamisesta kertoo sekin, että käräjäoikeus viittaa yhteisöön fraasilla ”rekisteröimätön uskonnollinen yhdyskunta”, mikä ei ole virallinen, laista löytyvä ilmaisu.

Lainauksia voi lukea niiden oikeustieteellisessä ja yhteiskunnallisessa kontekstissa ja huomioida seikkoja, joita uskontojen käsittelystä ja uskonnon kategoriasta on nostettu esiin uskontotieteen ja media-tutkimuksen aloilla. Erittäin yleisellä tasolla tarkasteltuna niissä näkyy ensinnäkin maailmanuskontodiskurssi, jolla uskontotieteen parissa on tarkoitettu länsimaissa vallitsevaa uskontodiskurssia, joka nimeää ja esineellistää vakiintuneet ja merkittävät uskonnot, joita maailmassa nähdään olevan (ks. Masuzawa 2005; Hirst & Zavos, 2005, 5). Maailman uskontojen lista sisältää aina vähintään nämä viisi nimikettä: kristinusko, islam, juutalaisuus, buddhalaisuus ja hindulaisuus (Owen 2011, 254). Luettelossa mainittujen asioiden uskontoisuus vaikuttaa itsestään selvältä, koska kyseinen diskurssi on erittäin vakiintunut. Esimerkiksi useimmat suomalaisista tutustuvat ”suuriin maailmanuskontoihin” peruskoulun uskonnonopetuksen yhteydessä (ks. Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2014, 408–410).

Uskontotieteilijät ovat kuitenkin huomauttaneet, että vaikka uskonto saattaa vaikuttaa ikiaikaiselta ilmiöltä, erilaiset kategoriset nimitykset (”uskonto”, ”kristinusko”, ”islam” ja niin edelleen) ovat tiettyissä historiallisissa konteksteissa syntyneitä ja ne kytkeytyvät globaaleihin valtasuhteisiin modernilla ajalla (Fitzgerald 2007, 45–47; Masuzawa 2005, xi). Esimerkiksi islam, tai aiemmin ”muhamettilaisuus”, sai länsimaaisessa diskurssissa luokituksensa uskontona vasta 1600-luvulta alkaen. Tällöin uskonnon kategorian moderni merkitys ylipäänsä oli muodostumassa ja tulevana vuosisatoina esimerkiksi niin kutsuttujen seemiläisten kansojen uskomuksia ja tapoja luon-

nehdittiin ja vertailtiin eurooppalaisiin. Samalla syntyi uudenlainen tarve luoda kulttuurista erilaisuutta koskevia luokittelujärjestelmiä, ja uskonnon käsite on toiminut tässä tarkoituksessa nykypäivään asti. (Nongbri 2013, 106–131; Masuzawa 2005, 179–206.)

Mainitun oikeustapauksen tarkemmassa asiayhteydessä analysoituna islam on vakiintunut ja keskeinen osa suomalaista uskontodiskurssia. Tämä on havaittavissa esimerkiksi nykypäivän suomalaisessa mediassa, jossa evankelisluterilaisuus ja islam ovat ylivoimaisesti näkyvimät aiheet, jotka mielletään uskontoon liittyväksi (Hokka ja muut 2013; Maasilta ja muut 2008). Samaten islamin ja siihen yhdistettyjen pyhien asioiden pilkka ovat saaneet läpi 2000-luvun osakseen suurta huomiota, kuten esimerkiksi elokuvaohjaaja Theo van Goghin murhan, *Jyllands-Postenin* pilakuvakriisin tai *Charlie Hebdo* -lehden Muhammad-piirrosten tapauksissa. Monikulttuurista yhteiskuntaa koskevissa keskusteluissa ”maallistuneita länsimaalaisia” usein verrataan ”uskonnollisiin muslimimaahanmuuttajiin” (Joppke 2010, 137–142).

Tässä analysoidun oikeuskäsittelyn alkuvaihe (poliisitutkinta, syyte ja käräjäoikeuskäsittely) on siis esimerkki siitä, miten vallitseva uskontodiskurssi voi näkyä ja vaikuttaa viranomaistyössä. Tässä vaiheessa yhteiskunnallisesti dominantti uskontodiskurssi syrjäytti oikeusinstituutiospesifin legalistisen uskontodiskurssin (ks. alla). Asian merkitystä voi tutkia ajatuskokeella. Mikäli verellä törhimisen kohteena olisi ollut mainitun islamilaisen yhteisön sijasta rekisteröimätön ryhmä, joka ei kiinnity osaksi vakiintunutta uskontodiskurssia, mutta joka ilmoittaa olevansa uskonto – vaikkapa uuspakanallinen Suomen vapaa Wicca -yhdyskunta (ks. Taira 2010) – on hyvin todennäköistä, että tapausta ei olisi pidetty uskonrauhan rikkomisena, siis uskontoa koskevana rikoksena. Wicca-yhteisö ei ole yrityksistään huolimatta saavuttanut rekisteröidyn uskonnollisen yhdyskunnan asemaa, joten ryhmän muodollinen asema olisi ollut sama kuin tarkastelemallani islamilaisella yhteisöllä. Tuttuudella – eli näkyvyydellä ja diskursiivisella vakiintuneisuudella – näyttää siis käytännössä olevan oikeudellisia seurauksia, ja yleisesti hyvin tunnetut ja uskontona pidetyt ryhmät ovat tässä mielessä etuoikeutetussa asemassa. Kuten oikeustieteilijä Anna Saarela (2011, 48–49) on eri ryhmien tasa-arvoisen kohtelun näkökulmasta kysynyt, kuvaten oikeusoppineiden

tietämyksen rajoja: ”Millaisia olisivat syytteet esimerkiksi buddhalaisien pyhänä pitämien asioiden herjaamisesta?”. Samaa heijastaa myös se, että uskonrauhan rikkomista koskevat tuomiot 2000-luvun Suomessa ovat liittyneet joko kristinuskoon, juutalaisuuteen tai islamiin, kolmeen Suomessa parhaiten tunnettuun ”uskontoon” (Äystö 2018).

Toisaalta Kajaanin käräjäoikeudella oli tarve rakentaa kyseisestä islamilaisesta yhteisöstä muodolliseen uskontokategoriaan sopiva, siis rekisteröidyn uskonnollisen yhdyskunnan kaltainen yhteisö, jotta se voisi langettaa tapauksesta uskonrauhatuomion. Käräjäoikeus (R 06/926, 14) kuvaili ryhmää nojautuen voimakkaasti yhteisön edustajan kertomukseen:

Kainuun islamilaisen yhdyskunnan perustamisilmoitus uskonnollisten yhdyskuntien rekisteriin on päivätty 22.9.2006 ja lähetetty samana päivänä patentti- ja rekisterihallitukselle. Rekisteröintiä ei ole vielä suoritettu. – –

Kyseinen tila vuokrattiin moskeijaksi ja viikonloppuisin siellä opetetaan lapsille omaa uskontoa ja kulttuuria. Moskeija avattiin kesällä 2006. Yhdyskunnalle on laadittu säännöt. Yhdyskuntaan kuuluu 80–100 henkilöä. – –

Samoin käräjäoikeus on ottanut huomioon edellä todetun [nimi poistettu] yhdyskunnan perustamisesta, tilojen vuokraamisesta, tilojen käytötarkoituksesta, moskeijan avaamisesta, yhdyskunnan sääntöjen laatimisesta ja yhdyskuntaan kuuluvien henkilöiden määrästä kertoman.

On kuvaavaa, että lainauksen lopussa mainituilla seikoilla ei varsinaisesti ole muodollista oikeudellista merkitystä. Yhteisöllä oli käytettävissään tila, tieto jäsenmäärästä ja laaditut säännöt, sekä jo tehty perustamisilmoitus, kertoo käräjäoikeus. Lain kirjaimen ja sen valitsevan tulkinnan mukaan kuitenkin juuri se, että ryhmä ei ollut rikoksen tekohetkellä rekisteröitynyt uskonnollinen yhdyskunta, on kynnyskysymys. Käräjäoikeus siis yritti käyttää legalistista uskontodiskurssia edukseen strategisesti kuvaamalla yhteisöä rekisteröidyn uskonnollisen yhdyskunnan kaltaisena, vaikka se ei sitä teknisesti ollut.

Oikeuskäsittelyn päättänyt Itä-Suomen hovioikeus ratkaisi asian toisella tavalla. Se totesi ratkaisussaan (R 07/200) näin:

Kainuun islamilaista yhdyskuntaa ei ollut tekohetkellä 26.8.2006 uskonnonvapauslain 2 luvussa säädetyllä tavalla rekisteröity.

Rikoslain 3 luvun 1 §:n 1 momentissa säädetyn rikosoikeudellisen lailisuusperiaatteen mukaan rikokseen syylliseksi saa katsoa vain sellaisen teon perusteella, joka tekohetkellä on laissa nimenomaan säädetty rangaistavaksi. Uskonrauhan rikkomista koskevan rikoslain 17 luvun 10 §:n 1 kohdan rangaistussäännöksen ulottuvuutta ei näin ollen voida käräjäoikeuden mainitsemilla perusteilla sanamuodon vastaisesti laajentaa koskemaan rekisteröimätöntä uskonnollista yhdyskuntaa. Syyte uskonrauhan rikkomisesta on sen vuoksi hylättävä.

Hovioikeus nojautuu uskonnonvapauslaissa määriteltyyn rekisteröityyn uskonnolliseen yhteisöön, joka on puolestaan määritelty kyseisen lain 2. luvun 7. §:ssä seuraavasti:

Rekisteröidyn uskonnollisen yhdyskunnan tarkoituksena on järjestää ja tukea uskonnon tunnustamiseen ja harjoittamiseen kuuluvaa yksilöllistä, yhteisöllistä ja julkista toimintaa, joka pohjautuu uskontunnustukseen, pyhinä pidettyihin kirjoituksiin tai muihin yksilöityihin pyhinä pidettyihin vakiintuneisiin toiminnan perusteisiin. Yhdyskunnan tulee toteuttaa tarkoitustaan perus- ja ihmisoikeuksia kunnioittaen. Yhdyskunnan tarkoituksena ei ole taloudellisen voiton tavoittelu tai muuten pääasiassa taloudellisen toiminnan järjestäminen. Yhdyskunta ei voi järjestää toimintaa, jota varten ei voida perustaa yhdistyslain (503/1989) mukaista yhdistystä tai jota varten yhdistys voidaan perustaa vain luvanvaraisesti.

Moskeijan töhrintää koskenut tapaus osoittaa siis sen, että jokaisen ryhmän – olivatpa he osa vakiintunutta yhteiskunnallista uskontodiskurssia tai eivät – tulee Suomessa läpikäydä virallinen rekisteröinti-prosessi laillisten oikeuksien saavuttamiseksi. Toisaalta diskursiivisesti vakiintuneet yhteisöt näyttävät olevan niin rekisteröintiprosessissa kuin siihen kytkeytyvässä rikoslaisessa suojelussa – ja siinä, ketä kohtaan kohdistuvat vihamielisyydet ylipäänsä päätyvät viranomaiskäsittelyyn – etulyöntiasemassa, ainakin tiettyyn rajaan asti. Joka tapauksessa rekisteröidyn uskonnollisen yhdyskunnan statusta hakiessaan kaikki yhteisöt joutuvat omaksuma tietynlaisen uskontodiskurssin (vrt. Taira 2010; Owen ja Taira 2015). Myös tässä käsitelty islamilainen yhteisö, vaikka kyseessä olikin vallitsevan yhteiskunnallisen diskurssin mukaan ilmiselvästi uskonto, joutui työstämään

hakemuksensa oikeaoppisesti, minkä jälkeen yhteisö lopulta lisättiin uskonnollisten yhdyskuntien rekisteriin helmikuussa 2008.

Se, että erilaisten toimijoiden on käytännössä pakko omaksua tietynlaiset diskursiiviset käytännöt, jotta he tulisivat käsitellyksi uskontona lain edessä, muistuttaa kahden muun lakikonteksteissa vaikutusvaltaisen diskurssin – perusoikeus- ja ihmisoikeusdiskurssien – vaikutusvaltaa. Kuten Reetta Toivanen (2005; 2012) on huomauttanut, mikäli erilaiset vähemmistöryhmät haluavat parantaa yhteiskunnallista asemaansa, he ovat käytännössä pakotettuja omaksumaan lakimaailmassa käytetyt oikeusdiskurssit. Oikeusdiskurssien tapaan myös virallinen uskontodiskurssi tuottaa essentialisoivia käsityksiä ihmisryhmistä ja tiukasti rajattuja identiteettejä: kenenkään kohdalla vaikkapa heidän alkuperänsä tai uskonnollisiksi tunnistetut perinteensä eivät ole niin yksiselitteisiä kuin siinä esitystavassa, jota oikeudellisissa yhteyksissä on käytettävä.

Tässä mielessä mainittujen ”pelien säännöt” ovat paljolti ennalta määritelty paitsi muodollisesti myös diskursiivisesti. Näiden käytäntöjen vaikutus näkyy myös välittömän oikeuskontekstin ulkopuolella, kun oikeudellistuneessa yhteiskunnassa (ks. Forsberg & Raunio 2013, 96–99) elävät ihmiset joutuvat muutenkin pohtimaan hyvin monia asioita suhteessa oikeusinstituutioon. Uskonnollisiksi tunnistettujen ryhmien kohdalla tämä näkyy erityisesti silloin, kun ne haluavat järjestäytyä rekisteröidyksi uskonnolliseksi yhdyskunnaksi – asia, johon viranomaiset myös vähemmistöryhmien edustajia kannustavat, kuten moskeijatapauksen yhteydessä on havaittavissa (ks. Martikainen 2013, 86–98). Näin rekisteröintiprosessi ja rekisteröidyn uskonnollisen yhdyskunnan kategoriaan kytkeytyvä uskonrauhan rikkominen voidaan nähdä osana uskonnollisen moninaisuuden hallintaa.

Lopuksi

Kun uskonrauhapykälää valmisteltiin, tavoitteena oli muovata nykypäivään sopiva ja paljolti juuri yhteiskunnallista järjestystä ja uskonnonvapautta suojeleva laki. Hallituksen esitystä valmistellut Rikoslakiprojekti katsoi, että aikaisempi rikoslain luku uskontorikoksista oli liian kristinuskospesifi, ja yhteiskunnan muutoksen vuoksi myös

lain olisi uudistuttava. Hallitus ja valiokunnat päätyivät samoille linjoille. Suurinta lainsäädäntövaltaa käyttävä eduskunnan täysistunto osoitti kuitenkin, että intressien ja diskurssien kenttä on monimutkaisempi ja edelleen paljolti kiinni kristilliseksi nimetyssä maaperässä. Uskonto – kategoria, joka konstituoii pykälällä suojeltavaa aluetta – rakentui kansanedustajien puheessa ensisijaisesti luterilaisen diskurssin puitteissa, siinä missä hallituksen esityksessä ja valiokuntakäsittelyissä näkyy tämän lisäksi esimerkiksi ihmisoikeusdiskurssi sekä siihen oleellisesti kytkeytyvä pluralismidiskurssi, jonka avulla uskonnon kategorian katealaa laajennettiin.

