

Uskontotiede  
Maailman kulttuurien laitos  
Helsingin yliopisto

# **JUMALATTOMUUS JA HYVÄ ELÄMÄ**

**Ateistinen henkisyys vaihtoehtona  
monoteistiselle uskonnolle  
2000-luvun länsimaissa**

Mikko Sillfors

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Esitetään Helsingin yliopiston humanistisen tiedekunnan suostumuksella julkisesti tarkastettavaksi auditoriumissa XIV perjantaina 21. huhtikuuta 2017 klo 12

Copyright © 2017 Mikko Sillfors

ISBN 978-951-51-3090-7 (nid.)

ISBN 978-951-51-3091-4 (PDF)

Unigrafia

Helsinki 2017



## Tiivistelmä

Ateismin näkyvyys on 2000-luvun länsimaissa kasvanut osaltaan johtuen uskontokriittisen uusateismin noususta. Viime vuosina markkinoille on ilmestynyt myös ateistista henkistä vaihtoehtoa puolustavia kirjoja, kuten André Comte-Sponvillen *The Book of Atheist Spirituality* (2006), Greg M. Epsteinin *Good Without God* (2009), J. K. Fausnightin *Going Godless* (2010) sekä Alain de Bottonin *Religion for Atheists* (2012). Uusateistitkin ovat esittäneet vaihtoehtoja perinteiselle uskonnolle, esimerkiksi Richard Dawkins TV-dokumenttisarjassa *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) ja Sam Harris kirjassa *Waking Up* (2014). Edellä mainitut kuusi teosta muodostavat tutkimukseni aineiston.

Tässä tutkimuksessa tarkastelen kolmea aiheetta: ateismia, henkisyyttä ja erityisesti näiden kahden yhdistelmää, ateistista henkisyyttä. Tutkimukseni pääkysymys on: millaisia tekijöitä, uskontoasenteita ja arvoja 2000-luvun ateistinen henkisyys sisältää? Metodeinani ovat argumentaatioanalyysi, retorinen analyysi, asenneanalyysi sekä Schwartzin arvomalli. Ateismilla tarkoitan jumalattomuutta. Ihmiskunnan historiassa ateismi on todennäköisesti ollut harvinaista, mutta se on länsimaissa viime vuosisatojen aikana vähitellen yleistynyt. Nykytutkimuksen mukaan yksi keskeisistä ateismin suuntaan vievistä psykologisista tekijöistä on taipumus reflektiiviseen ajatteluun. Ateismin yleistymistä selittäviä sosiokulttuurisia tekijöitä ovat muun muassa vauraus, turvallisuus sekä arvojen muuttuminen individualistisemmiksi. Tarkastelen henkisyyttä yleisinhimillisenä ilmiönä, joka sisältää viisi keskeistä ulottuvuutta: 1) kokemukset ja tunteet, 2) moraalit, 3) elämäntutkimuksen, 4) merkityksellisyden sekä 5) harjoitukset ja sitoumukset. Ateistisella henkisyydellä tarkoitan henkisyyttä, joka on eksplisiittisesti ateistista. Ateistista henkisyyttä voidaan pitää länsimaissa viime aikoina yleistyneen sekulaarin henkisyuden yhtenä alakategoriana. Ateistisen henkisyuden edustajien käytänteet sekä asenteet uskontoja kohtaan ovat kuitenkin moninaisia.

Teoksissaan Dawkins ja Harris asennoituvat monoteistiseen uskontoon kriittisesti. Dawkins tarjoaa perinteisen uskonnon korvaajaksi järkeä ja tiedettä sekä Harris näiden ohella buddhalaisuutta ja meditaatiota. Sen sijaan de Bottonin teoksen asenne on uskontomyönteinen – siinä korostetaan kristillisten yhteisöllisten arvojen ja käytänteiden hyödyllisyyttä ja niiden siirtämistä sekulaariin nykykontekstiin. Comte-Sponvillen, Epsteinin ja Fausnightin teosten asenteet suhteessa uskontoon puolestaan ovat kaksijakoisia, sisältäen sekä uskontokriittisyyttä että uskontomyönteisyyttä. Comte-Sponvillen vaihtoehdossa perinteiselle uskonnolle korostuvat transsendenssikokemukset ja rakkaus, Epsteinilla humanistinen yhteisöllisyys ja yksilön sisäisen arvokkuuden lisääminen sekä Fausnightilla sisäisen rauhan ja merkityksellisyden löytäminen meditaation avulla. Karkeasti jaoteltuna Harris, Comte-Sponville ja Fausnight edustavat sisäänpäin suuntautuvaa ateistista henkisyyttä, jossa transsendenssikokemuksilla on keskeinen rooli. Sen sijaan Dawkins, de Botton ja Epstein edustavat ulospäin suuntautuvaa ateistista henkisyyttä, jossa painopiste on objektiivisessa maailmassa, yhteisöllisyydessä ja/tai yhteiskunnan ongelmien ratkaisemisessa. Kaikissa aineistoissa Schwartzin arvomallin arvoista korostuu itsensä ylittäminen, kuten universalismi ja hyväntahtoisuus. Kaikki myös painottavat arvona itseohjautuvuutta, joka on tyypillistä nykyiselle sekulaarille henkisyydelle – lukuun ottamatta de Bottonia, joka korostaa enemmän perinnettä ja yhdenmukaisuutta, jotka ovat tyypillisiä perinteisen uskonnon arvoja.

Tutkimus antaa ateistisesta henkisyudesta uutta tietoa sekä tarjoaa teoreettisia näkökulmia käsitellä tätä vähän tutkittua ilmiötä yksityiskohtaisemmin. Se myös mahdollistaa länsimaiselle nykykeskustelulle tyypillisen ateismin ja uskonnon välisen jännitteen purkamista.

**Summary** – *Godlessness and the Good Life: Atheist Spirituality as an Alternative to Monotheistic Religion in the 21<sup>st</sup> Century West.*

The visibility of atheism has increased in the 21<sup>st</sup> century West, partly due to the rise of New Atheism, a movement critical towards religion. Over the last few years, books which defend an atheistic spiritual option have appeared in the market as well, such as *The Book of Atheist Spirituality* (2006) by André Comte-Sponville, *Good Without God* (2009) by Greg M. Epstein, *Going Godless* (2010) by J. K. Fausnight, and *Religion for Atheists* (2012) by Alain de Botton. In addition, New Atheists have brought forth alternatives to traditional religion, for example, Richard Dawkins in his TV-series *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) and Sam Harris in his book *Waking Up* (2014). These six works are my research material.

In this study I examine three subjects: atheism, spirituality, and in particular the combination of these two, atheist spirituality. The main question of my research is what kind of factors, attitudes towards religion, and values are included in atheist spirituality in the 21<sup>st</sup> century. My methods are argument analysis, rhetoric analysis, attitude analysis, and Schwartz's value model. By atheism I mean godlessness. In the history of mankind, atheism has probably been rare, but in recent centuries in the West it has gradually become more common. According to current research, a reflective processing style is one of the key psychological factors that leads towards atheism. Socio-cultural factors which have an impact on the steady increase in atheism are, for example, wealth, security, and a change in values towards individualism. I regard spirituality as a universal human phenomenon which includes five key dimensions: 1) experiences and emotions, 2) morality, 3) view on life, 4) meaningfulness, and 5) practices and commitments. By atheist spirituality, I mean spirituality that is explicitly atheistic. Atheist spirituality can be seen as a subcategory of secular spirituality, which recently has become more common in the West. However, among the representatives of atheist spirituality, the practices as well as the attitudes towards religions are diverse.

In their works, both Dawkins' and Harris' attitudes towards monotheistic religion are critical. Dawkins offers reason and science as substitutes for traditional religion, and in addition to these, Harris introduces Buddhism and meditation. In contrast, in de Botton's work, the attitude towards religion is favourable – it emphasizes the usefulness of Christian communal values and practices and converts them to the current secular context. In turn, in the works of Comte-Sponville, Epstein, and Fausnight, the attitude toward religion is ambivalent, including both critical and favourable parts. As an alternative to traditional religion, Comte-Sponville highlights experiences of transcendence and love, Epstein emphasizes humanistic communality and self-dignity, and Fausnight underlines inner peace and meaningfulness through meditation. Roughly divided, Harris, Comte-Sponville, and Fausnight represent an inwardly oriented atheistic spirituality, where transcendent experiences have a key role. In turn, Dawkins, De Botton, and Epstein represent an outwardly oriented atheistic spirituality, where the focus is more on the objective world, communality, and/or solving the problems of society. In all the research materials, the self-transcendence values in Schwartz's model such as universalism and benevolence are highlighted. Everyone also emphasizes the value of self-direction, which is typical of current secular spirituality – except de Botton, who accentuates tradition and conformity more, which are typical values in traditional religion.

The study provides new information about atheistic spirituality and offers theoretical perspectives to examine this rarely studied phenomenon in more detail. It also enables disentangling the tension between atheism and religion typical of the current Western debate.

## Kiitokset

Olen usein tuntenut syvää kiitollisuutta noustessani portaita työhuoneeseeni Helsingin yliopiston uskontotieteen osastolle. Miten onnekas olenkaan saadessani tehdä väitöskirjaa haluamastani aiheesta, ateismista ja siihen liittyvästä henkisydestä! Muut työhuoneet vähitellen tyhjenevät, Helsingin ilta hiljenee, antaen tilaa edessäni nököttävän tietokoneen hurinalle. Mieli etsii, kokeilee, rakentaa, hylkää ja hyväksyy, käskee sormia kirjoittamaan, luo lauseita ja tuhoaa niitä. Joskus tutkimus tuntuu valmistuvan kuin itsestään, eräänlaisen hurmioituneen flow-tilan siivittämänä, jolloin koen tekeväni uskontotieteen merkkiteosta. Välillä taas kaikki tekemiseni tuntuu arvottomalta ja teennäiseltä ja työn valmiiksi saaminen näyttää mahdottomalta tehtävältä. Mutta nyt se on valmis. Ja päällimmäisin tunne, joka työstä itseleni nousee, on kiitollisuus. Siksi aivan ensimmäiseksi haluan ilmaista kiitokseni itse väitöskirjaprosessille, joka kaikkine oivalluksineen ja kipuiluineen antoi minulle arvokkaan ja aintukertaisen mahdollisuuden kasvaa.

Kiitos vanhemmilleni Raijalle ja Pekalle sekä heidän puolisoilleen, jotka ovat varauksettomasti tukeneet minua aina kaikissa tekemisissäni ja antaneet minun omaehtoisesti tulla juuri siksi, miksi olen halunnutkin. Samoin kiitos isovanhemmilleni, vaikka ette olekaan enää täällä. Ilman teidän tukeanne ja uskoanne minuun tuskin olisin päättänyt edes opiskelemaan yliopistoon. Kiitos myös siskoni Eija sekä Mika ja lapset, teidän naurunne on aina saanut unohtamaan tutkimustyön ja elämän vakavuuden.

Kiitos Valtakunnallinen teologian tutkijakoulu, josta saamani tutkijakoulupaikka mahdollisti pitkäaikaisen uppoutumisen väitöskirjatyöhön elämäntilanteessa, jossa olin jo miltei luopunut haaveesta opiskella tohtoriksi. Kiitos myös Helsingin yliopisto sekä Ella ja Georg Ehrnroothin säätiö, joilta saamani rahoitukset auttoivat väitöskirjan loppuunsaattamista. Eikä sovi unohtaa kiittää myöskään Helsingin keskustan etnoravintoloita, joiden erinomaiset kasvisruokabuffetit auttoivat pitämään yllä tutkimustyön vaatimaa reflektiivistä ajattelua vuodesta toiseen.

Erityiskiitos ohjaajalleni dosentti Heikki Pesoselle, joka jaksoi sinnikkäästi lukea ja kommentoida käsikirjoitusta sen jokaisessa vaiheessa. Kiitos myös vastaavalle ohjaajalleni professori René Gothónille kaikesta kannustuksesta ja avusta yliopisto-opiskelujen sekä väitöskirjaprosessin aikana. Lisäksi suuret kiitokset Ville Husgafvelille, Roosa Haimilalle sekä työni esitarkastajille, joiden ansiokkaat kommentit työn loppuvaiheessa veivät tekstiä vielä yhden harppauksen eteenpäin. Ylipäänsä kiitos koko Helsingin yliopiston uskontotieteen osaston väki – Tuula, Riku, Terhi, Teemu(t), Maija, Mitra, Hanna, Outi, Nina, Helena, Jari, Alexandra, Essi, Aila, Johanna, Minja, Elisa, Julia, Reeta, Heidi, Katri ja monet muut. Teidän kanssanne saatoin aina jakaa ongelmia, oivalluksia ja iloja. Kiitos myös kaikki uskontotieteen jatko-opiskelijoiden seminaariryhmäläiset sekä konferenssikollegat, joiden kanssa olen voinut vaihtaa näkemyksiä tutkimustyöstä. Kuten kaikki tiedämme, tutkimuksen tekeminen on viime kädessä aina ryhmätyötä, ja ilman vertaistukeanne tutkimuksestani olisi tullut vain kalpea aavistus siitä, mitä työstä lopulta tuli.

Kiitos Nina, Roosa ja Suv, rakkaudestanne ja moninaisesta tuestanne. Kiitos Tomppa, Arto ja Pirita, Ari ja Annamaija, Sari, Maija ja Harri, Saiki ja Riina, Santtu ja Liisa, Jenni, Hannu

ja Tuule, Raiski ja Riitta, Karo ja Keijo, Marisa ja Mika, Jenni ja Olli, Anne, Jari, Mario, Mauri, Marisel, Mikko, Tuula, Enni, Matias, Jenna, Maija, Rania, Sara, Helmi, Karoliina sekä muut vanhat ja tuoreemmat ystäväni, joiden kanssa vietetty vapaa-aika on auttanut latautumaan ja jaksamaan työssäni. Kiitos myös Erkki ja Leena, jotka olette tarjonneet minulle luonnonrauhaisan, väitöskirjatyöskentelylle sopivan kodin Sipoosta, sekä zen-mestarit Rocky ja Papu, joiden kissaseurasta olen saanut kodissani nauttia. Lisäksi kiitos bändikaverit Marko, Antti, Jukka ja Dáithí sekä muut musisointikaverit- ja ryhmät, joiden kanssa laulaminen, soittaminen ja elämän juhlistaminen on suonut juuri sopivaa vastapainoa älylliselle tutkimustyölle. Teidän kaikkien kanssa olen oppinut, että elämän makein hedelmä kypsyy monipuolisesta itsensä toteuttamisesta ja ihmisyyden eri puolien välisestä sopusoinnusta. Ei ole olemassa suurempaa kuin elämä, eikä elämässä suurempaa kuin rakkaus – ja musiikki.

Lämpimät kiitokset kaikille auttajilleni, myös niille, joita en tässä ole erikseen nimeltä maininnut. Teitä on ollut paljon. Tämä työ on teille omistettu. God only knows what I'd be without you!

Sipoossa, auringon laskiessa tai maan pyöriessä  
Ystävänpäivänä 14.2.2017

Mikko Sillfors

# SISÄLLYSLUETTELO

<b>I</b>	<b>JOHDATUS TUTKIMUSAIHEESEEN</b>	<b>1</b>
1	JOHDANTO	2
1.1.	Tutkimusaihe ja tutkimuskysymykset	2
1.2.	Aiempi tutkimus	8
1.3.	Tutkimusaineistot ja tutkimusmenetelmät	12
1.3.1.	Aineistot ja niiden rajaus	12
1.3.2.	Argumentit, retoriikka ja asenteet	17
1.4.	Tutkimuksen uskontotieteellinen asemointi, yhteiskunnallinen merkitys ja tutkijapositioni	20
<b>II</b>	<b>ATEISMI KÄSITTEELLISENÄ JA HISTORIALLISENA ILMIÖNÄ</b>	<b>25</b>
2	ATEISMIN KÄSITE JA LUOKITTELU	26
2.1.	Ateismin määritelmä	26
2.2.	Ateismista tehtyjä luokitteluja	29
2.3.	Ateismin luokittelu tässä tutkimuksessa	31
2.3.1.	Filosofinen ateismi	31
2.3.2.	Käytännöllinen ateismi	34
3	ATEISMIN ALKUPERÄ JA YLEISTYMINEN: HOLISTINEN HYPOTEESI	38
3.1.	Kognitiivinen uskontotiede (a)teismin alkuperäteorioiden lähtökohtana	38
3.2.	Ihmisen biokulttuurinen kehittyminen uskonnolliseksi olennoksi	39
3.3.	Kaksoisprosessointiteoria – ihmisen kaksi mieltä	42
3.4.	Ihmisen lajityypilliset intuitiiviset taipumukset – teismin siemenet	43
3.5.	Psykologinen temperamentti- ja persoonallisuustyyppi – yksilöä ateismille altistavat ominaisuudet	45
3.6.	Ympäristö ja sosiokulttuuri – kuinka ateismin yleistyminen mahdollistuu	47
4	ATEISMIN JA NATURALISMIN HISTORIA	50
4.1.	Akseliaika – julkisen naturalismin ja ateismin ensimerkit	50
4.2.	Uusi aika ja modernin ateismin alkuvaiheet: 1400–1650	56
4.3.	Käytännöllinen ateismi valistusajalla: 1650–1800	58
4.4.	Kuinka ateismista tuli normaalia: 1800–1900-luvut	63
4.4.1.	Uskonnollis-skientistinen ateismi	64
4.4.2.	Yhteiskunnallis-humanistinen ateismi	65
4.4.3.	Tieteellinen ateismi	68
4.4.4.	Eksistentiaalinen ateismi	70
4.5.	Yhteenveto ateismin historiasta: onko ateismi luonnollista?	71



5	UUSATEISMI JA ATEISMIN NÄKYVYYS 2000-LUVULLA	74
5.1.	Uusateismi ilmiönä	74
5.2.	Uusateistien pääargumentit	76
5.3.	Uusateismin herättämät (vasta)reaktiot ja ateismin näkyvyys	79

### **III LÄNSIMAISET ARVOT JA NIIDEN SUHDE ATEISMIIN, HENKISYYTEEN JA USKONTOON** **83**

6	MAALLISTUMINEN, SCHWARTZIN ARVOMALLI JA ARVOJEN MUUTOS	84
6.1.	Taustakonteksti: länsimaiden maallistuminen sekä individualismi	84
6.2.	Arvojen luonne Schwartzin arvoteoriassa	87
6.3.	Schwartzin arvomalli	88
6.4.	Arvojen muutos ja muutokseen vaikuttavia tekijöitä	93
7	HENKISYYDEN KÄSITE SUHTEESSA USKONTOON LÄNSIMAISISSA	98
7.1.	Henkisyden ja uskonnon sumeat käsitteet	98
7.2.	Henkisyden ja uskonnon käsitteiden suhde toisiinsa	100
7.3.	Sekulaarin henkisyden ja uskonnollisen hengellisyden erottelu	105
8	TEORIOITA HENKISYYDEN ALKUPERÄSTÄ JA LUONTEESTA SEKÄ HENKISYYDEN YHTEYS ATEISMIIN	113
8.1.	Henkisyys positiivisiin emootioihin liittyvänä ominaisuutena	113
8.2.	Ihmisen universaali kyky transsendenteihin kokemuksiin ja moraaliin	114
8.3.	Tarve etsiä (perimmäistä) merkitystä ja elämäkatsomusta	119
8.4.	Ateistisen henkisyden ulottuvuuksien luokittelu sekä sisäisten piirteiden ja painotusten erottelu	122

### **IV ATEISTISEN HENKISYYDEN ULOTTUVUUDET TUTKIMUSAINEISTOSSA** **125**

9	ELÄMÄNKATSOMUKSEN ULOTTUVUUS	126
9.1.	Asennoituminen uskuntoon ja henkisyteen	127
9.1.1.	Uskontokriittinen ateismi	127
9.1.2.	Uskontomyönteinen ateismi	132
9.1.3.	Uskuntoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi	134
9.2.	Maailmankuva ja ihmiskäsitys	144
9.2.1.	Uskontokriittinen ateismi – materialismi, tiede ja kaiken ykseys	144
9.2.2.	Uskontomyönteinen ateismi – ihminen tarvitsee ulkoapäin ohjausta	149
9.2.3.	Uskuntoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi – tiede, evoluutio ja humanismi	153
9.3.	Yhteenveto	162

10	MORAALINEN ULOTTUVUUS	163
10.1.	Uskontokriittinen ateismi – empatia ja ihmisen luontainen hyvyys	163
10.2.	Uskontomyönteinen ateismi – uskonto luo moraalisen ilmapiirin	168
10.3.	Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi – moraalinen autonomisuus ja suhteellisuus	172
10.4.	Yhteenveto	182
11	MERKITYKSELLISYYDEN ULOTTUVUUS	183
11.1.	Uskontokriittinen ateismi – maailmaan osallistuminen, tietoisuus ja tiede	183
11.2.	Uskontomyönteinen ateismi – yhteisöllisyys, veljeys ja instituutiot	187
11.3.	Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi – arvokkuus, rakkaus ja elämän monimuotoisuus	193
11.4.	Yhteenveto	203
12	KOKEMUS- JA TUNNEULOTTUVUUS	205
12.1.	Uskontokriittinen ateismi – awe, rajaton rakkaus ja minättömyys	205
12.2.	Uskontomyönteinen ateismi – egottomuus, rakkaus ja yhteisöllisyys	208
12.3.	Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi – rauha, ilo ja ykseys	210
12.4.	Yhteenveto	215
13	HARJOITUKSEN JA SITOUMUKSEN ULOTTUVUUS	217
13.1.	Uskontokriittinen ateismi – meditaatio ja vapautuminen kärsimyksestä	217
13.2.	Uskontomyönteinen ateismi – yhteisörituaalit, temppelit ja taide	223
13.3.	Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi – taide, yhteisörituaalit, meditaatio, luonto ja terveys	226
13.4.	Yhteenveto	234
<b>V YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSET</b>		<b>235</b>
14	TUTKIMUKSEN TULOKSET JA POHDINTA	236
14.1.	Ateismi ja henkisyys ilmiönä	236
14.2.	Ateistinen henkisyys aineistossani	239
14.3.	Lopuksi: tutkimuksen merkityksestä	245
<b>Lähteet</b>		<b>253</b>
<b>Kirjallisuus</b>		<b>254</b>

## **Kaaviot**

Kaavio 1: Tutkimuksen keskeinen sisältö	7
Kaavio 2: Käyttämäni ateismin luokitus	36
Kaavio 3: Schwartzin (2012) malli arvojen yleismaailmallisesta rakenteesta	89
Kaavio 4: Selvamin (2013) joko/tai-malli	101
Kaavio 5: Selvamin (2013) sekä/että-mallit 1 ja 2	101
Kaavio 6: Selvamin (2013) vuorovaikutteisuus-malli (sekä/että-malli 3)	102
Kaavio 7: Henkisyiden suhde uskontoon ja sekulaariin tutkimuksessani	103
Kaavio 8: New agen edustajien, katolilaisten ja uskonnottomien arvot (Farias & Lalljee 2008)	106
Kaavio 9: Pakanoiden, uskonnottomien ja kristittyjen arvot (Lassander 2014)	106
Kaavio 10: Sekulaarin henkisyiden ja uskonnollisen hengellisyyden sijoittuminen Schwartzin arvomalliin	108
Kaavio 11: Sekulaarin henkisyiden ja uskonnollisen hengellisyyden erottelu	111
Kaavio 12: Ateistisen henkisyiden viisi ulottuvuutta	123
Kaavio 13: Ateistisen henkisyiden sisäisten piirteiden ja painotusten erottelu	124
Kaavio 14: Ateistisen henkisyiden piirrekaavio ja aineistoni ateistien sijoittuminen siihen	242



# **I JOHDATUS TUTKIMUSAIHEESEEN**

# 1 JOHDANTO

## 1.1. Tutkimusaihe ja tutkimuskysymykset

*Yksi sukupolvi häipyi, toinen tulee perässä. [...]*

*He eivät palaa kertomaan nykyisestä olotilastaan. [...]*

*Joten käytä aikasi ilolla äläkä väsytä itseäsi elämällä!*

*Kukaan ei ota mitään täältä mukaansa, eikä kukaan lähtenyt voi tulla tänne takaisin.*

– Egyptiläinen laulu noin vuodelta 2100 eaa.<sup>1</sup> (Lainaus Stephens 2014, 16.)

*Jumalaa tuskin on olemassa. Lopeta siis murehtiminen ja nauti elämästä.*

– Ateistinen globaali bussimainoskampanja vuonna 2009

Ateistisilla mainoksilla varustetut linja-autot tulivat ihmisille tutuiksi vuonna 2009. Tämä Britanniasta 14 maahan levinnyt bussimainoskampanja<sup>2</sup> – jolle antoi kasvonsa brittiläinen biologi ja uusateisti Richard Dawkins – heijastaa 2000-luvulla voimistunutta yhteiskunnallista keskustelua uskonnosta ja ateismista. Kampanja oli ateistien vastine aiempaan kristittyjen bussimainoskampanjaan, joka sisälsi linkin internet-sivustolle, jossa kaikkien eikristittyjen kerrottiin palavan ikuisesti helvetissä. Huomiota herättävää ateistien kampanjassa oli se, ettei siinä pelkästään mainostettu ateismin todenperäisyyttä, vaan tuotiin myös esiin ateismin arvokkuutta: ateistit voivat nauttia elämästä ilman pelkoa syntejä tarkkailevasta kaikkitietävästä tuomarista. Ateistien kampanja voidaan nähdä osana laajempaa pyrkimystä paitsi käännyttää ihmisiä ateismiin myös muodostaa ateisteista kuvaa onnellisina ihmisinä sekä luoda yhtenäisyyttä ateistien välille. (Ks. LeDrew 2014, 59; Tomlins 2016, 82–92.)

Alun lainauksissa Egyptistä ja Britanniasta – joiden välillä on aikaa yli 4000 vuotta – puhutaan yksilöllisesti saavutettavasta onnesta nykyhetkessä ilman, että ihmisen kannattaa miettiä tuonpuoleisia asioita. Tutkimuksessani keskityn juuri tähän yliluonnollisesta uskonnosta irrottautuvaan ajatteluun, Throwerin (1980) termein ”vaihtoehtoiseen perinteeseen”, joka on kulkenut uskontojen hallitseman ihmiskunnan historiassa enimmäkseen hiljaisena ja usein myös tarkoituksella vaiennettuna. Silti ateistien ja teistien välinen väittely jumalaa<sup>3</sup> koskien on jatkunut jo vähintäänkin antiikin ajoista lähtien. Väittelyssä keskeisiä kiistanaiheita ovat olleet paitsi se, onko jumalia olemassa, myös se, voidaanko ilman jumalia ja uskontoa elää moraalista<sup>4</sup> ja hyvää elämää. Aina valistusajalle asti Euroopassa yleisesti ajateltiin,

---

<sup>1</sup> Historioitsija Mitchell Stephens esittää, että kyseinen laulu on mahdollisesti varhaisin säilynyt uskontojen totuuksia epäilevä dokumentti – vaikkei se olekaan eksplisiittisesti ateistinen. Laulu on kirjoitettu ilmeisesti faarao Intefille hänen kuoltuaan noin vuonna 2100 eaa. Stephens tulkitsee laulun osoittavan skeptisyyttä vallitsevaan egyptiläiseen uskemukseen, jonka mukaan faaraot menivät taivaaseen ja elivät ikuisuuden yhdessä jumalien kanssa, koska laulussa keskitytään nimenomaan maanpäälliseen elämään ja siitä iloitsemiseen, eikä tulevaan elämään taivaassa. (Stephens 2014, 13–16.)

<sup>2</sup> Mainoskampanjan ideoi komediakäsikirjoittaja Ariane Sherine ja sen alkuperäinen muoto oli ”There’s Probably no God. Now Stop Worrying and Enjoy Your Life.” Kampanja toteutettiin myös Kanadassa, Yhdysvalloissa, Alankomaissa, Suomessa, Kroatiassa, Ruotsissa, Saksassa, Espanjassa, Venäjällä, Brasiliassa, Australiassa, Uudessa-Seelannissa, Irlannissa ja Italiassa. (Ks. Tomlins 2016, 91.)

<sup>3</sup> Tutkimuksessani kirjoitan kielisuositusten mukaisesti jumalan pienellä alkukirjaimella paitsi viitattessani juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin Jumalaan.

<sup>4</sup> Sana moraaliksi on johdettu latinan sanasta *mos*, jolla tarkoitetaan tapaa. Moraalilla viitataan yhteisöissä käytössä oleviin arvostuksiin, käyttäytymissääntöihin ja käsityksiin, jotka koskevat hyvää ja pahaa. Moraalin alueelle liittyvät myös kysymykset velvollisuuksista ja vastuusta sekä siitä, mitkä asiat yhteisössä on sallittuja ja kiellettyjä. Sanaa etiikka käytetään arkipuheessa usein synonyymina moraalille,

että ateismi johtaa moraalittomuuteen ja ettei hyvää yksilöllistä ja yhteisöllistä elämää voida rakentaa ilman teististä uskontoa. (Ks. Spencer 2014, 63–67.)

Jumalauskoa eli teismiiä voidaanakin pitää ihmiskunnan historiaan kenties eniten vaikuttaneena yksittäisenä uskomuksena. Käsitys maailmaan vaikuttavasta persoonallisesta jumalasta (tai useista) liittyy lähes kaikkien tiedettyjen kulttuurien<sup>5</sup> elämään. Ylipäänsäkin kulttuureja näyttää hallinneen uskonnollinen dualistinen<sup>6</sup> elämäntäätös<sup>7</sup>, usko aineettomiin, yliluonnollisiin olentoihin sekä sieluun ja kuolemanjälkeiseen elämään. Läpi tunnetun historian (teistisen) uskonnon kautta on esimerkiksi selitetty ilmiöitä, tuotettu lohtua kärsimyksen keskellä, perusteltu moraalialia, suoritettu rituaaleja ja luotu yhtenäisyyttä. Toisaalta (teistisellä) uskonnolla on myös voitu erottaa muista yhteisöistä tai oikeuttaa valloituksia, sotia, syrjintää ja väkivaltaa. Nykyäänkin suurin osa maailman ihmisistä uskoo kyselytutkimusten mukaan jumaluuksiin tai yliluonnolliseen ja uskonnolla on merkittävä rooli myös nyky-yhteiskunnissa. (Ks. Hutcheon 1996, 1–5; Gervais 2013; Gervais & Najle 2015, 327; Sjöblom 2007, 293; Diamond 2013 [2012], 403; Anttonen 2010, 40; de Cuéllar et al. 1998, 71.)

Vaikka uskonto ja yliluonnollinen maailmankuva ovat hallinneet tunnettua maailmanhistorialia, viime vuosisatoina ateismi, naturalismi ja uskonnottomuus<sup>8</sup> ovat länsimaissa<sup>9</sup> nousseet vähitellen yhä merkittävämmiksi aatteellisiksi tekijöiksi. Tätä muutosta ovat todennäköisesti mahdollistaneet useat toisiinsa kietoutuvat sosiokulttuuriset tekijät, kuten vauraus (ks. luku 3.6.) sekä arvomaailman muuttuminen individualistisemmaksi (ks. luku 6). Näkyvin ateistinen ilmiö on viime vuosina ollut uusateismi, jonka mukaan (monoteistiset) uskonnot ovat opeiltaan virheellisiä, moraaliltaan vanhanaikaisia ja ihmiskunnalle haitallisia tai jopa vaarallisia. Uusateistien teoksista on tullut myyntimenestyksiä ja osittain juuri uusateismin näkyvyyden myötä ateismista on tullut kiihkeä keskustelunaihe. Uusateismi on myös lisännyt uskonnonvastaisuutta esimerkiksi Länsi-Euroopan metropoleissa uskonnottomien ja koulutettujen nuorten aikuisten keskuudessa. (Ks. Ribberink et al. 2013.)

Ateismi käsitteenä yhdistetäänkin usein uskontokriittisyyteen<sup>10</sup>, mutta määritelmällisesti ateismi ei ole vastinpari uskonnolle, vaan teismille. Ateismilla tarkoitetaan yksinkertaistaen

---

mutta tieteellisessä kielenkäytössä etiikka eli moraalifilosofia tarkoittaa sitä filosofian osa-alueetta, jonka tutkimuskohteena on moraalialia ja siitä käytävä keskustelu. (Pietarinen & Launis 2002, 42–45.)

<sup>5</sup> Kulttuurialia tarkoitan yleisesti ottaen jotakin ihmisen tekemää tai ilmaisemaa asiaa (erotuksena luonnosta, johon ihminen ei ole koskenut) ja tarkemmin jonkin yhteisön piirissä omaksuttua elämäntapaa ja maailmankäätösä (ks. Kupiainen & Sevänen 1996, 7; Alasuutari 1996, 33). En silti tarkoita, että kulttuurit olisivat selkeitä kokonaisuuksia. Eri kulttuurien välillä on usein päällekkäisyyksiä ja yhteyksiä etenkin nykyisessä globalisoituvassa maailmassa, eikä samojen kulttuurien sisälläkään yleensä olla yksimielisiä ihmiselämään liittyvistä kysymyksistä. Ylipäänsä kulttuurit ovat harvoin homogeenisiä yksikköjä, vaan ne voivat sisältää useita esimerkiksi uskonnollisia tai etnisiä alakulttuureja. Kulttuureja on siten vaikea määrittellä tai rajata tarkasti. (Ks. de Cuéllar et al. 1998, 36.)

<sup>6</sup> Dualistisella tarkoitan maailmankuvallista käsitystä, jossa todellisuuden ajatellaan sisältävän kaksi itsenäistä substanssia: hengen (kuten jumalan tai sielun) ja materian.

<sup>7</sup> Elämäntäätöksen käsitettä käytetään joskus synonyymina maailmankuvalle ja maailmankäätösä. Filosofisesti ne voidaan silti erottaa toisistaan siten, että maailmankuva sisältää henkilön käsitöksen todellisuuden luonteesta (ontologia) ja maailmankäätösä lisäksi epistemologialia periaatteita (mikä on paras tapa hankkia tietoa todellisuudesta) ja henkilökohtaisempia normatiivisia näkemyksiä (moraalialia koodisto). Elämäntäätösä kattaa edellisten lisäksi myös toiminnallisia ulottuuksia, joiksi vaikkapa henkisyyden harjoittaminen voidaan laskea. (Ks. Niiniluoto 1984, 86–87.)

<sup>8</sup> Uskonnottomuudella tarkoitan kuulumattomuutta organisoituun uskontoon ja uskonnottomalla tarkoitan ihmistä, joka pitää itseään uskonnottomana (ks. myös Brown 2013).

<sup>9</sup> Tarkoitan länsimailla lähinnä Euroopan maita, Yhdysvaltoja, Kanadaa, Australiaa ja Uutta-Seelantia.

<sup>10</sup> Uskontokriittikillä tarkoitan uskonnon oppien tai käytäntöjen arvostelemista. Ateismi ja uskontokriittikki ovat eri asioita, eikä niiden tarvitse yhdistyä toisiinsa. On olemassa esimerkiksi uskontomyönteistä ateismialia, jossa uskontoa pidetään hyödyllisenä (ks. Sillfors & Ronikonmäki 2013, 438–442).

jumalattomuutta ja ateistilla henkilöä, joka ei usko jumaliin (ateismin ja naturalismin määritelmästä tarkemmin ks. luku 2.1.). (Ks. Bremmer 2007, 19–22; Palmer 2012, 13–14.) Silti, aivan kuten teismiin, ateismiin voi liittyä monia erilaisia näkemyksiä, asenteita, arvoja ja toimintoja – myös uskontokriittisiä. Tutkimukseni tuo esiin juuri ateismin erilaisia ilmeneismuotoja sekä ateistien erilaisia asenteita monoteististä uskontoa kohtaan.

Käsittelen työssäni ateismin ja naturalismin ohella myös teismiiä, uskontoa, uskonnottomuutta ja sekularisaatiota<sup>11</sup>. Teismi ja uskonto liittyvät länsimaissa usein toisiinsa teismien ollessa monoteististen uskontojen opillinen ydin. Uskonto on kuitenkin teismiiä kompleksisempi ja vaikeammin määriteltävä ilmiö, joka voi sisältää esimerkiksi rituaalisia, myyttisiä ja institutionaalisia ulottuvuuksia (ks. luku 7). Kaikki uskonnolliset ihmiset eivät ole teistejä ja on olemassa myös ei-teistisiä uskontoja, kuten jainalaisuus tai buddhalaisuus, joissa hylätään ajatus luojajumalasta. Aivan kuten teismi ja uskonto, myös ateismi ja uskonnottomuus liittyvät usein toisiinsa, vaikka ne ovatkin eri asioita. Länsimaissa ateistit ovat monesti uskonnottomia eli ihmisiä, jotka eivät kuulu organisoituun uskuntoon tai pitävät itseään uskonnottomina. Kuitenkaan ateismia ja uskonnottomuutta ei voida samaistaa toisiinsa, koska vain osa uskonnottomista on ateisteja. Ylipäänsäkään ateismi ei poissulje uskonnollisuutta eikä välttämättä edes yliluonnollista, koska periaatteessa ateisti voi uskoa vaikkapa sieluun ja jälleensyntymään tai kummituksiin ja muihin vastaaviin henkiolentoihin. (Ks. Mahlamäki 2013, 448–452; Bullivant 2013; Brown 2013.)

Uskonnottomien ja ateistien määriin mittaaminen kyselytutkimuksilla voi olla ongelmallista.<sup>12</sup> Saatavilla olevien tilastojen mukaan uskonnottomuus ja ateismi ovat kuitenkin tietysti länsimaissa varsin yleisiä ilmiöitä. Esimerkiksi joissakin maissa on enemmän uskonnottomia kuin uskonnollisia – kuten Tšekissä (uskonnottomia 48 % ja uskonnollisia 20 %) ja Australiassa (uskonnottomia 48 % ja uskonnollisia 37 %). Uskonnottomuus näyttää liittyvän erityisesti vaurastukseen: vauraissa maissa uskonnollisuus on vähäisempää. (WIN 2012, 1–7; myös Sztajer 2012, 60.) Samoin jumalausko on joissain maissa varsin harvinaista. Persoonalliseen Jumalaan uskoo itäisessä Saksassa vain 8.2 %, Tšekissä 16.1 %, Ranskassa 18.7 % ja Ruotsissa 19.1 % ihmisistä (Smith 2012). Jopa Yhdysvalloissa – länsimaaksi poikkeuksellisen uskonnollisessa maassa – on 2000-luvulla havaittu huomattava käänne uskonnottomuuden ja ateismin suuntaan: uskonnottomia on noin 20 % ja ateisteja noin 10 % (Zuckerman 2012, 3). Jumalaukseen vaikuttavia tekijöitä näyttäisivät globaalisti olevan muun muassa ikä, asuinpaikka, sukupuoli ja koulutus. Ateismi on yleisintä nuoremmassa ikäluokissa. Suuret kaupungit ovat yleensä väestöltään maaseutua ateistisempia.<sup>13</sup> Samoin miehet ovat globaalisti naisia ateistisempia, vaikkakin prosentit vaihtelevat, esimerkiksi Ukrainassa ateisteista 77 % on miehiä, kun taas Ranskassa ja Saksassa 57 %.<sup>14</sup> Lisäksi mitä korkeampi koulutus, sen

<sup>11</sup> Sekularisaatiolla eli maallistumisella tarkoitetaan uskonnon ja valtion eroa tai uskonnon vaikutuksen vähenemistä yhteiskunnassa ja/tai yksilöiden elämässä (ks. myös Taira 2014a, 38–39).

<sup>12</sup> Esimerkiksi kysymysten muotoilu, matalat vastausprosentit ja/tai valtioiden poliittis-uskonnolliset ilmapiirit aiheuttavat tutkimustulosten epävarmuutta. Ihmiset harvoin eksplisiittisesti myöntävät kannattavansa yleisen mielipiteen vastaista näkemystä, vaikka sisäisesti kannattavaisivatkin sitä. Siten vaikkapa Kiinassa jumalaan uskovallakin on painetta vastata olevansa ateisti, kun taas teistisissä maissa tilanne on päinvastainen. Lisäksi stereotyyppiset käsitykset ateisteista voivat vaikuttaa vastauksiin ja monet, jotka eivät usko jumaliin (eli määritelmällisesti ateistit), eivät itse määrittele itseään ateistiksi. (Ks. Zuckerman 2007, 47–48; Mahlamäki 2013, 446–450; Gervais & Najle 2015, 333.)

<sup>13</sup> Esimerkiksi Reykjavíkissa kristityiksi identifioituvia on 56.2 % ja ateisteiksi identifioituvia 31.4 %, kun taas Reykjavíkin ulkopuolella 77–90 % identifioituu kristityiksi ja 7.1–18 % ateisteiksi (IM 2015).

<sup>14</sup> Suomessa ateisti on tyypillisimmin mies (noin 70 %), nuori aikuinen, naimaton, kaupunkilainen, poliittisesti enemmän vasemmalla ja arvoiltaan liberaali (hyväksyy homoliitot, abortit yms.) (Taira 2012). Ateismi on yleistynyt viime vuosina myös Suomessa. Kirkon tutkimuskeskuksen (2012) mukaan



todennäköisemmin ihminen on eksplisiittinen ateisti. Tämä viittaa siihen, että ateismi ainakin osaksi opitaan yliopistoympäristöstä. (Ks. Smith 2012, 1–6; Ruse 2015, 61–63; Mahlamäki 2013, 446, 455; Taira 2012.)

Ateismin ja uskonottomuuden yleistymisen tietyissä vauraissa länsimaissa ei silti tarkoitata ateistien ja uskonottomien määrien kasvavan globaalilla tasolla; päinvastoin kehitysmaiden suuren syntyvyyden johdosta määrät prosentuaalisesti todennäköisesti pienenevät. (Ks. Zuckerman 2007, 59.) Ateismin ja uskonottomuuden yleistymisen länsimaissa ei myöskään tarkoita sitä, että ihmisten henkiset pyrkimykset vähenisivät, vaan kyselytutkimuksissa yhä useampi länsimainen vastaaja määrittää nykyään itsensä uskonnollisen sijaan henkiseksi (ks. esim. Streib & Hood 2011; Popp-Baier 2010). Tähän on todennäköisesti vaikuttanut yleisempi länsimainen arvomuutos yhteisökeskeisistä arvoista individualismin suuntaan (ks. luku 6).

Henkisydestä onkin tällä vuosituohannella tullut uskontotieteellisen keskustelun keskeinen käsite (ks. Huss 2014, 47). Henkisyyden olemuksesta ja sen erosta uskontoon käydään paljon keskustelua (ks. luku 7), ja on alettu puhua sekulaarista henkisytydestä, jossa ei sitouduta perinteiseen uskontoon (ks. esim. Schnell & Keenan 2013; Bahan 2015; Huss 2014). Yleinen konsensus on ollut erottaa henkisyys uskonnosta ja pitää sitä uskontoa henkilökohtaisempaan ja epädogmaattisempaan ilmiönä. Silti henkisyyden määritelmästä ei ole tutkijoiden kesken yksimielisyyttä. (Ks. Geels & Wikström 2009, 391–403.) Itse katson tutkimukseni kannalta tarpeelliseksi erottaa henkisyys ja uskonto käsitteellisesti toisistaan siten, että uskonto on henkisytyttä järjestäytyneempää, yhteisöllisempää ja dogmaattisempää. Henkisytyttä taas voidaan pitää ihmisen universaalina ominaisuutena, joka ilmenee niin uskonnon sisällä kuin sen ulkopuolellakin – mutta nykylänsimaissa yhä useammin juuri perinteisen uskonnollisen kehikon (kristinuskon) ulkopuolella. Henkisytyden keskeisiä ulottuvuuksia ovat transsendenssikokemukset ja positiiviset tunteet, pyrkimys merkitykselliseen ja moraaliseen elämään, elämäkatsomuksen rakentaminen sekä tietyt harjoitukset ja sitoumukset.

Ateismi ja henkisyys on pitkään mielletty toisilleen lähes vastakkaisiksi asioiksi (ks. Zuckerman 2009; Schnell & Keenan 2011; Caldwell-Harris et al. 2011) ja käsitteparia ateistinen henkisyys on pidetty sisäisesti ristiriitaisena (Schnell & Keenan 2013, 102). Kuitenkin länsimaissa on 2000-luvulla ateismin lisääntyneen näkyvyyden ohella noussut enenevässä määrin esiin myös ateistista henkisytyttä, jossa voi olla aineksia vaikkapa panteismistä<sup>15</sup>, buddhalaisuudesta tai teistisistäkin uskonnoista. *Ateistisella henkisytydellä tarkoitan henkisytyttä, joka on eksplisiittisesti ateistista tai naturalistista.* Siinä ydinajatus on, että kokemuksellinen, moraalinen, merkityksellinen ja muutenkin täysipainoinen henkinen elämä eivät edellytä uskoa jumaliin tai yliluonnolliseen. Esimerkiksi 2000-luvulla on ilmestynyt useita henkisytyteen tai uskontoon keskittyviä kirjoja, joissa kirjoittaja eksplisiittisesti ilmaisee edustavansa ateismia, kuten André Comte-Sponvillen *The Book of Atheist Spirituality* (2006), Greg M. Epsteinin *Good Without God* (2009), J. K. Fausnightin *Going Godless* (2010) sekä Alain de Bottonin *Religion for Atheists* (2012). Myös uusateistit ovat ilmaisseet

---

enää 27 % suomalaisista uskoo kristinuskon Jumalaan (vuonna 1976 vielä 51 %), 23 % uskoo Jumalaan eri tavalla kuin kirkko opettaa, 24 % ei tiedä uskooko tai epäilee uskoaan Jumalaan ja 21 % ei usko Jumalan olemassaoloon. Erityisen vähän kristinuskon Jumalaan uskovia on 15–29-vuotiaiden ikäluokassa: 15 %. Usko muihinkin kristillisiin uskomuksiin kuten Jeesuksen ylösnousemukseen ja kuolemanjälkeiseen elämään on vähentynyt. Esimerkiksi jo 34 % suomalaisista ajattelee, että elämä loppuu kuolemaan ja 27 % on asiasta epäätietoisia (vuonna 1999 prosentit olivat vielä 25 ja 8). (KTK 2012, 43–46.) Ylipäänsä luterilaisten kirkkojen jäsenmäärät ovat Pohjoismaissa olleet jo pitkään laskusuunnassa ja Suomessa kirkosta on eronnut vuosina 2007–2015 noin puoli miljoonaa ihmistä (EK 2015).

<sup>15</sup> (Naturalistisella) panteismilla tarkoitan näkemystä, jonka mukaan universumi (luonto) on kaiken takana ja voidaan mieltää jumalaksi, pyhäksi tai kunnioituksen kohteeksi (ks. myös Palmer 2013, 218).

mieltymyksensä henkisytyteen – kunhan siihen ei liity uskoa yliluonnolliseen. Esimerkiksi yhdysvaltalainen uusateisti Sam Harris rakentaa uskonnotonta henkistä vaihtoehtoa teoksesaan *Waking Up* (2014) ja Dawkins tuo esiin ateistista vaihtoehtoa uskonnoille TV-dokumenttisarjassa *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012). Nämä kuusi edellä mainittua teosta muodostavat tutkimukseni aineiston. Tällaisten erilaisten ateismin muotojen näkyvyyden myötä ateismi on saanut uutta tarttumapintaa. (Ks. Sillfors & Ronikonmäki 2013.)

Koko työtäni ohjaava pyrkimys on ollut selvittää mistä aineksista ateistinen henkisyys rakentuu. Tämä on kuitenkin tutkimuskysymyksenä liian laaja, ja olenkin jakanut sen kolmeen tarkempaan, varsinaiseen tutkimuskysymykseen, joista kukin käsittelee omaa teema-aluettaan. Tutkimuksessani tarkastelen keskeisesti kolmea teemaa: ateismia, henkisyttä sekä erityisesti näiden kahden yhdistelmää, ateistista henkisyttä. Näihin kolmeen teemaan viittaa myös työni pääotsikko *Jumalattomuus (ateismi) ja hyvä elämä*<sup>16</sup> (henkisyys) toisiinsa kytkeytyneenä (ateistinen henkisyys). Ateismi ja henkisyys voidaan nähdä työssäni kahtena itsenäisenä kontekstina, joiden käsittely kontekstiluvuissa (2–8) laskee perustan tarkemmin analysoitavalle tutkimusaiheelle, ateistiselle henkisyydelle. Jokaiseen näistä kolmesta teemasta liittyy tutkimuskysymys siten, että ateismiin ja henkisytyteen liittyvät kysymykset ovat taustakysymyksiä ja ateistiseen henkisytyteen liittyvä kysymys on pääkysymys.

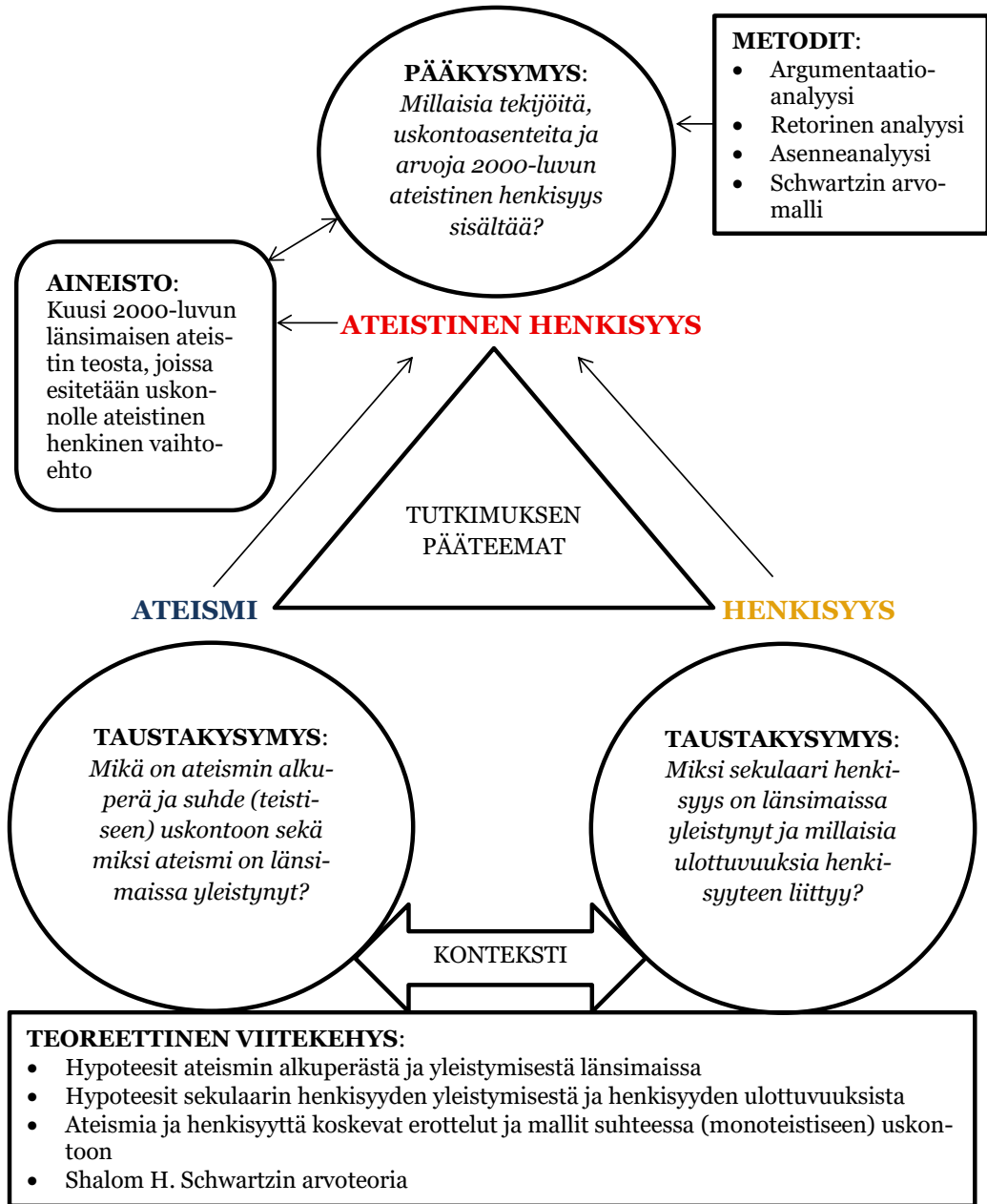
Ateismiin liittyvä taustakysymys on: *Mikä on ateismin alkuperä ja suhde (teistiseen) uskontoon sekä miksi ateismi on länsimaissa yleistynyt?* Tähän kysymykseen liittyviä teemoja tarkastelen kontekstiluvuissa 2–5. Henkisytyteen liittyvä taustakysymys on: *Miksi sekulaari henkisyys on länsimaissa yleistynyt ja millaisia ulottuvuuksia henkisytyteen liittyy?* Tämän kysymyksen teemoja tarkastelen kontekstiluvuissa 6–8. Kaikki kontekstiluvut rakentuvat aiemman tutkimuksen pohjalle. Niihin sisältyvät: a) hypoteesit ateismin alkuperästä ja yleistymisestä länsimaissa, b) hypoteesit sekulaarin henkisytyden yleistymisestä ja henkisytyden ulottuvuuksista c) ateismia ja henkisyttä koskevat erottelut suhteessa (monoteistiseen) uskontoon sekä d) Shalom H. Schwartzin teoria arvoista. Tämä teoreettinen viitekehys kokonaisuudessaan avaa näkökulmia ateismin ja sekulaarin henkisytyden yleistymiseen länsimaissa, josta aineistoni tarjoavat esimerkin. Taustakysymyksistä ilmenee, että tarkastelen ateismia ja henkisyttä nimenomaan *suhteessa uskontoon* ja juuri *länsimaissa*. Siten puhuessani (perinteisestä) uskonnosta viittaa erityisesti abrahamilaisiin monoteistisiin uskontoperinteisiin – eli juutalaisuuteen, kristinuskoon ja islamiin – painotuksen ollessa kristinuskossa, jolla on ollut näistä suurin merkitys länsimaiseen elämään viimeisen 2000 vuoden aikana.

Tutkimukseni pääkysymys koskee ateistista henkisyttä: *Millaisia tekijöitä, uskontoasenteita ja arvoja 2000-luvun ateistinen henkisyys sisältää?* Tähän pääkysymykseen viittaa myös työni alaotsikko *Ateistinen henkisyys vaihtoehtona monoteistiselle uskonnolle 2000-luvun länsimaissa*. Tarkastelen pääkysymystä nimenomaan nykyisen ateistisen henkisytyden aineistojen valossa ja työni tutkimusmenetelmät – a) argumentaatioanalyysi, b) retorinen analyysi, c) asenneanalyysi sekä d) Schwartzin kehittämä arvomalli (ks. luvut 1.3.2. ja 6.3.) – tarttuivat juuri tähän pääkysymykseen. Silti pääkysymys ei ole irrallinen taustakysymyksistä tai ylipäänsä ateismin ja henkisytyden historiasta, koska nykyinen ateistinen henkisyys yhä näkyvämpänä ilmiönä heijastelee yleisempiä länsimaisia ateismiin, uskontoon ja arvoihin liittyviä historiallisia muutoksia. Edellä esitetyn aineiston, kysymysten, teoreettisten mallien ja metodien suhde voidaan pelkistää seuraavasti:

---

<sup>16</sup> Käytän työssäni käsitettä ”hyvä elämä” enemmänkin metaforisena kuin tiukan tieteellisenä ja analyttisenä terminä. Tarkoitin sillä erityisesti elämän kokemista syvästi merkitykselliseksi. Tässä mielessä henkisyys ja hyvä elämä liittyvät läheisesti yhteen (ks. luku 8.3.; van Dierendonck 2012).

**Kaavio 1: Tutkimuksen keskeinen sisältö**



Tutkimukseni on lähestymistavaltaan ”biokulttuurinen” (ks. luku 1.4.). Tämä näkyy siten, että kysymykset ateismin alkuperästä ja henkisyysyden ulottuvuuksista liittyvät työtäni biologian suuntaan: evoluutiopsykologiaan ja kognitiiviseen uskontotieteeseen. Sen sijaan kysymykset siitä, miksi ateismi ja sekulaari henkisyys ovat länsimaissa yleistyneet, liittyvät työtäni kulttuurintutkimukseen – kuten uskontososiologian, uskontohistorian ja sosiaalipsykologian aloihin. Karkeasti jaoteltuna työni koostuu kahdesta pääajaksosta: teoreettisemmista konteks-

tiluvuista (luvut 1–8) sekä aineiston analyysiluvuista ja yhteenvedosta (luvut 9–14). Tutkimukseni etenee siten, että jaan nämä pääjaksot viiteen laajempaan osaan seuraavasti:

Tässä työni ensimmäisessä osassa ”Johdatus tutkimusaiheeseen” esittelen luvussa 1.2. aiemman tutkimuksen, luvussa 1.3. tutkimusaineiston ja tutkimusmenetelmät sekä pohdin luvussa 1.4. tutkimukseni yleisempää merkitystä ja tutkijapositioniani.

Toisessa osassa ”Ateismi käsitteellisenä ja historiallisena ilmiönä” tarkastelen ateismia eri näkökulmista. Luvussa 2 tarkastelen ateismin käsitettä, määritelmiä ja luokituksia sekä teen oman ateismin luokituksen uskontoasenteen mukaisesti uskontokriittiseen, uskontomyönteiseen ja uskontoon kaksijakoisesti asennoituvan ateismiin. Luvussa 3 kartoitan ateismin alkuperää ja luon ateismin viimeaikaiseen tutkimukseen pohjautuvan holistisen hypoteesin, joka tekee ymmärrettävämmäksi ateismin yleistymisen länsimaissa. Luvussa 4 käsitteelen ateismin ja naturalismin historiaa antiikista 1900-luvulle. Luvussa 5 esittelen työni keskeistä kontekstia, 2000-luvun länsimaista ateismia, kuten uusateismia ilmiönä, ateismin lisääntynyttä näkyvyyttä sekä ateistisen henkisyyden tiettyjä julkisuutta saaneita muotoja.

Kolmannessa osassa ”Länsimaiset arvot ja niiden suhde ateismiin, henkisyyteen ja uskontoon” tarkastelen maallistumista, arvoja sekä henkisyyden, uskonnon ja ateistisen henkisyyden olemusta ja keskinäistä suhdetta. Esittelen luvussa 6 työni laajemman teoreettisen viitekehyksen: Schwartzin arvoteorian ja arvomallin sekä länsimaisen arvomuutoksen. Luvussa 7 tarkastelen henkisyyden ja uskonnon käsitteiden suhdetta, teen niiden välille erottelun sekä esitän sekulaarin henkisyyden ja uskonnollisen hengellisyyden perustuvan osittain erilaisiin arvopohjiin ja käytäntöihin. Luvussa 8 käsitteelen henkisyyden alkuperästä ja luonteesta esitettyjä teorioita sekä määritän ateistisen henkisyyden viisi keskeistä ulottuvuutta.

Neljännessä osassa ”Ateistisen henkisyyden ulottuvuudet tutkimusaineistossa” teen aineistoanalyysini. Yhdistän aiemmissa osissa muodostamani ateismia ja henkisyyttä koskevat teoreettiset luokittelut ja erottelut analyysivälineiksi, joiden valossa tarkastelen aineistoja. Käsitteelen aineistoja viiden määrittämäni (ateistisen) henkisyyden ulottuvuuden kautta omilla luvuillaan: luvussa 9 tarkastelen elämäntyytyväisyyden ulottuvuutta, luvussa 10 moraalista ulottuvuutta, luvussa 11 merkityksellisuuden ulottuvuutta, luvussa 12 kokemus- ja tunneulottuvuutta sekä luvussa 13 harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuutta. Näiden lukujen sisällä jaan aineistoni kolmeen luokkaan uskontoasenteen mukaisesti: 1) uskontokriittiseen ateismiin, 2) uskontomyönteiseen ateismiin sekä 3) uskontoon kaksijakoisesti asennoituvan ateismiin.

Viidennessä osassa ”Yhteenvedo ja johtopäätökset” kokoan luvussa 14 tutkimustulokseni yhteen sekä pohdin työni uskontotieteellistä ja yhteiskunnallista merkitystä.

## 1.2. Aiempi tutkimus

Verrattuna jumalauskon tutkimukseen ateismia on tutkittu varsin vähän. Kuitenkin ateismin tutkimus on 2000-luvulla lisääntynyt (uus)ateismin kasvaneen näkyvyyden myötä (ks. luku 5) ja nykyään voidaan puhua jo ateismin, sekularismin ja uskonnottomuuden itsenäisestä tutkimusalasta.<sup>17</sup> (Ks. Mahlamäki 2013, 446; Gervais & Norenzayan 2012, 493.) Henkisyyttä on sen sijaan tutkittu lisääntyvässä määrin 1960–1970-luvuilta lähtien (ks. luku 7). Silti näiden kahden yhteenliittymää, ateistista henkisyyttä, on nykymuodossaan vasta alettu tutkia.

---

<sup>17</sup> Eräs näkyvä esimerkki alan kasvusta on vuonna 2008 perustettu *The Nonreligion and Secularity Research Network (NSRN)*, joka julkaisee akateemista (verkko)lehteä *Secularism and Nonreligion*.

Ateismin määritelmää ja ateistien filosofisia argumentteja on perusteellisimmin tarkastellut filosofi Michael Martin teoksessa *Atheism* (1990). Samoja teemoja tarkastellaan myös Martinin toimittamassa kirjassa *The Cambridge Companion to Atheism* (2007) sekä ateismin historian kautta Michael Palmerin kirjoissa *The Atheist Primer* (2012) ja *Atheism for Beginners* (2013). Aihepiiriltään laajempi teos on Stephen Bullivantin ja Michael Rusen toimittama *The Oxford Handbook of Atheism* (2013), jossa käsitellään muun muassa ateismin käsitettä ja argumentteja, ateismin historiaa, ateismia eri maailmankatsomuksissa, ateismin ja tieteen suhdetta sekä ateismin ilmenemistä globaalisti. Näitä teoksia käytän työssäni lähinnä koskien ateismin määrittelyä, luokittelua, argumentteja ja historiaa.

Ateismin (ja teismin) alkuperään ja yleistymiseen liittyviä kysymyksiä ovat käsitelleet viime vuosien aikana erityisesti kognitiivisesta uskonnontutkimuksesta vaikutteita ottavat tutkijat. Heistä monet lähestyvät aihetta psykologisen kaksoiprozessointiteorian (ks. luku 3.3.) kautta ja katsovat taipumuksen reflektiiviseen ajatteluun olevan yksi ateismin suuntaan vievä tekijä modernien sosiokulttuuristen piirteiden ohella. Armin W. Geertz & Guðmundur Ingi Markússon tarkastelevat artikkelissa ”Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong” (2010) ateismia lisääviä tekijöitä modernissa ympäristössä. Catherine L. Caldwell-Harris käsittelee artikkelissa ”Understanding atheism/non-belief as an expected individual-differences variable” (2012) laajasti niitä psykologisia piirteitä, jotka viettävät ihmistä ateismin suuntaan. Ara Norenzayan & Will M. Gervais tuovat artikkelissa ”The Origins of Religious Disbelief” (2013) esiin useita erilaisia mahdollisia psykologisia ja sosiaalipsykologisia syitä ateismille. David Peter Kalkman käsittelee artikkelissa ”Three cognitive routes to atheism: a dual-process account” (2013) muun muassa reflektiiviseen ajatteluun liittyviä ateismia suosivia tekijöitä. Samoin Annika Svedholmin väitöskirjassa *The cognitive basis of paranormal, superstitious, magical, and supernatural beliefs: The roles of core knowledge, intuitive and reflective thinking, and cognitive inhibition* (2013) esitetään, että intuitiiviseen ajatteluun taipuvaiset uskovat todennäköisemmin yliluonnolliseen kun taas reflektiiviseen ajatteluun taipuvaiset ovat todennäköisemmin skeptikkoja.

Tietyt tutkijat ovat pyrkineet viime aikoina myös luomaan kattavampia historiallisia synteesejä ateismiin keskeisesti vaikuttaneista ajattelijoista ja historiallisista tekijöistä. Käytän näistä tutkimuksista työni historialluvussa erityisesti kahta kirjaa: Nick Spencerin *Atheists: The Origin of the Species* (2014) sekä Mitchell Stephensin *Imagine There's No Heaven: How Atheism Helped Create the Modern World* (2014). Molemmat teokset käsittelevät varsinkin länsimaisen ateismin historiaa antiikista uusateismiin saakka.<sup>18</sup> Lisäksi käytän James Throwerin kirjoja *The Alternative Tradition: Religion and Rejection of Religion in the Ancient World* (1980) ja *Western Atheism: A Short History* (2000) sekä Michael Hunterin ja David Woottonin toimittamaa kirjaa *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (1992).

Ateistien tai uskonnottomien arvoja ovat 2000-luvulla tutkineet muun muassa Simon Geissbühler, joka vertailee sveitsiläisten ateistien sekä teistien arvoja ja poliittisia asenteita artikkelissa ”No Religion, No (Political) Values? Political Attitudes of Atheists in Comparison” (2002). Miguel Farias ja Mansur Lalljee ovat tutkineet new age -individualismia käyttämällä vertailuryhminä katolilaisia ja uskonnottomia (ateisteja/agnostikkoja) artikkelissa ”Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism/Collectivism in

---

<sup>18</sup> Teokset ovat työtäni ajatellen näkökulmiltaan sopivasti erilaisia. Spencer on kristillisen *Theos* -ajatushautomon tutkimusjohtaja ja suhtautuu kriittisesti uusateismiin (ks. Spencer 2014, 247–257, takakansi). Sen sijaan historioitsija ja journalismin professori Stephens on ateismimyönteinen ja katsoo ateismin parantaneen maailmaa (ks. Stephens 2014, 269, takakansi).

New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups” (2008). Mika T. Lassander on vertaillut pakanoiden, uskonnottomien ja kristittyjen arvoja kirjassa *Post-Materialist Religion: Pagan Identities and Value Change in Modern Europe* (2014). Yleisesti ottaen näistä tutkimuksista ilmenee, että ateistit ja uskonnottomat kannattavat teistejä ja uskonnollisia enemmän itseohjautuvuusarvoa, kun taas teistit ja uskonnottomat kannattavat ateisteja ja uskonnottomia enemmän perinne- ja yhdenmukaisuusarvoja (kyseisistä arvoista tarkemmin ks. luku 6).

Suomessa ateismia ovat tutkineet filosofisesta näkökulmasta muun muassa Olli-Pekka Vainio ja Aku Visala, jotka luokittelevat ateismin neljään alaluokkaan artikkelissa ”Mitä ateismi on: Katsaus nykyajan ateismin muotoihin” (2013). Uskontotieteilijöistä (uus)ateismia ovat käsitelleet esimerkiksi Tiina Mahlamäki, joka on tarkastellut uusateismin luonnetta ja sen suhdetta feminismiin artikkelissa ”Uskonto, uusateismi ja sukupuoli” (2011). Hän on myös käsitellyt uskonnollisuutta, uskonnottomuutta, ateismia, agnostismia ja sukupuolta sekä näiden suhdetta toisiinsa artikkelissa ”Onko uskonnottomuudella sukupuolta” (2013). Kimmo Ketola on tutkinut uusateistien käsityksiä uskonnon haitallisuudesta ja niiden tieteellistä pohjaa artikkelissa ”Kannustavatko uskonnot pahuuteen? Uusateistien moraalinen uskontokritiikki tieteen valossa” (2011). Laajimmin (uus)ateismista kirjoittanut suomalainen uskontotieteilijä on Teemu Taira, joka on tarkastellut ateismiin liittyvää uskontokeskustelua länsimaissa kirjassa *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys* (2014) sekä muun muassa artikkelissa ”Ateismin uusi näkyvyys jälkitraditionaalisessa keskusteluavaruudessa” (2015).

Itse olen kirjoittanut ateismin historiasta kahdessa tutkimusartikkelissa (Sillfors 2013; 2014a). Näistä ensimmäisessä, ”Jumalattomuuden muotoja eri aikakausina: Katsaus ateismin historiaan” (2013), tuon esiin ateismin ilmenemismuotojen historiallista moninaisuutta. Teen tältä pohjalta ateismin luokittelun, jota sovellan laajempaan versiona myös tässä tutkimuksessa (ks. luku 2.3.). Toisessa artikkelissa ”Ateismin lähteillä: Jumalattomuuden alkuperän ja yleistymisen tarkastelua” (Sillfors 2014a), luon aiempaan ateismin tutkimukseen perustuen holistisen hypoteesin ateismin alkuperästä ja yleistymisestä. Myös tätä aihepiiriä jatkan työssäni (ks. luku 3). Olen myös käsitellyt ateistista henkisyttä aiemmin kahdessa artikkelissa: kirja-artikkelissa ”Ateismi ja henkisyys – elämän ylevöittäminen ilman yliluonnollista” (Sillfors 2014b) sekä sen pohjalta yhdessä Hanna Ronikonmäen kanssa työstetyssä tutkimusartikkelissa ”Pyhän muunnelmat: Ateistisen henkisyyden ulottuvuuksia uudella vuosituhannella” (2013). Kaikkien näiden artikkelien keskeisten teemojen käsittelyä syvennän tässä tutkimuksessa.

Nykyistä länsimaista henkisyttä ja sen suhdetta uskontoon ja sekularisaatioon ovat käsitelleet muun muassa Sahaya G. Selvam artikkelissa ”Towards Religious-Spirituality: A Multi-dimensional Matrix of Religion and Spirituality” (2013) sekä Ulrike Popp-Baier artikkelissa ”From Religion to Spirituality—Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion”. Henkisyyden alkuperää ja luonnetta on evoluutiopsykologisesta<sup>19</sup> näkökulmasta tutkinut muun muassa psykiatri George E. Vaillant kirjassa *Spiritual Evolution: A Scientific Defense of Faith* (2008) ja artikkelissa ”Psychiatry, religion, positive emotions and spirituality” (2013). Vaillant mukaan henkisyudessa on ensisijaisesti kyse positiivisista emootioista kuten rakkaudesta, kunnioittavasta ihmetyksestä (awe) ja myötätunnosta sekä näiden kultivoinnista. Samoin Richard N. F. Skinner tutkii henkisyyden alkuperää ja luonnetta evoluutiopsykologian pohjalta väitöskirjassaan *Spirituality: How Evolutionary Psychology Can Enhance Our Unders-*

---

<sup>19</sup> Evoluutiopsykologiassa ihmisen psykologisia toimintoja kuten tunteita sekä ihmisen käyttäytymistä tarkastellaan suhteessa ihmislajin evolutiiviseen kehitykseen (Kuusela 2007, 188–189).

*tanding* (2012). Hän katsoo ihmisen henkisyuden liittyvän kykyyn transsendenttisiin kokemuksiin ja moraalisiin. Psykologisista tarpeista nousevaa henkisyyskäsityksen kytkeytyvää tutkimusta ovat tehneet muun muassa Abraham H. Maslow artikkelissa ”The Further Reaches of Human Nature” (1969) sekä Dirk van Dierendonck artikkelissa ”Spirituality as an Essential Determinant for the Good Life, its Importance Relative to Self-Determinant Psychological Needs” (2012). Henkisyys voidaan tältä pohjalta ymmärtää tarpeiden monipuolisena tyydyttämisenä, johon yhdistyy elämän tarkoituksen löytäminen ja tunne ”elämisestä hyvin”.

Vaikka henkisyyttä tai hengellisyyttä on tutkittu viime vuosikymmeninä monen eri tieteellisen piirissä, kuten teologiassa, hoitotieteessä, sosiaalitieteissä, uskontotieteessä ja filosofiassa,<sup>20</sup> ateismiin liittyvän henkisyuden systemaattinen tutkimus ollut vielä vähäistä. Yksi syy tähän voi olla se, että ateistinen henkisyys niin kokemuksellisenä kuin tutkimuksellisenäkin kenttänä on uudessa muodossaan<sup>21</sup> vasta kehityksessä (ks. myös Taira 2012b, 399). Aihetta suoraan nimeltä käsitteleviä englanninkielisiä tutkimusartikkeleja näyttää olevan vain kaksi. Ensimmäinen on Tairan artikkeli ”Atheist Spirituality: A Follow on from New Atheism?” (2012), jossa hän tarkastelee yhdysvaltalaisen uusateistin Sam Harrisin ja Victor J. Stengerin buddhalaisuuteen ja meditaatioon liittyviä ajatuksia sekä kolmea ateistisen henkisyuden teosta.<sup>22</sup> Toinen on Tatjana Schnellin & William J. F. Keenanin artikkeli ”The Construction of Atheist Spirituality” (2013), jossa he pyrkivät laajemmin teoretisoimaan ateistista henkisyyttä ja vertaavat sitä modernin länsimaisen sekulaarin henkisyuden ja ylipäänsä henkisyuden käsitteeseen. He näkevät ateistisella henkisyydellä olevan neljä keskeistä ydintä: transsendenssikokemukset, henkiset harjoitukset, hyväksyvä asenne itseä ja maailmaa kohtaan sekä rakkauden ja myötätunnon etiikka. Työssäni jatkan, syvennän ja yhdistän näitä Tairan sekä Schnellin & Keenanin avaamia tutkimuspolkuja. Toisaalta tarkastelen ateistista henkisyyttä uusateismin sisällä ja tietyissä nykyteoksissa (vrt. Taira) ja toisaalta teoretisoin ateistisen henkisyuden ilmiötä nykyisen länsimaisen sekulaarin henkisyuden sekä muuttuvan uskonnollisuuden laajemmassa kontekstissa (vrt. Schnell & Keenan).

Vaikka tutkimuskirjallisuudessa puhutaankin vain vähän ateistisesta henkisyudesta, monissa ateismitutkimuksissa silti tavalla tai toisella käsitellään henkisyuden teemaa. Esimerkiksi Catherine Caldwell-Harrisin et al. artikkelissa ”Exploring the atheist personality: well-being, awe, and magical thinking in atheists, Buddhists, and Christians” (2011) kartoitetaan ateistien mystisiä kokemuksia ja moraalin rakentumista ja vertaillaan niitä buddhalaisen ja kristittyjen vastaaviin (ks. luku 8.2.). Samoin Schnellin & Keenanin artikkelissa ”Meaning-Making in an Atheist World” (2011) vertaillaan ateistien merkityksellisyyskokemuksia uskonnollisten ja uskonottomien vastaaviin kokemuksiin (ks. luku 8.3.). Lisäksi Luke W. Galen on tutkinut ateistien ja uskonottomien yhteisöllisyyttä ja sen yhteyttä hyvinvointiin ja elämän merkityksellisyyskäsityksen artikkelissa ”Atheism, wellbeing, and the wager: Why not believing in God (with others) is good for you” (2015; myös Galen et al. 2015, ks. luku 8.3.). Nämä kaikki edellä esitellyt tutkimukset ovat keskeisesti luoneet perustan omalle työlleni.

---

<sup>20</sup> Henkisyuden ja hengellisyuden tutkimuksen eri näkökulmista ks. esim. Kotila 2003; Cottingham 2005; Tanyi 2002; Paley 2006; Streib & Hood 2011; Heelas et al. 2005. Henkisyuden tutkimukselle on Esimerkiksi Britanniassa oma kattojärjestö *British Association for the Study of Spirituality*.

<sup>21</sup> Uudella muodolla tarkoitan nimenomaan 2000-luvun ateistista henkisyyttä, jonka piiriin kuuluvat ihmiset itsekään yleensä puhuvat ateistisesta, naturalistisesta tai uskonottomasta henkisyudesta (ks. luku 1.3.1.). Silti ateistinen henkisyys, jos se tulkitaan ei-teistiseksi merkityksellisenä ja onnellisen elämän etsinnäksi, ei itsessään ole mikään uusi ilmiö (ks. luku 4 ateismin historiasta).

<sup>22</sup> Teokset ovat André Comte-Sponvillen *The Book of Atheist Spirituality* (2006), Steve Antinoffin *Spiritual Atheism* (2009) ja Eric Maiselin *The Atheist's Way* (2009).

### 1.3. Tutkimusaineistot ja tutkimusmenetelmät

Tutkimukseni kuuluu kulttuurintutkimukseen, jossa tyypillisesti hyödynnetään samanaikaisesti useita erilaisia metodeja ja teorioita, jotta tutkittavasta ilmiöstä saataisiin mahdollisimman syvällistä tietoa. Tavoitteena on tehdä ymmärrettäväksi jokin historiallisesti ja kulttuurisesti ehdolliseksi käsitetty ilmiö – tässä tapauksessa länsimainen ateismi ja siihen liittyvä henkisyys. Työni kytkeytyy näin myös länsimaiden aatehistorian tutkimukseen. Erilaisten metodien ja teorioiden samanaikaisen käytön idea on avata uusia näkökulmia tutkittavaan ilmiöön ja tuoda näin oma panos ilmiöstä käytävään tieteelliseen ja julkiseen keskusteluun. Kulttuurintutkimus on aina ihmisten antamien merkityksien tutkimista – sen, miten tutkittavat hahmottavat ja jäsentävät todellisuutta. Tällaista tutkimusta tulee Alasuutarin mukaan tehdä nimenomaan valmiista, tutkittavien itse tuottamasta aineistosta, jossa tutkittavat puhuvat asioista omin sanoin (eivätkä esimerkiksi tutkijan antamien vastausvaihtoehtojen puitteissa). (Ks. Alasuutari 2011, 25, 55, 63, 83–84.)

#### 1.3.1. Aineistot ja niiden raja

Tutkimukseni on kvalitatiivinen eli laadullinen tutkimus, jossa ihmistieteille tyypillisesti pyritään tutkittavan ilmiön kokonaisvaltaiseen tarkasteluun. Kvalitatiivisessa tutkimuksessa aineistoina käytetään yleensä tekstejä tai haastatteluja, joita analysoidaan ja tulkitaan luokittelun avulla. Aineistonkeruu ja analyysi etenevät usein rinnakkain tutkimuskysymysten tarkentuessa aineiston keruun edetessä. Kvalitatiivisen tutkimuksen aineisto on usein yhtä rikas, moniulotteinen ja kompleksinen ”kuin elämä itse” (Alasuutari 2011, 84), mikä mahdollistaa monenlaiset tarkastelunäkökulmat. Aineisto silti harvoin edustaa koko tutkittavaa ilmiökenttää, vaan on siitä näyte, ”pala tutkittavaa maailmaa” (Alasuutari 2011, 88). Tässä mielessä kvalitatiivisen tutkimuksen tulokset kertovat ensisijaisesti vain kyseisen tutkimuksen aineistosta. Silti aineisto voi antaa havaittavia ”johtolankoja” myös siitä laajemmasta viitekehystä, jonka osa aineisto on. (Ks. Alasuutari 2007a; 2011, 38–54, 84–89, 248–250.)

Tutkimukseni aineisto voidaan nähdä osana kahta laajempaa historiallista kontekstia: ateismin yleistymistä ja lisääntyntä näkyvyyttä 2000-luvun länsimaissa (ks. luvut 3–5) sekä laajempaa länsimaista maallistumista ja arvomuutosta, jotka ovat mahdollistaneet sekulaarin henkisyyden nousun (ks. luvut 6–8). Nämä kaksi tekijää ovat olennaisesti vaikuttaneet ateistisen henkisyyden tulemiselle osaksi uusia länsimaiden ”henkisyyden markkinoita”.

Eräs tätä kehityskulkua kuvastava ilmiö on 2000-luvulla julkaistut ateismia puoltavat henkiset tai uskonnolliset kirjat. Niissä tuodaan – usein jo otsikon tasolla – esiin ateismi tai naturalismi sekä pyrkimys rakentaa henkistä vaihtoehtoa teismille ja/tai perinteiselle (monoteistiselle) uskonnolle.<sup>23</sup> Tällaisia kirjoja ovat esimerkiksi Steve Antinoffin *Spiritual Atheism* (2009), Ray Billingtonin *Religion Without God* (2002), Alain de Bottonin *Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion* (2012), Richard Carrierin *Sense and*

---

<sup>23</sup> On huomattava, että teismille ja/tai uskonnolle esitetty vaihtoehto ei aina ole henkisyyttä määrittämässäni merkityksessä. Esimerkiksi nihilistinen vaihtoehto uskonnolle ei tavoita montakaan viidestä henkisyyden ulottuvuudesta (ks. luvut 7–8) – vaikkapa merkityksellisyyden, moraalien ja harjoituksen ulottuvuutta. Nihilismiä kuvaa ajatus olemassaolon merkitykseltömyydestä: mitään korkeampia arvoja ei joko ole tai niitä ei katsota voitavan saavuttaa, joten elämältä puuttuu päämäärä ja se on tarkoituksetonta. Olemassaolon tarkoituksettomuudesta juontaa pettymys ja elämän halveksunta. Nihilismi yleistyi 1800-luvun jälkipuolen Euroopassa, etenkin Venäjällä. (Ks. Nikkanen 2011, 15–31.)



*Goodness Without God: A Defense of Metaphysical Naturalism* (2005), André Comte-Sponvillen *The Book of Atheist Spirituality: An Elegant Argument for Spirituality Without God* (2006), Ronald Dworkinin *Religion without God* (2013), Greg M. Epsteinin *Good Without God: What a Billion Nonreligious People Do Believe* (2009), J. K. Fausnightin *Going Godless: Rediscovering Spirituality in a Material World* (2010), Sam Harrisin *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion* (2014), Eric Maiselin *The Atheist's Way: Living Well Without Gods* (2009), Chet Raymon *When God is Gone Everything is Holy: The Making of Religious Naturalist* (2008), Loyal Rueen *Nature is Enough: Religious Naturalism and the Meaning of Life* (2012) sekä Robert C. Solomonin *Spirituality for the Skeptic: The Thoughtful Love of Life* (2002). Kirjojen ohella uskonnolle vaihtoehtoista ateistista elämäntapaa on tuotu esiin myös televisiossa, kuten Richard Dawkinsin TV-dokumenttisarjassa *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012). Julkisuutta ovat saaneet myös ateistiseksi henkisyysdeksi luokiteltavat yhteisölliset liikkeet, kuten *The Sunday Assembly* (ks. luku 5.3.). Lisäksi on olemassa omat sekulaarin buddhalaisuuden, kristillisyyden ja juutalaisuuden alueensa, jotka ovat enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti ateistisia.<sup>24</sup>

Nämä teokset tai liikkeet eivät ole mikään homogeeninen joukko, vaan ne voivat edustaa hyvinkin erilaisia henkisyyspainotuksia. Esimerkiksi joissain teoksissa korostetaan naturalismia ja luonnontiedettä sekä näistä nousevaa moraalialueita ja elämän kunnioitusta (mm. Dawkins, Carrier). Toisissa painotetaan länsimaiseen filosofiaan pohjaavaa nykyhetken tarttumista elämään rakastaen (mm. Comte-Sponville, Solomon), kun taas toisissa buddhalaisuutta ja meditaatiota (mm. Harris, Antinoff). Monissa teoksissa päämäärä on yksinkertaisesti tuoda esiin se, että myös ateisti voi elää merkityksellistä, moraalista ja henkisesti täyttävää elämää (mm. Fausnight, Maisel). Usein teoksissa painottuu individualistinen henkisyys, mutta joissain myös yhteisöllisyys (mm. de Botton, Epstein). Olen rajannut oman tutkimusaineistoni edellä mainitusta teosten joukosta viiteen kirjaan ja yhteen TV-dokumenttiin. Ne ovat ilmestymisjärjestyksessään seuraavat:

Ranskalaisen filosofin André Comte-Sponvillen kirja *The Book of Atheist Spirituality: An Elegant Argument for Spirituality Without God* (2006). Comte-Sponvillen päämäärä on pohtia hyvän elämän mahdollisuutta ilman uskontoa. Hän pohjaa ajattelunsa sekä länsimaisen että itämaisen filosofian perinteeseen ja osittain myös kristinuskoon, mutta pitää henkisyyttä uskonnon vastakohtana, koska se on vapaa dogmeista ja riiteistä. Ateistinen henkisyys rakentuu keskeisesti mystisten ykseykokemusten ja egon ylittämisen ympärille.

Yhdysvaltalaisen ”humanistirabbin”<sup>25</sup> Greg M. Epsteinin kirja *Good Without God: What a Billion Nonreligious People Do Believe* (2009). Teos edustaa humanismia ja yhteisöllistä ateismia. Epstein pohjaa ajattelunsa länsimaisen filosofian klassikoihin kuten Epikurokseen

<sup>24</sup> Esimerkkejä buddhalaisesta ateismista ovat Stephen Batchelorin teos *Confession of a Buddhist Atheist* (2010) sekä Owen Flanaganin teos *The Bodhisattvas's Brain: Buddhism Naturalised* (2011). Teoksissa tuodaan esiin buddhalaisuus länsimaiselle sekulaarille ihmiselle omaksuttavalla tavalla. Tällaiset teokset heijastavat länsimaissa yleistynyttä mindfulness-kulttuuria, jonka perusta on buddhalaisuudessa ja meditaatiossa, mutta josta on pyritty tekemään sekulaaria ja buddhalaisuus uskonnollisessa muodossa on pitkälti häivytetty pois (ks. Husgafvel 2016). Ateistista kristillisyyttä ovat edustaneet esimerkiksi anglikaanipappi Don Cupitt (mm. *Above Us Only Sky*, 2008) ja episkopaalipiispa John Shelby Spong (mm. *Jesus for the Non-Religious: Recovering the Divine at the Heart of the Human*, 2007), jotka kritisoivat teistisen jumaluuden ajatusta pyrkien silti pysymään kristillisen viitekehysten puitteissa. Vastaavaa juutalaista henkistä ateismia ovat viime vuosikymmeninä edustaneet muun muassa *Humanistic Judaism* -liikkeen perustaja rabbi Sherwin Wine sekä Yaakov Malkin, joiden yhteistyötä on teos *Secular Judaism: Faith, Values and Spirituality* (2003).

<sup>25</sup> Epstein on taustaltaan juutalainen, mutta hän on irtaantunut juutalaisesta uskonnostaan. Vuonna 2005 *International Institute for Secular Humanistic Judaism* -järjestö vihki hänet humanistirabbiiksi.

ja Spinozaan ja esittää humanismin tasapainoisena vastauksena uskontojen sekä aggressiivisen uusateismin väliseen ristiriitaan. Epsteinille humanismi tarkoittaa ”hyvyyttä ilman Jumalaa” ja halua elää arvokkaasti. Uskonnossa ei ole niinkään kyse uskosta jumalaan, vaan yhteisöllisyydestä, etiikasta, taiteesta ja muista hyvistä asioista, joista ateistin ei tule luopua.

Yhdysvaltalaisen tietokonesuunnittelijan J. K. Fausnightin kirja *Going Godless: Rediscovering Spirituality in a Material World* (2010). Fausnight on maailmankuvaaltaan naturalisti ja esittää runsaasti perusteluja tieteellisen maailmankuvan puolesta. Hän pitää silti myös uskontoa tärkeänä ja hyödyllisenä osana ihmisyyttä, koska se kykenee täyttämään ihmisen elämyksellisiä tarpeita tavalla, johon tiede ei pysty. Elämän tarkoitus on henkisesti täyden elämän kokeminen, mihin liittyy sisäinen rauha, tasapainoisuus ja merkityksellisyys. Näitä voidaan kehittää moraalisen itsehallinnan, meditaation, maailman kunnioittamisen sekä itsettömyyden perspektiivin omaksumisen kautta, jotka eivät edellytä uskoa yliluonnolliseen.

Sveitsiläis-brittiläisen filosofin Alain de Bottonin kirja *Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion* (2012). De Botton ei pureudu ontologisiin kysymyksiin, vaan tarkastelee uskontoja käytännössä, yhteisöllisinä ja hyödyllisinä ilmiöinä. Sekulaareissa yhteiskunnissa on paljon ongelmia – kuten yhteisöllisyyden puute, itsekkeskeisyys, kilpailuvuus ja kiire – joita voitaisiin helpottaa omaksumalla tiettyjä piirteitä uskonnoista, etenkin katolilaisuudesta. Ateistitkin tarvitsisivat esimerkiksi kirkon kaltaisia ateistien temppeleitä, joissa he voisivat keskittyä rakkauteen, ystävyYTEEN ja perspektiivin ottamiseen.

Brittiläisen biologin ja uusateistin Richard Dawkinsin kolmiosainen TV-dokumenttisarja *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012). Dokumenttisarjan ydinajatus on, että ihminen ei tarvitse uskontoa ollakseen moraalinen ja löytääkseen elämän tarkoituksen. Ihminen on luonnostaan empatiakykyinen ja hänen tulee luoda itse elämän tarkoituksensa esimerkiksi taistelemalla yhteiskunnan syrjiviä rakenteita vastaan. Dawkinsille olennaista on ymmärtää luonnontieteen avulla todellisuuden luonnetta: järki ja tiede kehittävät ihmistä ja ihmiskuntaa, kun taas usko ja uskonto ovat taantumuksellisia ja ehkäisevät kehitystä.

Yhdysvaltalaisen neurotieteilijän ja uusateistin Sam Harrisin kirja *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion* (2014). Harris on pitkäaikainen meditaation harjoittaja ja ottaa vaikutteita erityisesti buddhalaisuudesta. Hänen mukaansa sekä perinteisistä länsimaisista uskonnoista että sekularismista uupuu rationaalinen lähestyminen henkisyYTEEN. Esimerkiksi abrahamilaiset uskonnot ovat uskoon perustuvia, raakalaismaisia, taikauskaisia ja ilmentävät vain vähän ymmärrystä ihmismielen luonteesta. Sen sijaan buddhalaisuudessa dualismi ylitetään ja meditaatio tarjoaa empiirisen lähestymistavan ymmärtää ihmismieltä ja ylittää itsekkeskeisyys. Henkisen elämän perusta on siten tietoisuuden tutkiminen ja muuttaminen.

Edellä esitetyt kuusi ateistista 2000-luvun kulttuurituotetta ovat siis se aineistoni, jonka kautta peilaan nykylänsimaisen ateistisen henkisyYTEEN moninaista kokonaiskuvaa. Näitä aineistoja ei tietääkseni ole kattavasti tutkittu aiemmin, vaikkakin Comte-Sponvillen teosta on käsitelty esimerkkinä ateistisesta henkisyYTEEN (ks. Taira 2012, 393–394; Schnell & Keenan 2011, 56, 60).

Rajasin tutkimusaineistoni vuosina 2012–2014 erityisesti kolmella perusteella. Ensimmäinen rajaamisperuste oli se, että aineiston tekijä oli eksplisiittisesti ateisti. Toisin sanoen itse teoksessa tuotiin esiin tekijän ateismi tai tekijän ateismi oli jo yleisesti tiedossa. Tähän liittyen aineistoni olennainen haarukointiperuste oli teoksen nimi, joka implikoi sitä, että tekijä rakentaa ateistista tai uskonnotonta henkistä vaihtoehtoa teismille tai uskonnolle.

Toiseksi, halusin ottaa aineistoon mukaan joitakin 2000-luvun näkyvimpiä, ateismin yleiseen mielikuvaan vaikuttaneita ateisteja – tällaisia ovat esimerkiksi uusateistit Dawkins ja

Harris. Dawkins on nykyajan kenties tunnetuin ateisti ja ateismin propagoija. Hänen keskeistä uusateistista teostaan *The God Delusion* (2006) oli jo helmikuussa 2010 myyty pelkästään englanninkielisenä kaksi miljoonaa kappaletta ja se oli käännetty 31 eri kielelle (ks. Park 2012). Lisäksi hänen ateismiin ja evoluutioon liittyviä TV-sarjojaan – kuten aineistoani *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) – on esitetty useissa länsimaissa.<sup>26</sup> Tällaisia TV-dokumentteja voidaan pitää nykyajan näkyvimpinä ateistisina ulostuloina, sillä ne tavoittavat laajemman yleisön kuin myyvimmätkään (uus)ateistiset kirjat. Samoin Harrisin, Yhdysvaltain yhden näkyvimmän nykyateistin, keskeistä uusateistista kirjaa *The End of Faith* (2004) on myyty yli puoli miljoonaa kappaletta (Ellens 2015, 153). Hän on etenkin aineistonani olevan teoksensa *Waking Up* (2014) ilmestymisen jälkeen tuonut esiin ateismin henkistä puolta yhdysvaltalaisissa medioissa. De Botton puolestaan on julkisuudessa profiloitunut uskonto-kritiikin ja uusateismin vastustajana (ks. Guardian 2012; myös IS 2012). Siksi hänen teoksensa *Religion for Atheists* (2012) oli luonteva aineistovalinta uusateismin vastapainoksi.

Kolmanneksi, halusin koostaa aineistoni teoksista, jotka yhdessä peilaisivat ateistisen henkisyyden moninaista kokonaiskuvaa. Esimerkiksi Dawkinsin teos painottaa luonnontiedettä, de Bottonin kristinuskoa, Harrisin meditaatiota, Epsteinin humanistista yhteisöllisyyttä, Comte-Sponvillen filosofiaa sekä mystisiä kokemuksia ja Fausnightin teos yhdistelee useita edellä mainittuja painotuksia. Erityisesti halusin valitun aineiston ilmentävän ateistisen henkisyyden sisällä olevia erilaisia uskontoasenteita. Siten Dawkinsin ja Harrisin aineistot edustavat uskontokriittistä ateismia, de Bottonin aineisto uskontomyönteistä ateismia sekä Epsteinin, Comte-Sponvillen ja Fausnightin aineistot näiden kahden luokan väliin jäävää uskuntoon kaksijakoisesti tai ambivalentisti asennoituvaa ateismia (luokista ks. luku 2.3.2.).

Aineiston rajaamiseen vaikutti myös kielitaitoni. Vaikka tutkimukseni käsittelee yleisemmin länsimaista ateistista henkisyyttä, valitsin aineistoksi vain suomeksi tai englanniksi saatavaa aineistoa, koska osaan lukea sujuvasti vain näitä kieliä. Otin kuitenkin mukaan Comte-Sponvillen alun perin ranskankielisen teoksen *L'Esprit de l'athéisme* (2006), koska Nancy Huston on kääntänyt sen englanniksi. Halusin silti kirjoittaa tutkimukseni suomeksi ja pitää sen yksikielisenä, joten käänsin itse työssäni esiintyvät suorat lainaukset englannista suomeksi lukuun ottamatta de Bottonin (2012) ja Harrisin (2014) teoksia, jotka on suomennettu.<sup>27</sup> Päätin käyttää lainauksissani näitä valmiita suomennoksia, koska vertailllessani niitä alkuperäisiin englanninkielisiin teoksiin pidin suomennoksia pätevinä (olen lukenut kaikki teokset ensin englanniksi). Lainausten suomeksi kääntäminen ei olennaisesti heikennä analyysin tasoa, koska tarkastelen aineistoista laajempia ajatuskaaria enkä niinkään yksittäisiä käsitteitä, ja vaikka etsinkin aineistoista myös retorisia keinoja, teen sen lähinnä osoittaakseni lainauksessa ilmenevän tiettyjä uskontoasenteita ja/tai arvoja (ks. luku 1.4.). Kuitenkin jos tietty käsite, retorinen keino tai ilmaisutapa on lainauksessa erityisen merkittävä tai monimuotoisesti tulkittavissa, tuon sen silloin esiin myös alkukielisenä.

Aineistoni koostuu kokonaisuudessaan miesten teoksista. Syy tähän on yksinkertaisesti se, että valitessani aineistoa vuosina 2012–2014 tiedossani ei ollut yhtään sellaista naisten tekemää eksplisiittisesti ateistista tai naturalistista teosta, jossa olisi selkeästi esitetty henkinen vaihtoehto uskonnolle. Jos tällaisia naisten teoksia olisi ollut tarjolla, olisin mielelläni ottanut niitä aineistoon. Ylipäänsä miltei kaikki laajempaa julkisuutta saaneet 2000-luvun eksplisiittisesti ateistiset teokset ovat olleet lähinnä miesten tekemiä. Uusateismia onkin täs-

---

<sup>26</sup> Suomessa sarja esitettiin nimellä *Dawkinsin maailma* Ylellä vuonna 2013. Norjassa se on esitetty nimellä *Sex, død og meningen med livet*. Sarjan johtavana tuottajana on toiminut Russell Barnes.

<sup>27</sup> De Bottonin teoksen suomentaja on Hannu Poutiainen ja Harrisin teoksen Tanja Kielinen.

tä syystä pidetty varsin miehisenä ilmiönä (ks. esim. Beattie 2007). Vaikka myös esimerkiksi Ayaan Hirsi Ali on liitetty uusateismiin, hän ei ole teoksissaan esittänyt henkistä vaihtoehtoa uskonnolle, vaan on keskittynyt lähinnä kritisoidaan islamia. Samasta syytä en ole valinnut aineistokseni Dawkinsilta hänen tunnetuinta ateistista teostaan *The God Delusion* (2006) – siinä esitetään lähinnä uskontokritiikkiä eikä rakenneta uskonnolle (henkistä) vaihtoehtoa toisin kuin teoksessa *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012). Sama koskee Harrisin tunnetuinta uusateistista teosta *The End of Faith* (2004). Sen ydin on uskontokritiikissä, ja vaikka teos sisältääkin yhden meditaatiota ja buddhalaisuutta käsittelevän luvun, Harris käsittelee henkisyttä paljon perusteellisemmin teoksessaan *Waking Up* (2014).

Koska kaikki aineistoni teokset ovat enemmän tai vähemmän suurelle yleisölle suunnattuja,<sup>28</sup> voidaan kysyä kuinka paljon aineistoni edustavat niiden kirjoittajien todellista arvomaailmaa tai missä määrin ne pyrkivät vaikkapa vain kääntämään ateistiseen henkisytyteen. Suhtautumistani aineistoni autenttisuuteen voidaan havainnollistaa Pertti Alasuutarin kehittämän jaottelun avulla. Alasuutarin mukaan tutkija voi suhtautua kvalitatiivisen tutkimuksen aineistoonsa fakthanäkökulmasta tai näytenäkökulmasta. Fakthanäkökulmassa tutkija on kiinnostunut siitä, ovatko aineistossa sanotut asiat paikkansapitäviä tai edustavatko ne tutkittavien todellisia motiiveja ja käsityksiä. Sen sijaan näytenäkökulmassa tutkija ei ole kiinnostunut niinkään esitettyjen väitteiden faktisuudesta vaan siitä, miten puhunta aineistossa rakentuu – analyysin kohteena on siis tekstin sisäinen todellisuus. (Ks. Alasuutari 2007b; 2011, 90–92, 114–117.) Vaikka näitä kahta tutkimusnäkökulmaa voi olla vaikea täysin erottaa toisistaan, tutkimukseni lähestymistapa edustaa selvästi enemmän näytenäkökulmaa. Tarkastelen aineistojani *tekstien itsensä tasolla* tekemättä syvempiä johtopäätöksiä teosten tekijöistä henkilöinä tai esimerkiksi siitä, edustavatko tekijät ”todellisuudessa” vaikkapa sellaisia arvoja, joita heidän teoksistaan luen. En myöskään oleta aineistoissani esitettyjen näkemysten vaikkapa uskonnoista olevan kiistämättömiä faktoja, vaan pyrin nimenomaan paljastamaan näkemysten asenteellisuutta ja osoittamaan miten niissä rakennetaan kuvaa uskonnosta vaikkapa haitallisena (Dawkins, Harris) tai hyödyllisenä (de Botton) ilmiönä.

Aineiston valintaan liittyy olennaisesti kysymys tulosten mahdollisesta yleistettävyydestä. Alasuutarin mukaan kvalitatiivisessa tutkimuksessa ilmiön ”ymmärtävä selittäminen” ja ymmärrettävämmäksi tekeminen on olennaisempaa kuin tietystä aineistosta saatujen tulosten yleistäminen. Silti aineiston luonteesta ja kattavuudesta riippuen tutkimustulokset on suhteutettavissa osaksi laajempaa ilmiökenttää. (Ks. Alasuutari 2007b; 2011.) Vaikka en väitäkään yksityiskohtaisesti tuntevani kaikkia ateistisen henkisyyden alueen teoksia, katson aineistoni edustavan tuntemaani kenttää varsin monipuolisesti. Esimerkiksi aineistoissani painottuvat monet paitsi ateistiselle henkisytydelle myös sekulaarille länsimaiselle nykyhenkisytydelle tyypilliset piirteet, kuten yksilöllisyys, epädogmaattisuus, eklektisyys sekä vaikutteiden ottaminen itämaisista uskonnoista, kuten buddhalaisuudesta (sekulaarista henkisytydestä ks. luku 7). Tosin myös päinvastaisia esimerkkejä löytyy niin aineistostani (de Botton) kuin sen ulkopuoleltakin, mikä juuri tekee alueen tutkimuksesta mielenkiintoista ja samalla haastavampaa. Katson silti, että tutkimustulokseni havainnollistavat laajemminkin 2000-luvun länsimaisen ateistisen ja sekulaarin henkisytyden yleisluonnetta. Keskustelen näistä yleistämiseen liittyvistä kysymyksistä lisää työni päätösluvussa 14.3.

---

<sup>28</sup> Teosten populaarisuudessa on kuitenkin eroja. Esimerkiksi de Bottonin teos voidaan mieltää luonteeltaan kevyemmäksi (epäfilosofisuus, paljon kuvia, ei lähdeviitteitä) kuin Harrisin teos (mm. tietoisuuden luonteen filosofinen pohdinta, lähdeviitteet tutkimuksiin). Myös Dawkinsin suurelle yleisölle suunnattua TV-sarjaa voidaan pitää varsin yleistajuisena ja ”kepeänä”. Luen Dawkinsin teosta lähinnä tekstinä (mitä sanotaan) ja keskityn vain poikkeustapauksissa esimerkiksi eleisiin tai kuvailmaisuun.

### 1.3.2. Argumentit, retoriikka ja asenteet

Metodin ja teoreettisen viitekehyksen tarkoitus tutkimuksessa on ”tuottaa” havaintoja ja luoda puitteet, jossa havaintoja voidaan edelleen yksityiskohtaisemmin tulkita jostain tietystä näkökulmasta. Aineistoa tarkastellaan näin vain tietyistä teoreettis-metodologisesti määriteltyistä näkökulmista. Samalla havainnot voidaan pelkistää tutkimuksen kannalta ”olennaiseen”. (Ks. Alasuutari 2011, 39–55, 79–89.) Käytän työssäni metodeina argumentaatioanalyysiä, retorista analyysiä, asenteisiin liittyvää analyysiä sekä Schwartzin arvomallia<sup>29</sup>. Kakkuri-Knuuttilan (1998a) mukaan argumentaatio on keskeistä ajattelulle ja kommunikatiolle, koska se edellyttää molempia ja kehittää niitä. Kun ajatukset tuo julki, niitä samalla koetellaan. Hän yhdistää ajattelukykyyn myös kriittisyyden sanan alkuperäisessä (kreik. *kritēs*) merkityksessä, jolla tarkoitetaan idean tai ilmiön arviointia (ei välttämättä kielteisesti). Argumenttianalyysi tarkoittaa argumentin pilkkomista keskeisiin palasiin, joista se koostuu. (Kakkuri-Knuuttila 1998a, 15–19.)

Argumentaatioanalyysi alkaa argumentin tunnistamisesta ja sen sisällön selvittämisestä. Tämä on tekstin tulkintaa, joka edellyttää tekstin sisällön ymmärtämistä. (Kakkuri-Knuuttila & Ylikoski 1998, 24.) Samasta tekstistä voidaan tehdä erilaisia argumentaatioanalyyssejä riippuen analyysin tekijöiden tavoitteista – toisin sanoen tutkimustulokset ovat aina arvosidonnaisia (Kakkuri-Knuuttila 1998c, 240–242). Tulkinnassa tekstin osat muodostavat hermeneuttisessa prosessissa vähitellen ilmeiseltä näyttävän kokonaisuuden. Käytännössä argumentaatioanalyysiä tehdään siten, että ensin etsitään väite ja sille esitetyt perustelut. Argumenttia on myös arvioitava kokonaisuutena, minkä vuoksi on tunnistettava argumentin takana olevat taustaoletukset. Argumentti kokonaisuudessaan vastaa kysymykseen: miksi vastaanottajan tulisi hyväksyä väite? Argumentti antaa siis väitteelle tukea. Argumentaatioanalyysissä aineistosta nostetaan esiin väitteen ja perustelun asiasisältö mahdollisimman tiiviisti ja yksiselitteisesti poistamalla tekstin ilmiästä turhat pronominit ja adjektiivit, ilmaiset ja toistot. Väitteen ja perustelun voi yleensä tunnistaa suoraan kielellisestä rakenteesta. Esimerkiksi väitettä seuraavaa perustelua indikoi ”koska” tai ”sillä” -konjunktiot. (Ks. Kakkuri-Knuuttila & Halonen 1998, 60–67.) Koska haluan pitää analyysiluvut helposti luetavina, en tee niissä argumentaatioanalyysia mekaanisesti – en esimerkiksi merkitse erikseen väitteitä (V1, V2 jne.) ja perusteluja (P1, P2 jne.). En myöskään tutki argumenttien pätevyyttä formaalisesti. Sen sijaan tuon esiin aineistoista tutkimukselleni keskeiset väitteet ja perustelut normaalissa lausemuodossa selkeästi ilmaistuna.

Ilmiästä karsittavat tekijät eivät silti ole mitään turhaa ”krääsää”, vaan juuri ne voivat paljastaa esimerkiksi tekstin tuottajan arvolatauksia ja tehokeinoja.<sup>30</sup> Otankin analyysiluvuissa aineistostani paljon suoria lainauksia, jotta lukija huomaisi näitä tekstin tuottajan arvolatauksia ja tehokeinoja. Samalla liitän argumentaatioanalyysiin retorisen analyysin. Uuden retoriikan<sup>31</sup> mukainen analyysi täydentää argumentaatioanalyysiä siten, että siinä tarkastel-

---

<sup>29</sup> Käsittelen Schwarzin arvomallia poikkeuksellisesti vasta myöhemmin, koska se on osa laajempaa Schwartzin arvoteoriaa, jota käytän työssäni teoreettisena viitekehyksenä. Esittelen nämä molemmat yhdessä arvoja käsittelevässä luvussa 6.

<sup>30</sup> Keskustelussa voidaan erottaa ainakin kolme eri tasoa: 1) Looginen taso eli argumentit ja niiden rakenne sekä keskinäiset suhteet. 2) Psykologinen taso eli ne älylliset, tunteelliset tai toiminnalliset vaikutukset, joihin kommunikaatiossa pyritään sekä keinot tähän. 3) Sosiaalinen taso eli kommunikoiden keskinäiset suhteet, keskustelun tavoitteet ja laajemmat institutionaaliset yhteydet. (Kakkuri-Knuuttila 1998b, 217.) Keskityn tutkimuksessani näistä erityisesti kahteen ensimmäiseen tasoon.

<sup>31</sup> Uudella retoriikalla tarkoitetaan 1900-luvun puolivälissä syntynyttä kiinnostusta klassiseen retoriikkaan ja siitä juontavaa retoriikan ”laajennusohjelmaa”. Siinä keskitytään kielen tutkimiseen sekä sii-

laan *sekä* argumenttien asiasisältöä *että* tekstin ilmiä. Retorista analyysiä on uskontotieteeseen tuonut muun muassa Tuula Sakaranaho, jonka mukaan eräs retorisen analyysin tehtäviä on *paljastaa retoriikan olemassaolo siellä, missä sitä ei ajatella olevan*. Tämä tehdään esimerkiksi kiinnittämällä huomio retorisiin keinoihin, joita puhuja tai kirjoittaja käyttää vakuuttaakseen yleisönsä. Tällaista retorisia keinoja sisältävää kielenkäyttöä ilmenee erityisesti yhteiskunnallisissa kiistatilanteissa, jolloin valikoivalla kielenkäytöllä pyritään vetoamaan jonkin käsityksen puolesta tai jotakin vastaan. (Ks. Sakaranaho 2001, 13–19; Kakkuri-Knuutila & Halonen 1998, 65; Kakkuri-Knuutila 1998c, 232–234, 238.)

Tavanomaisia retorisia vaikutuskeinoja ovat muun muassa: 1) Kontrastipari, jonka käytöllä rakennetaan vastakkaisia näkemyksiä asioista siten, että oma kanta esitetään positiivisesti ladatuilla merkityksillä ja sille vastakkainen vaihtoehto negatiivisesti. 2) Rinnastukset, joilla voidaan esimerkiksi esittää jälkimmäisenä mainittu asia ensimmäistä paremmaksi tai ajallisesti vanhempi uudempaa huonompana. 3) Toisto, jonka teho pohjautuu ajatukseen, että toistettu asia on tärkeää ja totta. 4) Konsensuksella tai asiantuntijan lausunnolla vahvistaminen, jossa samanmielistä asiantuntijaa käytetään väitteen tukena tai ”me-retoriikalla” annetaan ymmärtää, että väitteen takana on laaja joukko ihmisiä. 5) Tosiasiapuhe, jossa asia esitetään ikään kuin väittäjästä riippumattomana väistämättömänä faktana väittäjän häivyttäessä näkemyksensä pois, esimerkiksi ”aineisto osoittaa, että...”. 6) Kielikuvilla kategorisointi, jossa asia tai ihminen määritetään kielikuvalla hyväksyttäväksi tai tuomittavaksi, esimerkiksi eläinaktivistista voidaan puhua luonnonsuojelijana tai ekoterroristina. 7) Ääri-ilmaisu, jolla tuotetaan kuvaa ilmiön toistuvuudesta tai korostetaan tai vähennetään jotain sen piirrettä, esimerkiksi ”aina” tai ”ei koskaan”. 8) Metaforat eli asioiden ei-kirjaimelliset kuvaukset, joilla voidaan luoda haluttuja konnotaatioita, kuten ”talous kasvaa”. (Ks. Jokinen 1999, 138–142, 148–155; Kakkuri-Knuutila 1998c, 238, 256–261.)

Näistä retorisisista keinoista kiinnitän eniten huomiota *kontrastiparin* käyttöön, koska tyypillisesti juuri sillä ateistit tekevät eroa teismiin ja (teistiseen) uskontoon. Uskontokriittiset ateistit saattavat esittää uskonnon esimerkiksi alkeellisena maailman selitysyriksenä ja taantumuksellisenä moraalijärjestelmänä, jonka vastinpariksi asetetaan moderni kehittynyt luonnontiede, järki ja ihmisoikeudet. Vastaavasti uskontomyönteiset ateistit saattavat myös käyttää *kontrastiparia*, mutta toisinpäin – osoittaakseen vaikkapa tietyn perinteisen uskonnon käytännöt hyödyllisiksi ja maallistuneen elämänmuodon käytännöt puutteellisiksi. Retorisen analyysin eräs oleellinen anti onkin sen kyky paljastaa tällaisia tekstin sisäisiä asenteita ja arvolatauksia. (Ks. Kakkuri-Knuutila 1998c, 239–240, 264–265.)

Olen erityisen kiinnostunut juuri aineistostani esiin nousevista asenteista uskontoa kohtaan. Asenne voidaan nähdä luonteeltaan sekä sosiaalisena että yksilöllisenä kokemuksellisenä ilmiönä. Taustalla on ajatus, jonka mukaan ihmisen ajattelu ja kokeminen saavat mallinsa ja muotonsa pääosin sosiaalisessa kommunikoinnissa ja vuorovaikutuksessa, jossa asioita oikeutetaan ja kritisoidaan. Asenne onkin mielekäs käsite juuri argumentatiivisessa, kiistanalaisessa kontekstissa. Kiistanalaisuus on asenteille ominaista, koska asenne ilmentää vaihtoehtojen olemassaolon ja vaatii arvottavia kannanottoja. Kiistakysymysten ympärille syntyy myös tyypillisesti ryhmiä, joihin kuuluvat yksilöt jakavat keskenään samankaltaisia asenteita. Silti näiden ryhmien sisälläkin esiintyvät asenteet voivat olla keskenään kiistanalaisia. Asenteisiin liittyvässä tutkimuksessa aineistosta havaitaan kannanottoja nimenomaan tiettyyn kiistakysymykseen – kuten tutkimuksessani siihen, onko uskonto hyödyllistä vai haitallista –

---

hen, miten sosiaaliset toimijat käyttävät kieltä tavoitteellisena toimintana pyrkien vaikuttamaan huomoitavaan yleisöön. (Sakaranaho 2001, 9–13, 19.)

sekä eritellään kannanottoon liittyviä perusteluita, sisällöllisiä eroja ja samankaltaisuuksia. Näin havaintoja voidaan luokitella. (Ks. Vesala & Rantanen 2007, 11–14, 20–33; Renko 2011; Rantanen 2013.)

Kiistanalaista keskustelua voidaan kutsua myös väittelyksi. Se sisältää kaksi toisensa pois-sulkevaa väitettä – kuten ”uskonto on hyödyllistä” vs. ”uskonto on haitallista” – sekä argumentit kummankin puolesta. Tekstien tulkinta jäntevöityy, kun tekstit ymmärretään väittely-puheenvuoroina osana laajempaa keskustelua. (Kakkuri-Knuuttila 1998b, 178–191, 207, 217–218.) Väittelyn erityisluonteina voidaan pitää moraalikysymyksiä koskevaa väittelyä. Hallamaan mukaan ”eettinen argumentointi liittyy perustaviin kysymyksiin siitä, mitä *on hyvä inhimillinen elämä* ja kuinka ihmisten tulisi toimia toisiaan kohtaan, jotta he menettelisivät *oikein*” (Hallamaa 1998, 226, kursiivi alkuperäinen). Moraalisia argumentteja esitetään esimerkiksi perusteltaessa tarvetta muuttaa vallitsevia olosuhteita. (Hallamaa 1998, 226–227.)

Aineistossani suuri osa argumenteista on nimenomaan argumentointia teesien puolesta tai vastaan ja ne voidaankin nähdä väittelypuheenvuoroina jumalien olemassaoloa sekä jumalauskon ja teistisen uskonnon hyödyllisyyttä koskevassa, jo pitkään jatkuneessa keskustelussa. Sama keskustelu liittyy myös keskeisesti moraalisiin ja hyvään elämään, kuten väitteisiin siitä, miten ihmisen tulisi elää tai mitä asioita yhteiskunnassa tulisi muuttaa.

Tämä ateismin sekä teistisen tai teistisen uskonnon välinen jännite – joka on 2000-luvulla edelleen kasvanut – on siis se kiistanalainen konteksti, jossa aineistoni argumentointi tapahtuu. Työssäni tarkastelen ateistien asenteita etenkin suhteessa uskontoon ja tätä kautta myös esimerkiksi moraalisiin, ihmisyyteen tai tieteseen. Tämän pohjalta teen myös ateismin luokituksen eli teen luokitettavaa analyysiä (ks. luku 2.3.). Analyysiä syventää se, että sijoitan argumenteissa esiin nousevat asenteet ja käsitykset vielä Schwartzin arvomallin (ks. luku 6) kehiköön, joka ilmaisee mihin laajempaan arvoryhmään esitetyt asenteet ja käsitykset sijoittuvat. Tämä analyysin syventymissuunta on looginen, koska asenteet ja arvot ovat käsitteinä lähellä toisiaan. Niiden keskeinen ero on se, että asenteilla on aina jokin selkeä kohde (aineistossani esimerkiksi uskonto), kun taas kun arvoilla viitataan yleisiin toimintaa ohjaaviin käsitteisiin ja periaatteisiin. (Ks. Schwartz 2012, 16–17.) Schwartzin malli toimii näin työssäni sekä laajempana teoreettisena viitekehystenä että metodisena analyysivälineenä.

Yhteenvetona: Käsitteelen aineistoani analyysiluvuissa 9–13 siten, että kiteytän aineistosta esiin nousevat argumentit (argumentaatioanalyysi) ja havainnollistan argumenteissa käytetyt retorisia keinoja (retorinen analyysi) keskittyen erityisesti *kontrastipariin*, jonka kautta asenne uskontoon usein paljastuu (asenneanalyysi). Kokonaisuutena argumenteissa olevia asenteita ja käsityksiä analysoin vielä Schwartzin arvomallin viitekehyksessä (ks. luku 6), joka yhdistää aineistoni samalla ateismia, henkisyttä ja uskontoa koskevaan laajempaan teoreettiseen keskusteluun (ks. luvut 2–8).

Tutkimukseni aineisto, metodit ja teoreettinen viitekehys muovautuivat vuosia kestäneessä hermeneuttisessa prosessissa kiteytettynä seuraavasti: Valittuani tutkimusaiheekseni ateistisen henkisyyden kokosin vuosina 2012–2014 aiheeseen sopivan aineiston. Samalla ryhdyin lukemaan tutkimusta ateistisesta henkisyydestä (jota oli vähän) sekä syventämään tietämystäni aiemmasta ateismin ja henkisyyden tutkimuksesta (jota oli enemmän), kognitiivisesta uskontotieteestä ja uskontososiologiasta. Olin alusta asti kiinnostunut nimenomaan ateismin ja uskonnon suhteesta, koska uusateistinen uskontokriittikki oli nostanut aiheen pinnalle. Olin lisäksi pannut merkille, ettei uusateismi ollut pelkästään uskontokriittinen ilmiö, vaan se sisälsi myös henkisiä ulottuvuuksia. Ateismin kenttä oli muutenkin uskontotieteellisesti kiinnostavasti monimuotoistunut 2010-luvulle tultaessa, koska uskontoa ja henki-

syttä kohtaan suopeammin argumentoivia ateistisiä teoksia oli tullut markkinoille. Tämä johdatti kiinnostukseni vuosina 2013–2015 argumentaation, retoriikan ja (sosiaalipsykologisen) asennetutkimuksen piiriin ja lopulta asenteiden takana oleviin arvoihin. Työni metodologis-teoreettiset luokitukset ja viitekehykset, joiden puitteissa katsoin aineistoani olevan mielekästä tulkita, hahmottuivat ja valikoituivat näin syklisesti vuoteen 2016 mennessä luokiessani samanaikaisesti aineistoani ja teoreettista tutkimuskirjallisuutta. Lopullisten tutkimuskysymysten muotoutumiseen meni silti vielä aikaa näkökulmien painotusten eläessä.

#### **1.4. Tutkimuksen uskontotieteellinen asemointi, yhteiskunnallinen merkitys ja tutkijapositioni**

Tutkimukseni on monitahoinen ja se koskettaa useita uskontotieteen tutkimussuuntauksia samanaikaisesti. Käsittelen muun muassa ateismin alkuperää ja historiaa, mikä yhdistää työtäni uskontohistoriaan ja kognitiiviseen uskontotieteeseen. Tarkastelen myös henkisiä kokemuksia ja merkityksiä, mikä liittyy työtäni uskontofenomenologiaan ja uskontopsykologiaan. Lisäksi kartoitan ateismiin, henkisytyteen ja uskontoon liittyviä laajempia yhteiskunnallisia kysymyksiä, kuten perinteisen uskonnon vähenemistä ja korvautumista yksityisemmällä henkisytydellä, mikä kytkee tutkimustani uskontososiologiaan.

Yhdistelen työssäni myös sellaisia uskontotieteen lähestymistapoja, jotka yleensä on mielletty toisilleen etäisiksi. Lähtökohtani on ymmärtävä uskontotiede eli pyrin ymmärtämään tutkimuskohteena olevia teoksia kirjoittajien omista lähtökohdista ja kuvaamaan tältä pohjalta aineistossa ilmaistuja katsomuksia, päämääriä, asenteita ja arvostuksia. Työni keskeinen tavoite on lisätä ymmärrystä ateismin ja henkisytyden välisestä suhteesta sekä ateistisen henkisytyden moninaisuudesta. Yhdistän tähän kuitenkin selittävän uskontotieteen lähestymistapoja.<sup>32</sup> Käytän esimerkiksi evolutiivisia teorioita käsitellessäni ateismin sekä henkisytyden alkuperää ja muodostan tältä pohjalta erilaisia työtäni jäsentäviä hypoteeseja eli selitysehdotuksia tutkituille ilmiöille. Nähdäkseni ateismin tai henkisytyden kaltaisia monimutkaisia ilmiöitä on vaikea selittää, ellei niitä lähestytä laajasti eri tutkimusalueilta. Tässä mielessä edustan muun muassa Armin W. Geertzin (2010) ja Ara Norenzayanin (2013) ajamaa tutkimussuuntausta, jossa yhdistetään keskenään evolutiivisia (mm. kognitiivinen uskontotiede) sekä kulttuurillisia (mm. aatehistoria, sosiaalipsykologia) lähestymistapoja. Aarhusin yliopiston uskontotieteen professori Geertz kutsuu tämäntyyppistä lähestymistapaa *biokulttuuriseksi*. Ydinajatus on, että ihminen on sekä biologinen olento että kulttuurinen toimija, ja kulttuurintutkijoiden olisi hyödyllistä ottaa nämä *molemmat* puolet tutkimuksessa huomioon, koska ne vuorovaikuttavat monimutkaisesti toisiinsa. (Ks. Geertz 2010.) Yhdistän työssäni tähän lähestymistapaan myös persoonallisuuspsykologisia näkökulmia (ks. luku 3.5.).

Kulttuurilähtöinen ja evolutiivinen näkökulma ovat näennäisesti keskenään ristiriitaisia ja niillä onkin jo pitkään ollut taipumus pitäytyä toisistaan erillään. Tämä liittyy myös laajempaan kiistaan ihmistieteiden ja luonnontieteiden välisestä erottelusta. Kulttuurilähtöisessä tutkimuksessa uskonnollisuus nähdään ensisijaisesti kulttuurillisena, ympäristöstä opittuna

---

<sup>32</sup> Uskontotieteen jaottelua ymmärtävään ja selittävään uskontotieteeseen käyttävät esimerkiksi Ketola et al. 1999. Ymmärtävässä lähestymistavassa tutkittavien lähtökohdasta tehdään ymmärrettäväksi heidän kokemuksiansa, maailmankatsomustaan, merkityksiä ja arvomaailmaansa pyrkimättä yleistämään tai tekemään yleisiä päätelmiä ihmisen käyttäytymisestä. Sen sijaan selittävän uskontotieteen lähestymistavassa (mm. kognitiivinen uskontotiede, ks. luku 3) ilmiöistä tuodaan esiin ylikulttuurisia, toistuvia piirteitä ja selitetään niitä esimerkiksi evoluutioteorian pohjalta. (Ketola et al. 1999, 22–27.)



ilmiönä. Sen sijaan evolutiivisen näkökulman edustajat ovat painottaneet uskonnollisuuden nousevan ihmisen lajityypillisestä biologiasta ja kognitiivisista mekanismeista. Itselleni ajatus näiden uskontotieteen eri lähestymistapojen – tai ylipäänsä ihmistieteiden ja luonnontieteiden – pitämisestä erillään on vieras. Katson, että niin kulttuuriympäristöllä, ihmisen persoonallisuustyypillä kuin ihmisen lajityypillisellä biologiallakin on kaikilla olennainen rooli uskonnollisten uskomusten omaksumisessa – tai niiden omaksumatta jättämisessä. Ylipäänsä katson kaikilla uskontotieteen eri lähestymistavoilla olevan annettavaa uskonnontutkimukselle – *etenkin silloin, kun ne yhdistetään*. Nimenomaan luova, yhdistelevä asenne voi avata uusia näkökulmia ja lisätä ymmärrystä jonkun monimutkaisen asian – kuten ateismin tai henkisyden – luonteesta. (Ks. Gervais & Najle 2015, 327–328.)

Lähestymistavassani henkisyyteen ja uskontoon on piirteitä myös Russell McCutcheonin edustaman koulukunnan piiristä. En halua tutkijana pelkästään kuvata ja ymmärtää ateismia, henkisyyttä ja ateistista henkisyyttä, vaan teoretisoin näitä ilmiöitä laajemmin sekä kysyn yhteiskunnallisia kysymyksiä, kuten miksi ateistista henkisyyttä ilmenee juuri nyt tässä länsimaisessa yhteiskunnallisessa tilanteessa. Pidän tärkeänä myös käsitteiden tarkkaa kontekstualisointia ja sen esille tuomista, että (ateistisen) henkisyden kaltaiset hankalat käsitteet ovat työssäni itseni luomia kategorioita, joita käytän omia tarkoituksiani varten, eikä käsitteiden kuvaamia asioita sellaisenaan löydy todellisuudesta. Käsitteiden määrittelyllä on työssäni myös metodologis-teoreettinen ulottuvuus. Määritän esimerkiksi luvuissa 7.2. ja 8.4. (ateistisen) henkisyden käsitteen valitsemieni teoreettisten viitekehysten pohjalta (deduktio) tietynlaiseksi viiden ulottuvuuden ryppääksi (ns. metodologinen reduktio), jota sitten käytän aineistoni jäsentämisessä. En kuitenkaan oletta, että tapani hahmottaa (ateistisen) henkisyden käsite olisi ainoa ”oikea” tapa, vaan jossain toisessa tutkimuksessa (ateistisen) henkisyden käsitettä voi – ja ehkä pitääkin – tarkastella toisin. (Ks. Kokkinen 2006, 1–4.)

Tutkimusaiheena ateismi ja siihen liittyvä henkisyys koskettaa monia uskontotieteen keskeisiä teemoja. Osallistun näin työlläni useisiin eri uskontotieteen alueisiin liittyviin keskusteluihin. Ensinnäkin työni linkittyy uskontotieteen tärkeiden – mutta vaikeasti määriteltävien – käsitteiden luonteesta käytävään keskusteluun. Tällaisia käsitteitä ovat esimerkiksi ateismi, henkisyys ja uskonto. Työni osaltaan selvittää näiden epäselvien käsitteiden käytön luonnetta. Samalla annan toimintasuosituksen ateismi -termin käytön suhteen: sitä tulisi tutkimuksellisesti käyttää yleismerkityksessä ”jumalauskon poissaolo” (vrt. negatiivinen ateismi, ks. luku 2.3.1.), koska tämä määritelmä yhdistää *kaikkia* erilaisia ateismin muotoja – toisin kuin esimerkiksi sanakirjoissa yleinen ateismin määritelmä ”jumalan kieltäminen”<sup>33</sup> (ns. positiivinen ateismi, ks. luku 2.3.1.) (ks. myös Martin 1990, 463; Cliteur 2009). Esitän myös ateismin luokituksen (ks. luku 2.3.), joka voi tutkimukseni analyysivälineenä toimimisen ohella olla myös yleisesti hyödyllinen ateismin eri ilmenemismuotojen hahmottamisessa.

Toiseksi, osallistun työlläni kasvavaan keskusteluun nykyisestä länsimaisesta (sekulaarista) henkisydestä tarkastelemalla sitä ateismin kontekstissa. Aiemmin ei ole tehty kattavaa ateistien henkiseen elämään liittyvää tutkimusta, jossa pyrittäisiin luomaan myös hypoteesia ateismin ja henkisyden alkuperästä ja luonteesta sekä soveltamaan sitä tiettyyn lähdeaineistoon. Myöskään aineistossani esiintyvien ateistien arvoja ei ole aiemmin kartoitettu.

Kolmanneksi, käsitellessäni jumalattomuuden alkuperää työni sivuaa samalla jumalauskon ja uskonnon alkuperää sekä keskustelua teismin ja ateismin ”luonnollisuudesta”. Tiedyt kognitiivisen uskontotieteen edustajat, kuten Justin Barrett (2004), ovat väittäneet teismin ja

---

<sup>33</sup> Ks. esimerkiksi *Uusi sivistyssanakirja* (1981, 64), *Nykysuomen sivistyssanakirja* (1975, 36) ja *Gummeruksen suuri sivistyssanakirja*, toinen painos (2001, 39).

uskonnon olevan ihmiselle luonnollista ja ateismin luonnotonta. Tätä näkemystä ovat kritisoineet esimerkiksi Geertz & Markusson (2010), johon Barrett (2010) on vuorostaan esittänyt vastineen. Esitän viimeisimpään ateismin tutkimukseen perustuen holistisen hypoteesin (ks. luku 3 ja 4.5.), jonka puitteissa ateismi ja siihen liittyvä henkisyys voidaan mieltää yhtä lailla luonnollisina ilmiöinä kuin teismi ja teistinen uskontokin.

Neljänneksi, osallistun tutkimuksellani myös henkisyyden ja uskonnon luonteesta käytävään keskusteluun. On useita näkemyksiä koskien sitä, mitä henkisyys ja uskonto ovat, mitä eroa niillä on tai kumpi niistä on ilmiönä alkuperäisempi ja laajempi. Työssäni kallistun puolustamaan tiettyjen henkisyyden teoreetikkojen (mm. Vaillant 2008; Skinner 2012) näkemystä, jonka mukaan uskonto on vain yksi henkisyyden mahdollinen ilmenemiskanava – henkisyys on evoluutiossa kehittynyt ilmiö, joka pohjaa ihmisen biologiaan, tunteisiin ja tarpeisiin. Siten henkisyys tuskin häviää, vaikka perinteisen uskonnon merkitys yhteiskunnassa ja ihmisten yksityiselämässä vähenisikin. Samoin moraali ja sen pohjalla oleva empatia ovat autonomisia, evoluutiossa kehittyneitä yhteiselämään sopeutumiseen liittyviä ominaisuuksia, jotka ilmenevät uskonnosta tai henkisyydestä riippumatta, vaikka ovatkin niissä olennaisia.

Tekemäni tutkimus on uskontotieteellisesti ajankohtainen ja tärkeä, koska se avaa näkökulmia länsimaissa kasvavaan, mutta silti vähän tutkittuun aiheeseen: ateistiseen ja sekulaariin henkisyyteen. Samalla työni liittyy myös teismiin ja uskuntoon – esimerkiksi tarkastelemalla sitä, miksi jotkut ihmiset eivät usko jumaliin, valaisen samalla kysymystä siitä, miksi jumaliin uskotaan. Lisäksi työni tuo yleisempiä näkökulmia uskontotieteellisesti keskeisiin aihepiireihin, kuten merkityksiin, arvoihin ja moraliin. Ylipäänsä ateismista on tullut ajankohtainen tutkimusaihe muun muassa (uus)ateismin nousun myötä (ks. luku 5.3.).

Ateismin tutkimus sisältyy sekulaarien ja uskonnottomien maailmankuvien tutkimukseen, joita tutkitaan uskontotieteessä osana länsimaista yhteiskunnan ja katsomusten muuttuvaa kenttää (ks. Anttonen 2010, 11). Ateismin ja uskonnottomuuden yleistyessä länsimaissa erilaisten uusien näkökulmien tuominen ateismiin rikastuttaa siitä käytävää keskustelua ja voi esimerkiksi vähentää ateisteihin kohdistettuja ennakkoluuloja. Työni keskeinen yhteiskunnallinen merkitys liittyykin keskustelukulttuuriin, joka on internetin ja sosiaalisen median myötä yleisesti kärjistynyt – myös koskien ateismia ja uskontoa. Näissä keskusteluissa uskontokritiikki on lisääntynyt muun muassa uusateismin vaikutuksesta. Toisaalta myös (uus)ateistit ovat usein kritiikin kohteena, heitä moititaan esimerkiksi kärjekkäiksi ja uskontoa ymmärtämättömiksi ihmisiksi. Työni voidaan nähdä yhteiskunnallisesti siltaa rakentavana, joka tuo esiin ateismin erilaisia ilmenemismuotoja, kuten ateismiin liittyviä henkisiä puolia. Näin ateismi voidaan nähdä laajempänä inhimillisenä ilmiönä, johon saattaa sisältyä myös uskonnoille ominaisiksi katsottuja piirteitä. Tämä taas voi purkaa nykyiselle länsimaiselle keskustelukulttuurille tyypillistä ateismin ja uskonnon välistä vastakkainasettelua.

Ylipäänsä näen tarpeelliseksi sellaisen uskontotieteellisen tutkimuksen, jossa tutkitaan uskomuksia – tai niiden poissaoloa. Uskomukset vaikuttavat voimakkaasti ihmisen elämään ja valintoihin – ovathan myös arvot lähtökohtaisesti uskomuksia (Schwartz 2012, 3–4). Joskus uskomukset ovat ihmisille elintärkeitä toiminnan lähtökohtia, joita saatetaan puolustaa väkivaltaan asti. Nimenomaan jumalausko on ollut historiassa poikkeuksellisen merkittävä uskomus niin yksilöpsykologisella, moraalisella kuin yhteiskunnallisellakin tasolla, koska siihen voidaan yhdistää useita ihmisen elämää keskeisesti määrittäviä tekijöitä. Moraalia on perusteltu jumalalla. Kansoja on yhdistetty jumalauskon pohjalta. Sotia on oikeutettu jumalan nimissä. Rauhanehdotuksia on tehty jumalaan vedoten (ks. Portaankorva 2015). Teistiset uskonnot kuten kristinusko ja islam ovat olleet ihmiskunnan historiassa – ja ovat vieläkin –

valtavia voimatekijöitä ja maailman muokkaajia. Juuri teismien ja teististen uskontojen maailmanhistoriallinen merkitys tekee jumalausesta ja sen poissaolosta itselleni kiinnostavamman tutkimuskohteen kuin mitä vaikkapa kummitususkon ja sen poissaolo ovat (tällaisten tutkijoiden työtä mitenkään väheksymättä).

Ateismi, se ettei uskota jumaliin, on peruserkitykseltään yksilöllinen näkökanta ontologiseen kysymykseen, jumalien olemassaoloon. Silti ateismikin voi teismien tavoin olla yhteiskunnallinen asia. Esimerkiksi kaikilla aineistoni ateisteilla on ilmeinen pyrkimys vaikuttaa käsityksiin ateismista ja uskonnosta sekä ylipäänsä yhteiskuntaan. Samoin tarkastellessani työssäni ateismiin liittyvää yhteiskunnallista diskurssia osallistun itsekin väistämättä tähän diskurssiin – tai kuten Alasuutari (2001, 84) asian ilmaisee, ”loppumattomaan sosiaalisten todellisuuksien uudelleenmäärittelyyn ja itsetutkiskeluun”. Yhteiskunta on aina liikkeessä, muutoksen tilassa, ja myös tutkimus vaikuttaa tähän liikkeeseen. Toisin sanoen, kulttuurintutkijana olen tutkimuksellani myös itse osa tutkimaani ilmiötä. (Ks. Alasuutari 2001, 84, 95–98.)

Ateismi yhteiskunnallisena keskustelunaiheena herättää usein voimakkaita tunteita, koska ateismi tai siihen kytkeytyvät aihepiirit kuten teismi ja uskonto liittyvät monilla ihmisillä elämän keskeisiin arvoihin. Vaikka uskontotieteen lähestymistavasta on joskus ylevästi puhuttu metodologisena neutralismina (ks. esim. Anttonen 2010, 11), nähdäkseni tutkimukseni kaltainen kvalitatiivinen humanistinen tutkimus on aina arvosidonnaista, eikä mitään arvovapaata tiedettä ole edes olemassa kuin korkeintaan abstraktina ideaalina. Ihminen tarkastelee maailmaa niin arkielämässään kuin tieteellistä työtä tehdessäänkin aina jonkinlaisen esitiedon varassa. Tutkijan on esimerkiksi tehtävä työnsä edetessä monenlaisia valintoja koskien tutkimusaihetta, aineistoa, metodologiaa ja teoriaa, ja humanistisissa tieteissä juuri tutkijan omat arvot ja mieltymykset – olivatpa ne tietoisia tai eivät – yleensä ohjaavat näitä valintoja. Tutkijan omat mieltymykset ja arvomaailma siis vaikuttavat siihen näkemykseen, jonka hän tutkimusaiheestaan muodostaa ja viime kädessä myös siihen, millaisia tutkimustuloksia hän saa. Siksi tutkijan oma positio tutkimusaiheeseensa ja omat arvositoumukset on hyvä mahdollisimman pitkälle tiedostaa ja tuoda esiin.<sup>34</sup> (Ks. Syrjäjä & al. 1994, 13–16; Douglas 2007; Alasuutari 2001, 32–33; Maslow 1969, 4.)

Edustan ontologiset-tietoteoreettiset koulukunnista lähinnä kriittistä (tieteellistä) realismia. Se on nähty soveliaaksi tieteenfilosofiaksi nimenomaan pyrittäessä ylittämään ihmis- ja luonnontieteiden välistä kuilua, koska siinä yhdistyvät ontologisen realismin ja epistemologisen relativismin lähtökohdat. Kriittisessä realismissa katsotaan, että on olemassa ihmisen kielestä ja käsityksistä riippumaton todellisuus, materiaallinen maailma. Itse asiassa juuri tämä tekee koko todellisuuden tutkimisen mahdolliseksi. Maailmaan on evoluutioprosessien kautta syntynyt organismeja, joilla on kyky luoda sisäisen rakenteensa puitteissa konstruktioita todellisuudesta. Kuitenkin ihmisen tuottama tieto on aina suhteellista ja riippuu näkökulmista, sosiaalisista konteksteista ja käsitejärjestelmistä. Silti tämä ei tarkoita, että kaikki tuotettu tieto olisi samanarvoista. Rationaalisen, kriittisen ja kokeellisen tutkimuksen korjaavin keinoin voidaan erottaa toisistaan parempaa ja huonompaa tietoa ja näin lähestyä totuutta, vaikkei objektiivista totuutta asioista voidakaan koskaan saavuttaa ihmisten epätodellisten aistien ja älyllisten mekanismien avulla. Eri tieteenalojen (fysiikka, biologia, sosiologia jne.) käsitteet ja teoriat kuvaavat eri todellisuuden tasoja ja ovat valideja omassa tehtä-

---

<sup>34</sup> Douglasin (2007) mukaan arvovapaa tiede on paitsi mahdotonta saavuttaa myös huono idea, jota ei edes tarvitse tavoitella, ja nimenomaan arvovapauden ideaalin hylkääminen mahdollistaisi paremmin avoimen keskustelun tieteen perusteista.

vässään, mutta ne eivät redusoidu toisiinsa ja eri tieteenalat tarvitsevat pääosin omanlaisiaan työkaluja ja metodeja. (Ks. Piironen 2013, 21–28, Huutoniemi 2003, 45–47.)

Olen itse ateisti. En kuitenkaan väitä tietäväni, että jumalia ei ole olemassa, vaan yksinkertaisesti en vain usko jumalien olemassaoloon (ns. negatiivinen ateismi, ks. luku 2.3.1.). Olen myös naturalisti samassa mielessä eli en usko yliluonnollisten asioiden – kuten aineen ja energian tuolla puolen olevien persoonallisten henkien – olemassaoloon, vaikka katsonkin, että luultavasti on paljon asioita, joita ihminen ei vielä todellisuuden luonteesta ymmärrä eikä ehkä koskaan kognitiivisten rajoitustensa vuoksi voikaan ymmärtää. Pelkistetyksi sanoen ajattelen tai ”veikkaan”, että on olemassa objektiivinen aineellinen todellisuus, joka on *kaikki* – olipa sen muoto ja laajuus sitten universumi, multiversumi<sup>35</sup> tai mikä hyvänsä – ja josta hetkelliset ilmiöt ja olennot syntyvät keskinäisriippuvuuden alaisina, seurauksena aiemmista ilmiöistä. Lisäksi veikkaan, että olennot ovat aina väistämättä aineellisia ja mitattavia. Ne kokevat todellisuuden aina omalla ainutkertaisella tavallaan, evoluutioissa kehittyneen lajityypillisen ruumiinsa, persoonallisen kognitionsa, kokemustensa ja ympäristönsä yhteissummuna ja sen rajoissa, pyrkien tyydyttämään tarpeitaan ja näin maksimoimaan ”hyvää oloaan”. Ilman materiaalista reaalityodellisuutta ei voisi olla olemassa kokevia materiaalisia yksilö-olentoja, mutta toisaalta ilman näitä yksilö-olentoja ei reaalityodellisuus tulisi koskaan koetuksi. Kumpikin – universumi ja kokeva subjekti – siis ikään kuin synnyttävät toinen toisensa, eikä kumpaakaan olisi koettuna ilmiönä olemassa ilman toista. Kun yksilö-olennon ruumiin elintoiminnot lakkaavat, myös sen kokemukset lakkaavat, mutta olennon vaikutus jää universumin ilmiöiden vuorovaikutteiseen syy–seuraus-ketjuun, joka olennon alun perinkin synnytti.

Katson olevani uskonnoton ateisti pitkälti perhe- ja kulttuuritaustastani johtuen. Tähän liittyvät esimerkiksi uskonnoton perheympäristö sekä koulussa elämänkatsomustiedon opiskelu uskonnon sijaan. Ymmärrän hyvin, että jos olisin syntynyt tai minut olisi adoptoitu johonkin uskonnollisesti stimuloivampaan perhe- ja kulttuuriympäristöön, en ehkä olisi nyt uskonnoton ateisti. Olen silti jo kauan ollut yleisesti kiinnostunut uskonnoista, etenkin itämaisistä uskonnoista kuten buddhalaisuudesta, mikä aikoinaan myös johti minut opiskelemaan uskontotiedettä. Näen uskonnon ja teismin, samoin kuin uskonnottomuuden ja ateismin, syvästi inhimillisinä ilmiöinä, jotka liittyvät etenkin ihmisen biologiaan, psykologiseen rakenteeseen ja yksilöä ympäröivään sosiokulttuuriin.

Miellän itseni paitsi ateistiksi myös henkiseksi ihmiseksi siinä mielessä, että olen kokenut useita transsendenteiksi<sup>36</sup> mielletäviä ykseyskokemuksia, harjoittanut aktiivisesti joogaa ja meditaatioita useiden vuosien ajan, osallistunut länsimaisten buddhalaisten liikkeiden toimintaan (viime aikoina vähemmän), pohtinut paljon kärsimyksen ja onnellisuuden luonnetta sekä pyrkinyt elämään moraalisesti oman ja muiden onnellisuuden vuoksi. Samaan aikaan olen koettanut rakentaa älyllisesti siedettävää ja tieteellisesti kestäväää maailmankatsomusta. Katson siis olevani ateistisen henkisyyden edustaja ja tässä mielessä tutkin työssäni sitä ilmiökenttää, johon itse kuulun. Eräs olennainen havaintoni on ateistisen henkisyyden moninaisuus: aivan kuten on erilaisia teistisiä uskontoja, on myös monenlaisia ateismin ilmene-mismuotoja ja niihin liittyviä tapoja harjoittaa henkisyyttä. Mitkään ateistisen henkisyyden muodot eivät ole (kuten eivät ole teistiset uskonnotkaan) missään objektiivisessa mielessä toistaan parempia tai huonompia – ne vain sopivat eri yksilöille paremmin tai huonommin.

---

<sup>35</sup> Hypoteesin mukaan universumeita on lukemattomia ja voidaan puhua multiversumista, joka on ehkä ääretön ja ikuinen ja siitä jatkuvasti versoa uusia universeumeita (ks. esim. Smolin 2007).

<sup>36</sup> Transsendentin käsite on epämääräinen (Paloutzian & Park 2013, 10, määrittelystä ks. luku 8.2.).

## **II ATEISMI KÄSITTEELLISENÄ JA HISTORIALLISENA ILMIÖNÄ**

Tutkimukseni keskeinen ja pohjustava konteksti on ateismi, koska tarkastelen nimenomaan ateismiin liittyvää henkisyyttä. Siksi on olennaista aluksi syventyä tarkemmin ateismiin käsitteellisenä ja historiallisena ilmiönä. Mitä ateismi on? Mistä se johtuu? Miksi sen määrä on kasvanut länsimaissa? Millaisia muotoja ateismi on historiassa saanut? Käsittelem työni tässä osassa näitä kysymyksiä ja vastaan samalla työni taustakysymykseen *Mikä on ateismin alku-perä ja suhde (teistiseen) uskontoon sekä miksi ateismi on länsimaissa yleistynyt?* Teen myös ateismin luokittelun, joka ohjaa aineistoni käsittelyä analyysiluvuissa 9–13.

## **2 ATEISMIN KÄSITE JA LUOKITTELU**

### **2.1. Ateismin määritelmä**

Käsitteet ovat Kakkuri-Knuutilan (1998d, 328) mukaan ”todellisuuden haltuunottamisen välineitä ihmisten välisessä kommunikaatiossa”. Käsitteiden merkitysten on oltava tutkimuksessa selkeitä, jotta voidaan ymmärtää mistä tutkimus puhuu. Siksi käsitteiden määrittely on tutkimuksen keskeinen osa. Tämä on erityisen tärkeää aloilla, joilla on rinnakkaisia koulukuntia, joissa samoja sanoja käytetään eri merkityksessä, sekä aloilla, jossa tutkimus nojaa arkikielen käsitteille. Siten tutkijan on tehtävä selväksi missä merkityksessä hän käsitteitä käyttää ja mikä on niiden suhde arkikielenkäyttöön sekä muiden tutkijoiden kielenkäyttöön. Valittujen käsitteiden merkitysten on nouseva tutkimusongelmasta tai tutkimuksen tavoitteista ja ne tulee perustella. Näin voidaan osoittaa, että valitut määritelmät ratkaisevat tutkimusongelman paremmin kuin vaihtoehtoiset määritelmät. Tutkija siis itse valitsee käyttämänsä käsitteet ja niiden merkitykset, jotka ovat sidoksissa tutkimuksen empiirisiin väitteisiin. Käsitteiden määrittely voi myös itsessään olla tutkimuksen lähtökohta, hypoteesi tai tutkimustulos. (Kakkuri-Knuutila 1998d, 328–330.)

Tutkimuksessani on neljä keskeistä käsitettä: ateismi, henkisyys, uskonto ja ateistinen henkisyys. Niihin sisällytetyt merkitykset, erottelut ja luokitukset ovat tärkeä osa tutkimukseni rakennetta, hypoteeseja ja tuloksia. Siksi käytän paljon tilaa (luvuissa 2–8) näiden käsitteiden erittelyyn. Aloitan ateismista, joka on arkikielessä kiistelty käsite – esimerkiksi teistit ja ateistit väittelevät internetin keskustelupalstoilla sen merkityksestä. Ateismi määritellään usein tutkimuskäytössäkin epämääräisesti ja esimerkiksi ateismia ja uskonnottomuutta on virheellisesti käytetty toistensa synonyymeina (ks. myös Mahlamäki 2013, 448–449).

Mitä ateismi siis määritelmällisesti on? Ateismi on käsitteenä merkitysholistinen: sen merkitys on suoraan suhteessa teismiin. Jumalauskon merkitys ja ilmenemismuodot ovat kuitenkin jatkuvasti muuttuneet, joten myös ateismin merkitys on ollut muutoksen tilassa. Esimerkiksi ensimmäisen vuosisadan Roomassa kristityt leimattiin ateisteiksi, kun taas kristinuskon tullessa Rooman valtionuskonnoksi vanhoihin roomalaisiin jumaliin uskovat tulkitettiin ateisteiksi. Teismillä tarkoitetaan yleisesti ottaen käsitystä, jonka mukaan on olemassa ainakin yksi jumala. Jumalalla taas yleensä tarkoitetaan persoonallista, aineesta riippumattonta henkiolentoa, joka on vaikuttava tekijä maailmassa ja joka liittyy esimerkiksi ihmisten luomiseen ja kohtaloihin. Monoteismi – jonka mukaan on olemassa vain yksi Jumala – on teismin alalajeista työni kannalta olennaisin, koska keskityn erityisesti länsimaihin ja siten kristinuskon vaikutusperinteeseen. Kristinuskon klassisen määritelmän mukaan Jumala on yliluonnollinen, ikuinen, persoonallinen, ruumiiton, luoja, universumin ohjaaja ja kohtalon hallitsija, kaikkietävä, kaikkivoipa, kaikkialla läsnä, täydellisen hyvä ja moraalinen lähde. (Ks.

Hyman 2007, 29, 37–40; Mahlamäki 2013, 449–450; Bremmer 2007, 19–22; Palmer 2012, 13–14; Martin 1990; 2007a, 221; Bullivant 2013; Spencer 2014, xv.)

On olennaista tiedostaa, että ateismi on käsitteenä vastinpari nimenomaan teismille eikä esimerkiksi uskonnolle. Ateismi terminä juontaa juurensa kreikan 400–300 eaa. yleistyneestä sanasta *atheos*, joka tarkoittaa ”ilman jumalaa” tai ”ei jumalaa”<sup>37</sup>. Silti ateismin (kuten uskonnottomuudenkin) tarkasta määritelmästä on tutkijapiireissä käyty paljon keskustelua ilman konsensusta. (Ks. Cliteur 2009; Mahlamäki 2013; Sztajer 2012.) Ateismia on määritelty esimerkiksi seuraavasti:

- “Ateismi on teistisen uskomuksen puutetta” (George H. Smith 1979, 18).
- ”Ateismi [...] kiistää Jumalan ja jumalallisen maailmanjärjestyksen olemassaolon; jumalankieltäminen. – ateisti, jumalankieltäjä” (*Uusi sivistyssanakirja* 1981, 64).
- “Ateismi on joukko väiteuskomuksia, joihin kuuluu myös koodi moraaliseen käyttäytymiseen” (Paul Johnson, lainaus Cliteur 2010, 15).
- ”Ateismi on uskonto itsenäiselle ja rationaaliselle ihmiselle, joka uskoo, että järki kykenee paljastamaan ja ilmaisemaan universumin syvimmat salat” (Alister McGrath 2004, 220).

