

Uskontotieteen lähtökohtia ja historiaa

Alexandra Bergholm

Milloin uskontotiede sai alkunsa? Kysymykseen on mahdollista vastata monella tavalla. Akateemisena oppiaineena uskontotieteen alkuvaiheet ajoitetaan yleensä 1800-luvun loppupuolelle, jolloin tieteenalan ensimmäiset oppituolit perustettiin teologisiin tiedekuntiin Alankomaissa ja Ruotsissa. Kiinnostus uskonnon tieteellistä tutkimusta kohtaan oli kuitenkin herännyt vähitellen jo edeltävien vuosisatojen aikana. Kristinuskon ja muiden uskontojen välinen suhde nousi huomion kohteeksi löytöretkien ja reformaation myötä, kun kohtaamiset vieraiden kulttuurien ja uskontojen edustajien kanssa sekä kirkon sisäiset oppiriidat kyseenalaistivat universalistisen näkemyksen kristillisen maailmankuvan ainutkertaisuudesta. Valistuksen ajan järkeen vetoava uskontokritiikki puolestaan korosti tarvetta lähestyä uskontoa systemaattisesti, tieteellisiin selitysmalleihin nojautuen. Tultaessa 1800-luvulle ajatus uskonnon tieteellisestä tutkimuksesta oli siten jo herännyt, mutta monet ongelmat odottivat vielä ratkaisuaan: Mitä uskonto pohjimmiltaan on? Mikä on sen alkuperä? Miten eri uskontoperinteet olivat syntyneet ja kehittyneet? Miten niitä yhdistäviä ja erottavia piirteitä oli mahdollista luokitella ja selittää? Muun muassa näihin kysymyksiin pyrkivät vastaamaan ne varhaiset tutkijat, joiden teorit tänä päivänä muodostavat uskontotieteen oppihistoriallisen perustan.

Uskontotieteen tieteenalan kehitys on alusta alkaen kiinnittynyt eri aikakausien aatevirtauksiin sekä yhteiskunnallisiin ja poliittisiin kysymyksiin aivan kuten nykyäänkin. Myös tutkijoiden henkilökohtainen elämänhistoria, persoona ja maailmankatsomus vaikuttivat varhaisen uskontoteorioiden muotoutumiseen eri tavoin. Tästä syystä

oppihistorian tarkastelu edellyttää aina ajattelun historiallisuuden ja kontekstisidonnaisuuden huomioimista.

Suhteellisen nuorensikin tieteenalan oppihistoriaa on mahdotonta esitellä tekemättä valintoja. Tässä luvussa mainitut henkilöt ovat valikoituneet esiteltäviksi esimerkkeinä 1800-luvun jälkipuoliskon ja 1900-luvun alun tutkijoista, joiden teoriat edustavat tieteenalan varhaisvaiheiden keskeisiä näkemyksiä. Vaikka monia näistä teorioista on viime vuosisadan kuluessa arvioitu kriittisesti uudelleen, niiden tunteminen antaa käsitteellisiä välineitä myös ajankohtaisten uskontotieteellisten keskusteluiden ymmärtämiseen. Näiltä osin oppihistorian tunteminen auttaa hahmottamaan, että uudetkin tieteelliset ajatukset syntyvät vuoropuhe- lussa aikaisemman tutkimustradition kanssa, olipa kyse sitten poleemisesta välienselvittelystä tai ”klassikoiden” arvon tunnustamisesta.

VERTAILEVAN USKONTOTIETEEN SYNTY

Alkususäyksenä vertailevan uskontotieteen synnylle 1800-luvun akateemisessa maailmassa toimi erityisesti raamatuntutkimuksessa omaksuttu historiallis-kriittinen lähestymistapa. Sen puitteissa kristillisen kaanonin pyhiä tekstejä lähestyttiin filologian ja kirjallisuudentutkimuksen menetelmiä apuna käyttäen. Ajatukseen pyhien tekstien tarkastelusta historiallisina ja kulttuurisina dokumentteina tarttui myös uskontotieteen tieteenalan isänä pidetty saksalainen indologi Friedrich Max Müller, jonka elämäntyöksi muodostui maailman eri uskontoperinteiden pyhien tekstien vertaileva kielitieteellinen tutkimus.

1700–1800-lukujen taitteessa länsimaissa laajemmin tunnetuksi tulleet varhaiset intialaiset tekstit olivat synnyttäneet Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa romantiikan värittämän ”indomanian” aallon. Vuonna 1786 Sir William Jones oli urauurtavassa tutkimuksessaan osoittanut sanskritin olevan läheistä sukua paitsi latinalle ja kreikalle myös esimerkiksi kelttiläisille ja germaanisille kielille sekä persialle. Tutkimus tarjosi rakennusaineita myös myyttiselle historialle, jossa eurooppalaisen sivilisaation juuria etsittiin esi-indoeurooppalaisesta yhtenäiskulttuurista. 1800-luvun kuluessa näkemys erityisestä indoeurooppalaisesta kulttuuri-identiteetistä saavutti suurimmat mittasuhteensa Müllerin kotimaassa Saksassa, jossa vertaileva kielitieteellinen tutkimus valjastettiin kansallisella tasolla osaksi nationalistista projektia. Näiden aatevirtausten

vaikutus on nähtävissä myös Müllerin kehittämässä vertailevan mytologian tutkimuksessa.

