



UNIVERSITY OF HELSINKI



<https://helda.helsinki.fi>

Helda

Valaistuminen aikamme uskonnollisena kielenä

Komulainen, Jyri

2020

Komulainen, J 2020, Valaistuminen aikamme uskonnollisena kielenä. julkaisussa E Hellqvist & J Komulainen (toim), Henkisyyttä ja mielenrauhaa : Aasian uskonnollisuus länsimaissa. Gaudeamus, Helsinki, Sivut 108-137.

<http://hdl.handle.net/10138/327518>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Valaistuminen aikamme uskonnollisena kielenä

Jyri Komulainen

Intialaisen miehen katse on intensiivinen ja olemus huokuu levollisuutta. Seinille ripustetut valokuvat välittävät sen, miksi tämän miehen kohtaaminen vaikutti niin syvällisesti niin moniin. Vaikka Ramana Maharishi kuoli jo seitsemän vuosikymmentä sitten, hänen muistonsa elää. Palvojat laulavat ylistystä yhdelle Intian suurista henkisistä opettajista ja kiertävät hänen *samadhiansa*, kuten Intiassa pyhien miesten viimeisiä lepopaikkoja kutsutaan.

Etelä-Intian Tiruvannamalaissa sijaitsevasta Sri Ramana Ashramista on muotoutunut yksi Aasian henkisen taivaan kiintotähdistä. Itä on vakiintunut ilmansuunnaksi, josta monet länsimaalaiset hakevat valoa elämäänsä. Kolonialistisen ajan runoilijan Rudyard Kiplingin kuuluisat sanat siitä, miten ”itä on itä ja länsi on länsi, eivätkä ne kaksi koskaan kohtaa”, eivät enää pidä paikkaansa.

Toki idän ja lännen erottelu palautuu sellaiseen orientalistiseen ajatteluun, joka sivuuttaa Euroopan perinnöstä löytyvän

henkisyiden ja mystiikan aivan samalla tavoin kuin se unohtaa Aasiassakin palvottavan myös mammonaa. Sosiologinen tosiasia silti on, että monet länsimaalaiset matkustavat etsimään henkisyttä nimenomaan Aasiaan. Ja sitä sieltä myös löytyy, jos kohteensa oikein valitsee.

Ei ole edes välttämätöntä matkustaa Aasiaan, sillä kirjojen ja henkisten opettajien välityksellä idän uskonnolliset vaikutteet ovat tarjolla länsimaissa. Joskus nämä ovat muuntautuneet länsimaisiin tarpeisiin siinä määrin, että erilaisten henkisten harjoitusten uskonnolliset piirteet ovat painuneet taka-alalle. Näin on tapahtunut monille meditaatiotekniikoille. Esimerkiksi mindfulness on monipolvisen prosessin myötä saanut sijan yritysvalmennuksen välineenä ja joogaa harjoitetaan levollisena liikunnallisena vaihtoehtona (ks. Husgafvel ja Ketola tässä teoksessa).

Halukkaille on kuitenkin tarjolla samaisia tekniikoita myös sellaisina versioina, joissa pelastusopillinen sanoma on etualalla. Meditaatio ei tällöin ole vain hetkellinen virkistymisen lähde, vaan sen avulla pyritään avaamaan uusi visio todellisuudesta.

Itämaiset traditiot ovat osa länsimaista myöhäismodernia uskontokenttää. Mutta lännessä ne ovat läsnä vaihtelevin tavoin ja monenlaisissa muodoissa. Ehkä selväpiirteisimmillään buddhalaiset ja hindulaiset traditiot voidaan kohdata silloin, kun näitä uskontoja edustavat maahanmuuttajayhteisöt harjoittavat uskontoa omissa tempeleissään. Tällaista uskonnollisuutta voi buddhalaisuuden tutkija Jan Nattierin esittämän kategorisoinnin mukaan kutsua uskonnon ”matkalaukku”-versioksi (*baggage*), sillä tällöin aasialainen traditio on siirtynyt uuteen

ympäristöön muuttoliikkeen myötä sen mukaan, mitä laukkuun on pakattu.⁸²

Tällaisen maahanmuuttajien uskonnollisuuden lisäksi aasialaiset uskonnot ovat saapuneet länteen siten, että niihin liittyviä ideoita ja käytänteitä on tietoisesti kuljetettu länsimaihin ja myös otettu vastaan. Nattierin terminologiaa hyödyntäen kyse voi olla tuonnista (*import*), jolloin länsimaiset asianharrastajat perehtyvät aasialaisiin uskonnollisiin ajatuksiin ja ehkä myös matkustavat Aasiaan tuoden sieltä takaisin mukanaan vaikutteita. Tai sitten kyse on viennistä (*export*), jolloin itämaisia vaikutteita länteen ovat kuljettaneet aasialaiset gurut ja muut lähetystyötä harjoittaneet uskonnolliset vaikuttajat.

Kaikki kolme kuljetusmenetelmää ovat olleet käytössä viimeistään 1800-luvulta lähtien, jolloin aasialaisia uskonnollisia vaikutteita alkoi virrata idästä länteen ja asemoitua osaksi länsimaiden vaihtoehtoista uskonnollisuutta. Toisaalta on tärkeä huomata, että siirtyminen on merkinnyt muutoksia: useimmat meditaatioon ja henkisytyteen liittyvät ilmiöt ovat läpeensä globalisaation muokkaamia uudenlaisia synteesejä varhaisemmista traditioista. Tästä historiasta on kirjoitettu useampiakin tutkimuksia ja myös yleisesityksiä.⁸³ Niitä lukiessa käy ilmi prosessien monipolvisuus mutta myös maantieteellisten kielikuvien ongelmallisuus, sillä useimmiten vaikutteet ovat kulkeneet tosiasiaassa lännestä itään eli Tyynen valtameren yli suoraan Aasiasta Amerikkaan ja vasta sitä kautta Eurooppaan.

Vaikutteita on virrannut niin paljon ja pitkäaikaisesti, että alun perin vaihtoehtoiseksi mielletty on ajan kuluessa valta-

virtaistunut. Siksi länsimaisen uskonnollisuuden tulevaisuutta pohdittaessa ei ole syytä aliarvioida uushindulaisten ja buddhalaisten vaikutusten merkitystä – tosin muistaen, että samankaltaisia painotuksia löytyy länsimaiden esoteerisista traditioista ja kristillisestä mystiikasta (ks. Sohlberg tässä teoksessa).

Uskontososiologit ovat pyrkineet käsitteellistämään käynnissä olevan muutoksen luonnetta. Brittiläinen sosiologi Colin Campbell on puhunut ”lännen itämaistumisesta” viitattaessaan prosessiin, jossa perinteinen teistinen maailmanselitys korvautuu monistisemmalla ajattelutavalla. Juutalaiskristillisen perinteen tilalle astuu Campbellin mukaan itämainen ihmisyyttä koskeva visio, jonka mukaan ihminen on yksi osa tietoisien elämän laajempaa verkostoa.⁸⁴ Campbellin jäsenyys on ytimekäs ja voi auttaa pedagogisesti ymmärtämään muutoksen perussuunnan, mutta sitä on aiheellisesti myös arvosteltu: lännen kuvaaminen teistiseksi ja idän monistiseksi perustuu liian karkealle stereotypialle, joka ei tee oikeutta traditioiden sisäiselle monimuotoisuudelle.

Muutosta on kuvannut terävästi Christopher Partridge, jonka mukaan maallistuvan kristillisen kulttuurin paikan ottaa hiljalleen sellainen miljöö, jossa uskonnollisuus ei ole järjestäytynyt perinteisen kirkollisuuden lailla ja jonka juuret ovat länsimaisessa esoteriassa sekä idän uskonnoissa.⁸⁵ Partridgen mukaan populaarikulttuurissa näkyy merkkejä lännen ”uudelleenlumoutumisesta”, jonka vuoksi hän on antanut kaksiosaiselle tutkimukselleen otsikon *The Re-Enchantment of the West* (2004–2005).

Muutos heijastuu myös populaarikulttuurissa, jossa valaistumiseen liittyvät mielikuvat ovat aivan toisella tavalla käyttökelpoisia kuin perinteiseen kristilliseen rukoukseen liittyvät. Mainosten maailmassa on tullut jo kliseeksi kuvata markkinoitavan tuotteen autuaalliseksi tekevää vaikutusta ja ostamisen kautta saatavaa tyydytystä kuvituksella, jossa joku istuu lootus-assenossa onnellinen ilme kasvoillaan.