Esimerkeistä ilmenee, että ateismin määritelmään voidaan sisällyttää hyvin eri määrä asioita. Smithin määritelmässä ateismi on tyhjä uskomuksista; ateismi on vain tietyn uskomuksen, teismin, puuttumista. *Uuden sivistyssanakirjan* määritelmä on sisältörikkaampi: siinä ateismia ei käsitetä vain teismin poissaoloksi, vaan Jumalan ja jumalallisen maailmanjärjestyksen olemassaolon kieltämiseksi. Johnsonin määritelmässä ateismi sisältää jo joukon erilaisia uskomuksia sekä moraalikoodin. McGrathin määritelmässä ateismi on itsenäisten ja rationaalisten ihmisten omaksuma uskonto, eräänlaista järkiuskovien skientismiä. On kuitenkin kyseenalaista, voidaanko näin erilaisten määritelmien pohjalta enää tuottaa tutkimusta samasta asiasta. On myös luultavaa, etteivät monetkaan ateistit itse hyväksyisi esimerkiksi McGrathin määritelmää ateismista uskontona. Akateemiseen käyttöön olisikin siksi tarpeellista muodostaa jokin konsensus mahdollisimman yksiselitteisestä ateismin yleismääritelmästä, joka yhdistäisi mahdollisimman monia ateistiksi itsensä katsovia ihmisiä.

Kannatan itse muun muassa Smithin (1979) ja Cliteurin (2009) kaltaisesti ateismin yleismääritelmäksi (teistisen) *jumalauskon poissaoloa* (vrt. negatiivinen ateismi, luku 2.3.1.). Toisin sanoen ateisti *ei usko* (teistiseen) jumalaan/jumaliin eli hän on *jumalaton*. Kannatan tätä määritelmää siksi, että se näyttää olevan ainoa kaikkia ateisteja yhdistävä tekijä. Vaikka ateisteja on monenlaisia – he voivat esimerkiksi edustaa erilaisia maailmankuvia ja ideologioita sekä omata erilaisia arvoja, asenteita, uskomuksia ja toimintatapoja – niin he kaikki ovat väistämättä jumalattomia eli he eivät usko (teistisiin) jumaliin.<sup>38</sup> (Ks. myös Bullivant 2013, 19–20; Martin 2007b, 1–3.)

Ateismin määrittelyn yhteydessä on syytä tarkastella myös naturalismin käsitettä, koska ateismilla ja naturalismilla on usein yhteys. Naturalismi on yliluonnollisen vastinpari. Yliluonnollisella tarkoitan luonnollisen rajan ylittävää todellisuutta, kuten aineettomia olentoja,

<sup>37</sup> Sanassa etuliite *a* tarkoittaa ”ilman” tai ”ei” ja *theos* tarkoittaa jumalaa (Martin 2007a, 221).

<sup>38</sup> On olennaista tarkentaa, että ateistin nimikettä on järkevää käyttää vain jos olento on kognitiivisesti potentiaalisesti kykenevä hahmottamaan teistisen jumalan olemassaolon mahdollisuuden ja on tietoinen teistisestä uskomuksesta, mutta ei silti usko siihen. Jos tätä tarkennusta ei tehdä, voidaan vaikkapa eläimet lukea ateisteiksi, mikä ei välttämättä ole tarkoituksenmukaista.

henkiä tai asioita, jotka eivät noudata luonnonlakeja ja jotka ovat siten periaatteessakin luonnontieteellisten selitysten ja mittauksen ulkopuolella. Tähän kategoriaan sisältyvät esimerkiksi jumalat, sielut, kummitukset ja ihmeet. Uskonnot sisältävät yleensä käsityksen ylikuonnollisen todellisuuden olemassaolosta. Naturalismia on monenlaista, mutta perusjako voidaan tehdä metodologisen ja ontologisen naturalismin välille. Metodologisella naturalismilla tarkoitetaan näkemystä, jonka mukaan ilmiöt ovat selitettävissä luonnollisin syin eikä yliluonnollisia selityksiä tarvita. Tätä pidetään myös tieteen lähtökohtana ja se on myös tämän tutkimuksen ohjaava periaate. Metodologinen naturalismi ei silti suoraan ota kantaa yliluonnollisten olentojen olemassaoloon eikä näin ollen sisällä ateismia. Ontologinen naturalismi sen sijaan tarkoittaa näkemystä, jonka mukaan ei ole olemassa muita kuin luonnollisia asioita, voimia tai syitä – toisin sanoen yliluonnollista ei ole olemassa. Se on siten laajempi maailmankuvallinen kanta kuin pelkkä ateismi, koska se automaattisesti sisältää ateismin, vaikkei ateismia erikseen mainittaisikaan.<sup>39</sup> Ontologinen naturalismi myös samaistuu jossain tapauksissa materialismiin, jonka mukaan ainoastaan fyysinen aine ja energia ovat viime kädessä olemassa. (Ks. Fales 2007; Ritchie 2008, 110, 196–197; Palmer 2013, 217–218.)

Tutkijat ovat kuitenkin eri mieltä siitä, miten naturalismi ja ateismi liittyvät toisiinsa. Falesin (2007, 118) mukaan naturalismi ja ateismi ovat luontaisia liittolaisia ja naturalismi on ikään kuin perusta, josta ateistinen ajattelu kumpuaa. Myös Rosenberg (2011, viii) katsoo, että ateismi on tieteellisen maailmankuvan pohjalta nousevaa ymmärrystä luonnollisesta maailmasta (vrt. naturalismi). Itse kannatan sen sijaan käsitystä, jonka mukaan ateismi ei edellytä naturalismia. Tämä on ilmeistä, koska on olemassa ihmisiä, jotka eivät usko jumaliin (eli he ovat määritelmällisesti ateisteja), mutta jotka uskovat silti luonnonhenkiin, demoneihin, telekinesiaan tai muihin yliluonnollisiin asioihin (ks. Bullivant 2013, 19). Samoin tietyt uskonnot – kuten jotkut jainalaisuuden tai buddhalaisuuden suuntaukset – voidaan tulkita ateistisiksi tai ainakin ei-teistisiksi niiden hylätessä käsityksen luojajumalasta, mutta ei silti naturalistisiksi, koska niissä voidaan esimerkiksi uskoa sieluun (jainalaisuus) ja/tai jälleensyntymään (buddhalaisuus) (ks. Martin 2007a). (Ks. Martin 1990, 470; Shook 2015.) Edellä esitetyn pohjalta luen tutkimuksessani ateismiksi tai ateistisiksi seuraavat filosofiset kannat:

- Jumalauskon poissaolo (vrt. negatiivinen ateismi luku 2.3.1.).
- Jumalan olemassaolon suora kieltö (ks. positiivinen ateismi luku 2.3.1.).
- Käsitys, jonka mukaan todellisuus on ei-luotu kokonaisuus, jossa ei ole aineen ja energian ulkopuolisia yliluonnollisia asioita (ontologinen naturalismi, materialismi).

Ateismin tarkan määritelmän ohella on olennaista ymmärtää ateismilla olevan käytännössä useita erilaisia ilmenemismuotoja. Tältä pohjalta ateismia voidaan myös luokitella. Seuraavaksi esittelen joitakin aiempia ateismista tehtyjä luokituksia.

---

<sup>39</sup> Tähän viimeksi mainittuun väitteeseen löytyy poikkeuksena ainakin epikurolaiset. He olivat (ontologia) naturalisteja: oli olemassa vain materiaalisia ikuisia atomeja. Lisäksi universumi oli ikuinen eli sitä ei oltu luotu. Silti epikurolaiset ilmeisesti uskoivat jumalien olemassaoloon. Jumalat olivat heille kuitenkin maailmojen välisessä *intermundiassa* asuvia moraalisesti täydellisiä materiaalisia ikuisia olentoja, jotka eivät vaikuttaneet ihmisiin eivätkä maailmaan. (Ks. Angeria 2008, 19–20, 37, 63–66; Stróżyński 2003, 54–55.) On myös esitetty (ks. Sedley 2013, 145–147), että epikurolaiset olisivat olleet piiloateisteja, joiden täytyi esittää uskovansa edes jonkinlaisiin jumaliin, jotta eivät riitaantuisi valtauskonnon kanssa. Yksinkertaistaakseni asioita luen työssäni epikurolaiset ja muut (ontologiset) naturalistit, kuten Spinozan, suoraan ateisteiksi – vaikka olenkin tietoinen ateismi-termin käytön hankaludesta niin epikurolaisia kuin Spinozaakin koskien. Teen näin, koska näiden naturalistien määritelmät jumaluudesta poikkeavat radikaalisti siitä, mihin jumalan käsitteellä tyypillisesti viitataan.



## 2.2. Ateismista tehtyjä luokitteluja

Ihmisillä on kognitiivinen kyky muodostaa havaitsemistaan asioista ylemmän abstraktiotason käsitteitä. Näin uudet asiat voidaan tunnistaa samankaltaisiksi aiemmin luokiteltujen asioiden kanssa. Luokittelu on kognitiivisesti ekonomista ja tuo ihmisen kokemustodellisuuden vakautta. Pöyhösen (2007, 100) mukaan luokittelut ovat ”maailman olioita koskevan havaitsemisen, muistamisen, puhumisen ja ajattelun työkaluja, joiden avulla sovitamme monimutkaisen maailman rajallisten kognitiivisten kykyjemme puitteisiin”. Käsitteenmuodostus ja luokittelu ovat itsessään olennainen osa tieteen tekemistä ja esimerkiksi humanistisen tutkimuksen yhtenä perustavoitteena voidaan pitää tutkimuskohteen ja siihen liittyvien ominaisuuksien luokittelua. Luokittelu mahdollistaa tutkimuksen kohteena olevien olentojen tai asioiden täsmällisen kuvauksen sekä tuottaa edellytyksiä tutkittavien ilmiöiden ymmärtämiselle ja selittämiseksi sekä ylipäänsä ilmiöistä keskustelemiselle. Luokittelu on ollut myös uskontotieteessä perinteinen tapa identifioida eri uskontotyyppisiä, esimerkiksi maantieteellisen alueen kautta. (Ks. Pöyhönen 2010; Kourikoski & Pöyhönen 2009, 1–5, 7; Pöyhönen 2007, 58; Anttonen 2010, 92–93.)

Miten ateismin erilaisia ilmenemismuotoja voidaan tarkemmin luokitella? Aivan kuten tutkijoiden kesken ei ole yleistä konsensusta ateismin määritelmästä, sama koskee myös ateismin luokittelua. Ateismin luokittelun tärkeyttä kuitenkin kuvaa seuraava hypoteettinen esimerkkini. Oletetaan, että on evankelis-luterilaisen kirkon pappi, joka pitää työstään seurakunnassa, puhuu saarnoissaan Jumalasta ja uskoo pragmaattisesti kristinuskon hyvää tekevään voimaan maailmassa, mutta joka ei tosiasiaa silti usko minkäänlaisen jumalan olemassaoloon. Tällainen pappi on määritelmällisesti ateisti (jumalauskon poissaolo) aivan kuten naturalistisen maailmankuvan omaava, monoteistisiä uskontoja niiden haitallisuuden vuoksi kiihkeästi vihaava ja julkista uskontokritiikkiä elämäntehtäväänään viljelevä uusateistikin on määritelmällisesti ateisti (jumalauskon poissaolo). Silti heidän ateisminsa ilmenee yhteiskunnassa aivan eri tavoin etenkin suhteessa uskontoon. Papin ateismi on uskonto-myönteistä, kun taas uusateistin ateismi on uskontokriittistä, jopa taistelevaa. Ateismin erilaisten ilmenemismuotojen käytännön moninaisuus olisikin tutkimuksissa hyvä tuoda esiin ja tämä voidaan tehdä juuri ateismin täsmällisemmän luokittelun avulla.

Ateismin tarkempi luokittelu voi antaa eväitä myös täsmällisempään ja järkevämpään yhteiskunnalliseen keskusteluun, koska tarkempien määritelmien avulla keskustelijat voivat lyhyesti osoittaa minkä tyyppisestä ateismista he milloinkin puhuvat. Ateismin varsinaista luokittelua on kuitenkin tehty varsin vähän. Silti ajatus useista ”ateismeista” – tai kuten itse puhun mieluummin, ateismin erilaisista ilmenemismuodoista – ei ole uusi. (Ks. Spencer 2014, xvii–xviii; Bullivant 2013, 14–15.) Ajatusta ovat kannattaneet tai ateismin luokituksia ovat tehneet viime aikoina esimerkiksi seuraavat tutkijat:

Muun muassa Michael Martinin ajama jaottelu negatiiviseen ja positiiviseen ateismiin on eräs nykyään suosittu tapa luokitella ateismia filosofisesti. Negatiivinen ateismi tarkoittaa uskon puuttumista (teistisen) jumalan olemassaoloon (”en usko jumalaan”, vrt. jumalauskon poissaolo) ja positiivinen ateismi suoraa jumalan olemassaolon kieltämistä (”jumalaa ei ole olemassa”). Negatiivinen ateismi on siis ”heikompa” ateismia kuin positiivinen ateismi. Positiiviset ateistit ovat väistämättä aina negatiivisia ateisteja, mutta ei päinvastoin.<sup>40</sup> (Ks. Martin 1990, 26, 463–464; Martin 2007b, 1–3; tarkemmin ks. luku 2.3.1.)

---

<sup>40</sup> Jaottelun negatiiviseen ja positiiviseen ateismiin esitti alun perin Antony Flew vuonna 1972 julkaisussa artikkelissaan ”The Presumption of Atheism”. Tähän jaotteluun yhdistyy nykyisessä ateismi-

Paul Cliteur (2009) taas jakaa ateismin käytännöllisemmältä pohjalta kolmeen luokkaan: 1) Yksityinen ateismi, jossa hylätään teistinen maailmankuva ilman, että levitetään ateistista oppia. 2) Julkinen ateismi, jossa muita pyritään kääntämään ateismiin, koska ateismi nähdään olennaisena säädylisen yhteiskunnan muodostamisen kannalta. 3) Poliittinen ateismi, jossa katsotaan, että valtion täytyy hävittää uskonto, joka käsitetään kaikin tavoin haitalliseksi. (Ks. Cliteur 2009.)

Stephen LeDrew (2012) esittää 1800-luvun historialliseen tilanteeseen perustuvan jaotteen tieteelliseen ja humanistiseen ateismiin. Tieteellinen ateismi syntyi LeDrew'n mukaan etenkin Darwinin luonnonvalintateorian jälkeen, kun uskonto alettiin enenevässä määrin nähdä tietämättömyytenä, josta voitiin päästä eroon tieteellisen tiedon ja koulutuksen kautta. Humanistinen ateismi syntyi erityisesti Marxin vaikutuksesta, kun uskontoon alettiin keskittyä sosiaalisena ilmiönä, josta voitiin päästä eroon vaikuttamalla laajempiin kärsimystä aiheuttaviin sosiokulttuurisiin tekijöihin. (LeDrew 2012.)

Olli-Pekka Vainio ja Aku Visala (2013; myös 2011) jakavat ateismin neljään erilaiseen luokkaan. 1) Filosofinen ateismi, jossa keskustellaan filosofian tasolla skeptisesti jumalan olemassaolon mahdollisuudesta. 2) Skientistinen ateismi, jossa naturalismiin pohjautuen reduktionistisesti ajatellaan tieteen ratkaisevan todellisuuden luonteeseen (myös Jumalaan) liittyvät kysymykset eikä teismia edes pidetä varteenotettavana kantana. 3) Traaginen ateismi, jossa kristinuskolle, teismille ja absoluuttiselle moraalille ei katsota olevan perusteita, mutta silti ei myöskään uskota esimerkiksi tieteeseen tai humanismiin. 4) Humanistinen ateismi, jossa uskonto nähdään taiteen kaltaisena ihmisyyden olennaisena piirteenä. Näistä vain skientistiset ateistit ja jotkut filosofiset ateistit suhtautuvat vihamielisesti uskontoon, ja muut ovat vain osin kriittisiä uskontoa kohtaan. (Vainio & Visala 2013; myös 2011, 153–155.)

Christopher F. Silver (2013) jakaa kyselytutkimukseensa (1153 vastaajaa) pohjautuen ateistit/agnostikot kuuteen luokkaan: 1) Intellektuellit (vastaajista 37.6 %), jotka ovat älyllisesti kiinnostuneita ontologiasta sekä oppineesti perehtyneitä tieteesiin, filosofiaan ja teologiaan keskustellakseen näistä aiheista kaltaistensa seurassa. 2) Aktivistit (23.0 %), jotka ovat yhteiskunnallisesti valveutuneita ja haluavat edistää yhteiskuntaa nimenomaan ateistiseen suuntaan. 3) Etsijät (7.6 %), jotka agnostisesti eivät ole lukinneet ontologista kantaansa asioihin, vaan etsivät avoimesti monenlaista tietoa. 4) Antiteistit (14.8 %), jotka vastustavat jyrkästi ja aggressiivisesti uskontoa, koska pitävät sitä vanhanaikaisena, yhteiskunnallisesti haitallisena ja keskeisenä ihmiskunnan kehittymistä ehkäisevänä tekijänä. 5) Ei-teistit (4.4 %), jotka eivät usko jumaliin eivätkä ole kiinnostuneita uskonnoista, vaan ovat lähinnä välinpitämättömiä uskonasioiden suhteen. 6) Ritualistit (12.5 %), jotka ovat kiinnostuneita uskonnollisista traditioista ja löytävät niistä hyödyllisiä puolia, vaikka eivät uskokaan jumaliin ja yliluonnolliseen. He myös katsovat rituaalien, meditaation, joogan ja muiden henkisten harjoitusten tuovan merkitystä ja onnellisuutta elämään. (Silver 2013.) On olennaista huomioda, että tämän tutkimuksen mukaan vain pieni – mutta mahdollisesti äänekkäin – osa ateisteista on uskontovastaisia antiteistejä. Otan kaikista näistä edellä mainituista ateismin luokitteluista vaikutteita omaan ateismin luokitteluuni.

---

keskustelussa myös ideologisia pyrkimyksiä, koska sekä teistien että ateistien kannalta on tärkeää, kummalla tavoin ateismi määritellään. Positiivinen väite sen negatiivisessakin muodossa – kuten ”jumalaa ei ole olemassa” – vaatii vahvistukseksi aina todistusta eli jumalan olemassa olemattomuus tulee jotenkin pyrkiä osoittamaan. Sen sijaan negatiivisella uskomuksella – esimerkiksi ”en usko jumalan olemassaoloon” – ei ole todistustaakkaa, koska se on vain positiivisen uskomuksen puuttumista. Siksi ateistiset filosofit ja tutkijat mielellään esittävät, että ateismi sanana tulisi ymmärtää sen negatiivisessä merkityksessä (ks. esim. Cliteur 2009).

## 2.3. Ateismin luokittelu tässä tutkimuksessa

Kaikki edellä esitetyt ateismin luokittelut osoittavat ateismin ilmenemismuotojen moninaisuutta. Ateismi voi – aivan kuten teismikin – kutoutua lukemattomin eri tavoin kiinni ihmisen konkreettisen elämän sekä siihen liittyvien arvojen, asenteiden, katsomuksien, pyrkimysten ja toimintojen monisyiseen verkkoon. Itse tarkastelen tutkimuksessani ateismia ennen kaikkea yhteiskunnallisena ilmiönä keskittyen siihen, millainen asenne ateisteilla ilmenee suhteessa yhteiskunnassa vallitsevaan (monoteistiseen) uskontoon. Tekemäni ateismin luokittelu heijastelee lisäksi ateismin yhteiskunnallisten ilmenemismuotojen historiallista vahvistumista antiikin filosofisesta ateismista 1900-luvun poliittiseen valtioateismiin.

Luokitteluni lähtökohta on brittifilosofi Bertrand Russellin (1872–1970) käsityksessä kahdenlaisesta uskontokritiikistä. Russellin mukaan voidaan esittää ensinnäkin intellektuaalista uskontokritiikkiä, jossa tarkoitus on osoittaa, että ei ole syytä olettaa uskonnon totuusväitteitä esimerkiksi Jumalasta tai sielusta tosiksi. Toiseksi voidaan esittää moraalista uskontokritiikkiä, joka koskee uskonnon vaikutuksia henkilökohtaisella ja yhteiskunnallisella tasolla. Tällöin tarkoitus on osoittaa, että uskonnot esimerkiksi vanhentuneine moraaliohjeineen ovat haitallisia. Nämä kaksi uskontokritiikin muotoa eivät ole välttämättä toisistaan erillisiä. Silti niitä ei pidä myöskään sekoittaa keskenään. (Ks. Russell 1957, 3–25; Himanen 1994.)

Tähän Russellin uskontokritiikin jaotteluun sekä Smithiin (1979) viitaten katson, että keskustelua teismistä ja ateismista liittyen uskontoihin käydään yleensä karkeasti ottaen kahdella tasolla. Ensimmäinen liikkuu ontologian alueella – johon liittyy muun muassa filosofia, tiede ja naturalismi – ja se koskee sitä, *onko jumalia tai yliluonnollista olemassa*. Teistien/supranaturalistien mukaan yliluonnollinen alue siis on olemassa kun taas ateistien/naturalistien mukaan sitä ei ole tai he eivät siihen usko. Toinen keskustelun taso liikkuu sen sijaan käytännön elämän kuten moraalien ja yhteiskunnan alueilla ja se koskee sitä, *onko teismi/teistinen uskonnollisuus ja toisaalta ateismi/uskonnottomuus hyödyllistä vai haitallista*. Voidaankin puhua kahdesta eri ”taistelulentästä” – filosofisesta sekä käytännöllisestä – jotka voivat myös kytkeytyä toisiinsa. (Ks. Smith 1979, 276–277.) Erityisesti 2000-luvulla ateismiin liittyvä uskontokeskustelu on voimistunut ja muuttunut käytännöllisemmäksi. Esimerkiksi monet uusateistit käyvät uskonnonvastaista taisteluaan erityisesti käytännön tasolla pyrkien osoittamaan (monoteistiset) uskonnot ihmiskunnalle haitallisiksi tai jopa vaarallisiksi (ks. luku 5). Jaottelen tältä pohjalta ateismin seuraavassa kahteen pääluokkaan: filosofiseen ateismiin sekä käytännölliseen ateismiin, jotka on tärkeä erottaa toisistaan.<sup>41</sup>

### 2.3.1. Filosofinen ateismi

Filosofisella ateismilla tarkoitan jumalattomuutta sisäisenä näkökantana ja tähän mahdollisesti liittyvää teismin filosofista kritiikkiä. Filosofinen ateismi voidaan jakaa edelleen negatiiviseen ja positiiviseen ateismiin, joiden eroa on keskeisimmin tuonut esiin Martin (1990),

---

<sup>41</sup> Seuraan jaottelussani jossain määrin jo 1500–1600-luvuilla esiintynyttä tapaa luokitella ateismia. Spencerin (2014) mukaan 1500–1600-luvuilla ateismia jaoteltiin käytännölliseen ja teoreettiseen ateismiin, esimerkiksi Thomas Nash teoksessaan *Christ's Tears Over Jerusalem* (1593). Käytännölliset ateistit olivat syntisiä: he elivät niin kuin halusivat, nautiskellen, epikurolaisesti, piittaamattomina uskonnon säännöistä ja vailla jumalanpelkoa. Teoreettiset ateistit taas olivat ajattelijoita, jotka olivat pitkän pohdinnan jälkeen tulleet älylliseen lopputulokseen, ettei Jumalaa ole. Nämä kaksi muotoa eivät välttämättä poissulkeneet toisiaan. (Ks. Spencer 2014, 6–8.)

jonka jaottelua tässä seuran. Kaikki ateistit ovat siis ateisteja siinä filosofisessa mielessä, että he eivät usko jumaliin (negatiivinen ateismi). Jotkut ateistit myös suoraan kieltävät jumalan olemassaolon (positiivinen ateismi). Kyseinen erottelu muodostaa ateismin luokitteluni kaksi ensimmäistä luokkaa.

Negatiivisella ateismilla tarkoitan jumalauskon poissaoloa, sitä, että jumalaan/jumaliin ei uskota. Usein siihen liittyy näkemys, että usko jumalaan ei ole perusteltua – näin ollen se sisältää myös agnostismin<sup>42</sup>. Negatiiviseen ateismiin liittyvässä filosofisessa keskustelussa keskitytään jumalan olemassaolon puolesta esitettyihin argumentteihin ja pidetään niitä epäuskottavina eikä niitä siksi hyväksytä. Silti negatiivisen ateismin argumentit eivät sellaisenaan todista, ettei jumalaa ole olemassa (tämä olisi positiivista ateismia), vaan ne ainoastaan heikentävät jumalan olemassaolon mahdollisuutta. (Ks. Martin 1990.)

Negatiivisen ateismin edustajia tai jumalauskoon epäilevästi suhtautuvia agnostikkoja tai skeptikoita on voinut olla eri kulttuureissa historiallisesti niin kauan kuin jumalauskoakin on esiintynyt (ks. luku 3.5). Samoin erilaisia argumentteja jumalan olemassaolon puolesta sekä vasta-argumentteja niihin on aikojen saatossa kehitelty runsaasti. Työssäni ei ole tarkoituksenmukaista uppoutua laajasti näihin argumentteihin tai esimerkiksi niiden loogiseen pätevyteen (tämä on uskonnonfilosofian alaa, argumenteista ks. esim. Martin 1990), mutta pääargumentit puolesta ja vastaan on syytä tuoda esiin, koska niihin usein viitataan sekä ateismin historiassa että nykykeskustelussa. Näistä kolme työlleni keskeisintä negatiiviseen ateismiin liittyvää argumenttia ovat kosmologinen, teleologinen ja moraalinen argumentti.

Kosmologinen argumentti on yksi suosituimmista argumenteista jumalan olemassaolon puolesta. Se etenee yksinkertaistaen seuraavasti: Kaikilla asioilla ja olioilla on syynsä. Koska ei voi olla loputonta syiden regressiota, täytyy olla ensimmäinen syy, joka on syy–seuraus -ketjun ulkopuolella: jumala. Versioita tästä argumentista ovat esittäneet muun muassa Platon, Akvinolainen ja Descartes. (Ks. Martin 1990, 96–97; Gale 2007, 91–94.)

Erilaisia ateistien tai skeptikoiden vasta-argumentteja kosmologiseen argumenttiin ovat olleet muun muassa: 1) Jumala universumin selityksenä on kelvoton, koska myös jumala itse vaatii selitystä. 2) Jos kaikella täytyy olla syy, myös jumalalla (ja ylijumalalla jne.) täytyy olla syy ja ajaututaan loputtomaan regressioon. 3) Jos jumalalla ei tarvitse olla syytä (tai se on ikuinen), samalla logiikalla myöskään universumilla ei tarvitse olla syytä (tai se on ikuinen). 4) Universumi voi olla ikuinen ja syiden regressio loputon. 5) Vaikka universumille olisikin ensimmäinen välttämätön syy, mikään ei edellytä sen olevan (kaikkivoipa ja hyvä) jumala, vaan syy voi liittyä todellisuuden naturalistiseen luonteeseen itseensä. (Vasta-argumenteista ks. Martin 1990, 105–124; Gale 2007, 91–96; Palmer 2012, 11–63, 196–198.)

Teleologinen (tai suunnittelu-) argumentti on toinen suosittu argumentti jumalan olemassaolon puolesta. Se etenee yksinkertaistaen seuraavasti: Universumi (tai luonto) on monimutkainen ja toimii kuin suunnitellusti. Siksi universumin täytyy olla älyllisen olennon suunnittelema (vrt. kelloseppä tekee kellon), joka on jumala. Versioita argumentista löytyy esimerkiksi Cicerolta, Voltairelta ja Paleylta. (Ks. Martin 1990, 125–126, Gale 2007, 95–97.)

Ateistien tai skeptikoiden vasta-argumentteja teleologiseen argumenttiin ovat muun muassa olleet: 1) Aine (atomit) on ikuista, liikkuvaa ja sillä on sisäinen kyky muodostaa uusia yhdisteitä ja elämää. 2) Vähittäinen eliöiden ja lajien kehittyminen (evoluutio) selittää elämän moninaisuuden. 3) Jos järjestäytynyt maailma tarvitsee suunnittelijan, jumalan, silloin myös järjestäytynyt jumalan mieli, joka maailman suunnitteli, tarvitsee suunnittelijan ja

---

<sup>42</sup> Agnostisismilla tarkoitan näkemystä, jonka mukaan ei ole tietoa siitä, onko jumalia vai ei, ja siksi pidättäydytään kannanotosta suuntaan tai toiseen (ks. myös Palmer 2013, 216).

päädytään loputtomaan regressioon. 4) Universumia ei voi rinnastaa koneeseen, koska se muistuttaa enemmänkin kasvia tai organismeja, joiden taas tiedetään syntyvän toisista kasveista ja organismeista (vrt. multiversumihypoteesi). (Vasta-argumenteista ks. Martin 1990, 125–145; Gale 2007, 96–98; Palmer 2012, 11–63, 196–198.)

Moraalinen argumentti jumalan olemassaolon puolesta on työni kannalta erityisen kiinnostava, koska teistien ja ateistien välistä väittelyä käydään nykyään paljon juuri moraalisesta ja yhteiskunnallisen keskustelun tasolla. Argumentin ensimmäinen ja yleisin muoto on, että Jumala on moraalin lähde ja usko Jumalaan on edellytys sille, että ihminen voi olla moraalinen tai luotettava.<sup>43</sup> Tätä argumenttia on kritisoitu muun muassa siitä, etteivät todisteet tue väitettä, jonka mukaan ateistit olisivat moraalittomampia kuin teistit. Esimerkiksi teistiset maat eivät ole sen väkivallattomampia kuin vähemmän teistiset maat. Toinen moraalisesta argumentin yleinen muoto on, että objektiivista moraalilakia ei voi olla olemassa ilman Jumalaa. Moraalin autonomisuus siis kielletään. Tätä argumenttia vastaan on muun muassa esitetty, ettei moraalilla ole objektiivista tai absoluuttista, ja että suhteellisenkin moraalin kautta voi elää riittävän moraalisesti. Lisäksi myös naturalistiselta pohjalta voidaan rakentaa objektiivista moraalilakia (ks. esim. Harris 2010). Kolmas moraalisesta argumentin muoto esittää, että ihmisen omatunto määrittää hyvän ja pahan välisen eron – sitä vastaan toimiminen tuottaa häpeää ja pelkoa – eikä omantunnon olemassaoloa voida selittää ilman sen lähettä, Jumalaa. Tätä argumenttia vastaan on esimerkiksi esitetty, ettei ihminen saa omatuntoaan yliluonnolliselta Jumalalta, vaan sisäistää moraaliperiaatteensa täysin naturalistisesti perheensä ja yhteisönsä kautta. Rikkoessaan näitä sisäistettyjä periaatteita hän tuntee häpeää ja pelkoa. (Ks. Martin 1990, 212–215; Loftin 2009, 15; Brink 2007.)

Muitakin negatiiviseen ateismiin liittyviä argumentteja on syytä tuoda tässä esiin. Yksi niistä on esimerkiksi Jumalan käsitteen epäselvyys. Argumentin mukaan ihminen ei voi järkipäisesti tietää, onko jumalaa olemassa, koska jumalan määritelmät ovat sekavia eikä niissä kuvattu olento ole edes teoreettisesti verifioitavissa. Myös niin sanottu ”monen uskonnon ongelma” on yleinen argumentti: koska uskontoja on erilaisia ja ne ovat toistensa kanssa erimielisiä monista opillisista ja pelastukseen liittyvistä kysymyksistä, ne eivät kaikki voi olla tosia – mutta toisaalta ne kaikki voivat olla väärässä. Lisäksi uusien uskomuksien keksiminen on eräs keino osoittaa, että todistustaakka on Jumalaan uskovilla. Jotkut ateistit ovat parodiamielessä esittäneet esimerkiksi lentävän spagettihirviön luoneen maailman alleviivataksensa sitä, että todistustaakka on positiivisen väitteen – eli jonkin olennon tai asian olemassaoloa esittävän väitteen – esittäjällä. (Ks. Martin 1990, 40–77, 210–276.)

Filosofisen ateismin vahvempi muoto on positiivinen ateismi. Se tarkoittaa suoraa jumalan olemassaolon kieltämistä: jumalan olemassaolon katsotaan osoitetun olevan hyvin epätodennäköistä tai mahdotonta. Positiivisessa ateismissa ajatellaan, että on vahvoja filosofisia tai tieteellisiä argumentteja tai todisteita jumalan olemassaoloa vastaan eikä mitään todisteita jumalan olemassaolon puolesta. Siten on perustellumpaa kieltää jumalan olemassaolo kuin uskoa jumalaan. Positiivinen ateismi eroaa negatiivisesta ateismista siinä, että positiivinen ateismi (väite ”jumalia ei ole olemassa”) vaatii tuekseen perusteluita. Positiivisen ateismin argumentteja löytyy jo antiikin Kreikasta. (Ks. Martin 1990, 281–286.)

---

<sup>43</sup> Väitteellä on ollut historiassa laaja kannatus, vaikkakin se on vähentynyt. Esimerkiksi brittifilosofi John Locke (1632–1704) kirjoitti: ”Jumalan olemassaolon kieltäjiä ei tule lainkaan suvaita. Lupauksilla, sitoumuksilla ja valoilla, jotka luovat ihmisyyhteisön keskeiset siteet, ei voi olla pidäkkeitä ateistiin. Jumalattomuus, vaikkakin vain ajatuksen tasolla, purkaa kaikki sopimukset.” (Lainaus Norenzayan 2013, 66.) Samoin brittifilosofi Richard Bentley (1662–1742) kirjoitti: ”Kukaan ateisti ei sellaisenaan voi olla oikea ystävä, suhteissaan rakastava tai lojaali” (lainaus Loftin 2009, 15). (Ks. Loftin 2009, 15.)

Keskeisin positiivista ateismia edustava argumentti on ”pahan ongelma”, josta ovat esittäneet versioita esimerkiksi Epikuros, Kritias, Hume ja Russell. Argumentti etenee yksinkertaistaen seuraavasti: jos jumala on kaikkivoipa ja hyvä maailmanluoja, maailmassa ei voi olla pahaa (tai turhaa kärsimystä). Koska maailmassa kuitenkin on pahaa, ei jumalaa – ainakaan siten kuin se määritellään – voi olla olemassa. (Ks. Martin 1990, 335–362; Weisberger 2007.)

Muita positiivisen ateismin argumentteja ovat muun muassa Jumalan ominaisuuksien ristiriitaisuutta koskevat argumentit. Nämä ovat *a priori* -argumentteja, joissa keskitytään jumalalle annettujen ominaisuuksien – kuten kaikkivoipuus, kaikkitietävyys, täydellinen hyvyys tai vapaus – aiheuttamiin ristiriitoihin. Tältä pohjalta sitten katsotaan, ettei jumalaa – ainakaan määritellyssä muodossa – voi olla olemassa. Kaikkivoipuuden ristiriita on esimerkiksi kysymys siitä, voiko jumala luoda niin painavan kiven, ettei itse pysty sitä nostamaan. Sekä negatiivinen että positiivinen vastaus kysymykseen merkitsee ongelmia jumalan kaikkivoipuudelle. Kaikkitietävyyden ristiriita nousee esimerkiksi siitä, että ruumiiton ja hyvä jumala ei voi tietää, miltä ruumiilliset himot tuntuvat. Kaikkitietävyyden ja vapaan tahdon ristiriita on esimerkiksi se, että kaikkitietävällä jumalalla tai kellään muullakaan ei voi olla vapaata tahtoa, jos kaikki asiat tapahtuvat vääjäämättä kuten jumala tietää niiden tapahtuvan (ns. teologinen fatalismi). (Ks. Martin 1990, 287–316; Grim 2007.)

Erilaisten filosofisten lähtökohtien ohella ateismia voidaan käytännössä ilmentää hyvin eri tavoin. Esimerkiksi Spencer (2014) katsoo, että historiassa on käytetty erilaisia termejä ateismiin viitaten, kuten bright, kommunisti, deterministi, epikurolainen, eksistentialisti, vapaa-ajattelija, hobbesilainen, spinozalainen, humanisti, vääräuskoinen, uskonnoton, materialisti, monisti, naturalisti, nietzscheläinen, rationalisti, skeptikko ja sekularisti. Kaikkia näitä termejä on käytetty ihmisistä, jotka ovat hylänneet uskon jumalaan. Silti he ovat saattaneet tehdä niin eri syistä ja päätyä erilaisiin johtopäätöksiin ja toimintamalleihin. (Spencer 2014, xviii.) Tämä ateismin käytännöllinen puoli on työssäni filosofiaa olennaisemmassa osassa ja se edustaa ateismin luokitteluni sitä osaa, johon aineistoissani erityisesti keskityn.

### 2.3.2. Käytännöllinen ateismi

Kaikki ateistit ovat määritelmällisesti filosofisia ateisteja ainakin negatiivisen ateismin merkityksessä. Jotkut ateistit ovat kuitenkin ateisteja paitsi filosofisessa mielessä myös käytännöllisessä mielessä.<sup>44</sup> Käytännöllisellä ateismilla tarkoitan ateismin muotoa, jossa filosofisen ateismin lisäksi esitetään teistisen uskonnon käytännön seurauksiin kohdistuvaa myönteisyyttä, kritiikkiä tai molempia, ja tähän liittyen osoitetaan tiettyjä pyrkimyksiä, arvoja, asenteita ja/tai toimintaa. Tässä ateistinen näkemys ei siis jää koskemaan pelkästään jumalauksia, vaan laajenee määrittämään koko teististä uskontoa: *teistisen uskonnon käytännön vaikutuksiin otetaan jonkinlainen kanta*. Jaan käytännöllisen ateismin kolmeen alaluokkaan: uskontomyönteiseen ateismiin, uskontokriittiseen ateismiin sekä uskontoon kaksijakoisesti asennoituvaan ateismiin. Luokittelussa uskontomyönteinen ja uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi muodostavat kumpikin oman itsenäisen luokkansa, kun taas uskontokriittisen ateismin jaan vielä kolmeen tarkempaan alaluokkaan. Näin käytännöllisen ateismin luokkia muodostuu yhteensä viisi.

---

<sup>44</sup> Esimerkiksi Silverin kategorisoimat ”ei-teistit” (ks. luku 2.2.) ovat kuitenkin melko puhtaasti pelkästään filosofisia ateisteja. He eivät ota tai halua ottaa kantaa (teistiseen) uskontoon, vaan ovat neutraaleja tai välinpitämättömiä asian suhteen.

Uskontomyönteisessä ateismissa teistisiin uskontoihin suhtaudutaan lähtökohtaisesti myönteisesti, vaikka jumalaan ei uskotakaan. Toisin sanoen filosofiseen ateismiin ei yhdisty kritiikkiä teististen uskontojen vaikutuksia kohtaan. Sen sijaan painotetaan teististen uskontojen positiivisia puolia ja katsotaan, että ne sisältävät yleisinhimillistä ja hyödyllistä ainesta – kuten harjoituksia tai yhteisöllisyyden rakentamiseen liittyviä käytänteitä –, jota ateistitkin voivat elämässään hyödyntää. Myös uskontojen rituaaleihin saatetaan ongelmattomasti osallistua tai käyttää uskonnollista sanastoa (kuten sielu), vaikkei rituaalien tai sanojen takana olevaan opilliseen sisältöön uskotakaan. Ylipäänsä teistisestä uskonnosta puhutaan pääosin myönteiseen sävyyn kun taas ateismista tai sekularisaatiosta voidaan puhua kriittisesti.

Uskontokriittisessä ateismissa teistiset uskonnot taas mielletään turhina, haitallisina, vaarallisina tai hävitettävänä asioina ja pyrkimys on vähentää teistisen uskonnon merkitystä. Samalla usein luodaan vastakkainasettelua teistisen uskonnon sekä ateismin ja ateismiin yhdistettyjen piirteiden – kuten järjen, tieteen ja sekularismin – välille. Käsitteellä ”uskontokriittinen ateismi” viitataan työssäni nimenomaan asenteeseen *monoteistisiä* uskontoja kohtaan. Siten siihen voi yhdistyä myönteinen suhtautuminen vaikkapa buddhalaisuuteen, kuten Sam Harrisin tapauksessa. Uskontokriittisen ateismin jaan kolmeen alaluokkaan: yhteiskunnalliseen ateismiin, taistelevaan ateismiin ja poliittiseen valtioateismiin. Nämä kolme alaluokkaa ovat hierarkkisesti vahvistuvia siten, että jälkimmäinen luokka sisältää aina edellisen luokan ominaispiirteiden – aivan kuten positiivinen ateismikin sisältää negatiivisen ateismin, mutta ei päinvastoin. Tiettyyn luokkaan kuuluvien ateistien määrä yleensä vähenee aina siirryttäessä luokittelussani astetta vahvempaan uskontokriittiseen ateismiin. Esimerkiksi juuri kukaan länsimainen ateisti ei nykyään ainakaan julkisesti myönnä kannattavansa luokitukseni vahvinta ateismin luokkaa, poliittista valtioateismia.

Yhteiskunnallisessa ateismissa teismi ja teistinen uskonto nähdään psykologisesti, moraalisesti ja/tai yhteiskunnallisesti turhana tai haitallisena ja uskonnon vaikutusta yhteiskunnassa pyritään vähentämään esimerkiksi kirjoituksin tai kampanjoin. Eräs keskeinen tavoite on uskonnon ja valtion erottaminen toisistaan sekä sekulaarin etiikan ja elämänmuodon tukeminen. Historiallisesti tätä ateismin muotoa alkoi esiintyä Euroopassa julkisena ilmiönä 1600-luvun puolenvälin jälkeen (ks. luku 4.3.), ja nykyisin sitä edustavat muun muassa tietyt ateistiset järjestöt, kuten *American Atheists* ja *Vapaa-ajattelijain liitto*.<sup>45</sup>

Taisteleva ateismi on radikalisoitunutta yhteiskunnallista ateismia, jossa katsotaan, että teistinen uskonto on vakava ihmiskunnan kehityksen ja onnellisuuden este tai ”sairaus”, josta tulisi päästä eroon ja omaksua ateismi. Usein taistelevuuteen liittyykin uskonnon aatteelliseen hävittämiseen tähtäävä kirjoittelu ja muu toiminta. Samoin ateismia voidaan julistaa tieteellisenä totuutena ja uskonnollista maailmankatsomusta saatetaan tietoisesti halventaa ja mitätöidä. Taistelevan ateismin ilmeneminen on historiassa usein liittynyt tilanteeseen, jossa uskonto on näyttäytynyt vallan väärinkäytön, konfliktien tai väkivallan lähteenä. Sitä alkoi esiintyä Euroopassa näkyvänä julkisena ilmiönä 1700-luvun Ranskassa (ks. luku 4.3.), ja nykyään sitä löytyy esimerkiksi tietyistä uusateistien teksteistä (ks. luku 5).

Poliittisella valtioateismilla tarkoitan käytännöllisen ateismin vahvinta muotoa, jossa (totalitaristinen) valtio pyrki poliittisilla päätöksillä ja laeilla sekä tarvittaessa voimakkeilla pakottaen hävittämään uskonnon sekä tekemään ateismista virallisen näkökannan yhteiskunnassa (ja tavoitteellisesti koko maailmassa). Poliittista valtioateismia on esiintynyt pisimmälle viedyssä muodossa 1900-luvun kommunistisissa valtioissa, kuten Neuvostoliitossa (ks. luku 4.4.2.). Nykyisin vastaavaa esiintyy lähinnä Pohjois-Koreassa.

---

<sup>45</sup> Ks. esim. <http://www.atheists.org/about-us> ja <http://www.vapaa-ajattelijat.fi/liitto/tavoitteet>.

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi on uskontomyönteisen ja uskontokriittisen ateismin väliin jäävä luokka, jossa on piirteitä molemmista. Asennoituminen uskontoon voi esimerkiksi olla jossain asioissa myönteistä ja joissain asioissa kriittistä. Silti uskontokriittisyys, silloin kuin sitä esiintyy, on yleensä yhteiskunnallisen ateismin tai korkeintaan laimeimman taistelevan ateismin tasoista. Luokitukseni voi kiteyttää seuraavaan kaavioon:

**Kaavio 2: Käyttämäni ateismin luokitus**

YLÄ-LUOKKA	FILOSOFINEN ATEISMI		KÄYTÄNNÖLLINEN ATEISMI			
			Ottaa kantaa			
Suhde teistisen uskonnon vaikutuksiin	Ei ota kantaa		Uskontokriittinen ateismi			
Alaluokka	Negatiivinen ateismi	Positiivinen ateismi	Uskontomyönteinen ateismi	Yhteiskunnallinen ateismi	Taisteleva ateismi	Poliittinen valtio-ateismi
<b>Ominaispiirre tai asenne</b>	Jumalaukon poissaolo	Jumalan olemassaolon suora kieltäminen	Teistinen uskonto mielletään psykologisesti, moraalisesti ja/tai yhteiskunnan kannalta hyödylliseksi ja kannattavaksi ilmiöksi	Teistinen uskonto mielletään psykologisesti, moraalisesti ja/tai yhteiskunnan kannalta turhaksi tai haitalliseksi ilmiöksi	Teistinen uskonto mielletään vaaralliseksi esteeksi yhteiskunnan ja ihmiskunnan kehitykselle	Katsotaan, että uskonto tulee valtiollisesti hävittää yhteiskunnan ja ihmiskunnan kehityksen vuoksi
<b>Usein luokkaan liittyy</b>	Pyrkimys osoittaa, että jumalien olemassaolosta ei ole uskotavaa näyttöä	Pyrkimys osoittaa, että jumalien olemassaolo on erittäin epätodennäköistä tai loogisesti mahdotonta	Pyrkimys tukea teistisiä uskontoja, puhua niistä positiivisesti ja osoittaa niissä olevan piirteitä, joista myös ateistit voivat hyötyä	Pyrkimys sekularismiin, uskonnon ja valtion erottamiseen toisistaan sekä teistisen uskonnon merkityksen vähentämiseen	Pyrkimys teistisen uskonnon leimaamisen kautta aatteelliseen, teistiset uskonnot hävittää vään kumoukseen	Pyrkimys toteuttaa uskonnon hävittäminen poliittisen koneiston kautta tarvittaessa voimakeinoin

**Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi**  
Sisältää vaihtelevasti piirteitä uskontomyönteisestä ja uskontokriittisestä ateismista



Kritiikkinä luokitteluani kohtaan voidaan esittää, että laajennan käytännöllisen ateismin luokituksessani ateismin määritelmää niin, että se käsittää myös teististä uskontoa kohtaan suuntautuvia asenteita. Enkö voisi puhua vaikkapa yhteiskunnallisesta uskontokritiikistä? Vastaukseni on, että en laajenna ateismin määritelmää, koska ateismin yleismääritelmänä on edelleenkin negatiivinen ateismi, joka on kaikille ateisteille yhteistä. Sen sijaan teen tarkempia ateismin ilmenemismuotojen luokituksia. On muistettava, että kokonaisvaltaista kritiikkiä teististä uskontoa kohtaan voidaan esittää myös esimerkiksi teistiseltä (vrt. teistiset uskonpuhdistajat) tai deistiseltä (vrt. deistiset valistusajattelijat) pohjalta. Siten vaikkapa käsite ”yhteiskunnallinen ateismi” tai ”taisteleva ateismi” kiteyttää tarkemmin sen, että tietynlaisen yhteiskuntaan suuntautuneen uskontokritiikin pohjalla on juuri ateismi.

Kritiikkiä voidaan esittää myös luokitteluiden eroperusteista: miksi esimerkiksi yhteiskunnallinen ja taisteleva ateismi pitäisi erottaa selkeästi toisistaan? Erottelu perustuu siihen, että yhteiskunnallisen ja taistelevan ateismin välillä on selvä ja erityisesti ateismista käytävään keskusteluun liittyvä *asenteellinen aste-ero*. Yhteiskunnallisessa ateismissä näkyy asenteen tasolla vielä tietynlainen sopuisuus ja toisen näkemyksen kunnioitus, vaikka jumalauskoa pidetäänkin virheellisenä ja kenties haitallisenakin näkemyksenä. Taistelevassa ateismissä taas sopuisuudesta liikutaan kohti ”sotaisaa” asennetta, jossa jumalauskoa ja uskontoa halvennetaan ja uskonnoista tai uskonnollisista ihmisistä luodaan uhkakuvia.

On olennaista tehdä erottelu myös taistelevan ateismin ja poliittisen valtioateismin välille, koska niillä on jyrkkä *käytännöllinen aste-ero*. Vaikka taistelevassa ateismissä pyritäänkin uskonnon hävittämiseen, tähän pyritään vain *aatteellisesti*, vaikuttamalla ihmisten mielikuviiin ja mielipiteisiin uskonnosta, jotta he lakkaisivat kannattamasta tai suosimasta sitä. Sen sijaan poliittisessa valtioateismissä – vaikka sen asenteellinen pohja onkin periaatteessa sama kuin taistelevassa ateismissä – uskonto ja uskonnolliset symbolit pyritään hävittämään käytännön valtiopoliittisilla päätöksillä ja toiminnalla, tarvittaessa voimakkein. Siten poliittiseen valtioateismiin yhdistyy käytännössä aina jonkinlainen valtiotason totalitarismi.

Luokitteluni tavoite on paitsi toimia analyttisenä apuvälineenä myös nostaa keskusteluun ateismin ilmenemismuotojen eroja. Tämä saattaa lisätä ateistien itseyttä ja itseään sen kautta – tai siitä pois. Ateismin tarkempi luokittelu on tärkeää erityisesti nykyisen internetin ja sosiaalisen median aikana, jossa keskustelut helposti kärjistyvät ja keskustelijat puhuvat toistensa ohi eri asioista. Usein keskustelijoiden heikko kohtaavuus ja toistensa väärin ymmärtäminen juontavat ennakkoluuloista ja siitä, että toisen oletetaan olevan jotain, mitä hän ei ole. Jos joku esimerkiksi kertoo keskustelussa olevansa ateisti, se ei lopulta kerro vielä paljoakaan siitä, *millainen* ateisti hän käytännön tasolla on. Aivan kuten on vahvuusluokaltaan erilaisia teistejä (fundamentalisteja, maltillisia jne.), on myös erilaisia ateisteja. Sekä maltilliset teistit että maltilliset ateistit – joita oletettavasti on valtaosa kummassakin ryhmässä – saattavat kärsiä ääri näkemyksiä edustavien toiminnasta, koska se asettaa heidätkin vastaavaan valoon. Kun ymmärretään ateismilla olevan erilaisia ilmenemismuotoja ja näiden erilaisten ilmenemismuotojen luonnetta, voidaan keskustelua käydä paremmin halutusta asiasta kärjistävän ja yleistävän keskustelun sijaan. Tarkemman ateismin luokittelun merkitystä korostaa myös se, että ateistien (ja uskonnottomien) määrä on monissa länsimaissa kasvanut ja keskustelu siitä on lisääntynyt.

Mutta mistä ateismi ylipäänsä johtuu ja miksi se on yleistynyt? Aiheesta on vasta hiljattain alettu esittää kattavampia näkemyksiä. Seuraavassa luvussa tarkastelen näitä näkemyksiä ja työstän niiden pohjalta omaa lähestymistapaani, jota kutsun holistiseksi hypoteesiksi.

### 3 ATEISMIN ALKUPERÄ JA YLEISTYMINEN: HOLISTINEN HYPOTEESI

#### 3.1. Kognitiivinen uskontotiede (a)teismin alkuperäteorioiden lähtökohtana

Ateismin alkuperästä kiinnostuneen tutkijan on tarkasteltava myös teismin ja uskonnon alkuperää, koska teismi ja ateismi ovat toisiinsa sidoksissa: jos jumalauuskoa ei olisi, ei olisi käsitystä jumalattomuudesta. Teismin ja ateismin sidos näkyy myös siten, että nykyiset kattavammat teoriat ateismista pohjautuvat evolutiivisiin teismin ja uskonnon selitysmalleihin.

Naturalistisia selityksiä teismin ja uskonnon alkuperästä on esitetty jo pitkään. Selitykset voidaan karkeasti jakaa kulttuurisiin, (persoonallisuus)psykologisiin ja biologisiin. Kulttuuriin selityksiin lukeutuu jo antiikin Kreikassa esitetty ajatus, jonka mukaan papit ja valtaapitävät keksivät jumalat ja uskonnon valtansa pönkittämiseksi ja pitääkseen kansan kurissa. Moderneja vastaavia kulttuurisia selitysmalleja edustaa marxilainen malli, jonka mukaan uskonto on yhteiskunnan materiaalistien suhteiden heijastuma ja tuo lohtua sorretun kansan taakkaan. Psykologiset selitysmallit ovat myös vanhoja, esimerkiksi Demokritos katsoi uskonnon syntyvän pelosta luonnon ihmeitä kohtaan. Modernimpi psykologinen selitysmalli on Freudin ajatus uskonnosta illuusiona ja Jumalasta isähahmoa kaipaavan voimattoman ihmisen toiveajatteluna. (Ks. Bremmer 2007, 15–17; Thrower 2000, 32, 120–121, 127–128.)

Tällaisten kulttuuristen ja persoonallispsykologisten selitysmallien heikkous on kuitenkin se, että *ne eivät itse asiassa lainkaan selitä ihmisen alkuperästä taipumusta tai kykyä jumalauuskuun, vaan lähinnä sitä, mihin tätä taipumusta tai kykyä käytetään, kun se on jo olemassa*. Siten tämä kaikista eläinlajeista ilmeisesti vain ihmiselle ominainen taipumus tai kyky – jumalauusko – jää kulttuurisissa ja persoonallispsykologisissa selitysmalleissa viime kädessä mysteeriksi ja se otetaan ikään kuin annettuna. Sama pätee pitkälti myös henkisytyteen, uskontoon ja moniin muihinkin ihmisyyteen kuuluviin ilmiöihin, jos niitä pyritään selittämään vain kulttuurin tai persoonallisuuspsykologian tasolla. Viimeisen 25 vuoden aikana selittävää uskonnontutkimusta ovatkin hallinneet biologiaan tai tarkemmin evoluutiopsykologiaan pohjautuvat selitysmallit, jotka pyrkivät selittämään niitä mielen mekanismeja, jotka ylipäänsä mahdollistavat jumalauuskon ja sen yleisyyden ihmiskunnassa. Ilman kyseisten mekanismien edes yleisen tason tarkastelua ateismin alkuperää ja yleistymistä länsimaissa olisi työssänni vaikea alkaa lähestyä. Juuri siksi puolustan biokulttuurista tutkimuksellista lähtökohtaa, jossa yhdistyvät *sekä* kulttuurinen *että* evoluutiopsykologinen lähestymistapa ja jossa ihminen huomioidaan olentona moniulotteisemmin.

Uskontotieteessä evolutiivista lähestymistapaa edustaa kognitiivinen uskontotiede<sup>46</sup> (Cognitive Science of Religion). Monet kognitiivisen uskontotieteen edustajat katsovat uskon yliluonnolliseen ja uskonnon nousevan suoraan ihmismielen normaaleista rakenteista. Tämä hypoteesi ”uskonnon luonnollisuudesta” (naturalness of religion) on eräs muunnelma aiemmasta, monien filosofien, teologien ja historioitsijoiden kannattamasta käsityksestä, jonka mukaan ihminen on luonnostaan uskonnollinen olento. (Ks. Sztajer 2012, 55–60; De Smedt 2011, 237.) Uskonnon luonnollisuudella ei kuitenkaan kognitiivisessa uskontotieteessä ensisijassa tarkoiteta teismin ja uskonnon olevan ihmiselle sisäsyntyistä (vaikka tätäkin esitetään, ks. luku 4.5.), vaan että uskonnolliset ideat ja käyttäytyminen syntyvät ja säilyvät, koska ne sopivat hyvin yhteen ihmisen evoluutiossa valikoituneiden intuitiivisten psykologisten

---

<sup>46</sup> Viimeisen 25 vuoden aikana monet tieteenalat – kuten evoluutiopsykologia, neurotieteet, etnologia, kehityspsykologia, sosiaalipsykologia ja genetiikka – ovat kehittyneet ja samalla vaikuttaneet merkittävästi uskontotieteeseen ja johtaneet kognitiivisen uskontotieteen syntyyn (Geertz 2013a, 1–2, 8).

järjestelmien kanssa. Tähän hypoteesiin liittyy tiettyjä alkuoletuksia, joita itse kannatan. Ensimmäkin, ihmisillä on lajityypillisiä, kulttuurista riippumattomia kognitiivisia ominaisuuksia. Toiseksi, ihmisäivot on erittäin monimutkainen elin, jossa on erikoistuneita alajärjestelmiä, jotka muokkaavat ja suodattavat havaintoja sisäisestä ja ulkoisesta maailmasta sekä rajoittavat ja evästävät ihmisen uskonnollista ajattelua ja käytöstä. Kolmanneksi, ihmisen uskonnollista ajattelua ja käytöstä voidaan selittää ja ennustaa viittaamalla näihin perustaviin ihmismielen toimintoihin. (Ks. Geertz 2013a, 2–3.)

Ihmismielen tutkimus on viime vuosikymmeninä noussut monien tieteenalojen keskiöön erityisesti nopeasti kehittyneiden aivokuvantamismenetelmien ansiosta. Katson Hari et al. (2015) näkemystä seuraten, ettei ihmismieli ole mikään erillinen substanssi, vaan se voidaan määrittää ryppääksi erilaisia toimintoja, kuten ajattelu, havainnot, muistaminen, tunteet, päätöksenteko, haluaminen, ymmärtäminen ja tavoitteellisuus. Vastaavasti ihmisellä on erilaisia ominaisuuksia, kuten uskomuksia, älykkyyttä ja tarkkaavaisuutta. Nykytutkimuksessa ihmismieli yleisesti ajatellaan riippuvaiseksi aivotoiminnasta: ilman aivoja ei mieltä voisi olla olemassa. Mieli ei kuitenkaan redusoidu aivoihin, koska mieli ei sijaitse (vain) aivoissa. *Mieli on kokonaisuussuhde, joka muodostuu aivojen, kehon, muiden olentojen sekä ympäristön välisessä vuorovaikutuksessa.* Esimerkiksi keho vaikuttaa jatkuvasti mieleen aistinelimiin, lihaksineen ja liikkeineen. Samoin hermoston välittäjäaineet vaikuttavat tiedonkäsitteilyyn. Jokainen ihminen (ns. susilapsia lukuun ottamatta) kehittyy tiettyyn sosiokulttuuriseen ympäristöön, joka alkaa heti vaikuttaa yksilön tapaan havainnoida, kommunikoida ja ajatella. Ihmismieli ja ajattelu eivät siis synny tyhjiössä, vaan taustalla on lukematon määrä aivokemiallisia, kehollisia ja ympäristöllisiä prosesseja. *Ihmisyksilö on aina lajikehityksen, yksilökehityksen ja ympäristön tulos.* (Ks. Hari et al. 2015, 7–12, 20.)

Tältä vuorovaikutusta korostavalta pohjalta käsittelen myös ateismiin liittyviä kysymyksiä, kuten sitä, mistä ateismi johtuu tai miksi se on yleistynyt tietyissä kulttuureissa. Tarkastelen ihmisyksilöä lähtökohtaisesti olentona, johon vaikuttaa yhtäaikaaisesti ja saumattomasti kolme eri tekijää: 1) ihmiselle lajityypillinen *biologia*, 2) yksilöllinen *psykologinen* temperamentti- ja persoonallisuustyyppi ja 3) ympäristö ja etenkin *sosiokulttuuri*. Nämä kaikki tekijät tulee ottaa huomioon, jos halutaan kattavammin ymmärtää ja naturalistisesti selittää ateismin alkuperää ja yleistymistä. Olen kutsunut (Sillfors 2014a) tätä tarkastelutapaa holistiseksi hypoteesiksi. Holistisella tarkoitan kokonaisvaltaista, monesta tulokulmasta nousevaa lähestymistapaa ateismiin. Sen lähtökohtana on oletus ihmisestä biokulttuurisena olentona.

### 3.2. Ihmisen biokulttuurinen kehittyminen uskonnolliseksi olennoksi

Ihmislajin eräs hämmästyttävä erityispiirre on kyky henkis-uskonnolliseen ajatteluun, kokeemukseen ja toimintaan. Kautta tunnetun historian eri kulttuureissa on koettu mystisiä kokeimuksia, kerrottu uskonnollisia narratiiveja, muotoiltu uskomusjärjestelmiä, suoritettu rituaaleja, eletty moraalisesti lähimmäisiä kohtaan ja niin edelleen. Useimmat maailman ihmiset uskovat edelleen jumaliin tai muihin ylikuonnollisiin toimijoihin ja uskonnoilla on valtava vaikutus maailman eri kulttuureissa – myös länsimaissa. Uskonnolla on ollut tällainen ihmiskulttuureita hallitseva vaikutus luultavasti jo kymmeniä tuhansia vuosia. Miten ihmisestä on tullut – ilmeisesti ainoana eläinlajina tällä planeetalla – tällainen uskonnollinen olento?<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Muiden eläinlajien mahdollisesta henkisyydestä, uskonnollisuudesta, moraalista ja mielen teoriasta (ks. luku 3.4.) on käyty paljon keskustelua, mutta en tässä syvenny siihen tarkemmin.

Pidän Geertzin (2013a; 2013b) tavoin mahdollisena, että uskonnolliset ajatukset ja käytäytyminen ovat sellaisten lähtökohtaisesti perustavampien kognitiivisten toimintojen sivutuotteita, jotka auttavat yksilöitä ja yhteisöjä selviytymään. Samoin katson, ettei uskonnon alkuperälle ole mitään yhtä tiettyä selitystä, vaan uskontojen syntymiseen on todennäköisesti vaikuttanut useita erillisiksi luokiteltavia kognitiivisia ja kulttuurillisia tekijöitä, kuten maailman selittämisen tarve, turvallisuuden kaipuu, lohdun antaminen, kuoleman ja kärsimyksen kanssa toimeen tuleminen sekä moraalisen ja yhteisöllisen järjestyksen luominen ja ylläpitäminen. Vaikka kaikki näihin tekijöihin liittyvät yksittäiset uskonnon synnyn selitysmallit voivat olla käyttökelpoisia, mikään niistä ei kuitenkaan *yksinään* riitä selittämään uskonnon syntyä. Lisäksi katson, että ihmisäivot ja kognitiiviset kyvyt kehittyivät vuorovaikutuksessa kulttuurin kanssa. Siksi vaikkapa morali, ihmisen identiteetti, solidaarisuus, merkityksenanto, kärsimys ja kuolema ovat olleet jo pitkään myös uskonnollisia kysymyksiä, koska uskontoa ei voida sivuuttaa kulttuurin tarkastelussa. (Ks. Geertz 2013a; 2013b.)

Nykyinen ihmiskulttuuri on keräytymä aiemmista ihmiskulttuureista – esimerkiksi symboliajattelua oli jo nykyihmisen esivanhemmilla. Siksi Geertzin mukaan on tarkasteltava myös ihmisapinoiden menneisyyttä, jotta voidaan ymmärtää nykyihmisen uskonnon, kognition ja kulttuurin alkuperää. Ihmisäivot ovat kehittyneet evoluutiossa edellisten osien päälle kerroksittain, jotka voidaan karkeasti jakaa kolmeen osaan. 1) Aivorunko on primitiivisin osa aivoista, joka huolehtii esimerkiksi elinten perustoiminnoista. Se on kaikilla hermostoltaan kehittyneillä eläinlajeilla. 2) Limbinen järjestelmä mahdollistaa esimerkiksi tunteet, motivaation ja muistamisen. Nisäkkäillä tämä aivonosa on kookas verrattuna matelijoihin. 3) Neokorteksi on viimeiseksi kehittynyt osa aivoja ja ihmisellä se on nisäkkäistä selvästi suurin sisältäen esimerkiksi etuotsalohkot. (Ks. Vaillant 2008, 18–40; Geertz 2013; Goleman 1995.)

Ihmislajien aivot ovat vähitellen kasvaneet. Tähän vaikuttivat mahdollisesti nouseminen kahdelle jalalle (n. 7 Ma<sup>48</sup>) sekä työkalujen käyttö ja siihen liittyen kulttuurien ilmaantuminen (n. 2.6 Ma). Symbolinen ja uskonnollinen käytös saattoi olla ominaista jo *Homo erectus*-selle (n. 2.0–0.05 Ma).<sup>49</sup> Ihmisen tietoisuus ja symbolinen ajattelu kehittyivät Geertzin mukaan nimenomaan kulttuurin kautta. Tulen kesyttäminen, työkalujen ja metsästysvälineiden kehittäminen, vaatteiden tuottaminen sekä koristusvälineet ja taide – kaikki nämä tulivat osaksi ihmisyyttä evoluutioprosessissa. Geertz olettaa jo *Homo heidelbergensis*<sup>50</sup> (n. 0.6.–0.2 Ma) harjoittaneen esi-uskontoa, jonka piirteitä olivat mahdollisesti a) yhteisöllisyys tulen ympärillä, b) elämänmuutoksiin, seksuaalisuuteen ja hedelmällisyyteen liittyvä ajattelu, c) kuolemaan, epäonneen ja pahuuteen liittyvä ajattelu, d) luonnon takana oleviin voimiin liittyvä ajattelu, e) maaginen ajattelu, f) rituaalit, tanssi ja musiikki, g) muuntuneet tietoisuudentilat sekä h) joukkotunteiden, arvojen, perinteiden ja narratiivien ilmaiseminen. (Ks. Geertz 2013b, 29–31, 49–51.)

---

<sup>48</sup> Ma = Miljoonaa vuotta sitten.

<sup>49</sup> Työvälineet kehittivät metsästystä, yhteistoimintaa ja loivat tarvetta symboliajattelulle, mikä johti kommunikaation ja kielen kehittymiseen. Samalla muisti sekä kaukokatseisuus saivat uutta merkitystä. *Homo erectuksen* aivotilavuus oli noin 950–1 100 cm<sup>3</sup> (noin 75 % nykyihmisen aivotilavuudesta) ja se kesytti tulen ehkä noin 1.4 Ma. Kun ruokaa alettiin lämmittää, saatiin lisäenergiaa, jolloin selviytymis- ja lisääntymismahdollisuudet kasvoivat. Työkalut kehittyivät merkittävästi noin 300 000 vuotta sitten ja niitä käyttivät useammat tuon ajan ihmislajit. Ruumishuoneiden käyttämisestä löytyy merkkejä jo 600 000 vuoden takaa, mutta varmemmat merkit ovat noin 160 000 vuotta vanhoja. Samoin viitteitä hautaamiseen löytyy jo 320 000 vuoden takaa, mutta varmat merkit ovat 120 000–90 000 vuotta vanhoja. (Geertz 2013, 20–29.)

<sup>50</sup> *Homo heidelbergensis* aivotilavuus oli jo noin 1100–1400 cm<sup>3</sup> (noin 90 % nykyihmisen aivotilavuudesta). Se oli edeltäjiään älykkäämpi ja sillä oli suuri Brocan alue otsalohkossa, mikä viittaa puheeseen. Muita piirteitä olivat symbolinen käytös ja kehittyneet kivityökalut. (Ks. Geertz 2013b, 49–51.)

Nykyihminen jakaa paljon samoja kognitiivisia ja ruumiillisia piirteitä aiempien ihmislajien kanssa, mutta nykyihmiset ovat kehittyneet yhä symbolisemmiksi. *Homo sapiens* kehittyi ehkä noin 200 000 vuotta sitten. Sen neokorteksiin liittyvä etuavokuori oli vielä edeltäviä lajeja suurempi, mikä mahdollisti laajemman symbolisen ajattelun, työmuistin, itsensä reflektoinnin, monimutkaiset sosiaaliset toiminnot, abstraktin ajattelun, kognitiivisen joustavuuden, suunnittelun ja tahdonalaisen toiminnan sekä mielen teorian (ks. luku 3.4.). Nykyihminen onkin poikkeuksellisen sosiaalinen eläin ja kaikista eläinlajeista riippuvaisin kulttuurisesta oppimisesta. Aivojen kasvu ja kulttuurin kehittymien kulkevat siis käsi kädessä, ja tietoisuuden ydin on nimenomaan dynaamisessa sisäisen ja ulkoisen välisessä vuorovaikutuksessa. Symboliajattelun vaikutus kognition kehitykseen on perustava. Aivot eivät symbolisoi ilman kulttuuria ja kulttuuri muokkaa ihmisen aivoja sekä itse-identiteettiä. Ihmisen uskonnollisuuden takana on siten suuri määrä biologisia ja kulttuurillisia tekijöitä, jotka liittyvät esimerkiksi tunteisiin, päättelykykyyn ja yhteisöllisyyteen. (Ks. Geertz 2013b.)

Jumalauuskolla on luultavasti ollut ihmisyyhteisöjen kasvamisessa olennainen rooli. Tähän liittyy Ara Norenzayanin kirjassa *Big Gods* (2013) esittämä hypoteesi. Kiteytetysti sen mukaan pienissä metsästäjä-keräilijäkulttuureissa myös jumalat olivat ”pieniä” – heitä ei mielletty kaikkietäviksi tai kiinnostuneiksi ihmisten moraalista. Maatalousyhteiskuntaan siirtäessä ja ihmisyyhteisöjen kasvaessa tietyt ihmisryhmät alkoivat ajatella olemassa olevan ”suuria”, kaikkietäviä ja moraalialta vartioivia, rankaisevia jumalia. Näihin jumaliin uskovat ihmisryhmät pidättäytyivät paremmin itsekkyydestä, kykenivät välttämään enemmän ”vapaa- matkustajan”<sup>51</sup> ongelmaa ja sitoutuivat yhä prososiaalisempaan käytökseen. Tämä mahdollisti niiden menestymisen ja kasvamisen yhä suuremmiksi yhteisöiksi. Nämä suuret yhteistyökykyiset yhteisöt voittivat valloituskilpailussa pienemmät, jolloin ne edelleen kasvoivat yhä hierarkkisemmiksi ja monimuotoisemmiksi valtioiksi. Usko suuriin jumaliin ja uskonto siis mahdollistivat toisilleen vieraiden ihmisten välisen luottamuksen ja yhteistoiminnan sekä yhteisöjen kasvun. Siksi kaikkietäviä ja rankaisevia jumalia sisältävät uskonnot, kuten kristinusko ja islam, ovat olleet historiallisesti kaikkein levinneimpiä ja menestyneimpiä. Tällaisissa uskonnoissa myös ennakkoluulot, syrjintä ja väkivalta ateisteja tai harhaoppisiksi katsottuja ihmisiä kohtaan ovat olleet yleisiä piirteitä. Norenzayanin mukaan jumalauuskon ohella on kuitenkin myös muita tapoja mahdollistaa luottamus ja yhteistoiminta suurissa yhteisöissä. Tietyissä olosuhteissa voi esimerkiksi syntyä vahvoja maallistuneita hallintoja ja yhteisöjä, joissa luotettavat maalliset lait, poliisi ja oikeuslaitos korvaavat uskonnon moraalinvartijana (vrt. nykyiset Pohjoismaat). Tällaiset valtiot ovat ”nousseet uskontojen tikapuita ja potkaisseet ne alas” (Norenzayan 2013, 172) ja kun jumalauusko ei ole enää keskeinen ihmisten välisen luottamuksen rakentaja, ennakkoluulot ateisteja kohtaan ovat vähentyneet.

Norenzayanin teoriaa on kritisoitu (ks. esim. *Religion* 2014) esimerkiksi sen todennäköisesti virheellisistä historiallisista käsityksistä. Lisäksi suurten jumalien ohella muutkin yli- luonnolliset uskomukset – kuten karma ja jälleensyntymä – voivat toteuttaa samaa moraalinvartijan tehtävää suurten yhteisöjen muodostumisen prosessissa. (Ks. Norenzayan 2013; Pyysiäinen 2014.) Kuitenkin teorian antama yleiskuva on mielestäni uskottava. Jumalauusko on ollut ihmiskunnan historiassa vallitseva ja erittäin merkittävä ilmiö. Mutta miksi jumaliin ylipäänsä uskotaan? Mitkä ihmisen kognitiiviset mekanismit mahdollistavat tällaiset uskomukset? Tarkastelen seuraavassa näitä kysymyksiä psykologian piirissä viime vuosikymmeninä suosituksi tulleen kaksoiprosessoiteorian kautta.

---

<sup>51</sup> Vapaa- matkustajilla tarkoitetaan yksilöitä, jotka tietyn yhteisön sisällä hyötyvät muiden tekemästä työstä antamatta itse vastaavaa osaansa tai panostaan yhteisön eteen.

### 3.3. Kaksoisprosessointiteoria – ihmisen kaksi mieltä

Viimeisen 30 vuoden aikana psykologit ja kognitiotieteilijät ovat ensimmäistä kertaa empiriaan (kehittyneemmät aivokuvantamismenetelmät) tukeutuen pystyneet luomaan erottelun ihmismielen kahden ajattelu- ja tiedon prosessointitavan välillä. Niin sanottu kaksoisprosessointiteoria mallintaakin oletuksen kahdesta eri järjestelmästä tai ”mielestä” samoissa aivoissa. Näitä järjestelmiä kutsutaan usein *intuitiiviseksi* (tai järjestelmä 1) ja *reflektiiviseksi* (järjestelmä 2). Kaikki ihmiset käyttävät näitä molempia järjestelmiä, mutta eri tavoin painottaen. Siten yksilöt voivat olla enemmän intuitiiviseen tai reflektiiviseen prosessointiin taipuvaisia. Intuitiivinen prosessointitapa on nopea, automaattinen, assosiatiivinen, kapasiteetiltaan suuri ja evolutiivisesti vanha (liittyy enemmän limbiseen järjestelmään ja tunteisiin). Se kuvaa niitä mielen prosesseja, jotka toimivat ilman työmuistia ja ovat osittain yhteisiä muillekin eläinlajeille. Tähtäin sillä on lyhyen aikavälin käytännön tehokkuudessa. Reflektiivinen prosessointitapa taas on hidas ja harkitseva, ei-automaattinen, kontrolloitu, ponnistelua vaativa, kapasiteetiltaan pieni ja evolutiivisesti uusi (liittyy enemmän neokorteksiin ja järkeen). Se kuvaa niitä mielen prosesseja, jotka tarvitsevat pääsyä keskustyömuistin lähteeseen, ja jotka ovat erityisesti (vaikka eivät ainoastaan) ihmiselle ominaisia.<sup>52</sup> Se kykenee abstraktiin selittämiseen ja suunnitteluun. Intuitiivinen prosessointi toimii käytännössä aina, mutta reflektiivinen prosessointi aktivoituu vain, kun on aikaa, resursseja ja halua tarkkaan harkintaan. (Ks. Kalkman 2013, 3–4; Evans 2013, 1–3; Oyserman 2017, 10; Pyysiäinen 2012, 8–9.)

Intuitiivisen prosessoinnin nopeus ja ylivertainen tiedonkäsittelykapasiteetti reflektiiviseen prosessointiin verrattuna aiheuttaa sen,<sup>53</sup> että jos nopeasti mieleen tuleva vastaus johonkin ongelmaan vaikuttaa oikealta, vastaus helposti uskotaan todeksi. Tätä havainnollistaa alun perin Daniel Kahnemanin keksimä esimerkki. Maila ja pallo maksavat yhteensä 1.10 €. Maila maksaa 1.00 € enemmän kuin pallo. Kuinka paljon pallo maksaa? Valtaosa ihmisistä vastaa tähän virheellisesti ”10 senttiä”, koska vastaus tuntuu niin ilmeiseltä. Tällöin intuitiivisesti ja nopeasti mieleen tullut vastaus hyväksytään kriittikittömästi. Oikeaan vastaukseen ”5 senttiä” päätyvät ihmiset sen sijaan tarkastavat nopeasti mieleensä tulleen vastauksen reflektiivisen ajattelun kautta, jolloin alkuperäinen vastaus huomataankin virheelliseksi. Yleensä juuri tämänkaltaisilla kysymyksillä koetilanteissa testataan ihmisten taipumusta painottaa joko intuitiivista tai reflektiivistä prosessointia ja tämä voi tapahtua samaan aikaan esimerkiksi aivokuvauksen kanssa. (Ks. Leron & Hazzan 2006, 109–110; Pennycook et al. 2014.)

Intuitiivinen ja reflektiivinen järjestelmä ovat kumpikin kehittyneet luonnonvalinnassa toteuttamaan eri tehtäviä. Siksi ne tuottavat joskus keskenään erilaisia ja ristiriitaisiakin tuloksia, vastauksia, päätelmiä ja toimintaa. Normaalisti ne kuitenkin toimivat sujuvasti yhdessä: intuitiivinen prosessointi pitää lähinnä huolen tavanomaiseen elämään liittyvistä toiminnoista, jotka eivät vaadi harkintaa, ja reflektiivinen ajattelu pitää huolen arjen juoksevista ongelmista, jotka vaativat kontrolloitua tarkkaavaisuutta. Olennainen ero prosessointitapojen välillä on niiden suhde kieleen ja kulttuuriin. Intuitiivinen operoi vaistomaisesti, heuristisesti, toistaen pakostakin malleja, jotka ovat olleet evolutiivisesti ihmiselle menestyksellisiä, eikä se rakennu kielen tai kulttuurisen oppimisen pohjalle. Reflektiivinen prosessointi taas

---

<sup>52</sup> Erottelu ihmisen kahteen mieleen ei kuitenkaan ole näin yksioikoinen, koska käytännössä järjestelmät eivät toimi toisistaan erillään, vaan pikemminkin toisiaan myötäillen, ja koska aivoissa voidaan tulkita olevan myös muita prosessointijärjestelmiä. Esimerkiksi reflektiivisistä toimintamalleista voi tulla harjoituksen kautta intuitiivisia – vaikkapa päässälasku  $2 + 2 = 4$ .

<sup>53</sup> Intuitiivinen järjestelmä voi käsitellä 11 miljoonaa bittiä sekunnissa, kun taas reflektiivinen järjestelmä vain noin 10–60 bittiä sekunnissa (Evans 2013, 1–3; Martikainen 2012, 39–43).

sallii uudenlaisen päätöksenteon – esimerkiksi intuitiivisen epäonnistuessa – ja kielen rooli on siinä olennainen. Kieli mahdollistaa sääntöjärjestelmän, joka ohjaa informaation prosessoinnin logiikkaa. Reflektiivinen ajattelu pohjautuu siis vankasti kulttuurisiin, hankittuihin ominaisuuksiin ja toimii peräkkäisesti, järjestystä noudattaen sekä analyttisesti prosessoiden. Kaikki nämä ovat tekijöitä, jotka määrittävät esimerkiksi tieteellistä ja loogista ajattelua. Evans sijoittaakin tieteen ja ylipäänsä ihmisen kyvyn luoda moderneja ympäristöjä juuri reflektiivisen ajattelun kehikkoon. (Evans 2013, 1–5; Kalkman 2013, 5.) Myös ateismin on havaittu olevan yhteydessä reflektiivisen ajattelun korostumiseen sekä tiettyjen intuitiivisten taipumusten heikkouteen (ks. esim. Norenzayan & Gervais 2013a; luku 3.5.). Jumalausko liittyy sen sijaan intuitiiviseen ajatteluun moninaisilla tavoilla, joita käsittelen seuraavaksi.

### 3.4. Ihmisen lajityypilliset intuitiiviset taipumukset – teismin siemenet

Jo syntyessään ihminen kantaa mukanaan taipumuksia, jotka ovat ohjelmoituneet ihmislajin geeneihin evoluution kuluessa, ja joita ympäristö ajan myötä laukaisee kehittymään tai sitten ei. Kognitiivisen uskontotieteen mukaan yksi näistä on ihmismielen universaali taipumus yliluonnolliseen ajatteluun.<sup>54</sup> Alttius uskoa yliluonnollisiin toimijoihin johtuu keskeisesti siitä, että ihmisaiivot ovat evoluutiossa rakentuneet etsimään tietoisia toimijoita<sup>55</sup> sekä oletta- maan näille ihmisenkaltaisen mielen. Taipumukselle etsiä luonnosta tietoisia toimijoita on yksinkertainen evolutiivinen selitys: ne metsästäjä-keräilykulttuurin ihmiset, jotka herkästi olettivat luonnonilmiöiden (kuten rasahdus metsässä) taakse tietoisia toimijoita (esimerkiksi petoeläin tai vaarallinen ihminen), säilyivät todennäköisimmin hengissä jatkamaan sukuaan.<sup>56</sup> Ihmiselle on kehittynyt myös ”mielen teoria” (Theory of Mind), sosiaalisuutta edesauttava ominaisuus tulkita olentojen ja oletettujen toimijoiden taakse ihmismäinen tarkoituksellinen mieli. Mielen teoriassa on kyse spontaanista, intuitiivisesta tavasta ”olla toisen nahoissa” eli jäsentää toisen ihmisen (tai olennon) uskomuksia, tunteita, haluja ja päämääriä. Kyky kehittyy jo lapsuudessa<sup>57</sup> ja sen ansiosta ihminen pystyy ennakoimaan muiden tekoja ja pystyy heidän kanssaan kehittyneeseen yhteistoimintaan. Mielen teoria löytyy muilta eläinlajeilta korkeintaan rajoittuneena versiona.<sup>58</sup> Kyky juontaa ihmisen lajinkehityksen vaiheeseen, jossa uhkatilanteissa yksilön täytyi arvioida mahdollisimman nopeasti mitä toiset aikoivat. Yksilöt, jotka parhaiten pystyivät kommunikoimaan ja tulkitsemaan toisia, säilyivät todennäköisimmin hengissä ja saivat eniten jälkeläisiä, koska he pystyivät parhaiten tekemään yhteistyötä, oppimaan muilta ja välttämään huijatuksi tulemista. Taipumus on ajan myötä edelleen automatisoitunut ja herkistynyt. Siksi ihminen intuitiivisesti soveltaakin sitä helposti

<sup>54</sup> Joitakin vastaesimerkkejä jumalauskon universaaliudelle kuitenkin löytyy. Esimerkiksi Brasilian Amazonin alkuperäisheimon pirahän edustajat on tulkittu agnostikoiksi tai ateisteiksi eikä heiltä löydy luomismyytin kaltaisia vastauksia ontologisiin kysymyksiin (Moffitt 2009, 28–29).

<sup>55</sup> Taipumusta kutsutaan (H)ADD:ksi ((Hyperactive) Agency Detection Device) (ks. Barrett 2004).

<sup>56</sup> Herkkyyden on silti pitänyt olla jonkinlaisessa suhteessa ympäristön todellisiin vaaroihin. Liian herkät ja pelokkaat yksilöt eivät lisääntyneet yhtä todennäköisesti kuin ne, jotka pelkäsivät petoja järkevästi hieman liikaa, mutta eivät silti olettaneet niitä olevan kaikkialla. (Ks. Martikainen 2012, 21.)

<sup>57</sup> Mielen teoria kehittyy lapselle normaalisti noin 4–5 vuoden iässä, jolloin hän oppii ennakoimaan ja tulkitsemaan toisten aikomuksia. Aikuisikään mennessä ihminen oppii ”tuntemaan” esimerkiksi toisen kipua, koska nähdessään toisen kärsivän ihmisen aivoissa aktivoituvat aivosaareske ja insula, jotka käsittelevät kivun tunnekomponentteja. (Ks. Hari et al. 2015, 51.)

<sup>58</sup> Mielen teoria eläinkunnassa on kiistelty aihe. Sitä pidettiin pitkään vain ihmisen ominaisuutena, mutta joidenkin nykytutkimusten mukaan myös esimerkiksi simpansseilla ja korpeilla voi olla jonkinasteinen mielen teoria. (Ks. Bugnyar et al. 2016.)

myös esimerkiksi eläimiin ja koneisiin – sekä oletettuihin jumaliin – ja jäsentää myös niiden toimintaa ikään kuin niillä olisi ihmismäisiä tarkoituksia, tunteita ja piirteitä. (Ks. Caldwell-Harris 2012, 4–5; Saler & Ziegler 2006, 24–26; Kalkman 2013, 4–5, 8–9; Hari et al. 2015, 19–20, 25; Martikainen 2012, 25.)

Näillä taipumuksella on ollut keskeinen asema evoluutiossa ihmislajin selviytymisen kannalta: ne ovat auttaneet ihmistä toimimaan tehokkaasti ympäristössään. Siksi vaikkapa mielen teoriaa aktivoivat uskonnolliset ajatukset ovat luultavasti jo kymmeniä tuhansia vuosia koettu ihmiskulttuureissa erityisen tarttuviksi ja ne ovat olleet otollisia leviämään. Juuri mielen teoria voidaankin olettaa keskeiseksi syyksi sille, miksi teistinen uskonnollisuus koetaan intuitiivisesti houkuttelevaksi. Uskontojen myyteissä kerrotaan jumalien halusta ja tunteista ja esimerkiksi rukouksen kautta pyritään yhteyteen Jumalan mielen ja aikomuksien kanssa. Lisäksi jumala – näkymätön persoona, jolla on ihmismäinen luonne – jää helposti mieleen, koska se ylittää sopivassa määrin normaalien ontologisten kategorioiden rajat. (Ks. Kalkman 2013, 4–9; Pyysiäinen 2012, 7–8; Norenzayan & Gervais 2013a, 21; Martikainen 2012, 27.)

Näihin intuitiivisiin ominaisuuksiin liittyen ihmisellä on alttius myös olettaa mieli erilliseksi ruumiista sekä hakea asioille teleologisia (tarkoituseräisiä) selityksiä. Ihmisellä näyttää olevan sisäänrakennettu, lähes vastustamaton taipumus selittää ympäröivää maailmaa sekä omia ajatuksiaan ja tunteitaan. Jo muutaman vuoden ikäiset lapset olettavat mielen ruumiista erilliseksi entiteetiksi, joka selviää ruumiin kuolemasta hengissä, ja he katsovat ainoastaan intentionaalisten toimijoiden voivan luoda järjestystä. Yli neljävuotiaat lapset hakevat vastauksia asioille näkymättömistä syistä, kuten mielentiloista tai näkymättömistä luonnonvoimista, sekä olettavat luontoon tarkoituksellisuutta – esimerkiksi pilvet ovat olemassa ”satamista varten”. Samoin aikuiset olettavat intentionaalisia mielentiloja esimerkiksi kappaleelle, joka liikkuu tarkoituksellisuutta osoittavasti. Edellä kuvatut ihmisen lajityypilliset ominaisuudet selittävät miksi universonikin intuitiivisesti oletetaan jonkin näkymättömän voiman ja juuri intentionaalisen toimijan aiheuttamaksi ja järjestämäksi. (Ks. De Smedt 2011, 72–73, 277–283; De Cruz 2014; Kelemen 2004; Martikainen 2012, 55.) Myös merkittävä osa ateisteista ja uskonnottomista määrittää intuitiivisesti luonnonilmiöt tarkoituksellisesti luoduiksi – esimerkiksi koetilanteessa, jossa vastausaika on lyhyt – eli heilläkin tämä selitysmalli tulee ensin mieleen (ks. Järnefelt 2013, 5, 100, 110–125; Järnefelt et al. 2015).

Ihmisen tietyt kognitiiviset valmiudet siis ainakin osittain selittävät, miksi jumaliin ja yliluonnolliseen ylipäänsä uskotaan sekä miksi yliluonnolliset uskomukset ovat universaaleja. Kulttuurisia malleja kuitenkin tarvitaan selittämään, miksi jollain alueella uskotaan juuri tiettyihin jumaliin ja yliluonnollisiin uskomuksiin. Ihmiset omaksuvat juuri oman kulttuurin paikalliset jumalat ja yliluonnolliset uskomukset, koska ne ovat tulleet yksilöille tutuiksi jo varhaislapsuudessa. Ympäristöstä tutun maailmankuvan omaksuminen on nopea ja energiataloudellinen ratkaisu. Yleensä ihminen elää suurimman osan ajastaan intuitiivisen järjestelmän ”automaattiohjauksessa”, jossa jokaista viitekehystä ei tarvitse miettiä uudelleen, vaan yksilö voi noudattaa aiemmin valittuja toimintamalleja. Ihmisellä on myös taipumus antaa asioiden olla entisellään, jos niistä ei ole nimenomaista haittaa. Näin useimmat ihmiset omaksuvat yhteiskunnassa vallitsevat uskomus- ja toimintamallit. Lisäksi ihmisellä on taipumus nähdä oma maailmankuvansa oikeana ja ja siitä poikkeavat näkemykset väärinä sekä etsiä omaa maailmankuvaansa tukevia todisteita. Näin intuitio ohjaa päivittäisiä valintoja ja kun ihminen on muodostanut käsityksensä jostakin asiasta, kuten maailman rakenteesta, se automatisoituu eikä ihminen enää helposti muuta kantaansa. Jos häntä kuitenkin pyydetään perustelemaan kantaansa, reflektiivinen ajattelu keksii järkeväen tuntuisen selityksen jo au-



tomatisoituneelle intuitiiviselle kannalle. (Ks. Kalkman 2013, 4; De Smedt 2011, 235–236, 239, 243; Gervais & Najle 2015, 327–328; Martikainen 2012, 28–29, 68–70; 144–145.)

Silti yksilöiden välillä on eroja siinä, luottaako hän intuitiiviseen selitysmalliin vai alkaako hän kyseenalaistaa sitä (Pennycook et al. 2014; 2016). Näihin eroihin liittyvät sekä psykologiset että ympäristölliset tekijät, jotka ovat ateismin ilmenemisen kannalta merkittäviä.

### **3.5. Psykologinen temperamentti- ja persoonallisuustyyppi – yksilöä ateismille altistavat ominaisuudet**

Vaikka ihmisiä yleisesti ottaen yhdistäisikin edellä esitetty lajityyppillinen alttius jumalaukseen ja yliluonnolliseen ajatteluun, yksilöiden olemusta, kokemistapaa ja maailmankuvallisia näkemyksiä määrittävät myös yksilöllisemmät psykologiset tekijät sekä ympäristö (ympäristöstä ks. luku 3.6.). Temperamentti- ja persoonallisuustyyppihin liittyvät erot voivatkin selittää esimerkiksi sitä, miksi teistisimmistäkin kulttuureista löytyy yksittäisiä ateisteja.

Temperamentilla tarkoitetaan yksilölle tyyppillistä ja melko pysyvää reagoimis- ja käyttäytymistyyliä, joka pohjautuu yksilön synnynnäiseen geneettiseen rakenteeseen. Temperamenttia kuvattaessa puhutaan yksittäisistä temperamenttipiirteistä suhteessa näiden piirteiden muodostamaan kokonaisuuteen – tietty yksilö voidaan kuvata vaikkapa intuitioon tukeutuvaksi, sensitiiviseksi ja sentimentaaliseksi. Yksilölliset erot synnynnäisessä temperamentissa – jotka liittyvät eroihin aivorakenteissa- ja toiminnoissa – muodostavat persoonallisuuden kehityksen ytimen. Persoonallisuudella tarkoitetaan temperamentin pohjalta nousevaa ihmisen psyykkisten ominaisuuksien rakennetta, johon vaikuttavat esimerkiksi ympäristö, yhteisön odotukset sekä kulttuurin normit ja arvostukset. Persoonallisuuden käsite sisältää esimerkiksi yksilön minäkäsityksen, arvot ja maailmankuvan. Temperamentti luo siis biologisen perustan persoonallisuudelle – esimerkiksi kaksostutkimusten mukaan noin 40–60 % persoonallisuuksien välillä esiintyvistä vaihtelusta selittyy geneettisillä tekijöillä – kun taas persoonallisuus on temperamenttia laajempi käsite, eräänlainen temperamentin ja ympäristön vaikutuksen yhteistulos. (Ks. Keltikangas-Järvinen 2004, 36, 140–141; 2006; 2009; 2016, 112–113; Vierikko 2009.) Temperamentti ja persoonallisuus liittyvät siis monisäikeisesti toisiinsa ja käsittelen niitä yhdessä puhuessani yksilöstä ja persoonallisuudesta.

Eri yksilöiden välillä voidaan havaita selkeää vaihtelua esimerkiksi musikaalisuudessa, uteliaisuudessa tai muissa vastaavissa ominaisuuksissa. Myös alttiudessa yliluonnolliseen ajatteluun voi esiintyä merkittävää vaihtelua ja jotkut yksilöt näyttävät olevan siihen vähemmän taipuvaisia. (Ks. Johnson 2012, 52–57; Saler & Ziegler 2006, 29–31; Sztajer 2012, 64.) Siten ateisteja tai jumalien olemassaoloon epäilevästi suhtautuvia skeptikkoja on voinut olla eri kulttuureissa niin kauan kuin jumaliin on uskottu (ks. myös Zuckerman et al. 2016, 6). Esimerkiksi Caldwell-Harris (2012) pohjaa näkemyksensä väestörakennetutkimuksiin, persoonallisuuskokeisiin, kognitiivisiin testeihin, haastatteluihin ja kyselyihin. Tältä pohjalta hän esittää, että ateistit ovat yleensä uskonnollisia ihmisiä yksilökeskeisempiä, skeptisempiä, analyyttisempiä, logiikkaa painottavampia, maailmaan suuntautuneempia, naturalistisesti ja tieteellisesti orientoituneempia sekä vähemmän auktoriteettiuskollisia.<sup>59</sup> (Caldwell-Harris 2012, 6–16.) Samoin Morgan (2013, 10–18) esittelee persoonallisuuspäättökuvauksien tuloksia, joiden mukaan uskonnottomat ovat avoimempia uusille kokemuksille, vähemmän tun-

---

<sup>59</sup> On huomattava, Caldwell-Harris asettaa tässä (virheellisesti) ateistin vastinpariksi uskonnollisen ihmisen eikä teistiä.

nontarkkoja, vähemmän neuroottisia ja vähemmän sovinnaisia kuin ihmiset keskimäärin. Ateismin tai uskonnottomuuden suuntaan vieviä persoonallisuustekijöitä voi siis olla useita ja ne voivat kietoutua monisyisesti yhteen. Esittelen seuraavaksi näistä tekijöistä tarkemmin vain kaksi, jotka molemmat liittyvät kaksoisprosessointiteoriaan: reflektiivisen ajattelun korostumisen sekä mielen teorian puutteellisen kehittymisen.

Useissa tutkimuksissa taipumus käyttää ratkaisuisissa enemmän intuitiivista ajattelua on havaittu tekijäksi, joka vahvistaa uskoa jumalaan ja yliluonnolliseen, kun taas taipumus reflektiiviseen ajatteluun on havaittu ateismia/naturalismia vahvistavaksi tekijäksi (Järnefelt 2013, 40–41). Esimerkiksi Shenhav et al. (2012, 423–424) esittävät, että jumalausko liittyy intuitiiviseen ajatteluun ja jumalauskon vahvuus siihen, kuinka paljon yksilöllä on taipumusta intuitiiviseen tai reflektiiviseen ajatteluun. Samoin Svedholmin (2013, 6–7) mukaan yliluonnolliset uskomukset ovat yleisempiä intuitiiviseen ajatteluun taipuvaisilla, kun taas reflektiiviseen ajatteluun taipuvaset ovat todennäköisemmin skeptikkoja. Myös Gervais & Norenzayan esittävät, että reflektiivisyyteen taipuvasemmat ovat paitsi vähemmän uskonnollisia, myös todennäköisemmin menettävät uskonsa, vaikka he olisivat kasvaneet uskonnollisessa ympäristössä. Lisäksi hienovarainen ohjaaminen reflektiiviseen ajatteluun vähentää uskonnollista uskomista. Reflektiivinen ajattelu voidaan nähdä ikään kuin kognitiivisena ponnistuksena, joka syrjäyttää intuitiot, jotka vaikuttavat teismien ja uskonnollisten uskomusten takana. (Gervais & Norenzayan 2012; Norenzayan & Gervais 2013a.) Samankaltaisia koetuloksia ovat saaneet myös Pennycook et al. (2013; 2014; 2016).

Reflektiivisen ajattelun käytön painottaminen edistää ateismia, koska se suuntaa ihmistä loogiseen järkeilyyn sekä kriittisyyteen vallitsevia (uskonnollisia) uskomuksia kohtaan. Ateisteja onkin suhteettoman paljon valtaväestöön verrattuna juuri tieteellisillä aloilla (ks. myös luku 3.6.) ja ateistit usein pyrkivät esittämään loogisia argumentteja uskontojen uskomuksia vastaan. Lisäksi ateisteja luonnehtii keskittyminen nykyhetkeen ja sen ongelmien selvittämiseen pikemminkin kuin ylimaailmalliseen elämään. Tämä ei silti tarkoita, etteivät ateistit pyrkisi löytämään elämäänsä tarkoitusta, vaan sitä, että he etsivät tarkoitusta nimenomaan tästä maailmasta. (Ks. Morgan 2013, 13–18.)

Jo antiikin ajoista lähtien eri kulttuureista tunnetaankin vasta-argumentteja jumalan olemassaololle sekä järkeen pohjautuvia naturalistisia selitysmalleja universumille ja sen ilmiöille (näistä ks. esim. Palmer 2012, 11–63, 196–198; luku 4.1.). Näiden argumenttien ja selitysmallien esittäjille ei näytä olleen kovin ongelmallista esimerkiksi ajatella universumin voivan olla ikuinen tai elämän kehittyneen spontaanisti. Tällaiset ajatukset ovat epäintuitiivisia, mutta jos ne pystytään ajattelemaan, niiden vaikutukset ovat teismien kannalta merkittäviä. Ajatus universumin ja aineen ikuisuudesta tai spontaanista kehitymisestä tekee ajatuksen luojajumalasta (kosmologinen argumentti) tarpeettomaksi. Samoin ajatus elämän spontaanista aineellisesta kehityksestä tekee tarpeettomaksi ajatuksen suunnittelija-luojasta (teleologinen argumentti), joka intentionaalisesti luo maailman. (Ks. De Smedt 2011, 290.)

Toisin kuin reflektiiviset ateistit, jotkut saattavat olla ateisteja myös ilman, että heidän on koskaan tarvinnut kumota intuitiivisia yliluonnollisia uskomuksiaan järkeilemällä; heille ateismi voi olla suoraan ”oletusarvo”. Esimerkiksi autistit ovat ateismin kannalta kiinnostava ihmisryhmä, koska yleinen (vaikkei ainoa) selitys autismille on mielen teorian puutteellinen tai myöhästynyt kehitys ja koska autismin on ainakin joidenkin tutkimusten mukaan havaittu liittyvän ateismiin. Aivokuvantamisessa on huomattu, että jumalan rukoileminen tai ajatteleminen aktivoi hermoverkkokytöksiä, jotka ovat yhteydessä mielen teoriaan. Lisäksi jumalaan liittyvä ajattelu lisää lasten kykyä mielen teoriaan. Mielen teoriaa sovelletaan siis paitsi

ihmismieliin liittyen myös jumalan oletettuun mieleen liittyen. Siten jos yksilöllä on heikompi taipumus mielen teoriaan ylipäänsä, hän luultavasti myös olettaa vähemmän yliluonnollisia intentionaalisia toimijoita ja omaksuu epätodennäköisemmin teistisiä uskomuksia. Autistien onkin havaittu selittävän asioita keskimääräistä vähemmän intentionaalisuuden ja tarkoitukseellisuuden kautta. Lisäksi sukupuoli näyttää olevan tässä olennainen tekijä: miehet ovat yleisesti ottaen naisia vähemmän taipuvaisia mielen teoriaan sekä naisia enemmän taipuvaisia individualismiin, epäsosiaalisuuteen ja autismiin. Tämä voi selittää, miksi miehet ovat universaalisti naisia useammin ateisteja ja vähemmän uskonnollisia.<sup>60</sup> (Ks. Norenzayan & Gervais 2013a, 21; Kalkman 2013, 7–9; Caldwell-Harris 2012, 41; Morgan 2013.)

Edellä esitetyt esimerkit osoittavat, ettei taipumus jumalaukseen välttämättä ole kaikille ihmisille kovin luontaista, vaan ateismi voi olla joillekin yksilöille myös ”sisäisesti” ominaisempaa. Näin sekä teismi että ateismi voidaan ymmärtää luonnollisiksi ihmisen persoonallisuuden jatkeiksi. (Ks. Caldwell-Harris 2012, 11–15; Morgan 2013, 13–18.) Luultavasti juuri reflektiivisyyteen taipuvaiset yksilöt ovat alun perin alkaneet levittää naturalismia/ateismia kulttuurisesti – jos yhteiskunnalliset olosuhteet (riittävä ilmaisuvapaus) ovat sen sallineet –, koska heillä on ollut tarve loogisesti perustella valtavirrasta poikkeaviksi muodostuneita kriittisiä näkemyksiään. Sama koskenee ylipäänsä eksplisiittisiä ateisteja kaikkina aikoina. Sen sijaan mielen teorian heikkoudesta juontava ateismi on todennäköisesti kokijalle enemmän ”sisäsyntyistä” ja itsestään selvää, jolloin se ei vaadi perusteluja. Biologiset ja persoonallisuuspsykologiset seikat selittävät kuitenkin vain osan ateismin määrästä. Kaikkein eniten ateismiin ja sen yleistymiseen vaikuttava tekijä on oletettavasti sosiokulttuurinen ympäristö.

### **3.6. Ympäristö ja sosiokulttuuri – kuinka ateismin yleistyminen mahdollistuu**

Yleensä ihmisyksilöt elävät jatkuvasti kosketuksissa ihmiskulttuuriin, eikä persoonallisuustekijöitä voi erottaa siitä ympäristöstä<sup>61</sup>, jossa yksilö kasvaa ja elää. Ihminen havaitsee, ajattelee ja tuntee asioita suhteessa ympäristöönsä ja kasvaessaan ihminen altistuu niille asenteille, tavoille ja uskomuksille, joita hänen ympärillään esiintyy. Saler & Ziegler (2006) esittävät,

---

<sup>60</sup> Simon Baron-Cohenin (2003) mukaan ihmiset voidaan aivotoiminnan perusteella jakaa empatisoijiin ja systematisoijiin. Empatisoijilla mielen teoria toimii yleisesti ottaen aktiivisemmin kuin systematisoijilla ja heillä on parempi kyky esimerkiksi identifioitua toisten tunteisiin. Systematisoijilla taas on parempi kyky konstruoida, organisoida ja ymmärtää toimijoita sisältämättömiä järjestelmiä. Tältä pohjalta Baron-Cohen jakaa ihmiset karkeasti ottaen viiteen luokkaan: 1) Ääri-empatisoijat, (jotka näkevät asioissa helposti tarkoituksia ja intentioita), 2) Empatisoijat, 3) Empatisoija-systematisoijat (kumpaakin ominaisuutta tasaisesti), 4) Systematisoijat ja 5) Ääri-systematisoijat (autistit, joiden on vaikea nähdä tarkoituksia ja intentioita). Teorian mukaan luonnonvalinnan kautta naiset ovat keskimäärin hieman miehiä parempia empatisoijia (lastenhoito) ja miehet hieman naisia parempia systematisoijia (metsästyminen, työkalut). (Ks. Baron-Cohen 2003.) Rosenkranzin & Charltonin (2013) Baron-Cohenin teoriaa soveltavassa tutkimuksessa naiset saivat korkeammat pisteet empatisoinnissa ja uskonnollisuudessa kun taas miehet systematisoinnissa ja ateismissa, mutta sukupuolesta riippumatta empatisointi ennusti uskonnollisuutta ja systematisointi ateismia. Tämä johtuu ehkä siitä, että empatisoijat olettaessaan helpommin asioiden taakse (persoonallisia) toimijoita ovat herkempiä uskomaan yliluonnolliseen ja suuntautumaan uskontoon. Systematisoijat sen sijaan ovat alttiimpia antamaan asioille mekanistisia kausaalisia selityksiä ja suuntautumaan naturalismiin ja (luonnon)tieteeseen. Baron-Cohenin teoria voi osittain selittää miksi naiset ovat globaalisti miehiä uskonnollisempia ja miehet taas naisia useammin ateisteja ja autisteja. (Ks. Rosenkranz & Charlton 2013.)

<sup>61</sup> Ympäristön ymmärrän käsittävän a) luonnonympäristöön liittyvät tekijät, kuten paikalliset ilmasto-olosuhteet ja eliöstön, b) sosiokulttuuriset tekijät, kuten kielen, yhteiskuntarakenteen, median, arvot, ideologiat, koulutuksen ja vaurauden sekä c) yksilön lähiympäristöön kuuluvat tekijät, kuten perheen.

että perinnöllisyystekijät vaikuttavat siihen, miten yksilö vastaa ympäristön teistisiin tai ateistisiin viesteihin. Variaatioiden ääripäissä – luontainen teisti vs. luontainen ateisti – ovat yksilöt ovat varsin riippumattomia ympäristön vaikutuksista ja he ovat todennäköisesti ateisteja teistisessäkin ympäristössä ja päinvastoin. Sen sijaan ympäristön voidaan olettaa muokkaavan paljonkin ääripäiden välissä olevien yksilöiden – eli enemmistön – suhdetta teismiin ja ateismiin. (Ks. Saler & Ziegler 2006.)

Oletan, että ihminen on maailmaa symbolisesti järjestävä olento ja että lähinnä ympäröivä sosiokulttuuri ohjaa sitä, miten yksilö oppii maailman symbolisesti järjestämään. Sosiokulttuuri kehittyvän ihmisyksilön ympärillä on siten erityisen vaikuttava tekijä elämänkatsomuksen muodostumisessa. Sosiokulttuuri lähinnä määrittää, kuinka lajityypilliset mielenmekanismit kussakin yksilössä aktivoituvat ja toimivat sekä paljonko yliluonnollisen tai naturalistisen ajattelun malleja yksilöön ulkoapäin kohdistuu. Kiinnitänkin seuraavassa huomion juuri sosiokulttuuriseen viitekehykseen (enkä esimerkiksi perhepiiriin vaikutukseen)<sup>62</sup> ja sen ateismiin liittyviin tekijöihin. (Ks. Saler & Ziegler 2006, 30–31; Martikainen 2012, 59; Gervais et al. 2011, 391, 404; Geertz & Markusson 2010, 156–163; Norenzayan & Gervais 2013a.)

Ateistin ”prototyyppiä” on useissa tutkimuksissa hahmottunut korkeasti koulutettu valkoinen kaupunkilaismies (ks. esim. Caldwell-Harris 2012, 8–9). Moderni, länsimainen, ihmisen tekemä asuinympäristö on pitkälti erottanut ihmisen pois metsästäjä-keräilijöiden luonnonympäristöstä, jossa taipumus etsiä tietoisia toimijoita ja mielen teoria kehittyivät, ja jossa kamppailu elämästä ja kuolemasta oli arkipäivää. Vaikka taipumus etsiä tietoisia toimijoita ja mielen teoria ovat myös nykyihmisellä jatkuvasti ”kytkettynä päälle”, miltei kaikki elämässä ilmenevät asiat ovat helposti ja tyydyttävästi selitettävissä ihmisen toiminnan tuloksiksi tai tieteellisesti ymmärrettäviksi luonnonilmiöiksi. Näin intuitiiviset selitysmallit sekä niihin liittyvät jumalat ja yliluonnolliset olennot ovat tulleet vähemmän merkityksellisiksi – tai weberiläisittäin sanottuna yliluonnollinen ”luminous on haihtunut”. Intuitiivisista selitysmalleista siis voidaan ”oppia pois” varsinkin, jos ilmiöille on esillä luonnollisia ja paremmiksi tulkittuja (tieteellisiä) selityksiä. Samalla reflektiivisesti painottunut ajattelu on lisääntynyt, mikä osaltaan on mahdollistanut naturalistisen maailmankuvan omaksumista. Esimerkiksi lasten ylikulttuurisen taipumuksen antaa ilmiöille teleologisia selityksiä on todettu vähenevän 10–12 vuoden iässä – todennäköisesti ainakin osittain siksi, että koulussa asioille opitaan koherentteja mekanistisia selityksiä. Reflektiivisen, kriittisen ajattelun painottaminen kulttuurissa voi paitsi lisätä ateismin määrää myös muuttaa jumalauskomuksia teistisistä (persoonallinen, vaikuttava jumala) deistisemmiksi. (Ks. Geertz & Markusson 2010, 156–163; Kalkman 2013, 8; Barrett 2004, 115–120; De Smedt 2011, 257–258; Norenzayan & Gervais 2013a.)

Jos reflektiivinen ajattelu todella on olennainen ateismiin ohjaava tekijä, niin silloin seläisissä ympäristöissä, joissa korostuvat tieteellinen koulutus ja kriittisen ajattelun käyttö, voidaan olettaa esiintyvän enemmän ateismia. Tutkimukset osoittavatkin tähän suuntaan. Beit-Hallahmi (2007) puhuu yliopistomaailmasta ja tieteestä ”ateistilnnoituksina”: mitä pidemmälle tutkija tieteellisellä uralla etenee, sen todennäköisemmin hän on ateisti. Esimerkiksi vuonna 1998 huomattavista yhdysvaltalaisstudijoista vain seitsemän prosenttia uskoi persoonalliseen Jumalaan. (Beit-Hallahmi 2007, 305–313.) Norenzayan & Gervais (2013a) selittävät tieteilijöiden ateismin yleisyyttä sekä taipumusten että kulttuurisen vaikutuksen kautta. Reflektiivisyyteen taipuvaiset yksilöt ovat usein lähtökohtaisesti kiinnostuneempia tieteistä kuin intuitiivisuuteen taipuvaiset. Tiede turvautuu ja kannustaa materiaalisen maailman ymmärtämiseen ja tieteellinen harjaantuminen edelleen kehittää reflektiivistä ajattelua

---

<sup>62</sup> Muun muassa Zuckerman (2012) on tutkinut ateistien identiteetin suhdetta perheympäristöön.

ja tekee siitä vähemmän ponnistusta vaativaa. Lisäksi tiedettä tehdään yleensä turvallisisa, maallistuneissa yhteisöissä, joissa ateismi on tavallista ja ääneen lausuttua. Näin ateismista muodostuu tiedeyhteisön kulttuurinen ”normi”. (Norenzayan & Gervais 2013a, 23–24.)

On tärkeää huomioda, että monia nykyihmisiä ei edes kiinnosta kysymykset teismistä ja (teistisestä) uskonnosta. Tällaisia ihmisiä voisi kutsua ”kulttuuriateisteiksi”: heidän uskonnolle välinpitämätön asenteensa on seurausta sosiokulttuurista, jossa teismää ja teististä uskonnollisuutta tukevia tekijöitä on vähän. Norenzayan & Gervais (2013a) katsovat tällaisen asenteen nousevan turvallisuutta huokuvista olosuhteista. Taustalla on käsitys siitä, että ihmisen hyvinvointia horjuttavat tekijät tekevät uskonnolliset uskomukset ja harjoitukset lohduttaviksi ja merkityksellisiksi. Uskonnollisuus on tutkitusti vahvinta yhteisöissä, joita hallitsee köyhyys, suuri lapsikuolleisuus, lyhyt eliniänodote, taloudellinen tasapainottomuus sekä huonot yhteisölliset palvelut ja turvaverkot – tilanne, joka nykylänsimaihin verrattuna on määrittänyt valtaosaa ihmiskunnasta koko tunnetun historian ajan. Tällaiset olot lisäävät uskomista persoonalliseen Jumalaan, joka tarjoaa kuolemattomuutta, tarkoitusta, ulkoista kontrollia, yhteisöllisiä sidoksia ja pysyvyyttä. Esimerkiksi Uudessa-Seelannissa vuonna 2011 tapahtuneen vakavan maanjäristyksen jälkeen uskonnollinen sitoutuneisuus kasvoi välittömästi – mutta vain niiden ihmisten keskuudessa, joihin maanjäristys oli suoraan vaikuttanut. Sen sijaan välinpitämättömyyttä yliluonnollisia toimijoita ja uskonnollisia käytäntöjä kohtaan esiintyy eniten kulttuureissa, joissa turvallisuus, pitkäikäisyys, vakaus ja hallittavuus ovat korkealla tasolla. Kun elämä on turvallista ja ennalta arvattavaa, ollaan vähemmän motivoituneita hakemaan jumalallista apua.<sup>63</sup> (Ks. Norenzayan & Gervais 2013a, 21–23.)

Turvallisuuden ohella ateistisuuteen vaikuttaa olennaisesti uskonnon harjoittamisen määrän *näkyvyys*, koska kulttuurista omaksutaan uskomuksia ja käyttäytymismalleja imitoimalla ja oppimalla. Yksilöt ovat yleensä taipuvaisempia omaksumaan sellaisia uskomuksia ja käyttäytymismalleja, a) jotka ovat kulttuuriympäristössä tavallisia, b) joita yhteisön arvovaltaiset jäsenet näyttävät noudattavan sekä c) jotka hyödyttävät yksilön elämää yhteisön jäsenenä. Esimerkiksi Yhdysvaltain raamattuvyöhykkeellä omaksutaan usko kristinuskon Jumalaan, eikä vaikkapa Zeukseen tai Shivaan. Ylipäänsä uskonnollisessa ympäristössä kasvaneet omaksuvat todennäköisemmin uskonnollisen maailmankuvan. Sen sijaan jos yksilö kasvaa kulttuurissa, jossa näkyy vähän jumaluskon ja uskonnon harjoittamisen merkkejä (kuten jumalanpalveluksia), uskonnolliset uskomukset eivät ehkä lainkaan ala juurtua. Tällöin jopa uskonnollisissa perheissä kasvaneet lapset ovat taipuvaisia epäuskoon, jos heidän vanhempiensa uskonnon omaksumisesta ei ole heille oletettua yhteisöllistä hyötyä. Uskonnon harjoittamisen vähäinen näkyvyys on tyypillistä etenkin yhteiskunnissa, joissa on vahvat, maallistuneet instituutiot ja toimivat hallinnot sekä vakaat sosiaaliset turvaverkot (vrt. Pohjoismaat). Kun uskonnolle on olemassa vahvat maallistuneet vastineet, vähenevät paitsi usko jumalaan ja sitoutuminen yliluonnolliseen valvontaan, myös epäluulo ateisteja kohtaan. Vahvat ja luotettavat hallinnot heikentävät siis uskontojen merkitystä ja yhteiskunnallista asemaa, ja kun uskonnolla on pienempi rooli yhteiskunnassa, tämä edelleen vähentää mahdollisuutta omaksua uskonnollisia uskomuksia, koska uskunnoilla on yhä vähemmän tilaisuuksia juurtua yhteisön jäseniin. Näin syntyy ateismille suotuista ”organinen” kierre. (Ks. Norenzayan & Gervais 2013a, 22–24; Gervais et al. 2011, 404.)

---

<sup>63</sup> Länsimaista ”poikkeustapausta” Yhdysvaltoja ja sen teistisen uskonnollisuuden yleisyyttä Norris & Inglehart (2004) perustelevat muun muassa taloudellisella epätasa-arvoisuudella, yleisellä sosiaalisten palvelujen puutteella ja näihin liittyvällä turvattomuuden tunteella. Nämä ongelmatekijät ovat Yhdysvalloissa laajempia kuin muissa teollistuneissa demokratioissa. (Norris & Inglehart 2004, 106–110.)

## 4 ATEISMIN JA NATURALISMIN HISTORIA

Oletan edellä esitettyyn pohjautuen, että eräs keskeinen naturalismia/ateismia lisäävä tekijä on se, että ateismia ja naturalistisia selitysmalleja yksinkertaisesti on sosiokulttuurisesti tarjolla omaksuttavaksi ja levitettäväksi – vastineena jumalauksolle tai yliluonnolliselle uskonnolliselle maailmankuvalle. Näin ollen mitä yleisempää ja näkyvämpää ateismi on, sen todennäköisemmin sitä pystytään ylläpitämään ja levittämään ja sen helpompaa varsinkin ateismille psykologisesti alttiimpien on omaksua se.<sup>64</sup> Tällöin ateismiin myös luultavammin yhdistyy yhteiskunnallisia pyrkimyksiä, kuten pyrkimys heikentää teististä uskontoa – näin etenkin, jos uskonto mielletään haitalliseksi.<sup>65</sup> Siksi holistisen hypoteesin kannalta on tärkeää tarkastella myös ateismin historiaa ja niitä kulttuurihistoriallisia tekijöitä, jotka ovat voineet mahdollistaa ateismia ja sen näkyvyyden sekä uskontokriittisyyden lisääntymistä.

Miten vanhoja merkkejä ateismista on ja millaisia erilaisia ilmenemismuotoja ateismi on historian eri vaiheissa saanut? Ateismin historiallista kontekstia on olennaista käsitellä työsäni, koska nykykeskustelua ateismista ja sen eri vivahteista on vaikea ymmärtää ilman tietoutta aiemmasta keskustelusta. Aineistoissanikin toistuvasti viitataan ateismin historiaan ja etenkin sen henkisyteen olennaisesti vaikuttaneisiin suuntauksiin ja henkilöihin, kuten epikurolaisuuteen, buddhalaisuuteen, Spinozaan tai Comteen. Ateismin historiaa tarkastelemalla voidaan löytää myös viitteitä siitä, mitkä sosiokulttuuriset tekijät ateismia mahdollistavat ja lisäävät. Tämä on nykyaikaa koskettava kysymys maailmantilanteessa, jossa ateismi on tietyissä maissa varsin yleistä ja toisissa maissa ateismia ei ainakaan virallisesti esiinny juuri lainkaan. Samoin ateismin historiaa tarkastelemalla voidaan hahmottaa ateismille keskeisiä aatesuuntauksia ja kulttuuritekijöitä sekä näiden suhdetta toisiinsa. Ylipäänsä ateismin historiallinen tarkastelu tuo esiin ateismin ilmenemismuotojen monimuotoisuutta, kuten ateistien erilaisia asenteita vallitsevaa uskontoa kohtaan.<sup>66</sup> Koska tutkimukseni tarkastelupiste on nykyajan länsimainen ateismiin liittyvä henkisyys, esittelen seuraavassa ainoastaan työni kannalta keskeisimpiä ateistisia/naturalistisia historiallisia suuntauksia. Samalla pidän maantieteellisen pääpainon lähinnä Euroopassa ja länsimaissa.

### 4.1. Akseli aika – julkisen naturalismin ja ateismin ensimerkit

Ensimmäiset selkeät merkit ateismista ja naturalismista löytyvät ensimmäisen vuosituhannen eaa. puolivälistä. Tämä liittyy laajempaan kulttuurin mullistukseen, jolloin myös nykyi-

---

<sup>64</sup> Ateismin leviämiseen epäilemättä vaikuttaa myös se, *millaisena* ateismi näyttäytyy. Esimerkiksi uusateismi on luultavasti aiheuttanut sekä ateismin voimistumista (piireissä, joissa uskontokriitikille ollaan jo valmiiksi myötämielisempiä) että ateismin vastustamista (uskontomyönteisissä piireissä).

<sup>65</sup> On kuitenkin huomattava, että ateismin yleisyyteen vaikuttaa moni muukin sosiokulttuurinen tekijä kuin ateismin yleinen näkyvyys. Pelkkä ateismin julkinen ”saatavuus” tai jopa siihen pakottaminen (vrt. 1900-luvun kommunistimaat, ks. luku 4.4.2.) ei välttämättä merkittävästi lisää ateismia, jos muut sosiokulttuuriset tekijät tukevat teismäisiä (ks. Zuckerman et al. 2016, 86–87; Zuckerman 2007).

<sup>66</sup> Useat tekijät kuitenkin hankaloittavat ateismin historian tutkimista. Ensinnäkin, ateismin historiaa on aiemmin tutkittu varsin vähän. Toiseksi, ateististen tai uskontokriittisten näkemysten esittäminen on useissa kulttuureissa ollut vaarallista (ja on joskus nykyäänkin). Kolmanneksi, ateististen näkemysten (tai edes kommentaarien) on täytynyt säilyä nykypäivään asti – mikä on epävarmaa, koska ”vaarallisia” tekstejä on voitu pyrkiä tietoisesti hävittämään (mm. cārṃaka-koulukunnan tai Epikuroksen laajoja tekstejä ei ole säilynyt). Historiallista ateismia joudutaankin usein etsimään anonyymeista tai toissijaisista lähteistä tai lukemaan ”rivien välistä” säilyneistä omaelämäkertoista, kirjeistä, testamenteista ja inkvisition oikeuskirjoista. (Ks. Hunter & Wootton 1992, 1–4; Wootton 1992, 13–14, 27.)

set suuret maailmanuskonnot saivat alkunsa. Tätä muutosten aikaa on kutsuttu akselijaikasi<sup>67</sup>. Noin 800–200 eaa. vanhat, rituaaliset ja lyhyen tähtäimen päämääriä korostavat uskonnot alkoivat korvautua uusilla ”henkisemmillä” uskonnoilla, joissa korostuivat pidemmän tähtäimen elämänstrategiat: yksilön transsendenssi, pelastuminen, tuonpuoleinen todellisuus, ihmisen olemassaolon tarkoitus, moraalit, kultainen sääntö<sup>68</sup>, myötätunto, kohtuullisuus ja asketismi. Samoin filosofiassa alettiin pohtia onnellisuutta, hyvää elämää ja yhteiskuntaa koskevia eettisiä kysymyksiä. Näiden uusien moralisoivien uskontojen ja filosofioiden synty tapahtui lähes yhtäaikaaisesti kolmella alueella: 1) Euroopassa itäisellä Välimerellä, 2) Intiassa Gangesin laaksossa ja 3) Kiinassa Jangtsejoen sekä Keltaisen joen alueen laaksoissa. (Ks. Baumard & Boyer 2013; Baumard et al. 2015; Korkman 2015, 31–34.)

Miksi tällainen uskonnollisuuden muutos tapahtui samoihin aikoihin juuri näillä kolmella alueella? Vastaus saattaa piillä elintason kasvussa: Baumard et al. (2015) esittävät, että näillä alueilla energian talteenotto ympäristöstä ylitti tuolloin 25 000 kcal/asukas/vuorokausi, kun taas vastaava elintaso Egyptin ja Sumerin kaltaisissa sivilisaatioissa oli ollut 15 000 kcal ja metsästäjä-keräilijäkulttuureissa 4000 kcal. Ennennäkemätön taloudellinen vauraus mahdollisti laajemman lukutaidon ja opiskelun ja oppineiden määrän lisääntyessä uskonnot muuttuivat abstraktimmiksi. Samalla syntyi laajempi oppineiden ja pappien luokka, jolla oli resursseja ja aikaa kehittää uskonnoista edelleen yhä reflektiivisempiä ja abstraktimpia. Vaurastason kasvulla on nykyisten tutkimusten mukaan seurauksia ihmisen motivaatioon ja palkitsemisjärjestelmään. Vauraus sallii ihmisen irrottautua ruoan ja suojan kaltaisista materiaalisista tarpeista (vrt. Maslow’n tarvehierarkia, ks. luku 8.3.) ja keskittyä maksimoimaan henkilökohtaista hyvinvointia sekä nauttimaan ystävyys-suhteista. Tällöin nopeat, välittömän mielihyvän elämänstrategiat – joihin liittyy ”silmiä silmästä” -ajattelu ja materiaaliset päämäärät – muuttuvat hitaammiksi elämänstrategioiksi, johon voivat liittyä itsehallinnan tekniikat kuten meditaatio sekä aiempaa laajempi yhteistyöhaluinen vuorovaikutus. Tämä vaurasteen liittyvä elämänmuutos ihmisten prioriteeteissa siis vaikutti uskontoihin ja filosofiaan traditioihin suosien sellaisia oppijärjestelmiä ja instituutioita, jotka olivat yhteneväisiä uusien, hitaiden elämänstrategioiden arvojen kanssa. (Ks. Baumard et al. 2015.)

Baumard & Boyer (2013, 277) luettelevat 15 akselijaikan moraalista uskontoa tai koulukuntaa, kuten manikealaisuus, epikurolaisuus, buddhalaisuus ja taolaisuus. Tutkimukseni kannalta on olennaista, että osa näistä oli naturalistisia tai ei-teistisiä, mikä voi liittyä juuri vaurauden mahdollistamaan reflektiivisen ajattelun kasvuun (ks. luku 3.5.). Nykytutkimukset osoittavat yhteyden verensokerin määrän ja intuitiivisuuden välillä: mitä alemmas glukoosin määrä laskee, sen vaikeampi ihmisen on reflektiivisesti jyrätä intuitiivisia impulssejaan. Veren glukoosipitoisuuksia laskevat esimerkiksi liian vähäravinteinen ruokavalio, negatiiviset tunteet ja reflektiivisen ajattelun käyttäminen. (Ks. Martikainen 2012, 40.) Vauraus ja hyvä ravinto taas mahdollistavat reflektiivistä ajattelua ja siten kriittisemmän suhtautumisen ylläluonnolliseen (ks. esim. Svedholm 2013; Norenzayan & Gervais 2013a). Tämä voi myös osaltaan selittää sitä, miksi ateismilla ja vauraudella ylipäänsä näyttää olevan yhteys. Seuraavaksi käsitellen tarkemmin akselijaikan naturalismia/ateismia Intian ja Kreikan alueella.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Termi ”akselijaika” tulee filosofi Karl Jaspersilta (ks. Baumard et al. 2015, 1–2).

<sup>68</sup> Kultaisen säännön idea on vastavuoroisuudessa: tee toiselle kuten haluaisit itsellesi tehtävän. Sääntö löytyy useimmista uskonnoista. (Ks. Baumard & Boyer 2013.)

<sup>69</sup> Kiinassa naturalistista ajattelua esittivät esimerkiksi kungfutselainen Hsun Tzu sekä Wang Ch’ung (Thrower 1980, 118–124). En käsittele tässä akselijaikan naturalistista/ateistista ajattelua Kiinan alueella, aiheesta tarkemmin ks. esim. Thrower 1980, 103–135.

Varhaisimmat merkit puhtaan materialistisesta maailmankuvasta löytyvät Intiasta, jossa Gangesin laaksossa alkoi noin 600-luvulla eaa. kaupungistumiskehitys. Sen perustana oli taloudellinen ylijäämä, jonka ilmeisesti mahdollisti riisinviljelytekniikan kehittyminen. Kaupungeissa yhteisöllisyys hälveni ja syntyi joukko yläluokkaisia, joilla oli runsaasti vapaa-aikaa. Samalla ilmeni uudentyypistä individualismia, johon liittyi yksinäisyys, henkinen pahoinvointi ja kokemus elämän tarkoituksettomuudesta. Uskonto muuttui yhteisöllisestä henkilökohtaisemmaksi, oman vapautuksen etsimiseksi kärsimyksestä. Muodostui erilaisia filosofis-uskonnollisia koulukuntia, jotka kiistelivät todellisuuden luonteesta ja keinoista kärsimyksestä vapautumiseen. (Ks. Pyysiäinen 1993, 22; Pyysiäinen 1999, 329.)

Näissä olosuhteissa vaikutti cārvāka-koulukunta noin 500-luvulta eaa. alkaen. Se edusti aikansa voimakkainta vastareaktiota teististä vedalaista perinnettä kohtaan. Koulukunnassa kiellettiin jumalien, sielun ja yliluonnollisen todellisuuden olemassaolo ja katsottiin, että vain havaittu maailma on olemassa. Kaikki – myös tietoisuus – syntyi materiasta. Vain suora kokemus antoi todellista tietoa (empirismi) ja uskonnolliset käskyt, pyhät kirjat ja papisto olivat tarpeettomia. Elämän päämäärä oli yksinkertaisesti maksimoida nautinto (hedonismi). (Stephens 2014, 5–7; Raju 1971, 89; Thrower 1980, 68–70.) Jo yhdenkin tällaisen varhaisen materialistisen koulukunnan olemassaolo osoittaa, että eksplisiittinen ateismi/naturalismi ei ole historiallisesti vain modernin ajan tai pelkästään kristinuskon tai länsimaiden piiristä noussut ilmiö, kuten joskus esitetään (ks. myös Geertz & Markússon 2010).

Intiassa kehittyi näihin aikoihin myös ei-teistisiä ja vedojen arvovalan hylkääviä uskontoja, kuten jainalaisuus ja buddhalaisuus. Näistä buddhalaisuus on tutkimusaiheeni kannalta merkittävin, koska se on levinnyt länteen ja sillä on olennainen osa myös monien länsimaisten ateistien henkisessä elämässä (ks. esim. Harris 2014; Batchelor 2010). Tämä on sikäli ymmärrettävää, koska buddhalaisuudessa – tai ainakin sen kirjaopillisella tasolla – hylätään käsitys luojajumalasta sekä sielusta ja keskitytään kärsimyksen poistamiseen ja onnellisuuden kasvattamiseen. Buddhalaisista kirjoituksista löytyy myös argumentointia luojajumalaa vastaan, esimerkiksi Śāntidevan *Bodhicaryāvatāra*sta (700-luku). Buddhalaisuuden ytimessä on oppi ehdonvaraisesta seuraamuksesta (s. *pratīyasamutpāda*), jonka mukaan kaikki ilmiöt syntyvät keskinäisriippuvuuden alaisina eikä millään asialla tai olennolla ole itsenäistä pysyvää olemusta tai sielua (*ātman*). Silti buddhalaisuus ei ole naturalistinen uskonto, koska siitä löytyy muun muassa ajatus jumalolennoista (*deva*) sekä tietoisuuden jatkumisesta ruumiin kuoleman jälkeen.<sup>70</sup> (Ks. Skilton 2013; Valley 2013; Sillfors 2008; Martin 2007a.)

Gautama Buddhan (n. 400-luku eaa.) viitoittama polku valaistumiseen voidaan kuitenkin ymmärtää täysin naturalistiseksi. Sen mukaan kärsimys tai epätydyttävyys (*duḥkha*) syntyy keskeisesti tietämättömydestä: olento ei ymmärrä kaiken olemassaolevan pysymättömyyttä ja keskinäisriippuvuutta, vaan luulee olevansa kaikesta muusta erillinen pysyvä ”minä”. Tämä harhaluulo synnyttää esimerkiksi ahneuden, vihan, pysymättömiin asioihin takertumisen tai pyrkimyksen saada itsekeskeistä mielihyvää muista piittaamatta. Tämä aiheuttaa kaikille kärsimystä, mutta siitä voidaan vapautua Buddhan jalan kahdeksankertaisen polun avulla. Polku voidaan esittää yksinkertaistetusti kolmiosaisena: etiikka, meditaatio ja viisaus. Etiikalla tarkoitetaan sitä, ettei vahingoiteta muita ja pyritään harmoniseen yhteiselämään olemassaolon ykseysluonteen mukaisesti. Tämä rauhoittaa mieltä ja tekee siitä positiivisen, mi-

---

<sup>70</sup> Jainalaisuuden ja buddhalaisuuden sisältä löytyy myös teistisiksi tulkittavia muotoja. Silti ainakin länsimaissa jainalaisuutta ja buddhalaisuutta pidetään usein ei-teistisinä uskontoina (ks. esim. Martin 2007a). Intiasta löytyy akselialjalta muitakin luojajumalan hylkääviä uskonnollis-filosofisia suuntauksia, niistä tarkemmin ks. esim. Thrower 1980, 76–90; Raju 1971, 149–171; Frazier 2013.



kä luo hyvän lähtökohdan meditaatiolle, johon liittyy tarkkaavaisuus ja suotuisten mielentilojen kehittäminen. Näin ihmisestä tulee viisaampi eli hän näkee maailman enemmän todellisuuden ykseysluonteen mukaisesti ja toimii eettisemmin. Lopulta voidaan tulla valaistumisen tilaan, jossa joidenkin tulkintojen mukaan koko subjekti–objekti -jaottelu ylittyy ja tietämättömyys, ahneus ja viha lakkaavat. Tämä nähdään tietyissä koulukunnissa silti vain välineeksi laajemmalle päämäärälle, kaikkien onnellisuuden altruistiselle maksimoinnille. Esimerkiksi *Mahāyāna*-buddhalaisuudessa henkinen ihanne on *bodhisattva*, olento, joka pyrkii täydellistämään itsessään anteliaisuuden, eettisyyden, kärsivällisyyden, energisyyden, meditaation ja viisauden, jotta voisi vapauttaa kaikki olennot kärsimyksestä. (Ks. Sillfors 2008, 19–26.)

Myös länsimaisen naturalismin juuret ajoitetaan 600–500-luvuille eaa. Kreikan Joonian vauras kauppavaltio Miletos sijaitsi Välimeren rannalla karavaanien varrella usean kulttuurin kohtaamispaikassa. Erilaiset kulttuurivaikutteet ja maailmanselitykset risteytyivät luoden edellytykset kulttuurin kukoistukselle ja todellisuuden rakentumista koskeville luoville pohdintoille. Mitään tiettyä uskonnollista organisaatiota, oppia tai papistoa ei ilmeisesti ollut, eikä siten käsitettä väärauskoisuudesta. Joonialaiset luonnonfilosofit hylkäsivät myyttien antropomorfit jumalat maailmanselityksinä, pyrkivät selittämään ilmiöitä järkipäisesti ja katsoivat kaiken kehittyneen jostakin tietystä materiaalisesta alkuelementistä. Aineella itsellään katsottiin siis olevan kyky synnyttää maailmassa havaittavat ilmiöt. Tällaista metodologiseksi naturalismiksi tulkittavaa selittämiskykyä voidaan pitää ratkaisevana filosofisen ja tieteellisen ajattelun kehittymisen kannalta. Esimerkiksi Anaksimandroksen (noin 610–546 eaa.) mukaan elämä oli kehittynyt meressä kaloina, ja muut eläinlajit sekä ihminen olivat vähitellen kehittyneet niistä. Ksenofanes (noin 570–480 eaa.) pilkkasi myyttien jumalien ihmismäisyyttä ja moraalia. Hän viittasi jumalten olevan ihmisten keksimiä sanomalla muun muassa, että jos härät osaisivat piirtää, ne piirtäisivät jumalistaan härkien näköisiä. Myyttien jumalat toimivat hänestä myös moraalisesti häpeällisesti esimerkiksi huijattaessaan toisiaan. (Ks. Marietta 1998, 2–6; Tammisto 2006, 109; Hutcheon 1996, 3–4; Thrower 2000, 7–21.)

Joonialainen Anaxagoras (noin 500–428 eaa.) toi joonialaisen luonnonfilosofian Ateenaan ja pyrki selittämään ateenalaisten jumalia naturalistisesti – esimerkiksi väittäen aurinگون olevan tulinen kivi, joka ei liittynyt lainkaan jumala Heliokseen. Hänet pakotettiin poistumaan Ateenasta uskonnon vastustajana. Sofisti Protagoras (noin 481–420 eaa.) esitti epäuskoa levittäviä ajatuksia, kuten humanistinen ”ihminen on kaiken mitta” sekä agnostinen ”jumalista en voi tietää, että he ovat, enkä että he eivät ole. Monet seikat estävät tätä tietämistä, kuten asian epäselvyys ja ihmiselämän lyhyys.” (Lainaukset Stephens 2014, 29.) Protagorastakin syytettiin jumalattomuudesta. Sofisti Prodikos (noin 465–395 eaa.) esitti uskontojen synnystä naturalistisia teorioita, kuten että suuresti ihmiskuntaa hyödyntäneet ihmiset oli ajan saatossa ylenneet jumaliksi. Sofisti Kritias (noin 450–403 eaa.) esitti satiirinäytelmässä *Sisyfos* päähenkilön suulla näkemyksen, jonka mukaan hallitsijat ja papisto olivat keksineet uskonnon ja jumalat, jotta ihmiset saataisiin käyttäytymään kunnolla. Diagoras (400-luku eaa.) pilkkasi avoimesti uskontoa ja oli Ateenassa tunnettu ateismistaan. Hänen tappamises-taan luvattiin palkkio. (Ks. Thrower 1980, 141–147, 172, 194–195, 229; 2000, 18–19, 31–32; Bremmer 13–19; Marietta 1998, 2–6; Stephens 2014, 28–35; Ostwald 1986, 277–278.)

Ateenalaisten asenteet uskontoja kohtaan olivat siis joonialaisten asenteita selvästi tiukempia.<sup>71</sup> Joonialaisilta luonnonfilosofeilta peritty naturalistinen ajattelu tuli puhtaimmillaan

---

<sup>71</sup> Bremmerin mukaan ateismista tuli ensimmäistä kertaa huomattava ilmiö Kreikassa 400-luvulla eaa. juuri Ateenassa, mutta ateistiksi (*atheos*) leimautuminen oli vaarallista. Tunnetuin esimerkki tästä vaarasta on ateistiksi leimatun Sokrateen (469–399 eaa.) teloitus. (Bremmer 2007, 12, 19–22.)

esiin joonialaisen Leukippoksen ja tämän oppilaan Demokritoksen (noin 460–370 eaa.) näkemyksissä. Niissä universumin ajateltiin koostuvan pelkästään tyhjydestä ja atomeista. Atomit olivat jakamattomia ja ikuisia näkymättömän pieniä hiukkasia, jotka olivat aina liikkeessä ja vuorovaikutuksessa. Törmäillessään toisiinsa ne muodostivat suurempia yhteenliittymiä ja olentoja, jotka taas rappeutuivat ja hajaantuivat atomeiksi. Demokritokselle luonto oli täysin aineellinen ja itseriittävä deterministinen<sup>72</sup> kokonaisuus, jossa ei ollut sijaa yli-luonnollisille jumalille.<sup>73</sup> Kuolemaa ei ollut syytä pelätä, koska se oli välttämättömyys, jossa atomiyhdiste hajosi, eikä kuolemanjälkeistä elämää ollut. Moraalin lähde ei ollut uskonto, vaan ihmisen sisäinen itsekunnioitus. Demokritoksen moraalifilosofia oli eudaimonista<sup>74</sup>: ihmisen tuli pyrkiä onnellisuuteen, hyvään elämään, tasapainon tilaan. Demokritoksen teokset olivat aikanaan laajalle levinneitä, mutta esimerkiksi dualisti Platon vastusti kiivaasti atomismia ja ehdotti Demokritoksen teosten kokoamista ja polttamista. (Ks. Thrower 2000, 31–32; Korhonen & Kivimäki 2006; Davis & Collins 2002, 323; Ostwald 1986, 283.)

Antiikin ajan tunnetuin Demokritoksen atomismin kannattaja ja naturalisti oli filosofi Epikuros (noin 341–270 eaa.). Hän pyrki vapauttamaan ihmiset jumalien ja kuolemanjälkeisen rangaistuksen pelosta. Epikurolaisuudessa kannatettiin ajatusta universumin ja aineen ikuisuudesta sekä elämän ja olentojen luonnollisesta kehittämisestä. Mitään kaitsemusta tai kuolematonta sielua ei ollut olemassa, vaan maailma ja ihmiset olivat muotoutuneet sattumanvaraisesti kerääntyneistä atomeista. Kun ihminen kuoli, ei ollut enää ketään kokemassa kuolemaa, joten kuolemaa oli turha pelätä. Epikurolaiset esittivät myös pahan ongelmana tunnetun argumentin jumalan olemassaoloa vastaan. Keskeisimpiä säilyneitä tietolähteitä epikurolaisuudesta on roomalaisen epikuroalaisen Lucretiuksen (noin 99–55 eaa.) kirjoittama *De rerum natura*, jossa muun muassa esitetään, ettei yliluonnollisia jumalia tai asioita ole olemassa, elämä loppuu kuolemaan ja uskonto aiheuttaa paljon vahinkoa. Lucretius kyseenalaisti käsityksen kaikkivaltiaan jumalan olemassaolosta sanoen, että se on mahdotonta: ”Miten joku voi olla kaikkialla yhtä aikaa?” (lainaus Stephens 2014, 40). Sen sijaan ”luonto hallitsee universumia itsessään ilman mitään jumalien apua” (lainaus Stephens 2014, 40). Uskonto on syntynyt pelosta ja tietämättömyydestä, joista voidaan ”parantua” luonnollista maailmaa ymmärtämällä. Aine on ollut olemassa ikuisesti ja se on jatkuvan liikkeensä kautta kehittänyt aikojen kuluessa lukemattomia erilaisia muutoksenalaisia muotoja. Esimerkiksi eläinten ruumiinosat muotoutuvat sattumanvaraisesti, ja vain ne yhdistelmät, jotka toimivat kokonaisuutena yhteen, ovat elinkelpoisia.<sup>75</sup> (Ks. Martin, 1990, 334; Palmer 2012, 16, 173–174, 192–193; Thrower 2000, 45, 106; Buckley 1987, 220–222; Hunter 1992, 248; Bremmer 2007, 19–22; Wootton 1992, 22, 31; Davis & Collins 2002, 323; Stephens 2014, 40.)

Epikurolaisuus on myös ateistisen henkisyyden kannalta merkittävä koulukunta. Epikuros oli hedonisti, joka perusti *Puutarhan*, koko Välimeren alueella vaikuttaneen koulukunnan, jossa harjoitettiin hiljaista nautinnon maksimointia ystävyiden hengessä. Koulukunta oli ajalleen harvinaisesti avoin myös naisille ja orjille ja sitä leimasi individualismi – jokainen

<sup>72</sup> Determinismillä tarkoitan käsitystä, jonka mukaan kaikki asiat tapahtuvat niitä edeltävien (kausaalisten) syiden seurauksena välttämättä siten kuten tapahtuvat.

<sup>73</sup> Demokritos ja hänen seuraajansa Epikuros ilmeisesti uskoivat jumalien olemassaolon, mutta jumalat olivat heille eräänlaisia aineellisia viisauden esikuvia (ks. Korhonen & Kivimäki 2006, 185–186).

<sup>74</sup> *Eudaimonia* (kreikkaa) tarkoittaa onnellisuutta, tavoiteltavaa elämäntilaa.

<sup>75</sup> Epikurolaiset edustivat materialistista monismia ja heidän oppinsa oli myös anti-teleologinen. Esimerkiksi Lucretius sanoo, ettei silmää ole luotu katsomista varten, vaan koska silmä on (spontaanisti) syntynyt, sillä voi katsoa. Samoin pahan ongelmaan vedoten hän toteaa, ettei maailmaa ole luotu ihmistä varten: ”ettei tietenkään jumalvoimat luonehet meille maailmaa: on paljonkin vikakohtia siinä” (Lucretius 1965, 125). (Ks. Angeria 2008; Lucretius 1965, 274–275, 354–356.)

yksilö oli ainutlaatuinen ja häntä tuli kunnioittaa sellaisena kuin hän oli. Koulukunnassa painotettiin henkisiä harjoituksia, kuten Epikuroksen ”neljän totuuden”<sup>76</sup> mietiskelyä ja niistä keskustelua. Harjoituksien tavoitteena oli saavuttaa järjen ylittävä mystinen oivallus, joka toi syvän onnellisuuden. Epikurokselle onnellinen elämä tarkoitti mielenrauhaa (*ataraksia*), jonka saavuttaakseen ihmisen tuli ymmärtää asioiden perimmäinen luonne. Elämän päämäärä oli kokea mahdollisimman suurta nautintoa, mutta nautinnon lajeja oli kaksi: kinesteettinen ja katastemaattinen. Kinesteettinen nautinto syntyi miellyttävästä atomien liikkeestä tai hankautumisesta toisiaan vasten – kuten syömisen tai seksin aikana. Tällainen nautinto kuitenkin saattoi kääntyä kärsimykseksi – esimerkiksi ylensyötäessä. Siksi kannatti keskittyä katastemaattiseen nautintoon, joka edusti puhdasta, ylintä autuutta, eikä se sisältänyt edes potentiaalista kärsimystä. Se oli aina läsnä riippumatta ulkoisista tekijöistä, ja tuli esiin ihmisen päästessä eroon ruumiin tason puutteistaan (kuten nälkä) sekä mielen tason illuusiona ja peloistaan (kuten jumalanpelko). Tällöin ihminen saavutti mielenrauhan, jota ei voinut mitata ajallisesti. Epikurokselle hedonismi ei siis tarkoittanut aistinautunnoissa rypemistä, vaan yksinkertaista, perustarpeet tyydyttävää elämäntapaa sekä kärsimyksistä ja peloista vapautumista. Kiinnostavaa Epikuroksen naturalismissa on hänen käytännön jumala- ja uskontomyönteisyytensä: jumalat näyttävät olleen hänelle ideaaleja moraalisen täydellisyyden arkkityyppejä, jotka sellaisina olivat palvonnan ja imitoinnin arvoisia. Vaikka hän piti kansan uskomuksia jumalista naurettavina, hän silti itsekkin uhrasi Ateenan jumalille ja jumalien visualisointi oli epikuroalaisuudessa henkinen harjoitus. Uskontomyönteisyys ei silti pätenyt kaikkiin epikuroolaisiin – esimerkiksi Lucretius näyttää olleen oppi-isäänsä selvästi uskontokriittisempi. (Ks. Stróżyński 2003; Angeria 2008; Remes 1997; Palmer 2013, 192–193.)

Antiikin naturalismin ohella myös skeptisismillä on ollut merkittävä vaikutus länsimaiseen tieteelliseen, ateistiseen ja uskontokriittiseen ajatteluun. Tässä alun perin Pyrrhonin (noin 360–270 eaa.) perustamassa koulukunnassa oli pääajatuksena osoittaa kaikki tiedolliset väitteet kyseenalaisiksi ja epäpäteviksi. Mitään ei voitu varmasti tietää, mutta silti asioista kannatti yrittää ottaa paremmin selvää. Tämä ajattelutapa johti suoraan agnostisismiin jumalia tai muitakin uskomuksia kohtaan. Esimerkiksi skeptikko Karneades (noin 214–129 eaa.) tarkasteli erilaisia stoalaisten jumalalle antamia ominaisuuksia ja totesi ne ristiriitaisiksi. (Thrower 2000, 39–42; Cambridge 2008a.)

Edellä esitetyt esimerkit osoittavat, että akseliaikana naturalismia tai ateismia on todennäköisesti esiintynyt useissa eri kulttuuripiireissä. Eksplisiittinen ateismi oli luultavasti kuitenkin marginaalista ja ateisteiksi katsottuja saatettiin kiihkeästi vastustaa, eikä suoria merkkejä eksplisiittisestä ateismista ole juuri säilynyt. Silti akselijaan jakso on merkittävä paitsi uskonnon myös naturalismin, ateismin ja uskontokritiikin kannalta, koska tällöin (ks. Thrower 2000, 50–52; Bremmer 2007, 21–22):

- Luotiin perusta naturalistiselle ajattelulle ja esitettiin atomiteoria, jonka mukaan aine oli ikuista, liikkuvaa ja potentiaalinen synnyttämään spontaanisti kaikki asiat.
- Pyrittiin antamaan naturalistisia selityksiä uskonnolle, jumalille ja moraalille.
- Alettiin esittää tiedollista ja moraalista kritiikkiä perinteistä uskontoa kohtaan.
- Syntyi agnostisismi ja skeptisismi, joissa tunnustettiin ihmisen tietämättömyys.
- Keksittiin termi *atheos* ja ymmärrettiin sen hyödyllisyys vastustajan leimaamiseksi.

<sup>76</sup> Epikuroksen opetukset voidaan tiivistää neljäulotteiseen ”reseptiin” (*tetrapharmakos*) hyvään elämään: 1) Jumalista ei tarvitse huolehtia. 2) Kuolemaa ei tule pelätä. 3) Se, mikä on hyvää, on helposti saavutettavissa. 4) Se, mikä on pahaa, on helposti vältettävissä. (Angeria 2008, 63.)

Olennaista antiikin naturalismissa ateistisen henkisyyskannalta on se, että luonnon ”oikein ymmärtäminen” naturalistiseksi yhdistyi esimerkiksi epikurolaisuudessa suoraan ihmisen hyvinvointiin (ks. Sellars 2003). Lisäksi tutkimusaiheeni kannalta on olennaista, että antiikin aikana alkoi nousta esiin ajattelumalli, joka kiteytyy sanonnassa *carpe diem* eli ”tartu hetkeen”<sup>77</sup>. Ajatus naturalistisen ajattelun piiriin siirrettynä on seuraava: yliluonnollisen ajattelun hylkääminen johtaa siihen, että iloa ja nautintoja aletaan etsiä enemmän maanpäällisestä elämästä (vrt. ateistinen bussikampanja). Samoin kuoleman lopullisuus ja väistämättömyys vain korostavat sitä, että ”tämänpuoleinen” elämä kannattaa elää täydesti ja hyvin. Esimerkiksi ateismin historian tutkija James Thrower (1980) katsoo, että juuri *carpe diem* -ajattelu on ollut ensimmäinen todellinen haaste uskonnolle, ja että se on ollut historiallisesti vallankumouksellisempi aate kuin mitkään uskonnon teoreettiset kritiikit. Tällaisesta hetkelisten nautintojen etsimisestä ateisteja on myös kautta historian syytetty: ateismin on katsottu johtavan ylenmääräiseen nautintojen hakemiseen ja itsekkääseen muiden tarpeiden mitättöintiin. (Ks. Thrower 1980, 253; Stephens 2014, 13–19.)

#### 4.2. Uusi aika ja modernin ateismin alkuvaiheet: 1400–1650

Kristinuskon hallitsemalla keskiajalla epäuskon esittäminen Jumalaa kohtaan hiljennettiin eikä ajalta olekaan juuri säilynyt viitteitä ateismista. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että ateistiseksi tulkittavaa ajattelua ei olisi keskiajalla lainkaan esiintynyt. (Ks. Stephens 2014, 38–46; Wootton 1992, 24–26.) Ylipäänsäkin ateismin määrän vähenemistä tai lisääntymistä on pitkillä aikaväleillä vaikea todentaa, koska vaikkapa antiikin tai keskiajan ihmisten jumalauskon määrästä on vaikea saada luotettavaa tietoa (ks. Sztajer 2012, 57). Spencer katsoo, että vaikka ateistisia näkemyksiä – skeptisiä, jumalaa pilkkaavia, antiklerikaalisia ja materialistisia – jonkun verran olikin keskiajan Euroopassa, ne olivat tavalla tai toisella hallitsevaan kristilliseen maailmankuvaan ja kulttuuriin sitoutuneita. Muutos tähän alkoi tapahtua hitaasti 1400-luvulla ”uusien” maailmojen löytymisen johdosta. Tätä muutosta heijasteli myös sanan ateismi tuleminen uudestaan latinaan sekä ranskaan ja Englantiin 1500-luvun ensimmäisellä puoliskolla.<sup>78</sup> (Spencer 2014, 13.)