Müllerin tutkimuksen lähtökohtana oli, että eri uskontojen syntyä, kehitystä ja leviämistä oli mahdollista tarkastella historiallisesti vertailevan kielitieteen menetelmiä soveltaen. Uskonnot voitiin nähdä kielten tavoin tyyppeinä tai perheinä, joiden jäsenillä oli yhteisiä piirteitä. Luokittelemalla erilaisia ”uskontoperheitä” systemaattisesti Müller toimi myös uskontotieteellisen vertailevan tutkimusotteen edelläkävijänä.¹ Müller piti vertailua kaiken inhimillisen tiedon ja tieteen edistymisen perusedellytyksenä, sillä vain sen avulla oli mahdollista saavuttaa ymmärrys kaiken moninaisuuden taustalla piilevästä ykseydestä (monismi). Tämä ykseys ei Müllerin ajattelussa merkinnyt ainoastaan uskonnon alkuperäisintä muotoa tai olemusta vaan myös luonnollisen uskonnon puhdasta ja absoluuttista todellisuutta.

Müllerille ensisijaisen kulttuurisen kommunikaation muoto oli kieli, joka ei kuitenkaan riittänyt ilmaisemaan ajattelua täydellisesti. Müllerin mukaan mytologia oli osoitus ”kielen sairaudesta”, joka oli väistämätön seuraus siitä, että ihmiset olivat kautta aikojen kielen keinoin pyrkineet tavoittamaan uskonnon perimmäisen totuuden siinä onnistumatta. Tämä tarkoitti sitä, että abstraktit käsitteet (lat. *nomina*) olivat ajan kuluessa vähitellen muuttuneet jumaluuksiksi (*numina*, yks. *numen*). Indoeurooppalaisissa kielissä esiintyvien uskonnollisten termien vertailevan analyysin avulla Müller esitti, että uskonnon varhaisempi, ”puhtaampi” muoto oli perustunut luonnon ja erilaisten luonnonilmiöiden kunnioittamiselle. Käsitys persoonallisista jumaluuksista edusti siten uskonnollisessa ajattelussa tapahtuneen kehityksen myöhäisempää vaihetta, jossa mytologialle ominainen metaforinen ajattelu oli vakiintunut osaksi kulttuurista ilmaisua.

Myöhemmässä tutkimuksessa monet Müllerin tulkinnoista on kyseenalaistettu erityisesti niiden romantisoivan ja ideologisesti värityneen tutkimusotteen takia. Kristillisissä piireissä hänen luonnonpalvontaan liittyvät näkemyksensä tuomittiin ateistisina ja panteistisina, kun taas useat aikalaistutkijat arvostelivat hänen vertailevaan kielitieteeseen tukeutuvaa menetelmäänsä siitä, että se sivuutti etnografisen sekä arkeologisen todistusaineiston täysin. Tästä huolimatta Müllerin työn merkitys vertailevan uskontotieteen kehityksessä on kiistaton. Müllerin tieteellisen tutkimustyön yhtenä päämääränä oli koota yhteen kaikki ihmiskunnan tunnetut pyhät kirjoitukset osaksi moniosaista

julkaisusarjaa. Suunnitelma sisällyttää kristittyjen Raamattu osaksi kokoelmaa kariutui kirkollisten tahojen voimakkaaseen vastustukseen, mutta vuosina 1879–1900 sarjassa *Sacred Books of the East* julkaistiin kuitenkin kaiken kaikkiaan 49 osaa, mukaan lukien käännökset Koraanista sekä Aasian eri uskontojen merkittävimmistä teksteistä. Sarjan 50. osa ilmestyi vasta vuosia Müllerin kuoleman jälkeen, vuonna 1910.

KULTTUURIEVOLUTIONISMI JA ”PRIMITIIVISET VILLIT”

1800-luvun puolivälissä kaksi merkittävää tieteellistä edistysaskelta mullisti käsityksen ihmiskunnan varhaisimmasta historiasta. Charles Darwin esitti kirjassaan *Lajien synty* (1859) ensimmäistä kertaa evoluutiota koskevan teorian, joka osoitti kaikkien eliöiden kehittyneen yhteisestä alkuperästä sekä muuttuvan ja lajiutuvan luonnonvalinnan seurauksena. Samaan aikaan löydökset Englannin Devonshiressä Brixhamin luolan arkeologisissa kaivauksissa vahvistivat ihmislajin esihistoriallisten juurien ulottuvan huomattavasti kauemmas kuin aikaisemmin oli oletettu.

Näiden uusien tieteellisten avausten myötä kehittyi myös kulttuurievolutionismiksi kutsuttu näkemys, jonka mukaan maailman eri puolilla eläviä varhaiskantaisia kulttuureja voitiin pitää fossiilien kaltaisina muistumina inhimillisen kulttuurin kehityskulusta. ”Primitiivisen” kulttuurin ajateltiin edustavan ihmiskunnan varhaisinta ja alkeellisinta kehitysvaihetta, jota havainnoimalla modernin ihmisen oli mahdollista todistaa ihmisrodun ”lapsuusaikaa”. Lapsenomaisina pidettyjen ”villien” tietämättömyyden uskottiin johtuvan siitä, ettei heidän kulttuurinsa ollut vielä edistynyt kehityksessään riittävästi. Tästä syystä katsottiin, että eurooppalaisten velvollisuutena oli auttaa näitä ”primitiivisiä villoja” tuomalla heidät osaksi sivilisaatiota.

Uskonnontutkimuksessa yksi merkittävimpiä kulttuurievolutionististen näkemysten kehittäjiä oli antropologian tieteenalan perustajana tunnettu englantilainen Edward Burnett Tylor (1832–1917). Tylor ei ollut etnologi, mutta hän näytti suuntaa tutkimukselle, jossa uskontoa tarkasteltiin elävänä uskomusten ja käytänteiden kokonaisuutena teksti-tutkimuksen sijaan. Juuri empiirisen tutkimusotteen korostaminen muodostuikin evolutionistisen kehitysajattelun ohella keskeisimmäksi eroksi Müllerin ja Tylorin tutkimuksen välillä.