Ottaen huomioon, että oikeudellinen ratkaisutoiminta ei hyödynnä pykälän tulkinnaissa eduskuntakeskusteluja vaan hallituksen esitystä ja valiokuntakäsittelyitä ja että pykälään eduskunnan tahdosta liitettyä jumalanpilkaosaa ei käytännössä sovelleta ollenkaan (ks. Äystö 2018), jää eduskunnan kiivas keskustelu ”Jumalasta” oikeudellisesta näkökulmasta historialliseksi anekdootiksi. Diskursiivisesti suuntautuneelle uskontotieteilijälle tämä keskustelu kertoo kiinnostavalla tavalla pluralismidiskurssiin ja luterilaiseen diskurssiin kytkeytyn kansakuntadiskurssin kamppailusta poliittisesti tärkeällä ajanjaksoilla, jolloin moninaisuuden hallinnan koordinaatteja muodostettiin. Eduskuntakeskustelun analyysi paljastaa, että uskonnon suojeleminen ja uskonnon pilkka ymmärrettiin vielä 1990-luvulla ensisijaisesti ainakin kansanedustajien parissa lähinnä omaan ja valtaväestön kulttuuriin liittyväksi asiaksi. Sittemmin yleisessä keskustelussa tapahtunut muutos painotuksessa kohti islamia on ollut nopea.

Moskeijan töhrintää koskevan oikeusprosessin keskiössä puolestaan oli kyse juuri yleisemmin yhteiskunnallisesti vakiintuneen ja legalistisen, oikeusinstituutiolle erityisen uskontodiskurssin välisestä jännitteestä. Poliisitutkintaa, syyteharkintaa ja Kajaanin käräjäoikeuden ratkaisua leimaa populaarin uskontodiskurssin painoarvo, siinä missä käsittelyn päättänyt Itä-Suomen hovioikeus ratkaisi asian legalistisen uskontodiskurssin puitteissa. Kyse oli kuitenkin juuri painotuksista: myös hovioikeus näytti pitävän yhteisöä sinällään uskonnollisena, koska se viittasi yhteisöön käräjäoikeuden tapaan epävirallisesti fraasilla ”rekisteröimätön uskonnollinen yhdyskunta”. Toisaalta myös käräjäoikeus yritti hyödyntää muodollista uskontodiskurssia strategisesti kuvatessaan yhteisöä rekisteröidyn uskonnol-

lisen yhdyskunnan kaltaisena. Vastaavasti, epäkonventionaalisenä pidetyt ryhmät (kuten vuonna 2013 hakemusprosessissa onnistunut Karhun kansa) joutuvat omaksumaan saman legalistisen uskondiskurssin kuvaillessaan omaa toimintaansa hakemuksissaan rekisteröidyiksi uskonnollisiksi yhdyskunniksi.

Uskonnon kategorian käyttö virallisyhteyksissä nojautuu siis suuressa määrin edeltäviin ja yleisesti jaettuihin, paikoin melko vanhoihin, mutta kuitenkin moderneihin ja länsimaisiin määrittelyihin. Vaikka uskonnon suojelua lähestytään erilaisin diskursiivisin painotuksin, yhtäältä kristinuskon prototyyppisyys ja toisaalta islamin tavanomaisen sisällyttäminen maailmanuskontojen perheeseen toimivat perusoletuksina. Lisäksi se, että uskonnon pilkkaa varten nähtiin tarpeelliseksi säilyttää kokonaan oma lakinsa, kertoo siitä, miten riippuvaisia viranomaiset ovat uskonnon kategoriasta organisoidessaan yhteiskuntaa ja sen sisäistä erilaisuutta. Uskonnon pilkan kiellon olemassaolo kertoo siitä, että uskonnollisissa tunteissa ajatellaan olevan jotain erityistä ja erityisen henkilökohtaista: eihän vastaavanlaista kieltoa ole nähty tarpeelliseksi esimerkiksi poliittisten tunteiden suojaamiseksi. Nämä ovat esimerkkejä kulttuurisista jäsennyksistä, joiden avulla suomalaista yhteiskuntaa organisoidaan.

Lähteet ja kirjallisuus

- 6200/R/4991/06. Kajaanin kihlakunnan poliisilaitoksen esitutkintapöytäkirja, 4.10.2006.
- Aarnio, Aulis (2006) *Tulkinnan taito: Ajatuksia oikeudesta, oikeustieteestä ja yhteiskunnasta*. Helsinki: WSOY.
- Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Beaman, Lori (2013) *The Will to Religion: Obligatory Religious Citizenship. Critical Research on Religion* 1:2, 141–157.
- Beckford, James (2004) *Social Justice and Religion in Prison: The Case of England and Wales*. Teoksessa James T. Richardson (toim.) *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer.
- Berger, Peter L. (1999) *The Desecularization of the World: A Global Overview*. Teoksessa Peter L. Berger (toim.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1–18.
- Finlex (1889) Rikoslaki 19.12.1889/39.
<https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1889/18890039001>

- Finlex (1999) Laki viranomaisten toiminnan julkisuudesta 21.5.1999/621. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1999/19990621>
- Fitzgerald, Timothy (2007) *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, Michel (2014) *Parhaat*. Kääntäneet Tapani Kilpeläinen, Simo Määttä ja Johan L. Pii. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Frände, Dan (2004) *Yleinen rikosoikeus*. Helsinki: Edita.
- Gatti, Mauro (2015) Blasphemy in European Law. Teoksessa Miriam Diez Bosch & Jordi Sánchez Torrents (toim.) *On Blasphemy*. Barcelona: Universitat Ramon Llull, 7–24.
- Hardy, Cynthia & Phillips, Nelson (1999) No Joking Matter: Discursive Struggle in the Canadian Refugee System. *Organization Studies* 20:1, 1–24.
- HE 6/1997 vp Hallituksen esitys eduskunnalle oikeudenkäyttöä, viranomaisia ja yleistä järjestystä vastaan kohdistuvia rikoksia sekä seksuaalirikoksia koskevien säännösten uudistamiseksi, 14.2.1997.
- Heikkinen, Vesa, Hiidenmaa, Pirjo & Tiililä, Ulla (2000) *Teksti työnä, virka kielenä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hjelm, Titus (2014) Religion, Discourse and Power: A Contribution towards a Critical Sociology of Religion. *Critical Sociology* 40:6, 855–872.
- Henttonen, Sini, Kivinen, Tero, Rasila, Tapio, Sammalmaa, Johanna & Viha-vainen, Jonna (2015) Kommentaari. Teoksessa Riku Neuvonen (toim.) *Vihapuhe Suomessa*. Helsinki: Edita, 15–138.
- Hirst, Jacqueline Suthren & Zavos, John (2005) Riding a Tiger? South Asia and the Problem of "Religion", *Contemporary South Asia* 14:1, 3–20.
- Hokka, Jenni, Valaskivi, Katja, Sumiala, Johanna & Laakso, Suvi (2013) Suomalaiset sanomalehdet uskonnollisen maiseman tuottajina: Uskontojournalismi Helsingin Sanomissa, Ilkassa, Kalevassa ja Karjalaisessa vuosina 2007–2011. *Media ja Viestintä* 36:2, 6–21.
- Horii, Mitsutoshi (2016) Critical Reflections on the Religious-Secular Dichotomy in Japan. Teoksessa Frans Wijsen & Kocku von Stuckrad (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Jokinen, Arja (2012) Kategoriat, instituutiot ja sosiaalisen järjestyksen tuottaminen. Teoksessa Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen (toim.) *Kategoriat, kulttuuri ja moraalit*. Tampere: Vastapaino, 227–266.
- Joppke, Christian (2010) *Citizenship and Immigration*. Cambridge: Polity Press.
- Kainulainen, Heini (2015) Poliisit ja rosvot: Salaisen tiedon jäljillä. Teoksessa Antti Häkkinen & Mikko Salasuo (toim.) *Salattu, hävetty, vaiettu: Miten tutkia piilossa olevia ilmiöitä*. Tampere: Vastapaino, 51–80.
- KKO 2012:58. Korkeimman oikeuden ratkaisu 8.6.2012.
- Kuutti, Heikki (toim.) (2011) *Julkisuusjournalismi*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Kymlicka, Will (2007) *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press.

- Lappi-Seppälä, Tapio & Niemi, Hannu (2016) *Seuraamusjärjestelmä 2015: Kontrollijärjestelmä tilastojen ja tutkimusten valossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- LaVM 3/1998. Lakivaliokunnan mietintö 2.6.1998.
- Lepola, Outi (2000) *Ulkomaalaisesta suomenmaalaiseksi: Monikulttuuriisuus, kansalaisuus ja suomalaisuus 1990-luvun maahanmuuttopoliittisessa keskustelussa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Maasilta, Mari, Rahkonen, Juho & Raittila, Pentti (2008) *Islam suomalaisissa joukkoviestimissä*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Majanen, Martti (2002) RL 17: Rikokset yleistä järjestystä vastaan. Teoksessa Olavi Heinonen (toim.) *Rikosoikeus*. Helsinki: WSOY Lakitieto, 671–704.
- Martikainen, Tuomas (2013) *Religion, Migration, Settlement*. Leiden: Brill.
- Mayr, Andrea (2015) Institutional Discourse. Teoksessa Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton & Deborah Schiffrin (toim.) *The Handbook of Discourse Analysis*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 755–774.
- McCutcheon, Russell T. (2001) *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. New York: State University of New York Press.
- McCutcheon, Russell T. (2007) "They Licked the Platter Clean": On the Co-Dependency of the Religious and The Secular. *Method ja Theory in the Study of Religion* 19:3–4, 173–199.
- Männistö, Anssi (2007) Sananvastuun ja -vapauden paini: Pilakuvakiista suomalaisten sanomalehtien pääkirjoituksissa ja kuvituksessa. Teoksessa Satu Seppä (toim.) *Journalismikritiikin vuosikirja 2007*. Tampere: Tampereen yliopisto, 42–55.
- Nevalainen, Risko & Sokka, Riitta (2011) Julkisuusperiaatteen tulkinta. Teoksessa Heikki Kuutti (toim.) *Julkisuusjournalismi*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 34–51.
- Nevalainen, Risto, Sokka, Riitta & Kuutti, Heikki (2011) Oikeustapaukset. Teoksessa Heikki Kuutti (toim.) *Julkisuusjournalismi*. Jyväskylän yliopisto: Viestintätieteiden laitos, 52–217.
- Niemelä, Kati & Christensen, Henrik Reintoft (2013) Religion in the Newspapers in the Nordic Countries in 1998–2008. *Nordic Journal of Religion and Society* 26:1, 5–24.
- Nongbri, Brent (2013) *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Niemi-Kiesiläinen, Johanna & Honkatukia, Päivi & Ruuskanen, Minna (2006) Diskurssianalyysi ja oikeuden tekstit. Teoksessa Johanna Niemi-Kiesiläinen, Päivi Honkatukia, Helena Karma & Minna Ruuskanen (toim.) *Oikeuden tekstit diskursseina*. Helsinki: Suomalainen lakimiesyhdistys, 21–41.
- Nilsson, Per-Erik (2015) Who is Madame M? Staking Out the Borders of Secular France. Teoksessa Trevor Stack, Naomi R. Goldenberg & Timothy Fitzgerald (toim.) *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*. Leiden: Brill, 21–37.
- Owen, Suzanne & Taira, Teemu (2015) The Category of "Religion" in Public Classification: Charity Registration of the Druid Network in England and

- Wales. Teoksessa Trevor Stack, Naomi R. Goldenberg & Timothy Fitzgerald (toim.) *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*. Leiden: Brill, 90–114.
- Owen, Suzanne (2011) The World Religions paradigm Time for a change. *Arts and Humanities in Higher Education* 10:3, 253–268.
- PeVL 23/1997. Perustuslakivaliokunnan lausunto 23.10.1997.
- R 07/200. Itä-Suomen hovioikeuden ratkaisu 12.6.2008.
- R 06/926. Kajaanin käräjäoikeuden ratkaisu 22.12.2006.
- Raittila, Pentti & Maasilta, Mari (2008) Silmäyksiä islamin esittämiseen suomalaisessa journalismissa. Teoksessa Tuomas Martikainen, Tuula Sakanaho & Marko Juntunen (toim.) *Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 225–243.
- Richardson, James T. (2000) Discretion and Discrimination in Legal Cases Involving Controversial Religious Groups and Allegations of Ritual Abuse. Teoksessa Rex J. Adhar (toim.) *Law and Religion*. Burlington: Ashgate, 111–132.
- Richardson, James T (2015) Managing Religion and the Judicialization of Religious Freedom. *Journal for the Scientific Study of Religion* 54:1, 1–19.
- Rosen, Lawrence (2006) *Law as Culture: An Invitation*. Princeton: Princeton University Press.
- Ruuskanen, Minna (2006) Tuomioistuinratkaisut diskurssianalyysin kohteena. Teoksessa Johanna Niemi-Kiesiläinen, Päivi Honkatukia, Helena Karma & Minna Ruuskanen (toim.) *Oikeuden tekstit diskursseina*. Helsinki: Suomalainen lakimiesyhdistys, 43–60.
- Saarela, Anna (2011) Uskonnollisten loukkausten kriminalisointi erityisesti sananvapauden näkökulmasta. *Helsinki Law Review* 2011:1, 37–64.
- Saukkonen, Pasi & Pyykkönen, Miikka (2008) Cultural Policy and Cultural Diversity in Finland. *International Journal of Cultural Policy* 14:1, 49–63.
- Saukkonen, Pasi (2013) *Politiikka monikulttuurisessa yhteiskunnassa*. Helsinki: Cupore.
- Smith, Jonathan Z. (2004) *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stuckrad, Kocku von & Frans Wijsen (2015) Introduction. Teoksessa Kocku von Stuckrad & Frans Wijsen (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 1–11.
- Suomen eduskunta (1997) Täysistunnon pöytäkirja 26.2.1997 (PTK 17/1997 vp).
- Suomen eduskunta (1998) Täysistunnon pöytäkirja 4.6.1998 (PTK 77/1998 vp).
- Suomen eduskunta (1998) Täysistunnon pöytäkirja 5.6.1998 (PTK 78/1998 vp).
- Suomen eduskunta (1998) Täysistunnon pöytäkirja 8.6.1998 (PTK 79/1998 vp).