Ateismia/naturalismia mahdollistivat varhaismodernissa Euroopassa keskeisesti neljä tekijää. Ensinnäkin, oppineet alkoivat tulla 1300-luvulta alkaen tietoisemmiksi rikkaasta ja pitkästä kulttuuriperinnöstään ja antiikin tekstien naturalismi sekä skeptisismi löydettiin uudelleen. Keskeisin löydös ateismin kannalta oli Lucretiuksen *De rerum natura*, jonka italialainen renessanssihumanisti Poggio Bracciolini löysi eräästä saksalaisesta luostarista vuonna 1417. Ensimmäinen painettu versio siitä ilmestyi vuonna 1473 ja vuoteen 1600 mennessä painoksia otettiin kymmenittäin. *De rerum natura* esitti epikurolaisen, koherentin

<sup>77</sup> Sanonta esitetään ensimmäistä kertaa roomalaisen Horatiuksen (noin 65–8 eaa.) runossa. *Carpe diem* on latinaa ja tarkoittaa kirjaimellisesti ”poimi päivä” (Stephens 2014, 18). Sen yleiseksi suomenokseksi on kuitenkin vakiintunut ”tartu hetkeen”.

<sup>78</sup> Ensimmäisen kerran sanaa ateismi käytettiin uudelleen ilmeisesti vuonna 1540 John Cheken teoksessa *On Superstition*. Reformaation myötä tuli tarpeelliseksi määrittää uusia sanoja leimaamaan uskonnottomaksi katsottua henkilöä. Ateistien ohella alettiinkin 1500-luvulla puhua muun muassa epikurolaisista, a-kristityistä tai irstailijoista sekä 1600–1700-luvuilla deisteistä, panteisteista, materialisteista ja vapaa-ajatteliijoista. (Wootton 1992, 25–26.) Ateismi oli solvaava termi, jolla viitattiin vääräoppisuuteen, moraalittomuuteen ja/tai antisosiaalisuuteen. Ateismi miellettiin eräänlaiseksi sodanjulistukseksi yhteiskunnalle ja oli Spencerin mukaan siksi niin pelättyä, vihattua ja ankarasti rangaistavaa. Silti ateistiksi nimetty ei välttämättä ollut ateisti termin nykymerkityksessä. (Spencer 2014, 4–9.)

materialistisen maailmankuvan, joka antoi Euroopassa ateismille muodon vuosisadoiksi eteenpäin. Sen vaikutus kasvoi vähitellen ja monet nimekkäät ajattelijat lainasivat siitä otteita. Esimerkiksi Michel de Montaignen (1533–1592) tunnetuin teos *Esseitä* sisältää siitä lähes sata suoraa lainausta. Asioille alettiin yhä enemmän etsiä luonnollisia selityksiä yliluonnollisten sijaan ja yliluonnollisen tulkinnan saatettiin katsoa juontavan ihmisen tietämättömyydestä. Ainakin Italiassa voidaan katsoa esiintyneen jo 1500-luvulla eksplisiittistä positiivista ateismia, jossa Jumala ja uskonto suorasanaisesti hylättiin.<sup>79</sup> (Ks. Spencer 2014, 13–19; Wilson 2008, 16–19; Davidson 1992.)

Toinen keskeinen ateismia mahdollistava tekijä oli näkemyshorisonttien rikastuminen ja tähän liittyvä relativismi. Löytöretket ja lisääntynyt kaupankäynti Aasiassa lisäsivät tietoutta alueen vanhoista kulttuureista ja uskonnoista, mikä haastoi eurooppalaisia käsityksiä. Esimerkiksi kiinalainen yhteiskunta näytti olevan vauras, hyvin toimiva ja moraalinen ilman mitään jumalallista ilmoitusta tai edes Jumalan käsitettä. Tämä asetti haasteen eurooppalaiselle käsitykselle, jonka mukaan jumalausko oli universaalia ja välttämätöntä. Ylipäänsä haastava oli se relativismin suuntaan viettävä ajatus, jonka mukaan oli monia tapoja ymmärtää maailmaa sekä luoda moraalisia ja henkisiä elämäntapoja, ja että kristinuskokin oli vain yksi tällainen tapa monien joukossa.<sup>80</sup> (Ks. Spencer 2014, 16–19; Gregory 1992, 99–106.)

Kolmas merkittävä ateismia mahdollistava tekijä oli reformaatio ja siihen liittyvä Euroopan älyllinen, uskonnollinen ja poliittinen kriisi. Martin Luther kyseenalaisti 1500-luvun alussa paavin auktoriteetin totuuden määrittäjänä ja siirsi sen Raamatulle. Pian syntyi kuitenkin ongelma siitä, kenen tulkinta Raamatusta oli oikea. Eri tulkintojen kannattajat alkoivat käyttää antiikin skeptikkojen argumentteja toisiaan vastaan ja lopulta nämä opilliset skismat johtivat kahnauksiin, vainoihin, teloituksiin ja verisiin uskonsotiin. Tämä vuorostaan edesauttoi uskontokritiikin ja myös ateististen ajatusten itämistä. Uskonopilliset riidat ja sodat siis heikensivät paitsi kristillistä moraalista ylemmyydetuntoa, myös pakottivat kristittyjä tukeutumaan kriittiseen järkeen ilmoituksen sijaan – mikä itsessään ei kuitenkaan ollut erityisen kristillistä.<sup>81</sup> (Spencer 2014, 21–26, 30–31.)

Neljäs ateismia mahdollistava tekijä oli tieteen kehittyminen. Ajatus mekanistisesta universumista alkoi yleistyä 1500–1600-luvuilla. Samalla luonto desakralisoitiin, ja sitä alettiin tutkia luonnon omilla termeillä ajatellen, että tutkimalla kunnioitettiin Jumalan valtaa. Luonnon järjestyksen uskottiin olevan ihmiselle ymmärrettävä, koska se oli tehty ihmistä, Jumalan kuvaa, varten. Aluksi tieteen edistysaskeleet otettiinkin enemmän tai vähemmän kristinuskon piirissä. Kuitenkin uskonnolle ongelmaksi muodostui se, että Raamatun kirjai-

---

<sup>79</sup> Esimerkiksi Davidsonin mukaan jotkut inkvisitiosyytöksistä ovat selvästi tosia, kuten fransiskaanin Francesco Calcagnon (1528–1550) tapaus. Hänet teloitettiin, koska hän ei syytteen mukaan uskonut Jumalaan, sieluun eikä Kristukseen sekä katsoi Raamatun olevan epäluotettava maallikoiden pelottelemiseksi keksitty kirja. (Ks. Davidson 1992, 55, 58, 67, 75–77, 80–83.)

<sup>80</sup> Varhainen ranskalainen esimerkki järjettä ja kriittisyyttä korostavasta relativistisesta ajattelusta on katolilaisen teologin Pierre Charronin (1541–1603) teos *De la sagesse* (suom. Viisaus, 1601).

<sup>81</sup> Jumalan järjellinen todistaminen huipentui Descartesin filosofiassa, joka suuntautui ateismia vastaan, mutta oli myös uskonnottomuuden ja ateismin kannalta merkittävä. Siinä kaikki uskomukset asetettiin epäilyksen alaisiksi – mikä avasi ovia ateismille. Descartes esitti myös atomiteorian tyylisen mekanistisen luonnonfilosofian, mikä voimisti luonnontieteen kehitystä, joka huipentui myöhemmin (1687) Newtonin painovoima- ja liikelaeissa. Lisäksi Descartesin luonnonfilosofiset ajatukset olivat teologisesti ongelmallisia, koska Jumalan liikuttaessa kaikkea Jumala oli myös vastuussa maailman pahuudesta. Ylipäänsä Descartesin filosofia muutti käsitystä Jumalasta: Akvinolaisen täysin transsendentista tuonpuoleisesta Jumalasta tuli nyt olento, josta saattoi saada tietoa tässä maailmassa ”kirkkaiden ja selkeiden” ideoiden kautta. (Ks. Spencer 2014, 26–30; Henry 2002, 135–136; Osler 2002, 147–149; Hyman 2007, 33, 38–39; Thrower 2000, 84–85.)

mellinen totuus ja tutkimustulokset – joiden piti vahvistaa Raamatun totuus – saattoivat olla keskenään ristiriidassa. Tieteen kokeellisuus näytti antavan paremman ennustettavuuden asioille kuin uskonnolliset käytännöt. Jos ja kun tiedettä ja uskontoa voitiin ajatella kilpailuvina teorioina, tieteen edistys saatettiin tulkita merkiksi uskonnon virheellisyydestä. Näin tieteestä alkoi muodostua uskonnolle potentiaalinen uhka. Tämä uhka kasvoi Spencerin mukaan silti hitaasti ja siitä muodostui vakava vasta 1800-luvulla. (Spencer 2014, 31–38.)

### 4.3. Käytännöllinen ateismi valistusajalla: 1650–1800

Yleisesti ottaen ateismi oli Euroopassa 1600-luvun alkupuoliskolle asti enimmäkseen filosofista ateismia, jossa saatettiin – usein antiikin naturalisteihin tukeutuen – kritisoida uskonnon oppeja Jumalasta ja sielusta. Kritiikkiä ei kohdennettu niinkään uskonnon asemaan yhteiskunnassa. Ilmeisesti ajateltiin, että ilman Jumalan pelkoa yhteiskunnallinen järjestys romahtaisi. Kuitenkin 1600-luvun jälkipuoliskolla alettiin tuoda esiin käytännöllistä ateismia – ensin anonyymisti tai piilotetusti, mutta vähitellen myös julkisemmin.<sup>82</sup> Uskonto nähtiin tarpeettomana tai haitallisena instituutiona ja alettiin vaatia uskonnon ja valtion liiton purkamista. Yhtenä syynä tällaisen uskontokritiikin nousulle voidaan pitää kolmikymmenvuotisen sodan (1618–1648) tuhoisuutta ja sen uskonnollista lähtökohtaa. (Ks. Wootton 1992, 24.)

Valistusta<sup>83</sup> voidaan pitää länsimaiselle ateismille hyvin merkittävänä aikakautena, koska tällöin ensi kertaa laajemmin tuli esiin käytännöllinen, yhteiskuntaan suuntautunut ateismi. Valistusaikaan nähtiin ensimmäiset voimakkaat ateistiset hyökkäykset jumaluskoa, uskontoa ja yliluonnollista sekä näiden yhteiskunnallisia vaikutuksia kohtaan ja myös ensihäivähdykset poliittisesta valtioateismista. Ateismin muuttumista yhteiskunnallisemmaksi pohjusti erityisesti kolme valistukselle keskeistä 1600-luvun ajattelijaa: Hobbes, Spinoza ja Bayle.

Brittiläisen filosofin Thomas Hobbesin (1588–1679) merkittävin teos *Leviathan* (1651) käsitteli uskontoa avoimen naturalistisesti. Epikurolaisuudesta vaikutteita saaneen Hobbesin mukaan vain materia ja liike olivat olemassa, ja sillä, ”jolla ei ole ruumista, ei ole osana universumia”<sup>84</sup> (lainaus Spencer 2014, 46). Ihmisen ruumis, kokemukset ja mielikuvitus olivat vain aineen liikettä ja koko ajatus materiaalittomasta substanssista oli käsittämätön. Uskonto syntyi muun muassa tuntemattoman pelosta sekä ihmisen halusta tietää asioiden syitä ja tarkoituksia. Hobbes pyrki myös puolustamaan sekulaaria hallitustapaa. Moraalilait olivat ihmisten tekemiä, kristinusko oli vain yksi uskonto muiden joukossa ja kirkko valtaa käyttä-

---

<sup>82</sup> Euroopassa alkoi kiertää 1600-luvun puolivälissä klandestiinikirjoituksia – yleensä anonyymeja tai pseudonyymeja tekstejä, joissa kritisoiitiin uskontoja ja poliittisia auktoriteetteja. Ensimmäinen eksplisiittisesti ateistinen klandestiinikirjoitus oli *Theophrastus redividus* (Ranska, 1650-luku). Teoksessa puolustettiin esimerkiksi Epikurokseen ja Lucretiukseen perustuen Jumalan, uskonnon, valtion ja kuolemanjälkeisen elämän hylkäämistä. Kuuluisin klandestiinikirjoitus 1700-luvulla oli *Traité des Trois Imposteurs*, joka ammensi aineistoa muun muassa Hobbesilta ja Spinozalta hyökäten voimakkaasti uskontoja, auktoriteetteja, perinteitä ja tyranniaa vastaan. Se ei kritisoinut pelkästään kristinuskoa, vaan myös juutalaisuutta ja islamia – teoksen nimeä kuvaavat ”kolme huijaria” olivat nimenomaan Jeesus, Mooses ja Muhammad. Ilmoitukset tulisi hylätä ja käyttää sen sijaan järkeä. Uskonto oli taikauskkoa ja kirkko järjestäytyntä petosta, jolla voitiin hallita ihmisiä ja ilkeämielisesti hyväksikäyttää heitä. Elämän tarkoitus oli tehdä maallinen elämä elämisen arvoiseksi. (Spencer 2014, 60–63; Kors 1990, 222–224; Popkin 1992, 180; Israel 2006, 168–169; Gregory 1992, 104.)

<sup>83</sup> Valistuksen käsite on epämääräinen. Valistus ei ollut ”koko kansan aate”, vaan sitä edustivat tietyt ajattelijat, mutta eri tavoin yksilöstä, valtiosta ja ajasta riippuen. Valistus onkin ehkä parempi mieltää yleiskriittiseksi suhtautumistavaksi kuin aikakaudeksi. (Ks. Koivisto et al. 1995, 6–16.)

<sup>84</sup> Hobbes oli saanut vaikutteita materialismiinsa epikurolaisuudesta oleskellessaan 1640-luvulla Pariisissa Margaret Cavendishin salongissa, jossa epikurolaisuus oli keskiössä (Wilson 2008, 27–28).

vänä elimenä tuli lakkauttaa. Siksi hän omisti osia *Leviathanista* Raamatun kritiikille ja epäili ihmeitä, Vanhan testamentin luotettavuutta ja Jumalan ilmoituksen mekanismeja.<sup>85</sup> Monet hänen aikalaisensa pitivät häntä ateistina ja ateistinen ajattelutapa levisi 1600-luvun loppupuolen Britanniassa yläluokan keskuudessa perustuen Hobbesin ajatuksiin. Yleisesti puhuttiinkin ”hobbesilaisista ateisteista”. (Thrower 2000, 86–89; Berman 1988, 48–50, 64–67; Tuck 1992, 124–130; Spencer 2014, 45–49; Hunter 1992, 247; Wilson 2008, 27–28.)

Hobbesilta sai vaikutteita nuoruudessaan juutalaisuudesta luopunut hollantilaisfilosofi Baruch Spinoza (1632–1677), josta Hobbesin tavoin tuli 1600–1700-luvuilla pahamaineinen ateistinen filosofi. Spinozan järjestelmä oli metafysiikaltaan monistinen ja deterministinen, jossa jumala oli erottamaton luonnosta (*Deus sive natura*, ”Jumala, siis luonto”). Hänen filosofiansa usein tulkittiinkin johtavan panteismiin tai ateismiin.<sup>86</sup> Hobbesin tavoin myös Spinozalla oli yhteiskunnallisia päämääriä. Keskeisin niistä oli erottaa teologia filosofiasta sekä uskonto politiikasta ja tältä pohjalta luoda demokraattisen yhteiskunnan ja kansalaisvapauksien perusta. Spinoza kritisoi uskontoa: uskonto oli herkkäuskoisuuden sekä ennakkoluulojen kudos ja Raamattu ihmisten tekemä ristiriitainen teos, jota tuli tulkita aikansa kontekstissa. Ihmiset virheellisesti inhimillistivät Jumalan – vieläpä ajattelivat Hänet mieheksi – ja palvoivat näin itse luomaansa vääristymää, jota käytettiin oikeuttamaan kaikenlaista syrjintää ja väkivaltaa. Spinoza pyrki filosofiallaan näyttämään tien syvään onnellisuuteen, jonka keskeinen este olivat virheelliset ajatukset – kuten se, että ihminen olisi jumalan luomisen tarkoitus. Ihminen oli osa suurempaa kokonaisuutta, luontoa, ja sen lakien alainen. Mitään ihmeitä tai objektiivista hyvää tai pahaa ei ollut olemassa. Nähdessään asiat kokonaisuuden ja ikuisuuden näkökulmasta ihminen ylitti ajan ja kuolemanpelon. Tällöin hän koki jumalarakkauden, rakastui kokonaisuuteen ja saattoi elää rauhassa ja harmoniassa. Onnellinen elämä oli yksinkertaista ja kohtuullista, vapaa tarpeettomista haluista ja kunnianhimosta, jotka veivät mielenrauhan. Siihen kuului myös arkielämän aktiivisuus ja luovuus, jossa toteutui ihmisen sisäinen energia (*conatus*). Spinozan filosofialla oli myös sosiaalinen ulottuvuutensa: ihmisten tuli järkevästi tehdä yhteistyötä ja auttaa toinen toisiaan suvaitsevuisuuden hengessä. (Ks. Stephens 2014, 83–85; Spencer 2014, 54–57; O’Neill 2009, 1146–1153, 1166–1167, 1173–1175, 1179–1180; Montag 2012; Wilson 2008.)

Valistusajattelun merkittävä vahvistaja oli ranskalainen skeptikkofilosofi Pierre Bayle (1647–1706). Hän katsoi filosofian olevan rationaalinen väline, jolla kaivauduttiin virheitä karsimalla asioiden – myös uskontojen – totuuksiin asti. Bayle sai Spinozalta vaikutteita ja kannatti täyttä uskonnonvapautta sekä suvaitsevaisuutta, jonka kautta ihmiset eri uskonnokunnista voisivat yhdistyä toisiinsa. Bayle suhtautuikin kohteliaan myönteisesti jopa ateismiin. Hän puhui Spinozasta moraalisen ateistina ja katsoi ateistienkin kykenevän luomaan (ainakin teoriassa) toimivan yhteiskunnan. Spencerin mukaan Baylen lähestyminen ateismiin oli vallankumouksellista, koska 1600–1700-luvuilla tyypillisesti ajateltiin, etteivät ateistit voineet olla moraalisia ihmisiä. Ateismi ei ollut pelättyä niinkään siksi, että se hylkäsi Jumalan, vaan koska se edusti kaiken sen hylkäämistä, minkä jumalauskon katsottiin turvaavan, kuten ihmisen ainutlaatuisuuden, vapaan tahdon, oikean ja väärän, absoluuttisen oi-

---

<sup>85</sup> Hobbes katsoi silti deistisesti Jumalan olevan maailman syy, mutta Jumalalle annetut määreet olivat vain ihmisten arvostuksien ilmentymiä. Hobbesin todellinen kanta uskontoon ja ateismiin on epäselvä. Joidenkin tutkijoiden (esim. Tuck 1992, 128; Berman 1988, 64–67) mielestä deismi oli vain myönnetyt uskonnollisten suuntaan Hobbesin turvallisuuden vuoksi; todellisuudessa Hobbes oli ateisti.

<sup>86</sup> Spinozan suhde uskontoon ja Jumalaan on ollut tulkitsijoiden kesken kiistanalainen aihe ja häntä on pidetty niin ateistina, panteistina kuin teistinäkin. Historiallisesti keskeinen Spinoza-tulkintojen välienselvittely on Saksasta 1780-luvulla alkanut ”panteismi-kiista”. (Ks. Holmberg 2011, 13–15.)

keudenmukaisuuden, yhteisöllisen järjestyksen, poliittisen auktoriteetin sekä ikuisen elämän ja autuuden. Siten ateismi oli paitsi teologinen uhka myös moraalinen, sosiaalinen ja poliittinen uhka. Bayle laitto näin liikkeelle uuden ajan merkittävimmän ateistisen argumentin: ateistit eivät olleet sen epämoraalisempia kuin muutkaan ihmiset. Julkinen ateismi alkoi tämän jälkeen tulla mahdollisemmaksi. (Ks. Spencer 2014, 63–67; Stephens 2014, 100–103.)

Tietyt Länsi-Euroopan sosiokulttuuriset tekijät loivat 1700-luvulla edellytyksiä valistusajattelun kasvulle ja uskontokritiikin nousulle. Uskonsotien jälkeen olot alkoivat vakiintua, mistä seurasi elintason nousua ja siirtomaakaupan kasvua. Aineelliseen kausaliteettiin nojaava luonnontiede kehittyi nopeasti ja yhdistyi luonnon hyötykäyttöön, maanviljelyn kehittämiseen ja ravinnon paranemiseen. Kolonialismi lisäsi kulttuurien kohtaamista, vertailua ja myös kritiikkiä eurooppalaista järjestelmää kohtaan. Paino- ja sanomalehtituotanto laajeni yhdessä lukutaidon kanssa, mikä kasvatti yhteiskuntatietoisuutta ja edelleen lisäsi poliittisen järjestelmän, uskonnon ja aatelisten arvostelua.<sup>87</sup> Aikakautta voidaankin luonnehtia yleisasenteeltaan rationalistiseksi, individualistiseksi, kriittiseksi, emansipatoriseksi ja reformistiseksi. Pyrkimys oli hahmottaa uusi näkemys ihmisestä ja maailmasta, ja uskonnosta tuli valistusajattelijoiden keskeinen kritiikin kohde. Deismin suosio kasvoi, ja deistit perustivat ajattelunsa järkeen ja tieteeseen, jossa kaikenlaiset ihmeet, neitseellinen syntymä tai sovituspoppi tuli hylätä. Kirkollisen instituution sijaan piti muodostaa aito ja alkuperäinen, kaikille yhteinen ”luonnollinen uskonto”. Vaikka deistit uskoivatkin luojajumalaan, jumalakäsitys poikkesi radikaalisti kristinuskosta: jumala oli *deus otiosus*, luomisen jälkeen vetäytynyt jumala, joka ei vaikuttanut maailmassa. Deismin voidaan katsoa avanneen ovea myös ateismille: kun persoonallinen jumala ei enää vaikuttanut maailmassa, ajatus koko jumalan olemassaolon hylkäämisestä tuli astetta lähemmäksi. (Ks. Männikkö 2006, 557, 602–613, 622–628; Thrower 103–105; Wootton 1992, 51–52; Taira 2008, 55.)

Kaikkein taistelunhaluisimmaksi ateistinen kulttuuri kehittyi 1700-luvulla Ranskassa, jossa absoluuttinen kuningasvalta ja kirkollinen auktoriteetti sitoutuivat Länsi-Euroopan maista kaikkein tiiveimmin yhteen.<sup>88</sup> Ranskalaisen materialistisen ateismin keskeisenä lähtökohtana voidaan pitää Jean Meslierin (1664–1729) ajattelua, jolla on ollut kauaskantoisia vaikutuksia niin radikaaliin ateismiin, uskontokritiikkiin, humanismiin kuin kommunismiinkin. Meslier oli köyhän Etrépignyn seurakunnan pappi ja hän palveli virassaan moitteetta vuodesta 1689 aina kuolemaansa asti. Meslierin kuoltua kuitenkin paljastui neljänä kopiona laaja ateistinen ja uskontokriittinen käsikirjoitus, *Mémoire* (1729) eli Meslierin testamentti. Siinä hän teoksen alaotsikon mukaan paljasti ”selvät ja todistettavat havainnot siitä, että kaikki maailman jumalat ja uskonnot olivat turhamaisia ja virheellisiä” (lainaus Spencer 2014, 94). Meslier oli oppinut mies, joka vetosi muun muassa pahan ongelmaan ja kyseenalaisti yksitellen kristinuskon keskeiset opinkappaleet. Jumalaa, ihmeitä, sielua tai vapaata tahtoa ei ollut olemassa. Uhraukset olivat turhia. Mitään pelastusta ei ollut. Uskonto oli silk-

---

<sup>87</sup> Kirjoitus- ja lukutaitoa voidaan pitää itsessään reflektiivisyyteen suuntaavana kyknä, koska kirjoitettaessa argumentit muotoillaan harkitummin ja ne altistuvat laajemman kritiikin kohteeksi.

<sup>88</sup> Eri Euroopan alueiden teologisiin sitoumuksiin vaikuttivat muun muassa kaupan- ja talouden kasvu, kaupungistuminen ja poliittinen hallinto. Ranskassa kirkko oli vauras: se harjoitti verotusoikeutta ja omisti maita. Vaikka Ranska saikin kohtalaisen lehdistönvapauden vuonna 1715, maassa oli naapurimaihin verrattuna vähemmän vapauksia. Ihmisiä edelleen esimerkiksi julkisesti kidutettiin ja teloitettiin tunnustuksellisista syistä, ja juuri kristinuskon saatettiin nähdä autoritaarisuuden ja tyrannian perustana. Tämä Spencerin mukaan osaltaan selittää, miksi ateismista muodostui juuri Ranskassa vihasempaa ja tinkimättömämpää kuin vaikkapa Britanniassa, Saksassa tai Hollannissa. Ranskassa ei myöskään kehittynyt samassa määrin maltillista kristillistä valistusta, jossa järki ja ilmoitus, tiede ja pyhät tekstit sekä filosofia ja uskonto sovitettiin yhteen. (Spencer 2014, 91–93.)



kaa valhetta ja petosta. Papisto ja valtiovalta muodostivat yhdessä toisistaan riippuvaisen ja toisiaan vahvistavan petollisen liittoutuman, joka pelotteli ja kiusasi tavallista kansaa. Uskonnolla tuli olla minimaalinen rooli julkisessa elämässä. Maallisista nautinnoista pitäisi iloita niiden tuomitsemisen sijaan. Meslier oli luonteeltaan vallankumouksellinen ja halusi parantaa erityisesti köyhien ja sorrettujen asiaa. Siksi kaikkien maiden sortavat hallitsijat ja ylhäisö tuli ”hirttää pappien suoliin”. Kaikki ihmiset olivat tasa-arvoisia ja Meslier tuomitsi yksityisomaisuuden ja vaati yhteisomaisuutta – 119 vuotta ennen Marxin ja Engelsin *Kommunistista manifestia* (1848). Meslierille pystytettiin myöhemmin Neuvostoliitossa sankaripatsas. (Ks. Stephens 2014, 98–100, 104–113; Spencer 2014, 93–98.)

Meslierin testamentti osoitti suuntaa taistelevan ateismin muodoille. Yksi niistä syntyi Pariisin keskeisessä filosofialongissa, jota pyöritti perinnöllä rikastunut paroni d’Holbach (1723–1789). Salongin älyllisenä keskiönä oli Denis Diderot (1713–1784), tietosanakirja *Encyclopédie* n päätoimittaja. *Encyclopédie* oli satojen valistusajattelijoiden ponnistelun tulos ja aikansa myyntimenestys. Sen tarkoitus oli koota yhteen tieto kaikilta elämäalueilta, lopettaa taikausko ja esittää (piilotetusti) yhteiskunnallista kritiikkiä ja vallankumouksellista ajattelua. Ensyklopedistit ja valistusajattelijat tapasivat d’Holbachin salongissa säännöllisesti kolmen vuosikymmenen ajan. Mukana oli myös vierailijoita ulkomailta, kuten skotlantilainen skeptikkofilosofi David Hume (1711–1776). (Ferré 1996, 165–166; Kors 1976, 14–15.)

D’Holbachin salongin ensyklopedisteista keskeisiä ateisteja olivat d’Holbach, Diderot ja Jacques-André Naigeon (1738–1810). He kaikki olivat oppineita ja tukeutuivat muun muassa Epikurokseen, Lucretiukseseen, Hobbesiin, Spinozaan, Bayleen ja Meslieriin sekä luonnontieteisiin. Kolmikko alkoi Meslierin testamentin innoittamina toimittaa anonymisti ateistisia kirjoja, jotka painatettiin ulkomailla ja salakuljetettiin takaisin Ranskaan. Tärkeimmät näistä olivat *Système de la nature* (1770, suom. Luonnon järjestys) ja siitä muokattu kansantajuisempi lyhennelmä *Le bon sens* (1772, suom. Hyvä järki). Kirjat on nykyään laitettu d’Holbachin nimiin, joka ilmeisesti oli ateismissaan heistä kaikkein jyrkin.<sup>89</sup> Kirjojen julkaisemisprosessia voidaan pitää ensimmäisenä systemaattisena yrityksenä saada aikaan ateistinen aatteellinen kumous, joka hävittäisi teismin ja uskonnon. (Ks. Kors 1992, 273–276; Buckley 1987, 269, 424; Thrower 2000, 108; Stephens 2014, 115–116; Spencer 2014, 104–105.)

Kirjojen teksti oli uskontoja kohtaan kauttaaltaan vihaisen ivallista ja sarkastista. Kärsimyksen lähde oli ihmisen tietämättömyys luonnosta ja juuri uskonnot edustivat tätä tietämättömyyttä: ne olivat järjettömiä ja ristiriidassa empiirisen tieteen kanssa. Uskonnot olivat myös ehdottoman haitallisia. Ne olivat suvaitsemattomia ja aiheuttivat opeillaan pelkoa, vihaa ja ylenkatsetta eri kansojen välillä. Niiden valmiit totuudet estivät ihmiskuntaa kehittymästä, etsimästä asioiden todellisia luonnollisia syitä sekä parantamasta tämän maailman epäkohtia. Ollakseen moraalinen ihminen ei tarvinnut uskontoa; päinvastoin juuri uskonto oli korruptoinut moraalin ja oli vastuussa monista julmuuksista, sodista, vainoista ja tyrannioista. Maailmasta tulisi kaunis, jos papistot palvelisivatkin vapautta ja totuutta ja uskonnot korvattaisiin filosofialla. (Ks. Holbach 2006 [1772], 7–19.)

Metafyysisessä mielessä teokset edustivat determinististä materialismia – vain aine ja aineen luonnollinen liike olivat viime kädessä olemassa – ja luonnontiede oli keskeisellä sijalla aineellisen maailman ymmärtämisessä ja hyödyntämisessä. Kasvit ja eläimet (mukaan lukien ihmiset) olivat kehittyneet rinnakkaiselossa maapallon tietyistä ainemateriaaleista. Jos olento ei sopeutunut ympäristönsä muutoksiin, se kuoli, ja vain ne olennot, jotka sopeutuivat

---

<sup>89</sup> Kirjoittajien henkilöllisyydestä on kiistelty. Oletettavasti d’Holbach oli pääkirjoittaja, mutta sai toimitusapua Naigeonilta ja Diderot’lta. (Ks. Blom 2010, 158; Buckley 1987, 272–274; Curran 2012, 30.)

vat, saattoivat säilyä ja jatkaa lajiaan.<sup>90</sup> Ihminen janoi onnellisuutta ja siksi ihmiset olivat luonnostaan taipuvaisia rakastamaan toisiaan, elämään rauhassa ja ajattelemaan monipuolisesti. Uskonto oli kuitenkin sodassa kaikkia näitä taipumuksia vastaan. Papisto ja sen kanssa liittoutunut poliittinen valta hyötyi kansan tietämättömydestä ja alistumisesta uskonnolle. Siksi uskonto ja politiikka olivat aina olleet keskenään ”hervittävässä liitossa”. Vain ateismin yleistymisen voisi katkaista tämän liiton ja johtaa ihmisen todellisen hyvinvoinnin suuntaan. (Ks. Kors 1992, 274–278, 282–286, 293–296; Curran 2012 32; Buckley 1987, 279.)

Kirjoissa esitettiin, että hyvä elämä voitiin luoda halun, empatian ja järjen yhteistyön pohjalta. Halu (eroottinen ja muu) tekisi elämästä kauniin ja rikkaan. Empatia tekisi elämästä hyvän tahtoisen. Järki mahdollistaisi luonnonlakien ja universumin ymmärtämisen. Elämän tarkoitus oli mahdollisimman suuren ja pitkäkestoisen mielihyvän kokeminen. Maailmassa kukaan yksilö ei ollut kuitenkaan autonominen. Siksi haluja tuli sivittää ja piti ymmärtää, että mielihyvä voitiin saavuttaa yhteisen hyvän kautta, tekemällä muita onnelliseksi. Lisäksi hyvään elämään tarvittiin hallitusta, joka ymmärsi todellista ihmisluontoa ja joka tuotti onnea mahdollisimman monelle. Yhteiskuntasopimuksen tuli kaventaa ihmisten välistä taloudellista epätasa-arvoa ja esimerkiksi maiden omistusta tuli siirtää kirkolta ja aatelisilta työtä tekeväälle kansalle. (Ks. Blom 2010, x–xi, 163; Spencer 2014, 108; Develennes 2016, 10–12.)

Materialististen ensyklopedistien kirjakampanjalla oli olennainen merkitys tulevalle ateismille. Kirjat aiheuttivat skandaalin, jyrkän ateismin vastaisen reaktion<sup>91</sup> ja ne tuomittiin julkisesti poltettavaksi. Silti ne myös asettivat suuntaviivat modernille julkiselle ateismille ja siitä käytävälle keskustelulle. Kirjoissa myös näkyi jo keskeisiä teemoja esimerkiksi yhteiskunnallis-humanistisesta ja tieteellisestä ateismista, joista 1800–1900-luvuilla muodostui merkittäviä ateismin alalajeja (ks. luku 4.4.). (Ks. Kors 1992, 286–289; Curran 2012, 31, 72; Buckley 1987, 252–253. Kirjojen aiheuttamista reaktioista ks. Curran 2012.)

Esikuvaa tulevalle poliittiselle valtioateismille näytti Ranskan vallankumouksen aikaan antikristillinen väkivalta ja halveksunta, joka kasvoi ihmisten pyrkiessä eroon köyhyyteen ja sortoon johtaneista perinteistä ja hallitsemistavoista. Kirkkoja tuhottiin, pappeja lynkattiin, taidearteita varastettiin, kirkon maat pakkolunastettiin ja katuja nimettiin ei-kristillisesti. Ihmiset saattoivat nyt ensi kertaa julkisesti julistautua ateisteiksi. Kristinuskon tuhoamisen ohella kapinalliset pyrkivät kehittämään uusia uskontoja, joista yksi oli järjen kultti.<sup>92</sup> Siinä järki kohotettiin jumaluudeksi, jota kohtaan koettiin syvää kunnioitusta, ja myös valtio nostettiin palvonnan kohteeksi. Loppuvuodesta 1793 järjestettiin järjen festivaaleja ja Notre-Damesta tehtiin järjen temppeli. Hautausmaille määrättiin asennettavaksi kyltti ”Kuolema on ikuista nukkumista”. Kultin järkeä ja ihmisoikeuksia korostava olemus tulee esiin liikkeen kannattajan Henri-Pierre Burnelin sanoissa: ”Järjen kultti, siinä on uskontomme. Ihmisoi-keuksien julistus, siinä on raamattumme. Vapaus, tasa-arvo, turvallisuus, omaisuus, siinä

---

<sup>90</sup> Peter J. Bowlerin mukaan materialististen ensyklopedistien evolutiivinen ajattelu ei kuitenkaan ollut darvinistisen luonnonvalinnan mielessä kattavaa erityisesti siksi, että he eivät kokeellisesti testanneet oletuksiaan ja oletivat olentojen voivan syntyä suoraan aineesta (Bowler 1983, 78–84).

<sup>91</sup> Materialistista ateismia kritisoivat niin deistit kuin teistitkin. Esimerkiksi deisti Rousseau kritisoi ateismia Newtonin pohjalta, jonka mukaan aine oli liikkumatonta ja tarvitsi ei-materiaalisen liikuttajan. Luonnon joustava suunnitelmallisuus ei voinut olla sattumaa, vaan se vaati suunnittelijan. Ateismi oli paitsi filosofisesti kestäväntöntä myös moraalitonta ja ylimielistä. Samoin deisti Voltaire katsoi, että universumin järjestys viittasi älykkääseen suunnittelijaan aivan kuten kello oli todiste kellon tekijästä. Ateismi oli suuri järjen erehdys. Myös benediktiinimunkki Chaudonin mukaan ilman Jumalaa oli mahdotonta selittää maailman järjestystä, rakennetta ja ihmisen ajatusta. (Kors 1992, 286–289.)

<sup>92</sup> Kultin johtajat – kuten Jacques Hébert (1757–1794), Pierre Gaspard Chaumette (1763–1794) sekä Joseph Fouché (1759–1820) – olivat osaksi Meslierin, Diderot’n ja d’Holbachin älyllisiä perillisiä.

ovat oikeutemme. Lopuksi, taistelu sortoa vastaan on yhteiskunnassa jokaisen velvollisuus – ja kaiken tämän me olemme velkaa järjelle.” (Lainaus Hockin 2014, 99.) Kultin oltua voimassa muutaman kuukauden uusi diktaattori, deisti Maximilien Robespierre määräsi liikkeen lakkautettavaksi ja teloitutti sen keskeiset johtajat. Samalla hän julisti Ranskan uskonnoksi ”korkeimman olennon kultin”, jossa uskottiin jälleen luoja Jumalaan ja ihmisen kuolemattomaan sieluun. (Spencer 2014, 133–135; Ks. Haikala 2006, 675–678; Hockin 2014.)

On huomattava, että vain osa järjen kultin edustajista oli ateisteja – monet olivat (radiikaaleja) deistejä (Hockin 2014, 13–14, 106–107, 114, 126, 144). Silti vallankumousajan antikristilliset toimet ja järjen kultti osoittivat, että historiallisen tilanteen sallieissa myös ateistit ja ei-teistit olivat kykeneviä vastaavaan järjestelmälliseen sortoon ja väkivaltaan teistejä ja uskonnollisia kohtaan kuin mihin teistit olivat kyenneet ateisteja ja uskonnottomia kohtaan.

#### **4.4. Kuinka ateismista tuli normaalia: 1800–1900-luvut**

On tärkeää huomioida, että käsitellessäni ateismin historiaa kuvaan historiankirjoituksen luonteesta johtuen lähinnä eliitin tai oppineiden piiriin kuuluneiden aatehistoriaa. Näin voi syntyä harhakuva, että ateismi olisi ollut vaikkapa 1700-luvun Ranskassa yleistä. Kuitenkin ateismi oli marginaalista jopa ensyklopedistien piirissä, jotka edustivat ajan korkeinta oppineistoa ja tieteilijäyhteisöä (Kors 1976).

Yleisesti ottaen länsimaissa vahvistui 1800-luvulla liberalistisen modernin aikakauden eetos, johon liittyi monia nykyelämälle ominaisiksi tulleita piirteitä. Poliitiikka, oikeus ja talous alkoivat eriytyä uskonnosta ja uskonnolliset instituutiot siirtyä kansallisten poliittisten instituutioiden alaisuuteen. Kirkon ja valtion yhteyden heikentyessä maailmaa alettiin hahmottaa sekulaarimmin. Uskonnonvapaus lisääntyi ja uskonnon opetus väheni. Teollistuminen, teknologia ja koneellistuminen etenivät, mikä synnytti tavaroiden massatuotannon ja vahvasti kapitalismia. Teollistuminen mursi vanhan sääty-yhteiskunnan, joka korvautui varallisuuden pohjautuvalla luokkayhteiskunnalla. Tähän liittyi kaupungistuminen, yleisen elintason nousu ja lisääntyvä kulutus. Porvaristosta tuli taloudellinen ja poliittinen valtakäyttäjä. Kulku- ja tietoliikenneyhteydet kehittyivät. Eurooppalaiseen siirtomaavaltaan liittyi alemmiksi katsottujen kulttuuripiirien taloudellinen riistäminen, kaupan kansainvälistyminen ja siirtolaisuus. Myös ateismi nousi näkyväksi puheenaiheeksi ja ateistiset liikkeet kuten *Vapaa-ajattelijat* alkoivat järjestäytyä. Mullistukset jatkuivat 1900-luvulla: kasvava kaupungistuminen ja globalisaatio, kehittyvä tekniikka lentokoneineen, televisioineen ja ydinaseineen, maailmansodat, kylmä sota ja avaruusmatkat. Uskonnon ja valtion liitto edelleen heikentyi ja uskonnonvapaus vähitellen laajeni sisällyttämään myös tunnustuksettomuuden. Tieteen teoriat ja löydökset – kuten kvanttifysiikka, universumin valtava koko ja Einsteinin suhteellisuusteoria – haastoivat arkijärjen kuvan todellisuuden luonteesta. Maailmansotien jälkeen monissa länsimaissa turvallisuus, demokratia ja tasa-arvo vakiintuivat. Ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus sisälsi ajatuksen- ja omantunnonvapauden. Ateismista tuli yhä näkyvämpää monien tieteilijöiden, filosofien, taiteilijoiden ja poliitikkojen ollessa ”julkiateisteja”. Samalla ateististen järjestöjen määrä edelleen kasvoi. (Ks. Virtanen 2006; Throver 2000, 118–132, Seppo 1991, 11–26; Brown 2013; Reijonen 1992, 9–16.)

Muun muassa edellä mainittuihin seikkoihin liittyen ateismi alkoi 1800-luvulla länsimaissa yleistyä etenkin koulutetun väestön keskuudessa. Vielä selvemmin 1900-luvulla ateismi alettiin nähdä yhä vähemmän poikkeavana, jopa ”normaalina”. Toisin sanoen, vaikka ateismi

on vanha ja kulttuurirajat ylittävä ilmiö, se on silti ollut länsimaissakin aivan viime aikoihin asti – ja on globaalisti tarkasteltuna edelleen – varsin marginaalinen ilmiö. Tilastoissakin uskonnottomuuden yleistymisen näkyy vasta 1960–1970-luvulta alkaen. Esimerkiksi Brownin (2013) mukaan Uudessa-Seelannissa uskonnottomia oli vuonna 1960 vain 0.9 %, vuonna 1980 6.4 % ja vuonna 2000 jo 29.6 %. Samantyyppinen, joskin lievempi, kasvukäyrä on nähtävissä muun muassa Australiassa (1960: 0.4 %, 1980: 10.8 %, 2000: 15.5 %) ja Kanadassa (1960: 0.52 %, 1980: 7.19 %, 2000: 15.79 %). Samoin teismien vähentyminen alkaa näkyä tilastoissa vasta toisen maailmansodan jälkeen. Norrisin & Inglehartin mukaan vuosien 1947–2001 välillä jumalausko väheni esimerkiksi Ruotsissa 33.6 %, Alankomaissa 22 % ja Australiassa 19.9 %, Norjassa 18.9 %, Tanskassa 17.9 % ja Britanniassa 16.5 %. Sama suuntaus näkyy suhteessa muihinkin (uskonnollisiin) ylikuonnollisiin uskomuksiin, esimerkiksi usko kuolemanjälkeiseen elämään väheni tänä aikana Norjassa 28 %, Suomessa 25 %, Tanskassa 23 %, Alankomaissa 22 % ja Ranskassa 20 %. (Norris & Inglehart 2004, 90–91.)

Ateismia voidaan silti jo viimeistään 1800-luvulta alkaen luokitella seuraaviin, nykyäänkin esillä oleviin alaluokkiin:<sup>93</sup>

- *Uskonnollis-skientistinen ateismi*, jossa tieteen, tekniikan ja teollisuuden katsotaan pelastavan maailman, tekevän ihmisistä moraalisempia ja jossa luodaan uskonnollisen kaltaisia rituaalisia rakenteita. Suhteutettuna luvun 2.3. ateismin luokitteluuni tämä alaluokka edustaa käytännöllistä uskontomyönteistä ateismia.
- *Yhteiskunnallis-humanistinen ateismi*, jossa uskonto nähdään osana laajempaa yhteiskunnallista ongelmakenttää ja ateismi osana niiden ratkaisua. Suhteutettuna luvun 2.3. ateismin luokitteluuni tämä alaluokka edustaa käytännöllistä uskontokriittistä ateismia yhteiskunnallisesta ateismista aina poliittiseen valtioateismiin asti.
- *Tieteellinen ateismi*, jossa keskitytään luonnonilmiöiden tieteelliseen ja naturalistiseen selittämiseen ja argumentoidaan tältä pohjalta teismiiä vastaan. Suhteutettuna luvun 2.3. ateismin luokitteluuni tämä alaluokka edustaa pääasiassa filosofista ateismia, johon voi silti yhdistyä käytännöllisen ateismin uskontokriittisiä piirteitä.
- *Eksistentiaalinen ateismi*, jossa keskitytään lähinnä yksilöön, arvoihin, merkityksiin ja/tai yleiseen ”elämäntuntuun” jumalattomaksi katsotussa maailmassa. Suhteutettuna luvun 2.3. ateismin luokitteluuni tämä alaluokka edustaa käytännöllistä ateismia, mutta suhtautuminen uskontoon voi olla yhtä lailla myönteistä kuin kriittistäkin.

Seuraavassa otan näistä alaluokista joitakin 1800–1900-luvuille olennaisia esimerkkejä. On tärkeä huomata, että luokat eivät välttämättä sulje toisiaan pois. Esimerkiksi yhteiskunnallis-humanistinen sekä tieteellinen ateismi voivat liittyä yhteen (mm. sekulaarihumanismissa). Lisäksi on olemassa ateismin muotoja, jotka eivät asetu kunnolla mihinkään näistä luokista.

#### 4.4.1. Uskonnollis-skientistinen ateismi

Ranskassa esiintyi myös 1800-luvulla järjen kultin kaltaisia pyrkimyksiä rakentaa uskontoa ilman jumalaa. Olennaista tällaisille rakennelmille oli dogmaattinen usko tieteeseen ja sen kykyyn pelastaa maailma. Syntyi positivismi – ajatus, jonka mukaan kokeellinen tiede oli

<sup>93</sup> Yhdistän tässä omaan ajatteluuni LeDrew'n (2012) ja Vainion & Visalan (2013) (ks. luku 2.2.) luokitteluja.

ainoa tie totuuteen ja kaikki uskonnolliset ja metafysiset väitteet olivat hölynpölyä. Tämä oli ollut jo d’Holbachin ateistisen piirin ajatus, mutta käsitys oli yleistynyt teollisen vallankumouksen jälkeen. Ajateltiin, että tiede tulisi tavoittamaan kaiken tiedettävissä olevan ja muuttamaan ihmisen moraalin, yhteisöllisyyden ja maailman. Ihmisestä voisi tulla täydellinen. Ateistinen uskonto, joka kasvoi tieteen palvonnan ja materialistisen utopian ympärille, profetoiti siis uudenlaisen ihmisyyden syntymistä maan päälle, jota kristinusko oli tarjonnut vain tuonpuoleisessa maailmassa. (Ks. Spencer 2014, 138–139.)

Pisimmälle idean vei edistysuskoinen positivistisi, ”sosiologian isä” Auguste Comte (1798–1857). Comten mukaan ainoastaan materiaallinen maailma oli olemassa ja siitä voitiin saada tietoa tieteellisellä metodilla. Historia eteni murroskausien kautta teologisesta maailmanselektämisestä metafysiseseen ja siitä tieteelliseen selittämiseen. Kaikissa historiallisissa kehitysvaiheissa uskonto oli kuitenkin välttämätön yhteisölle, koska se sitoi ihmiset yhteen. Siksi hän perusti – naisrakastettunsa kuoleman järkyttämänä – ”ihmisyyden uskonnon”, jossa emootiot ja kiintymys yhdistyivät positivismiin: uskonnon tuli perustua tieteeseen. Comten tarkoitus oli korvata modernissa yhteiskunnassa alati kasvava egoismi altruismilla. Ihmisyyden uskonto mahdollistaisi yhteistoiminnan sekä sosiaalisen harmonian ja lopulta yhdistäisi koko ihmiskunnan. Naiset olivat uudessa uskonnossa keskeisessä asemassa, koska Comten mukaan naisissa ilmeni parhaiten ihmiskunnan parhaimmat ominaisuudet, kuten rakkaus ja hyvyys. Uskonnossa oli tarkasti säädellyt rituaalit, moraalisäännöt ja opit. Se sisälsi yhdeksän sakramenttia, kuten kasteen, avioliiton ja eläköitymisen, ja siinä palvottiin Jumalan sijaan ihmiskuntaa ja etenkin luovia neroja. Ihmisyyden uskonto oli itsessään se ”Suuri olento”, johon rakkaus ja palvonta kohdistettiin seuraamalla eettistä ohjetta: ”Elä muiden hyväksi”. Näin uskottiin saavutettavan kaikki Jumalan palvelemisen hyödyt. Moraalisäännöt eivät olleet Jumalan, vaan viisaiden ihmisten aikaansaannosta, ja ihmisyyden uskonnossa ne pyrittiin täydellistämään. (Ks. Spencer 2014, 140–141; Golub 2014; Diacon 2004, 80–82; Raat 1969, 445–446.)

Huomiota herättävää on ihmisyyden uskonnon *uskontomyönteisyys*: Comte hyväksyy ja kopioi valtaosan katolisen kirkon käytännön piirteistä – kuten rituaalit, palvonnan, institutionaalisuuden ja yhteisöllisyyden – ilman uskoa yliluonnolliseen. Comten uskontoa onkin kutsuttu ”katolilaisuudeksi ilman kristinuskoa”. Vaikka liike ei koskaan saavuttanut menestystä Euroopassa, sillä on edelleen kannattajia esimerkiksi Brasiliassa. (Ks. Diacon 2004, 82–84.) Ajatus kristinuskon kaltaisesta uskonnosta kirkkoineen ja rituaaleineen ilman Jumalaa näkyy 2000-luvun ateistisessä henkisyudessa esimerkiksi de Bottonilla, joka – vaikkei olekaan skientistinen – ottaa vaikutteita Comten ajattelusta rakentaessaan ”uskontoa ateisteille” (ks. luku 11.2.). Samoin *The Sunday Assembly* mallintaa ”ateistien kirkkoa” (ks. luku 5.3.).

#### 4.4.2. Yhteiskunnallis-humanistinen ateismi

Yhteiskunnallis-humanistinen ateismi perustuu ajatukseen, jonka mukaan teismi ja uskonto ovat turhia tai haitallisia ja ne ehkäisivät kehitystä ja onnea. Siksi yhteiskunta tulee järjestää niin, että teismillä ja uskonnolla on siinä mahdollisimman vähän merkitystä. Teollisuuden ja kaupan kasvaessa 1800-luvulla teollisuuden liittyi selkeää siirtomaiden sekä työväenluokan riistoa, minkä vastapainona seurasi työväenliikkeiden ja vasemmistoajattelun nouseminen. Keskeiseksi porvariston ja kapitalismin vastapuoleksi nousi marxilaisuus, jossa ateismilla oli oma roolinsa. Myös naturalistiset humanistijärjestöt alkoivat länsimaissa järjestäytyä osana kasvavaa humanistista ateistista ajattelua.

Euroopassa ateismin painopiste siirtyi 1800-luvulla Ranskasta Saksaan. Saksalainen filosofi Ludwig Feuerbach (1804–1872) oli Hegelin älyllinen perillinen, mutta toisin kuin Hegelillä, Feuerbachin mukaan materia oli henkeä ensisijaisempi – ihminen söi ennen kuin ajatteli. Historiaa eteenpäin ajava voima oli materiaaliset olosuhteet eivätkä filosofiset tai uskonnolliset ideat. Jumala oli ihmisen mielikuvituksen ja tarpeiden tuotosta – mihin jo Ksenofanes oli viitannut –, ihmisen projektio, jossa ihmisen parhaimmat ominaisuudet kohdistettiin Jumalaan. Näin uskonto vieraannutti ihmisen omasta itsestään ja todellisesta maailmasta. Mitä köyhempi ja kurjempi ihminen oli, sitä enemmän hän pakeni kurjaa elämäänsä uskonnon sepitteisiin. Uskonto tuli korvata tieteellä ja sivistyksellä. Jos ihmiset lakkaisivat uskomasta Jumalaan, he alkaisivat uskoa itseensä ja poistaa kurjuutta, mistä seuraisi ihmisrakkaus ja humanismi. (Ks. Cambridge 2008b; 2008j; Thrower 2000, 119–121; Hyman 2007, 36; Spencer 2014, 148–149; Palmer 2013, 138–140.)

Feuerbachin projektoteoriaa jatkoi saksalainen filosofi Karl Marx (1818–1883), joka kuitenkin katsoi jumalaprojektion ja ihmisen itsestään vieraantumisen taustalla ensisijaisesti olevan ihmistä pakottavat sosioekonomiset olosuhteet. Marx kirjoitti väitöskirjansa (1841) Demokritoksen ja Epikuroksen luonnonfilosofian eroista, jossa hän ylisti Lucretiuksen vapauttavaa materialismia. Hän myös piti Ranskan materialististen ensyklopedistien opetuksia ”todellisena humanismina” ja kommunismin sosiaalisena perustana. Marxin mukaan kristillinen teismi tuki kapitalismia opettamalla, että maallinen valta ja hierarkia olivat Jumalan määräämiä. Ihmiset jaettiin yhteiskunnassa epäoikeudenmukaisesti omistavaan porvaristoon ja riistettyyn työväenluokkaan, ja ihmiset yleisesti ottaen olivat vieraantuneet itsestään. Vaikka uskonto ei ollutkaan vieraantumisen alkulähde, uskonnosta oli tullut sen keskeinen osa. Hallitseva luokka tarvitsi uskontoa oman valtansa varjelemiseen, koska uskonto lupasi kaiken korjaantuvan tuonpuoleisessa. Uskonto näennäisesti helpotti sorretun kansan taakkaa, oli ”kansan oopiumia”, mutta myös auttoi ylläpitämään niitä ankeita olosuhteita, joihin sillä haettiin helpotusta. Siksi uskonnosta tuli päästä kokonaan eroon. Humanismi ei voinut toteutua luokkayhteiskunnassa, jossa teollistuminen johti rikkaiden rikastumiseen ja työläisten riistoon. Kehitys johtaisi työläisten vallankumoukseen, josta seuraisi tasa-arvoinen sosialistinen yhteiskunta. Kun kapitalismi ja luokkayhteiskunta kumottaisiin, tarve uskonnolle lakkaisi. Marxille uskonto oli siten enemmänkin sosiaalinen kuin älyllinen ongelma. (Ks. Cambridge 2008b; 2008j; Thrower 2000, 119–121; Hyman 2007, 36; Mehring 2003 [1936], 75; Laitila 2006, 97–101; Spencer 2014, 149–153; Thompson 2013; Palmer 2013, 140–148.)

Ateismin voidaan sanoa nousseen ensimmäisen kerran maailmanhistoriassa laajemmin suosituksi näkökannaksi 1900-luvulla juuri vasemmistoajattelun ja kommunismin leviämisen seurauksena. Kommunistiset valtiot ovatkin keskeiset esimerkit yhteiskunnista, joissa poliittinen valtioateismi on viety pisimmälle ja joissa uskonnonvastaiseen taisteluun sekä ateistiseen valistustyöhön on käytetty paljon yhteiskunnan varoja. Tällaista poliittista valtioateismia pidettiin yllä esimerkiksi Neuvostoliitossa.<sup>94</sup> Lokakuun vallankumouksen (1917)

---

<sup>94</sup> Venäjällä uskonnollisuuden määrä on jatkuvasti kasvanut ja ateistien määrä laskenut Neuvostoliiton romahdettua (1991). Sama on yleensä tapahtunut muissakin entisissä kommunistimaissa, mikä viittaa siihen, ettei teismiiä ja teististä uskonnollisuutta voi ihmisistä väkisin tukahduttaa. Tämä onkin ymmärrettävää, jos ihmiskognitiolla on alttius paitsi supranaturalismiin myös muihin – esimerkiksi yhteisöllisyyteen ja psykologiseen lohtuun liittyviin – ihmistä teistiseen uskontoon suuntaaviin tekijöihin. On myös huomattava, että vaikka ateismi oli kommunistimaissa näkyvästi läsnä ja sen puolesta propagointiin, sosiokulttuurisesti kommunistimaita leimasivat totalitarismin ja köyhyyden kaltaiset tekijät, joiden katsotaan altistavan uskonnollisuudelle. Zuckerman esittääkin, että kommunistinen ”pakotettu” ateismi tulee erottaa länsimaisesta ”organaisesta” ateismista, joka nousee yksilönvapau-

jälkeen ortodoksikirkon asemaa alettiin järjestelmällisesti murentaa. Marxilais-leninistisen opin mukaan uskonto oli menneisyyden jäännös ja harha, joka tuli hävittää, koska se vaikutti kielteisesti yksilöön ja oli syy yhteiskunnallisiin ongelmiin. Massiivinen ateistinen koneisto valjastettiin tähän hävitystehtävään ja ateismista tuli osa maan virallista ideologiaa ja politiikkaa. Esimerkiksi 1920–1930-luvuilla *Taistelevien jumalattomien liitto* – jossa ilmoitettiin vuonna 1932 olevan 5,6 miljoonaa jäsentä – taisteli kaikkia uskonnon ilmenemismuotoja vastaan päämääränään hävittää uskonto Neuvostoliitosta vuoteen 1937 mennessä. Uskovia ja pappeja vainottiin ja tapettiin ja kirkkoja hävitettiin tai otettiin ”hyödyllisempään käyttöön”. Toisen maailmansodan aikana Stalinin hallinto yhdistyi taktisesti kirkon kanssa sodassa Saksa vastaan, mutta sodan jälkeen uskonnonvastainen taistelu käynnistyi uudelleen. Muissakin kommunistisissa maissa järjestettiin 1900-luvun jälkipuoliskolla laajoja kampanjoita uskontoja vastaan ja väkivaltaisia uskovaisiin kohdistuneita vainoja.<sup>95</sup> (Ks. Cambridge 2008c; 2008k; Kääriäinen 2004, 10, 19, 40–43, 48–50, 56, 64–65; Zuckerman et al. 2016, 85.)

Länsimaisten sekulaarihumanististen liikkeiden perustaminen alkoi 1800-luvun alkupuoliskolla ja kiihtyi sen jälkipuoliskolla. Britanniassa ajan vaikuttavin ateisti oli Charles Bradlaugh (1833–1891), joka oli mieltynyt Spinozan monismiin: vain luonto oli olemassa. Ateismi oli inhimillistä, sydämellistä ja tarjosi paremmat eväät onneen, hyvinvointiin ja oikeamielisyyteen kuin teismi. Hän oli yhteiskunnallisesti aktiivinen ja piti massaluentoja ateismista, maallistumisesta sekä kirkon ja valtion erottamisesta saaden aikaan kansanliikkeen työväestön piirissä. Bradlaugh perusti *National Secular Society* -yhdistyksen (1866) ja hänestä tuli Britannian alahuoneen jäsen, jonne päästäkseen hän tosin joutui käymään oikeustaisteluita katsomukseensa liittyen. Vastaavaa poliittista ateismia edusti Yhdysvalloissa Robert Green Ingersoll (1833–1899), joka kamppaili kirkon ja valtion yhteyksien katkaisemisen puolesta. Hän puhui todisteiden ja järjen välttämättömyydestä sekä ateismin väistämättömästä noususta sanoen: ”Ihmiset ovat alkaneet ajatella, järkeillä ja tutkia [...] Hitaasti, tuskallisesti, mutta varmasti jumalat ajetaan pois maailmasta” (lainaus Stephens 2014, 253). Ingersoll oli taitava puhuja ja nousi silloisen edistysmielisen republikaanipuolueen johtajistoon. (Ks. Sepo 1991, 11–26; Palmer 2013, 2, 202–203; Nash 2013; Stephens 2014, 252–253.)

Humanistisia liikkeitä syntyi 1900-luvulla edelleen lisää<sup>96</sup> ja ne yhdistivät piiriinsä ateisteja, agnostikkoja ja sekulaareja ihmisiä. Liikkeissä korostettiin ihmisen yksilönvapautta,

---

den, vaurauden ja koulutuksen kaltaisten uskontoa heikentävien sekä ateismia tukevien tekijöiden pohjalta. (Ks. Zuckerman 2007, 57–61; Zuckerman et al. 2016, 85–87; Froese 2004; Laitila 2012.)

<sup>95</sup> Esimerkiksi Albaniassa Enver Hoxhan (1908–1985) itsevallan ja henkilökultin alaisuudessa uskonnollisten instituutioiden omaisuus takavarikoitiin valtiolle toisen maailmansodan jälkeen. Tavoite oli tuhota kaikki järjestäytyneet uskonto ja uskonnollinen elämäntapa ja uskonnot kiellettiin lailla. Samoin Kiinassa Mao Zedongin (1893–1976) saadessa vallan vuonna 1949 ateismi virallistettiin ja ihmisiä vaadittiin kääntymään ateisteiksi. Muita vastaavia esimerkkejä kommunistisesta uskonnon väkisin kitkemisestä löytyy muun muassa Pol Potin aikaisesta Kamputseasta, Castron Kuubasta sekä vielä nykyisestäkin Pohjois-Koreasta. Kommunistimaita käytetään usein esimerkkinä siitä, että ateismi johtaa inhimilliseen katastrofiin. Ateismi sellaisenaan on kuitenkin todennäköisesti huono selittäjä kommunistimaiden tapahtumille. Vaikka näissä maissa ateismi olikin osa virallista aatejärjestelmää, vastaavalla ajalla löytyy myös teistisiä totalitaarisia, ihmisoikeuksia järjestelmällisesti rikkovia valtiota, kuten Idi Aminin Uganda, Auguste Pinochetin Chile tai Francisco Francon Espanja. Ongelmien ja julmuuksien lähde ei näyttäisikään olevan ateismi tai teismi sinällään, vaan totalitaarinen, epädemokraattinen järjestelmä ja siihen liittyvä korruptio ja ihmisoikeuksien puute. On myös tärkeää muistaa, että kommunismilla ja ateismilla ei ole mitään välttämätöntä loogista yhteyttä eli kommunistin ei tarvitse olla ateisti ja vielä vähemmän ateistin kommunisti. (Ks. Zuckerman et al. 2016, 85–87.)

<sup>96</sup> Yhteiskunnallis-humanistisia ateistisia liikkeitä ovat nykyään muun muassa Britanniassa *National Secular Society*, *British Humanist Association* ja *Rationalists Association*, Yhdysvalloissa *Freedom*

(luonnon)tiedettä ja järkeä, naturalistista ihmisestä nousevaa etiikkaa ja vastuuta, ihmisen mahdollisuutta kehittyä ja luoda toimivia eettisiä sekulaareja yhteiskuntia sekä arvollista elämää ilman uskontoa. Kansainvälinen humanistiliikkeiden kattojärjestö *The International Humanist and Ethical Union* perustettiin vuonna 1952. Humanistiliikkeiden käytännön pyrkimyksiä ovat nykyisin olleet muun muassa uskonnottomien ihmisoikeuksien puolustaminen, uskonnon valtiollisen vaikutusvallan vähentäminen, kirkon ja valtion erottaminen, uskonnollisten koulujen poistaminen, ilmaisuvapauden puolesta kampanjoiminen, ihmisoikeuksien puolustaminen (kuten lapsen ruumiillinen koskemattomuus) ennen uskonnollisia oikeuksia (mm. ympärileikkaus) sekä uskonnottomien hautajaisten ja muiden seremonioiden järjestäminen. Liikkeissä voidaan nähdä olevan uskonnoille tyypillisiä, esimerkiksi yhteisöllisyyteen ja rituaaleihin liittyviä piirteitä. (Ks. Blankholm 2016; Nash 2013; Law 2013.)

Aineistossani yhteiskunnallis-humanistinen ateismi näkyy vain sekulaarihanumanistisessa muodossa – erityisesti Epsteinin aineistossa, jossa pyritään luomaan sekulaareja rituaaleja ja yhteisöllisyyttä. Myös Dawkins on ollut mukana humanistijärjestöissä.

#### 4.4.3. Tieteellinen ateismi

Valistuksesta periytyi 1800-luvulle kehitys- ja edistysusko, usko järkeen, tiedon jatkuvaan kasvuun ja näiden onnea tuottavaan vaikutukseen. Luonnontiede ja sen sovellukset kehittyivätkin 1800-luvulla nopeasti. Osittain antiikin atomismiin pohjautuen Dalton kehitti modernin atomiteorian (1803) ja alkuaineet luokiteltiin. Bakteerit ja virukset löydettiin, rokotteita ja antiseptisiä aineita kehiteltiin ja yleinen kuolleisuus kääntyi jyrkkään laskuun. (Ks. Virtanen 2006.) Tieteellisessä ateismissä korostuukin luonnonilmiöiden ja ihmisyyteen liittyvien ilmiöiden tieteellinen, naturalistinen selittäminen. Vaikka ateismi ei määritelmällisesti suoraan yhdistykään naturalismiin ja tieteeseen, käytännössä nämä kolme ovat varsinkin 1800-luvulta lähtien usein yhdistyneet toisiinsa. Tieteellinen ateisti on monesti (ainakin metodologinen) naturalisti, joka katsoo, että tiede – todellisuuden järjestelmällinen ja kriittinen tutkimus luotettaviksi todettujen menetelmien avulla ja luonnollisiin syihin vedoten – on paras ihmisen keksimä väline selvittää todellisuuden luonnetta. (Ks. Lehtonen 2014, 10.)

Modernin tieteen ja myös ateismin yhtenä tärkeimmistä tapahtumista voidaan pitää evoluution ja lajiutumisen mahdollistavan luonnonvalinnan keksimistä. Vaikka ajatus olentojen vaiheittaisesta luonnollisesta kehittymisestä oli esitetty jo antiikissa, kukaan ei ollut pystynyt pätevästi selittämään ilmiötä. Asetelma muuttui, kun Charles Darwin (1809–1882) ja Alfred Russel Wallace (1823–1913) kehittivät kumpikin itsenäisesti teorian luonnonvalinnasta. Se sai perusteellisimman ilmiönsä Darwinin *On the Origin of the Species* (1859) -teoksessa, joka selitti evoluutioprosessin yksityiskohtaisesti ja esitti sen tueksi runsaasti esimerkkejä. Teorian mukaan lajien yksilöiden välillä esiintyi muuntelua ja ympäristöönsä parhaiten sopeutuneet yksilöt todennäköisimmin säilyivät hengissä ja lisääntyivät. Näin juuri niiden perinnölliset ominaisuudet yleistyivät populaatiossa, jolloin laji saattoi ajan myötä vähitellen kehittyä uudeksi lajiksi. Käytännössä teorian mukaan kaikki maailman eliöt olivat sukulaisia toisilleen ja ihminenkin oli ”vain” yksi eläinlaji. Ateisteille teoria oli mieluinen, koska se antoi lajien kehitykselle ja monimuotoisuudelle naturalistisen selityksen, ollen näin vastine suunnittelu-argumentille. Darwin laajensi teoriaansa ihmisen kehityksen ja moraalien pohtimiseen

---

*from Religion Foundation, American Atheists, American Humanist Association ja Council of Secular Humanism sekä Suomessa muun muassa Vapaa-ajattelijain liitto ja Suomen humanistiliitto.*



(mm. *The Descent of Man* (1871)) ja evoluutioteoriaa alettiin pian soveltaa kulttuuritieteen.<sup>97</sup> Enemmistö eurooppalaisista tieteentekijöistä ja oppineista omaksui luonnonvalinnan perusajatukset, mutta teoria herätti myös vastustusta etenkin Yhdysvalloissa konservatiivien ja uskonnollisten piirissä. Tämä evoluutio-kiista onkin sittemmin ollut osa uskontokeskustelua ja se sai uutta pontta 1900-luvun lopulla Intelligent Design<sup>98</sup> -teorioista. (Ks. Bowler 2002, 219–225; Cambridge 2008d; Thrower 2000, 128–130.)

Useat 1900-luvun länsimaiset tieteentekijät ja filosofit edustivat tieteellistä ateismia. Esimerkiksi psykologian valtavirtaa edusti pitkään Sigmund Freudin (1856–1939) psykoanalyttinen koulukunta. Freud katsoi Feuerbachia mukaillen uskonnon olevan projektio, jossa ihminen heijasti omat (tiedostamattomat) halunsa Jumalaan. Uskontoa voitiin verrata neuroosiin, koska molemmissa oli samoja piirteitä, kuten pakollista asioiden tekemistä (rituaalit) ja tarpeetonta syyllisydentuntoa: uskonto oli ihmiskunnan pakkoneuroosia. Jumalausko pohjautui ihmisen lapsenomaiseen toiveeseen siitä, että hän voisi voittaa esimerkiksi sairauden ja kuoleman. Näitä pelätessään avuton ihminen loi illuusion jostakin häntä korkeammasta ja suojelevasta olennosta. Tämä illuusio perustui lapsuuden kokemukseen kaikkivaltiaita muistuttavista vanhemmista. Näin uskonossa pitäytyminen vaimensi ihmisen persoonan kehittymistä, koska se perustui neuroottiselle toiveajattelulle. Vaikka Freudin vaikutus psykologiassa on nyttemmin vähentynyt, hänen ajattelullaan oli suuri merkitys ateismin leviämislle länsimaissa. (Cambridge 2008e; Laitila 2006, 86–88; Palmer 2013, 152–162.)

Ateismin kannalta ehkä merkittävin yksittäinen 1900-luvun filosofi oli Bertrand Russell (1872–1970), joka edusti tieteellistä naturalismia. Russellille Jumala oli tieteellisen hypoteesin kaltainen oletus, josta ei löytynyt todisteita reaalityodellisuudesta, eikä Jumalaa siksi pitänyt olettaa olemassa olevaksi. Uskontojen pohjalla oli lähinnä ihmisen antroposentrismi, itsekeskeisyys ja kuolemanpelko. Pahan ongelma oli teismien vakavin ongelma. Russellin moraalisen uskontokritiikin lähtökohta oli moraalien autonomisuus: moraalit olivat uskonnon riippumatonta. Uskonto (kristinusko) oli haitallista sekä ihmiselle että yhteiskunnalle. Se oli luonteeltaan totalitaarista, joka kaikkien totalitaaristen ideologioiden tavoin kasvatti pelkoja ja riippuvuutta, ehkäisi todellisen tiedon kasvua ja oli vastuussa paljosta sorrosta, murheesta ja sotimisesta. Kristinusko oli aina ollut moraalisen kehittymisen este eikä kasvattanut ihmisten onnellisuutta. Se oli esimerkiksi tehnyt luonnollisista ruumiin haluista – kuten seksuaalisuudesta – syntiä, ja se alistoi naiset miehisen käskyvallan alle. Oppi ikuisesta kidutuksesta helvetissä oli huono lähtökohta viisauden kehittämiseksi. Lisäksi kristinuskon julkisesta kritisoimisesta oli tehty yhteiskunnassa hankalaa. Russell sanoi: ”Oma näkemykseni uskonnosta on sama kuin Lucretiuksella. Katson sen olevan pelosta syntynyt tauti ja ihmisrodulle mitaamattoman kurjuuden lähde.” (Russell 1957, 24.) (Ks. Russell 1957, 3–40; Himanen 1994; Palmer 2012; 2013, 209–210; Pidgen 2013.)

Aineistostani etenkin Dawkins ja Fausnight, mutta enemmän tai vähemmän myös Comte-Sponville, Epstein ja Harris voidaan lukea tieteellisen ateismin perinteen jatkajiksi.

---

<sup>97</sup> Kulttuuritieteissä evoluutioteorian keskeinen soveltaja oli agnostikko Herbert Spencer (1820–1903), jonka mukaan kaikki – myös ihmiskulttuurit ja ihmisyksilöt – olivat jatkuvassa kehitystilassa ja kävivät olemassaolon taistelua, josta sopivimmat luonnonmukaisesti selvisivät voittajina eikä heikkoja kannattanut sääliä. Spencerin ajatuksien jatkeena voidaan nähdä sosiaalidarvinismi, jonka poliittisia hedelmiä olivat 1900-luvulla muun muassa fasismi ja natsismi. (Ks. Cambridge 2008i.)

<sup>98</sup> Intelligent Design (ID) -teorioilla tarkoitetaan uusimpia versioita tai muunnelmia teleologisesta argumentista, jotka ovat saaneet kannatusta etenkin Yhdysvalloissa. Ydinajatus on, että luonto sisältää ”palautumattoman monimutkaisia” ilmiöitä (kuten silmä), joita ei voida selittää luonnonvalinnalla, vaan älykkäällä suunnittelijalla, joka voidaan mieltää myös kristinuskon Jumalaksi.

#### 4.4.4. Eksistentiaalinen ateismi

On yksipuolista kuvata 1800–1900-lukuja tieteen, tekniikan, järjen ja edistysuskon aikakautena, koska myös modernia maailmaa koskeva epäily ja pessimismi alkoivat yleistyä etenkin 1800-luvun jälkipuolella. Monet epäilivät modernien poliittisten, taloudellisten ja sosiaalisten instituutioiden ja myös tieteen toimivuutta, sekä näkivät porvariston järkeen ja materiaan perustuvan maailmankuvan riittämättömänä ja sen arvot vastenmielisinä – maailma ja ihminen tuli ymmärtää monimuotoisemmin. Nousevan materialistisen massakulttuurin vastapainona alettiin korostaa ihmisen tahtoa, tunnetta ja yksilöllisyyttä. Tähän ”romantiikan toiseen aaltoon”, antipositivistiseen liikkeeseen, liittyivät etenkin tietyt taiteilijat, kirjailijat ja älymystön edustajat. Tuhoisat 1900-luvun maailmansodat antoivat tukea liikkeen modernia kohtaan suunnatulle epäilylle, joka jatkui maailmansotien jälkeen niin sanotun postmodernin ajattelun piirissä. Ajattelumalliin saattoi liittyä myös kiinnostus mystiikkaan ja idän filosofiaan ja uskontoihin, joiden vaikutteita oli lisääntyneessä määrin kulkeutunut länteen 1800-luvun alusta lähtien. Samoin ateismin kentälle alkoi järkikeskeisen ateismin vastapainoksi nousta eksistentiaalista ateismia. (Ks. Virtanen 2006, 844–845; Palmer 2012, 99.)

Eksistentiaalista ateismia edusti 1800-luvulla esimerkiksi ”Euroopan Buddhaksi” itsensä julistanut saksalainen filosofi Friedrich Nietzsche (1844–1900). Hän hyökkäsi voimakkaasti kristinuskoa ja sen moraalia vastaan. Nietzschen mukaan leviävä maallistuminen oli aiheuttanut ”Jumalan kuoleman” eli uskonto oli menettänyt voimansa ja usko kosmiseen järjestykseen sekä objektiiviseen moraaliin tuli nyt hylätä. Ihmisen tuli luoda uudet arvot ilman Jumalaa ja kristinuskon alistuvaa ja heikkoa orja-moraalia – nämä edustivat sairautta, jonka yli ihmisen täytyi kasvaa. Kristinuskko oli vääristänyt ihmisen luonnolliset ja terveet arvot peilikuvakseen. Siksi Nietzsche asetti päämääräkseen kristinuskon vaikutuksen hävittämisen eurooppalaisesta kulttuurista. Kristinuskon heikentyessä yksilöillä oli mahdollisuus ylittää konventionaalinen moraalit ja asettaa arvonsa itse. Korkein moraalit oli sankarillista, ihmisen itsensä luomaa ”herramoraalia”, joka edisti terveyttä, voimaa ja ihmisen biologista perusolemusta, eikä alistunut konvention, laumojen tahtoon. (Ks. Bowler 2002, 225; Thrower 2000, 121–123; Cambridge 2008f; Palmer 2012, 88–99; 2013, 96–106, 205–207.)

Eksistentiaalista ateismia edustivat 1900-luvulla erityisesti ranskalaiset eksistentiaalistifilosofit, kuten Jean-Paul Sartre (1905–1980), Albert Camus (1913–1960) ja Simone de Beauvoir (1908–1986). He kannattivat ihmisen vapautumista kaikista rajoitteista, joita edusti esimerkiksi Sartrelle Jumalan olemassaolon kuvitelma – Jumala tuli eksplisiittisesti kieltää. Sartren mukaan ”Jumalan kuolema” aiheutti ihmisen vieraantumisen: ihminen oli ”heitetty maailmaan”, eikä elämällä tai maailmalla ollut mitään ennalta annettua tarkoitusta. Tästä seurasi mielensisäinen kaaos, absurdius, irrationaalisuus ja kysymys ”kuinka minun tulisi ihmisenä elää?”. Kun uskonnossa vastuu siirrettiin Jumalalle, eksistentialismissa se siirrettiin takaisin ihmiselle: ihmisen itse tuli luoda merkitys valinnoilla ja teoilla nykyhetkessä. Näin ihminen oli ”tuomittu” vapauteen, mutta koska omat valinnat vaikuttavat muihinkin, ihmisellä oli myös yhteiskunnallinen vastuu. Camus muun muassa katsoi, että vaikka elämä olikin ”absurdia” ja päättyi kuolemaan, siitä saattoi tehdä luovan ja merkityksellisen kapi-noimalla vääryyttä vastaan ja elämällä intohimoisesti. De Beauvoir esitti feminististä uskon-tokritiikkiä: monoteistisissä uskonnoissa Jumala oli asettanut miehen naista ylemmäksi, nainen oli ”alistettu toinen”, joka määritettiin miehen näkökulmasta. Kirkko edusti naisvihamielistä patriarkaalista kulttuuria, jossa nainen miellettiin turmeltuneeksi ja miehen orjaksi. (Ks. Stone 2013; Palmer 2012, 99, 160; 2013, 211–212, 217; Thrower 1972, 125–126.)

Aineistossani eksistentiaalisen ateismin vaikutus näkyy muun muassa de Bottonin tunteiden merkitystä painottavassa ateismissä. Silti eksistentiaaliseen ateismiin yhdistyvät myös mystiikan kaltainen yksilön kokemuksellisuuteen keskittyminen ja ihmisen vapauden arvostaminen, jotka näkyvät esimerkiksi Harrisin, Comte-Sponvillen ja Fausnightin aineistoissa.

#### 4.5. Yhteenveto ateismin historiasta: onko ateismi luonnollista?

Edellä esitetty katsaus (lähinnä länsimaiseen) ateismin historiaan on yksinkertaistava ja karstittu. Sen eräs tehtävä on ollut osoittaa, että ateismi on vanha, monimuotoinen ja kulttuurirajat ylittävä universaali ilmiö. Ensimmäiset merkit naturalismista ja ateismista löytyvät akselialjalta. Tämän jälkeen merkit Euroopassa lähes vaikkenevat yli tuhanneksi vuodeksi, kunnes uuden ajan alussa ateismi nousee uudestaan esiin ja usean tekijän yhteisvaikutuksesta alkaa vähitellen yleistyä muuttuen 1900-luvulla jo varsin ”normaaliksi”. Ateismi on yleistyessään saanut yhä uskontokriittisempiä ilmenemismuotoja. Yleisesti ottaen uskontokriittinen ateismi on ollut historiassa uskontomyönteistä näkyvämpää. Tämä on ymmärrettävää, koska uskontokriittisyys on uskontojen hallitsemassa historiassa ollut poliittisempää, huomiota herättävämpää ja vallanpitäjien kannalta vastustettavampaa kuin uskontomyönteinen ateismi.

Ateistisen henkisyuden kannalta olennaisia huomioitavia tekijöitä ateismin historiassa ovat muun muassa naturalistien/ateistien pyrkimykset mielenrauhaan sekä mystisiin kokemuksiin – nämä piirteet tulevat esiin esimerkiksi Epikuroksella ja Spinozalla. Samoin nykhetken mielihyvä onnen lähteenä korostuu vaikkapa cärväka-koulukunnan, Epikuroksen sekä materialististen ensyklopedistien yhteydessä. Olennaista on myös moraalien ajattelemisen riippumattomaksi jumalasta tai teismistä, mikä näkyy muun muassa Demokritoksen, Baylen ja Russellin ajattelussa. Lisäksi empatian, ystävyuden ja/tai yhteisöllisyyden merkitys onnellisuudelle nousee esiin Epikuroksen, materialististen ensyklopedistien ja Comten ajattelussa. Yhteiskunnallinen aktivismi ja sorrettujen auttaminen voidaan myös mieltää ateistisen henkisyuden piirteeksi (ks. luku 8.4.), ja se ilmenee muun muassa Meslierillä ja Marxilla.

Kuten luvussa 3 esitin, holistisen hypoteesin mukaan ihmisellä on lajityypillinen alttius yliluonnolliseen ajatteluun, mutta se ilmenee eri ihmisillä jo lähtökohtaisesti eri vahvuisena ja ympäristötekijät saattavat vaikuttaa siihen voimakkaastikin. Voidaan ajatella, että ihmisen lajityypilliset ominaisuudet antavat ikään kuin etumatkaa yliluonnollisille käsityksille ja yksilölliset psykologiset taipumukset sekä ympäristölliset olosuhteet voivat joko a) kuroa etumatkaa kiinni, jolloin naturalismi ja ateismi tulevat mahdollisemmiksi (mm. maallistuneet länsimaat) tai b) vahvistaa yliluonnollista ajattelua (mm. uskonnolliset maat). (Ks. Norenzayan & Gervais 2013a; Geertz & Markusson 2010; Gervais et al. 2011, 404.)

Holistinen hypoteesi auttaa ymmärtämään ensinnäkin sitä, miksi ateismi on ollut ihmiskunnan historiassa marginaalista: johtuen lähinnä ihmisen lajityypillisestä alttiudesta yliluonnolliseen ajatteluun. Toiseksi, hypoteesi tekee ymmärrettävämmäksi, miksi ateismi on silti vanhaa ja universaalia ja miksi sitä voi (marginaalisena) esiintyä kaikissa ihmiskulttuureissa: johtuen varsinkin psykologiseen persoonallisuuteen liittyvistä yliluonnollista ajattelua heikentävistä tekijöistä. Kolmanneksi, hypoteesi auttaa hahmottamaan miksi ateismi voi yleistyä tietyissä kulttuuripiireissä: johtuen etenkin sellaisten sosiokulttuuristen tekijöiden voimistumisesta, jotka vähentävät suuntautumista ja motivaatiota yliluonnolliseen ja uskonnolliseen ajatteluun. Koska toisissa kulttuureissa naturalismia/ateismia esiintyy enemmän kuin toisissa, hypoteesin ydinkysmykseksi muodostuu: *mitkä sosiokulttuuriset tekijät li-*

*säävät naturalismia/ateismia?* Vastaus kysymykseen on moniulotteinen, koska kyse on todennäköisesti useiden toisiinsa vaikuttavien tekijöiden yhteisvaikutuksesta. Edellä esitetyn teoreettisen ja historiallisen katsauksen pohjalta tällaisia tekijöitä voivat olla esimerkiksi:

1. Mahdollisuus ajatella naturalistisesti ja uskontokriittisesti sekä tuoda tätä ajattelua esille – eli (jonkinlainen) uskonnon- ja sananvapaus (ks. myös Tammisto 2006, 109).
2. Mahdollisuus ja motivaatio luonnonilmiöiden tutkimiseen ja selittämiseen myös naturalistiselta pohjalta. Tähän liittyviä tekijöitä ovat esimerkiksi yleinen vauraus, runsaampi vapaa-aika ja filosofinen uteliaisuus. (Ks. myös Tammisto 2006, 109.)
3. Säännöllinen kohtaaminen vieraiden kulttuurien ja uskomusmallien kanssa, mikä suhteellistaa ja haastaa omia perinteisiä uskomuksia. Tätä mahdollistaa esimerkiksi monikulttuurisuus, liikkuvuuden lisääntyminen ja globalisaatio. (Ks. myös Barrett 2004, 116; Tammisto 2006, 109; Spencer 2014, 16–19; Gregory 1992, 99–106.)
4. Naturalistisia ajatuksia on jo kulttuurissa esillä omaksuttavaksi ja levitettäväksi (ks. myös Geertz & Markússon 2010, 156).
5. On olemassa täsmällinen metodi ja instituutio, (luonnon)tiede, joka antaa ilmiöille naturalistisia selityksiä ja tukee naturalismia (ks. myös Barrett 2004, 112–118).
6. Teollistuminen, kaupungistuminen ja luonnosta eriytyminen, jotka vähentävät teismien taustalla olevien intuitioiden merkitystä (ks. myös Barrett 2004, 113–117).
7. Teistisen uskonnon ja valtion liiton heikkeneminen ja sekulaarien käytänteiden ja instituutioiden luominen, jolloin uskonnon näkyvyys ja merkitys vähenevät ja ateismin julkinen esittäminen helpottuu (ks. myös Barrett 2004, 114–115; Lehtonen 2014, 14).
8. Lähinnä vaurauden ja demokratian synnyttämä arvomuutos, johon liittyy ihmisen yksilöllisyyden ja uskonasioiden henkilökohtaisuuden painottaminen (ks. luku 6), jolloin ryhmäpaine omaksua valtauskonto vähenee (ks. myös Barrett 2004, 114–115).
9. Turvallisuus, tasa-arvo, terveydenhuolto, riittävä ravinto ja muut yleistä hyvinvointia lisäävät tekijät, jotka sekä mahdollistavat reflektiivistä ajattelua että heikentävät motivoitumista jumaluskoon (ks. myös Norris & Inglehart 2004; Barrett 2004, 113).
10. Kattava koulutusjärjestelmä, joka pohjaa tieteelliseen maailmankuvaan ja suuntaa yksilöä reflektiiviseen ja kriittiseen ajatteluun (ks. myös Geertz & Markússon 2010, 156).
11. Teistisen uskonnon seuraukset näyttävät tai ne mielletään haitallisina, mikä lisää uskontokritiikkiä (ks. myös Spencer 2014, 21–26).
12. On tiedon siirtoon liittyvät valmiudet – kuten aiemmin kirjat ja nykyään lisäksi sähköiset tietoliikennejärjestelmät ja verkot – joiden kautta naturalismia, ateismia ja uskontokritiikkiä voidaan tehokkaasti levittää (ks. myös KTK 2012, 12).

Tekijät 1–4 näyttävät esiintyneen jossain määrin jo tietyissä akseliajan kulttuureissa, joista myös löytyvät ensimmäiset säilyneet merkit ateismista. Sen sijaan tekijät 5–12 ovat länsimaissa nousseet laajemmin esiin vasta uudella ajalla ja etenkin valistuksen jälkeen – jolloin ateismi onkin vähitellen yleistynyt. Ateismin näkyvyyden kasvu ja muuttuminen uskontokriittisemmäksi taas liittyy luultavasti erityisesti tekijöihin 11–12. Luettelon ei ole tarkoituksaan olla kattava, vaan suuntaa antava, ja koko holistinen hypoteesi on vain yksi mahdollinen tarkastelukulma ateismin alkuperään ja yleistymiseen. Sen eräs ongelma on huomioon otettavien tekijöiden laajuus, joka periaatteessa käsittää koko historiallisen todellisuuden. Hypoteesia on myös vaikea testata, jos asiat kytkeytyvät niin monisyisesti toisiinsa kuin hypoteesi antaa ymmärtää. On vaikeaa esimerkiksi selvittää, miten mikäkin sosiokulttuurinen tekijä

vaikuttaa tietyn yksilön ainutkertaisessa tajunnassa – etenkin, jos mitään erillisiä pysyviä entiteettejä kuten yksilöitä tai kulttuureja ei tarkkarajaisina katsota edes olevan olemassa.

Holistinen hypoteesi voidaan nähdä vasta-argumenttina toisinaan kognitiivisen uskontotieteen piirissä esitettyyn argumenttiin teismien ja uskonnon ”luonnollisuudesta” ja ateismin ”luonnottomuudesta”. Esimerkiksi Barrett (2004; 2010) katsoo, että usko jumalaan ja yli-luonnolliseen on ihmiselle ”luontainen ankkurointipiste”, väistämätön seuraus siitä, miten ihmismieli on rakentunut, koska mieli intuitiivisesti etsii teleologisia syitä ja toimijoita luonnosta. Ateismi sen sijaan on, kuten vaikkapa kyky tanssia balettia, (ainakin suhteellisen) luonnontonta, eräänlainen historiallisesti harvinainen anomalia, jonka lähinnä tietyt modernit olosuhteet ja intuitiota vastaan toimivat käytänteet ovat tuottaneet. (Ks. Barrett 2004, viii, 91, 108, 115–118, 124; 2010.) Barrett muun muassa sanoo: ”Ennen teollista vallankumousta ateismia ei oikeastaan ollut olemassa. Ihmiset saattoivat irtaantua organisoidusta uskonnosta, mutta he eivät lakanneet uskomasta Jumalaan tai jonkinlaisiin jumaliin, kummituksiin ja henkiin.” (Barrett 2004, 116.) Tällaiset näkemykset ovat paitsi yhteiskunnallisesti ongelmallisia – luodessaan kuvaa ateisteista anomaliaina – myös uskontohistoriallisesti kiistanalaisia. Kuten osoitin, naturalismista on säilynyt merkkejä jo akselialjalta monestakin eri kulttuuripiiristä, ja ateismi voi olla joillekin yksilöille myös ”sisäisesti” varsin ominaista.<sup>99</sup>

Olen Barrettin kanssa samaa mieltä siitä, että naturalismin/ateismin yleistymisen johtuu pääosin sosiokulttuurisista tekijöistä. Oletettavasti suurin osa nykypäivän länsimaaisista ateisteista ja uskonottomista on ateisteja ja uskonottomia juuri sekulaarin kulttuuriympäristön vaikutuksen kautta, joka yleisesti ottaen ohjaa enemmän reflektiivisyyteen, maailmallisuuteen, yksilökeskeisyyteen ja auktoriteettiuskottomuuteen kuin mitä vaikkapa keskiajan sosiokulttuurinen ympäristö ohjasi (ks. myös luku 6). Vaikka ihmisellä olisikin lajityypillinen alttius teismiin ja uskonnollisuuteen, on liioittelua puhua ihmisolennosta ”luonnostaan” teistinä tai uskonnollisena, koska *myös teismi ja (teistinen) uskonnollisuus ovat pitkälti kulttuurillisesti leviäviä ilmiöitä*. Niiden omaksumiseen tarvitaan kulttuurillista tukea ja oppimista – monien yksilöiden kohdalla runsaastikin. Jos tämä tuki heikkenee, uskonnollisuuteen sitoutuva jumalausko voi alkaa nopeastikin vähentyä. Juuri näin näyttäisi tapahtuvan maissa, joissa vauras tieteellis-tekninen kulttuuri, turvallisuus, demokratia, tasa-arvo, yksilön arvostus, kehittynyt koulutusjärjestelmä sekä maallistuneet valtioninstitutiot ovat vallinneet useiden sukupolvien ajan. On silti huomioitava, ettei teismistä ja perinteisestä uskonnosta irtaantuneista ihmisistä välttämättä tule eksplisiittisiä ateisteja, vaan eniten voi kasvaa teismistä ja uskonnosta välinpitämättömien ihmisten osuus. (Ks. Gervais et al. 2011; Banerjee & Bloom 2013; Lehtonen 2014, 16–17; Legare et al. 2012; Caldwell-Harris 2016, 6–16.)

Edellä olen osoittanut, että ateismin yhteiskunnallinen vaikutus kasvoi länsimaissa vähitellen ja levitessään ateismi sai yhä käytännöllisempiä ja uskontokriittisempiä piirteitä. Uskontokritiikki näyttääkin lisääntyvän erityisesti tilanteissa, joissa uskonto mielletään ongelmien aiheuttajaksi. Siten ei ole yllättävää, että 1900-luvun jälkipuoliskolla sekularisointiprosessissa katsotuissa länsimaissa (ks. luku 6.1.) akateeminen ateismi ei ollut kovin yhteiskunnallisesti suuntautunutta, vaan lähinnä filosofista ateismia. Tilanne kuitenkin muuttui 2000-luvulle tultaessa, jolloin uusateismiksi kutsuttu ilmiö nousi esiin pitkälti vastareaktion uskontojen negatiiviselle näkyvyydelle. Tätä kehityskulkua käsittelen seuraavassa luvussa.

---

<sup>99</sup> Ylipäänsä pidän erikoisena käsitystä, jonka mukaan teismi on ”luonnollisia”, koska se intuitiivisena on ihmiselle ”helppoa”, ja ateismi ”luonnontonta”, koska se reflektiivisyyttä vaativana on ”työlästä”. Eikö samoin perustein vaikkapa kouluttautuminen ole ”luonnontonta”? Miksi ylipäänsä tehdä jakoa luonnolliseen ja luonnottomaan, jos yleisesti ottaen *kaikki* ihmiset käyttävät *sekä* intuitiivista että reflektiivistä prosessointia? (Ks. myös Geertz & Markusson 2010; Sztajer 2012; Gervais et al. 2011.)

## 5 UUSATEISMI JA ATEISMIN NÄKYVYYS 2000-LUVULLA

### 5.1. Uusateismi ilmiönä

Julkinen uskontokriittisyys on länsimaissa 2000-luvulla merkittävästi kasvanut. Uskonnosta on puhuttu lisääntyvässä määrin kriittisesti esimerkiksi maahanmuuttoon, monikulttuurisuuteen, terrorismiin, Lähi-idän politiikkaan, seksuaalivähemmistöjen oikeuksiin tai lasten seksuaaliseen hyväksikäyttöön liittyvässä yhteiskunnallisessa keskustelussa. Uskontokriittisyyden kasvun eräs ilmentäjä ja samalla voimistaja on ollut uusateismiksi<sup>100</sup> nimetty ilmiö. Sillä tarkoitetaan lähinnä angloamerikkalaisista maista levinnyttä akateemissävytteistä uskontokritiikkiä, joka kohdistuu erityisesti monoteistisiin uskontoihin. Uusateismi -käsitettä on kuitenkin käytetty myös sateenkaariterminä kuvaamaan kaikenlaista 2000-luvulla käytyä ateistista keskustelua uskonnosta. (Ks. Zenk 2013.)

Uusateismin voidaan katsoa nousseen ilmiönä esiin pääosin vastineena maailmanpoliittiseen murrokseen ja sitä seuranneeseen uskontojen uuteen (negatiiviseen) näkyvyyteen. Tällaisia uskontojen näkyvyyteen vaikuttaneita tekijöitä ovat viime vuosikymmeninä olleet esimerkiksi Iranin islamistinen vallankumous (1979) ja islamismin vähittäinen vahvistuminen eri puolilla muslimimaailmaa, Salman Rushdien *Saatanallisten säikeiden* (1988) aiheuttama kohu ja *fatwa*, Neuvostoliiton romahtaminen (1991) ja kylmän sodan loppuminen, yhdysvaltalaisen kristillisen fundamentalismin voimistuminen, George W. Bushin valinta (2000) Yhdysvaltain presidentiksi ja hänen siteensä kristilliseen oikeistoon, yhdysvaltalaisen aborttiklinikoiden ampumatapaukset, 9/11 terroristi-isku (2001) ja sitä seurannut sota terrorismia vastaan, ylipäänsä islamistiset terrori-iskut eri puolilla Eurooppaa ja maailmaa, Muhammaadiin liittyvät pilapiirroslupakat, eri kirkkokuntien pedofiiliaskandaalit, maahanmuutto ja siihen liittyvät kärjistyneet islamia koskevat uskontokeskustelut sekä Isis-järjestön bruttaali väkivaltaisuus. Samalla ateistinen uskontokeskustelu tai ainakin sen näkyvyys on polarisoitunut yhä enemmän kahteen ääripäähän: jyrkästi uskoviin (fundamentalistit) sekä jyrkästi eiskoviin (uusateistit). Nämä molemmat ääripäät näyttävät myös lisänneen kannattajajoukkojaan. (Ks. LeDrew 2013, 1–3, 6–7; Bullivant 2010; Taira 2015, 92–93.)

Uusateismi on levinnyt erityisesti myyntimenestyksiksi nousseiden kirjojen kautta, joita ovat kirjoittaneet muun muassa Sam Harris<sup>101</sup>, Richard Dawkins<sup>102</sup>, Daniel Dennett<sup>103</sup> ja Christopher Hitchens<sup>104</sup>. Näitä uusateismin ”neljää ratsumiestä” pidetäänkin yleisesti keskeisinä kansainvälisinä uusateisteina. Lisäksi useita muita ateistisia kirjoittajia tai julkisuuden henkilöitä on kutsuttu uusateisteiksi, mutta tarkastelen työssäni heistä lähemmin ainoastaan

---

<sup>100</sup> Englanniksi ”New Atheism”, jonka suomenkieliseksi vastineeksi on vakiintunut ”uusateismi”. Ilmiön nimesi *Wired* -lehden toimittaja Gary Wolf marraskuussa 2006 artikkelissa ”The Church of the Non-Believers”, mutta termiä New Atheism on käytetty jo aiemminkin (ks. Zenk 2013, 251).

<sup>101</sup> Harrisia (1967–) voidaan pitää uusateismin aloittajana teoksellaan *The End of Faith: Religion, Terror and The Future of Reason* (2004). Harrisin toinen uskontokriittinen ateistinen teos on *Letter to a Christian Nation* (2006). Harris on myös perustanut vaimonsa Annaka Harrisin kanssa kriittistä ajattelua tukevan säätiön *Project Reason*, jossa on mukana monia uusateisteja.

<sup>102</sup> Dawkinsin (1941–) keskeinen uskontokriittinen teos on *The God Delusion* (2006). Hän on kirjoittanut useita evoluutioteoriaan liittyviä tiedekirjoja, joista tunnetuimpia ovat *The Selfish Gene* (1976) ja *The Blind Watchmaker* (1986). Dawkins on perustanut vuonna 2006 *Richard Dawkins Foundation for Reason and Science* -säätiön, jonka päämäärä on tieteen ja sekulaarin yhteiskunnan edistäminen.

<sup>103</sup> Yhdysvaltalainen evoluutiiviseen mielenfilosofiaan keskittynyt filosofi Daniel Dennett (1942–) on kirjoittanut teoksen *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006).

<sup>104</sup> Brittiläis-amerikkalainen journalisti Christopher Hitchens (1949–2011) on kirjoittanut teoksen *God is not Great: How Religion Poisons Everything* (2007).

Victor J. Stengeriä.<sup>105</sup> Kun jatkossa puhun uusateismista, viittaan termillä lähinnä näihin viiteen ateistiin. Kirjojen kirjoittamisen ohella uusateistit ovat esiintyneet aktiivisesti erilaisissa medioissa ja olleet mukana ateistista ajattelua levittävissä kampanjoissa tai liikkeissä. Esimerkiksi Dawkins antoi kasvot vuonna 2009 ateistiselle bussimainoskampanjalle ja hän on ollut myös mukana yhdessä Dennettin kanssa *Bright*-liikkeessä, joka pyrkii levittämään naturalismia ja tieteellistä ajattelua. Uusateismia voidaan pitää erityisenä ilmiönä länsimaissa nimenomaan sen saaman – ateistiseksi ilmiöksi poikkeuksellisen suuren – julkisuuden ja suosion vuoksi. Esimerkiksi ateismilla ratsastavia kirjoja ei ole koskaan aiemmin myyty miljoonittain. Ilmiö on myös akateemisesti aiempaa enemmän luonnontieteellisesti (mm. evoluutioteoria) painottunut, ja uusateisteja löytyy esimerkiksi biologien (Dawkins) ja fyysikoiden (Stenger) piiristä.

Silti termiä ”uusateismi” voidaan pitää ongelmallisena. Esimerkiksi etuliite ”uus” implikoi uusateismissä olevan jotakin erityisen uutta, vaikka ateismin historiasta löytyy esimerkkejä uusateismin kaltaisesta, (luonnon)tiedettä ja järkeä painottavasta ankarasta uskontokritiikistä.<sup>106</sup> Myös erilaisten toimijoiden niputtaminen ”uusateismi” -termin alle on ongelmallista siksi, että se luo kuvaa jonkinlaisesta yhtenäisestä liikkeestä, vaikka ilmiö on varsin hajanainen. Jo keskeisten kansainvälisten uusateistien tavassa esittää uskontokritiikkiä on suuria eroja. Esimerkiksi Dennettille on ominaista tieteellinen, tutkimukseen pohjaava ja sovinnaisempi kirjoitustyyli. Hän pysyttelee enemmän filosofisen ateismin tasolla, määrittelee käsitteet tarkemmin, esittää uskontokritiikkiä varovaisemmin ja jättää lopulta avoimeksi käsityksensä siitä, onko uskonto yhteiskunnalle enemmän haitallista vai hyödyllistä (ks. Dennett 2006). Sen sijaan Hitchens käyttää karkeaa pamflettimaista tyyliä ja luettelee ankarin sanankääntein uskontojen vikoja: uskonnot tappavat, luovat ihmisten välisiä erotteluja, ovat opeiltaan mielettömiä ja niin edelleen (ks. Hitchens 2007). Tässä painotus on siis käytännöllisessä ateismissä ja sen taistelevassa muodossa, eikä lukijalle jää epäselväksi, että kirjoittajan mielestä uskonto on yksipuolisen haitallista ja jopa vaarallista ihmiskunnalle. Dawkins, Harris ja Stenger taas liikkuvat enemmän tai vähemmän tieteellisen ja pamflettimaisten kirjoittamisen välimaastossa. Uusateismin erilaisista painotuksista ja epäyhenteväisyydestä huolimatta uusateistien teoksista voidaan silti löytää teemoja, joiden suhteen uusateistit (Dennettiä lukuun ottamatta) vaikuttavat olevan jokseenkin yksimielisiä.

---

<sup>105</sup> Tarkastelen neljän kansainvälisesti tunnetuimman uusateistin ohella yhdysvaltalaista fyysikkoo ja filosofia Victor J. Stengeriä (1935–2014) työssäni uusateisina siksi, että hän ottaa teoksessaan *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason* (2009) eräänlaisen uusateismin puhemiehen roolin tuoden esiin mitä uusateistien uskontokritiikki sisältää ja millaiseen maailmankuvaan se pohjaa. Toinen Stengerin uusateistiseksi mielletty teos on *God the Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist* (2007). Stengerin ohella muita uusateisteina pidettyjä henkilöitä ovat muun muassa Lawrence M. Krauss, Ayaan Hirsi Ali, Michael Shermer, Paul Zachary Myers ja Jerry Coyne.

<sup>106</sup> Esimerkiksi seuraavia yhtymäkohtia voidaan nähdä uusateismin ja 1700-luvun ranskalaisten materialististen ensyklopedistien ateismin välillä. 1) Kummatkin perustuvat kohua ja vastustusta aiheuttaneisiin, myyntimenestyksiksi nousseisiin ateistisiin kirjoihin. 2) Molemmissa painotetaan naturalistista maailmankuvaa, järkeä ja tiedettä ihmiskuntaa eteenpäin vievänä voimana. 3) Molemmissa uskotaan ihmiskunnan kehitykseen, jolle (monoteistinen) uskonto nähdään esteeksi. 4) Kummassakin pyritään uskonnon merkityksen vähentämiseen tai hävittämiseen. 5) Argumenttien esitystapa on tarkoituksellisen poleeminen ja kärjistävä. Toisaalta erojakin on helppo löytää. Ensyklopedistit joutuivat ankarien sensuurilakien vuoksi julkaisemaan uskontokriittiset teoksensa anonyymisti ja salassa, kun taas uusateistit pystyivät uskonnonvapauden turvin esittämään näkemyksensä avoimesti. Lisäksi ensyklopedistit pitivät uskonnon hävittämistä käytännössä epätoivoisena tehtävänä, kun taas uusateisteilla näyttää olevan enemmän uskoa agendaansa. (Ateistisista ensyklopedisteista ks. Kors 1992.)

## 5.2. Uusateistien pääargumentit

Olen jakanut uusateistien pääargumentit seuraavassa yksinkertaisuuden vuoksi neljään. Näistä kaksi liittyy filosofiseen ateismiin ja kaksi käytännölliseen ateismiin:

1. *Uskontojen ylikuunnolliset metafysiset olettamukset ovat virheellisiä.* Tämä väite on filosofiseen ateismiin sisältyvää ”ontologista taistelua” uskontojen supranaturalismia vastaan. Jumalahypoteesia vastaan asettuvat erityisesti Dawkins (2006a) ja Stenger (2007; 2009), jotka molemmat käsittävät Jumalan olemassaolon luonnontieteelliseksi hypoteesiksi (vrt. Russell) ja pyrkivät osoittamaan teistien jumalatodistuksia virheellisiksi. Esimerkiksi Dawkinsin *The God Delusionin* keskeinen väite on, että luoja-suunnittelijan täytyy olla monimutkainen, ja siten hän on vielä paljon epätodennäköisempi kuin se universumi, jonka selittämiseksi luoja-suunnittelija alun perin oletetaan. Näin luoja-suunnittelijan olettaminen aiheuttaa vielä suuremman ongelman: kuka suunnitteli suunnittelijan? Jumalahypoteesi on siten kestämaton, ja on miltei varmaa, ettei Jumalaa ole olemassa. Paras selitys maailman eliöiden monimuotoisuudelle on toistaiseksi luonnonvalinta, jonka mukaan olennot kehittyvät yksinkertaisesta alusta vähitellen pitkän ajan kuluessa. Jos prosessia katsotaan nykyhetkestä käsin, syntyy suunnittelun harhavaikutelma. (Dawkins 2006a.) Stenger katsoo uusateistien yleisestikin edustavan tieteellistä naturalismia, johon hän (2009, 160) liittää seuraavat käsitykset:

- Luonnon lisäksi ei ole olemassa toista substanssia, esimerkiksi Jumalaa tai sielua.
- Luonto (merkityksessä energia/materia) on aina ollut olemassa.
- Universumilla ei ole tarkoitusta, vaikka ihmiset voivat elää tarkoituksellisesti.
- Kaikki selitykset ja syyt ovat luonnollisia ja parhaiten ymmärrettävissä tieteen kautta.
- Olenojen ominaisuudet voidaan selittää luonnollisin (evolutiivisin) termein.
- Usko Jumalaan on syy lukemattomiin pahuuksiin ja se tulisi hylätä moraalittomana.
- Moraali ei vaadi jumalauksia ja ihminen käyttäytyy paremmin ilman jumalauksia.<sup>107</sup>

2. *Moraali ja uskonto voidaan selittää evolutiivisesti.* Uusateismia luonnehtii myös pyrkimys antaa uskonnolle ja moraalille naturalistisia evolutiivisia selityksiä. Tämäkin puoli liittyy filosofiseen ateismiin, koska tieteellisiä selityksiä antamalla pyritään heikentämään uskontojen totuusarvoa. Esimerkiksi Stengerin mukaan moraalitieteellinen luonnonvalinnan tulosta, lopputulena miljoonien vuosien evoluutiosta yhteisöllisinä nisäkkäinä, ja moraalitieteellinen luonnonvalinta on kaikille ihmisille yhteinen. Ihmiset voivat kehittää moraaliaan juuri sen vuoksi, että moraalitieteelliset juuret ovat ihmisessä eivätkä Jumalassa. (Ks. Stenger 2009, 151–155.) Dawkins soveltaa kognitiivisen uskontotieteen tutkimustuloksia ja päätelee, että uskonto on kehittynyt evoluutiossa muiden ihmiselle hyödyllisten ominaisuuksien onnettomana sivutuotteena. Lapsella on luontainen taipumus esimerkiksi mielen teoriaan ja käsitykseen, että mieli on ruumiista irrallinen henki (ks. luku 3.4.). Lisäksi lapsella on tarve liittää kaikkeen tarkoitusta. Luonnonvalinta on näin muokannut ihmisen liittämään hengen ja tarkoituksen ihmiselle tärkeisiin asioihin. Nämä tekijät altistavat ihmistä sielu-uskolle, jumalaukselle ja uskonnolle. Kun uskomukset vakiintuvat jonkin kulttuurin osaksi, ne säilyvät, kehittyvät tai tuhoutuvat, kuten biologisessa evo-

---

<sup>107</sup> Kaksi viimeistä väitettä ovat jo käytännöllisen ateismin puolella. Stenger tähdentää sitä, etteivät naturalismin määreet ole uusateisteille muuttumattomia dogmeja, vaan ne muuttavat mieltään todisteiden mukaisesti. (Ks. Stenger 2009, 159–162.)



luutiossakin. Geneettinen luonnonvalinta ei kuitenkaan ole muovannut uskonnon yksityiskohtia, vaan sen ovat tehneet meemit, jotka ovat geenejä vastaavia kulttuurisen matkimisen yksiköitä. Meemeillä, kuten geeneillä, on käynnissä darvinistinen taistelu: meemit taistelevat aivojen täyttämistä. Säilyvät meemit ovat niitä, jotka onnistuvat kopioitumaan esimerkiksi siksi, että ne ovat psykologisesti vetoavia tai ne sopivat hyvin yhteen meemipoolissa jo olevien menestyneiden meemien kanssa. (Ks. Dawkins 2006a, 186–196, 200–211.)

3. (*Monoteististen*) uskontojen moraali ja käytänteet ovat nykyaikaan sopimattomia. Uusateistit pyrkivät osoittamaan uskontojen opit, pyhät kirjat ja käytänteet moraalittomiksi tai moraalissa mielessä vanhentuneiksi. Tämä on käytännöllistä ateismia, moraalisyhteiskunnallista taistelua siitä, ovatko uskonnot hyödyllisiä vai haitallisia. Uusateistit tuovat esiin muun muassa ristiretket, inkvisition, uskonsodat, uhrirituaalit ja jihadistit osoituksena julmuuksista ja kärsimyksistä, jotka johtuvat suoraan uskonnosta. Stengerin mukaan uskonto antaa moraalisen oikeutuksen tappamiselle maalaamalla kosmisen ”me” vastaan ”muut” -sotanayttämön, joka sallii esimerkiksi itsemurhaterroristin uskotella, että hänen tekonsa on henkinen. Samoin Raamatun opetukset orjuuden kannattamisesta ja naisten alistamisesta ovat moraalittomia nykystandardien mukaan. (Ks. Stenger 2009, 126–131, 243–244.) Myös Hitchens kritisoi uskontojen moraalia: uskonnot saavat ihmiset oikeuttamaan tekoja, jotka jokainen muuten tajuaisi moraalittomiksi järjellään. Esimerkiksi juutalaispojan ympärileikkausta tulisi pitää rivona pahoinpitelynä, mutta uskonnollisessa kontekstissa se onkin arvostettu rituaali. Uskonnot ja kirkot ovat ihmisten (ja nimenomaan miesten) luomuksia. Moraali on täysin riippumaton uskonnosta ja uskonto tarvitsee erityistä Jumalan myöntämää vapautusta moraalittomiin käytäntöihinsä ja uskomuksiinsa. (Hitchens 2007, 63–69.) Uskontojen moraalittomuus johtuu nimenomaan uskontojen opeista eikä uskonnollisista ihmisistä: ”Uskonto ei tosiaan ole monin tavoin pelkästään amoraalinen, moraalisäännöistä riippumaton, vaan ehdottomasti immoraalinen, moraalinvastainen. Lisäksi nämä viat ja synnit eivät löydy uskontojen kannattajien käyttäytymisestä (mikä voi joskus olla esimerkillistä) vaan uskonnon omista moraalisäännöistä.” (Hitchens 2008 [2007], 238. Suom. MK<sup>108</sup>.)

4. (*Monoteistiset*) uskonnot ovat haitallisia ja niiden merkitystä maailmassa tulee vähentää, kun taas järki ja tiede ovat hyödyllisiä ja niiden merkitystä tulisi lisätä. Tätä voidaan pitää uusateismin ydinsanomana ja se edustaa puhdasta käytännöllistä ateismia. Uusateismin piiriin sisältyy esimerkiksi ajatus, jonka mukaan maltilliset uskovat rakentavat maaperää uskonnolliselle fundamentalismille. Harris sanoo: ”Maltilliset uskovaiset ovat suurelta osin vastuussa maailmamme uskonnollisista konflikteista, koska heidän uskomuksensa luovat viitekehyksen, jossa pyhien kirjoitusten kirjaimellista tulkintaa ja uskonnollista väkivaltaa ei milloinkaan voida riittävästi vastustaa.” (Harris 2007 [2004], 43. Suom. KP<sup>109</sup>.) Stengerin mukaan uusateistit eivät suhtaudu myötämielisesti edes maltillisiin uskovaisiin, koska uusateisteille todellinen sota on rationaalisuuden (tiede) ja taikauskon (uskonto) välillä. Stenger kuvaa tätä toteamalla 9/11-iskuista poleemisesti: ”Tiede lennättää meidät kuuhun. Uskonto lennättää meidät rakennuksiin” (Stenger 2009, 59). Teisti uskoo ilmoitukseen, mikä tuottaa maailmaan surua, kun taas ateisti uskoo järkeen ja empiriaan, mikä tuottaa maailmaan ymmärrystä ja hyvinvointia. (Stenger 2009, 14–15, 40–41, 238–239.)

Erityisesti Harris esittää islamin vaarallisena oppirakennelmana sen auktoritaarisen ja väkivallan siunaavan sanomansa vuoksi. Hän sanoo: ”Ihmisen laatimista uskonnoista islamilla on parhaat edellytykset muuntua perusteelliseksi kuolemankultiksi” (Harris 2007

---

<sup>108</sup> Matti Kinnunen.

<sup>109</sup> Kimmo Pietiläinen.

[2004], 111). Koulutuskaan ei ratkaise tätä ongelmaa, koska juuri monet koulutetut, keski-luokkaiset fundamentalistit ovat valmiita tappamaan ja kuolemaan Jumalan puolesta. Islamista tietämättömät ihmiset esittävät jatkuvasti lausuntoja islamista ”rauhan uskontona”, mutta Harrisin mukaan Koraani ja hadithit (perimätieto Muhammadin elämästä) ovat täynnä esimerkkejä päinvastaisesta. Näissä pyhissä kirjoituksissa muslimien maailmanvalloitus on selkeä Jumalan käsky ja marttyyrius on tähän tavoitteeseen liittyvä teko, josta palkintona on suoraan pääsy paratiisiin. Islam on näin ollen erityisen epäsuotuisa uskonto suvaitsevaisuuden ja uskonnollisen monimuotoisuuden kannalta. Muutos tähän asiantilaan on mahdollinen, mutta ratkaisu on muslimien itsensä ja erityisesti maltillisten muslimien käsissä, joiden on joko luotava islam perusteiltaan hyväntahtoiseksi ideologiaksi tai kasvettava siitä kokonaan ulos. (Harris 2007 [2004], 31–32, 136–139.)

Lisäksi uusateismissa näkyy pyrkimys järjestää ateistit yhtenäisemmäksi ja poliittisesti vaikuttavammaksi liikkeeksi. Stenger toivoo, että ateistitkin nousisivat yhtenä ryhmänä vaatimaan itselleen oikeuksia, kuten ovat aiemmin tehneet naiset, mustat, homoseksuaalit ja muut vähemmistöt. Stengerin mukaan ateismin levitessä yhteiskunta kehittyy, ja kääntäen yhteiskunnan kehittyessä ateismi leviää. (Stenger 2009, 32–33, 232–234, 243–244.) Hän koettaakin värvätä teistit, agnostikot ja maltillisemmat ateistit uusateistien joukkoon ja tais-teluun ”vaarallista uskoa” vastaan:

Usko on absurdia ja vaarallista, ja me odotamme innokkaasti sitä päivää [...] jolloin ihmisrotu viimein luopuu siitä. Järkeä on sille jalo korvaaja, minkä todistaa sen menestys. Uskonto on älylinen ja moraalinen sairaus, joka ei voi kestää ikuisesti, jos me ollenkaan uskomme ihmisen kehitykseen. Tiede ei näe rajaa ihmisen kapasiteetille ymmärtää universumia ja itseänsä. Jumalaa ei ole olemassa. Elämä ilman Jumalaa tarkoittaa, että me itse ohjaamme kohtaloamme. Jos olet teisti tai muu uskovainen, heitä pois taakkasi ja liity meihin [uusateisteihin]. Jos olet agnostikko, katso todisteita ja näe, että me faktisesti tiedämme, että Jumalaa ei ole ja liity meihin. Jos olet ateisti, joka uskoo, että meidän tulisi tehdä yhdessä työtä maltillisten uskovaisten kanssa, katso irrationaalisen uskon seurauksia ja liity meihin. (Stenger 2009, 244. Suom. MS<sup>110</sup>.)

Lainauksessa näyttyy Stengerin ja yleisemminkin uusateismin – tai ainakin sen ”taistelevan siiven” – tavoite: ihmisrodun luopuminen uskosta ja siirtyminen järjen ja tieteen aikaan. Dawkinsin vastaava, uskonnosta uhkakuvia luova asenne ilmenee dokumentin *The Root of All Evil?* (2006) alkusanoissa:

Joka puolella maailmaa on mahdollisia murhaajia, jotka haluavat tappaa sinut, minut ja itsensä, koska he ovat motivoituneet mielestään korkeimmasta ihanteesta. Itsemurhapommittaja on vakuuttunut, että tappaminen Jumalansa puolesta johtaa nopeimmin marttyyrien taivaaseen. Tämä ei ole vain islamin ongelma. [...] aion tutkia vaarallista ilmiötä, joka on yhteinen myös juutalaisuudelle ja kristinuskolle: ei-ajattelemisen prosessia, jota kutsutaan uskomiseksi. Olen tiedemies, ja uskon, että tieteen ja uskonnollisen uskon välillä on perustavanlainen vastakkaisuus [...] 2000-luvun pitäisi olla järjen aikaa, mutta silti militantti irrationaalinen usko jälleen leviää. Uskonnollinen kiihkoilu on kytköksissä katkeriin ja loppumattomiin maailman ongelmiin [...] On tullut aika järkevien ihmisten sanoa, että liika on liikaa. Uskonnollinen usko ehkäisee itsenäistä ajattelua, aiheuttaa jakavaa eripuraisuutta ja on vaarallista. (Dawkins 2006c. Suom. MS.)

Tässä Dawkins ilmaisee suoraan, että uskonnollinen usko ehkäisee itsenäistä ajattelua ja on vaarallista. Nykymaailman tulisi olla järjelle perustuva, mutta kaikkialla (monoteistinen) uskonto motivoi ihmisiä eripuraan ja tappamiseen. Tällaisen uusateistien poleemisen argumentaation huomioiden ei ole kovin yllättävää, että uusateismi on herättänyt myös paljon kritiikkiä – mikä taas omalta osaltaan on lisännyt ateismin julkista näkyvyyttä.

---

<sup>110</sup> Mikko Sillfors.

### 5.3. Uusateismin herättämät (vasta)reaktiot ja ateismin näkyvyys

Uusateismi on herättänyt länsimaissa – myös Suomessa – paljon puheenvuoroja sekä puolesta<sup>111</sup> että vastaan. Samalla ateismia koskeva julkinen keskustelu on tullut viime vuosina näkyvämmäksi. (Ks. Taira 2012a; 2014b.) Uskonnon edustajat ovat joutuneet ottamaan kantaa nopeasti levinneeseen uusateistien uskontokritiikkiin ja puolustamaan omia näkemyksiään. Kansainvälisesti uusateismia vastustavia teoksia ovat kirjoittaneet etenkin angloamerikkalaiset teologit, kuten Alister McGrath (2011), John F. Haught (2007), Keith Ward (2006) ja Tina Beattie (2007). Myös useat muiden alojen tutkijat ovat ottaneet uusateismiin varsin kriittisen kannan, kuten teoksen *Religion and the New Atheism*<sup>112</sup> (2010) monet kirjoittajat sekä sosiologi Stephen LeDrew (2013; 2014; 2015). Uusateismi on vaikuttanut myös ateisteihin ja esimerkiksi tietyt ateisteiksi tai agnostikoiksi tunnustautuvat tutkijat, kuten evoluutiobiologi David Sloan Wilson, antropologi Scott Atran ja filosofi Michael Ruse, ovat blogeissaan kritisoineet uusateismin lähestymistapaa uskontoihin. Vastaavasti Suomessa uusateismista ovat kriittiseen sävyyn puhuneet muun muassa piispat Eero Huovinen (2008) ja Mikko Heikka (2008a; 2008b), teologi Ilse Paakkinen (2010) sekä uskontotieteilijät Tiina Mahlamäki (2011), Kimmo Ketola (2011) ja Teemu Taira (2014b). Edellä mainittujen henkilöiden uusateismia koskeva kritiikki voidaan yksinkertaistaen tiivistää seuraaviin pääteemoihin:

*Uusateistien uskontokritiikki on kepeää ja perustuu ymmärtämättömyyteen teologiasta.* Esimerkiksi McGrath (2011) pitää uusateismia 9/11 aiheuttamana väliaikaisena ilmiönä, joka on ”älyllisesti kepeää”. Haughtin (2007) mukaan uusateistien ymmärrys uskonnollisesta uskosta ja teologiasta on uskonnollisten fundamentalistien (heikolla) tasolla. Hän toivookin uusateistien kaltaisilta akateemisesti koulutetuilta henkilöiltä tasapainoa, reilutusta ja näkökulmien monipuolisuutta tietämättömyydestä juontavan karikatyyrisyyden sijaan. Myös Heikka (2008a) toteaa uusateistien perusteet Jumalan olemattomuudelle ”heppoisiksi”. Samoin Tairan (2014b) mukaan uusateistien uskontokritiikki on kapea-alaista, uskontotiedoltaan pinnallista ja siitä puuttuu laajempi yhteiskunta-analyysi ja yhteiskuntakritiikki.

*Uusateistit ovat väärässä luullessaan, että juuri uskonto olisi väkivallan, terrorismin ja ongelmien lähde.* Esimerkiksi Beattie (2007) esittää, etteivät uskonnot yleensä ole olleet vaikkapa sotien takana – kuten molemmat maailmansodatkin osoittavat. Dickson (2010) kritisoi Harrisin yksipuolista käsitystä islamista väkivaltaisena uskontona todeten, että ”Harris kärsii perusteellisesta perehtymättömyydestä koskien [islamin] seuraajien perinnettä, uskomuksia ja kulttuuria” (Dickson 2010, 53). Samoin Atranin (2007) mukaan Harrisin näkemys islamista on yksipuoleinen ja tarkoitushakuinen eikä islam ole terrorismin tärkein syy.

---

<sup>111</sup> Esimerkiksi Suomessa uusateismia kannattavaa ajattelua ovat esittäneet uskontotieteilijät Matti Kamppinen ja Ilkka Pyysiäinen sekä fyysikko Kari Enqvist. Kamppisen mukaan tutkijan tulee suhtautua uskontoon kriittisesti, koska ”[...] tieteellisen toiminnan mielekkyysehtoihin kuuluu uskontokritiikki – jumalharhaa on kritisoitava sen kaikissa muodoissa.” (Kamppinen 2009, 126). Pyysiäinen on kirjoittanut teoksen *Jumalaa ei ole* (2010), jossa hän muun muassa esittää, että uskonto on maailmalla merkittävä yhteiskunnallinen voima, ja ”[...] monenlainen pahuus seuraa suoraan uskonnosta eikä sitä voisi olla ilman uskontoa [...] jumalusko voi motivoida ihmisen sellaisiin äärimmäisiin tekoihin kuten järjestelmällinen terrorismi.” (Pyysiäinen 2010, 141.) Pyysiäinen silti myös kritisoi uusateisteja esimerkiksi siitä, että nämä puhuvat uskonnosta yhtenäisenä kokonaisuutena ja kaiken pahan juontavan ”uskonnosta”, vaikka uskonnon käsite on moniulotteinen ja vaikuttavia tekijöitä on muitakin. (Ks. Pyysiäinen 2010, 138–144; 2011.) Enqvist taas puhuu uskonnosta aivoja saastuttavana meeminä: ”Paras analogia uskonnolle on tämä: usko on viruksen aiheuttama oireyhtymä. Se on eräänlainen mielen tauti. Ja vakava sellainen: uskonto on miljardit ihmiset saastuttanut pandemia.” (Enqvist 2009, 126.)

<sup>112</sup> Teos on Amarnath Amarasingamin toimittama. Teoksessa tarkastellaan uusateismia lähinnä kriittisesti uskonnon, tieteen, sosiologian, filosofian ja etiikan viitekehyksistä käsin.

Ruse (2009) taas katsoo, että kielteiset asiat eivät välttämättä johdu uskonnosta ja että uskonto on tuonut maailmaan paljon hyvää. Ketola (2011) tuo esiin, että tutkimusten mukaan uskontojen (yliluonnolliset) opit eivät sinällään ennusta väkivaltaa, vaan sitä ennustavat erityisesti ääriilikkeissä tarjotut viholliskuvat ja oman ryhmän yliveraisuutta painottavat opit.

*Uusateistit ovat uskontokritiikissään epätieteellisiä, mustavalkoisia ja fundamentalistisia.* McGrathin (2011) mukaan Dawkinsin tieteellisyys on uskontokriittisyyden kohdalla vaihtunut ”tiedefundamentalismiksi”, jossa ei enää välitetä todisteista. Beattie (2007) katsoo, että machoillevat uusateistimiehet edustavat järjen sijaan pikemminkin uskonnollisen fundamentalismin vastapoolia, vaikka he esiintyvätkin tieteen ja rationalismin edustajina. Robbins ja Rodkey (2010) esittävät, että uusateismi on kristillisen oikeiston vastinkappale, ja nämä kannustavat toisiaan loputtomaan hedelmättömään konfliktiin. LeDrew’n (2013; 2014; 2015) mukaan uusateismi on sekulaaria fundamentalismia, jossa maailma nähdään mustavalkoisesti: tiede ja modernisaatio ovat valkoista ja uskonto on mustaa. Sloan Wilson (2011a) katsoo, että uusateistien ongelma on voimakas me (oikeassa olevat) vs. ne (väärässä olevat) - jaottelu ja tietyt uusateistit – kuten Hitchens – ovat itse fundamentalisteja. Huovisenkin (2008) mukaan uusateistit ”pelaavat samalla pelikentällä kuin kreationistit”. Myös Heikka (2008a; 2008b) katsoo uusateistien uskontokritiikin olevan häijyä ja yksipuolista, ja peilautuvan amerikkalaiseen fundamentalismiin. Paakkinen (2010) rinnastaa uusateistit oppimattomiin uskonnollisiin fanaatikoihin – molemmat pohjaavat ”ajatukseen, että kaikki olisi hyvin, jos pahoja toisia ei olisi olemassakaan”. Ketola (2011) näkee uusateismin olevan itse eräänlainen ääriilike, joka pyrkii vahvistamaan ateistista ryhmäidentiteettiä. Tämä puolestaan voi johtaa ”samanlaisiin ennakkoluuloihin, suvaitsemattomuuteen ja väkivaltaan kuin mihin uskonnolliset ääriilikkeet ovat syyllistyneet” (Ketola 2011, 217).

*Uusateistit pilaavat jyrkkyydellään uskontokeskustelun ja ovat haitaksi ”oikealle” ateismille.* Haughtin (2007) mielestä uusateistit eivät edes pyri keskusteluun teologien kanssa. Rusen (2009) mukaan uusateistit saattavat toiminnallaan kaikki ateistit huonoon valoon: uusateistit ovat ylimielisiä ja koppavia ja pilaavat hedelmällisen keskustelun uskovien kanssa. Myös McGrath (2011) katsoo, että uusateismin taistelunhaluisuus on vain haitaksi perinteisen maltillisen ateismin edustajille. Huovinen (2008) esittää uusateismin pilaavan uskontokeskustelun: ”Dialogi jää helposti syntymättä, ja eri mieltä olevat huutavat toistensa yli”.

*Uusateistit eivät ymmärrä, että uskontojen ydin ei ole totuusväitteissä, vaan se on ihmionä moninainen.* Esimerkiksi McGrathin (2011) mukaan todellisuus on paljon moniulotteisempi kuin mitä pelkällä järjellä voidaan ymmärtää, eikä uskonto ei tule häviämään, koska ”ihmisluonnossa on jotakin, joka saa meidät kurkottamaan rationaalisen ja empiirisen rajojen ulkopuolelle, etsimään merkitystä ja tarkoitusta” (McGrath 2011, 98). Ward (2006) katsoo, että – toisin kuin uusateistit ajattelevat – Jumala ei ole koeteltavissa oleva tieteellinen hypoteesi, vaan uskonto vertautuu paremminkin musiikkiin, joka voi avata näkymiä järjen ylittävään todellisuuteen. Falcionin (2010) mukaan uusateistien keskeinen virhe on ajatella uskonto tieteen kaltaisena todellisuuden selittäjänä: uskonnolliset opit liittyvät useimmilla ihmisillä käytännön elämään, kuten moraaliin ja elämäntaitoon. Sloan Wilson (2011a; 2011b; 2011c) pitää uusateismin lähestymistapaa uskontoon virheellisenä, koska uskonto ei ole ”tauti”, vaan hyödyllinen ilmiö, joka luo esimerkiksi arvot. Samoin Atranin (2007) mukaan uskontojen opit eivät ole ensisijaisesti väitteitä todellisuudesta, vaan ne ovat eksistentiaalisesti merkittäviä – ne vastaavat elämän perimmäisiin kysymyksiin ja luovat edellytyksiä rituaaleille ja muille ihmisistä yhteen liittäville tekijöille. Mahlamäen (2011) mukaan uusateismin menestys pohjaa siihen, että se yksinkertaistaa uskonnon ääriuskonnoksi. Näin uskonnosta tu-

lee helppo hyökkäyksen kohde, jolloin ”uskonto monimuotoisena ja monikerroksisena inhimillisenä ilmiönä jää tavoittamatta” (Mahlamäki 2011, 171). Tairan (2014b) mukaan uusateistien (yliluonnollisia) uskomuksia korostava uskontokäsitys ei yleisesti ottaen sovellu protestanttisten maiden ulkopuolelle.

Edellä oleva kiteytys uusateismia vastaan esitetystä kritiikistä on itsessään yksinkertaista väkijärjestys, sillä ilmiön sisältä löytyy myös esimerkiksi useita keskitietä rakentavia puheenvuoroja. Muun muassa Beattie (2007) yhtyy osittain uusateistien uskontokritiikkiin vaikkapa yhdysvaltalaisista kristillistä oikeistoa kohtaa sekä katsoo, että tietyt teistiset uusateismin kritiikot ovat kommentissaan yhtä poleemisia kuin uusateistitkin. Samoin Tairan mukaan sekä uusateistit että uusateismin kristityt vastustajat piirtävät uskonnollisesta ihmisestä arjesta vieraantuneen kuvan omia tarkoituksiaan varten. Uusateisteille uskonnollisen ihmisen prototyyppi on fundamentalisti ja uusateismin kristillisille vastustajille taas koulutettu teologi. Tairan mielestä olisi kuitenkin parempi keskittyä tavallisten uskovien ihmisten käsityksiin, jotta ymmärrettäisiin, miten uskonto käytännössä toimii arkisessa ja yhteiskunnallisessa kontekstissa. (Ks. Taira 2014b.)

Ateismin näkyvyyden kasvamiseen 2000-luvulla ovat vaikuttaneet uusateistien ja näiden kritikoiden ohella monet muutkin tekijät. Ateismista kirjoitetaan sanomalehdissä aiempaa enemmän. Esimerkiksi *Guardian* -lehden verkkojulkaisussa sanan ”ateismi” sisältävien artikkeleiden määrä on kymmenkertaistunut vuosien 2000–2010 välisenä aikana. (Taira 2015, 88.) Ateismia käsitteleviä tieteellisiä tai populaareja kirjoja on 2000-luvulla julkaistu useita.<sup>113</sup> Ateistinen bussimainoskampanja vuonna 2009 herätti laajaa huomiota ja keskustelua. On myös järjestetty ateistien joukkokokoonkuntumisia, kuten tuhansia ihmisiä yhteen kerännyt *Reason Rally* vuonna 2012 Washingtonissa. Lisäksi ateismi näkyy elokuvissa ja televisiossa. Yhdysvaltalainen koomikko Bill Maher on käsikirjoittanut ja esittänyt pääosan Larry Charlesin ohjaamassa uskontoja kritisoivassa elokuvassa *Religulous* (2008). Maher on myös talk show’n isäntä ja muun muassa Harris ja Dawkins ovat vierailleet hänen ohjelmassaan. Muita ateismia ja uskontoa käsitteleviä elokuvia tai TV-dokumentteja on esimerkiksi Jonathan Millerin ateismin historiaa esittelevä *Atheism: A Rough History of Disbelief* (2004), Dawkinsin uskontokriittiset *Root of All Evil?* (2006) ja *The Enemies of Reason* (2007) sekä Gus Holwerdan ohjaama *The Unbelievers* (2013), jossa seurataan Dawkinsin ja yhdysvaltalaisen (uus)ateistifysikon Lawrence Kraussin luentokiertoja ympäri maailmaa.

Tällaiset elokuvat ja dokumentit leviävät paitsi television myös internetin välityksellä. Ylipäänsä internetillä on ollut suuri vaikutus ateismin näkyvyyden ja suosion kasvamiseen. Teistien ja ateistien väittelyistä on tullut eräänlaista YouTube-kansanhuvia. Ateistit ovat olleet sosiaalisessa mediassa aktiivisia erityisesti Yhdysvalloissa, jossa ateismin julkisen esiintuonnin kynnyks on korkeampi, mutta internetissä verkostoituminen toisten ateistien kanssa ja yhteisen identiteetin vahvistaminen onnistuu helpommin.<sup>114</sup> (Ks. Taira 2015, 89–90.)

Samoin tutkimukseni pääaihe – ateistinen henkisyys – on noussut 2000-luvulla julkisuuteen kirjojen lisäksi myös internetissä toimivien, ateistista tai naturalistista henkistä vaihto-

---

<sup>113</sup> Tällaisia kirjoja ovat muun muassa *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and Secular Life* (2007) sekä *50 Voices of Disbelief: Why We Are Atheists* (2009).

<sup>114</sup> Kuten Taira (2015) tuo esiin, ateismin (tai minkä tahansa ilmiön) medianäkyvyys ei silti itsessään välttämättä osoita sitä, että ateismin suosio olisi kasvanut, koska puheenaiheita voi syntyä paitsi suosituista myös epäsuosituista aiheista – onhan uskonnonkin medianäkyvyys kasvanut. Taira katsoo, että sekä uskonnon että ateismin näkyvyyden on mahdollistanut mediateknologinen kehitys ja mediasääntelyn löyhentyminen. Selvästi eniten onkin kasvanut uskonnottomien eli niiden ihmisten osuus, jotka eivät halua identifioitua mihinkään uskontoon. (Ks. Taira 2015, 94, 99.)

ehtoa tarjoavien liikkeiden kautta. Tällaisia ovat esimerkiksi *The Center for Naturalism*, *Spiritual Naturalist Society* ja *World Pantheist Movement*, jotka kaikki tarjoavat naturalistista henkisyttä hieman erilaisin painotuksin. *The Center for Naturalism*issa näkyy kilpaileva lähestymistapa monoteistisiä uskontoja kohtaan ja se ottaa vaikutteita muun muassa buddhalaisuudesta ja panteismista. *Spiritual Naturalist Society* ottaa vaikutteita kaikista – myös monoteistisistä – uskonnoista ja siinä keskitytään myötätunnon kehittämiseen ja käytännön harjoitukseen (mm. meditaatio, yksilörituaalit). *World Pantheist Movement* painottaa universumin kunnioittamista ja luonnosta huolehtimista. Liike on varsin kriittinen monoteistisiä uskontoja kohtaan: niiden katsotaan edustavan muinaista taikauskoa, järjettömyyttä, epäta-sa-arvoa sekä ympäristöeettisessä mielessä vaarallisia ajatuksia – luonto on luotu vain ihmis-tä varten. (Liikkeistä tarkemmin ks. Sillfors 2014b; Sillfors & Ronikonmäki 2013.)

Eniten globaalia näkyvyyttä saanut ateistisen henkisyden liike on kuitenkin *The Sunday Assembly*. Se on koomikkojen Pippa Evansin ja Sanderson Jonesin vuonna 2013 perustama ”ateistien kirkko”, jonka tarkoitus on liikkeen internet-sivujen mukaan ylistää elämää. Liike pyrkii omaksuma anglikaanisen kirkon parhaat palat, mutta ei uskontoa, yliluonnollista tai Jumalaa. Liikkeen kokoontumisissa korostuukin yhteisöllisyys ja tunteellisuus. Seremoniaan voi kuulua esimerkiksi puheita, yhteislauluja, tieteellisten teorioiden esittelyä, fantasiakirjal-lisuuden lukemista sekä elämän ihmeellisyyden ja kuoleman lopullisuuden pohdiskelua. Liikkeen päämäärä on ”auttaa kaikkia elämään elämä mahdollisimman täydesti” (Sunday Assembly 2016b) ja sen visio on selvästi laajentumishaluinen: liike pyrkii perustamaan juma-lattoman seurakunnan jokaiseen kaupunkiin, jossa sellaista vain kaivataan. Liikkeellä onkin nykyään globaalisti yli 70 keskusta kolmella mantereella – Euroopassa, Pohjois-Amerikassa ja Australiassa. (Ks. Sunday Assembly 2016a, 2016b; 2016c; BBC 2013.)

*The Sunday Assemblyn* motto on: ”elä paremmin, auta useasti, ihmettele enemmän”. Liikkeessä mukana oleville luvataan energisyyttä, elämänvoimaa, palautumista, korjautumista, virkistäytymistä ja latautumista. *The Sunday Assembly* pyrkii olemaan rakkauden ja myötätunnon talo, johon kuka tahansa on tervetullut hyväksytysti ja rakastetusti hankalissakin elämäntilanteissa. Liikkeellä on peruskokoontumisten ohella muutakin sosiaalista aktiviteet-tia, kuten kirjakerhoja, kuoroja tai tukiryhmiä. Vaikka liike on nimennyt itsensä ”ateistien kirkoksi”, elämän juhlistamista pidetään ateismia olennaisempana. Toiminta ei myöskään ole tarkoitettu pelkästään ateisteille, vaan mukaan voivat tulla kaikki uskosta riippumatta. Tar-koitus on jakaa nautintoa itse olemassaolosta, eikä esimerkiksi keskittyä uskonnon heikkouk-siin. New Yorkissa liikkeen kannattajien välillä syntyi kuitenkin kiistaa siitä, kumpaa pitäisi painottaa enemmän, ateismia vai elämää. Erimielisyyksien jatkuessa ateismia korostava ryhmä erottautui elämän juhlistamista painottavasta *The Sunday Assemblystä* ja siitä muo-dostui uusi liike nimeltään *The Godless Revival*. (Ks. Sunday Assembly 2016b; 2016c.) Liik-keenä *The Sunday Assembly* on siis selkeän uskontomyönteinen: uskontokritiikin sijaan sii-nä pyritään painottamaan elämän ihmeellisyyttä. Muita liikettä määrittäviä piirteitä ovat esimerkiksi yhteisökeskeisyys (yhteisörituaalit) sekä käytäntöpainotteisuus, kuten keskitty-minen itsensä kehittämiseen, auttamiseen ja rakkauden kaltaisiin ihmistenvälisiin asioihin maailmankuvan sijaan.

Olen edellisissä luvuissa käsitellyt ateismia ja sen erilaisia muotoja akselijaista nykyai-kaan. Seuraavaksi esittelen työni laajemman viitekehyksen, joka koskee arvoja, henkisyttä ja uskontoa, ja joka samalla kontekstualisoi edellä esitettyä ateismin historiaa ja nykymuotoja.

### **III LÄNSIMAISET ARVOT JA NIIDEN SUHDE ATEISMIIN, HENKISYYTEEN JA USKONTOON**

Ateistinen henkisyys ja sen nykyinen julkisuus voidaan nähdä ilmiönä laajemmassa kontekstissa, osana yleisempää länsimaista elämänmuutosta, jossa ihmiset yhä useammin toteuttavat henkisyyttään irrallaan perinteisen uskonnon viitekehystä. Tarkastelenkin seuraavaksi länsimaiden maallistumista ja arvomuutosta sekä niiden suhdetta ateismiin, henkisyyteen ja uskontoon. Samalla vastaan luvussa 1.1. esittämäni työni toiseen taustakysymykseen *Miksi sekulaari henkisyys on länsimaissa yleistynyt ja millaisia ulottuvuuksia henkisyyteen liittyy?* Lisäksi muodostan luvussa 8.4. ateistista henkisyyttä koskevia malleja ja erotteluja, joita hyödynnän tutkimuksen analyysissä.

## 6 MAALLISTUMINEN, SCHWARTZIN ARVOMALLI JA ARVOJEN MUUTOS

### 6.1. Taustakonteksti: länsimaiden maallistuminen sekä individualismi

Yleisesti ottaen individualismi eli yksilökeskeisyys voimistui länsimaissa toisen maailmansodan jälkeisenä 1950–1970-lukujen ”vakaan kasvun aikana”. Tällöin esimerkiksi taloudellinen kasvu ja yksilönvapauden rajoitusten vähentyminen toivat ihmisten ulottuville runsaat valinnanmahdollisuudet, työväenluokkakin vaurastui ja koulutuksellinen sivistys laajeni. Tätä ajanjaksoa luonnehtii monissa maissa kaupungistuminen, hyvinvointivaltion rakentaminen ja tuloerojen kaventuminen. Samalla yhteisöllisyys väheni, kaikille yhteinen arvopohja ja elämäntarkastus alkoi hälvetä ja tilalle tuli yksilöllisempi, sirpaloituneempi käsitys maailmasta. ”Ihminen on oman onnensa seppä” -ajatusmalli vahvistui. Muutos oli henkisyyden kannalta suuri: valmiin, ulkoapäin tulevan elämäntarkoituksen sijaan kunkin yksilön täytyi enenevässä määrin itse löytää elämälleen merkitys. (Ks. Melin & Nikula 2003, 255–256; Geels & Wikström 2009, 393–395; Ehrenberg 2007, 89–95.)

Juuri näihin aikoihin useissa länsimaissa alkoi uskonnollisuuden murros näkyä tilastoissa: kristinuskon vaikutus alkoi vähentyä ja ateistien ja uskonnottomien määrä kasvaa (ks. luku 4.4.). Samalla ajatus sekularisaatiosta eli maallistumisesta nousi uskontososiologian hallitsevaksi viitekehyyksi. (Ks. Taira 2014a, 36–38; Markkola 2003, 51–56.) Koko keskustelua henkisyyden ja uskonnon länsimaisesta muutoksesta ei voidakaan irrottaa (uskonto)sosiologiassa vuosikymmeniä jatkuneesta sekularisaatiokeskustelusta. Koska tämä keskustelu on itsessään laaja ja monipolvinen (keskustelusta ks. esim. Taira 2014a; Markkola 2003), tuon siitä tässä esiin vain joitakin tutkimukseni kannalta olennaisimpia piirteitä.

Näkemyksiä maallistumisen suuntaan etenevästä yhteiskunnasta on esitetty jo pitkään. Esimerkiksi jo 1700-luvun alussa englantilainen Thomas Woolston ennusti kristinuskon häviämistä vuoteen 1900 mennessä. Samankaltaisia kantoja uskonnon merkityksen vähenemisestä esittivät 1800-luvulla sosiologian klassikot kuten Comte ja Marx. Silti nykykuotoinen sekularisaatiokeskustelu käynnistyi kunnolla vasta 1960-luvulla, jolloin esimerkiksi sosiologi Peter L. Berger ennusti uskonnon pirstoutumista pieniksi lahkoiksi 2000-luvulle tultaessa (Berger kumosi sittemmin itse ennusteensa). Yksinkertaistaen sekularisaatio-käsitteellä on viitattu uskonnon merkityksen yhteiskunnalliseen vähentymiseen, uskonnollisten uskomusten vähentymiseen ja uskonnollisen jäsenyyden vähentymiseen. Näiden taas on ajateltu seuraavan yhteiskunnan modernisaatiosta ja rakenteellisesta eriytymisestä sekä monimuotoistumisesta, joihin liittyvät tieteen ja tekniikan kehittyminen, teollistuminen, kaupungistuminen, yhteiskunnan tasa-arvoistuminen, koulutustason kohoaminen sekä hyvinvoinnin, vaurauden ja turvallisuuden lisääntyminen – siis varsin samoista sosiokulttuurisista tekijöistä,



jotka todennäköisesti ovat myös ateismin yleistymisen takana (ks. luku 4.5.). Oletus maallistumisen etenemisestä länsimaissa ja uskontojen merkityksen vähittäisestä hiipumisesta pysyi uskon sosialogiassa valtavirtana 1980-luvulle asti. Kuitenkin uskontojen lisääntyneen näkyvyyden – kuten islamismien, yhdysvaltalaisen kristillisen oikeiston ja uususkonnollisuuden nousun – myötä sen rinnalle on noussut vaihtoehtoisia näkökulmia. Yhden näkemyksen mukaan uskonto ei ole häviämässä, vaan se vain muuttaa muotoaan ja siirtyy yksityisemmälle tasolle yhteiskunnan individualisoituessa. Toisen vaihtoehtoisen näkökulman mukaan uskonnollisuus onkin nousussa: uskontojen tarjonta monipuolistuu jatkuvasti. (Ks. Popp-Baier 2010, 34–37; Markkola 2003, 54–56; Taira 2014a, 38–42, 46–47; Lehtonen 2014, 12–17.)

Katson kaikilla näillä edellä mainituilla näkökulmilla olevan omat vahvuutensa länsimaita tarkasteltaessa. Ensinnäkin, satojen vuosien perspektiivistä katsottuna perinteisen uskonnon (eli lähinnä kristinuskon) merkitys on länsimaissa ja etenkin Länsi- ja Pohjois-Euroopassa epäilemättä vähentynyt niin instituutioiden, uskonnollisten uskomusten kuin seremonioihin osallistumisenkin tasolla. Tässä mielessä perinteinen sekularisaatioteesi ei ole ainakaan kokonaan väärässä. Seuraankin työssäni osittain Norrisin ja Inglehartin (2004) ”päivitettyä” käsitystä sekularisaatiosta, joka pohjautuu globaaleihin maiden välisiin vertailuihin ja liittyy myös arvomuutokseen (ks. luku 6.4.) ja Maslow’n tarvehierarkiaan (ks. luku 8.3.). Yksinkertaistaen tämän käsityksen mukaan ihmisillä on tarve eksistentiaaliseen turvallisuuteen, jolla tarkoitetaan tunnetta elonjäämisen itsestään selvästä jatkuvuudesta, ja johon vaikuttavat etenkin taloudellinen vauraus ja yhteiskunnallinen tasa-arvo. Mitä vähemmän turvalliset, miellyttävät ja ennustettavat yksilön kasvuolosuhteet ovat, sen merkityksellisemmäksi uskonto mielletään. Sen sijaan pitkäaikainen eksistentiaalinen turvallisuus heikentää uskonnollisten arvojen, uskomusten ja harjoitusten merkitystä – kuten vauriissa ja tasa-arvoisissa maissa on käynyt. (Ks. Norris & Inglehart 2004, 4–6; Popp-Baier 2010, 37–39.)

Kuitenkin myös toinen näkökulma ”uskonnon muutoksesta” on tietyiltä osin uskottava. Koska länsimaista kulttuuria leimaa nykyään individualismi sekä yksilöstä lähtevät päämäärät, arvot ja elämäntavat, myös henkisyudessa korostuvat yksilön ainutlaatuisuus, henkilökohtaiset kokemukset, nykyhetki, vapaus ja ulkoisten auktoriteettien puute. Pyhyttä tai merkityksellisyyttä ei etsitä niinkään yliluonnollisen kautta, vaan oman kokemuksellisuuden kautta. Tätä muutosta on kuvattu *subjektiiviseksi käänteeksi* ja jopa henkiseksi vallankumoukseksi<sup>115</sup>, jossa vaihtoehtoisen, individualistisen henkisyuden kulttuurin katsotaan syrjäyttävän kristinuskon (Heelas et al. 2005; Heelas 2007). Myös Schnell & Keenan (2013, 101–104) puhuvat ”itse-transsendenssista” pyhyden etsinnän päämääränä perinteisen yliluonnollisen transsendenssin asemesta: uskonnollisen ja henkisen elämän keskiössä eivät ole enää niinkään uskonopilliset kysymykset tai moraaliteologiset säädökset, vaan yksilön omat, henkilökohtaisesti valitut ja merkitykselliset sitoumukset. Uskontoa harjoitetaan yhä vähemmän yhdessä ja julkisesti ja perinteisten kirkkojen merkitys vähenee. Samalla ihmisten lisääntynyt vapaus ja globaali tietoyhteiskunta mahdollistavat henkisten vaikutteiden ottamisen useista lähteistä. Geels & Wikström (2009, 18) puhuvat vastaavasti yksityistyneestä jälkimodernista uskonnollisuudesta, jolle tunnusomaista on tuonpuoleisten voimien vähäinen merkitys, eklektisyys, yksilön kokemuksen ja muutoksen painotus sekä epäinstitutionaalisuus. Frisk

---

<sup>115</sup> Toisaalta on muistettava, etteivät tällaiset henkisyuden muodot ole pelkästään nykyajan länsimaille leimallisia. Eri uskonnoissa on jo pitkään ollut erakkoilikkeiden ja mystiikan kaltaisia perinteitä, joissa korostuvat yksityinen uskonnonharjoitus ja henkilökohtaiset kokemukset. Tämänkaltaisen uskonnollisuus tai henkisyys on kuitenkin viime vuosikymmeninä länsimaissa voimistunut.

(2010) kiteyttää osuvasti kuusi tällaiseen uskonnollisuuden muutokseen liittyvää piirrettä: *siirtyminen tietystä traditiosta eklektisyyteen, dogmeista kokemuksellisuuteen, yhteisöllisyydestä henkilökohtaiseen, hierarkkisuudesta tasa-arvoisuuteen, teologisuudesta ihmisyyteen ja tuonpuoleisuudesta tämänpuoleisuuteen*. (Ks. Heelas 2007, 1; Sohlberg 2014; Rautaniemi 2010, 19–22; Lehtonen 2014, 11, 15; Popp-Baier 2010, 59–61; Frisk 2010; Mahlamäki 2015, 25.) Friskin kuvailema uskonnollisuuden muutos vastaa pääosin sitä, mitä itse tarkoitetaan siirtymisellä perinteisestä monoteistisestä uskonnosta henkisyuden suuntaan.