Mainosten maailma ei tietenkään ole teologisesti jäsentynyt. Sen piirissä valaistuminen perustuu kuluttamalla saavutettavalle tyydytykselle, vaikka Aasiassa valaistumiskäsitykset ovat päinvastoin kytkeytyneet maailmasta luopumiseen tai korkeammalle todellisuuden tasolle nousemiseen. Uskontotieteilijät Jeremy Carrette ja Richard King ovatkin väittäneet, että aasialaisia uskonnollisia traditioita on uudessa henkisyudessa liian usein sopeutettu osaksi myöhäiskapitalistista markkinakulttuuria. Heidän näkemyksensä mukaan tällaisen kesyttämisen ja kaupallistamisprosessin myötä on kadotettu aasialaisten traditioiden yhteiskuntakriittisiä sekä sosiopoliittisia ulottuvuuksia.⁸⁶ Vaikka itäisiä perinteitä olisikin muokattu länsimaiden markkinoille, itämaista filosofiaa on tarjolla myös niiden alkuperäisille merkityksille uskollisina versioina.

Kun analysoidaan erilaisten henkisten liikkeiden, guru- ja myös self help -kirjallisuuden opetuksia valaistumisesta tai elämäntarkoituksen oivaltamisesta, on hyödyllistä erottaa kaksi vaihtoehtoista perusmallia. Toinen näistä palautuu buddhalaisuuteen ja toinen hindulaisuuteen. Seuraavassa esitetään nämä kaksi kilpailevaa, joskin rakenteellisesti samankaltaista

valaistumisen perusmallia. On syytä korostaa, että seuraavassa esiteltävä jaottelu palautuu valaistumisperinteiden intialaiseen lähtökohtaan – siihen kilpailuasetelmaan, joka Etelä-Aasiassa syntyi hindulaisten Upanisadien ja Buddhan opetusten välille. Kun nämä valaistumisen mallit saapuivat länteen, vaikutteiden sekoittuminen johti varsin kirjavaan henkiseen miljööseen: siinä esiintyy mitä moninaisempia ajatuksia perimmäisestä todellisuudesta, johon tulee havahtua. Toisaalta intialaistaustaisten erottelujen tunteminen auttaa arvioimaan yksittäisten näkemysten uskontotieteellistä paikkaa kokonaiskentässä. Lopuksi tutkitaan muutaman esimerkin avulla, millaisia malleja itämaisen valaistumisdiskurssin ja kristillisen uskon suhteen jäsentämiseksi on teologian piirissä syntynyt. Näiden aiempien pohdintojen tunteminen on hyödyllistä keskusteltaessa, millaiseksi kristillisten kirkkojen ja uusien henkisten virtauksien välinen suhde voisi muodostua vaikkapa 2020-luvun suomalaisessa todellisuudessa.

HINDULAINEN VALAISTUMINEN KORKEAMPAAN TIETOISUUTEEN

Alussa mainittu eteläintialainen Ramana Maharishi oli yksi vaikutusvaltaisimmista valaistumista kohti viitonneista guruista modernin hindulaisuuden historiassa. Hän opetti enimmäkseen vaikenemalla, mutta keskeisin asia, jonka hän harvojen sanojen välityksellä pyrki ilmaisemaan, tiivistyi kysymykseen ”Kuka minä olen?” Oikeaan oivallukseen perustuva vastaus kysymykseen kuului hänen mukaansa, että pohjimmiltasi et ole keho etkä

myöskään mieli, vaikka arkisessa tietoisuudessa virheellisesti näihin samastutkin. Kaiken takana on korkeampi Itse (*ātman*), joka on sama kuin Absoluutti (*brahman*). ”Sinä olet Se” (*tat tvam asi*), kuten ikaikaiset Upanisadit opettavat. Todellisuus moninaisuuksineen ja erillisyyksineen vertautuu uneen, joka on kyllä suhteellisessa mielessä totta, kunnes herääminen paljastaa asioiden todellisen tilan. Korkeamman tason oivalluksesta katsottuna koko todellisuus on vain Brahman, eikä Olemisen ja Itsen välillä ole erillisyyttä.

Edellä kuvattu ajattelumalli kuulostanee useimmista lukijoista tutulta. Se palautuu hindulaiseen advaita vedānta-filosofiaan, joka on Veda-kirjojen myöhäisimmän osan eli Upanisadien ykseysopillinen tulkintaperinne. Ilmaisua ”a-dvaita” tarkoittaa ”ei-kakseutta” eli sitä, että Brahman on kaiken todellisuuden perusta eikä mitään siitä erillistä ole. Koulukunnan suuri opettaja oli Shankara, joka eli 700–800-lukujen taitteessa. Kommentaareissaan hän kiteytti Upanisadien advaististisen tulkinnan ja perusti myös luostareita perimyslinjoihin oikean opin säilyttämiseksi.

Advaita vedānta on saanut keskeisen aseman niissä mielikuvissa, joita länsimaissa on hindulaisuudesta. Tämä johtuu siitä, että hindulaisen mission 1890-luvulla aloittanut Swami Vivekananda omaksui opilliseksi lähtökohdakseen juuri kyseisen suuntauksen. Niinpä hindulaisuus kuvataan yhä monissa koulun oppikirjoissa yksipuolisen monistisena, vaikka todellisuudessa hindulaisuuden piirissä on muitakin filosofisia suuntauksia. Esimerkiksi kansanomaisen hindulaisuuden valtavirta on teismi:

siinä korostetaan Jumalan ja palvojan välistä erillisyyttä, jolloin keskuksessa on persoonalliseksi ymmärretyn Jumalan antaumuksellinen palvonta (*bhakti*).

Intian uskonnonfilosofista moninaisuutta kuvaa sekin, että advaita vedānta on vain yksi monista Upanisadeja selittävästä vedānta-koulukunnista. Länsimaisen vaihtoehdoisen uskonnollisuuden kentässä siihen silti viitataan usein ”vedāntana”. Yksinkertaisuuden vuoksi teen itsekin jatkossa niin. On kuitenkin syytä muistaa, että vedānta-koulukunnat eivät Intiassa rajaudu vain advaita vedāntaan, vaikka länsimaissa tämä onkin vallitseva tulkintamalli.

Kun katsotaan uushindulaisuutta ja muita uushenkisiä virtauksia, havaitaan, että useimmissa suuntauksissa opetuksen sisältönä on vedānta: todellisuuden perimmäiseksi olemukseksi nähdään ykseys ja kaiken olevaisen jumalallisuus. Lisäksi tarjotaan käytännöllisiä välineitä henkisiin harjoituksiin, joiden avulla voidaan edistää oikeaa näkemystä todellisuudesta. Usein kyse on joogasta, joskin käsitteen alle sisältyy monenkirjavia tekniikoita. Tämän perusteella amerikkalainen henkinen kirjailija Philip Goldberg on ottanut käyttöön varsin napakan termin ”vedāntajooga” (*Vedānta-Yoga*), jolla hän viittaa yleiskäsitteen omaisesti uushindulaisiin suuntauksiin.⁸⁷

Vedāntajooga näkyy myös suomalaisessa katsomuksellisessa kentässä. Erityisen hyvin täällä on menestynyt eteläintialaisen Äiti Amman eli Sri Mātā Amritānanda Mayīn ympärille muodostunut liike. Amman erityispiirre on se, että hän ottaa vastaan palvojiaan halaamalla – radikaali teko ottaen huomioon perin-

teisen intialaisen kulttuurin kosketuskielteisyyden, joka johtuu kastijärjestelmään liittyvistä puhtauskäsitteistä.

Vaikka Ammalla on omat erityiset painotuksensa, liike sopii oppisisältönsä perusteella vedānta-joogan kategoriaan: Amma opettaa kaiken todellisuuden perimmäistä jumalallisuutta, ja tämän tietoisuuden edistämiseen hän on kehittänyt erilaisia tekniikoita, muun muassa uuden joogatekniikan. Amman seuraajiin lukeutuu elokuvaohjaaja ja joogaopettaja Taavi Kassila, joka on kirjoittanut suomeksi useita henkisyttä opettavia kirjoja. Niissä henkisen etsinnän päämääräksi määritetty ”korkein oivalus”. Totuus on tietoisuudentila, jossa ”maailma on harhaa, vain Jumala on totta”.⁸⁸

On huomionarvoista, että jooga on asettunut länsimaisessa uususkonnollisuudessa varsin vakaasti vedānta-filosofian viitekehykseen: jooga ymmärretään keholliseksi harjoitukseksi, joka auttaa henkisissä pyrkimyksissä oivaltaa perimmäisen itsen jumalallinen olemus. Toki joogasta on monia versioita, joissa tavoitellaan lähinnä kokonaisvaltaista hyvinvointia ja arjessa jaksamista. Joka tapauksessa pyrittäessä joogan välityksellä henkiseen kehitykseen, tätä sanallistetaan usein vedānta-filosofian avulla – jos ei suoraan niin ainakin epäsuorasti.