- Suomen eduskunta (1998) Täysistunnon pöytäkirja 9.6.1998 (PTK 82/1998 vp).
- Sutela, Mika (2016) *Arbitrium an decisio: Oikeudellisen päätöksenteon yhtenäisyys yleisissä tuomioistuimissa*. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto. SuVM 2/1998. Suuren valiokunnan mietintö 9.6.1998.
- Taira, Teemu (2010) Religion as a Discursive Technique: The Politics of Classifying Wicca. *Journal of Contemporary Religion* 25:3, 379–394.
- Taira, Teemu (2013) The Category of "Invented Religion": A New Opportunity for Studying Discourses on "Religion". *Culture and Religion* 14:4, 477–493.
- Taira, Teemu (2015) *Pehmeitä kumouksia: Uskonto, media, nykyaika*. Turku: Eetos.
- Toivanen, Reetta (2005) Vähemmistöt oikeuksiensa paineessa. *Tieteessä tapahtuu* 23:4, 5–9.
- Toivanen, Reetta (2012) Tarinoita yhdenvertaisuudesta: Valta ja vähemmistöt antropologisen tutkimuksen kohteena. *Oikeus* 41:2, 271–277.
- van Dijk, Teun A. (1996) Discourse, Power and Access. Teoksessa Carmen Rosa Caldas-Coulthard & Malcolm Coulthard (toim.) *Texts and Practices: Readings in Critical Discourse Analysis*. Lontoo: Routledge, 84–104.
- Årsheim, Helge (2016) Whose Religion, What Freedom? Discursive Constructions of Religion in the Work of UN Special Rapporteurs on the Freedom of Religion or Belief. Teoksessa Frans Wijsen & Kocku von Stuckrad (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 287–316.
- Äystö, Tuomas (2017a) The Sacred Orders of the Finnish Political Discourse on the Revision of the Blasphemy Law. *Numen* 64: 2–3, 294–321.
- Äystö, Tuomas (2017b) Blood on a Mosque: Religion and the Sacred and the Finnish Criminal Court Process. *Journal of Religion in Europe* 10:3, 274–300.
- Äystö, Tuomas (2018) Religious Insult and Blasphemy in Contemporary Finland. Teoksessa Jeroen Temperman & András Koltay (toim.) *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*. Cambridge: Cambridge University Press.

10 Kansankirkkoideologia ja uskonnollisen eriarvoisuuden uusintaminen

Parlamentaarisen diskurssin kriittinen analyysi

Titus Hjelm

 <https://orcid.org/0000-0003-4678-7374>

Vuonna 2005 kaksi Vihreiden silloista kansanedustajaa, Irina Krohn (Helsinki) ja Rosa Meriläinen (Tampere), jättivät eduskunnalle laki-aloitteen LA 157/2005 vp, jossa esitettiin ”uskonnonvapauden ja kansalaisten uskonnollisen yhdenvertaisuuden vahvistamista Suomen perustuslaissa, rikoslaissa, perusopetuslaissa, lukiolaissa, avioliittolaissa, varainsiirtoverolaissa, laissa lasten päivähoitosta, laissa Yleisradio Oy:stä ja laissa alkoholi- ja alkoholijuomaverosta”. Laki ei koskaan edennyt äänestysvaiheeseen, koska uusi eduskunta valittiin vuonna 2007, aloitteen käsittelyn ollessa vielä kesken (ks. Pajala 2014, 198). Kuten Meriläinen asian minulle ilmaisi henkilökohtaisessa sähköpostissa vuonna 2009: ”Lakialoite meni lakialoitteiden taivaaseen, eli sille ei tapahtunut mitään”.

Aloitteesta käyty lähetekeskustelu on kuitenkin kiinnostava esimerkki uskonnon käsittelystä parlamentaarisisessa diskurssissa. Uskonnon ja politiikan risteyskiä tutkitaan tietenkin jatkuvasti, mutta kentän valtavirta keskittyy joko voimassa olevien lakien ja asetusten tai niiden vaikutusten tutkimukseen (esim. Barbalet, Possamai & Turner 2011; Michel & Pace 2011; Monsma & Soper 2009). Lainsäädännön prosessi, kysymys siitä, miten uskonnon paikka määrittyy laeissa ja asetuksissa, on jäänyt huomattavasti vähemmälle huomiolle (kotimaisena poikkeuksena Kanckos 2012; ks. luku 9 tässä teoksessa). Esimerkiksi Gustafssonin analyysi (2003) kirkon ja valtion suhteiden muutoksesta Ruotsissa käsittelee kyllä eri valiokuntien sekä poliittisten puolueiden lausuntoja aiheesta, mutta missään vaiheessa ei selviä, millä tavalla raporttien suositukset ovat muotoutuneet ja mitä kiistoja aiheesta ehkä on käyty. On kuin tietäisimme matemaattisen yhtälön oikean tuloksen, mutta emme sitä, kuinka siihen on päädytty. Jos

ja kun demokraattista päätöksentekoa kutsutaan ”puhumisella hallitsemiseksi” (Palonen 2008, 82) tai deliberatiiviseksi demokratiaksi (Pekonen 2011, 56), on prosessien diskursiivinen analyysi suorastaan välttämätön osa politiikan ja uskonnon tutkimusta. Lisäksi, lähetekeskustelut toimivat ennemminkin ikkunana medialle ja äänestäjille kuin varsinaisena lainsäädännön areenana, joka tapahtuu suurelta osin valiokunnissa (Pekonen 2011, 103–7; Wodak 2008, 16). Tästä syystä täysistuntojen diskurssien analyysi on sosiologisesti kiinnostavaa, vaikkei itse lainsäädäntö koskaan toteutuisikaan.

Tällä luvulla on kaksi tavoitetta: Ensinnäkin se on empiirinen analyysi tavasta, jolla uskonnosta puhutaan eduskunnassa sellaisessa yhteiskunnallisessa kontekstissa, jossa yhdellä tai useammalla uskonnollisella yhteisöllä on perustuslaillisesti tai muissa laeissa määritelty etuoikeutettu asema. Toiseksi luku on otsikkonsa mukaisesti kontribuutio kriittiseen uskonnon ja politiikan diskursiiviseen tutkimukseen (Hjelm 2014; 2016). Se pohtii, kuinka ”kansankirkkoon” liittyvä diskurssi toimii ideologisesti, tässä tapauksessa syrjäyttäen vaihtoehtoisia tapoja ymmärtää uskonnollisten yhdyskuntien eriarvoisuutta suhteessa valtioon. Analyysin lähteenä ovat alkuperäinen lakialoite LA 157/2005 vp sekä siitä eduskunnassa 15. helmikuuta 2006 käyty lähetekeskustelu (kahdeksan edustajan 20 puheenvuoroa).

Analyysin keskeinen käsite on ”kansankirkko”, joten käsittelen aluksi lyhyesti suomalaista akateemista keskustelua kirkon ja valtion suhteesta. Tämän jälkeen esittelen diskursiivisen uskonnontutkimuksen kriittistä lähestymistapaa, erityisesti modernia ideologiakritiikkiä. Seuraavat jaksot on omistettu lähetekeskustelun diskurssien analyysille, jota tulkitsen lopuksi ideologiakritiikin näkökulmasta.

Kansankirkko käsitteenä

Kansankirkon käsittehistoria on vielä kirjoittamatta, eikä tämä luku pyri tyhjentävään esitykseen. Keskeisten akateemisten esitysten homogeenisuus mahdollistaa kuitenkin suurten linjojen käsittelyn.

Epäilemättä suurin vaikutus kotimaiseen keskusteluun kirkon ja valtion suhteista on ollut kirkkohistorioitsija ja arkkipiispa Mikko Juvan teoksella *Valtiokirkosta kansankirkoksi* (1960). Juva analysoi

1800-luvun lopun keskusteluja valtionkirkon asemasta. Vaikka monet aikalaiset vaikuttivat tiedostavan valtionkirkon olevan haastettuna, ei kansankirkon käsite juurikaan esiinny Juvan analysoimassa materiaalissa itsessään. Juva näyttääkin oletttavan, että luterilainen kirkko on joka tapauksessa kansankirkko: ”asema, mikä sillä on vuosisatoja ollut” (Juva 1960, 105). Kirkon ja valtion suhteen muuttumisen seurauksena Juvan suosittama kansankirkko-käsite on tästä näkökulmasta vain painotuksen muutos, ei täysin uusi tapa käsitteellistää kirkon asemaa.

Juvan teoksen vaikutus on käsitehistorian avaamisen sijaan ollut otsikon viittaaman muutoksen iskostaminen useiden teologisukupolvien kielenkäyttöön, jossa se on täysin vakiintunut (esim. Sorsa 2015; Antila 2014). Juvan kirja on edelleen teologisen tiedekunnan kirkkohistorian oppiaineen tutkintovaatimuksissa. Nykypäivänä suurempi vaikutus lienee Juvan käsitteistöä toistavilla uudemmilla oppikirjoilla, joilla on keskeinen asema teologien sosiaalistamisessa tiettyyn käsitteelliseen kontekstiin. Esimerkiksi Suomen kirkkohistorian viimeisin yleisesitys puhuu Juvaa seuraten kansankirkosta 1880-luvun jälkeen, mutta osoittaa kuitenkin käsittemuutoksen olevan tietoisin toiminnan tulos eikä ajaton ”fakta” (Heininen ja Heikkilä 1996, 207, 227–228). Oleellista on, että kansankirkko on käsitteenä luonnollistunut (Fairclough 1989, 91–92), eli siitä on tullut pitkälti kyseenalaistamaton viitekehys kirkon ja valtion suhteiden ymmärtämiseen suomalaisessa kontekstissa.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon (ja ortodoksisen kirkon) sekä valtion suhteiden esitykset englanninkielisessä tutkimuskirjallisuudessa ovat mielenkiintoisia, koska niissä vastaava luonnollistuminen ei ole samalla tavalla mahdollista. Suomalainen konteksti ei ole kansainväliselle lukijakunnalle tuttu, joten käsitteet pitää ainakin periaatteessa avata. Joskus näin tapahtuukin, kuten esimerkiksi Sentsken (1963, 39) varhaisessa yleisesityksessä, jonka mukaan ”Suomen evankelisluterilainen kirkko ei ole enää valtionkirkko kapeasti määriteltynä, vaan kansallinen (*national*) kirkko”. Kansallinen kirkko (*national church*) Sentsken tarkoittamassa mielessä pitää vielä sisälleen ajatuksen läheisestä yhteydestä valtioon, mutta Holm (1989, 12) käyttää käsitettä nimenomaan vuoden 1922/23 uskonnonvapauslain tuotoksena, erotuksena valtionkirkosta. Valtaosa kuitenkin käyttää

kansankirkon käsitettä ilman suurempaa reflektiota. Juvan lanseeraama ajatus toistuu lähes sananmukaisesti sekä Sihvon (1991, 21) että Kotirannan (2010, 277) yleiskatsauksissa: ensimmäisen mukaan ”valtionkirkko on muuttumassa kansankirkoksi” (*folk church*), jälkimmäisen mukaan ”kansankirkkoon (*folk church*) siirtymisen myötä perinteinen valtionkirkko on jäänyt historiaan”. Kotiranta tosin erittelee käsitteiden perusteita, mutta tavalla joka vahvistaa käsitystä kansankirkosta luonnollistuneena käsitteenä. *Nordic Folk Churches: A Contemporary Church History* -teos (Ryman ja muut 2005) ottaa kansankirkko-käsitteen luonnollistuneena annettuna, myös Suomen osalta (Lauha 2005, 27). Kääriäisen (2011, 159) yleiskatsaus on kuitenkin varovaisempi: ”jotkut puhuvat [kirkosta] valtionkirkkona, toiset kutsuvat sitä kansankirkoksi” (*folk church*, ks. Sakaranaho 2012). On äärimmäisen kiinnostavaa, että uusin pohjoismaiden uskontoilannetta vertaileva tutkimus ottaa etäisyyttä kansankirkon käsitteeseen (Furseth 2018, 22), mutta nimenomaan Suomen tapauksessa luterilaista ja ortodoksista kirkkoa kutsutaan ”virallisiksi kansankirkoiksi” (Kühle ja muut 2018, 42).

Suomessa kansankirkosta puhuminen on ollut pääasiallisesti teologien ja kirkon edustajien (esim. Kirkon tutkimuskeskus) kontolla. Poikkeuksena tässä kuviossa on sosiologi Susan Sundback (1984), joka ei käytä kansankirkko-käsitettä, mutta soveltaa Robert Bellahin nimenomaan amerikkalaisessa kontekstissa esittämää kansalaisuskonnon käsitettä. Bellah (1967) kutsuu Rousseaut seuraten kansalaisuskonnoksi institutionaalisen uskonnon ulkopuolella olevia, durkheimilaisesti kollektiivista yhteenkuuluvuuden tunnetta synnyttäviä rituaaleja ja symboleita, kuten presidenttien puheita ja lippuja. Sundbackin käsittelyssä suomalainen kansalaisuskonto kuitenkin samastuu luterilaiseen kirkkoon (vrt. Lampinen 2006). Samoin kuin kansankirkon kohdalla, tämä ajatus asemoi kirkon keskeiseksi osaksi kansallista identiteettiä (Ketola, Pesonen ja Sjöblom 1998, 124–5). Vuosituhannen alun suomalaisen uskonnon yleisesitys *Moderni kirkkokansa* (Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2005a; englanninkielinen laitos *Religion in Finland*, 2005b) päättyy kutsumaan suomalaisen uskonnollisuuden uutta muotoa ”kansanomaiseksi uskonnollisuudeksi”, mutta tämä on ”osittain löytänyt ilmaisukanavansa myös institutionaalisen uskonnon piiristä” (Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2005a,

261). Tällä tavoin kirkko ja kansa jälleen samastuvat, vaikka ehkä aiempaa ambivalentimmin (ks. Ihalainen 2005).

Suomalaisen tutkimuskirjallisuuden yksimielisyys kansankirkon ja sille läheisten käsitteiden suhteen näyttäytyy kiinnostavassa valossa, kun sitä vertaa kansainvälisiin tutkimuksiin uskonnon ja valtion suhteesta. Sekä vertailevat tutkimukset (esim. Chaves & Cann 1992; Robbers 2005; Fox 2008, 115) että juuri Suomen tilanteeseen keskittyvät analyysit (Christensen 1995) esittävät Suomen edustavan yksiselitteisesti valtionkirkkojärjestelmää. Kotimaisia poikkeuksia kansankirkkohegemoniasta on vain muutama. Heikkilän, Knuutilan ja Scheininin (2005, 527) kansainväliselle lukijakunnalle suunnattu katsaus toteaa, että ”Suomessa on edelleen kaksi valtionkirkkoa, huolimatta asteittaisesta prosessista kohti vähempiä perustuslaillisia ja muita virallisia yhteyksiä valtion ja kahden kirkon välillä”. Kimmo Ketolan *Uskonnot Suomessa* -kirja ei puhu kansankirkosta, vaikka sen mukaan ”valtionkirkkojärjestelmää on vuosien saatossa asteittain purettu” (Ketola 2008, 61). Kiinnostava on myös Mika Nokelaisen analyysi ortodoksisen ”vähemmistövaltionkirkon” synnystä: siinä missä suurin osa edellä mainitusta kirjallisuudesta katsoo viimeistään vuoden 1922/23 uskonnonvapauslain purkaneen valtionkirkkojärjestelmän, Nokelainen argumentoi sen nimenomaan vahvistaneen sekä ortodoksisen että luterilaisen kirkon valtionkirkkoaseman – joskin jälkimmäisen itsemääräämisvalta oli ortodoksista kirkkoa kattavampi (Nokelainen 2010, 247–8).