Edellinenkin näkökulma antaa silti vain yhden perspektiivin kokonaiskuvaan. Myös kolmas näkökulma ”uskontojen noususta” on uskottava siinä mielessä, että länsimainen henkisuuskonnollinen kenttä on pluralisoitunut, kaupallistunut ja kasvanut. Esiin nousee jatkuvasti paitsi uusia uskonnollisia liikkeitä myös sekulaareja henkisiä liikkeitä, joissa painotus voi olla esimerkiksi joogassa tai meditaatiossa. Samaan aikaan osa ihmisistä edelleen käsittelee henkisiä ja eksistentiaalisia kysymyksiä *myös* perinteisten uskontoinstituutioiden kautta – rukoukseen, kuuluu kirkkoihin, uskoo ylikuonnolliseen – vaikkei ehkä uskokaan Jumalaan tai muihin oppeihin niin kuin kirkko opettaa. Samalla perinteiset uskonnolliset instituutiot voivat itsekkin muuttua epädogmaattisemmiksi ja ”tämänpuoleisemmiksi”. Puolustan lisäksi tähän näkökulmaan liittyvää ajatusta siitä, että ihmisolento sisältää jo lähtökohtaisesti puolia, joita voidaan pitää ”henkinä”. (Ks. Popp-Baier 2010, 59–61; King 2008, 14–15, 19–21.)

On olennaista huomioida vielä eräs henkisyuden tutkimusta koskeva näkökulma: jotkut sekulaarit länsimaalaiset voivat pitää henkisyys (spirituality) -termiäkin luotaantyöntävänä. Esimerkiksi Bahan (2015) on tutkinut kanadalaisten ja yhdysvaltalaisien nuorten aikuisten henkisyyttä ja uskonnollisuutta. Näissä maissa uskonnottomien määrä on jatkuvasti kasvanut – muun muassa Kanadassa oli uskonnottomia ennen vuotta 1971 alle 1 %, vuonna 1991 noin 12 % ja vuonna 2011 jo noin 24 % – ja nykyään kyselytutkimuksissa yhä useammat vastaavat ”olen henkinen, mutten uskonnollinen”. Bahanin mukaan silti tämänkin kategorian ulkopuolelle – ja siten helposti henkisyuden tutkijoiden huomaamattomiin – jää paljon ihmisiä. He eivät kysyttäessä samaistu uskontoon, mutta eivät myöskään ”olen henkinen, mutten uskonnollinen” -kategoriaan, koska he kokevat henkisyuden (spirituality) käsitteen liittyvän uskontoon (religion) – johon taas liitetään vieraannuttaviksi koetut opit, instituutiot, rituaalit, perinteet ja jumalausko. Silti he kokemuksen tasolla voivat edustaa sitä, mistä tutkijat puhuvat ”henkisyutenä”. Bahan pitääkin tärkeänä tällaisten henkisyuden edustajien tunnistamista, joita löytyy etenkin nuorten aikuisten piiristä. He ovat omaksuneet 1960-luvun new age -sukupolven vanhemmiltaan pluralistisuutta, inklusiivisuutta, yhdenmukaisuutta ja yksilönvapautta korostavia arvoja, jotka 1960-luvulla haastoivat kristinuskoa. Sopiva nimitys tällaiselle implisiittiselle henkisyydelle olisi Bahanin mielestä ”sekulaari henkisyys”. Siihen voi liittyä esimerkiksi transsendenssiin suuntautuminen, ykseyden kokemukset tai pyrkimys ystävällisyyteen kaikkia kohtaan. Tällaisen uskonnottoman henkisyuden tavoittaminen tutkimuksissa kuitenkin edellyttää sitä, ettei kyselyissä käytetä sanaa ”henkinen”, vaan tulisi kehittää jonkinlainen henkisyuden piirteiden luokittelu, ja kysyä sitten tutkittavilta mielipidettä näistä luokista. Bahan siis katsoo, että koska yksilöllinen kokemus henkisyudesta ja uskonnollisuudesta on muuttumassa, myös niiden tapojen, joilla uskonnosta irtaantuvaa henkisyttä tutkitaan, täytyy muuttua. (Ks. Bahan 2015, 63–74.)

Osallistun tutkimuksellani edellä mainittuihin uskontotieteellisesti ajankohtaisiin keskusteluihin henkisyuden ja uskonnon suhteesta. Seuraavaksi syvennyn tarkastelemaan Schwartzin arvoteoriaa ja arvomallia, jotka antavat avaimia paitsi maallistumisen ymmärtämiseen myös työvälineen arvojen yksityiskohtaisempaan käsittelyyn.

## 6.2. Arvojen luonne Schwartzin arvoteoriassa

Arvot ovat tutkimuksessani olennaisessa osassa kahdella tavalla. Ensinnäkin, arvoteoriat ja näkemykset arvojen muutoksesta toimivat teoreettisena viitekehysenä maallistumisen ja sekulaarin henkisyyden ymmärtämiseen. Toiseksi, arvot toimivat työssäni analyysivälineenä: sijoitan aineistostani esiin tulevat argumentit, käsitykset, ilmaukset ja asenteet (argumentaatioanalyysi, retorinen analyysi, asenneanalyysi) osaksi sosiaalipsykologi Shalom H. Schwartzin arvoteoriaa ja siihen kuuluvaa perusarvojen mallia, joka on 2000-luvulla noussut arvotutkimuksen valtavirraksi. Schwartzin itsensä (1992; 2005; 2006; 2011; 2012; Schwartz et al. 2012) ohella tätä arvomallia ovat Suomessa käyttäneet esimerkiksi sosiaalipsykologit Klaus Helkama (2009; 2015) ja Esa Pohjanheimo (2005) sekä uskontotieteilijä Mika T. Lassander (2014). Luvussa esittämäni käsitys arvoista pohjautuu myös heidän työhönsä.

Työni seuraa osittain Lassanderin tutkimuksen *Post-Materialist Religion* (2014) asetelmaa. Lassander tarkastelee kristittyjen, uskonnottomien ja pakanoiden itse-identifioitumisen ja arvojen yhteyttä pohjaten analyysinsä Schwartzin arvoteorialle. Asetan Lassanderin tavoin Schwartzin arvoteorian kautta työni osaksi laajempaa länsimaisen arvomuutoksen viitekehystä. Viimeisten vuosisatojen aikana eri kulttuurien väliset yhteydet ovat yleistyneet merkittävästi. Samaan aikaan länsimaissa valta on vaihtunut uskonnollisilta ja perinteisiltä auktoriteeteilta enemmän poliittisille ja taloudellisille toimijoille. Viime vuosikymmeninä kiihtynyt globalisaatio on haastanut ajatuksen kulttuurisesti homogeenisistä valtioista eivätkä uskonnot enää toimi kaikille yhteisten arvojen varastona. Monikulttuurisissa yhteiskunnissa arvojen yhdenmukaisuus hälvenee ja syntyy arvopluralistinen tilanne, jossa perinteisen uskonnon on vaikea ylläpitää dominanssiaan. Uskonnon merkityksen vähentyessä sen edustajat voivat reagoida arvomuutokseen alkamalla tulkita oppia vähemmän kirjaimellisesti ja muuttuneen arvoilmapiiirin mukaisesti. Toisaalta reagointia voi tapahtua myös toiseen suuntaan, jolloin oman uskonnon oppiin tarraudutaan yhä fundamentaalisemmin. (Ks. Lassander 2014, 2–3; myös Lehtonen 2014, 12–17; Lee 2015, 1–4; Geels & Wikström 2009, 395.)

Lassander katsoo, että ihmisten tekemiä itsemäärittelyjä, luokitteluja, valintoja ja toimintoja motivoivat viime kädessä heidän perusarvonsa. Nimenomaan arvot tuovat sisältöä uskonnollisiin ja sekulaareihin maailmankuviin. Lassander käyttää nykypäivän pakanuutta esimerkkinä kuvatakseen jälkiteollisen maailman arvojen ja maailmankuvien muutosta. (Lassander 2014, xiii–xxi, 4.) Seuraan näissäkin näkemyksessä Lassanderia, mutta pakanoiden sijaan tutkin ateisteja, ja Lassanderin itsetuotetun (myös kvantitatiivisen) aineiston sijaan käytän aineistona valmiita, tutkittavien itse tuottamia tekstejä.

Osittain pohjautuen Lassanderin (2014), Geissbühlerin (2002), Fariaksen & Lalljeen (2008) sekä Hirsh et al. (2013) arvotutkimuksiin (ks. luku 7.3.) koko työtäni suuntaava laajempi näkökulma on seuraava. Länsimaissa tapahtunut arvomuutos yksilökeskeisyyden suuntaan osaltaan selittää yhtä aikaa kahta asiaa: a) miksi ateismin ja uskonnottomuuden määrä on kasvanut sekä b) miksi ihmisten tavat toteuttaa henkisyytään ovat alkaneet suuntautua perinteisestä uskonnosta (kristinuskosta) sen ulkopuolelle.

Arvoja on monenlaisia ja ne ovat kaikki inhimillisesti katsoen ymmärrettäviä. Arvoista käytävä keskustelu on kuitenkin voimakkaasti latautunutta ja erimielisyydet arvoista vaikuttavat perustavanlaatuisilta. Keskeinen klassinen arvoero on perinteitä tukeva konservatiivisuus vs. uudistusmielinen muutosavoimuus, joka heijastuu ja on kärjistynyt muun muassa nykypolitiikassa. Arvot ovatkin olleet pitkään tutkimuskohteena sosiologiassa ja sen lähitieteissä, joissa arvoilla on selitetty ihmisten asenteita ja käytöstä. Esimerkiksi uskontotieteen

klassikot Durkheim (*Le Suicide*, 1897) ja Weber (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905) käsittelivät arvoja pyrkiessään selittämään persoonallisia ja sosiaalisia tekijöitä ja niiden muutoksia. Schwartzin arvoteorian mukaan ihmisellä on tiettyjä perusarvoja, jotka ovat universaaleja, mutta joiden järjestys ja hierarkia vaihtelevat yksilöstä, yhteisöstä ja ajasta riippuen. Perusarvojen universaalisuus johtuu siitä, että ihmiset universaalisti kokevat samankaltaisia tarpeita, joiden pohjalle arvot rakentuvat. Nämä tarpeet ovat: 1) Biologiset tarpeet. Kaikki ihmiset kaipaavat esimerkiksi ainakin jossain määrin haasteita, vaihtelua ja aistinautintoja. 2) Sosiaaliseen vuorovaikutukseen liittyvät tarpeet. Tätä ilmentävät esimerkiksi läheisten hyvinvoinnista sekä tasa-arvosta ja ympäristöstä huolehtiminen. 3) Ryhmän säilyttämiseen ja hyvinvointiin liittyvät tarpeet, kuten pyrkimys mukautua toisiin ihmisiin. (Ks. Helkama 2009, 36–39; 2015, 9–11; Schwartz 2012, 3–4.)

Schwartzin mukaan arvoilla on kuusi yleistä ominaisuutta: 1) Arvot ovat uskomuksia, jotka ovat emotionaalisesti latautuneita ja liittyvät toimintaan. Esimerkiksi jos tietyn ihmiselle tärkeän arvon toteuttaminen estetään, hän voi joutua epätoivon valtaan, kun taas mahdollisuus itselle tärkeän arvon toteuttamiseen tekee ihmisen onnellisemmaksi. 2) Arvot viittaavat haluttuihin päämääriin, jotka motivoivat toimintaan. Esimerkiksi jos oikeudenmukaisuus on ihmiselle tärkeä arvo, hän on motivoitunut toteuttamaan sitä. 3) Arvot ylittävät tietyn tilanteen tai toiminnan rajat. Ihminen toteuttaa itselleen tärkeitä arvoja yleisesti ottaen kaikkialla – tämä erottaa arvot esimerkiksi normeista ja asenteista, jotka ovat enemmän tilannekohtaisia. 4) Arvot toimivat kriteerien määrittäjinä – esimerkiksi ihminen arvioi asioita hyväksi tai pahaksi arvojensa pohjalta. Nämä arvot eivät välttämättä ole tiedostettuja, mutta ne tulevat esiin ihmisen toiminnan ja arvojen joutuessa keskenään konfliktiin. 5) Arvot järjestäytyvät hierarkkisesti suhteessa toisiinsa. Tämä arvojen hierarkkisuus määrittää yksilön persoonaa riippuen esimerkiksi siitä, pitääkö hän tärkeämpänä uutuutta vai perinnettä. Tämäkin tekijä erottaa arvot normeista ja asenteista. 6) Useiden arvojen keskinäinen merkitys ohjaa toimintaa. Minkä tahansa asenteen tai käytöksen takana on monesti useampi kuin yksi arvo – esimerkiksi ihmisen kirkossakäynti saattaa ilmaista sekä perinteen että yhdenmukaisuuden olevan hänelle tärkeitä arvoja. (Schwartz 2012, 3–4.)

Arvojen katsotaan Schwartzin arvoteoriassa siis ohjaavan ihmisen arviointia ja toimintaa. Jos ihmiselle ovat tärkeitä esimerkiksi valta-arvot, hän on taipuvainen pyrkimään asemaan, jossa hän voi määrätä toisia ihmisiä. Jos taas universalismiarvot ovat keskeisiä, hän pyrkii esimerkiksi ympäristöystävällisyyteen.<sup>116</sup> Arvot voidaan myös tältä pohjalta asettaa toisiinsa nähden tärkeysjärjestykseen. On huomattava, että arvot ja asenteet ovat käsitteinä lähellä toisiaan ja ne esiintyvätkin usein yhdessä: molemmat ohjaavat elämän yleisiä periaatteita ja esimerkiksi sitä, millaisena yksilö haluaa itselleen ja muille esittäytyä tai millaisiin ryhmiin hän haluaa kuulua ja identifioitua. Niiden keskeinen ero on se, että arvoilla viitataan yleisiin toimintaa ohjaaviin käsityksiin ja periaatteisiin, kun taas asenteilla on aina jokin selkeä kohde. (Schwartz 2012, 16–17; Pohjanheimo 2005, 239–240; Helkama 2009, 32–36, 44–48.)

### 6.3. Schwartzin arvomalli

Schwartzin sovelletuin arvomalli (1992) sisältää 10 perusarvoa, jotka voidaan tunnistaa kaikissa yhteiskunnissa eli ne ovat yleismaailmallisia. Schwartz on 2010-luvulla täsmentänyt

---

<sup>116</sup> Kuitenkin Helkama (2009, 32–33, 44–48) muistuttaa, että ihmisen käytös voi olla paitsi arvoista johtuvaa myös esimerkiksi normeista johtuvaa eli normiohjautunutta.



- *Valta* (eng. power) – esimerkiksi sosiaalinen status ja arvovalta, yhteiskunnallinen valta, autoritaarisuus, varakkuus. Kuvastaa yksilön tarvetta dominoida ja kontrolloida. Valta-arvo jakaantuu Schwartzin (2012) arvomallissa kahteen osaan:
  - Resurssit – valta materiaaalisten ja sosiaalisten resurssien hallinnan kautta. Esimerkiksi varakkuus on yksilölle tärkeää.
  - Hallinta – valta toisten ihmisten kontrolloinnin kautta. Esimerkiksi yksilö haluaa toisten tekevän niin kuin hän sanoo.
- *Suoriutuminen* (eng. achievement) – esimerkiksi henkilökohtainen menestys, normatiivinen pätevyys, kunnianhimo, vaikutusvalta, kyvykkyys, älykkyys, itsekunnioitus, sosiaalinen arvostus. Kuvastaa yksilön selviytymiselle tärkeitä resursseja, jotka voivat auttaa myös ryhmää tai instituutiota saavuttamaan tavoitteensa.
- *Mielihyvä* (eng. hedonism) – esimerkiksi elämästä nauttiminen, itsensä hemmottelu, aistillinen tyydytys. Pohjautuu organismin tarpeeseen tyydyttyä ja saada nautintoa.
- *Virikkeisyys* (eng. stimulation) – esimerkiksi jännittävä ja vaihteleva elämä, uutuus, omien tavoitteiden valitseminen, monipuolisuus, uskaliaisuus, haastavuus. Pohjautuu organismin muutoksen ja virikkeisyyden tarpeeseen, jotta saavutettaisiin optimaalinen ja positiivinen aktiivisuustaso.
- *Itseohjautuvuus* (eng. self-direction) – esimerkiksi luovuus, riippumattomuus, vapaus, uteliaisuus, tutkiminen, itsenäinen ajattelu ja toiminta, itsekunnioitus, yksityisyys. Pohjautuu yksilön tarpeeseen ohjata ja hallita itseään. Itseohjautuvuus-arvo jakaantuu kahteen osaan:
  - Toiminnan vapaus – vapaus päättää itsenäisesti omista teoistaan, päämääristään ja tarkoituksistaan ja toteuttaa niitä kykyjensä mukaisesti.
  - Ajattelun vapaus – vapaus kehittää ja käyttää omia mielipiteitä, kykyjä, mielikuvitusta sekä olla utelias ja kiinnostunut monipuolisesti asioista.
- *Universalismi* (eng. universalism) – esimerkiksi ymmärrys, kunnioitus, suvaitsevaisuus, kaikkien hyvinvointi, laajakatseisuus, ympäristöajattelu, kauneus, sisäinen sopusointu, viisaus, henkinen elämä. Toisin kuin hyvántahtoisuus (ks. seuraava arvo), universalismi suuntautuu sisäryhmäläisten lisäksi ulkoryhmäläisiin. Arvo perustuu yleiseen yksilöiden ja ryhmien tarpeeseen selviytyä ja jakaantuu kolmeen osaan:
  - Suvaitsevaisuus – itsestä poikkeavien ihmisten hyväksyminen ja halu ymmärtää heitä, ennakkoluulottomuus ja kypsä ymmärrys.
  - Luonnonsuojelu – luonnon ja ympäristön arvostaminen ja suojeleminen, moninaisuuden varjelu, ykseys luonnon kanssa, maailman kauneuden arvostus.
  - Suojelu laajassa yhteiskunnallisessa mielessä – esimerkiksi sitoutuminen edistää tasa-arvoa, oikeudenmukaisuutta, maailmanrauhaa ja harmoniaa, yhteiskunnan heikoista ja haavoittuvista jäsenistä huolehtiminen.
- *Hyvántahtoisuus* (eng. benevolence) – esimerkiksi avuliaisuus, uskollisuus, rehellisyys, anteeksianto, vastuullisuus, lojaalisuus, kypsä rakkaus, elämän mielekkyys, tosiystävyyttä. Edustaa pyrkimystä edistää läheisten (sisäryhmän) hyvinvointia sekä kitkatonta ryhmäyhteistyötä. Perustuu ihmisen tarpeeseen kuulua tai kytkeytyä perheeseen tai muuhun ydinryhmään. Hyvántahtoisuus-arvo jaetaan vielä kahteen osaan:
  - Huolehtiminen – sisäryhmän jäsenten hyvinvoinnille omistautuminen, läheisten auttaminen.
  - Luotettavuus – sisäryhmässä luotettavana jäsenenä oleminen. Esimerkiksi on tärkeää olla toisille luotettava ystävä.

- *Nöyryys* (eng. humility) – kuvastaa oman itsensä vähäpätöisyyden ymmärtämistä laajemmassa kontekstissa tai alistumista laajemmalle yhteiskunnalliselle kontekstille.
- *Yhdenmukaisuus* (eng. conformity) – esimerkiksi tottelevaisuus, vanhempien kunnioitus, kohteliaisuus, itsekuri, lojaalisuus, vastuullisuus. Pohjautuu tarpeeseen hillitä ja estää sellaisia yksilön taipumuksia, jotka saattavat häiritä tai heikentää ryhmätöimintää. Yhdenmukaisuus-arvo jaetaan vielä kahteen osaan:
  - Ihmistenvälinen – esimerkiksi käyttäytyminen siten, ettei aiheuta muissa paheksuntaa, kohteliaisuus, vanhempien kunnioitus.
  - Säännöille alistuminen – esimerkiksi lakien noudattaminen, itsekuri, tottelevaisuus.
- *Perinne* (eng. tradition) – esimerkiksi uskossa pitäytyminen, hengellinen elämä, kulttuurin perinnetapojen kunnioitus ja arvostus sekä maltillisuus. Pohjautuu ihmisryhmien tarpeeseen luoda käytänteitä, symboleja ja uskomuksia, jotka edustavat heidän kokemustaan elämästä, ja jotka sanktioidaan ryhmän perinteiksi symboloimaan ryhmän solidaarisuutta ja ainutlaatuista arvoa. Kuvastuu usein uskontojen rituaaleissa ja uskomuksissa. Perinne ja yhdenmukaisuus ovat toisilleen hyvin läheisiä arvoja.<sup>118</sup>
- *Turvallisuus* (eng. security) – esimerkiksi yksilön, perheen, yhteisön ja kansan turvallisuus, harmonia ja jatkuvuus, yhteiskunnan järjestyneisyys, yhteenkuuluvuuden tunne, palvelusten vastavuoroisuus, terveys, puhtaus. Pohjautuu yksilön ja yhteisön perustarpeeseen säilyttää olemassaolonsa. Turvallisuusarvo jaetaan vielä kahteen osaan:
  - Yhteisöllinen – laajemman yhteisön turvallisuus ja vakaus. Esimerkiksi valtion turvallisuus, yhteisön säännöt ja pysyvyys.
  - Henkilökohtainen – oman ja välittömän lähiympäristön turvallisuus. Esimerkiksi terveys, puhtaus, uhkien välttely, tunne välittämisestä.
- *Kunnia* (eng. face) – oman kunnian ja julkisen kuvan ylläpitämisellä saavutettu valta ja turvallisuus, julkisen nöyryytyksen välttäminen.

Arvon tietty paikka kehikossa ei ole sattumaa, vaan yksittäinen arvo on motivaatiotekijöiltään yhteydessä sitä lähellä oleviin arvoihin. Sama kääntäen: mitä kauempana arvot kehikossa ovat toisistaan, sitä vastakkaisempia arvot ovat. Esimerkiksi hyväntahtoisuus ja universalismi ovat toisilleen läheisiä ja motivaatioiltaan yhteensopivia arvoja, koska molemmat liittyvät toisista huolehtimiseen, ja jos kannattaa niistä toista, kannattaa yleensä myös toista. Samoin valta ja suoriutumisen ovat toisilleen läheisiä arvoja, mutta hyväntahtoisuuteen ja universalismiin nähden vastakkaisia, koska henkilökohtaisen menestyksen tavoitteluun yleensä liittyy sosiaalista asemaa ja valtaa vahvistavia toimintoja, jotka ovat vain vähän yhteydessä toisten auttamiseen. Perinne taas on arvona lähellä yhdenmukaisuutta, koska molemmat motivoivat ulkopuolisille odotuksille alistavia toimintoja ja ovat vastakkaisia muutosta korostaviin itseohjautuvuuteen ja virikkeisyyteen nähden. Itseohjautuvuutta tärkeänä pitävät kannattavat usein myös universalismia, koska molemmissa on tärkeää moninaisuuden sietokyky.<sup>119</sup> On

<sup>118</sup> Yhdenmukaisuus ja perinne on joissain vanhoissa Schwartzin arvomalleissa kuvattakin samaksi arvoksi, perinne-yhdenmukaisuudeksi (ks. esim. Schwartz 1992, 45, Schwartz 2005, 222–223).

<sup>119</sup> Täsmällisemmin arvojen yhteydet toisiinsa määritellään (Schwartzin 10 arvon mallissa) seuraavasti: Valtaa ja suoriutumista yhdistää yhteisöllinen ylemmyys ja kunnioitus. Suoriutumista ja mielihyvää yhdistää itsekseen tyydytyksen hakeminen. Mielihyvää ja virikkeisyyttä yhdistää halu miellyttäviin aistimuksiin. Virikkeisyyttä ja itseohjautuvuutta yhdistää kiinnostus uutuuteen sekä halu määrätä itse asioista. Itseohjautuvuutta ja universalismia yhdistää luottamus omaan arvostelukykyyn sekä olemassaolon moninaisuuden arvostaminen. Universalismia ja hyväntahtoisuutta yhdistää toisten tukeminen

olennaista huomioida, että vaikka Schwartzin mallia käytetäänkin nykyään paljon arvotutkimuksissa, se on mallina melko karkea ja arvotyypit ovat vain tilastollisia yleistyksiä. Lisäksi mallin ulkopuolelle jää useita monien mielestä keskeisiäkin arvoja, kuten työ. Ylipäänsäkin arvotutkimus on väistämättä aina yksinkertaistamista, ja sen käyttökelpoisuus riippuu siitä, mihin sitä käytetään. (Ks. Schwartz 2012, 8–11; Helkama 2015, 91–93, 97, 105.)

Kaavion toinen osa (punainen väri) jakaa arvot kahteen vastakkaiseen arvo-olottuvuuteen: itsensä ylittämiseen vs. itsensä korostamiseen sekä muutosavoimuuteen vs. säilyttämiseen. Itsensä ylittävillä arvoilla viitataan toisten hyvinvoinnista ja intresseistä huolehtimiseen ja altruistisiin arvoihin (erityisesti universalismi ja hyväntahtoisuus). Itseään korostavilla arvoilla taas viitataan omien etujen ajamiseen, kunnianhimoon, menestymiseen ja toisten dominoimiseen (erityisesti valta ja suoriutuminen). Muutosavoimuus viittaa haasteiden ja omaehtoisen toiminnan arvostamiseen sekä avoimuuteen uusia ideoita, toimintoja ja kokemuksia kohtaan (erityisesti itseohjautuvuus ja virikkeisyys).<sup>120</sup> Säilyttäminen taas viittaa pysyvyyden, järjestyksen ja vakauden arvostamiseen sekä konservatiiviseen perinteiden kunnioittamiseen (erityisesti yhdenmukaisuus, perinteet ja turvallisuus). (Ks. Schwartz 2012, 8; Schwartz et al. 2012, 668–669; Helkama 2015, 91–93, 97.) Työni kannalta keskeinen vastakohtapari on muutosavoimuus vs. säilyttäminen, koska hypoteesini mukaan (ks. luku 7.3.) muutosavoimuus on olennaisempaa sekulaarissa ja ateistisessä henkisyudessa, kun taas säilyttäminen on keskeisempää uskonnollisessa hengellisyydessä.

Kaavion kolmas osa (vihreä väri) kuvaa arvojen suhdetta yksilöön ja yhteisöön. Tietyt arvot kohdistuvat yksilöön tai edistävät yksilön päämääriä: henkilökohtainen turvallisuus, kunnia, valta, suoriutuminen, mielihyvä, virikkeisyys ja itseohjautuvuus. Toiset arvot kohdistuvat yhteisöön ja edistävät yhteisön päämääriä ja instituutioita tai ohjaavat muiden kohtaamista: yhteisöllinen turvallisuus, yhdenmukaisuus, perinteet, nöyryys, hyväntahtoisuus ja universalismi. (Schwartz 2012, 13–14; Schwartz et al. 2012, 668.)

Kaavion neljäs osa (sininen väri) osoittaa Schwartzin näkemyksen arvojen motivaatioperustoista. Kaaviossa noin keskivälin alapuolella olevat arvot ovat suojelevia: ne palvelevat itsesuojelua ja välttämään huolia ja ahdistusta, joita epävarma sosiaalinen ja fyysinen maailma aiheuttavat. Ihmiset saattavat esimerkiksi pyrkiä välttämään konflikteja ja säilyttämään nykyisen järjestyksen (yhdenmukaisuus, perinteet, turvallisuus) tai aktiivisesti kontrolloimaan uhkatekijöitä (valta). Kaaviossa noin keskivälin yläpuolella olevat arvot – mielihyvä, virikkeisyys, itsenäisyys, universalismi, hyväntahtoisuus ja nöyryys – edustavat huolista ja ahdistuksesta vapaita motivaatiotekijöitä ja ne keskittyvät kasvuun ja itsensä laajentamiseen. (Schwartz 2012, 14; Schwartz et al. 2012, 668.)

---

ja itsekkyuden ylittäminen. Hyväntahtoisuutta yhdistää yhdenmukaisuuteen normatiivinen käyttäytyminen. Samoin hyväntahtoisuus yhdistyy myös perinteisiin, koska molemmissa omistaudutaan omalle ryhmälle. Yhdenmukaisuus, perinteet ja turvallisuus ovat kaikki toisilleen läheisiä arvoja. Yhdenmukaisuutta ja perinteitä yhdistävät yksilön alistuminen yhteisön säädoksiin ja odotuksiin. Perinteitä ja turvallisuutta yhdistävät elämälle turvaa antavien yhteiskunnallisten järjestelyjen varjeleminen. Yhdenmukaisuutta ja turvallisuutta yhdistävät järjestyksen suojeleminen ja sopusointuisten suhteiden edistäminen. Turvallisuutta ja valtaa yhdistävät uhkien välttäminen pyrkimyksellä ohjata ihmisuhteita ja resursseja. (Schwartz 2012, 9–10; Schwartz et al. 2012, 669–670, 678.)

<sup>120</sup> Mielihyvä on yksittäisenä arvona rajatapaus näiden vastakkaisten arvo-olottuvuuksien välillä, koska se sisältää arvoja sekä muutosavoimuuden että itsekorostamisen alueelta. Nöyryyskin on rajatapaus, koska se voi sisältää piirteitä sekä itsensä ylittämisen alueelta (oman vähäpätöisyyden ymmärtäminen) että säilyttämisen alueelta (alistuminen laajemmalle yhteiskunnalliselle kontekstille). Myös kunnia asettuu arvona sekä itsensä korostamisen että säilyttämisen alueelle. (Ks. Schwartz 2012, 8; Schwartz et al. 2012, 668–669.)



Oletus Schwartzin teorian ja arvomallin universaalista pätevydestä on saanut vahvistusta useissa eri tutkimuksissa, joissa on tarkasteltu eri kansallisuuksia, etnisiä ryhmiä, kulttuureja, sukupuolia, uskontoja, ikäryhmiä ja ammattikuntia. Näissä tutkimuksissa voidaan tunnistaa mallin keskeiset ääripäät ja lähes kaikki perusarvot ovat näyttäytyneet itsenäisesti edustettuina. Myös arvojen keskinäiset suhteet asettuvat samankaltaisiksi kaikissa tutkituissa yhteiskunnissa, mikä tukee arvomallin ylikulttuurisuutta. Ihmisten arvojen universaalisuus tulee Schwartzin mukaan ilmi esimerkiksi siinä, että miltei kaikki ihmiset kunnioittavat moraalisuutta ja lähimmäisten hyvinvointiin tähtääviä arvoja – kuten avuliaisuutta, anteeksiantoa, oikeudenmukaisuutta ja rauhaa. Tämä ylikulttuurinen arvojen samankaltaisuus juontaa todennäköisesti ihmislajin yhteisestä biologiasta sekä tiettyjen arvojen kyvystä ylläpitää yhteisöllisyyttä: yhteisöissä hyljeksitään asenteita, jotka ovat yhteisön sujuvaa toimintaa vastaan. Arvojen keskeinen yhteisöllinen tehtävä on sekä motivoida että kontrolloida ryhmän jäsenten käyttäytymistä. Näin arvot toimivat yksilöissä sisäistettyinä periaatteina, jolloin ryhmän ei tarvitse jatkuvasti kontrolloida yksilöä hänen tehdessään sen itse. Erimielisyys arvoista syntyy vasta tilanteessa, jossa pitää määritellä kuinka laaja moraalinen universumi on – esimerkiksi ketä autetaan, kenelle annetaan anteeksi, pätevätkö moraaliset arvot myös toisen uskonnon tai etnisen ryhmän edustajiin, köyhiin, ulkopuolisiin ja niin edelleen. (Ks. Schwartz 2012, 12–15; Schwartz 2005, 216.)

#### **6.4. Arvojen muutos ja muutokseen vaikuttavia tekijöitä**

Arvot ovat yleisesti ottaen suhteellisen pysyviä: sekä yksilö- että ryhmätasolla suuret ja nopeat arvomuutokset ovat harvinaisia, vaikkakaan eivät mahdottomia. Arvot voivat kuitenkin muuttua vähitellen, jolloin voidaan puhua arvopainotusten siirtymistä alueelta toiselle. Näin ajan myötä koko yhteiskunnassa voi tapahtua merkittäviäkin arvomuutoksia.<sup>121</sup> Tällaisissa arvomuutoksissa ei yleensä ole kyse vain yhden tietyn arvon muutoksesta, koska minkä tahansa arvon muutos vaikuttaa myös muihin arvoihin. Esimerkiksi jos universalismiarvo muuttuu tärkeämmäksi, myös sitä lähimpinä olevat arvot eli hyväntahtoisuus ja itseohjautuvuus vahvistuvat. Samalla vastakkaiset arvot heikkenevät – universalismin ollessa kyseessä siis turvallisuus, kunnia, suoriutuminen ja valta. Näin ollen vaikkapa universalismin ja turvallisuuden samanaikainen vahvistuminen samassa yksilössä tai yhteisössä ei Schwartzin mallin logiikan mukaan ole mahdollista, koska nämä arvot sijaitsevat mallissa kaukana toisistaan. Käytännön tasolla arvojen sidokset ja vahvistumisen mekanismit eivät kuitenkaan ole näin yksinkertaisia, koska arvoihin voi vaikuttaa useita erisuuntaisia voimia yhtä aikaa. Esimerkiksi vaikka opiskelu yliopistossa vahvistaisi yksilön universalismiarvoa, samaan aikaan ulkoisen uhan – kuten terrorismin – läsnäolo voi vahvistaa myös saman yksilön turvallisuusarvoa. (Pohjanheimo 2005, 245; Helkama 2015, 212.)

Arvoihin ja arvojen muutokseen vaikuttaa siten samanaikaisesti monia erilaisia tekijöitä, jotka jaan tässä holistisen hypoteesin mallia seuraten (ks. luku 3) yksinkertaistamisen vuoksi

---

<sup>121</sup> Arvojen muutosta voidaan tarkemmin analysoida luokittelemalla erilaisia arvomuutostyyppejä. Yksi arvomuutostyyppi on jonkin täysin uuden arvon omaksuminen tai vanhan arvon hylkääminen – esimerkiksi uskonnollisen ”kääntymyksen” johdosta. Toinen arvomuutostyyppi on arvon levinneisyyden muuttuminen – esimerkiksi ympäristöarvoista, joita ajoivat aluksi lähinnä aktivistiryhmät – on nopeasti tullut länsimaissa yleisesti hyväksytyjä. Kolmas arvomuutostyyppi on arvojärjestyksen muutos, joka on tavallisin arvokyselyjen kautta ilmenevä muutos. Sillä tarkoitetaan jonkin arvon nousemista tai laskemista suhteessa muihin arvoihin. (Pohjanheimo 2005, 243–244.)

kolmeen – biologiaan, persoonallisuuteen ja ympäristöön/yhteiskuntaan. Nämä kaikki kolme tekijää liittyvät vankasti toisiinsa. Ensinnäkin arvoihin vaikuttavat biologiset, ihmisen evoluutiohistoriaan liittyvät tekijät. Esimerkiksi hyväntahtoisuus näyttää olevan globaalisti naisille tärkeämpi arvo kuin miehille, ja miehille taas valta on tärkeämpi arvo kuin naisille. Evoluutiopsykologisesti tätä selitetään siten, että naisten alttius arvostaa yleistä hyväntahtoisuutta ja huolehtimista on edesauttanut jälkeläisten selviytymistä. Miehet taas arvostavat enemmän valtaa, koska miehen hyvä sosiaalinen asema ja varallisuus takasivat lasten turvallisuuden ja lisäsivät viehätysvoimaa naisten silmissä. (Ks. Helkama 2015, 204–206.)

Toiseksi arvoihin vaikuttavat persoonallisuuspsykologiset tekijät. Nykytutkimuksen mukaan persoonallisuuden piirteiden yksilöllinen vaihtelu voidaan pääosin tiivistää ”viideksi suureksi” (engl. Big Five) ulottuvuudeksi. Näillä viidellä ulottuvuudella on myös yhteys Schwartzin mallin arvoihin (ks. Helkama 2009, 44–46):

1. *Sovinnollisuus* (ystävällinen vs. epäystävällinen). Sovinnollisuus on läheistä sukua Schwartzin mallin hyväntahtoisuudelle: ihmiset, jotka persoonallisuustestin mukaan ovat sovinnollisia, kannattavat yleensä hyväntahtoisuusarvoja.
2. *Avoimuus kokemuksille* (avarakatseinen vs. ahdaskatseinen). Korkea avoimuus kokemuksille liittyy Schwartzin mallin universalismiin ja itseohjautuvuuteen.
3. *Ulospäin suuntaantuneisuus* (vs. sisäänpäin kääntyneisyys). Ulospäin suuntautuneisuus liittyy Schwartzin mallissa suoriutumiseen, mielihyvään ja virikkeisyyteen.
4. *Neuroottisuus* (vs. emotionaalinen tasapainoisuus). Neuroottisuus yhdistyy Schwartzin mallissa perinnearvon kannattamiseen, ilmeisesti koska perinteet tarjoavat ahdistusta lievittävää psykologista tukea.
5. *Tunnollisuus* (vs. lupauksia rikkova). Tunnollisuus liittyy Schwartzin mallin suoriutumiseen sekä yhdenmukaisuuteen, jotka tosin ovat Schwartzin mallissa sijoitettu varsin kauas toisistaan.

Eräs keskeinen persoonallisuuteen liittyvä ja arvoihin vaikuttava tekijä on yksilön ikä. Esimerkiksi nuorille virikkeisyys, mielihyvä ja suoriutuminen ovat yleisesti ottaen tärkeitä, mutta niiden tärkeys vähenee ikääntymisen myötä ja samalla perinnearvot tulevat tärkeämmiksi. Ihmisen keskimääräinen polku Schwartzin arvomallin kartalla kulkeekin iän myötä vastapäivään: muutosavoimuudesta kohti säilyttämistä sekä itsensä korostamisesta kohti itsensä ylittämistä. Suunta on yleismaailmallinen, joten se liittyy luultavasti ihmisbiologiaan. (Helkama 2015, 9–11, 208–209; Helkama 2009, 36–39.) Tässä mielessä ihmiset vanhetessaan tulevat ”henkisemmiksi” tai ”hengellisemmiksi” (ks. myös luku 8.3.). Tätä tukevat myös tilastot: uskonnollisuus (ja teismi) on yleisintä yleensä vanhemmissa ikäryhmissä (ks. luku 1.1.).

Myös yksilön tunteenomainen kyky empatiaan on yhteydessä arvoihin. Empatialla yleisesti ottaen tarkoitetaan taipumusta reagoida toisten tunteisiin ja kykyä tuntea myötätuntoa.<sup>122</sup> Moraalin universaalisuus sekä universalismi arvona pohjautuvat viime kädessä ni-

---

<sup>122</sup> Empatia jaotellaan emotionaaliseen empatiaan ja kognitiiviseen empatiaan, joilla on osittain erilainen aivomekanistinen perusta. Emotionaalisella empatialla tarkoitetaan automaattista toisen olennon (oletettuun) tunnetilaan asettumista ja sen kokemista oman tunnetilan kautta. Tässä aivojen peilausjärjestelmällä on luultavasti olennainen rooli. Kognitiivisella empatialla tarkoitetaan yksilön kykyä muodostaa käsitys toisen mielentilasta esimerkiksi sen pohjalta, mihin toinen usko, ja ottaa sitten toisen näkökulma. Tähän ei siis välttämättä liity omaa tunnekokemusta, vaikka usein liittyykin. Myötätunto on kognitiivisen empatian eräs muoto, jonka emotionaalinen empatia voi käynnistää, mutta

menomaan ihmisen lajityypilliseen empatiakykyyn, jonka juuret ovat ihmisen evoluutiossa (ks. luku 8.2.). Empaattiset ihmiset tyyppillisesti kannattavat itsensä ylittämisen arvoja (universalismi, hyväntahtoisuus) ja vieroksuvat itsensä korostamisen arvoja (valta, suoriutuminen). Sen sijaan muutosvoimuusarvot ja säilyttämisarvot eivät näyttäisi juuri olevan yhteydessä empatiaan. Empatian vaikutusala laajenee vaurauden lisääntyessä ja laajentuessaan se voi periaatteessa sisältää kaikki olennot. (Helkama 2015, 97–100, 105, 159–166, 300.)

Kolmanneksi arvoihin ja arvomuutoksiin vaikuttavat ympäristölliset ja yhteiskunnalliset tekijät. Eri maat ja kansat eroavat toisistaan arvojen suhteen. Helkaman mukaan keskeisin yhteiskunnallinen arvoihin vaikuttava tekijä on vauraus, joka suuntaa arvomaisemaa kohti itsensä ylittämistä ja muutosvoimuutta. Esimerkiksi kun talouskasvu vähentää kilpailua resursseista ja elämä helpottuu, ihmisillä on enemmän ”varaa” hyväntahtoisuuteen ja muiden auttamiseen. Samalla mahdollisuudet itsensä hemmotteluun kasvavat, mikä lisää mielihyvä-arvon tärkeyttä. Sen sijaan yhdenmukaisuuden, perinteen ja turvallisuuden merkitys vähenee – nämä arvot taas ovat tärkeämpiä niissä maissa, joissa on niukkuutta ja puutetta asioista. Vaurauden kasvaessa myös normiohjaus vaihtuu yksilökeskeiseen arvo-ohjaukseen. Talouskasvun ja demokratian vaikutukset ovat yhdensuuntaisia: mitä vauraampi maa, sen todennäköisemmin se on demokratia, kun taas köyhissä maissa ollaan taipuvaisempia kannattamaan esimerkiksi totalitaristisia liikkeitä. Demokratia vahvistaa talouskehitystä ja tuottaa ihmisten välistä luottamusta ja vakautta, jolloin turvallisuuden tärkeys laskee, koska siitä ei ole enää puutetta. Samalla itseohjautuvuuden ja universalismin kannatus nousee. Vauraisissa ja luottavaisissa maissa myös suvaitsevaisuus ja onnellisuus lisääntyvät, kun taas turvallisuus- ja eloonjäämisarvoja kannattavissa köyhemmissä ja hierarkkisemmissä maissa tilanne on päinvastainen. (Ks. Helkama 2009, 69–70; Helkama 2015, 56–62, 81–90, 143–149.)

Edelliseen liittyen arvoja voidaan ajatella olevan karkeasti ottaen kahdenlaisia: puutearvoja ja kasvuarvoja (vrt. Schwartzin arvomallin neljäs, sininen kehä). Esimerkiksi turvallisuus on puutearvo: kun ihminen kokee ympärillään olevan uhkia, turvallisuuden merkitys hänen arvomaailmassaan voimistuu. Sen sijaan jos turvallisuus on henkilökohtaisella ja yhteiskunnallisella tasolla vakiintunut, turvallisuutta ei enää koeta kovin tärkeäksi arvoksi. Puutearvot siis vahvistuvat silloin, kun arvostetusta asiasta on puutetta. Sen sijaan kasvuarvot ovat sellaisia, että niiden vahvistuessa myös arvostus niitä kohtaan edelleen lisääntyy. Tällaisia arvoja ovat esimerkiksi itseohjautuvuus (kuten vapaus) ja universalismi (kuten tasa-arvo). (Ks. Helkama 2015, 109–110.)

Myös yhteiskunnassa vallitsevilla ideologisilla liikkeillä – kuten nationalismilla, feminisillä tai ympäristöliikkeellä – on voimakas vaikutus arvoihin. Samoin uusi tieto – yksilön ulkopuolelta tuleva sosiokulttuurinen tekijä – vaikuttaa arvoihin. Korkea koulutustaso suuntaa yksilöä kohti itseohjautuvuutta ja universalismia, ja vastaavasti nämä arvot tekevät hänestä alttiin hankkimaan uutta tietoa – eli syy-seuraus-yhteydet kulkevat molempiin suuntiin. Valittu opiskeluala paitsi vaikuttaa arvoihin myös osoittaa arvoja, koska opiskeluala ja ammatti valitaan paljolti arvojen pohjalta. Siten markkinointi- ja media-alan ihmiset arvostavat erityisesti itseohjautuvuutta ja virikkeisyyttä, kauppa- ja korkeakoululaiset suoriutumista ja valtaa, humanistit universalismia, terveydenhoitajat hyväntahtoisuutta, armeijassa työskentelevät turvallisuutta ja niin edelleen. Ryhmien eroja ei kuitenkaan pidä liioitella: kaikista arvoeroista huolimatta hyväntahtoisuus on jokaisella ryhmällä tärkein arvo. (Helkama 2009, 36–39; 2015, 9–11, 97–100, 105; Helkama 2015, 194–202, 209–212.)

---

johon liittyy myös tietoista toimintaa toisen hädän vähentämiseksi. (Helkama 2009, 143–145; Hari et al. 2015, 97–98; Geertz 2013b, 32.)

Yhteiskunnalliset muutokset ovat vaikuttaneet paitsi arvoihin myös siihen, mihin (moraali)arvot pohjaavat. Tähän liittyy Richard Shwederin et al. (1997) tyypittely kolmesta eettisestä koodistosta: 1) *Pyhyden etiikka*, jossa olennaista on puhtaus ja joka toimii erityisesti uskonnon kautta. 2) *Yhteisöllisyyden etiikka*, jossa ihminen toimii yhteisön määrittämän velvollisuuden ja yhdenmukaisten normien mukaisesti. 3) *Autonomian etiikka*, jossa ihminen on yksilö (eikä niinkään yhteisön osa), jolla on oikeuksia. Tältä pohjalta voidaan tarkastella myös länsimaisen ihmiskäsityksen, arvojen ja moraalien muuttumista laajemmasta historiallisesta perspektiivistä käsin. (Ks. Shweder et al. 1997; Helkama 2009, 98–99, 116.)

Hierarkia on ollut ihmis- ja eläinyhteisöissä luontaisesti tyypillinen organisoitumisperiaate, jota myös antiikin hierarkkiset kulttuurit ja monoteistinen uskonto – kuten kymmenen Jumalalta saatavaa käskyä – heijastelevat. Keskiajalla katolilaisen kristinuskon viralliseksi moraalikoodiksi muotoutuivat katolisen filosofin ja teologin Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) tulkinnat, joissa kristinusko ja Aristoteleen filosofia yhdistyivät. Helkaman mukaan nykyisten eurooppalaisten moraalikäsitteiden juuret ovatkin 1200-luvulla, mutta keskiajalta nykypäivään moraaliin on vaikuttanut neljä olennaista muutostrendiä. Ensinnäkin, *moraali on maallistunut* eli uskonnon ja moraalien side on vähitellen heikentynyt. Toiseksi, *moraalista on tullut yksilöllisempää* eli moraalikoodit ovat siirtyneet yhteisökeskeisyydestä kohti yksilökeskeisyyttä. Kolmanneksi, *moraalista on tullut suhteellisempää* eli ihmiset ovat tietoisempia vaihtoehtoisista moraalijärjestelmistä, jolloin omaa moraalikoodistoa on vaikeampi pitää absoluuttisena. Neljänneksi, *moraalista on tullut reflektiivisempää*, koska tietoa erilaisista moraaliperiaatteista on enemmän ja omaa moraalivalintaa voidaan tarkastella ikään kuin ulkoapäin. Kaikki nämä neljä muutostrendiä ovat itsessään suhteellisia, koska moraali ei ole täysin erkaantunut uskonnosta tai ole kokonaan yksilöllistä, suhteellista tai reflektiivistä. Muutokset ovat myös tapahtuneet vähitellen, ilman selkeää alkua tai loppua. Helkama nostaa kuitenkin esiin tiettyjä länsimaisen moraalien ja ihmiskäsityksen tärkeimpiä historiallisia käännekohtia. (Helkama 2009, 87–90, 99–101.)

Ensimmäinen käännekohta on protestanttisen uskonnon ja etiikan synty 1500-luvulla. Yleisesti ottaen moraali oli tätä ennen pyhyden etiikan kautta määrittyvää. Yksilön asema yhteiskunnassa koettiin jokseenkin pysyväksi – myös Akvinolaisen mukaan ihmisen asema yhteiskunnassa oli jumalallisesti määrätty. Moraalinormit olivat käskyjä ja kieltoja, joita katsottiin valvottavan toisaalta taivaasta ja toisaalta ihmisen valtahierarkian huipulta. Protestantismin myötä pyhyden etiikka alkoi kuitenkin murtua. Moraalin kulmakiveksi muodostui itseuri, jota ohjasi yhteisöllisyyden etiikan koodi. Alempiarvoisten oli edelleenkin kuuliaisesti toteltava ylempiarvoisia, mutta ihmisten jumalasuhte muuttui suoremaksi, yksilön ja Jumalan väliseksi. Papiston välittävä tehtävä laimeni, koska ihmisen omakohtaista Raamatun lukemista alettiin painottaa, mitä puolestaan mahdollisti kirjapainotaidon ja lukutaidon leviäminen. Maallisen ja jumalallisen vallan alueet erotettiin toisistaan ja maallisen vallan alueilla oli sallittua olla omat moraaliset normistonsa, joille voitiin esittää omat perustelunsa. Työstä tuli arvo itsessään ja se voitiin käsittää jumalalliseksi kutsumukseksi. Helkaman mukaan näissä uudistuksissa ovat sekä maallistumisen että yksilöllistymisen siemenet. Uskonnon merkitys alkoi vähentyä. (Helkama 2009, 101–107.)

Toinen käännekohta oli valistusaika, jolloin siirryttiin yhteisöllisyyden etiikasta kohti autonomian etiikkaa. Vähittäinen yleinen vaurauden kasvu synnytti painetta kohti yksilökeskeisyyttä ja tasa-arvoa. Vaikka tämä kehityskulku olikin alkanut jo aiemmin, se sai varsinaisen muotonsa vasta valistusaikana ja valtiollisen ilmaisunsa Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksessa (1776) sekä Ranskan ihmisoikeuksien julistuksessa (1789). Keskeistä näissä julistuksissa oli

ajatus yksilön vapaudesta ja luontaisista oikeuksista. Valistus ja sen innoittamat vallankumoukset muuttivat jyrkästi ihmisten ajattelutapaa, koska yhteiskunnallisia asioita ja hierarkioita ymmärrettiin nyt voitavan muuttaa radikaalistikin. Kaikkiin ihmisiin voitiin suhtautua uuden moraalikoodin mukaisesti tasa-arvoisina yksilöinä, joilla oli oikeus tavoitella omaa onneaan. Samalla uskonnon merkitys moraaliiin edelleen väheni. (Helkama 2009, 107–112.)

Kuitenkin kansallisuusaatteiden nousu ja kansallisvaltioiden synty 1800-luvulla loi yksilölle uudenlaisen sisäryhmämoraalin ja siirsi etiikkaa taas autonomisesta etiikasta yhteisöllisyyden etiikan ja yhdenmukaisuuden suuntaan. Tämä tunnepitoinen romanttinen kansallismielinen etiikka oli osittain vastareaktio valistuksen järjen korostukseen. Niinpä kansallisvaltioita synnytettiin eri puolille Eurooppaa yhtenäisen kansallisen identiteetin pohjalle, joka oli pitkälti kuviteltu. Kansallisvaltiot vuorostaan yhtenäistivät ihmisiä ja moraalialia, mutta nationalistinen moraalikoodi johti myös yhtenäisestä kulttuurista poikkeavien ulkoryhmien syrjintään ja sortamiseen. (Helkama 2009, 112–113.)

Pyhyden etiikka liittyy suurelta osin Schwartzin arvomallissa siis yhdenmukaisuuteen ja perinteeseen eli laajemmassa kontekstissa säilyttämiseen ja yhteisöllisyyteen. Samoin yhteisöllisyyden etiikka liittyy yhdenmukaisuuteen ja turvallisuuteen eli myös säilyttämiseen, yhteisöllisyyteen sekä itsesuojeluun. Sen sijaan autonominen etiikka liittyy ennen kaikkea itseohjautuvuuteen (kuten vapauteen) ja universalismiin (kuten tasa-arvoon) eli laajemmassa kontekstissa muutosavoimuuteen ja itsensä ylittämiseen. On olennaista huomata, että nykyajan länsimaissa vallitsevat yhtä aikaa niin pyhyden, yhteisöllisyyden (ja isänmaallisuuden) kuin autonomiankin etiikat sekä niihin liittyvät arvot.<sup>123</sup> (Ks. Helkama 2009, 117.)

Yhteenvetona edellä esitetystä voidaan sanoa, että uskonnot kytkeytyvät Schwartzin arvomallissa paljolti säilyttämiseen – yhdenmukaisuuteen, perinteeseen ja turvallisuuteen. Helkaman mukaan arvot selittävätkin uskonnollisuutta paremmin kuin esimerkiksi sukupuoli, ikä tai koulutus – vaikka hän samalla muistuttaa, että uskonnollisuutta on monenlaista, ja että uskonnolla on eri ihmisille erilaisia merkityksiä. Laajemmasta perspektiivistä katsottuna uskonnollisuus on ollut ihmiskunnan historiassa vallitseva ilmiö, eräänlainen oletusarvo, ja uskonnot ovat usein olleet myös osa valtakoneistoa. Sen sijaan uskonnottomuus ja ateismi ovat olleet harvinaisempia ilmiöitä, jotka liittyvät enemmän muutosavoimuuteen ja yksilökeskeisiin arvoihin, kuten itseohjautuvuuteen. Uskonnottomat ja ateistit ovat myös aiheuttaneet uhkaa valtakoneistolle edustaessaan normista poikkeavia arvoja ja uskomuksia. (Ks. Helkama 2009, 113–117; Schwartz 2006, 149–151.) Länsimaisen arvomuutoksen takana on todennäköisesti ainakin osittain parantuneet mahdollisuudet tarpeiden tyydyttämiseen kasvaneen vaurauden, demokratian, tasa-arvon ja turvallisuuden kautta. Tämä on suunnannut arvoja kohti itsensä ylittämisen sekä muutosavoimia arvoja, jolloin säilyttämisarvojen merkitys on vähentynyt. Tämä taas hypoteesini mukaan on osaltaan vaikuttanut ateismin ja uskonnottomuuden yleistymiseen sekä siihen, että perinteisestä yhteisöllisestä ja dogmaattisesta uskonnosta on siirrytty kohti yksilökeskeisempää ja epädogmaattisempaa henkisyttä.

Mutta mitä henkisyyden käsitteellä tarkoitetaan? Koko käsite on niin arkikäytössä kuin tutkimuskäytössäkin harvinaisen epämääräinen. Seuraavassa luvussa tarkastelenkin henkisyttä syvemmin käsitteenä ja ilmiönä. Lähden liikkeelle perustavasta käsitteellisestä kysymyksestä: mitä henkisyys on ja miten se eroaa uskonnosta?

---

<sup>123</sup> Yleisesti ottaen globaalisti arvostetuin arvo, hyväntahtoisuus, ei suoraan liity mihinkään näistä edellä mainituista kolmesta eettisestä koodistosta. Tämä Helkaman mukaan kuvastaa hyväntahtoisuusarvojen (kuten anteeksianto, rehellisyys ja vastuuntunto) tärkeyttä kaikkialla maailmassa: näistä arvoista ollaan niin yksimielisiä ja ne ovat automaattisesti mukana kaikissa eettisissä moraalikoodistoissa, etteivät ne edes tule esille korrelaatiotutkimuksissa. (Ks. Helkama 2009, 117.)

## 7 HENKISYYDEN KÄSITE SUHTEESSA USKONTOON LÄNSIMAISSA

### 7.1. Henkisyiden ja uskonnon sumeat käsitteet

Henkisyys ja uskonto ovat käsitteellisiä abstraktioita, joilla on juurensa kaukana menneisyydessä. Länsimaissa henkisyiden tai hengellisyiden (engl. spirituality) käsite juontaa juurensa juutalais-kristilliseen perinteeseen ja on latinan sanaan *spiritualitas*, joka taas johdetaan hengitystä tarkoittavaan sanaan *spiritus*. Sanan *spiritualitas* merkityssisältö perustuu kahdella: ensinnäkin heprean sanaan *rû(a)h*, jolla Vanhassa testamentissa viitataan muun muassa (Jumalan) hengitykseen sekä persoonaan, jolla on yhteys Jumalaan. Toiseksi merkityssisältö perustuu muinaiskreikan sanaan *pneuma* (hengitys), jolla Uudessa testamentissa Paavali viittaa muun muassa materiaalittomaan itseen sekä Jumalasta tulevaan pyhään henkeen, joka vie ihmistä kohti rakkautta, iloa ja rauhaa. Kokonaisuudessaan Raamatussa termi viittaa ihmisen sisäiseen ominaisuuteen, joka on yhteydessä Jumalaan. (Jacobs 2013, 1–4; Huss 2014, 48; Oman 2013, 26, 42; Delgado 2005, 157–158; Anttonen 2015, 9.)

Varhaiskristillisyydessä hengellisyys kuvasi Pyhän Hengen mukaisesti elämistä esimerkiksi luostarissa. Skolastiikan ja platonilaisen dualismin vaikutuksesta 1000-luvun ensimmäisinä vuosisatoina käsite sai filosofisen merkityksen materiaalisen tai ruumiillisen vastakohtana. Vuosisatojen ajan käsite miellettiin osaksi uskontoa, uskonnon viitekehyksen sisällä tapahtuvaksi hurskaudeksi. Termiä henkisyys alettiin käyttää 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa viittaamaan myös esimerkiksi itämaiseen kulttuuriin, jota pidettiin henkisempänä ja uskonnollisempänä kuin maallistunutta ja materialistista länsimaailmaa. Tässä vaiheessa käsite liittyi lähinnä uskonnolliseen, metafysiseseen ja kokemukselliseen elämänalueeseen aineellisen ja kaupallisen vastakohtana. Kuitenkin 1900-luvun jälkipuoliskolla ja etenkin sen viimeisillä vuosikymmenillä tapahtui henkisyys-termin käytössä merkittävä muutos: sillä alettiin viitata myös perinteisten uskontojen ulkopuolelle (kuten new ageen) ja nykyään siitä onkin tullut uskontojen ja kulttuurien rajat ylittävä yleiskäsite. Samalla se on alettu mieltää sisällöltään uskonnosta erilliseksi ja sille jopa vastakohtaiseksi käsitteeksi, eikä henkisyys ole enää yhtä vastakkainen myöskään aineelliselle, ruumiilliselle tai ”maailmalliselle” – päinvastoin se yhdistetään usein juuri sekulaareihin käytäntöihin.<sup>124</sup> (Ks. Jacobs 2013, 3–7; Huss 2014, 48–51; Oman 2013, 26, 42; Delgado 2005, 157–158; Moore 2014, 12–13.)

On huomattava, että englanninkielinen spirituality voidaan kääntää suomeksi sekä hengellisyudeksi että henkisyudeksi. *Hengellisyys* viittaa suomen kielessä yleensä kristilliseen hartaudentarjoitukseen (vrt. spiritualityn vanhempi merkitys), kun taas *henkisyys* laajemmin esimerkiksi mystisiin kokemuksiin (vrt. spiritualityn uudempi merkitys). (Ks. Rautaniemi 2010, 14–15, 23.) Käännänkin spiritualityn työssäni johdonmukaisesti henkisyudeksi, ellei sillä viitata juuri kristilliseen hurskauteen, jolloin käännän sen hengellisyudeksi.

Henkisyys on länsimaissa noussut populaariksi puheenaiheeksi ja suosituksi tutkimuskohteeksi viime vuosikymmenten aikana. Myynnissä on esimerkiksi lukuisia henkiseen kasvuun ja hyvinvoinnin<sup>125</sup> lisäämiseen keskittyviä populaareja kirjoja. Henkisistä arvoista puhutaan aikakauslehdissä ja new ageen piirissä. Tarjolla on henkisyys-keskittyviä retiriittejä, jotka enemmän tai vähemmän ovat irtaantuneita perinteisestä uskonnollisuudesta. Yritykset

<sup>124</sup> Spirituality-käsitteen historiasta yksityiskohtaisemmin ks. esim. Jacobs 2013.

<sup>125</sup> Hyvinvoinnilla viitataan usein elämän mitattavissa oleviin perusasioihin, kuten elintasoon, toimeentuloon, koulutukseen tai ruuan ja palveluiden saatavuuteen. Hyvinvointia voidaan kuitenkin kuvata myös abstraktimmilla käsitteillä, kuten elämänlaadulla, onnellisuudella tai tyytyväisyydellä. (Grénman et al. 2014, 48.)

järjestävät mindfulness-kursseja ja internet on täynnä henkisyyttä käsittelevää materiaalia. Kokonaisvaltaisesta hyvinvoinnin tavoittelusta ja itsensä kehittämisestä on tullut nykyajan länsimaissa uusi elämänarvo, joka on synnyttänyt jatkuvasti kasvavat wellness<sup>126</sup>-markkinat. Osittain henkisyuden trendikkyudesta johtuen myös eri alojen tutkijat ovat kiinnostuneet ilmiöstä ja henkisyyttä käsittelevien tutkimuskirjojen ja journalien<sup>127</sup> määrä on kasvanut dramaattisesti. Esimerkiksi psykologisessa tutkimuskirjallisuudessa käytetään nykyisin sanaa ”henkisyys” 40 kertaa enemmän kuin 1970-luvulla. Sanan ”uskonto” käyttö on samassa ajassa ainoastaan tuplaantunut. (Popp-Baier 2010, 41–42; Sohlberg 2014; Grénman et al. 2014, 45–46; Paloutzian & Park 2013, 4–6; Oman 2013, 23–24.)

Kuten Popp-Baier (2010, 41) asian ilmaisee, ydinkysymys on: onko ihmisistä todella tullut enemmän ”henkisiä” ja vähemmän ”uskonnollisia”, vai onko kyse vain tutkijoiden kielipeliin liittyvästä muutoksesta? Oma vastaukseni ensimmäiseen kysymykseen on myönteinen. Historiallisesti katsottuna – ja myös sopivasti käsitteitä määrittelemällä – länsimaisista ihmisistä on tullut ”henkisempiä” ja vähemmän ”uskonnollisia”, koska ihmisten henkisyys toteutuu yhä enemmän perinteisen uskonnon kehikon ulkopuolella. Selitän käsitystäni tarkemmin.

Kyselytutkimuksissa on alettu eritellä ihmisten kantoja uskontoon ja henkisyuteen. Esimerkiksi Fribourgin (Sveitsi) ja Salzburgin (Itävalta) yliopistojen opiskelijoilta kysyttäessä vaihtoehtoa ”henkinen, muttei uskonnollinen” kannatti 36 %, vaihtoehtoa ”henkinen ja uskonnollinen” 26 %, vaihtoehtoa ”uskonnollinen, muttei henkinen” 16 % ja vaihtoehtoa ”ei henkinen eikä uskonnollinen” 22 % vastaajista. Tällaiset kyselytutkimukset osoittavat uskontoon sitoutumattoman henkisyuden osuuden kasvaneen. Yleensä ei kuitenkaan tarkemmin kysytä sitä, mitä vastaajat itse asiassa tarkoittavat, kun he sanovat olevansa vaikkapa ”henkisiä, muttei uskonnollisia”. Kun henkisyuden tarkempaa määritelmää joskus on kysytty, vastaukset ovat vaihdelleet laidasta laitaan. On esimerkiksi puhuttu persoonallisesta jumalayheydestä, paranormaaleista ilmiöistä, syvimmän itseyden oivaltamisesta, ykseydestä universon sumiin, kunnioittavasta ihmetyksestä (awe) universon edessä, meditaation harjoittamisesta, elämän tarkoituksen etsimisestä tai sisäisestä rauhasta. Popp-Baier kysyykin aiheellisesti voiko henkisyuden käsitteellä olla yhteiskuntatieteissä mitään analyttistä merkitystä, jos se voidaan ymmärtää näin laajasti. (Ks. Popp-Baier 2010, 43–44.)

Henkisyys on paitsi arkikielessä myös tutkimuskäytössä ongelmallinen käsite. Henkisyydelle ei ole esimerkiksi olemassa yleisesti hyväksyttyä akateemista määritelmää, vaan erilaisia määritelmiä on Skrzypińskan (2014) mukaan liikkeellä ainakin 50.<sup>128</sup> Henkisyuden käsitettä voidaankin hyvällä syyllä kutsua ”sumeaksi” (fuzzy) ja epämääräiseksi. Henkisyys silti yleisesti mielletään persoonallisuuden ulottuvuudeksi, joka eroaa uskonnollisuudesta. Tyyppillisimmin määritelmät korostavat henkisyuden psykologisuutta, subjektiivisuutta ja henkilökohtaisuutta: henkisyys mielletään vaikkapa pyhyden henkilökohtaiseksi kokemukseksi tai persoonalliseksi elämän päämäärän tavoitteluksi. Joissakin määritelmässä näkökulma saattaa olla myös toiminnallisempi, jolloin henkisyys voidaan mieltää esimerkiksi ihmisen

---

<sup>126</sup> Wellness-käsitteellä viitataan kokonaisvaltaiseen hyvinvointiin eli fyysisen, henkisen ja sosiaalisen hyvinvoinnin tasapainoon. Wellness-markkinat kasvavat ja monipuolistuvat ja ne liittyvät esimerkiksi matkailuun, liikuntaan, kulttuuriin, teknologiaan ja viihteeseen. (Grénman et al. 2014, 45–46.)

<sup>127</sup> Esimerkiksi *Psychology of Religion and Spirituality* ja *Journal of Spirituality of Mental Health* (Paloutzian & Park 2013, 4).

<sup>128</sup> Esimerkkejä henkisyuden määritelmistä: ”Yksilön kokemus pyhästä” (Vaughan 1991, 105). ”Eksistentiaalisen merkityksen etsiminen” (Doyle 1992, 302). ”Tapa elää uskoa jokapäiväisessä elämässä, jolla persoona suhtautuu todellisuuden perimmäisiin olosuhteisiin” (Hart 1994, 2). ”Kaikissa ihmisissä oleva kyky tai taipumus löytää ja rakentaa merkitys elämälle ja olemassaololle sekä liikkua kohti persoonallista kasvua, vastuullisuutta ja suhdetta toisiin” (Myers & Williard 2003, 149). (Ks. Oman 2013.)

aktiivisuuden säätelijäksi. Skrzypińskan mielestä tilannetta mutkistaa vielä se, että vaikka onkin olemassa paljon henkisyiden empiirisiä kuvauksia, ei ole mitään teoriaa, joka yhdistäisi ne toisiinsa. (Skrzypińska 2014, 278–281; ks. myös Oman 2013, 28–30.)

Sama määrittelyn ongelma koskee myös uskonnon käsitettä.<sup>129</sup> Tutkijoille on jo pitkään tuottanut vaikeuksia luoda uskonnolle selkeä ja yleisesti hyväksytty määritelmä. Kompleksista uskomusten, kokemusten ja toimintojen joukkoa on vaikea määritellä etenkin, kun määrittelyn pitäisi sisällyttää itseensä lukuisia erilaisia maailman uskontoja.<sup>130</sup> (Tiliopoulos 2013, 23; Selvam 2013, 131–132; myös Paloutzian & Park 2013, 8–9.) Viimeisten vuosikymmenten aikana pyrkimyksestä luoda kattava, essentiaalinen uskonnon määritelmä onkin tutkijoiden keskuudessa pääosin luovuttu.<sup>131</sup> Sen sijaan on pyritty esittämään uskonnon prototyyppisiä ulottuvuuksia, joita ilmiön tai uskonusjärjestelmän tulisi enemmän tai vähemmän sisältää, jotta se voitaisiin mieltää uskonnoksi (vrt. Wittgensteinin perheyhtäläisyysmalli). (Tiliopoulos 2013, 29–30.) Tunnetuimman tällaisen mallin on esittänyt Ninian Smart (ks. esim. 1997, 13–21), jonka mukaan uskonnon keskeisiä ulottuvuuksia ovat rituaalin, kokemuksen, myyttien, opin, etiikan, yhteisön ja materiaalin ulottuvuudet. Tällainen ulottuvuuksia kuvaava lähestymistapa uskontoon on ”notkeampi” kuin essentiaaliset uskonnon määritelmät, koska uskontoa ei pyritä kategorisoimaan, vaan ilmiötä tarkastellaan sen moniulotteisessa vivahteikkudessaan.<sup>132</sup> (Tiliopoulos 2013, 30.) Seuraavassa luvussa luon käsitteellisen erottelun uskonnon ja henkisyiden välille ja esitän samalla Smartin tapaisen, tiettyihin keskeisiin ulottuvuuksiin pohjautuvan näkemykseni henkisydestä.

## 7.2. Henkisyiden ja uskonnon käsitteiden suhde toisiinsa

Henkisyys ja uskonto käsitettiin siis pitkään (ja käsitetään joskus vieläkin) merkitykseltään samoiksi asioiksi. Viimeisten vuosikymmenten aikana yleinen suuntaus on kuitenkin ollut erottaa ne tutkimuksissa joko osittain tai kokonaan toisistaan. Henkisyydellä viitataan usein persoonallisiin ulottuvuuksiin, kuten kokemukseen transsendenssista tai merkityksellisyydestä, kun taas uskonnolla viitataan teologisiin oppijärjestelmiin, instituutioihin ja rituaaleihin.

---

<sup>129</sup> Ongelmat uskonnon määrittelyssä alkavat jo sanan *religio* etymologiasta, josta ei ole yleistä konsensususta. Sanaa käytettiin antiikin Roomassa viittaamaan pyhään ja tabuun, ja keskiajalla *religio* alkoi tarkoittaa henkilökohtaista jumalasuhdetta. (Tiliopoulos 2013, 23–25.) Suomessa sana uskonto syntyi ruotsin *religionin* vastineeksi vasta 1800-luvun puolivälissä (Anttonen 2015, 14).

<sup>130</sup> Yksi perinteinen yritys määritellä uskontoa on ollut termin ”pyhä” kautta. Ongelmana tässä kuitenkin on se, että eri ihmiset pitävät eri asioita pyhinä. Pyhä – profaani -jaottelu ei myöskään näytä olevan olennainen monissa maailman uskonnollisissa kulttuureissa. Uskonnon määrittelyn sitominen pyhän ja profaanin jaotteluun vaikuttaakin Selvamista olevan naiivi yritys ulottaa kristinuskosta peräisin oleva käsitys uskonnosta globaaliksi uskonnon piirteeksi. (Ks. Selvam 2013, 131–132.)

<sup>131</sup> Poikkeuksiakin löytyy, kuten Jaakko Närvän (2014) artikkeli ”Ratkaisuehdotus uskonnon määrittelykysymykseen”. Siinä Närvä esittää, että ”Uskonto on psyykkisesti normaalia tai tervettä ajattelua, kokemista ja käyttäytymistä, jossa otetaan spontaanisti ja tunneperusteisesti todesta ei-empiirisiä intuitionvastaisia olentoja” (Närvä 2014, 12). Olen Närvän kanssa samaa mieltä siinä, että uskontoihin liittyy yleensä ylikuonnollisia olentoja ja siksi ylikuonnollisten olentojen vakavasti otettavuus voi olla hyödyllinen määritelmällinen lähtökohta jonkin ilmiön mieltämiseksi ”uskonnolliseksi”. Silti määritelmä lähtee liikkeelle varsin yksilökeskeisestä, kognitiivisesta näkökulmasta. Itse taas näen uskonnon liittyvän ennen kaikkea yhteisölliseen ja järjestäytyneeseen toimintaan, johon liittyy oppisisältöjä. Siksi viittaus ”ei-empiirisiin intuitionvastaisiin olentoihin”, joita otetaan todesta, tuskin yksinään riittää uskonnon kaltaisen laajan ja monimuotoisen ilmiön määritelmäksi. En esimerkiksi pidä uskontona sitä, että joku ihminen yksityisesti uskoo kummituksiin ja se vaikuttaa hänen käyttäytymiseensä.

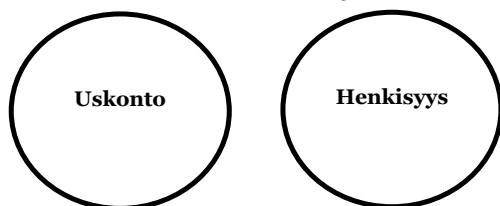
<sup>132</sup> Lähestymistapaa voidaan silti kritisoida sen liiallisestakin ”notkeudesta”, joka hämärtää uskonnollisen ja ei-uskonnollisen ilmiön rajoja eikä auta ymmärtämään uskontoa ilmiönä (Tiliopoulos 2013, 30).



hin. Erotteluun voi liittyä tutkijoilla myös asenteellinen lataus: henkisyys voidaan esimerkiksi nähdä elävänä ja ihmisen sisältä nousevana ilmiönä, kun taas uskonto jähmeänä ja ulkoapäin määriteltynä struktuurina. Myös ihmisten yleistynyt ”olen henkinen, mutten uskonnollinen” -identifiointi itsessään osoittaa, että käsitteet mielletään arkikielessäkin merkityksiltään usein eriäviksi. Asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen, koska monet identifioivat itsensä sekä uskonnollisiksi että henkisiksi. (Ks. Selvam 2013, 130; Delgado 2005, 158; Tiliopoulos 2013, 30–31; Oman 2013, 26, 36–37; Moore 2014, 13–15; Streib & Hood 2011, 433–434.)

Selvännän seuraavassa mitä henkisyydellä ja uskonnolla itse tarkoitan ja miten erotan nämä uskontotieteelle keskeiset käsitteet toisistaan. Käytän tässä apuna Selvamia (2013), joka esittää erilaisia malleja siitä, miten uskonnon ja henkisyyden suhdetta on ymmärretty.

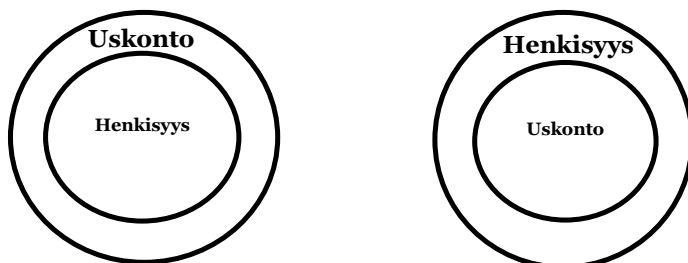
#### Kaavio 4: Selvamin (2013) joko/tai-malli



Lähde: Selvam 2013, 133.

Joko/tai-mallissa katsotaan, että uskonto ja henkisyys ovat täysin eri asioita. Uskonto yhdistetään tässä lähinnä instituutioihin, yhteisöön kuulumiseen, rituaaleihin ja (teistiseen) oppijärjestelmään. Henkisyys taas yhdistetään yksilön henkilökohtaisiin kokemuksiin sekä merkityksen, transsendenttisen ykseyden ja korkeamman inhimillisen potentiaalin etsintään. Henkisyys on henkilökohtaista ja arvoihin pohjautuvaa, eikä se vaadi instituutioita tai jumalautta. Mallin keskeinen heikkous kuitenkin on se, että uskonto näin ymmärrettynä antaa uskonnosta varsin ahtaan kuvan. Uskonto tarkoittaa tässä lähinnä monoteistisistä uskonnoista tuttua institutionaalista järjestelmää, joka ei ole vaikkapa alkuperäisuskonnoille luontainen. Samalla unohtuvat uskontoihin liittyvät henkilökohtaiset kokemukset ja monoteististenkin uskontojen sisälle kehittyneet kokemuksellisuutta korostavat mystiset perinteet. On muistettava, että koko henkisyys -käsittekin juontaa juurensa uskonnon sisältä ja yritys erottaa henkisyys uskonnosta on varsin tuore ilmiö. Katsonkin Selvamin tavoin, että joko/tai -malli on ongelmallinen, ja että uskonto ja henkisyys voivat olla toisiinsa kietoutuneita ja osittain päällekkäisiä. On esimerkiksi vaikea määrittää tekijöitä, jotka ovat ominaisia henkisyydelle, mutta eivät uskonnolle. (Ks. Selvam 2013, 133–136.)

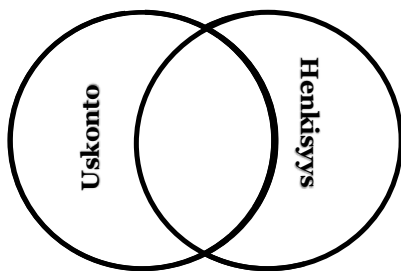
#### Kaavio 5: Selvamin (2013) sekä/että-mallit 1 ja 2



Lähde: Selvam 2013, 136.

Selvamin toinen malli koskien sitä, kuinka uskonnon ja henkisyyden käsitteiden suhdetta on ymmärretty, on sekä/että-malli. Siitä hän esittää yhteensä kolme erilaista versiota. Kahdessa ensimmäisessä sekä/että-mallissa henkisyyden ja uskonnon nähdään sisältyvän toisiinsa siten, että joko uskonnon tai henkisyyden katsotaan olevan muodoltaan yleisempi ja toisen taas olevan eräs ulottuvuus sen sisällä. Esimerkiksi henkisyyden voi nähdä uskonnon sisään kuuluvana ulottuvuutena, vaikkapa tietynlaisena tapana olla yhteydessä pyhään (sekä/että-malli 1). Näin uskonto on laajempi käsite ja henkisyys on sen sisällä oleva yksi ulottuvuus. Toisaalta asian voi nähdä olevan myös toisin päin – jos henkisyys esimerkiksi määritellään elämän merkityksen etsimiseksi (eksistentiaalinen ulottuvuus), niin henkisyys on tällöin yleisempi käsite ja uskonto voi olla yksi henkisyyden sisään kuuluva tapa, jolla merkitystä haetaan (sekä/että-malli 2). (Selvam 2013, 136.) Itse kannatan juuri jälkimmäistä mallia, jossa henkisyys nähdään uskontoa laajempänä ilmiönä. Selvam esittää lisäksi kolmannen sekä/että-mallin, jota hän kutsuu vuorovaikutteisuuksi:

### **Kaavio 6: Selvamin (2013) vuorovaikutteisuus-malli (sekä/että-malli 3)**

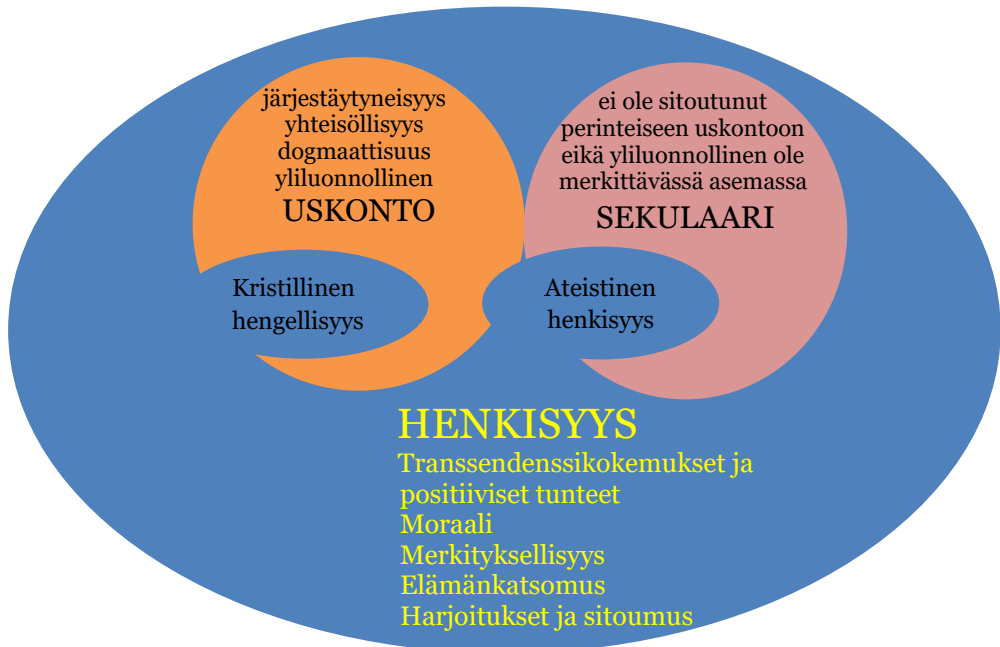


Lähde: Selvam 2013, 137.

Tässä kolmannessa sekä/että-mallissa henkisyydellä ja uskonnolla katsotaan olevan omia alueitaan, joita toisella ei ole, mutta niillä on myös laaja yhteinen tai päällekkäinen alueensa. Ihminen voi esimerkiksi mieltää itsensä henkiseksi, mutta silti toteuttaa uskonnon tarjoamia siirtymäriittejä. (Selvam 2013, 137.)

Yhdistelen useita edellä esitettyjä malleja omassa tulkinnessani henkisyystä ja uskonnosta. Katson, että uskonnon ja henkisyyden välille on tutkimuksellisista syistä hyödyllistä tehdä selkeä käsitteellinen ero (vrt. Selvamin joko/tai-malli). Samoin miellen henkisyyden uskontoa laajemmaksi ilmiöksi (vrt. Selvamin sekä/että-malli 2). Lisäksi katson, että henkisyydellä ja uskonnolla on myös laaja yhteinen alueensa (vrt. Selvamin sekä/että-malli 3). En edes pyri antamaan henkisyydelle mitään essentiaalista määritelmää, vaan pikemminkin Smartin uskonnon ulottuvuuksien tavoin pyrin määrittämään henkisyydelle ominaiset ulottuvuudet. Päätöksen siitä, mitä nämä ulottuvuudet ovat, teen juuri omaa tutkimusaineistoani ja tätä nimenomaista työtäni silmällä pitäen. Ylipäänsä katson, että uskonnotutkijalle järkevämpää kuin kysyä ”mikä on henkisyyden tai uskonnon oikea määritelmä?” on kysyä ”mitkä tekijät sopivimmin määrittävät henkisyyttä tai uskontoa oman tutkimusaineiston kontekstissa?”. (Ks. Oman 2013, 25.) Hahmotelmani henkisyyden, uskonnon ja sekulaarin suhteesta näyttää pelkistetyn kaavion muodossa seuraavalta:

## Kaavio 7: Henkisyiden suhde uskuntoon ja sekulaariin tutkimuksessani<sup>133</sup>



Kaavio esittää, että katson henkisyiden olevan uskuntoa laajempi ilmiö, jonka pohjalla on erilaisia yleisinhimillisiä kykyjä, tarpeita ja pyrkimyksiä, joita voidaan nimittää *henkisyiden ulottuvuuksiksi*. Pidän näistä viittä erityisen keskeisinä: 1) transsendenssikokemukset ja positiiviset tunteet, 2) pyrkimys moraaliseen elämään, 3) tarve merkityksellisyiden kasvattamiseen, 4) elämäkatsomuksen muodostaminen sekä 5) tietyt harjoitukset ja sitoumukset. Kuitenkaan jonkin ilmiön mieltäminen henkisyideksi ei edellytä sitä, että ilmiössä pitäisi esiintyä, ainakaan voimakkaana, *kaikki* nämä ulottuvuudet. Silti mitä useampi näistä ulottuvuuksista on edustettuna, sen vankemmin ilmiö voidaan lähtökohtaisesti luokitella henkiseksi. Katson, että *henkisyiden voi kuulua tai olla kuulumatta usko jumaliin tai yliluonnolliseen, mutta tämä ei ole henkisyideä keskeisesti määrittävä tekijä*. Sen sijaan usko yliluonnolliseen määrittää osaltaan uskuntoa.

Nähdäkseni kaikki henkisyiden ulottuvuudet voivat toteutua minkä tahansa uskannon tai sekulaarin muodon sisällä – työssäni käsittelen aineistoni pohjalta näitä henkisyiden ulottuvuuksia juuri ateismin kontekstissa. Henkisyidellä ja uskonnolla on näin ollen monia yhteisiä alueita. Miellänkin henkisyiden ja uskannon välisen kategoriarajan liukuvaksi. Pidän silti hyödyllisenä erottaa uskonto ja henkisyys käsitteellisesti toisistaan seuraavasti: *uskonto on henkisyideä järjestäytyneempää, yhteisöllisempää ja dogmaattisempää*. Juuri uskannon suurempi järjestäytyneisyys (mm. instituutiot, kirkot, rakennukset), yhteisöllisyys (mm. jumalanpalvelukset, yhteisörituaalit, identifioituminen ryhmän jäseneksi) ja dogmaattisuus

<sup>133</sup> Olen ottanut kaavioon 7 vaikutteita Selvamin (2013) ohella myös lähteestä Koenig et al. 2012, 41. Koenig et al. (2012) esittävät useita erilaisia malleja koskien sitä, kuinka henkisyiden, sekulaarin ja uskannon suhde voidaan ymmärtää. Yhdessä näistä malleista laajempi henkisyiden ympyrä sisältää sekä uskannon että sekulaarin, ja henkisyiden katsotaan koskevan merkityksellisyiden, tarkoituksen, yhteyden, olemisen hyvinvoinnin, rauhan ja toivon elämäalueita. He eivät itse kannata tätä mallia, mutta esittävät sen yhtenä vaihtoehtona. (Ks. Koenig et al. 2012, 38–42.)

(mm. uskonnon auktoriteettien määrittämät opilliset sisällöt) sitovat uskontoa arvoiltaan Schwartzin mallin säilyttämisarvojen – eli perinteen, yhdenmukaisuuden ja turvallisuuden – suuntaan. Toisin sanoen, mitä enemmän henkisyyden harjoittaminen organisoituu, sitoutuu opinkappaleisiin ja esimerkiksi muokkaa niiden pohjalta palvonnallisia yhteisörituaaleja, sitä enemmän aletaan siirtyä henkisyyden kategoriasta uskonnon kategorian piiriin. Uskonnoissa myös miltei aina uskotaan ylikuonnollisiin, usein pyhinä pidettyihin olentoihin tai asioihin – kuten kristinuskossa Jumalaan – ja sitoudutaan niihin liittyviin, oman perinteen määrittämiin käytänteisiin (vrt. kristinuskossa jumalanpalvelus). Myös tämä liittyy yhteisöllisyyteen ja yhteisöjen säilyvyyteen (ks. Norenzayan 2013; Anttonen 2015). Miellän uskonnon siis *lähinnä* ihmisen henkisyyden tarvetta ilmentäväksi ja toteuttavaksi malliksi, mutta josta henkisyys on viime kädessä riippumaton. Juuri tässä mielessä henkisyys on uskontoa laajempi ja alkuperäisempi ilmiö. Jos uskonnot yhtäkkiä häviäisivät maailmasta, ihmisten henkiset kyvyt, tarpeet ja pyrkimykset silti säilyisivät, vaikka ne voisivatkin vähitellen saada toteutumismuotonsa uusina uskontoina. Siksi myös uskonnoton ateisti voi olla henkinen ihminen ja siksi ylipäänsä voidaan puhua ateistisesta tai sekulaarista henkisyudesta. Kaikista henkisistä ihmisistä ei vain koskaan tule uskonnollisia – etenkin nykylänsimaiden vauraassa, turvallisuudessa ja individualistisessa sosiokulttuurisessa ympäristössä.<sup>134</sup>

En kuitenkaan tarkoita, että uskonto olisi *pelkästään* henkisyyden tarpeiden toteuttamismalli. Uskonnon ja yliluonnolliseen uskomisen taustalla voivat vaikuttaa moninaiset tekijät (ks. luku 3) liittyen esimerkiksi maailman selittämiseen yliluonnollisella, psykologiseen lohtuun, perinteen jatkamiseen tai ylipäänsä ihmisyhteisöjen järjestäytymiseen. Siten uskonto voi hyvinkin sisältää *myös* sellaisia tekijöitä, joita määrittämäni henkisyyden ulottuvuudet eivät kata, kuten uskonnon poliittisia ulottuvuuksia.<sup>135</sup> Kuitenkin sekä henkisyudessa että uskonnossa käsitellään lähtökohtaisesti samoja henkisyyden piirteitä, koska molemmissa kiteytyvät ihmisen perimmäisimmät eksistentiaaliset kysymykset todellisuuden luonteesta, elämän merkityksestä, onnesta ja hyvästä elämästä (ks. myös Paloutzian & Park 2013).

Sen sijaan sellainen henkisyys, joka ei (eksplisiittisesti tai implisiittisesti) sitoudu mihinkään tiettyyn perinteiseen uskontojärjestelmään ja jossa yliluonnolliset uskomukset eivät ole merkittävässä asemassa, on tutkimuksellisesti määriteltävissä sekulaariksi henkisyudeksi. Sekulaarin henkisyyden muodot ovat uskontoihin verrattuna yleensä vähemmän järjestäytyneitä, dogmaattisia ja yhteisöllisiä. Katson, että ateistinen henkisyys kuuluu lähtökohtaisesti lähinnä juuri sekulaarin henkisyyden alueelle. Lisäksi on olemassa henkisyyden muotoja, joita on vaikea kategorisoida uskonnon tai sekulaarin henkisyyden piiriin (ks. myös luku 7.3.). On huomattava, että vaikka länsimaissa uskontoon sitoutunut hengellisyys on yleisesti ottaen vähentynyt ja uskontoon sitoutumaton sekulaari henkisyys on lisääntynyt, silti päinvastaistakin liikettä tapahtuu. Esimerkiksi jotkut ateistisen henkisyyden muodot ovat järjestäytyneisyydessään ja yhteisöllisyydessään lähestyneet uskontoa, kuten *The Sunday Assembly* -liike (ks. luku 5.3.), vaikkei yliluonnolliseen uskottaisikaan. Siksi kaaviossa ateistinen henkisyys -kategoria osittain leikkaa myös uskonnon kategoriaan.

Onkin tärkeää selventää, että myös sekulaari tai ateistinen henkisyys voi olla muodoltaan esimerkiksi yhteisöllistä. Vaikka länsimainen kulttuuri olisikin muuttunut individualistisemmaksi ja yhtenäiskulttuurin normit olisivat alkaneet hälventyä, ihminen on silti lähtökoh-

---

<sup>134</sup> Olen tietoinen siitä, että uskontotieteen piirissä esiintyy myös päinvastaisia käsityksiä henkisyyden ja uskonnon käsitteistä ja siitä, mikä on niiden suhde toisiinsa. Esimerkiksi Streib & Hood (2011) esittävät, että henkisyys on vain yksityistettyä uskontoa, ja uskonto on näin laajempi yleiskäsite.

<sup>135</sup> Kaaviossa 7 uskonnon alue tulisikin jatkua yli henkisyyden alueen, mutta esteettisistä syistä rajoitan sen ja sekulaarin alueen henkisyyden sisälle, koska käsitellen tässä näitä ilmiöitä henkisyyden alla.

taisesti yhteisöllinen olento. Kyse on lähinnä painotuserosta: uskonto on järjestäytyneempää, yhteisöllisempää ja dogmaattisempaa kuin sekulaari henkisyys. On ylipäänsä puhdas määrittelykysymys missä vaiheessa jokin uusi henkinen liike – joita nykyiset maailmanuskonnotkin joskus olivat – kasvaessaan ja järjestäytyessään muuttuu ”uskonnoksi”. Joka tapauksessa kaikilla henkisillä liikkeillä on väistämättä myös yhteisöllinen ja yhteiskunnallinen ulottuvuutensa. (Ks. myös Oman 2013, 37–38.)

Jos henkisyys määritellään – kuten edellä olen tehnyt – tiettyjen yleisinhimillisten ulottuvuuksien kautta, ongelmaksi voi muodostua se, ettei henkisyyttä voida enää erottaa ei-henkisestä ja näin koko henkisyyden käsitteestä tulee tutkimuksellisesti yhdentekevä (ks. Koenig et al. 2012, 40). Mikä tällöin erottaa henkisyyden vaikkapa jonkin urheilulajin intensiivisestä harjoittamisesta tai jonkun artistin fanittamisesta? Voidaanhan myös tällaisten toimintojen parissa saada voimakkaita kokemuksia, kehittää positiivisia tunteita, luoda merkityksiä, oppia toisten moraalista huomioimista ja niin edelleen. Vastaukseni on: ei mikään. Juuri tässä on määrittämäni henkisyyden perusta: henkisyyden ei tarvitse riippua mistään tietystä toimintatavasta, uskosta, perinteestä, instituutiosta tai pyhästä tekstistä, vaan se liittyy enemmänkin niihin motivaatiotekijöihin ja intentioihin, joista käsin mieltä suunnataan, asioita tehdään ja elämää eletään. Siten henkisyyttä voidaan periaatteessa toteuttaa missä ja miten tahansa. Silti *kaikki ei ole henkisyyttä* antamieni ulottuvuuksien valossa – juuri henkisyydelle annetut ulottuvuudet (merkityksellisyys, positiiviset tunteet, moraalit jne.) toimivat henkisyyden ja ei-henkisyyden eroa määrittävinä kriteereinä. Esimerkiksi toiminta, jossa tietoisesti ehkäistään vaikkapa väkivaltaa käyttämällä itsen tai toisten mahdollisuuksia kokea elämä merkityksellisenä ja onnellisena, on selvästikin henkisyyden ulkopuolella, ei-henkistä.

Jaottelua sekulaariin henkisyyteen ja uskonnolliseen hengellisyteen voidaan rakentaa myös arvoerojen pohjalta. Seuraavassa luvussa sidon edellä esitetyn henkisyyden ja uskonnon käsitteiden tarkastelun luvussa 6 esitettyyn Schwartzin arvomalliin ja arvomuutokseen.

### 7.3. Sekulaarin henkisyyden ja uskonnollisen hengellisyyden erottelu

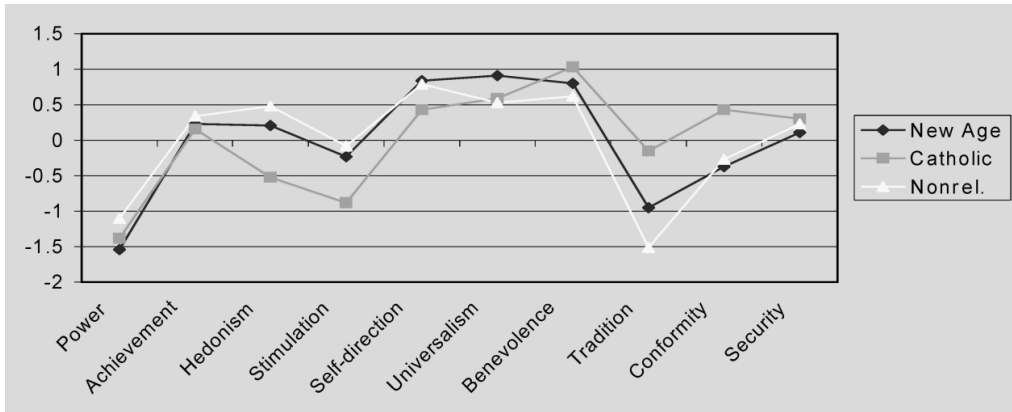
Tässä luvussa esitän sekulaarin henkisyyden ja uskonnollisen hengellisyyden tarkemman erottelun. Erottelu perustuu edellä esitettyihin arvojen eroavaisuuksiin (ks. luku 6.4.) sekä 2000-luvulla toteutettuihin, eri ihmisryhmien arvoja vertaileviin tutkimuksiin.

Geissbühler (2002) on vertaillut sveitsiläisten ateistien ja teistien arvoja ja poliittisia asenteita. Ateistit ovat yleisesti ottaen teistejä muutosavoimempia ja autonomisempia, mikä näkyy esimerkiksi itseohjautuvuuden ja mielihyvän arvostamisessa. Sen sijaan teistit kannattavat enemmän perinnettä, yhdenmukaisuutta ja turvallisuutta. Ateistit ovat myös poliittisesti enemmän vasemmalla – kannattaen teistejä enemmän esimerkiksi kritiikkiä ja poliittisia muutoksia – kun taas teistit ovat oikeammalla – kannattaen enemmän esimerkiksi hierarkiaa, autoritaarisuutta, institutionaalisuutta ja konservatismia. (Geissbühler 2002, 114–120.)

Hirsh, Walberg & Peterson (2013) ovat vertaillut uskonnollisten ja henkisten ihmisten arvoja Schwartzin mallia käyttäen. Heidän tuloksensa vahvistavat aiempia tutkimustuloksia, joiden mukaan uskonnollisuus on yhteydessä perinnearvojen ja autoritaarisuuden arvostamiseen sekä poliittiseen konservatiivisuuteen. Sen sijaan henkisyys on yhteydessä poliittiseen liberalismiin, joka pohjaa universalismiarvoihin. (Hirsh et al. 2013, 14–19.)

Farias & Lalljee (2008) ovat tutkineet Schwartzin 10-arvon mallin avulla new agen -edustajien, katolilaisten ja uskonnottomien (ateistit/agnostikot) arvoja. Tulokset ovat:

**Kaavio 8: New agen edustajien, katolilaisten ja uskonnottomien arvot (Farias & Lalljee 2008)**

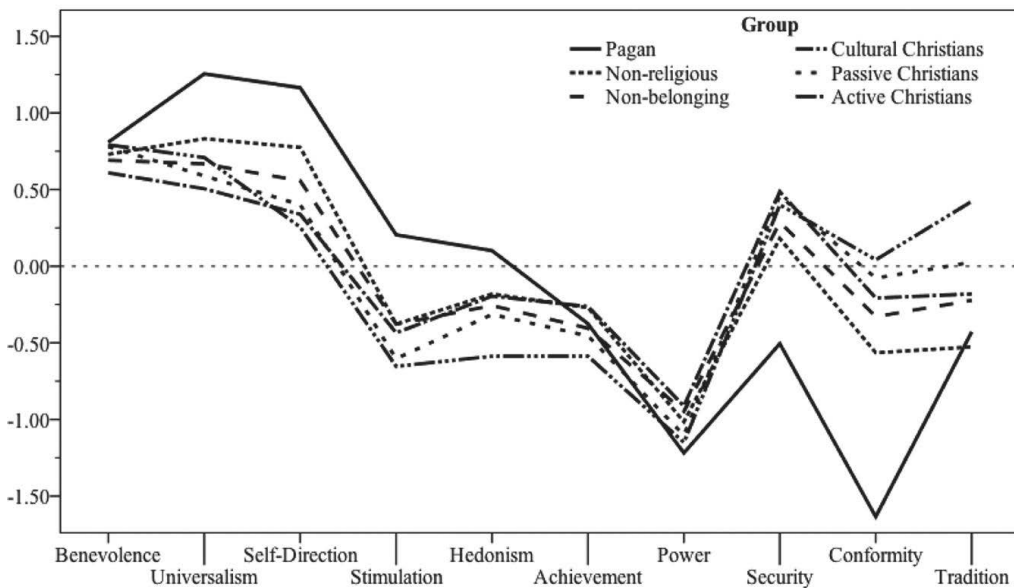


Lähde: Farias & Lalljee 2008, 286.

Kaaviosta ilmenee, että new agen edustajat ja uskonnottomat kannattavat muutosavoimuuden (itseohjautuvuus, virikkeisyys, mielihyvä) enemmän kuin katolilaiset, jotka puolestaan suosivat säilyttämisarvoja (perinne, yhdenmukaisuus, turvallisuus). Uskonnottomien ja new agen edustajien arvot ovat samansuuntaisia. Universalismi ja hyväntahtoisuus ovat kaikilla ryhmillä kannatetuimpien arvon joukossa. (Ks. Farias & Lalljee 2008, 286–289.)

Lassander (2014) on vertaillut Schwartzin 10-arvon mallin avulla pakanoiden, uskonnottomien ja erilaisten kristittyjen ryhmien arvoja Britanniassa, Irlannissa ja Suomessa. Tulokset ilmenevät kaaviosta 9:

**Kaavio 9: Pakanoiden, uskonnottomien ja kristittyjen arvot (Lassander 2014)**



Lähde: Lassander 2014, 91.

Kaaviosta näkyy, että universalismi, itseohjautuvuus, virikkeisyys ja mielihyvä ovat uskonnottomilla ja pakanoilla kaikkia kristittyjä ryhmiä korkeammalla, kun taas turvallisuus, yhdenmukaisuus ja perinne ovat kristittyjä ryhmiä matalammalla.<sup>136</sup>

Lassander puhuu kahdesta uskonnon mallista, jotka pohjaavat keskenään erilaisiin arvopohjiin. Ensimmäinen on sapluunamainen uskonnollisuus, joka pohjautuu säilyttämisarvoihin. Sapluunamainen uskonnollisuus antaa täsmällisen mallin ja normit yhteisölle ja sen käytännöille ja uskomuksille. Näin muodostuu kollektiivinen sisäryhmä, jossa hyväntahtoisuus ja auttavainen toiminta sisäryhmäläisiä kohtaan on tuettu transsendentin auktoriteetin määräyksillä ja laeilla. Tällöin elämäntarkoitus ja maailmanselitys tulee ikään kuin ulkoapäin, perinteen mukana järjestetyssä muodossa. Juuri tätä mallia institutionaaliset uskonnot ovat menestyksekkäästi edustaneet tuhansia vuosia. (Lassander 2014, 153–155.) Tämänkaltaiseen uskonnollisuuteen viittaa puhuessani perinteisestä uskonnollisesta hengellisyydestä.

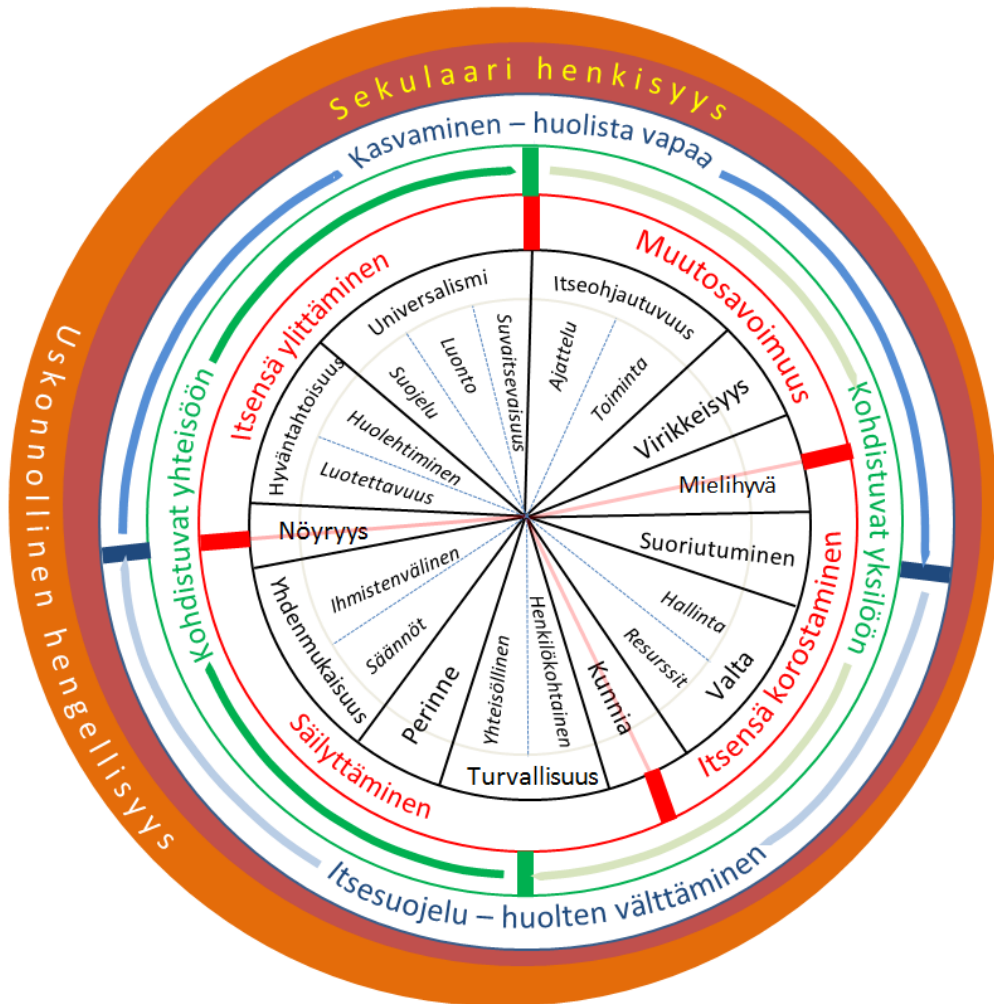
Sen sijaan toinen Lassanderin nimeämä uskonnon malli pohjautuu itseilmaisuuksiin ja individualismiin. Toisin kuin sapluunamallissa, tässä ”ristikkomallissa” ei tarjota henkisen elämän toteutukseen mitään suoraa muuttia, vaan pikemminkin erilaisia välineitä, joita yksilöt voivat käyttää omien tarpeidensa mukaisesti. Näitä välineitä voidaan ammentaa eklektisesti myös perinteisten uskontojen välineistöstä, mutta traditio ei ohjaa uskomuksia, vaan yksilö valitsee ne itse. Näin autoritaarisuus hälvenee ja ulkoapäin ohjattujen normien ja selitysten sijaan yksilöt luovat itse elämän suuntaviivansa, norminsa ja maailmanselityksensä suhteessa omiin tarpeisiinsa. (Lassander 2014, 155–156.) Vaikka Lassander puhuukin nimenomaan *uskonnon* ristikkomallista ja hänen kuvailunsa sen sisällöstä ei olekaan täysin yhteneväinen antamieni sekulaarin henkisyyden piirteiden kanssa, ristikkomalli silti muistuttaa sitä, mistä itse puhun sekulaarina henkisyytenä (ks. jäljempänä tässä luvussa).

Edellä esitetyt arvotutkimustulokset osoittavat, että seuraava jaotteluni sekulaariin henkisyyteen ja uskonnolliseen hengellisyyteen on aiemman tutkimuksen valossa perusteltu. Jaottelu on osa tutkimukseni kontekstualisoinnin isoa kuvaa, jossa esitetään, että sekulaarilla (ja ateistisella) henkisyydellä ja uskonnollisella hengellisyydellä näyttää olevan kytköksiä ihmisten erilaisiin arvopohjiin. Eroa voidaan yksinkertaisimmin kuvata Schwartzin mallin punaisen kehän avulla. Kummallakin kategorialla on kaksi ”arvotukijalkaa”. Molempien toinen arvotukijalka on sama: *itsensä ylittäminen* – jonka arvoja ovat universalismi, hyväntahtoisuus ja osittain nöyryys. Sekulaarin henkisyyden toinen arvotukijalka on *muutosavoimuus* – jonka arvoja ovat itseohjautuvuus, virikkeisyys ja osittain mielihyvä. Sen sijaan uskonnollisen hengellisyyden toinen arvotukijalka on *säilyttäminen* – jonka arvoja ovat yhdenmukaisuus, perinne, turvallisuus ja osittain nöyryys. Nämä kategorioiden toiset arvotukijalat ovat Schwartzin arvoympyrässä vastakkaisia. Tämä ero aiheuttaa myös sen, että sekulaari henkisyys keskittyy enemmän yksilöön (Schwartzin mallin vihreä kehä) ja kasvuun (sininen kehä), kun taas uskonnollinen hengellisyys keskittyy enemmän yhteisöön ja suojeluun. Samoin itsensä ylittävistä arvoista sekulaari henkisyys on enemmän kallellaan universalismiin (joka arvokehässä on lähempänä muutosavoimuutta) kuin uskonnollinen hengellisyys, joka taas on enemmän kallellaan hyväntahtoisuuteen (joka on lähempänä säilyttämistä). Sijoitan sekulaarin henkisyyden ja uskonnollisen hengellisyyden Schwartzin arvomalliin pelkistetysti näin:

---

<sup>136</sup> Lassanderin tutkimuksessa ryhmien ikä- ja sukupuolijakaumissa on eroja, eivätkä ryhmät ole näin ollen suoraan vertailukelpoisia. Esimerkiksi uskonnottomien keski-ikä on 43.8 vuotta ja aktiivikristittyjen 55.4 vuotta. (Ks. Lassander 2014, 83.)

**Kaavio 10: Sekulaarin henkisyyden ja uskonnollisen hengellisyyden sijoittuminen Schwartzin arvomalliin**



Lähde: Schwartz et al. 2012, 669, johon lisätty sekulaarin henkisyyden ja uskonnollisen henkisyyden kehät.

En halua erotella sekulaarin henkisyyden ja uskonnollisen hengellisyyden arvoalueita tarkkarajaisesti ja siksi esitän ne kehinä, joiden paksuus vaihtelee. Tämä ratkaisu korostaa myös sitä, että kategorioiden on päällekkäisiä arvoalueita. On korostettava sitä, että jaotteluni on yksinkertaistava ja hypoteettinen työtani ohjaava taustaoletus ja kaavion kategorioiden kehien paksuudet ovat pelkistettyjä ja havainnollistamisen vuoksi liioiteltuja. Kuten aiempien arvotutkimuksien kaavioissa (Farias & Lalljee 2008; Lassander 2014) tulee esiin, arvoerot uskonnottomien ja ateistien sekä uskonnollisten välillä eivät ole merkittäviä hyväntahtoisuuden, universalismin, suoriutumisen ja vallan alueilla, ja vaikka arvoerot ovatkin selkeämpiä itseohjautuvuuden, yhdenmukaisuuden ja perinteen alueella, ne eivät silti ole kovin suuria. Jaotteluni voidaan mieltää ”weberiläiseksi ideaalityypiksi”, eräänlaiseksi abstraktiksi, yksinkertaistetuksi ja kärjistetyksi todellisuuden esitykseksi, jota ei sinänsä löydy monimuotoisesta todellisuudesta, mutta joka auttaa ryhmittelemään ja luokittelemaan aineistoa (ks.



Weber 1978 [1922], 6, 9, 20–22; myös Alasuutari 2011, 41). Sama koskee kaikkia muitakin tässä tutkimuksessa tekemiäni luokituksia, erotteluja ja malleja.

Edellä esitetyt arvoerot ovat kuitenkin vain tekemäni jaottelun lähtökohta. Määrittellen sekulaarin henkisyden ja uskonnollisen hengellisyden eron tarkemmin seuraavasti:

- *Sekulaari henkisyys* ei ole sitoutunut perinteiseen uskontoon eikä usko yliluonnolliseen – kuten jumalaan, sieluun tai kuolemanjälkeiseen elämään – ole siinä merkittävässä asemassa. Sen kaksi arvotukijalkaa ovat itsensä ylittäminen ja muutosavoimuus. Sekulaariin henkisyteen liittyviä (arvo)tekijöitä voivat olla muun muassa (Schwartz 1992, 38, 60–62 mukaillen): elämän merkityksen ja tarkoituksen etsintä, sisäisen harmonian tavoittelu, itse-transsendenssi, ykseys luonnon kanssa, henkiset harjoitukset, moraalinen elämä, kauneuden arvostus esimerkiksi luonnossa ja taiteessa sekä muista ja ympäristöstä huolehtiminen. Sekulaarin henkisyden toteuttamistavat ovat enemmän yksilölähtöisiä, yksilön kasvuun ja nykyhetken suuntautuneita kuin perinteiseen uskontoon sitoutuneessa hengellisyydessä. Myös eklektisyys eli vaihteluiden ottaminen useista erilaisista filosofisista, henkisistä ja uskonnollisista perinteistä on yleistä. *Hypoteesini mukaan ateistista henkisyttä voidaan pitää lähinnä sekulaarin henkisyden alakategoriana, jossa epäusko jumalaan ja/tai yliluonnolliseen on erityisen korostunutta ja eksplikoitua.*
- *Uskonnollinen hengellisyys* sitoutuu perinteiseen uskontoon. Sen kaksi arvotukijalkaa ovat itsensä ylittäminen ja säilyttäminen. Olennaisia (arvo)tekijöitä voivat olla muun muassa (Schwartz 1992, 6–7, 60–62 mukaillen): oman kulttuurin hengellisen perinteen arvostaminen, hurskaus, hengelliset harjoitukset ja toimitukset (kuten rukous tai yhteisörituaalit), uskonnollisten säädösten noudattaminen, nöyryys, oman osansa hyväksyminen, lähimmäisenrakkaus, yhteisöllisyys ja omasta yhteisöstä huolehtiminen. Uskonnollisessa hengellisyydessä usko Jumalaan, sieluun tai muuhun yliluonnolliseen, kuten kuolemanjälkeiseen elämään, on merkittävässä asemassa. Samoin uskonnollisen hengellisyden toteuttamistavat ovat enemmän yhteisölähtöisiä (mm. kirkkoyhteisöön kuuluminen ja yhteisörituaalit) kuin sekulaarissa henkisyudessa. Lisäksi sitä luonnehtii pitäytyminen oman perinteen uskonnolliseen oppiin. Koska tutkimukseni keskittyy lähinnä länsimaihin, uskonnollinen hengellisyys -kategoria kuvaa työssäni erityisesti kristillistä hengellisyyttä.

Ateistisen henkisyden voi ajatella erottuvan laajemmasta sekulaarin henkisyden luokasta juuri siten, että siinä ateismi (tai naturalismi) tuodaan eksplisiittisesti esiin ja ateismi (tai naturalismi) on tietyllä tapaa ehdotonta eli henkilö suoraan tunnustautuu ateistiksi tai naturalistiksi. Usein ateismilla (tai naturalismilla) on myös merkitys esitetystä henkisessä vaihtoehdossa perinteiselle uskonnolle. Sekulaari henkisyys sen sijaan on ainoastaan sitoutumaton perinteiseen (monoteistiseen) uskontoon – mikä ilmenee esimerkiksi sanonnassa ”olen henkinen, mutten uskonnollinen”. Kuitenkaan ateismin (tai naturalismin) ei tarvitse olla eksplisiittistä ja tunnustettua, eikä sekulaari henkisyys sinänsä edes poissulje uskoa jumalaan tai yliluonnolliseen – sen merkitys ei vain ole samalla tavalla olennainen kuin se perinteisessä uskonnossa yleensä on. Muuten ateistisen henkisyden ja sekulaarin henkisyden muodot voivat olla keskenään käytännön tasolla varsin samankaltaisia.<sup>137</sup> On myös huomattava, että

---

<sup>137</sup> Hyvä esimerkki teoksesta, jonka voidaan katsoa edustavan sekulaaria henkisyttä, mutta ei ateistista henkisyttä, on Daniele Bolellin *Create Your Own Religion: A How-To Book without Instructions*

vaikka hypoteesini mukaan ateistinen henkisyys asettuikin lähinnä sekulaarin henkisyyden kategoriaan, silti tiettyihin ateistisen henkisyyden muotoihin voi liittyä enemmän tai vähemmän piirteitä myös uskonnollisesta hengellisyydestä – kuten yhteisöllisyyden rakentaminen (yhteisörituaalit) tai uskonnollisen perinteen käytäntöjen arvostaminen.<sup>138</sup> Aineistojeni kautta tarkastelenkin kysymystä siitä, missä määrin ateistinen henkisyys voidaan lukea sekulaarin henkisyyden alakategoriaksi.

Käsityksessäni kahdesta, arvoiltaan erityyppisestä henkisyyden/hengellisyyden muodosta, seuraan osittain Schwartzin varhaista (1992) arvomallia. Vielä mallin kehittämisympäristössä 1990-luvun alussa spirituality sisältyi siihen itsenäisenä arvona. Schwartz kuitenkin pudotti arvon lopulta pois mallistaan, koska se ei näyttänyt olevan arvona universaali, vaikka olikin useissa kulttuureissa keskeinen. Kuitenkin Schwartz sisällytti spirituality-arvon sisään sekä sellaisia asioita, jotka mielestäni edustavat uskonnollista hengellisyyttä (kuten yhtenäisyys ja hartaus), että asioita, jotka miellän enemmän sekulaariksi henkisyudeksi (kuten sisäisen harmonian löytäminen ja ykseys luonnon kanssa). Tekemällä näiden välille erottelun seuraan itse asiassa Schwartzin omaa ajatusta, jonka mukaan on mahdollisesti olemassa monia spirituality-muotoja, jotka koostuvat erilaisista arvotekijöistä, ja spirituality tulisi tältä pohjalta luokitella alakategorioihin. (Ks. Schwartz 1992, 15, 38–39; Schwartz 2012, 7.)

Vaikka jaotteluni sekulaariin henkisyyteen ja uskonnolliseen hengellisyyteen on yksinkertaistava ja kärjistävä, sen ei ole tarkoitus olla normatiivisessa mielessä arvottava eikä edes niin vastakkainen kuin miltä se voi aluksi näyttää. Esimerkiksi itsensä ylittämisen arvoalue eli hyväntahtoisuus ja universalismi ovat molemmissa olennaisia arvoja, ja vastaavasti valta ja suoriutuminen eivät ole. Kategorioiden vastakkaisuutta loiventaa myös se, että molempien taustalta on löydettävissä samoja henkisyyden perustekijöitä, joita kutsun henkisyyden ulottuvuuksiksi: esimerkiksi transsendenssikokemukset, positiivisten tunteiden kehittäminen, pyrkimys moraaliseen käyttäytymiseen, halu löytää elämään syvempää merkitystä, tarve rakentaa itselle sopivaa elämäntapaa sekä henkiset harjoitteet ja sitoumukset (ks. luku 7.2 ja 8). Se, millaisen muodon kunkin yksilön henkisyys tai hengellisyys milloinkin käytännössä saa, riippuu lukemattomasta määrästä erilaisia biologisia, persoonallisuuspsykologisia, kokemuksellisia ja ympäristöllisiä tekijöitä (ks. myös luku 3).

Lisäksi on olennaista huomata, että länsimaissa jatkuvasti kasvavassa uususkonnollisuuden- ja henkisyyden kentässä on tarjolla monia sellaisia henkiseksi luokiteltavia ilmiöitä, jotka eivät helposti suoraan asetu sekulaarin henkisyyden tai uskonnollisen hengellisyyden kategorian alle. Tällaisia ovat esimerkiksi tietyt uuspakanuuden ja new agen muodot tai elämänviisauskirjat<sup>139</sup>, jotka voivat ammentaa yhtä aikaa muun muassa länsimaisesta psykologiasta sekä itämaisistä henkisistä perinteistä. Näissä painopiste voi esimerkiksi olla sekulaarin henkisyyden tavoin ”tässä ja nyt” -ajattelussa, mutta samaan aikaan niihin saattaa kuulua myös uskonnollisen hengellisyyden kaltainen näkemys todellisuuden ei-materiaalisesta perustasta, joka vaikuttaa maailmassa. (Ks. Sohlberg 2014.) Samoin kummankin kategorian

---

(2013). Siinä Bolelli tarjoaa lukijalle yksilöllistä ja itseohjautuvaa henkisyyden muotoa (vaikka Bolelli kutsuukin sitä uskonnoksi) ja samalla kritisoi perinteistä uskontoa. Bolelli ei kuitenkaan missään vaiheessa väitä olevansa ateisti eikä ateisimi ole hänen teoksessaan keskeisessä roolissa. (Ks. Bolelli 2013.)

<sup>138</sup> Sama voidaan ajatella myös päinvastoin, eli uskonnolliseen hengellisyyteen voi periaatteessa liittyä piirteitä myös ateistisesta henkisyudestä, kuten epäusko Jumalaan (vrt. hypoteettinen esimerkki ateistisesta papista luvussa 2.2.). Ylipäänsäkin tekemäni kategoriarajat ovat ainoastaan viitteellisiä ja suuntaa antavia, ja ne voivat sisältää poikkeuksia suuntaan ja toiseen.

<sup>139</sup> Tällaisia elämänviisauskirjoja ovat Suomessa esimerkiksi Basam Books Oy:n (nykyisin Viisas elämä Oy) kustantamat sadat elämäntaidon ja henkisen kasvun oppaat. Niiden ydinsisällöt voivat olla keskenään hyvin samankaltaisia esimerkiksi korostaessaan läsnäoloa nykyhetkessä ja myötätuntoa.

ulkopuolelle voivat jäädä monet yksittäiset ”maltilliset” tai maallistuneet juutalaiset, kristityt ja muslimit. Tekemäni erottelu sekulaariin henkisytyteen ja uskonnolliseen hengellisytyteen on siis erittäin karkea, ja näiden kahden ääripään väliin voitaisiin sisällyttää useita erilaisia alakategorioita (mahdollisista alakategorioista ks. luku 14.2.).

Jaotteluni tarkoitus on pelkistäen kuvata länsimaissa tapahtunutta henkis-uskonnollista muutosta, jota vasten voin työssäni peilata ateistisen henkisytyden aineistoani. Se korostaa hypoteettista oletustani siitä, että yleisesti ottaen sekulaarissa henkisytydessä arvostetaan *enemmän* muutosavoimuusarvoja ja *vähemmän* sille vastakkaisia säilyttämisarvoja, kun taas uskonnollisessa hengellisytydessä tilanne on päinvastainen. Esimerkiksi tätä arvojen asettumista tutkin työssäni ateistisen henkisytyden kontekstissa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei sekulaarin tai ateistisen henkisytyden edustaja voisi arvostaa vaikkapa perinteitä, yhdenmukaisuutta tai turvallisuutta – tai vastaavasti uskonnollisen hengellisytyden edustaja esimerkiksi itseohjautuvuutta tai mielihyvää. Kyse on ainoastaan oletetusta arvojen *painotuserosta*. Tämä oletettu arvojen painotusero tarkoittaa samalla sitä, että voidaan olettaa uskonnollisempien ateistien olevan arvoiltaan enemmän muutosavoimuuden kannattajia sekä säilyttämisarvojen – kuten perinteen ja yhdenmukaisuuden – vastaisia kuin sellaisten ateistien, jotka suhtautuvat uskontoihin myönteisemmin. Käytännössä tämä voi näkyä esimerkiksi *kontrastiparin* kaltaisten retoristen keinojen käyttämisenä, joilla luodaan kuvaa uskonnosta haitallisena ja taantumuksellisena ilmiönä ja korostetaan esimerkiksi itseohjautuvan järjen ja modernin luonnontieteen erinomaisuutta. Sama kääntäen: voidaan olettaa, että uskonnomyönteisemmät ateistit arvostavat enemmän perinnettä ja yhdenmukaisuutta ja käyttävät vähemmän retorisia keinoja kuten *kontrastiparia* uskontoa vastaan.

Edellä esitetyn sekulaarin henkisytyden ja uskonnollisen hengellisytyden erottelun keskeiset piirteet voidaan kiteyttää seuraavaan kaavioon:

### Kaavio 11: Sekulaarin henkisytyden ja uskonnollisen hengellisytyden erottelu

Sekulaari henkisyty	Välissä erilaisia henkisytyden / hengellisytyden muotoja, jotka eivät luontevasti asetu kumpaankaan kategoriaan	Uskonnollinen hengellisyty
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ei sitoudu perinteiseen uskontoon eikä usko yliluonnolliseen ole merkittävässä asemassa</li> <li>• Keskeinen arvopohja: itsensä ylittäminen ja muutosavoimuus</li> <li>• Yksilökeskeisempi - itsetoteutus, itsensä kehittäminen, oma kokemuksellisuus</li> <li>• Epädogmaattisuus ja eklektisyty</li> <li>• Keskittyminen nykyhetkeen ja elämän merkityksen kasvattamiseen</li> <li>• Ateistinen henkisyty on (lähinnä) sekulaarin henkisytyden eräs alakategoria</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sitoutuu perinteiseen uskontoon ja usko yliluonnolliseen on merkittävässä asemassa</li> <li>• Keskeinen arvopohja: itsensä ylittäminen ja säilyttäminen</li> <li>• Yhteisökeskeisempi - kokoontumiset, yhteisörituaalit, auktoritatiivisuus</li> <li>• Tietty oma oppirakennelma</li> <li>• Keskittyminen nykyhetken ohella myös tulevaan elämään (esim. taivaassa)</li> <li>• Kristillinen hengellisyty on uskonnollisen hengellisytyden eräs alakategoria</li> </ul>
<p>Kategorioita yhdistävät useat tekijät, kuten transsendenssikokemukset, positiiviset tunteet, moraalit, merkityksellisytyden etsiminen, elämänkatsomuksen rakentaminen ja harjoitukset/sitoumukset</p>		

Tässä vaiheessa tutkimukseni kokonaisuuden kannalta on tärkeää tuoda esiin luvuissa 3–4 esitettyjen evoluutiopsykologisten näkökulmien suhdetta arvoihin, ateismiin, henkisytyteen ja uskontoon, koska näillä kaikilla voidaan nähdä olevan yhteys. Yhä laajenevan tutkimusnäytön mukaan taipumus reflektiiviseen ajatteluun ennustaa ateismia, luottamusta tieteeseen,

epäuskoa uskonnollisiin uskomuksiin ja paranormaaleihin ilmiöihin. Sitä vastoin taipumus intuitiiviseen ajatteluun suuntaa kohti yliluonnolliseen uskomista ja uskontoa. Nykyään on lisäksi tutkimusnäyttöä siitä, että ihmisten väliset erot taipumuksessa intuitiiviseen ja reflektiiviseen ajatteluun heijastuvat myös asenteisiin ja arvoihin, moraaliin, elämänvalintoihin ja toimintaan. Esimerkiksi ”reflektiiviseen kognitiiviseen tyyliin” taipuvaiset kannattavat todennäköisemmin liberaaleja poliittisia asenteita ja arvoja ja heikommin perinteisiä moraaliarvoja. Tätä yhteyttä selitetään siten, että reflektiivisyys ohjaa ajattelemaan asioista monitulkintaisesti sekä kriittisesti – tavalla, jolle ulkoapäin asetetut rakenteet ja säännöt nähdään esteeksi – ja siten kannattamaan liberaaleja yhteiskuntamalleja. Sen sijaan enemmän intuitiivisempia luottavat kannattavat luultavimmin konservatiivisia poliittisia asenteita ja arvoja. Tätä selitetään siten, että intuitiivisuus ja konservatiivisuus liittyvät epävarmuuden välttämiseen sekä hierarkian, sääntöjen ja järjestäytyneisyyden suosimiseen – halutaan, että asiat tehdään tuttuun ja turvalliseen tapaan ja myös yhteiskuntaa pyritään ajamaan tähän suuntaan. Samoin uskonnolliset ihmiset painottavat moraaliarvoissaan uskonnottomia ihmisiä enemmän yhteisöä koostavia arvoja, kuten perinteen ja auktoriteettien kunnioitusta sekä puhtautta. Silti kysymys siitä, vaikuttaako moraaliarvojen painottamiseen enemmän ympäristölliset vai ”yksilösisäisemmät” kognitiiviseen tyyliin liittyvät tekijät, on tutkijoiden kesken kiistanalainen. (Ks. Pennycook et al. 2014; 2016; Deppe et al. 2015.)

Oman työni lähtökohta on biokulttuurisen ja holistisen hypoteesin (ks. luvut 3–4) mukaisesti se, että niin ympäristölliset kuin ”yksilösisäisemmät” tekijät eittämättä vaikuttavat arvoihin, asenteisiin, moraaliin ja elämänvalintoihin – vaikka voikin olla hankalaa yksityiskohdaisesti selvittää missä suhteessa ja miten, koska vaikutussuhteet ovat monimutkaisesti yhteenkietoutuneita. On vielä tarkennettava, että – aivan kuten arvojenkin tapauksessa – tarkoitukseni ei ole normittaa reflektiivistä tai intuitiivista prosessointia toistaan ”paremmaksi”. Kummatkin prosessointitavat ovat kaksoisprosessointiteorian mukaisesti ihmiselle ominaisia ja ”luonnollisia”. Siten ne molemmat voivat yksilöstä riippuen tuoda omalla tavallaan ja toisinaan rikastuttaen yhtä lailla sisältöä elämään.

Yhteenvetona aiemmista luvuista voidaan esittää, että ateistisen henkisyuden ja laajemminkin länsimaisen individualistisemmän (sekulaarin) nykyhenkisyuden esiintulo heijastelee ainakin osittain länsimaissa vähitellen yleistynyttä reflektiivistä prosessointia sekä liberaaleja muutosavoimia arvoja, jotka ovat taipuvaisia kietoutumaan yhteen. Sen sijaan perinteisessä uskonnollisessa ajattelussa pitäytyminen heijastelee ainakin osittain intuitiivista prosessointia sekä konservatiivisia säilyttämisarvoja, jotka niin ikään ovat taipuvaisia kietoutumaan yhteen. Ateistiseen henkisyuteen tämän voidaan olettaa vaikuttavan siten, että uskontokriittisemmät ateistisen henkisyuden edustajat ovat oletettavasti enemmän järjen ja tieteen, muutosavoimien arvojen sekä yksilön itseohjautuvan moraalin kannalla. Sen sijaan uskonto-myönteisemmät ateistisen henkisyuden edustajat ovat vähemmän järjen ja tieteen kannalla ja nojaavat enemmän yhteisöllisiin ja perinteisiin arvoihin sekä auktoritatiiviseen moraaliin.

Edellä olen tuonut esiin näkökulmia lähinnä sekulaarin henkisyuden yleistymiseen länsimaissa sekä määrittänyt henkisyyttä suhteessa uskontoon. En ole kuitenkaan käsitellyt tarkemmin henkisyuden alkuperää: mistä henkisyys evoluutiopsykologisesti katsottuna kumpuaa? Kuten luvussa 7.2. toin esiin, käsitykseni henkisyudesta pohjautuu ajatukseen tietyistä yleisinhimillisistä kyvyistä, tarpeista ja pyrkimyksistä, joista muodostuu henkisyuden keskeiset viisi ulottuvuutta. Näin ollen myös ateistit ovat ainakin potentiaalisesti henkisiä ihmisiä. Seuraavassa luvussa osoitan kuinka tätä käsitystä voidaan perustella tarkastelemalla syvemmin henkisyuden ulottuvuuksien evoluutiivisia juuria.

## 8 TEORIOITA HENKISYYDEN ALKUPERÄSTÄ JA LUONTEESTA SEKÄ HENKISYYDEN YHTEYS ATEISMIIN

Vielä nykyäänkin ateismia ja henkisyttä pidetään usein keskenään yhteensopimattomina, jopa vastakohtaisina asioina, ja käsiteparia ”ateistinen henkisyys” on luonnehdittu sisäisesti ristiriitaiseksi. Olen myös itse kohdannut tällaisen suhtautumistavan olemassaolon: esimerkiksi kuultuaan tutkimusaiheestani osa ihmisistä on avoimesti ihmetellyt ”kuinka ateisti voi olla henkinen ihminen?”<sup>140</sup> Samoin ateisteja saatetaan pitää moraalittomina ja onnettomina ihmisinä, joilla ei ole kunnollisia arvoja. Lisäksi laaja tutkimuskirjallisuus esittää, että uskonnottomia ja ateisteja uhkaavat uskonnollisia ihmisiä enemmän syrjäytyneisyys, masennus ja itsemurha-alttius, kun taas uskonnollisuus lisää hyvinvointia ja tyytyväisyyttä elämään. (Ks. Schnell & Keenan 2011; 2013; Zuckerman 2009; Caldwell-Harris et al. 2011; Hwang 2013.)

Tarkoitukseni tässä luvussa onkin tehdä ymmärrettäväksi miksi henkisyys ja ateismi voivat liittyä yhteen. Vastaus on yksinkertaista: se, mitä kutsun henkisyudeksi, voidaan mieltää ihmisen kognitiivisiin mekanismeihin, tunteisiin, tarpeisiin ja kykyihin yhdistyväksi universaaliksi piirteeksi, jonka rakennetekijät ovat muokkautuneet ihmislajin evoluutiossa. Näin ajateltuna yleisesti ottaen *kaikki ihmiset ovat ainakin potentiaalisesti henkisiä*, ja henkisyyden ulottuvuuksia – kuten positiivisia tunteita, transsendenssikokemuksia, moraalialia ja merkityksellisyyttä – voidaan lähestyä evoluutiopsykologian kautta. Esitän myös luvussa ateistisen henkisyyden erotteluja, joita käytän luvuissa 9–13 aineiston jäsenyyksessä ja analyysissä.

### 8.1. Henkisyys positiivisiin emootioihin liittyvänä ominaisuutena

Henkisyyden ja/tai uskonnollisuuden yhteys hyvinvointiin on osoitettu monissa tutkimuksissa. Lisääntyneen hyvinvoinnin perustaksi on esitetty esimerkiksi yhteisöllisiä tekijöitä – näin etenkin uskonnon kohdalla, joka usein nähdään henkisyttä yhteisöllisempänä – sekä elämän merkityksellisyyteen liittyviä tekijöitä – näin etenkin henkisyyden tapauksessa, jota usein pidetään uskontoa yksilöllisempänä. Viime aikoina hyvinvointia on selitetty myös positiivisilla emootioilla tai tunteilla.<sup>141</sup> (Ks. Koenig et al. 2012; Van Cappellen et al. 2014.)

Kaikki tunteet ovat Golemanin (1995) mukaan evoluution myötä kehittyneitä pikaohjeita elämän hallitsemiseksi ja yllykkeitä tietynlaiseen toimintaan. Esimerkiksi suuttuessa käsiin virtaa verta ennakoiden tappelua. Suru lamaannuttaa ja tekee haluttomaksi yhteistyöhön, kun taas rakkaus ja hellyys rentouttavat ja lisäävät yhteistyöhalua. Ylipäänsä onnellisuus lisää energiaa ja virkeyttä. Neokorteksin ja limbisen järjestelmän poikkeuksellinen yhteys mahdollistaa ihmisellä muun muassa äidin ja lapsen välisen rakkauten sekä pitkällisen sitoutumisen lastenkasvatukseen, mikä on ollut ihmiskunnan kehityksen edellytys. Neokorteksin massan kasvaessa synapsien kytkentämahdollisuudet ovat kasvaneet, mikä on avannut yhä enemmän mahdollisia toimintatapoja. Ihminen voi myös kokea tunteita omista tunteistaan ja vastata niihin tarkemmin ja monipuolisemmin kuin muut eläimet. (Goleman 1995, 3–12.)

Vaillant (2008; 2013) mukaan henkisyys liittyy keskeisesti tähän ihmisen kykyyn käsitellä ja luoda tunteita ja kokemuksia. Hän on kehittänyt teoriaa henkisyudesta positiivisten

<sup>140</sup> Ihmettelyyn vaikuttavat oletettavasti myös erilaiset käsitykset siitä, mitä henkisyys ja ateismi ovat.

<sup>141</sup> Käsitteitä ”emootio” (emotion) ja ”tunne” (feeling) käytetään arkikielessä synonyymeinä, mutta psykologiassa ne usein erotetaan. Emootiolla viitataan yleensä kehollisempaan aistimukseen, kun taas tunne on ihmisen kokemus tästä emootiosta, emootion seuraus. (Ks. esim. Keltikangas-Järvinen 2010, 152, 174–182.) Tässä käytän yleensä sitä sanaa, mitä teorian esittäjä itse on käyttänyt.

emootioiden ja niiden kasvattamisen pohjalle. Geneettisen evoluution myötä limbisessä järjestelmässä kehittyi Afrikan savanneilla ”empaattiset” peilisolut ja ”rakkaudelliset” sukulasolut, jotka tekivät ihmisestä poikkeuksellisen huolehtivia vanhempia. Kehittyminen itsekkäistä liskoista rakastaviksi nisäkkäiksi vaati siis limbisen järjestelmän geneettisen, emootioihin liittyvän evoluution. Samoin rakastavan ja leikkisän nisäkkään muuttuminen tieteilijöiksi vaati suuren neokorteksin sekä kielen ja kulttuurin evoluution. Samalla kyky kokea positiivisia emootioita vahvistui. Vaillant mukaan kahdeksan positiivista emootiota ovatkin henkisyysden takana: kunnioittava ihmetys (awe), rakkaus/kiintymys, luottamus/usko, myötätunto, kiitollisuus, anteeksianto, ilo ja toivo. Nämä emootiot auttavat ihmisiä toimimaan yhteisöllisesti ja esimerkiksi nopeuttavat asioiden oppimista. Henkisyys on näistä emootioista erottamaton ja se on siten juurtunut evoluutiobiologiaan. (Vaillant 2008, 4–10; 2013.)

Myös negatiiviset tunteet, kuten pelko ja suuttumus, ovat ihmiselle sisäsyntyisiä ja selviytymisen kannalta tärkeitä – mutta vain lyhytaikaisina. Ne ovat ”narsistisia” ja kaventavat havaintokykyä sekä vaikeuttavat oppimista ja luomiskykyä. Positiiviset emootiot sen sijaan suuntautuvat tulevaisuuteen ja kasvuun sekä auttavat ”murtautumaan ulos ego-luolasta”, rentouttavat automaattisen hermoston ja laskevat verenpainetta. Ilo tekee ajatustottumuksista joustavampia ja ihmisen on helpompi kokea ykseyden tunnetta universumiin. Ykseyskokemuksia voi syntyä myös muun muassa meditaatiossa, synnytyksessä ja kuoleman lähellä -kokemuksissa. Jotkut ihmiset ovat lisäksi geneettisesti taipuvaisempia ”henkiseen transsendenssiin”. Koska henkisyys pohjautuu ihmislajin limbiseen järjestelmään ja positiiviset emootiot tulevat ihmiselle ikään kuin syntymälahjana, Vaillant mukaan ”Vaikka yksilöllisiä eroja löytyykin, kaikki ihmiset ovat henkisiä” (Vaillant 2013, 592). Henkisyys on myös eri uskontojen uskomusjärjestelmien takana. (Vaillant 2008, 4–8; 2013.)

Henkisyys suuntaan vievää evoluutiota tapahtui myös kulttuurisella tasolla, erityisesti akselialjalla. Tähän liittyi parantunut kyky abstrahoida konkreettisista havainnoista yleisiä periaatteita. Syntyi buddhalaisuuden ja kristinuskon kaltaiset maailmanuskonnot, alettiin korostaa rakkautta ja myötätuntoa pelon ja alistumisen sijaan ja positiivisia emootioita ryhdyttiin käyttämään luontaisten aggressioiden ja muukalaisvihan vastustamiseen. Lisäksi jokainen ihminen käy varttuessaan läpi vielä omaa yksilöllistä henkistä kehitystään. Ihminen ikääntyessään alkaa yleensä hallita paremmin positiivisia emootioitaan ja samalla paranee kyky yhdistää järki ja tunteet, kun otsalohkojen hermoradallinen yhteys limbiseen järjestelmään vahvistuu. Ihmisestä tulee autonomisempi, hän kykenee paremmin abstraktiin ajatteluun ja alkaa suunnata positiivisia emootioitaan enemmän yhteisön suuntaan itsekkyyden sijaan. Samalla emootioista tulee rikkaampia ja monivivahteisempia, jolloin rakkaudella ja empatialla on mahdollisuus yhä syventyä. (Vaillant 2008, 47–50, 56–63.)

Vaillant käsitys kuvastaa omaakin näkemystäni siitä, että henkisyys on hyvin kokemuksellinen ilmiö, jossa on paljon kysymys tietoisesta pyrkimyksestä kärsimyksen vähentämiseen sekä positiivisten tunteiden ja onnellisuuden kasvattamiseen. Nämä taas liittyvät läheisesti paitsi tunteisiin myös transsendenssikokemuksiin, moraaliin sekä tarpeeseen etsiä elämään yhä syvempää merkitystä, joita käsitellen seuraavissa luvuissa.

## **8.2. Ihmisen universaali kyky transsendentteihin kokemuksiin ja moraaliin**

Useat ihmiset erilaisissa kulttuuriperinteissä ovat puhuneet voimakkaista kokemuksista, arkitajunnasta poikkeavista hetkistä, jolloin he ovat nähneet tai tunteneet syvästi jotakin arvo-

kasta todellisuuden luonteesta. Tällaisille kokemuksille on annettu erilaisia nimityksiä, kuten transsendenttinen kokemus, mystinen kokemus, uskonnollinen kokemus, henkinen kokemus tai huippukokemus. Kokemukset ovat yleensä erittäin vaikuttavia ja niihin liittyy aitouden ja varmuuden tunne, joka voi muuttaa ihmisen näkökulman todellisuuteen ja tavan toimia koko loppuelämäksi. Ne sisältävät usein esimerkiksi ykseydentuntemuksia ja positiivisia emotioita ja niitä määrittää monesti myös sanoinkuvaamattomuus. Myös monien uskontojen katsotaan syntyneen tällaisista kokemuksista eli niillä on ollut tässä mielessä merkittävä vaikutus koko ihmiskunnan historiaan. (Ks. De Castro 2015; Yaden et al. 2015; Levin & Steele 2005.)

Transsendenttisiä tai mystisiä kokemuksia on raportoitu eri mantereilta, niin uskonnon kuin uskonnottomuudenkin piiristä, niin aikuisilta kuin lapsilta. Kokemusten yleisyys viittaa siihen, etteivät ne kuulu pelkästään uskonnon tai henkisyyden alueelle, vaan liittyvät yleisemmin ihmisyyteen evoluutiopsykologisella tasolla. Ne voivat syntyä spontaanisti tai harjoituksen tuloksena – esimerkiksi meditaatio, jooga ja rukous ovat usein käytettyjä menetelmiä kokemusten saavuttamiseksi. Kokemuksia on viime aikoina alettu tutkia myös aivokuvantamismenetelmillä esimerkiksi LSD:n käytön aikana. On havaittu, että tällöin normaalisti erillään toimivat aivojen osat – kuten näkemiseen, liikkumiseen ja kuulemiseen liittyvät hermoverkostot – toimivat yhtenäisemmin. Tämä tekijä voi olla usein raportoidun ”egon katoamisen” ja ykseyskokemuksen takana. (Ks. Hood & Chen 2013; Skinner 2012; Levin & Steele 2005, 91; De Castro 2015; Terhune et al. 2016; Carthart-Harris et al. 2016; Wighton 2016.)

Mystisiä kokemuksia on teoretisoitu useasta eri lähtökohdasta. Ne on yhdistetty muun muassa epileptisiin kohtauksiin (mystisten kokemusten ensimmäiset teoretisoinnit), ohimolohkojen toiminnan epävakaisuuteen (Michael Persingerin teoria) sekä sympaattisen ja parasympaattisen aivoalueiden ylivuotoon (Eugene d’Aquilin ja Andrew Newbergin teoria) (ks. Erjanti 2003, 84–96). Itse seuran tulkinnassani Skinnerin (2012) ajatusta siitä, että ihminen on evoluutioprosessien kautta varustettu mielenmoduulilla, jonka perustehtävä on havaita, päätellä tai tulkita vihjeitä transsendenssista ympäristöstä sekä synnyttää tähän transsendenssiin liittyviä kokemuksia. Transsendenssikokemuksilla Skinner viittaa merkityksen, tarkoituksen ja arvostuksen sisältäviin kokemuksiin jostakin oman itsen ylittävästä ja perimmäiseen todellisuuteen liittyvästä tekijästä. (Ks. Skinner 2012, 15–19, 36–38, 215–216.)

Skinner pohjaa teoriansa evoluutiopsykologiaan ja käsitykseen, jonka mukaan ihmismieli koostuu erillisistä moduuleista – kuten mielen teoriasta –, jotka ovat kehittyneet vastaamaan tiettyihin ympäristön haasteisiin ja vaatimuksiin. Skinner tuo esiin monien teologioiden ja filosofien esittämän ajatuksen ihmisen sisäisestä jumala-aistista (*sensus divinitatis*), mutta katsoo, ettei ihmisellä itse asiassa ole jumala-aistia, vaan transsendenssi-aisti (*sensus transcendentis*), jonka eräs tulkinta voi olla ”jumala”. Skinnerin mukaan transsendenssi-aisti on itsenäinen psykologinen adaptaatio (eikä muiden adaptaatioiden sivutuote), joka syntyi kymmeniä tuhansia vuosia sitten vastineena ympäristön fyysisiin, sosiaalisiin ja biologisiin haasteisiin. Se on siis mielen teoriaan verrattavissa oleva, erityisesti ihmismieleen liittyvä ominaisuus, joka tuottaa awe-kokemuksia ja pyhyiden tuntemuksia, joita yleisesti kutsutaan ”uskonnollisiksi kokemuksiksi”. Transsendenssikokemukset ja niihin liittyvä varmuuden tunne edesauttoivat metsästäjä-keräilykulttuurirheimojen elinkelpoisuutta ympäristössään. Ne esimerkiksi mahdollistivat paremman yhteistoiminnan ja yhteisöllisen etiikan ihmisten välillä. Lisäksi transsendenssikokemukset auttoivat eksistentiaalisten asioiden – kuten kuoleman, syyllisyyden, ahdistuksen, vastuun ja merkityksettömyyden – kanssa selviytymistä, mikä vähensi stressiä ja johti parempaan terveyteen. Ylipäänsä muuntuneet tietoisuudentilat saattoivat avata ihmistä kohti merkitystä, tarkoitusta ja arvoja. (Ks. Skinner 2012.)

Transsendenssi-aisti on Skinnerin mukaan luonteeltaan universaali ja ilmenee ihmisessä jo varhaisella iällä. Se, millaisen tulkintamuodon kokemus transsendenssista saa, riippuu kuitenkin kulttuurista, koska biologia ja kulttuuri ovat keskenään vuorovaikutuksessa. Historiassa sitä on tulkittu lähinnä teistisissä uskonnon muodoissa (mm. kristinusko), mutta myös ei-teistisissä (mm. buddhalaisuus) uskonnon muodoissa. Nykyään se kuitenkin ilmenee yhä useammin uskonottomissa, sekulaarin henkisyuden muodoissa. Skinner katsoo henkisyuden rakentuvan keskeisesti kahdesta ulottuvuudesta: 1) *Vertikaalinen*: henkisyuden kokemuksellinen aspekti, kokemus transsendentista, perimmäisestä todellisuudesta. Transsendenssin ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa mitään tämän maailman ulkopuolista. 2) *Horizontaalinen*: henkisyuden toiminnallinen aspekti, joka liittyy ihmisen moraaliseen kykyyn ja altruismiin. Moraaliin sisältyvät esimerkiksi kultainen sääntö, itsettömyyden tavoittelu, loukkaamattomuus ja siirtyminen itsekeskeisyydestä muita ajattelevaksi. Moraalin taustalla on empatia, kyky identifioitua siihen mitä toinen ajattelee tai tuntee, mikä vaatii mielen teorian. Transsendenssi ja moraalisuus ovat yhteydessä toisiinsa: kokemus transsendenssista on taipuvainen vahvistamaan moraalista ja yhteyden tunnetta muihin. Nämä kaksi ovat henkisyuden ydintekijät, ja nimenomaan henkisyys – eikä uskonto – on potentiaalisesti luontaista kaikille ihmisille, koska ihmisellä on evoluutiossa kehittynyt transsendenssi-aisti eikä jumala-aisti. (Ks. Skinner 2012.)

Skinner katsoo, että altruistinen moraalitietoisuus rakentuu intuitiivisen moraalin pohjalle, joka evoluutiopsykologiassa oletetaan ihmiselle luontaiseksi. Esimerkiksi Baumard & Boyer (2013) esittävät, että moraalissa ei ole kyse ainoastaan opeista, vaan intuitioista ja motivaatioista, jotka eivät ole tietoisia. Nämä automaattiset intuitiot edeltävät tietoista moraalista järkeilyä ja moraalisten valintojen oikeuttamista. Siksi *uskonnollisten ja ei-uskonnollisten ihmisten moraalilla intuitioilla ei ole mitään eroa*. Moraaliset intuitiot ovat kautta historian motivoineet yksilöitä pienissä yhteisöissä kohti reilua jakamista, verrannollisuutta ja tukevat yhteistoimintaa ilman eksplisiittisiä opinkappaleitakin. Moraaliset intuitiot myös selittävät, miksi esimerkiksi kultainen sääntö löytyy globaalisti eri kulttuuriperinteistä. (Baumard & Boyer 2013.)

Skinner erittelee moraalitietoisuutta tältä pohjalta tarkemmin. Moraali on henkisyuden ulottuvuus, joka pohjautuu altruismiin. Altruismi on nähty ongelmana evoluutioteorialle, koska se näyttää olevan vastakkaista luonnonvalinnalle: siinä olento auttaa toista olentoa omalla kustannuksellaan ja vähentää siten todennäköisesti omia selviytymis- ja lisääntymismahdollisuuksiaan verrattuna vähemmän altruistisesti toimiviin. Siten itsekkäiden ihmisten geenipoolin olisi pitänyt ajan myötä lisääntyä ja voittaa altruististen ihmisten geenipoolin. Silti näin ei ole käynyt muuallakaan eläinkunnassa – simpanssit auttavat toisiaan tappelussa, lepakot ruokivat verellään nälkiintyneitä lajitovereitaan, hyönteiset uhraavat itsensä – ja lukuisat ihmiset ovat antaneet henkensä toisten ihmisten puolesta. (Skinner 2012, 173–179.)