Sen sijaan intialainen pyrkimys saavuttaa yliluonnollisia voimia joogan avulla ei ole juuri kulkeutunut länsimaihin. Tämä johtuu maailmankuvallisista eroista. Vähälle huomiolle lännessä on jäänyt myös dualistinen sāmkhya-filosofia, joka on Intiassa liitetty joogaan tämän filosofisena perustana. Joogiset harjoitukset on tällöin ymmärretty keinoksi, jonka avulla korkeampi

tietoisuus (*purusha*) irrottautuu sen kahlinneesta alkumateriaasta (*prakrti*). Jooga ei siis alun perin liittynyt monistiseen vaan dualistiseen filosofiseen viitekehykseen. Länsimaissa dualistisen jooga-käsityksen voi kohdata lähinnä tantrisissa tulkinnoissa: niissä joogaan liitetään ajatus *kundalini*-voiman herättämisestä ja kohoamisesta kehossa olevien voimakeskusten (*chakra*) kautta jumalallisen todellisuuden oivaltamiseen.

Vedäntajooga näkyy myös kirjallisina vaikutteina. Esimerkiksi sopii intialaisamerikkalaisen lääkärin ja henkisen opettajan Deepak Chopran teos *Kolmas Jeesus: Kristus, jota ei voi sivuuttaa* (2009). Kirja on poikkeuksellisen valaiseva, koska Chopra asettaa siinä Jeesuksen universaaliksi ymmärtämänsä viisausperinteen yhteyteen – ja viisaus samastuu pääpiirteissään vedäntä-joogan mukaiseen ajatukseen jumalatietoisuuden saavuttamisesta. Kun Chopra kävi Suomessa luennoimassa toukuussa 2015, niin MTV3:n uutissivustolla häntä luonnehdittiin varsin oivaltavasti ”tietoisuus-guruksi”.⁸⁹

Millaiseksi Jeesus sitten piirtyy Deepak Chopran mukaan? Ensimmäinen Jeesus on hänen mukaansa historian hämärään jäävä Jeesus Nasaretilainen, josta ei voida saada riittävästi tietoa mutta jonka ympärille kirkko on rakentanut dogmaattisen Jeesuksen. Tämän takia miljoonat ihmiset palvovat toista Jeesusta, jonka teologit ovat kehittäneet ja jonka ympärille noussut metafyyinen systeemi on Chopran mukaan räikeässä ristiriidassa Jeesuksen omien opetusten kanssa. Jotta nämä opetukset voitaisiin löytää uudelleen, Jeesusta on tutkittava suhteessa ihmiskunnan suureen viisausperintöön, jota löytyy esimerkiksi Veda-kirjoista

tai buddhalaisista opetuksista. Vedänta-joogan mukainen vire on ilmeinen, kun Chopra puhuu ”kolmannesta Jeesuksesta”, joka on ”valaistumisen korkeimman tason ruumiillistuma”.⁹⁰

Chopran mukaan Jeesuksen opetukset tähtäsivät valaistumiseen. Esimerkiksi vertaus miehestä, joka rakentaa talonsa kalliolle, käsittelee henkisen kasvun oikeita perusteita, sillä vertauksen talo on ihmisen minuus ja kallio muuttumaton jumalatietoisuus. Vastaavasti Johanneksen evankeliumin sanat ”Minä ja Isä olemme yhtä” piirtyvät korkeamman tietoisuuden kuvaukseksi. Chopralle Jumalan poika tarkoittaa sitä, että Jeesus saavutti jumalatietoisuuden. Valaistuneena mestarina Jeesus on yhä merkityksellinen, vaikka onkin vain yksi monien opettajien sarjassa.⁹¹

Vedäntajoogan käytännöllinen puoli tulee esiin, kun Chopra antaa kirjansa loppupuolella ohjeita meditatiivisiin harjoituksiin. Nämä pohjautuvat hänen mukaansa Jeesuksen opetuksiin ja auttavat korkeamman todellisuuden tavoittamisessa.⁹² *Kolmas Jeesus* ei ole vain uushenkinen tutkielma Jeesuksen opetuksista, vaan se voidaan nähdä myös henkisiin harjoituksiin ohjaavana elämäntaitokirjallisuutena – ja siksi erinomaisena esimerkkinä globaalista henkisyyden kulttuurista hindulaisella virityksellä.

BUDDHALAINEN VALAISTUMINEN TODELLISUUDEN HAVAITSEMISENA

Uushindulaisuuden ohessa buddhalaisuus on itämainen traditio, joka on saanut jalansijan länsimaissa. Buddhalaisuus on juutalaiskristillisen tradition muovaamalle lännelle vaativa kohdattava, sillä siinä torjutaan ajatus Luoja-Jumalasta. Uushindulaisuus taipuu ajatuksellisesti joiltain osin samaan suuntaan kuin kristillinen mystiikka, kun taas buddhalainen visio esittää jotain radikaalimmin uutta länsimaiselle yleisölle painottaessaan pysymättömyyttä ja sitä, että mitään universumin alku- eikä loppupistettä ole olemassakaan.

Ehkä buddhalaisuuden ”a-teistisuudessa” on selitys sille, miksi monet sekulaarit intellektuellit tuntevat sympatiaa buddhalaisuutta kohtaan. Esimerkiksi israelilainen historioitsija ja menestyskirjailija Yuval Noah Harari paljastaa teoksensa *21 oppituntia maailman tilasta* (2018) lopussa harjoittaneensa vuosien ajan meditaatiota ja jakaa lukijalleen buddhalaisen vision mielen toiminnasta sekä kaiken muuttuvuudesta.⁹³

Länsimaisessa buddhalaisuudessa kyse on ennen muuta meditaatiosta ja osin myös filosofiasta, joka psykologisuudessaan niveltyy mainiosti elämäntaitokirjallisuuden kenttään. Suomeksikin on käännetty suuri määrä buddhalaisten opettajien kirjoja. On mahdotonta saada tarkkaa tietoa siitä, ketkä näitä kirjoja lukevat ja missä määrin kirjojen opetuksia omaksutaan. Julkaistujen nimikkeiden määrästä voi kuitenkin päätellä, että buddhalaiset ajatukset ovat läsnä suomalaistenkin kirjahyllyissä ja yöpöydillä.

Amerikkalainen uskonnontutkija Thomas A. Tweed on nimittänyt ”yöpöytäbuddhalaisiksi” (*night-stand Buddhist*) sellaisia länsimaalaisia, jotka ammentavat elämänoppejaan buddhalaisista kirjoista ja harjoittavat mahdollisesti myös meditaatiota – ilman että he kuitenkaan nimeäisivät itseään buddhalaisiksi, jos heiltä kysytään heidän uskontoaan.⁹⁴ Aivan kuten uushindulaisuus, buddhalaisuus on tärkeä tekijä kolmannen vuosituhatosen uskonnollisessa miljöössä, vaikka sen vaikutus ei tulisikaan esiin uskontoihin kuulumista mittaavissa tilastoissa. Moni yöpöytäbuddhalainen tai -hindulainen kuuluu tosiasiaa johonkin kristillisen valtavirran kirkoista. Tämä merkitsee sitä, että uskontojen kohtaamisen kysymykset leikkaavat eurooppalaisten kansankirkkojen halki (ks. Ketola tässä teoksessa).

Joskus buddhalainen vaikutus pysyttelee pinnan alla. Esimerkiksi mindfulnessiksi kutsuttujen tietoisuustaitojen yhteydessä buddhalaisuutta ei yleensä mainita, vaikka niiden taustalla ovat Buddhan munkeille antamat harjoitteet mielen kehittämiseksi kohti valaistumisen tilaa (ks. Husgafvel tässä teoksessa). Mindfulnessin matka Aasian luostareista länsimaiseen businessvalmennukseen kertoo siitä, miten itämaiset ideat ja tekniikat saavat uudenlaisia tulkintoja.

Buddhalaisuuden ymmärtäminen vaatii sen huomioimista, että se on maantieteellisesti hyvin laaja-alainen ja historian kuluessa lukuisia muotoja saanut traditio. Kaiken alkupisteenä on visio, jonka joskus 400-luvulla eKr. elänyt askeetti sai Pohjois-Intiassa. Perimätiedon mukaan tämä valaistunut askeetti oli ylhäistä syntyperää ja nimeltään Siddharta Gautama, mutta

tosiasiassa hänestä tiedetään vain vähän.⁹⁵

Buddhalaisen käsityksen mukaan Siddharta oli ponnistellut itsensä lukemattomien jälleensyntyemisten kautta tilanteeseen, jossa hän saattoi saavuttaa valaistumisen ja jonka myötä hänestä tuli tämän maailmanajan Buddha. Buddhan saavuttamasta mielentilasta käytetään sanskritiksi ilmaisua *bodhi*, mikä voitaisiin paremminkin kääntää ”heräämiseksi” kuin ”valaistumiseksi”. Jälkimmäinen termi on kuitenkin vakiinnuttanut paikkansa suomen kielessä.