Tylorin lähestymistapa kiteytyi ajatuksessa, että koko ihmiskunnan historiaa varhaisvaiheista nykyhetkeen piti tarkastella yhtenä kokonaisuutena. ”Primitiivinen” kulttuuri ja sivilisaatiota edustava moderni länsimainen kulttuuri olivat siten osa yhtä ja samaa jatkumoa. Toisin kuin monet aikalaisensa, jotka kiistivät ajatuksen ihmiskunnan biologisesta ja psykologisesta yhtenäisyydestä, Tylor katsoi, että kaikki kulttuurin ja uskonnon piirteet olivat selitettävissä saman kehityskulun puitteissa.

Tylorin mukaan ”primitiivisen” kulttuurin tutkimus osoitti, että uskonto alkuperäisimmässä muodossaan oli luonteeltaan animismia eli sielu-uskoa, jonka lähtökohta oli unikokemuksessa. Kaksiosaisessa teoksessaan *Primitive Culture* (1871) hän kirjoittaa, että taipumus elollistaa ympäröivässä todellisuudessa havaittavia elottomia asioita ja ilmiöitä oli olennainen osa inhimillistä ajattelua. Animismi oli osoitus varhaiskantaisten ihmisen esitieteellisestä yrityksestä selittää ympäröivää maailmaa: yrittäessään löytää rationaalisia selityksiä havainnoimilleen ilmiöille ”primitiiviset” ihmiset tulkitsivat niitä siten kuin heidän puutteelliset kognitiiviset kykynsä sallivat. Modernissa maailmassa uskonnollinen ajattelu oli tieteen ja teknologian edistyksestä huolimatta säilynyt jäänteenä tästä kehitysvaiheesta – samoin kuin vaikkapa ihmisen häntäluu voidaan edelleen nähdä muistutuksena ihmislajin esivanhemmista. Evoluutiivisen selitysmallin mukaisesti Tylor katsoi, että kulttuurin jatkuva kehitys väistämättä ennen pitkää johtaisi uskonnollisen ajattelun häviämiseen, kun virheelliset selitysmallit korvautuisivat tieteesseen perustuvalla rationalismilla.² Näiltä osin Tylorin uskontokäsitys ei ollut vain uskontokriittinen vaan jopa avoimen uskontovastainen. Siinä missä darwinilaisen luonnonvalinnan teoria korosti tarpeellisten lajityypillisten ominaisuuksien säilyvän evoluutioprosessissa, Tylor piti uskontoa merkityksettömänä ihmislajin ominaisuutena, jonka moderni tieteellinen ajattelu oli tehnyt hyödyttömäksi.

Tylorin animistinen uskontoteoria tarjosi määritelmän, jonka avulla kaikkien eri uskontoperinteiden ”pienin yhteinen nimittäjä” voitiin löytää ihmiskunnan varhaisimmasta esihistoriasta. Tylorin empiristisessä ja naturalistisessa lähestymistavassa voidaan nähdä yhtymäkohtia erityisesti viime vuosikymmenten aikana kehittyneeseen kognitiivisen uskonnontutkimuksen traditioon, jossa evolutionistiset selitysmallit sekä universaalisti yhteiset ihmismielen mekanismit ovat tärkeässä asemassa tarkasteltaessa uskonnollista ajattelua. ”Primitiivisiä villejä” koskevien teorioiden ongelmallisuudesta huolimatta Tylorin

kulttuurievolutionistiseen teoriaan liittynyt ajatus uskonnon katoamisesta tieteellisen edistyksen myötä on tyypillinen myös esimerkiksi osana uusateistista uskontokriittistä keskustelua.

RITUAALIT USKONNON YHTEISÖLLISYYDEN PERUSTANA

Müllerin vertaileva kielitieteellinen tutkimus sekä Tylorin antropologinen ja evolutionistinen tutkimusote viitoittivat tietä tutkimuksille, joissa yksittäisten uskontojen kehitystä pyrittiin jäljittämään historiallisesti niiden syntyvaiheista nykyympäristöön asti. Lähestymistavan soveltamista ei kuitenkaan yleisesti pidetty hyväksyttävänä tutkittaessa kristinuskkoa tai muita monoteistisia kirjauskontoja, joiden jumalalliselle ilmoitukselle perustuvat opit ja käytännöt eivät monien mielestä olleet rinnastettavissa muihin uskontoperinteisiin.

Tähän käsitykseen ei yhtynyt William Robertson Smith (1846–1894), jonka kriittiseen raamatuntutkimukseen nojautuvia tutkimuksia pidettiin omiana aikanaan sekä edistyksellisinä että äärimmäisen tuomitavina. Robertson Smith oli kalvinistinen teologi, jonka kiinnostus kohdistui etenkin seemiläisten uskontojen rituaalisiin käytänteisiin ja niiden historialliseen kehitykseen. Robertson Smithin lähtökohtana oli ajatus, että raamatullisen uskonnon ymmärtäminen edellytti paitsi tekstin yksityiskohtaista analyysia myös siinä esiintyvien rituaalien, tapojen ja sosiaalisten instituutioiden tarkastelua osana uskonnonharjoituksen elettyä todellisuutta. Tämän käytännön ulottuvuuden tavoittamiseksi Raamatun tekstit tuli asettaa osaksi laajempaa vertailevaa kontekstia, jossa etnografisen tutkimuksen tarjoamaa tietoa ”primitiivisten” kansojen uskonnoista voitaisiin hyödyntää myös raamatullisten kansojen kulttuurin tutkimuksessa.