Skinner erottaa toisistaan kaksi altruismin pääalajia. 1) *Moraalinen altruismi*. Tämä vaatii moraalista toimijaa, joka tietoisesti haluaa auttaa toista olentoa, vaikka siitä ehkä olisikin haittaa hänelle itselleen. Tällaisen moraalisen toimijan täytyy kyetä reflektiiviseen ajatteluun ja päätöksentekoon, jotta voisi tehdä tietoisia päätöksiä eri vaihtoehtojen väliltä. 2) *Evoluutiivinen altruismi*. Tällä tarkoitetaan toimijaa, joka pelastaa omien geeniensä jatkuvuuden toimimalla muiden hyväksi, vaikka se voikin olla hänelle itselleen haitaksi. Esimerkiksi lintu voi pedon uhatessa näytellä raajarikkoa, jotta saisi houkuteltua pedon pois pesän ja poikasten ulottuvilta. Näin poikaset selviävät ja uhrattuvan linnun geenit jatkuvat ilman, että se erikseen päätti tehdä niin. Molemmissa altruismin muodossa on siis kyseessä samanlaisesta käy-



töksestä, mutta motivaatiotekijät eroavat: moraalisisessa altruismissa uhraudutaan, koska se on ”oikein tehty”. Sen sijaan evolutiivisessa ”altruismissa” toiminta perustuu vaistoihin ilman tietoista päätöstä. Kuitenkaan ilman evolutiivista altruismia moraalista altruismiakaan ei olisi kehittynyt. (Skinner 2012, 179–181.) Skinner erittelee tältä pohjalta altruismin lajeja:

1) *Vanhemmuus-altruismi*. Tällä viitataan kaikenlaiseen huolenpitoon, aikaan ja energiaan, jonka vanhempi antaa lapselle kasvattaessaan tätä, vaikka hän voisi käyttää ne itseensä. Tämä on useimmille eläimille (nisäkkäille) evolutiivista altruismia, koska kyse on omien geenien säilymisestä toista auttamalla. (Skinner 2012, 181–184.)

2) *Sukulaisuus-altruismi*. Tässä toisilleen (läheiset) sukulaiset auttavat toisiaan selviytymään. Tämäkin on useille eläimille yleistä – esimerkiksi saman parven linnut varoittavat toisiaan, valaat auttavat loukkaantunutta valasta ja niin edelleen. Tämäkin on evolutiivisesti ”järkevää”, koska sukulaiset kantavat osittain samoja geneejiä. (Skinner 2012, 184–186.)

3) *Vastavuoroinen altruismi*. Tässä olento auttaa toista ja kummatkin hyötyvät, koska joskus toisen ollessa pulassa auttaja saa apua siltä, joka ensin oli autettavana – esimerkkinä lepakot, jotka ruokkivat nälkäistä lepakkoa. Näin lepakot asettuvat ”vapaa-matkustajan” ongelman vaaraan, mutta mahdollisesti juuri siksi lepakoille on kehittynyt suuret aivot: monitoroidessaan vastavuoroisuuden toteutumista niiden täytyy erottaa yksilöt toisistaan, muistaa kuka on antanut apua kellekin sekä muistaa kantaa ”velkansa” ja ”kaunansa” sen mukaisesti. Näin ”huijarit” huomaavat pian, etteivät ne saakaan muilta verta. Vastavuoroista altruismia esiintyy myös muilla apinalajeilla, mutta erityisesti ihmisellä. (Skinner 2012, 186–188.)

4) *Vahva vastavuoroinen altruismi*. Tämä on keskeisesti ihmislajin ominaisuus. Siinä toimitaan yhteistoiminnallisesti toisten kanssa, mutta samalla yhteisöllisesti rangaistaan niitä, jotka rikkovat yhteisön normeja. Tämä auttaa varmistamaan vakaan, yhteistoiminnallisen yhteisön, joka taas auttaa yhteisöä selviytymään. Tässä oman edun tavoittelu on alisteista sille, että voidaan rangaista huijareita tai palkita auttajia. Se pohjaa intuitiiviseen reilouden ajatukseen, vaikka reiluus käsitetäänkin eri kulttuureissa eri tavoin. Siten tämäkin altruismin laji on vielä pitkälti biologispohjaista intuitiota. (Skinner 2012, 188–190.) Aitoa moraalista altruismia edustavat Skinnerin mukaan ainoastaan seuraavat kaksi altruismin lajia:

5a) *Heikko ”hyvä samarialainen” -altruismi*. Tässä altruismin lajissa ei ole tiedossa palkintoa auttajalle, vaan auttaminen ja yhteistoiminta tehdään puhtaasti siksi, että elämää arvostetaan yli omien etujen ja oman kulttuurin. Ihminen on ainoa eläinlaji, joka kykenee tällaiseen moraaliseen altruismiin, joka siis vaatii reflektiivistä päätöstä auttaa tai uhrautua. Skinnerin tälle altruismin lajille antama nimi tulee Raamatusta (Luuk. 10:25–37), jossa Jeesuksen kertomuksessa juuri samarialainen oli se, joka osoitti myötätuntoa ryöstäjien kaltoin kohtelemaa vierasta miestä kohtaan ja auttoi tätä pulassa. (Skinner 2012, 190–191.)

5b) *Vahva ”hyvä samarialainen” -altruismi*. Raamatussa samarialainen auttaa itse asiansa juutalaista eli sellaisen kansan edustajaa, jotka inhosivat samarialaisia. Jeesuksen etiikka oli siis radikaalia etiikkaa: myös vihollista piti auttaa. Tämä menee yli ihmisen intuition eikä se ole universaalialia, mutta juuri tämä tekee Jeesuksen etiikasta Skinnerin mukaan ylevää, muistettavaa ja kunnioitettavaa. Se kertoo ensinnäkin siitä, että ihmiseen ei ole geneettisesti sisäänrakennettu tällaista altruismin muotoa. Toiseksi, ihmisen on kuitenkin mahdollista valita se, vaikkakin valinta voi useimmille olla vaikeaa. Kolmanneksi, tällainen käytös ei voi levitä biologisen evoluution kautta vapaa-matkustajan ongelman takia, vaan ainoastaan kulttuurin kautta. Kaikissa suurissa uskonnoissa on jokin muoto kultaisesta säännöstä eettisenä ohjenuorana eli useimpien kulttuurien mukaan se on hyvä elämänohje. Vaikka kultainen sääntö viittaaakin heikkoon ”hyvä samarialainen” -altruismiin, silti säännön ”toisen” voi käsit-

tää myös ”viholliseksi”, jolloin se viittaa vahvaan ”hyvä samarialainen” -altruismiin. Ihmisen moraalinen piiri ja se, ketä luetaan ”lähimmäiseksi”, voivat siis kasvaa kauas oman sukulaisuuden tai heimon ulkopuolelle. Tämä vaatii kuitenkin tietoista valintaa, mikä taas vaatii itsetietoisuutta ja reflektiivisyyttä. Siten tietoisuuden evoluutio on välttämätön tällaiselle moraalille. Ylipäänsä kyky altruismiin juontaa ihmisen evolutiivisesta menneisyydestä – kyvystä mielen teoriaan ja empatiaan.<sup>142</sup> (Skinner 2012, 191–196.)

Ateistien mystisiä kokemuksia ja moraalialia on tutkittu vähän (ks. Hwang 2013, 525–526, 533). Tässä mielessä Caldwell-Harrisin et al. (2011) Yhdysvalloissa tekemä tutkimus on erityisen merkittävä. Tutkimuksessa selvitettiin, onko ateisteilla henkisiä kokemuksia, näkevätkö ateistit elämän merkityksellisenä sekä ovatko he elämäänsä tyytyväisiä. Lisäksi tarkasteltiin empatiakykyä, myötätuntoa, yhteisöllisiä suhteita ja moraalien perusteita. Kyselytutkimuksessa vertailtiin ateisteja (42) roomalais-katolilaisia (19) ja buddhalaisia (18). Henkisyystä<sup>143</sup> mitattiin vastaamalla 23 väitteeseen skaalalla 1–4 (1 = vahvasti eri mieltä, 4 = vahvasti samaa mieltä). Tutkimuksen taustalla on Yhdysvaltojen tilanne, jossa ateistit usein leimataan moraalittomiksi, kyynisiksi ja ilottomiksi skeptikoiksi sekä puutteellisiksi kokemaan kunnioitettavaa ihmetystä jonkin suuremman edessä. Heidät nähdään usein yhteisöllisesti ulkoryhmäläisinä, ”toisina”, jotka ovat hylänneet moraalisen solidaarisuuden ja kulttuurisen yhteenkuuluvuuden perusteet.<sup>144</sup> Tutkimus tarkasteli nimenomaan ateistiksi identifioituvia tai ateistiyhteisöissä toimivia ihmisiä.<sup>145</sup> (Caldwell-Harris et al. 2011, 659–662.)

Yleisesti ottaen ateistit saivat kristittyjä ja buddhalaisia vähemmän pisteitä sellaisten väitteiden kohdalla, joissa käytettiin yliluonnolliseen viittaavia termejä kuten sisäinen henki, henkisyys, rukous, pyhyys tai korkeampi voima. Esimerkiksi ateistit eivät hyväksyneet korke-

---

<sup>142</sup> Edellä kuvattu selittää ihmislajin universaalia moraalialia yleisluontoisesti – moraalialia ja empatiakyky pohjautuvat universaaliin mielen teoriaan. En tässä keskity tarkemmin moraalialisiin ”poikkeustapauksiin”, kuten psykopaatteihin, joilla tutkimusten mukaan on vaikeuksia ymmärtää muiden kokemuksia ja mielentiloja, tai dehumanisoinnin prosessiin, jossa jonkun (vihaton) ihmisryhmän ihmisyyttä ja ihmismäiset mielentilat kielletään, jolloin heihin voidaan kohdistaa aggressioita ja tehdä jopa kansanmurhia. (Ks. esim. Gray et al. 2012.)

<sup>143</sup> Tutkimuksen määritelmällisenä pohjana oli Colleen Delaney’n käsitys henkisyudesta, jonka mukaan henkisyys kuvaa merkityksen ja tarkoituksen etsimistä, ihmissuhteiden ja kokonaisuuden huomiointia sekä yhteyttä ympäristöön ja universumiin (Caldwell-Harris et al. 2011, 661–662).

<sup>144</sup> Ennakkoluulot, syrjintä ja väkivalta ateisteiksi, uskonottomiksi ja/tai harhaoppisiksi katsottuja kohtaan on luultavasti ollut historiassa globaali ilmiö. Nykyäänkin muun muassa useissa islamilaisissa maissa ateistit ovat hengenvaarassa ja länsimaista Yhdysvalloissa esiintyy järjestelmällistä ateistien syrjintää. Yli puolet yhdysvaltalaisista kokee ateismin uhkaavana eikä halua ateistien olevan osa amerikkalaista yhteiskuntaa. Kuudessa osavaltiossa vaaditaan uskonnollinen vala virkaan astuttaessa – tosin ateisteja harvoin edes äänestetään virkoihin. Koska jumalaa pidetään moraalien ja arvojen lähteenä, ateistit nähdään helposti moraalittomina ja uhkana arvojärjestelmälle. Yhdysvalloissa juuri epäluottamus onkin keskeinen ennakkoluulojen taustalla oleva tunne ateisteja kohtaan. Näitä ennakkoluuloja selittää osittain ihmisen luontainen taipumus suosia sisäryhmää ja vieroksuua ulkoryhmäläisiä. Antipatiat ateisteja kohtaan ovat luultavasti sitä syvemmät, mitä uskonnollisempi ihminen on. (Ks. Cook et al. 2014, Franks & Scherr 2014, Gervais 2013, Gervais & Norenzayan 2013, Norenzayan & Gervais 2013b, Norenzayan 2013, 66–75; Cherry 2013.)

<sup>145</sup> Vastaajista 13 % sanoi, ettei ollut koskaan uskonut Jumalaa, 29 % oli tullut ateisteiksi ennen 15 ikävuotta, 37 % ikävuosina 15–24 ja 21 % sen jälkeen, kun olivat täyttäneet 25 vuotta. Enemmistö vastaajista painotti epäuskonsa Jumalaa juontavan älyllisistä syistä: 47 % mukaan uskonnossa ei ollut loogisesti järkeä ja 12 % mukaan uskonto ei sopinut yhteen tieteen kanssa. Lisäksi 27 % vastaajista katsoi keskeisenä tekijänä epäuskonsa emotionaaliset syyt, kuten uskonnon/kirkon tekopyhyiden (15 %) tai henkilökohtaiset negatiiviset kokemukset (9 %). Osa vastaajista (21 %) mainitsi syyksi uskonon (yleiset) haittavaikutukset. Muita syitä jumalaukon hylkäämiseen olivat esimerkiksi ”silmien avautuminen” yliopisto-opiskelun kautta sekä feministinen herääminen ja tähän liittyen uskontojen näkeminen pääosin patriarkaaliseksi valtajärjestelmiksi, joissa on pakkomielle kuuliaisuutta ja rankaisua kohtaan. (Caldwell-Harris et al. 2011, 666–668.)

amman voiman olemassaoloa tai suhdetta siihen, eivätkä rukousta osana henkisyyttä. Näiden väitteiden kohdalla ateistien vastausten pistekeskiarvo oli 1.2–1.4, kun taas kristityillä se oli 3.5–3.8 ja buddhalaisilla 2.7–3.0. Ateisteilla esiintyi myös kristittyihin ja buddhalaisiin verrattuna selvästi vähemmän maagista ajattelua, kuten uskoa horoskooppeihin tai kokemuksia pahuuden läsnäolosta. Sen sijaan jos väite ei sisältänyt yliluonnolliseen viittaavia termejä (kuten henki tai korkeampi voima), ateistien vastauksilla ei ollut merkittävää eroa kristittyihin ja buddhalaisiin nähden. Kaikki ryhmät pyrkivät yhtä paljon löytämään merkityksiä kokemuksilleen, luomaan tarkoituksellista elämää, vaalimaan ihmissuhteitaan ja olemaan onnellisia, arvostivat luonnon kanssa harmoniassa elämistä sekä kokivat olevansa yhtä universumin kanssa. (Caldwell-Harris et al. 2011, 662–665.)

Hyvinvointia käsittelevä tutkimuksen osuus sisälsi muun muassa sosiaalisuutta, itsekunnioitusta, emotionaalista tasapainoa sekä onnellisuutta mittaavia väitteitä. Näissä vastauksissa ryhmien välillä ei ollut tilastollisesti merkittäviä eroja ja kaikki olivat lähellä yleistä hyvinvoinnin keskitasoa tai sen yläpuolella. Eroja ei juuri löytynyt myöskään vastauksissa väitteisiin, jotka koskivat myötätuntoa itseä kohtaan. Samoin ryhmät olivat lähellä toisiaan ihmisten välistä reagoitukykyä mittaavissa väitteissä, jotka koskivat esimerkiksi empaattisuutta ja toisen perspektiivin ottamista huomioon. (Caldwell-Harris et al. 2011, 665–666.)

Moraalipäätöksien suhteen ateistien vastauksissa heijastui persoonallisen etiikan, järjen sekä ”maalaisjärjen” osuus (85 %) eli ”henkilösisäiset” tekijät kollektiivisten tekijöiden sijaan. Ulkoisia moraaliperiaatteita edustivat kultainen sääntö ja yleisen ihmiskunnan hyvinvoinnin vaaliminen arvokkaana päämääränä – näitä piti moraaliin vaikuttavina lähteinä 32 %. Muita tekijöitä olivat muun muassa perhe ja ystävät (9 %), esimerkilliset ihmiset kuten uskonnolliset johtajat (6 %) sekä humanismi ja filosofia (6 %). (Caldwell-Harris et al. 2011, 668.)

Ateisteista 71 % oli kokenut kunnioittavan ihmetyksen (awe) kokemuksia tai olleensa osa jotain itseä suurempaa kokonaisuutta. Kokemuksen aiheuttajaksi mainittiin muun muassa luonto (54 %), tiede (29 %), musiikki/taide (12 %), ihmisten välinen yhteistyö (8 %) ja urheilu (4 %). Tutkimuksen keskeinen tulos oli se, että ateistit eivät ole elämässään onnettomia, eivätkä he eroa sosiaalisuuden, emotionaaliseen vakauden, myötätunnon ja empaattisuuden suhteen kristityistä tai buddhalaisista. Sen sijaan ateisteilla esiintyy vähemmän maagista ajattelua ja uskoa yliluonnolliseen sekä pyhyteen liittyvää henkisyyttä, mikä onkin johdonmukaista aiemmille tutkimuksille, joiden mukaan ateistit painottavat rationaalisuutta ja loogiikkaa. Caldwell-Harris et al. (2011) toteavat yhteenvedossaan, että nykyisissä tavoissa mitata henkisyyttä on korjaamisen varaa, koska elämän merkityksellisyys voi löytyä myös uskonnon ja yliluonnolliseen uskomisen ulkopuolelta. (Caldwell-Harris et al. 2011, 668–670.)

### **8.3. Tarve etsiä (perimmäistä) merkitystä ja elämäkatsomusta**

Henkisyyden määritelmään liitetään usein perimmäisen merkityksen etsiminen tai rakentaminen (ks. esim. Doyle 1992, 302; Myers & Willard 2003, 149; Puchalsky et al. 2009, 887). Uskonnon tai henkisyyden katsotaankin lisäävän hyvinvointia, koska ne ovat koherenssia ja merkitystä tuottavia rakenteita, jotka tarjoavat välineitä ymmärtää maailmaa, itseä ja muita, mikä lisää elämän hallinnan tunnetta ja uskoa tulevaisuuteen. (Van Cappallen et al. 2014.)

Nykypsykologiassa yleisen käsityksen mukaan merkityksen etsiminen on ihmisen psykologinen ydinominaisuus ja liittyy kaikenlaiseen inhimilliseen toimintaan. Merkityksen etsimisellä tarkoitetaan yksilön tietoista tai ei-tietoista tarvetta ymmärtää kokemuksiaan, muo-

dostaa yksittäisistä palasista kokonaisuuksia ja jatkuvuutta sekä nähdä omalla elämällään tarkoitus. Näin uusi informaatio voidaan liittää osaksi aiemmin rakentunutta merkityskenttää. Paloutzian & Park (2013) esittävät, että ollakseen terve ihminen tarvitsee koherenttia ja hyvin toimivaa merkitysjärjestelmää, jonka puitteissa hän käsitteellistää ja järjestää havaintojaan, muistojaan, kokemuksiinsa ja toimintojaan sekä suuntautuu kohti tulevaisuutta. Asioiden kokemisella merkitykselliseksi on ollut evolutiivisesta perspektiivistä katsoen äärimmäisen tärkeä selviytymisarvo: ilman merkityksiä ihmisellä ei olisi lainkaan päämääriä. Elämän merkitykselliseksi tekevät päämäärät liittyvät usein muuhunkin kuin vain omaan itseen, esimerkiksi rakkaiden läheisten auttamiseen. (Paloutzian & Park 2013, 10–12.)

Merkitysten etsiminen ei tapahdu tyhjiössä, vaan niitä otetaan ympäristöstä ja suhteutetaan ympäristöstä tuleviin merkitysjärjestelmiin. Kulttuurin tasolla merkitysjärjestelmät ilmenevät erityisesti symboleissa. Vaikka merkityksen etsiminen ei olekaan henkisyys tai uskonnon alueen yksinoikeus, se usein saa yksityiskohtaisimmat ja perimmäiset muotoilunsa niiden piirissä, koska henkisyys ja uskonto tarjoavat vastauksia perimmäisiin eksistentiaaliisiin kysymyksiin ja todellisuuden rakenteeseen. Tässä mielessä oman maailmankuvan ja elämäntarkoituksen rakentaminen liittyvät vahvasti henkisyyteen. Nykyisen länsimaisen uskonnonvapauden piirissä ihminen voi yleensä valita sen henkisyysmuodon, joka vastaa hänen kulloisiinkin tarpeisiinsa. (Ks. Paloutzian & Park 2013, 10–14; Delgado 2005, 159.) Henkisyys voidaan nähdä liittyvän vankasti ihmisen tarpeiden toteuttamiseen, jotka joidenkin tutkijoiden mukaan suuntautuvat ihmisen varttuessa luontaisesti fyysisistä ja itsekkäistä tarpeista kohti epäitsekkäitä ja ”henkisempiä” tarpeita.

Tunnetuimpia tarveeteoreetikoita on Abraham H. Maslow (1908–1970), jonka tarvehierarkiateoriaan Schwartzinkin arvoteoria motivaatiotekijöiden osalta osittain pohjaa. Maslow’n mukaan ihmisen tarpeet suuntautuvat karkeista fyysisistä tarpeista kohti ”perimmäisempiä” tai ”henkisempiä” tarpeita siten, että edellinen tarve on pääosin tyydytettävä ennen kuin jälkimmäinen tarve voi kokonaisuudessaan ilmaantua. Yksinkertaistaen Maslow’n mukaan yksilö pyrkii ensin toteuttamaan fyysiset perustarpeet (vesi, ruoka, lämpö jne.) ja toiseksi turvallisuuden tarpeet (hoiva, järjestys jne.). Kolmantena ihmisellä on tarve kokea yhteyttä ryhmään (rakkaus, omistautuvuus jne.) ja neljäntenä tarve kokea hyvää omanarvontuntoa (kunnioituksen saaminen muilta jne.). Jos edellä mainitut tarpeet on pääosin tyydytetty, viidentenä yksilöllä on tarve toteuttaa omia potentiaalejaan mahdollisimman pitkälle (esimerkiksi tiedollisella ja/tai taiteellisella tasolla). Silti myös tällä tasolla vaikkapa apatian, kyynisyyden, toivottomuuden tai nihilismin kaltaiset kokemukset voivat olla osa arkipäivää. Maslow kuitenkin lisäsi myöhemmin (1969) tarvehierarkiaansa uuden osa-alueen, itseyllättämisen tarpeen. Toisin kuin itsetoteutusta – johon voi liittyä itsekeskeistä pyrkyryyttä – itse-yllättämistä luonnehtii vapautuminen itsekeskeisyydestä, muiden auttamiselle omistautuminen sekä kattavamman elämän tarkoituksen löytäminen. Maslow’n mukaan tällä tasolla liikkuvat ”erittäin onnekkait” ihmiset, jotka ”eivät enää ole itsekkäitä” (Maslow 1969, 4). Tällaiset ihmiset kokevat tyypillisimmin myös ”huippukokemuksia” – täysin luonnollisia ja periaatteessa kaikille mahdollisia mystistyyppisiä kokemuksia –, joiden ominaispiirteitä ovat esimerkiksi ykseys ja tavanomaisen elämän kokeminen pyhäksi ja ihmeelliseksi. Heitä luonnehtii myös luovuus, pelottomuus, spontaanisuus, lapsenomaisuus, levollisuus, läsnäolo sekä kiitollisuus kaikesta.<sup>146</sup> (Ks. Maslow 1969; Koltko-Rivera 2006; Markkula 1997.)

---

<sup>146</sup> Maslow’n tarvehierarkiaa on kritisoitu esimerkiksi siitä, että siinä tarpeet nähdään sisäsyntyisinä ja lisäksi todisteet tarpeiden hierarkkisuuudesta ovat heikkoja (ks. esim. Trigg 2004, King-Hill 2015).

Maslow'n tarvehierarkian itsetranssendenssin tason huomiointi osana ihmisen psykologiaa implikoi, että henkisyteen usein liitetyt osatekijät – kuten mystiset kokemukset, altruistinen moraalinen ja elämän tarkoituksen löytäminen – ovat täysin normaaleja ihmisluonteeseen ja kasvuun liittyviä ilmiöitä. Ihmisen ikääntyessä hän yleensä siirtyy itsensä korostamisesta kohti toisten hyvinvointiin keskittyviä arvoja (vrt. Schwartzin mallin itsensä ylittäminen). Tämä voi liittyä siihen, että varttunut ihminen on yleisesti ottaen toteuttanut yhteisöllisiä tarpeitaan (perhe, ystäväpiiri) ja itseään (ura, harrasteet, itsetuntemus) ja on näin Maslow'n tarvehierarkian mielessä tullut ”henkisemmäksi”. (Ks. Koltko-Rivera 2006, 310–313.)

Maslow'n tarvehierarkian lisäksi myös Richard M. Ryanin ja Edward L. Decin kehittämää itseohjautuvuusteoriaa on sovellettu tarpeiden ja henkisyden tarkasteluun. Teorian mukaan ihmisellä on sisäisiä kasvutarpeita, jotka toteutettuina johtavat terveyteen ja hyvinvointiin, mutta toteuttamattomina pahoinvointiin. Teoriaa on kehittänyt henkisyden sisältäväksi Dirk van Dierendonck (2012), jonka esitystä tässä seuraan. Itseohjautuvuusteoriassa perustarpeita nimetään kolme: 1) Omaehtoisuus – ihminen kokee olevansa vapaa päättämään omista tekemisistään, ja toiminnan motivaatio kumpuaa ihmisen sisältä eikä ulkoisista normeista. 2) Yhteisöllisyys – ihminen kokee tarvetta olla yhteydessä ja ylläpitää yhteyttä toisiin ihmisiin ja välittää heistä. Tähän liittyy tarve kokea yhteenkuuluvuutta yhteisöön ja siihen, että itsestä välitetään. 3) Kyvykkyys – ihminen kokee olevansa asioita osaava ja aikaansaava yksilö, joka selviää ympäristön haasteista ja toteuttaa omaa kapasiteettiaan, mistä seuraa itsearvostus ja persoonallinen kasvu. Kaikkien näiden kasvutarpeiden onnistunut toteuttaminen on tärkeää yksilön kehitykselle ja hyvinvoinnille. Edellisten ohella myös 4) henkisyys on olennainen hyvinvointia lisäävä tekijä. Henkisyys viittaa tässä muun muassa myönteisiin tunteisiin ja ihmissuhteisiin, elämän tarkoituksen löytämiseen, transsendenssikokemuksiin ja pyhän yhteyteen. Henkisyys voidaan mieltää sisäiseksi voimavaraksi ja turvaksi itsessä, joka voimistaa kolmea edellä mainittua perustarvetta – ollen niistä silti erillinen – sekä lisää elämäntarkoitusta ja tunnetta ”elämisestä hyvin”. (Van Dierendonck 2012, 686–688, 697.)

Henkisyys ymmärrettynä tarpeiden monipuolisena tyydyttämisenä on van Dierendonckin mukaan yhteydessä siihen, mitä voidaan kutsua ”hyväksi elämäksi”. Pyrkimystä hyvinvointiin (well-being) pidetään nykytutkimuksessa paitsi ihmisen myös laajemmin eläinkunnan yleispiirteenä (Franks & Higgins 2012). Vaikka hyvän elämän etsiminen luultavasti onkin ilmiönä yhtä vanha kuin ihmislaji – yleisesti ottaen kaikki yksilöt pyrkivät siihen –, itse käsite ”hyvä elämä” on epämääräinen eikä sille ole mitään yleisesti hyväksyttyä tieteellistä määritelmää. Myös käsitys hyvään elämään kuuluvista tekijöistä vaihtelee. Usein hyvällä elämällä kuitenkin viitataan onnellisuuden, tarkoituksen, tarpeiden tyydytyksen, vaurauden tai moraalisen hyvyyden kaltaisiin tekijöihin. (Ks. Van Dierendonck 2012, 685–688, 697.)

Ateistien kokemia merkityksiä ovat kyselytutkimuksen keinoin tutkineet tarkemmin Schnell & Keenan (2011). He vertasivat ateistien (102) antamia merkityksellisyiden tunteita sekä koettuja ”merkityskriisejä” uskonnollisten (390) ja uskonnottomien (178) vastaaviin kokemuksiin. Yleisesti ottaen – vastoin Caldwell-Harrisin et al. (2011) tutkimustulosta ja Schnellin & Keenanin hypoteesia – ateistit raportoivat kokevansa vähemmän merkityksellisyttä kuin uskonnolliset ja uskonnottomat. Asteikolla 0–5 ateistien keskiarvo oli 2.57, kun taas uskonnollisilla lukema oli 3.22 ja uskonnottomilla 2.95. Kuitenkin tarkemmassa analyysissä tuli ilmi, että ateisteista merkityksellisyttä kokivat vähiten sellaiset henkilöt, jotka olivat heikosti sitoutuneita mihinkään. Tässä ateistien ryhmässä myös 30 % oli kokenut merkityksellisyteen liittyviä kriisejä. Sen sijaan ”laajasti sitoutuneet ateistit”, joilla oli halukkuutta yhteenkuuluvuuteen ja yhteisöllisyyteen, kokivat merkityksellisyttä huomattavasti enem-

män lukeman ollessa 2.87. Lisäksi vain hyvin harva heistä (2 %) oli kokenut merkityksellisyyteen liittyviä kriisejä. Kolmas ateistien ryhmä, yksinäisemmät ”itsensä toteuttaja-ateistit”, olivat merkityksellisyyden osalta ateistiryhmien puolivälissä (lukeman ollessa 2.31), mutta merkityksellisyyteen liittyviä kriisejä oli tässä ryhmässä vähemmän kuin millään muulla vertailuryhmällä: ei juuri lainkaan. Keskeisiä merkitykseen liittyviä sitoumuksia ateistiryhmillä olivat muun muassa itsetietoisuus, vapaus, tieto, individualismi ja mukavuus. Ateisteja luonnehdittiin tutkimuksessa edistysmielisiksi, jotka karttoivat konservatiivisia merkitysarvoja kuten perinnettä, (normatiivista) moraalialia, tuottavuutta ja yllättäen myös järkeä. Kuitenkin järjen osalta miesvastaajien sekä naisvastaajien välillä oli selkeä ero: miehet olivat naisia sitoutuneempia tietoon, itsetuntemukseen ja järkeen. Naiset taas olivat miehiä sitoutuneempia yhteisöllisyyteen ja rakkauteen. (Schnell & Keenan 2011.)

Ateistien ja uskonnottomien hyvinvointia ja elämän merkityksellisyyttä on tutkittu myös suhteessa yhteisöllisyyteen. Galen (2015) ja Galen et al. (2015) esittävät, että monissa tutkimuksissa havaittu uskonnon ja hyvinvoinnin liitos ei itse asiassa aiheudu jumalaukosta sinänsä, vaan kasvaneesta sosiaalisesta ”pääomasta”, tuesta ja vahvasta ryhmäidentiteetistä. Samoin uskonnottomaan sosiaaliseen ryhmään kuulumisella näyttää olevan myönteisiä vaikutuksia terveyteen. Kontaktiyhteyksiä voivat uskonnottomille tarjota esimerkiksi humanistiyhdistykset, ateistiyhdistykset ja uskonnottomat Facebook-ryhmät. Lisäksi sitoutuminen tiettyyn maailmankuvaan – oli se sitten sekulaarhumanistinen tai uskonnollinen – näyttää itsessään lisäävän hyvinvointia. Tätä selitetään oman maailmankuvan löytäneen ihmisen emotionaalisella tasapainolla, helpotuksella tai hyväksynnällä. Ateisteilla elämän tarkoitusta antavan luojan tehtävää saattaa korvata luottamus tieteen, loogisen järjen ja vakaiden sosiopoliittisten instituutioiden kehittymiseen, jotka lisäävät ennustettavuutta ja järjestystä. Eksistentiaalisten stressitekijöiden ehkäisykeinoja ja merkityksellisyyttä tuovia tekijöitä voivat ateisteilla olla esimerkiksi luonto, urheilu, musiikki ja taide, toisten tukeminen, meditaatio ja rentoutuminen. (Ks. Galen 2015, 54–61; Galen et al. 2015, 411–414.)

Edellä mainittu osoittaa kuinka merkityksellisyys voi myös ateisteilla liittyä yhteisöllisyyteen. Samoin merkityksellisyys ja elämäkatsomus liittyvät usein yhteen ja niihin voidaan yhdistää erilaisia harjoituksia ja yhteisöllisiä sitoumuksia. Ylipäänsä määrittämäni henkisyys-  
den ulottuvuudet eivät ole toisistaan erillisiä, vaan ne vuorovaikuttavat toisiinsa.

#### **8.4. Ateistisen henkisyys- den ulottuvuuksien luokittelu sekä sisäisten piirteiden ja painotusten erottelu**

Katson edellisissä luvuissa esittämäni teoriapohjaa mukaillen, että ihmisen henkisyys-  
den alkuperä liittyy erityisesti evoluutiossa kehittyneisiin a) positiivisiin tunteisiin – kuten kunnioittavan ihmetyksen (awe), rakkauden, myötätunnon ja ilon tunteisiin – ja ihmisen poikkeukselliseen kykyyn niiden tietoiseen kultivointiin b) kykyyn transsendenssikokemuksiin ja niiden tietoiseen mahdollistamiseen sekä c) altruistiseen moraalisiin eli empatiaan pohjautuvaan haluun tietoiseen muiden auttamiseen. Kaikissa näissä on kyse limbisen järjestelmän ja neokorteksin – intuitiivisen ja reflektiivisen prosessoinnin – monimutkaisesta yhteistoiminnasta. Lisäksi henkisyys-  
den liittyy olennaisesti tietoinen merkityksellisyyden kasvattaminen ja elämäkatsomuksen rakentaminen. Näitä kaikkia henkisyys-  
den ulottuvuuksia voidaan tukea ja syventää erilaisilla harjoituksilla tai sitoutumisella tiettyyn elämäntapaan tai yhteisöön. Esitän tältä pohjalta ateistisen henkisyys-  
den viiden ulottuvuuden luokittelun:

## Kaavio 12: Ateistisen henkisyysen viisi ulottuvuutta<sup>147</sup>

<p><b>Elämänkatsomuksen ulottuvuus.</b> Tämä ulottuvuus kytkeytyy erityisesti älyllisten oppirakennelmien – kuten tieteen, filosofian, ateismin ja naturalismin – työstämiseen, joiden avulla todellisuutta ja ihmisyyttä pyritään lähestymään ja ymmärtämään (maailmankuva, ihmiskäsitys ja epistemologia). Samalla rakennetaan yleensä jonkinlainen suhde (teistiiseen) uskontoon ja uskonnoista kumpuavaan elämänkatsomukseen.</p>
<p><b>Moraalinen ulottuvuus.</b> Tämä liittyy elämän hyviksi käsitettyihin käytäntöihin, joissa voi näkyä esimerkiksi vastavuoroisuus (kultainen sääntö), yhteistoiminnallisuus, altruismi, empatia, harmonian arvostus, elämän kunnioitus, lojaalisuus, avuliaisuus ja anteliaisuus.</p>
<p><b>Merkityksellisyys ulottuvuus.</b> Tähän yhdistyvät esimerkiksi elämän tarkoituksen, merkityksen, onnellisuuden ja ”hyvän elämän” tai pyhyden etsintä sekä itsensä toteuttaminen syvemmällä ja tyydyttävämmällä tasolla luovasti ja monipuolisesti. Siihen voivat kuulua myös erilaiset pyrkimykset vaikuttaa yhteiskuntaan, kuten oikeudenmukaisuuden, tasa-arvon, ihmisoikeuksien, maailmanrauhan tai yhteisöllisten arvojen puolustaminen.</p>
<p><b>Kokemus- ja tunneulottuvuus.</b> Tällä tarkoitan kykyä ja halua kokea subjektiivisesti merkittäviä, transsendentiksi mielletäviä ylevöittäviä kokemuksia sekä voimakkaita positiivisia tunteita. Tällaisia kokemuksia ovat esimerkiksi kokemus kaiken ykseydestä, egon ylittäminen tai elämän ja universumin kokeminen pyhäksi ja ihmeelliseksi. Tunnetasolla nämä kokemukset tai niiden suuntaan pyrkiminen voivat välittyä esimerkiksi myötätuntona, rakkautena, ilona ja kiittolisuutena, jotka lisäävät onnellisuutta ja yleistä hyvinvointia.</p>
<p><b>Harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuus.</b> Tällä viitataan niihin yksilöllisiin tai yhteisöllisiin menetelmiin, harjoituksiin ja/tai toimintoihin, joiden katsotaan edesauttavan jonkun tai useamman edellä mainitun henkisyys ulottuvuuden toteuttamista sekä yksilön hyvinvoinnin yleistä lisäämistä. Tällaisia ovat esimerkiksi meditaatio, jooga, taide, liikunta, terveelliset elämäntavat, henkisten liikkeiden toimintaan osallistuminen ja yhteisörituaalit.</p>

Käytän tätä ateistisen henkisyys luokittelua analysoidessani aineistoani luvuissa 9–13 siten, että käsitelen kunkin ulottuvuuden omana lukunaan. On kuitenkin huomattava, että ulottuvuudet eivät ole tarkkarajaisia. Esimerkiksi kokemus- ja tunneulottuvuuteen kuuluvat transsendenssikokemukset voivat liittyä moraaliseen ulottuvuuteen (yleinen elämän kunnioitus kasvaa), merkityksellisyys ulottuvuuteen (tunne elämän tarkoituksesta lisääntyy), elämänkatsomuksen ulottuvuuteen (kokemus yhdistyy vaikkapa jonkun asian tieteelliseen selitykseen) tai harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuuteen (kokemus saadaan esimerkiksi meditoimassa). Siten käsitellessäni yhtä ateistisen henkisyys ulottuvuutta käsitelen samalla enemmän tai vähemmän muitakin ulottuvuuksia.

Tiettyssä ateistisen henkisyys muodossa ei välttämättä ilmene (ainakaan voimakkaana) kaikkia edellä mainittuja henkisyys ulottuvuuksia. Esimerkiksi aineistojeni välillä voi olla

<sup>147</sup> Lähestymistapani henkisyys muistuttaa Smartin (1997) uskontojen seitsemää ulottuvuutta (ks. luku 7.1. ja 7.2.). Olen henkisyys ulottuvuuksia muotoillessani ottanutkin vaikutteita Smartista ja olen myös aiemmin käyttänyt Smartin mallia analysoidessani ateistista henkisyys (ks. Sillfors & Ronikonmäki 2013). Smart itsekin on tarkastellut sekulaareja maailmankuvia ulottuvuuksiensa kautta (ks. Smart 1997, 13–28). Silti Smartin nimeämistä ulottuvuuksista vain kolme tulee *suoraan* lähelle nimeämiäni ateistisen henkisyys ulottuvuuksia: kokemus (kokemus- ja tunneulottuvuus), oppi (elämänkatsomuksen ulottuvuus) ja etiikka (moraalinen ulottuvuus). Katsonkin nykyään, että ateistisen henkisyys ja perinteisen uskonnon välillä on – jumaliin suhtautumisen lisäksi – siinä määrin eroja, että käytän aineistoni jäsentelyssä mieluummin tässä esittämäni luokittelua. Esimerkiksi ateistista henkisyys luonnehtii uskontoja vähemmän yhteisöllisyys, rituaalit ja myytit – vaikka tiedostan, että yhteisöllisyys ja rituaaleja voi liittyä myös ateistiseen henkisyys (vrt. *The Sunday Assembly*) tai että nykytieteen teorioita (alkuräjähdyks yms.) voidaan rinnastaa myytteihin.

suuriakin eroja sen suhteen, missä määrin mitään ulottuvuutta painotetaan. Lisäksi aineistoistani löytyy näistä ulottuvuuksista riippumattomia tekijöitä tai piirteitä, joiden saamat painotukset myös eroavat aineistosta riippuen. Esimerkiksi joissain aineistoissa henkisyteen yhdistyy selvästi uskontokriittisyys, kun taas toisissa uskontomyönteisyys tai jotain näiden kahden ääripään väliltä. Samalla tavoin henkisyuden harjoittaminen voi olla joissain aineistoissa yksilökeskeistä (kuten meditaatio), kun taas toisissa yhteisöpainotteista (esimerkiksi yhteisörituaalit) ja niin edelleen. Tällaiset tekijät, piirteet ja niiden painotuserot eri aineistoissa osoittavat ateistisen henkisyuden sisäistä *monimuotoisuutta*. Erottelan niitä aineistotani erityisesti seuraavien vastakohtaparien avulla:

### Kaavio 13: Ateistisen henkisyuden sisäisten piirteiden ja painotusten erottelu

<b>Uskontomyönteisyys vs. uskontokriittisyys (tai jotain näiden väliltä)</b> <sup>148</sup> . Erottelu kuvaa <i>monoteistiseen</i> uskontoon kohdistuvaa asennetta (ks. luku 2.3.).
<b>Uskonnollinen hengellisyys vs. sekulaari henkisyys</b> . Erottelussa tarkastellaan sitä, kuinka paljon ateistisessa vaihtoehdossa on piirteitä uskonnollisesta hengellisyydestä ja sekulaarista henkisyyydestä (ks. erottelu luvussa 7.3.).
<b>Säilyttäminen vs. muutosavoimuus</b> . Tässä tarkastellaan arvoja: missä määrin aineiston esittämä vaihtoehto painottaa säilyttämisarvoja (kuten perinnettä ja yhdenmukaisuutta) sekä muutosavoimuusarvoja (kuten itseohjautuvuutta) (ks. Schwartzin malli, luku 6.2.).
<b>Käytännöllisyys vs. teoreettisuus</b> . Erottelu pohjaa siihen, millainen merkitys annetaan käytännön toiminnalle/harjoituksille ja mikä maailmankuvalle ja filosofialle.
<b>Yhteisöllisyys vs. yksilöllisyys</b> . Tämä erottelu kuvaa sitä, onko aineistosta esiin nouseva vaihtoehto yhteisöllisesti vai yksilökeskeisesti painottunut.
<b>Yhteiskunnallisuus vs. ei-yhteiskunnallisuus</b> . Tässä tarkastellaan sitä, kuinka paljon pyritään yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen.
<b>Transsendenttisyys vs. ei-transsendenttisyys</b> . Erottelu pohjautuu siihen, millainen merkitys arkitietoisuuden yllättäville transsendenssikokemuksille annetaan.
<b>Meditaatio vs. ei-meditaatio</b> . Tässä tarkastellaan sitä, kuinka paljon meditaatiosta puhutaan ja miten tärkeänä tekijänä sitä pidetään ihmisen hyvinvoinnin kannalta.
<b>Panteistisuus vs. ei-panteistisuus</b> . Tässä huomioidaan sitä, liittyykö uskonnolle tarjottuun vaihtoehtoon esimerkiksi luonnon ylistystä tai palvonnallisuutta.
<b>Ykseysajattelu vs. ei-ykseysajattelu</b> . Tässä kiinnitetään huomiota siihen, kuinka paljon painotetaan kaiken olemassa olevan ykseyttä (keskinäisriippuvuus) tai samuutta.
<b>Länsivaikutteisuus vs. itävaikutteisuus</b> . Tässä erotellaan sitä, missä määrin vaihtoehtoon otetaan vaikutteita länsimaista ja idästä (mm. buddhalaisuus).
<b>Tiedekeskeisyys vs. ei-tiedekeskeisyys</b> . Tässä tarkastellaan sitä, kuinka keskeinen rooli tieteellä on kyseisessä ateistisessä vaihtoehdossa uskonnolle.
<b>Eklektisyys vs. ei-eklektisyys</b> . Tässä huomioidaan sitä, miten laajasti ylipäänsä otetaan vaikutteita erilaisista henkis-uskonnollisista ja filosofisista perinteistä.

Tarkastelen näiden painotuserojen ilmenemistä aineistoissani jokaisen analyysiluvun sisällä sekä kootusti yhteenvetoluvussa 14.2. Työni rakenteen kannalta tärkein painotusero on uskontokriittisyys vs. uskontomyönteisyys (tai jotain näiden väliltä), koska käsitellessäni tiettyä ateistisen henkisyuden ulottuvuutta jaan sen alalukuihin juuri uskontoasenteen perusteella.

Tutkimukseni edelliset luvut ovat muodostaneet työni teoreettisen viitekehyksen. Seuraavaksi esitän tähän teoreettiseen viitekehykseen pohjautuvan aineiston analyysin.

<sup>148</sup> Tämä ”tai jotain näiden väliltä” koskee kaikkia muitakin kaaviossa esitettyjä vastakohtapareja.



## **IV ATEISTISEN HENKISYYDEN ULOTTUVUUDET TUTKIMUSAINEISTOSSA**

Tarkastelen 2000-luvun länsimaista ateistista henkisyyttä analysoimalla kuutta valitsemaani aineistoa argumentaatioanalyysin, retorisen analyysin ja asenneanalyysin sekä Schwartzin arvomallin avulla. Vastaan näin tutkimukseni pääkysymykseen *Millaisia tekijöitä, uskontoasenteita ja arvoja 2000-luvun ateistinen henkisyys sisältää?*

Analyysi etenee lukujen sisällä tyypillisesti seuraavasti: Otan ensin aineistosta suoran lainauksen tiettyyn ateistisen henkisyyden ulottuvuuteen liittyen. Olen valinnut lainauksen tarkemman analyysin kohteeksi erityisesti sillä perusteella, että siinä tulee esiin paitsi jokin ateistisen henkisyyden ulottuvuus myös retorisia keinoja, sisäisiä piirteitä – kuten uskontoasenteita – sekä arvoja. Kiteytän lainauksen keskeisen argumentin (argumentaatioanalyysi) ja erittelen lainauksessa käytettyjä retorisia keinoja keskittyen erityisesti *kontrastipariin* (retorinen analyysi), joka paljastaa uskontoasenteen tai muita asenteellisia näkemyksiä (asenneanalyysi). Tämän jälkeen tarkastelen sitä, mihin Schwartzin mallin arvoihin nämä asenteet ja näkemykset lähinnä yhdistyvät. Lopuksi tuon tarpeen mukaan esiin ateistisen henkisyyden sisäisiä piirteitä ja painotuseroja sekä teen yleisempiä, esimerkiksi ateismin historiaan tai aiempaan ateismin tutkimukseen liittyviä huomioita. Analyysitapaani sisältyy näin ollen paljon suoria lainauksia, mikä onkin tavallista kvalitatiivisessa tutkimuksessa, jossa halutaan nostaa esiin aineiston omaa ääntä. Runsaat lainaukset lisäävät myös tutkimuksen luotettavuutta, koska lukija voi täsmällisemmin seurata sitä, mihin tutkijan tekemät päätelmät pohjautuvat. (Ks. Hirsjärvi et al. 2000.)

Käsittelen aineistoani ateistisen henkisyyden ulottuvuuksien (ks. luku 8.4.) mukaisesti luvuittain: elämäkatsomuksen ulottuvuutta käsittelen luvussa 9, moraalien ulottuvuutta luvussa 10, merkityksellisyyden ulottuvuutta luvussa 11, kokemus- ja tunneulottuvuutta luvussa 12 sekä harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuutta luvussa 13.

## 9 ELÄMÄNKATSOMUKSEN ULOTTUVUUS

Lähden analyysissäni liikkeelle elämäkatsomuksen ulottuvuudesta. Ylipäänsä kun kyse on eksplisiittisestä ateistisesta henkisyudesta, elämäkatsomuksen ulottuvuus on tarkastelulle sopiva lähtökohta. Tämä johtuu siitä, että elämäkatsomuksen ulottuvuudella on taipumus korostua ateistien perustellessa ei-teististä näkökantaansa ja/tai naturalistista maailmankuvaansa sekä avatessaan suhtautumistaan (teistiseen) uskuntoon. Myös omassa aineistossani elämäkatsomuksen ulottuvuus on korostuneesti esillä ja se onkin yksittäisistä luvuista kaikkein laajin. Ateistisen henkisyyden elämäkatsomuksen ulottuvuudella tarkoitan käsityksiä maailmankuvasta eli todellisuuden luonteesta sekä tieto-opista eli keinoista saada todellisuuden luonteesta tietoa. Elämäkatsomukseen liittyvät olennaisesti myös käsitykset uskonnosta ja henkisyudesta sekä ihmisyydestä – kuten näkemys ihmisen alkuperästä, päämäärästä, kuolemasta ja suhteesta ympäristöön. Aloitan tarkastelun siitä, millaisia asenteita uskuntoon ja henkisyyteen aineistoissani ilmenee. Asennoituminen uskuntoa kohtaan on tulevien aineistoanalyysilukujen kannalta olennaista, koska jaottelen jo tässä vaiheessa aineistoni kolmeen ryhmään: uskontokriittiseen, uskontomyönteiseen sekä näiden kahden välimuotoon, uskuntoon kaksijakoisesti asennoituvaan ateismiin. Tämä jaottelu toimii siis rakenteena, joka jäsentää aineistojen käsittelyä läpi kaikkien analyysilukujen. Käsittelen jokaisessa luvussa aina ensin uskontokriittisen ateismin osuuden, sitten uskontomyönteisen ateismin osuuden ja lopuksi uskuntoon kaksijakoisesti asennoituvan ateismin osuuden.

## 9.1. Asennoituminen uskontoon ja henkisyteen

### 9.1.1. Uskontokriittinen ateismi

Aineistoistani uskontokriittisimmän osan muodostavat odotetusti uusateistien Richard Dawkinsin ja Sam Harrisin aineistot. Dawkins ei kolmiosaisessa TV-dokumenttisarjassaan *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) puhu kertaakaan eksplisiittisesti henkisydestä (spirituality), vaan ainoastaan tieteellisen vaihtoehdon tarjoamisesta uskonnolle.<sup>149</sup> Silti sarjan keskeiset teemat – kuten moraali, kuoleman ja ihmisen olemuksen tarkastelu sekä elämän tarkoituksen löytäminen – liittävät sen määrittämani henkisyyden alueelle (ks. luku 7.2.). Tämä tulee ilmi jo siitä, mitä Dawkins toteaa heti dokumenttisarjansa aluksi:

Yhä useampi meistä tajuaa, ettei Jumalaa ole olemassa. Silti uskonto pitää meitä yhä otteessaan. Minusta ideat pyhimyksistä ja syntisistä, taivaasta ja helvetistä muovaavat yhä ajatteluamme. Haluan tarjota teille tieteellisen vaihtoehdon. Tässä sarjassa ei pohdita Jumalan olemassaoloa. Se tutkii paljon haastavampia kysymyksiä. Aion kysyä, mitä tapahtuu, kun siirrymme eteenpäin ja jätämme uskonnon taaksemme. Mikä opastaa ja inspiroi meitä jumalista vapaassa maailmassa? Miten ateisti voi löytää merkityksen elämälle? Miten kohtaamme kuoleman ilman tuonpuoleisen lohtua? Ja mitä meidän tulisi ajatella oikeasta ja väärästä? (Dawkins 2012a.)

Lainauksessa väitetään, että ateismi yleistyy (väite 1), mutta uskonto vaikuttaa yhä ihmisiin (väite 2), koska uskonnosta tutut käsitteet muovaavat ajattelua (peruste 1).<sup>150</sup> Ateistille haastavia kysymyksiä ovat kuinka elää merkityksellistä ja moraalista elämää ilman Jumalaa ja uskontoa (väite 3). Dawkinsin käyttämiä<sup>151</sup> retorisia keinoja ovat esimerkiksi ateismin konsensuksella vahvistaminen ”yhä useampi meistä tajuaa” (more and more of us realize). Ilmaisu voidaan pitää myös tosiasiapuheen keinona, koska siinä Jumalan olemassa olemattomuus esitetään ikään kuin ontologisena faktana, joka vain pitää ”tajuta”. Fraasilla ”uskonto pitää meitä yhä otteessaan” (religion still has a hold over us) luodaan retorisesti ajallinen rinnastus ja mielikuva vanhan asian – jumalaukon ja uskonnon – haitallisuudesta. Sen sijaan uusi asia – tieteellinen vaihtoehto – esitetään myönteisessä sävyssä. Näin luodaan koko dokumenttisarjan ajan kestävä retorinen *kontrastipari*, jossa uskontoon liitetään lähes aina negatiivisia konnotaatioita, kuten tässä ”pitää otteessaan”, ja tieteeseen positiivisia konnotaatioita, kuten ”siirrymme eteenpäin” (we move on). Keskeisenä arvona tulee esiin itseohjautuvuus – asioiden tutkiminen, vapaus (jumalista) ja omaehtoinen merkityksen löytäminen.

Toisin kuin Dawkins, Sam Harris puhuu teoksessaan *Waking Up* (2014) eksplisiittisesti nimenomaan henkisydestä ja korostaa erityisesti buddhalaisuuden minättömyyden filosofi-

<sup>149</sup> Kuitenkin toisaalla Dawkins on sanonut olevansa myötämielinen henkisyydelle, jos sillä tarkoitetaan universumin ja elämän kauneuden ja monimuotoisuuden ihmettelemisen kykyä. Hän on esimerkiksi sanonut: ”Henkisyys [spirituality] voi tarkoittaa jotakin, jolle olen hyvin myötämielinen. Se on eräänlainen ihmettelyn kyky universumin kauneutta, elämän moniulotteisuutta, avaruuden laajuutta ja geologisen ajan pituutta kohtaan. Kaikki nuo saavat aikaan eräänlaisen värityksen sydämeen, mitä voisi kutsua henkisyudeksi. Mutta olisin erittäin huolissani siitä, että sitä ei pitäisi sekoittaa ylikuunnolliseen.” (DM 2010. Suom. MS.) Hän on myös sanonut olevansa uskonnollinen ihminen, mutta ainoastaan panteistisessa mielessä, jossa jumalalla tarkoitetaan luonnonlakeja, jotka ovat niin syvästi arvoituksellisia, että ne herättävät ihmisessä kunnioituksen tunteen (Ks. Dawkins 2006a, 36–40; Dawkins 2006b; Youtube 2010; Van Moer 2012, 4; ks. myös luku 12.1.)

<sup>150</sup> Jatkossa en osoita eksplisiittisesti väitteitä enkä perusteita (tai taustaoletuksia). Perusteet voi tunnistaa yleensä väitteisiin osoittavista sivulauseista, jotka alkavat ”koska” tai ”sillä” -konjunktiolla.

<sup>151</sup> Sanalla ”käyttää” en tarkoita sitä, että Dawkins tai muutkaan aineistoni ateistit välttämättä tietoisesti valitsisivat käyttää retorisia keinojaan. Kakkuri-Knuuttilan (1998, 238–239) mukaan retoristen vaikuttamispyrkimysten ei tarvitse olla tietoisesti rakennettuja, koska suuri osa kommunikaatiokeinojen käytöstä on tiedostamatonta.

an ja meditaation hyötyä ihmiselle. Harris katsoo, että henkisyys on virheellisesti käsitetty uskonnon alueeksi, vaikka kyse on ihmismielen mahdollisuudesta ylittää itsen ja muiden välillä oleva juopa ja tulla todellisen läsnäolon tilaan. (Ks. Harris 2014, kannet.) Harrisille henkisyys on eräänlainen aukko maallistuneiden ihmisten elämässä:

Henkisyys on suuri aukko sekularismissa, humanismissa, rationalismissa, ateismissa ja kaikissa muissa puolustusasemissa, jotka järkevät miehet ja naiset ottavat suhteessa järjettömään uskoon. [...] Dogmatismi pirstoo maailmaamme siihen saakka, kunnes pystymme puhumaan henkisyydestä rationaalisesti ja hyväksymme, että minän hälveneminen on mahdollista. (Harris 2015 [2014], 241. Suom. TK<sup>152</sup>.)

Edellä väitetään, että henkisyys on tärkeää, mutta järjetön usko ja dogmatismi jatkavat maailman pirstomista, kunnes järkevät ihmiset alkavat puhua henkisyydestä rationaalisesti. Retorisesti Harris rakentaa *kontrastiparin* järjettömän, haitallisen uskonnon ja rationaalisen henkisyyden välille. Arvoina tulevat esiin itseohjautuvuuteen viittaavat järki ja rationaalisuus perinteen (dogmatismi) vastakohtana. Huomioitavaa on sekä Dawkinsin että Harrisin tieteen ja/tai järjen painotus, joka on yhdenmukainen aiemman ateismin tutkimuksen kanssa: ateisteilla on taipumus painottaa epistemologisesti tiedettä, järkeä, logiikkaa ja älyllisyyttä (ks. esim. Caldwell-Harris 2012; Caldwell-Harris et al. 2011, 666–668).

Vastaava järkeä korostava kriittinen suhtautuminen uskontoon tulee ilmi Dawkinsin puheessa entisen Britannian parlamentin edustajan, homoseksuaalin Matthew Parrisin kanssa. Yhdessä he ihmettelevät sitä, kuinka nopeasti ihmisten suhtautuminen homoseksuaaleihin on muuttunut rikollisuudesta olankohautukseksi. Syyksi tähän muutokseen ja suvaitsevaisuuden kasvuun esitetään kasvanut järjenkäyttö ja tieteellisen tiedon kehittyminen, jonka avulla ihminen ymmärtää, etteivät asiat johdu paholaisesta tai synnistä, vaan ihmismielen mekanismeista. Silti, vaikka länsimaat ovat menossa liberaalimpaan, suvaitsevaisempaan ja parempaan suuntaan, Parris pelkää, että asiat voivat nopeasti kääntyä toisenlaisiksi, koska ”järjen voima on kovin heikko”. (Dawkins 2012a.) Tähän Dawkins sanoo: ”Ymmärrän mitä Matthew Parris tarkoittaa, mutta taidan olla häntä optimistisempi ihmisluonnon suhteen. Haluan väittää, että nyt, kun olemme jättäneet uskonnon taaksemme, meistä on tulossa parempia, moraalisempia ja ystävällisempiä.” (Dawkins 2012a.)

Edellä väitetään, että suvaitsevaisuus, moraalisuus ja ystävällisyys ovat lisääntyneet, koska järjen ja tieteen käyttö on lisääntynyt ja koska uskonto on jätetty taakse. Argumentin takana voidaan nähdä taustaoletus, jonka mukaan uskonnollisuus heikentää järkeä ja tiedettä. Retorisesti Dawkins käyttää *kontrastiparia*: ihmistä huonommaksi tekevä uskonto vs. ihmistä paremmaksi tekevät järki ja tiede. Hän käyttää myös retorista konsensusella vahvistamista toteamalla ”nyt, kun olemme jättäneet uskonnon taaksemme” ikään kuin koko Britannia olisi jo luopunut uskonnosta. Arvoina tulevat esiin universalismi (liberaali suvaitsevaisuus), hyväntahtoisuus (ystävällisyys) sekä itseohjautuvuuteen viittaavat järki ja tiede. Huomioitavaa on valistukselle tyypillinen optimismi ja edistysusko.

Dawkins puhuu harvoin uskonnoista myönteisesti. Joitakin poikkeuksia silti löytyy. Hän muun muassa viittaa haastattelemansa kristityn Ray Lewisin hyvään työhön Britannian nuorten parissa. Hän silti nopeasti kääntää tässäkin huomion uskontojen kielteisiin puoliin:

Ray Lewisin työ on ollut tehokasta. Näen arvon siinä, että vedotaan Jumalan auktoriteettiin ja suuriin johtajiin, kuten Martin Luther Kingiin ja Gandhiin, joilla oli oma uskontonsa myös. Mutta tässä on ongelma: [...] lapsille vakuutetaan, että he joutuvat tilille tuonpuoleisessa, mutta

---

<sup>152</sup> Tanja Kielinen. Työssä kaikki Harrisin (2015 [2014]) suorat lainaukset ovat Kielisen suomentamia.

siitä ei ole mitään näyttöä ja mitä enemmän sitä ajattelee, sen epäuskottavammalta se tuntuu. Ja, haluammeko oikeasti ottaa moraalimme suoraan jostain muinaisen aavikkoheimon melko tiukasta ohjesäännöstökirjasta? (Dawkins 2012a.)

Tässä Dawkins väittää, että uskontoa voidaan käyttää hyvän tekemisen perustana, mutta uskonossa on silti ongelma: lapsille kerrotaan todistamattomia ja epäuskottavia väitteitä tuonpuoleisesta, ja uskonnollinen moraalit on taantumuksellista. Dawkins implikoi tässä uskonnollisen moraalin huonoksi kysymyksellä ”haluammeko oikeasti ottaa?” (do we really want?) sen sijaan, että sanoisi asenteensa suoraan, mutta asenne tulee asiayhteydestä selvästi ilmi. Myös Dawkinsin käyttämät sanamuodot ”tiukka ohjesäännöstökirja” (rigid rulebook) ja ”muinainen aavikkoheimo” (ancient desert tribe) voidaan tulkita kielikuvilla kategorisoinniksi, jolla luodaan kuvaa muinaisen sulkeutuneen yhteisön kehittymättömyydestä.

Myöskään Harris ei juuri tuo esiin (monoteistisiä) uskontoja positiivisessa valossa, vaan kritisoii niitä ajoittain jyrkästi – vaikka sanookin, ettei aio keskittyä uskontojen kritisointiin:

Olen vuosien ajan kritisoinut uskontoa kovaan ääneen, mutta nyt en aio ratsastaa tuolla keppihevosella. Toivottavasti olen ollut sillä rintamalla tarpeeksi aktiivinen, niin että myös kaikkein skeptisimmät lukijani luottavat minun pystyvän yhä tunnistamaan huuhaan, kun etenen tälle uudelle alueelle. [...] mitään tässä kirjassa esitettyä ei tarvitse hyväksyä uskon varassa. [...] kaikkia väittämiäni voi jokainen tutkia oman elämänsä laboratoriossa. Itse asiassa pyrin rohkaisemaan lukijoitani toimimaan nimenomaan niin. (Harris 2015 [2014], 16.)

Harris tekee kuitenkin selväksi, ettei hänen suhteensa uskontoihin ole muuttunut. Tältä pohjalta hän haluaakin selkeästi erottaa toisistaan henkisyden ja uskonnon:

[...] henkisyden erottaminen uskonnosta käy kaikkiin puolin järkeen. Eronteko vahvistaa kaksi tärkeää asiaa: maailmaamme repivät vaarallisella tavalla uskonnolliset opinkappaleet, jotka kaikkien koulutettujen ihmisten tulisi tuomita, mutta toisaalta ihmisyyden ymmärtäminen edellyttää enemmän kuin tiede ja maallinen kulttuuri yleensä tunnustavat. [...] minun pitää sanoa sananani siitä vihamielisyydestä, jota monissa lukijoissa herättää sana *henkisyys* [...] kun käytän kyseistä ilmausta esimerkiksi nimittämällä meditaatiota henkiseksi harjoitukseksi, saan vihat niskaani toisilta skeptikoilta ja ateisteilta [...] mutta ei ole mitään toista ilmausta, – paitsi erittäin ongelmallinen *mystinen* tai rajallinen *kontemplatiivinen* – jota käyttää silloin, kun pohtii pyrkimystä meditaation, psykedeelien tai muiden keinojen avulla tuoda mielensä täydesti nykyhetkeen tai saada aikaan tavallisuudesta poikkeavia tietoisuuden tiloja. Mikään toinen sana ei myöskään kytke tätä kokemusten kirjoa eettiseen elämäämme. (Harris 2015 [2014], 14–15, kursori alkuperäinen.)

Edellä Harris esittää, että uskonto on huuhaata ja että tuomittavat uskonkappaleet repivät vaarallisella tavalla maailmaa. Kuitenkin henkisyydelle on sijansa, koska käsitteen ongelmallisuudesta huolimatta se kuvaa ihmisen syviä pyrkimyksiä eettisyyteen, läsnäoloon ja poikkeaviin tietoisuuden tiloihin. Retorisesti Harris käyttää *kontrastiparia* vaarallinen uskonto (”maailmaamme repivät” (our world is dangerously riven by)) vs. hyödyllinen henkisyys (läsnäolo, poikkeavat tietoisuudentilat, eettinen elämä). Harris käyttää lisäksi kielikuvalla kategorisointia puhuessaan uskonnosta huuhaana (bullshit, joka kirjaimellisesti on suomeksi ”hevonpaskaa”, mutta suomentaja on tässä kohtaa käyttänyt lievempää ilmaisua). Arvoista nousevat esiin itseohjautuvuus (väitteiden omaan arviointiin rohkaiseminen) ja universalismi (sisäinen sopusointu, henkinen elämä).

Samoin Dawkins sanoo osoittavansa, että uskonnot ovat hyödyttömiä moraalin kannalta:

Ihmiset kysyvät minulta, että jos luovut uskonnosta, eikö se tarkoita, että voit tehdä mitä vain. Miksi et tosiaan antautuisi himolle, kiusauksille ja ahneudelle? Miksi et raiskaisi? Miksi et varastaisi? Aion selvittää millainen valta uskonnollisella synnin idealla on elämiimme, selitän mik-

si se on hyödytön ja osoitan, miten järki ja tiede auttavat löytämään paremman tavan olla hyvä. (Dawkins 2012a.)

Tässä väitetään, että järki ja tiede mahdollistavat hyvyyden hyödyttömiä uskonnollisia ideoita paremmin. Retorinen *kontrastipari* luodaan ihmisistä hyvään elämään vievän järjen ja tieteen sekä hyödyttömän uskonnon välille. Harrisilla näkyy vastaava uskontokriittinen sävy:

Minulta kysytään usein, mikä tulee korvaamaan järjestäytyneen uskonnon. Uskoakseni vastaus kuuluu: ei mikään ja kaikki. Mitään ei kaivata uskontojen naurettavien ja eripuraa aiheuttavien oppien tilalle, esimerkiksi sen, että Jeesus palaa takaisin maan päälle ja viskaa uskottomat tulijärveen tai että kuolema islamin puolesta edustaa suurinta hyvää. Nämä ovat pelottavia ja rappeuttavia kuvitelmia. Mutta entä rakkaus, myötätunto, moraalinen hyvyys ja minän rajojen ylittäminen? Monet kuvittelevat yhä, että uskonto on näiden hyveiden todellinen kätköpaikka. Näkemyksen muuttaminen edellyttää inhimillisen kokemuksen kokonaisvaltaista muuttamista tavalla, joka [on] yhtä vapaa dogmeista kuin paras tiede jo on. [...] Pyrkimykseni on löytää timantti esoteerisen uskonnon lantakasasta ja poimia se sieltä pois. [...] Sen löytäminen edellyttää sitä, että pidämme kiinni tieteellisen skeptisismien kulmakivistä emmekä kumartele perinteiden suuntaan. [...] Sekularismista [...] tuntuu puuttuvan rationaalinen tapa suhtautua henkisyteen. Tämän kirjan tarkoituksena on antaa lukijoille selkeä näkemys ongelmasta sekä välineitä, joiden avulla he voivat ratkaista sen itse. (Harris 2015 [2014], 18–20.)

Edellä väitetään, että uskonnon oppeja ei tarvitse korvata, vaan näkemyksiä pitää muuttaa tieteelliseen, epädogmaattiseen suuntaan, jotta löydetään rationaalinen suhtautuminen henkisyteen. Lainauksessa rakennetaan jälleen retorinen *kontrastipari* naurettava (ludicrous) ja haitallinen uskonto (pelottava, rappauttava, kuvitteellinen, kiduttaminen, kuolema) vs. hyödyllinen tiede ja skeptisyys (dogmeista vapaa, muutos parempaan). Muina retorisinä keinoina käytetään kielikuvalla kategorisointia, kuten uskonnon kutsuminen ”lantakasaksi” (dunghill), sekä tosiasiapuhetta: ”todella on”. Keskeisiä arvoja ovat universalismi – laaja rakkaus ja myötätunto – sekä itseohjautuvuuteen liittyvät skeptisyys ja rationaalisuus (”he voivat ratkaista sen itse”). Perinteiden vastustus on Harrisilla eksplisiittistä: ”emmekä kumartele perinteiden suuntaan”. Harrisin uskontokritiikki kohdistuu ensijaisesti abrahamilaisiin, dualistisiin uskontoihin, mikä tulee esiin hänen vertaillessaan idän ja lännen uskontoja:

Usein annetaan ymmärtää, että kaikki uskonnot ovat samanlaisia [...] Yksikään mitään uskontoa vakavissaan kannattava ihminen ei voi uskoa tähän, sillä useimpien uskontojen väittämät todellisuudesta ovat keskenään ristiriitaisia. [...] Yksikään uskonto, edes kaikkein joustavin, ei pysty täydellisesti kunnioittamaan toisen uskonnon väittämiä totuudesta. [...] islam puoltaa väkivaltaa toisin kuin jainalaisuus [...] buddhalaisuus tarjoaa erittäin sofistikoituneen, empiirisen näkökulman ihmismielen ymmärtämiseen, kun taas kristinusko lähestulkoon estää sen. [...] abrahamilaiset uskonnot ovat auttamatta dualistisia ja uskonon perustuvia: juutalaisuudessa, kristinuskossa ja islamissa ihmissielun ajatellaan olevan erillinen Jumalan jumalallisesta todellisuudesta. Sopiva asenne itsensä tässä tilassa löytäville luontokappaleille on yhdistelmä kauhua, häpeää ja syvää kunnioitusta. [...] Itämaiset traditiot esittävät hyvin erilaisen kuvan todellisuudesta. Niiden merkittävimmät opit, jotka löytyvät buddhalaisuuden eri suuntauksista ja nimellisesti hindulaisesta advaita vedanta -koulukunnasta, yksiselitteisesti ylittävät dualismin. [...] On totta, että juutalaisilla, kristityillä ja islamilaisilla mystikoilla on ollut samanlaisia kokemuksia kuin ne, jotka muodostavat buddhalaisuuden ja advaitan perustan, mutta nämä mietiskelyn herättämät oivallukset eivät edusta heidän uskontoaan laajemmin. Ne ovat enemmänkin poikkeuksia, joiden [...] seurauksena on ollut harhaoppisyytöksiä, joiden takia juutalaisia, kristittyjä ja muslimeja on karkotettu maasta tai tapettu. [...] Intialainen perinne on verrattain vapaa vastaavista ongelmista. (Harris 2015 [2014], 29–34.)

Lainauksessa väitetään, että uskonnoissa on suuria eroja: islam on väkivaltainen toisin kuin jainalaisuus, ja buddhalaisuus on tie ihmismielen ymmärtämiseen, kun taas kristinusko likimain estää sen. Abrahamilaiset uskonnot perustuvat pelokkaaseen Jumalan kunnioitukseen kun taas itämaiset merkittävimmät uskonnot ylittävät dualismin. Retorinen *kontrastipari*

rakentuu haitallisen ja väkivaltaisen (”kauhua”, ”karkotettu”, ”tapettu”) teistisen uskonnon sekä hyödyllisen ja suvaitsevaisen (”sofistikoitunut”, ”vapaa”) itämaisen uskonnon välille. Arvona tulee esiin erityisesti itseohjautuvuus (omaehtoinen kokemuksellisuus). Huomioitavaa on se, että Harris käyttää monen uskonnon ongelma -argumenttia osoittaakseen, etteivät kaikki uskonnot voi olla tosia. Hän myös mieltää mystiikan eräänlaiseksi uskontorajoja ylittäväksi, kokemukseen perustuvaksi universaaliksi henkisyudeksi, jota abrahamilaiset uskonnot rajoittavat, kun taas idän uskonnot edistävät.

Harris sanoo juuri tällaisen mystisen ykseyskokemuksen olevan se syy, miksi henkisyys pitää käsitteellisesti erottaa uskonnosta, jossa kokemus tulkitaan virheellisesti:

Henkisyys *pitää* erottaa uskonnosta, sillä uskovilla ja uskonnottomilla on samanlaisia henkisiä kokemuksia. Vaikka nämä mielensisäiset kokemukset yleensä tulkitaan jonkin uskonnon opetusten linssin läpi, me tiedämme sen olevan virhe. Kristitty, muslimi ja hindu voivat kaikki kokea samanlaisia kokemuksia – minuuden rajan ylittävää rakkautta, ekstaasia, autuutta, sisäistä valoa – eivätkä ne millään tavalla tue heidän perinteisiä uskomuksiaan, sillä nuo uskomukset ovat keskenään loogisesti ristiriitaisia. Kokemusten taustalla täytyy olla jokin perimmäinen totuus. Tuo totuus on tämän kirjan aihe: kokemus ”minästä” on harhaa. Ei ole olemassa mitään erillistä minää tai egoa, joka Minotauruksen lailla elelee mielen labyrinteissä. [...] Inhimillisen kokemuksen maisemaan sisältyy mullistavia oivalluksia oman tietoisuuden luonteesta, mutta on myös päivänselvää, että nämä psyykkiset tilat tulee ymmärtää neurotieteen, psykologian ja muiden relevanttien alojen kontekstissa. (Harris 2015 [2014], 17–18, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että henkisyys perustuu mystisiin egon ylittäviin kokemuksiin, joita saadaan kaikissa uskontoperinteissä, mutta ne tulkitaan uskonnon opin kautta virheellisesti. Sen sijaan niitä tulisi tulkita tieteellisesti. Retorinen *kontrastipari* luodaan näin virheellisen uskonnon ja tosiasioita ymmärtävän tieteen välille. Retorisena keinona käytetään myös runsaasti tosiasiapuhetta (”me tiedämme”, ”perimmäinen totuus”, ”Ei ole olemassa”, ”on myös päivänselvää”). Tosiasiapuheella rakentuu kuva siitä, että erilaisissa henkisissä perinteissä saatavat kokemukset ovat samoja egon ylittäviä kokemuksia, on jonkinlainen Harrisin varmaksi tietämä perimmäinen ontologinen fakta. Arvoina tulevat esiin universalismi (laaja rakkaus), itseohjautuvuus (oma kokemuksellisuus) sekä mielihyvä (ekstaasi, autuus). Huomioitavaa on myös logiikan ja tieteen painottaminen.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että kuten luvussa 5 tuli esiin, uusateismi on luonteeltaan uskontokriittistä ateismia. Dawkinsin ja Harrisin aineistot asettuvatkin ateismin luokittelusani (ks. luku 2.3.) yhteiskunnallisen ja taistelevan ateismin maastoon: (monoteistiset) uskonnot ovat lähes yksipuolisen haitallisia, jopa vaarallisia, ja niistä tulee päästä eroon. *Keskeinen ja tutkimusta ohjaava Dawkinsin ja Harrisin aineistoa koskeva taustaoletukseni onkin tästä eteenpäin uskontokriittisyys*. Tämä ilmenee muun muassa käsityksessä, jonka mukaan teistinen uskonto tulisi korvata järkiperaisellä ja tieteeseen nojautuvalla elämäntavalla. Teististen uskontojen hyvistä puolista ei juuri puhuta, ja retorisenä keinona käytetään enimmäkseen *kontrastiparia*, jossa (monoteistinen) uskonto asetetaan vastakkain esimerkiksi uskonnottomuuden, ateismin, järjen ja/tai tieteen kanssa. Samoin aineistossa ilmenevä arvopohja on enimmäkseen itseohjautuvuuden ja universalismin alueella. Ateistisen henkisyiden sisäisten piirteiden (ks. luku 8.4.) kontekstissa kummatkin ovat myös tiedekeskeisiä ja tieteellä on olennainen rooli etenkin Dawkinsin esittämässä ateistisessä vaihtoehdossa uskonnolle. Kuitenkin Dawkins ja Harris eroavat keskeisesti länsivaikutteisuus-itävaikutteisuus-akselilla – Dawkins ottaa vaikutteensa lähinnä pelkästään länsimaista (länsimainen tiede), kun taas Harris länsimaiden ohella myös idästä (mm. buddhalaisuus).

### 9.1.2. Uskontomyönteinen ateismi

Vaikka Harrisin *The End of Faith* ilmestyi jo vuonna 2004, uusateismista ja siihen liittyvästä aggressiivisesta uskontokriittisestä muodostui laajasti tunnettu ja keskustelua herättävä ilmiö vasta vuosien 2006–2007 aikana. Tällöin julkaistiin Dawkinsin *The God Delusion* (2006) sekä useita muita uskontoon kriittisesti suhtautuvia kirjoja ja ilmiö nimettiin ”uusateismiksi”. Siten aineistoistani Comte-Sponvillen kirjassa, joka ilmestyi jo vuonna 2006, ei oteta uusateismiin kantaa tai mainita sitä nimeltä. Sen sijaan Epsteinin (2009), Fausnightin (2010) ja de Bottonin (2012) teokset ottavat vähintäänkin implisiittisesti kantaa uusateismiin ja asemoivat itseään suhteessa siihen. Näistä teoksista de Bottonin on uskontoasenteeltaan johdonmukaisin: uskonto esitetään siinä lähes yksipuoleisesti myönteisenä asiana.

De Botton kertoo heti teoksensa *Religion for Atheists* (2012) alussa, ettei usko uskontojen tai mihinkään yliluonnollisiin opetuksiin: ”[...] tietenkään mikään uskonto ei ole missään jumalallisessa mielessä totta. Tämä kirja on tarkoitettu niille, jotka eivät kykene uskomaan ihmeisiin, henkiolentoihin tai kertomukseen palavasta pensaasta.” (De Botton 2013 [2012], 11.) Samalla hän kuitenkin tekee selväksi, etteivät ontologiset kysymykset kiinnosta häntä lainkaan: ”Oli kyse mistä tahansa uskonnosta, ei tylsempää ja hedelmättömämpää kysymystä olekaan kuin se, onko tämä uskonto *tosi* [true]” (De Botton 2013 [2012], 11, kurssiivi alkupe-  
räinen). Siksi totuuskysymysten sijaan ateistienkin tulisi keskittyä uskontojen hyviin puoliin:

Jotkut ateistit viihdyttävät itseään yrittämällä todistaa, ettei Jumala voi olla olemassa. Kovaotteiset uskontokriitikot nauttivat voidessaan osoittaa, miten ääliömäisiä uskovaiset ovatkaan [...] Oleellinen kysymys ei kuitenkaan ole, onko Jumala olemassa vai ei. Oikea kysymys on, mihin suuntaan argumenttia pitäisi kehitellä siinä vaiheessa, kun on päätetty, ettei Jumalaa selvästikään ole. [...] vakaan ateistinkin pitäisi voida ammentaa uskonnoista ajoittaista hyötyä, oivallusta ja lohtua [...] hänen pitäisi kiinnostua myös siitä, miten joitakin uskontojen sisältämiä näkemyksiä ja käytäntöjä voisi siirtää maallisen elämän piiriin. Jotta voisi olla kiinnostunut kaikesta siitä, mitä uskontojen piirissä osataan – pitää saarnoja, edistää moraalia, kultivoida yhteisöllistä henkeä, hyödyntää taidetta ja arkkitehtuuria, innoittaa matkustamaan, tuntea kiitollisuutta kevään kauneudesta – ei tarvitse lämmentä [...] doktriinille. Maailmassa, joka on täynnä niin uskonnollisia kuin maallisiakin fundamentalisteja, on oltava mahdollista saattaa keskinäiseen tasapainoon yhtäältä uskonnollisesta uskosta kieltäytyminen ja toisaalta uskonnollisia rituaaleja ja käsitteitä kohtaan osoitettu valikoiva kunnioitus. (De Botton 2013 [2012], 11–12. Suom. HP<sup>153</sup>.)

Edellä esitetään, että kovaotteiset uskontokriitikot<sup>154</sup> nauttivat saadessaan osoittaa totuusky-  
symyksissä uskonnolliset ihmiset typeryksi, mutta olisi parempi kiinnittää huomio moraa-  
lin ja yhteisöllisyyden kaltaisiin uskontojen hyödyllisiin puoliin sekä edistää toisia kunnioit-  
tavaa asennetta. Tässä de Botton rakentaa retorisesti *kontrastiparin* uskontokriittiset ”fun-  
damentalisti-ateistit”, jotka toimivat haitallisesti ja maailmaa rikkovasti vs. uskontomyönte-  
iset ateistit, jotka ateismistaan huolimatta ymmärtävät kunnioittaa ja hyödyntää uskontoja.  
Arvona tulee esiin universalismi: toisten kunnioitus ja suvaitsevaisuus. Näin de Botton jo heti  
kirjansa aluksi viitoittaa oman lähestymisensä kaksi keskeistä suuntaviivaa: *uskontomyön-  
teisyy*s – uskonnoista kannattaa etsiä positiivisia tekijöitä, joita ateistitkin voivat hyödyntää  
– sekä *käytännöllisyys* – totuuskysymyksien ratkominen on hedelmätöntä ja niiden sijaan  
kannattaa keskittyä käytännöllisiin, yhteisöllisiin kysymyksiin.

<sup>153</sup> Hannu Poutiainen. Työssäni kaikki de Bottonin (2012) suorat lainaukset ovat Poutiaisen suomen-  
tamia.

<sup>154</sup> Kovaotteisilla uskontokriitikoilla de Botton ilmeisesti viittaa Dawkinsin ja Hitchensin kaltaisiin  
uusateisteihin (ks. luku 5), vaikkei hän teoksessaan ketään uusateistia nimeltä mainitsekaan – paitsi  
Harrisin lopun kiitosmaininnoissa.



De Botton jatkaa uskontojen syntyneen tiettyjä käytännön tarpeita varten, ja uskonnot tulee ymmärtää tässä kontekstissa:

[...] uskonnot keksittiin kahden eri tarpeen tyydyttämistä varten – tarpeiden, jotka ovat nykyäänkin läsnä ja joita maallinen yhteiskunta ei ole osannut ratkaista erityisen hyvin. Ensinnäkin meillä on tarve elää sopusointuisissa yhteisöissä, jotka hillitsivät luontaista itsekkyyttämme ja väkivaltaisuuttamme. Toiseksi meillä on tarve elää sen tosiasian kanssa, että olemme alttiita kokemaan hirvittäviä tuskia kohdatessamme sellaisia asioita kuten [...] hankalat ihmissuhteet, rakkaiden poismeno sekä oma rappeutumisemme ja vääjämätön kuolemamme. Ehkä Jumala on sitten kuollut, mutta ne vaikeat asiat, jotka antoivat meille syyn keksiä hänet, ovat yhä läsnä. [...] Nykyaikaisen ateismin erehdys on olla sokea niille uskontojen piirteille, jotka ovat silloinkin relevantteja, kun niiden perustana olevat väitteet on kielletty. [...] voimme vapaasti mieltää ne [uskonnot] lukemattomien kekseliäiden käsitteiden varastoksi. Näiden käsitteiden avulla meidän on mahdollista lievittää joitakin maallisen elämän sitkeimmistä ja keuhkoimmista hoidetuista vaivoista. (De Botton 2013 [2012], 12–13.)

Tässä de Botton väittää, että uskonnot ja Jumala keksittiin tyydyttämään ihmisen yhteisöllisiä ja lohduttavia tarpeita, jotka ovat yhä läsnä. Maallinen yhteiskunta ja ateismi eivät osaa vastata niihin, joten uskonnon toimivat vastaukset kannattaa ottaa apuun. Retorisesti *kontrastipari* rakennetaan käytännöllisesti toimivien uskontojen sekä käytännöllisesti toimimattomien sekularismin ja ateismin välille. Keskeisinä arvoina nousevat esiin hyväntahtoisuus (sopusointuisuus) sekä perinne: ihmisten kannattaa omaksua uskontoperinteiden hyödyllisiä piirteitä ja käsitteitä, vaikka niiden perusta ei olisikaan totta. Näistä uskontojen hyödyllisistä piirteistä de Botton sanoo seuraavasti puhuessaan ateisminsa suhteesta uskontoon:

[...] ymmärsin, ettei [teismin ja yliluonnollisen] vastustukseni antanut aiheutta luopua kaikista uskontojen tarjoamista rikkauksista: musiikista, rakennuksista, rukouksista, juhla-aterioista, pyhäköistä, yhteisöllisistä aterioista ja koristelluista käsikirjoituksista. Menettäessään joukon käytäntöjä ja teemoja [...] maallinen yhteiskunta on köyhtynyt enemmän kuin sille olisi terveellistä. [...] Perimmäinen väitteeni on, että maallistumisessa on vikana vain se, että useimmiten olemme vain maallistuneet huonosti – sikäli kuin epäkelvoista ideoista erkaantuminen on myös johtanut siihen, että olemme syyttä suotta laskeneet käsistämme joitakin uskontokuntien hyödyllisimmistä ja viehättävimmistä piirteistä. (De Botton 2013 [2012], 13–18.)

Tässä väitetään, että maallinen yhteiskunta on köyhtynyt luopuessaan suotta uskontojen hyödyistä, vain koska niiden takana oleviin epäkelvihin ideoihin ei uskota. Lainauksessa näkyy jälleen koko de Bottonin teoksen läpi kulkeva *kontrastipari* inhimillisesti rikas ja toimiva uskonto vs. inhimillisesti köyhä ja toimimaton maallinen yhteiskunta. Asenne on erittäin uskontomyönteinen samalla tavoin kuin Auguste Comtella: (kristillinen) uskonto omaksutaan käytännön tasolla miltei sellaisenaan, mutta ilman Jumalaa ja yliluonnollista. Arvona tulee tässäkin esiin perinne – uskonnon rituaalien ja käytänteiden kunnioitus.

De Bottonin teoksen lähestymistapaa uskontoon voidaan pitää eräänlaisena sekulaarin henkisyden ja uskonnollisen hengellisyyden risteymänä, josta puuttuu jälkimmäiselle tyyppillinen usko yliluonnolliseen. Hän myös puhuu paljon enemmän uskonnosta (religion) kuin henkisyydestä (spirituality) – jälkimmäisestä hän puhuu lähinnä vain tiettyjä harjoituksia (kuten meditaatiota) käsittelevässä luvussa (ks. de Botton 2012, 142–158). *Keskeinen ja tutkimusta ohjaava de Bottonin aineistoa koskeva taustaotukseni onkin tästä eteenpäin uskontomyönteisyys*. Uskontomyönteisyys ilmenee muun muassa siten, että de Botton luo jatkuvasti retorisen *kontrastiparin* uskonto vs. sekularismi ja/tai ateismi, mutta tekee sen kautta päinvastoin kuin uusateistit tekevät: hän esittää ateismin, järkiperaisyyteen tukeutumisen sekä maallistuneen yhteiskunnan negatiivisesti ja ongelmallisina. Sen sijaan uskonto, tunteellisuus ja uskonnolliset käytännöt esitetään positiivisesti tekijöinä, jotka auttavat

ratkaisemaan maallistumisesta juontavia ongelmia. Ateismin luokittelussani (ks. luku 2.3.) de Bottonin teos edustaaakin puhdasta uskontomyönteistä ateismia. Samoin de Bottonin edustamassa vaihtoehdossa tieteellä ei ole kovin merkittävää roolia – toisin kuin Dawkinsilla ja Harrisilla. Hänen teoksensa sijoittuukin ateistisen henkisyuden sisäisten piirteiden akselilla tiedekeskeisyys vs. ei-tiedekeskeisyys (ks. luku 8.4.) enemmän jälkimmäiseen osioon.

### 9.1.3. Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi

Toisin kuin Dawkinsin, Harrisin ja de Bottonin teoksissa – joissa uskontoon otetaan selkeä kriittinen tai myönteinen kanta – Epstein, Comte-Sponville ja Fausnight ilmentävät teoksissaan uskontoa kohtaan enemmän tai vähemmän kaksijakoisia, ristiriitaisia tai ambivalentteja asenteita. Esimerkiksi he kaikki omalla tavallaan sanovat ottavansa etäisyyttä uskontokriittisyyteen tai uusateismiin ja pyrkivänsä tuomaan uskonnoista esiin hyviäkin puolia. Käytännössä he kuitenkin ajoittain argumentoivat varsin uskontokriittisesti ja käyttävät usein *kont-rastiparia* retorisena keinona uskontoa vastaan samaan tapaan kuin uusateistitkin.

Epsteinin teoksessa *Good Without God* (2009) ei eksplisiittisesti juurikaan puhuta henkisydestä, mutta aivan kuten Dawkinsin aineisto, sekin liikkuu silti teemoiltaan paljolti määrittelemäni henkisyuden alueella. Esimerkiksi kirjan takakannessa sanotaan, että kysymykset uskonnosta ja Jumalasta eivät koskaan ole olleet yhtä relevantteja ja tunteita herättäviä kuin nyt. Monet ihmiset etsivät totuutta, toivoa ja moraalista rohkeutta. Epsteinin mukaan ”Toisille vastaus löytyy jumalallisesta. Toisille, uusateistit mukaan lukien, uskonto on ’vihollinen’.” (Epstein 2009, takakakansi.) Epstein sanoo kuitenkin esittävänsä tähän inhimilliseen etsintään tasapainoisemman ja inklusiivisemmän vastauksen: humanismin. Hän sanoo osoittavansa ihmisen potentiaalin hyvyteen ja siihen, kuinka humanisti voi elää tarkoituksellisista, myötätuntoista ja yhteisöllistä elämää. Humanismi ”[...] voi tarjota haluamaamme yhteisöllisyyden tunnetta [...] ja se opettaa meille, että voimme elää hyvää ja moraalista elämää ilman yliluonnollista, ilman korkeampia voimia...ilman Jumalaa” (Epstein 2009, takakansi).

Epsteinille humanismi tarkoittaaakin ”hyvyttä ilman Jumalaa” (2009, ix) ja ”halua elää arvokkaasti” (2009, xiii). Koska humanistit eivät usko yliluonnolliseen tai kuolemanjälkeiseen elämään, humanistin täytyy elää tässä hetkessä, ”humanistit uskovat elämään *ennen* kuolemaa” (Epstein 2009, xiii, kurssiivi alkuperäinen). Silti uskonnoissa on paljon arvokasta:

[...] useimmille uskonnossa ei niinkään ole kyse kaikennäkevästä jumalolennosta. Siinä on kyse ryhmäidentifikaatiosta, yhteisöllisyydestä ja yhteyksistä, joita tarvitsemme elääksemme. Siinä on kyse perheestä, perinteestä, lohdutuksesta, etiikasta, muistoista, musiikista, taiteesta, arkkitehtuurista ja paljon muusta. Nämä kaikki ovat hyviä asioita, eikä kukaan halua tai toivoisi, että niistä pitäisi luopua siksi, ettei uskota jumalaan. (Epstein 2009, xiv. Suom. MS.)

Epstein jatkaa katsovansa, että sosiologisesti ajateltuna humanismi on uskonnon kaltaista: se sisältää jaetut arvot, pyrkimyksen järjestäytyä yhteisöksi ja elämäntavan. Tärkeintä humanismin kannalta on se, mihin uskotaan, koska jos ei usko mihinkään, sortuu nihilismiin. Siksi humanistikin uskoo johonkin, erityisesti ihmiseen ja ihmisen kykyyn elää hyvin. Humanismin vihollinen ei olekaan usko, vaan viha, pelko ja tietämättömyys. Epstein silti muistuttaa, että toisin kuin teisteillä, humanistien usko perustuu todisteisiin. (Epstein 2009, xiii–xv.)

Edellä väitetään, että humanismi on hyvyttä ilman Jumalaa. Uskonnoissa on monia hyviä asioita, joista ateistin ei tarvitse luopua, ja humanismi onkin yhteisöllisessä mielessä uskonnon kaltainen. Tässä tulee esiin useita asenteita ja arvostuksen kohteita, kuten de Botto-

nin kaltainen käytännön uskontomyönteisyys, nykyhetken arvostus (vrt. *carpe diem*), yhteisöllisyys, etiikka, lohdutus, perinne ja taide. Humanismi nostetaan kuitenkin teistisen uskonnon yläpuolelle tekemällä *kontrastipari* todisteisiin perustuva humanistinen usko vs. todisteisiin perustumaton teismi. Siten – toisin kuin de Bottonilla – Epsteinille totuuskysymykset näyttävät arvokkaina. Epstein puhuu suhteestaan uusateismiin seuraavasti:

Kuinka meidän tulisi suhtautua ilmiöön, jota monet kutsuvat ”uusateismiksi”? [...] Useimmat uskonnottomat ihmiset eivät ole uskonnonvastaisia! [...] On selvää, että uskonnolliset ihmiset ovat tappaneet liikaa Jumalansa nimissä. Mutta sekulaarit ihmiset ovat ajoittain tappaneet myös uskomuksiansa takia. [...] Meidän ei tarvitse asettua sotaan uskontoa vastaan – ei fyysisesti, mutta ei myöskään retorisesti. Mutta jos ei olla sodassa, millainen uskonnollisten ja uskonnottomien suhde tulisi olla? Tähän on vain yksi sana: pluralismi. Tämä ei tarkoita välillämme olevien erojen loppumista, tai edes välisemme kilpailun loppumista. Se tarkoittaa, että kilpailun tulisi olla, kuten Koraanissa ilmastaan, ”kilpailkaa toistenne kanssa hyvissä teoissa” (Koraani 5:48). [...] en korosta tässä ainoastaan suvaitsevaisuutta. [...] Tarkoitan, että me ateistit ja agnostikot voisimme tarjota väkivallatonta vastarintaa [...] rakastaisimme uskonnollista naapuriamme, tarjoaisimme heille ystävyyttä ja sinnikkyyttä vaikka he halveksisivat meitä. [...] Voisimme sanoa: ”Me emme vihaa teitä, vaikka mikä olisi. Mutta me emme tule olemaan toisenlaisia kuin mitä olemme, äänekkäästi ja ylpeänä”. (Epstein 2009, 151–154.)

Tässä väitetään, että useimmat uskonnottomat eivät ole uskonnonvastaisia, ja että niin sekulaarit kuin uskonnollisetkin ovat syyllistyneet väkivaltaan. Ateistien tulisi omaksua pluralistinen ja rakastava asenne uskonnollisia kohtaan kaikissa tapauksissa. Arvona tulee esiin universalismi: moninaisuuden kunnioitus ja suvaitsevaisuus, väkivallattomuus ja laaja-alainen rakkaus. Lainauksessa ilmenee Skinnerin termein (ks. luku 8.2.) ”vahva hyvä samarialainen” -altruismi, jossa vihollistakin rakastetaan. Epsteinin suhde uusateismiin on kuitenkin ristiriitainen. Toisaalla hän kuvailee suhdettaan uusateismiin näin:

[...] sekä fundamentalistinen islam että kristinusko, yhdessä muiden uskonnollisten voimien kanssa, ovat julistaneet sodan sekularismille ja humanismille. Sitten vuorostaan joukko häpeämättömiä uusateistisia älykköjä ja johtajia ovat nousseet sotaan näitä vastaan, julistaen ”Jumala ei ole suuri”, ”Jumala on harha” ja ”Tämä on uskon loppu”. Minä ihailen nykypäivän ”uusateisteja”<sup>155</sup>, koska he pyrkivät korjaamaan monet aivan todelliset aikamme uskonnolliset vääryydet. Ja erityisesti arvostan herroja Dawkins, Harris ja Hitchens, kun he vapauttavat nuoria tuntemaan hyvää oloa jumalattomuudesta ja olemaan siitä avoimia [...] Mutta ateismi menee harhaan, kun se omaksuu tietyn asenteen, joka on parhaiten vangittu *Wired* -lehden kansijuttuun marraskuussa 2006: ”Uusateismi: Ei taivasta. Ei helvettiä. Ainoastaan tiede.” (Epstein 2009, xvi, kursiivi alkuperäinen.)

Epstein lisäksi myöntää, että humanistikaan ei usko taivaaseen tai helvettiin, ja että ”on myöskin totta, että pidämme tiedettä parhaana välineenä joka ihmisillä on ymmärtää maailmaa, joka ympärillämme on” (Epstein 2009, xvi). Silti hän jyrkästi vastustaa uusateismissä katsomaansa ”ainoastaan tiede” -ajatusta. Se viittaa siihen, että uusateismi on leikattu irti emotioista, intuitiosta ja kunnioituksesta eri mieltä olevia kohtaan. Monet uskonnollisetkin pitävät tie-

---

<sup>155</sup> Epstein katsoo, että nykypäivän uusateismin ovat mahdollistaneet humanismin esitaistelijat, ”Alkuperäiset ’uusateistit’ – kuten Charles Darwin, Karl Marx, Friedrich Nietzsche ja Sigmund Freud” (Epstein 2009, 54). Epstein sanoo esimerkiksi Darwinista, että ”Tämän päivän termein, hän oli todellinen humanismin sankari” (Epstein 2009, 55). Epstein näkee Marxissa kaksi tärkeää humanismin piirrettä: hän oli skeptinen uskontoa kohtaan sekä etsi parempaa elämää kaikille ihmisille. Toisaalta Epstein näkee, että Marx edusti vaarallista ajattelua, utopistista sekulaaria pelastusta, eikä ”marxismi ole eikä ole koskaan ollut humanismin vastine” (Epstein 2009, 56). Epsteinin mukaan nykyisten humanistien kannattaa omaksua Nietzscheiltä lähinnä vain ajatukset hyvyydestä ja merkityksestä ilman Jumalaa ja Freudilta ymmärrys mielen jakaantumisesta eri kerroksiin. Myös 1800-luvun naisasialiikkeen naisia, kuten Frances Wrightia ja Elizabeth Cady Stantonia, voidaan pitää humanismin esitaisteilijoina. (Epstein 2009, 54–59.)

dettä arvossa, joten tieteen arvostaminen ei voi uskonnottomia ja uskonnollisia ihmisiä toisistaan erottava tekijä. Vaikka tiede kertookin hyödyllisiä asioita maailmasta, se harvoin auttaa ymmärtämään mitä ihmisen pitäisi eniten elämässä arvostaa. Tiede ei esimerkiksi itsessään auta luomaan inhimillistä lämpöä tai yhteisöjä. (Epstein 2009, xvi.)

Edellä väitetään, että nykyään kaksi vastakkaista voimaa käyvät sotaa: fundamentalistinen uskonto sekä uusateismi ja sekulaari humanismi. Uusateistit pyrkivät korjaamaan uskonnon todellisia vääryyksiä, mutta ovat skientismissään ja uskontokritiikissään liian jyrkkiä, koska tieteellä on vähän tekemistä kaikkein arvostettavimpien asioiden kuten arvojen, tunteiden ja yhteisön luomisen kanssa. Tässä arvostuksen kohteina ovat muun muassa tiede, emootiot, intuitio ja yhteisöllisyys, jotka voivat Schwarzin mallissa liittyä useisiin kohtiin. Epsteinin käsitys uusateismista näyttäytyy ristiriitaisena, koska toisaalta hän arvostaa uusateismia sen esimerkiksi rohkaistessa nuoria ateismiin, mutta toisaalta hänen mielestään uusateismi arvostaa liiaksikin järkeä ja tiedettä tunteellisten ja yhteiskunnallisten asioiden sijaan. Näin Epsteinin aineisto liikkuu tieteen, järjen ja individualismin mielessä jossakin uusateistien ja de Bottonin aineiston välimaastossa – tiede ja ateismi, tunne ja yhteisö ovat kaikki Epsteinille tärkeitä. Silti ateistisen henkisyyden sisäisiä painotuseroja tarkasteltaessa Epsteinin aineisto kokonaisuutena sijoittuu akselilla tiedekeskeisyys vs. ei-tiedekeskeisyys selvästi tiedekeskeisyyden puolelle – tieteellä on epistemologisesti keskeinen rooli rakennettaessa vaihtoehtoa perinteiselle uskonnolle.

Toisin kuin Epstein, Comte-Sponville puhuu teoksessaan *The Book of Atheist Spirituality* (2006) jatkuvasti eksplisiittisesti henkisyydestä. Hänelle henkisyys on erittäin tärkeää:

[...] mikä minusta on kaikkein tärkeintä – ei Jumala, ei uskonto, ei ateismi, vaan henkinen elämä. [...] Ateistisuus ei missään nimessä tarkoita sitä, että minun pitäisi kastroida sieluni! Ihmisen henki on aivan liian tärkeä jätettäväksi papeille, mullaheille ja spiritualisteille. Se on meidän jaloin puolestamme tai pikemminkin korkein toimintomme, asia, joka paitsi erottaa meidät muista eläimistä (koska myös me olemme eläimiä) myös asettaa meidät niitä merkittävämmäksi ja ylempiarvoisemmaksi. [...] Ihminen on [...] henkinen eläin. [...] Uskonnosta luopuminen ei missään nimessä viittaa henkisestä elämästä luopumiseen. [...] henkisyyden voidaan sanoa sisältävän käytännössä kaikki ihmiselämän puolet ja *henkinen* on enemmän tai vähemmän synonyymi ”mentaalille” tai ”psykkiselle”. (Comte-Sponville 2006, 134–136, kursiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että henkisyys on elämässä kaikkein tärkeintä eikä se ole uskonnosta riippuvaista. Henkisyudessa ilmenee ihmisen jaloin olemus, se nostaa ihmisen muita eläimiä arvokkaammaksi ja on miltei synonyymi ihmispsykkelle. Lainauksessa luodaan kahdenlaistakin retorista *kontrastiparia*. Ensinnäkin uskonto (Jumala, papit, mullahit jne.) kontrastoidaan henkisen elämän (spiritual life, à la vie spirituelle) kanssa tavalla, jossa ensimmäinen selkeästi arvotetaan matalammalle (”jätettäväksi”) kuin jälkimmäinen (jalointa, korkeinta ihmisesiä). Samoin tehdään vertailu ihminen vs. muut eläimet, jossa ihminen nostetaan muita eläimiä korkeammalle jalustalle. Comte-Sponville kuitenkin käyttää myös uskuntoon yhdistyvää käsitettä ”sielu” (soul, âme), mikä voidaan tulkita merkiksi uskontomyönteisyydestä.

Comte-Sponville myös erottaa toisistaan lännen ja idän uskonnot samaan tapaan kuin Harris, vaikka tekeekin näiden välisen vastakohta-asettelun paljon Harrisia lievemmin:

Mitä shamanismilla, buddhalaisuudella, taolaisuudella, islamilla, kungfutselaisuudella ja kristinuskolla voisi ehkä olla yhteistä? Olisiko virheellistä käyttää näistä kaikista samaa sanaa, *uskonto*? Joskus ajattelen niin. Monet näistä uskomusjärjestelmistä, varsinkin itämaiset, näyttävät olevan henkisyyden, etiikan ja filosofian sekoituksia pikemminkin kuin *uskontoja* sanan yleisesti hyväksytyssä länsimaisessa merkityksessä. Niillä on vähemmän tekemistä Jumalan kuin ihmisen tai luonnon kanssa. Niillä on vähemmän tekemistä uskon kuin meditaation kanssa; niiden käytännöt eivät ole niinkään riittejä ja rituaaleja kuin harjoituksia [...] Tämä on totta etenkin

buddhalaisuuden, taolaisuuden ja kungfutselaisuuden kohdalla [...] Filosofina pohdin mahdollisuutta elää hyvää elämää ilman uskontoa. (Comte-Sponville 2006, 1–2, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä esitetään, että idän ”uskonnot” ovat lähtökohtaisesti ateistisempia elämänfilosofioita, joissa keskitytään ihmistä kehittäviin meditaation kaltaisiin harjoituksiin, kun taas länsimaiset uskon perustuvat rituaaliset uskonnot ovat uskontoja sanan varsinaisessa merkityksessä. Retorisesti muodostuu *kontrastipari* henkiset ja ateistiset idän ”uskonnot” vs. rituaaliset ja teistiset lännen uskonnot. Näistä Comte-Sponville asettuu idän filosofis-henkisten ”uskontojen” puolelle, koska hän suuntautuu mahdollisuuteen ”elää hyvää elämää ilman uskontoa” (leading a good life without religion, de bien vivre sans religion). Toinen retorinen keino on tosiasiapuhe (”Tämä on erityisen totta” (This is especially true, C’est le cas spécialement)).

Monet Comte-Sponvillen käsitykset ovat selvemmin uskontomyönteisiä. Tämä ilmenee esimerkiksi näkemyksestä, jonka mukaan ihmiset ovat erilaisia ja joillekin uskoontulo voi merkitä elämän parannusta. Jumalaan uskomisen saattaa antaa lohtua, vapauttaa epätoivosta tai tuoda elämään koherenssia. Hän katsoo, että ”Kaikki nämä syyt ovat kunnioituksen arvoisia” (2006, 6). Siksi uskoa ei ole syytä ottaa pois sitä tarvitsevilta tai niiltä, jotka elävät paremmin uskossa – uskoa vastaan ei tarvitse taistella. Hän jopa sanoo, että ”uskovien piirissä on enemmän pyhimyksellisiä ihmisiä kuin ateistien piirissä” (Comte-Sponville 2006, 11). Ihmisten tulee hyväksyä eroavaisuutensa ja suvaitsevaisuus on ainoa vaihtoehto. Siksi ”Tarkoitukseni ei ole kääntää ihmisiä ateismiin” (Comte-Sponville 2006, 11). Comte-Sponvillen mukaan kuitenkin vastaus kysymykseen ”voimmeko elää ilman uskontoa?” on selvä: ”monet ihmiset, minä mukaan lukien, elävät täysin onnellisesti ilman sitä” (Comte-Sponville 2006, 11), mutta on yksilön oma asia valitseeko hän ateismin vai uskonnon. (Comte-Sponville 2006, 6–11.) Sovinnollisuus, jota Comte-Sponville tässä rakentaa, liittyy yhteiskunnan harmonian ylläpitämiseen ja siten arvona hyväntahtoisuuteen ja/tai universalismiin. Kristinuskon arvostus tulee hänellä myös eksplisiittisesti esiin:

Olen paljon velkaa siitä mitä olen, tai mitä yritän olla, kristinuskolle ja [...katoiselle] kirkolle. Moraalini on tuskin muuttunut uskovaisista ajoistani. [...] Mitä länsimaailma olisi ilman kristinuskoa? Mitä maailma itsessään olisi ilman molempia? Ateistina oleminen ei missään tapauksessa tarkoita muistinsa menettämistä. Ihmisyyden on ykseys, josta sekä uskonto että uskonnottomuus ovat osia. Kumpikaan ei ole itseriittoinen. Inhoan kierteilyä, fanatismia ja taikauskoa. Nihilismi ja orjamaisuus ovat minusta yhtä lailla vastenmielisiä. Henkisyys on liian tärkeää jätettäväksi fundamentalisteille. Suvaitsevaisuus on aivan liian arvokas ominaisuus sekoittuakseen välinpitämättömyyteen ja höllyyteen. [...] On paljon parempi taistella kumpaakin [fanaattisuutta ja nihilismia] vastaan [...] Tämän taistelun nimi on kirkon ja valtion välinen ero. Se jättää ateisteille mahdollisuuden oivaltaa henkisyys, joka sen mukana kulkee. [...] ajattelun vapaus ei voi odottaa. Ateisteilla on yhtä paljon henkeä kuin muillakin – miksi he olisivat vähemmän kiinnostuneita henkisestä elämästä? (Comte-Sponville 2006, ix–xi.)

Tässä väitetään, että maailma on paljon velkaa kristinuskolle, jonka perintö ateistienkin tulisi muistaa. Ihmisyyden on ykseys, mutta sitä rikkovat yhtä lailla fanaattisuus kuin välinpitämätön nihilismikin, joita vastaan täytyy taistella sellaisen sekularismin voimalla, johon yhdistyy ateistinen henkisyys. Retorisena *kontrastiparina* rakentuu ateismi, sekularismi ja henkisyys vs. fundamentalismi ja nihilismi. Comte-Sponville käyttää myös retorista toistoa oikeuttaessaan jatkuvasti ateistin henkisyyttä kertomalla, että ateisteilla ”on yhtä paljon henkeä [spirit, d’esprit] kuin muillakin”. Arvoina tulevat esiin niin perinne (kristinuskon perinteen kunnioitus), universalismi (suvaitsevaisuus, henkisyys) kuin itseohjautuvuuskin (ajattelun vapaus). Silti Comte-Sponvillen asenteet uskontoa kohtaan vaikuttavat ristiriitaisilta: toisaalta hän kertoo arvostavansa kristinuskoa ja kirkkoa perinteenä, mutta kuitenkin näkee sen liittyvän

fundamentalismiin ja puhuu kirkon ja valtion eron puolesta – joka Ranskassa on ollut vuodesta 1905 lähtien – tärkeänä osana taistelussa fundamentalismia vastaan. Huomioitavaa on Comte-Sponvillen muutenkin vahva yhteiskunnallinen lataus.

Comte-Sponvillen fanaattisuuden vastaisuus tulee esiin myös seuraavassa lainauksessa:

Yksi harvoista asioista, jotka tiedän varmasti tällä alueella, on, ettei Jumala ole koskaan puhunut minulle. Itse asiassa tämä ei ole niinkään mielipide kuin tosiasia. Toiset yksilöt, kaikin tavoin yhtä vilpittömiä kuin minä itsekkin, näyttävät kokeneen [Jumalan] läsnäolon, rakkauden, sanoman, sananvaihtamisen...Kaikkea hyvää heille, jos se auttaa heitä jaksamaan. Ihmisyyden liian heikko ja elämä on ihmisille aivan liian hankalaa, jotta kiertelisimme sylkemässä toistemme uskoille. Inhoan kaikenlaista fanatismia, myös ateistista fanatismia. Silti todiste, jota kaikki eivät voi jakaa, ja jota muut ihmiset eivät voi verifioida tai toistaa, jää todellakin hauraaksi todisteeksi. [...] Jotkut väittävät nähneensä kummituksia ja kommunikoineensa kuolleiden kanssa [...] Pitäisikö minun uskoa heitäkin? [...] Näillä osa-alueilla itesesuggestio näyttää minusta paljon todennäköisemmältä kuin yliluonnollisen väliintulo. Siten todisteiden heikkous [...] ei todista mitään, mutta se on voimakas syy olla uskomatta. (Comte-Sponville 2006, 100–101.)

Tässä väitetään, että toisten uskoa ei pidä halveksua, koska se voi tuottaa hyvää heille ja halveksunta tekee elämästä hankalaa. Kaikki fanaattisuus, myös ateistinen, on inhottavaa. Silti todisteet Jumalan puolesta ovat heikkoja. Arvoina tulevat esiin universalismi (suvaitsevaisuus) ja itseohjautuvuuteen viittaava tukeutuminen todisteisiin. Comte-Sponvillen asenne on tässä selkeästi uskontokriittisyyden vastainen – uskonto voi auttaa jaksamaan eikä elämää kannata tuhlaata toisten uskon pilkkaamiseen. Samalla hän silti selkeästi arvostaa totuuskysymyksiä ja niihin vastaamista.

Comte-Sponvillen tavoin myös Fausnightin teos *Going Godless* (2010) puhuu henkisyystä runsaasti ja erittäin myönteiseen sävyyn. Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvasta aineistostani Fausnightin teos näyttäytyykin asenteiltaan kaikkein uskontomyönteisimpänä. Jo heti teoksen alussa Fausnight ohjaa lukijaa pois uskontovastaisuudesta sanomalla:

Jos olet uskonnon vastainen, pyydän sinua, ainakin tämän kirjan ajaksi, pysäyttämään negatiivisen käsityksesi uskonnosta. [...] Uskonto on hyvin inhimillinen toiminto, ja pidit siitä tai et, sinun on tultava toimeen tämän inhimillisen kokemuksellisuuden alueen kanssa. Se ei ole katoamassa, ja se on syystä ollut kanssamme näin pitkään. [...] Tämän kirjan aiheena on, *kuinka* elää jumalattomasti uskonnon jälkeisessä tyhjiössä ja kuinka voit löytää henkisen itsesi materiaalisessa maailmassa. Se on matka halki henkisen heräämisen, jonka läpi menemme, kun hylkäämme kauan pitämämme uskomukset nähdäksemme maailman sellaisena, kuin se todella on. [...] on vapauttavaa päästää itsemme eroon mieltämme rajoittavista uskomuksista, mutta kun poistamme jumalamme ja uskonnollisen opastuksen ja auktoriteetin, kun poistamme tämän ulkoisen kurin, meidän täytyy korvata se itsekurilla. Se ei ole helppo tehtävä. Lopuksi, älä odota löytäväsi tästä kirjasta vastauksia. Tulet löytämään vain enemmän kysymyksiä. Tämä on päämääräni: saada sinut kysymään itseltäsi nuo kysymykset. Jos haluat vastauksia ja varmuutta, palaa uskontoon. Siksi se keksittiinkin. [...] Ateistit kohtaavat paljon ennakkoluuloja, enemmän kuin mikään muu väestöryhmä. [...] Tähän ei auta se, että sanavapauden ja uskonnonvapauden ilmaantumisen jälkeen meidän modernissa sekulaarissa yhteiskunnassamme lukuisat suorapuheiset ateistit ovat osoittaneet avointa vihamielisyyttä uskontoa kohtaan. (Fausnight 2010, 16–19, kurssiivi alkuperäinen.)

Lainauksessa väitetään, että uskonnonvastaisuudesta tulee pyrkiä pois, koska uskonto on pysyvä inhimillinen ilmiö, jolle on syynsä, vaikkei se olekaan totta: se keksittiin antamaan vastauksia ja varmuutta. Uskonnonvastaisten ateistien puheenvuorot (vrt. uusateismi) vain lisäävät ateisteihin kohdistuvia ennakkoluuloja. Kun auktoriteetit on poistettu maailmankuvasta, vastaukset on löydettävä itse. On huomattava, että vaikka Fausnightin lähtökohta onkin selkeän uskontomyönteinen (”pysäytä negatiivinen käsityksesi uskonnosta”) hän puhuu uskonnosta myös ihmistä rajoittavana tekijänä (”on vapauttavaa päästä eroon mieltämme

rajoittavista uskomuksista”) ja luo näin retorisesti *kontrastiparin* harhainen, auktoriteettinen uskonto vs. todellinen maailma. Edellinen edustaa konventiota ja kuria, joka syrjii ateisteja, kun taas jälkimmäisen eli ”maailman sellaisena, kuin se todella on” (the world as it really is) yksilö löytää vasta hylättyään uskonnon auktoriteetit. Arvona korostuu itseohjautuvuus: auktoriteeteista luopuminen ja itse vastaaminen. Lainauksesta näkyy myös tosiasiapuhe (”todella on”) retorisena keinona ja totuuskysymysten pitäminen tärkeänä. Huomioitavaa on Fausnightin ja de Bottonin samankaltainen käsitys uskonnon synnystä: ne keksittiin tyydyttämään tiettyjä tarpeita. Nämä tarpeet nähdään kuitenkin erilaisina: Fausnightilla korostuu totuus – uskonto keksittiin antamaan varmoja vastauksia – kun taas de Bottonilla käytännöllisyys – uskonnot keksittiin yhteisöllisyyttä ja lohdutusta varten.

Ajoittain Fausnight muistuttaa uskontomyönteisyydessään kuitenkin de Bottonia: uskonnoissa on paljon käytännön viisautta, joista myös ateistit voivat hyötyä:

Pidän uskontoa kiehtovana. [...] emme voi sivuuttaa niitä, vaikka ehkä hylkäisimmekin ne virheellisinä. Vaikka olenkin materialisti ja hylkään yliluonnollisen, jonka lähes kaikki uskonnot olettavat, katson, että uskonnoista on löydettävissä aitoa viisautta. [...] ateistit ovat usein liian ahkeria kritisoimaan oppia ja mielettömyyksiä huomatakseni millaisia arvostettavia asioita siitä on löydettävissä. [...] uskonto on luonnollinen, inhimillinen ilmiö. [...] tarkoitukseni on tavoittaa [uskontojen] kultahiput [...] Pyhien kirjojen kirjoittajat olivat aikansa tottumuksien alaisia [...] Emme voi tuomita kirjoittajia sen ymmärryksen puutteesta, josta me 2000-luvun asukit saamme nautiskella yhteiskunnallisen, tieteellisen ja filosofisen valistuksen johdosta. Toisaalta meitä ei myöskään voi vaatia elämään niiden standardien mukaan, jotka tuntuivat järkeviltä tuhansia vuosia sitten, mutta vaikuttavat nyt hieman absurdeilta. [...] Paikka ja aika, jossa kasvat, määrittävät sen, millaiseksi tulet. Vain harvat ja suuret ajattelijat kykenevät murtautumaan ulos yhteiskuntansa ennakkokäsitysten rajoista. [...] Jokainen näistä suurista uskonnoista edustaa dramaattista poikkeamista aikansa ennakkokäsityksistä. Kun jokin on ytimeltään hyvää ja jaloa filosofiaa, siitä tulee ajatonta. [...] Tarkoitukseni on tässä tuoda esiin sellaiset ideat ja opetukset maailmamme uskonnot muodostavista ajattelun perinteistä, jotka ovat hyödyllisiä jumalattomille. (Fausnight 2010, 85–88.)

Tässä Fausnight esittää, että vaikka uskonnot ovat yliluonnollisessa maailmankuvassaan virheellisiä, niistä löytyy ateisteillekin omaksuttavaa viisautta. Uskontojen käsityksiä maailmasta ei kannata arvioida nykyajan mittareilla, koska kaikki ihmiset ovat aikansa lapsia ja uskonnot ovat aikanaan olleet edelläkävijöitä. Retorinen *kontrastipari* luodaan yksipuolisten uskontokriittisten ateistien sekä uskontoa järkevästi hyödyntävien ateistien välille. Keskeisinä arvoina tulevat esiin itseohjautuvuus (omaehtoinen ajattelu yli yhteiskunnan ennakkokäsitysten) ja perinne (kyky hyödyntää uskontoperinteistä löytyvää viisautta). Tässä Fausnight näyttäytyy enemmän filosofisen ateismin edustajana käytännöllisen ateismin sijaan, mikä erottaakin häntä esimerkiksi Harrisin aineistosta. Vaikka kummatkin haluavat noukkia uskonnosta esiin hyviä puolia, heidän käyttämänsä retoriset ilmaisut paljastavat heidän uskontoasenteensa välisen eron: Fausnight puhuu uskonnosta ”luonnollisena, inhimillisenä” ja aikanaan edistyksellisenä ilmiönä, josta hän haluaa tavoittaa ”kultahiput” (golden nuggets). Sen sijaan Harris puhuu uskonnoista taantumuksellisenä ”lantakasana”, josta on silti löydettävissä timantti, mutta tarkoittaa timantillakin lähinnä itämaisia uskontoja tai uskontojen mystisiä suuntauksia. Toisaalta myös Fausnightin lainauksesta on luettavissa ajallinen rinnastus, jossa historiallisesti varhaisempi ilmiö eli uskonto liitetään takapajuisuuteen ja uudempi asia eli valistus ymmärryksen lisääntymiseen. Näin Fausnightin asenne uskontoon näyttäytyy lopulta enemmän tai vähemmän kaksijakoisena.

Tästä huolimatta uskontoon kaksijakoisesti asennoituvien aineistossa näkyy uusateistien aineistoa enemmän sopuisuus ja halu edistää dialogia uskonnollisten kanssa. Esimerkiksi Epstein sanoo, ettei halua kääntäytyä, vaan edistää humanistien ja uskonnollisten dialogia:

On myös tärkeää hyväksyä ihmiset, jotka pitävät itseään uskonnollisina. [...] Kehotan ateisteja ja agnostikkoja pyrkimään [...] uskonnolliseen lukutaitoon, ja anon uskonnollisia ihmisiä ja humanisteja ryhtymään syvempään dialogiin ja yhteistyöhön. Koska me elämme maailmassa, joka on laakea, yhteenliittynyt, keskinäisriippuvainen, puhumattakaan perusteellisesti varustetuista aseista ja joukkotuhoaseista – maailmassa, jossa emme voi enää väärinymmärtää toisiamme tai olla välinpitämättömiä sille, mikä saa toisemme tikittämään. Uskon, että yhteisöllisyys on humanismin sydän [...] Tehkäämme enemmän hyviä töitä yhdessä ja rakentakaamme positiivista tähän maailmaan – ainoaan maailmaan, joka meillä koskaan tulee olemaan. Keskittykäämme enemmän ”hyvään” kuin ”ilman Jumalaa”. (Epstein 2009, xviii.)

Edellä väitetään, että hyväksynnän periaatteen tulee ateisteilla näkyä myös suhteessa uskonnollisiin, ja humanistien ja uskonnollisten on asetettava ymmärrystä lisäävään dialogiin. Nykyinen maailma on keskinäisriippuvuuden ja samalla joukkotuhoaseiden maailma, ja siksi humanistien tehtävä on rakentaa positiivista ilmapiiriä ja keskittyä enemmän ihmisyydessä olevaan hyvään kuin ateismiin. Arvona tulee esiin ennen kaikkea universalismi: suvaitsevaisuus, laajakatseinen toisten kunnioitus, kaikkien hyvinvointi ja maailmanrauha.

Myös Fausnight pyrkii edistämään uskonnollisten ja uskonnottomien välistä harmoniaa. Hän kertoo käyvänsä joskus baptistikirkossa ja pitävänsä tietyistä seremonian piirteistä:

Seisomme gospelhaaran baptistikirkossa, joka sijaitsee samalla tiellä kuin taloni. [...] Musiikki on elävää, laulajat taputtavat ja ihmiset kirkonpenkeissä yhtyvät heti mukaan. Tämä ei ole passiivinen, ”istutaan hiljaa ja kuunnellaan” -tyyppinen kirkko. Tämä seurakunta tuntee, ilmentää ja juhlii henkeä. Passio virtaa. [...] Jumalanpalvelus lataa ihmiset uudelleen. Se luo lämpimän hehkon ja armeliaan käytöksen, jonka kirkossakävijät kantavat koteihinsa asti. Voit nähdä sen heidän hymyilevissä kasvoissaan. Se on kuin perhe, joka kokoontuu aina viikonloppuisin. Monet ateistit ja agnostikot näkevät uskonnon vaikutuksiltaan negatiivisena: hyväksikäyttävänä aivopesuna, jopa loukkaavana. Olen varma, että on olemassa lahjoja ja seurakuntia, missä tämä on totta. Mutta enimmäkseen ihmiset valitsevat osallistua siihen, koska se on osa heidän kulttuuriin ja he saavat siitä paljon. Meidän [ateistien] pitäisi puhua kuuluvasti, kun uskonnolliset ihmiset yrittävät syrjäyttää tieteen tai sairaanhoidon mytologialla ja loitsuilla, tai tyrkyttää teologisia uskomuksia politiikkaan [...] Mutta meidän ei pitäisi nähdä missionamme pelastaa ihmisiä kirkostaan. Näillä ihmisillä on hauskaa. Heidän ylitseen pyyhkäisee yhteenkuuluvuuden henki, he nauttivat tästä suuresta laajentuneesta perheestä, jonka he ovat tunteneet koko elämänsä. Siellä on todellisen rakkauden tunne. (Fausnight 2010, 172–173.)

Tässä väitetään, että kirkollisuus on ihmiselle enimmäkseen positiivista ja hyödyllistä siihen liittyvän yhteisöllisyyden ja perinteen jatkamisen kautta. Ateistien tulisi kritisoida uskontoa vain, jos sillä yritetään vaikuttaa tieteseen, sairaanhoitoon tai politiikkaan. Retorinen *kont-rastipari* luodaan tässä hyödyllisen yhteisöllisyyttä luovan uskonnon sekä haitallisen yhteiskunnalliseen vaikuttamiseen pyrkivän uskonnon välille. Edellistä ateistienkin kannattaa tukea, kun taas jälkimmäistä vastustaa. Arvoina nousevat esiin perhe, yhteisöllisyys, rakkaus ja perinteen jatkaminen (hyväntahtoisuus, yhdenmukaisuus ja perinne). Huomattavaa on Fausnightin ja Epikuroksen uskontoasenteen yhteneväisyys: uskonnollisissa tilaisuuksissa voi käydä voimaantumassa, vaikkei uskontojen oppeihin uskoisikaan. Tämä on uskonto-myönteisen ateismin tai naturalismin selvä tunnusmerkki.

Edellä kuvatut esimerkit ovat antaneet Epsteinin, Comte-Sponvillen ja Fausnightin aineistoista enemmän uskontomyönteisen kuin uskontokriittisen kuvan. Kuitenkin niissä kaikissa näkyy ajoittain tiukkakin uskontokriittinen asenne. Esimerkiksi Epsteinin mukaan ihmisen tulisi nähdä myös Jumalaan turvautumisen haitat:

[...] me joudumme kuitenkin nojaamaan ihmisolentoihin, jotka kertovat *mitkä Jumalan tarkoitukset ovat*. Tämä on aiheuttanut niin paljon uskonnollista sotaa ja lahkolaista vihaa – ihmisiä, jotka ovat keskenään täydestä sydämestään yhtä mieltä siitä, että meidän täytyy seurata Jumalan tarkoitusta, mutta jotka teurastavat toisiaan joskus pienistäkin näkemyseroista sen suhteen,



minkä Jumala on sanonut tarkoituksensa olevan. [...] Jumalan määrittäminen todella olemassa olevaksi olennoksi, joka voi kirotta ja rangaista ikuisesti, on ainoa laatuaan, jonka uskomisen puolesta ollaan valmiita kuolemaan. [...] Mutta jos uskot, että Jumala on luonto, rakkaus, universumi, ”perimmäinen huolenaihe” tai ”se, mikä on meitä suurempi”, luuletko oikeasti, että [...] uskomuksillasi ja humanismilla on mitään eroa? [...] jos ehkä olet niiden monien miljoonien joukossa, jotka *eivät* kirjaimellisesti usko taivaaseen tai helvettiin, silloin myös sinä olet humanisti. [...] silloin [...] sinun täytyy *valita* tarkoitus perustuen lähinnä siihen, miten sinun ihmisolentona tulisi suhtautua muihin tämän maailman ihmisiin, tämän maailman vuoksi. Juuri kuten humanistit tekevät. (Epstein 2009, 67, kurssiivi alkuperäinen.)

Lainauksissa väitetään, että Jumalan oletettujen tarkoitusten seuraaminen johtaa vihaan ja väkivaltaan, koska ihmiset eivät pääse yksimielisyyteen Jumalan tarkoituksista. Juuri tietynlaisen (rankaisevan) jumalakäsityksen omaavat ihmiset ovat valmiita väkivaltaan, mutta metaforisen jumalakäsityksen omaavat samaistuvat humanismiin. Retorisesti Epstein käyttää tässä *kontrastiparia*, jossa hän vastakohtaistaa rankaisevaan, ylikuonnolliseen Jumalaan kirjaimellisesti uskovat sekä metaforisesti jumaluuteen uskovat. Näistä edelliset kuvataan valmiiksi käyttämään väkivaltaa, kun taas jälkimmäiset rauhanomaisiksi humanisteiksi. Epstein käyttää rankaisevasta Jumalasta myös ääri-ilmaisua ”ainoa laatuaan” (the only kind of God). Lisäksi Epstein pyrkii konsensukseen vetoamalla perustelemaan, että ei-kirjaimellisesti uskovat kuuluvat miljoonia ihmisiä sisältävään humanistien kasvavaan joukkoon. Keskeisenä arvona tulee esiin itseohjautuvuus, omien valintojen tekeminen (”sinun täytyy valita”). On huomattava, että Epsteinin uskontoa kritisoivan asenteen voi tässä, samoin kuin valtaosassa hänen teostaan, tulkita pikemminkin teismikriittiseksi kuin uskontokriittiseksi. Tämä on ymmärrettävää, koska Epstein pitää kiinni tietyistä uskontoja ja humanismia yhdistävistä puolista, kuten yhteisöllisyyden rakentamisesta, vaikka samaan aikaan näkee jumaluskon pahimmillaan vaarallisena.

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvien ateistien keskeinen uskontokritiikin kohde näyttääkin olevan oman ajatteluvapauden tukahduttaminen, dogmaattisuus ja fundamentalismi. Epstein katsoo, että humanismissa tärkeää on nimenomaan omakohtainen ajattelun- ja toiminnanvapaus (itseohjautuvuus), jota löytyy jo akselialjalla ja jonka perinnettä tulee vaalia:

[...] nykyään useimmat muistavat kaksi hienointa esimerkkiä muinaisesta humanismista, epikurolaiset ja carvakalaiset, siitä, että kaikki mitä he puolustivat, oli hyvä ruoka [...] Ne teistit, jotka tuntevat olonsa uhatuksi tällaisesta vapaasta, virtaviivaisesta, arvokkaasta jumalattoman hyvyyden sanomasta, ovat aina vähätelleet humanismia [...] Mutta paras vastauksemme tähän on elää näiden muinaisten viisauden, rohkeuden, oikeudenmukaisuuden ja arvokkuuden kehotusten hengessä. Voimme vahvistaa heidän muistoaan ymmärtämällä, että olemme suuren, mutta väärinymmärretyn, viisauden lapsia ja jälkeläisiä, jolla on juurensa muinaisessa idässä ja lännessä [...] Humanismi ja ateismi miltei katosivat pitkäksi aikaa uuden kristillisen valtakunnan ja uuden islamilaisen valtakunnan vuoksi. (Epstein 2009, 45–46.)

Edellä väitetään, että nykyisten humanistien tulee jatkaa muinaisten humanistien viitoittamaa vapauden ja arvokkuuden jumalatonta tietä, vaikka uskonnoissa väheksytäänkin humanismia. Retorinen *kontrastipari* luodaan vapautta arvostavan humanismin ja vapautta kahlitsevan teismin ja teistisen uskonnon välille. Esiin nousevia arvoja ovat itseohjautuvuus (vapaus), universalismi (oikeudenmukaisuus, viisaus) sekä tavallaan myös perinne (humanismin perinteen arvostus), vaikkei perinteellä olekaan tässä samaa merkitystä kuin Schwartzin arvomallissa. On huomattava, että Epsteinin puhe antiikin aikaisesta ”muinaisesta humanismista” (ancient Humanism) on anakronismi; käsitettä humanismi ihmisyyteen perustuvana elämäntarkoituksena ei tunnettu akselialjalla, vaan siitä alettiin puhua renessanssin aikaan. Epsteinille myös totuuden selvittäminen ja tiede näyttävät olevan tärkeitä arvoja.

Epstein katsoo, että juuri tie muodostaa keskeisen eron vanhan ajan ja nykyajan humanismin välillä, ja Spinoza symboloi tätä siirtymää. Spinozan jälkeen valistus levisi ja elämän eri osa-alueita reformoitiin kohti demokratiaa, pois monarkian ja uskonnon vallasta. (Epstein 2009, 49–53.) Epstein kutsuukin valistusta ”sekulaariksi vallankumoukseksi” ja sanoo, että ”valistus oli tärkeä hetki humanismin historiassa” (Epstein 2009, 53).

Valistuksen arvostaminen fanatismiin vastakohtana ilmenee myös Comte-Sponvillellä:

Mitä on fanaattisuus? Fanaattisuus on väärinymmärtää oma usko tiedoksi tai asettaa se voimaan väkivalloin. Dogmaattisuus ja terrorismi ovat vastavuoroisesti toisiaan vahvistavia, ja ne lähes poikkeuksetta kulkevat käsi kädessä. Tämä on kaksinkertainen loukkaus: älykkyyttä vastaan ja vapautta vastaan. Siksi meidän täytyy taistella niitä vastaan kaksinkertaisesti: selväjärkisyydellä ja demokratialla. Omantunnonvapaus on ihmisoikeus ja älykkyyden ennakoheito. Uskonto on oikeus, ja niin on uskonnottomuuskin. Siten molempia täytyy suojella – jos tarpeen, toisiaan vastaan – ja niiden suojeleminen tarkoittaa sitä, ettei niitä aseteta voimaan väkivalloin. Tämä on se syy, miksi kirkon ja valtion ero on valistuksen arvokkain perintö. Nyky maailma osoittaa jälleen, kuinka hauras tuo perintö on. Sen suuremmalla syyllä sitä täytyy puolustaa kaikkia fundamentalismin muotoja vastaan ja jatkaa se lapsillemme. Ajattelunvapaus on ainoa [...] ehkä rauhaakin arvokkaampi asia, siitä yksinkertaisesta syystä, että ilman sitä rauha olisi lähinnä toinen nimi orjuudelle. (Comte-Sponville 2006, 132–133.)

Tässä väitetään, että fanaattinen dogmaattisuus sekä terrorismi liittyvät yhteen ja ne ovat loukkaus älykkyyttä ja vapautta vastaan. Dogmaattisuutta vastaan tulee taistella selväjärkisyydellä ja terrorismia vastaan demokratialla. Ajattelunvapaus on arvokkain asia, koska se turvaa älykkyyden ja mahdollistaa muidenkin hyveiden kukoistuksen. Valistuksen arvokkain perintö on kirkon ja valtion ero. Retorisen *kontrastiparin* muodossa esitetään vastustettavia asioita – fanaattisuus, dogmaattisuus ja terrorismi – joita vastaan asetetaan arvoina oman tunnonvapaus ja ajattelunvapaus (itseohjautuvuusarvoja) sekä älykkyys (suoritumisarvo). Ajattelunvapaus nostetaan korkeimmaksi arvoksi, rauhankin (universalismiarvo) edelle.

Epsteinin tavoin Comte-Sponvillekin pitää jumalauskoa pahimmillaan vaarallisena:

Totisesti, minkälaisia ilmoitusta he [uskovaiset] tarkoittavat? Raamattua? Uuden testamentin kanssa vai ilman? Koraania? Vedoja? Avestaa? Miksei raelilaista hölynpölyä? Miten valita näiden väliltä? Miten näitä voi sovittaa yhteen? Niiden seuraajat – jopa saman ilmoituksen ennusmerkkien sisällä – ovat kinastelleet vuosisatojen ajan [...] Niin monta kuolemaa – kaikki saman Kirjan nimeen. Niin monta joukkomurhaa – kaikki saman Jumalan nimeen! [...] Ihmiset eivät murhaa toisiaan matematiikan tai muiden tieteiden vuoksi eivätkä muunkaan tosiasian vuoksi, kun sen totuus on vakiintunut. He murhaavat toisiaan vain sellaisten asioiden vuoksi, joita he eivät tiedä tai eivät ole kykeneviä todistamaan. Siten uskonnolliset sodat ovat vahva argumentti kaikkea uskonnollisen dogmatismien muotoja vastaan. Ne osoittavat jälkimmäisen olevan paitsi äärimmäisen vaarallista [...] myös äärimmäisen heikkoa [...] inkvisitio, ristiretket ja jihad ovat taipuvaisia lisäämään juuri niitä epäilyksiä, joita tuhoamaan ne asetetaan. Ne kauhut, jotka ne päästävät valloilleen, tuppaavat vahvistamaan sen tosiasian, ettei kellään ole todellista tietoa, kun on kyse Jumalasta. Näin ollen olemme joko tuomittu uskonnollisiin sotiin tai suvaitsevaisuuteen, riippuen siitä viekö kiihko vai selväjärkisyys voiton. (Comte-Sponville 2006, 72–73.)

Tässä väitetään, että dogmaattinen uskonnollisuus on vaarallista ja nostattaa vihaa ja hirmutekoja, mutta on samaan aikaan filosofiselta perustaltaan heikoilla, koska se edellyttää tietämättömyyttä ja todisteiden puutetta. Sen sijaan tieteen nimissä ei harjoiteta hirmutekoja, koska tieteessä on kyse todisteista eikä mielipiteistä. Comte-Sponville rakentaa retorisen *kontrastiparin* dogmaattisuus, jota (tietyt) uskonnolliset ihmiset edustavat vs. suvaitsevaisuus, jota edustavat tie ja selväjärkisyys. Samalla nousee esiin tiettyjä arvostuksia, kuten itseohjautuvuuteen viittaavat järki ja tutkimus sekä universalismi (suvaitsevaisuus). Hän käyttää myös kielikuvalla kategorisointia viitaten raelilaisyyteen ”hölynpölynä” (mumbojumbo, les fadaises). Comte-Sponville puhuu myös pyhiin kirjojen ”typeryyksistä”:

Miksi luonnonlait ovat sellaisia kuin ne ovat? Me emme tiedä, ja koska voimme selittää näitä lajeja vain toisilla laeilla, on epätodennäköistä, että saisimme koskaan tietää. Tämän mysteerin kutsuminen Jumalaksi ei ole sen hälventämistä, vaan helpon rauhoittelun valitsemista. [...] hiljaisuus näyttää minusta paljon sopivammalta vastaukselta. Se ei ole ainoastaan totuudellisempi todisteiden ja mysteerin näkökulmasta, vaan [...] aidommin henkinen. Rukous ja tulkinta [...] ovat vain] tapa lätkiä sanoja tyhjyyteen. Mietiskely on suositeltavampaa. Tarkkaavaisuus on suositeltavampaa. Toiminta on suositeltavampaa. Maailma on minulle paljon kiinnostavampi kuin Raamattu tai Koraani. Se on paljon mysteerisempi kuin ne ovat. Se on laajempi, koska se sisältää ne, käsittämättömämpi, hämmästyttävämpi, stimuloivampi, koska voimme muuttaa sitä, kun taas pyhät kirjat ovat tunnettuja koskemattomuudestaan. Viimeisenä, mutta ei vähäisimpänä, maailma on todempi, koska se on läpikotaisin totta, jotakin, mitä Raamattu tai Koraani eivät kaikkine typeryyksineen ja epäjohdonmukaisuuksineen voi koskaan olla [...] Oleminen on suoraan mysteeristä ja itsestään selvää. Sen vastakohtana, mikä voisi olla latteampaa, ennalta arvattavampaa ja tylsämpää kuin katekismus? [...] Jumala on suoja tietämättömyydelle ja antropomorfisoinnille. Sen sijaan universumi yllyttää meitä uskaltautumaan ulospäin ja ottamaan riskejä. Se on kaiken tiedon ja toiminnan tila. (Comte-Sponville 2006, 103–104.)

Tässä väitetään, että alkuperäkysymyksiin Jumala on helpon tien valitsemista – todellisuudessa mitään vastauksia ihmisellä ei ole. Vastaamattomuuden hiljaisuus on henkisempi vaihtoehto. Uskonto valmiine vastauksineen on tietämättömyyden suoja, mutta typerä ja tylsä, kun taas henkisyys on mysteeristä, etsivää, todellista ja stimuloivaa. Tässä Comte-Sponville rakentaa *kontrastiparin* hyödytön, typerä ja maailmasta irrottautuva uskonto vs. hyödyllinen, maailmassa ja todellisuudessa kiinni oleva henkisyys. Arvoina tulevat esiin itseohjautuvuuteen viittaavat itsenäinen totuus, toiminta ja todisteellinen tieto sekä virikkeisyyteen liittyvät monipuolinen, vaihteleva ja uskalias elämä. Ylipäänsä muutosavoimuus korostuu (”voimme muuttaa sitä”) perinteiden vastakohtana (pyhien kirjojen koskemattomuus).

Myös Fausnighin näkemykset ovat ajoittain uusateismin kaltaisesti uskontokriittisiä:

Uskonto ei koskaan ole ratkaisu maailman ongelmiin [...] näemme uskonnon jatkuvasti luovan eriytymistä, emme yhtymistä. Uskontojen nurkkakuntainen luonne vain lisää *meidän ja heidän* välistä eroa. Ja yhä useammalle meistä usko on vain yksinkertaisesti mahdotonta. Silti jokainen voisi maksua humanismin ilman, että joutuu luopumaan uskostaan Jumalaan. Kyllä, meidän pitäisi vain luopua opinkappaleista. Luopuminen pronssikautisista pyhistä kirjoituksista moraalilaisina ohjeina olisi hyvä alku. [...] Meidän tulisi ottaa pyhistä kirjoista viisautta, jonka niistä ehkä löydämme, mutta jättää absurdiudet taaksemme. Me tiedämme paremmin. [...] Tiede huolehtii parhaasta mahdollisesta tiedosta universumia koskien [...] ja modernit humanistiset filosofimme tarjoavat paljon vaikuttavampia keinoja siihen, miten meidän kannattaa elää. Meidän täytyy pitää huolta toisistamme – kaikista, ei vain niistä, jotka ajattelevat kuten me itse. [...] Uskonnotta juontava moraalilinen on paljon mielivaltaisempi kuin järjestykseltä johdettu moraalilinen. Me osaamme luonnostaan erottaa hyvän pahasta. [...] uskontoa voidaan väärinkäyttää välineenä, jolla käännetään muuten kunnolliset ihmiset tekemään järjettömän pahoja tekoja. (Fausnight 2010, 209–201, kursiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että uskonto ei ratkaise ihmiskunnan ongelmia, vaan lisää niitä nurkkakuntaisuutensa vuoksi. Ongelmien ratkaisu lähtee yleishumanismin omaksumisesta, jossa luovutaan dogmeista ja vanhakantaisista moraaliohjeista ja löydetään tieteen, järjen ja filosofian kautta totuudenmukainen maailmankuva sekä moraalinen elämäntapa. Retorisena keinona käytetään *kontrastiparia*, joka luodaan uskonnon ja tieteellisen humanismin välille. Uskonto esitetään negatiivisena (taantumuksellisuus, nurkkakuntaisuus, dogmaattisuus ja mielivaltainen moraalilinen), kun taas tiede ja humanismi esitellään sen positiivisena vastinkappaleena. Fausnight käyttää retorisenä keinona myös yhtä aikaa tosiasiapuhetta ja ääri-ilmaisua ”ei koskaan” (never) esittäessään näkemyksen uskontojen kyvyttömyydestä toimia maailman ongelmien ratkaisijana ikään kuin kiistämättömänä ikuisena faktana. Hän myös Dawkinsin tapaan kategorisoi (dogmaattisen) uskonnon taantumukselliseksi käyttämällä uskonnollisista

teksteistä kielikuvaa "pronssikautiset pyhät kirjoitukset" (bronze-age scriptures). Keskeisiä arvoja ovat universalismi (kaikista huolehtiminen, harmonia ja elämänviisuus) ja itseohjautuvuuteen viittaavat itsenäinen tutkimus ja järki.

Yhteenvetona voidaan sanoa, että Epsteinin, Fausnightin ja Comte-Sponvillen aineistot edustavat lähtökohtaisesti uskontomyönteistä ateismia, mutta niissä on ajoittain vahvasti uskontokriittisen ateismin piirteitä. Teoksissaan he uusateistien tavoin puolustavat voimakkaasti ihmisen itseohjautuvuutta arvona – ja tähän liittyen myös järkeä, humanismia, valistusta ja tiedettä – sekä esittävät uskonnoissa olevan näitä vastustavia, taantumuksellisia tai jopa vaarallisia puolia. Erityisesti heitä kaikkia yhdistää vastenmielisyys dogmaattista uskontoa kohtaan. Retorisesti heidän argumenteissaan esiintyykin verrattain paljon *kontrastiparia* usko/uskonto vs. järki/tiede/ateismi. *Keskeinen Epsteinin, Fausnightin ja Comte-Sponvillen aineistoja koskeva taustaoletukseni onkin tästä eteenpäin kaksijakoisesti asennoituva uskontokäsitys* (ks. luku 2.3.2.). Ateistisen henkisyyden painotuseroja tarkasteltaessa heidän aineistonsa asemoituvat tiedekeskeisyys vs. ei-tiedekeskeisyys -erottelussa selvästi tiedekeskeisyyden puolelle. Etenkin Fausnight muistuttaa tieteen korostamisessaan ajoittain Dawkinsia. On huomattava, että käsitellessäni ateistisen henkisyyden ulottuvuuksia kaksijakoisen uskontoasenteen alaluvut ovat muita alalukuja laajempia. Tämä johtuu paitsi siitä, että kategoria sisältää kolme analysoitavaa aineistoa (kun taas uskontokriittinen kaksi ja uskontomyönteinen yhden), myös siitä, että kategoria on uskontokäsitykseltään moniulotteisempi ja sen kunnollinen ilmentäminen vaatii muita aineistoja laaja-alaisempaa käsittelyä.

## 9.2. Maailmankuva ja ihmiskäsitys

### 9.2.1. Uskontokriittinen ateismi – materialismi, tiede ja kaiken ykseys

Dawkinsin *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) -sarjan kolmannen osan alussa näytetään hurrikaanin raunioittamaa Joplinin kaupunkia Yhdysvalloissa. Dawkins haastattelee kaupungin pappia, joka sanoo uskovansa kaiken takana olevan Jumalan suunnitelma: Hän toteuttaa jotain katastrofin kautta. (Dawkins 2012c.) Haastatteluun viitaten Dawkins sanoo:

On miltei liikuttavaa, kuinka uskonnolliset ponnistelevat ja kiemurtelevat yrittäessään löytää [katastrofeille] jonkinlaisen oikeutuksen, tarkoituksen tai Jumalan suunnitelman. Jos tässä olisi kyse suunnitelmasta, sen täytyi olla kammottava. Silti jopa ateistin on vaikea hyväksyä ajatusta elämän ja kuoleman sattumanvaraisuudesta. [...] on vain inhimillistä tarrautua ajatukseen, että kaikella on syynsä. Jos tarkastelemme epäonnea ja onnea ihmiselämässä tai universumissa, siinä ei ole mitään ihmisiin liittyvää säännönmukaisuutta, vaan kyse on fysiikasta. Universumilla on täsmälleen ne ominaisuudet, jotka ovat odotettavissa, jos ei ole olemassa suunnitelmaa eikä päämäärää, vaan ainoastaan sokeat välinpitämättömät luonnonvoimat. (Dawkins 2012c.)

Tässä väitetään, että Jumalan suunnitelmaa ei joko ole tai se on kammottava, koska maailma on täynnä kärsimystä ja katastrofeja (versio pahan ongelma -argumentista). Universumissa vaikuttavat vain sokeat fyysiset luonnonvoimat, koska universumin ominaisuuksista ei löydy suunnitelmia. Silti ateistinkin voi olla vaikeaa hyväksyä elämän sattumanvaraisuutta, koska on inhimillistä olettaa kaikelle (suunnitelmallinen) syy. Retoriikassa näkyy *kontrastipari* suunnitelmille herkkäuskoiset uskovaiset vs. vähemmän herkkäuskoiset ateistit. Silti Dawkins tunnustaa myös ateistien omaavan taipumusta päämäärähakuihin ajatteluun, joten kontrasti ei tässä ole erityisen jyrkkä. Tässä Dawkins tuo esiin materialistisen maailmankuvansa ja käyttää esiintuomisessa lisäksi ääri-ilmaisua ”täsmälleen” (exactly).

Dawkins korostaa materialistista maailmankuvaansa myös kertoessaan olevansa kiinnostunut Las Vegasista, koska pelit ilmentävät hyvin ihmisten taipumusta ajatella, että sattuman voi voittaa ja että sattuman takana on jokin heidän hallitsemansa järjestelmä. (Dawkins 2012c.) Tämä Dawkinsin mielestä voi osin selittää sitä, miksi uskonto on alun perin syntynyt:

Se [uskonto] tyydytti epätoivoisen tarpeemme löytää kaaoksesta merkitys ja järjestys. [...] mutta] Mitään säännönmukaisuutta ei ole. Meillä ei ole hallintaa [...] Me elämme ja sitten kuolemme, ja siinä kaikki. Tiedän, että tämä on vaikea niillä monille, etenkin niille, joiden elämässä uskonto on vielä keskeisellä sijalla. Moni on yrittänyt oppia hyväksymään puhtaasti fysikaalisen todellisuuden. (Dawkins 2012c.)

Edellä esitetään, että ihmiset huijaavat itseään uskomalla voittavansa sattuman: universumi on puhtaasti fysikaalinen eikä siinä ole ulkoapain tulevia merkityksiä – vaikka tätä faktaa uskovaisten on vaikea hyväksyä – ja koko uskonto on syntynyt tarpeesta löytää kaaokseen järjestys. Retorisesti rakennetaan *kontrastipari* virheellinen uskonto ja itseään huijaavat uskovaiset vs. todellisuuden paljastava materialistinen tiede. Retorista tosiasiapuhetta kuvastavat ilmaukset ”siinä kaikki” (that’s it) ja ”todellisuuden” (reality). Ääri-ilmaisua taas edustaa sanamuoto ”puhtaasti” (purely). Kommentti ”moni on yrittänyt” implikoi käsitystä, jonka mukaan todellisuuden ymmärtäminen fysikaaliseksi on (uskovaiselle) ihmiselle vaikeaa. Huomioitavaa on uskonnon selittäminen Fausnightin tyyppisesti: se keksittiin selittämään maailmaa ja toisaalta myös luomaan maailmalle ja elämälle merkitys.

Käsitellessään mieli–ruumis-dualismia Dawkins haastattelee psykologi Bruce Hoodia, joka tekee tutkimusta lasten parissa. Hood kertoo, että lapset ajattelevan fyysisten esineiden tai ruumiin voivan kopioitua, mutta ei mielen. Mieli ja ruumis ovat siis erillisiä, ja siten ruumiin kuoleman jälkeen mieli voi vielä jatkaa olemista, mikä taas avaa mahdollisuuden ajatukselle puhtaista henkiolennoista. (Dawkins 2012b.) Tähän Dawkins sanoo:

Tieteilijöinä me näytämme jakavan näkemyksen, jonka mukaan jos yksilöstä tehdään tarkka kopio molekyyli molekyyliä, kopiosta tulee täsmälleen sama ihminen ajatuksineen ja muistoinen. Mutta intuitiomme kapinoi ja haluamme uskoa, että meissä on jokin perusolemus, jotain, joka ei siirry molekyylien mukana. Jotain, jota uskonnollinen henkilö ehkä haluaisi kutsua sieluksi [...] Evoluutiopsykologian mukaan ihmiselle on kehittynyt käsitys erillisestä mielestä tai sielusta, koska siitä on hyötyä meille. [...] Ollakseen täysin toimiva eläin – joita esivanhempamme olivat metsästäessään [...] ja petoja paetessaan – ihmisen täytyy tuntea kuin sielu hallitsisi ruumista. Se selittää osittain miksi on niin vaikeata karistaa uskonto pois kuolemasta. Meidät on ohjelmoitu uskomaan johonkin sielun kaltaiseen. No, tietenkään minä en usko sieluun, mutta myös minusta tuntuu, että on olemassa jonkinlainen Richard Dawkinsin ydinolemus, joka [...] antaa minulle ainutkertaisen persoonallisen identiteettini. (Dawkins 2012b.)

Edellä väitetään, että tieteessä uskotaan persoonan koostuvan materiasta, koska ihmisen materiaallinen kopio olisi täsmälleen sama persoona. Silti intuitiivisesti ihminen helposti uskoo sieluun, koska siitä on ollut ihmisen esivanhemmille evolutiivista hyötyä. Siksi uskontoa on vaikea erottaa kuolemaa koskevista kysymyksistä. Retorisesti Dawkins rakentaa *kontrastiparin* tiede, joka oikeasti selittää asioita vs. tunneperäinen usko. Kieltäessään itse uskovansa sieluun Dawkins käyttää retorista ääri-ilmaisua ”no, tietenkään [of course] minä en usko” sekä vetoaa konsensukseen sanoessaan ”tieteilijöinä me”.