Myötätunnosta kaikkia elollisia kohtaan Buddha valaistumisensa jälkeen päätti lykätä nirvānaan astumistaan ja jäädä maailmaan opettamaan sitä, mihin oli havahtunut. Buddhan opin (*dharmā*) perustana on se, miten Buddha näki valaistumisen hetkellä asiat sellaisina kuin ne ovat: kaikki asiat ovat pysymättömiä ja saavat syntyä keskinäisen riippuvuuden pohjalta (*pratītyasamutpāda*), minkä takia olemassaoloa ei voi palauttaa yhteen alkuhetkeen eikä sillä ole myöskään yhtä päämäärää. Maailmassa olemista kuvaa sanskritin käsite *duḥkha*, joka käännetään usein ”kärsimykseksi”, mutta se voitaisiin kääntää myös ”stressiksi”. Tämä tila nousee Buddhan analyysin mukaan halusta (*trsnā*), jonka takia mieli kiinnittyy katoaviin asioihin. Katoavaiset onnen hetket asettuvat lopulta menetyksen horisonttiin. Tämä on diagnoosi siitä tilasta, jossa valaistumaton mieli on.

Ulospääsy Buddhan kuvaamasta tilasta on saavutettavissa valaistumisen kautta, mikä merkitsee halun aiheuttaman kiinnittymisen lakkaamista ja tietämättömyyden (*avidyā*) päättymistä. Valaistumisen tilaan ohjaa Buddhan viitoittama

kahdeksanosainen tie, joka perinteiseen intialaiseen tapaan systematisoi keskeisimmät etiikkaan, meditaatioon ja viisauteen liittyvät periaatteet. Nämä ovat oikea näkemys, oikea aikomus, oikea toiminta, oikea puhe, oikea elinkeino, oikea pyrkimys, oikea tarkkaavaisuus ja oikea keskittyminen. Päämääränä on *nirvāna*, joka on usein selitetty mielen lepattavan liekin sammumiseksi, sillä *nir-* on negaation etuliite ja verbijuuri *-vā* tarkoittaa puhaltamista. Toisaalta Buddhan kerrotaan sanoneen, että kysymykseen ”mikä on nirvāna?” ei voi eikä edes tule vastata.

Tiivistäen voisi sanoa, että buddhalaisen valaistumiskäsityksen ytimessä on asioiden näkeminen sellaisina kuin ne ovat: pysymättöminä, jatkuvan muutoksen ja keskinäisen riippuvuuden alaisina. Tästä havainnosta seuraa irti päästäminen, joten valaistunut mieli asettautuu ikään kuin ulkopuoliseksi mutta hyväntahtoiseksi tarkkailijaksi tarrautumatta enää tähän todellisuuteen.

Buddhalaisessa ja hindulaisessa valaistumiskäsityksessä on tiettyä samankaltaisuutta. Molemmissa pyritään vapautumaan tietämättömydestä ja alkuperäisessä aasialaisessa kysymyksenasettelussa myös pääsemään pois jälleensyntymien kiertokulusta (*samsāra*). Lähtökohta on klassisen intialaisen maailmankatsomuksen mukainen, vaikka buddhalaisuuden myöhemmät vaiheet ovatkin tapahtuneet pitkälti Intian ulkopuolella, minkä myötä buddhalaisuus on kietoutunut myös muihin kulttuureihin. Molempien traditioiden kasvualusta on intialainen metafysiikka. Siinä keskeisiä ovat syyn ja seurauksen laki (*karma*) sekä pyrkimys irtautua tämän metafysisen lain säätelemästä kierto-

kulusta miljoonine jälleensyntymisineen ja kosmisine sykleineen.

Keskeisenä erona on se, että Buddhan visiossa todellisuus on vain muutoksen virta: ei ole olemassa mitään pysyvää substanssia, ei maailman perustana olevaa Absoluuttia (*brahman*) eikä edes Itseä (*ātman*), joka tarkkailisi muutosta ollen itse muuttumaton ja ikuinen, kuten vedānta opettaa. Buddhalaisuuden myöhemmät mahāyāna-koulukunnat kehittivät näistä aineksista radikaaleja ajatuskulttuureja, joiden perustana oli kaiken olemisen ymmärtäminen tyhjiydeksi (*śūnyatā*).

Jotkut ovat väittäneet hindulaisuuden ja buddhalaisuuden eroaksi sen, että buddhalaisuudessa valaistuminen mielletäisiin negaation kautta, sikäli kuin *nirvāna* nähdään kärsimyksestä poispääsemisenä ja todellisuus pohjimmiltaan tyhjänä. Vedānta sitä vastoin käsittäisi valaistumisen autuutena (*ānanda*), joka on eksistenssin täyttymys korkeammassa tietoisuudessa, jossa ei enää ole erillisyyttä.⁹⁶ Buddhan vision arvioiminen negatiiviseksi, pessimistiseksi tai nihilistiseksi on kuitenkin liian yksinkertaistavaa.

Buddhalaisuuden piirissä on kuvattu valaistunutta tietoisuutta perin myönteisin kielikuvin. *Avatamsaka-sūtra* korostaa Buddhan vision merkitsevän sitä, että kaikki todellisuuden osat läpäisevät toisensa. Tämän kuvaamiseksi on käytetty vertausta Indra-jumalan taivaassa olevasta äärettömästä verkosta, jonka jokaisessa solmukohdassa on monisärmäinen jalokivi. Jalokivet heijastavat toinen toisiaan äärettömiin asti, jolloin koko verkko heijastuu jokaisessa jalokivessä ja jokainen jalokivi heijastuu koko verkkoon.

Itäaasialaisissa mahāyāna-suuntauksissa kehitys onkin kulkenut siihen suuntaan, että jokaisella oliolla sanotaan olevan Buddha-luonto. Tällöin valaistuminen ei ole vain harvojen ja valittujen mahdollisuus, vaan se on universaali optio, joka koskee kaikkia elollisia olentoja. Joskus valaistuminen on ulotettu koskemaan jopa elotonta luontoa: kiinalainen munkki Daosheng saarnasi Buddhan oppia kiville, ja Japanissa on käyty tuhatvuotista debattia siitä, onko ruohoilla ja puilla mahdollisuus saavuttaa valaistuminen.

Mahāyāna-buddhalaisuudessa opetetaan usein äkillistä valaistumista. Jos jokaisessa olennessa on olemuksellisesti Buddha-luonto, miksi tarvittaisiin lukemattomia syntymisiä valaistumisen saavuttamiseksi? Valaistuminen vaatii vain olemassa olevan asiantilan oivaltamisen. Japanilaisessa zen-buddhalaisuudessa voi siksi kohdata ajatuksen, että jokainen olento on jo valaistunut – eikä siksi itse asiassa edes ole mitään valaistumista!

Lyhytkin katsaus osoittaa, että buddhalaisiin perinteisiin sisältyy vaihtelevia tulkintoja siitä, millaisena Buddha näki todellisuuden. Itä-Aasiassa vaikuttavissa mahāyāna-koulukunnissa on esitetty hyvinkin kosmisia ja universaaleja tulkintoja valaistumisesta, kun taas Etelä- ja Kaakkois-Aasian theravāda-buddhalaisuudessa Buddhan oppi on kuvattu huomattavasti jyrkempänä ja valaistumiseen johtava polku on nähty mahdollisena vain munkeille.⁹⁷

Voidaan ajatella, että buddhalaisuus on maantieteellisesti pitkällä matkallaan kulkenut lähes täyden ympyrän. Itä-Aasiassa

on näet mahdollista puhua ”todellisesta itsestä”, kun viitataan Buddha-luontoon. Tämän voi nähdä merkitsevän paluuta kohti hindulaista ātman-käsitystä, vaikka Buddha nimenomaan hylkäsi ajatuksen siitä, että olisi olemassa perimmäinen ja katoamaton Itse.

Kun kokonaiskuvaan lisää vielä Tiibetin buddhalaisuuden, jossa valaistumiseen liittyy rajuja mielikuvaharjoitteita ja tantrafilosofian mukainen ajatus intohimon karkottamisesta intohimon avulla, niin on ilmeistä, että buddhalaisia valaistumiskäsityksiä voi länsimaisessa metropolissa olla tarjolla moneen lähtöön. Ei ole yhdentekevää, minkä suuntauksen meditaatiokeskukseen askeleensa suuntaa, jos buddhalaisuus kiinnostaa.

Buddhalaisesta perinteestä käsin voi myös ajatella, että erilaiset suuntaukset ovat vain sovellutuksia, joiden kautta Buddhan opetus on sopeutettu vaihteleviin kulttuuriin ja jopa persoonakohtaisiin edellytyksiin. Buddhalaisuutta leimaa vahva väli-neellisyys: tunnetun vertauksen mukaan Buddhan oppi on vain lautta – kun virta on ylitetty, lautta tulee jättää taakse.