Robertson Smithin näkemykset herättivät ankaraa vastustusta kirkon konservatiivisissa piireissä. Hänen *Encyclopaedia Britannicaan* kirjoittamansa artikkeli Raamatun historiallisuudesta aiheutti kohun, jonka johdosta hänet asetettiin syyteeseen harhaoppisuudesta vuonna 1876 (langettava tuomio annettiin lopulta vuonna 1881). Pitkällisen oikeudenkäynnin päätöstä odottaessaan Robertson Smith vietti vuosien 1879 ja 1880 vaihteessa kuusi kuukautta Lähi-idässä, jossa hän matkusteli valesuisena peitenimen turvin. Paimentolaiskansojen parissa vietetyt kuukaudet tarjosivat Robertson Smithille ainutlaatuisen kosketuksen

seemiläisten kansojen kulttuuriin ja uskontoelämään, ja sitä hän myöhemmin hyödynsi historiallisissa tutkimuksissaan.

Robertson Smith piti rituaaleja ja käytänteitä uskonnon ensisijaisena ulottuvuutena, joka edelsi uskomuksia ja myyttejä. Pääteoksessaan *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) hän esitti, että varhaisimman uskonnon tarkoituksena ei ollut ylläpitää oppijärjestelmiä vaan edesauttaa yhteisöllistä toimintaa ja sitä kautta palvelua yhteisön hyvinvointia. Robertson Smith katsoi totemismin ja uhraamisen olevan tyypillisiä esimerkkejä yhteisöllisistä rituaalisista käytänteistä, joiden voitiin katsoa kuuluvan uskonnon varhaisimpaan kehitysvaiheeseen. Näiden käytäntöjen merkityksen muuttuminen seemiläisten kansojen parissa osoitti, kuinka uskonnot olivat vähitellen historian kuluessa kehittyneet kohti korkeampaa henkisyuden ja moraalien tasoa.³

Robertson Smithin ymmärrys historiallisen perspektiivin merkityksestä raamatullisten rituaalien ja uskonnonharjoituksen tutkimuksessa oli omana aikanaan lähes vallankumouksellinen. Yhdistämällä Lähi-idän matkoillaan tekemiä etnografisia havaintoja Raamatun tekstien tutkimukseen hän kykeni osoittamaan, etteivät juutalaisuus ja kristinusko olleet syntyneet ja kehittyneet tyhjiössä, vaan ne olivat rakentuneet omassa historiallisessa ja kulttuurisessa kontekstissaan jo olemassa olleiden perinteiden perustalle. Ajatus, että kaikki uskonnot sopeutuivat historian kuluessa ympäröivään kulttuuriin, korosti tarvetta kiinnittää enemmän huomiota siihen, miten eri uskontoperinteet olivat säilyttäneet yhteytensä varhaisempiin uskomuksiin ja käytäntöihin.

Historiallisessa uskonnontutkimuksessa Robertson Smithin työ toimi esimerkkinä ennen kaikkea rituaaleihin sekä uskonnon yhteisöllisyyteen keskittyville tutkimuksille. Hänen kenties merkittävimmäksi aikalaisekseen ja seuraajakseen tuli skotlantilainen Sir James Frazer, joka jakoi Robertson Smithin kiinnostuksen kristinuskon vertailevaan historialliseen tutkimukseen ja kehitteli edelleen monia hänen esittämiään näkemyksiä varhaisimman uskonnon luonteesta.

MAGIA, USKONTO JA TIEDE

Sir James Frazerin (1854–1941) akateeminen tausta oli antiikin tutkimuksessa, minkä lisäksi hän opintojensa aikana perehtyi laaja-alaisesti myös filosofiaan ja luonnontieteisiin. Opiskeluaikanaan Frazer tutustui

ensimmäisen kerran Tylorin *Primitive Culture* -teokseen, jonka evolutiionistinen teoria kulttuurien kehityksestä ja kulttuurisista jäänteistä teki häneen lähtemättömän vaikutuksen. Tylorin antropologisen metodologian pääajatukset ovat selvästi nähtävissä myös Frazerin omassa tutkimustyössä, jonka tavoitteena oli vertailevan kulttuurien tutkimuksen avulla tarjota kokonaisvaltainen evolutionistinen selitysmalli kaikkien uskontojen synnylle ja kehitykselle.

Frazer ei ollut Tylorin tai Robertson Smithin tavoin ensisijaisen kiinnostunut elävien ”primitiivisten” kulttuurien empiirisestä havainnoinnista. Monien muiden aikansa ”nojatuoliantropologien” tavoin hän sen sijaan perusti vertailunsa kirjallisuudesta löytyneiden kuvausten varaan. Pitkälti juuri tästä syystä Frazeriä on myöhemmin arvoiteltu siitä, että hän jätti huomiotta vertailtavien ilmiöiden historiallisen ja kulttuurisen kontekstin. Merkittävästi Frazerin työhön vaikutti myös hänen avoimen kriittinen ja jopa vihamielinen asenteensa kristinuskoa kohtaan. Vertailevilla tutkimuksillaan Frazer halusi todistaa kristillisen tradition rakentuvan samankaltaisille ajatusmalleille kuin kaikki ”primitiiviset” uskontoperinteet. Tästä näkökulmasta hänen tutkimuksensa yhdeksi pääteemaksi nousi kristillisen perinteen ”pakanallisen” alkupe-
rän paljastaminen.