Edellinen kansankirkon käsitehistorian purku on relevanttia, koska se kertoo käsitteen varhaisesta juurtumisesta teologiseen kieleen. Oleellista on huomata, että käsitehistorian keskiössä oleva refleksiivisyys puuttuu lähes kokonaan kansankirkko-käsitteen käsittelystä suomalaisessa tutkimuksessa. Kysymys ei tässä yhteydessä ole ensisijaisesti siitä, onko käsite tarkka tai perusteltu kuvaus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon asemasta suomalaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa, vaan siitä, kuinka käsite itsessään rakentaa kyseistä asemaa. Esimerkiksi verkkosivuillaan kirkko kuvaa itseään kansankirkkona (sekä suomeksi että englanniksi) ja tukeutuu tässä teologian näkökulmiin. Kirkollista keskustelua tunteville – kuten esimerkiksi eduskunnassa uskontoon liittyvissä asioissa paljon äänessä olevalle Päivi Räsäselle – käsitteellinen yksimielisyys on tuttua. Lähes huo-

miotta kuitenkin jää se, kuinka kansankirkko käsitteenä toimii ideologisesti, syrjäyttäen vaihtoehtoisia tapoja ymmärtää kirkon asema Suomessa.

Uusi ideologiakritiikki: Kriittinen näkökulma diskursiiviseen uskonnontutkimukseen

Toisin kuin kansankirkon käsite, ideologian käsitehistoria on paitsi laaja volyymiltään myös ristiriitainen sisällöltään (ks. Sakaranaho 1998). Tietävästi viimeisin yritys kartoittaa ideologian käsitteen kaikkia eri merkityksiä päätyi 27 eri tapaan käyttää käsitettä (Hamilton 1987). Siksi tämän luvun yhteydessä tyydyn rajaukseen kahden eri lähestymistavan välillä. Thompsonia (1990) seuraten kutsun näitä neutraaliksi ja kriittiseksi ideologian määritelmäksi.

Neutraalin määritelmän mukaan ideologiat ovat maailmankatsomuksia: ne ovat ”sekulaareja uskomusjärjestelmiä”, jotka inspiroivat ja palvelevat poliittista mobilisointia (Thompson 1990, 77). Tämä tapa ymmärtää ideologia on tutuin arjen kielenkäytöstä. Ideologioista puhutaan usein monikossa ja erilaisina ismeinä. Historian suuria ideologioita ovat esimerkiksi liberalismi ja sosialismi, jotka järjestyvät poliittisten puolueiden hahmossa. Lisäksi puoluepolitiikkaa laajemmat liikkeet kuten feminismi ja nationalismi ymmärretään usein ideologioina. Ideologia on siis substantiivi, viitaten enemmän tai vähemmän eksplikoituun maailmankuvaan.

Kriittinen ideologiakäsitys on hyvin erilainen. Kriittisen käsityksen juuret ovat Marxin ja Engelsin tuotannossa (1976 [1845]), vaikka molemmat käyttivät käsitettä myös neutraalissa maailmankatsoimusmerkityksessä. Ideologia oli Marxille ja Engelsille hallitsevan luokan tapa hallita paitsi tuotantokoneistoa myös vallitsevia ”ideoita”. Niinpä uskonto – jolla Marx ja Engels useimmiten tarkoittivat nimenomaan kristinuskoa – oli ideologia, koska se heidän mukaansa opetti tyytymään osaansa tässä maailmassa. Keskittyminen pelastukseen tuonpuoleisessa vei huomion yhteiskunnallisten olojen parantamiselta maallisessa elämässä (ks. McKinnon 2007).

Uusi ideologiakritiikki hyödyntää Marxin ja Engelsin kriittistä näkökulmaa, mutta kohdentaa sen epämääräisten ”ideoiden” sijaan kie-

lenkäyttöön. Thompsonin ytimekkään määritelmän mukaan ideologialla viitataan ”merkitykseen vallan palvelijana” (Thompson 1990, 8). Tämä luo pohjan vankemmin empiiriselle ideologikritiikille, koska ideologia manifestoituu merkityksissä. Kriittinen diskurssianalyysi (*critical discourse analysis*, CDA) operationalisoi ideologian diskursseiksi: Fairclough’n (1992, 87) mukaan ideologiat ovat diskursiivisia käytänteitä, jotka ”kontribuoivat valtasuhteiden tuottamiseen, uusintamiseen ja muuttamiseen”. Huomionarvoisesti Fairclough ei rajoita ideologian funktiota ainoastaan uusintamiseen, kuten monissa perinteisemmin marxilaisissa lähestymistavoissa on ollut tapana ajatella (esim. Althusser). Ideologikritiikki pyrkii analysoimaan, kuinka diskurssit rakentavat yksipuolista sosiaalista todellisuutta, syrjäyttäen vaihtoehtoisia tapoja ymmärtää maailma. Ideologia on kriittisessä lähestymistavassa siis adjektiivi tai adverbi: se kuvaa diskurssien valtaan liittyvää funktiota.

Diskursiivisen uskonnotutkimuksen kriittinen lähestymistapa (*critical discursive study of religion*, CDSR, Hjelm 2016) hyödyntää kriittistä ideologiamääritelmää. Se pyrkii analysoimaan sekä kielen muodon että sisällön tasoilla ”eriarvoisuuden luonnollistumista ja erimielisyyden neutralisointia” (Richardson 2007, 6). Diskurssitutkimuksen peruseriaatetta seuraten fokus on siinä, mitä tehdään, kun jotain sanotaan. Muodon analyysissä sovelletaan Fairclough’n (1992) ja Richardsonin (2007) sapluunaa, jossa analysoidaan esimerkiksi sanavalintoja, toimijuuden rakentumista ja tekstin sisällä olevia ennakkoletuksia ja pohditaan, kuinka nämä vaikuttavat siihen, minkälainen sosiaalinen todellisuus tekstissä rakentuu. Tekstin laajemmalla tasolla huomio kiinnittyy narratiivin eli tarinallisuuden aspekteihin sekä retoriikkaan (ks. Sakaranaho ja Tilli tässä teoksessa). En kuitenkaan esittele näitä apparaattini yksittäisiä osia tässä vaiheessa, vaan pohdin muodollisen analyysin perusteluja silloin, kun siihen tulee analyysissä aihetta. Painopiste tässä luvussa on kuitenkin enemmän laajempien merkitysten kuin lingvististen aspektien analyysissä.

Ideologikritiikille ominaisesti kriittinen diskurssianalyysi on kiinnostunut paitsi siitä, mitä sanotaan ja miten se sanotaan, myös siitä mitä ei sanota. Mitä ovat ne puhettavat, jotka eivät kuulu, kun diskurssi toimii ideologisesti? Kenen ääni kuuluu ja kenen ei? Puhumatta jättäminen voi olla yhtä lailla ideologinen teko kuin ideolo-

ginen puhe. Fairclough puhuu tässä yhteydessä erityisesti *common sensestä*, eli suomeksi maalaisjärjestä tai tervejärkisyydestä. Maalaisjärki, tai se minkä otamme itsestään selvyytenä, on ideologista, koska se luonnollistaa juuri tietyn tavan ymmärtää asioita ja tapahtumia. Tästä syystä moderni ideologiakritiikki on aina kontekstuaalista: diskurssien analyysi on keskeisessä roolissa, mutta ideologiakritiikki ei tyhjene tekstien analyysiin. Kokonaisvaltaisessa analyysissä otetaan huomioon myös, mitä vaihtoehtoisia puhetapoja yhteiskunnallinen ja kulttuurinen konteksti mahdollistaa. CDSR ei siis ole kapeasti ymmärrettyä tekstianalyysiä, vaan tarkastelee diskursseja osana toimijoiden ja rakenteiden laajempaa viitekehystä.

Mistä puhutaan? Uskonnonvapaus ja kirkko

Diskurssien keskeisimpiä tehtäviä on kontekstualisointi. Etenkin sanavalinnat sekä toimijuuden esittäminen määrittelevät, mistä puhutaan, kun jostakin puhutaan (Richardson 2007, 46, 55–7). Klassisena esimerkkinä toimii samasta henkilöstä puhuminen *vapaustaistelijana* ja *terroristina*. Sanavalinta kontekstualisoi henkilön ja suuntaa vastaanottajan näkökulmaa häneen. Tämä on merkittävää erityisesti parlamentaarisen diskurssin tyyppisessä (ihanteellisesti) dialogisessa kommunikaatiossa. Jos osapuolet eivät puhu samasta asiasta, on dialogia – yhteisymmärryksestä puhumattakaan – mahdotonta saavuttaa. Tämä tulee selkeästi esille lakialoitteen LA 157/2005 vp lähete keskustelussa.

Itse lakialoite kontekstualisoi aiheen perusteluosiossaan: ”Uskonnonvapaus sisältää kolme periaatetta: oikeuden harjoittaa uskontoa, oikeuden olla osallistumatta uskonnonharjoitukseen sekä sen, että julkisen vallan pitää kohdella yhdenvertaisesti kaikkia uskontoja ja maailmankatsomuksia. Lukuun ottamatta viimeistä nämä periaatteet toteutuvat Suomessa kohtuullisen hyvin.” Aloitteessa esitetään siis ”uskonnonvapauden ja kansalaisten uskonnollisen yhdenvertaisuuden vahvistamista”. (LA 157/2005 vp, 1.)

Lähetekeskustelun ensimmäisen puheenvuoron piti kristillisdemokraattien Päivi Räsänen (Riihimäki). Räsänen puheenvuoron kieli kertoo, että se on ainoa ennalta valmisteltu puheenvuoro tässä kes-

kustelussa. Räsänen aloitus tekee välittömästi selväksi, mistä hänen mielestään puhutaan, kun puhutaan lakialoitteesta LA 157/2005 vp: ”Arvoisa herra puhemies! Edustajat Meriläinen ja Krohn esittävät tässä aloitteessa pitkän listan toimenpiteitä, joilla voitaisiin eri tavoin heikentää kirkon, kirkkojen ja kristillisen kulttuuriperimän vaikutusta suomalaisessa yhteiskunnassa” (PTK 8/2006). Kyseessä on siis ensisijaisesti hyökkäys kirkkoa tai kirkkoja ja ”kristillistä kulttuuriperimää” vastaan.

Sanat (Richardson 2007, 47–50) siis kontekstualisoivat Krohnin ja Räsänen diskursseja kahdella tavalla: Keskustelun sisältö on vaihtoehtoisesti *uskonnollinen tasa-arvo* (Krohn) tai *kirkon asema* (Räsänen). Keskustelun funktio taas on *uskonnonvapauden vahvistaminen* (Krohn) tai *kirkon aseman heikentäminen* (Räsänen).

Ensimmäisessä vastauspuheenvuorossaan Krohn eksplisiittisesti torjuu Räsänen kontekstualisoinnin: ”Yritän vähän ehkä kertoa, mistä oikeasti on kirjoitettu ja mikä on ollut tavoite. Ensimmäiseksi haluan oikaista tämän, kun tavallaan annoitte, edustaja Räsänen, sellaisen kuvan, että aloite olisi jotenkin kristinuskon vastainen tai näin... Todella toivon, että tällainen käsitys poistuisi, että uskonnon asemasta puhuminen eduskunnassa olisi kristinuskon vastaista”. Tämän jälkeen Krohn toistaa lakialoitteen perustelut ja korostaa vielä, että lakialoitteen ”henki ei ole uskontojen, mukaan lukien kristinuskon, vastainen, vaan tavoite on sen asian esille tuominen, että tällä hetkellä ikään kuin valtio ottaa kantaa siihen, mikä jumala tai mikä jumalakuva on oikea, ja tällä voi olla mielestäni vaarallisia seurauksia”.

Räsänen myöntää aloituspuheenvuorossaan, että ”aloitteen tavoite on sinänsä oikea, siis aloitteeseen kirjattu tavoite perusteluosuudessa on sinänsä oikea, eli vahvistaa uskonnonvapautta ja kansalaisten uskonnollista yhdenvertaisuutta”, mutta hänen mielestään, ”se tehdään kyllä aivan väärällä tavalla tässä aloitteessa”. Räsänen käyttää pitkän pätkän aloituspuheenvuoroaan argumentoidakseen, että Suomessa toteutuu jo täydellinen uskonnonvapaus, koska valtio ei vaadi kuulumista mihinkään kirkkokuntaan. Räsänen käyttää diskursiivista etäännyttämisen (*footing*, Potter 1996, 122–123) keinoa viittaamalla kahteen lainoppineeseen, joiden mukaan luterilaisen (ja ortodoksisen) kirkon erityisasema on perustuslaillinen. Tällä tavalla Räsänen minimoi sitä, että hänen puheensa ymmärrettäisiin oman edun aja-

misena ja samalla vahvistaa diskurssin voimaa vetoamalla ulkopuoliseen asiantuntijuuteen. Kyseessä ei siis ole Räsäsen mielipide, vaan oikeudellinen ”fakta”. Uskonnonvapaudesta ei kuitenkaan tullut ensisijaista kontekstualisointia tälle keskustelulle.

Jos lähete keskustelua tarkastelee instansseina eli yksittäisinä esimerkkeinä tietyistä diskursseista, voi näyttää siltä, että siinä käsitellään tasapuolisesti sekä ”uskonnonvapauden vahvistamista” että ”kirkon aseman heikentämistä”. Jos kuitenkin keskustelua analysoi sekvensseinä (Hjelm 2020) eli tarkastellen sitä, mihin aiheisiin vastauspuheenvuorot liittyvät, ei uskonnonvapaus nouse esiin missään muissa kuin edustaja Krohnin vastauksissa. Sen sijaan Räsäsen ensimmäinen lause, jonka mukaan kyseessä on lakialoite, jolla ”voitaisiin eri tavoin heikentää kirkon, kirkkojen ja kristillisen kulttuuriperimän vaikutusta suomalaisessa yhteiskunnassa”, määrittelee keskustelun aiheen ja sävyn. Kaikki muut puheenvuorot vastaavat tähän kysymykseen. Niinä harvoina hetkinä, kun uskonnonvapauteen ja uskontojen eriarvoisuuteen lähete keskustelussa palataan, se tehdään toteamalla, kuten keskustan kansanedustaja, pastori Simo Rundgren tekee: ”En todellakaan näe, että uskontojen tasa-arvoisuutta edistettäisiin tämän lakialoitteen linjaa toteuttamalla”. Syy tähän löytyy Räsäsen aloituspuheenvuoron kontekstualisoinneista.