Harriskin tuo teoksessaan *Waking Up* (2014) esiin materiaalisen maailmankuvansa ja sen, että fysikaalinen maailma tuottaa aivojen kautta tietoisuuden. Toisin kuin Dawkins, Harris kuitenkin problematisoi tapahtuman, ja pitää sitä viime kädessä mystisenä:

Se on tietenkin tiedossa, että ihmisen *mieli* on ihmisen aivojen tuote. [...] seuraavat seikat ovat selviä: ensin on fysikaalinen maailma, jossa ei ole tietoisuutta ja joka kuhisee havaitsemattomia

tapahtumia; sitten jonkin fysikaalisen ominaisuuden tai prosessin seurauksena tietoisuus ponnahtaa [...] näkyviin. Tämä ei tunnu minusta vaan oudolta vaan kertakaikkisen mystiseltä. Se ei tarkoita sitä, ettei se olisi totta. [...] kenties ihmisen on vain mahdotonta ymmärtää tietoisuuden ilmaantumista. (Harris 2015 [2014], 72–73, kursiivi alkuperäinen.)

Harrisin mukaan tämä tietoisuuden tieteelle mystinen ilmentyminen tekee henkisydestä ja siihen kuuluvasta itsehavainnoinnista tärkeää ihmismielen luonteen ymmärtämiselle:

Näyttää siltä, että tietoisuutta ei voi palauttaa mihinkään. Vain tietoisuus itse tuntee itsensä – suoraan, subjektiivisen kokemuksen kautta. Siitä seuraa, että tinkimätön itsehavainnointi – ”henkisyys” termin laajimmassa merkityksessä – on välttämätöntä ihmismielen luonteen ymmärtämiselle. [...] Jotta henkisyudesta voisi tulla osa tiedettä, sen tulee yhdyntä muuhun maailmaa koskevaan tietoon. On ollut pitkään selvää, että perinteiset henkisyyden muodot eivät tähän kykene, sillä ne perustuvat enemmän tai vähemmän uskonnollisiin myytteihin ja yliluonnollisiin uskomuksiin. Mietitään vaikkapa käsitystä, jonka mukaan kaikista luontokappaleista vain ihmiselle on asennettu kuolematon sielu. Tähän uskonkappaleeseen alkoi kohdistua paineita siitä lähtien kun Darwinin *Lajien synty* julkaistiin vuonna 1859, ja nykyään se on kuollut ja kuopattu. Genomeja laajasti sekvensoimalla on viimeinkin pystytty esittämään, että jatkuvuutemme muun elämän kanssa on kiistämätön. Olemme samaa tavaraa kuin hiiva. (Harris 2015 [2014], 79, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että mieli on aivojen tuote ja kaikki nousee fysiikasta. Vaikka tiede on murtautunut virheellisiä yliluonnollisia uskomuksia ja voi kyetä maksimoimaan ihmisen hyvinvoinnin, se ei ehkä koskaan voi ratkaista tietoisuuden mysteeriä – tosin uskonnot pystyvät siihen vielä vähemmän. Tietoisuuden mysteeri on silti hyvä lähtökohta henkiselle elämälle, koska tietoisuus itsessään on se sisältö, missä kaikki olennainen tapahtuu. Retorinen *kontrastipari* luodaan Dawkinsin tavoin todellisuuden luonnetta selvittävän tieteen sekä virheellisten uskonnollisten yliluonnollisten uskomusten välille. Retorisena keinona käytetään myös runsaasti tosiasiapuhetta (”tietenkin”, ”ei ole epäilystäkään”, ”ovat selviä”, ”on ollut pitkään selvää”). Arvoina tulevat esiin itseohjautuvuus (itsenäinen tutkimus) sekä nöyryys: universumin ykseydellisyyden tuottama oman merkityksen suhteellistaminen (”Olemme samaa tavaraa kuin hiiva”). Lainauksissa kuitenkin ilmenee Harrisin ja Dawkinsin välinen olennainen ero: vaikka totuuden etsiminen on molemmille tärkeä arvo ja molemmat näkevät tieteen hyvänä keinona etsiä sitä, Harrisin usko tieteen selitysvoinnan laajuuteen on Dawkinsia heikompi. Lisäksi Harrisille asioiden tarkkailu ”oman mielensä laboratoriossa” on henkisessä mielessä merkittävämpi asia kuin puhdas luonnontiede. Dawkins taas tukeutuu juuri luonnontieteen. Hänen kuvauksensakin kuolemasta noudattaa evoluutiobiologian käsitteistöä:

[Vanhetessaan] ihminen ei ole enää sama. Jokainen atomi hänen kehossaan on muuttunut. [...] Solut, joista kerran muodostuin, ovat aikoja sitten kadonneet ja muistoni ovat hatarampia kuin toivoisin. [...] Luultavasti juuri siksi uskonnollinen ajatus jostain pysyvistä, sielusta, tuntuu niin uskottavalta. [Mutta] Nyt haluan ryhtyä selvittämään sitä, miksi me todellisuudessa kuolemme. Haluan tehdä tämän matkan kertoakseni teille tieteen paljastaman merkillisen totuuden kuolemasta. Evoluutiobiologian mukaan kuolema ei ole mikään voitettava asia, vaan välttämätön osa kuviota. [...] Meidän on nähtävä kuolema geenin perspektiivistä. Ruumiimme ovat geenien eloonjäämiskoneita. Kun geenit ovat lisääntymisiässä kopioituneet uudelle sukupolvelle, ruumiimme merkitys vähenee. Sisällämme tikittävät aikapommit laukeavat: me vanhenemme ja kuolemme. Joten, pikemminkin kuin näkisimme vanhenemisen ruumiin kulumisena, ehkä se pitäisi nähdä geenien toiminnan sivutuotteena. (Dawkins 2012b.)

Tässä väitetään, että ihminen jatkuvasti muuttuu, koska atomit ja solut muuttuvat. Ajatus sielusta tuntuu silti uskottavalta, koska ihminen haluaisi itsestään pysyvemmän. Todellisuudessa ruumis on kuitenkin geenien eloonjäämiskone, joka lisääntymistehtävän suorittuaan välttämättä vanhenee ja kuolee. Retorisesti Dawkins käyttää *kontrastiparia* arvottaessaan

uskonnon ja sielun epätodeksi sekä tieteen (evoluutiobiologian) ja geenit todeksi. Lisäksi Dawkins käyttää tosiasiapuheen keinoa esittäessään tieteellisiä tuloksia eräänlaisina vääjäämättöminä totuuksina: ”miksi me todellisuudessa kuolemme” ja ”kertoakseni teille tieteen paljastaman [...] totuuden kuolemasta”. Hän käyttää myös metaforaa kuvaillessaan vanhenemisen biologista mekanismeista sanalla ”aikapommi” (time bomb).

Harrisinkin ihmiskäsitys on Dawkinsin tavoin materialistinen, mutta hänen käsitteistönsä ja näkökulmansa sen kuvaamiseen ovat subjektiivisempia: kokeet tehdään ”oman mielen laboratoriossa”. Samalla hänen näkökulmansa ihmisen pysymättömyyteen saa Dawkinsia harjoituksellisemman ulottuvuuden – egon voi ylittää meditaation avulla:

Monien harhaluulojen tavoin myös käsitys minuudesta kaikkoo, kun sitä alkaa tutkia tarkkaan, ja tämä tapahtuu meditaatiota harjoittamalla. Tässä on jälleen kerran kyse senlaatuudesta kokeesta, joka jokaisen täytyy suorittaa itse, oman mielensä laboratoriossa, kiinnittämällä omaan kokemukseensa huomiota uudella tavalla. [...] meillä on ongelma, joka ei ratkea hankkimalla lisää käsitteellistä tietoa. [...] Me kaikki kuitenkin etsimme täyttymystä samalla kun elämme muuttuvan kokemuksen armoilla. Kaikki elämässä hankkimamme katoaa. Ruumiimme vanhenevat. Ihmissuhteemme näivettyvät. Kaikkein väkevimmätkin nautinnot kestävät vain muutamien hetken. [...] Turvaudun tässä luvussa valikoimaan käsitteitä [...] *minuus*, *ego* ja *minä*. Termit eivät välttämättä vaikuta kovin tieteellisiltä, mutta ei ole olemassa mitään uusia sanoja, joilla voitaisiin nimetä ja sitten tutkia yhtä olemassaolomme hätkähdyttävintä ominaispiirrettä: sitä miten useimmat meistä kokevat, että on olemassa jokin ”minä”, joka kokee kokemuksemme tässä maailmassa [...] tietoisuuden keskusta, joka jotenkin on olemassa ihmiskehon sisäpuolella, silmien takana, pään sisällä. [...] se myös tarjoaa tukipisteen yleisille käsityksille siitä, että ihmisellä on sielu ja vapaa tahto. (Harris 2015 [2014], 102–104, kursivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että käsitys pysyvistä minuudesta on harha, joka voidaan purkaa meditaatiolla, ei tietoa lisäämällä. Tämä harha tarjoaa uskontoon liittyville käsityksille, kuten sielulle ja vapaalle tahdolle, mahdollisuuden muodostua. Retorinen *kontrastipari* rakennetaan harhakäsityksien ja todellisuuden välille. Harhaluulot kuvataan implisiittisesti uskontojen alueeksi, kun taas todellisuus (pysyvää minää ole) löytyy meditaation avulla. Keskeisenä arvona tulee esiin itseohjautuvuus, omaehtoinen tutkiminen, sekä universalismiarvoihin liittyvä sisäisen harmonian saavuttaminen. Harrisin kriittisyys uskontojen maailmankuvaa ja niiden yhteiskunnallisia vaikutuksia kohtaan tulee selkeästi esiin seuraavassa lainauksessa:

[...] tyttäreni kysyi: ”Mistä painovoima johtuu?” [...] minä ja vaimoni annoimme vihdoinkin syvällisimmän ja rehellisimmän vastauksemme: ”Emme tiedä. Painovoima on mysteeri. Sitä yritetään yhä ratkaista.” Tällaiset vastaukset jakavat ihmiskuntaa edelleen. Me olisimme voineet lukemattomien ihmisten tavoin vastata: ”Painovoima johtuu Jumalasta.” Mutta se olisi vain tukahduttanut tyttäreemme älyn, ja myös opettanut hänet itsensä tukahduttamaan sen. Me olisimme voineet vastata hänelle: ”Painovoima on luultavasti keino, jolla Jumala kiskoo ihmiset helvettiin, jossa he palavat ikuisesti. Myös sinä palat siellä *ikuisesti*, jos epäilet Jumalan olemassaoloa.” Yksikään kristitty tai muslimi ei kykene esittämään vakuuttavaa syytä sille, miksi meidän ei kannattaisi sanoa sellaista, tai jotakin sitä moraalisen tasolla vastaavaa, mutta se olisi siitä huolimatta ollut lapsen emotionaalista ja älyllistä pahoinpitelyä. [...] Syy tähän laajalle levinneeseen lasten huonoon kohteluun on selvä: useimmat ihmiset uskovat yhä, että uskonnolla on tarjota jotain olennaista, jota ei voi saada muualta. Siitä on nyt kaksitoista vuotta, kun tajusin, kuinka korkeat panokset tässä ideologioiden sodassa on. Muistan tunteneeni historian tähtävän, kun toinen lentokone törmäsi World Trade Centeriin. Sillä hetkellä monet meistä ymmärsivät, että asiat voivat mennä meidän maailmassamme hirvittävällä tavalla vikasuuntaan [...], koska me olemme sukupolvi toisensa jälkeen epäonnistuneet tietämättömien esi-isiemme harhaluulojen ja vihamielisyyksien kumoamisessa. Kaikista pahimmat näkemykset jatkavat yhä voitokulkuaan – ja niitä välitetään yhä puhtaimmissa muodoissaan lapsille. [...] Tieteen ja historian karttuvan tietämyksen paine on alkanut hangata kulttuuriamme puhtaaksi monista näistä käsityksistä. Voimaa on yhtä paljon kuin jäätikössä, mutta vauhtikin on samaa tasoa. Teknologian mahdin räjähdysmäinen kasvu lisää samassa suhteessa inhimillisen tietämättömyyden seurauk-

sia. Me emme voi odotella satoja vuosia, että naapurimme tulevat järkiinsä. (Harris 2015 [2014], 239–241, kursiivi alkuperäinen.)

Tässä esitetään, että todellisuuden luonteeseen esitettyihin kysymyksiin opetetaan lapsille uskonnollisia vastauksia Jumalasta, jotka ovat tulosta muinaisten tietämättömien ihmisten harhaluuloista, valheista ja vihamielisyyksistä. Tällaiset vastaukset ovat moraalittomia, ne tukahduttavat lapsen älyn sekä kehityksen ja ovat lapsen emotionaalista pahoinpitelyä. Maailma on ideologioiden taistelukenttä, jossa vastinpareina ovat harhaluuloja poistava järki ja tiede sekä dogmaattinen, kehitystä jarruttava ja ihmiskuntaa tuhoon vievä uskonto. Retorinen *kontrastipari* luodaan näin hyödyllisen ja totuudellisen tieteen sekä haitallisen ja valheellisen uskonnon välille. Retorisista keinoista käytetään myös metaforaa verrattaessa tiedon hidasta karttumista jäätikköön. Arvotekijöinä tulevat esiin suoriutuminen (älykkyys) ja itseohjautuvuus (omaehtoinen asioiden tutkiminen). Lainauksessa näkyy taistelevaan ateismiin usein liittyvä ehdottomuus (”yksikään kristitty tai muslimi”) sekä yleistävä ja halventava sävy: ihmiskunnan ongelmien ymmärretään johtuvan tietämättömyyteen ja järjettömyyteen sitoutuvasta uskonnosta, jota vastaan täytyy toimia (”emme voi odotella”). Tällainen lähestymistapa uskuntoon muistuttaa ranskalaisia 1700-luvun ateistisia ensyklopedisteja. Toisaalta Harrisin teoksesta löytyy vain vähän näin selkeästi taistelevaa ateismia ilmentäviä kohtia.

Dawkinsilla uskontokriittinen asenne suhteessa ihmiskäsitykseen yhdistyy lähinnä uskonnon epärationaalisuuteen eikä yhteiskunnallisiin vaikutuksiin. Tämä tulee esiin kohtauksessa, jossa hän katselee ruumiiden polttoa Intian Varanasissa. Dawkins sanoo:

Minä seuraan järkeä enkä usko Jumalaan. [...] Kaltaiseni ateistin, jolle kuolema on kaiken loppu, ei kai pitäisi suhtautua tunteellisesti näihin ruumiisiin – nehan ovat edesmenneitä ihmisiä, jotka ovat lakanneet olemasta. [...] Tässä uskonnollisessa traditiossa [hindulaisuudessa] lihalla ei ole enää merkitystä. Täällä tärkeintä on hengen eli sielun vapautuminen. Juuri siinä onkin uskonnon vahvin valttikortti: vaikka ruumis ei ehkä elä ikuisesti, sielu elää. Päältäpäin katsoen se on lohdullinen ajatus ja haaste kaltaiselleni ateistille. (Dawkins 2012b.)

Lainauksessa väitetään, että järki eliminoi jumalauskon, ja ateistille kuolema on kaiken loppu. Silti ajatus kuolemanjälkeisestä elämästä tuo lohtua ja se on uskontojen valttikortti ja haaste ateismille. Dawkins jatkaa tässä retorisen uskonto vs. järki/tiede-*kontrastiparin* käyttämistä. Samalla hän implikoi, että uskonnon tuomassa lohdussa on tarkemmin analysoituna jotain vialla, mikä ilmenee sanonnassa ”päältäpäin katsoen” (on the face of it). Dawkins jatkaa kuoleman teeman käsittelyä haastatteleamalla sekulaarin hautaustoimiston johtajaa Dominic Maguirea. Hän kertoo, että ihmisille on tärkeää saada viimeinen yhteys vainajaan hautajaisrituaalissa ja saattaa hänet arvokkaasti hautaan. Tähän Dawkins sanoo: ”Yhä harvempi meistä uskoo Jumalaan, mutta silti pidämme kiinni rituaaleista. Jopa sekulaarilla hautausalueellakin on nähtävissä kuoleman mukanaan tuoma epälooginen taikausko.” (Dawkins 2012b.) Esimerkiksi vainajaa ei haluta uskoa täysin kuolleeksi. Dawkins kertoo, ettei itsekään ole täysin immuuni tällaiselle ajattelulle ja sanoo joskus fantasioivansa tulevansa haudatuksi tiettyyn kirkkoon meren rannalla, ikään kuin nousevan ja laskevan meren syyliin. (Dawkins 2012b.) Hän lisää:

Se on täysin epäloogista, se on pelkästään tunnepitoista. Luulen, ettei sille ole mitään rationaalista selitystä. Pitäisi vain sanoa: ”Pistä minut roskapussiin ja heitä pois”. Mutta en halua, tunteesistä. Me olemme myös tunteellisia eläimiä sen lisäksi, että olemme sosiaalisia eläimiä. Miksi jopa minun kaltaiseni ateisti kantaa tällaista tunteellista taakkaa? Milloin näitä epäloogisia ajatuksia on alkanut kehittyä? (Dawkins 2012b.)



Kiteytetysti edellä esitetään, että ateistitkin tarvitsevat rituaaleja, koska ihmiset ovat myös tunteellisia eläimiä. Dawkinsin arvostukset näyttäytyvät retorisesti *kontrastiparin* muodossa, jossa toivottavan rationaalisuuden vastineena ovat epäloogisuus ja tunnepitoisuus, joka esitetään eräänlaisina ihmisyyteen ja siten myös ateisteihin tiukasti liittyvänä, mutta valitettavana, ”tunteellisena taakkana” (sentimental baggage). Lisäksi Dawkins käyttää retorista toistoa kertoessaan neljä kertaa ennen jakson ensimmäistä kuutta minuuttia olevansa ateisti tai uskonnoton. Dawkins näyttää tässä ristiriitaiselta: samaan aikaan hän väheksyy ihmisyyden tunnepuolta, mutta silti tiedostaa omankin tunteensa väkevyyden aihetta kohtaan (fantasia kirkkoon hautaamisesta). Dawkins vaikuttaakin hyväksyvän tunnepuolen ihmisyyteen kuuluvana välttämättömytenä, mutta sitä pitää rationaalisuuden ja tieteen avulla kouluttaa kohtaamaan todellisuus sellaisena kuin se oikeasti on. Tätä tulkintaa tukee kohtaus, jossa Dawkins haastattelee kristittyä pariskuntaa, jonka vauva on vastikään kuollut ja jonka he uskovat tapaavansa uudestaan taivaassa. Haastatteluun viitaten Dawkins sanoo: ”Ymmärrän halun tavata uudestaan tuttu ja rakas ihminen, mutta vastasyntynyt lapsi? Olen pahoillani näiden vanhempien puolesta, mutta silti: todellisuus on ehkä raaka, mutta meidän täytyy kohdata se [reality may be raw, but we have to face it].” (Dawkins 2012b.)

Jakson lopussa Dawkinsille annetaan kovalevyllä tiedot hänen genomistaan ja hän sanoo:

Kun tietomme DNA:sta lisääntyy, suhteemme kuolemaan pakostakin muuttuu. [...] Kuten ne [geenit] ovat periytyneet esivanhemmilta meille, ne periytyvät edelleen lapsillemme ja heidän lastensa lapsille. Geenimme ovat eräänlainen kaukaisen menneisyyden arkisto. Ne siirtyvät meidän kauttamme tulevaisuuteen. [...] esi-isäni 200 miljoonaa sukupolvea sitten oli kala. Ja muuten, sama kala oli teidänkin esi-isänne [...] Hämmästyttävästi jopa hänen geenejään on tässä [kovalevyssä] ja myös ne voivat siirtyä hamaan tulevaisuuteen. Geenimme ovat eräessä mielessä kuolemattomia. Se ei ole lohduttavaa samalla tavoin kuin sielun on tarkoitus lohduttaa, mutta se on upea ajatus ja se on totta. [...] yhden asian tiede kertoo varmasti: jos meissä on jotain kuolematonta, niin geenimme. (Dawkins 2012b.)

Tässä väitetään, että geenitietouden kehittyessä suhde kuolemaan muuttuu. Geenitutkimus osoittaa, että kaikilla ihmisillä on yhteinen esi-isä, ja että geenit ovat todistetusti kuolematomia – toisin kuin sielu. Retorisesti Dawkins käyttää sekä tosiasiapuhetta että ääri-ilmaisua puhuessaan tieteestä varmana totuuden lähteenä: ”tiede kertoo varmasti” (science tells us for sure) ja toisin kuin usko sieluun, tieteen näkemys ”on totta” (it is true). Vaikka persoonallista kuolemaa ei ihminen voi voittaa, tietynlaista lohtua tuo tieteen kautta saatava ymmärrys siitä, että ihmisessä on jotain kuolematonta: geenit, jotka myös sitovat koko oliokunnan yhteen. Tässä Dawkinsilla tulee esiin Harrisin kaltainen ykseysajattelun ja keskinäisriippuvuuden korostus. On huomattava, että molemmat käyttävät maailmankuvasta puhuessaan erityisen paljon tosiasiapuheen retorista keinoa, jossa väite esitetään ikään kuin väittäjästä riippumattomana ja väistämättömänä tosiasiana. Dawkinsin keskeisenä arvona näyttäytyykin totuus, todellisuuden luonteen selvittäminen järjen ja tieteen avulla (viittaa itseohjautuvuuteen) ja niillä virheellisten uskonnon selitysten korvaaminen.

### 9.2.2. Uskontomyönteinen ateismi – ihminen tarvitsee ulkoapäin ohjausta

Toisin kuin uusateistit, de Botton ei näytä olevan kiinnostunut totuuskyseksistä, vaan siitä, mikä on ihmiselle toimivaa. Samoin uusateistien vastakohtana hän pitää uskonnollista maailmankuvaa järkevänä, koska se toimii, ja sekulaaria maailmankuvaa tässä mielessä harhaisena. Hän esimerkiksi kannattaa tietystä mielessä ajatusta ylimaailmallisesta Paratiisista:

[...Kristinuskolla] on tarpeeksi järkeä kohdistaa odotuksensa kuolemanjälkeiseen elämään, maailmaan, joka on moraalisisessa ja aineellisessa mielessä täydellisyydessään aivan eri sarjassa omaamme nähden. [...] Perustamisestaan lähtien kristinuskolla on ollut käytännöllisellä tavalla selväjärkinen maailmankuva. Sen näkemyksen mukaan meillä ei juuri ole rahkeita parantaa kehnon luontomme ikäviä tosiseikkoja. Tätä näkemystä ei maallinen maailma ole raukkamaisuuttaan tai tunteikkuaan rojhennut jakaa. Tässä historian vaiheessa maallistuneet ihmiset ovat paljon optimistisempia kuin uskonnolliset ihmiset. Melko ironista, kun ottaa huomioon, miten usein jälkimmäisiä ivataan heidän väitetyn hyväuskoisuutensa ja naiviutensa johdosta. Todellisuudessa juuri maallistuneet ihmiset ovat niitä, jotka kaipaavat täydellisyyttä, ja vieläpä niin vimmaisesti, että he luulevat maallisen paratiisin hämmöttävän vain muutaman vuoden talouskasvun ja lääketieteellisen tutkimuksen päässä. Olisi viisasta rajata täydellisyys aivan toiseen maailmaan [...] Paratiisiin uskovat näkevät maailman tarkemmin. [...] Tarvitsemme palvelon ja palvelun kohteita. Heissä voimme nähdä sen täydellisyyden, joka meistä itsestämme puuttuu. Uskonnot kuitenkin korostavat, että näiden palvelon kohteiden on oltava inhimillisten sijaan jumalallisia. (De Botton 2013 [2012], 194–196.)

Edellä väitetään, että kristinuskon maailmankuvaan liittyvät ajatukset ihmisen ja maailman epätäydellisyydestä ovat tervejärkisiä. Ihminen tarvitsee täydellisiä palvelon kohteita, mutta ne tulee ulkoistaa pois maailmasta, kuten uskonnolliset tekevät. Maallistuneet ihmiset sen sijaan jahtaavat turhaan täydellisyyttä tästä maailmasta. Tässä de Botton rakentaa *kontrastiparin* kristityt vs. maallistuneet, joista edelliset kuvataan maailmaa koskevassa pessimismissään järkeviksi ja viisaiksi kun taas jälkimmäiset harhaisessa optimismissään hyväuskoisiksi ja naiiveiksi. Keskeisenä arvona tulee esiin perinteeseen viittaava palvelonallisuus. Huomionarvoista on se, että tässä kohtaa myös de Botton puolustaa nimenomaan järkeä, mutta toisin kuin uusateistit, hän näkee järjen kantajina uskonnolliset (kristityt) ihmiset.

De Botton jatkaa, että universumin arvoituksia on vaikea lopulta ymmärtää ja siksi maallistuneenkin ihmisen tulisi nöyrytyä suuremman edessä Jobin tavoin:

Ateisteille Jobin kirjan tulisi lukeutua Vanhan testamentin lohdullisimpiin teksteihin. [...] meidän pitäisi muistaa elävämme maailmankaikkeudessa, joka on täynnä arvoituksia [...] meidän pitäisi tiedostaa oma mitättömyytemme [...] Jumalattomassa yhteiskunnassa elämisessä piilee nimenomaan se vaara, että meitä ei muistuteta transsendentaaleista asioista. [...] Ihmiset kuvittelevat hallitsevansa kohtaloaan; he tallovat luonnon jalkoihinsa; he unohtavat maapallon rytmit ja kieltävät kuoleman [...] eivätkä anna näille asioille arvoa tai tee niille kunniaa. Lopulta koittaa se katastrofin hetki, kun he törmäävät todellisuuden teräviin reunoihin. Maallistuneissa yhteiskunnissa ei ole rituaaleja, jotka voisivat lempeästi panna meidät oikealle paikallemme. Nykymaailma valheellisesti houkuttelee meitä ajattelemaan, että seisomme historiamme korkeimmalla huipulla ja että ihmiskunnan saavutukset ovat kaiken arvon mitta. Ja yhä uudelleen tämä suuriluuloisuus syökee meidät keskelle ahdistuksen ja kateuden pyörteitä. Uskonto on ennen kaikkea symboli kaikelle sille, mikä on transsendentaalista, meitä itseämme suurempaa. Se opettaa, että kehnoutemme tunnustamisella on suuria etuja. Uskonto on samalla aaltopituudella kaiken sen kanssa, jonka olemassaolo osoittaa, ettemme ole maailman napa [...] Siinä ei ole mitään nöyryyttävää, että jokin meitä suurempi, vanhempi ja mahtavampi laittaa meidät oikealle paikallemme. [...] Siispä uskonnon yksi oivallisimmista keksinnöistä onkin muistuttaa transsendentaalin olemassaolosta säännöllisin väliajoin [...] Maallistuneessa maailmassa vastaavaa sykliä ei ole. Siitä puuttuvat ne hetket, jolloin meitäkin kannustettaisiin [...] arvioimaan omaa elämäämme [...] kosmisemmissä mittasuhteissa. (De Botton 2013 [2012], 208–214.)

Edellä väitetään, että ateistien tulisi tiedostaa oma mitättömyytensä universumissa, mitä juuri uskonto opettaa, mutta ateistinen yhteiskunta ihmiskeskeisessä ylpeydessään ja rituaalittomuudessaan menettää yhteyden transsendenttiseen todellisuuteen. Retorisena *kontrastiparina* luodaan nöyrä, ihmisen pienuudesta ja transsendenttista muistuttava lempeä uskonto vs. ylpeä, ihmisen suuruutta luulotteleva ja ahdistava sekulaarinen yhteiskunta. Arvoina tulevat esiin etenkin nöyryys (universumin satunnaisuuden edessä) sekä perinne (pyhien kirjojen ja rituaalien kunnioitus). Ateistisen henkisyyden sisäisistä piirteistä (ks. luku 8.4.)

lainauksessa tulee esiin transsendenttisuus – arkitietoisuuden ylittäminen ja ylevöityminen. Tässäkin näkyy de Bottonin ja uusateistien vastakohta: molemmille on tärkeää tietynlainen transsendenssin, ihmistä suuremman ulottuvuuden, kosketus arkielämässä ja siitä juontava haltioituminen ja nöyryys. Kuitenkin uusateisteilla tämän ulottuvuuden aukeaminen liittyy tieteeseen, joka osoittaa ihmisen oikean paikan ykseydellisessä universumissa uskontojen harhojen sijaan. De Bottonilla taas nimenomaan monoteistinen uskonto on avain transsendenssiin ja osoittaa ihmisen mitättömyyden kosmisissa mittasuhteissa. De Bottonin aineiston elämäntutkimuksen ulottuvuutta hallitseekin ihmiskäsitys. Hän keskittyy jatkuvasti ihmisen tunnepuoleen ja yhteiskunnallisiin kysymyksiin, jotka liittyvät hyvään ja merkitykselliseen elämään. Hänen ihmiskäsityksensä on kristinuskon tavoin pessimistinen:

Niin kauan kuin kristinuskko on ollut olemassa, se on korostanut maallisen olemassaolon synkempiä puolia. [...] murheemme ei yleensä johdu niinkään negatiivisesta asenteesta kuin toivosta. Toivo – koski se sitten uriamme, rakkauselämäämme, poliitikkojamme tai planeettaamme – on ensisijainen syypää kaikkeen tuntemaamme vihaan ja katkeruuteen. Tähtäämme korkealle mutta juutumme vaatimattomiin oloihin. Tämä epäsuhta poikii joukon rajuja pettymyksiä, jotka pilaavat päivämme [...] maallistunutta aikaa luonnehtii sen järjenvastainen sitoutuminen kerkotukseen loputtomasta kehityksestä. Tämän pohjalla on messiaaninen usko nykymaailman kolmeen suurimpaan muutostekijään: tiede, tekniikka ja kaupankäynti. [...] On meille eduksi, että elämässämme on kuumia kylpyjä ja mikrosiruja, mutta olemme edelleen yhtä alttiita onnettomuuksille, tavoitteiden tyssämiselle, sydänsuruille, mustasukkaisuudelle, ahdistukselle ja kuolemalle kuin keskiaikaiset esivanhempammekin olivat. Heillä tosin oli se etu, että he elivät uskonnollisena aikana, jolloin kukaan ei erehtynyt lupaillemaan pysyvää maanpäällistä onnea. (De Botton 2013 [2012], 190–193.)

Kiteytetysti tässä de Botton esittää, että nykymaailman viha ja katkeruus kumpuaa pääasiallisesti katteettomasta toivosta maallisen elämän loputtomaan tekniseen ja taloudelliseen kehitykseen. Sen sijaan kristinuskko suhtautuu viisaan pessimistisesti maallisen onnen mahdollisuuteen. *Kontrastipari* ja samalla ajallinen rinnastus rakennetaan jälleen toivon ja kehityksen luoman murheellisen ja harhaisen maallisen elämän sekä menneisyyden murheellisen, mutta silti realistisemmän kristillisen maailman välille. Tekstistä nousee esiin perinnearvo, joka ilmenee kristinuskon perinteen kunnioituksessa. Lainauksessa näkyy de Bottonille ominainen vahva epäusko modernia – kuten kehitysuskoa, tiedettä ja tekniikkaa – kohtaan. De Botton kritisoi samalla tavoin myös maallistuneen yhteiskunnan vääristynyttä, valistukseen perustuvaa ja järkeä painottavaa koulutusjärjestelmää:

Maallisessa yhteiskunnassa harvaan asiaan uskotaan yhtä kiihkeästi kuin koulutukseen. On valistusajan peruja, että koulutuksessa [...] nähdään tehokkain ratkaisu yhteiskuntamme vakavimpiin ongelmiin: se muodostaa väylän, jonka kautta kansalaisista saadaan kasvatettua sivistyneitä, hyvinvoivia ja rationaalisia. [...] Ei ole useinkaan selvää, miten koulutus voisi ohjata opiskelijoita anteliaisuuden ja totuuden suuntaan ja pois päin synnistä ja erheestä. [...] moderni yliopisto tuntuu vähät välittävän mistään tunne-elämän tai eettisen elämän taidoista, [...] puhumattakaan sen opettamisesta, miten [...] rakastaa lähimmäisiään ja jättää maailman jälkipolville parempana [...] Kun uskonnollinen usko alkoi murentua 1800-luvun alun Euroopassa [...] Toiveissa oli, että kulttuuri voisi olla uskonnon (eli kristinuskon) veroinen opastuksen, lohdun ja inhimillisyyden lähde. [...] Mistä juontaa ateistien kyvyttömyys ammentaa kulttuurista yhtä välittömästi ja jämäkästi kuin uskovaiset ammentavat pyhistä kirjoituksista? [...] Emme uskalla ajatella maallista kulttuuria tarpeeksi uskonnollisesti – toisin sanoen opastuksen lähteenä. Monet ateistit ovat vastustaneet uskontojen sisältöjä niin jyrkästi, että he ovat lyöneet laimin uskonnon innottavan ja yhä arvokkaan päätavoitteen: tarjota ihmisille hyvin jäsenettyjä ohjeita hyvää elämää varten. (De Botton 2013 [2012], 109–120.)

Lainauksessa väitetään, että maallistuneen yhteiskunnan usko rationaaliseen, tietopainotteiseen koulutukseen laiminlyö tunne-elämän taidot, eettisyyden ja viisauden, joihin uskonto

opastaa. Ateistit eivät uskonnonvastaisuudessaan ole osanneet hyödyntää kulttuuria eivätkä uskonnon ohjeita, jotka johtaisivat hyvään elämään. Jälleen retoriikkaa hallitsee *kontrastipari* viisas, tunteellinen uskonto vs. kapea, järkeä painottava maallisuus ja ateismi. Keskeisinä arvoina näyttäytyvät perinne (uskonnollisen menneisyyden ylistäminen) sekä universalismi (laaja rakkaus ja maailman parantaminen). Hyvään elämään tarvitaan ”hyvin jäsennetyt ohjeita” (well-structured advices), joita uskonnot tarjoavat. De Bottonin käsittelee useissa muissakin teoksensa kohdissa (retorinen toisto) tätä samaa teemaa: maallistunut yhteiskunta ei opeta viisautta, mutta uskonto sen sijaan opettaa. Hän syventää aihetta seuraavassa:

Maallistunut yhteiskunta on [...] rajannut tehtävänsä vain tieteeseen ja tiedonhankintaan. [...] kun tätä samaista periaatetta [...] sovelletaan viisauteen, siis näkemyksiin, jotka koskevat sielun itsetietoista ja moraalista huolenpitoa, on vastaus [...] kielteinen. [...] On uskonnoille kunniaksi, etteivät ne koskaan ole jakaneet näkemystä viisauden jakamattomuudesta. Niillä on riittänyt paitsi uskallusta tarkastella yksilöllisen elämän suurimpia kysymyksiä (mitä varten työskennellä, miten rakastaa, miten voin olla hyvä) myös vastata näihin kysymyksiin, ja vielä sellaisilla tavoilla, joiden pitäisi olla ateisteillekin kiehtovia. [...] Sellaista maallista laitosta ei ole, jonka julkilausuttuna tavoitteena olisi opettaa ihmisille elämisen taitoa. [...] Uskonnolla on loputtomasti ajatuksia siitä, miten voisimme parantaa itseämme. (De Botton 2013 [2012], 171–173.)

Edellä väitetään, että maallistunut yhteiskunta ja opetuslaitokset opettavat vain tiedettä ja tiedonhankintaa, mutta eivät viisautta ja elämäntaitoa, joihin taas uskonto keskittyy. Retorisesti *kontrastipari* luodaan maallistuneen yhteiskunnan sekä uskonnon välille, joista edellinen ei osaa opettaa elämän kannalta tärkeimpiä asioita eli viisautta ja elämäntaitoa, mutta jälkimmäinen osaa. Huomiota herättää de Bottonin ongelmaton tapa käyttää sielu-käsitettä, jonka suhteesta koulutukseen hän jatkaa:

Keskeisin ero uskonnollisen ja maallisen koulutuskäsityksen välillä koskee koulutuksen perimmäistä päämäärää. [...] Etusijan kristinusko kuitenkin antaa niille käytännön taidoille, joissa lohdutettavia ja hoivaavia ajatuksia sovelletaan häiriintyneiden ja päättämättömyydestä kärsivien mieltemme hyväksi. Humanistisen tutkimuksen pääsuuntauksat on yliopisto tehnyt meille tutuiksi – historia ja antropologia, kirjallisuus ja filosofia [...] Tuttua on sekin, että tämä rakenne jättää tunne-elämämme kehittymään omalla painollaan [...] Kristinusko sitä vastoin ottaa alusta asti tehtäväkseen puhutella sisäistä hämmennystä. Se julistaa, että me kaikki synnymme vailla elämisen taitoa; olemme luonnostamme särkyviä ja oikukkaita, puutteellisesti empaattisia [...] Taso, jolla kristinusko pyrkii meitä auttamaan, on sellainen, jolle maallistunut kieli vain vaivoin löytää nimen. Kyseessä ei ole äly tai tunne, eikä oikeastaan luonne tai persoonakaan, vaan jokin vielä abstraktimpi asia, joka kyllä liittyy näihin vaikka onkin erilainen – erilainen siksi, että sillä on eettinen ja transsendentaalinen ulottuvuus. Voimme kristillistä sanastoa seuraten kutsua sitä *sieluksi*. Kristillisen opetuksen koneistolla on ollut yksi oleellinen tehtävä: hoivata, kannustaa, lohduttaa ja opastaa sielujamme. [...] Kristillisen ja maallistuneen kasvatuksen ero näyttäytyy kirkkaimmillaan, kun kiinnitämme huomiota niiden keskeisimpiin opetusmuotoihin: maalliset kasvattavat luonnoivat, kristilliset saarnaavat. Tarkoituksperin mukaan erotellen voimme sanoa, että yksi pyrkii välittämään tietoa ja toinen muuttamaan elämämme. (De Botton 2013 [2012], 120–126, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että kristinuskon koulutus on käytännöllistä, särkyvän ja puutteellisen ihmissielun hoivaamista ja elämän muuttamista, kun taas maallistunut kasvatusta on tiedollista ja epäkäytännöllistä. Sielulla viitataan ihmispersoonaa abstraktimpaan asiaan, jolla on eettinen ja transsendenttinen ulottuvuus, jonka kristinuskon koulutus huomioi, mutta maallinen koulutus ei. Retorisesti *kontrastipari* rakentuu nyt käytännöllisen, eettisen ja elämänläheisen kristillisen koulutuksen sekä epäkäytännöllisen ja abstraktin maallisen koulutuskäsityksen välille. Keskeisinä arvoina tulevat esiin perinteen (kristinusko, saarnat) ohella esiin hyväntahtoisuus käytännössä (hoiva, lohtu) sekä universalismi (sielun harmonian tavoittelu). Samaa teemaa de Botton jatkaa tuoden esiin korjausehdotuksensa tilanteeseen:

Me olemme sitä vastoin rakentaneet intellektuaalisen maailman, jonka arvostetuimmat instituutiot vain harvoin kysyvät kaikkein vakavimpia sieluun liittyviä kysymyksiä – puhumattakaan siitä, että ne vastaisivat näihin kysymyksiin. Tilanne on jossakin määrin järjenvastainen. Yliopistojamme voisi alkaa korjata siten, että [...] yliopistot [...] pyrkisivät luomaan valoa opiskelijoiden elämään eivätkä rajoittuisi akateemisten tavoitteiden toteuttamiseen. [...] Tarjolla olisi kursseja sellaisista aiheista kuten yksin oleminen, oman työn harkitseminen uudelleen, parempi suhde omiin lapsiin, uudistunut luontosuhde ja sairauden kohtaaminen. Jos yliopisto aikoo toteuttaa sen velvollisuuden, joka kulttuurin laitoksilla maallistuneena aikana on, sen on luotava Ihmissuhteiden laitos, kuolemiseninstituutti ja Itsetiedostuksen laitos. [...] kristinusko katsoo, että [...] opetuksen on vedottava sekä järkeen (*logos*) että tunteeseen (*pathos*). (De Botton 2013 [2012], 131–134, kurssiivi alkuperäinen.)

Edellä rakennetaan *kontrastipari* yliopisto vs. kristinusko ja väitetään, että maallistunut älyllisyyteen keskittynyt yliopisto ei lähesty elämän kannalta tärkeimpiä kysymyksiä toisin kuin kristinusko, joka vetoaa sekä järkeen että tunteeseen. Asiaa tulisi alkaa korjata siten, että yliopistoissa järjestettäisiin esimerkiksi käytännöllisiä ihmissuhteita ja itsetiedostusta parantavia kursseja. Opetuksen tapa tulisi myös muuttaa, kuten seuraavassa lainauksessa käy ilmi:

Ei riitä, että ajatukset ilmaistaan kaunopuheisesti. Niitä on myös toistettava meille. Kolme, viisi, kymmenen kertaa päivässä meitä on muistutettava totuuksista, joita rakastamme, mutta joista emme osaa pitää kunnolla kiinni. [...] Uskonnolliset kalenterit antavat uskoville pikkutarkkoja ohjeita sitä koskien, mitä minäkin hetkenä olisi luettava, ajateltava, laulettava tai tehtävä. [...] Ja miten vapaita me maallisen kulttuurin asukit vastaavasti olemmekaan. Meidän oletetaan oppivan kaikki tärkeät ajatukset itse, ilman mitään opastusta, ja saamme varata kaikki viikonloppumme nautiskeluun ja virkistykseen. Tieteen tavoin maallinen yhteiskunta korostaa löytämisen merkitystä. [...] herkeämättä se tarjoaa meille aina vaan uutta tietoa – ja näin saa meidät unohtamaan kaiken. [...] Uskonnot sitä vastoin eivät juuri koe tarvetta muuttaa näkemyksiään [...] Suurille, vakaalle totuuksille riittää, että ne kirjoitetaan pergamentille tai hakataan kiveen. Niiden ei tarvitse läikkyä edestakaisin ja jatkuvasti muuttua älypuhelimien näytöllä. [...] tarjolla on äärettömän paljon materiaalia, jota emme voi koskaan sisäistää. Siitä, mikä meille eniten merkitsee, meidän on vaikea pitää kiinni. (De Botton 2013 [2012], 142–150.)

Edellä väitetään, että oppiakseen elämään ihminen tarvitsee toistoa sekä selkeitä ja muuttumattomia, ulkoapäin jaettuina ohjeita, joita uskonto antaa, mutta maallinen yhteisö ei. Retorisena *kontrastiparina* esitetään jälleen uskonto vs. maallistunut yhteiskunta, josta edellinen kuvataan osaavana ja turvallisen järkähtämättömänä, kun taas jälkimmäinen osaamattomana ja häilyvän epävarmana. Arvoina korostuvat erityisesti yhdenmukaisuus (kaikille kiveen hakatut totuudet) ja perinne (pysyvyys, jatkuvuus, toisto). Huomioitavaa on de Bottonin eksplisiittinen itseohjautuvuuden ja virikkeisyyden vastainen arvoajattelu: ihminen on olentona häilyvä, oikukas, puutteellinen ja särkyvä, ja ihmiselle täytyy saarnaten toistaa elämän totuuksia, jotta hän oppisi sisäistämään ne. Lainausta hallitsee myös sisäänrakennettu konservatiivinen yhdenmukaisuus – siinä annetaan ymmärtää, että on yleispäteviä tapoja ajatella ja toimia, jotka voidaan hakata ikuisiin kivitauluihin ja joita *kaikkien* tulee siitä lähtien pyrkiä pikkutarkasti noudattamaan. Samoin uusi tieto ja tiede tuodaan ilmi ikään kuin uhkana, joka ”saa meidät unohtamaan kaiken” oleellisen. Tällaisissa de Bottonin aineiston kohdissa ilmenee samankaltainen ehdottomuus kuin joissain uusateistien aineiston kohdissa – mutta arvoiltaan päinvastoin käännettynä akselilla itseohjautuvuus vs. yhdenmukaisuus.

### 9.2.3. Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi – tiede, evoluutio ja humanismi

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvan aineiston maailmankuvallisissa näkemyksissä korostuu ihmiskäsityksen sijaan uusateistien kaltainen luonnontieteellinen ajattelu ja pyrkimys

selvittää todellisuuden luonne – toisin kuin de Bottonilla. Sen takaa paljastuu Fausnightilla eksplisiittinen materialismi:

Olen materialisti. En usko yliluonnollisen todellisuuden olemassaoloon, enkä mihinkään yliluonnollisiin olentoihin, kuten jumaliin, enkeleihin tai paholaisiin, joita kuvaillaan eri uskonnoissa. [...] universumi on todella mystinen paikka ja sisältää monia vielä paljastamattomia salaisuuksia, mutta en usko mihinkään, mitä ei voida epäsuorasti todentaa kohtalaisen luotettavalla ja toistettavalla todistusaineistolla. [...] tämä on pohjimmainen tunteeeni siitä, mikä on universumin todellinen luonne [...] Kun riittävät, todelliset todisteet tulevat esiin ja aiheuttavat minussa toiset johtopäätökset, olen enemmän kuin valmis muuttamaan mieleni. Minulle ei merkitse se, minkä haluaisin olevan totta, vaan todellisuuden luonteen paljastaminen. Haluan ymmärtää tätä maailmaa, jossa elämme. Mutta samaan aikaan tiedostan, että ihmiskokemus on monimutkainen eikä sitä koskaan voi täysin selittää tieteellisesti. [...] On jotakin, jota voidaan vain kuvailla taianomaiseksi, mitä se sitten materiaalisessa maailmassa tarkoittaakin, mikä tapahtuu lämpimänä kesäiltana takakuistillani kun siemailen hyvää viiniä ja kuuntelen B. B. Kingin blueskitaran soittoa. (Fausnight 2010, 231–232, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä Fausnight väittää, että hän on todellisuuden luonteen ymmärtämiseen pyrkivä materialisti, joka uskoo vain todisteisiin, ja hän on valmis muuttamaan mieltään todisteiden niin osoittaessa. Kaikkea ei kuitenkaan voi selittää tieteellisesti, ja maailma sisältää tietyn taianomaisen ulottuvuuden. Retorisena *kontrastiparina* näyttäytyy luonnollinen, todistettava maailma vs. yliluonnollinen vaikeammin todistettavissa oleva maailma. Keskeisenä arvona tulee esiin itseohjautuvuus: todellisuuden luonteen selvittäminen tekemällä omat johtopäätökset todistusaineistosta. Toinen arvo tai tekijä, joka lainauksessa tulee esiin ja jonka voi liittää Schwartzin arvomallissa lähinnä universalismiin (kuten kauneuden arvostamiseen), on sen ilmaiseminen, että elämä on itsessään taianomaista ja mystistä. Tätä voisi nimittää ”awe-arvoksi”, jonkinlaiseksi elämän ihmeellisyydestä haltioitumiseksi. Awe tulee esiin myös erityisesti Harrisin ja Comte-Sponvillen aineistoissa, mutta jossain määrin kaikissa muissakin aineistoissani. Siksi katsonkin sen olevan keskeinen osa ateistista henkisyyttä. Käyttämistäni henkisyuden teoreetikoista Skinner (2012) viittaa siihen ”kokemuksena transsendenssista” (ks. luku 8.2.), Vaillant (2008; 2013) puhuu siitä henkisyuden keskeisenä tunteena (ks. luku 8.1.) ja Maslow huippukokemuksena, jossa elämä itsessään koetaan pyhäksi ja ihmeelliseksi (ks. luku 8.3.). Vaikka awe onkin sijoitettavissa juuri kokemuksen- ja tunteen ulottuvuudeksi, se leikkaa myös monia muita ulottuvuuksia. Sisällytänkin sen tässä elämäkatsomuksen alueelle – koska Fausnight puhuu siitä tässä ikään kuin maailman ominaisuutena (maailmassa ”on jotakin”). Awe liittyy vahvasti myös harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuuteen, koska jonkin harjoituksen (esimerkiksi meditaation) katsotaan edesauttavan sen ilmenemistä (ks. luku 13). Lisäksi awe leikkaa useita määrittämiäni ateistisen henkisyuden piirteitä, kuten transsendenssin, panteismin ja ykseyden alueita, riippuen painotuksesta.

Fausnight asettaa materialismin ja tieteen sekä yliluonnollisen maailmankuvan vastakkain todeten: ”Materialisti näkee universumin rakentuvan pelkästään materiasta ja energias- ta [...] Supranaturalistit olettavat fyysikaalisen maailman tuolla puolen olevan yliluonnollisen alueen olemassaolon [...] Tieteessä mikään ei ole pyhää eikä kiistatonta. [...] Asiaa pidetään hypoteettisena ennen kuin se on mitattu ja todennettu.” (Fausnight 2010, 60–61.) Silti Fausnight pitää tiedettä itsessään pyhänä asiana, joka ei koskaan voi tehdä uskonnon kanssa kompromissia. Hän sanoo:

[...] tieteen ja filosofian mennessä eteenpäin [...] Jumalasta on pitänyt tehdä yhä luodinkestävämpi ja vähemmän altis kohde loogiselle ajattelulle ja kritiikille, kunnes Hän on käytännössä muuttunut paljon deistisemmäksi käsitteeksi kuin mitä kukaan olisi antiikissa kuvitellut. Jumala on selkeästi vetäytynyt, luopunut niistä aukoista, joita tiede nyt täyttää. [...] Tiede ei voi kos-

kaan saavuttaa kompromissia uskonnon kanssa, koska se edellyttäisi sitä, että empiirisen havainnon ja loogisen deduktion pitäisi jotenkin alistua uskonnollisille asioille, mikä on vastakohta koko puolueettoman ymmärtämisen idealle. [...] Jumalien alue on tieteen ulkopuolella. Kääntäen, uskonnon itse pitää luopua kaikista materiaalista maailmaa koskevista ilmoituksista. Yliluonnollisten selitysten hyväksyminen [...] olisi tieteellisen tutkimuksen loppu. [...] Hyvä tiede on kylmää ja tunteetonta. Hyvät tieteilijät ovat kunnioitettavia ja moraalisia ihmisiä, mutta he näkevät tulokset kuten ne ovat, eikä kuten he haluaisivat niiden olevan. Uskonnollisten vaikutteiden korruptoima tiede on aivan yhtä huonoa kuin taloudellisen tavoittelun korruptoima tiede, jota on myös aika paljon. (Fausnight 2010, 65–67.)

Tiede on meidän pyhä alueemme, ja sen koskemattomuutta meidän täytyy suojella hinnalla millä hyvänsä. Se on hohtava majakka, joka nostaa meidät tietämättömyyden mudan ja liejun yläpuolelle. (Fausnight 2010, 250.)

Tässä väitetään, että tieteen kehitys ja selitysvoima on ajanut Jumalan selityksenä yhä pienempään nurkkaan. Tiede ja uskonto eivät voi koskaan saavuttaa selitysmalleina kompromissia, koska empiria ja logiikka ovat menetelmällisesti vastakohtaisia ilmoituksen kanssa. Uskonnon pitää luovuttaa materiaallisen maailman selitysmonopoli täysin tieteelle, joka luo ymmärrystä ja on pyhä alue. Retorisesti luodaan *kontrastipari* havaintoihin perustuva, puolueeton ja tietoa lisäävä tiede vs. ilmoitukseen perustuva, puolueellinen ja tietämättömyyttä edustava uskonto. Fausnight käyttää kielikuvalla kategorisointia korostaessaan tiedon arvokkuutta ja puhuessaan tieteestä ”pyhänä alueena” (sacred domain), ”hohtavana majakkana” (shining beacon) sekä ”tietämättömyyden mudasta ja liejusta” (muck and mire of ignorance). Arvona tulee esiin itseohjautuvuus (vapaa tutkimus).

Epsteinin vastaava (luonnon)tiedemyönteisyys ilmenee hänen puhuessaan alkuräjähdyksestä, linnunradan, auringon ja maapallon synnystä miljardeja vuosia sitten sekä evolutiivisesta kehityksestä alkusolusta ihmiseen. Hän sanoo: ”Humanistit hyväksyvät, että tieteelliset todisteet evoluution puolesta ovat musertavat: me rakennamme maailmankuvamme sen ympärille” (Epstein 2009, 8). Epsteinin mukaan esimerkiksi katolinen kirkko pelaa evoluution suhteen kaksilla korteilla: ”[...] näen vääntyneenä, järjettömänä logiikkana sen, jolla katolinen oppi vihjailee, että evoluutio ja perinteinen raamatullinen luomiskertomus voivat molemmat olla totta.” (Epstein 2009, 8–9). Kuitenkin Epsteinin mukaan ne uskovaiset ryhmät, jotka hyväksyvät sen, että evoluution puolesta on luotettavia todisteita, ovat ”liittolaisiamme ja ystäviämme”. (Epstein 2009, 8–9.) Tässä näkyy Epsteinin kaksijakoinen suhde uskonnollisiin: vain tieteen selityksiä puoltavat uskonnolliset ihmiset ovat humanistien liittolaisia.

Epstein perustelee tieteen yliveritaisuutta muihin selitysmalleihin Fausnightin tapaan sillä, että tieteellä on esittää todisteita. Konservatiiviset uskonnolliset hyökkäävät tiedettä ja evoluutiota vastaan tavalla, jota vastaan täytyy taistella. Tämän voi joskus parhaiten tehdä spagettihirviömäisen huumorin kautta, osoittamalla, että uskovien väitteet ovat ”absurdin hauskoja”. Yliluonnolliset uskomukset perustuvat perinteeseen tai intuitioon siitä, että jokin korkeampi taho huolehtisi ihmisistä. Epstein myöntää, että joskus perinne ja intuitio voivat olla oikeassa, mutta ne eivät ole luotettava menetelmä totuuskysymyksissä. Kukaan ei esimerkiksi haluaisi lääkärin hoitavan syöpää tunteidensa pohjalta. Epstein sanoo: ”Tieteellinen menetelmä – vaikkakin epätäydellinen – on luotettavin väline mitä ihminen on koskaan tuntenut määrittämään ympärillämme olevan todellisuuden luonnetta” (Epstein 2009, 10). Hän vetoaa myös tieteen toimivuuteen: ”[...] tiede on järkevää [...] se voi auttaa meitä rakentamaan lentokoneen [...] tai luomaan lääkkeen” (Epstein 2009, 12). (Epstein 2009, 9–12.)

Tieteellisyydessä Epstein nojautuu muun muassa Dawkinsin teokseen *Blind Watchmaker* (1986) ja katsoo evoluution olevan ohjaamaton prosessi:

Kaikki todisteet viittaavat siihen, että Genesisin kaltaiset luomiskertomukset eivät ole kirjaimellisesti totta tai jumalan innoittamia metaforia, vaan yksinkertaisesti ensimmäisiä virheellisiä ihmisen yrityksiä vastata kysymyksiin, joihin meillä nykyään on paljon paremmat vastaukset. [...] Sokea kelloseppä<sup>156</sup> loi meidät. Mutta nyt meidän on aika avata silmämme ja ottaa vastuu tulevaisuudestamme. [...] Humanismi on] uskoa kykyimme elää hyvin perustuen johtopäätöksiin ja vakaumukseemme, jotka on saavutettu empiirisen testauksen ja vapaan, esteettömän rationaalisen tutkimuksen kautta. Toisin sanoen, me kyseenalaistamme kaiken, mukaan lukien oman kyseenalaistamisemme, ja me etsimme kaikkia väyliä voidaksemme vahvistaa tai hylätä intuitiomme. Meillä ei ole pyhiä kirjoja, joita voimme ottaa [...] sokeasti seurattaviksi. Olemme valmiita tarkistamaan kaikkia tekemiämme johtopäätöksiä, jos uudet todisteet näyttävät olevan niitä vastaan. (Epstein 2009, 9–10.)

Edellä väitetään, että luomiskertomuksen kaltaiset tekstit ovat virheellisiä, ihmisen alkukantaisia maailman selitysyrityksiä. Absoluuttisia varmuuksia ei ole (skeptisismi), mutta toisille uskomuksille on parempia perusteita kuin toisille. Yliluonnollisen perusteet ovat heikot, koska ne pohjautuvat perinteeseen tai intuitioon, mutta tieteellinen menetelmä on luotettavampi, ja humanismissa kaikki pitää jatkuvasti kyseenalaistaa. Retorisesti Epstein rakentaa *kontrastiparin* heikkoja tuloksia antava intuitiivinen uskonto vs. parempia tuloksia tuottava rationaalinen kriittinen tutkimus. Keskeisenä arvopohjana tulee esiin muutosavoimuus – valmius muuttaa näkemyksiä todisteiden valossa – ja arvona itseohjautuvuus – ihmisen tulee ottaa itse vastuu tulevaisuudestaan sen sijaan, että antaisi sen Jumalalle. Tähän yhdistyy suora perinteiden vastaisuus (”meillä ei ole pyhiä kirjoja”), jossa kyky hyvään elämään perustuu omaan vakaumukseen, jonka perustana on kehittyvä tiede.

Epsteinin tavoin myös Comte-Sponville puhuu evoluutioteoriasta tiedollisena lähtökohtana. Hän katsoo luonnonvalinnan ja ateismin edustavan nöyryyttä, teismin vastakohtana:

On paljon helpompaa sovittaa yhteen ihmisen suuruus hänen luonnollisen alkuperänsä kanssa kuin sovittaa hänen ”kurja luontonsa” [...] yhteen jumalallisen alkuperän kanssa! Luonnonvalinta riittää selittämään kykyimme rakkauteen ja rohkeuteen, älykkyyteen ja myötätuntoon. Kaikki nämä asiat ovat valikoivia etuja, jotka tekevät geeniemme siirtämisestä todennäköisempää. Se, että olemme kykeneviä toisaalta vihaan, väkivaltaan ja pikkumaisuuteen, näyttää minusta menevän teologian selityksien ulottumattomiin, kun taas darvinismi selittää ne ongelmitta. [...] Jumalausko on [...] ylpeyden synty. Se on suuren synn kuvittelemista laihalle seuraukselle. Ateismi sen sijaan on nöyryyden muoto. Tästä ei ole epäilystä: me olemme maapallon lapsia – *humus*, josta tulee ”nöyryys”. On parempi hyväksyä meidän maailmallinen luontomme [...] (Comte-Sponville 2006, 122–123.)

Tässä väitetään, että ihmisen erilaiset ominaisuudet selittyvät ongelmitta darvinismilla, mutta teologia on riittämätön selittämään ihmisen negatiivisia ominaisuuksia (versio pahan ongelma -argumentista). Jumalausko on ylpeyttä, mutta ateismi on nöyryyttä, koska ateismissa ei uskotella ihmisen olevan Jumalan, vaan maapallon lapsi. Retorisesti kontrastipariksi luodaan ylpeä jumalausko vs. nöyrä ateismi. Keskeisenä arvona tulee esiin nöyryys, mutta Comte-Sponvillen käsitys nöyryydestä on täysin vastakkainen de Bottonin käsitykselle, jonka mukaan nimenomaan uskonnollisuus edustaa nöyryyttä. Muita arvoja ovat hyväntahtoisuuteen ja universalismiin kuuluvat rakkaus ja myötätunto, suoriutumiseen viittaava älykkyys sekä virikkeisyyteen viittaava rohkeus.

Fausnight katsoo evoluutioteorialla olevan myös henkistä sisältöä:

Mitä henkistä opetusta Darwinin kiistanalainen teoria voi meille tarjota? Minusta on kauneutta ymmärtää itsemme kokonaisuuden osaksi. [...] Me kehkeydyimme tästä maailmasta. Me kaikki polveudumme yhdestä ikivanhasta solusta. Olemme yhtä suurta elämänvoimaa, joka kasvaa ja

---

<sup>156</sup> Sokealla kelloseppällä tarkoitetaan sekä tässä että Dawkinsin *Blind Watchmakerissa* (1986) evoluutiota.



muuttuu tämän ihmeellisen sinisen pallon pinnalla. Meidän täytyy käsitellä myös evoluution pimeää puolta. [...] selviytymistaistelua [...] kilpailua [...] älykkäänä lajina meidän täytyy jotenkin suunnata kasvumme ja resurssimme paremmalla, ystävällisemmällä, humanimmalla tavalla. [...] Ratkaisu piilee rakkauden, ihmisten välisen ystävyyden ja suvaitsevaisuuden ajamisessa kaikille ihmisille, sekä tieteen käyttämisessä syntyvyyden sääntelyyn ja resurssien lisäämisessä parempiin maanviljelymenetelmiin ja energiansäästöön. Toisin sanoen, me tarvitsemme sekä humanistista että luonnontieteellistä maailmankuvaa lopettaaksemme sodat ja luodaksemme harmonisen maailman. [...] Meidän täytyy kaataa raja-aidat, jotka erottaa meidät erillisiksi yksilöiksi. Meidän täytyy vapauttaa matkustelu maiden välillä, ja rohkaista nuoriamme menemään naimisiin etnisen ryhmänsä ulkopuolisten kanssa. [...] (Fausnight 2009, 149–151.)

Edellä väitetään, että evoluutioteoria tarjoaa henkistä sisältöä, koska se suuntaa ykseysajatteluun. Evoluution pimeää puolta ymmärtämällä ihminen voi suunnata käytöstään humanimpaan ja suvaitsevaisempaan suuntaan. Retorisena *kontrastiparina* esitetään rajoittava etninen erillisuus vs. vapauttava ykseydellisyys. Keskeisinä arvoina tulevat esiin universalismi (laajeneva rakkaus, harmonia, suvaitsevaisuus, luonnon ykseys). Fausnightin ykseyden korostus tulee esiin myös lainauksessa, jossa hän kuvailee viidettä henkisen elämän periaatettaan – Fausnight luettelee periaatteita yhteensä kymmenen (vrt. kymmenen käskyä):

*Periaate #5: Tule yhdeksi maailman kanssa.* Opettele arvostamaan elämän yhteyttä ja ykseyden periaatetta. Me haluamme saavuttaa yhteenkuuluvuuden tunteen, henkisen yhteyden kaikkien olentojen ja ympärillämme olevan maailman kanssa. Kun sisäistämme ajatuksen kaikkien olentojen ykseydestä, saavutamme syvemmän tietoisuuden kultaisesta säännöstä: me kohtelemme muita kuten haluaisimme itseämme kohdeltavan, koska me *olemme* toisemme. Omaksumalla ykseysajattelun vaalimme empatian, sympatian ja myötätunnon hyveitämme. [...] Kauden sitten [...] ensimmäinen elävä solu [...] jakaantui kahdeksi soluksi. [...] neljäksi [...] kahdeksaksi [...] miljooniksi [...] triljooniksi [...] mutta ne kaikki olivat silti yksi, aivan kuten ensimmäinenkin solu oli yksi. Se alkuperäinen solu ei ole koskaan kuollut. On olemassa suora ja jatkuva elämän ketju siitä sinuun, ja siitä kaikkiin tämän planeetan olentoihin sienistä ihmiseen. Sinä olit ensimmäinen solu [...] Sinä olet jokainen solu, jokainen elämänhaara maailmassa. Anna itsesi yhdistyä uudelleen kaikkeen elävään, joka sinä olet [...] Olemme yhtä. (Fausnight 2010, 240–241, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että halu yhteenkuuluvuuden tunteeseen kokonaisuutta kohtaan on ihmiselle sisäsyntyistä ja että ykseyden ajatuksen sisäistäminen johtaa empatian, sympatian ja myötätunnon lisääntymiseen ja kultaisen säännön noudattamiseen. Kaikki elävä on konkreettisesti yhtä, koska kaikki on saanut alkunsa yhdestä alkusolusta, jota kaikki ”minuudet” ilmentävät. Arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuus ja universalismi (vastavuoroisuus, myötätunto). Edellisistä lainauksista tulee esiin, että Fausnightin maailmankuvaan kuuluu olennaisesti paitsi elämän mystisyys myös olemassaolon ykseys. Ateistisen henkisyiden sisäisten piirteiden jaottelussa hän edustaakin vankasti ykseysajattelua ja luontoa ylistävää panteismia. Hän on myös varsin yhteiskunnallinen, mikä tulee ilmi esimerkiksi hänen esitellessään omaksumiaan sekulaarin humanismin arvoja ja periaatteita:

Sekulaari humanismi [...] on tiukasti vastakkainen fasismille ja etnosentriselle kiihkoilulle. [...] se on arvomaailma, filosofia koskien sitä, kuinka meidän tulisi elää, ei selvitys universumin mysteereistä. [...] erityisen olennaista on perustaa uskomukset järkeen ja logiikkaan dogmaattisen uskomuksen vastakohtana. [...] Liikkeen keskeiset periaatteet ovat: 1. *Oikeus vapaaseen tutkimukseen.* [...] 2. *Kirkon ja valtion ero.* [...] 3. *Vapauden ideaali.* [...] 4. *Kriittinen ajattelu etiikan perustana.* [...] Voimme elää merkityksellistä ja hyveellistä elämää ilman uskonnollisten käskyjen tarvetta tai papiston ohjeita. 5. *Moraalisen opetuksen edesvastuu.* [...] 6. *Skeptisismi uskontoja kohtaan.* [...] 7. *Järjen periaate.* [...] 8. *Tieteen ja teknologian eteneminen* [...] Tieteen ja teknologian hyödyllisyyttä ihmiskunnalle tulisi arvostaa, mutta myös oivaltaa tarve tasapainottaa sitä kulttuurisilla tutkimusmatkoilla taiteeseen, musiikkiin ja kirjallisuuteen. 9. *Evoluution puolustaminen* [...] 10. *Koulutuksen merkitys:* Koulutus on perustava menetelmä rakentaa humaaneja, vapaita ja demokraattisia yhteiskuntia. [...] pidän itseäni sekulaarihumanistina.

[...] Uskonnollisten selitysten luonnollisesta maailmasta tulisi *aina* väistyä tieteellisten selitysten tieltä. (Fausnight 2010, 140–145, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä esitetään, että sekulaarin humanismin kantavia periaatteita ovat usko kriittiseen järkeen, logiikkaan ja tieteeseen, kirkon ja valtion ero, moraalisuus, vapaus, demokratia ja kriittinen koulutus. Tieteen tulisi aina olla maailman selittämisessä ykkössijalla. Retorinen *kont-rastipari* luodaan tieteen ja uskonnon välille siten, että tiede on kelvollinen selittämään maailmaa, kun taas uskonto kelvoton. Keskeinen arvo ovat itseohjautuvuus (vapaa tutkimus, vapauden ideaali, kriittinen ajattelu). Ateistisen henkisyyden sisäisistä piirteistä korostuvat tiedekeskeisyys ja sekulaari henkisyys. Fausnightin mukaan ihminen ei ole vain geenien lisääntymiskone. Tässä hän tulee Dawkinsin sijaan lähemmäs Harrisin näkemyksiä korostaessaan subjektiivista tietoisuutta ja pitäessään tietoisuutta aivosoluihin redusoitumattomana:

[Tieteelliset] puristit voisivat väittää, että evoluution mukaisesti me elämme vain lisääntyäksemme, ja tämä onkin totta geeniemme tasolla [...] Mutta meidän *tietoisuutemme* on jotain paljon enemmän. [...] fysiikasta] kehittyi kemia, sitten biologia, joista jokainen taso on edellisestä tasosta tehty abstraktio. [...] Mieli on ruumis, fyysisesti siihen sidottu, täysin riippuvainen siitä, mutta silti se on oma asiansa. Se on biologisten toimintojen jatkuvasti meneillään oleva aktiiviteetti, emergentti entiteetti, joka voidaan selittää aivojen fyysiseksi muodostelmaksi, mutta sitä ei voida ymmärtää synapsien ja solujen tasolla. [...] Jos esitän toiveeni maailmanrauhan tai miesten ja naisten tasa-arvon puolesta, idea ei ole olemassa materiaalisena asiana sinällään. [...] Ne ovat informaatiota ja ideoita, jotka ovat olemassa yksinomaan meidän mielisissämme. Me taistelemme ja kuolemme ideoiden puolesta. [...] Ne ovat vain ajatuksia, mutta niillä on todellisia vaikutuksia [...] Kaikki palautuu tähän: joko meidät loi yliluonnollinen olento tai me kehityimme tunteviksi olennoiksi luonnollisessa universumissa. Kummin päin tahansa, ajatus on tyrmistyttävä [...] ja meidän tulisi tuntea kunnioitettavaa ihmetystä ja arvostaa sitä pyhänä, mutta silti tutkia ja tarkastella sitä. (Fausnight 2010, 75–79, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että ihminen on geenien tasolla lisääntymiskone ja tietoisuus on ruumiin ja aivojen tuottama uusi emergentti ominaisuus. Mieli kantaa merkityksiä, joiden puolesta voidaan jopa tappaa. Olemassaolon kokeminen on itsessään pyhä asia. Retorisena keinona käytetään tässä tosiasiapuhetta ”eivät todellisuudessa ole olemassa” (don’t really exist) ja arvona tulee jälleen esiin universalismi (maailmanrauha, tasa-arvo) sekä edellä mainittu ”awe-arvo”, universumin ja sitä kokevan tietoisuuden ihmeellisyys ja siitä haltioituminen. Fausnight muistuttaa myös sitä, ettei tiede itsessään anna paljoakaan eväitä elämän elämiseen. Siksi sekulaaritkin tarvitsisivat jotain uskonnon kaltaista elämänfilosofiaa:

Luonnontiede hankkii meille välineistön ymmärtää tätä ympäröivää materialistista maailmaa. Mutta tiede ei [...] kerro], minkälaisen filosofian mukaan elää elämää, missä taas uskonto on ollut hyvin taitava. Jos hylkäämme uskonnon, on monia sekulaareja filosofioita sen korvaajiksi. [...] löytyy epikurolainen ja stoalainen koulukunta. Epikurolainen filosofia, joka usein nykyaikana virheellisesti tulkitaan hedonismiksi, yksinkertaisesti tarkoitti, että meidän tulisi iloita itsekurillisesti ja toisia kunnioittaen yksinkertaisista elämän nautinnoista, koska ei ole mitään takeita, että tämän elämän lisäksi olisi mitään muuta. [...] Meidän ei tule langeta itsetuhoisaan tai antisosiaaliseen käytökseen, kuten fyysisesti tai mentaalisesti haitallisiin nautintoihin [...] vaan olla kaikessa kohtuullisia. [...] Tarvitsemme filosofisen näkökannan, joka antaa samanlaisen arvokkuuden, jonka saimme aiemmasta pyhästä elämäntarkastuksestamme. Miten voimme tehdä elämästä jälleen pyhän [...]? (Fausnight 2010, 68–70.)

Tässä väitetään, että vaikka luonnontiede onnistuneesti kuvaa materialistista maailmaa, se ei kerro, miten pitäisi elää. Uskonto taas toimii hyvin elämänohjeistajan tehtävässä, ja uskonnonkin tarvitsee vaikkapa epikurolaisuuden kaltaista elämänfilosofiaa, joka antaa maalliselle elämälle arvokkuuden ja pyhyden. Arvoina tulee esiin mielihyvän ohella kohtuullisuus ja toisten kunnioitus (voidaan tulkita yhdenmukaisuusarvoiksi tai universalismiarvoiksi).

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvista ateisteista eniten Jumalasta puhuvat Epstein ja Comte-Sponville. He molemmat kritisoivat Jumalan käsitettä epämääräiseksi. Epsteinille kysymys Jumalan olemassaolosta on merkityksetön, koska Jumalalla voidaan tarkoittaa mitä tahansa. Oikea kysymys olisi ”mitä uskot Jumalasta?”. Tähän kysymykseen Epstein vastaa: ”Jumala on kaikkein tärkein, vaikuttavin kirjallisuuden hahmo, jonka ihmiset ovat koskaan luoneet” (Epstein 2009, 13–14). Epsteinille tärkeämpää on se, mihin arvoihin uskotaan:

Jos uskot Spinozan jumalaan [...] me humanistit olemme liittolaisiasi ja ystäviäsi [...] Meidän ei pidä ujustella ateismia *osana identiteettiämme* – osana, jonka jaamme Spinozan, Deweyn, Dawkinsin, Oprahin ja miljoonien muiden kanssa. Mutta kun *Jumala* tarkoittaa mitä tahansa sen haluamme tarkoittavan, se, ettei usko jumalaan, ei ole kovin tärkeä julistus. Mikä on oikeasti tärkeää, on julistaa, lujaa ja rohkeasti, että meillä on dramaattisesti erilainen näkemys maailmasta ja ihmisten arvoista. Me emme ole pelkästään ateisteja tai agnostikkoja tai uskonnottomia – me olemme humanisteja. (Epstein 2009, 17–19, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että kysymys Jumalan olemassaolosta on merkityksetön, mutta se, millaiseen Jumalaan uskotaan ja millaisia arvoja edustetaan, on tärkeää. Humanisteja arvoja tulee julistaa rohkeasti. Tässä lainauksessa näkyy Epsteinin arvostus humanismin perinnettä kohtaan. Myös tietynlainen *kontrastipari* nousee lainauksessa esiin: omia arvostuksiaan tulee julistaa ja samalla korostaa omien näkemysten eroja verrattuna uskonnollisten näkemyksiin. Humanismi edustaakin Epsteinille paljon enemmän kuin pelkkää ateismia – humanismi on rohkeaa, ihmisyyden puolesta taistelevaa ulostulemistä, joka on hänelle eräänlainen arvo itsessään.

Kuten Epstein, myös Comte-Sponville esittää jumalakeskustelun keskeiseksi ongelmaksi Jumalan määrittämättömyyden: jos ei ole edes mitään alustavaa määritelmää sille, mitä Jumala tarkoittaa, ei koko kysymystä Jumalan olemassaolosta voida muodostaa (Comte-Sponville 2006, 67–68). Kuitenkin toisin kuin Epstein, Comte-Sponville pitää tärkeänä argumentoida filosofisesti jumalan olemassaoloa vastaan. Hän käyttääkin tämän tehtävän käsittelemiseen teoksestaan kymmeniä sivuja (ks. Comte-Sponville 2006, 67–133) ja esittää yhteensä kuusi argumenttia Jumalan olemassaoloa vastaan. Ensimmäinen on filosofisten jumalatodistusten heikkous. Esimerkiksi teleologinen jumalatodistus on Comte-Sponvillestä ontuva. Universumia on vaikea ajatella älykkään suunnittelijan tekemäksi koneistoksi, koska universumin epäjärjestys ja hirveydet heikentävät ajatusta hyvántahtoisesta luojasta (pahan ongelma), ja koska tieteen naturalistiset selitykset universumin luonteesta heikentävät teleologista jumalatodistusta. Comte-Sponvillen mielestä asioiden, jotka synnyttävät monimutkaisia, ajattelevia olentoja, ei tarvitse itsessään olla monimutkaisia: ”Atomit eivät osaa ajatella, ja silti ne ovat kaikkien aivoissamme kuhisevien ajatusten syitä” (Comte-Sponville 2006, 92). Ylipäänsä todistustaakka on aina lopulta Jumalaan uskovalla, koska minkään asian olemattomuutta ei voida koskaan todistaa. (Comte-Sponville 2006, 88–94.)

Comte-Sponvillen toinen argumentti Jumalan olemassaoloa vastaan on todistusaineiston eli havaintojen puute. Hän sanoo: ”Todellakin, minusta idea jääräpäisesti piiloutuvasta Jumalasta on erittäin yllättävä. Jos uskoisin häneen, se ei näyttäisi minusta niinkään tahdikkaalta vaan lapselliselta [...] Olen liian vanha piilosillaolo- tai sokkoleikkeihin. Oikea maailma ja oikea elämä ovat minulle paljon kiinnostavampia.” (Comte-Sponville 2006, 94–95.) Hän jatkaa valistuksesta ja tiedosta tietämättömyyden vastineena:

Se oli valistuksen henki, hengen, joka on yhä elävä tänään ja vieläkin välttämätön, jos haluamme vastustaa epämääräisyyttä sen kaikissa muodoissaan. [...] Jos olemme vakuuttuneita siitä, että kaikkien lasten tulisi käydä koulua, teemme sen nimenomaan siksi, että ajattelemme [...]

tiedollisuudessa olevan aina suuremman vapauden kuin tietämättömyydessä. Ja olemme oikeassa ajatellessamme niin. [...] Siten on käsittämätöntä, että Jumala pitäisi meidät tietämättömänä omasta olemassaolostaan, jotta hän varjेलisi vapauttamme. Ainoastaan tieto, ei tietämättömyys, voi tehdä meidät vapaiksi. (Comte-Sponville 2006, 97–98.)

Edellä esitetään, että Jumalasta ei ole todisteita, mikä heikentää Jumalan olemassaolon todennäköisyyttä, ja että maailma itsessään on paljon rakastettavampi ja kiinnostavampi kuin Jumala. Valistuksen henki ja tieto ovat välttämättömiä ja voivat vapauttaa ihmisen tietämättömyydestä. Comte-Sponville luo tässä retorisen *kontrastiparin* kiinnostava maailma vs. epäkiinnostava Jumala. Retorisena keinona näyttäytyy myös tosiasiapuhe, ”olemme oikeassa”. Keskeisinä arvostuksen kohteina tulevat esiin itseohjautuvuuteen viittaavat empiria, vapaus, tieto ja koulutus. Huomioitavaa on Comte-Sponvillen ja de Bottonin vastakkaisuus koulunkäynnin suhteen: Comte-Sponville nimenomaan arvostaa valistusta ja järkipäisiä, kriittistä tiedollista ulottuvuutta, kun taas de Botton näkee liiallisen järkipäisyyden koulutuksessa haittana.

Comte-Sponvillen kolmas argumentti Jumalan olemassaoloa vastaan on jumalaselitysten käsittämättömyys. Hän sanoo: “[...] uskolla Jumalaan yritetään selittää jotain, mitä emme ymmärrä (universumi, elämä, ihmistietoisuus), jollakin, mitä ymmärrämme vieläkin vähemmän (Jumala). Miten tällainen asenne voi tyydyttää meitä älyllisesti?” (Comte-Sponville 2006, 101.) Toisaalta hän pitää typeränä myös skientismiä, jossa oletetaan, että Jumalan kaltaisia asioita voitaisiin todistaa olemattomiksi (ks. Comte-Sponville 2006, 102).

Neljäs Comte-Sponvillen argumentti on pahan olemassaolo. Hän sanoo: “[...Tämä argumentti] on yhtä aikaa kaikkein vanhin, kulunein ja voimakkain: se on pahan olemassaolo, tai oikeastaan sen laajuus, sen julmuus, sen järkyttävyyys. [...] se on esitetty niin monesti Epikuroksesta ja Lucretiuksesta lähtien, että siihen melkein epäroikään palata. Mutta siihen täytyy palata, koska paha ja uskonnot jatkavat olemassaoloaan.” (Comte-Sponville 2006, 109–111.) Comte-Sponville jatkaa esittämällä lukuisia kärsimyksen syitä – kuten sairauksia tai luonnonkatastrofeja – jotka eivät mitenkään voi johtua ihmisestä, ihmiskunnasta tai perisynnistä, koska niitä on tapahtunut jo ennen ihmisen ilmaantumista. Siksi ”olisi pelkästään naurettavaa tai hävytöntä selittää oikeuden puute ja lasten kärsimys perisynnillä” (Comte-Sponville 2006, 115). Hän vertaa sitten buddhalaisuutta ja monoteistisiä uskontoja:

Tästä näkökulmasta Buddhan ensimmäinen ”jalo totuus”, [...] ”kaikki elämä on kärsimystä” [...] on] paljon lähempänä meidän kokemustamme kuin kolmen monoteismin opetukset! Tuska on mittaamatonta. Murhe on mittaamatonta. [...] luonto riittää selittämään ne, kun taas hypoteesi Jumalasta tekee kauhusta käsittämättömän. [...] On paljon parempi tunnistaa paha sellaisena kuin se on [...] ja] kohdata ja taistella sitä vastaan minkä kykenemme. Tämä ei ole enää uskontoa vaan kuolevaisuutta, ei enää uskoa, vaan toimintaa. (Comte-Sponville 2006, 115–118.)

Edellä väitetään, että pahan ongelma on vahvin argumentti Jumalan olemassaoloa vastaan. Kärsimyksen selittäminen perisynnillä on naurettavaa, ja buddhalaisuuden ja ateismin suhde kärsimykseen on realistisempi, koska luonto riittää selittämään niin kärsimyksen kuin ilotkin. Tässä retorinen *kontrastipari* tehdään monoteististen uskontojen sekä buddhalaisuuden ja ateismin välille. Ensimmäisten opit todellisuuden luonteesta eivät sovi ihmisten havaintoihin maailmasta, kun taas jälkimmäisten sopivat. Jälkimmäisten myös implikoidaan muuttuvan helpommin pahuutta vastaan käyväksi toiminnaksi kuin ensimmäisten.

Comte-Sponvillen viides argumentti on ihmisen keskinkertaisuus:

[...] minulla ei ole riittävän jaloa käsitystä ihmisyydestä yleisesti tai erityisesti itsestäni uskoakseni, että Jumala voisi olla tämän lajin tai tämän yksilön takana. [Kaikkialla] on liikaa keskin-

kertaisuutta, liikaa pikkumaisuutta [...] Miten heikko lopputulos kaikkivoivalta! [...] Idea, jonka mukaan ihminen polveutui apinasta, vaikuttaa [...] paljon *totuudellisemmalla elämälle*. Darwin on todellakin armollinen mestari. (Comte-Sponville 2006, 119, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että ihminen on liian keskinkertainen ja pikkumainen ollakseen täydellisen olennon luoma, ja on todennäköisempää, että ihminen on polveutunut naturalistisesti apinasta. Retorisena keinona luodaan *kontrastipari* epäuskottava luominen vs. uskottava evoluutio. Comte-Sponville jatkaa ihmisessä olevan kuitenkin myös hyviä puolia:

Tarkoittaako tämä [keskinkertaisuus] sitä, että ihmisvihaajat ovat oikeassa? Ei todellakaan! Ihminen ei ole pohjimmiltaan paha. Hän saattaa olla perustaltaan keskinkertainen, mutta se ei ole hänen syynsä. [...] Tämän pitäisi tehdä meidät lempeiksi häntä kohtaan [...] materialismi on vastalääke ihmisvihalle: *koska* ihminen on eläin, häntä ei ole syytä vihata tai halveksia. Jos me olisimme Jumalan kopioita, olisimme joko naurettavia tai hirvittäviä. Luonnon luomina eläiminä me emme ole ilman laadullisuutta ja ansiota. [...] Kuka olisi 100 000 vuotta sitten uskonut, että nämä isot apinat kävelisivät joku päivä kuussa, tuottaisivat Michelangelon, Mozartin, Shakespearen ja Einsteinin sekä keksisivät ihmisoikeudet ja jopa eläintenoikeudet? Teemme parhaamme esimerkiksi suojellaksemme uhanalaisia lajeja kuten valaita ja norsuja – ja hyvä niin. [...] Ympäristönsuojelu on asianmukaista [...] ja jopa eläintenoikeudet voivat olla olemassa vain ihmisolentoille. Tämä kertoo paljon lajistamme. [...] *homo sapiens* on selvästi eläimistä erikoislaatuinen. Ihmisolentoilla on hämmästyttävän monimutkaiset ja joustavat aivot, jotka ovat kykeneviä rakastamaan, kapinoimaan ja luomaan, ne ovat keksineet tieteen ja taiteen, moraalin ja oikeuden, uskonnon ja uskonottomuuden, filosofian ja huumorin, kokkauksen ja erotiikan...Ei hassummin eläimeltä! (Comte-Sponville 2006, 119–121, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että keskinkertaisuudestaan huolimatta ihminen ei ole paha, vaan hämmästyttävän kykenevä olento. Ihmisen naturalistinen alkuperä antaa ihmiselle tietynlaisen arvon, mutta täydellisen Jumalan luomana ihminen olisi olentona naurettava tai hirvittävä. Retorisesti lainauksessa jatketaan (toisto) *kontrastiparia* luominen vs. evoluutio, jossa edellinen arvotetaan moraalisesti jälkimmäistä huonommaksi. Esiin tulee humanismille (ja myös monoteistisille uskonnoille) tyypillinen ihmisen nostaminen erityiseksi lajiksi muiden eläinlajien yläpuolelle. Arvostuksia ovat muun muassa tekninen kehitys kuten kuussa käynti (liittyvä suoriutumiseen) sekä taide, ihmisoikeudet, eläintenoikeudet ja luonnonsuojelu (liittyvät universalismiin). Lisäksi viitteitä on myös ”awe-arvosta”: ihmiselämää ylistetään ja sen monimuotoisesta kyvykkyydestä haltioidutaan. Tässä mielessä lainauksessa voidaan nähdä myös kaikuja Auguste Comten ihmisyyden uskonnosta, jossa palvottiin ihmiskunnan neroja.

Comte-Sponvillen kuudes argumentti Jumalan olemassaoloa vastaan on se, että Jumala on liian yhteensopiva ihmisen toiveiden kanssa. Tässä hän mukailee Freudia ja sanoo:

Olla ateisti ei välttämättä tarkoita, että olisi Jumalaa vastaan. Miksi olisin jotakin vastaan, jota ei ole olemassa? Henkilökohtaisesti voisin mennä vieläkin pidemmälle ja myöntää, että ehdottomasti *toivoisin*, että Jumala olisi olemassa. [...] Jumala on absoluuttinen unelma, unelma absoluutista – rajattomasta rakkaudesta, oikeudesta ja totuudesta. [...] Tämä juuri tekee uskonnosta niin epäilyttävää: kuten sanonta kuuluu, se on liian hyvää ollakseen totta! Se oli myös Freudin argumentti [...] (Comte-Sponville 2006, 123–126, kurssiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että koska Jumala täyttää kaikki ihmisen kaipuut, Jumalan olemassaoloa on syytä epäillä ja olettaa se ihmisen toiveajatteluksi. Tässä Comte-Sponville jatkaa historiallisesti pitkää käsitysperinnettä jumalasta ihmisen projektiona. Kiinnostavaa on se, että Comte-Sponville edes toivoo Jumalan olevan olemassa – mitä ateistilta ei välttämättä odoteta.<sup>157</sup>

<sup>157</sup> Esimerkiksi ateistifilosofi Thomas Nagel sanoo: ”Ei ole vain niin, että en usko Jumalaan ja luonnollisesti toivon, että olen uskossani oikeassa. On niin, että toivon, että Jumalaa ei ole. En halua Jumalan olevan olemassa; en halua maailmankaikkeuden olevan sellainen.” (Lainaus Lehtonen 2014, 23.)

### 9.3. Yhteenveto

Aiemman tutkimuksen mukaan elämäkatsomuksen muodostaminen liittyy oleellisesti henkisyteen ja uskontoon, koska se antaa koherentteja vastauksia ihmistä vaivaaviin perimmäisiin eksistentiaalsiin kysymyksiin ja todellisuuden rakenteeseen (ks. esim. Paloutzian & Park 2013, 10–14). Yhteenvetona ateistisen henkisyyselämän elämäkatsomuksen ulottuvuudesta voidaan todeta, että aineistojeni ateisteja yhdisti naturalistinen maailmankuva. Tieteen ja järjen merkitystä yleisesti ottaen korostettiin uskonnon ja tunteiden sijaan. Tämä vastaa aiempien ateisteista tehtyjen tutkimusten tuloksia, joiden mukaan järjen, logiikan ja tieteen merkitys on ateisteille keskeinen (ks. esim. Caldwell-Harris et al. 2011; Caldwell-Harris 2012; Galen 2015, 54–61; Galen et al. 2015, 411–414; Pennycook et al. 2014; 2016). Samoin arvot olivat enimmäkseen liberaalin muutosavoimuuden kannalla. Poikkeuksen edelliseen muodosti kuitenkin de Bottonin aineisto, jossa tunteet, monoteistinen uskonto ja säilyttämisarvot korostuivat järjen sijaan. Tämä ero tukee oletustani uskontokriittisempien ja uskontomyönteisempien ateistien asenne- ja arvoeroista, jossa aiempia tutkimustuloksia seuraten arvelin uskontokriittisten olevan enemmän muutosavoimuusarvojen ja uskontomyönteisten enemmän säilyttämisarvojen kannalla (ks. luku 7.3; Pennycook et al. 2014; 2016; Deppe et al. 2015).

Dawkins ja Harris muodostivat aineistojeni uskontokriittisimmän osuuden: heidän suhtautumisensa perinteiseen uskonnolliseen maailmankuvaan ja dogmeihin oli eksplisiittisen kriittinen ja siinä oli piirteitä paitsi yhteiskunnallisesta ateismista (pyrkimys teistisen uskonnon merkityksen vähentämiseen) myös ajoittain taistelevasta ateismista (uskonto leimataan esteeksi ihmiskunnan kehitykselle). Dawkinsilla uskontokriittisyyttä paljastava retorinen *kontrastipari* rakentui (miltei) kaikin tavoin haitallisen uskonnon sekä kaikin tavoin hyödyllisen järjen ja tieteen välille. Arvoista tulivat esiin itseohjautuvuus, universalismi ja hyväntahtoisuus. Harris taas loi retorisen *kontrastiparin* läpeensä haitallisen perinteisen uskonnon ja rationaalisen henkisyyselämän välille. Keskeisiä arvoja olivat universalismi ja itseohjautuvuus.

Uskontomyönteistä ateismia edusti de Botton, joka suhtautui (monoteistisiin) uskontoihin hyödyllisinä, puhui niistä positiivisesti ja pyrki osoittamaan niistä piirteitä, joista myös ateistit voisivat hyötyä. Hänkin käytti usein retorista *kontrastiparia*, mutta – päinvastoin kuin uusateistit – rakensi sen käytännöllisesti toimivan uskonnon sekä käytännöllisesti toimimattoman sekularismin ja ateismin välille. Keskeisiä arvoja olivat tällöin perinne ja yhdenmukaisuus (uskonnon käytänteiden kunnioitus) sekä universalismi (suvaitsevaisuus).

Epstein, Comte-Sponville ja Fausnight puolestaan asennoituivat uskontoon kaksijakoisesti – heillä esiintyi piirteitä sekä uskontomyönteisestä että uskontokriittisestä ateismista. Epstein esitti usein retorisena *kontrastiparina* konservatiiviset uskonnolliset vs. humanistien liittolaisiksi katsottavat liberaalit uskonnolliset. Keskeisiä arvostuksen kohteita olivat tiede ja evoluutioteoria. Comte-Sponville käytti monia erilaisia *kontrastipareja*, jossa negatiivisena osapuolena olivat esimerkiksi fundamentalismi, dogmatismi ja kristillinen teologia ja positiivisena osapuolena tiede ja järki. Arvoista nousivat esiin erityisesti universalismi ja itseohjautuvuus, mutta jossain määrin myös perinne (kristinuskon perinteen kunnioitus). Fausnight rakensi usein *kontrastiparin* suvaitsevaisen ja hedelmällisen uskonnollisuuden sekä suvaitsemattoman ja rikkovan fundamentalismin välille. Varsinkin universalismi ja itseohjautuvuus sekä hyväntahtoisuus olivat kannatettuja arvoja. Kokonaisuudessaan uskontoon kaksijakoisesti asennoituvat ateistit näyttävätyivät maailmankuvaltaan yhtä naturalistisina ja tiedemyönteisinä kuin uskontokriittiset ateistit. He kuitenkin erottuivat uskontokriittisistä ateisteista siinä, että he esittivät ajoittain myös uskontomyönteisiä näkemyksiä.

## 10 MORAALINEN ULOTTUVUUS

Edellä käsitelty ateistisen henkisyden elämäkatsomuksen ulottuvuus ei välttämättä itsessään vielä ole kovin ”henkistä”. Pikemminkin elämäkatsomus, jossa tuodaan eksplisiittisesti esiin ateismi tai laajemminkin naturalistinen maailmankuva, on lähtökohta ateistiselle henkisyydelle – juuri se tekee henkisyudesta *ateistista*. Sen sijaan muut määrittämäni henkisyden ulottuvuudet tuovat syvyyttä nimenomaan *henkisyteen*. Moraalisella ulottuvuudella tarkoitan ateistisen henkisyden käytännöllisempää puolta, joka suuntautuu toisiin ihmisiin ja eläviin olentoihin sekä ympäristöön. Siihen voivat kuulua esimerkiksi vastavuoroisuuden periaatteen (kultaisen säännön) mukainen toiminta, altruismi, elämän kunnioitus, avuliaisuus ja anteliaisuus. Moraalinen ulottuvuus ei silti ole irrallinen elämäkatsomuksesta (tai muista henkisyden ulottuvuuksista), esimerkiksi monille aineistoni ateisteille on tärkeää osoittaa moraalin alkuperä naturalistiseksi.

### 10.1. Uskontokriittinen ateismi – empatia ja ihmisen luontainen hyvyys

Dawkins esittää *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) -sarjan ensimmäisessä osassa moraalille evolutiivisia syitä. Kuvassa näytetään, kun Dawkins ulkoiluttaa koiraansa Tychoa ja sanoo:

Jos haluat tietää, mikä tekee ihmisistä hyviä, katso heitä lemmikin seurassa [...] Koiran maailma on hyvin erilainen ja me antropomorfisoimme sen, asetumme koiran asemaan [...] ja luulemme tietävämmemiltä tuntuu olla koira, vaikkemme tiedäkään. Huijaamme itseämme, mutta se on osa koiran rakastamista. [...] Empatisoin, teen mielikuivutushypyn katsoakseni maailmaa koiran näkövinkkelistä. Ihmiset ovat erinomaisia samaistumaan toisiin ihmisiin ja toisiin lajeihin, ja tällä on syvälekäyvä moraalinen merkitys. Kun näemme koiran tai toisen ihmisen kärsivän, mekin kärsimme. Kärsimme toisen puolesta – se on hyvin voimakas tunne. Jos näen Tychon kärsivän, jos se sairas tai tuskissaan, olen aivan tolaltani. Aivan kuin se olisi oma lapseni [...] Empatia on moraalin kannalta tärkeä asia, koska moraalin ehkä olennaisin periaate, kultainen sääntö, koskee asettumista toisen asemaan [...] Emme tarvitse Jumalaa kertomaan tätä sääntöä. Tiede osoittaa, että ihmiset ovat sisäänrakennettuja kokemaan empatiaa. Tutkijat voivat skannata mitkä aivojen osat aktivoituvat myötäelelystä tuskasta tai ilosta. Tutkijat voivat seurata kuinka hormonit kuten oksitosiini – joka synnyttää myötätuntoa ja hoivaamista – vaikuttaa aivojen tunnejärjestelmiin. Aivotutkimus auttaa meitä näkemään, miksi varastaminen tuntuu meistä huonolta idealta tai miksi vihaamme nähdä jonkun potkivan koira. Voimme jäljittää kemialliset välittäjäaineet, jotka palkitsevat ystävällisyydestä ja nähdä mitä aivoissamme tapahtuu, kun ajattelemme toisten puolesta. Hyvyys on meille luontaista, ystävällisyys on meidän fysiologiassamme. (Dawkins 2012a.)

Tässä väitetään, että moraalin perustana on ihmisen sisäänrakennettu kyky empatian kautta eläytyä toisiin ihmisiin ja olentoihin, koska tämä voidaan nähdä aivokuvista. Kultainen sääntö on olennainen empatiaan liittyvä moraalisaäntö, mutta Jumalaa ja uskontoa ei tarvita moraalisiin, koska ihminen on evoluutiossa kehittyneen aivorakenteensa kautta luonnostaan moraalinen ja hyvä. Retorisista keinoista Dawkins käyttää tosiasiapuhetta ”tiede osoittaa” (science shows) esitellessään toisen asemaan samaistumista (vrt. mielen teoria) sekä asiantuntijalla vahvistusta (”tutkijat”, ”aivotutkimus”) puhuessaan hyvyyden luontaisuudesta. Lainauksessa tulee esiin useita universalismiin ja hyväntahtoisuuteen liittyviä arvoja, kuten empatia, moraalisuus, kultainen sääntö, myötätunto, hoivaaminen ja ystävällisyys. Huomiota herättävää on moraalin yksilölähtöisyys ja geeniperäisyys – lainauksessa luodaan kuva, jonka mukaan jokainen ihminen saa moraalinsa tai ainakin siihen liittyvät rakenteet suoraan ihmi-

sen lajityypillisestä biologiasta, eikä esimerkiksi kulttuurisesti, ulkoapäin ohjatusti. Samanlaista kuvaa moraalista Dawkins rakentaa koko jakson ajan.

Sen sijaan Harris ei teoksessaan *Waking Up* (2014) keskity paljoakaan moraalisiin, mahdollisesti siksi, että hän on julkaissut vastikään moraalista käsittelevän kirjan *The Moral Landscape* (2010). Käsitys ihmisen luontaisesta moraalista paljastuu kuitenkin samankaltaiseksi kuin Dawkinsilla Harrisin puhuessa mielen teoriasta, peilisoluisista ja empatiasta:

Yksi mielen tärkeimmistä ominaisuuksista on ymmärrys siitä, että toisillakin ihmisillä on mieli. [...] Kyky tunnistaa ja tulkita toisten ihmisten mielensisäistä toimintaa on välttämätön normaalille kognitiiviselle ja sosiaaliselle kehitykselle [...] tutkimuksissa on havaittu apinan aivoissa olevan edustus toisten tarkoituksellisesta toiminnasta samalla tavalla kuin jos se itse suorittaisi kyseisen toiminnan. Vastaavanlaisia tuloksia on saatu ihmisillä suoritetuilla aivokuvantamistutkimuksilla. [...] peilisolut tarjoavat fysiologisen perustan jäljittelyn ja sosiaalisten sidosten kehittymiselle elämän varhaisvaiheissa ja sen jälkeen toisten ihmisten mielen ymmärtämiselle. [...] Nykyään on hyvin tiedossa, että autismia sairastavat eivät yleensä kykene ymmärtämään toisten ihmisten mielensisäistä elämää. Myötätuntomeditaatiota koskevassa pitkittäistutkimuksessa, jossa tutkittavien kokemaa empatiaa lisäntyi merkittävästi kahdeksan viikon aikana, puolestaan havaittiin lisääntynyttä aktiivisuutta yhdellä sellaisella aivojen alueella, jolla uskotaan olevan peilisoluja. (Harris 2015 [2014], 134–139.)

Tässä esitetään, että kyky tunnistaa ja tulkita toisten mieltä on välttämätön ihmisen normaalille kehitykselle, ja kyky perustuu aivoissa toisten toimintaa jäljitteleviin peilisoluihin.<sup>158</sup> Empatiakykyä voidaan parantaa harjoittamalla myötätuntomeditaatiota. Retorisia keinoja ovat asiantuntijan lausunnolla vahvistaminen (”tutkimuksissa on havaittu”, ”tuloksia on saatu”, ”jotkut tutkimukset”, ”pitkittäistutkimuksessa havaittiin”) ja tosiasiapuhe (”on hyvin tiedossa”). Arvostuksen kohteita ovat hyväntahtoisuuteen ja universalismiin viittaavat empatia ja myötätunto. Kuten Dawkinsilla, myös Harrisilla moraalit näyttävät varsinkin biologispeiräisenä ja yksilöstä luontaisesti nousevana ilmiönä.

Silti tietyt ulkoiset tekijät – kuten lahkoyhteisö – voivat murtaa tämän ihmisen luontaisen moraalin. Tällainen itseohjautuvuutta korostava käsitys moraalista tulee esiin seuraavassa:

Henkisiä opettajia, joilla on jonkinlaisia kykyjä, joko todellisia tai kuviteltuja, kutsutaan usein ”guruiksi” [...] Länsimaissa sana *guru* tuo mieleen gurua ympäröivän palvojien ”lahkon” – tilanne, jonka tiedetään tuottaneen kauhistuttavia sosiaalisia poikkeuksia. [...] hengelliset yhteisöt koostuvat usein tukea kaipaavista ja herkkäuskoisista yhteiskuntapudokkaista, joilla on karmeaattinen johtaja, joka joko kärsii psykoosista tai on psykopaatti. [...] Gurut jakaantuvat koko moraalisen viisauden asteikolle. [...] oppilaan halua edistyä ja voittaa opettajansa hyväksyntä saatetaan usein käyttää hyväksi emotionaalisesti, taloudellisesti tai seksuaalisesti. [...] Gurun] eettiset erheet voivat olla huomattavia ja tarjota erittäin hyviä esimerkkejä tekopyhydestä ja petoksesta. [...] Oppilaan moraaliset intuiitit ja itsesäilytysvaisto voidaan aina asettaa uuteen valoon, jolloin ne näyttävät kertovan pelosta ja takertumisesta. Näin ollen on mahdollista tulkita gurun jopa erittäin poikkeuksellisen julman tai nöyryyttävän kohtelun olevan oppilaan omaksi parhaaksi: [...] *Eikö pienten palvelusten suorittaminen Jumalalle sovi sinulle?* [...] ei ole niin häiriintynyttä tai sadistista [...] kulttijohtajaa, että ei löytyisi oppilaita, jotka väittävät kiven kovaan hänen olevan Messias. (Harris 2015 [2014], 182–185, kurssiivi alkuperäinen.)

Kiteytetysti tässä väitetään, että gurut saattavat olla tekopyhiä psykopaatteja tai sadisteja, jotka käyttävät herkkäuskoisia oppilaitaan julmasti hyväkseen ja murtavat heidän luontaisen moraalitajunsa – ja silti jotkut oppilaat pitävät heitä messiaina. Retorinen *kontrastipari* muodostuu akselille ylhäältäpäin ohjattu huono uskonnon tai messiaan moraalit vs. ihmisen

---

<sup>158</sup> Harris silti muistuttaa, että ”[...] peilisolujen merkitystä ei ole vielä löydy lukkoon. Ei tulisi unohtaa, että vaikka apinoiden aivoissa on peilisoluja, niillä ei ole kieltä eikä mielen teoriaa. Ne osoittavat myös hyvin vähän empatiaa.” (Harris 2015 [2014], 275.)



luontainen ja parempi moraalit. Keskeisenä arvona korostuu näin ihmisen moraalinen itseohjautuvuus: on parempi kuunnella omaa moraalitajuaan kuin antaa jonkun opettajan määrittää miten toimia.

Kuitenkin Jeesus ja muut uskontojen perustajahahmot näyttävät edustavan Harrisille esimerkillistä, viisasta ihmistä. Tämä tulee esiin hänen sanoessaan ”Jeesus, Buddha, Laotse ja muut historian pyhät ja viisaat henkilöt” (Harris 2015 [2014], 14). Ylipäänsä Harris näyttää pitävän monia valtavirtauskonnosta poikkeavia individualistisia mystikkoja heidän uskontokunnastaan riippumatta esimerkillisinä henkilöinä. Hän esimerkiksi sanoo:

”[...] kristitty mystikko Mestari Eckhart (n. 1260–1327) kuulosti usein hyvin buddhalaiselta [...] ja myös mieheltä, jota väijäämättä syytettäisiin harhaoppisuudesta, ja niin lopulta kävikin. [...] On samalla tavalla harhaanjohtavaa pitää suufimystikko al-Hallajia (858–922) tyyppillisenä islamin edustajana. Hän oli kyllä muslimi, mutta hän kärsi uskonveljiensä käsissä hirvittävimman kuoleman, mitä kuvitella saattaa [...] Sekä Echart että al-Hallaj pukivat sanoiksi kokemuksen minän katoamisesta, joka on periaatteessa mahdollinen kaikille ihmisille. Heidän näkemyksensä eivät kuitenkaan olleet yhtäpitäviä heidän uskonsa kanssa.” (Harris 2015 [2014], 33–34.)

Harris yhdistääkin syvimmän eettisyyden juuri minuuden katoamisen kokemukseen:

”[...] mietiskelyä harjoittavat ovat kautta historian huomanneet sen seikan, että [...] meditaatio] saa totunnaisen minän illuusion haihtumaan. [...] minän katoamisen ja eettisen elämän välillä on yhteys. Kaikilla hyvillä tunteilla ei ole eettistä valenssia, ja epäilemättä myös sairaaloinen hurmiotila on mahdollinen. En esimerkiksi epäile lainkaan sitä, etteivätkö monet itsemurhapommittajat tuntisi oloaan poikkeuksellisen hyväksi juuri ennen kuin he räjäyttivät itsensä ihmisjoukon keskellä. On kuitenkin olemassa [...] psyykkisen mielihyvän muotoja, jotka ovat itsessään eettisiä [...] joidenkin tietoisuuden tilojen yhteydessä ei ole liioiteltua puhua ”rajattomasta rakkaudesta”. (Harris 2015 [2014], 24.)

Edellä väitetään, että pysyvää itseä ei ole olemassa, ja meditaatio on keskeinen keino ymmärtää tämä tosiasia. Kun itsekeskeinen minäkäsitys ylitetään, eettisyys on eräänlainen automaatio, joka kumpuaa rajattomasta rakkaudesta, joka psyykkisen mielihyvän muoto. Harris luo tässä *kontrastiparin* sairaaloinen epäeettinen hurmiotila – josta islamkriitikko tunnettu Harris ottaa esimerkikseen itsemurhapommittajan – vs. minän katoamisesta syntyvä eettinen tietoisuuden tila. Keskeisinä arvoina näyttäytyvät universalismi (hyvinvoinnin leviäminen, rajaton rakkaus) sekä mielihyvä. Toisin kuin mystiikaksi luettava buddhalaisuus, Harrisille vihollinen näyttää olevan moraalissakin mielessä järjestäytyneet (monoteistinen) uskonto, jonka ytimessä hän näkee järjettömyyden ja julmuuden:

Synnit järkeä ja myötätuntoa vastaan eivät edusta uskontoa kokonaisuudessaan, mutta ne ovat sen ytimessä. Mitä tulee muuhun uskuntoon liittyvään – hyväntekeväisyyteen, yhteisöllisyyteen, rituaaleihin ja mietiskelevään elämään – niiden tukeminen ei edellytä minkäänlaista uskoa. Vaatimus, jonka mukaan usko on välttämätöntä, on yksi uskontokuntien [...] kaikkein vahingollisimmista valheista. (Harris 2015 [2014], 240–241.)

Tässä väitetään, että uskonnon ytimessä ovat synnit järkeä ja myötätuntoa vastaan. Vaikka uskonnot sisältävät myös hyviä puolia, nämä eivät edellytä uskoa, vaikka uskontokunnat näin valehtelevat. Lainauksessa ei rakenneta varsinaisesti *kontrastiparia*, vaan ainoastaan yksipuolisesti moititaan uskontoa tosiasiapuheen tyyllillä, ikään kuin esitetyt väitteet uskontokuntien synneistä ja valheista olisivat väijäämättömiä faktoja. Arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuuteen tai universalismiin viittaava hyväntekeväisyys ja myötätunto sekä itseohjautuvuuteen viittaava järki. Kiinnostavaa on se, että Harriskin käyttää tässä uskonnollista sanastoa ja termiä ”synnit” (sins) tuodessaan esiin uskuntoon mielestään liittyvää ongelmallisuutta.

Samoin Dawkins käyttää synti-käsitettä puhuessaan uskonnosta valheiden ja tekopyhyiden työssijana. Hän tutustuu sarjansa ensimmäisessä jaksossa lähinnä musliminaisille tarjotettuun pariisilaiseen palveluun, jossa plastiikkakirurgit paikkailevat neitsyytensä menettäneiden naisten immenkalvoja. (Dawkins 2012a.) Dawkins sanoo:

Muutaman sadan metrin päässä Champs-Elysées'n tyylikkäästä kaupoista plastiikkakirurgi Mark Abecassis pystyy kätkemään menneisyyden syntejä. [...] hän tekee seksiä harrastaneista naisista jälleen neitsyitä. [...] Ja kysyntä vain kasvaa. Suurin osa potilaista on algerianmuslimeja. Monille tämä ei valitettavasti ole yllinen vaihtoehto, vaan ikävä välttämättömyys. (Dawkins 2012a.)

Tämän jälkeen haastatellaan nimettömänä ja kasvottomana pysyttelevää naista, joka kertoo joutuvansa vaaraan miessukulaistensa ja koko muslimiyhteisönsä toimesta, jos totuus seksin harrastamisesta paljastuu. Tähän viitaten Dawkins sanoo:

Uskonnollisen uskon pitäisi puhdistaa, mutta tämä nainen on joutunut kahden synnin loukkuun: julkisen häpeän ja yksityisen petoksen. [...] Ei ole vain niin, että vanha ajatus synnistä on menettänyt merkityksensä, vaan se on myös ristiriidassa todellisuuden kanssa luoden syyllisyyttä ja yhteisön, joka on täynnä valhetta. (Dawkins 2012a.)

Edellä väitetään, että monien uskonnollisen yhteisön naisjäsenten on turvallisuutensa vuoksi valehdeltava seksuaalikäyttäytymisestään. Uskonnollinen usko ja yhteisö eivät tuota puhtautta, vaan turhaa syyllisyyttä ja valhetta. Lainauksissa Dawkins implisiittisesti luo *kontrastiparin* länsimainen vapaus ja vauraus (Champs-Elysées'n tyylikkäävät kaupat) vs. taantumuksellinen uskontoperinne. On huomattava, että vaikka Dawkinskin käyttää tässä sanaa synti (sin), hän puhuu asioista synteinä nimenomaan uskonnon harjoittajan näkökulmasta.

Näkemyksensä tueksi Dawkins haastattelee psykologi Darren Rayta. Ray on tutkinut uskonnollisten ja uskonnottomien seksuaalikäyttäytymistä ja havainnut, että molemmat ryhmät kuluttavat pornoa – uskonnolliset jopa hieman uskonnottomia enemmän. Tähän viitaten Ray sanoo, että biologia pysyy, olivatpa ihmiset uskonnollisia tai uskonnottomia. Sen sijaan ero ryhmien välillä ilmenee syyllisyyden asteessa: uskonnolliset kokevat uskonnollisen yhteisön seksuaalikielteen ilmapiirin johdosta paljon enemmän syyllisyyttä esimerkiksi masturbaatiosta eivätkä tunnusta harrastavansa sitä. (Dawkins 2012a.) Dawkins tekee tästä yhteenvedon: ”Eli erikoisinta on se, että uskonto ei ainoastaan epäonnistu estämään ihmisiä tekevästä syntiä, vaan se myös pakottaa heidät elämään valheessa” (Dawkins 2012a.)

Edellä väitetään, että uskonnollisten ja uskonnottomien seksuaalikäyttäytymisessä ei ihmisbiologian vuoksi juuri ole eroa, ja tämä ilmenee esimerkiksi yhtäläisessä pornon kulutuksessa. Uskonnolliset kuitenkin kokevat enemmän syyllisyyttä seksuaalikäyttäytymiseensä liittyen eikä uskonto estä syntisiä tekoja, vaan pakottaa elämään valheessa. Retorisesti Dawkins käyttää samanmielisen asiantuntijan lausunnolla vahvistamista. Lisäksi hän käyttää tosiasiapuhetta esittäessään, että uskonto ikään kuin väistämättä pakottaisi elämään valheessa. Retorinen *kontrastipari* muodostetaan tässäkin, koska seksuaalisuudesta puhutaan jatkuvasti uskonnottomat vs. uskonnolliset -vastinparin kautta: uskonnottomat esitetään avoimina ja seksuaalimyönteisinä – jotka selvästi ovat Dawkinsille mieleisiä arvoja –, kun taas uskonnolliset esitetään sulkeutuneina ja seksuaalikielteinä.

Tämän jälkeen Dawkins sanoo: ”Jotkut ajattelevat, että jos hylkäämme Jumalan ja kaikki uskonnolliset arvot, kaikki, mikä jää jäljelle, on anarkia. Mutta haluan osoittaa, että on järjestyttä ilman uskontoakin. Katsotaanpa moraalien juuria darwinilaisin silmin.” (Dawkins 2012a.) Sitten Dawkins haastattelee inshoreaktioita tutkivaa psykologia David Pizarroa. Pizarron mukaan seksiin liittyvät asiat herättävät helposti inhoa ja hän näyttää Dawkinsille kuvia

esimerkiksi vanhojen miesten välisestä homoseksistä, johon Dawkins reagoi yökötyksellä. Dawkins sanoo asiasta näin:

Yökötysreaktio on [...] kehittynyt auttamaan meitä selviytymään ja kavahtamaan mahdollisia tautipesäkkeitä. Mutta kiinnostavaa on se, että inho on valjastettu [uskonnollisten toimesta] vahvistamaan arviointikykyä ja moraalista paheksuntaa [...] Merkittävä ero on se, että en [uskonnottomana] yritä omien inhojeni perusteella määrätä, mitä toiset saavat tehdä. Suon kaikille oman yksityisyytensä, siinä on ratkaiseva ero [...] Tässä on asian ydin: meillä on vaistoja, jotka aikanaan suojelivat esivanhempiamme, ja sen vuoksi saatamme yhä kokea joitakin asioita vastenmielisiksi. Mutta meille on kehittynyt myös järki, joka hillitsee tapaamme projisoida inhoamme muihin ihmisiin. Uskonnonjälkeisessä maailmassa voimme järkipäisesti tarkastella niin sanottua syntistä käyttäytymistä. Voimme punnita haittoja ja etuja ja hillitä vaistojamme. Tällä tavoin kaltaisemme kehittyneet yhteiskunnat voivat mennä eteenpäin ja liikutella oikeaksi ja vääräksi katsottua rajaa. (Dawkins 2012a.)

Tässä väitetään, että ihmiset kokevat inhoa, koska se on ollut evolutiivinen selviytymismekanismi, mutta uskonnolliset käyttävät tätä moraalisen paheksunnan ja toisten määräämisen välineenä. Sen sijaan järkevät ihmiset (uskonnottomat) suovat kaikille oman yksityisyytensä, ja järki ehkäisee inhon projisointia muihin. Näin yhteiskunnat sekä moraalikäsitteet kehittyvät eteenpäin. Dawkinsille järki siis edustaa tekijää, jonka avulla ihminen voi valita tekojaan eikä olla vain (ehkä aggressiivisten) impulssiensa armoilla. Retorisesti Dawkins käyttää samaan aikaan sekä ajallista rinnastusta että *kontrastiparia* puhuessaan nykyisestä paremmasta ja kehittyneestä ”uskonnonjälkeisestä maailmasta”, jossa järki ja vapaamielisemmät (uskonnottomat) ovat voitolla menneitä aikaa edustaviin uskonnollisiin nähden, jotka haluavat rajoittaa ihmisten (seksuaalista) vapautta. Hän käyttää jatkuvasti myös asiantuntijan lausunnolla vahvistamista haastatellessaan itsensä kanssa samanmielisiä asiantuntijoita. Keskeisenä arvona on itseohjautuvuus – ihmisen yksityisyys ja vapaus tehdä yksityisesti toisten mielestä inhottaviakin asioita.

Dawkins käsittelee sarjassaan myös ihmisen julmuuden teemaa ja kysyy: ”Jos ihmisellä on tämä luontainen kapasiteetti hyvään, miksi hän harhautuu, miksi silti teemme pahoja asioita? Ehkä tieteellä on vastaus siihenkin. Tässä palataan takaisin primitiivisiin moraalitunteisiin, jotka auttoivat meitä selviämään.” (Dawkins 2012a.) Tämän jälkeen Dawkins haastattelee aiheesta neurotieteilijä Kathleen Tayloria, joka kertoo, että ihminen on luonnostaan empaattinen, hyväsydäminen ja hoivaava, mutta hänessä on myös inhoa, julmuutta ja pelkoa. Kaikki nämä tunteet ovat kehittyneet suojelemaan yksilöä ja hänen lähisukulaisiaan. Taylor on tutkinut toiseuttamista eli ihmisten jakamista ”meihin hyviin” ja ”toisiin pahoihin”. Toiseuttamisessa tapahtuu empatian tukahduttaminen, jonka vuoksi esimerkiksi kansanmurhat tulevat mahdollisiksi. (Dawkins 2012a.) Sitten kuvassa näytetään muun muassa hunutettuja musliminaisia ja homoseksuaaleja Dawkinsin tehdessä yhteenvedon:

Jos me aiomme rakentaa uskonnotonta moraalialia, yksi asia, jota meidän on sinnikkäästi vältettävä, on toisen ihmisryhmän demonisointi tai eriarvoinen kohtelu. Kaiken muun lisäksi se johtaa empatian romahtamiseen. Meidän on laajennettava niiden piiriä, joita kohtaan tunnemme empatiaa, poistettava toisiamme jakavat raja-aidat ja uskonnon, luokan, rodun ja ideologian synnyttämä nurkkakuntaisuus. Tieteellinen ymmärryksemme empatiasta ja muistomme siitä, kuinka olemme tehneet virheitä menneisyydessä, voi auttaa. Ja hyvä uutinen on se, että olemme jo sillä tiellä. Kaksisataa vuotta sitten oli normaalia ja hyväksyttävää pitää orjia. Nyt sitä pidettäisiin barbaarisena. Sama rasismien kanssa. [...] Kykymme empatiaan yhdessä rationaalisemman ja suvaitsevaisemman yhteiskunnan kanssa on tekemässä – näin uskon – meistä moraalisempia kuin koskaan aiemmin. Sitä mukaa kun uskonto vähenee, meistä tulee aina vain siviisityneempiä. (Dawkins 2012a.)

Edellä väitetään, että uskonnottomassa moraalissa ihmisen nurkkakuntalaisuus tulee murtaa ja empatian piiriä tulee laajentaa. Tätä perustellaan sillä, että empatia yhdistettynä järkeen ja suvaitsevaisuuteen tekee ihmisistä moraalisempia. Ihmiskunta on jo tällä tiellä, koska barbaarisuus ja rasismi ovat vähentyneet ja ylipäänsä sivistys on vain kasvanut uskonnon merkityksen vähentyessä. Tässä puheenvuorossa Dawkins käyttää retorisena keinona yhtä aikaa *kontrastiparia* ja ajallista rinnastusta yhdistämällä uskonnon ja siihen liittyvän moraalin vanhanaikaisuuteen ja barbariaan. Sen sijaan järki ja tiede yhdistetään moderniin, moraalisuuteen ja sivistykseen. Arvojen ja asenteiden kannalta tämä puheenvuoro on olennainen, koska siinä tulevat esiin Dawkinsin tavoitteet: uskonnon väheneminen sekä itseohjautuvuuteen liittyvien rationaalisuuden ja tieteen lisääntyminen sekä universalismiin liittyvien empatian ja suvaitsevaisuuden voimistaminen. On huomioitava, että vaikka Dawkins puhuukin voimakkaasti ihmisryhmien demonisoinnin välttämistä, hän itse sarjansa aikana leimaa ainakin implisiittisesti uskonnolliset ihmiset uskonnottomia ihmisiä takapajuisemmiksi, sulkeutuneemmiksi ja sivistymättömiksi.

## 10.2. Uskontomyönteinen ateismi – uskonto luo moraalisen ilmapiirin

Toisin kuin ihmisen luontaista hyvyttä sekä itseohjautuvuutta moraalikysymyksissä suosivat uusateistit, de Botton katsoo teoksessaan *Religion for Atheists* (2012), että yhteisön tai valtion tulee ohjata moraalialueen vapauden arvostuksen mennessä länsimaaisessa libertarismien ilmapiirissä jo liiankin pitkälle. Hän sanoo:

Yksi länsimaisen poliittisen ajattelun nykyisistä kulmakivistä on oikeus elää mielensä mukaan. Muiden ei pidä motkottaa tai moraalisesti tuohtua valinnoistamme [...] Vapaus on poliittisista hyveistämme ylin. Valtiota ei pidetä velvollisena levittämään omaa käsitystään siitä, miten meidän tulisi toisiaamme kohdella. [...] Tällä tavoin hahmoteltu valtio ei saa pyrkiä näpelöimään kansalaistensa sisäistä hyvinvointia tai ulkonaisia tapoja. [...] Uskonnot ovat sitä vastoin aina pyrkinet ohjaillemaan meitä. Ne suorastaan pursuavat varsin kattavia ehdotuksia siitä, miten yhteisöjen jäsenten tulisi kohdella toisiaan. (De Botton 2013 [2012], 74–75.)

De Botton jatkaa kuvaillen sitä, miksi tämä libertaristinen malli epäonnistuu:

Kompastuskivemme on pikemminkin siinä, että emme osaa käyttää tätä vapautta, jonka viimeiset kolme vuosisataa ovat meille [...] taanneet. Saamme tehdä mitä mielimme ja voimme pahoin, koska meillä ei ole viisautta, jolla ohjaisimme vapauden käyttöä. [...] Tosi vapaus ei ole sitä, että jäämme oman onnemme nojaan; vapautemme pitää sovittaa siihen, että myös meitä rajoitetaan ja opastetaan. Nyky maailmassa ei ole kunnollista moraalisen tunteen sfääriä. [...] sielumme kärsivät, sillä meillä ei ole ketään tuuppimassa meitä parantamaan tapojamme [...] Tämän uskonnot ovat ymmärtäneet. Ne tietävät, että meidän on helpompi pysyä hyvinä ihmisinä, jos teoillamme on yleisö. (De Botton 2013 [2012], 82–84.)

Edellä de Botton esittää, että nykyisissä (maallistuneissa) valtioissa ongelmana on liika vapaus, jota ei osata käyttää viisauden puuttuessa. Valtion tulisi olla uskontojen tavoin ohjaavammassa roolissa ihmisten moraalialueen ja tapoja koskien, koska muuten ihmiset kärsivät. Retorinen *kontrastipari* luodaan nykyisten vapautta viljelevien länsimaisten valtioiden sekä perinteisten ihmisiä opastavien ja rajoittavien uskontojen välille. Ensimmäisen lähestymistavan implikoidaan vievän moraalisesti tuuliajolle ja kärsimykseen kun taas jälkimmäisen moraaliseen, hyvään elämään. Arvomaailmassa kuvastuvat konservatiiviset yhdenmukaisuusarvot (tottelevaisuus, itsekuri) sekä perinne (perinnäistapojen kunnioitus ja arvostus): yksilöä

pitää rajoittaa, jotta syntyisi ”moraalisen tunteen sfääri”. De Botton käyttää jälleen ongelmita kristillistä sanastoa (”sielumme kärsivät”). Samoin hän pitää perisyntien oppia hyvänä:

[...] loppujen lopuksi olemme kaikki melko lapsellisia, kehittymättömiä, keskeneräisiä, houkuttusten ja syntien viettäviä. [...] uskonnot ovat vastanneet julistuksella, että me kaikki [...] olemme suo[ra]stiaan kammottavalla tavalla puutteellisia olentoja. [...] Perisynti on opinkappale, joka kannustaa meitä ottamaan pieniä askeleita kohti korkeampaa moraalialia, sillä se saa meidät ymmärtämään, että omat inhottavalta tuntuvat piirteemme ovat ihmislajin väistämättömiä ominaisuuksia. Siispä myönnettyämme ne avoimesti voimme tuoda ne päivänvaloon ja yrittää oikaista niitä. [...] Valistusajattelijat luulivat tekevänsä meille palveluksen julistaessaan ihmislajin syntyjään hyväksi. Jos meitä herkeämättä muistutetaan perimmäisestä kelvollisuudestamme, nousevat kelvollisuuden standardit niin korkeiksi, että me emme niihin yllä. Tämä herättää meissä halvaannuttavaa katumuksen tunnetta. Siksi [...] on parempi tunnistaa, että olemme kaikki syntisiä, sillä tältä pohjalta voimme ottaa ensimmäiset vaatimattomat askelemme kohti hyveellisyyttä. (De Botton 2013 [2012], 88–90.)

Edellä väitetään, että ihminen on moraalisesti puutteellinen olento, ja perisynti on hyödyllinen opinkappale, koska se tunnustaa tämän avoimesti, jolloin puutteiden kanssa voi alkaa työskentelemään. Sen sijaan valistusajattelijoiden opetus ihmisen luontaisesta hyvyydestä on haitallinen lisätessään mahdottomiin standardeihin turhaan pyrkimisestä juontavaa katumusta. Retorinen *kontrastipari* luodaan hyödyllisen kristinuskon opinkappaleen ja haitallisen valistuksen opinkappaleen välille. Keskeisenä arvona tulee esiin nöyryys, jossa ihminen alistuu osaansa syntisenä eikä usko itsestään liikoja. Huomionarvoista on de Bottonin ja uusateistien vastakohtaisuus moraalikäsitteiksi koskien: uusateistit esittävät moraalin synnynäisenä, biologisperäisenä ja yksilölähtöisesti ohjautuvana; de Botton taas esittää ihmislajin lähtökohtaisesti moraalisesti vajavaisena ja syntisenä, ja ainoastaan ulkoapäin tulevan ohjauksen avulla ihminen voi edes alkaa ottamaan moraalin ensiaskeleita.

De Botton sanoo uskontojen pystyvän luomaan moraalisen ilmapiirin:

Ei ole olemassa mitään absoluuttista sääntöjen joukkoa, josta löytäisimme vastauksen jokaiseen rauhallista yhteiseloa ja hyvinvointiamme koskevaan kysymykseen. Emme saavuta täydellistä yksimielisyyttä hyvän elämän luonteesta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että meidän olisi lakattava etsimästä hyvän elämän määritelmää ja yrittämästä parantaa elämänlaatuamme. [...] on hyvä miettiä, miten hitaasti ja kankeasti nykyaikaiset valtiot puuttuvat kansalaistensa elämään. Se tarttuu toimeen vasta kun on jo liian myöhäistä, kun olemme jo tarttuneet aseeseen [...] Sitä ei kiinnosta tutkia niitä pieniä rikkeitä, joista suuret rikokset versovat. Sitä vastoin juutalaiskristillinen etiikka käsitti paljon enemmän kuin ihmiskunnan suuret ja ilmeiset viat. Se kiinnitti huomiot koko joukkoon pieniä julmuudentekoja ja kaltoin kohteluita, jotka tarvelevät jokapäiväisen elämän ja ruokivat katastrofaalisiin mittoihin yltäviä rikoksia. Se tiesi, että töykeys ja tunteellinen nöyryytys voivat nakertaa yhteiskunnan toimivuutta aivan yhtä paljon kuin varkaus ja murha. [...] Kristinuskon onnistui luoda moraalinen tunneilmasto, jossa ihmiset saattoivat paljastaa puutteensa toisille ja myöntää, että heidän käytöksessään voisi olla vielä parantamisen varaa. (De Botton 2013 [2012], 90–93.)

Edellä väitetään, että vaikka mitään absoluuttista reseptiä hyvään elämään ei ole, elämänlaatua voi yrittää parantaa. Nykyisen valtion tapa puuttua asioihin on kuitenkin toimimaton, koska se ei ehkäise ongelmia – asioihin on puuttuttava aiemmin luomalla pikkurikkeisiinkin tarttuvaa ”moraalista tunneilmastoa”, kuten uskonnot tekevät. Tässäkin (toisto) rakennetaan retorinen *kontrastipari* moderni (maallistunut) ja moraalisisessa mielessä toimimaton valtio vs. uskonto, joka luo moraalisen ilmapiirin. Samoin arvoina tulevat jälleen esiin kristinuskon perinne ja yhdenmukaisuus, puuttuminen ihmisten pieniinkin rikkeisiin sujuvan yhteisöelämän onnistumiseksi, sekä hyväntahtoisuus ja universalismi (yhteisöllinen rauha ja hyvinvointi). On huomioitava, että lainauksessa hyvä elämä (good life) näyttää tarkoittavan de Bottonille nimenomaan rauhallista yhteiseloa ja siitä kumpuavaa hyvinvointia, mihin tarvitaan

tarkkaa ulkopuolista moraalisääntelyä. Sääntökeskeisyydestään huolimatta lainaus implikoi de Bottonin edustavan suhteellista moraalikäsitystä; ei ole olemassa mitään absoluuttista oikeaa tai väärää.

De Botton jatkaa kuvaillen sitä, kuinka kristinusko levitti käsityksensä moraalista kansan keskuuteen, kun taas nykyisissä maallistuneissa yhteiskunnissa julkiset tilat täyttyvät mainoksilla:

Paheita ja hyveitä kuvattiin kaikkialla – Raamattujen selkämyksissä, rukouskirjoissa, kirkkojen ja muiden rakennusten seinillä – ja varsin didaktisin tavoitein: niiden piti olla kompassi, jonka mukaan uskovaiset voisivat ottaa elämällensä kunniallisen suunnan. Kristinusko halusi tällä tavoin luoda moraalisen tunneilmaston, kun taas nykypäivän libertaristiset ajattelijat puolustavat julkisten tilojen neutraalia luonnetta. Talojen seinillä ja kirjojen sivuilla ei saa olla muistutuksia laupeuden merkityksestä. Olisivathan tällaiset viestit mitä räikeimpiä rikkomuksia meidän niin kovasti hellimäämme ”vapautta” vastaan. Olemme kuitenkin jo voineet havaita, ettei tällainen vapautteen takertuminen välttämättä tee tarpeeksi oikeutta syvimmille toiveillemme – olemmehan luontaisesti varsin oikukkaita ja alttiita tekemään väärin. Lisäksi voimme oitis myöntää, ettei julkisissa tiloissa ole rahtuakaan neutraaliutta jäljellä. Riittää, että vilkkaamme mitä tahansa valtakatua. Voimme huomata heti, että ne ovat täysin mainosten peitossa. [...] Ateisteilla on tapana säälitellä uskonnollisten yhteiskuntien kansalaisia – nämähän joutuvat kestäämään suuria määriä propagandaa. Näin tehdessään he [ateistit] ovat varsin kuuroja maallisten yhteiskuntien rukouskutsuille. Yhteiskunta, joka todella ansaitsee tulla kutsutuksi libertaristiseksi, yrittäisi saada julkisessa tilassa tapahtuvan viestinnän jonkinlaiseen tasapainoon – vähemmän pelkästään kaupallisia tiedotteita, enemmän kokonaisvaltaiseen hyvinvointiin tähtääviä viestejä. (De Botton 2013 [2012], 94–97.)

Edellä väitetään, että moraalisia suuntaviivoja tulisi näkyä julkisessa tilassa kuten uskontojenkin valta-aikana. Sen sijaan julkiset tilat täyttyvät nyt lähinnä turhanpäiväisillä mainoksilla. Jälleen (toisto) luodaan retorisesti yhtä aikaa ajallinen rinnastus sekä *kontrastipari*, jossa vastakkain asettuvat moraaliton ja pinnallinen libertaristinen nyky-yhteiskunta sekä moraalinen ja syvälinen vanhan ajan kristinusko. Myös kielikuvilla kategorisointia käytetään puhuttaessa mainoksista maallisina ”rukouskutsuina” (calls to prayer). Ylipäänsä de Botton suuntaa yhteiskunnallisen kritiikkinsä kauttaaltaan koko länsimaista individualismia sekä sekulaaria kapitalistista kulutuskulttuuria ja sen arvoja kohtaan. Lisäksi hän kritisoi nykyajan huonoja roolimalleja ja ihailee paternalistista holhousyhteiskuntaa:

Esimerkillisiä ihmisiä on siis vähän. Tämä selittää, miksi katolilaisille on tarjolla kaksi ja puoli tuhatta esikuvaa [...] Kukin pyhimys on omalla tavallaan jonkin sellaisen piirteen esimerkki, jota haluaisimme itsessämme kehittää. [...] Hyvin toimivassa maallisessa yhteiskunnassa roolimalleihin suhtauduttaisiin yhtä huolellisesti. Sillä olisi meille muutakin tarjottavaa kuin elokuvatähtiä ja laulajia. Meiltä saattaa puuttua uskonnollinen usko, mutta [...] edelleen tarvitsemme ”suojelupyhimyksiä” osoittamaan sellaisten hyveiden suunnan kuten urheus, ystävyys, uskollisuus, kärsivällisyys, luottamus ja skeptisyys. [...] Vapaudesta on muodostunut libertarismille pakkomielteille. Siksi se ei kykene näkemään, että lapsuutemme aikainen tarve rajoituksille ja opastuksille yhä elää meissä. Se ei ymmärrä, miten paljon voimmekaan oppia paternalistisista toimintatavoista. [...] Jopa suurimmat ateistit voivat hyötyä esikuvista. (De Botton 2013 [2012], 99–100, 104–105.)

Edellä väitetään, että maallinenkin yhteiskunta tarvitsee katolilaisten pyhimysten kaltaisia moraalisia roolimalleja, koska ne osoittavat ihmisille suuntaa hyveisiin ja myös aikuiset tarvitsevat opastusta ja rajoituksia. Siksi paternalistisen holhousyhteiskunnan tavoissa on libertaristisessa yhteiskunnassa paljon opittavaa. Retorisena *kontrastiparina* käytetään liikaa vapautta painottavaa libertarismia vs. paternalistista ja ihmistä holhoavaa uskontoa (katolilaisuus), joista jälkimmäinen opastaa ja sopivasti rajoittaa ihmisen vapautta. Arvoina tulevat esiin virikkeisyys (urheus), hyväntahtoisuus (ystävyyden, uskollisuus ja luottamus) sekä itseoh-

jautuvuuteen viittaava skeptisyys, mutta kokonaisuutena eniten nousee silti esiin perinteiden ja yhdenmukaisuuden arvostus (paternalismi, rajoitukset). Huomioitavaa on eksplisiittinen moraalisen itseohjautuvuuden (vapauden) vastaisuus, ”edelleen tarvitsemme ’suojelupyhiä’”. Samalla de Botton silti luettelee myös skeptisyyden hyveiden joukossa.

Lisäksi de Botton kannattaa yleisinä arvoina hellyyttä ja myötätuntoa. Hän kuitenkin väittää, että ne löytyvät uskonnosta, mutta eivät ateismista, joka luo tunnevilleän ilmapiirin:

Yleisesti ottaen Marian kultti osoittaa, miten kaikesta aikuisuudestamme huolimatta [...] lapsuudenaikaiset tarpeet yhä elävät sisällämme. [...] voimme kaivata sitä, että joku pitelee ja rauhoittelee meitä, kuten joku myötätuntoinen aikuinen, todennäköisesti äiti, meitä piteli vuosikymmeniä aikaisemmin; tämä aikuinen antoi meille tunteen fyysisestä turvasta, hän silitti hiuksiamme, katsoi meitä hyväntahtoisesti ja hellästi [...] aikuisten kesken tällaisista kaipuun tunteista ei juuri puhuta. Uskonnot ovat osanneet herättää ne henkiin ja antaneet niille oikeutuksen. [...] Ateismi sitä vastoin vaikuttaa siltä, että se suhtautuu tarpeisiimme kylmästi ja kärsimättömästi. Marian kultin ytimessä on lohdun ja lohdutuksen kaipuu. Tämä kaipuu [...] vaivoin sopii siihen järkipäiseen tapaan käsitellä olemassaoloamme, joka ateisteille on suorastaan ylpeyden aihe. [...] Murskaavinta ja tappeluhaluisinta puoltaan ateismi on esitelty silloin, kun se on väittänyt uskontojen olevan sokeita omille motiiveilleen. [...] moittijat eivät itse usein halua myöntää lapsuudenaikaisten tarpeiden merkitystä. Hyökätessään kiihkeästi niitä uskovaisia vastaan, jotka heikkouksiensa takia turvautuvat yliluonnolliseen, ateistit saattavat unohtaa miten oleellinen osa inhimillistä elämää särkyvyytemme todella on. He saattavat moittia lapselliseksi monia sellaisia tarpeita, jotka ovat yleisinhimillisiä ja siten ansaitsevat kunnioituksemme. [...] Kristinuskon näkökulmasta kyky myöntää avun tarve on merkki moraalista ja hengellisestä terveydestä. Vain ylpeät ja turhantärkeät yrittävät kieltää heikkoutensa. (De Botton 2013 [2012], 181–184.)

De Botton jatkaa, että vaikka todellisuudessa ei ole mitään myötätuntoista kaikkivaltiasta vanhempaa, ihminen tarvitsee silti tunnetta sellaisesta, ja sitä voidaan tuottaa esimerkiksi taiteen avulla:

Ei tietenkään ole olemassa mitään myötätuntoista äitiä tai välittävää isää, joka pitäisi huolen siitä, että maailmassa on meillä kaikki hyvin. Tämä ei ole kuitenkaan mikään syy kieltää, miten vahvasti tällaista hahmoa elämäämme toivoisimme. Uskonnot opettavat, että joutuessamme keskelle kriisiä meidän on oltava itsellemme lempeitä; keskellä epätoivoa, pelkoa ja hämmennystä me huudamme *jotakin* apuun [...] Katolilaisuus on esimerkki siitä, millaista tehtävää taide ja arkkitehtuuri voivat tällaisina aikoina toteuttaa [...] voimme tuntea, että jokin sisällämme elävä alkukantainen tarve saa tyydytyksen ja [...] tasapaino on jälleen saavutettu. Maalliset taiteilijamme voisivat olla meille avuksi, jos he joskus keskittyisivät teoksissaan vanhemmuuden teemaan. Samoin arkkitehdit voisivat luoda tiloja, olivat ne sitten museoita tai, kunnianhimoisemmin, uusia hellyyden temppeleitä, joiden hämyiseen tunnelmaan voisimme mennä katselemaan näitä uusia taideteoksia. Marian kultilla on otsaa mennä sanomaan ateisteille, että heistä jopa kaikkein kovasydämisin on sisimmässään haavoittuvainen ja vähemmän rationaalinen kuin luuleekaan. (De Botton 2013 [2012], 186–188, kurssiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että ateisteillakin on lapsuudesta tuttuja avuttomuuden, lempeyden ja turvan kaipuun tunteita, joihin uskonnot osaavat vastata, mutta ateistit eivät, vaan he järkeistävät ne. Eräs keino tuoda tunteiden lämpöä ateistien maallistuneeseen, tunnevilleään ilmapiiriin olisi luoda ”hellyyden temppeleitä”, joissa olevissa taideteoksissa käsiteltäisiin vanhemmuutta. Retorinen *kontrastipari* on tunteelliset ja inhimilliset uskovat vs. kovasydämiset rationaaliset ateistit, jotka hyökkäävät uskontoa ja sen inhimillisesti arvokkaita merkityksiä vastaan. Arvoina esiin tulevat kunnioitus, lempeys ja hellyys (hyväntahtoisuus- ja universalismiarvoja). Huomioitavaa on liian rationaalisuuden eksplisiittinen vastustaminen, joka on vastakohtaista uusateismille.

### 10.3. Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi – moraalien autonomisuus ja suhteellisuus

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvasta aineistostani Epstein keskittyy eniten moraalisiin. Hän katsoo, että ihminen on luontaisesti hyvä ja yhteistyökykyinen olento. Näiden ominaisuuksien takana on evoluutio – selviytyäkseen ihmisestä on kehittynyt yhteistyön mestari. (Epstein 2009, 21.) Etiikka nousee ihmisen tarpeista ja intresseistä. Kysymykseen ”mitä ihmisolento tarvitsee kukoistaakseen?” Epstein vastaa: ”Olemme sitoutuneet kohtelevaan jokaista siten, että hänellä on sisäinen arvo ja arvokkuus” (Epstein 2009, 33). Kun ihminen tietää, miltä tuntuu esimerkiksi tulla solvatuksi tai lyödyksi, hän samalla tietää jotain oikeasta ja väärästä, koska tällaiset tunteet ovat universaaleja. Samoin radikaali itsekkyys vie onnettomaan elämään. Siten Epsteinin mukaan ”etiikka ei oikeastaan ole kovin monimutkaista” (Epstein 2009, 34). Epsteinille merkityksellinen elämä on sama asia kuin moraalinen elämä:

Totisesti, elämän tarkoitus on oikeasti merkityksellinen asia pohdittavaksi ainoastaan, jos lähemme oletuksesta, että merkityksellinen elämä on hyvää ja eettistä elämää. Humanismi on sen tunnustamista, että merkityksellinen elämä on määritelmällisesti moraalista elämää, ja moraalinen elämä on määritelmällisesti merkityksellistä elämää. Mutta tulemme myös huomaamaan, että moraalisuudessa ei ole kyse syntisistä ja pyhimyksistä, taivaasta ja helvetistä, kadotuksesta ja rangaistuksesta. Kyse on tarpeettoman kärsimyksen (on myös tarpeellista kärsimystä) lievittämisestä ja ihmisen kukoistuksen tai arvokkuuden edistämisestä. (Epstein 2009, 63.)

Lisäksi Epstein katsoo, että ”Humanistille rehellisyys on keskeinen hyve. Tämä on totta siinä mielessä, että rehellisesti ilmaisemme totuuden toisille, [...] ja] että olemme itsellemme rehellisiä sen suhteen, millainen maailma todella on [...]” (Epstein 2009, 124.) Hän jatkaa:

Me pidämme tieteilijöitä idolien kumojina, kun he auttavat meitä pääsemään eroon entisajan tiedon ja oletusten sorrosta. Psykoterapeutit ovat idoleiden kumojia, kun he auttavat meitä pääsemään eroon järjettömistä itseämme koskevista peloistamme, oletuksista, ettemme ole hyviä tai että meidän pitäisi olla kaikessa parhaita. Ja kuka tahansa meistä voi olla idoleiden kumojia, kun kieltäytyy alistumasta typerälle kaupallisuuden epäjumalanpalvelukselle ja sen sanomalle, jonka mukaan vauraus ja kerskakulutus lisääisivät aina onnellisuutta [...] murskaamme myös sen idean, jonka mukaan yksikin Jumala on välttämätön hyvään elämään tai merkityksen löytämiseen ympärillämme olevasta maailmasta. (Epstein 2009, 125.)

Edellä väitetään, että merkityksellinen elämä on hyvää ja eettistä elämää. Humanismissa keskeinen hyve on rehellisyys. Moraali ei liity uskonnossa esitettyihin käsitteisiin, vaan siinä on kyse tarpeettoman kärsimyksen lievittämisestä ja ihmisen kukoistuksen ja arvokkuuden lisäämisestä. Tieteilijät ja uuden tiedon edustajat murtavat vanhat idolit ja virheelliset oletukset, jotka eivät auta hyvän elämän löytämisessä. Retorinen *kontrastipari* ja samalla ajallinen rinnastus luodaan siten, että vanhoja haitallisia uskomuksia vastaan asettuu eteenpäin vievä kriittisyys. Keskeisenä arvona näyttäytyy muutosavoin perinnevastaisuus: entisajan idolit sekä sortavat käytänteet ja ideat tulee kumota. Huomioitavaa on näkemyksen vastakohtaisuus de Bottoniin nähden, jonka mukaan nykyihminen nimenomaan tarvitsisi tällaisia entisajan kaltaisia näkemyksiä ja idoleita. Toisaalta Epsteininkin kritisoi de Bottonin tavoin kaupallisuudesta nousevaa ”epäjumalanpalvelusta” (idolatry), mutta samalla korostaa, että hyvään elämään (in order to live well) ei tarvita jumalia ensinkään.

Epsteinin tavoin myös Fausnight selittää moraalien evoluutiossa kehittyneenä ilmiönä:

On kaksi vallitsevaa moraalien koskevaa ideaa, jotka perimme juutalais-kristillisestä maailmasta, ja jotka ovat keskenään ristiriitaisia. [...] Ensimmäinen olettaa, että meillä ei ole sisäisiä moraalien arvoja, ja toinen, että [meissä olevat] moraaliset arvot [...] ovat todiste Jumalasta. Minä



hylkään nämä molemmat väitteet. [...] Katson perisyntin olevan väärä oletus. [...] mitä jos kehittäisimme moraalista luonteenlujuutta seurataksemme sitä, minkä tiedämme oikeaksi? Toinen idea, jonka mukaan oikean tietäminen ja tekeminen edellyttää jumalalallista inspiraatiota, on vastakkainen sen yksinkertaisen logiikan kanssa, että yhteistoiminta ja toisten hyvinvoinnista huolehtiminen vain on loogisesti järkevää. Se ei ole magiikkaa. Se on evolutiivinen selviytymisstrategia. Jos voisit valita, eläisitkö mieluummin villien, itsekkäiden omaneduntavoittelijoiden kilpailevassa maailmassa vai yhteistoiminnan ja turvallisuuden yhteiskunnassa? Vastaus on ilmeinen, ajatusmalli, josta me kaikki olemme samaa mieltä. Rauhaan ja turvallisuuteen pyrkivä yhteiskunta on väistämätön tulos älykkyydestä. [...] Me kaikki synnymme mukanamme vaihteleva määrä ahneutta ja yhteistyöhalukkuutta, koska molemmat ovat selviytymisstrategioita erilaisissa tilanteissa. Itsekkään eläimen rippeet meissä ovat ”perisyntiä”, jonka kanssa synnymme, ja orastava yhteisöllinen eläin valistuneen älyn kanssa on lähde meidän ”hyveen universaalille vaistolle”. (Fausnight 2010, 191–192.)

Tässä esitetään, että Jumalaa moraalin perustana puolustavat keskeiset väitteet ovat keskenään ristiriidassa: väite moraalisuuden universaalisuudesta kumoo väitteen ihmisen perisyntisyydestä. Moraali juontaa evoluutiosta ja siksi ihmiset ovat kaikkialla arvostuksiltaan samankaltaisia sekä haluavat rauhaa ja turvallisuutta. Retorinen *kontrastipari* rakentuu akselille virheellinen uskonto vs. oikeassa oleva tiede ja järki. Fausnight käyttää myös konsensuskella vahvistamista (”me kaikki olemme samaa mieltä”). Keskeisinä arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuuteen liittyvä yhteisön yhteistoiminnallinen harmonia ja rauha, suoriutuminen (älykkyys) sekä turvallisuus yhteisöllisessä mielessä (turvallisuus ja yhteisön jatkuvuus). On huomattava, että Fausnight on näkemyksissään uusateistien ja de Bottonin kantojen väli-maastossa: hän puhuu ihmisessä olevista biologisista, alkeellisemmista eläimellisistä ominaisuuksista metaforisesti ”perisyntinä”, mutta toisaalta myös ihmisestä yhteisöllisenä eläimenä, jonka lajityypilliset puolet on ohjelmoitu taltuttamaan näitä alkeellisempia eläimellisiä puolia. Ihmisyys siis sisältää lajityypillisesti sekä ahneuden että yhteistyöhalukkuuden.

Fausnight silti pitää moraalialia enemmän yksilölähtöisenä, biologisperäisenä ilmiönä. Tämä tulee ilmi hänen puhuessaan Dawkinsin tavoin kultaisesta säännöstä:

Mikä Jeesuksen opetuksissa oli uniikkia? Kultainen sääntö kyllä löytyi, [...] Mutta se ei oikeasti ollut uusi paljastus [...] Idea on löydettävissä likimain kaikista perustetuista uskonnoista ja se on käytössä intiaaneilla. [...] lappalaisilla ja Afrikan bushmannelle. Vastavuoroisuuden hyödyt ovat niin perustavat, että me havaitsemme sitä jopa delfiinien, apinoiden, kissojen, koirien ja muiden sosiaalisten eläinten käytöksessä. Yliluonnollisen olennon taikua ei tarvita selittämään hyväntahtoisuuden vastavuoroisuuden henkeä. [...] ryhmä, joka yrittää selviytyä evoluution brutaalissa maailmassa selvästi löytää selviytymisstrategian yhteistoiminnasta ja rauhanomaisesta yhteiselosta. Me olemme geneettisesti ohjelmoituja yhteistoimintaan. Lisää tähän asteittain älykkyttä ja itsekontrollia, niin tulokset ovat aika loogisia. (Fausnight 2010, 99–100.)

Edellä väitetään, että kultainen sääntö on universaali, koska se on yhteisöllinen evolutiivinen selviytymisstrategia. Yliluonnollista olentoa ei tarvita selittämään vastavuoroisuutta, koska ihminen on geneettisesti ohjelmoitu yhteistoimintaan. Retorista *kontrastiparia* käytetään merkityksessä vastavuoroisuuden selittävä evoluutio vs. vastavuoroisuuden selittämisessä tarpeeton yliluonnollinen olento. Keskeisenä arvona tulee esiin hyväntahtoisuus (vastavuoroisuus, yhteistoiminta, ryhmänsisäinen auttaminen). Järkiperäisen, reflektiivisen ajattelun (”älykkyys ja itsekontrolli”) implikoidaan olevan olennaista moraalille yhteistoiminnalle.

Myös Epstein katsoo, että kultainen sääntö löytyy kaikista suurista uskonnoista. Epsteinin mukaan kultainen sääntö on tärkeä, mutta hän suosii mieluummin kultaisen säännön kielteisistä muotoa,<sup>159</sup> koska se on hänestä realistisempi. Epstein sanoo, että ilman kultaista sää-

<sup>159</sup> Kielteisessä muodossa kehoitetaan yksilöä olemaan tekemättä toisille sellaista, mitä hän ei haluaisi itselle tehtävän. Kultainen sääntö löytyy tässä muodossa muun muassa kungfutselaisuudesta.

töä "[...] helvetti pääsee irti. Silloin ei ole yhteisöä. Silloin on kaaos." (Epstein 2009, 114.) Kuitenkin hän painottaa Dawkinsin ja Fausnightin tavoin sitä, että "[...] *kultainen sääntö ei edellytä Jumalaa*" (Epstein 2009, 115, kursivi alkuperäinen). Epstein myös moittii uskonnollisia ihmisiä siitä, että nämä uskovat joidenkin korulauseiden pesevän pois heidän syntinsä ja Jumalan antavan heille anteeksi: "Onko joku todella tarpeeksi naiivi uskoakseen, että pelkästään sellainen itsensä sukiminen aiheuttaisi anteeksiannon teoista, joista ihmiset ajatellaan tuomittavan helvettiin ikiajoiksi" (Epstein 2009, 115). Epstein kehottaakin ihmisiä kaikkialla järjestämään seminaareja, seremonioita ja kansallispäiviä nimenomaan kultaisen säännön, rakkauden ja myötätunnon ympärille sen sijaan, että pyytäisivät rukoillen asioita Jumalalta. (Epstein 2009, 112–116.) Humanistit, sekularistit ja uskonnottomat eivät Epsteinin mielestä olela – toisin kuin uskonnolliset ihmiset –, että lainsäädännöllisiin ja moraalisiin kysymyksiin olisi yksinkertaisia vastauksia. Hän sanoo: "Me hylkäämme idean, jonka mukaan mitkään oletettavasti jumalalliset käskyt olisivat absoluuttisia auktoriteetteja elämässämme, koska ne ovat ihmisten säätämiä. Ja me uskomme, että lakien ja eettisten periaatteiden täytyy nousta ihmisen järjestä ja myötätunnosta." (Epstein 2009, 118.) Epstein silti myöntää, että jos uskonnollinen laki auttaa hyvän elämän ja yhteiskunnan järjestämisessä, "voimme ehkä adoptoida sen" (Epstein 2009, 118). Kuitenkaan ei pidä olla uskollisia vanhoille laeille, jotka ovat nykyaikaan sopimattomia. (Epstein 2009, 117–118.)