Tyloria seuraten Frazer lähestyi uskontoa aluksi eräänlaisena varhaiskantaisten kulttuurien pseudotieteenä. Osittain Robertson Smithin tutkimusten innoittamana hän kiinnostui kuitenkin vähitellen yhä enemmän myös rituaalisen toiminnan merkityksestä. Jos Tylo-
rille tiede tässä ”primitiivisten” uskontojen kontekstissa tarkoitti mallia, jolla ihmiset pyrkivät *selittämään* ympäröivää todellisuutta, Frazer sen sijaan katsoi uskonnoissa esiintyvän esitieteellisen ajattelun liittyvän ennen kaikkea teknologiaan, toisin sanoen *soveltavaan* toimintaan, jolla ”primitiiviset” ihmiset pyrkivät aktiivisesti vaikuttamaan ympäröivään todellisuuteen.

Frazerin pääteos *The Golden Bough* (1890) julkaistiin alun perin kaksiosaisena, mutta kolmannen painoksen (1906–1915) ilmestyessä se oli laajentunut jo peräti 12-osaiseksi. Teoksen keskeisenä tavoitteena oli osoittaa, kuinka uskonnon alkuperä oli löydettävissä maagisesta käyttäytymisestä. Frazer esitti, että kaikkeen maagiseen käyttäytymiseen liittyi universaalisti samankaltaisia käsityksiä, joiden mukaan yliluonnollisten voimien ajateltiin vaikuttavan määrättyjen mekanististen periaatteiden kautta. Vaikka nämä periaatteet perustuivat lähtökohtaisesti

virheelliselle ajatusmallille, niiden toimivuutta ei koskaan kyseenalaistettu. Tästä syystä magiaa ei Frazerin mielestä voida pitää tieteenä edes sen alkeellisimmassa muodossa, kuten Tylor oli esittänyt.

Frazer katsoi, että uskonnon varhaisimmassa kehitysvaiheessa magian harjoittamisen tarkoituksena oli ollut pyrkimys kontrolloida luonnonvoimia, joiden hallinta oli välttämätöntä ”primitiivisen” ihmisen selviytymiselle. Täten esimerkiksi sadetanssissa luonnonvoimia pyrittiin aktiivisesti manipuloimaan jäljittelemällä sateen tuloa. Ennen pitkää ihmiset kuitenkin huomasivat, ettei maaginen käyttäytyminen vaikuttanutkaan ympäröivään todellisuuteen toivotulla tavalla. Tällöin he katsoivat tarpeelliseksi turvautua itseään suurempiin voimiin ja sadetanssin sijaan osoittivatkin pyyntönsä sateen jumaluuksille. Uskonnonharjoituksessa uusi teknologia perustui rukouksille, uhreille ja muille toimituksille, joissa toiminta kohdistui tapahtumiin suoraan vaikuttaviin yliluonnollisiin henkiin ja jumalolentoihin. Kehityksen myötä uskonto siis ikään kuin syrjäytti magian, ja samalla myös puhtaasti maagiset käytänteet muuttuivat rituaaleiksi. Magian ja uskonnon jälkeen kolmas kehitysvaihe koitti, kun ihmiset viimein käsittivät, etteivät erilaiset uskomusolennotkaan tosiasiaassa vaikuttaneet ympäröivään todellisuuteen. ”Primitiiviset” selitysmallit korvautuivat modernilla tieteellisellä maailmankuvalla, kun ymmärrettiin, että luonnonilmiöiden selittäminen sekä kyky hallita niitä perustui yksinomaan tieteen ja sen tarjoaman teknologisen edistyksen varaan.

Frazerille myytit olivat rituaaleihin verrattuna toissijaisia uskonnon ilmenemismuotoja, muistumia menneistä käytänteistä, joiden alkuperä ja merkitys olivat historian kuluessa unohtuneet. Tästä näkökulmasta hän kiinnitti huomionsa erityisesti sakraalikuninkuuden, uhraamisen, ja hedelmällisyyden symboliikkaan. Mytologiasta, kirjallisuudesta ja folkloresta keräämiensä esimerkkien avulla Frazer pyrki todistamaan, että kristillisen tradition kertomus jumalkuninkaan kuolemasta ja ylösnousemuksesta oli todellisuudessa vain yksi toisinto elämän, kuoleman ja jälleensyntymän kiertokulkuun liittyvästä hedelmällisyyskultista. Kristinuskon merkittävimpien juhlien ajankohdan lisäksi Frazer näki kertomuksissa yksityiskohtien tasolla niin huomattavia samankaltaisuuksia Jeesuksen ja ”pakanallisten” myyttisten hahmojen (esimerkiksi Attis, Adonis, Osiris, Mithras) välillä, että hän katsoi näiden osoittavan myös kristinuskon pohjimmiltaan ”primitiiviseksi” uskonnoksi.⁴

The Golden Bough sai ilmestyttyään ristiriitaisen vastaanoton, ja erityisesti laajempi yleisö piti Frazerin tulkintoja kristinuskosta skandaalimaisina. Uskonnontutkimuksen paradigmojen muuttuessa 1900-luvun kuluessa Frazerin tutkimusta on – samoin kuin monia muita varhaisia tutkimuksia – arvosteltu hyvinkin ankarasti. Puutteistaan huolimatta Frazerin teos on mahdollista kuitenkin nähdä kiinnostavana aatehistoriallisena dokumenttina, jonka vertaileva tutkimusote kaikessa laaja-alaisuudessaan kuvastaa varhaisen uskonnontutkimuksen erityispiirteitä omalle aikakaudelleen tyypillisellä tavalla.