Jopa ajatus buddhalaisuuteen kääntymisestä voi olla yhden-tekevä, vaikka buddhalaisuus sinänsä on lähetysuskonto. Esimerkiksi tiibetiläisten hengellinen johtaja Dalai lama Tenzin Gyatso on ilmaissut puheissaan, että hän ei pidä buddhalaisuutta kaikille sopivana uskontona ja siksi uskontoa ei ole syytä vaihtaa. Pintatason pluralismin takana on vahvasti buddhalainen opetus: jokaisella on oma henkinen vaiheensa matkalla kohti valaistumista, jonka saavuttamiseen ei ole kiirettä, sillä aikaa on useampia syntyviä.⁹⁸

Buddhalaisuus on hyvin joustavaa niin kuin uushindulaisuuskin. Suvaitsevainen suhtautuminen muihin uskontoihin palautuu siihen, että muiden uskontojen opetukset ja niiden harjoittaminen voidaan nähdä osana valaistumisprosessia. Vietnamilainen munkki Thich Nhat Hanh kertoo lukevansa Uutta testamenttia siten, että Jeesus oli valaistunut ja siksi erilainen kuin muut ihmiset. Kaikki voivat silti periaatteessa saavuttaa saman valaistumisen tilan. Tämän saavuttamisessa auttavat erilaiset ”dharmaover”, jollaisina Thich Nhat Hanh pitää Buddhan ja Jeesuksen kaltaisia opettajia.⁹⁹ Näin Jeesus piirtyy yhdeksi symboliksi siitä valaistumistodellisuudesta, joka on periaatteessa jokaiselle avoin.

MITÄ VOISI OLLA KRISTILLINEN ”VALAISTUMISEN TEOLOGIA”?

Edellä on luodattu syvälle käyvää käsitteellistä muutosta, joka muokkaa suomalaistakin uskonnollista kenttää. Yhä useampi suomalainen mieltää itsensä siten, että on henkisistä asioista kiinnostunut mutta ei koe itseään uskonnolliseksi. Tällaiseen ilmapiiriin sopii hyvin itäisten traditioiden ajatus valaistumisesta. Ensinnäkin ”valaistuminen” ei käsitteenä kannata samanlaista institutionaalista painolastia kuin luterilaisen uskonopin ”vanhurskauttaminen”. Toiseksi valaistumiseen liittyy tietty yksilöllisyys ja myös käytännöllisyys: kyseessä on yksilöllinen prosessi, jota voidaan edistää oikeilla harjoitteilla.

Muutoksen keskellä nousee esille kysyä, löytyykö kristillisestä traditiosta askelkiviä valaistumisen diskurssiin osallistumiseksi.

Koska nykyinen henkinen mielenmaisema painottaa omakoh-
taista kokemusta ja todellisuuden näkemistä sellaisena kuin se
on, teologiassa on syytä analysoida kristillistä uskoa vastaavasta
näkökulmasta.¹⁰⁰

Keskeistä tällöin on kristillinen mystiikka, jonka tekstejä
on saatavissa suomen kielellä varsin hyvin. Esimerkiksi Suo-
men ortodoksisen kirkon piirissä on julkaistu monia itäisen
hengellisyyden avaintekstejä, ja myös luterilaisessa kirkossa on
1970-luvulta oltu kiinnostuneita mystiikasta. Tärkeä innoittaja
asiassa oli professori Seppo A. Teinonen, jonka suomennoksia
alan klassikoista julkaistiin esimerkiksi Hengen tie -sarjassa. Näi-
den vaikutteiden myötä suomalaisessa kirkollisessa keskustelussa
on yleistynyt käsite ”spiritualiteetti”, joka palautuu latinankie-
liseen käsitteeseen *spiritualitas* ja painottaa uskoon kuuluvaa
sisäistä kokemuksellisuutta.¹⁰¹ Sikäli kuin valaistumista on poh-
dittu, sitä on tarkasteltu pikemminkin suhteessa klassiseen kris-
tilliseen mystiikkaan kuin dialogissa idän uskontojen kanssa.¹⁰²

Tässä yhteydessä ei ole syytä esitellä kristillisen mystiikan val-
tauomaa ja spiritualiteetin teologian uusia kehityslinjoja (ks. Paju-
nen ja Hellqvist tässä teoksessa). Riittää lyhyesti nostaa esille se,
että kristillisestä perinteestäkin löytyy valaistumista painottavia
ajatuslinjoja. Itse asiassa jo Raamatussa on monia kohtia, joiden
pohjalta voidaan rakentaa kristillistä ”valaistumisen teologiaa”.

Johanneksen evankeliumin alussa Kristus kuvataan ”todel-
liseksi valoksi, joka valaisee jokaisen ihmisen” (Joh. 1:9). Krei-
kankielisessä alkutekstissä käytetään aktiivimuodossa verbiä
ῥητιζῶ, joka tarkoittaa valaisemista. Sanan merkitys voidaan

tulkita siten, että se tarkoittaa ”tunnetuksi tekemistä suhteessa sisäiseen elämään tai transsendentteihin asioihin”.¹⁰³ Johanneksen evankeliumissa liikutaan siten hyvin samantyyppisissä merkityssisällöissä kuin valaistumisen uushenkisissä tulkinnoissa.¹⁰⁴ Myös Heprealaiskirjeessä (6:4) viitataan samaa verbiä hyödyntäen kristittyihin sellaisina, jotka ovat ”valaistuneet”. Ajatus jatkoi elämäänsä vielä varhaisessa kristillisessä kirjallisuudessa: esimerkiksi Justinos Marttyyri saattoi puhua kasteesta ”valaistumisen kylpynä” ja Klemens Aleksandrialainen kutsua kastettuja ”valaistuneiksi”. Sittemmin tällainen ajattelumalli on jäänyt teologian historiassa katveeseen.¹⁰⁵

Toinen kiinnostava esimerkki on Kolossalaiskirjeen kirjoittajan esittämä toive (2:2–3), että hänen ponnistelunsa johtaisivat kaikkein ”rikkaimman ja syvimmän tiedon” saavuttamiseen, joka merkitsee tulla ”tuntemaan Jumalan salaisuus, Kristus, jossa kaikki viisauden ja tiedon aarteet ovat kätkettyinä.” Katkelmassa puhutaan ”viisaudesta” (kr. *sofia*) ja ”tiedosta” (kr. *gnōsis*), jotka sanoina toimivat hyvinkin myönteisesti suhteessa uushenkisyyteen.

Kolmantena esimerkkinä voisi mainita Paavalin kirjeissä esiintyvän ajatuksen osallisuudesta jumalalliseen elämään Kristuksessa. Tämä huipentuu vahvaan ilmaisuun ”olla Kristuksessa” (2. Kor. 5:17), joka tarjoaa hyvän lähtökohdan mystiselle teologialle.

E erityisen luovaa teologiaa syntyy, jos ajatus olemisesta Kristuksessa yhdistetään sellaisiin Uuden testamentin kohtiin, joiden pohjalta voidaan puhua ”kosmisesta Kristuksesta”, kuten edellä mainittu Kolossalaiskirjeen kohta (2:2–3). Toinen tunnettu kos-

misen kristologian avainkohta on Johanneksen evankeliumin alku: siinä kosmoksen perustana nähdään Sana (kr. *logos*), joka samastetaan Kristukseen. Johanneksen ajatuskulku sivuaa tässä huomionarvoisella tavalla intialaista ajattelua, sillä Veda-kirjoissa puhe (*vāc*) samastetaan Absoluuttiin (*Brahman*).¹⁰⁶

Uudenlaisessa sosiologisessa kontekstissa on kaiken kaikkiaan välttämätöntä sanallistaa kristinuskoa siten, että otetaan subjektiivinen kokemus vakavasti ja luodaan perusta itse kunkin omakohtaiselle henkiselle polulle. Aineksia tällaiseen löytyy esimerkiksi aasialaisesta kristillisestä teologiasta, joka on syntynyt nimenomaan hindulaisuuden ja buddhalaisuuden värittämässä ympäristössä. Intiassa on etenkin katolisen teologian piirissä antauduttu ennakkoluulottomaan vuorovaikutukseen hindulaisen vedäntä-filosofian kanssa ja Sri Lankalla vastaavasti theravāda-buddhalaisuuden kanssa.¹⁰⁷

Seuraavat esimerkit ilmentävät valmiutta ottaa kristinuskon käyttöön muiden uskontojen piirissä kehitettyjä tekniikoita. Samalla ne osoittavat, että tällaisten tekniikoiden kristillisten versioiden kehittäminen vaatii myös syvälle käyvää muutosprosessia. On toki niin, että myönteisestä mahdollisuudesta valjastaa aasialaistaustaisia tekniikoita kristillisen spiritualiteetin käyttöön ei seuraa, että näin pitäisi välttämättä tapahtua. Moni kristitty harjoittaa spiritualiteettiaan ilman vuorovaikutusta itämaisiin tekniikoihin ja moni hyödyntää niitä sekularisoituina versioina osana kokonaisvaltaista hyvinvointia. Toisaalta on tarpeen osoittaa konkreettisin esimerkein, että on teologisesti katsoen mahdollista ”kastaa” kristinuskon palvelukseen sellaista

inhimillistä viisautta, joka on syntynyt muiden uskontojen piirissä (ks. Hellqvist tässä teoksessa).