Kirkko kansallisena symbolina

Kontekstualisoituaan lakialoitteen hyökkäykseksi kirkkoa ja kristillistä kulttuuriperintöä vastaan Räsänen vetää yhteen oman näkemyksensä lakialoitteesta: ”Nopeasti lukien tätä listaa näyttää siltä, että siitä on unohtunut enää lähinnä ehdotus siniristilipusta luopumisesta sekä kirkollisten vapaapäivien muuttaminen työpäiviksi. Paras puoli tässä lakialoitteessa mielestäni onkin sen allekirjoittaneiden kansanedustajien lyhyt lista.”

Räsäsen diskurssi toimii kahdella tasolla. Ensinnäkin on luontevaa olettaa, että kysymys uskontojen eriarvoisuudesta voisi saavuttaa kannatusta pitkälti sekulaarissa eduskunnassa. Kirkon erityisasema on sydäntä lähellä ainakin LA 157/2005 vp -keskusteluun osaa ottaneille pappismiehille (ks. alla) sekä Räsäselle itselleen, mutta kun vaaka-

kupissa on uskonnollinen tasa-arvo, vakuutteluun tarvitaan muita keinoja. Sitomalla kirkon kansalliseen identiteettiin ”kristillisen kulttuuriperimän” käsitteen ja siniristilipun kautta Räsänen tekee asiasta isomman kuin kirkon asemaa koskevan: kyseessä ei ole vain yhden uskonnollisen organisaation asema, vaan suomalaisuuden keskeisiin elementteihin puuttuminen. Räsänen ammentaa intertekstuaalisesti hyvin tutusta koti, uskonto ja isänmaa -diskurssista. Intertekstuaalisuudella, tai paremminkin interdiskursiivisuudella (Fairclough 1992, 101–136), viitataan tapaan tehdä diskurssi tutuksi ja helpommin lähestyttäväksi viittaamalla suorasti tai epäsuorasti tutumpaan diskurssiin.

Sosiaalidemokraattien Kalevi Olin (Jyväskylä) pohti samaa tematiikkaa, nostaen eksplisiittisesti esiin ideologian, jonka vastakohtana koti, uskonto ja isänmaa on historiallisesti esitetty: ”Sitten tässä on hieman sellainen, arvoisa puhemies, vähän vanhan ajan marxilais-leniniläinen vivahde, vaikka kirjoittajat eivät pyri siihen. Tekstin kun lukee, niin siihen tällä ei pyritä, mutta tässä on eräänlainen pohjavire. Kuitenkin tässä on kaksi vihreiden allekirjoittajaa, ja tämä kyllä kiinnostaa, koska tämä asia menee syvimpään sisälle ja iholle suomalaisen ihmiseen.”

Toiseksi Räsänen jälkimmäinen huomautus kirkollisista vapaapäivistä – ei esimerkiksi pyhäpäivistä – vetoaa niihinkin edustajiin (ja laajempaan yleisöön median välityksellä), joille kirkon ja kansallisen identiteetin yhteys on kiistanalainen. Koti, uskonto ja isänmaa -diskurssi oli aina ennen kaikkea valkoisen suomen diskurssi, vaikka siitä tulikin kansallinen puhetapa talvisodan kynnyksellä (Virkkunen 1981, 207). Vasemmiston voittokulku 1960- ja 1970-luvuilla taas etäännytti kirkkoa kansallisen identiteetin keskiöstä. Mutta harva on halukas luopumaan vapaapäivistään, oli kirkko lähellä sydäntä tai ei. ”Populismi” voisi kuvata Räsänen jälkimmäistä retorista avausta, ellei se olisi niin kulunut ja monimerkityksellinen käsite.

Kansankirkko ja demokratia

Sana *kansankirkko* esiintyy LA 157/2005 vp -keskustelussa vain kahdesti. Räsänen sanoo avauspuheenvuorossaan, että ”valtio ei sinänsä ole tunnustuksellinen, vaikka luterilaisella kirkolla ja myös ortodoksi-

sella kirkolla onkin kansankirkon asema”. Sosiaalidemokraatti Esa Lahtela (Kitee) taas puhuu ortodoksisesta kirkosta ”toisena kansankirkkona”. Etenkin Räsäsellä *kansankirkko* toimii eksplisiittisesti *valtioneuvoston* vastakohtana. Lainsäädännöllisesti erityisasema ei Räsäsen mukaan tee kahdesta kirkosta valtionkirkkoja.

Oleellista *kansankirkon* käytössä tässä lähetekeskustelussa on nimetä sen liittäminen osaksi ”kristillistä kulttuuriperimää”. Se tapahtuu symbolisesti samaistamalla kirkko siniristilippuun ja koti, uskonto ja isänmaa -diskurssiin. Se tapahtuu myös vetoamalla kirjaimellisesti kansankirkkoon kansan enemmistön kirkkona. Tässäkin asiassa Räsäsen aloituspuheenvuoro pitkälti määrittelee vastauksen tyylin:

Suomalaisista 84 prosenttia kuuluu kirkkoon, ja heistä 73 prosenttia tutkimuksen mukaan kertoo, ettei ole edes harkinnut kirkosta eroamista. Luterilaisen kirkon lainsäädännöllinen asema heijastelee maamme tosiasiallista uskonnollista tilannetta ja uskontokulttuurista historiaa. Sitten jos kirkkoon kuuluvien osuus merkittävästi laskisi, niin toki olisimme toisenlaisessa tilanteessa kuin nyt. – – Lainsäätämistyön käytännön ratkaisussa on perusteltua ottaa huomioon myös vallitsevat uskonnolliset olot. Uskonnollisen yhteisön oikeudellisen aseman on perusteltua heijastaa yhteisön tosiasiallista asemaa yhteiskunnassa, ja näinhän toimii demokratia.

Keskustan Simo Rundgren (Kolari) jatkaa samoilla linjoilla: ”Suomalaisista kuuluu noin 85 prosenttia luterilaiseen kirkkoon, sitten lisäksi on kaikkien muitten kirkkokuntien jäsenet. Minulla on sellainen käsitys, että tällä aloitteella on huonot menestymisen mahdollisuudet, jos tämä eduskunta millään tavalla heijastaa Suomen kansan todellisuutta.” Keskustelun toisen pastoriedustajan, keskustan Lauri Oinosen (Multia) mukaan lainsäädäntö on ”sopu-soinnussa”, kun se takaa etuoikeuden kansalaisten enemmistön kirkolle: ”Näin ollen lait ovat sopu-soinnussa sikäli, että kansalaiset, jotka ovat sekä valtion kansalaisia, kuntien asukkaita että pääosaltaan evankelisluterilaisen kirkon jäseniä, voivat elää lainsäädännön parissa, joka on keskenään sopu-soinnussa.”

Räsänen päättää viimeisen puheenvuoronsa toistamalla aiemman argumenttinsa:

Minusta oikeutuksen juuri siis nimenomaan kristillisten kirkkojen asemalle yhteiskunnassa, esimerkiksi sille, että lainsäädännössämme mainitaan aivan erityisellä tavalla luterilainen kirkko ja ortodoksinen kirkko, antaa se, että niin suuri osa suomalaisista yksinkertaisesti kuuluu kristillisiin kirkkoihin, yli 80 prosenttia. Kyllä ihan demokratian periaatteiden pohjalta on aivan oikein, että silloin myös kristillisten arvojen, kristillisen kulttuuriperinnön vaikutus näkyy.

Ajatuksen kirkon erityisaseman ja demokratian suhteesta on esittänyt ainakin silloinen arkkipiispa John Vikström artikkelissaan vuodelta 1992 (Kotiranta 2010, 239). On jopa todennäköistä, että Räsänen sekä eduskunnan pappisedustajat tuntevat tämän argumentin. On kiinnostavaa huomata, että kirkon omassa tutkimusraportissa kirkon ja valtion suhteista (Sorsa 2015, 16) toistetaan Vikströmin ajatusta. Monille demokratia tarkoittaa vapauden ja tasa-arvon toteutumista (vaikka nämä ovat tunnetusti ristiriidassa monella tapaa). Kirkon puolestapuhujien näkökulmasta demokratia näyttää tarkoittavan kuitenkin ennen kaikkea enemmistön etuoikeuksien turvaamista. Näin ainakin ajattelee edustaja Krohn, jonka kommentti päättää lähete keskustelun: ”Mielestäni hienossa yhteiskunnassa se ei nyt ole ihan vain tällainen matemaattinen malli, että 80 prosenttia saa kaiken ja 20 prosenttia ei mitään.”

Kansankirkko ja suomalaiset arvot

Ehkä eniten LA 157/2005 vp -lähete keskustelussa puhutti kirkon ja suomalaisten arvojen yhteys. Tätä lähestytään keskustelussa kahdesta näkökulmasta: yhtäältä kristilliset tai luterilaiset arvot ovat suomalaisen yhteiskunnan perusta, toisaalta ne ovat väline moninaistuvassa yhteiskunnassa luovimiseen. Tässä diskurssissa kansanedustajat selvittävät arvojen, kulttuurin ja toiminnan yhteyttä.

Suomalaisen kulttuurin ja kristinuskon – tai tarkemmin luterilaisuuden – fundamentaalinen yhteys rakentuu useamman edustajan puheenvuorossa, puoluetustaan katsomatta. Esimerkiksi sosiaali-demokraatti Esa Lahtelan (Kitee) mukaan:

– – koko suomalainen yhteiskuntahan on rakentunut kuitenkin tällöisen kristillisen arvopohjan varaan. Siitä voisi heti tietysti todeta, että maassa maan tavalla, mikä tarkoittaa sitä, että on määrätty tukijalat ollut olemassa. Meidän lainsäädäntömme rakentuu määrätyn arvopohjan varaan, ja se ammentaa voimansa niistä arvoista, mitkä lähtevät näistä Raamatun opeista, kristillisistä opista. Siellä on monia yhtymäkohtia, jos käy miettimään, mikä on oikeata ja väärää ja miksi on eri ajattelumalli jossakin toisessa maassa. Sen takia minusta sitä maassa maan tavalla -ajattelua ei pitäisi lähteä murentamaan.

Ehkä dramaattisimman naulan LA 157/2005 vp -aloitteen arkkuun iskee kuitenkin Krohnin puoluetoveri, oululainen Erkki Pulliainen, joka korostaa, ettei kukaan muu Vihreiden ryhmästä ollut halukas allekirjoittamaan aloitetta, jossa ”ehdotetaan nyt perustuslain 76 §:n kumoamista ja lisäksi linjassa sen kanssa hyvin monen muun asian häivyttämisestä [sic] pois yhteiskunnasta”. Pulliainen jatkaa Räsäsen kontekstualisoinnin vanavedessä. Kyseessä on kristillisten arvojen ja kirkkojen aseman heikentäminen: ”Suomalaiseen yhteiskuntaan arvot kuuluvat hyvin tärkeänä elementtinä. Ne tietyt arvot, erityisesti kristilliset arvot, toteutuvatpa ne evankelisluterilaisessa kirkossa tai ortodoksisessa kirkossa, ovat hyvin tärkeitä asioita. Ne ovat suorastaan perimmäisiä asioita.” Vaikka Pulliainen puhuu Lahtelan tavoin arvoista, nämä arvot toteutuvat etuoikeuksia nauttivissa kirkkoissa.

Akateemisemmän näkökulman teemaan tarjoaa sosiaalidemokraatti Kalevi Olin:

Se, että tasapuolisuus toteutuu, on varmasti nykyajan pyrkimys, mutta, arvoisa puhemies, suomalaisen yhteiskunnan menestys perustuu tutkimusten mukaan esimerkiksi työelämässä juuri protestanttiseen etiikkaan, nimenomaan maatalousvaltaisessa yhteiskunnassa mutta myös teollisessa työn etiikkaan, ja silloin kannattaa kyllä kysyä, onko syytä esimerkiksi lähteä luopumaan tällaisesta luterilaisesta näkökulmasta. Itse en kyllä lähiti, mutta ymmärrän, että tämä moniarvoisuus on tarpeen.

Olinin puheenvuorossa uskontokuntien eriarvoisuus palautuu keskusteluun, vain tullakseen torpatuksi seuraavassa lauseessa. Olinin weberiläinen analyysi etäännyttää puhujan intressit asiasta – kyseessä on tutkittu asia. Oleellista on kuitenkin, että Olin kontekstualisoi laki-aloitteen tämän suomalaisen yhteiskunnan menestyksen luoneesta

protestanttisesta etiikasta luopumiseen. Kansankirkon erityisasemaan puuttuminen on tässä diskurssissa suomalaisen yhteiskunnan luterilaisen kivijalan rapauttamista.

Siinä missä yksi puoli kirkko ja arvot -diskurssia katsoo taaksepäin, suomalaisuuden juurille, toinen puoli katsoo eteenpäin, suomalaisen yhteiskunnan moninaistumiseen ja kristillisen kulttuuriperimän – ja sitä kautta läheisesti valtioon yhteydessä olevan kirkon – tärkeyteen muuttuvassa maailmassa.

Edustaja Räsäsen alkupuheenvuoron viimeiset lauseet summaavat tämän argumentin:

Tämän lakialoitteen seurauksia voidaan pohtia myös siitä näkökulmasta, mitkä ovat kristinuskon, kristillisen kulttuuriperimän, kristillisen kirkon myönteiset vaikutukset koko yhteiskuntaan. Sitä ei ole tässä aloitteessa huomioitu millään tavoin. Mistä kaikesta jäämme paitsi, jos kristillisen kulttuuriperinnön asema heikkenisi tällä ehdotetulla tavalla? Kristillisten arvojen heikkeneminen johtaa tosiasiaassa pikemmin arvotyhjiöön, oikean ja väärän rajojen hämärtymiseen, mikä sitten näkyy monin tavoin ennen muuta lasten ja nuorten ongelmina ja pahoinvointina.

LA 157/2005 vp ehdotti muutoksia perustuslakiin ja lakeihin, joilla luterilaisen (ja jossain määrin ortodoksisen) kirkon erityisasemaa pidetään yllä. Räsäsen puheen loppuun tultaessa kyseessä on kuitenkin ”arvotyhjiön” luominen. Tämä teema sai vastakaikua salista. Vihreiden Pulliainen sanoo, että yhteiskunnassa voi toimia vain tiettyyn arvo-maailmaan ”ankkuroituneena”. Aiemmin hän sanoo näiden suomalaisten arvojen toteutuvan kahdessa erityisasemassa olevassa kirkossa. Keskustan Rundgrenin mukaan arvojen moninaistuksessa ”omien juurien” tunteminen on erityisen tärkeää:

Minä sanoisin tässä nyt niin, että mitä enemmän maailman globalisoi-tuu, kansainvälistyy, ja me kohtaamme erilaisia kulttuureja, sitä suurempi haaste meille on hoitaa tätä maailmankatsomus- ja uskonto-opetusta ja -kasvatusta meidän omassa maassamme. Omien juurien, oman traditio-n tuntemus, oman uskonnon tuntemus on mielestäni kaikkein paras tie rauhan rakentamiseen, suvaitsevaisuuden ja hyväksyvän ilmapiiriin luomiseen koko maailmassa.