EVOLUTIONISMISTA FENOMENOLOGIAAN

1900-luvun alkupuolelle tultaessa oli muotoutumassa myös toisenlainen lähestymistapa uskonnontutkimukseen. Siinä huomio kiinnittyi uskonnollisten ilmiöiden moninaisuuteen sekä uskonnollisen kokemuksen erityislaadun ymmärtämiseen. Niin kutsutun uskontofenomenologisen tutkimuksen lähtökohtana oli ajatus, että inhimillisen kokemusmaailman ymmärtäminen edellyttää omanlaistaan menetelmää, joka korostaa subjektiivisuuden ja henkilökohtaisten kokemusten merkitystä tiedon tuottamisessa. Uskontofenomenologia kehittyi alkuvaiheessa erityisesti protestanttisen teologisen tutkimuksen piirissä. Yksi suuntauksen uranuurtajista oli Cornelis Petrus Tiele (1830–1902), joka katsoi uskontojen historiallisen ja morfologisen tutkimuksen tukevan tieteellistä pyrkimystä ymmärtää uskonnon todellista olemusta.

Ajatus uskonnollisen todellisuuden erityislaatuisuudesta on vakiintunut keskeiseksi osaksi fenomenologista tutkimusperinnettä. Fenomenologian tavoitteena ei ole selittää, miten tai miksi uskonto on syntynyt, vaan miten se ilmenee uskovien elämässä. Tältä pohjalta uskontofenomenologista tutkimusta on 1900-luvun kuluessa tehty erilaisin painotuksin, korostaen joko empaattista eläytymistä yksilön subjektiiviseen kokemukseen (esimerkiksi Rudolf Otto) tai uskonnon objektiivisesti havainnoitavien piirteiden säännönmukaisuuksia (esimerkiksi Gerardus van der Leeuw). Uudemmassa uskontotieteellisessä tutkimuksessa tätä lähestymistapaa edustaa myös amerikkalainen Ninian Smart (1927–2001), jonka malli uskonnon erilaisista ulottuvuuksista pyrkii tavoittamaan uskontojen moninaiset ilmenemismuodot ja sen, miten ne vaikuttavat uskovien yksilöiden ja yhteisöiden arvoihin, päämääriin ja toimintaan.

Tunnetuin uskontofenomenologi on romanialainen Mircea Eliade (1907–1986), jota on pidetty yhtenä modernin uskontotieteen vaikutusvaltaisimmista ja kiistanalaisimmista hahmoista. Eliaden näkemys uskonnosta oli lähempänä filosofista ja syvyyspsykologista tutkimusperinnettä kuin systemaattista historialliseen ja vertailevaan analyysiin perustuvaa uskontofenomenologiaa. Hän oli kiinnostunut pyhyiden kokemuksen kokonaisvaltaisuudesta ja uskonnollisten symbolien universaaleista piirteistä. Eliaden mukaan uskonnollista kokemusta oli mahdollista ymmärtää vain uskovien omista lähtökohdista käsin. Tästä näkökulmasta hän korosti uskonnon tarkastelua täysin itsenäisenä ja omalakisena todellisuutenaan (*sui generis*), jonka kaiken läpäisevä läsnäolo oli inhimillisen kokemusmaailman perustavin todellisuus. Eliadelle ihminen oli luonnostaan uskonnollinen olento (*homo religiosus*), jonka kokemusmaailmassa pyhä oli ajallisesti ja tilallisesti läsnä *hierofanioissa*, kaaoksen ja kosmoksen välistä rajanvetoa jäsentävissä kiintopisteissä. Maallistuminen tai uskonnosta vieraantuminen merkitsi tämän kiintopisteen puuttumista sekä symbolisessa että absoluuttisessa mielessä; pyhän unohtanut ihminen oli menettänyt kosketuksen oman olemassaolonsa syvimpään ulottuvuuteen.⁵

Eliadea on usein arvosteltu valikoivasta ja epähistoriallisesta tutkimusotteesta, jossa tutkimusta ohjaa ennen kaikkea tutkijan intuitiivinen ymmärrys uskonnon eri ilmenemismuotojen merkityksestä ja pyhän perimmäisestä luonteesta. Näiltä osin kritiikki uskontotieteen vallitsevia paradigmoja kohtaan on etenkin viime vuosikymmeninä henkilöitynyt pitkälti juuri Eliadeen, jonka uskontokäsitystä ja metodologiaa on pidetty tyypillisenä esimerkkinä niin kutsutun essentialistisen lähestymistavan ongelmista.

USKONTOTIETEEN KEHITYKSEN SUUNTAVIIVOJA 1900-LUVULLA

Vuosisadan vaihteessa kiinnostus uskontoon kulttuurin ja yhteiskunnan osa-alueena vahvistui entisestään lähitieteenalojen kehittyessä. Uskonto-sosiologisen tutkimuksen suunnannäyttäjänä toimi ranskalainen Émile Durkheim (1858–1917), jonka teoria uskonnon yhteisöllisestä alkuperästä ammensi Robertson Smithin ajatuksista. Sosiologina Durkheimia kiinnosti se, miten yhteisön jäsenten käyttäytyminen, uskomukset ja

arvot olivat aina sidoksissa paitsi yksilön henkilökohtaisiin intresseihin ja tavoitteisiin myös yhteisön kollektiivisiin moraalikäsitteisiin. Durkheimin mukaan uskonto toimi yhteisöä koossapitävänä ”liimana” eli kollektiivisena järjestelmänä, joka ilmaisee ja uusintaa yhteisön perustavia arvoja ja luokituksia. Teoksessaan *Uskontoelämän alkeismuodot* (1912) hän muotoili uskonnon määritelmän, jonka perustana oli kategorinen ja absoluuttinen rajanveto pyhän ja profaanin välillä. Uskonto oli Durkheimin mukaan ”pyhiä, toisin sanoen erityisiä ja kiellettyjä asioita koskevien uskomusten ja tapojen solidaarinen järjestelmä”, joka yhdistää uskovat yhdeksi moraaliseksi yhdyskunnaksi.