Ensimmäinen esimerkki liittyy joogaan, josta on tullut tavattoman suosittua viimeisten vuosikymmenien aikana. Jooga on monimuotoisesti läsnä suomalaisessakin yhteiskunnassa, ja joogasta on tullut tietynlainen keskittymisen ja hiljentymisen tavaramerkki (ks. Ketola tässä teoksessa).

Etymologisesti tarkastellen sanskritin käsite *yoga* palautuu sanskritin verbiin *yuj-*, joka merkitsee ”yhdistää”, ”iestää” ja ”kytkeä” ollen samaa juurta kuin englannin verbi *yoke*. Tällä yleistermillä viitataan Intiassa uskonnollisiin tekniikoihin tai filosofisiin systeemeihin. Jooga ei siten käsitteenä kannata itsessään yksityiskohtaisia merkityksiä. Nykyajan globaalina ilmiönä se yhdistetään silti lähes yksinomaan intialaistaustaisiin harjoitteisiin, joihin kuuluu kehollisia asentoja (*āsana*) ja hengityksen säätelyä (*prānāyāma*) – toisinaan myös meditaatiota. Perinteisesti nämä harjoitteet ovat pyrkinet palvelemaan metafyyssisen pelastuksen saavuttamista, mutta yhä useampi harjoittaa joogaa vain liikuntaan ja hyvinvointiin liittyvin motiivein.

Koska jooga on suosittua ja usein myös liittyy henkisyys-teen, ei ole ihme, että joogan ja kristinuskon suhde puhuttaa. Tämän voi todeta kirjoittamalla Internetin hakukoneeseen ”Christian Yoga”, jonka myötä tulee valtava määrä osumia. Niitä tulee varsin runsaasti myös suomenkielisellä haulla ”kristillinen jooga”, jolloin vaihtoehtoisina hakuina tarjotaan sellaisiakin sanayhdistelmiä kuin ”joogan vaarat”, ”jooga on saatanasta”, ”kristillinen jooga Viikin kirkko”, ”hiljaisuuden joogareitti” ja ”kristilli-

nen jooga koulutus”.¹⁰⁸ Hakutulokset heijastelevat perinteisten ennakkoluulojen lisäksi sitä, että Suomen evankelisluterilaisen kirkon piirissä on viime aikoina ollut myönteisiä pyrkimyksiä ottaa joogaharjoitukset osaksi kristillistä spiritualiteettia. Esimerkiksi helsinkiläinen pastori Heli Harjunpää on kehittänyt erityistä ”hiljaisuuden joogaa” ja toteuttanut viime aikoina myös siihen liittyvää koulutusta.¹⁰⁹

Kristillinen jooga piirtyy mahdolliseksi, mutta sellaisen kehittäminen näyttäisi edellyttävän suopeaa mutta kriittistä suhtautumista hindulaisia joogaperinteitä kohtaan. Tämä on keskeinen tulos, kun tutustuu kahteen esimerkkiin kristinuskon ja joogan välisestä vuoropuhelusta.

Eteläintialainen lakimies Pandippedi Chenchiah voidaan lukea intialaisen kristillisen teologian suuriin pioneereihin.¹¹⁰ Hän oli syntyjään hindulainen brähmana, mutta kääntynytään nuorella iällä kristityksi hän pyrki tarkastelemaan hindulaisuutta myönteisesti uuden uskonsa valossa. Hän kirjoittikin 1940-luvulla joogasta hyvin innovatiivisen tulkinnan, johon haki tukea oman aikansa eteläintialaisista joogateorioista.¹¹¹ Tällaisia kehittivät esimerkiksi uushindulainen filosofi Sri Aurobindo ja Kumbakonamin joogakoulun perustanut Master C.V.V.

Uudet teoriat suhtautuivat kriittisesti perinteisen joogan maailmankielteisyyteen, korostivat valppautta ja näkivät ratkaisevan impulssin joogan tiellä tulevan harjoittelijan ulkopuolelta – eli heidän käsityksissään oli siis nähtävissä Jumalan armon korostaminen joogan tiellä. Näin jo hindulaisuudessa itsessään oli tapahtunut tietty muutos, joka vastasi Chenchiahin mukaan

sitä, miten Jeesus uudenlaisen ihmisyyden prototyypinä vaatii uudenlaista joogaa.

Chenchiah kutsui hahmottelemaansa kristillistä joogaa ”ikuisen elämän joogaksi” (*amrita yoga*) tai ”Pyhän Hengen joogaksi” (*parisuddha atma yoga*).¹¹² Pyhä Henki on kosminen energia, johon saadaan yhteys joogan välityksellä ja joka saa aikaan uudenlaisen valaistumisen sekä sisäisen ohjauksen. Kehollisuudella on tärkeä rooli harjoituksissa, joka tähtäävät puheen vaientamiseen ja Jumalan kuuntelemiseen. Chenchiah katsoi joogan kehollisuuden olevan myös valmistautumista apostoli Paavalin kuvaamaan ylösnousemustodellisuuteen, jossa katoavainen ruumis jää taakse ja tilalle saadaan uudenlainen ylösnousemusruumis.

Toinen esimerkki on ranskalainen benediktiinimunkki Jean-Marie Déchanet, joka kirjoitti pienimuotoisen klassikon aseman saaneen kirjan *Christian Yoga* (1960). Siinä hän hahmottelee oman kokemuksensa perusteella kristillistä joogaa. Kyse ei ole hänen mukaansa jo olemassa olevan joogan ”kristillistämisestä” vaan joogan tuomisesta kristillisen kontemplatiivisen elämän käyttöön.¹¹³ Tämä edellyttää joogan perinpohjaista irrottamista hindulaisesta viitekehyksestään ja sen asemoimista uudella tavalla osaksi kristinuskoa.

Déchanet katsoo, että kristillisen rukouselämän päämääränä ei ole itsensä etsiminen tai itsensä unohtaminen vaan kolmiyhteisen Jumalan tunteminen. Siksi hän esittää kirjassaan uudenlaisia asentoja, jotka eivät käänny sisäänpäin vaan suuntautuvat ulospäin kohti armoa. Joogan tavoitteena on vaientaa

aistimukset, toiveet ja intohimot, minkä myötä mieli hiljentyy: tällöin Jumalan Pyhä Henki voi tehdä itsensä kuulluksi. Harjoitteiden taustalla on Déchanetin mukaan tietoisuus siitä, että lunastus koskee koko inhimillistä eksistenssiä kehollisuus mukaan lukien.

Benediktiiniläiseen sääntökuntaan kuuluneen Déchanetin ajatusten perustalla voi nähdä katolisen periaatteen ”armo ei kumoa luontoa vaan täydellistää sen” (*gratia non tollit naturam sed perficit*). Vaikka Chenchiah oli protestantti, hänenkin teologiassaan vallitsi vastaava periaate: hindulainen traditio oli hänen mukaansa luonnollisen ihmisyiden huipentuma, jonka kristinusko uudistaa ja täydellistää. Myönteinen suhtautuminen inhimillisen kulttuurin saavutuksiin mahdollisti molempien kohdalla sen, että joogan voi omaksua osaksi kristillistä spiritualiteettia.

Entä miten ja millaisin ehdoin myös toinen suosittu itämaistaustainen tekniikka eli mindfulness voitaisiin omaksua osaksi kristillistä henkisyiden harjoittamista? Lähtökohtana on tällöin oletus, että mindfulness voi tuoda buddhalaisen viisauden hedelmiä kristittyjen käyttöön. Buddhalaisessa perinteessä, jos missään, on luodattu ihmismielen lainalaisuuksia ja sitä kautta todettu, miten levoton ihminen pohjimmiltaan on.