Keskustalainen pastoritoveri Oinonen jatkaa samoilla linjoilla:

Näen, että Suomessa meidän, päinvastoin kuin aloitteessa on esitetty, tulisi yhteiskunnassa vahvistaa kristillisen elämännäkemyksen sijaa. On muun muassa muslimien taholta sanottu, että jos suomalaiset olisivat enemmän ja paremmin kristittyjä kuin nyt, niin silloin tässä maassa muslimienkin olisi paljon parempi elää. Toivon mukaan heidän on hyvä elää nytkin, ja näin, minä uskon, he myöskin kokevat, mutta he kokevat, että jos tässä maassa kansa olisi enemmän kristittyä, niin silloin se olisi hyvä myös kaikille muillekin.

Keskustelun tähän vaiheeseen tultaessa kristillisyyden on jo läpikotaisesti assosioitu luterilaisen kirkon jäsenyyteen ja laajemmin suomalaisuuteen. Oinonen tekee saman assosiaation implisiittisesti: jos suomalaiset – kansa – olisivat enemmän ja paremmin kristittyjä, muslimilla olisi parempi elää Suomessa. Samalla muslimit jäivät suomalaisuuden määritelmän ulkopuolelle.

Lopuksi

Olen edellä osoittanut, kuinka LA 157/2005 vp lakialoitteen tavoite vahvistaa uskonnollista yhdenvertaisuutta kääntyi eduskunnan täysistunnossa keväällä 2006 keskusteluksi suomalaisen yhteiskunnan symbolien, traditioiden ja perusarvojen rapauttamisesta. Näiden puhetapojen kokonaisuutta voi kutsua kansankirkkodiskurssiksi. Siinä kirkon etuoikeutettu asema yhdistyy suomalaisuuteen ja etuoikeutetun aseman haastaminen muuttuu hyökkäykseksi kansallista identiteettiä kohtaan. Kansalla on kirkko, ja kirkko on kansan.

Kansankirkkodiskurssi toimii ideologisesti, koska se luo keskusteluympäristön, jossa uskonnollisten yhdyskuntien eriarvoisuudesta puhumista on vaikea puolustaa. Kirkon etuoikeutettu asema luonnollistuu. Kuten kaikissa poliittisissa debateissa, vastakkain on ainakin kaksi kiistelevää näkökulmaa. Edustaja Krohn vastaa usein taidokkaasti esitettyihin argumentteihin ja pyrkii ohjaamaan keskustelua takaisin eriarvoisuuskysymykseen. Eriarvoisuusdiskurssi kuitenkin hautautuu kansankirkkodiskurssin alle paitsi määrällisesti, myös laadullisesti: kaikki muut puheenvuorot – silloinen Vihreiden puheenjohtajakin Tarja Cronberg sanoo, ettei kannata aloitetta, ja muistuttaa erikseen, ettei kyseessä ole eduskuntaryhmän esitys – ovat Krohnia

vastaan ja kaikki vastaavat ensisijaisesti edustaja Räsänen kontekstualisointiin, jossa LA 157/2005 vp on hyökkäys kansallista identiteettiä ja jopa demokratiaa vastaan. Keskustelun yksipuolisuus näkyi myös Krohniin kohdistetussa vähättelyssä. Räsänen kommentoi keskustelun keskivaiheilla: ”Ed. Krohnilla on kyllä paljon viisaita ajatuksia ja hyviäkin poliittisia tavoitteita, ja hiukan jopa säälin teitä, kun joudutte täällä yksin puolustamaan tätä aloitetta, ilman että täältä salista teille tukea tulee.” Eduskunnan puhemies taas joutuu ohjentaamaan edustaja Simo Rundgrenia, tämän kutsuttua edustaja Krohnia ”Irinaksi”: ”Haluan tässä yhteydessä huomauttaa, että yhteisten menettelytapasäännöstemme mukaisesti emme sinuttele emmekä täysistuntopuheenvuoroissamme myöskään käytä edustajatovereistamme pelkkiä etunimiä.” Tässä keskustelussa on sarkaa myös eduskunnan sukupuolittuneiden puhetapojen tutkijoille.

Kriittinen näkökulma diskursiiviseen uskonnontutkimukseen (CDSR) on enemmän kuin tekstin tutkimusta. Niinpä kansankirkko-diskurssin ideologisen ylivoiman voi nähdä paitsi siinä, mitä uskonnon ja valtion suhteesta Eduskunnassa sanotaan, myös siinä, että kahdestasadasta kansanedustajasta kahdeksan otti osaa LA 157/2005 vp -keskusteluun. Yksittäisten edustajien poissaoloon on toki monia syitä, mutta etenkin Krohnin jäädessä täysin yksin mielipiteineen, on selkeää, että pidättäytyminen keskustelusta edistää status quon säilyttämistä. Amerikkalainen esseisti Joan Didion (2003, 24) puhuu syyskuun 11. päivän 2001 iskujen tiimoilta ”kansallisesta hurskaudesta” (*national piety*). Kansallinen hurskaus on ääneen lausumatonta ymmärrystä siitä, että kansallisesta tragediasta voi puhua vain tietyn tavoin. Kansankirkkodiskurssi on suomalaista kansallista hurskautta. Se on ideologista puhetta sekä hiljaisuutta, joilla uskonnollisten yhdyksuntien eriarvoisuutta uusinnetaan lainsäädännössä.

Lähteet ja kirjallisuus

Antila, Jaakko Olavi (2014) *Kansankirkko ristipaineessa: Suomen luterilainen kirkolliskokous 1974–2011*. Helsinki: Suomalaisten Kirjallisuuden Seura.

Barbalet, Jack, Possamai, Adam & Turner, Bryan (toim.) (2011) *Religion and the State: A Comparative Sociology*. Lontoo: Anthem Press.

- Bellah, Robert N. (1967) Civil Religion in America. *Daedalus* 96:1, 1–21.
- Chaves, Mark & Cann, David E. (1992) Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality. *Rationality and Society* 4:3, 272–290.
- Christensen, Elizabeth (1995) Is the Lutheran Church Still the State Church? An Analysis of Church-State Relations in Finland. *Brigham Young University Law Review* 2/1995, 585–601.
- Fairclough, Norman (1989) *Language and Power*. Lontoo: Longman.
- Fairclough, Norman (1992) *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- Fox, Jonathan (2008) *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Furseth, Inger (2018) Introduction. Teoksessa Inger Furseth (toim.) *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*. New York: Palgrave Macmillan, 1–29.
- Gustafsson, Göran (2003) Church–State Separation Swedish-Style. *West European Politics* 26:1, 51–72.
- Hamilton, Malcolm (1987) The Elements of the Concept of Ideology. *Political Studies* 35, 18–38.
- Heikkilä, Markku, Knuutila, Jyrki & Scheinin, Martin (2005) State and Church in Finland. Teoksessa Gerhard Robbers (toim.) *State and Church in the European Union*. Baden-Baden: Nomos, 519–536.
- Heininen, Simo & Heikkilä, Markku (1996) *Suomen kirkkohistoria*. Helsinki: Edita.
- Hjelm, Titus (2014a) National Piety: Religious Equality, Freedom of Religion and National Identity in Finnish Political Discourse. *Religion* 44:1, 28–45.
- Hjelm, Titus (2014b) Religion, Discourse and Power: A Contribution Towards a Critical Sociology of Religion. *Critical Sociology* 40:6, 855–872.
- Hjelm, Titus (2016) Theory and Method in Critical Discursive Study of Religion: An Outline. Teoksessa Kocku von Stuckrad & Frans Wijzen (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Leiden: Brill, 2016, 15–34.
- Hjelm, Titus (2019) One Volk, One Church? A Critique of the Folk Church Ideology in Finland. *Journal of Church and State*.
<https://doi.org/10.1093/jcs/csz030>
- Hjelm, Titus (2020) Uskonnon ”paluu” eduskuntapolitiikkaan: Desekularisaatiota vai metodologinen harha? *Teologinen Aikakauskirja* 125:3, 250–265.
- Holm, Nils G. (1991) Religion in Finland and the Scandinavian Model. *Social Compass* 38:1, 9–15.
- Ihalainen, Pasi (2005) The Lutheran National Community in 18th Century Sweden and 21st Century Finland. *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 9, 80–112.
- Juva, Mikko (1960) *Valtiokirkosta kansankirkoksi*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

- Kanckos, Lise (2012) *Barnets bästa i politikens främsta rum: Finlands riksdags debatt om assisterad befruktning*. Turku: Åbo Akademis förlag.
- Ketola, Kimmo (2008) *Uskonnot Suomessa: Käsikirja uskontoihin ja uskonnollistaustaisiin liikkeisiin*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Ketola, Kimmo, Pesonen, Heikki & Sjöblom, Tom (1998) Uskonto ja moderni yhteiskunta: Uskontososiologian keskustelunaiheita. Teoksessa Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom (toim.) *Näköaloja uskontoon: Uskontotieteen ajan-kohtaisia suuntauksia*. Helsinki: Yliopistopaino, 96–137.
- Kotiranta, Matti (2010) Religion and the Secular State in Finland. Teoksessa Javier Martínez-Torrón & W. Cole Durham, Jr. (toim.) *Religion and the Secular State: Interim National Reports*. Utah: The International Center for Law and Religion Studies, Brigham Young University.
- Kühle, Lene, Schmidt, Ulla, Jacobsen, Brian Arly & Petterson, Per (2018) Religion and State: Complexity in Change. Teoksessa Inger Furseth (toim.) *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*. New York: Palgrave Macmillan, 81–135.
- Kääriäinen, Kimmo (2011) Religion and State in Finland. *Nordic Journal of Religion and Society* 24:2, 155–171.
- Kääriäinen, Kimmo, Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo (2005a) *Moderni Kirkkokansa: Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhannella*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Kääriäinen, Kimmo, Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo (2005b) Religion in Finland: Decline, Change and Transformation in Finnish Religiosity. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Lampinen, Tapio (2006) Kansalaisuskonto vain yhteiskuntauskonto? Teoksessa Anne Birgitta Yeung, Heikki Pesonen & Susan Sundback (toim.) *Rajojen Ylityksiä: Uskonto, kirkko, sosiologia*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 108–116.
- Lauha, Aila (2005) Finnish Christianity since 1940. Teoksessa Björn Bryman, Aila Lauha, Gunnar Heiene & Peter Lodberg. *Nordic Folk Churches: A Contemporary Church History*. Michigan: William B. Eerdmans, 27–40.
- McKinnon, Andrew M. (2006) Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest. Teoksessa Warren S. Goldstein (toim.) *Marx, Critical Theory, and Religion*. Chicago: Haymarket Books, 11–29.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1976 [1845]) The German Ideology. *Collected Works, volume 5*. Lontoo: Lawrence and Wishart.
- Michel, Patrick & Pace, Enzo (toim.) (2011) *Annual Review of the Sociology of Religion, vol. 2: Religion and Politics*. Leiden: Brill.
- Monsma, Stephen V. & Soper J. Christopher (2009) *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Toinen painos. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Nokelainen, Mika (2010) *Vähemmistövaltiokirkon synty: Ortodoksisen kirkkokunnan ja valtion suhteiden muotoutuminen Suomessa 1917–1922*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Pajala, Antti (2014) Täysistuntoäänestykset ja eduskunta-aloitteet. Teokses-

- sa Tapio Raunio ja Matti Wiberg (toim.) *Eduskunta: Kansanvaltaa puolueiden ja hallituksen ehdoilla*. Helsinki: Gaudeamus, 184–202.
- Palonen, Kari (2008) Speaking Pro et Contra: The Rhetorical Intelligibility of Parliamentary Politics and the Political Intelligibility of Parliamentary Rhetoric. Teoksessa Suvi Soininen & Tapani Turkka (toim.) *The Parliamentary Style of Politics*. Helsinki: The Finnish Political Science Association, 82–105.
- Pekonen, Kyösti (2011) *Puhe eduskunnassa*. Tampere: Vastapaino.
- Potter, Jonathan (1996) *Representing Reality: Discourse, Rhetoric, and Social Construction*. Lontoo: Sage.
- PTK 8/2006 vp.
<https://www.eduskunta.fi/FI/Vaski/sivut/trip.aspx?triptype=Valtiopai-vaAsiakirjat&docid=PTK+8/2006+ke+p+3> (viitattu 22.6.2021).
- Richardson, John E. (2007) *Analysing Newspapers: An Approach from Critical Discourse Analysis*. New York: Palgrave Macmillan.
- Robbers, Gerhard (2005) State and Church in the European Union. Teoksessa Gerhard Robbers (toim.) *State and Church in the European Union*. Baden-Baden: Nomos, 577–589.
- Ryman, Björn, Lauha, Aila, Heiene, Gunnar & Lodberg, Peter (2005) *Nordic Folk Churches: A Contemporary Church History*. Michigan: William B. Eerdmans.
- Sakaranaho, Tuula (1998) *The Complex Other: A Rhetorical Approach to Women, Islam and Ideologies in Turkey*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sakaranaho, Tuula (2012) One Religion, One Nation? State, Church and Freedom of Religion in Finland. Teoksessa René Gothóni (toim.) *Religious Experience: North and South*. New York: Peter Lang, 89–123.
- Sentzke, Geert (1963) *Finland: Its Church and Its People*. Helsinki: Luther-Agricola Society.
- Sihvo, Jouko (1991) The Evangelical-Lutheran Church and State in Finland. *Social Compass* 38:1, 17–24.
- Sorsa, Leena (2015) *Kirkkona valtiossa: Katsaus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon valtiosuhteen edellytyksiin ja uudistuspaineisiin*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Sundback, Susan (1984) Folk Church Religion: A New Kind of Civil Religion? Teoksessa Bela Harmati (toim.) *The Church and Civil Religion in the Nordic Countries of Europe*. Geneve: Lutheran World Federation, 35–40.
- Thompson, John B. (1990) *Ideology and Modern Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- Valtionkirkko ja kansankirkko*. <https://evl.fi/tietoa-kirkosta/kirkko-ja-yhteiskunta/valtionkirkko-ja-kansankirkko> (viitattu 22.6.2021).
- Virkkunen, Sakari (1981) *Suomalainen fraasisanakirja*. Helsinki: Otava.
- Wodak, Ruth (2008) Introduction: Discourse Studies – Important Concepts and Terms. Teoksessa Ruth Wodak & Michal Krzyzanowski (toim.) *Qualitative Discourse Analysis in the Social Sciences*. New York: Palgrave Macmillan, 1–29.