Edellä Epstein väittää, että kultainen sääntö on keskeinen moraalisisäntö paitsi psykologiselta myös yhteisön jatkuvuuden kannalta, eikä se edellytä Jumalaa. Uskontojen moraalit on yliluonnollista ja lakikeskeistä ja monesti nykyaikaan sopimatonta, kun taas humanistinen moraalit nousee ihmisjärjestä ja myötätunnosta ja seuraa aikaansa. Retorinen *kontrastipari* luodaan näin uskontojen lakikeskeisen ja jähmeän moraalit sekä humanistisen ihmiskeskeisen ja joustavan moraalit välille. Epsteinin ajattelussa ilmenevät muun muassa itseohjautuvuuden (ihmisjärki määrittää etiikan) ja universalismin (myötätunto) arvot.

Myös Comte-Sponville puoltaa käsitystä ihmisen autonomisesta moraalista, joka ei ole riippuvainen Jumalasta tai jumalausekosta. Hän sanoo:

Kun olet menettänyt uskosi, se ei tarkoita, että päättäisit yhtäkkiä kavaltaa ystäviäsi tai sortua ryöstöön, raiskaukseen, salamurhaan tai kidutukseen. "Jos Jumalaa ei ole olemassa, kaikki on sallittua", sanoo Dostojevskin Ivan Karamazov. Näin ei todellakaan ole, siitä yksinkertaisesta syystä, että minä en anna itselleni lupaa tehdä kaikkea mahdollista. Kuten Kant osoitti, moraalit on joko autonomista tai sitten sitä ei ole lainkaan olemassa. Jos yksilö jättää murhaamatta naapurinsa vain jumalallisen rangaistuksen pelosta, hänen toimintaansa eivät ohjaa moraalit arvot, vaan varovaisuus, pyhän poliisit, egoismin, pelko. Ja jos henkilö tekee hyvää ainoastaan pelastus mielessään, hän ei tee hyvää (koska hänen tekoaan ohjaa itsekkyyt pikemminkin kuin velvollisuus tai rakkaus) [...] Tässä Kant, valistus ja ihmisyyt ovat parhaimmillaan: hyvä teko ei ole hyvä, koska Jumala määräsi minut tekemään niin (siinä tapauksessahan Abrahamille olisi ollut hyvä leikata poikansa kurkku auki), vaan päinvastoin, koska teko on hyvä, on mahdollista uskoa Jumalan käskeneen niin. Pikemminkin kuin uskonto olisi moraalit perusta, moraalit on nyt uskonnon perusta. Tämä on modernismin alku. [...] Niille, joilla ei enää ole uskoa, käskyt häviävät (tai ne pikemminkin menettävät pyhän ominaispiirteensä), ja vain velvollisuudet jäävät – eli käskyt, jotka asetamme itsellemme. (Comte-Sponville 2006, 41–42.)

Tässä väitetään, että moraalit toiminta pelon tai egoismin pohjalta ei ole moraalit lainkaan. Vain autonominen, ihmisestä itsestään nouseva valistuksellinen moraalit on aitoa, ja moraalit on uskonnon perusta eikä päinvastoin. Retoriseksi *kontrastipariksi* rakentuu Jumalaan perustuva käskävä "moraalit" vs. valistuksen autonominen todellinen moraalit. Arvoina tulevat esiin itseohjautuvuus – moraalit kumpuaa ihmisestä ja hänen velvollisuuksistaan – sekä hyväntahtoisuus (rakkaus). Lainauksessa korostuu Comte-Sponvillen ja de Bottonin

moraalinäkemyksen vastakohtaisuus – ulkoapäin tulevaa käskymoraalia ei edes mielletä ”oikeasti” moraaliksi. Silti Comte-Sponville nostaa keskeiseksi moraalikäsitteeksi uskoa lähelle tulevan uskollisuuden (fidelity, fidélité). Tässä mielessä hän näyttäytyy moraalikäsitteissään lähestyvän de Bottonia. Comte-Sponville sanoo valinneensa sanan ”uskollisuus”, koska käsite liittyy sekä uskoon että siihen, mikä jää, kun usko menetetään:

Uskollisuus on se, mikä jää, kun usko on menetetty. Tämä kuvaa täsmällisesti oman tilanteeni. Minä lakkasin uskomasta Jumalaan kauan sitten. Meidän yhteiskuntamme, ainakin Euroopassa, uskoo häneen yhä vähemmän ja vähemmän. Tämä ei ole syy [...] heittää lasta pesuveden mukana. Jumalan hylkääminen [...] ei painosta meitä hylkäämään moraalisia, kulttuurisia ja henkisiä arvojamme, jotka on muodostettu hänen nimissään. Me kaikki tiedämme, että historiallisesti suuret uskontomme (ja erityisesti sivilisaatiossamme kolme suurta monoteismää) synnyttivät nämä arvot. Ei ole syytä kieltää, että ne välittyivät satoja vuosia näiden uskontojen [...] kautta. Tämä ei kuitenkaan todista, että nämä arvot tarvitsevat Jumalaa säilyäkseen. Päinvastoin, kaikki näyttäisi osoittavan, että *me* tarvitsemme *niitä* – etiikkaa, yhteisyyden tunnetta ja uskollisuutta – säilyäksemme, tavalla, jota pidämme inhimillisesti hyväksyttävänä. Usko on uskomus, kun taas uskollisuus, siinä merkityksessä kuin sanaa käytän, on enemmänkin kiintymystä, sitoutumista, kiitollisuutta. Usko liittyy yhteen tai useampaan jumalaan, uskollisuus liittyy arvoihin, historiaan ja yhteisöllisyyteen. Edellinen kehottaa kuvittelemaan tai rukoilemaan, jälkimmäinen muistamaan ja tahtomaan. (Comte-Sponville 2006, 21–22, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että uskollisuus, etiikka ja yhteisöllisyys eivät riipu uskosta (jumalaan). Silti moraaliset, kulttuuriset ja henkiset arvot on Euroopassa muodostettu ja ne ovat säilyneet juuri monoteististen uskontojen kautta. Retorisesti *kontrastipari* luodaan uskon ja uskollisuuden käsitteiden välille: usko viittaa etiikalle tarpeettomaan jumalauksoon kun taas uskollisuus on etiikalle tarpeellista. Retorisesti käytetään myös konsensuksella vahvistamista puhuttaessa historiasta (”me kaikki tiedämme”) sekä Jumalaan uskomisen hiipumisesta (”yhteiskuntamme [...] uskoo häneen yhä vähemmän ja vähemmän”). Arvoina korostuvat etenkin perinne – historia, muistaminen ja uskonnollisen perinteen arvostaminen – sekä hyväntahtoisuuteen ja yhdenmukaisuuteen liittyvät kiitollisuus, uskollisuus ja sitoutuminen.

Edellinen antaa ymmärtää, että arvot nousisivat Comte-Sponvillen mukaan uskonnosta. Kuitenkaan uskollisuus ei tarvitse uskontoa, vaan se nousee ihmisestä ja yhdistyy vastuullisuuteen. Juuri se, että usko ja uskollisuus ovat erillisiä, mahdollistaa ateistisen henkisyysden: ihminen ei menetä uskollisuuden arvojaan, vaikka menettäisikin uskonsa. (Comte-Sponville 2006, 22–23.) Silti etiikka vaatii kulttuuria:

Meillä ei ole kovin paljon valinnanvaraa asian suhteen. Vaikka etiikka on inhimillistä ja suhteellista [...] se] ei ole valinnan tai luomisen tulosta. Me löydämme sen itsestämme siinä määrin kuin olemme vastaanottaneet sen [...] Kaiken etiikan saamme menneisyydestä: yhteiskunnallisesti sillä on juurensa historiassa ja yksilötasolla lapsuudessa. [...] Kuten pyhät kirjoitukset sen sanovat, meidän päämääränämme ei niinkään pitäisi olla tuhota perintöämme, vaan täyttää se. (Comte-Sponville 2006, 24.)

Tässä väitetään, että etiikka on suhteellista eikä ihmisellä juuri ole moraalista valinnanvaraa, koska etiikka tulee kulttuurisesta perinnöstä ja lapsuudesta, ja ihmisen tehtävänä on täyttää se. Keskeisenä arvona tulee esiin perinne. Comte-Sponville näyttääkin olevan moraalien suhteen perinteitä kannattava ateisti. Hän (2006, 30) myös kutsuu itseään ”uskolliseksi ateistiksi” (faithful atheist, athée fidèle). Tällä hän tarkoittaa sitä, että ”olen ateisti, koska en usko Jumalaan enkä mihinkään ylikuonnolliseen voimaan, mutta olen silti uskollinen, koska ymmärrän paikkani tietystä historiassa, perinteessä ja yhteisössä, ennen kaikkea länsimaisen maailman kreikkalais-juutalais-kristillisessä arvoperinteessä” (Comte-Sponville 2006, 30). Toisaalta Comte-Sponvillen mukaan ihmisen pitää suhtautua uskollisuuden perinteeseen

myös kriittisesti. Etiikka tarkoittaa hänestä yksinkertaisesti vain arvokkuuden tuntoa, ja joihinkin asioihin uskonnolla voi hänen mielestään olla suorastaan negatiivisia moraalisia vaikutuksia – kuten kondominkäyttöön, aborttiin ja seksuaalikäsitelyyn ylipäänsä. Esimerkiksi homoseksuaalisuus ei ole uskonnottomille moraalinen ongelma, vaan kirjaimellisesti Raamattua tai Koraania tulkitseville uskonnollisille ihmisille. Siten homoseksuaalisuus on teologinen ongelma. (Comte-Sponville 2006, 43.) Tällaiset uskonnolliset ”välttävät ajattelemasta itse” (Comte-Sponville 2006, 43). Hän jatkaa:

He [kirjaimellisesti uskovat] ovat vapaita tekemään niin, kunhan he soveltavat sellaista moraalialueita ainoastaan itseensä ja jatkavat modernien demokratioiden lakien (yksilön suvereniteetti, yksilön vapaudet) kunnioittamista. Me [uskonnottomat] olemme vuorostaan vapaita olemaan seuraamatta heidän esimerkkiään ja taistelemaan heitä vastaan, jos niin haluamme (jälleen lakien rajoissa) ja lopulta puolustamaan omantunnonvapauttamme ja itsetutkiskelua. Miksi minun henkeni pitäisi olla alistainen uskolle, jota en jaa, uskonnolle, johon en usko, laeille, jotka joku heimopääällikkö tai soturi muotoili satoja tai jopa tuhansia vuosia sitten? Uskollisuus kyllä – sillä ehdolla, että se on kriittistä, jatkuvasti uudelleen tarkistettua, tuotu ajan tasalle. Sokea alistuminen, ei. Mutta siirrytään eteenpäin näistä äänikuisista erimielisyyksistä. Jumalauko tai sen puuttuminen ei ole kaikista ratkaisevista moraalikysymyksistä merkittävin, paitsi fundamentalistien silmissä. Olipa sinulla uskontoa tai ei, mikään ei voi vapauttaa sinua kunnioittamasta muiden ihmisten elämää, vapautta ja arvokkuutta. Vaikka uskonnot ovatkin historiallisesti ajattelun ehkä auttaneet meitä ymmärtämään näitä arvoja, tämä ei suinkaan merkitse, että niillä olisi monopoli niihin, tai että ne riittäisivät panemaan ne toimeen. Pierre Bayle kiteytti tämän voimallisesti jo 1600-luvun lopulla: ateistit ovat yhtä taipuvaisia olemaan hyveellisiä kuin uskonnolliset *eivät* ole. (Comte Sponville 2006, 43–44, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että uskollisuus ei tarkoita perinteelle alistumista, vaan sen jatkuvaa kriittistä uudelleentarkastelua. Moderni demokratia, jossa yksilön omantunnonvapautta ja itsetutkiskelua kunnioitetaan, on arvokas asia. Moraali ei ole riippuvainen jumalaukosta tai uskonnoista. Tässä Comte-Sponville luo retorisesti sekä ajallisen rinnastuksen että *kontrastiparin*, jossa tuhansia vuosia vanhoihin perinteisiin uskovat esitetään taantumuksellisina ja sokeasti alistuvina, kun taas uskonnottomat esitetään vapaina ja edistyksellisinä. Keskeisenä arvona tulee esiin itseohjautuvuus (yksilönvapaus). Huomioitavaa on reflektiivisen ajattelun painottaminen – yksilön tulee jatkuvasti ja kriittisesti punnita menneisyydestä kumpuavaa moraaliperinnettä ja saattaa sitä ajan tasalle.

Comte-Sponvillen moraalikäsitelmästä huokuu uskonnon suhteen siis selvä kaksijakoisuus tai ambivalenttisuus – hän on joskus uskontomyönteinen, toisinaan taas uskontokriittinen, toisinaan painottaa yksilöä ja reflektiivistä ajattelua, toisinaan moraalien yhteisö- ja kulttuurisidonnaisuutta. Sen sijaan Epsteinin moraalikäsitelmä näyttyy selkeämmin vain uskontokriittisenä. Hän esittää jatkuvasti retorisia *kontrastipareja*, joissa uskonnollinen moraalikuvataan taantumuksellisena ja humanistinen vastaavasti edistyksellisenä. Esimerkiksi Epsteinin mukaan ihmisen arvomaailma on muuttunut ajan myötä parempaan suuntaan. Sotia on oikeutettu Jumalalla ja sen edustamilla objektiivisilla arvoilla ja ”[Jumala] voi olla este selvälle ajattelulle” (Epstein 2009, 36). Humanismin tie on parempi, koska siinä ei ajatella olevan olemassa objektiivisia arvoja, joiden puolesta pitää taistella aggressiivisesti. Kun ihminen ymmärtää, ettei ikuisia objektiivisia arvoja ole olemassa, hän samalla ymmärtää, ettei ole olemassa helppoja ratkaisuja vaikkapa eutanasian tai abortin kaltaisiin kysymyksiin. Jatkuva moraalisten asioiden uudelleenmäärittely onkin humanisteille kunnia-asia:

Totisesti, me humanistit voimme olla ylpeitä intohimoisesta luottamuksestamme moraalisiin, joka pohjautuu vapaaseen tutkimukseen ja myötätuntoiseen kyseenalaistamiseen. Kutsukaatte meitä ”kysymysten ylläpitäjiksi”. Olemme ylpeitä vastaanottamaan tulevaisuuden jatkumattoman väittelyn ja keskustelun moraalikysymyksistä, maailman, jossa emme koskaan lakkaa uu-

delleen määrittämästä näkemyksiämme, jossa emme koskaan lakkaa tutkimasta miten voimme tukea ihmisen arvokkuutta vielä tehokkaammin, jossa emme koskaan lakkaa yrittämästä ymmärtää paremmin ja eliminoida tehokkaammin ihmisen kärsimystä. (Epstein 2009, 37.)

Edellä väitetään, että moraalin tulee perustua vapaaseen tutkimukseen ja kyseenalaistamiseen. On vain hyvä asia, että uskonnollisten kannattamaa objektiivista moraalialia ja lopullisia vastauksia asioihin ei ole olemassa, vaan moraalikysymyksiin tulee vastata jatkuvasti uudelleen. Ihminen on arvokas itsessään ja ihmisen arvokkuutta tulee tukea sekä kärsimyksen syytä tulee ymmärtää ja minimoida. Retorisena keinona käytetään *kontrastiparia* objektiivisiin arvoihin uskovat arvoista taistelevat uskonnolliset (sodat) vs. subjektiivisiin arvoihin uskovat muutoskykyiset humanistit. Arvoina tulevat esiin etenkin itseohjautuvuus (vapaa tutkimus, kyseenalaistaminen) ja universalismi (kaikkien hyvinvointi ja kärsimyksen vähentäminen).

Epstein katsoo hyvän ja pahan määrittävän sen mukaan ”miten ne antavat meille nautintoa tai tuskaa, hyötyä tai haittaa” (Epstein 2009, 108). Sen sijaan kristinuskossa ja islamissa hyvät saavat ikuisen elämän taivaassa ja pahat joutuvat helvettiin. Hän puhuu myös islamin itsemurhapommittajista ja heitä odottavista 72 palkintoneitsyestä. Epsteinin mukaan maailman suuret uskonnot on perustettu sen periaatteen pohjalta, että jumalalliset olennot tai muut yliluonnolliset voimat takaavat oikeudenmukaisuuden toteutumisen, vaikka hän myöntää, että nykyään rabbit eivät voi enää keskittyä seremonioissaan ylösnousemukseen tai kristityt papit puhua paholaisesta menettämättä työpaikkaansa. (Epstein 2009, 108–112.) Sitten hän kysyy: ”kumpaa käsitystä hyvydestä ihmisille sinä kannatat? Perinteistä uskonnollista käsitystä, jonka mukaan hyvää on se, mitä Jumala tai muu yliluonnollinen voima haluaa tai käskyy? Vai sekulaaria järjestelmää, joka mahdollistaa meidän arvioida omia tarpeitamme ja valita, miten ne parhaiten toteutamme?” (Epstein 2009, 112.)

Edellä Epstein väittää, että hyvä ja paha määritetään nautinnon ja tuskan kaltaisten dikotomioiden pohjalta. Monoteistisissä uskonnoissa moraalialia pohjautuu Jumalan käskyihin, kun taas sekulaarissa järjestelmässä ihmisen itsearviointiin. Retorisena *kontrastiparina* esitetään yliluonnollinen, ulkoapäin tuleva moraalialinormisto vs. ihmisestä itsestä nouseva sekulaari ja suhteellinen moraalialinormisto. Keskeisenä arvona tulee esiin itseohjautuvuus (oma moraalialiarviointi). Itseohjautuvuutta kuvaa myös se, että Epstein haluaa ajanmukaistaa Raamatun kymmenen käskyä.<sup>160</sup> Hänen versionsa niistä ovat seuraavat: (Epstein 2009, 118–119)

1. Etsi itsesi ja muiden parasta ja usko, että voit tehdä maailmasta paremman.
2. Tavoittele totuutta ja rehellisyyttä kaikessa tekemisessäsi, ja varo, ettei valta, status tai omaisuus korvaa moraalialista rohkeutta, arvokkuutta ja hyvyttä.
3. Ole positiivinen ja rakentava negatiivisen ja epäkunnioittavan sijaan.
4. Ollaksesi terve tarvitset tasapainoa työn, leikin ja levon suhteen.
5. Kaikkien perheenjäsenten tulisi kunnioittaa toisiaan.
6. Älä tapa.
7. Älä ole uskoton miehellesi tai vaimollesi.
8. Älä varasta.
9. Älä valehtele tai puhu pahaa toisista.
10. Inspiroiduu muiden hyvistä saavutuksista ja tee töitä saavuttaaksesi haluamasi.

---

<sup>160</sup> Monilla nykyajan ateisteilla näyttää olevan tarve esittää omat versionsa Raamatun kymmenestä käskystä tai omat ”kymmenen elämänohjetta”. Esimerkiksi aineistoni ateisteista kymmenen käskyn versionsa ovat esittäneet Epsteinin ohella Dawkins teoksessaan *The God Delusion* (2006) ja kymmenen elämänohjetta de Botton (ks. de Botton 2013a) ja Fausnight (ks. Fausnight 2010, 235–248).

Käsitellessään ensimmäistä ja toista käskyä Epstein sanoo, että kauneimpia asioita, mitä Jumalasta voidaan sanoa, on se, ettei häntä ole olemassa. Tällä Epstein viittaa pahan ongelmaan: jos Jumala loi maailman, jossa holokausti, luonnonkatastrofit ja muu koettu kärsimys ovat todellisuutta, Jumala ei ansaitse palvontaa. Siksi on vain ystävällistä Jumalaa kohtaan pitää häntä fiktiivisenä hahmona. Samoin on vain ystävällistä kahden ensimmäisen Raamatun käskyn<sup>161</sup> kohdalla ajatella, että niitä ei ole tarkoitettu otettavaksi todesta. Epstein sanoo, ettei ”yksinkertaisesti ole järkeä siinä, että ensimmäiset sanaset tässä oletettavasti kaikkein tärkeimmässä eettisessä puheenvuorossa [...] eivät ole rauhasta ja oikeudenmukaisuudesta tai rakkaudesta, myötätunnosta, naapuruudesta tai mistään sellaisesta. Ei, ne ovat ’Palvo Minua. Kunnolla. Tai muuten.’” (Epstein 2009, 120–121.)

Epsteinin mukaan Raamatun kolmannen käskyn alku, jossa sanotaan, että Jumalan nimeä ei saa käyttää väärin, ”ei valitettavasti ole edes käsittelemisen arvoinen tässä vaiheessa historiaa” (Epstein 2009, 125). Hän vertaa käskyssä olevaa uhkaa Jumalan rankaisusta häviäjävaltioiden käsittelyyn maailmansotien jälkeen: ensimmäisen maailmansodan jälkeen asiat vain pahenivat, kun häviäjää rangaistiin. Sen sijaan toisen maailmansodan jälkeen viha väistyi, kun häviäjää tuettiin. (Epstein 2009, 123–128.)

Neljännän käskynsä yhteydessä Epstein sanoo kärsivänsä ajoittain työnarkomaniasta ja puhuu työn sekä levon välisen tasapainon tärkeydestä. Työnarkomaniaan Epstein suosittelee humanistien kehittämää SMART-toipumismenetelmää, jossa addiktiosta paranemisen keskeinen väline on ”elämäntapa-tasapaino”. Siinä pyritään löytämään huumeiden, alkoholin ja uhkapelien sijaan terveellisimpiä ja kestävämpiä tapoja tuntea hyvää oloa, lievittää stressiä ja nauttia elämästä. (Epstein 2009, 129–131.)

Viitaten viidenteen käskyynsä ”Kaikkien perheenjäsenten tulisi kunnioittaa toisiaan” Epstein kritisoi vanhaa, kristillistä moraalijärjestelmää kokonaisuutena:

Jotta [perinteisessä maatalousyhteisöissä] varmistettiin, että pelloilla olisi tarpeeksi työntekijöitä, hedelmällisyyttä täytyi arvostaa enemmän kuin aiemmin. Tämä teki heteroseksuaalisuudesta arvokkaan kulutushyödykkeen. [...] Perheenjäsenten täytyi tietää paikkansa, koska maatalouselämä kukoistaa pysyvyydestä ja ennustettavuudesta. Tällainen moraalijärjestelmä [...] kietoutui kristinuskon myötä yleiseksi ilmapiiriksi – kunnes sekulaari vallankumous alkoi uhata sen valta-asemaa. Humanismi omaksuu sekularisoituneen, urbanisoituneen, maailman keskinäisen yhteyden moraalin sen kaikessa epävarmuudessaankin. Me hyväksymme innolla ajanmukaisen väitteen, jonka mukaan kaikkien ihmisten täytyy olla vapaita tekemään perusvalintansa sen suhteen, kuinka muovata perhe-elämänsä: keihin rakastua, tehdäkö lapsia, miten järjestää perhe. [...] Humanistit ovat edistysmielisiä [...] me uskomme, että meillä on mahdollisuus ja velvollisuus edistää maailmaa reilummaksi, oikeudenmukaisemmaksi, rakastavammaksi ja erilaisuutta hyväksyvämmäksi [...] uskonnollisen oikeiston [...] vääristynyt toive on palata takaisin heidän versioonsa vanhasta moraalista, jota jäytää homofobia, pakkomielle kontrolloida naisten kehoja sekä kova, usein tekopyhä kurinpito. Varastakaamme perhe-arvot takaisin juhlistamalla aktiivisesti ymmärtämystämme perheiden monimuotoisuudesta ja ystävällisemmästä, huolehtivammasta lähestymisestämme elämään! [...] humanismi antaa täyden tukensa homoliitoille- ja vähemmүudelle. (Epstein 2009, 132–135.)

Edellä väitetään, että kristillisen oikeiston perhearvot edustavat vanhoja maatalouskulttuurista juontavia arvoja, johon liittyvät homofobia, naisten kontrollointi ja kurinpito. Humanismi taas edustaa edistysmielistä individualistista arvomaailmaa, jossa jokainen päättää itse asioistaan. Retorisena *kontrastiparina* näyttäytyy taantumuksellinen, rankaiseva ja auktoritatiivinen uskonto vs. edistyksellinen, pehmeä ja kannustava humanismi. Keskeisiä arvoja ovat itseohjautuvuus (vapaus) ja universalismi (oikeudenmukaisuus, suvaitsevaisuus).

<sup>161</sup> ”Minä olen Herra, sinun Jumalasi [...] Sinulla ei saa olla muita jumalia.” sekä ”Älä tee itsellesi patista äläkä muutakaan jumalankuvaa [...]”. (2 Moos. 20:2–4, Raamatun vuoden 1992 suomennos.)

Epstein kuittaa itsestään selvinä Raamatun käskyt 6–9,<sup>162</sup> jotka hänellä itsellään ovat miltei samoja. Murhan, varkauden ja valehtelun kaltaiset asiat ovat itsestään selvästi väärin, koska humanismin mukaisesti ihmisen arvokkuutta lisäävät toiminnot ovat hyviä ja inhimillistä kärsimystä luovat asiat ovat pahoja – täysin riippumatta Jumalan olemassaolosta. Arvona tässä tulee esiin etenkin universalismi (inhimillisen kärsimyksen vähentäminen). Kymmenennen käskyn kohdalla Epstein pitää Raamatun asennetta ”älä tavoittele (naapurisi taloa, vaimoa jne.)” ja ylipäänsä Jeesuksen tuomitsevia sanoja (”Jos oikea silmäsi viettelee sinua, repäise se irti”) hyödyttöminä ja epäterveinä, koska tällaisessa asenneilmapiirissä ihmiset inhimillisten halujensa takia pettyvät itseensä. Halut eivät sinänsä ole syntiä, ja halujen sijaan huomio tulisikin kiinnittää käyttäytymiseen. (Epstein 2009, 136–142.)

Epsteinin uskontokriittisyys edelleen jyrkkenee hänen sanoessaan:

Humanismi on monella tapaa vastaus [...] yhdelle hyvin vanhalle kirjalle, joka väittää sisältävänsä moraalisen sanoman, ja tämä väitetty moraalinen sanoma on oikeasti tavoittanut ja vaikuttanut miljooniin.<sup>163</sup> Ja sanoma on väärä ja suoraan sanottuna turmiollinen, koska se laittaa meidät elämään väärin, rakentamaan yhteiskuntamme väärin, ja meidän *pitäisi* olla vihaisia tälle kirjalle. [...] Meidän täytyy taistella tuota sanomaa vastaan kunnes se on hylätty [...] mentaliteettia, jonka mukaan maailma [...] täytyy korjata [ennalleen]. Että maailma oli aiemmin täydellinen [...] kunnes se hajosi miljoonaksi palaseksi ja nyt meidän tehtävämmme on kasata kaikki palat taas yhteen. Tässä mentaliteetissa on pelkkiä ongelmia. Koska milloinkaan ei ollut mitään täydellisyyttä mitä rikkoa, ei elämässämme eikä ihmiskunnan historiassa. Miksi olisi? Neljätoista miljardia vuotta sattumanvaraista, tarkoituksetonta, ohjaamatonta evoluutiota [...], joka muodosti sinut ja minut ja myös liskot ja kaatopaikat ja keskitysleirit. [...] *tikkun*<sup>164</sup> -metafora korjaamisesta on nimenomaan väärä. [...] Meidän täytyy *rakentaa* [...] Luopuminen uskosta Jumalaan tai uskontoon tulee todella merkittäväksi, hyödylliseksi kannaksi, kun se tarkoittaa myös luopumista menneestä. Me [humanistit] menemme eteenpäin. Emme keskity siihen, kuka meille teki väärin, kuka huijasi meitä, vaan siihen, mitä voimme tehdä, mitä voimme rakentaa, kuinka voimme kasvaa tehdäksemme rakkauselämästämme, poliittisesta elämästämme tai mistä tahansa elämämme osa-alueesta parempaa. (Epstein 2009, 142–144, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että uskontojen kannattama ajatus aiemman maailman täydellisyydestä on turmiollinen, koska se laittaa ihmisen elämään ja rakentamaan yhteiskunnan väärin. Uskonnott ovat haitallisia, koska ne takertuvat olemattomaan menneisyyteen. Sen sijaan humanistit katsovat eteenpäin ja rakentavat parempaa maailmaa haikailematta täydellisyyteen. Retorinen *kontrastipari* luodaan jälleen konservatiivisen uskonnon ja edistysmielisen humanismin välille. Arvomaailmassa korostuu muutosavoimuus ja samalla säilyttämisarvojen (perinne) vastaisuus. Uskonnonvastaisuus ja perinteisiin takertumisen haitallisuus ilmaistaan tässä harvinaisen eksplisiittisesti: uskontojen sanoma on ”väärä ja suoraan sanottuna turmiollinen” (wrong, and frankly pernicious). Samalla näkemys ero de Bottoniin näyttäytyy mittavana: de Bottonin mukaan juuri maallistuneet etsivät maailmasta olemattomaa täydellisyyttä, mikä aiheuttaa jatkuvaa kärsimystä, ja uskovaiset ovat viisaita ja rakentavia. Epstein taas kääntää tämän asetelman pääläelleen – juuri uskovaiset pyrkivät harhaisesti korjaamaan epätäydellisen maailman takaisin täydelliseksi, ja maallistuneet humanistit ovat viisaita ja

<sup>162</sup> ”6. Älä tapa. 7. Älä tee aviorikosta. 8. Älä varasta. 9. Älä todista valheellisesti toista ihmistä vastaan.” (2 Moos. 20:13–16, Raamatun vuoden 1992 suomennos.)

<sup>163</sup> Epstein ei suoraan sano tarkoittavansa kirjalla Tooraa tai Raamattua, vaan hän puhuu englantilaisesta Humpty Dumpty -lastenlorusta (suom. Tyyris Tyllerö). Humpty Dumpty on munamuotoinen hahmo, joka putoaa muurilta ja rikkoutuu, eikä sitä voi enää korjata. Myöhemmin samassa luvussa Epstein silti puhuu uskonnoista, *tikkun*-käsitteestä sekä jumalauskosta ja siitä luopumisesta. Näin ajatus korjaamisesta selvästi yhdistetään juuri uskontoon ja Raamatun luomistarinaan ja puhe Humpty Dumptystä näyttäytyy vain retorisenä keinona, jolla päästään kritisoimaan uskonnon käsityksiä.

<sup>164</sup> *Tikkun* on hepreaa ja tarkoittaa suomeksi ”korjaamista”.

rakentavia. Epsteinin voisikin moraalikäsitystensä puolesta lukea kuuluvaksi uskontokriittiseen uusateismin kategoriaan, ellei hän muualla teoksessaan esittäisi uskontomyönteisiä näkemyksiä.

Fausnight sen sijaan keskittyy enemmän eri uskontojen moraalisesti hyviin puoliin, joita ateistitkin voivat hyödyntää. Esimerkiksi kristinuskosta voidaan oppia Jeesuksen etiikasta ja Paavalin yhdenvertaisuusajatuksista. Islamista voidaan kiireisessä ja huolien täyttämässä maailmassa oppia omistautumista henkiselle elämälle, vieraanvaraisuutta ja ihmisten keskinäistä veljeyttä. Kungfutselaisuudesta voidaan oppia vanhuksista huolehtimista ja buddhalaisuudesta lempeyttä ja sisäistä rauhaa. (Fausnight 2010, 100, 109, 116–117, 129–132.) Silti myös Fausnight kritisoi uskonnollista moraalialia käsitellessään hierarkkisesti erilaisia moraalisuuden muotoja, joista korkein on altruistinen moraalialia:

Lopulta tulemme altruistisen moraalialin tasoon. Altruistisesti moraalialiset perustavat moraalialinsa myötätuntoon toisia kohtaan. [...] Tällainen ihminen on valmis tekemään päätöksen uhrautua toisten hyvän puolesta tietoisena siitä, ettei luvassa ole vastapalvelusta. [...] oikeasti altruistinen yksilö ei toimi miellyttääkseen Jumalaa tai yhteisöä tai itse asiassa ketään muuta kuin omaa haluaan tehdä maailmassa hyvää. Uskonnon on ajateltu inspiroivan ihmisiä tällaiseen käytökseen, mutta se ei ole välttämätöntä. Itse asiassa, jos uskontoa vaaditaan motivaattoriksi, se ei ole altruistista käytöstä. Oikeasti altruistiset käyttäytyisivät samalla tavoin vaikka he uskoisivat, ettei ketään, edes Jumala, olisi tietoinen heidän toiminnastaan: he eivät odota palkintoa toiminnastaan tässä elämässä eivätkä seuraavassa. Toiminta on palkinto itsessään. (Fausnight 2010, 195.)

Tässä väitetään, että altruistisen moraalialin perusta on myötätunto sekä puhdas halu tehdä maailmassa hyvää, joka on palkinto itsessään. Sen sijaan uskonnon motivoima uhrautuva käytös ei ole altruistista, koska se tehdään (Jumalan) palkinnon toivossa. Retorisena *kont-rastiparina* rakentuu uskonnon palkintoa tavoitteleva moraalialia vs. myötätunnosta nouseva puhdas (uskonnoton) moraalialia. Arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuus (avulialisuus), universalismiin ja nöyryyteen viittaava uhrautuminen muiden hyväksi sekä itseohjautuvuus (ulko-puolelta tulevan etiikan korvaaminen yksilön omalla halulla tehdä maailmassa hyvää). Faus-night tarkentaa ihmisen luontaisen ”moraalialin aistin” perustuvan neljään perushyveeseen:

Moraalialin aistimme, joka tukee yhteistoimintaa, ryhmätukea ja sosiaalialia yhteenkuuluvuutta, juontaa neljästä perushyveestä: empatialia, sympatialia, myötätunnosta ja itsetömyydestä. Näitä hyveitä meidän tulee vaalia itsessämme ja lapsissamme. Empatialia tarkoittaa kykyä nähdä asiät toisten näkökulmasta. [...] Sympatialia mahdollistaa meidän tuntea toisten surut ja ilot [...] Myötätunto [...] on toimintaa, jonka teemme helpottaaksemme muiden kärsimystä. [...] Jos haluamme saada, meidän täytyy ensin antaa. [...] Kutsukaamme sitä kultaiseksi säännöksi. [...] Se rakentaa emotionaalialin siteen [...] Tämä on *agapen* lähde, rakkauttamme toiseen. Neljäs perushyve on itsetömyys. Se on luopumista ahneudesta, joka asettuu toisista huolehtimista vastaan. Buddha opetti itsetömyyttä, samoin Kungfutsen. Jotta meistä tulisi kokonaisialia ja hyviä, meidän täytyy murtautua kaikilla tasoilla ulos itsekeskeisyydestämme ja nähdä itsemme ihmiskunnan yhteisön jäsenenä. [...] Mieluummin kuolisin kunnialiaasti kuin eläisin toisille haitaksi. (Fausnight 2010, 198–199, kursii alkuperäinen.)

Edellä esitetään moraalialin aistin perustuvan empatialiaan, sympatialiaan, myötätuntoon ja itsetömyyteen, joita tulee vaalia, koska ne mahdollistavat ihmisten harmonialin yhteen sitoutumisen, toisista huolehtimisen ja toisten hyväksi toimimisen, epäitsekkeään rakkauten ja viime kädessä ihmiskunnan ykseyden. Keskeisinalia arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuus, kuten avulialisuus, sekä universalismi, kuten epäitsekäs kaikkien hyvinvoinnista huolehtiminen. Faus-nightin esiintuomat neljä hyvettä voidaan nähdä tässä myös eräänlaisena kehittyvänä hierarkkialinena jatkumona. Empatialia, kyky samaistua toiseen, mahdollistaa sympaattialin myötälämisen, joka saa myötätunnossa myös toiminnalialin ulottuvuuden, ja tätä kautta kehitty



korkein hyve, itsetttömyys. Tätä tulkintaa tukee myös se, että Fausnighit toisaalla esittää, että vain altruistisen toiminnan ja itsetttömyyden asenteen kautta ihminen voi todella tulla täydemmäksi, paremmaksi ihmiseksi. (Ks. Fausnighit 2010, 164, 247.) Tässä Fausnighit lähenee Harrisin näkemystä, ja molempien voi olettaa ottavan näkemyksiinsä vaikutteita buddhalaisuudesta (mm. bodhisattva-ihanne). Fausnighit puhuu myös moraalien kehittämisestä ja dawkinslaisittain meemeistä:

Meemit, jotka menestyvät, ovat niitä, jotka takaavat tasa-arvon ja arvokkuuden kaikille. Vaikka vielä onkin monta lohikäärmettä nujerrettavana, ihmisoikeudet ovat paremmin turvattuja useammassa maailmankolkassa kuin koskaan aiemmin, ja trendi on kasvava. Meemien kilpailu on ohittamassa geenien kilpailun. Nouseva meemi rotujen suvaitsevaisuudesta on päihittämässä vanhanaikaisen meemin superrodusta. Kun älykäs mieli syntyi, todella hämmästyttävä asia tapahtui. Itsetietoinen mieli, aivot [...] oli saavuttanut kyvyn vaikuttaa omaan kehitykseensä. Voimme tietoisesti valita oman polkumme ja sen, miten haluamme kehittyä. Ja on tullut selväksi, että haluamme kehittyä väkivallattomaksi, vapautta rakastavaksi ja teknologisesti kehittyneeksi lajiksi. Älykkäällä mielellä on kyky muovata itsestään jotakin täysin uutta, kyky, jonka olemme aiemmin varanneet jumalille. [...] Olemme lajina ainutlaatuinen. Älkäämme turmelko sitä. [...] Meidän valituneessa ja globaalitietoisessa yhteiskunnassamme näemme kasvavan trendin tietoisesti laajentaa yhteistoiminnan, myötätunnon ja tasa-arvon piiriä. Kutsun tätä leviävää ja kehittyvää meemiä korkeammaksi moraaliksi [...] (Fausnighit 2010, 201, 206.)

Edellä väitetään, että väkivallattomuutta, vapautta, tasa-arvoa ja suvaitsevaisuutta sisältävät meemit tulevat voittamaan, koska näitä arvoja enemmistö ihmisistä haluaa. Ihmiselle on kehittynyt kauaskantoinen ja itsetietoinen ”älykäs mieli”, joka vie tilaa itsekkäiltä geeneiltä ja muokkaa maailmaa paremmaksi. Nousee korkeampi moraalit, joka sulkee myötätuntoiseen piiriinsä koko ihmiskunnan ilman erottelua. Retorisena keinona on *kontrastipari*, jossa vastakkain ovat uudet inklusiiviset meemit, jotka vievät rauhaan vs. vanhanaikaiset eksklusiiviset meemit (joiden pohjalla on geenien kilpailu), jotka vievät väkivaltaiseen kamppailuun. Keskeisiä arvoja ovat turvallisuus ja universalismi – kaikkien hyvinvointi, suvaitsevaisuus, tasa-arvo ja maailmarauha –, sekä itseohjautuvuus, itsetietoisuuden ja älykkään mielen kyky kehittää itseään haluttuun suuntaan. Huomioitavaa on Fausnighitin samankaltainen edistysoptimismi kuin Dawkinsilla, usko älyn ja tekniikan kehityksen sekä empaattisen myötätunnon ”pelastavaan” vaikutukseen. Fausnighitin uskontomyönteisyys tulee esiin siinä, että hän suosii Jeesuksen moraalisia opetuksia, joista hänen suosikkinsa on anteeksianto:

Jeesuksen suosikkiopetukseni on anteeksiannon periaate: [...] rakastakaa vihamicheänne ja rukoilkaa vainoojienne puolesta [...] Tämä on ällistyttävän valitunutta filosofiaa [...] Jos elämme silmä silmästä ja hampaat hampaasta -periaatteella, olemme pian kaikki yksisilmäisiä, hampaattomia, katkeria ihmisiä. [...] Viha on pahempaa vihaajalle kuin sen kohteelle. [...] Joillekin on vaikeata antaa anteeksi, mutta se helpottuu harjoituksen avulla. [...] emootiot tapahtuvat aivoissamme, siinä yhdessä tilassa, johon meillä on jonkinasteinen kontrolli, vaikkakin se vaatii harjoittelua. Tämä on yksi henkisistä päämääristämme: opetella kontrolloimaan henkistä maailmaamme huolimatta fyysisen maailman tapahtumista. (Fausnighit 2010, 100–102.)

Tässä esitetään, että Jeesuksen opettamat anteeksianto ja vihollisen rakastaminen vievät rauhaan, mutta kostonhalu johtaa vihan kierteeseen, joka tuhoaa myös itse kokijan. Anteeksiantoa voi opetella harjoittelemalla ja tämä onkin eräs henkisyyden päämäärä. Tässä luodaan *kontrastipari* toimimaton Hammurabin laki (”silmiä silmästä jne.”) vs. toimiva Jeesuksen anteeksiannon periaate. Keskeisiä arvoja ovat universalismi – yleismaailmallinen anteeksianto, rakkaus ja rauha – sekä itseohjautuvuus – ihmisen emootioiden itsekontrollointi harjoituksen avulla. Lainauksessa näkyy myös Skinnerin (2012) vahva ”hyvä samarialainen” –altruismi (ks. luku 8.2.): myös viholliselle tulee olla hyvä.

#### 10.4. Yhteenveto

Yhteenvetona ateistisen henkisyuden moraalisesta ulottuvuudesta voidaan todeta, että aineistoni ateistit liittivät moraaliin muun muassa empatian, kultaisen säännön, altruismin, myötätunnon, harmonian, suvaitsevaisuuden ja avuliaisuuden. Moraalin alkuperän nähtiin yleisesti ottaen olevan ihmisen evoluutiossa. Suurin osa aineistosta oli yksilölähtöisen, ihmisen sisäiseen empatiaan ja myötätuntoon pohjautuvan moraalinäkömyksen kannalla. Tämä sopii yhteen aiemman ateismitutkimuksen kanssa, jossa on esitetty ateistien painottavan itseohjautuvaa järkipäätäistä moraalialia sekä kultaista sääntöä (ks. esim. Caldwell-Harris et al. 2011). Esimerkiksi Epsteinin ja Fausnightin aineistoissa esiintyi myös Skinnerin (2012) vahvaa ”hyvä samarialainen” -altruismia, jonka mukaan kaikille, myös ”vihollisille”, tulee olla hyvä. Poikkeusta yksilölähtöiselle moraalille edusti kuitenkin de Botton ja jossain määrin myös Comte-Sponville, jotka toivat eniten esiin (kristinuskon) perinteen ja kulttuuriyhteisön merkitystä moraalii ylläpitämislle.

Uskontokriittisen ateismin moraalikäsitteitä hallitsi ihmisen mieltäminen luontaisesti empaattiseksi ja hyväksi (vrt. valistusaika). Tämä ihmisen luontainen hyvyys tulee esiin etenkin silloin, kun ihmistä ei ulkoapäin turmella esimerkiksi uskonnon nurkkakuntaisuudella ja halut kieltävällä valheellisella elämällä, vaan annetaan ihmisten käyttää omaa järkeään, toteuttaa luontaisia haluja ja vähitellen laajentaa empatian ja sivistyksen piiriä. Etenkin Dawkins käytti retorisenä keinona *kontrastiparia* jossa vastakohtaistettiin uskonnon vanhanaikainen ja barbaarinen moraalii sekä järjen ja tieteen luoma moderni moraalisuus ja sivistys. Arvoperustana korostui itseohjautuvuus – ihmisen tulee muodostaa moraaliasioista itsenäinen mielipide ja kyseenalaistaa kaikki käskyt. Harris esitti samantapaisen retorisen *kontrastiparin* huono uskonnon moraalii vs. hyvä ihmisen luontainen moraalii. Dawkinsista poiketen Harrisilla moraalii korkeimmat muodot olivat yhteydessä egon ylittävään transsendenssikokemukseen. Keskeisinä hänellä tulivat esiin universalismiarvotekijät kuten rajaton rakkaus, myötätunto ja hyvinvoinnin leviäminen.

Uskontomyönteisen ateismin edustajan de Bottonin käsitys moraalii perustasta oli lähes tulkoon vastakohta uusateistien näkemyksille – siinä painottui yhteiskuntalähtöisyys ja normatiivisuus. Samalla arvopohja asettui lähemmäksi perinteistä uskonnollista hengellisyttä – keskeisiä arvoja olivat yhdenmukaisuus ja perinne (paternalismi, rajoitukset), nöyryys sekä hyväntahtoisuus (ystävyyys, uskollisuus ja luottamus). Perisynti miellettiin hyödylliseksi oppin-kappaleeksi, koska sen kautta ihminen saattoi alistua osaansa syntisenä luulematta itsestään liikoa. De Botton rakensikin usein retorisen *kontrastiparin* akselille kauttaaltaan huonosti toimiva ja vapautta liikaa painottava maallistunut yhteiskunta vs. paremmin toimiva ja ihmistä holhoava uskonto. Ensimmäinen esitettiin pinnallisena ja moraalisesti kannustamattomana vaihtoehdona kun taas jälkimmäinen sopivasti opastavana ja vapautta rajoittavana.

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvan aineistoni moraalikäsitteet, arvot ja asenteet olivat lähempänä uusateisteja kuin de Bottonia: niissä korostuivat moraalii autonomisuus (itseohjautuvuus) ja suhteellisuus. Ihminen miellettiin luontaisesti hyväksi. Moraalista puhuttaessa luotiin usein retorinen *kontrastipari* edistykseellinen humanistinen tai sekulaari moraalii vs. taantumukseellinen uskonnollinen moraalii. Keskeisinä arvoina ilmenivät itseohjautuvuus (vapaus, ihmisjärki määrittää etiikan) ja universalismi (laaja rakkaus, myötätunto, suvaitsevaisuus). Tosin Comte-Sponville korosti myös historian ja uskonnollisen (kristinuskon) perinteen arvostamisen merkitystä, mutta esitti myös *kontrastiparin* kirjaimellisesti perinteisiin uskovat taantumukseelliset vs. vapaat ja edistykseelliset uskonnottomat.

## 11 MERKITYKSELLISYYDEN ULOTTUVUUS

Edellä käsitelty moraalinen ulottuvuus linkittyy vahvasti merkityksellisyuden ulottuvuuteen, koska molemmissa käsitellään keskeisesti sitä, miten ihminen voisi elää hyvää elämää. Ateistisen henkisyuden merkityksellisyuden ulottuvuus sisältää silti moraalia enemmän muun muassa elämän tarkoituksen sekä onnellisuuden etsinnän ja löytämisen teemoja. Tähän alueeseen kuuluu myös itsensä toteuttaminen syvemmällä ja tyydyttävämmällä tasolla luovasti ja monipuolisesti, esimerkiksi taiteen tai tieteen kautta. Lisäksi ulottuvuuteen voi kuulua yhteiskunnallinen aktiivisuus, kuten ihmisoikeuksien ja maailmanrauhan edistäminen sekä ylipäänsä itseään ylittävien yhteiskuntaan suuntautuvien arvojen puolustaminen.

### 11.1. Uskontokriittinen ateismi – maailmaan osallistuminen, tietoisuus ja tiede

Dawkinsin *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) -sarjan kolmannessa osassa etsitään elämän tarkoitusta. Hän esimerkiksi vierailee britannialaisessa Mount Saint Bernardin munkkiluostarissa sanoen: ”Haluan tietää, voiko ihminen löytää elämän tarkoituksen ja täytymyksen omistautumalla hengelliselle elämälle?” (Dawkins 2012c). Haastatellut munkit kertovat hakevansa yhteyttä Jumalaan. Katseltuaan munkkien päivittäistä hartaudentarjoilusta Dawkins sanoo yhteenvedossaan:

Pelkään, että nämä miehet pakenevat todellisuutta ja hukkaavat elämänsä. Eivätkö juuri todellisen maailman haasteet tee elämästä elämisen arvoista? [...] jos haluat tehdä toisille hyvää, luostariin sulkeutuminen vaikuttaa hieman oudolta tavalta sen toteuttamiseen. Etkö saisi enemmän hyvää aikaan ulkomaailmassa? [...] Näille munkeille elämän tarkoitus on palvella Jumalaa ja ruukoilla eristyksissä. He ovat tietysti oikeutettuja uskomuksiinsa, mutta sellainen on kovin köyhää elämää, kun voisi olla ulkomaailmassa opettamassa, oppimassa ja ehkä tehdä hyvää. Minusta luostarielämä näytti surullisen epätäydelliseltä. Ei oikeastaan elämäältä ollenkaan. Vain hyvin, hyvin surulliselta. [...] En vain ymmärrä, kuinka eristäytyminen voi tuoda tarkoituksen elämään. (Dawkins 2012c.)

Tässä väitetään, että vaikka munkit ovatkin oikeutettuja uskomuksiinsa, luostarielämä on hukkaan heitettyä, surullista elämää, koska todellisen maailman haasteet tekevät elämästä arvokasta ja ulkomaailmassa voi paremmin oppia ja tehdä hyvää. Retorisesti Dawkins luo *kontrastiparin* luostarielämä vs. maailmallinen elämä. Näistä edellinen kuvataan köyhäksi, tarkoituksettomaksi ja epätäydelliseksi kun taas jälkimmäinen arvokkaaksi, hyvää tekeväksi ja tarkoitukselliseksi. Hän käyttää myös ääri-ilmaisua luostarielämän kelvottomuutta alleviivatessaan: ”vain hyvin, hyvin surullista” (just very, very sad). Arvoina nousevat esiin hyväntahtoisuus (hyvän tekeminen) ja itseohjautuvuus ajattelun tasolla (oikeus omiin uskomuksiin) sekä virikkeisyyteen yhdistyvän toiminnan tasolla (monipuolinen maailmallinen elämä).

Samoin Harris suhtautuu kriittisesti uskontoon merkityksen antajana. Ylipäänsä uskontojen elämän tarkoitukseen liittyvät kysymykset ovat väärin asetettuja ja vastaukset haitallisia:

*Mikä on elämän tarkoitus? Mikä on meidän tehtävämme maapallolla?* Nämä ovat uskonnon suuria, väriä kysymyksiä. Meidän ei tarvitse vastata niihin, sillä ne on huonosti asetettu, mutta me voimme kuitenkin elää vastauksemme. Vähintä mitä voimme tehdä tässä elämässä, on luoda ihmiselämälle puitteet, joissa sen on mahdollista kukoistaa. Se tarkoittaa sitä, että meidän ei tule pelotella lapsiamme ajatuksilla helvetistä tai myrkyttää heitä vihalla vääräuskoisia kohtaan. Meidän ei tule opettaa poikiamme pitämään naisia tulevana omaisuutenaan eikä saada tyttäriämme uskomaan, että he ovat tälläkin hetkellä omaisuutta. Ja meidän täytyy kieltäytyä kertomasta lapsillemme, että ihmiskunnan historia sai alkunsa verisistä ihmeteoista ja että se loppuu

verisiin ihmetekoihin kunniakkaassa sodassa oikeamielisten ja kaikkien muiden välillä. (Harris 2015 [2014], 240, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että uskonnon suuret kysymykset on asetettu väärin. Kysymykseen elämän tarkoituksesta tulee vastata luomalla puitteet, jossa ihmiselämien on mahdollista kukoistaa, eikä johdattaa lapsia pelon ja vihan suuntaan opeilla helvetistä tai väärauskoisista. Retorinen *kontrastipari* luodaan elämälle haitallisten uskonnon opetusten sekä elämää kukoistamaan saattavien tekojen välille. Arvona tulee esiin universalismi: rauha ja ihmiselämän kukoistaminen laajassa mielessä. Harrisilla elämäntutkimus, henkisyys ja merkityksellisyys liittyvätkin tiiviisti yhteen idän uskontojen sanoman kanssa: onnellisuus on kytköksissä minuuden harhaluonteen oivaltamiseen. Hänen velkansa buddhalaisuudelle tulee implisiittisesti esiin jo teoksen *Waking Up* (2014) alussa, jossa Harris sanoo:

Meillä ei ole muuta kuin mieleemme. [...] Ihmisen mieli muokkaa kaikkia kokemuksia. Kaikkien ihmissuhteiden huonous tai hyvyys on kiinni osapuolten mielistä. Jos on jatkuvasti vihainen, masentunut, ymmällään ja kylmäkiskoinen tai ei osaa keskittyä, on ihan sama, kuinka menestyvä on tai keitä ihmisiä elämään kuuluu, sillä mikään ei kuitenkaan tuota nautintoa. [...] Kaikkiin saavutuksiin, oli sitten kyse [...] uuden kielen oppimisesta tai paremman työpaikan löytämisestä, sisältyy lupaus siitä, että jos saamme tehtävän suoritettua, voimme vihdoinkin ottaa rennosti ja nauttia elämästä tässä hetkessä. Tämä toive on virheellinen. En kiellä sitä, etteikö olisi tärkeää saavuttaa tavoitteensa, säilyttää terveytensä tai vaatettaa ja ruokkia lapsensa, mutta useimmat meistä etsivät onnea ja turvaa tajuamatta, mitä pyrkimyksen taustalla on. Me kaikki etsimme takaisin nykyhetken johtavaa polkua: me yritämme löytää tarpeeksi hyviä syitä olla tyytyväisiä *nyt*. Kun ymmärtää pelin säännöt, sitä voi pelata toisin. Tapa kiinnittää huomio nykyhetken vaikuttaa suuresti kokemuksen luonteeseen ja siten myös elämänlaatuun. Mystikot ja mietiskelijät ovat väittäneet niin iät ja ajat, mutta nyt myös alati lisääntyvät tieteelliset tutkimukset vahvistavat sen. (Harris 2015 [2014], 10–11, kursiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että kaikkien kokemusten laatu riippuu ihmisen mielestä. Arkinen aherrus ei voi tuottaa onnellisuutta, ellei siihen liity kykyä elää nykyhetkessä (vrt. *carpe diem*). Tämän mystikot ovat aina tienneet, ja nyt myös tiede vahvistaa sen. Retorisena *kontrastiparina* rakentuu maallisen elämän tavoitteellinen oravanpyörä vs. kyky elää nykyhetkessä tyytyväisenä. Retorisena keinona käytetään myös konsensusella vahvistamista (”alati lisääntyvät tieteelliset tutkimukset vahvistavat”). Keskeisenä arvona tulee esiin Harrisin henkisyydelle tyypillinen universalismiarvo: sisäisen sopuisuuden ja harmonian rakentaminen. Huomionarvoista on, että lainauksessa korostuva sanoma mielen ensisijaisuudesta niin kärsimyksen kuin onnenkin lähteenä vertautuu buddhalaiseen mietelausekirjaan *Dhammapadaan*, joka alkaa sanoilla: ”Kaikki olemassaolon ilmiöt ovat mielen tuottamia, ne ovat mielestä johdettuja, mielen tekemiä. Jos yksilö puhuu ja toimii epäpuhtaalla mielellä, kärsimys seuraa häntä kuten pyörä seuraa vankkureita vetävää härkää [...] Jos yksilö puhuu ja toimii puhtain mielin, onnellisuus seuraa häntä kuin varjo, joka ei koskaan poistu.” (Dhammapada 2007.)

Harrisin ja Dawkinsin olennainen ero merkityksellisyyden suhteen onkin se, että Harris keskittyy Dawkinsia enemmän kokijan tietoisuuden laatuun – nykyhetkessä elämisen taitoon ilman maallisia pyrkimyksiä. Sen sijaan Dawkins keskittyy enemmän tekemisen luonteeseen ja yhteiskunnallisiin vaikutuksiin kuin kokijan tietoisuudentiloihin. Tämä ero tulee esiin Dawkinsin haastattelussa Intiassa kastitonta miestä Hori Lalia, joka on iloisesti hyväksynyt kohtalonsa kaikkien syrjijänä ja lakaisee pölyistä tietä päivästä toiseen ilman tulevaisuudennäkymiä. Dawkins pitää tällaista ulkoapäin saneltuun kohtaloon tyytymistä ongelmalli-

sena ja sanoo: ”Minua häiritsee se, että syy, miksi Hori Lal on kirottu kuin Sisyfos<sup>165</sup>, johtuu siitä, että täällä elämänlotto alkaa syntymästä, kiitos iänikuisen kastijärjestelmän.” (Dawkins 2012c). Tämän jälkeen Dawkins haastattelee entistä kastitonta Mahendraa, joka syrjittynäkin on kouluttautunut, haluaa olla osa yhteiskuntaa ja opiskelee maisterintutkintoa varten opettaen myös muita kastittomia samalle elämänpolulle. Tästä kohtaamisesta Dawkins sanoo:

On hienoa nähdä kuinka yksilö voi murtautua ulos köyhyydestä ja sorrosta. Mahendran myötä lähestymme ainakin yhden tyydyttävän elämäntarkoituksen löytymistä. Hän luo itse omaa tarkoitustaan, mutta sillä on myös syvempi päämäärä: tasoittaa muillekin tietä samaan. Voimme löytää tarkoituksen taistelun kautta, mutta meidän on itse löydettävä oma tarkoituksemme ja taistelumme, eikä antaa jumalien, viranomaisten tai syntymän sanella sitä. Joten minusta elämälle antaa tarkoituksen jokin henkilökohtainen asia. Mutta tätä ei pidä ymmärtää egoismina, omaan napaan tuijotteluna. (Dawkins 2012c.)

Edellä väitetään, että ihmisen ei pidä tyytyä ulkoapäin määrättyyn kohtaloon. Elämän tarkoitus on luotava itse eikä antaa muiden sanella sitä. Tämä henkilökohtainen etsintä ei silti ole egoistista, koska tarkoitus voidaan löytää esimerkiksi taistelussa sortavia rakenteita vastaan, mikä hyödyttää muitakin. Retorisena *kontrastiparina* tulee esiin (uskonnon tai yhteisön) perinteen määrittämä taantumuksellinen elämänpolku vs. itse löydettävissä ja luotavissa oleva edistyksellinen elämänpolku. Tässä havainnollistuu Dawkinsin itseohjautuvuuden arvostus yli vanhojen (”iänikuisten”) valtarakennelmien ja jumalien: elämän tarkoitus on henkilökohtainen ja se on luotava itse. Lisäksi esiin tulee universalismiin liittyvä yhteiskunnallisuus: yksilön tulee pyrkiä muutokseen ja taistella sortoa aiheuttavia järjestelmiä kuten uskontoa vastaan eikä tyytyä alistettuun kohtaloonsa. Harris sen sijaan keskittyy Dawkinsia vähemmän yhteiskunnalliseen tasoon – hänelle merkityksen luonti tapahtuu tietoisuudessa:

Uskonnolliset kertomukset saattavat antaa merkityksen ihmisen elämälle, mutta jotkin merkitykset ovat ilmeisen valheellisia ja aiheuttavat eripuraa. Mitä henkinen kokemus tarkoittaa? [...] Muuntuneet tietoisuuden tilat ovat empiirisiä tosiasioita, ja ihmiset kokevat niitä hyvin erilaisissa olosuhteissa. Tämän ymmärtäminen ja henkisen elämän eläminen itseään pettämättä edellyttää sitä, että näitä kokemuksia tarkastellaan yleisestä ja sekulaarista näkökulmasta. Onni ja kärsimys, myös äärimmillään, ovat mielenisäisiä tapahtumia. Mieli on sidoksissa ruumiiseen ja ruumiin maailmaan, mutta kaiken elämässä ilmenevän hyvän ja pahan tulee ilmetä tietoisuudessa, jotta sillä olisi merkitystä. Tämä seikka antaa runsaasti tilaisuuksia kääntää ikävät tilanteet parhain päin, ja usein siihen riittää oman näkökulman muuttaminen maailman muuttamisen sijaan, mutta sen johdosta on myös mahdollista olla onneton, vaikka kaikki aineelliset ja sosiaaliset edellytykset onnellisuudelle olisivat olemassa. Normaalitytilanteessa mieli määrää ihmisen elämänlaadun. [...] Tietoisuus on valo, joka osoittaa mielen ja ruumiin ääriä. [...] Meidän on itse asiassa mahdollista kokea suoraan, että se mitä tietoisuus tietää, ei koskaan muuta sitä [tietoisuutta], ei hyvään eikä huonoon suuntaan. Tämän oivaltaminen, yhä uudelleen ja uudelleen, on henkisen elämän perusta. [...] On olemassa henkisen elämän keskite, joka ei tarkoita uskonnollisuutta eikä myöskään henkisyden hylkäämistä. (Harris 2015 [2014], 241–243.)

Edellä väitetään, että uskonnon antamat merkitykset ovat valheellisia ja aiheuttavat eripuraa. Sen sijaan muuntuneet tietoisuudentilat sellaisenaan ovat tosia ja niitä tulisi tarkastella sekulaarisesta näkökulmasta. Kaikki merkityksellinen ilmenee tietoisuudessa, ja merkityksellisyys nousee tietoisuuden näkökulman muutoksen kautta, eikä niinkään maailman muuttamisen kautta. Retorinen *kontrastipari* luodaan uskonnon valheellisten ja haitallisten merkitysten sekä tietoisuuden luoman henkisen elämän merkitysten välille. Arvoina nousevat esiin universalismi (sisäinen harmonia) ja itseohjautuvuus (näkökulman tietoinen muuttaminen).

---

<sup>165</sup> Sisyfos on kreikkalaisen myytin hahmo, joka jumalia petkutettuaan joutui manalaan vierittämään ikuisesti samaa kivenlohkareta rinteeseen päälle yhä uudestaan.

Harrisin ero Dawkinsiin tulee korostetusti esiin Dawkinsin haastattelussa Geshe Lhaktoria, tiibetiläistä buddhalaista munkkia. Lhaktor sanoo buddhalaisuuden perimmäisenä tavoitteena olevan kaiken kärsimyksen hävittäminen, mutta kärsimystä ei voi poistaa ulkoisten tekijöiden, kuten materian, sukulaisten tai ystävien kautta, vaan kestävän rauhan ja onnen voi löytää vain sisimmästään, meditaation avulla. (Dawkins 2012c.) Tähän Dawkins kommentoi:

Buddhalaisuuden ydin on hyväksyä se, että todellisuus on muuttuva. Jotta onnen voisi saavuttaa tässä alati muuttuvassa todellisuudessa, on irrottauduttava kiinnikkeistä ihmisiin tai omaisuuteen. Minä tavallaan puolittain ymmärrän tämän. [...] elämää ei pitäisi käyttää pelkän tavarain ja hedonistisen nautinnon tavoitteluun. En kuitenkaan ole varma, kääntäisinkö silti katsettani sisäänpäin, minä saattaisin löytää onneni musiikista ja tieteestä, kauniista paikoista ja ihanista ihmissuhteista. [...] Myönnän, että nykyelämää hallitsee epäterve kulutuksen kasvu, mutta miten uskottavaa on se, että meidän pitäisi irrottautua todellisesta maailmasta meditaation avulla? [...] ateisteja on enemmän kuin koskaan aiemmin. Uskon, ettei jumalattomille ole yksinkertaista, yhtä vastausta kysymykseen elämän tarkoituksesta. Ihminen luo itse elämälleen tarkoituksen. Meidän on itse löydettävä tarkoitus niistä mahdollisuuksista ja haasteista, jotka elämä heittää tiellemme, vaikka se joskus tarkoittaakin sovinnaisuuksien uhmaamista. (Dawkins 2012c.)

Tässä Dawkins esittää, että hedonistinen nautinto tai sisäänpäin katsova maailmasta irrottautuva meditaatio eivät itsessään riitä onneen. Ateisteille elämän tarkoituksen löytämiseen ei ole yksinkertaista vastausta ja jokaisen on luotava elämän tarkoitus itse vastaamalla elämän haasteisiin sovinnaisuuksiakin uhmaten. Arvostuksen kohteina ja elämän tarkoituksen synnyttävinä tekijöinä tulevat esiin muun muassa musiikki ja kauneus (viittaavat universalismiin) sekä hyvät ihmissuhteet (viittaa hyväntahtoisuuteen). Huomioitavaa on se, että Dawkinsilla elämän merkityksellisyys näyttää nousevan yhtä aikaa sekä yksilön (”on itse löydettävä tarkoitus”) että yksilön ulkopuolisen maailman (musiikki, tiede, kauneus, ihmissuhteet) kautta – ikään kuin yksilön omaehtoisuuden suhteen luomisesta ympäröivään maailmaan. Kiinnostavaa on myös Dawkinsin käsitys meditaatiosta ”todellisesta maailmasta irrottautumisena” (detach ourselves from the real world). Harrisille taas meditaatio on juuri avain itseymmärrykseen ja egon ylittämiseen, mikä lopulta on koko henkisyiden päämäärä ja tekee todellisuudesta merkityksellisen. Harris korostaa henkisyiden nousevan puhtaasta olemisen tietoisesta kokemuksesta, joka on itsessään merkityksellinen:

Henkisyys alkaa kaiken sen arkipäiväisen kunnioituksesta, joka voi johtaa oivalluksiin ja kokemuksiin, jotka ovat kaikkea muuta kuin arkipäiväisiä. [...] kosmos on valtava eikä näytä piittaavan meidän kuolevaisten suunnitelmista, mutta jokainen tietoinen nykyhetki on pohjaton. Subjektivisessa mielessä jokainen meistä on yhtä kuin se periaate, joka tekee maailmankaikkeudesta merkityksellisen. Tämän kokeminen suoraan, ei pelkästään sen ajattelu, on henkisen elämän alku. Todellisuus on aina ja kaikkialla läsnä. Ihmismieli on kaikkein monimutkaisin ja hienostunein todellisuuden ilmentymä, jonka olemme toistaiseksi kohdanneet. Tämän tulisi tehdä siitä vaatimattomasta projektista, että panee merkille, minkälaista on olla minä tässä hetkessä, merkityksellinen. Meissä kaikissa on vioistamme huolimatta jotakin turmeltumatonta tälläkin hetkellä – ja vain me itse voimme havaita sen. Avaa silmäsi ja näe. (Harris 2015 [2014], 244–245.)

Edellä väitetään, että henkisyys on arkipäiväistä ja henkilökohtaista, koska jokainen tietoinen nykyhetki suoraan koettuna on merkityksellinen tietoisuuden itsessään ollessa pohjaton ja turmeltumaton. Tämä tosiasia täytyy vain oivaltaa ja kokea suoraan nykyhetkessä. Tässä tulee jälleen (retorinen toisto) esiin Harrisin läpi teoksensa korostama tietoisuuden merkitys: tietoisuus näyttää olevan Harrisille eräänlainen ”jumala-termi”<sup>166</sup>, jolla kaikki muu perustel-

---

<sup>166</sup> Jumalatermi (god term) on Kenneth Burken, uuden retorikan keskeisen kehittäjän, luoma käsite. Jumalatermillä hän viittaa yliverlaiseen retoriseen ilmaisuun, jolle kaikki muut ilmaisut ovat alisteisia, ja joka perustelee motiivin toiminnalle, mutta jota itseään ei enää tarvitse perustella. (Ks. Burke 1945.)

laan ja oikeutetaan, ja jonka ympärille kaikki rakentuu. Tietoisuus on yhtä aikaa mysteerinen ja ihmeellinen, puhdas ja syvä, arkinen ja arjen ylittävä, kokemuksen ja merkityksen luoja. Ja tämän tiedostaminen nykyhetkessä on oikeastaan synonyymi henkisyydelle.

Dawkinsillekin merkitystä tuovat arkipäiväiset asiat, mutta sinällään, ilman että puhutaan erikseen kokijan tietoisuudentiloista. Esimerkiksi hänen haastattelussa brittiläistä ateistinäyttelijä Ricky Gervaisia he keskustelevat siitä, mikä saa ateistin aamulla nousemaan sängystä. Tällaisiksi tekijöiksi ilmenevät muun muassa itsearvostus, ystävät, perhe, rakkaussuhde ja puutarhanhoito sekä ihmeellinen kunnioituksen tunne (awe) luonnon äärellä. He ylistävät elämää ihmeelliseksi ja pyhäksi, kaikkeksi mikä ihmisellä on. (Dawkins 2012c.) Dawkins korostaa myös ymmärryksen ylevöittävää voimaa ja sanoo yhteenvedossaan:

Uskovat [...] kummeksuvat sitä, miten uskonnottomat kuten minä ja Ricky Gervais voimme löytää mitään merkitystä tai tarkoitusta jumalattomasta olemassaolosta. Mutta minulle maailma on täynnä merkitystä. Meidän jokaisen täytyy itse antaa elämällemme merkitys työmme, ihmissuhteidemme ja intohimojemme kautta. Ja mielestäni myös sen kautta, että ymmärrämme keitä me olemme, ja yritämme ymmärtää miksi olemme täällä. Se tehtävä on ollut länsimaisella luonnontieteellä, uskoakseni tärkeimmällä työkalulla, mitä ihminen on koskaan keksinyt. [...] Tiede kaikkea muuta kuin arkipäiväistä asioita. Se päästää valloilleen uteliaisuuden ja paljastaa lisää arvoituksia ratkaistavaksi. Pidämme monia asioita itsestäänselvyytensä ja ympäristömme tuttuus puuduttaa meitä. Tiede ravistelee meidät hereille, ja auttaa näkemään asiat taas uusin ja kirkkain silmin. (Dawkins 2012c.)

Edellä väitetään, että ateistille maailma voi olla täynnä merkitystä, jota luovat esimerkiksi työ, ihmissuhteet, intohimot ja tieteen antama ymmärrys todellisuudesta. Tiede on ihmeellinen, arkeen puutunutta ihmistä ravisteleva asia, joka lisää ymmärrystä maailmasta sekä tekee elämästä rikkaan ja riemullisen. Retorisena *kontrastiparina* rakentuu ymmärtämättömyys maailmasta ja elämästä vs. tieteen ja ymmärryksen tuoma elämänriikkaus. Arvoina korostuvat virikkeisyys (ymmärryksen ja kokemusten monipuolisuus) sekä itseohjautuvuus (itsenäinen tutkiminen). Esiin tulee myös awe: elämän kokeminen sinällään pyhäksi ja ihmeelliseksi. Jos Harrisille tietoisuus on eräänlainen ”jumala-termi”, jolle kaikki muu on alisteista, niin Dawkinsilla vastaavanlainen termi näyttäisi kokonaisuus huomioiden olevan (tieteen tuoma) ymmärrys maailmasta: kaikkein tärkeintä, arvokkainta ja ylevöittäväintä on ymmärtää todellisuuden luonnetta yhä paremmin.

## 11.2. Uskontomyönteinen ateismi – yhteisöllisyys, veljeys ja instituutiot

De Bottonin aineistossa elämän merkityksellisyys kumpuaa yhteisöllisyyteen ja yhteiskunnallisuuteen liittyvistä tekijöistä, kuten auttamisesta tai taiteista. Vaikka hän harvoin puhuu merkityksellisyydestä eksplisiittisesti, valtaosa hänen *Religion for Atheists* (2012) -teoksestaan purettuu juuri merkityksellisyyteen liittyviin aiheisiin, kuten nykyisen maallistuneen elämänmenon yhteisöllisyyden puutteeseen ja siitä nouseviin ongelmiin. Siten de Bottonilla – toisin kuin Harrisilla ja Dawkinsilla – yhteisöllisyys on yksilön sijaan ensisijainen merkityksien luoja. Hän puhuu nykyajan yhteisöllisyyden menetyksestä seuraavasti:

Yksi nyky-yhteiskunnan kipeimmistä menetyksistä koskee puuttuvaa yhteisöllisyyttämme. [...] ammin valliin yhteishengen on nyttemmin korvannut säälimätön nimettömyyden tila, jossa ihmiset ovat tekemisissä toistensa kanssa lähinnä saadakseen jotain rajallista ja henkilökohtaista hyötyä: taloudellista voittoa, sosiaalista arvonnousua, romanttista rakkautta. [...] haluttomuutemme auttaa avun tarpeessa olevia [...] emme viitsi tervehtiä toisiamme kadulla [...] saatamme alkaa nähdä muut ihmiset pikemminkin vihollisina [...] 1800-luvulla tapahtunut uskon-

nollisen uskon yksityistyminen on vaikuttanut asiaan merkittävästi. Historioitsijoiden mukaan muutuimme piittaamattomiksi naapureitamme kohtaan juuri silloin, kun lakkasimme kunnioittamasta jumaliamme yhteisöllisesti. (De Botton 2013 [2012], 23–25.)

Kiteytetyksi edellä väitetään, että nyky-yhteiskunta on menettänyt aiemmin vallinneen yhteisöllisyyden ja tilalle on tullut säälimätön oman edun tavoittelu. Tämä muutos liittyy siihen, että jumalia ei enää yhteisöllisesti kunnioiteta. *Kontrastipari* ja samalla ajallinen rinnastus luodaan positiivisen, yhteishengellisen ja uskonnollisen menneisyyden sekä negatiivisen, vihamielisen ja jumalattoman nykyisyyden välille. Keskeisenä arvona tulee esiin hyväntahtoisuus – avuliaisuus ja ystävällisyys – sekä näiden luoma yhteisöllisyys. De Botton jatkaa:

Aina emme tunteneet olevamme näin etäällä naapureistamme. [...] Naapurukset tulivat toisilleen varsin tutuiksi, [...] heidän piti yhdessä osallistua heinänkorjuuseen ja koulun katon pystyttämiseen. Tällaisilla projekteilla oli luonnollinen ja salavihkainen taipumus kehittää ihmisten välisiä siteitä. Kapitalismin kärsivällisyys ei kuitenkaan riitä paikalliselle tuotannolle ja kotiteollisuudelle. [...] Aiemmin tutustuimme toisiin ihmisiin, koska meidän oli pakko pyytää heiltä apua – ja koska he vastaavasti pyysivät apua meiltä. Anteliaisuus oli oleellinen osa esimodernia elämänmuotoa [...] Jos ohikulkijat näkivät kadulla sairaan, heikon, sekavan tai kodittoman ihmisen, he eivät heti kääntäneet katsettaan pois ja oletaneet, että jokin valtion virasto kyllä hoitaisi tämän ongelman. [...] Toisin kuin kristilliseen aikaan, anteliaisuuttamme ei koskaan näyettä monimutkaisen riippuvuussuhteiden verkoston elinehtona, josta koituu vastaanottajalleen materiaalista ja antajalleen henkistä hyötyä. [...] Koska olemme jumissa yksityisissä kotoisamme, joudumme turvautumaan mediaan yrittäessämme kuvitella, millaista elämää toiset ihmiset elävät. Tämän seurauksena on luonnollista olettaa, että tuntemattomat ihmiset ovat murhaajia, huijareita ja pedofilejä [...] (De Botton 2013 [2012], 26–29.)

Tässä esitetään, että kristittyinä aikana yhteistoiminta ja avuliaisuus olivat elinolosuhteiden takia väistämättömiä ihmisiä yhteen sitovia tekijöitä. Kuitenkin kapitalismi ja avuliaisuuden institutionalisoituminen ovat johtaneet siihen, että ihmiset elävät omissa kotoisissaan tunteen epäluottamusta kanssaihmiisi. Retorista *kontrastiparia* ja ajallista rinnastusta käytetään luomaan kuvaa aiemmasta, paremmasta, kristillisestä ja yhteisöllisestä ajasta, kun taas nykyään asiat ovat huomommin eivätkä ihmiset luota toisiinsa. Arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuus (anteliaisuus, luottamus ja avuliaisuus) ja perinne (puhuminen vanhoista hyvistä kristillisyyden ajoista).

De Botton katsoo ihmisten yhteyden kaipuun suuntautuvan nyt lähinnä romantiikkaan:

Irrallisuutemme ei kuitenkaan tarkoita, ettemme enää toivo luovamme uusia ihmissuhteita. Modernin kaupungin yksinäisissä kanjoneissa ei arvostetumpaa tunnetta olekaan kuin rakkaus. Tämä ei kuitenkaan ole sitä rakkautta, josta uskonnot puhuvat, ei universaalista ja alati laajenevaan pyrkivää inhimillistä veljeyttä; tämä rakkaus on mustasukkaisempaa, kapeampaa ja lopulta häijympää lajia. Tämä rakkaus on romanttista rakkautta. Se lähettää meidät sekopäiselle etsintämatkalle, tavoitteenamme löytää yksi ainoa ihminen, jonka kanssa toivomme saavuttavamme elämänmittaisen ja kokonaisvaltaisen yhteyden – yksi ainoa ihminen, joka tekee kaikista muista tarpeettomia. (De Botton 2013 [2012], 29–30)

Lainauksessa väitetään, että uskonnot puhuvat universaalista ja veljellisestä rakkaudesta, kun taas nykyihmiset etsivät kapeaa romanttista rakkautta. *Kontrastipari* luodaan uskonnon paremman, veljellisemmän rakkauden sekä modernin kapean, mustasukkaisen romanttisen rakkauden välille. Arvoina nousevat esiin universalismi (laaja-alainen rakkaus) ja hyväntahtoisuus (ihmisten veljeys). Tässä annetaan ainakin implisiittisesti ymmärtää, että veljellinen *agape*-rakkaus (pyyteetön, jumalallinen rakkaus), josta uskonnot puhuvat, luo merkityksellisyttä. De Botton jatkaa modernin yhteiskunnan moittimista sanomalla, että nykyihmiset arvostavat suorituvaa menestystä:



Nyky-yhteiskunta, sikäli kun se tarjoaa minkäänlaista yhteisöllisyyttä, keskittyy henkilökohtaisen menestyksen palvontaan [...] tärkeää on, mitä käyntikortissamme lukee. [...] jotka ovat käyttäneet elämänsä lastenkaitseintaan, runojen rustailuun tai puutarhanhoitoon, [...] ovat eläneet elämänsä muiden kuin vallalla olevien arvojen mukaan, siispä he ansaitsevatkin jäädä marginaaleihin. Kun syrjintä on tämänlaatuista, ei ole mikään ihme, että monet päätyvät omistautumaan hullun lailla työuransa edistämiseksi. (De Botton 2013 [2012], 30.)

Tässä esitetään, että nyky-yhteiskunnan keskeinen arvo on itsekeskeinen uramenestys ja pehmeämmät arvot jäävät sen jalkoihin. *Kontrastipari* luodaan kovien arvojen sekä marginaaliin jätettyjen pehmeiden arvojen välille. Arvotekijöinä nousevat esiin avuliaisuus (lastenkaitseminen), joka viittaa hyvántahtoisuuteen, luovuus (runojen rustaaminen), joka viittaa itseohjautuvuuteen sekä luonnosta huolehtiminen (puutarhanhoito), joka viittaa universalismiin. Edellä de Botton on esittänyt merkityksellisyyteen liittämiään elementtejä lähinnä negatiivisten, yhteiskunnan ongelmien kautta. Hän tuo silti esiin myös ratkaisuja ja esimerkiksi katsoo, että maallistunut nykyihminen oppisi yhteisöllisyyttä katolisesta messusta:

[...] voi olla hyödyllistä tarjota ihmisille jokin omaleimainen ja viehätysvoimainen tapahtumapaikka, joka innostaa ryhmässä toimimiseen. Vierailijoiden pitäisi voida tuntea olevansa paikassa, jossa he voivat luopua totunnaisesta pelokkaasta egoismistaan ja iloisesti uppoutua kollektiiviseen henkeen. [...] Toisekseen messu konkreettisesti opettaa, miten tärkeää on opastaa ihmisiä toimimaan tietyllä tavoin kun he kohtaavat toisia ihmisiä. Missaali, rukouskirja, huolellisesti neuvoo osallistujia katsomaan ylös, nousemaan seisaalleen, polvistumaan, laulamaan, rukoilemaan, juomaan ja syömään juuri oikeassa kohdassa messua; *ihmisluontoon kuuluu oleellisesti puoli, joka hyötyy käyttäytymissääntöjen olemassaolosta* [...] Jotta ihmisten välille varmasti syntyy syvällisiä ja arvokkaita siteitä, voi olla parempi noudattaa tarkkaa toimintakoreografiaa kuin jättää ryhmä päättömästi oman mielensä mukaan. Messun viimeinen opetus liittyy kiinteästi sen historiaan [...]; tuolloin messu oli yhteinen ateria. [...] *kristityt ymmärsivät*, että saadesamme tyydyttää ruumiillisen nälkämme olemme usein myös valmiita huomioimaan toisten tarpeet. Tärkeimmän kristillisen hyveen kunniaksi nämä kokoontumiset saivat *agape*-juhlan nimen. (De Botton 2013 [2012], 39–41, kursivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että ryhmässä toimimista edesauttaa viehättävä tapahtumapaikka, täsmällinen opastus sekä toiminnan liittäminen syömiseen. Kristityt ovat ymmärtäneet tämän, ja *agape* on kristillisyyden tärkein hyve. Retorisena keinona käytetään tosiasiapuhetta (”ihmisluontoon kuuluu”, ”kristityt ymmärsivät”) ikään kuin esitetyt asiat olisivat väistämättömiä faktoja. Arvoina tulevat esiin yhdenmukaisuus (tottelevaisuus, itsekuri), perinne (historiasta nouseva opastus) sekä universalismi (laaja, pyyteetön rakkaus). Edelliseen liittyen De Botton (2013 [2012], 42–47) kuvailee, kuinka maallistuneetkin ihmiset voisivat järjestää varhaisten katolisten messujen kaltaisia, kaikille avoimia ruokailutilaisuuksia ”Agape-ravintoloissa”, joissa ruokailu tapahtuisi täsmällisten sääntöjen mukaan. Hän tarkentaa:

Pöytiin asettuessaan Agape-ravintolan vieraat löytäisivät edestään juutalaisten Haggadaa ja katolista rukouskirjaa muistuttavan opaskirjan. [...] Agapen kirja sisältäisi keskusteluohjeita, joissa osallistujia neuvotaan puhumaan toisilleen ennalta määrätyn pituisen ajan ennalta [...] valikoituja puheenaiheita. Ne olisi suunniteltu ohjaamaan huomio pois *superbian* aiheista (”mitä teet työkseksi” [...]) kohti avoimempaa itsensä paljastamista (”mitä kadut”, [...] ”mitä pelkää”). Samalla tavoin kuin katolisessa messussa, liturgian tarkoitus olisi innoittaa armeliaisuuteen sanan syvällisemmässä mielessä – kyknä vastata monitahoisesti ja myötätuntoisesti muiden kaltaistemme olemassaoloon. [...] voisimme saada mielikuvan siitä hulluudesta ja sydämeenkäyvästä särkyvyydestä, jonka me kaikki jaamme. [...] aidot tunteet ovat velkaa huolellisesti mietityille käyttäytymissäännöille. [...] Agape-ravintola heikentäisi pelkoamme tuntemattomia kohtaan. Köyhät illastaisivat rikkaiden seurassa, mustat valkoisten kanssa, [...] työläiset johtokunnan kanssa [...] voisimme kuvitella toisia ihmisiä kaikessa inhimillisyydessään [...] voisimme myös, kenenkään käskemättä, luopua joistakin egoistisista, rasistisista, aggressiivisista, pelokkaista ja syyllisyydentuntoisista yllykkeistämme – jotka ovat kuitenkin monien perinteisten poliittisten ongelmien aiheuttajia. (De Botton 2013 [2012], 48–52, kursivi alkuperäinen.)

Edellä esitetään, että Agape-ravintolassa uskontojen liturgian kaltaiset tarkat säännöt ja puheenaiheohjeet suuntaisivat erilaisia ruokailijoita pinnallisista aiheista kohti aitoja tunteita. Samalla erilaiset ihmiset kohtaisivat toisensa aidommin, heikkouksineen, mikä kasvattaisi armeliaisuutta ja vähentäisi yhteisön negatiivisia ylläkköitä. Keskeisinä arvoina ilmenevät yhdenmukaisuus sekä säännöille alistumisen (tottelevaisuus, itsekuuri) että ihmisten välisen kohtaamisen mielessä (kohteliaisuus, kunnioitus). Samoin universalismi (myötätunto, armeliaisuus, suvaitsevaisuus) on esillä. Huomiota herättävää on jälleen de Bottonin sekä uusateistien välinen vastakkaisuus. Esimerkiksi uusateistien itseohjautuvuuden ja perinteiden vastaisuuden peilikuvana de Botton tuo esiin katolilaisuuden kunnioituksen (perinne) ja ympäristön säännöille alistuvan normiohjautuvuuden (yhdenmukaisuus). Tämä huomioiden on jokseenkin yllättävää, että de Bottonin (2013 [2012], 69–71) mukaan kerran vuodessa ihmisten pitäisi päästä juhlimaan kaoottisesti keskiajan pyhää *festum fatuorumia* vastaavaa juhlaa, joka sisältäisi muun muassa mässäilyä ja ryhmäseksiä. Hän sanoo:

Sen [*festum fatuorum* -juhlan] tarkoituksena oli varmistaa, että koko loppuvuoden ajan ihmiset elivät oikeaoppisesti. [...] Jotta yhteisömme toimisivat hyvin, on elintärkeää, että myönnämme tuhoavien ja antisosiaalisten tunteiden koko syvyyden. Mässäilyä ja haureutta ei tule karkoittaa yhteisöllisen elämän reunamille poliisien siivottavaksi [...] Riittävän usein, esimerkiksi kerran vuodessa, kaaoksen pitäisi päästä valloilleen. Tällaisina päivinä me maalliset aikuiset vapautuisimme hetkeksi kahdesta velvoitteesta, jotka aiheuttavat meille eniten painetta: rationaalisuudesta ja uskollisuudesta [avioliitossa, parisuhteessa]. (De Botton 2013 [2012], 69–71.)

Edellä esitetään, että kerran vuodessa ihmiselle tekee hyvää päästää himonsa valloilleen ja toteuttaa mässäilyä ja haureutta luvan kanssa pohjia myöten, jotta säädyllisyys säilyisi muina aikoina. Arvoina tulee esiin mielihyvä (mässäily, seksi) ja sen vastakohtana yhdenmukaisuus (säädyllinen tottelevaisuus loppuvuodeksi). On huomattava, että tässä mielihyvä ei ole varsinaisesti itseohjautuvaa, vaan ulkoapäin myönnettyä tai määrättyä, ja että mässäilyn pohjimmainen tarkoitus on yleisen tottelevaisuuden ylläpysyminen. De Botton nostaa esiin muitakin yhteisölle tärkeitä uskonnollisia käytänteitä, joita tulisi viettää maallisina versioina:

Uskonto nostattaa meissä yhteisöllisyyden tunnetta. [...] Uskonnot ovat myös kehittäneet nokkelia tapoja ratkoa joitakin niistä ongelmista, joita ryhmien sisällä syntyy. [...] juutalaisten viettämässä sovituspäivän juhlassa [...] kannustetaan tekemään tiliä rikkomuksistaan niille ihmisille, joita rikkomukset koskevat [...] Anteeksipyyntöjen kohteita vuorostaan ohjataan suopeuteen [...] Tässä anteeksipyyntöjen sykissä Jumala on erikoisasemassa. Ainoana täydellisenä olentona hän on myös ainoa, jonka ei tarvitse pyytää mitään anteeksi. Kaikki muut ovat perin pohjin epätäydellisiä. [...] kun inhimillistä erehtyvyyttä julistetaan yleisenä totuutena, on yksittäinen rikekin helpompi tunnustaa. Omien heikkouksiemme tunnustaminen muuttuu siedettävämmäksi, kun korkein auktoriteetti ensin kertoo, että me kaikki, niin kertakaikkisen lapsellisella ja anteeksiannettavalla tavalla, olemme alun pitäenkin mielettömiä olentoja. Suuri sovituspäivä on niin puhdistava tapahtuma, ettei yksi kerta vuodessa oikeastaan tunnu olevan tarpeeksi. Maallistunut yhteiskuntamme ei lainkaan liioittelisi, jos se viettäisi omaa versiotaan jokaisen vuosineljänneksen alkajaisiksi. (De Botton 2013 [2012], 55–60.)

Edellä väitetään, että uskontojen kyky luoda yhteisöllisyyttä pohjautuu sen kykyyn ratkaista ryhmän ongelmia. Ihminen on mieletön olento, mutta sen tunnustaminen sovituspäivänä Jumalan suulla tekee tästä siedettävämpää ja rikkeiden tunnustaminen puhdistaa ilmaa. Siksi maallistuneenkin yhteiskunnan tulisi järjestää vastaavia rituaaleja. Retorisena keinona käytetään toistoa: ihmisen puutteellisuutta ja sen korjaamista uskonnon keinoin jälleen alleviivataan. Arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuus (anteeksianto) sekä perinne (rituaalisten perinteiden kunnioitus). De Botton jatkaa rituaalien puhdistavasta vaikutuksesta seuraavasti:

Monet luontaisista piirteistämme eivät sovi yhteen yhteisöllisten arvojen kanssa. [...] ne taipuvat pikemminkin narsismiin, kateellisuuteen, kevytkenkäisyyteen ja pitelemättömään vihamielisyyteen. Uskonnoissa nämä taipumukset otetaan erittäin vakavasti, sillä ne voivat haitata yhteisöjen toimintaa. Uskonnot ymmärtävät, että tällaiset taipumukset on jollakin keinolla saatava käsiteltyä. Tukahduttaminen ei ole oikea ratkaisu. [...] On olemassa koko joukko rituaaleja, joiden tehtävänä on suoda kaikelle luontaiselle inhottavuudellemme, tuhoavuudellemme ja nihilistisyydellemme turvallinen ulospääsy. [...] rituaali luo sovinnon itsen ja toisten välille. Se on hallittu ja usein myös esteettisesti koskettava puhdistautumisen kokemus. [...] sillä on myös pidemmän aikavälin tavoite: testata ja ylläpitää ryhmän sopua ja elinvoimaisuutta. [...] On uskontojen viisautta, että ne eivät luule meidän kykenevän käsittelemään tunteitamme omine nokkinemme. Kun joudumme myöntämään epätoivomme, himomme, kateutemme tai itserakkautemme, olemme tilanteessa, joka voi herättää hämmennystä ja nöyryytetyksi tulemisen tunnetta. Uskonnot tietävät tämän. (De Botton 2013 [2012], 61–65.)

Edellä de Botton esittää, että uskonnot osaavat huomioida ihmisten yhteisöllisesti haitalliset itsekäät ja vihamieliset tunteet sekä jalostaa niitä rituaalien kautta. Retorisesti kiinnostavaa on de Bottonille yleinen tapa (toisto) puhua kattavasti ja jatkuvasti ihmisen kielteisistä tunteista ja puolista. Hän myös puhuu uskonnoista ikään kuin ne olisivat kokevia subjekteja (”uskonnot ymmärtävät”, ”uskonnot tietävät”). Arvoina korostuvat perinne (perinnerituaalien kunnioitus) ja turvallisuus (sopuisuus, suoja, aggression käsittely). De Botton katsoo myös taiteiden olevan keino ilmentää (hankalia) tunteita monipuolisemmin:

Emme kuitenkaan ole yleensä erityisen taitavia kertomaan toisille, millainen tuskiemme kudelma tosiasiaa on [...] Siksi tarvitsemme taidetta. Sen avulla voimme ymmärtää omia, torjuttuja tuskiamme; sen avulla voimme käsittää kaiken sen, mikä jää arkisissa keskusteluissa sanomatta; se voi yllyttää meitä vapautumaan siitä hedelmättömästä eristäytyneisyydestä, jolla suojaudumme inhottavimmilta ja epä mukavimmilta puoliltamme. [...Kristillisten taiteilijoiden] tavoitteena on avata tie moraaliseseen ja psyykkiseen kehitykseen. Se on keino lisätä kykyämme olla solidaarinen ja tuntea myötätuntoa. (De Botton 2013 [2012], 233.)

Edellä väitetään, että taide on väline käsitellä ja ymmärtää tuskia ja ihmisen epä mukavia puolia. Kristillinen taide avaa tien moraaliin ja solidaarisuuden lisäämiseen. Arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuus (solidaarisuus) ja universalismi (myötätunto). Ylipäänsä de Botton pitää kauneutta tärkeänä hyvinvoinnille ja katsoo, ettei uskosta luopumisen tarvitse tarkoittaa esimerkiksi tempeleistä luopumista (de Botton 2013 [2012], 271–272). Hän sanoo:

Vaikka emme enää uskokaan pyhiin olentoihin, tämän ei tarvitse tarkoittaa, että luopuisimme arvoistamme. Voimme edelleen haluta pystyttää rakennuksia niiden kunniaksi. Jumalat ovat ehkä kaikonneet, mutta meillä on yhä eettisiä uskomuksia, jotka ovat edelleen vakiinnuttamisen ja juhlallisen ilmaisuuden tarpeessa. Eräänlaisen ”tempppelin” voisi aivan hyvin pystyttää mille tahansa niistä asioista, joita hartaasti kunnioitamme [...] Meillä voisi olla kevään tai kiltteyden temppeleitä, tyyneyden temppeleitä ja harkinnan temppeleitä, anteeksiannon temppeleitä ja itsetuntemuksen temppeleitä. [...] Tempeleille olisi yhteistä vain se, että jokainen niistä pyrkisi edistämään jotakin sielujemme hyvinvoinnille oleellista hyvettä. (De Botton 2013 [2012], 274.)

Edellä de Botton esittää, että uskosta luopuminen ei merkitse arvoista ja eettisyydestä luopumista, ja niille pitää edelleen pystyttää temppeleitä, jotka edistävät ”sielujen hyvinvointia”. Arvotekijöinä tulevat esiin muun muassa kiltteys (yhdenmukaisuus tai hyväntahtoisuus), tyyneys (viittaa universalismiin), harkinta ja itsetuntemus (viittaavat itseohjautuvuuteen) ja anteeksianto (hyväntahtoisuus). De Botton ihannoikin kirkkojen kykyä toimia nimenomaan voimakkaina ja vaikuttavina instituutioina, jotka eivät toimi pelkästään kirjojen välityksellä: ”Perustavimpia asioista, joita uskonnollisilta instituutioilta voi oppia, ovat mittakaavan merkitys ja valmius kartuttaa varoja, älyä ja statusta. [...] uskonnot muistavat, mikä kaikki jäisi tekemättä vailla joukkojen voimaa. [...] [Instituutioilla] on kyky koota pääomaa, jakaa sitä eri

projekteille ja kartuttaa sitä vuosikymmenien mittaan [...]” (De Botton 2013 [2012], 296–305.) Tässä tulee esiin valta- ja suoriutumisarvoja kuten varallisuus ja status. Hän jatkaa:

Instituutioiden olemassaolo vastaa tarpeeseemme vaalia ja suojella tunteita, joihin olemme vilpittömästi taipuvaisia, mutta joille emme kiireisinä ja leväperäisinä löydä aikaa. Siksi meidän on luotava niille rakenne ja varmistettava, että meitä systemaattisesti muistutetaan niiden olemassaolosta. [...] Joukossamme on niitä, jotka eivät ole uskonnollisia eivätkä usko yliluonnollisiin asioihin, mutta hekin tarvitsevat säännöllisiä ja ritualisoituja tilanteita, joissa he voivat kohdata ystävyyden, yhteisön, kiitollisuuden ja transsendenssin kaltaisia käsitteitä. Emme voi luottaa löytävämmme näitä asioita omine neuvoinemme. Tarvitsemme instituutioita muistuttamaan meitä näiden käsitteiden merkityksestä ja pukemaan ne houkuttelevaan muotoon. Tällä tavoin myös sielujemme hajamielisimmät ja vähiten tietoiset puolet saavat ravintoa. (De Botton 2013 [2012], 317–318.)

Edellä väitetään, että instituutiot suojelevat erilaisia tärkeitä yhteisöllisiä tunteita, koska ne luovat niiden esittämiseksi rakenteen ja muistuttavat niistä säännöllisesti. Myös uskonnottomat tarvitsevat säännöllisesti rituaaleja, joissa tulee esiin ystävällisyys, kiitollisuus ja transsendenssi. Arvoina korostuvat hyväntahtoisuus (yhteisöä koossapitävät ystävällisyys ja kiitollisuus) ja itseohjautuvuuden vastainen yhdenmukaisuus (kansaa yhdistävät järjestelmälliset yhteisörituaalit). Tältä pohjalta nousee de Bottonin arvostus myös Auguste Comtea kohtaan, jonka ihmisyyden uskonnon tavoin hänkin pyrki perustamaan uusia henkisiä instituutioita:

Kaikissa suurissa uskonnoissa voi havaita samanlaisen avioliiton vallan ja ajattelun välillä. Voimme ihailla näitä liittoja ja ottaa niistä opiksi, vaikkemme allekirjoittaisikaan niiden aatteita. [...] Tämä ei ole ensimmäinen kirja, jossa vastenmielisyys uskonnon yliluonnollisia puolia kohtaan nähdään yhteensopivana sen kanssa, että joitakin uskontojen muista ideoista ja käytännöistä sitä vastoin ihaillaan. Se ei myöskään ole ensimmäinen kirja, jossa tavoite on pikemminkin käytännöllinen kuin teoreettinen. Kaikkein määrätietoisin tämänsuuntainen yritys on se, jota [...] Auguste Comte 1800-luvulla hahmotteli. Comten näkemysten taustalla oli hänelle luonteenomaisen tyyli havainto: nykytieteen saavutusten valossa kukaan älykäs ihminen ei enää voi uskoa jumalaan. [...] Monista aikalaisistaan poiketen Comte kuitenkin ymmärsi, millaiset sietämättömät sosiaaliset vaarat uhkasivat yhteiskuntaa, joka tavoittelee pelkkää materiaalisen hyvinvoinnin kasvua, tieteellistä edistystä, massaviihdettä ja romanttista rakkautta. Tällaiselta yhteiskunnalta puuttuvat kaikki eettisen opastuksen, lohdun, transsendentaalisen mykistymisen ja solidaarisuuden lähteet. [...] Comten älyllisen elämän suurin saavutus oli [...] uusi uskonto eli uskonto ateisteille [...] se oli luotu vastaamaan niihin tunteellisiin ja älyllisiin vaatimuksiin, joita juuri nyky maailman ihminen tuntee. [...] Comte oli oivallinen uskontohistorioitsija. Osoittautuikin, että hänen uusi uskontonsa koostuu pitkälti vanhojen uskontojen parhaista paloista. Eniten hän ammensi katolilaisuudesta [...] (De Botton 2013 [2012], 319–322.)

Tässä väitetään, että epäusko yliluonnolliseen ja uskonnon hyvät puolet voidaan onnistuneesti yhdistää, kuten Comte teki. Maailmaa ei voi jättää pelkästään materiaalisen hyvinvoinnin kasvun, tieteen ja viihteen varaan, koska tarvitaan eettisiä suuntaviivoja, lohdutusta, transsendenssia ja solidaarisuutta, joita uskonto tarjoaa. Retorinen *kontrastipari* rakentuu maallisen, (eettisesti) ohjaamattoman ja lohduttoman yhteiskunnan, sekä uskonnon ohjaaman, eettisen ja yhteisöllisen yhteiskunnan, välille. Arvoina korostuvat yhdenmukaisuus ja turvallisuus – sosiaaliset vaarat uhkaavat, jos yhteiskunnan eettinen ohjaus puuttuu – sekä valta – uskontojen ylläpitämisen vallan ja ajattelun ”liiton” ihailu. Tässä kiinnostavasti tulee esiin de Bottonin päämäärä olla Comten perinteen jatkaja ja yhdistää naturalistinen maailmankuva nimenomaan katolilaisuuteen, jossa on rikas rituaalinen, tunteellinen ja myös opillinen perintö. Huomioitavaa on myös awe-arvon näkyvyys: ihminen tarvitsee ”transsendentaalista mykistymistä”. De Bottonin mukaan Comte teki kuitenkin virheen kutsuessaan järjestelmänsä uskonnoksi:

Comten vakavin käsitteellinen virhe oli kutsua järjestelmäänsä uskonnoksi. Uskosta luopuneet harvoin tuntevat vetoa tähän tunteilevaan sanaan. [...Mutta] hän ymmärsi maallistuneen yhteiskunnan institutionaaliset tarpeet. Uudet instituutiot voisivat ottaa uskontojen tyhjäksi jättämän paikan ja vastata niihin inhimillisiin tarpeisiin, joihin politiikka, perhe, kulttuuri ja työ eivät pysty vaikuttamaan. Comte edelleen haastaa meidät huomaamaan, että hyvät ideat eivät elä, jos ne jäävät ainiaan kirjojen kansion väliin. Niitä on tuettava institutionaalisilla rakenteilla, jollaisia yksin uskonto on tähän asti osannut luoda. (De Botton 2013 [2012], 326–327.)

Edellä väitetään, että uudet instituutiot – joita ei tarvitsisi kutsua uskonnoiksi – voisivat ottaa uskontojen paikan ja vastata niihin tarpeisiin, joihin muu maallinen yhteiskunta ei kykene vastaamaan. Ideoista täytyy kehittyä menestyviä instituutioita, jos niiden halutaan jatkuvan – muuten ne kuihtuvat pois. Tällaisia menestyneitä instituutioita ainoastaan uskonnot ovat osanneet luoda, ja niistä tulee ottaa oppia. Jälleen (toisto) retorisena *kontrastiparina* luodaan inhimillisiin tarpeisiin vastaamaton maallistunut yhteiskunta vs. inhimillisiin tarpeisiin vastaava uskonto instituutiona. Samoin keskeisenä arvona tulee taas esiin yhdenmukaisuus – institutionaalisesti johdetun uskonnon kaltaisen järjestelmän ihannointi. Huomioitavaa on ristiriitaisuus siinä, että vaikka de Botton kritisoiakin Comtea järjestelmänsä kutsumisesta uskonnoksi, myös hänen oman teoksensa nimi on nimenomaan *Religion for Atheists*.

### **11.3. Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi – arvokkuus, rakkaus ja elämän monimuotoisuus**

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvasta aineistostani Epstein on eniten de Bottonin kannalla yhteisöllisyyden merkityksestä puhuttaessa. Hän tuo teoksessaan usein esiin yhteisöllisyyden tärkeyttä ja esimerkiksi katsoo, että ”hyvyyden yhteisö” on humanismin sydän. Tässä mielessä humanismilla on opittavaa uskonnoilta. (Epstein 2009, 169.) Epstein jatkaa:

Rituaalin ja kulttuurin lisäksi uskonto tarjoaa inhimillisiä yhteisösidoksia, joita useimmat ihmiset eivät yhdistä humanismiin tai ateismiin. [...] Kaikki ihmiset, eivät ainoastaan kristityt, haluavat kuulua johonkin. [...] Vaikka kuinka arvostaisimme kekseliäisyyttämme ja kykyämme ajatella itse – ja meidän tulisi arvostaa näitä suuresti –, emme ole vielä keksineet ihmistä, joka olisi erillinen saari. [...] Hyvä uutinen on se, että on paljon hyviä, jumalattomia vaihtoehtoja uskonnollisille rituaaleille, kulttuuri-identiteetille ja yhteisöllisyydelle. Meidän täytyy ainoastaan löytää ja kehittää niitä. (Epstein 2009, 178–179.)

Tässä väitetään, että uskonto tarjoaa rituaaleja, kulttuuria ja ihmisille tarpeellisia yhteisösidoksia. Silti näille on olemassa myös hyviä jumalattomia vaihtoehtoja, vaikka useimmat eivät niin ajattelekaan. Keskeisenä arvotekijänä tulee esiin lähinnä yhdenmukaisuuteen ja perinteeseen viittaava yhteisöllisyyden luominen mutta myös itseohjautuvuus (kekseliäisyys, kyky ajatella itse). Epstein myös de Bottonin tavoin kritisoi maallista, tyhjänpäiväistä elämää sanoen, että maailman suurin uskonto ja ihmistä eteenpäin ajava voima on ”pyrkyryys” (striving). Epstein ei pidä pyrkyryyttä – jonka voi tulkita Schwartzin arvomallissa vallan, suoriutumisen ja mielihyvän alueille kuuluvaksi arvoksi – kovinkaan arvostettavana asiana. Hän esimerkiksi sanoo: ”Tunnetko pyrkyreitä? He ovat ihmisiä, joille elämän tarkoitus, myöntävät he sitä tai eivät, on saada, saada, saada, niin paljon kuin pystyvät. Tulla todella rikkaaksi, tulla todella vaikutusvaltaiseksi, saada hienoimmat autot, suloisimmat tyyppiköt, parhaat työpaikat, mitä vain.” (Epstein 2009, 72.) Pyrkyryydessä koko elämä pyörii lähinnä voiton tavoittelun ympärillä, mutta ”ongelma tuossa rottakilpailussa on se, että jos voitatkin, olet silti vielä rotta” (Epstein 2009, 72). Epstein katsoo suurimman osan esimerkiksi popkulttuurista

olevan itsekästä oman edun tavoittelua ja juuri popkulttuuri on ottanut uskonnon aseman monen ihmisen elämässä. Tämä Epsteinin mielestä osoittaa, että ”sekulaari kulttuuri ei ole sama asia kuin humanismi” (Epstein 2009, 74). Hän jatkaa: ”Kunnianhimo on terve osa elämää, jos se asetetaan arvollisten päämäärien palvelukseen. Mutta jos siitä tulee koko elämän tarkoitus, ei sitä voi mitenkään tyydyttää, koska aina tulee uusia kamppailuja, uusia potentiaalisia voittoja. Milloin tarpeeksi on tarpeeksi?” (Epstein 2009, 75.)

Edellä esitetään, että kunnianhimoisesta pyrkyryydestä on tullut nykyisessä sekulaarissa maailmassa ”uskonto”. Kuitenkin tällainen voitontavoittelu elämäntapa on epätydyttävää, ellei sitä käytetä välineenä johonkin itseään arvokkaampaan päämäärään. Retorisena keinona käytetään kielikuvalla kategorisointia (”rottakilpailu” (rat race)). Arvoina nousevat esiin suoriutumisen ja vallan vastaisuus. Ylipäänsä Epstein pitää ongelmallisena pelkän oman onnellisuuden tavoittelua merkityksellisyyden luomisessa, koska oman onnellisuuden tavoittelu ei vielä kerro mitään muiden onnellisuuden arvostuksesta. Mitä jos murhaaminen tekeekin jonkun onnelliseksi? Siksi ”onnellisuus merkityksellisen elämän standardina on liian egokeskeinen, liian epäselvä tai molempia” (Epstein 2009, 84).

Fausnight sen sijaan katsoo, että elämän merkityksen löytäminen ja onnellisuus ovat itse asiassa sama asia. Hän myös kritisoi Harrisin tavoin uskonnon vääriä kysymyksiä:

En usko koskaan tavanneeni henkilöä, joka olisi tuntenut, että hänen elämällään on merkitys, mutta joka olisi siitä huolimatta onneton. [...] Miten me löydämme merkityksen jumalattomassa universumissa? [...] meidän täytyy vakavasti tarkastella esitettyä kysymystä. Ensinnäkin, tässä vääriä kysymyksiä: *Miksi olen täällä? Mitä Jumala haluaa minun tekevän elämälläni? Miten se sopii universaaliin suunnitelmaan?* Nämä ovat vääriä kysymyksiä, koska ne olettavat ulkopuolisen merkityksen, joka on ulkoinen luonnolliselle, älykkäälle ihmismielelle, ikään kuin jossain olisi jokin valtava kaiken kattava suunnitelma. Kysymykset olettavat, että meidät on asetettu tähän maailmaan jotakin tarkoitusta varten ja meille luovutetaan toimeksianto. Vaikka olisikin jokin universaali merkitys tai suunnitelma, on ilmeistä, että meillä ei ole keinoa havaita sitä tai ainakaan sopia siitä. (Fausnight 2010, 183–184, kursivi alkuperäinen.)

Tässä Fausnight esittää, että onnellisuus syntyy merkityksen löytämisen kautta. Uskonnolliset kysymykset elämän merkitykseen liittyen ovat kuitenkin väärin asetettuja, koska ne olettavat ulkoapäin tulevan suunnitelman. Tällaista ei kuitenkaan voida mitenkään havaita tai sopia, ja siksi merkitys voi nousta vain yksilön sisältä. Retorinen *kontrastipari* luodaan ulkoisia merkityksiä tarjoavan uskonnon ja sisäisiä merkityksiä tarjoavan ”älykkään ihmismielen” välille. Arvona ilmenee itseohjautuvuus (ihminen luo merkityksen itse). Hän jatkaa:

Katsotaanpa yleistä kaiken kattavaa suunnitelmaa, jota länsimainen uskonto tarjoaa. Synnymme syntisinä, heikkona lihassa, ja kurjina Jumalan silmissä. Me anomme anteeksiantoa ja pelastusta taivaassa, jotta voimme nousta kuolleista ikuisen elämään palvoaksemme ja ylistääksemme ikuisesti tätä Mahtavaa Korkeinta Olientoa, joka pitää meitä kelvottomina, mutta näyttää kuitenkin tarvitsevan meidän ylistystämme. Miksi? Mikä tämän tarkoitus on? Onko taivaassa kaapeli-TV? [...] Onko tämä ainoa keino välttää helvetissä paistuminen? Kaikki tämä on jollakin tavalla epätydyttävää. Kääntäkäämme katseemme nyt itään. Jotenkin Mahtavan Suuren Olennon, jumalolennon elementit manifestoituvat illusorisessa materiaalisessa maailmassa kuten sinussa ja minussa. Olemme kuin sirpaleita tästä olennosta, horjuen hyvän ja pahan välillä, elämme elämän toisensa jälkeen, kunnes opimme hylkäämään tämän maailman ja palaamme jumalolentoon. On kuin koettaisimme parantua jostain kosmisesta onnettomuudesta. Ainoa näkyvä tarkoitus tai suunnitelma tälle elämälle on jotenkin pelastua siltä. [...] Tietenkin sekä idän että lännen uskonnot ovat paljon syvempiä kuin tämä lyhyt pakanallinen summaukseni, mutta suunnitelma tai merkitys kaikelle pysyy silti mysteerinä. Jos elämän tarkoitus on tuntea Jumala, niin miksi hän pysyy niin silmiinpistävästi poissaolevana? Ja jos epäilemme koko alkuperäisiä, uskonnollisesta maailmankuvasta jää meille [ateisteille] vähän *merkityksellistä* annettavaa. (Fausnight 2010, 184–185, kurviisi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että niin lännen kuin idänkin uskonnoissa ratkaisu elämän merkityksellisyden kysymykseen on ateistin kannalta huono, koska jos ihminen ei alkujaankaan usko premissiin yliluonnollisesta luojasta, koko idea tarkoituksesta katoaa. Lainausta hallitsee arvona itseohjautuvuus – epäily uskontojen tarjoamia ulkopuolisia merkityksiä kohtaan ja merkityksellisyden omaehtoinen etsiminen. Fausnight katsookin, että ateistit voivat löytää merkityksellisyyttä elämäänsä luomalla uskontoa vastaavia tieteellis-filosofisia konteksteja:

Miksi uskonto niin onnistuneesti tarjoaa syviä ja merkityksellisiä kokemuksia uskville? Metafyysiset ja myyttiset maailmankuvaukset, olivatpa ne perustaltaan tosia tai eivät, koskettavat [...] Miten me ei-uskovat voimme saada enemmän sielua koskettavia kokemuksia elämästä? Ensin meidän täytyy kehittää elämäämme konteksti, nähdä matkamme syntymästä kuolemaan laajemmassa kuvassa [...] Me voimme käyttää älyämme kytkeäksemme merkityksen tapahtumiin [...], rakentamalla merkityksen elämäämme, vaikkei meillä olekaan täydellistä maailmanhallintaa. [...] Kuvitteellisten metafyyssisten ideoiden sijaan voimme käyttää filosofisia rakennelmia, joiden ei tarvitse olla kirjaimellisesti tosia ollakseen hyödyllisiä näkemistöpoja. [...] Tiede tarjoaa teoreettiset mallit, joilla voimme tarttua kiinni fyysiseen maailmaan. Samalla tavoin käytämme filosofiaa [...] elämisen suuntaviivoina [...], jotka] auttavat meitä olemaan parempia ihmisiä ja elämään parempaa elämää. [...] Jokaisen omaksumamme käytännön kohdalla meidän tulee kysyä onko se hyödyllistä vai haitallista hyvinvoinnillemme [...] ja muiden hyvinvoinnille. Me voimme valita [...] iloita siitä elämästä, joka meillä on. [...] tämä arvokas hetki elävänä, älykkäänä, itsetietoisena olentona on todella ihmeellinen mahdollisuus, jota ei kannata hukata. [...] Monet löytävät eksistentiaalisen kriisin kautta uskonnon tai tekevät itsemurhan. [...] Mutta toivottavasti huomaat, että on kolmaskin vaihtoehto. [...] Ensinnäkään, en näe, miten Jumalan olemassaolo tarjoaisi tarkoituksen. Olemmeko me täällä ylistämässä Jumalaa? Onko Hänen egonsa niin hauras? Toisekseen, se, ettei oleteta kuolemanjälkeistä elämää, tekee tästä elämästä vieläkin arvokkaamman. Olen hurmaantunut elämästä. (Fausnight 2010, 232–234.)

Tässä esitetään, että ateisti voi löytää uskonnollisuutta vastaavaa merkitystä elämäänsä rakentamalla vastaavan tieteellisen ja filosofisen kontekstin. Jokainen hetki on mahdollisuus, johon voi itse valita suhtautumistavan. Jumala ei tarjoa merkitystä, ja kuolemanjälkeisen elämän olemattomuus tekee tästä elämästä vieläkin arvokkaamman (vrt. *carpe diem*). Retorinen *kontrastipari* luodaan kuvitteellisia metafyyssisiä ideoita tarjoavan teistisen uskonnon sekä pragmaattisen, hyödyllisen filosofian välille. Fausnight ei kuitenkaan tee selväksi, miten sellainen pragmaattinen filosofinen rakennelma, jonka ei tarvitse olla kirjaimellisesti tosi, oikeastaan eroaa uskonnosta.

Comte-Sponville esittää Fausnightin tavoin merkityksellisyden kokemuksen kytkeytyvän onnellisuuteen. Kristinuskon opetus toivosta tulisi hänen mukaansa kuitenkin kääntää päälleen: toivova ihminen ei voi olla onnellinen, ainoastaan epätoivoinen voi. (Comte-Sponville 2006, 50–51.) Tästä hän sanoo:

[...] uskonto vahvistaa toivoa [...] Mitä sellaiset ihmiset voisivat toivoa, jotka eivät ole koskaan uskoneet Jumalaan tai lakanneet uskomasta häneen? Eivät mitään [...] absoluuttista tai ikuista [...] Se tuomitsee meidän näkemään elämän traagisena [...]: luonto on sokea, halumme tyydyttämättömiä ja vain kuolema on ikuista. [...] selväjärkisellä ateistilla ei ole keinoa välttää epätoivoa. [...]Mutta] onnellisuus ei ole sellaista, mitä pitäisi toivoa, vaan jotakin, mikä pitäisi kokea tässä ja nyt! Tämä ei suinkaan poista tragediaa. Mutta miksi se pitäisi poistaa? On paljon parempi hyväksyä se niin iloisesti kuin mahdollista. Traaginen viisaus on viisautta onnellisuudesta ja rajallisuudesta, onnellisuudesta ja pysymättömyydestä, onnellisuudesta ja toivottomuudesta. [...] Voit toivoa vain sellaista, mitä sinulla ei ole. Joten toivo onnellisuudesta tarkoittaa onnellisuuden puuttumista. [...] toivo huomisesta onnesta estää sinua kokemasta onnea tänään. [...] kutsun tätä toivottomuuden viisaudeksi. Läntisessä perinteessä tämän kaltaista viisautta edustivat ensin epikurolaiset tai stoalaiset ja myöhemmin Spinoza. Itäisessä perinteessä se polveutuu buddhalaisuudesta ja samkhyasta. [...] Viisas toimii, hölmö toivoo ja vapisee. Viisas elää hetkessä [...] Sellaista on kaiken viisauden henki, riippumatta oppisisällöstä. Ei se ole toivo, joka yllyttää meitä toimimaan [...] vaan tahto. Ei se ole toivo, joka vapauttaa meidät, vaan totuus. Ei se

ole toivo, joka auttaa meitä elämään, vaan rakkaus. Siten toivottomuus voi olla vahvistava, terveyttävä, iloinen asenne. Se on nihilismin täsmällinen vastakohta – tai edelleen sen vastalääke. (Comte-Sponville 2006, 50–53.)

Tässä väitetään, että ateismi merkitsee väistämättä epätoivoa. Kuitenkin onnellisuutta voidaan kokea vain nykyhetkessä, ja toivo tarkoittaa sitä, ettei onnea koeta juuri nyt. Näin ollen toivottomuudessa ja elämän traagisuudessa ei ole mitään negatiivista. Elämän päämäärä on tyyni viisaus, joka syntyy hyväksynnän kautta. Retorinen *kontrastipari* luodaan toivoa (ja ei-onnellisuutta) edustavan teistisen uskonnollisuuden sekä toivottomuutta (sekä totuutta, rakkautta ja iloa) edustavien ei-teististen viisausperinteiden välille. Arvoina näyttäytyvät universalismi (sotien, kärsimyksen ja epäoikeudenmukaisuuden vähentäminen), itseohjautuvuus (vapaus, totuus) sekä mielihyvä (ilo ja onnen kokeminen nykyhetkessä). Lainauksessa Comte-Sponvillen perinnetietoisuus ja eklektisyys tulee esiin hänen viitatessaan laajasti ei-teistiseen historiaan niin lännestä kuin idästäkin. Hän jatkaa:

Ihmiset, jotka eivät toivo mitään, eivät voi myöskään pettyä. Ihmiset, jotka haluavat vain sellaista, mitä heillä on tai mikä riippuu heistä itsestään, jotka ovat tyytyväisiä rakastamaan ja tahtomaan, eivät voi olla uupuneita tai katkeroituneita. Katkeruuden vastakohta on kiittollisuus. Kauan vastakohta on armeliaisuus. Nihilismin vastakohta on rakkaus ja rohkeus. Kukaan ei voi kieltää, että ihmisen osa on paljolti kauhistuttava. Mutta tämä ei ole syy lakata rakastamasta elämää, vaan päinvastoin. Kaikki matkat loppuvat aikanaan. Onko se mikään syy olla ryhtymättä matkaan ja nauttimasta siitä? Elät vain kerran. Onko se mikään syy pilata se ainoa, joka sinulla on? Mikään ei takaa rauhan ja oikeudenmukaisuuden voittokulkua, tai jopa päinvastaista kehityskulkua. Onko se mikään syy lakata taistelemasta näiden asioiden puolesta? Ei tietenkään! Päinvastoin, se on voimakas syy jatkaa äärimmäisen huomion suuntaamista kohti elämää, rauhaa, oikeudenmukaisuutta... ja lapsiamme. Elämän kallisarvoisuutta vain lisää se, että se on harvinainen ja hauras. Oikeudenmukaisuus ja rauha ovat sitäkin välttämättömämpiä ja tähdellisempiä, koska mikään ei takaa niiden perimmäistä voittoa. Inhimillisuus on sitäkin liikuttavampaa, että olemme yksin, rohkeita ja rakastavia. (Comte-Sponville 2006, 53–54.)

Edellä väitetään, että toivoton ei pety tai katkeroidu, vaan suuntautuu rohkeuteen ja rakkautteen. Elämän väliaikaisuus ja ainutkertaisuus vain lisäävät sen arvoa, ja sitä tärkeämpää on työskentely oikeudenmukaisuuden ja rauhan vuoksi, koska ne eivät ole koskaan itsestäänselvyyksiä. Tässä arvostuksen kohteet kyllä esitetään *kontrastipareina*, mutta negatiivisen vastakohtaparin ei tässä ainakaan suoraan viitata liittyvän uskonnollisuuteen. Merkittäviä arvotekijöitä ovat muun muassa rakkaus, tahto, kiittollisuus, armeliaisuus, rohkeus, rauha ja oikeudenmukaisuus (lähinnä hyväntahtoisuus- ja universalismiarvoja). Huomioitavaa on jälleen *carpe diem* -ajattelu: elämän ainutkertaisuus vain lisää sen kallisarvoisuutta.

Vaikka Comte-Sponville siis hylkää kristinuskon yhden keskeisen arvon, toivon, hän pyrkii samaan aikaan rakentamaan siltaa uskonnollisten ja ateistien välille. Hän esimerkiksi kiteyttää sanomansa merkityksellisestä elämästä seuraavasti:

On mahdollista elää ilman uskontoa, mutta ei ilman yhteisyyttä, uskollisuutta tai rakkautta. Näissä asioissa se, mikä yhdistää meitä, on tärkeämpää kuin se, mikä erottaa. Rauha kaikille, yhtä lailla uskonnollisille ja uskonnottomille. Elämä on kallisarvoisempaa kuin uskonto – tässä inkvisiittorit ja kiduttajat ovat väärässä. Yhteisyys on kallisarvoisempaa kuin kirkot – tässä lahkolaiset ovat väärässä. Lopuksi – ja tässä jalot ihmiset ovat oikeassa, olivatpa he Jumalaan uskovia tai eivät – rakkaus on kallisarvoisempaa kuin toivo tai toivottomuus. Meidän ei tarvitse odottaa kunnes olemme pelastuneita ollaksemme ihmisiä. (Comte-Sponville 2006, 65–66.)

Tässä jälleen retoristen *kontrastiparien* muodossa tuodaan esiin erilaisia arvostuksia, kuten että elämä on kallisarvoisempaa kuin uskonto, yhteisyys kallisarvoisempaa kuin kirkot, ja rakkaus kallisarvoisempaa kuin toivo. Ihminen ei voi elää ilman yhteisyyttä, uskollisuutta ja



rakkautta, ja näissä kiteytyy se, mikä ihmisiä yhdistää. Arvoina korostuvat hyvántahtoisuuden viittaava sujuva yhteinen elämä sekä universalismi – kuten suvaitsevaisuus sekä laaja-alainen rauha ja rakkaus. Lainauksessa ilmenee myös Epsteinin tavoin yhteisyyden arvostus (”ei ole mahdollista elää ilman yhteisyyttä”). Rakkaus yhdistää arvona keskenään eri mieltä olevia uskonnollisia ja uskonnottomia.

Myös Epstein ja Fausnight puhuvat rakkaudesta merkityksellisyyteen liittyen. Epstein tarkentaa käsitystään elämän tarkoituksesta pohtimalla monia erilaisia vaihtoehtoja. Hän esimerkiksi hylkää ajatuksen, jossa itsensä toteuttaminen tarjoaisi humanismin mukaan elämälle tarkoituksen (Epstein 2009, 84). Epstein suhtautuu näkemykseen skeptisesti, koska yhden persoonan itsetoteuttaminen voi olla jollekin toiselle painajainen. Esimerkiksi Stalinin oli ”mitä luultavimmin täytynyt kaivaa syvälle sisimpäänsä löytääkseen emotionaalisen, älyllisen ja fyysisen vahvuutensa tullakseen parhaaksi totalitaariseksi diktaattoriksi mitä kykeni” (Epstein 2009, 85). Toisaalta toisten jatkuva palveleminen tai työskentely ihmiskunnan hyväksi voi sekin olla ”liian epäitsekästä” ja johtaa kommunismin tapaiseen ajatteluun, jossa loputtomasti uhrataan itseä tulevien sukupolvien vuoksi. Hän sanoo: ”jos yksilö ei ole mitään, yhteisökään ei voi olla mitään” (Epstein 2009, 86). Epstein katsookin, että itsetoteutuksen idea ei ole juuri muuta kuin kaunis ajatus elämän tarkoituksesta, mutta potentiaalisesti solipsistinen ja uhkaava. (Epstein 2009, 84–86.)

Epstein päätyy lopulta elämän tarkoituksellisuuden mietinnöissään tässä mielessä kompromissiin: ihmisen olisi hyvä olla itsekäs noin puolet ajasta, koska vähempi olisi vain itselleen valehtelua. Vapaa ihminen haluaa valita itse tarkoituksen, joka vahvistaa myös hänen oman henkilökohtaisen elämänsä arvoa. (Epstein 2009, 86–87.) Samalla itseään tulee kuitenkin jossain määrin uhrata kokonaisuuden hyväksi: ”[...] työskentely ihmisyyden hyvinvoinnin puolesta on ratkaisevan tärkeä osa elämää. Muiden palveleminen on todella tärkeää [...] ihmiset, jotka tekevät yhdyskuntapalvelua ovat onnellisempia kuin ne, jotka eivät tee [...]” (Epstein 2009, 87.) Epstein silti muistuttaa, että lentokoneessakin kehoitetaan laittamaan happinaamari ensin itselle ja auttamaan muita vasta sen jälkeen: ”Meidän täytyy aloittaa omista henkilökohtaisista tarpeistamme ja siirtyä sitten kohti muiden tarpeita, ei päinvastoin” (Epstein 2009, 87).

Kiteytetysti edellä esitetään, että elämän tarkoitusta on parasta lähestyä sekä yksilöllisestä että yhteisöllisestä näkökulmasta, mutta silti yksilön tarpeet edellä. Keskeisinä arvoina tulevat esiin vastakkaiset arvotekijät, kuten suoriutumiseen viittaava keskittyminen omiin tarpeisiin sekä hyvántahtoisuus (toisten palveleminen) ja universalismi (ihmisyyden hyvinvoinnista huolehtiminen). Tähän kompromissiseen lähtökohtaan Epstein liittää arvokkuuden kasvattamisen. Arvokkuus on hänelle kasautuma monia asioita, kuten korkea itsetietoisuuden taso sekä halukkuus olla vastuussa omasta elämästään. Myös luotettavuus, anteliaisuus ja reiluus sekä tunne siitä, että on esimerkkinä muille, ovat olennaisia arvokkuutta luovia tekijöitä. (Epstein 2009, 88–90.) Tämä arvokkuuteen pyrkiminen on itsessään elämän tarkoitus: ”[...] arvokkuus on päämäärä, johon kannattaa pyrkiä. Se on suunta, jota kohti kulkea, maali, johon fokusoitua, jotta tietäisimme onko elämämme päämäärä paranemaan päin. Kamppailu arvokkuuden puolesta on tarkoitus, joka voi johtaa meidät suurempiin korkeuksiin [...]” (Epstein 2009, 91.) Kuitenkin myös ulkoisten suhteiden pitää olla suosiollisia, kuten ystävyys, rakkaus, työ ja suhde itseä suurempaan (yhteisöön, maailmaan). Kun nämä kaikki asiat ovat kohdallaan, merkityksen tuntemus tulee esiin. Epstein kiteyttää näkemyksensä rabbi Hilleliä myötäillen seuraavasti: ihmisen on elettävä sekä itselleen että muille, ja tehtävä se nyt. (Epstein 2009, 91–92.) Hän jatkaa:

Avainhetki hyvyyden löytämisessä ilman Jumalaa – ja humanistiksi tulemisessa – on ymmärrys, että molemmat näistä asenteista [että merkitys tulee Jumalalta, ulkopuolelta, tai että merkitys nousee kokonaan itsestä] ovat kieroutuneita. Me emme ole ilkeitä, kieroutuneita, avuttomia olentoja, jotka odottavat taivaallista kuningasta tai kuningatarta siunaamaan meidät voimalla, viisaudella ja rakkaudella. Meillä on potentiaali voimaan, viisauteen ja rakkauteen sisällä itsessämme. Mutta emme ole itsessämme tarpeeksi. Meidän täytyy kurottautua itsemme tuolle puolen – maailmaan, joka on ympärillämme ja antaa meille voimia, ja ennen kaikkea kohti toisia ihmisiä. Tätä on arvokkuus. Se on oivallus, joka tavalla tai toisella on löydetty kaikissa suurissa uskonnoissa. Jokainen meistä tietää, miltä tuntuu ymmärtää ”minä olen persoona”. Mutta vaaditaan hieman enemmän tietoisuutta ymmärtää ”myös *sinä* olet persoona”. Ja vaatii vielä enemmän tietoisuutta tunnistaa, että minä olen enemmän persoona, kun autan sinua olemaan enemmän persoona. (Epstein 2009, 93, kurssiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että merkitys ei löydy pelkästään ihmisen ulko- tai sisäpuolelta, vaan näiden yhteydestä, arvokkuudesta, jossa ihmisen sisällä oleva potentiaali viisauteen ja rakkauteen saa kasvavan muodon, kun persoona auttaa toisia olemaan enemmän persoona. Arvoina tulevat esiin empatiaan liittyvä avuliaisuus (hyväntahtoisuusarvo tai laajemmin ymmärrettyä universalismiarvo). Tässä Epsteinin ajattelussa on selvä ero esimerkiksi Harrisin ajatteluun, jossa merkitys tuntuu nousevan ikään kuin itseriittoisesti suoraan tietoisuudesta. Myös Fausnight korostaa Epsteinin enemmän merkityksellisyyden sisäisyyttä, onnellisuutta ihmisen mielen toimintana, mutta puhuu samalla Epsteinin jyrkemmin itsensä luopumisesta (vrt. bodhisattva-ajattelu). Fausnight korostaa Harrisin tavoin idän uskontojen hyödyllisyyttä ateistille tässä mielessä:

Mitä on onnellisuus? [...] Kuten *agape* ja rakkaus, onnellisuus ei ole mikään maaginen asia maailmassa, joka sinulla joko on tai ei ole. [...] Onnellisuus on jälleen eräs mielen toiminto, vaikka me usein virheellisesti näemme sen enemmän lopputuloksena kuin toimintana. [...] Katson onnellisuuden olevan enemmän yleinen vastaus elämään: huumoriamme, tyytyväisyyttämme elämänosaamme ja meidän yleistä psykologista hyvinvointia. Olemmeko sosiaalisesti mukautuvia? Koemme elämän mielenkiintoiseksi ja lumoavaksi? Arvostammeko sitä, mitä meillä on (ystävät, tyydytetyt perustarpeet ja niin edelleen)? [...] Lännen uskonnot eivät anna paljon toivoa ateistien onnellisuuden kannalta: *jumalattoman ilo kestää vain hetken* Job 20:5. Tuo on minulle masentavaa. Islam alentaa ateistia vieläkin ankarammin. [...] Eikö *kukaan* pidä meistä? Me jumalattomat voimme oppia vain vähän onnellisuudesta länsimaisista uskonnoista [...] Itämaiset uskonnot, etenkin buddhalaisuus, on paljon enemmän keskittynyt onnellisuuteen uskonnon ensisijaisena päämääränä. [...] Buddha opetti, että onnellisuus voidaan löytää ylittämällä himo, kiinnittyminen ja itsekkyyks. [...] Todellakin, meidän ihmissuhteemme ovat avainasemassa onnellisuuden kokonaisuutensa suhteen. Mutta älä koskaan [...] odota muiden *tekevän* sinua onnelliseksi. Jos onnellisuutesi on riippuvainen muista, tulet varmasti pettymään. Mutta jos onnellisuutesi kumpuaa siitä, mitä *sinä* teet muille, se on täysin sinun hallinnassasi. [...] Onnellisuus on sisälläsi. Sinun täytyy itse löytää se. Buddhalaisesta näkökulmasta katsoen se tulee itsestä luopumisesta. Se löytyy sisäisestä rauhasta. [...] Etsi onnellisuuttasi siitä, mitä voit tehdä muille. (Fausnight 2010, 164–169, kurssiivi alkuperäinen.)

Edellä Fausnight esittää, että onnellisuus on mielen toiminto, mutta lännen uskonnot eivät ole ateistin kannalta onnellisuudelle yhtä suotuisia kuin idän uskonnot. Onnellisuus ei voi tulla ulkoapäin, vaan sisäisestä rauhasta, joka syntyy itsensä ylittämisen ja muille antautumisen kautta. Tässä retorisenä *kontrastiparina* rakennetaan ateisteille hyödyttömät lännen uskonnot vs. ateisteille käyttökelpoiset idän uskonnot. Keskeisinä arvoina näyttäytyvät yhdenmukaisuus (sosiaalinen mukautuvuus), virikkeisyys (elämän mielenkiintoisuus) ja itseohjautuvuus (onnellisuus tulee yksilön sisältä). Lainauksessa näkyy Fausnightin buddhalaisuuden tulkinnan painotusero Harrisin nähden. Harris puhuu lähinnä yksilön mielensisäisen onnellisuuden tavoittamisesta tietoisuuden kehittämisen (meditaatio, läsnäolo) ja itsetömyyden oivalluksen kautta. Fausnight taas puhuu itsestä luopumisesta ja vaikuttaakin olevan

Harrisia enemmän bodhisattva-ihanteen kannalla, jossa korostetaan muiden auttamista kaiken päämääränä. Fausnight puhuu myös kristinuskon *agape*-ajatuksen mukaisesti pyyteetömmästä rakkaudesta merkityksellisyyttä luovana tekijänä:

[...] katsokaamme tärkeimpiä käsitteitä, joita melkein kaikki uskonnot ovat ylistäneet, ja jotka ovat todennäköisesti tärkeimpiä, jotta saavuttaisimme tyydytyksen elämässämme. Nämä ovat *agapen*, rakkauden ja onnellisuuden periaatteet. [...] Rakkaus ei ole asia, olemassa itsessään. Se on ihmisen toimintaa. [...] Rakkaus vie energiaa. [...] Mutta samalla se energisoi meidät. [...] Jyrkkänä materialistina en usko, että mitään rakkauden säteitä säteilee edes kaikkein rakkaudellisimmistakaan ihmisistä. [...] Mutta [...] Se löytyy silmistämme, hymystämme, eleistämme ja sanoistamme. [...] Tuntemme lämpöä rakastavan henkilön läheisyydessä. Sillä ei ole materiaalista ydintä, mutta se on silti paljon arvokkaampaa kuin mikään materiaallinen. [...] *Agape* on niin tärkeää, koska se on yksi keinoista, joilla luomme merkitystä elämään. Jos tuntemme olevamme rakastettuja, tuntemme elämällemme olevan merkityksen, ja jos rakastamme muita, se myös antaa tarkoituksen tunteen, syyn jatkaa eteenpäin. (Fausnight 2010, 152–157.)

Tässä väitetään, että pyyteetön rakkaus on ihmisen toimintaa, energiaa, joka heijastuu ihmisestä ulospäin eleiden ja sanojen kautta. Se antaa elämään merkitystä ja helpottaa myös muiden elämää. Keskeisenä arvona tulee esiin universalismi (laaja rakkaus). Huomioitavaa on tietty ristiriitaisuus Fausnightin asenteissa uskontoa kohtaan. Toisaalla hän esittää, että sekä lännen että idän uskonnot ovat ateistin kannalta kehoja tarjoamaan mitään olennaista merkityksellisyyden kannalta, mutta lopulta hän silti ottaa keskeisesti vaikutteita molemmista (mm. Buddhan opetukset, kristinuskon *agape*). Comte-Sponville päätyy samankaltaiseen, itseohjautuvaa rakkautta merkityksellisyyden ytimenä korostavaan tulokseen, puhuessaan nuoruusaikansa nihilismistään sekä ratkaisustaan siihen:

Olessani viidentoista tai kuudentoista [...] Olin yksin ja katselin ulos makuuhuoneeni ikkunasta [...] sateen tippuessa puutarhaan [...] Minut valtasi uupumuksen tunne sen kaiken merkitykseltömyydestä. [...] kirjoitin ylös seuraavan ajatuksen: ”Joko Jumala on olemassa, jolloin millään ei ole merkitystä, tai sitten Jumalaa ei ole olemassa, jolloin millään ei ole merkitystä”. [...] Sellainen on uskonnon logiikka, joka voi johtaa jalouden ja ylevyyden ohella fanatismiin. Mitä yksi ihmiselämä painaa absoluutin skaalassa? [...] Olin viehtyneempi toisesta polusta, joka on oikeastaan sama, mutta menee alaspäin. [...] nihilismin logiikasta [...], jossa kaikki näyttää arvottomalta, lattealta ja merkitykseltömältä. [...] Minulta vei vuosia nousta siitä ja löytää uudelleen [...] onnellisuuteen [...] asiat eivät merkitse itsessään, vaan [...]se, mitä me sisällytämme niihin ja miten me rakastamme niitä. [...] Me emme rakasta asiaa, koska se on arvokas; pikemminkin rakkautemme luo arvon rakastamallemme asialle. Siten kaikki arvot ovat suhteellisia ja suhteessa rakkauteen, jonka niihin sisällytämme. [...] ”Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit?” Koska häntä ei ole olemassa, ateisti vastaa. Koska totuus ei ole Jumala; koska hän ei rakasta meitä [...] ainoa rakkaus, mitä on oikeasti olemassa, on kuolevaista, maallista rakkautta [...] Oikeasti tärkeät asiat ovat [...] rakkaus (siten ilo) ja totuus (siten yleismaailmallisuus) – joihin olemme kykeneviä. Tämä on ainoa viisaus ja ainoa tie. Mitä on henkisyys? Meidän äärellistä suhdettamme äärettömään [...], meidän hetkellinen kokemuksemme ikuisuudesta, meidän suhteellinen kosketuksemme absoluuttiin. Kaikesta päätellen tämä johtaa iloon ja – kun ihminen tulee ulos epätoivon toiselta puolelta – todistaa rakkauden oikeaksi. [...] Tietämisen ilo [...] on ainoa tie, joka meillä on pelastumiseen, viisauteen ja autuuteen – mutta tässä ja nyt. Se on oikeaa totuuden rakastamista. [...] rakkaus [...] on ateistin helluntai, tai ateismin todellinen henki: ei Henki, joka tulee jonkun luo, vaan henki, joka voi avata meidät maailmalle, muille ihmisille, aina olemassa olevaan ikuisuuteen – ja iloon. Absoluutti ei ole rakkaus; pikemminkin rakkaus voi avata meidät absoluutille. [...] viisas ja hurskas voivat olla yhtä mieltä: rakkaus, ei toivo, on se, mikä auttaa meitä elämään. Totuus, ei toivo, on se, mikä meidät vapauttaa. Olemme jo valtakunnassa. Ikuisuus on nyt. (Comte-Sponville 2006, 202–206, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä tulee esiin useita merkityksellisyyteen ja yleisemminkin henkisyysyteen liittyviä väitteitä. Ensinnäkin esitetään, että uskonnon ja nihilismin logiikat ovat yksilön kannalta samankaltaisia: teismi pienentää ihmiselämän merkityksen ja toisaalta myös epäuskoinen nihilismi vie

latteaan ja merkityksettömään elämään. Näitä vastaan asettuu ihmiseen kiinnittyvä suhteellisuuden periaate: vain ihminen itse voi luoda merkityksen asioille rakastamalla niitä. Kaikki arvot ovat siis suhteellisia ja saavat merkityksensä rakkauden kautta. Tässä *kontrastiparina* on merkityksettömyys vs. merkityksellisyys, ja uskonto ja nihilismi edustavat ensimmäistä kun taas ihmiseen uskova ateismi edustaa jälkimmäistä. Keskeisiä arvoja ovat itseohjautuvuus (ihminen itse luo merkityksen) sekä universalismi (rakkaus laajassa mielessä).

Toiseksi lainauksessa esitetään, että ainoa olemassa oleva rakkaus on maallista, koska Jumalaa ei ole olemassa. Ihminen kykenee rakkauteen ja oivaltamaan totuuden, ja tämä on ainoa viisauden ja ilon tie. Henkisyys tarkoittaa aukeamista tälle tielle, totuuden rakastamista tässä ja nyt. Ateismin todellinen henki on avautua maailmalle, ilolle ja rakkaudelle, jotka vievät kohti absoluuttia, ikuista ja ääretöntä, jonka voi kokea silti vain nykyhetkessä. Tässä ainakin implisiittisesti luodaan *kontrastiparia* virheellinen teistinen uskonto (joka voi olla fanaattista) vs. ateistinen henkisyys (joka perustuu suhteellisuuteen). Toisaalta lainaus sisältää itsekään fanatismiin aineksia julistaessaan ”Tämä on ainoa viisaus ja ainoa tie”, mikä sulkee oven muilta lähestymistavoilta. Silti lainauksesta näkyy myös sovitteluvuus uskonnon suuntaan – puhutaan rakkaudesta ja totuudesta tekijöinä, jotka sekä viisas (ateisti) että hurskas (teisti) voivat allekirjoittaa. Sovitteluvuudeksi voidaan tulkita myös se, että Comte-Sponville puhuu Jeesuksen (Luuk. 17:20–21) tavoin ihmisten olevan jo valtakunnassa. Keskeisiä arvotekijöitä ovat totuus, rakkaus ja ilo, jotka viittaavat kontekstissa lähinnä itseohjautuvuuteen, universalismiin ja mielihyvään.

Myös Fausnightin mukaan inhimillisen, rajallisen merkityksen luominen on olennainen osa henkisyttä ja hänen luettelemassaan ”kymmenen henkisyden periaatteen” listassa heti ensimmäinen käsittelee nimenomaan tarkoitusta ja merkityksen luomista. Hän sanoo:

*Periaate #1: Anna itsellesi tarkoitus ja luo merkitys. Miksi olet täällä? Älä katso itsesi ulkopuolelle vastataksesi. [...] kysy itseltäsi jokaisena aamuna: mitä voin tehdä tänään, jotta jättäisin tämän maailman edes hieman parempana sen tähden, että olen ollut täällä? Miten voin edistää suvaitsevaisuutta, parantaa julkisia palveluita tai avata ihmisten mieliä ympärillä olevalle maailmalle? [...] Olet väliaikainen. Maailma on väliaikainen, ja niin on jokainen elävä olento planeetallamme. Sadan vuoden päästä sinä ja kaikki läheisesi ovat kuolleita, eikä luultavasti kukaan muista sinua. Mutta älä anna sen häiritä. Merkitys on merkitys riippumatta siitä, miten lyhytaikainen se ehkä on asioiden suuressa mittakaavassa. Me emme elä suuressa mittakaavassa. Me elämme ihmisen mittakaavassa. Mikä merkitsee on se, että tässä pienessä hetkessä, tässä pienessä valtavan universumin nurkkauksessa, sinä olit olemassa [...] ja teit jotakin, mikä teki asioita paremmaksi läheisillesi ja ehkä niille, jotka tulevat sinun jälkeesi maailmaan. Yksinkertainen koiran taputus tai vieraan tervehdys tuo juuri sen pienen hyvyyden lisän maailmaan. (Fausnight 2010, 235–236, kursiivi alkuperäinen.)*

Tässä väitetään, että elämä on vain yksi pieni hetki, ja sen tekee merkitykselliseksi elämäntapa, joka tekee maailmasta edes hieman paremman, suvaitsevaisemman ja avomielisemmän. Arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuus (läheisten auttaminen) ja universalismi (suvaitsevaisuus, maailman parantaminen). Lainauksessa näkyy sama ajatus kuin edellisessä Comte-Sponvillen lainauksessa ja esimerkiksi 1900-luvun ranskalaisessa eksistentiaalisessa ateismissä (mm. Albert Camus’n ajattelussa): vaikka ihmisen mittakaava on ateistille pieni absoluutin rinnalla, ihmiselämästä voi silti tehdä arvokkaan ja merkityksellisen omien hyvien tekojen kautta. Keskeisenä arvona tulee esiin hyväntahtoisuus (pyrkimys edistää läheisten hyvinvointia).

Lisäksi Fausnightille olennainen merkityksellisyyteen liittyvä tekijä on kauneus sekä syvä kunnioitus universumia kohtaan sellaisena kuin tiede sen paljastaa. Hän kuvailee näitä yhdeksännessä ja kymmenennessä henkisyden periaatteessa seuraavasti:

*Periaate #9: Löydä kauneutta kaikkialta.* Mikään ei kosketa sielujamme niin kuin taide, eikä pelkästään ihmisen tekemä taide, vaan kauneus, joka on löydettävissä kaikkialta. Meidän täytyy tulla tietoiseksi kauneudesta ja etsiä sitä kaikkialta [...] Katso taivaalle [...] Huomioi puiden muodot [...] näe linnut, hyönteiset [...] Päästä nämä asiat mieleesi ja arvosta niitä sellaisina ihmeellisinä asioina millaisia ne ovat. [...] Kuuntele musiikkia [...] lasten leikkiä [...] kahvinkeitin pulputusta [...] Käväise museossa ja tutki muiden mieliä ja luovuutta. Lue runoutta ja hienoa kirjallisuutta. [...] Juhlista monimuotoisuutta. [...] Maailma on täynnä kauneutta. Päästä se sisääsi ja anna sen koskettaa sinua. (Fausnight 2010, 245–246, kurssiivi alkuperäinen.)

*Periaate #10: Elä ihmetellen ja syvästi kunnioittaen.* Me ihmiset olemme aina [...] kokeneet kunnioitettavaa ihmetystä ympärillämme olevaa maailmaa kohtaan. Tiede on mahdollistanut nähdä pilkahduksen todellisuudesta niin kuin se on. Löydämme itsemme universumista, joka on suurempi kuin mitä ihminen on koskaan pystynyt Jumalasta kuvittelemaan. [...] Ja silti se on tehty niin pienistä hiukkasista, ette pysty kuvittelemaankaan [...] Sen sijaan, että tiede jättäisi meille kylmän, hengettömän ja kliinisen elämänkatsomuksen, tiede mahdollistaa lisääntyvän universumin arvostamisen ja kunnioittavan ihmetyksen tunteen, enemmän kuin mikään muu. (Fausnight 2010, 246–247, kurssiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että ihmisen tulee tulla yhä enemmän tietoiseksi häntä ympäröivästä visuaalisesta ja auditiivisesta kauneudesta niin luonnossa kuin taiteessakin. Samoin tiede on mahdollistanut nähdä pilkahduksen universumin todellisesta luonteesta, mikä mahdollistaa elämän ja universumin arvostamisen yhä syvemmin. Keskeisinä arvoina näyttäytyvät universalismi (kauneus, ykseys luonnon kanssa) sekä itseohjautuvuuteen liittyvä itsenäinen tutkiminen ja tiede. Tässä ilmaistaan eksplisiittisesti jälleen ”awe-arvo”, ”kunnioittavan ihmetyksen tunne” (sense of awe) universumista ja/tai olemassaolosta.

Fausnight tarkentaa käsitystään inhimillisen olemassaolon ihmeellisyydestä:

[...] olemme älykkäitä, itsetietoisia olentoja, ja tämä itsessään on mahtavaa. Elämäsi jokaisena aamuna sinun tulisi loikata ylös sängystäsi ja sanoa itsellesi: ”Minulla on tämä ihmeellinen älykkyydeksi kutsuttu asia! Mitä minun tulisi tehdä sillä tänään?”. Meillä on loppumaton tarjonta suurta kirjallisuutta [...] taideteoksia [...] musiikkia [...] rakennuksia, ihmeellisiä koneita [...] Tieteen maailma [...] Kukaan ei voi hallita sitä kaikkea, joten valitse oma suosikkisi [...] Niin paljon tekemistä ja niin vähän aikaa! [...] Tämä ajatuksen ja kokemuksen leikkikenttä on sinänsä kylliksi tekemään elämästä elämisen arvoisen. On monia haasteita, jotka odottavat sinua. On vuoristot kiivettäväksi ja luolat tutkittaviksi. [...] Oletko koskaan pitänyt julkista puhetta, kirjoittanut lehtiartikkelia tai näytellyt lavalla? Kehitä itsessäsi jossakin, missä et ole hyvä. [...] Löydä luovuutesi ja kokeile rajojasi. Tarvitsetko vielä missiota? Ihmiskunta elää planeetalla, jolla on rajattu elinkaari. Ihmisen aiheuttama globaalin ilmaston lämpeneminen [...] On loputon tarjonta inhimillistä tragediaa, jota voi helpottaa Afrikan nälänhädästä Etelä-Amerikan hökkelikyliin. On herkkiä uhanalaisia luontoalueita ja lajeja [...] Orjuus ja ihmisoikeusloukkaukset jatkuvat. [...] Sinulla on miljoonia mahdollisuuksia auttaa tekemään maailmasta parempi. Aloita hyväntekeväisyys. Aloita ruohonjuuritason poliittinen liike. Aloita asuinalueesi siivoustalkoot. Aloita kierrätyskampanja. Aloita pienesti, ja sitten ajattele suuresti. (Fausnight 2010, 185–189.)