Ihmismielen levottomuuden totesi myös kirkkoisä Augustinus, joka näki ratkaisuksi levon löytämisen olemisen alkulähteessä eli Jumalassa, vaikka ei tähän tarkoitukseen mitään erityistä harjoitusta kehittänyt. Sen sijaan toinen kirkkohistorian suuri vaikuttaja, jesuiittajärjestön perustaja Ignatius de Loyola kehitteli 1500-luvulla henkisten harjoitusten menetel-

män, jonka tavoitteena on mielenliikkeiden tarkkaileminen ja sitä kautta todellisuuden havaitseminen kirkkaasti. Kurinalaisen rukousmietiskelyn myötä voi syntyä tarkkanäköisyys, joka auttaa arvioimaan omaa toimintaa itsekriittisesti ja näkemään Jumalan vaikutuksen ympäröivässä maailmassa.

Ignatianisessa spiritualiteetissa on syvällistä samankaltaisuutta buddhalaisuuden kanssa. Ratkaiseva ero on silti siinä, että Buddhan mukaan todellisuuden välitön havaitseminen on pysymättömyyden ja radikaalin keskinäisriippuvaisuuden ymmärtämistä, kun taas Ignatiukselle keskeistä oli ajatus Jumalan läsnäolosta kaikessa – pienimmistä asioista suurimpiin.

Tätä taustaa vasten ei yllätä, että teräviä teologisia näkökulmia suhteessa mindfulnessiin esittänyt srilankalainen Aloysius Pieris on jesuiitta, jolla on tohtorin tutkinto Sri Lankan yliopiston buddhalaisuuden opinnoista. Hänen mukaansa on olemassa kristillinen versio mindfulnessista, joka palautuu Raamattuun ja joka tulee löytää uudelleen kirkon elämässä. Se eroaa buddhalaisesta versiosta, koska näiden kahden uskonnon perusvisiot ovat radikaalisti erilaisia (joskin Pierisin teologian mukaan ne täydentävät toisiaan).

Kristillisen mindfulnessin lähtökohtana on heprealaiset kirjoitukset läpäisevä ajatus, jonka mukaan Israelin kansa muistaa Herran suuret teot ja vastaavasti Jumala muistaa kansansa. Raamatullisessa spiritualiteetissa on siksi kyse ”tietoisena olemisesta” (*being mindful*), mihin sisältyy Pierisin mukaan kaksi momenttia – ”muistaminen” (*recollection*) ja ”tunnistaminen” (*recognition*).¹¹⁴ Ensin mainittu viittaa siihen, miten Jumalan

pelastushistorialliset teot tulevat muistetaan ja miten ne sitä myötä tulevat todellisiksi nykyhetkessä. Tämän kautta avautuu jälkimmäinen ulottuvuus eli Jumalan äänen tunnistaminen ja kuuleminen nykyhetkessä.

Uudessa testamentissa esiintyy ajatus valppaudesta (kr. *nep-sis*), joka näkyy Jeesuksen eskatologisissa kehotuksissa valvoa ja tarkkailla aikojen merkkejä. Valppaus on tietoisuutta Jumalan teoista kaikissa asioissa ja kaikissa tilanteissa. Pierisin mukaan idän ortodoksinen traditio on säilyttänyt tämän valppauden ihanteen, jonka avulla syntyy ”erottelukykyinen persoona” (kr. *anthrōpos diakritikos*).¹⁵ Toisaalta myös läntisessä jesuiittaperinteessä pyritään henkisillä harjoituksilla juuri tällaiseen erottelukykyyn, joka mahdollistaa katkeamattoman Jumala-tietoisuuden ja siitä kumpuavan toiminnan.

Yhteiskunnalliseen aktiivisuuteen suuntautuneena jesuiittana Pieris pitää keskeisenä piirteenä kristillisessä mindfulnessissa köyhien muistamista. Määritelläänhan Jumala jo heprealaisissa kirjoituksissa Jumalaksi, joka ”muistaa” ja vapauttaa orjuutetun kansansa (2. Moos. 6:5, 20:2–3). Myös varhaisimmassa kristillisessä perinteessä korostetaan sitä, että köyhiä tulee muistaa (Gal. 2:10). Siksi Pierisin mukaan ”kaikkien niiden kohdalla, jotka väittävät olevansa Kristuksen seuraajia, kutsu olla tietoinen Jumalasta vastaa kutsua olla tietoinen köyhistä”.¹⁶

Kristillisen mindfulnessin tavoitteena ei ole vain todellisuuden havainnoiminen sellaisena kuin se on, vaan pyrkimyksenä on, että havaitsemisesta seuraa uudenlainen kriittinen tietoisuus ja pyrkimys muuttaa maailmaa. Toisaalta on tärkeää huomata,

että myös sosiaalieettisesti orientoituneet buddhalaiset näkevät asian juuri näin. Heidän mukaansa buddhalainen meditaatio on perusta, josta käsin syntyy uusi yhteisöllisesti merkityksellinen elämänasenne.

Samankaltaisista johtopäätöksistä huolimatta buddhalainen ja kristillinen ajattelutapa poikkeavat syvärakenteessaan toisistaan. Buddhalaisuus hylkää ajatuksen Jumalasta ja näkee todellisuuden pysymättömänä ja olemuksettomana kärsimyksenä, kun taas kristinusko perustuu uskolle Luoja-Jumalaan, jonka kautta koko maailma eksistoi ja joka haluaa armossaan uudistaa kosmoksen. Nämä kaksi suurta uskontoa kuitenkin kohtaavat sellaisessa kriittisessä tietoisuudessa, joka haastaa kulutusyhteiskunnan eetoksen – tämä kun pyrkii turruttamaan mielen, jotta se ei tarkkanäköisesti näkisi todellisuutta sellaisena kuin se on.¹¹⁷

Buddhalaista ja kristillistä mindfulnessia yhdistää ihanne olemassaolosta, joka on vapaa stressistä (*dubkha*). Esimerkiksi Jeesuksen vuorisaarna kuvaa pyhän huolettomuuden ja kiinnittymättömyyden asennetta, jossa on monia samankaltaisuuksia buddhalaisuuden ihanteiden kanssa. Molempien uskontojen mukaan egoon kiinnittyminen on este vapaudelle. Tämä sama ajatuskulku löytyy myös uushindulaisesta perinteestä, jonka mukaan valaistunut mieli ei enää kiinnity tämän maailman ulkoiisiin asioihin. Sisäinen vapaus ja itsekkyydestä luopuminen yhdistää eri uskontoja, vaikka metafysiset opit ovatkin hyvin erilaisia.

Oikea näkeminen voi synnyttää prosessin, jossa paljastuu minäkeskeisen haluamisen ja himoitsemisen perimmäinen ontous. Tällöin avautuu mahdollisuus uuteen visioon, joka on

vapautuksellinen ja johon kuuluu sympatia kaikkea elollista kohtaan. Erona buddhalaisuuteen, kristinusko näkee kaiken pysyvänä pohjavirtana Jumalan läsnäolon. Ja erona uushindulaiseen vedäntään kristinuskon mukaan Jumala kutsuu luotujaan ja asetuu heidän kanssaan vastavuoroiseen vuoropuheluun.

Onkin ilmeistä, että nykyisten henkisten virtausten keskellä voidaan tehdä kristillistä ”valaistumisen teologiaa”, jopa monesta eri tulokulmasta. Tämä onnistuu yksinomaan jo kristillisen tradition pohjalta nostamalla esiin sellaisia näkökulmia, jotka ovat unohtuneet. Mutta jos kristillinen traditio asetetaan vuoropuheluun aasialaisten uskonnollisten perinteiden kanssa, asetelmasta tulee vieläkin hedelmällisempi. Tällaista teologiaa on jo tehty paljonkin ja sitä tehdään yhä enemmän, vaikkakaan käsitettä ”valaistumisen teologia” sinänsä ei ole juurikaan käytetty.

Teologiassa tulee aina ottaa vakavasti toimintaympäristön uskonnollinen muutos. 2020-luvun Suomessa useimmille, jopa luterilaisen enemmistökirkon jäsenille, ”valaistuminen” on sopivampi ja ymmärrettävämpi ilmaus uskonnollisen pelastuksen kuvaamiseen kuin luterilaiseen perinteeseen kuuluva ”vanhurskauttaminen”, ja vastaavasti meditaatio saattaa jo olla rukousta tutumpi tapa kurottautua itsensä ulkopuolelle – tai ehkä paremmin sanoen itsensä syvimpään olemukseen, joka kristillisen tradition mukaan on Jumalan kuvana olemista. Raamatussa ja kristillisessä traditiossa on paljon enemmän aineksia hedelmälliseen vuorovaikutukseen idän uskonnollisen viisauden kanssa kuin on ehkä ymmärretty. Nyt on aika löytää nämä uudelleen.