Durkheimille uskonto oli ”sosiaalinen fakta”, jonka yhteisöllinen luonne teki siitä enemmän kuin vain virheellisille tai ”primitiivisille” uskomuksille perustuvan järjestelmän. Durkheim hylkäsikin evolutionistien esittämät näkemykset uskonnon aseman heikkenemisestä modernisaation myötä. Hänen mukaansa uskonnon ytimessä oleva inhimillisen sosiaalisuuden perustarve, ihmisyhteys, oli niin merkittävä luova ja uudistava voima, että uskonnossa tulisi aina olemaan jotain pysyvää.⁶

Durkheimin rinnalla uskontososiologisen tutkimussuuntauksen kehittymiseen on vaikuttanut myös saksalainen Max Weber (1864–1920), jonka tutkimusten kantavana teemana oli kiinnostus kulttuuriin ja yhteiskuntaan inhimillisen toiminnan verkkona. Weber katsoi, ettei yhteiskunnan toimintaa ollut mahdollista selittää puhtaasti objektiivisesti, sillä ulkoisten voimien lisäksi yksilöiden käyttäytymistä ohjasivat myös subjektiiviset arvot, uskomukset ja tunteet. Tästä näkökulmasta Weberin huomion kohteeksi nousivat erityisesti yksilöiden jakaman uskonnollisen eetoksen yhteiskunnalliset seuraukset ja merkitykset.

Weberin uskontososiologisen tutkimuksen tavoitteena oli selvittää tietyn kauaskantoisen ilmiön, modernin kapitalismin, historiallisia perusteita. Tutkimuksessaan *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* (1905) Weber operoi abstrakteilla yleiskäsitteillä tai ideaalityypeillä, jotka mahdollistivat laaja-alaisen yhteiskunnallisen ilmiön kuvaamisen teoreettisen mallin avulla. Weber pyrki osoittamaan, miten uskonnollisen moraalien ja etiikan vaikutus oli nähtävissä jokapäiväisen elämän valinnoissa ja toiminnassa sekä miten tietyn uskonnon (tässä tapauksessa kalvinistisen protestanttisuuden) ominaislaatu loi kasvupohjaa kapitalismin synnylle uuden ajan Euroopassa. Koska kapitalismi ei ole luonnollinen vaan kulttuurinen ja yhteiskunnallinen ilmiö, Weber esitti, että se edellytti yhteisön sitoutumista jaettuun arvoihin sekä ”kutsumukseen”.

Näiltä osin kapitalismiin sisältyi hänen mukaansa irrationaalinen (uskonnollinen) elementti, joka kokemuksen ja tunteen tasolla sekä legitimoitua vahvasti yksilöiden toimintaa.⁷

Siinä missä uskontososiologinen tutkimus pyrki selittämään uskonnollisten yhteisöjen toimintaa ohjaavia mekanismeja ja lainalaisuuksia, uskontopsykologiassa huomio kiinnittyi yksilön uskonnolliseen ajatteluun ja sen kokemukselliseen ulottuvuuteen. Tutkimussuuntauksen varhaisia kehittäjiä olivat muun muassa psykoanalyttisen teorian isä Sigmund Freud (1856–1939) sekä amerikkalainen filosofi ja lääkäri William James (1842–1910), jonka *Uskonnollinen kokemus* (1902) on edelleen yksi uskontopsykologian perusteoksia. Pragmatistina James oli kiinnostunut erityisesti yksilön subjektiivisista tunteista, kokemuksista ja impulsseista sekä niiden vaikutuksesta käytännön toimintaan. Jamesille ”yksinkertainen, persoonallinen uskonto” edusti kaikkein alkuperäisintä ja luonnollisinta uskonnollisuutta, joka muodosti oman sisäisen todellisuutensa. Sen ydin oli uskonnon ainutlaatuisessa kyvyssä toimia ”tunne-elämää elähdyttävänä tekijänä”, joka vaikutti yksilöiden elämässä kokonaisvaltaisesti. Siten instituutiot ja oppijärjestelmät olivat Jamesin mukaan toissijaisia kokemukseen nähden, jonka perustana oli ”näkyttömän todellisuus”: erilaiset mielikuvat ja ideat, joiden olemassaoloa ei voida empiirisesti todentaa mutta jotka siitä huolimatta olivat uskojille merkittäviä.⁸

Uskontoantropologian tutkimussuuntauksessa on nähtävissä vaikutteita sekä Tylorin ja Frazerin edustamasta viktoriaanisesta antropologiasta että durkheimilaisesta sosiologiasta. Yksi suuntauksen keskeisistä edustajista oli englantilainen Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973), joka empiirisen kenttätönsä pohjalta kehitteli edelleen Durkheimin esittämää funktionalistista uskontoteoriaa. Evans-Pritchard suhtautui kriittisesti aikaisempiin ”primitiivisen” uskonnon syntyä ja kehitystä koskeviin näkemyksiin ja katsoi, ettei minkään kulttuurin piirissä esiintyviä uskonnollisia käsityksiä ja käytänteitä ollut mahdollista ymmärtää tarkastelematta tuota kulttuuria kokonaisuudessaan. Tutkijat, jotka muotoilivat teorioitaan ilman kokonaisvaltaista empiiristä tietoa tutkimistaan kulttuureista, olivat kuin kemistejä, jotka eivät olleet koskaan käyneet laboratoriossa, tai lääkäreitä, jotka selittivät sydämen toimintaa ymmärtämättä verenkiertojärjestelmää.⁹ Evans-Pritchard tuli tunnetuksi neutraalia tai relativistista näkökulmaa soveltavista tutkimuksistaan, jotka korostivat tutkittavien omien uskomusten ja selitysmallien tarkastelua

ilman arvottavaa asennetta. Hänen nimekkäisiin oppilaisiinsa lukeutuvat Talal Asad (s. 1932) ja Dame Mary Douglas (1921–2007), joiden omat teoreettiset näkemykset ovat viitoittaneet tietä muun muassa postkolonialismin, sekularisaation, symboliikan ja kulttuuristen kategorioiden uskontotieteelliselle tutkimukselle.