Kirjoittajat

Pertti Alasuutari, sosiologian professori, Tampereen yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-4111-9641>

Titus Hjelm, uskontotieteen apulaisprofessori, Helsingin yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-4678-7374>

Johanna Konttori, tutkimuskoordinaattori, Helsingin yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-3866-6858>

Marcus Moberg, uskontotieteen professori (vs.), Åbo Aakademi

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

Heikki Pesonen, uskontotieteen yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-7375-5418>

Ali Qadir, sosiologian apulaisprofessori, Tampereen yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-6419-4524>

Tuula Sakaranaho, uskontotieteen professori (emerita), Helsingin yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0001-7298-879X>

Teemu Taira, uskontotieteen yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-8122-2494>

Jouni Tilli, valtio-opin yliopistonlehtori (ma.), Jyväskylän yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-4197-8147>

Kari Mikko Vesala, sosiaalipsykologian vanhempi yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-1764-9052>

Tuomas Äystö, tutkijatohtori, uskontotiede, Helsingin yliopisto

🔗 <https://orcid.org/0000-0003-2319-5296>

Abstract

Religion, Language, and Society. An Introduction to the Discursive Study of Religion

Discursive study of religion (DSR) has become an increasingly recognised and applied approach to the study of religion. It asks: What passes for 'religion' in society? How do different constructions of 'religion' affect other social spheres such as politics, law, and everyday life, and vice versa? In this collection, Finnish scholars—many of them internationally recognized authorities on the subject—discuss DSR's theoretical underpinnings, map the variety of discursive approaches, and apply the approach to case studies of politics, spirituality, and history. The book can be used as a textbook for religion and method courses in various disciplines.

Asiahakemisto

A

Afrikka 48, 104
Alankomaat 25, 145
argumentti 43, 47, 58, 59, 73, 74,
76–81, 83, 91, 92, 95–99, 103,
106, 115, 119, 147, 148, 162,
164, 171–176, 178, 180, 184, 186,
188–191, 193, 194, 228, 232,
235–238
arvot 74, 107, 115, 116, 120, 134,
146, 156, 236–238
asenne 22, 27, 117, 120, 135, 138
Aspasia 93, 94
assimilaatio 157, 160, 161, 165
auktoriteetti 42, 47, 74, 77, 81, 136,
179, 190, 192

B

Buddhalaisuus 48, 213
burka 151, 156, 158, 159, 164

D

demokratia 99, 174, 182, 183, 189,
191, 194, 195, 203, 234–236, 240
diskursiivinen institutionalismi 15, 71
diskursiivinen psykologia 113, 114
diskursiivinen uskonnontutkimus 7,
11–14, 16, 20, 24, 39, 56, 59
kriittinen 22, 29, 83, 102, 128,
224, 229, 230, 240
diskurssi 7–17, 20–35, 39–51, 54–50,
64–66, 69–75, 78–83, 93, 96, 99,
104, 107, 113–117, 119, 133, 134,
136, 142, 143, 146–150, 153–155,
157, 159, 162, 164, 165, 170–174,
180, 181, 186, 190, 193–195, 199,
201, 202, 204, 205, 207, 208, 210,
212–219, 224, 225, 229, 230–236,
238–240
Diskurssianalyysi 8, 9, 11, 20, 21, 24,
26, 29–35, 40, 44, 55, 56, 64, 66,
72, 78, 82, 96, 107, 113, 147, 202,
204, 205, 230
kriittinen 29, 230

diskurssihistoriallinen analyysi 142,
147, 149, 164
diskurssintutkimus 7, 8, 10, 11, 13,
22, 50, 64
diskurssiteoria 15, 21, 22–24, 26
druidismi 52

E

episteeminen hallinta 65, 69, 72,
78–80
episteeminen työ 73
esivalta 170, 171, 173, 174, 180, 182,
185–190, 192–195
esoteria 31
Eurooppa 7, 17, 44, 78, 76, 93, 143,
145, 146, 157, 158, 164, 177, 186,
194, 195, 200, 214
Evankelis-luterilainen kirkko ks.
kirkko, evankelis-luterilainen

F

Feminismi 14, 94, 95, 97, 106, 229
Fundamentalismi 27, 46

G

Globalisaatio 27, 65, 90, 107, 156,
157

H

hengellisyys 113, 114, 121–138, 173,
176, 179, 192
periaatteena 66, 128, 130–137,
144, 153, 165, 192, 203, 212, 2016
toimintokategoriana 122, 123,
128, 129, 134, 138
hindulaisuus 48, 213
huivi 7, 13, 143, 145, 146, 152, 154,
162, 165
Hypatia 93

I

identifikaatio 98, 172
ideologia 16, 146, 98, 184, 185, 205,
224, 225, 229–231, 234

- individualisaatio 27
 Indonesia 25
 integraatio 47, 146, 157, 160, 161
 intertekstuaalisuus 149, 234
 institutionalismi 106, 149, 234
 diskursiivinen 7, 9, 11, 12–16, 20,
 24, 39, 40, 44, 50, 64, 69, 71, 78,
 79, 83, 96, 113, 114, 117, 146,
 159, 199 (in title), 202, 225
 sosiologinen 14, 15, 64, 66–71
 islam 7, 9, 15, 17, 25, 40, 50, 79, 80,
 82, 142, 143–147, 150–166, 199,
 200, 207, 208, 211–218,
- J**
 jatkosota 171, 174–176, 180, 181,
 193
 jedismi 51, 52
 julkinen uskonto 32
 juutalaisuus 46, 47, 213
- K**
 kansallinen identiteetti 146, 147,
 160
 kansademokraatit ks. Suomen kan-
 san demokraattinen liitto
 kansanedustaja 10, 175, 177, 184,
 187, 200, 209, 218, 224, 233, 236,
 240
 kansankirkko 129, 190, 224–229,
 234–236, 239, 240
 karhun kansa 52–55, 57, 58, 219
 kasvohuntu 151, 158, 145
 kehystäminen 76, 121, 135, 148
 uudelleenperustaminen 135
 Keskusta (Suomen keskusta rp) 235
 kieli 8, 11, 12, 16, 34, 83, 90, 93, 104,
 106, 144, 147, 149, 155, 210, 226,
 227, 231
 uskonnollinen 34, 40, 42, 45, 48,
 53, 54, 57, 70, 76, 79, 81–83, 100,
 104, 144, 158, 159, 162, 171, 173,
 176, 179, 206, 209, 211, 213, 215,
 218, 232, 234
 kirkko, evankelis-luterilainen 16, 54,
 58, 113, 120, 128, 134, 170–174,
 179, 180, 182–187, 190–195, 208,
 214, 225–228, 235, 237
 kirkko, katolinen 144, 145, 165, 179
 kirkko, ortodoksinen 226, 227, 228,
 232, 234–238
 kolonialismi 45, 47
 konstruktionismi 25, 26, 66, 113,
 114, 115, 116, 117, 119, 133
 makrotason 27–30, 69, 114
 mikrotason 113, 114, 116, 133,
 138
 konteksti 10, 11, 21, 25–28, 33, 40,
 45–47, 57, 67, 80, 115, 136, 143,
 149, 161, 165, 170, 193, 202, 207,
 213, 217, 225–227, 231
Kotimaa 57, 171, 178, 182, 183, 185,
 187–189, 192
 kriittinen diskurssianalyysi ks. Dis-
 kurssianalyysi
 Kristillisdemokraatit (Suomen Kristil-
 lisdemokraatit rp.) 231
 kristinusko 14, 40, 47, 48, 52, 54,
 101, 104, 176, 177, 178, 179, 184,
 193, 200, 207, 209, 210, 213, 215,
 217, 219, 229, 232, 236, 238
 kulttuuri 7–10, 14, 16, 20, 21, 23, 29
 kulttuurintutkimus 8, 10
 kulttuuriperintö 207, 233
 kungfutselaisuus 48, 49
- L**
 laadullinen asennetutkimus 117,
 120, 121, 135
 laicité 144, 145, 152–154, 156–158,
 164, 165
 laki 16, 47, 50, 51, 53, 54, 58, 70, 77,
 81, 104, 123, 131, 132, 142, 144,
 145, 151–153, 155–157, 161, 162,
 165, 173–175, 181, 194, 199, 200,
 202, 203, 205, 206, 209–212, 217,
 219, 224, 225, 231–233, 237–239
 liberalismi 164, 229
- M**
 maailaisjärki (*common sense*) 131
 maailmankulttuuri 67, 69
 maailmanuskonnot 48, 104, 107,
 213, 219
 maailmanyhteiskunta 67, 69
 maallisuus 45, 46, 76, 123–126,

129–134, 136, 170, 173, 174, 176,
178, 180, 184–188, 193, 199,
207–209, 214, 229

markkinat 27, 71, 125, 132

materiaalinen kulttuuri 7, 30, 203

media 7, 8, 14, 25, 30–33, 40, 51, 52,
54–57, 64, 75, 77, 199, 202, 204,
208, 210, 213, 214, 225, 235

medialisaatio 32

metafora 75

metateoria 12, 14, 15, 20–27, 30, 32,
34, 35

metodi 8, 9, 11–13, 15, 31, 59, 64, 65,
71, 81, 94, 96, 107, 113, 114, 116,
117, 202, 205

mielikuvasot 74–78, 80, 81, 82, 155

misogynia 94

moderni 12, 44–50, 55, 66, 76, 137,
138, 163, 174, 204, 205, 213, 219,
225, 227, 231

modernisaatio 44, 76

muslimit 7, 9, 10, 13, 15, 77, 82, 135,
143, 144–146, 150–155, 157–161,
163, 165, 166, 211, 214, 239

N

nationalismi 45, 142, 146, 147, 150,
153, 229, 240

P

papillinen diskurssi 170, 171, 193,
195

papisto 16, 104, 188, 193

paranormaalit ilmiöt 117–119

parlamentti 7, 16, 77, 81, 82, 143,
151, 158, 187, 194, 203, 224, 231

pastafarismi 50

politiikka 8, 10, 13, 14, 16, 42, 45–47,
49, 72–74, 78, 79, 82, 83, 99, 107,
120, 142, 160, 161, 163, 165, 179,
182, 188, 190, 201, 204, 208, 224,
225, 229

populaarikulttuuri 8, 14, 13

postsekulaari 32

poststrukturalismi 10

puheakti 78–81, 83

pyhä sota 175, 176

R

Raamattu 101, 128, 131, 133, 134,
136, 170–174, 178, 193, 237

Ranskan muslimineuvosto (CFCM)
143, 145, 151

rationaalisen valinnan teoria 27,
66–69

refleksiivisyys 27, 228

retoriikka 89–107, 135, 193, 230

klassinen retoriikka 90, 93, 97

uskontoretoriikka 90, 99, 100,
103

Raamatun retoriikka 101

tieteen retorisuus 103

uusi retoriikka 89, 90, 95–97, 103

vertaileva retoriikka 103, 104

retorinen sosiaalipsykologia 113,
116, 117, 120

ristiretki 174–181, 193, 195

S

sekulaari 23, 27, 32, 80, 100, 120,
137, 144, 163, 229, 233

sekularisaatio 27, 28

shintolaisuus 48

sikhiläisyys 48

Sosiaalidemokraatit (Suomen sosi-
aalidemokraattinen puolue rp.)
182, 185, 187, 234–237

sosiaalinen konstruktionismi/kon-
struktivismi ks. konstruktionismi

socialismi 174, 185–187, 191, 193,
194, 229

sosiologinen institutionalismi. ks.
institutionalismi

sui generis uskonto 23

Suomen kansan demokraattinen
liitto (SKDL) 182, 183

Suomenusko 52, 53

T

Taivaannaula 53

Tansania 25

teksti 9–12, 21, 25–28, 31, 33, 40,
41, 45–47, 56, 57, 59, 67, 80, 89,
94, 96, 97, 99–101, 106, 115, 136,
143, 149–151, 158, 159, 161, 165,

- 170, 172, 178, 188, 193, 199, 201,
202, 205, 207, 209, 210, 213, 217,
225–227, 230, 231, 234, 240
- teologia 98, 100, 102, 120, 171, 174,
177, 180, 188, 193, 228
- terrorismi 10, 17, 46, 231
- toimijuus 11, 66, 114, 137, 230, 231
- toimintaorientaatio 9, 10
- U
- Uskomus 66, 77, 102, 119, 229
- uskonnon kategoria 12, 14, 21, 23,
25, 28, 33, 42–51, 57, 58, 65, 200,
201, 204, 205, 210, 213, 219
- uskonnon rekisteröinti 15, 40, 50–54,
57–59, 206, 210–219
- uskonnontutkimus 7–9, 11–17,
20–28, 30–32, 34, 35, 39–41, 44,
56, 59, 64, 65, 78, 79, 81, 83, 90,
92, 99, 103, 107, 113, 118, 119,
133, 143, 225, 229, 230, 240
- uskonnonvapaus 54, 80, 144, 146,
162, 209, 210, 211, 212, 216, 217,
224, 226, 228, 231–233
- uskonrauhan rikkominen 16, 54,
199, 200, 205, 206, 209–212,
214–217
- uskontodiskurssi 7, 14, 20, 40–42,
44–51, 54–59, 80, 82, 213–218
- uskontotiede 12, 12, 20, 40–43, 48,
52, 55–57, 89, 90, 92, 97, 99,
102–105, 107, 108, 113, 199, 201,
205, 213, 218
- uuspakanaus 55
- V
- valta 33, 53, 77, 79, 98, 147, 164,
184, 202
- valtio 32, 33, 39, 45–47, 49, 51, 54,
68–73, 76, 79, 82, 90, 143–146,
151, 152, 13, 155, 156, 158, 162,
163, 171, 174, 182–187, 189–194,
199–201, 209, 224–228, 232–236,
238, 240
- Vihreät (Vihreä liitto rp) 224,
237–239
- wicca 52, 79, 214
- Y
- Yhdistyneet kansakunnat (YK) 25, 80
- yhteiskuntatieteet 8, 25, 68, 76, 89,
90, 95, 106, 163, 201
- yhteisö 8, 11, 26, 29, 33, 46, 47,
51–55, 57–59, 65, 73, 74, 80, 82,
83, 114, 117, 123, 128, 129, 132,
137, 138, 147, 150, 155, 160, 162,
202, 206, 210, 211, 213–218, 225,
235
- yliluonnollinen 28, 101, 102, 118,
120, 136–138

Henkilöhakemisto

A

Aasa 175
Aittoniemi, Sulo 207
Alanen, Yrjö J. E. 186, 194
Alasuutari, Pertti 5, 15, 64, 65,66, 70,
72,73, 75,76, 81, 83,84
Althusser, Louis 230
Anderson, Benedict 174
Aristoteles 106
Arnal, William 42, 46,
Asad, Talal 12, 14, 46, 79, 201, 204,
205