**JYRI KOMULAINEN: VALAISTUMINEN
AIKAMME USKONNOLLISENA KIELENÄ**

82. Nattierin luokittelusta ks. Humes 2005, 56–57.
83. Ks. esim. Fields 1992; Clarke 1997; Goldberg 2010; Wilson 2014.
84. Campbell 1999, 40–44.
85. Partridge 2004, 62–68.
86. Carrette & King 2005, 87–122.
87. Goldberg 2010, 2–4.
88. Kassila 2018, 314–315, 318.
89. MTV3 Uutiset 2015.
90. Chopra 2009, 16–17.
91. Chopra 2009, 11, 68–69.
92. Chopra 2009, 137–200.
93. Harari 2018, 323–332.
94. Tweed 2002, 20.
95. Ks. Strong 2015, 41–42.
96. Ks. esim. Varma 2018, 82–88.
97. Seikkaperäisemmin esim. Strong 2015, 135–159, 257–290.
98. Compson 1996.
99. Ks. Hanh 1997.
100. Luterilainen perinne on ollut nihkeä jäsentämään inhimillistä kokemusta osaksi kristillistä uskoa, koska sisäisen kokemuksen sijasta on haluttu painottaa ulkoisia armonvälineitä eli sanaa ja sakramentteja. Pietistisissä herätysliikkeissä on kuitenkin painotettu joskus hyvin voimakkaasti yksilön uskon kokemusta, joten sikäli suomalaisen luterilaiseen perinteeseen on kuulunut omakohtaisuuden painotus. Tätä on kuitenkin ilmaistu sellaisella kielellä (esim. veri- ja morsiusmystiikka), joka ei enää ole ymmärrettävää myöhäismodernissa urbaanissa kontekstissa.

101. Komulainen 2007, 101–105; Haikarainen 2018, 325–326, 349–351.
102. Ks. Rissanen 1994.
103. Danker & Bauer 2000, 1074.
104. Esimerkiksi englannin kielessä on käytössä molemmissa yhteyksissä verbi *enlighten*, jota voidaan toki käyttää transitiivisesti tai intransitiivisesti, kun taas suomessa on kaksi erillistä sanaa ’valaista’ ja ’valaistua’.
105. Ks. Meslin 2005, 782.
106. Ks. Coward 2000, 111–113.
107. Hindulaisuuteen liittyen ks. esim. Komulainen 2020.
108. Google-haku 14.1.2020.
109. Ks. Harjunpää 2017.
110. Intialaisesta teologiasta ks. Komulainen 2004.
111. Chenchiah 1966.
112. Chenchiah 1966, 284.
113. Déchanet 1960, 17–18.
114. Pieris 2010, 43–44
115. Pieris 2010, 39.
116. Pieris 2010, 49.
117. Ks. esim. Sinaga (toim.) 2012.

- AMALADASS, ANAND (2018). Christian responses to yoga in the second half of the twentieth century. Teoksessa Karl Baier & Philipp A. Maas & Karin Preisendanz (toim.): *Yoga in Transformation. Historical and Contemporary Perspectives*. Göttingen: V&R unipress, 487–503.
- CAMPBELL, COLIN (1999). The easternisation of the West. Teoksessa Bryan Wilson & Jamic Cresswell (toim.): *New Religious Movements. Challenges and Response*. London & New York: Routledge, 35–48.
- CARRETTE, JEREMY & RICHARD KING (2005). *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.
- CHENCHIAH, PANDIPPEDI (1966). Christians and Yoga. Teoksessa D.A. Thangasamy: *The Theology of Chenchiah with Selections from his Writings*. Bangalore: The Christian Institute for the Study of Religion and Society, 260–288 (ilm. alun perin 1944).
- CHOPRA, DEEPAK (2009). *Kolmas Jeesus. Kristus jota ei voi sivuuttaa*. Suom. Arja Kantele. Turku: Sammakko (engl. alkuteos 2008).
- CLARKE, J. J. (1997). *Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought*. London & New York: Routledge.
- COMPSON, JANE (1996). The Dalai Lama and the world religions. A false friend? *Religious Studies* 32:2, 271–279.
- COWARD, HAROLD (2000). *Scripture in the World Religions. A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.

- COX, HARVEY (1979). *Turning East. The Promise and Peril of the New Orientalism*. London: Allen Lane.
- DANKER, FREDERICK WILLIAM & WALTER BAUER (2000). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Third Edition. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- DÉCHANET, J.-M. O.S.B. (1960). *Christian Yoga*. Käänt. Roland Hindmarsh. London: Search Press (ransk. alkuteos 1956).
- FIELDS, RICK (1992). *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*. Third Edition, Revised and Updated. Boulder, Colorado: Shambala.
- FORSTHOEFEL, THOMAS A. & CYNTHIA ANN HUMES (toim.) (2005). *Gurus in America*. Albany, NY: State University of New York Press.
- GOLDBERG, PHILIP (2010). *American Veda. From Emerson and the Beatles to Yoga and Meditation. How Indian Spirituality Changed the West*. New York: Harmony Books.
- GREY, CARMODY (2018). Mindfulness is being elevated into a form of secular salvation. *The Tablet*, 23 June 2018, 13.
- HAIKARAINEN, RAINE (2018). *Mystinen maestro. Seppo A. Teinosen pitkä pyhiinvaellus*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura & Kirjapaja.
- HANH, THICH NHAT (1997). *Elävä Buddha, elävä Kristus*. Suom. Tuula Saarikoski. Helsinki: WSOY (engl. alkuteos 1995).
- HARARI, YUVAL NOAH (2018). *21 oppituntia mailman tilasta*. Suom. Jaana Iso-Markku. Helsinki: Bazar (engl. alkuteos 2018).
- HARJUNPÄÄ, HELI (2017). *Hiljaisuuden tie. Kristillisiä joogaharjoituksia*. Helsinki: Kirjapaja.
- HUMES, CYNTHIA ANN (2005). Maharishi Mahesh Yogi. Beyond the TM technique. Teoksessa Thomas A. Forsthoefel & Cynthia Ann Humes (toim.): *Gurus in America*. Albany, NY: State University of New York Press, 55–79.
- KASSILA, TAAVI (2018). *Mestareita tapaamassa*. Helsinki: Viisas elämä.
- KOMULAINEN, JYRI (2004). Kristillistä teologiaa hindulaisella maa-perällä. Teoksessa Tiina Ahonen & Jyri Komulainen (toim.): *Teologian ilmansuuntia. Näkökulmia uskontulkintoihin Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa*. Helsinki: Gaudeamus, 21–79.
- (2007). Uskontojen kohtaaminen ja spiritualiteetti. Teologisia reuna-huomautuksia. Teoksessa Aku Visala (toim.): *Kirkko ja usko tämän päivän Suomessa*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura, 101–123.

- (2020). Kirkon missio ja Intia. Esimerkkinä katoliset sannyasit. Teoksessa Mari-Anna Auvinen & Jyri Komulainen (toim.): *Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 133. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus & Helsinki: Suomen Ekumeeninen Neuvosto, 247–270.
- MESLIN, MICHEL (2005). Baptism. Teoksessa Lindsay Jones (toim.): *Encyclopedia of Religion*. 2nd Edition. Vol. 2. Detroit: Thomson Gale, 779–783.
- MTV3 UUTiset (2015). Tietoisuus-guru Deepak Chopra neuvoo: Meditoi näin. <https://www.mtvuutiset.fi/artikkeli/tietoisuus-guru-deepak-chopra-neuvoo-meditoi-nain/5091178#gs.rswcp0> (luettu 14.1.2020).
- PARTRIDGE, CHRISTOPHER (2004). *The Re-Enchantment of the West*. Volume 1. *Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London & New York: T&T Clark.
- (2005). *The Re-Enchantment of the West*. Volume 2. *Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London & New York: T&T Clark.
- PIERIS, ALOYSIUS SJ (2010). Spirituality as Mindfulness. Biblical and Buddhist Approaches. *Spiritus* 10:1, 38–51.
- RAUTANIEMI, MATTI (2015). *Erakkomajoista kuntosalille. Miten jooga valloitti maailman*. Helsinki: Basam Books.
- RISSANEN, PAAVO (1994). Kirje valaistumisesta. *Teologinen Aikakauskirja* 99:4, 397–402.
- SINAGA, MARTIN L. (toim.) (2012). *A Common Word. Buddhists and Christians Engage Structural Greed*. LWF Studies 01/2012, April 2012. Minneapolis, MN: Lutheran University Press.
- STRONG, JOHN S. (2015). *Buddhisms. An Introduction*. London: One-World.
- TWEED, THOMAS A. (2002). Who is a Buddhist? Night-stand Buddhists and other creatures. Teoksessa Charles S. Prebish & Martin Baumann (toim.): *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia*. Berkeley: University of California Press, 17–33.
- VARMA, PAVAN K. (2018). *Adi Shankaracharya. Hinduism's Greatest Thinker*. Chennai: Tranquebar.
- WILSON, JEFF (2014). *Mindful America. The Mutual Transformation of Buddhist Meditation and American Culture*. Oxford & New York: Oxford University Press.