LOPUKSI

Uskontotieteen kehitys on aina ollut kiinteästi osa sekä yksittäisten tutkijoiden henkilöhistoriaa että laajempia yhteiskunnallisia ja tieteellisiä aatevirtauksia. 1800–1900-luvun kuluessa muotoillut teoreettiset selitysmallit heijastelevat oman aikansa käsityksiä inhimillisen kulttuurin ulottuvuuksista, joiden osana myös uskonto nousi tieteellisen tarkastelun kohteeksi.

Oppihistoriallisesta näkökulmasta uskontotieteellisen tutkimuksen vaiheita on ajoittain jäsennetty jaotteleamalla erilaiset lähestymistavat naturalistiseen ja religionistiseen tutkimustraditioon. Näistä naturalistisen tradition on ajateltu edustavan niitä valistuksen ajan uskontokriittistä juontuvia uskontoteorioita, joissa yliluonnollisen olemassaolo on kyseenalaistettu tai kielletty ja on sen sijaan yritetty selittää uskonnon alkuperää sekä erilaisia uskonnollisia ilmiöitä luonnollisista lähtökohdista käsin. Religionistiseen tutkimustraditioon puolestaan lukeutuisivat romantiikan ihanteisiin nojautuvat teoriat, joissa uskontoa tai uskonnollista kokemusta on tarkasteltu itsenäisenä ja omalakisena ilmiönään. Tämän tradition näkökulmasta uskonnollisen todellisuuden olemusta ei ole mahdollista ymmärtää palauttamalla se johonkin muihin, ei-uskonnollisiin lähtökohtiin.

Vaikka tämänkaltainen jaottelu saattaa olla hyödyllinen suuria linjoja hahmotettaessa, siinä voi piillä myös arvottavan vastakkainasettelun vaara. Oppihistoria osoittaa, että sekä selittämiseksi että ymmärtämiseksi pohjautuvat tiedonintressit ovat ohjanneet uskontotieteellistä teorianmuodostusta tieteenalan alkuvaiheista lähtien eri tavoin. Onkin tärkeää tarkastella tieteenalan kehitystä laajemmasta historiallisesta perspektiivistä käsin juuri siksi, että voimme paremmin hahmottaa, minkälaiselle perustalle ajankohtaiset uskontotieteelliset kysymyksenasettelut rakentuvat. Kun alkuperäiskansojen uskonnollisuuden kontekstissa tänä päivänä puhutaan animismista tai kognitiivisessa uskonnontutkimuksessa

maagisesta ajattelusta, keskustelukumppaneina ovat Tylorin ja Frazerin lisäksi myös lukuisat muut tutkijat, joille nämä ilmiöt ovat vuosikymmenien kuluessa näyttäytyneet kiehtovana tieteellisenä kysymyksenä.¹⁰

Varhaisten uskontoteorioiden lähtökohdat ja pääajatuksukset.

	<i>Müller</i>	<i>Tylor</i>	<i>Robertson Smith</i>	<i>Frazer</i>
<i>Tieteenala</i>	Kielitiede	Sosiaaliantropologia	Teologia	Antiikin tutkimus
<i>Suhde uskontoon</i>	Positiivinen (monistinen)	Negatiivinen	Positiivinen (kalvinistinen)	Negatiivinen
<i>Menetelmä</i>	Tekstitutkimus	Empiirinen	Tekstitutkimus, etnografia	Tekstitutkimus
<i>Uskonnon alkuperä</i>	Luonnonpallvonta	Animismi	Rituaali	Magia
<i>Teorian keskeiset ajatukset</i>	Uskonnot ”tyyppinä” Luonnollisen uskonnon rappeutuminen, myytti ”kielen sairautena”	Kehitys ”primitiivisestä” sielu-uskosta moderniin tieteesseen, uskonto ”jäänteinä”	Rituaalististen käytänteiden ensisijaisuus, seemiläisten uskontojen historiallinen kehitys	Kehitys: magia, uskonto, tiede Kristinuskon ”pakanalliset” juuret

POHDITTAVAA

- Mitä varhaiset uskonnontutkijat yrittivät ymmärtää tai selittää?
- Millaisia puolia uskonnosta eri tutkijoiden teorit mielestäsi tavoittavat?
- Missä määrin varhaisten teoreetikoiden esittämät kysymykset ovat olennaisia tänä päivänä?
- Miksi eri uskontoteorioiden historiallisuuden ja kontekstisidonnaisuuden ymmärtäminen on tärkeää?

USKONTOTIETEEN LÄHTÖ-
KOHTIA JA HISTORIAA

1. Ks. esim. Müller 1882.
2. Tylor 1891.
3. Robertson Smith 1937.
4. Frazer 1906–15.
5. Eliade 2003.
6. Durkheim 1980.
7. Weber 1980.
8. James 1981.
9. Evans-Pritchard 1965.
10. Esim. Harvey 2005; Sørensen 2007.