B

Barker, Eileen 9
Barthes, Roland 51
Beckford, James 20, 25,26
Bellah, Robert 227
Benavides, Gustavo 56,
Besson, Eric 146
Billig, Michael 113, 115, 116, 120,
135
bin Laden, Osama 42
Bizzell, Patricia 93, 94
Björklund, Johannes 176, 168
Bourdieu, Pierre 80
Bowen, John R. 143,144, 151,152
Brown, Richard Harvey 75
Burke, Kenneth 97–101, 172,173,
180
Bush, George W. 42

C

Charpentier, Sari 40
Chidester, David 48
Cicero 92

D

Darwin, Charles 48,49
Dubuisson, Daniel 42, 47

E

Enos, Richard Leo 94
Engels, Friedrich 229

F

Fairclough, Norman 11, 24, 29, 32,
33, 56, 81, 226, 230, 231, 234
Fillon, François 142
Fitzgerald, Timothy 14, 23, 42, 43,
45, 49, 50, 79, 83, 201, 205, 213
Foucault, Michel 22, 24, 51, 55, 65,
72,73, 77–79, 81, 105, 171, 202

G

Goffman, Erving 116, 120, 135
Gogh, Theo van 2014
Gorgias 91
Gulin, Eelis 192
Gustafsson, Göran 224
Göle, Nilüfer 7

H

Halla-aho, Jussi 199, 200
Halliday, Michael 147
Halmesmaa, Martti 179, 180
Hedges, Paul 56
Heikkilä, Markku 226, 228
Heljas, Lennart 177, 178, 183
Helo, Johan 183
Hildegard Bingeniläinen 95
Hjelm, Titus 9, 10, 12, 13, 31, 40, 52,
64, 82, 107, 148, 163, 205
Hollande, François 142
Hopkins, Nick 116, 135
Hum, Sue 105,106
Huntington, Samuel 77

J

Jarrat, Susan C. 91, 94, 97
Jeesus 170, 179
Jepperson, Ronald L. 66–69, 137, 138
Johansson, Gustaf 170
Jokinen, Arja 11, 96, 115, 116, 204
Jostin, Walter 101, 102
Juhila, Kirsi 8
Juppé, Alain 142
Juva, Mikko 225–227

- K
 Kahani-Hopkins, Vered 116, 135
 Kekkonen, Antero 207
 Kennedy, George A. 90-93, 95, 96,
 101, 104-106, 174
 Kent, Alexandra 116
 Ketola, Kimmo 13, 55, 135, 227, 228
 Kippenberg, Hans 12
 Kiuas, Eino 179
 Knuutila, Jyrki 228
 Kotiranta, Matti 227, 236
 Krohn, Irina 209, 224, 232, 233, 236,
 237, 239, 240
- L
 Laclau, Ernesto 24
 Lahtela, Esa 235-237
 Lamont, Peter 119
 Lehtonen, Aleksii 99, 183, 184
 Le Pen, Marine 142
 Lincoln, Bruce 41-43
 Locke, John 45
 Luther, Martti 170, 172-174, 180,
 185-188, 192, 193, 194
 Lyon, Arabella 105-106
 Lähteenmäki, Olavi 175
- M
 McCutcheon, Russell T. 12, 14, 20,
 23, 42, 45, 46, 56, 103, 201, 204,
 205, 208
 McKinlay, Andrew 116
 McVittie, Chris 116
 Macron, Emmanuel 142
 Malmivaara, Väinö 184, 185
 Mannerheim, Carl Gustaf Emil 174,
 175, 177, 179, 180, 183, 193
 Mannermaa, Juho 175, 176
 Martin, Craig 42, 46
 Marx, Karl 229
 Mendelssohn, Moses 42
 Meriläinen, Roosa 224, 232
 Meyer, John W. 66-71, 74, 137, 138
 Moberg, Marcus 12, 13, 15, 20, 24,
 26, 31, 33, 34, 99, 107, 113, 114
 Mouffe, Chantal 24
 Mills, Sara 51
- Muhammad 199, 208, 214
 Murphy, Tim 12, 22, 23, 50
- N
 Nokelainen, Mika 228
- O
 Oinonen, Lauri 238, 239
 Olin, Kalevi 234, 237
 Olmsted, Wendy 101, 102
- P
 Paasikivi, Juho Kusti 183
 Paavali 170, 184, 188
 Park, George 137
 Pekkala, Mauno 183
 Penn, William 45
 Perelman, Chaïm 97
 Pernot, Laurent 89, 101
 Pesonen, Heikki 13, 96, 99, 121, 137,
 227
 Phillips, Melanie 9, 52, 82, 174, 2004
 Platon 89-91, 97, 191
 Potter, Jonathan 9, 34, 113, 115-118,
 232
 Protagoras 91
 Pulliainen, Erkki 237, 238
 Pyhä Birgitta 95
 Pyykkönen, Miikka 204, 208
- Q
 Qadir, Ali 15, 70, 72, 73, 75-77, 81,
 82
 Quintilianus 92
- R
 Rantanen, Teemu 120, 121
 Richards, Ivor Armstrong 95-97
 Richardson, John 11, 201, 202,
 230-232
 Rorty, Richard 43, 44
 Rosen, Lawrence 202
 Rousseau, Jean-Jacques 227
 Rundgren, Simo 233, 235, 238, 240
 Ryti, Risto 181
 Räsäsalu, Tauno 189
 Räsänen, Päivi 57, 231-236, 240

Henkilöhakemisto

S

Saarela, Anna 214
Sakaranaho, Tuula 13, 15, 91, 92,
95–99, 102, 135, 227, 229, 230
Salomies, Ilmari 178
Sapfo 94
Sarkozy, Nicolas 15, 142, 143, 146,
147, 150–166
Sasi, Kimmo 207
Saukkonen, Pasi 204, 208
Sayegh, Pascal-Yan 161
Scheinin, Martin 228
Schmidt, Vivien 65, 66, 71, 72
Sentzke, Geert 226
Sihvo, Jouko 227
Simojoki, Martti 190
Sohlberg, Jussi 55
Sormunen, Eino 190–192, 194
Spickard, James 26, 27, 29
Stasi, Bernard 143, 144
Stuckrad, Kocku von 12–14, 20,
22–24, 26, 30, 31, 64, 99, 204
Sundback, Susan 227

T

Taira, Teemu 12–14, 15, 24, 25, 29,
40, 48, 50–52, 55–57, 64, 79, 80,
107, 113, 201, 204, 205, 208, 214,
2016
Taylor, Charles 31, 66, 67, 74–76, 80,
136
Thompson, John B. 174, 193, 229, 230
Tiivola, Rolf 177

Tilli, Jouni 16, 180, 181, 230
Toivanen, Reetta 204, 217
Toulmin, Stephen 97
Tynkkynen, Sebastian 200

U

Urbanus II 177

V

Vanhanen, Matti 199
Vapalahti, Topi 175, 176
Vesala, Kari Mikko 15, 117, 120, 121,
137
Vikström, John 136
Villard, Florent 161
Viro, Voitto 170
Weiss, Gilbert 172, 149
Wetherell, Margaret 31, 115
Wijsen, Frans 12, 20, 24, 25, 99, 204
Wodak, Ruth 143, 147–150, 157, 172,
225
Woodhead, Linda 28, 29
Wooffitt, Robin 113, 117, 118, 119

Z

Zulick, Margaret 100–102

Å

Årsheim, Helge 25, 201

Ä

Äystö, Tuomas 16, 64, 73, 82, 200,
207, 208, 210, 215, 218

TIETOLIPAS

Tiivistä tietoa vuodesta 1945.

- 125 Pertti Virtaranta ym. AMERIKANSUOMI
- 126 Jyri Vuorinen ESTETIIKAN KLASSIKOITA
- 127 Ulla Piela toim. AIKANAISIA
- 128 Olli Nuutinen HETKISEN PITUUS
- 129 Seppo Knuuttila TYHMÄN KANSAN TEORIA
- 130 Jari Kupiainen ym. toim. KULTTUURINTUTKIMUS
- 131 Juha Pentikäinen ym. JOHDATUS SAAMENTUTKIMUKSEEN
- 132 Katja Hyry toim. SAIRAUS JA IHMINEN
- 133 Kaisa Häkkinen KIELITIEEEN PERUSTEET
- 134 Arvi Hurskainen & Ari Siiriäinen AFRIKAN KULTTUURIEN JUURET
- 135 Yrjö Sepänmaa TUHATJÄRVINEN
- 136 J. P. Roos ym. toim. MIEHEN ELÄMÄÄ
- 137 Markku Ihonen & Yrjö Varpio toim. HELMI SIMPUKKA JOKI
- 138 Jyri Vuorinen ESTEETTINEN TAIDEMÄÄRITELMÄ
- 139 Pirjo Lyytikäinen toim. SUBJEKTI. MINÄ. ITSE.
- 140 Kimmo Katajala toim. MANAAJISTA MAALISAATELIIN
- 141 Anja Tuomisto & Heli Uusikylä toim. KUVA, TEKSTI JA KULTTUURINEN NÄKEMINEN
- 142 Pam Morris FEMINISMI JA KIRJALLISUUS
- 143 Leena Suurpää ym. toim. NÄIN NUORET
- 144 Yrjö Sepänmaa KUUKÄVELYLLÄ
- 145 Pirjo Lyytikäinen ym. toim. KATSOMUKSEN IHANUUS
- 146 Eeva-Liisa Kinnunen ym. toim. VITSISTÄ VIDEOON
- 147 Kaisa Häkkinen SUOMALAISTEN ESIHISTORIA KIELITIEEEN VALOSSA
- 148 Tero Norkola ym. toim. SIVUPOLKUJA
- 149 Jyri Vuorinen TAIDETEOS MERKKINÄ
- 150 Lasse Koskela & Lea Rojola LUKIJAN ABC-KIRJA
- 151 Pertti Karkama ym. toim. ÄLYMYSTÖN JÄLJILLÄ
- 152 Katariina Eskola toim. ELÄMYSTEN JÄLJILLÄ
- 153 Pirjo Lyytikäinen toim. DEKADENSSI
- 154 Vesa Heikkinen ym. toim. TUPPISUINEN MIES
- 155 Bo Lönnqvist ym. toim. KULTTUURIN MUUTTUVAT KASVOT
- 156 Sari Näre toim. TUNTEIDEN SOSIOLOGIAA I
- 157 Sari Näre toim. TUNTEIDEN SOSIOLOGIAA II
- 158 Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala toim. AMOR, GENUS & FAMILIA
- 159 Tuija Laine toim. VIERASKIELINEN KIRJALLISUUS SUOMESSA RUOTSIN VALLAN AIKANA
- 160 Lea Laitinen & Lea Rojola toim. SANAN VOIMA
- 161 Pertti Karkama KULTTUURI JA DEMOKRATIA
- 162 Teppo Korhonen TEKNIKKAA, TAIDETTA JA TAIKAUSKOA
- 163 Päivikki Suojanen USKONTOTIEEEN PORTAILLA
- 164 Irja Seurujärvi-Kari toim. BEAIVVI MÄNÄT
- 165 Matti Kamppinen AJAT MUUTTUVAT

- 166 Pertti Lassila RUNOILIIJA JA RUMPALI
- 167 Timo Joutsivuo ym. toim. RENESSANSSIN TIEDE
- 168 Juhani Niemi KIRJALLINEN ELÄMÄ
- 169 Iiro Kajanto LATINA, KREIKKA JA KLASSINEN HUMANISMI SUOMESSA
- 170 Juha Pentikäinen toim. Lars Levi Laestadius LAPPALAISTEN
MYTOLOGIAN KATKELMIA
- 171 Jyri Vuorinen AITOJA JA ALUEITA
- 172 Pekka Pesonen toim. VENÄLÄINEN FORMALISMI
- 173 Johanna Ruusuvaari ym. toim. INSTITUTIONAALINEN VUOROVAIKUTUS
- 174 Outi Alanko & Tiina Käkelä-Pumala toim.
KIRJALLISUUDENTUTKIMUKSEN PERUSKÄSITTEITÄ
- 175 Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki toim. KULTTUURIHISTORIA
- 176 Marjatta Rahikainen & Tarja Räisänen toim. "TYÖLLÄ EI OO KUKKAAN
RIKASTUNNA"
- 177 Jorma Kalela & Ilari Lindroos toim. JOKAPÄIVÄINEN HISTORIA
- 178 Sulevi Riukulehti ym. POLITIIKKAA LASTENKIRJOISSA
- 179 Ilmari Vesterinen & Bo Lönnqvist toim. PANDORAN LIPAS
- 180 Riho Grünthal toim. ENNEN MUINOIN
- 181 Erkki Pihkala SUOMI MAAILMANTALOUDESSA KESKIAJALTA EU-
SUOMEEN
- 182 Vesa Heikkinen toim. VIRKAPUKUINEN KIELI
- 183 Matti Kamppinen TULEVAT AJAT JA TEKNOLOGIA
- 184 Oiva Kuisma toim. SUOMALAINEN ESTETIIKKA 1900-LUVULLA
- 185 Tuomas Heikkilä & Maiju Lehmiäjä-Gardner KESKIAJAN KIRKKO
- 186 Helena Saarikoski toim. TANSSI TANSSI
- 187 Sanna Aaltonen & Päivi Honkatukia TULKINTOJA TYTÖISTÄ
- 188 Jukka Sarjala MITEN TUTKIA MUSIIKIN HISTORIAA?
- 189 Marja-Liisa Honkasalo ym. toim. SAIRAS, POTILAS, OMAINEN
- 190 Hannele Jönsson-Korhola & Anna-Riitta Lindgren MONENA SUOMI
MAAILMALLA
- 191 Vesa Haapala toim. KUVIEN KEHÄSSÄ
- 192 Päivi Mehtonen POETRIA NOVA
- 193 Ilmari Vesterinen Keltaisenmeren Takana
- 194 Kimmo Saaristo toim. HYVÄÄ PAHAA ROCK 'N' ROLL
- 195 Urpo Kovala & Tuija Saresma toim. KULTTIKIRJA
- 196 Sanna Talja & Sari Tuuva toim. TIETOTEKNIKKASUHTEET
- 197 Lasse Koskela & Pasi Lankinen OPAS KAUNOKIRJALLISUUDEN
LUKEMISEEN
- 198 Marjo Mela & Pirjo Mikkonen toim. SUOMI KAKKONEN
- 199 Taina Kaivola & Hannele Rikkinen NUORET YMPÄRISTÖISSÄÄN
- 200 Tom Sjöblom DRUIDIT
- 201 Maija-Leena Hänninen & Maijastina Kahlos toim. ROOMALAISTA ARKEA
JA JUHLAA
- 202 Maarit Knuutila ym. toim. SUULLA JA KIELELLÄ
- 203 Sari Katajalla-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. MUISTITETOTUTKIMUS
- 215 Tapani Lehtinen KIELEN VUOSITUHANNET
- 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-Halliia 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. NAANTALIN LUOSTARIN KIRJA
- 255 Outi Fingerroos ym. toim. YHTEISKUNTAETNOLOGIA
- 256 Anneli Sarhimaa 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