Edellä väitetään, että älykkyys on ihmeellinen lahja, joka avaa väylän monipuoliseen maailmaan ja tarjontaan taidetta ja virikkeellistä, hyödyllistä, yhteiskunnallista tekemistä. Ihmisen elämän tarkoitus sisältyy monipuoliseen itsensä toteuttamiseen ja hyödyllisenä osana kokonaisuutta olemiseen sekä maailman paremmaksi tekemiseen. Arvoina tulevat esiin virikkeisyys ja mielihyvä (monipuolisesta kokemuksellisuudesta nauttiminen), itseohjautuvuus (tutkiminen, itsenäinen toiminta, itsen kehittäminen), universalismi (luonnonsuojelu, hyväntekeväisyys) ja suoriutuminen (älykkyys, kyvykkyys). Fausnight menee elämän kunnioittavassa ihmetteltyssään vieläkin pidemmälle ja pyytää kuvittelemaan toisen planeetan asukkaita:

Jossakin tuolla universumissa on toisia planeettoja, joita asuttavat älylliset olennot. Kuvittele, että voisit viettää päivän kävelen noilla planeetoilla. Miltä se tuntuisi? [...] Miten he viihdyttävät itseään? [...] Harrastavatko he seksiä? [...] Miten he laulavat? [...] Nyt kuvittele, miltä tuntuisi

olla yksi heistä, muukalainen, ja saada mahdollisuus kyläillä maapallolla yhtenä päivänä. Koeta katsoa ympärillä olevaa maailmaa kuten muukalainen tekisi, tuorein silmin, ihmetellen tämän planeetan kummallisuuksia ja kaikkea mitä sillä on tarjota, huomata mitä kaikkea nämä oudot ihmiset ja sen omituiset villieläimet tekevät. Miten uskomattoman ihana planeetta tämä on-kaan! Ja se on suoraan edessäsi. [...] Saatat opettaa lapsia maalaamaan tai laulamaan laulua. Saatat kerätä keramiikkaa tai lentää lentokoneita. Saatat korjata moottoreita, kirjoittaa runoja, tai kokata gourmet-aterioita. Me teemme näitä asioita, koska ne ovat hauskoja, koska ne virittävät aistejamme, tai koska ne kytkeytyvät mielenkiintoomme. Ne antavat äyllemme työtä. Elämässä ei aina ole kyse tarkoituksesta ja tuotteliaisuudesta. Joskus elämä on vain nauttimista kokemuksista, joita synnyttää nämä ihmeelliset ja arvokkaat aivomme, jotka omistamme, tällä pienellä planeettojen helmellä. *Carpe diem!* (Fausnight 2010, 190, kursivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että maapallo on ihana paikka, jossa olennot toteuttavat omaa tarkoitustaan, joka kytkeytyy hauskuuteen, aisteihin, mielenkiintoon, älykkyyden kehittämiseen ja nautintoihin. Kaikki merkitykset koetaan viime kädessä ihmisaivoissa, ja planeetta Maa kaikkinerikkauksineen antaa merkitykselliselle kokemiselle runsaat mahdollisuudet, jos osaa tarttua hetkeen. Arvoina tulevat esiin virikkeisyys (monipuolisuus), mielihyvä (nautinto) ja suoriutuminen (asioiden toteuttaminen, älykkyys). Fausnightille merkityksellisyyden ulottuvuus näyttää liittyvän nimenomaan maailman monipuolisuuden hyödyntämiseen, jonka mahdollistaa ihmisen älykäs ja monipuolinen mieli.

Epstein sen sijaan puhuu Epikuroksen ja Spinozan kaltaisesti yksinkertaisuuden merkityksestä tällaisen potentiaalisesti luontoa kuluttavan elämäntavan sijaan:

Harvardin humanistisessa yhteisössämme aloimme hiljattain [...] tarjota seminaareja Vapaaehtoisesta Yksinkertaisuudesta. Vapaaehtoinen Yksinkertaisuus on maailmanlaajuinen liike ihmisille, jotka tiedostavat, että hyvä elämä 2000-luvulla voi pitää arvossa yksinkertaisuutta, mutta tämä ei tarkoita, että [...] meidän pitäisi kerrassaan lopettaa ostoksilla käynti, sähkön käyttö tai kylpeminen. Pikemminkin [...] tiedostetaan, että kun puntaroimme valintoja, tarvitsemme vähemmän asioita ollaksemme onnellisia. Voimme *valita* keskittää enemmän energiaa niihin muutamiin asioihin, joita tarvitsemme, ja antaa muiden asioiden pudota pois. [...] Erityisesti maailmassa, jossa on kasvavat taloudelliset ongelmat, jotka syntyvät kestävämmistä kaupallisista käytänteistä – [...] sinua houkutellessaan ostamaan tuotteita, joita et oikeasti tarvitse, rahoilla, joita sinulla ei oikeasti ole [...] vähintään, mitä voimme tässä tilanteessa tehdä, on kiinnittää vakavaa, kestäväää ja kollektiivista huomiota tiettyihin VY:n [Vapaaehtoisen Yksinkertaisuuden] käytäntöihin, kuten [...] kierrätykseen [...] ja yleiseen kulutuksen vähentämiseen sekä ihmisten välisen kanssakäymisen, yhteistyön ja vastavuoroisen ajanvietteen lisäämiseen. (Epstein 2009, 146–147, kursivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että ihminen voi valita elää yksinkertaisemmin ja onnellisemmin vähentämällä kuluttamista ja keskittymällä ihmissuhteisiin. Tämä ratkaisisi samalla maailman taloudellisia ja ympäristöllisiä ongelmia. Retorinen *kontrastipari* luodaan kestävämmän kulutuskulttuurin sekä kestävämmän, yksinkertaisen ja ihmisläheisen elämäntavan välille. Arvoina tulevat esiin itseohjautuvuus (ihmisen valinta), universalismi (luonnonsuojelu) sekä hyväntahtoisuus (yhteistyö, vastavuoroisuus). Epstein jatkaa kestävästä elämäntavasta ja katsoo, ettei pelkkä yksinkertaisuus silti vielä riitä:

Humanistinen etiikka vaatii vielä enemmän, koska ihmisen ajatteleamattomuus on vaarantanut koko elämäme. Vapaaehtoisen Yksinkertaisuuden lisäksi humanisteilla ja uskonottomilla ei ole muuta hyvää vaihtoehtoa kuin oppia elämään elämänsä kestäväällä tavalla. Emme voi piiloutua globaalilta ilmastomuutokselta, ydinaseiden ja kemiallisten aseiden nopealta lisääntymiseltä ja viimeaikaisilta finanssikriiseiltä [...] Uskonnolliset ja ei-uskonnolliset ovat yhdessä luoneet modernin maailman tavoilla, jotka eivät ole kestäviä. Ja meiltä alkaa loppua aika. [...] ihmisen selviäminen riippuu [...] yhteisestä päätöksestä [...] *ihmislaajina*. Meidän täytyy kaikkien yhdessä päättää jäädä henkiin. [...] Kristityt, jopa monet evankelikaaliset, ovat alkaneet puhua Jumalan luomisen tilanhoidajuuden virasta. Mutta luulen, että sekulaarien ihmisten [...] täytyy ottaa näissä asioissa johtajuus [...] Jälleen, puhe paluusta johonkin menneeseen – jonkinlaiseen

Eedenin puutarhan mentaliteettiin – ei tässä auta. Haluaisimmeko todella elää ilman teitä, vesoja, suihkuja [...] Olisi rikollisen typerää valittaa tai panetella tieteilijöitä ja keksintöjä, jotka loivat nämä uudet realiteetit. [...] Me emme tarvitse jumalallista ohjausta [...], vaan inhimillistä viisautta [...] Me tarvitsemme parempaa suunnittelua sen suhteen, kuinka kierrättää jätteemme ja keinoja saada energiaa uusiutuvista lähteistä. Meidän täytyy kilpailla siitä [...], kuka käy lyhimmissä suihkuissa ja kuka osaa kompostoida monipuolisimmin. (Epstein 2009, 148–149, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että ihmisen ajattelemattomuuden tuloksena ihmislaji on vaarassa, mutta apu ei ole löydettävissä uskonnoista tai Jumalalta, vaan inhimillisestä viisaudesta ja kestävästä luontoystävällisestä suunnittelusta. Retorinen *kontrastipari* luodaan kriisissä hyödyttömämmän teistisen uskonnon sekä kriisiä ratkaisevammän ekologisen humanismin välille. Arvona esiintyy etenkin universalismi (luonnonsuojelu, viisaus). Huomioitavaa on Comte-Sponvillen ja Fausnightin lähestymistapojen painotusero verrattuna Epsteiniin. Comte-Sponvillelle ja Fausnightille merkityksellisyyden lähtökohta on enemmän yksilön positiivisissa tunteissa ja kokemuksellisuudessa (rakkaus, awe), jotka sitten heijastelevat ulospäin maailmaan. Epsteinin huomio on taas enemmän itse objektiivisessa maailmassa, jonka tilan heikkeneminen heijastuu yksilöihin ja suuntaa yhteiskunnalliseen toimintaan ja ympäristöaktivismiin. Epsteinin teos onkin de Bottonin teoksen jälkeen aineistoistani eniten yhteiskunnallisesti suuntautunut ja poliittisesti kantaa ottava.

#### 11.4. Yhteenveto

Yhteenvetona merkityksellisyyden ulottuvuudesta voidaan sanoa, että yleisesti ottaen aineistoni ateistit etsivät tarkoitusta nimenomaan tästä maailmasta ja nykyhetkestä – mikä on ymmärrettävää, koska mitään toista olemisen ulottuvuutta ei edes ajatella olevan olemassa. *Carpe diem* -ajattelu korostui etenkin Fausnightilla, Comte-Sponvillellä ja Harrisilla. Merkityksellisyys liitettiin esimerkiksi itsetoteutukseen, taiteisiin, yhteenkuuluvuuteen ja yhteisöllisyyteen sekä laajempaan ihmisten ja maailman hyväksi toimimiseen. Konservatiivisia merkitysarvoja kuten perinnettä enimmäkseen kartettiin. Edellä mainittu yleisesti ottaen tukee aiempien ateismitutkimuksen tuloksia (ks. esim. Caldwell-Harris et al. 2011; Schnell & Keenan 2011; Galen 2015; Galen et al. 2015). Olennainen poikkeus aineistoissani oli jälleen de Bottonin teos, jossa merkityksellisyys kytkettiin vahvasti säilyttämisarvoihin sekä muihin uskonnolliseen hengellisyteen keskeisesti liittyviin tekijöihin, kuten oman kulttuurin hengellisen perinteen arvostamiseen, normiohjautuvaan säädösten noudattamiseen, yhteisöllisyyteen ja omasta yhteisöstä huolehtimiseen. Huomioitavaa on kuitenkin, ettei laajan (*agape*) rakkauden korostuminen merkityksellisyyttä tuovana tekijänä riippunut uskontoasenteesta, vaan tätä painottivat esimerkiksi de Botton, Fausnight ja Comte-Sponville.

Uskontokriittisen ateismin piirissä Dawkins katsoi muun muassa musiikin, kauneuden, hyvien ihmissuhteiden sekä varsinkin tieteellisen ymmärtämisen tekevän elämästä merkityksellisemmän. Keskeinen arvo oli itseohjautuvuus: elämän tarkoitus oli luotava itse esimerkiksi taistelemalla sortoa aiheuttavia järjestelmiä kuten uskontoa vastaan – mikä viittaa myös universalismiin. Sen sijaan Harrisille maailmallisia tai yhteiskunnallisia asioita keskeisempää oli mielen muuttaminen meditaation avulla tarkkaavaiseksi, positiiviseksi ja epäitsekkääksi. Olennaisin arvo hänellä olikin universalismiin lukeutuva sisäinen harmonia.

De Bottonin asenne merkityksellisyyden teemaan oli yksinkertainen: ihmiset elävät ja saavat lohtua ohjatusta yhteisöllisyydestä ja keskinäisestä veljeydestä, mutta maallistunut

materialistinen yhteiskunta on menestyksen palvonnassaan romuttanut nämä keskeisesti uskonnon ylläpitämät elementit. Siksi on luotava uusia, ihmisiä ulkopäin ohjaavia uskonnon kaltaisia instituutioita, jotka vastaavat ihmisten syvimpiin yhteisöllisiin ja eettisiin tarpeisiin. De Botton rakensikin usein retorisen *kontrastiparin*, jossa vastakkain olivat yhteisöllinen, monimuotoinen ja lämmin kirkollinen elämä vs. yksilöllinen, kapea ja kova maallistunut elämä. Keskeisiä arvoja olivat perinne (rituaalisten perinteiden kunnioitus), hyväntahtoisuus ja universalismi (rakkaus, armeliaisuus ja avara kunnioitus) sekä yhteisöllinen turvallisuus.

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvan ateismin aineistossa Epstein oli osittain de Bottonin linjoilla korostaessaan yhteisöllisyyden merkitystä sekä kritisoidessaan maallista, pyrkikeskeistä yhteiskuntaa ja kulutuskulttuuria. Keskeisiä arvoja olivat itseohjautuvuus (ihmisen valinta), universalismi (luonnonsuojelu) sekä hyväntahtoisuusarvot (yhteistyö, vastavuoroisuus, auttaminen). Myös Comte-Sponville katsoi, ettei ihminen voi elää ilman hyväntahtoisuuteen viittaavia yhteisyyttä, uskollisuutta ja rakkautta, koska näissä kiteytyy se, mikä ihmisiä yhdistää. Muina arvoina näyttäytyivät muun muassa universalismi (kärsimyksen ja epäoikeudenmukaisuuden vähentäminen, laaja rakkaus) sekä itseohjautuvuus ja mielihyvä (vapaus, totuus ja ilo nykyhetkessä). Fausnight puolestaan korosti buddhalaista itsestään luopumista muiden hyväksi, pyyteetöntä *agape*-rakkautta, ihmisen olemassaolon ihmeellisyyttä (awe) sekä tieteen paljastaman maailman kauneutta. Hän loi retorisen *kontrastiparin* muun muassa ulkoisia merkityksiä tarjoavan uskonnon ja sisäisiä merkityksiä tarjoavan luonnollisen ”älykkään ihmismielen” välille. Keskeisinä arvoina ilmenivät itseohjautuvuus (ihminen luo merkityksen itse), hyväntahtoisuus (läheisten auttaminen), universalismi (suvaitsevaisuus, maailman parantaminen) ja mielihyvä (asioista monipuolisesti nauttiminen).

Vaikka kaikissa aineistoissani oli useita elämän merkityksellisyyteen yhdistyviä tekijöitä, voidaan jokaisesta niistä nostaa esiin yksi tekijä tai käsite, joka keskeisimmin ohjaa merkityksellisyyden rakentumista ja joka on kaikilla kiinnostavalla tavalla erilainen. Dawkinsille tällainen merkityksellisyyttä tuova keskeinen tekijä on *luonnontiede* ja tieteellisen ymmärryksen lisääntyminen. Harrisille se on *tietoisuus* ja tietoinen läsnäolo itsessään. De Bottonille ihmisten välinen *yhteisöllisyys* ja harmonia. Comte-Sponvillellä *rakkaus*, joka yhdistyy iloon ja totuuteen. Epsteinilla taas *arvokkuuden lisääntyminen*, joka liittyy sekä sisäisen itsenäisyyden kasvamiseen että muiden auttamiseen. Fausnightilla merkityksellisyys nousee olennaisesti *elämän ihmeellisestä monimuotoisuudesta* ja siitä nauttimisesta nykyhetkessä, joka myös yhdistyy muiden auttamiseen ja *agape*-rakkauteen. Ylipäänsä yhteisöllisen rakentamisen ja/tai muiden auttamisen teeman yleisyys aineistossani merkityksellisyyteen liittyen on linjassa paitsi aiempien henkisyyden tutkimuksien tuloksien kanssa (ks. esim. Paloutzian & Park 2013, 10–12) sekä myös arvotutkimuksien kanssa, joissa hyväntahtoisuus näyttäytyy universaalisti ihmisille tärkeimpänä arvona (ks. esim. Helkama 2009, 117).

Paloutzian & Parkin (2013) tutkimukseen viitaten katson, että elämän merkityksellisyyden ulottuvuutta – johon keskeisimmin yhdistyvät onnellisuuden ja *hyvän elämän* käsitteet sekä perimmäiset ihmisen eksistentiaaliset kysymykset – voidaan pitää ateistisen henkisyyden avaintekijänä. Merkityksellisyyden ulottuvuus yhdistyy tiiviisti kaikkien muiden määrittämieni ateistisen henkisyyden ulottuvuuksien kanssa, mikä edelleen korostaa sen asemaa ateistisen henkisyyden ytimessä. Tämä merkityksellisyyden keskeinen asema onkin ymmärrettävää, jos – kuten Paloutzian & Park (2013) esittävät – ihminen ylipäänsä käsitteellistää kokemuksiaan, toimii ja suuntautuu kohti tulevaisuutta nimenomaan merkityksellisyyden kokemuksen kautta.



## 12 KOKEMUS- JA TUNNEULOTTUVUUS

Edellä käsitelty merkityksellisyuden olottuvuus on varsin tiiviissä yhteydessä ateistisen henkisyuden kokemus- ja tunneulottuvuuden kanssa. Usein merkityksellisyyteen liittyy esimerkiksi voimakkaita kokemuksia, kuten awe, tai syviä tunteita, kuten laaja rakkaus. Ateistisen henkisyuden kokemus- ja tunneulottuvuudella tarkoitankin ihmisen kykyä ja halua kokea subjektiivisesti merkittäviä, transsendentteja tai ylevöittäviä kokemuksia ja tunteita. Tällaisia ovat esimerkiksi kokemus kaiken ykseydestä, voimakkaan läsnäolon kokemus, egon ylittäminen tai ylipäänsä elämän ja/tai universumin kokeminen pyhäksi ja ihmeelliseksi (awe). Tunnetasolla nämä kokemukset tai niiden suuntaan pyrkiminen voivat välittyä esimerkiksi kasvavana empatiana, myötätuntona, rakkautena ja kiitollisuutena, jotka itsessään lisäävät onnellisuutta ja elämän merkityksellisyyttä.

Joissakin aineistoissani transsendenttiseksi tai mystiseksi luonnehdittavia kokemuksekuksia ei juuri esiinny, kun taas toisissa niitä on runsaasti. Esimerkiksi Dawkins, de Botton tai Epstein kuvailevat teoksissaan vain vähän mystisiä kokemuksiaan tai ylipäänsä käsittelevät niitä. Sen sijaan Harrisin, Fausnightin ja etenkin Comte-Sponvillen aineistoissa kokemuksekuvaudet ovat runsaita. On lisäksi huomattava, että kokemus- ja tunneulottuvuus eroaa aiemmin käsitellyistä ateistisen henkisyuden olottuvuuksista siten, että se sisältää enemmän suoria kokemuksekuvauksia ja vähemmän analyttisempiä kannanottoja uskontoon. Luultavasti siksi tämän olottuvuuden sisältä löytyy myös aiempia olottuvuuksia vähemmän *kontrastiparin* kaltaisia retorisia vaikutuskeinoja. Sama koskee myös harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuutta (ks. luku 13).

### 12.1. Uskontokriittinen ateismi – awe, rajaton rakkaus ja minättömyys

Dawkins ei dokumenttisarjassaan *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) juuri kuvaile henkisiä kokemuksiaan. Silti hän on muissa yhteyksissä kertonut niistä, ja henkisyys näyttää samaistuvan hänellä ”awe-kokemukseen”: se on eräänlaista haltioitumista luonnon ja luonnontieteen paljastamien luonnonlakien edessä.<sup>167</sup> Tällaiseksi tieteeseen sitoutuvaksi haltioitumiseksi voidaan lukea myös aineistoni TV-sarjan loppukohtaus, jossa Dawkins sanoo:

Uusi tiede, genetiikka, on yllättäen täysin mullistanut ja yhtenäistänyt ymmärryksemme elämästä maapallolla. Samaan aikaan fysiikka on löytänyt paljon atomia pienempiäkin hiukkasia. Ja CERN:in kaltaisissa laboratorioissa tieteilijät, jotka tutkivat näiden hiukkasten yhteentörmäyksiä, lähestyvät ymmärrystä siitä, miten universumi ylipäänsä sai alkunsa. [...] Monet pelkäävät, että tiede selittäessään maailmaa tekee siitä vähemmän ihmeellisen, [...] jotenkin lattean. [...] He] eivät voisi olla enempää väärässä. [...] Tiede tekee juuri päinvastoin. Se päästää valloilleen tiedonhalun ja paljastaa lisää mysteereitä ratkaistaviksi. Me otamme niin paljon itsestään-selvyyksiä [...] Tiede ravistelee pois tämän nukutusaineen ja me näemme taas uusin, kirkkain silmin. (Dawkins 2012c.)

Tämän jälkeen Dawkins pitää kädessään kasvin lehteä ja kertoo kuinka se kerää energiaa auringosta ja on ensimmäinen linkki ravintoketjussa ihmiseen (Dawkins 2012c). Hän jatkaa:

---

<sup>167</sup> Dawkins esimerkiksi kuvailee tunteesta Havaijin teleskoopin luona: ”Liikutuini kyyneliiniin asti vastikään käydessäni suurella teleskoopilla Havaijin saarella, kun näin taas tämän valtavan seisovan instrumentin kohdistettuna taivaalle [...] Ja poimivan tietoa universumista ihmisille, ja ihmiset voivat analysoida ja ymmärtää sitä tietoa [...] Koska olen henkinen siinä mielessä, [...] että minulla on poetinen herkkyys, jonka nostavat esiin tiede eli todellisuuden runous, se mitä tiede on.” (Youtube 2013.)

Ja mikä vielä hienompaa, geneettinen koodi, jota tämä kasvi käyttää, on sama mitä ihminen käyttää. Jopa puolet geeneistä on samoja. Tämä kasvi on serkkusi. [...] Olemme onnekkaita jo siitä, että synnyimme. [...] Jokaisella on oma ainutlaatuinen yksilöllisyytensä, hän on miljoonien joukosta valikoituneen siittiön ja tietyn munasolun yhtymisen tulos. Ja yhtä onnekkaita ovat olleet jokainen esivanhempamme jokaisessa sukupolvessa aina elämän alkuun asti. Vielä onnekkampia olemme yksilöinä siinä, että olemme syntyneet juuri nyt. Meillä on niin paljon mahdollisuuksia – jotka ovat mahdollisia vain ymmärryksen kautta, jonka tiede on antanut meille. Katso, miten pitkälle olemme päässeet vain minun elinaikanani. Meillä on hengen pelastavia lääkkeitä, supertietokoneita, internet, voimme matkustaa kauemmas, nopeammin, korkeammalle ja syvemmälle kuin koskaan aiemmin. Me jatkuvasti puskeamme eteenpäin mahdollisuuksiemme rajoja. Kuvittele, mitä on vielä tulossa. Meidät ovat synnyttäneet fysiikan lait, jotka ovat vaikuttaneet neljän miljardin evoluutiovuoden ajan. Meillä on ohut elämän ikkuna, jonka kautta nähdä universumi ja ymmärtää miten olemme tulleet siihen. Totuus ei ehkä aina lohduta kärsimyksen keskellä, mutta sillä on oma majesteettisuutensa. (Dawkins 2012c.)

Edellä väitetään, että tiede selittäessään maailmaa tekee siitä yhä vain ihmeellisemmän ja herättää näkemään asioita uusin silmin. Elämä maapallolla linkittyy geneettisesti yhteen ja yksilön tulisi arvostaa jo pelkkää olemassaoloaan etenkin nykyaikana, koska tieteen kautta on ihmisellä ennennäkemättömät mahdollisuudet toteuttaa itseään. Dawkinsille selkeästi ensisijaisia arvoja ovat siis totuus ja ihmisen kyky ymmärtää tätä totuutta. Siksi on myös ymmärrettävää, että se instrumentti, jota ihmiset keskeisesti käyttävät todellisuuden luonteen tutkimiseen – eli luonnontiede –, on Dawkinsille kokemuksellisesti erittäin tärkeä. Ihmisen kehitys, rajojen eteenpäin puskeminen sekä elämästä haltioituminen tulevat Dawkinsille esiin juuri tieteen kehittymisen kautta. Lainauksessa on kuultavissa kaikuja 1800-luvun positivismista ja sen uskosta tieteen ja tekniikan kehityksen ”pelastavaan” vaikutukseen.

Sen sijaan Harrisin *Waking Up* (2014) ei kokemuksen tasolla keskity luonnontieteeseen tai universumiin, vaan ihmisen tietoisuuteen ja sen mahdollisuuksiin. Teos sisältää useita kuvauksia egoistisen minän ylittävistä kokemuksista eri konteksteissa – kuten huumausainoiden vaikutuksen alaisena. Harris muun muassa kertoo, että hänen käsityksensä ihmismielen mahdollisuuksista muuttui perusteellisesti hänen kokeillessaan 19-vuotiaana MDMA-ekstaasihuumetta ystävänsä kanssa (Harris 2015 [2014], 3). Hän sanoo tällöin kokeneensa ensimmäistä kertaa rajatonta rakkautta:

Nyt minä tunsin rakastavani häntä [Harrisin ystävä], ja tällä tuntemuksella oli eettisiä seuraamuksia [...]: *halusin hänen olevan onnellinen* [...] ja jos hän olisi onnellinen, myös minä olisin onnellinen. [...] tunsin sellaista moraalista ja emotionaalista selkeyttä, että vastaavaa en ollut aiemmin kokenut. Ei olisi liioiteltua sanoa, että ensimmäistä kertaa elämässäni koin olevani täyssissä järjissäni. [...] tajusin, että olin lakannut olemasta huolissani itseni takia. En ollut enää ahdistunut tai itsekriittinen [...] Ja sitten tuli oivallus, joka mullisti peruuttamattomasti minun käsitykseni siitä, miten hyvää ihmiselämä voi olla. Tunsin *rajatonta* rakkautta hyvää ystäväni kohtaan ja tajusin yhtäkkiä, että jos ovesta olisi kävellyt joku tuntematon ihminen, myös hän olisi saanut osakseen täyden rakkauteni. [...] Vastavuoroisuuteen perustuvassa rakkaudessa [...] ei ollut enää mitään mieltä. [...] Oli yksinkertaisesti päivänselvää, että rakkaus, myötätunto ja iloitseminen toisten ilosta ei tunne rajoja. [...] Rakkaus oli, niin kuin mystikot ja sekopäät ovat julistaneet kautta aikojen, olemisen tila. [...] Siihen saakka olin pitänyt järjestäytyntä uskontoa vain esi-isiemme tietämättömyyden ja taikauskon monumenttina. Nyt tiesin, että Jeesus, Buddha, Laotse ja muut historian pyhät ja viisaat henkilöt eivät olleetkaan kaikki olleet epileptikoita, skitsofreenikoita ja huijareita. Pidin edelleen maailman uskontoja pelkkänä älyn rappiutilana, jonka ylläpitäminen maksoi valtavasti sekä taloudellisesti että sosiaalisesti, mutta nyt ymmärsin, että kaiken moskan seasta voisi löytyä myös tärkeitä mielen totuuksia. (Harris 2015 [2014], 10–14, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että itsensä ylittävässä mielentilassa voidaan tuntea rajatonta ja ehdotonta rakkautta, myötätuntoa ja myötäelävää iloa, ja että tätä eri perinteiden pyhät viisaat ovat aina

opettaneet. Silti maailman uskonnot ovat älyllisesti rappiollisia ja yhteiskunnallisesti haitallisia. Harris rakentaa tässä retorisesti *kontrastiparin* viisaat mystikot vs. uskonnot, jotka vesitävät viisauden. Harris käyttää myös kielikuvalla kategorisointia viitatessaan uskontoon tärveltyneenä ”moskana” (rubble) ja ”pelkkänä älyn rappiotilana” (mere intellectual ruins). Lainauksessa näkyy Harrisin myönteisyys omaa kokemusta arvostavaa mystiikkaa kohtaan ja hänen kielteisyytensä uskontoa kohtaan. Hän kertoo saaneensa vastaavan mystisen kokemuksen myös spontaanisti Israelissa Jeesuksen jalanjäljissä:

Vietin kerran iltapäivän Genesaretinjärven luoteisrannalla, kukkulan laella, jossa Jeesuksen uskotaan pitäneen kuuluisimmat saarnansa. [...] Kun tuijotin ympäröiviä kukkuloita, minut valtasi rauha. Pian olin autuaan tyyneyden tilassa ja ajatukseni vaikenivat. Kokemus erillisestä ”minästä” katosi hetkessä. Pilvetön taivas, järveen viettävät ruskeat kukkulat ja vesipullojaan tiukasti puristavat pyhiinvaeltajat olivat kaikki ennallaan, mutta minä en enää kokenut olevani erillinen siitä kaikesta, tähyileväni maailmaa silmiäni takaa. Ei ollut muuta kuin maailma. Kokemus kesti vain pari sekuntia, mutta koin sen monta kertaa uudestaan, kun silmäilin maaperää, jolla Jeesuksen uskotaan kävelleen, koonneen apostolit ja tehneen monta ihmeteostaan. Jos olisin kristitty, olisin epäilemättä tulkinnut kokemuksen kristinuskon näkökulmasta [...] että pyhä henki olisi koskettanut minua. Jos olisin hindu, saattaisin ajatella brahmania [...] Jos olisin buddhalainen, saattaisin puhua ”tyhjyyden dharmakayasta” [...] Minä kuitenkin vain yritän parhaani mukaan olla rationaalinen ihminen. Näin ollen olen hyvin hidas tekemään metafysisiä johtopäätöksiä tämänkaltaisista kokemuksista. Siitä huolimatta näen kuitenkin joka päivä vilauksen jostakin, jota nimitän tietoisuuden luontaiseksi minättömyydeksi. [...] Siinä ei ole kyse sattumasta. Olen harjoittanut vuosikaupalla meditaatiota, jonka tarkoituksena on nähdä minän illuusion läpi. [...] perinteinen käsitys minuudesta on harhaa ja [...] henkisytydessä on suurelta osin kyse tämän ymmärtämisestä, hetkestä toiseen. (Harris 2015 [2014], 102–103.)

Tässä Harris esittää, että mystinen kokemus tulkitaan aina oman uskonnon tai maailmankatsomuksen viitekehyyksessä, joka Harrisilla on jonkinlainen rationaalisen mystiikan viitekehys. Henkisytydessä on lähinnä kyse siitä, että ymmärtää minuuden olevan harhaa, ja tämän kokemuksen yleistymisen mahdollistaa säännöllinen meditaatioharjoitus. Retorisena *kontrastiparina* voidaan nähdä mystisille kokemuksille annettavat uskontojen virheelliset tulkinnat vs. rationaaliset tulkinnat, joiksi Harris mieltää tietoisuuden minättömyyden ymmärryksen. Harris katsoo, että henkinen tai mystinen ovat ainoita sanoja, joita tällaisista kokemuksista voi käyttää, vaikka ateistit eivät usein niistä pidäkään:

Olen monien muiden ateistien lailla huolissani siitä, että ilmauksia *henkinen* ja *mystinen* ei käytetä väitteiden esittämiseen pelkästään tietystä kokemuksesta, vaan yleisesti todellisuudesta. [...] Tämän seurauksena monet kanssa-ateistini pitävät kaikkea puhetta henkisytydestä merkinä mielisairaudesta, tietoisesta huijauksesta tai itsepetoksesta. Tämä on ongelmallista, sillä miljoonilla ihmisillä on ollut kokemuksia, joiden kuvaamiseen *henkinen* ja *mystinen* ovat ainoita käytökelpoisia ilmauksia. Näiden kokemusten perusteella muodostetut uskomukset ovat usein virheellisiä. [...] Silti vastapuolen vähäjärkisempienkin edustajien paasauksissa piilee totuuden siemen. Ihmismieli todellakin on avara, mutta vain harva saa sitä koskaan tietää. [...] minusta tuntuu siltä kuin olisin suuren osan hereilläoloajastani neuroottisessa transsissa. Meditaatiokokemukseni kuitenkin viittaavat siihen, että on olemassa vaihtoehto. Kaiken alleen jyräävän minän vankilasta on mahdollista vapautua, ainakin lyhyeksi hetkeksi kerrallaan. (Harris 2015 [2014], 20–21, kurssiivi alkuperäinen.)

Edellä tuodaan esiin, että henkisytydestä on ateistipiireissä vaikea puhua leimautumisen pelon vuoksi, vaikka miljoonat ihmiset ovat kokeneet mystisiksi luonnehdittavia vapauttavia kokemuksia. Meditaatio on väylä ylittää rajoittuneen minuuden kokemus, joka edustaa todellista, avaraa mieltä. Tässä retorista *kontrastiparia* rakennetaan rajoittavan arkikokemuksen ja vapauttavan mystisen kokemuksen välille, mutta implisiittisesti myös uskonnollisten (”vastapuolen”) ja ”rationaalisten mystikkojen” välille, joista edelliset muodostavat kokemus-

ten pohjalta virheellisiä (yliluonnollisia) uskomuksia, kun taas jälkimmäiset eivät. Retorisena keinona käytetään myös ääri-ilmaisua puhuttaessa ”kaiken alleen jyräävästä” (jugernaut) minän vankilasta, josta voidaan vapautua. Se, miksi Harrisille minän vankilasta vapautuminen on niin olennaista ja miksi hän korostaa henkisyudessa tietoisuuden roolia, johtuu siitä, että hän katsoo tietoisuuden olevan ilman minärepresentaatiota luonnostaan ”autuas”:

[...] henkisen harjoituksen sanotaan johtavan ”autuuden” kokemukseen ja tietoisuuden olevan luonnostaan autuasta. Miten tämä pitäisi ymmärtää? Nimitystä autuus ei liiemmin käytetä länsimaissa, ja jos joskus sattuukin olemaan sopiva hetki päästää se ilmoille, se saa kuulijat välittömästi varuilleen. [...] Jos mietiskelijä puhuu ”henkisestä autuudesta”, hän tuntuu väittävän kokevansa poikkeuksellista tyydytystä, nautiskelevansa oudoista hermostollisen innostuksen sävähdyksistä [...] Tähän liittyy kuitenkin empiirinen väite, joka kestää tarkastelun. Väite on se, että tietoisuus ennen minärepresentaatiota on luonnostaan ”autuas”. Siinä ei ole kyse mistään suunnattoman värisyttävästä olotilasta tai jatkuvasta riemun tunteesta, mutta tietoisuuteen liittyy kuitenkin tunnesävy, ja kun sen on kerran huomannut, sen voi tuntea ulottuvan kokemuksen kaikille osa-alueille. Tämän takia buddhalaisissa ja hindulaisissa tantraopetuksissa voidaan sanoa, että ”halu ilmenee autuutena”, sillä se todellakin voi tehdä niin, jos halun tunnistaa olevan vain käänne tietoisuudessa. Jos halua ei tunnista, vaan ainoastaan tuntee sen, silloin se ilmenee ongelmana, jonka ratkaisu edellyttää halun kohteiden hankkimista. Tässä mielessä ymmärrettyä halua yleensä pidetään meditoinnin esteenä. (Harris 2015 [2014], 270–271.)

Edellä väitetään, että tietoisuus on itsessään kokemuksellisesti autuas (bliss) ennen kuin siihen yhdistyy käsitys ”minästä”. Siksi myös itämaisissa perinteissä tietoisuuden luonnetta on kuvattu autuaaksi. Tila on luonteeltaan kaikenkattava, mutta ongelmat syntyvät, kun ”minä” alkaa haluta jotakin ulkopuolista objektia, mikä on myös meditaation este. Retorinen *kont-rastipari* rakennetaan tässä sisäsyntyisen tietoisuuden autuuden sekä minärepresentaation synnyttämän ongelmallisen kokemistavan välille. Keskeisenä arvona ilmenee nautinto. On huomionarvoista, että lainauksessa esiin nouseva ajatus on paitsi buddhalaisuuden klassisen opetuksen mukainen, myös samankaltainen kuin epikurolaisuuden opetus kahdesta eri nautinnon lajista. Sen mukaan on sisäsyntyistä ja autuaallista nautintoa, jota kukaan ei voi ottaa pois, ja toisaalta kinesteettistä aistinautintoa, joka syntyy aistihalun tyydyttämisestä johonkin kohteeseen, mutta joka voi muodostua kärsimykseksi (ks. luku 4.1.).

Ylipäänsä Harrisin ja Dawkinsin aineistoja vertailtaessa heidän tapansa suhtautua merkityksellisyyteen ja kokemuksellisuuteen vaikuttavat lähtökohdiltaan erilaisilta. Dawkins kurottaa itsensä ”ulkopuolelle” – hänellä henkinen elämä liittyy enemmän yhteiskuntaan tai universumiin ja sen objekteihin sekä tieteelliseen ymmärrykseen universumista. Sen sijaan Harrisille henkisyys on mystiikan omaisesti ”sisäisempää” ja liittyy tietoisuuden kokemuksellisuuteen sinänsä eikä niinkään ulkoihin objekteihin, joista kokemuksia saadaan.

## 12.2. Uskontomyönteinen ateismi – egottomuus, rakkaus ja yhteisöllisyys

De Botton ei teoksessaan *Religion for Atheists* (2012) paljoakaan kuvaile henkisiä kokemuksiaan. Joitakin poikkeuksia kuitenkin on, kuten kuvaus buddhalaiselta meditaatioretriitiltä:

Istunnon alkajaiseksi opettajamme Tony pyytää meitä miettimään, miltä inhimillinen olemassaolo voisi buddhalaisen silmin näyttää. [...] olemme suurimman osan ajasta egomme ohjaamia [...] Tietoisuutemme keskus on luontaisesti itsekäs, narsistinen ja kyltymätön. [...] Se on levoton ja hyppelee kohteesta toiseen. Se ei kykene [...] saavuttamaan kunnollista yhteyttä toisten tietoisuuksien kanssa. [...] Ja silti [...] voimme astua tilaan, jota buddhalaiset kutsuvat nimellä anatman, itsetömyys, jossa ollessamme voimme ottaa etäisyyttä haluihimme [...] Kun suuntaamme huomiomme [...] kohti omaa hengitystämme, egon ote tietoisuudestamme jossakin määrin hel-

littää [...] Myöhemmin illalla [...] kävelymeditaatioissa [...] meidän pitää tyhjentää mielemme ja käyskennellä ympäristössä vailla muuta tavoitetta kuin havaita se. Tuossa hetkessä [...] mieltämme ei häiritse yksikään egolle tyypillinen pyrkimys tai moite; tämä [...] olotila, jota buddhalaisuus arvostaa yhtä paljon kuin kapitalismi inhoaa sitä, tekee meistä jälleen vastaanottavia sadoille pienille yksityiskohdille ympäristössämme. Valo siivilöityy puiden lomasta ja valaisee tomuhiukkasten tanssia. Läheisestä purosta kantautuu veden solinaa. Yllämme on oksa, jolla hämähäkki kiipeää. Buddhalainen runous suorastaan pursuaa kuvauksia tällaisista kohtaamisista maailman pienimpien osasten kanssa. Ne yltävät aisteihimme vasta sitten, kun ego on hellittänyt otettaan tietoisuudestamme. (De Botton 2013 [2012], 162–168.)

Tässä de Botton esittää,<sup>168</sup> että ihmistietoisuus on yleensä itsekkään ja kyltymättömän egon ohjaama, mutta meditaation avulla voidaan vapautua egosta sekä löytää herkkyys havaita ja kokea luonnon kauneus. Retorisesti luodaan *kontrastipari* egoistinen, itsekäs ja kärsivä kokemistapa vs. egosta vapaampi, herkempi ja ympäristön huomioiva kokemisen tapa. Keskeisiä arvoja ovat universalismiin sisältyvät luontoarvot ja sisäinen harmonia. Lainauksessa kiinnostavasti ilmenee de Bottonin ja Harrisin henkisyiden (hetkellinen) samankaltaisuus, jonka tuottaa samaistuminen buddhalaisiin vaikutteisiin ja egottomuuden ajatukseen. Tässäkin silti ilmenee Harrisin ja de Bottonin välinen ero: de Bottonin henkisyys on Dawkinsin kaltaisesti enemmän ulkoiseen maailmaan kurottavaa. Ylipäänsä hän puhuu enemmän ulkoisista objekteista, yhteisöstä tai yhteiskunnasta – esimerkiksi tähänkin lainaukseen hän sisällyttää kapitalistisen kulttuurin kritiikkiä (”kapitalismi inhoaa sitä [egottomuutta]”). Sen sijaan Harrisin henkisyys on enemmän mielen sisäistä ja ulkoisista objekteista riippumatonta. Tämä ero ilmenee myös toisessa de Bottonin kuvailemassa kokemuksessa. Siinä hän osallistuu messuun ja kehuu jälleen sitä, kuinka katolilaiset onnistuneesti rakentavat yhteisöllisyyttä ja kykenevät poistamaan ihmisten välisiä esteitä:

Katolilainen yhteisöhenki alkaa miljööstä [...] Kirkossa [...] vallitsee poikkeuksellinen vapaus kumartua toisen ihmisen puoleen ja tervehtiä tätä, vailla vaaraa, että vaikuttaa toisten mielestä vaanivalta mielipuolelta. Meille luvataan, messun alkusanojen mukaisesti, että täällä ”Jumalan rakkaus ja pyhän hengen kumppanuus” kuuluvat kaikille läsnäolijoille. Ujolle toiveellemme solmia uusia ihmissuhteita kirkko tarjoaa kaiken sen suunnattoman arvovallan, joka sen iästä, sivistyksestä ja arkkitehtonisesta suuruudesta seuraa. [...] Messun osallistujat tapaavat kaikki olla eri-ikäisiä, erilaisista etnisistä taustoista, eri aloilla ja eri koulutus- ja tulotasoilla [...] messu heittää meidät keskelle laajempaa ihmisyyden merta. Tänä maallistuneena aikana usein oletetaan, että perhettämme kohtaan tuntemamme rakkaus ja yhteisöllisyyden tunne ovat sama asia. [...] Tässä suhteessa kristinusko on viisaampi ja vähemmän sentimentaalinen. Se on ymmärtänyt, että [...] voisimme rakastaa niin läheisiä kuin etäisiäkin. Ajaakseen tällaisia yhteisöllisiä tavoitteita kirkko pyytää meitä jättämään sikseen maallisen asemamme. Vallan ja vaurauden kaltaisten ulkoisten piirteiden sijaan kunnioituksen kohteeksi nousevatkin sisäiset arvot kuten rakkaus ja armeliaisuus. [...] Kun tuntemattomat ihmiset, nostaen katseensa tähtien kirjomaan holvikattoon, laulavat yhdessä [...] tunnemme sisimmässämme, ettei ihmiskunta ehkä sittenkään ole kurja luomus. [...] huomaamme, että se kunnioitus ja turvallisuudentunne, jota yritämme saavuttaa työuriamme kautta, onkin jo ulottuvillamme – lämpimän ja vaikuttavan yhteisön muodossa, yhteisön, jonka vastaanottavuus ei riipu lainkaan maailmallisista vaatimuksista. (De Botton 2013 [2012], 31–35.)

Tässä väitetään, että kirkossa erilaiset, toisistaan etäisetkin ihmiset voivat solmia suhteita luottamuksellisesti kirkon luoman arvovallan ilmapiiriin turvin. Näin ihmiset voivat laajentaa rakkauden ja armeliaisuuden arvojen kenttää sekä luoda turvallisen yhteisön. Sen sijaan maallistuneelle ajalle ominaisia arvoja ovat itsekeskeisemmät ja kapeammat arvot: valta, vauraus ja ura, jotka eivät suo ihmiselle arvokkaimpia tunteita. Retorisena *kontrastiparina*

<sup>168</sup> Vaikka de Botton pääasiassa kuvailee lainauksessa käsitystään siitä, mitä Tony -niminen buddhalainen opettaja meditaatireitillä opetti, käytän silti ilmaisua ”de Botton esittää”, koska de Botton näyttää itse allekirjoittavan sen, mitä tapahtumasta ja buddhalaisesta opetuksesta kirjoittaa.

luodaan arvoiltaan yhteisöllinen, monimuotoinen ja lämmin kirkollinen elämä vs. yksilöllinen/perheellinen, kapea ja kova maallistunut elämä. Arvoina tulee esiin hyvántahtoisuus- ja universalismiarvoja, kuten rakkaus, armeliaisuus ja avara kunnioitus. Muita olennaisia arvoja ovat perinne (kirkon arvovallan kunnioitus) sekä (yhteisöllinen) turvallisuus. Kiinnostavaa on jälleen Harrisin ja de Bottonin lähentyminen kokemuksen tasolla – kummatkin arvostavat rakkauden rajatonta laajenemista (vrt. Harrisin MDMA-huumekokemus). Lainauksessa näkyy myös uskontomyönteiseen ateistiseen henkisytyteen liittyvä tapa ”fiilistellä” ja nauttia uskonnollisista rituaaleista (vrt. myös Fausnightin kuvaus baptistikirkosta luvussa 9.1.3.). Sen sijaan vaikkapa Dawkinsin vierailu munkkiluostarissa (ks. luku 11.1.) antaa vaikutelman etäisestä ja uskonnollisiin rituaaleihin negatiivisesta suhtautuvasta osallistujasta. Samoin huomionarvoista on se, että kuvaillessaan kokemuksiaan de Botton käyttää usein monikko-muotoa – ”mieltämme ei häiritse”, ”tuntemme”, ”huomaamme” –, mikä edelleen korostaa kokemuksen yhteisöllistä luonnetta.

### 12.3. Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvasta ateisimi – rauha, ilo ja ykseys

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvasta aineistosta Epstein ei anna yhtäkään suoraa mystisen kokemuksen kuvausta. Hän kuitenkin painottaa humanismin käytännöllistä tunnepuolta järjen korostamisen sijaan. Tässä Epsteinin uskontomyönteisyys muistuttaakin de Bottonia:

Avain uskontojen ymmärtämiseen ei ole uskomuksissa, vaan käytänteissä – siinä, mitä ihmiset *tekevät*, eikä vain siinä, mitä he ajattelevat. Elämä yleisesti, ja uskonto erityisesti, ei ole niin yksinkertaista, että vain päätettäisiin ”minä uskon” tai ”olen ateisti”. [...] Kyse on siitä, miten elät jokapäiväistä elämääsi [...] me [humanistit] olemme onnistuneesti vastanneet uskonnon järjitysmyyn, mutta emme uskonnon sydänkysymyksiin. Eikä ole sattumaa, että olemme usein tuottaneet erittäin järkikeskeistä ateismia. Mutta minä uskon humanismin sydämeen. [...] Humanistit, ateistit ja sekularistit ovat viime vuosisatojen aikana oppineet tekemään kaksi asiaa erittäin hyvin: puhumaan ja väittelemään. [...] Mutta meidän tarvitsee laulaa ja rakentaa. Meidän täytyy myöntää, ettemme uskonottomina ehkä tarvitse Jumalaa tai ihmeitä, mutta olemme ihmisiä, jotka tarvitsevat kokemuksellisia asioita – sydäntä –, joita uskonnot tarjoavat: jonkinlaisia rituaaleja, kulttuuria ja yhteisöllisyyttä. (Epstein 2009, 174–175, kurssi alkuperäinen.)

Edellä esitetään, että humanistit ovat liikaa kiinnittäneet huomiota uskonnon opilliseen ja älylliseen puoleen käytännöllisen ja tunteellisen puolen sijaan. Humanistitkin tarvitsevat rituaaleja ja yhteisöllisyyttä. Tässä rakennetaan retorinen *kontrastipari* kylmän älylliset, väittelevät ateistit vs. tunteita ja yhteisöllisyyttä ymmärtävät ja tarvitsevat humanistit. Keskeisenä arvona tulee esiin hyvántahtoisuus (ihmisläheisyys, yhteisöllisyyden rakentaminen). Huomattavaa on, että Epsteinille tunteellinen kokemuksellisuus näyttää tarkoittavan tässä de Bottonin tavoin nimenomaan rituaalista, yhteisöllistä kokemuksellisuutta. Molemmat painottavatkin ateistisen henkisytyden sisäisistä piirteistä käytännöllisyyttä ja yhteisöllisyyttä, kun taas esimerkiksi Comte-Sponville teoreettisuutta ja yksilöllisyyttä. Toisin kuin Epstein, Comte-Sponville myös kuvailee mystisiä kokemuksia runsaasti ja yksityiskohtaisesti. Hän kertoo saaneensa ensimmäisen mystiseksi luokiteltavan kokemuksensa ollessaan nuorena ystäviensä kanssa kävelemässä metsässä:

Yö oli laskeutunut. Me kävelimme. Vähitellen naurumme vaimeni ja keskustelumme hiipui. Jäljelle jäi ainoastaan ystävytemme, keskinäinen luottamuksemme ja jaettu yhdessäolo, yöilman lempeys ja kaikki ympärillämme... Mieleni hiljeni ajatuksista, rekisteröin ainoastaan ympärillä olevan maailman [...] taivaan ällistytävän valaisevuuden, metsän heiveröiset äänet [...] Ja sitten, yhtäkkiä... Mitä? Ei mitään: kaikki! Ei sanoja, ei merkityksiä, ei kysymyksiä, ainoastaan –

yllätys. Vain tämä. Ilmeisesti ääretön onnellisuus. Ilmeisesti ikuinen rauhan tunne. Yläpuolellani tähtinen taivas oli suunnaton, valaiseva ja käsittämätön, ja kanssani ei ollut mitään muuta kuin taivas, josta olin osa, ja hiljaisuus, ja valo, kuin lämmin humina, ja ilon tunne ilman subjektiä tai objektia [...] yön pimeydessä suljin sisääni ainoastaan Kaiken häikäisevän läsnäolon. Rauha. Ääretön rauha! Yksinkertaisuus, tyyneys, ilo. (Comte-Sponville 2006, 156.)

Tässä kuvauksessa on olennaista kokemuksen yllätyksellinen tuleminen – sitä ei edellä mikään harjoitus, ellei metsässä kävelyä siksi haluta laskea. Keskeinen *kontrastipari* rakentuu akselille arkinen kokemistapa, jossa on ajatuksia ja sanoja vs. laajempi kokemistapa, joka sulkee kaiken sisäänsä ja on tunteen tasolla täynnä iloa ja rauhaa. Arvostettavina asioina tulee esiin muun muassa yksinkertaisuus, läsnäolo, tyyneys ja ilo. Huomioitavaa on, että vaikka kokemus on yksilöllinen, sitä kuvauksen mukaan valmistaa myös luottamuksellinen yhdessäolo ystävien kesken. Comte-Sponville jatkaa kuvailemalla kokemuksen laatua:

Kaksi viimeistä sanaa [tyyneys, ilo] ehkä kuulostavat yhteen sopimattomilta, mutta silloin ne eivät olleet sanoja, ne olivat kokemuksia: hiljaisuus, harmonia. Oli kuin kerran soitettu täydellinen soitto olisi ikuisesti pitkitetty, ja se soitto oli maailma. Voin hyvin. Uskomattoman hyvin! [...] *Ego* oli kadonnut: ei enää erillisyyttä tai esittämistä, vain kaiken hiljainen *aistiminen*. Ei enää arvoarvostelmia; vain todellisuus. Ei enää aikaa; vain nykyhetki. Ei enää olemattomuutta; vain oleminen. Ei enää turhaumaa, vihaa, pelkoa, suuttumusta tai ahdistusta; vain ilo ja rauha. Ei enää saamista uskomaan, harhoja, valheita; vain totuus, jota minä en pitänyt sisälläni, vaan joka piti minut sisällään. Se saattoi ehkä kestää vain muutaman sekunnin. [...] Minulla oli tunne irrottautumisesta, vapaudesta ja väistämättömyydestä, kuin universumi olisi viimeinkin palautettu ennalleen. Oliko se äärellinen vai ääretön? Kysymystä ei ollut. Ei ollut muitakaan kysymyksiä, joten miten olisi voinut olla vastauksia? Oli vain itsestään selvä. Ja hiljaisuus. Ja totuus [...] Ei ollut uskoa, toivoa, lupauksen tunnetta. Oli vain kaikki – kaiken kauneus, totuus ja läsnäolo. Se riitti. [...] Mitä oli kuolema? Ei mitään. Mitä oli elämä? Vain tämä olemisen sydämentykytys kanssani. [...] Täydellisyys. Runsaus. Autuus. Mikä ilo! Mikä onni! Mikä voima! ”Tätä Spinoza tarkoitti ikuisuudella”, sanoin itseseni – ja luonnollisesti tämä lopetti sen, tai karkotti minut siitä. Sanat palasivat, ja ajatus, ja ego, ja erillisyytys. [...] Olin kokenut täydellisyyden hetken, autuuden hetken – juuri tarpeeksi pitkän ymmärtääkseni mitä nämä asiat olivat. (Comte-Sponville 2006, 156–158, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä esitetään, että mystiseen kokemukseen liittyy egon katoaminen, jossa ei ole enää tyypillisiä ahdistuksen aiheita, vaan pelkkää iloa ja rauhaa ja ikuisessa nykyhetkessä läsnä olemista. Ajatus kuitenkin lopettaa sen. Tässä tulee esiin lisää kokemukseen liittyviä arvostettavia psykologisia piirteitä retorisisina *kontrastipareina* esitettynä, kuten todellisuus vs. arvoarvostelmat, nykyhetki vs. aika sekä rauha vs. turhauma. Huomioitavaa on Comte-Sponvilleä, Harrisia ja de Bottonia yhdistävä minättömyyden tai egottomuuden arvostus. Samoin kiinnostavaa on se, että Harris ja Comte-Sponville puhuvat molemmat ”autuudesta” (bliss, béatitude), mutta Comte-Sponvillen puhetyyli on paljon vuolaampi ja ylistävämpi kuin Harrisin. Comte-Sponville kuvaa kokemusta elämänsä kauneimmaksi ja henkisimmäksi, ”ilmestyksenä ilman Jumalaa”, jossa hän ymmärsi olevansa ikuinen. Hän kertoo saaneensa elämässään muutamia tällaisia kokemuksia – ja ne ovat muuttaneet hänen elämäänsä vähemmän rasakaaksi. (Comte-Sponville 2006, 159.) Tällaiset kokemukset ovat Comte-Sponvillen mielestä tunnetasolla puhdasta iloa ja rauhaa: “[...] minulla ei ole ollut ihmeellisempää, yksinkertaisempää, voimakkaampaa tai valtavampaa kokemusta kuin tämä. Se oli kuin iloa ilman alkua [...], kuin rauhaa ilman loppua.” (Comte-Sponville 2006, 188–189.) Tässä ilmenee mystisen kokemuksellisuuden liittyminen vahvasti voimakkaisiin tunteisiin.

Myös Fausnigh puhuu rauhasta käsitellessään rakkauden ja hellyyden kehittämistä:

Rakkaus ja hellyys, yleinen hyväntahtoisuuden tunne kanssaolentojamme kohtaan, on luonnollinen emotio, joka hyödyttää meitä sekä antavassa että saavassa mielessä. [...] Sillä saavuttaa

korkeamman henkisen tilan. Minusta tuntuu paremmalta, kun vaalin rakkautta muita kohtaan. Jos haudomme mielissämme vihaa ja vastustusta, jos emme opi antamaan anteeksi loukkaajillemme, palamme elämän negatiivisissa tunteissa [...] Se, joka heijastaa yleistä ja aitoa rakkautta muita kohtaan saavuttaa sisäisen rauhan, jota ei voi saavuttaa muualta. [...] Rakkaus] lisää tärkeän ulottuvuuden elämään, ja on surullista, että jotkut elävät läpi elämänsä koskaan kokematta sellaista rakkautta. Tämä on se syy, miksi ihmiset elävät uskonnossa. Meidän täytyy kuvitella Jumalan ehdoton rakkaus meitä kohtaan [...] väitän, että menestymisemme tai epäonnistumisemme aste elämänmittaisen romanttisen rakkauden saralla vaikuttaa valtavasti henkiseen hyvinvointiimme ja sitä on syytä tarkastella analysoidessamme henkisyttämme materiaalisessa maailmassa. ( Fausnight 2010, 155–156, 160.)

Tässä väitetään, että rakkaus – myös romanttinen – auttaa saavuttamaan korkeimman henkisen tilan ja sisäisen rauhan. Jos tätä ei saavuteta, ihminen tarvitsee rakkautta ulkoapäin ja hän kuvittelee saavansa sitä esimerkiksi Jumalalta. Retorinen *kontrastipari* luodaan akselille aito henkinen rakkaus vs. kuviteltu Jumalan rakkaus, jossa jälkimmäinen kuvataan eräänlaisena aktivoituvana turvaverkkona, jos ensimmäistä ei saavuteta. Keskeisenä arvona tulee esiin hyväntahtoisuus ja universalismi – rakkaus sekä kapeassa (esim. läheisiä kohtaan) että laajassa mielessä (esim. vihollista kohtaan). Fausnight puhuu rauhan tunteesta myös henkisen rehellisyyden yhteydessä ja listaa nämä toisena ateistisen henkisyiden periaatteenaan:

*Periaate #2: Tavoittele henkistä rehellisyyttä ja rauhaa itsesi kanssa.* Yksi ensisijaisista päämääristä henkisen hyvinvoinnin etsinnässä on sisäisen rauhan saavuttaminen. [...] Tämä saattaa vaikuttaa itsekkäältä. [...] Mutta sisäisen rauhan voi saavuttaa vain itsettömäksi tulemisen kautta, ja altruismi ja toisten palveleminen on yksi monista menetelmistä saavuttaa itsettömyys. Sisäistä rauhaa ei voi saavuttaa harjoittamalla moraalitonta tai itsekästä elämäntyyliä. Sisäisen rauhan voi saavuttaa vain olemalla itselleen rehellinen. Ja tietysti jumalattomaksi tulossa on tärkeää sisäisen rauhan kannalta irrottautua uskomuksista, joihin sinut kasvatettiin, koska yksinkertaisesti ja rehellisesti et vain usko niihin. Jos olet epärehellinen itseäsi kohtaan, etkä ole rehellinen muitakaan kohtaan. (Fausnight 2010, 236–237.)

Tässä väitetään, että henkisen elämän keskeinen päämäärä on sisäinen rauha, jonka voi saavuttaa olemalla rehellinen, sinut itsensä kanssa ja tulemalla itsettömäksi. Altruismin kehittäminen ja toisten auttaminen ovat tie epäitsekkyteen. Ateistin täytyy irrottautua (jumala)uskomuksista, joihin hänet on kasvatettu. Implisiittisesti rakentuu retorinen *kontrastipari* virheelliset ja rauhattomuuteen vievät teistiset uskomukset vs. teistisistä uskomuksista rehellisesti luopuminen, joka on rauhan edellytys. Keskeisenä arvona näkyy universalismi (sisäinen sopusointu). Huomioitavaa on minättömyys tai egonsa ylittäminen yhtenä henkisenä päämääränä, mikä yhdistääkin useita aineistojani. Fausnight puhuu rauhasta myös kahdeksannessa henkisessä periaatteessaan, joka sisältää käsityksen kuolemasta. Tässä Fausnightin velka Epikurokselle – joka myös tavoitteli mielenrauhaa (*ataraksia*) – tulee hyvin esiin:

*Periaate #8: Löydä rauha ja hyväksyntä kuolevaisuutemme kanssa.* Elämämme aikana epäilemättä koemme vaikeita aikoja ja pohjamutia, joista alhaisin on merkityksellisimpien ihmisten menettäminen. [...] Meidän täytyy oppia selviytymään tragedioista. [...] Ensinnäkin, salli itsesi itkää. [...] Päästä se ulos. Älä epäroi pyytää ammattiapua suruusi päästäksesi siitä läpi. Toiseksi, muista, että [...] elämäsi täytyy jatkua. [...] Sinulla on elämää edessäsi. Älä pelkää omaa kuolemaasi. Kuten Epikuros opetti jo kauan sitten: et ollut iäisyysiin olemassa ennen syntymääsi, etkä välittänyt siitä lainkaan. Et tule olemaan iäisyysiin olemassa kuoltuasi, eikä ole syytä kuvitella, että välittäisit siitäkään lainkaan. Olet olemassa nyt, joten nauti siitä. (Fausnight 2010, 244–245, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä esitetään, että ihmisen tulee hyväksyä läheisten kuolemat ja muut traagiset tapahtumat osana elämää – torjumatta, itkien, tuntien, surien, mutta lopulta päästäen irti. Oma kuolema ei ole epikurolaisittain ihmiselle mitään, koska kukaan ei ole sitä enää subjektina kokemassa,



ja elämä ilmenee vain kokemuksena subjektissa. Siksi kannattaa keskittyä elämästä nauttimiseen nykyhetkessä. Tässä arvona ilmenee *carpe diem* -tyylinen mielihyvä – elämästä nauttaminen nykyhetkessä vailla pelkoja, kuten ateistinen bussikampanjakin ehdottaa.

Comte-Sponvillen mukaan kokemukset itsessään eivät todista lopulta mitään absoluuttisesta olemassaolosta – mikä on myös Harrisin käsitys. Comte-Sponville sanoo:

Luonnollisesti, sen tyyppinen kokemus, jota juuri olen kuvannut, ei todista mitään. Kaikki todisteet ovat suhteellisia; absoluuttinen on määritelmällisesti todistamaton. Kokemukset eivät myöskään sano mitään Jumalan olemassaolosta tai olemassa olemattomuudesta. Tuollaisina aikoina kysymys itsessään lakkaa olemasta. Olen hyvin tietoinen, että muilla ihmisillä on ollut toisenlaisia huippukokemuksia [...] todennäköisesti ei ole sattumaa, että mystikot ovat niin usein joutuneet kirkkojensa kanssa ongelmiin [...] Al-Hallāj poltettiin elävältä; paavi uoimisi Mestari Eckhartin ja Fénelonin...Nämä eivät olleet pelkkiä väärinymmärryksiä. [...] ateistisen mystiikan käsitteestä [...] tulee itsestään selvä, sekä käsitteenä että historiallisesti havaittavana ilmiönä, kieltämättä kuitenkin enemmän idässä kuin lännessä. [...] Nietzsche summasi sen tunnetusti kirjoittamalla ”olen mystikko, enkä usko mihinkään”. Tämä ei ole niin ristiriitaista kuin miltä se ehkä näyttää. Mystikot määritetään tiettyjen kokemusten nojalla [...] Kaikki tämä jättää hyvin vähän tilaa uskolle. He näkevät. Mihin he tarvitsisivat dogmeja? Kaikki on läsnä. Mihin he tarvitsisivat toivoa? He elävät ikuisuudessa. Miksi heidän tarvitsisi odottaa sitä? He ovat jo pelastettuja. Mihin he tarvitsisivat uskontoa? Olivatpa he uskovia tai eivät, mystikot ovat niitä, joilla ei enää ole puutetta Jumalasta. (Comte-Sponville 2006, 189–192.)

Edellä esitetään, että mystiset kokemukset ovat erilaisia eri ihmisillä, eivätkä ne todista mitään ja ylipäänsä todisteet ovat aina suhteellisia. Silti niin sanotut mystikot ovat eri perinteissä kuitenkin olleet lähtökohtaisesti dogmien ja uskon vastaisia ja luottaneet omiin kokemuksiinsa. Tässä rakennetaan retorinen *kontrastipari* omaan kokemukseen perustuva ”parempi” mystinen (ateistinen) henkisyys vs. uskonnollinen, dogmeihin ja uskoon perustuva rajoittava ja väkivaltaisuuteen yhdistyvä hengellisyys. Keskeisenä arvona tulee esiin itseohjautuvuus – luottamus omaan kokemukseen dogmien sijasta. Kiinnostavaa on, että yhteisen mystiikan arvostuksen lisäksi Comte-Sponville ja Harris puhuvat kumpikin nimeltä mainiten samoista eri perinteen mystikoista: mestari Eckhartista (kristitty mystikko) ja Abu al-Hallājista (islamilainen (suufi)mystikko). Lisäksi Comte-Sponville listaa useita mystisen kokemuksen ominaispiirteitä, joista esitän seuraavassa joitakin esimerkkejä. Yksi näistä mystisen kokemuksen piirteistä on ”yltäkylläisyys”: sitä kokiessa ei tunneta puutetta mistään. Tällä Comte-Sponville viittaa siihen, että yleensä ihmiselämää vaivaa juokseminen kaikkien sellaisten asioiden perässä, joita ihminen katsoo itseltään puuttuvan. Tähän jatkuvan haluamisen tai toivomisen tilaan voi kuitenkin tulla muutos. (Comte-Sponville 2006, 163–164.) Hän sanoo:

Silti on armon hetkiä, jolloin vapaudumme toivomasta mitään muuta kuin sitä, mitä on [...] Saavuttaakseen sen ihmisen ei tarvitse istua tuntikausia meditoiden, vaikkakin se voi auttaa. Se voi tapahtua seksin aikana, kun lakkaat tavoittelemasta saavutusta tai toista ihmistä tai itseäsi, ja kun ei enää ole puutetta edes orgasmista tai rakkaudesta, kun kaikki mitä jää jäljelle on puhdas nautinto, kuten Lucretius sanoo, *pura voluptas*, mutta ilman vajavaisuutta, puhtaana kykyä saavuttaa ja antaa autuutta. Tai urheilu: ihmeellinen uusi uutisuus juostessa, kun jäljelle jää vain puhdas juoksemisen kyky. Tai yhteydessä taiteeseen (miten tyydyttävää voi olla kuunnella Mozartia!). Tai ylevän maiseman edessä [...]. Tai [...] vaelluksella [...] sitten se hiljalleen muuttuu joksikin toiseksi – hienommaksi, syvemmäksi, ylevämmäksi nautinnoksi. Eräänlaiseksi seikkailuksi, mutta sisäiseksi. Tai kokemukseksi, mutta henkiseksi. [...] Se on kuin pyhiinvaellus tämänpuoleisuuden halki [...] Et toivo muuta kuin sitä askelta, jota olet ottamassa juuri sillä hetkellä [...] koska olet juuri se mitä olet (dynaaminen, iloinen, tyyni), etkä ole mitään vailla: tätä on täysinäisyys. Mystinen kokemus menee vain hieman pidemmälle [...] Yhtäkkiä huomaat olevasi ihmeellisesti vapaa kaikista turhautumista [...] jää vain oleminen, jää vain ilo [...] todellisuuden täysinäisyys. Miten voisitkaan haikailla mitään muuta? [...] Ego on ikuisesti turhautunut. Kun turhautuminen häviää, samoin häviää ego. (Comte-Sponville 2006, 164–166, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että ihminen voi kokea egon ylittäviä ”armon hetkiä”, joita kuvastaa puhdas nautinto ja autuus, jossa ei ole mitään halua enää omistaa mitään eikä mikään enää puutu tai turhauta. Ihminen kokee olevansa täysin se, mitä hän on – hän on läsnä hetkessä ja kokee puhdasta iloa pelkästä olemisestaan. Esimerkiksi meditaatio, seksi, urheilu, taide, ylevä maisema tai vaellus luonnossa voivat auttaa tällaisten kokemusten saavuttamisessa. Arvoina tulevat esiin mielihyvä (nautinto, ilo) ja itseohjautuvuus – ihminen kokee olevansa vapaasti oma itsensä, koska on ”itsestään vapaa”. Huomioitavaa on kokemuksen ja tunteen yhdistyminen vahvasti erilaisiin harjoituksiin sekä sisäisyyden arvostus samaan tapaan kuin Harrisilla – kun egoistinen minuu häviää, tietoisuus itsessään näyttäytyy vapautuneena ilona, koska se on tietoisuuden sisäinen luonne. Mystinen kokemus on Comte-Sponvillen mielestä myös luonteeltaan yksinkertainen:

[...] olet itsestäsi vapaa – koska ei ole enää jakautumista sinuun, joka tekee, ja sinuun, joka tarkkailee tekemistä [...] Kaikki mitä jää, on tietoisuus. Jäljelle jää vain toiminta – keho toiminnassa. Sisäinen dualismi on keskeytetty. Samoin edustaminen, koko minuuden teatteri. Ego on laitettu sulkeisiin. Kutsun tätä *yksinkertaisuudeksi*. [...] eikä tietoisuutemme ole koskaan puhtaampi, terävämpi tai notkeampi kuin silloin. [...] Jokainen meistä kykenee kuitenkin saavuttamaan sen [...] Toiminnan yksinkertaisuus. Tarkkaavaisuuden yksinkertaisuus. [...] istuminen, kävely, hengittäminen. Sellainen on soto-zenin henki: ”tekniikka on polku, polku on tekniikka”. [...] Itsesi katsomisen sijaan voit nähdä. Teeskentelyn sijaan voit toimia. Odottamisen sijaan voit huomioida. [...] Itse katoaa ja ainoastaan ykseys jää – toiminta ja tarkkaavaisuus itsessään. (Comte-Sponville 2006, 166–167, kursiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että arkinen oleminen on jakautunutta olemista, jossa sisäiset ristiriidat ja oman minuuden esittäminen ja edustaminen vallitsevat ja itsekeskeinen ego hallitsee ”minuuden teatteria”. Mystinen kokemus merkitsee tästä kaikesta vapautumista: elämän yksinkertaista ruumiillista aistimista ilman kokemusta toimijasta, jolloin tietoisuus toimii optimaalisen terävästi, puhtaasti ja notkeasti ja samalla itse katoaa ja koetaan ykseys. Tässä tarkennetaan egon edustavan jotain, mitä minuu esittää ulkomaailmalle, mutta tällöin kokemus on epäaito ja ristiriitainen, ihminen tarkkailee itseään ulkoapäin näkemättä asioita oikeasti, tekemättä asioita yksinkertaisesti ja aitoina. Comte-Sponville käyttää useita kymmeniä sivuja tämän saman mystisen kokemuksen ja egottomuuden teeman lähestymiseen eri puolilta, hieman eri sanoja käyttäen. Eräs keskeinen mystisen kokemuksen yksinkertaisuuteen liittyvä ominaisuus on tunne ykseydestä, jota Comte-Sponville kuvaa tarkemmin näin:

Siten kuilu itsesi eri puolien välillä on poistunut. Samoin on kuilu itsesi ja maailman välillä, sisäpuolen ja ulkopuolen välillä, *minän* ja kaiken muun välillä. Kaksinaisuus on keskeytetty tai niputettu yhteen – mutta siten on myös ego, ja jäljelle jää vain kaikki, kaikkien asioiden ykseys. [...] Se on erottamaton yksinkertaisuuden kokemuksesta. [...] Jos olemme yhtä tietoisuutemme tai ruumiimme kanssa (mitä kutsun yksinkertaisuudeksi), me olemme myös yhtä maailman kanssa (mitä kutsun ykseydeksi). [...] tämä ei eroa monismiin ja panteismiin opinkappaleista. Huomaamme sen olevan samankaltainen Spinozan substanssin ykseyden tai materialistien maailman materian ykseyden kanssa. (Comte-Sponville 2006, 168–169, kursiivi alkuperäinen.)

Tässä Comte-Sponville puhuu jälleen (retorinen toisto) egon poistumisesta ja siitä seuraavasta ykseydestä ja ottaa esimerkkejä samoista asioista puhuneista ajattelijoista. Kokonaisuudessaan Comte-Sponvillen kuvauksissa näkyy jatkuvasti *kontrastipari*, jossa arkinen, egoistinen, suppea ja käsitteellinen olemistapa rinnastetaan täysin toisenlaiseen olemisen tapaan, transsendenttiin, egon ylittävään, rajattomaan, ykseydelliseen ja mysteeriseen. Jälkimmäisessä ylitetään käsitteet ja kuvaukset, ja vaikka se olisikin kokemuksena lyhytaikainen, se on itsessään ajattoman tuntuinen ja jättää elämään lähtemättömän jäljen.

Lisäksi mystistä kokemusta kuvaavat vapautuminen ja itsenäisyys:

Hyväksyntä ja vapautuminen kulkevat käsi kädessä [...] Hiljeneminen johtaa hyväksyntään, mikä johtaa vapautumiseen. Kaikki ehdollistumamme ovat silloin keskeytyneet; [...] Opinkappalet, säännöt, käskyt, kirkot, poliittiset puolueet, mielipiteet, oppijärjestelmät, ideologiat ja gurut putoavat pois. [...] Jää vain totuus. Kuinka vapaiksi itsemme yhtäkkiä tunnemme! [...] Totuus ei tottele ketään. Siksi se on niin vapaa, ja vapauttavaa. [...] On täydellistä olla vapautunut lapsuudestamme, alitajunnastamme, vanhemmistamme ja ympäristöstämme. [...] Se on vapautta itsestämme. Mitä jää? Kaikki. Tarkoitus ei ole parantaa egoa, vaan parantaa itsemme egosta [...] Kaikki egot ovat riippuvaisia, aina. Kun riippuvuus lakkaa, myös ego lakkaa. (Comte-Sponville 2006, 185–187, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä Comte-Sponville esittää, että mystisessä kokemuksessa voidaan ylittää kaikki ehdollistumat, josta seuraa vapautuminen ja itsenäisyys kaikista auktoriteeteista ja menneisyydestä. Tämä merkitsee myös itsekeskeisen egon loppua. Keskeisenä arvona tulee esiin täydellinen itseohjautuvuus – vapaus kaikista auktoriteeteista ja oman menneisyyden taakoista. Edellä oleva liittyy myös kaikkien vastakkainasettelujen ylittämiseen:

Niin kauan kuin teet erottelun ikuisuuteen ja aikaan, elät ajassa. Niin kauan kuin teet erottelun absoluuttiseen ja suhteelliseen, elät suhteellisessa. Mitä tapahtuu, kun lakkaat tekemästä näitä erotteluja – tai pikemminkin, kun ne lakkaavat tekemästä sinua? Et enää koe puutetta Jumalasta, eikä egosi enää paina sinua alas. Sinulta ei puutu mitään, koska kaikki on nykyhetkessä, totuus, ikuisuus ja absoluutti. [...] Jää jäljelle ainoastaan kaikki, eikä ole paljoa merkitystä sillä, miksi sitä kutsut [...] rajattomuus (Anaksimandros), tuleminen (Herakleitos), oleminen (Parmenides), tao (Lao-tse), luonto (Lucretius, Spinoza) [...] nykyhetki tai hiljaisuus (Krishnamurti) – absoluutti toiminnassa ja ilman persoonaa. (Comte-Sponville 2006, 192–194.)

Tässä väitetään, että kaikki käsitteelliset todellisuutta jakavat erottelut tulee lopulta ylittää, koska ne vetävät egon suuntaan. Tällöin kaikki, absoluutti, koetaan suoraan nykyhetkessä, ja tätä kokonaisuutta on eri perinteissä kuvattu eri sanoin. Lainauksessa näkyy hyvin Comte-Sponvillen eklektisyys: hän ammentaa laajasti sekä länsimaisen filosofian klassikoista (Lucretius, Spinoza jne.) että idän henkisyydestä (Lao-tse, Krishnamurti).

#### 12.4. Yhteenveto

Yhteenvetona kokemus- ja tunneulottuvuudesta voidaan sanoa, että transsendenttiseen kokemukseen viittaavia kokemuskuvauksia löytyi enemmistöstä aineistoani. Kokemukset yhdistyivät esimerkiksi luontoon, tieteeseen, meditaatioon, taiteeseen ja yhteisöllisyyteen. Edellinen vastaa aiempien ateismitutkimusten tuloksia, joissa ateistit ovat raportoineet kokeensa esimerkiksi yhteydentunteita universumiin ja muita vastaavia vaikuttavia kokemuksia. Ylipäänsä kokemuskuvauksissa ilmeni valtaosa Vaillant'n nimeämistä henkisistä positiivisista tunteista, kuten rakkaus, myötätunto, kunnioittava ihmetys (awe) ja ilo. (Ks. esim. Caldwell-Harris et al. 2011; Vaillant 2008; 2013.) Samoin rauhan tunne tuli aineistoissa korostetusti esiin. Huomioitavaa on myös joidenkin aineistoni ateistien (ks. Comte-Sponville, luku 11.3. ja 12.3., de Botton, luku 9.2.2.) eksplisiittinen toivon vastustaminen – vaikka toivo onkin yksi Vaillant'n nimeämistä henkisistä tunteista.

Aineistoissani esiintyvät tarkemmat kokemuskuvaukset nivoutuvat hyvin yhteen aiemman transsendenssikokemuksia ja mystisiä kokemuksia käsittelevän tutkimusteoreettisen kirjallisuuden kanssa. Esimerkiksi Harris ja Comte-Sponville kuvasivat kokemuksiaan erittäin merkittävänä, vaikuttavina ja ”aitoina”, jotka muuttavat näkökulman todellisuuteen ja omaan

elämään sekä sisältävät ykseydentunteen ja positiivisia emootioita, kuten rakkautta. (Ks. De Castro 2015; Yaden et al. 2015; Levin & Steele 2005; Skinner 2012.)

Suurin osa aineistoni kokemukuvauksista voidaan nähdä variaatioina samankaltaisesta transsendenssikokemuksen teemasta, jossa kyse on arjen ylittävästä, subjektiivisesti merkittävästä kokemuksesta. Kokemukset voidaan silti erottaa neljään teemaan sen pohjalta, mitä kuvauksessa painotetaan. Ensimmäinen teema on panteistis-tieteellinen kokemus, jossa painotus on universumin ihmeellisyydessä ja myös sitä paljastavan välineen eli (luonnon)tieteen arvostamisessa. Tämä nousee esiin etenkin Dawkinsin aineistosta. Kokemuksen tunnuspiirteenä on majesteettisuus: universumin ja evoluution valtavuudesta ja sen ihmeiden selvittämisestä nousevasta ymmärryksestä seuraa kunnioittava ihmetys. Schwartzin arvomallin arvoista Dawkinsilla korostuvat nöyryys oman itsensä vähäpätöisyyden ymmärtämisen merkityksessä (itsensä ylittämisarvo) sekä universalismi, erityisesti luontoon liittyvä ymmärrys ja kunnioitus, joka lähestyy panteismia.

Toinen kokemusteema on egon poistumisesta juontava elämän ihmeen oivaltaminen. Tätä tulee esiin varsinkin Comte-Sponvillen aineistosta. Kokemusteema muistuttaa edellistä teemaa elämän ja universumin arvostamisen mielessä, mutta kokemukuvauksissa korostuvat Dawkinsista poiketen oman egoistisen kokemistavan murtuminen tai ylittyminen, ja nimenomaan tästä syntyvä rauha, ilo ja universumin kokeminen ykseytenä. Schwartzin arvomallin arvoista korostuu universalismi: ykseys luonnon kanssa, sisäinen sopusointu, viisaus ja kaikkien hyvinvoinnin edistäminen.

Kolmas transsendenssikokemuksen teema on henkisen harjoituksen tai stimulantin – kuten meditaation tai huumausaineiden – kautta saavutettava itsettömyys ja egon ylittäminen. Kyseisenkaltaisia kuvauksia nousee esiin varsinkin Harrisin ja Fausnightin aineistoista. Tämä muistuttaa paljon edellistä kokemusteemaa ja keskeisiä ovatkin universalismiarvot kuten ykseydellisyys, sisäinen harmonia, (laaja) rakkaus ja myötätunto. Kuitenkin painotus on tässä edellistä teemaa enemmän kokemuksen tuottavassa henkisen harjoittamisen välineessä – tyypillisesti meditaatiossa.

Näiden teemojen lisäksi voidaan erottaa vielä edellisistä poikkeava kokemusteema, jota ilmenee erityisesti de Bottonin aineistossa, mutta jossain määrin myös Fausnightin aineistossa (ks. luku 9.1.3. kokemukset baptisti-kirkossa). Siinä olennaista on yhteys muihin ihmisiin, lämmin yhteisöllinen henki, johon yhdistyvät positiiviset tunteet kuten avara rakkaus, kunnioitus ja turvallisuudentunne. Kokemus liittyykin tiiviisti uskonnon yhteisörituaaleihin.

Kiinnostavaa on se, että kokemukuvauksissa ilmaistiin uskontoasenteita kuvaavia *kontrastipareja* vähemmän kuin aiemmin esittelemissäni henkisyiden ulottuvuuksissa – vaikka sen käyttöä jonkin verran esiintyikin esimerkiksi Harrisilla. Sen sijaan *kontrastiparin* käyttäminen akselilla mystinen kokemus vs. arkitietoisuus oli paljon yleisempää. Samoin ylipäänsä kokemuksen- ja tunteen ulottuvuuden alueella uskontokriittisen, uskontomyönteisen ja uskontoon kaksijakoisesti asennoituvan ateismin väliset eroavaisuudet alkoivat hälventyä. Esimerkiksi rakkaus, egottomuus ja kaiken ykseys olivat elementtejä, jotka yhdistivät kokemuksellisuuden tasolla kaikkia näitä luokkia. Huomattavaa on myös se, että kokemus- ja tunneulottuvuuden sisällä de Bottonkin – joka yleisesti puhuu enemmän negatiivisista kuin positiivisista tunteista (mikä liittyy suojeleviin ja säilyttäviin arvoihin ja uhkatekijöiden kontrollointiin) keskittyi enemmän positiivisten tunteiden kuvaamiseen.

## 13 HARJOITUKSEN JA SITOUKSEN ULOTTUVUUS

Viimeinen käsittelemäni ateistisen henkisyden ulottuvuus koskee harjoitusta ja sitoumusta. Tämäkin ulottuvuus on läheisessä yhteydessä edellä käsiteltyyn ulottuvuuteen: voimakkaita kokemuksia ja tunteita usein raportoidaan nousevan esiin esimerkiksi henkisen harjoituksen aikana. Ateistisen henkisyden harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuudella tarkoitan kaikkia sellaisia yksilöllisiä tai yhteisöllisiä menetelmiä, harjoituksia ja/tai toimintoja, joiden katsotaan edesauttavan jonkun tai useamman edellä mainitun ateistisen henkisyden ulottuvuuden toteuttamista tai ylipäänsä yksilön hyvinvoinnin lisäämistä. Tällaisia voivat olla esimerkiksi meditaatio, jooga, taide, yhteisörituaalit, opiskelu ja laulaminen sekä sitoutuminen terveellisten elämäntapojen noudattamiseen tai henkisten liikkeiden toimintaan.

### 13.1. Uskontokriittinen ateismi – meditaatio ja vapautuminen kärsimyksestä

Dawkins ei ole julkisesti puhunut paljoakaan henkisistä harjoituksista, vaikka onkin maininnut esimerkiksi meditaation ja mantrojen voivan olla hyviä keinoja suunnata mieltä hyödylliseen suuntaan (BBC 2009). Myöskään dokumenttisarjassaan *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) hän ei käsittele henkisiä harjoituksia, ellei tieteen tekemistä itsessään ajatella sellaisena. Sen sijaan aineistoistani Harrisin teos keskittyy eniten henkisiin harjoituksiin – erityisesti meditaatioon ja sen kautta saavutettaviin tietoisuuden muutoksiin ja transsendenssikokemuksiin. Meditaation ja kokemusten yhteys tulee hyvin esiin seuraavassa:

Toisin kuin useimmat ateistit, minä olen elämäni aikana etsinyt sellaisia kokemuksia, joista maailman uskonnot ovat syntyneet. [...] Olen viettänyt yhteensä kaksi vuotta hiljaisilla retriiteillä [...] Voin todistaa, että kun ihminen viettää viikkoja tai kuukausia meditoiden, [...] hän kokee jotain sellaista, mitä eivät yleensä ole kokeneet ne, jotka eivät ole harjoitelleet vastaavalla tavalla. Uskoakseni nuo mielentilat kertovat paljon tietoisuuden luonteesta ja inhimillisen hyvinvoinnin mahdollisuuksista. (Harris 2015 [2014], 23–24.)

Lainauksessa tuodaan esiin, että meditaatio on väline saavuttaa arkikokemuksen ylittäviä kokemuksia, jotka ovat inhimillisen tietoisuuden ja hyvinvoinnin poikkeustiloja, ja joista uskonnot ovat syntyneet. Arvoina tulevat esiin itseohjautuvuus (oma henkinen etsintä) sekä universalismi (sisäinen sopusointu). Huomiota tässä herättää Harrisin implisiittinen uskontomyönteisyys aiempaan verrattuna: uskonto näyttää syntyessään edustavan ainakin kokemuksellisella tasolla Harrisille vielä jotakin ”hyvää”.

Kirjassaan Harris luettelee lukuisia meditaation hyötyjä, joihin länsimaisessa tutkimuksessa on herätty: meditaatio muuttaa aivojen rakennetta, lisää monin tavoin ihmisen yleistä hyvinvointia, empatiakykyä, prososiaalisuutta ja itsetietoisuutta sekä vähentää mielen harhailua ja kärsimystä (Harris 2015 [2014], 145–149). Harris jatkaa:

[...] jo nyt on olemassa satoja tutkimuksia, joiden mukaan meditaation harjoittaminen on hyväksi ihmiselle. [...] Sillä on valtava ero, onko ihminen omien ajatustensa vanki vai tiedostaako hän kahleettomasti ja arvostelematta kokemuksensa tässä ja nyt. Muutos edellyttää kaiken sen vatvomisen ja reaktiivisuuden lopettamista, joka usein vain saa meidät tappelamaan itsemme ja toisten kanssa. Tähän liittyy epäilemättä monia erilaisia mekanismeja, kuten tarkkaavaisuuden ja käyttäytymisen säätelyä, lisääntynyttä kehotietoisuutta, negatiivisten tunteiden hillintää, [...] minäkäsityksen muuttumista [...], ja kaikilla näillä prosesseilla on omat neurofysiologiset aiheuttajansa. Kaikkein laajimmassa merkityksessä meditaatio kuitenkin tarkoittaa yksinkertaisesti kykyä vapautua kärsimyksestä, edes lyhyeksi hetkeksi kerrallaan. Miksi sellaista taitoa ei kannattaisi kehittää? (Harris 2015 [2014], 147–150.)

Edellä väitetään meditaation vapauttavan kärsimyksestä, koska ihmisen reaktiivinen toiminta vähenee, avara tietoisuus kokemuksesta nykyhetkessä lisääntyy ja minäkäsitys muuttuu. Retorisena *kontrastiparina* tulee esiin kärsimyksenalainen reaktiivinen arkitietoisuus (”ajatusten vanki”, ”vatvominen”, ”tappelu”) vs. meditatiivinen mieli (”tiedostaminen”, ”kahleettomuus”, ”vapautuminen”). Retorisena keinona käytetään myös konsensuksella vahvistamista (”satoja tutkimuksia”). Arvoina tulevat esiin hyväntahtoisuus ja universalismi (sisäinen ja ulkoinen hyvinvointi ja sopusointu). Harris tarkentaa kärsimyksen vähenemisen liittyvän nimenomaan henkisyden lopulliseen päämäärään, vapautumiseen minän illuusiosta:

Henkisyden syvällisin päämäärä on kuitenkin vapautuminen minän illuusiosta [...] Meditoimnin tavoitteena on löytää mielen luontainen hyvinvoinnin tila. [...] Huippukokemuksissa ei ole mitään pahaa, mutta aidon vapauden täytyy sopia yhteen tavallisen arkielämän kanssa. [...] Tietoisuus on jo vapaa kaikesta vähänkään minää muistuttavasta, eikä illusorinen ego voi mitenkään tajuta sitä. (Harris 2015 [2014], 150–151.)

Harris kuvailee käyneensä kahdenlaista harjoituksen tietä tähän päämäärään. Ensimmäinen oli niin sanottu asteittaisen kehityksen tie, joka on tyyppillinen theravadabuddhalaisuudelle. Hän sanoo saavuttaneensa siinä autuaita tyyneyden tiloja, mutta koki lopulta harjoituksen ongelmalliseksi tulevan palkinnon tavoitteluksi. Hänen näkemyksensä vaihtuikin tämän jälkeen dualistisesta (subjekti yrittää saavuttaa objektin, valaistumisen) asteittaisen kehityksen tieltä kohti tiibetiläisten opettajien suosimaa, ei-dualistista äkillisen oivalluksen polkua, jossa harjoitetaan dzogchen-meditaatiota. Siinä keskeistä on kokea tietoisuuden minättömyys joka hetkessä. Harrisille tärkein opettaja oli tiibetiläissyntyinen Tulku Urygen Rinpoche. (Harris 2015 [2014], 152–162.) Häntä Harris kuvaa näin:

[...] en ole tavannut koskaan ketään, joka olisi puhunut tietoisuuden luonteesta yhtä tarkasti kuin Tulku Urygen. [...] Dzogchenin harjoittaminen edellyttää, että pystyy kokemaan tietoisuuden luontaisen minättömyyden joka hetki [...] Tulku Uryenin nerous piili siinä, että hän pystyi osoittamaan mielen luonteen yhtä tarkasti ja yhtä arkipäiväisesti kuin opettaisi pujottamaan lankaa neulaan [...] muutamassa minuutissa hän näytti minulle, että ei ollut mitään minää, joka voisi hälvetä. [...] Tulku Urygen muitta mutkitta antoi minulle kyvyn nähdä suoraan minän illuusion läpi myös tavallisissa tietoisuuden tiloissa. Tämä ohje oli epäilyksettä kaikkein tärkein asia, minkä yksikään ihminen on minulle opettanut. Sen avulla kykenen hetkessä pelastumaan tavallisilta psyykkisen kärsimyksen [tekijöiltä]: pelolta, vihalta, häpeältä. Minun harjoittelutallani vapaus kestää vain muutaman hetken, mutta hetket on mahdollista toistaa, ja niiden kesto voi pidentyä. [...] Silloin, kun keskittän huomioni, minun on mahdotonta kokea olevani minä: tuo kognition, tunteiden epäsuora keskus yksinkertaisesti häviää, ja on selvää, että tietoisuudessa ei koskaan ole kyse pelkästä tiedosta. Se, mikä on tietoinen surusta, ei ole surullinen. Se, mikä on tietoinen pelosta, ei ole pelokas. (Harris 2015 [2014], 162–165, kurssiivi alkuperäinen.)

Harris vertaa tätä minättömyyden oivallusta silmän sokean täplän (minättömyyden) havaitsemiseen ja kritisoi sitten monoteistisiä uskontoja sanoen: ”on uskontokuntia, esimerkiksi juutalaisuus, kristinusko ja islam, jotka perustuvat kokonaan sokean täplän olemassaolon [minättömyyden] kieltämiseen [...] uskonon perustuvien uskontojen doktriineista seuraa väistämättä tarpeetonta hämmennystä ja vahinkoa. [...] Dzogchenissä ei ole mitään hämärää tai ristiriitaista.” (Harris 2015 [2014], 163–167).

Edellä väitetään, että dzogchen-harjoituksen ydin on tietoisuuden luontaisen minättömyyden kokeminen joka hetki, jolloin kokemus subjektista ja objektista ylittyy ja kokemus minuudesta hälvenee. Tällöin kärsimystä luovat tekijät katoavat, koska tietoisuus vailla minuutta on itsessään puhdas kaikista minuuteen liittyvistä (negatiivisista) tunteista. Minättömyyden opin kieltävät monoteistiset uskonnot ovat siten väistämättä virheellisiä ja vahingollisia. Retorisena keinona luodaan *kontrastipari* akselilla minättömyyttä opettavat hyödylliset

uskonnot ja harjoitukset, kuten dzogchen vs. minättömyyden opin kieltävät haitalliset uskonnot, kuten monoteistiset uskonnot. Harris käyttää tässä myös tosiasiapuheen retorista keinoa ”on selvää” (it is obvious). Esiin nousevat arvotekijöinä lähinnä universalismin alueeseen kuuluvat sisäinen sopusointu ja hyvinvointi (kärsimyksen vastakohtana) sekä viisaus, jota lainauksessa kuvaillaan juuri gurun ominaisuudeksi. On huomattava Harrisin ristiriitaisuus siinä, kuinka ylevästi hän puhuu ”omasta henkisestä gurustaan” Tulku Urygen Rinpochea verrattuna siihen, miten hän aiemmin (ks. luku 10.1.) puhui yleisesti guruista potentiaalisina psykopaatteina ja hyväksikäyttäjinä.

Harris ei jää suhtautumisessaan harjoituksiin pelkästään teorian tasolle, vaan myös käytännössä ohjeistaa viisi erilaista harjoitusta. Ensimmäinen harjoitus (ks. Harris 2015 [2014], 53–54) on buddhalaisen meditaation perusharjoitus, hengityksen tarkkailu, joka kohdistuu mielen harhailua vastaan. Harris muistuttaa samalla, että meditaation tarkoituksena ei ole lakata ajattelemasta, vaan olla tietoisena nykyhetkessä:

Ongelmana eivät ole ajatukset sinänsä, vaan ajattelu *ilman, että on täysin tietoinen siitä, mitä ajattelee*. Meditointi on keino herätä [...] rönsyilevän ajattelun transsista ja lopettaa refleksiinomainen tarrautuminen kaikkeen [...], niin että voi nauttia mielestä, jota eivät häiritse mitkään huolet, joka on avara kuin taivas ja joka tiedostaa vaivatta kokemusten virran nykyhetkessä. (Harris 2015 [2014], 53, kursivi alkuperäinen.)

Kiteytettynä tässä väitetään, että meditaatio on keino tulla tietoiseksi ajatuksistaan ja poistaa niihin tarrautuminen, jolloin mielestä tulee avara, läsnäoleva ja nautinnollinen. Retorisena *kontrastiparina* näyttäytyy tiedostamaton ja kärsimyksenalainen mieli vs. meditaation kautta tietoinen, nykyhetkessä oleva ja nautinnollinen mieli. Arvoina tulevat esiin itseohjautuvuus (ihminen ottaa itse tietoisuutensa kautta vallan ajattelustaan ja toiminnastaan) sekä mielihyvä (nautinnollisuus). Toinen Harrisin ohjaama harjoitus on otsikoitu ”Vapaaksi kielteisten tunteiden vallasta”. Tätäkin harjoitusta pohjustaessaan Harris puhuu ajattelusta:

En edelleenkään väitä, että vain ajatuksillamme todellisuudesta on merkitystä. Olen ehdottomasti sitä mieltä, että rotat on hyvä pitää poissa sängystä. On kuitenkin vapauttavaa huomata, mikä voima ajatuksilla on tunteisiin ja miten kielteiset tunteet puolestaan valmistavat tietä ajattelutavoille, jotka pitävät tunteet aktiivisina ja saavat ne vaikuttamaan mieleen. Tämän prosessin näkeminen selvästi voi vaikuttaa siihen, onko vihainen, masentunut tai peloissaan hetken ajan vai päiviä, viikkoja, ja kuukausia yhtäjaksoisesti. [...] Ajattelu on meille välttämätöntä. Se on välttämätöntä käsitysten muodostamisen, suunnittelun, eksplisiittisen oppimisen, moraalisen pohdinnan ja monien muiden inhimillisten kykyjen kannalta. Ajattelu on kaikkien sosiaalisten suhteidemme ja kulttuuristen instituutioidemme perusta. Se on myös tieteen lähtökohta. Piintynyt tapa samaistua ajatuksiin, eli toisin sanoen kyvyttömyys tunnistaa ajatusten olevan ajatuksia, on myös kärsimyksen ensisijainen lähde. Siitä johtuu myös se harhakäsitys, että ihmisen pään sisällä asuu erillinen minä. (Harris 2015 [2014], 120–123.)

Edellä esitetään, että kokemuksiin vaikuttaa ajatusten lisäksi myös objektiivinen todellisuus (mm. rotat), mutta ajatusten vaikutus tunteisiin ja kokemuksiin on merkittävä. Monet ihmisten luomat hyvät asiat, kuten kulttuuriset instituutiot ja tiede perustuvat ajatteluun, mutta ajatuksiin samaistuminen on kärsimyksen ja minuuden harhan alkulähde. Retorinen *kontrastipari* luodaan ajatuksista tietoisesta mielen sekä ajatuksia tiedostamattoman mielen välille. Näistä edellinen ei kärsi, koska se ei samaistuu ajatuksiin, kun taas jälkimmäinen kärsii pitäessään ajatuksin yllä negatiivisten tunteiden kierrettä. Tässä tulee esiin jälleen (retorinen toisto) Harrisin käsitys itsereflektion tärkeydestä – siitä, että ihmisen tiedostaessa ajatuksiin ja tunteitaan hän kykenee välttämään niihin takertumisen ja samaistumisen. Arvona tulevat esiin itseohjautuvuus syvässä mielessä (oman ajattelun ohjaaminen tiedostamisen

kautta) ja turvallisuus Harrisin puhuessa rottien pitämisestä poissa sängystä – tällä hän viittaa kokemukseensa Nepalissa, jossa hän heräsi keskellä yötä sängyssään siihen, kun rotta kynsi hänen jalkaansa (ks. Harris 2015 [2014], 119–120).

Harris jatkaa kielteisistä tunteista sanoen: ”Usein kielteisissä tunteissa tulee vellottua tarpeettoman kauan” ja jatkaa, että ”Tämä tapahtuu miettimällä suuttumuksemme syitä: muistellemme loukkausta [...], mutta emme silti yleensä huomaa tämän prosessin toimintamekanismia. Ilman jatkuvaa suuttumuksen elvyttämistä on mahdotonta olla suuttunut hetkeä kauempaa.” (Harris 2015 [2014], 121.) Hän lisää:

Vaikka en voikaan luvata, että meditointi auttaa olemaan suuttumatta enää koskaan, on kuitenkin mahdollista oppia olemaan olematta suuttunut kovin pitkään. [...] Huomion kiinnittäminen [...] johonkin, joka ei enää tue senhetkistä tunnetilaasi, mahdollistaa uuden mielentilan. Havainnoi, kuinka nopeasti pilvet voivat hajota. Nämä ovat aitoja vapauden pilkahduksia. [...] Sinun ei tarvitse muuta kuin kiinnittää tarkkaa huomiota itse kielteisiin tunteisiin niitä arvostelematta tai vastustamatta. Mitä suuttumus on? Missäpäin kehoa se tuntuu? Miten se ilmenee kussakin hetkessä? Ja mikä se on, mikä on tietoinen itse tunteesta? Tällä tavoin tietoisesti tutkimalla voit huomata, että negatiiviset mielentilat haihtuvat itsestään. (Harris 2015 [2014], 121–122.)

Tässä väitetään, että mielen vellominen kielteisissä tunteissa tapahtuu mielen itsensä vahvistuksella, mutta ilman tätä yleensä tiedostamatonta prosessia esimerkiksi suuttumuksen kesto olisi lyhyt. Meditaation avulla mieli vapautuu suuttumuksen tunteesta, kun mieli tietoisesti ohjataan muuhun aiheeseen tai tarkkaamaan itse suuttumisen ilmiötä kehollisesti ja itsetietoisesti. Jälleen retorinen *kontrastipari* luodaan akselilla tietoinen, neutraalisti havainnoiva mieli, joka hälventää negatiiviset tunteet ja kärsimyksen vs. reaktiivinen mieli, joka arvostelee ja vastustelee ja pitää siten yllä negatiivisia tunteita ja kärsimystä. Jatkuvasti keskeisenä arvotekijänä näyttäytyy sisäinen sopusointu, joka Schwartzin mallissa on itseohjautuvuutta lähellä oleva universalismiarvo.

Edellä kuvatut ohjatut harjoitukset liittyvät lähinnä tarkkaavaisuuteen ja tietoisuuden kohdistamiseen. Sen sijaan kolmas Harrisin ohjaama harjoitus tähtää perustavamman laatuiseen tietoisuuden muutokseen ja se on nimetty ”Dualismin tuolle puolen”. Tämä harjoitus liittyy aiemmin esitettyyn dzogchen-meditaatioon, jossa ajatellaan, että ”ajatukset ja tunteet ilmaantuvat kuin kuvat peilin pinnalle. Tämä on vain kielikuva, mutta se tavoittaa oivalluksen, jonka ihminen voi tehdä omasta mielestään. Muuttavatko kauniit kuvat peilin paremmaksi? Eivät. Samaa voi sanoa tietoisuudesta.” (Harris 2015 [2014], 167.) Harjoituksen tavoitteena on oivaltaa, että tietoisuus on itsessään vapaa kaikesta. Se on kokemusten ydin, joka kuitenkin ei itse muutu kokemuksista. (Harris 2015 [2014], 166–168.) Tällaisessa tilassa ei ole käsitystä minuudesta, vaan kokemus on jakamaton:

Todellinen vapaus odottaa löytäjänsä, mutta se jää luultavasti löytymättä, jos tietoisuuden luonnetta ei tutki tarkkaan, kerta toisensa jälkeen. Pane merkille, miten ajatuksia nousee jatkuvasti tietoisuuteen. [...] Mielen harhailu on meditoinnin ensisijainen este. [...] Subjektiiivisessä mielessä sinä olet tietoisuus [...] On täysin mahdollista oivaltaa, että itse tietoisuus on vapaa riippumatta siitä, mitä tietoisuuteen nousee. Tämä voi vaatia tietoisuuden sisältöjen tarkkailua vuosien ajan, tai se voi tapahtua muutamassa hetkessä. Meditointi on keino havaita vapaus suoraan: silloin lopettaa samastumisen ajatuksiinsa ja antaa kokemusten, niin miellyttävien kuin epämiellyttävienkin, vain olla sellaisia kuin ne ovat. [...] Kun pystyt pakottomasti lepäämään kokemuksissasi ja vain kokemaan ne [...], voit huomata tietoisuuden olevan luonnostaan jakamaton. Tuollaisen oivalluksen hetkenä vapaudut täydellisesti siitä tuntemuksesta, jota kutsut ”minäksi”. (Harris 2015 [2014], 168–169.)

Tässä väitetään, että tietoisuuden vapaus vaatii yleensä aktiivista harjoitusta, jossa jatkuvasti havainnoidaan sitä, mitä mielessä tapahtuu. Subjektiiivisessä mielessä ei ole olemassa muuta



kuin tietoisuus, joka on itsessään jakamaton ja vapaa minuuden tuntemuksesta. Tässä keskeisenä arvona tulee esiin jälleen itseohjautuvuus (vapaus) astetta syvemmällä tasolla: todellinen vapaus edellyttää sitä, että ihminen lakkaa samaistumasta ajatuksiinsa ja henkilöhistoriaansa, eli vapautuu koko ”minuuden” tuntemuksesta. Edellä mainittua vapautumista kutsutaan subjekti (minä) - objekti (maailma) -jaottelun ylittämiseksi. Siihen liittyy myös Harrisin opastama neljäs harjoitus, joka on nimeltään ”Etsi päätäsi”. Harjoituksen tavoitteena on olla nykyhetkessä olematta mies, nainen, ihminen, eläin tai mikään muukaan ajatus. Tässä eiolemisen tilassa, jossa on täysin vapauduttu käsityksestä ”minuudesta”, voidaan paradoksaalisesti olla kaikki: ruoho, puut, pilvet, vuoret, koko maailma. (Harris 2015 [2014], 172–175.)

Itse harjoituksessa ihminen etsii kirjaimellisesti päätänsä. Tarkoituksena on vaihtaa totuttua näkökulmaa: jos esimerkiksi juttelee jonkun henkilön kanssa, hänen kasvojensa sijaan huomio kiinnitetäänkin siihen, mihin hänen katseensa kohdistuu eli harjoittajan omaan päähän, jota harjoittaja itse ei tietenkään näe. Toinen tapa tehdä sama harjoitus on kuvitella maailmaa katsellessa, ettei itsellä ole lainkaan päätä. (Harris 2015 [2014], 175.) Harjoitus voi Harrisin mukaan avata ajatuksista vapaan tietoisuuden hetkellisen välähdyksen, “[...] ennen kuin ajatukset taas tulevat häiritsemään. Pyri näkemään tällaisia välähdyksiä aina uudelleen ja uudelleen, niin vapautuneesti kuin mahdollista, kun jatkat päivääsi. Toistan taas, että minättömyys ei ole tietoisuuden ’syväominaisuus’. Se on aivan pinnassa. Siitä huolimatta ihmiset saattavat meditoida vuosia sitä huomaamatta.” (Harris 2015 [2014], 176.)

Viides harjoitus, jonka Harris esittelee, on nimeltään ”Katsekontaktimeditaatio”. Se tehdään pareittain, ja tarkoitus on ylittää toisen katseen kohteena olemisesta aiheutuva kiusaantuneisuus. Myös tässä tavoitteena on kokea minätietoisuuden katoaminen. Itse harjoituksessa istutaan parin kanssa vastakkain ja katsotaan tiiviisti silmiin piittaamatta naurunpyrskähdyksistä tai muista kiusaantumisen merkeistä. (Harris 2015 [2014], 197.)

Kaikista näistä harjoituksista nousee esiin pyrkimys itsen ylittämiseen kirjaimellisesti, eli tietynlaisen transsendenssitilan, minättömyyden saavuttaminen. Tämän väitetään olevan tietoisuuden todellinen olemus, jossa ei ole kärsimystä, ja siinä olemista voidaan harjoituksilla tietoisesti harjaannuttaa ja vahvistaa. Tähän liittyen Harrisin harjoituksia kuvailevassa retoriikassa ilmenee jatkuvasti *kontrastipari* tietoinen ja kärsimyksestä vapaa mieli vs. ajatuksiin takertuva, tiedostamaton ja kärsivä mieli. Keskeisiä arvoja ovat itseohjautuvuus (vapaus, avoimuus) ja universalismi (sisäinen sopusointu). Näin Harrisin lähestymisessä henkisyteen korostuu yksilöllisyys ja transsendenttisyys.

Näiden edellä mainittujen harjoitusten ohella Harris kuvailee kirjassaan myös huumeita eräänlaisena henkisen harjoituksen ja itsekehityksen välineenä. Silti huumeet ovat Harrisin mukaan lopulta meditaatiota epävarmempia menetelmiä ja potentiaalisesti vaarallisia, vaikka niistä voikin olla hyötyä tietyille yksilöille joissain elämän vaiheissa – kuten myös Harrisille itselleen on ollut (ks. MDMA-huumeokuvaus luvussa 12.1.). (Ks. Harris 2015 [2014], 222–237.) Huumeiden potentiaalinen vaarallisuus tulee esiin Harrisin verratessa omia huonoja huumekokemuksiaan meditaatiokokemuksiin:

[...] otin 400 mikrogrammaa LSD:tä. [...] Seuraavien tuntien ajan mieleni oli mitä oivallisin itsekäidustusväline. Olin jatkuvassa järkytyksen ja pelon tilassa [...] Tuollainen tapaus tuhoaa jotakin sisältä. Vaikka LSD ja vastaavat huumeet ovat biologisesti turvallisia, ne voivat aiheuttaa äärimmäisen epämiellyttäviä ja henkistä tasapainoa horjuttavia kokemuksia. [...] Jos LSD:n käyttö on kuin köyttäisi itsensä rakettiin, meditoinnin opettelu on kuin nostaisi purjeen pikku hiljaa. [...] Yleensä meditoinnin harjoittaminen kuitenkin auttaa asettumaan paremmin omiin nahkoihinsa ja vähentää sisäistä kärsimystä. [...] Psykedeelit eivät takaa viisautta tai tietoisuuden minättömän luonteen selvää tunnustamista. Ne takaavat vain tietoisuuden sisällön muuttumisen. Psykedeelit kokemukset vaikuttavat myös yleisesti eettisesti neutraaleilta. Täytyy olla jokin

toinen periaate, jolla psykedeeliset hurmiotilat voi ohjata kohti henkilökohtaista ja kollektiivista hyvinvointia. [...] Eettiseen käyttäytymiseen ja inhimilliseen hyvinvointiin kytkettyvää transsendenssia voi kokea tavallisina valveillaolon hetkinä. Eteneminen tätä kohti edellyttää, että lakkaa takertumasta tietoisuutensa sisältöihin: ajatuksiin, mielialoihin ja haluihin. [...] Henkisen elämän päämäärä ja perusta on vapautuminen minästä [...] Minä uskon, että psykedeelit voivat olla välttämättömiä joillekin ihmisille, erityisesti sellaisille kuin minä, jotka tarvitsevat vakuuden siitä, että tietoisuuden tila voi muuttua syvällisellä tavalla. Kun vakuus on saatu, on viisasta etsiä sellaisia harjoittamisen tapoja, joihin ei liity yhtäläisiä riskejä. Onneksi niitä on laajasti saatavilla. (Harris 2015 [2014], 233–236.)

Edellä väitetään, että vaikka LSD:n kaltaiset huumeet muuttavat tietoisuutta, niillä saadut kokemukset voivat aiheuttaa henkistä vahinkoa eivätkä muuta ihmistä pysyvästi eettisemmäksi ja hyvinvoivemmaksi. Sen sijaan meditaatio muuttaa tietoisuutta hitaammin mutta vakaammin ja riskittömämmin kohti hyvinvointia, eettistä käyttäytymistä ja lopulta minän harhasta vapautumista. Retorisena keinona luodaan *kontrastipari* tietoisuutta hallitsemattomasti ja nopeasti muuttavat, lyhytaikaisia hyötyjä tuottavat psykedeelit vs. tietoisuutta hitaammin muuttava, mutta pitkäaikaista hyötyä tuottava meditaatio. Arvona tulevat esiin muun muassa turvallisuus (riskittömyys), hyväntahtoisuus (eettinen käytös) ja universalismi (kypsä viisaus). Myös harjoituksia käsittelevässä luvussaan Harris varoittelee henkisyiden alalla liikkuvista erilaisista guruista. Tässä tulee jälleen esiin Harrisin kielteinen suhtautumisen kaikkeen yliluonnolliselta vivahtavaan henkisyuteen ja harjoitteisiin:

On tietenkin olemassa selviä merkkejä, jotka kertovat, että opettajaan ei kannata tuhlata huomiotaan. Jos hänen tiedetään menneisyydessä sepitelleen satuja tai toimineen huijarina, sen pitäisi olla sillä selvä; Joseph Smithin, Gurdjieffin ja L. Ron Hubbardin henkiset mielipiteet voi siis huoletta unohtaa. Numeroihin kohdistuva pakkomielle on myös paha enne. [...] Myös profetiat viittaavat hyvin vahvasti opettajan petkutukseen tai hulluuteen tai hänen oppilaidensa tyhmyyteen. [...] Näkymättömien entiteettien kanavoimien haudan takaa tai toisesta galaksista tulisi herättää korkeintaan naurua. [...] Ja keskustelun pitäisi loppua saman tien, jos guru edes vihailee siihen suuntaan, että hän on vaikuttanut taikavoimillaan maailman tapahtumiin. [...] Vaikka suhtaudunkin ennakkoluulottomasti todisteisiin psi-ilmiöistä – selvänäköisyydestä, telepatiasta ja niin pois päin – se, että niitä ei ole vakuuttavasti esitetty laboratorio-olosuhteissa, on erittäin vahva osoitus siitä, että niitä ei ole olemassa. [...] Sitä, joka ei vaadi todisteita, odottaa typeryyksien ja itsepetoksen täyttämä elämä. Minän illuusiosta irtautuminen ei edellytä uskoa yliluonnollisiin voimiin. [...] Se ehdottomasti on mahdollista kokea hetkellisesti, kuten jokainen edistynyt meditaation harjoittaja tietää, ja harjoituksen myötä hetket saattavat lisääntyä ja pidentyä. En siis näe mitään syytä sille, miksi minän illuusiosta ei olisi mahdollista päästä pysyvästi eroon. Myös pelkkä meditoiminen, lepääminen puhtaassa tietoisuudessa hetken ajan ennen seuraavaa ajatusta, voi helpottaa mielen sisäistä kärsimystä syvällisesti. Ei tarvitse päästä polun loppuun saakka voidakseen nauttia sillä kävelemisestä. (Harris 2015 [2014], 201–205.)

Edellä Harris esittää, ettei yliluonnollisista voimista puhuviin opettajiin kannata uskoa, koska todennäköisesti sellaisia voimia ei ole olemassa, ja todistamattomiin yliluonnollisiin ilmiöihin uskovia typeryksiä odottaa surkea elämä. Sen sijaan minän illuusiosta irtautumiseen ei liity mitään yliluonnollista, vaan kyseistä kokemusta voi meditaatiolla vähitellen pidentää, mikä helpottaa kärsimystä ja lisää nautintoa. Retorisesti luodaan *kontrastipari* yliluonnollinen ja itseään pettävä henkisyys vs. luonnollinen, minän illuusiosta vapauttava ja kärsimystä vähentävä henkisyys. Toinen retorinen keino on tosiasiapuhe (”tietenkin”, ”sillä selvä”, ”keskustelun pitäisi loppua saman tien”). Harris käyttääkin kaikista aineistoistani eniten juuri tosiasiapuheen retorista keinoa, usein nimenomaan korostaakseen yliluonnollisen vastinparina naturalismia ikään kuin kiistämättömänä ontologisenä faktana. Lainauksessa ilmenee kiteytettynä myös Harrisin opastamien henkisten harjoitusten päämäärä: kärsimyksen vähentäminen ja elämästä nauttiminen. Arvoina esiin tulevat itseohjautuvuus (epäusko epäilyttäviin opettajiin ja vaade todisteista) sekä mielihyvä (nautinto, kärsimyksistä vapautuminen).

### 13.2. Uskontomyönteinen ateismi – yhteisörituaalit, temppelit ja taide

Toisin kuin Harris, de Botton ei kirjassaan ohjeista meditaation kaltaisia harjoituksia, mutta käsittelee silti yleisellä tasolla uskonnon sisältämiä henkisiä harjoituksia. Hän sanoo:

Uskonnot [...] ovat [...] vieneet opetuksen luokkahuoneen ulkopuolelle ja yhdistäneet sen muuhun toimintaan. [...] Kaikki aistit otetaan käyttöön, ja oppiminen tapahtuu *tekemällä*: syöden, juoden, kylpien, kävellen ja laulaen. [...] Uskonnot tarjoavat laajaa joukkoa hengellisiä harjoituksia, joiden myötä voimme vahvistaa kykyämme ajatella ja toimia hyveellisesti. Harjoitukse[t] laittavat meidät istumaan outoihin paikkoihin, säätelevät asentoamme ja rajoittavat syömisiämme; ne antavat meille tarkan käsikirjoituksen, joka määrää, mitä meidän pitää toisillemme sanoa; ne seuraavat tarkasti kaikkia tietoisuutemme nousevia ajatuksia. [...] niillä on tavoitteena heikentää ahdistustamme ja koetella moraalisia kykyjämme. Tämä kaksinkertainen oivallus – että mieltä on koulittava kuten koulimme ruumiitamme ja että meidän olisi *käytettävä* ruumiitamme tähän tarkoitukseen – on syynä siihen, että kaikki uskonnot ovat perustaneet henkisiä retriittejä [...] Maallisessa maailmassa ei ole mitään vastaavaa. Maaseutuhotellit ja kylpylät ovat lähin vertailukappale, mikä vain paljastaa meidän pinnallisuutemme. [...] Fyysinen täyttymys ja henkinen ajanviette on aina etusijalla. Sielujemme tarpeita ei painoteta eikä niitä yritetä täyttää. (De Botton 2013 [2012], 153–160, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että uskonnot ovat kehittäneet oppimisen tueksi monipuolisia harjoitusmenetelmiä, jotka vahvistavat hyveellisyyttä ja virkistävät sisäisesti. Sen sijaan maallisessa elämässä ei ole keksitty mitään vastaavaa, vaan keskitytään ainoastaan ruumiin tarpeisiin ja viihdyttämiseen, jolloin sielun tarpeet jäävät täyttymättä. Retorisena *kontrastiparina* rakentuu ihmisen tarpeita laajasti ja syvästi hoivaavat uskonnolliset harjoitukset vs. tarpeita pinnallisesti ja riittämättömästi tyydyttävät maalliset vastineet. Keskeisinä arvoina tulevat esiin yhdenmukaisuus (säännökset, käsikirjoitus, ohjeet) ja perinne (perinteisten uskonnollisten harjoitusten kunnioitus). Huomioitavaa on se, että de Botton arvostaa harjoituksissa nimenomaan uskonnon tuomaa ulkoista kurinalaisuutta, sitä kuinka uskonto osaa oikealla tavalla rajoittaa ja määrätä ihmistä, ja helpottaa näin yksilön ahdistusta.

Tärkein henkisyiden harjoitukseksi tai sitoumukseksi mielletävä ulottuvuus, jota de Botton kirjassaan tuo esiin, on yhteisölliset ja säännölliset rituaalit. Hän sanoo:

Lät ja ajat suuryritykset ovat kyntäneet maailmaa etsien harvinaisia kulutushyödykkeitä, joiden tarjonnasta ne ovat sitten tehneet säännöllisiä ja arkipäiväisiä [...] Uskonnot ovat osoittaneet yhtäläistä etevyyttä hengellisessä sfäärissä. Rituaalisten muotojen avulla ne ovat onnistuneet pelastamaan hetkiä ja tunteita, jotka toisissa olosuhteissa olisivat saattaneet jäädä huomaamatta ja ehkä unohtua. Uskontojen ansiosta [...] nämä asiat ovat saaneet kunnianarvoisan nimen ja pyryvän paikan vuodenvierroissa. [...] Hetket, jotka muuten saattaisivat olla pieniä, satunnaisia ja yksityisiä, saavat uskonnoilta kokoa, jatkuvuutta ja ulkoa päin tulevaa liikevoimaa. Uskonnot antavat pontta sisäiselle todellisuudellemme [...] Uskonnot eivät suuntaa tunteidemme voimaa pelkkiin runoteoksiin tai esseekokelmiin, sillä ne tietävät, että viime kädessä kirjat ovat vaimaita esineitä maailmassa. (De Botton 2013 [2012], 313–317.)

Tässä de Botton esittää, että uskonnot pystyvät tarjoamaan rituaaleja, joissa luodaan ja muistutetaan ihmiselle tärkeistä tunteista, sekä antaneet niille jatkuvuutta. Arvoina esiin tulevat perinne (uskontojen perinteisten rituaalien arvostus), yhdenmukaisuus (ohjatut yhteisörituaalit) sekä hyväntahtoisuus (yhteisöä koossapitävät arvokkaat tunteet). De Botton visioikin ajatuksen sekulaarista uskonnosta ja siihen kuuluvista erilaisista maallisista temppeleistä, joissa ihmiset voisivat tehdä henkisiä harjoituksia ja rituaaleja, kuten perspektiivin temppeli:

*Perspektiivin temppeli.* Käytämme suuren osan ajastamme sekä omaa merkitystämme että kokemiemme loukkausten ja vastoinikäymisten suuruutta paisutellen. Siksi vain harva asia kaipaa temppeliä yhtä kipeästi kuin tarpeemme asettaa asiat oikeisiin mittasuhteisiin. [...] Uskonno-

nen rakennustaide voi toteuttaa tärkeää tehtävää tämän (yhtä tuskallisen kuin erheellisen) egoismin lievittämisessä. [...] Näissä paikoissa voimme kokea [...] miten merkityksettömiä lopulta olemme. [...] se, että tunnemme itsemme pieneksi jonkin suuren, uljaan, etevän ja älykään rinnalla, on ripauksella mielihyvää varustettu viisauden oppitunti. [...] Perspektiivin temppelel voi leikitellä joillakin niistä näkemyksistä, jotka ovat tiedemuseoista [...] tuttuja. Seinien koristeena voisi olla paleontologisesti tai geologisesti kiinnostavia aiheita [...] Perspektiivin temppelel muistuttaisi tiedemuseota siinä mielessä, että se tekisi meistä tietoisempia [...] maailmankaikkeuden mittakaavasta, iästä ja monimutkaisuudesta. [...] Tiedettä käytettäisiin [...] aivan muuhun kuin tiedollisiin tarkoituksiin: luomaan pelonsekasta kunnioitusta, ei tietoa edistämään. (De Botton 2013 [2012], 276–280, kursiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että ihmisten pikkumaisuus voidaan asettaa oikeisiin, nöyryyttä herättäviin mittasuhteisiin yhdistämällä tiedemuseo ja temppelel. Uskonnon ohella myös tiede voi muistuttaa suurista asioista, joiden äärellä ihminen nöyristyy ja egoismi vähenee. Keskeisenä arvona tulee esiin nöyryys – itsensä pieneksi tunteminen suuremman kokonaisuuden rinnalla. Lainauksessa de Bottonin ajattelu muistuttaa Dawkinsin ajattelua tieteen painotuksessaan ja tieteen ollessa osana awe -tyyppisen kokemuksen luomista (ks. luku 12.1.). Toisaalta on huomattava, että de Botton antaa tieteelle silti rankaisevaa Jumalaa muistuttavan tehtävän puheessaan pelonsekaisesta kunnioituksesta tiedon edistämisen sijaan. Lisäksi de Bottonin ajattelu lähenee myös egoismin vastustuksessaan Harrisin, Comte-Sponvillen ja Fausnightin käsityksiä. De Botton puhuu Harrisin tavoin negatiivisten ajatusten kierrättämisen lopettamisesta harjoituksen kautta. Heidän eronanaan on kuitenkin se, että de Bottonilla temppelel itsessään on ikään kuin harjoituksen ytimessä, kun taas Harrisilla se on tietoisuuden voima.

Toinen de Bottonin uskonottomille suunnattu temppelel olisi omistettu mietiskelylle:

*Mietiskelyn temppelel.* Moderni[n] maailmamme [...] tiedon ennennäkemätön saatavuus on myös koitunut keskittymiskyvyillemme kohtalokkaaksi. [...] Olemme tuskin hetkeäkään poissa jonkin laitteen luota, joka lupaa lumoavaa ja viettejämme kutkuttavaa pakoa todellisuudesta. Näyttöjä tuijottaessamme lyömme laimin omaa tunne-elämäämme [...] uskonnot ovat aina korostaneet, että [...] on vietettävä määrättyjä aikoja yksin [...] mietiskelyn temppelel seuraisi tätä ajattelutapaa. Nämä temppelelit olisivat ihanteellisia ja tyynnyttäviä mietiskelypaikkoja. Niiden levollisissa ja pelkistetyissä huoneissa voisimme istua rauhassa, odottaen niitä harvinaislaatuksia oivalluksia, jotka ovat niin tärkeitä onnistuneelle elämälle [...] (De Botton 2013 [2012], 281–283, kursiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että modernin (maallistuneen) maailman tiedon lisääntyneen saatavuus ja teknologia ovat tehneet ihmisistä keskittymiskyvyttömiä ja vajaita tunne-elämältään. Lääke tähän vaivaan olisi mietiskely tyynnyttävässä paikassa, mietiskelyn temppelelissä (a temple to reflection), joka loisi edellytyksiä oivalluksille ja hyvälle elämälle. Retorinen *kontrastipari* luodaan teknistyneen ja rauhattoman elämän sekä uskonnollisen tyynnyttävän ja mietiskelevän elämän välille. Keskeisenä arvona nousee esiin universalismi (sisäinen sopusointu). Huomioitavaa on myös eksplisiittinen virikkeisyyden vastaisuus. Lainauksessa de Bottonin ajattelu muistuttaa jälleen Harrisia: molemmat puhuvat ihmisen tarkkaavaisuuden kasvatamisen puolesta. Toisaalta heidän näkökulmiaan erottaa jälleen se, että de Botton keskittyy enemmän niihin rakennuksellisiin käytännön puitteisiin, joissa mietiskely tapahtuisi. Sen sijaan Harrisille tietoisuudessa tapahtuvat sisällöt ovat ensisijaisia ja meditaation varsinainen päämäärä on keskittymistä perustavammassa muutoksessa, koko minän harhaisuuden ymmärtämisessä. Huomiota herättää myös se, että tässä de Bottonkin tuo esiin yksinolon positiivisen merkityksen – mietiskelyn temppelel olisi varsin pieni ja yksinkertainen tila, joka sisältäisi vain ”penkin tai kaksi ja avoimen näkymän” (de Botton 2013 [2012], 281).

De Bottonin keskittymistä lähinnä objektiiviseen maailmaan korostaa se, että kolmanneksi maallisen henkisyyden temppeleliksi hän ehdottaa ”paikan hengen temppelel” (a temple for

the *genius loci*) rakentamista tietyille paikkakunnille. Matkailu näihin ”maallisiin pyhäköihin” toimisi eräänlaisena henkisenä harjoituksena. De Botton perustelee tarvetta tällaisille pyhäköille ja niihin matkustukselle uskontojen historialla. Jo Rooman aikana palvottiin paikallisuuden jumaluuksia ja niille rakennettiin temppeleitä, jotka houkuttelivat matkajia myös muualta, koska jumaluuksien ajateltiin tuovan lohtua ja pystyvän parantamaan kaikenlaisia henkisiä ja fyysisiä vaivoja. Kristinusko omaksui tämän tavan pyhäköiden ja pyhimysten muodossa – ihmiset saapuivat pyhäköihin rukoilemaan suojelupyhimykseltään apua vaivoihinsa ja pyhäköiden ympärille muodostui pyhimyksiin liittyvää kauppatoimintaa. (De Botton 2013 [2012], 285–289.) Tällaista ihmisen parantamiseen ja henkiseen muutokseen tähtäävää matkailua tarvitsisivat myös nykyajan maallistuneet ihmiset:

Matkustamisella on edelleen tärkeä rooli suurten sisäisten muutosten juurruttamisessa.[... Kautti ja kulttuurillisesti rikkaat paikat] kykenevät edelleen hoitamaan sielujemme haavoja. [...] Tässäkin suhteessa on niin, että maallistuneen maailman tunne-elämältä puuttuvat ne tukirakenteet, jotka uskonto niille aiemmin tarjosi. Matkatoimistot kokevat olevansa vastuussa pelkistä logistiikka-asioista. [...] Ne eivät auta asiakkaitaan löytämään sellaisia matkakohteita, jotka voisivat antaa matkailijalle sielullista täsmähoitoa. Tarvitsemme psykoanalyttisesti etevää matkatoimistojäseniä. Puutteemme analysoituaan ne passittaisivat meidät sellaisiin maailman kolkkiin, joilla on kyky parantaa meidät. [...] Lisäksi meiltä puuttuvat pyhäköt. [...] Miten paljon terapeutisempia matkamme olisikaan, jos ne sisältäisivät käynnin paikallisessa maallistuneessa temppelissä tai pyhäkössä, rakennustaiteen taidonnäytteessä, joka määrittäisi ja tiivistäisi itseensä ympäristönsä hengen. Niissä käydessämme voisimme ottaa mukaan vahahahmoja omista ahdistuksen aiheistamme ja epäkypsistä puolistamme. Näin matkamme tarkoitus saisi ulkoisen ulkomuodon. [...] matkailun ei tarvitse olla pelkkää viihdykettä ja rentoutumista, vaan se voi olla myös väylä eksistentiaaliseen tervehtymiseen. (De Botton 2013 [2012], 289–291.)

Edellä esitetään, että nykyisestä matkailusta uupuu syvempi henkinen ulottuvuus. Maallistuneille matkailijoille tulisi rakentaa kristinuskon pyhäköiden kaltaisia rakennuksia, joihin sitten matkailtaisiin sen perusteella, mihin kulloiseenkin vaivaan tai ahdistukseen tarvittaisiin hoitoa. Pyhäköistä voisi ottaa mukaan vahahahmoja muistuttamaan matkailijaa konkreettisesti omista ahdistuksista aiheuttavista epäkypsistä puolista. Tämä kaikki edesauttaisi matkailijan eksistentiaalista tervehtymistä. Lainauksessa esitetään retorinen *kontrastipari* maallistunut, pinnallinen ja epäterve matkailu vs. kristinuskon kaltainen pyhäköissä matkailu, joka on tie ”eksistentiaaliseen tervehtymiseen” (existential healing). Keskeisenä arvona tulee esiin turvallisuus (terveys). Huomionarvoista on lainauksessa korostuva käytännöllisyys ja konkreettisuus – paikoilla, pyhäköillä ja vahanukeilla katsotaan olevan ikään kuin itsessään kyky parantaa ihminen, ja ihminen taas kuvataan kuin sisäsyntyisesti ahdistuneeksi ja epäkypsäksi (vrt. perisynti). Näiden vaivojen käsittelyssä auttaa nimenomaan se, että vaivat saavat konkreettisen – kuten vahapatsaan – olomuodon. Juuri taide onkin eräs de Bottonin käsittelemä osa-alue, joka voidaan mieltää henkiseksi harjoitukseksi ja sitoumuksiksi. De Bottonin mukaan taidemuseot eivät kuitenkaan kykene siirtämään taiteen merkityksiä maallistuneelle nykyihmisille samalla tavoin kuin uskonnot ovat kyenneet. Hän sanoo:

Niin kuin maallisten kirjojen toivotaan korvaavan evankeliumit, museoiden uskotaan ottavan harteilleen kirkkojen esteettisen vastuun. Niin houkuttelevalta kuin tämä väite kuulostaakin, [...] museot [...] hukkaavat tämä potentiaalinen [...] taidetta koskeva asiantuntemus on enimmäkseen sitä, että henkilöllä on runsaasti tietoa taiteeseen liittyen [...] tällä on se ikävä vaikutus, että taide muuttuu merkityksettömäksi [...] Kristinusko[ssa...] taiteen tehtävänä on olla välikappale, joka muistuttaa meitä kaikkein arvokkaimmista asioista. Se on olemassa opastaakseen meitä palvomaan tiettyjä asioita ja kammoksumaan toisia. Sen avulla pysymme tervejärkinä, kelpo ihmisinä, joiden sielut ovat hyvässä järjestyksessä. Se tarjoaa mekanismin muistojemme verestämiseen [...] taide puhuttelee meitä *sekä järjen että tunteen tasolla* [...] Olemme yhtä lailla ruumiillisia kuin henkisiä olentoja. Siksi tarvitsemme taidetta laittamaan liikettä laiskaan mieli-

kuvitukseemme ja motivoimaan meitä tavoilla, joihin pelkät filosofiset kuvaukset eivät kykene. [...] Vaikka älyllisellä tasolla ymmärrämme, että meidän pitäisi olla ystävällisiä ja anteeksiantavaisia ja empaattisia, nämä adjektiivit tuntuvat usein menettävän kaiken merkityksensä. Vasta sitten, kun joku taideteos puhuttelee meitä aistiemme kautta ja pitää meitä otteessaan, on meidän mahdollista muistaa, miksi nämä ovat merkittäviä ominaisuuksia ja miten kovasti tasapainoinen ja mieleltään terve yhteiskunta tarvitsee niitä. [...] hyvä taide antaa aistillisen muodon niille ajatuksille, jotka sielujemme hyvän toiminnan kannalta ovat kaikkein tärkeimpiä – ja jotka olemme kuitenkin taipuvaisia unohtamaan, siitäkkin huolimatta, että niille perustuu kykymme tyytyväisyyteen ja hyveellisyyteen. Ajatus taiteen opettavasta ja terapeuttisesta tehtävästä ei koskaan häirinnyt kristinuskoa. (De Botton 2013 [2012], 221–230, kurssiivi alkuperäinen.)

Tässä esitetään, että museot eivät kykene korvaamaan kristinuskoa taiteen esittämisessä, koska ne käsittelevät taidetta tietopohjaisesti, kun taas kristinuskon arvokkaimpien asioiden ilmaisun ja ihmisten opastamisen välikappaleena. Kristinuskon tavoin esitetty taide puhuttelee, motivoi ihmistä hyvään ja sillä on terapeutin vaikutus. Tässä jälleen (toisto) luodaan de Bottonille ominainen retorinen *kontrastipari* toimivat perinteiset kristinuskon käytänteet vs. toimimattomat maallistuneet käytänteet. Edellinen ottaa ihmisen tunnepuolen huomioon, kun taas jälkimmäinen ei. Arvoina tulevat esiin perinne (kristinuskon taideperinteen arvostus) ja hyväntahtoisuus (ystävällisyys, empaattisuus, anteeksianto). On huomionarvoista, että myös tässä de Botton lähestyy taiteen tuomista maallistuneeseen yhteiskuntaan instituutioiden tasolla (yhteiskunnallisuus) ja puhuu taiteesta konkreettisesti, esteettisessä katselemissä merkityksessä, eikä vaikkapa yksilöllisessä taiteen tekemisen mielessä.

### **13.3. Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi – taide, yhteisörituaalit, meditaatio, luonto ja terveys**

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvista ateisteista muun muassa Comte-Sponville puhuu de Bottonin tavoin taiteesta ja kauneudesta harjoitteena:

Kauneus on jotakin, mitä voimme luoda tai rakastaa – hienoa. Taide on olemassa, vielä hienompaa! [...] Kauneus voi antaa meille sisäänkäynnin absoluuttiin, mutta se ei ole itse absoluuttia. [...] Kauneus on vain polku. [...] Mihin se johtaa? [...] paikkaan, joka sisältää kaikki polut, mutta joka itsessään ei ole polku. [...] se on absoluuttia kuvattuna suhteellisella tavalla ja ikuisuus kuvattuna ajallisella tavalla. Sellaista on Mozart parhaimmillaan, ja mikä tekee hänestä samaan aikaan korvaamattoman ja niin syvästi koskettavan: antamalla meille palan mitä kauneinta musiikkia [...] hän mahdollistaa meille aistimuksen, että on olemassa jotakin musiikkia arvokkaampaa, kauneutta arvokkaampaa, joka lähenee hiljaisuutta, ikuisuutta ja rauhaa, jotakin, joka osoittaa – ja melkein johtaa – absoluuttin alueelle. (Comte-Sponville 2006, 181–182.)

Tässä väitetään, että taide on keino kuvastaa ääretöntä äärellisin keinoin, ja hienointa parhaassa taiteessa on sen kyky luoda ihmiselle aistimus taiteen takana olevasta absoluuttin alueen ikuisesta rauhasta. Keskeisenä arvona tulee esiin universalismi (maailman kauneuden arvostus). Lainauksessa tulee esiin myös Comte-Sponvillen taidekäsitteksen ero de Bottonin vastaavaan nähden. Comte-Sponville puhuu taiteesta yksilön näkökulmasta – siitä, mitä aistimuksia se yksilölle mahdollistaa ja yhdistää tähän ajatuksen ikuisesta absoluuttista. Sen sijaan de Botton suhtautuu taiteeseen maanläheisemmin ja keskittyy enemmänkin taiteen yhteisöllisiin arvoihin ja taiteen (väärään) esittämistapaan nyky-yhteiskunnassa.

Toisin kuin yksilöön keskittyvä Comte-Sponville, Epstein puhuu de Bottonin tavoin yhteisörituaaleista. Hän esimerkiksi tuo esiin useita erilaisia humanistisia tapoja juhlistaa elämäntapaan liittyviä rituaaleja. Tällaisia ovat muun muassa yhteisölliset juhlapäivät:

Juhlapäivien viettäminen on luonnollinen, tervetullut ja tarpeellinen osa ihmiselämää, eikä humanismi tai ateismi [...] kylmästi tai ilottomasti hylkää tätä tarvetta. [...] miksi emme ottaisi hieman aikalisää, kun on kylmää ja pimeää, juhlistaaksemme valoa? Perinteinen tarina Jeesuksesta voidaan kertoa myyttinä, kuten mikä tahansa antiikin Kreikan taru jumalista ja kuolevaisista. Lahjoja voidaan vaihtaa [...] Jopa Joulupukki voi tulla [...] Sitten maa herää taas eloon. [...] Tämä on todellinen pääsiäisen tarina [...] Joten miksi emme kertoisi vanhoja tarinoita [...] miehestä, joka nousi kuolleista [...] Rakastan perhekokoonumisia näinä päivinä joka vuosi [...] Humanistit ja uskonnottomat voivat monin tavoin viettää juhlapäiviä omaksumalla joitakin tapoja [...] ja jättämällä pois rukoukset [...] sekulaari uusi vuosi päätöslauselmineen on moraalisen uudelleenarvioinnin paikka. Miten me olemme toimineet viime vuoden aikana? [...] Ja lopuksi, on muutamia humanistien itse luomia juhlapäiviä, joista merkittävin on luultavasti Darwinin päivä [...] globaalina tieteen ja inhimillisyyden juhlanä. [...] Ja jos nämä eivät riitä, luo omat rituaalisia ja jaa ne yhteisösi kanssa. Tärkein yksittäinen asia on, että ihmiselämä kaikkine epätodellisyksineen ja pettymyksineen on juhlimisen arvoisen. (Epstein 2009, 198–201.)

Edellä väitetään, että humanistit voivat omaksua tiettyjä osia perinteisistä (uskonnollisista) juhlista, kuten kertoa myyttinä tarinoita Jeesuksesta jouluna ja pääsiäisenä. Myös humanistien omat juhlapäivät ovat tärkeitä, kuten Darwinin päivä, ja uusia juhlapäiviä voi luoda itsenkin. Arvoina tulevat esiin perinne (perinteisten myyttien arvostus) ja itseohjautuvuus (omien, uusien juhlapäivien luominen). Huomioitavaa on samankaltaisuus de Bottonin uskonto-myönteisen lähestymistavan kanssa: uskonnoista voidaan ottaa suoraan toimivia käytänteitä ja toteuttaa esimerkiksi rituaalit maallisina, yliluonnollisesta riisuttuina versioina.

Myös Fausnight kiteyttää uskontojen sovelluskelpoisiksi katsomiaan puolia, mutta muistuttaa samalla monoteististen uskontojen ongelmista:

Jos pitäisi rakentaa oma uskonto muiden uskontojen aineksista, ottaisin buddhalaisuudesta henkilökohtaisen henkisen reflektoinnin ja sisäisen rauhan löytämisen. Sulauttaisin yhteen erilaisia rituaaleja ja perinnetapoja juutalaisuudesta ja eurooppalaisesta pakanuudesta sekä kertoisin hopi-intiaanien myyttejä tulen äärellä. Kristinuskosta omaksuisin perheen ja toveruuden ideat. Kokoaisin joitakin elementtejä kungfutselaisuuden yhteisöjärjestelmästä, kuten vanhempien kunnioituksen. Lainaisin shintolaisilta luonnon kauneuden ja ihmeellisyyden kunnioituksen sekä sisällyttäisin taolaisuudesta sen herkkyyden ympärillä olevan maailman muutoksiin. Mutta kaikkien näiden uskontojen mukana tulee jonkin verran dogmaattista uskoa, jota en pysty ottamaan vastaan. [...] erityisesti evankelikaalisessa kristinuskossa ja islamissa dogmaattiset uskomukset [mm. Jumalasta] ottavat etusijan ja jättävät varjoon positiivisen sanoman itsetutkiskelusta ja ryhmätoveruudesta, jota uskonnon pitäisi vaalia. [...] Mutta minä väitän, että Jeesuksen itsensä mukaan hänen tärkein sanomansa oli rakkaus, väkivallattomuus ja anteeksianto. [...] Muhamman opetuksen tärkein sanoma oli tasa-arvon periaate ja vastavuoroinen toisten kunnioitus [...] (Fausnight 2010, 178–179.)

Tässä väitetään, että eri uskonnoissa on useita hyviä elementtejä, jotka liittyvät esimerkiksi henkilökohtaiseen reflektioon ja yhteisöllisiin rituaaleihin. Silti uskontojen – etenkin evankelikaalisen kristinuskon ja islamin – ongelma on dogmaattinen usko yliluonnolliseen, joka jyrää alleen uskontojen ja niiden perustajien todellisen ja vaalimisen arvoisen sanoman rakkaudesta ja tasa-arvosta. Tässä retorinen *kontrastipari* luodaan kahden uskontomuodon välille: ei-dogmaattinen hyödyllinen uskonto, jossa keskitytään itsetutkiskeluun ja ryhmätoveruuteen vs. haitallinen uskonto, jossa yliluonnollisilla dogmeilla on etusija. Arvoina ilmenevät itseohjautuvuus (ei-dogmaattisuus, itsetutkiskelu) sekä hyväntahtoisuus- ja universalismiarvoihin liittyvät luonnon kunnioitus, rakkaus, anteeksianto, väkivallattomuus, tasa-arvo ja muiden kunnioitus. Huomioitavaa on eklektisyys sekä yhteisöllisyyden mukanaolo (rituaalit, myyttien kertominen tulen äärellä), mikä tekee Fausnightista astetta yhteisölähtöisemmän henkisyys edustajan kuin mitä esimerkiksi Harris tai Comte-Sponville ovat.

Uskontoon kaksijakoisesti asennoituvista ateisteista juuri Fausnight keskittyy eniten harjoituksiin. Hän on Harrisin tavoin pitkäaikainen meditaation harjoittaja ja sanoo:

Jos uskonnolliset rukoilevat, mitä me jumalattomat teemme? Me meditoimme. Meditaatio on paras keinomme päästä kosketuksiin Jumalan kanssa. [...] No, metaforisesti. [...] yleinen henkisen hyvinvoinnin tunne, josta uskonnolliset nauttivat – ”Jumalan läheisyys” [...] – on myös toivottomien ateistien ja päämäärättömien agnostikkojen saavutettavissa. Emme vain kutsu sitä *Jumalaksi*. [...] lähestulkoon kuka tahansa voi oppia meditoimaan siten, että se tuottaa samanlaisen neurologisen ilmiön, josta uskonnolliset hyötyvät. [...] Yksinkertaisen rentoutumisen tuolla puolen, syvä meditaatio on yhdistetty uskonnollisen uskomuksen mystiseen elementtiin. On olemassa ”transsendenttinen” tila, joka voidaan saavuttaa meditaation kautta, ja joka on synnyttänyt useita uskonnollisen mystisyyden muotoja, joista kuuluisimpana buddhalaisuus, mutta myös juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin mystisismien haaroja. Näiden uskontojen muotojen harjoittajat ovat taipuvaisia perääntymään dogmista ja suosimaan deistisempää lähestymistä Jumalaan: suoraa jumalakokemusta pikemminkin kuin luottamusta pyhään kirjoitukseen Hänestä. Ne, jotka rukoilevat intensiivisesti tai harjoittavat usein ja pitkäaikaisesti meditaatiota, raportoivat tuntevansa yhteyttä, koputtavansa äärettömään, kaikkialla olevaan elämänvoimaan. Äärimmäisissä muodoissaan meditaation harjoittajat väittävät saavuttavansa transsendenttisen olemisen tilan. (Fausnight 2010, 216–217, kurssiivi alkuperäinen.)

Edellä Fausnight väittää, että ateisteille meditaatio vastaa uskonnollisten rukousta ja sillä saavutetaan vastaavia positiivisia, transsendenttisiä kokemuksia neurologisella tasolla kuin kokemuksessa, jota uskonnolliset kutsuvat Jumalan läheisyydeksi. Monien uskontojen perinteissä on mystisiä suuntauksia, joissa näihin tiloihin aktiivisesti pyritään. Arvoina tulevat esiin itseohjautuvuus (suora oma kokemus pyhien kirjoitusten sijaan) ja universalismi (sisäinen sopusointu). Huomiota herättää Fausnightin positiivisuus mystiikkaa kohtaan ja se, että hän samaistaa jumalakokemuksen sekä meditaatiossa saavutettavan transsendenssitilan keskenään puhumalla tilasta Jumalan läheisyytenä – tämä viittaa myös uskontomyönteisyyteen.

Fausnight tarkentaa meditaation päämääriä puhuen Harrisin tapaan sen hyödyistä:

Yleisessä meditaatiossa koetamme päästä kosketuksiin henkisten puoliemme kanssa, joita me jumalattomat usein kartamme. Päämäärämme on aikaansaada sisäinen rauha ja mielen tasapaino sekä sisäistä ne ideat, jotka ovat olennaisia paremmaksi ja vahemmaksi persoonaksi tulemiselle. [...] Meditaation hyödyt ovat moninaiset. Syvä hengittäminen ja rentoutuminen parantavat fyysistä terveyttämme alentamalla stressiä, verenpainetta ja lisäämällä hapenottokykyämme. Se parantaa mielenterveyttämme hiljentämällä mielemme meluääniä, antamalla tauon jännittyneisyyteemme ja pulinaamme, jotka kääntävät ajatuksemme pois siitä, mikä elämässämme on tärkeää. Se mahdollistaa meidät keskittymään siihen, mikä on merkityksellistä ja vahvistaa mieltämme kohtaamaan sitä ahdistuksen ja epätoivon tulvaa, joita jokapäiväinen elämä heittää meille. Nukut paremmin, kun olet harjaannuttanut mielesi puhdistamaan itseään. Se yhdistyy joogaan, taijiin tai muihin fyysisiin harjoituksiin, kuten aerobiciin tai lenkkeilyyn. [...] lihasten venyttely ja lämmittely tekee meditaatiosta helpompaa ja nautinnollisempaa. Olet vähemmän levoton, sekä mentaalisesti että fyysisesti, fyysinen aktiivisuus auttaa parantamaan kokonaisvaltaista tunnettasi hyvinvoinnista. (Fausnight 2010, 216–217.)

Tässä väitetään, että meditaatiossa päämäärä on sisäinen rauha ja itsensä kehittäminen ja se on hyödyllistä muun muassa rentoutumisen ja stressitason alenemisen kautta. Meditaatiota harjoittava ihminen keskittyy olennaiseen ja meditaatiota tukevat tietyt fyysisemmät harjoitukset, kuten jooga. Retoriseksi *kontrastipariksi* implisiittisesti rakentuu terveempi, meditoiva ihminen vs. terveydeltään heikompi meditaatiota harjoittamaton ihminen. Keskeisenä arvona tulee esiin turvallisuus: terveys ja hyvinvointi.

Fausnightille meditaatio on – Harrisin ja Comte-Sponvillen tavoin – väline myös ykseyskokemusten saavuttamiseen, mutta muitakin keinoja löytyy:

Useimmat meditaatiot ja rukoukset eivät riitä täydellisen mystisen kokemuksen saavuttamiseen, mutta jopa keskivertoihminen voi meditaatiolla saavuttaa tyydyttävän, henkisesti nostattavan tunteen yhteydestä. En tarkoita, että *on* olemassa universaali elämänvoima tai kosminen internet, johon voimme päästä käsiksi. Tarkoitan, että aivomme tulevat tilaan, jossa meistä tuntuu



siltä, ja se tuntuu hyvältä. [...] Meditaatio on tehokkainta säännöllisesti harjoitettuna [...] On muitakin menetelmiä saavuttaa samankaltainen henkinen tunne, kuten rytmiset rituaalit, tanssiminen, laulaminen tai mantrojen toisto. Jopa fyysiset kestävyyslajit, kuten juoksu, saattaa saada aikaan aivoissa samanlaisen vaikutuksen [...] Jotkut harjoittavat tantrista seksiä [...] uskonnollisen kokemuksen ja seksin välillä on todellinen yhteys, kun aivoista on kyse. Molemmat aktivoivat samoja aivoalueita. (Fausnight 2010, 220–221, kursiivi alkuperäinen.)

Kiteytettynä tässä esitetään, että säännöllinen meditaatio ja muut harjoitteet, kuten tanssi, laulu, mantra, juoksu tai seksi, ovat keinoja saavuttaa mystinen kokemus, jossa tunnetaan yhteyttä (kaikkeen). Yhteyden tunteessa on kyse nimenomaan miellyttävästä aivotilasta, eikä mistään yliluonnollisesta. Arvona esiin tulee erityisesti mielihyvä (nautinto). Fausnight puhuu myös Harrisin tavoin itsereflektiivisestä tietoisena olemisesta yhtenä ateistisen henkisyuden keskeisenä periaatteena:

*Periaate #3: Ole tietoinen kaikesta mitä teet.* [...] Me tulemme tietoisiksi itsereflektiivisen ponnistuksen kautta. [...] sinun tulisi luodata sisäistä itseäsi reflektion avulla [...] ohjelmoidaksesi itsesi uudelleen paremmaksi persoonaksi [...] meissä on älykkyyttä ja kykyä muuttaa itseämme. Meditoimalla ja tarkastelemalla sisäisimpiä ja syvimpiä mielellisiä prosessejamme pystymme muokkaamaan itsestämme sen persoonan, joksi haluamme tulla. Voimme jättää väkivaltaisen ja julman elämellisyuden taaksemme. Tulemme tietoiseksi elämellisyydestä itsessämme, mutta saamme sen hallintaamme. (Fausnight 2010, 237–238, kursiivi alkuperäinen.)

Tässä väitetään, että ihminen kykenee ponnistelemalla ja meditaatiolla saavuttamaan vaitonvaraisuutta korkeamman mielentilan, jossa hän voi reflektoida itseään. Näin ihminen pystyy murtautumaan elämellisyydestään ja toimimaan korkeampien ihanteidensa mukaisesti. Keskeisenä arvona näyttäytyy universalismi (sisäinen sopusointu) sekä itseohjautuvuuteen liittyvä reflektiivisyys, jonka kautta ihminen itse muokkaa itsestään halutunlaisen. Fausnight puhuu myös terveistä elämäntavoista ja Buddha-meditaatiosta:

Meditaatiossa [...] uudelleenohjaamme mieleemme tekemään meistä parempia, onnellisempia ihmisiä. [...] Pysy erossa marijuanasta ja muista huvitteluhuumeista, koska niillä on taipumus sekoittaa mieltä pikemminkin kuin keskittää sitä. Huumeet eivät ole tie valaistumiseen. Todellisuudessa ne viettävät pois siitä. [...] Sinä pyrit luonnolliseen, henkiseen tasapainoon, puhtaan mielentilaan. Tässä hyvä mantra, jota voi harjoittaa: puhdas mieli, puhdas ruumis. [...] Visuaalisointi on tehokas keino, ja auttaa, jos kuvittelemme tyynet Buddhan kasvat hänen istuessaan meditaatioasennossa. Koeta jäljitellä sitä. Saatat haluta hankkia Buddhan patsaan pitääksesi sitä kodissasi visuaalisena mallina rauhan tilasta, jota koetamme saavuttaa. [...] Meditaatio ei ole hengailua tai vaipumista transsiin. Se on itse asiassa äärimmäisen tietoinen tila. Me koetamme hiljentää sisäisen äänemme, jotta meistä tulisi herkempiä ulkoiselle maailmalle ja sisäiselle maailmалlemme. (Fausnight 2010, 223–225.)

Tässä Fausnight esittää, että hänen ohjaamansa meditaation tarkoitus on uudelleenohjata mieli onnellisemmaksi ja saavuttamaan rauhan tila. Mieltään ei kannata sekoittaa huumeilla, vaan pitää mieli ja ruumis puhtaina. Meditaatio ei ole transsiin vaipumista, vaan se tarkoittaa kasvavaa tietoisuuden tilaa ulkoisesta ja sisäisestä maailmasta. Keskeisenä arvona nousee esiin universalismi (sisäinen sopusointu, rauha). Lainauksesta nousee esiin Fausnightin mieltymys erityisesti buddhalaisuutta kohtaan. Toisaalla hän (2010, 129) sanookin, että olisi luultavasti buddhalainen, jos jokin uskonto pitäisi valita. Huomioitavaa on myös konkreettisten patsaiden käyttäminen henkisen kasvun apukeinona samaan tapaan kuin de Bottonin esimerkissä. Lisäksi edellisissä lainauksissa tulee esiin Fausnightin ja Harrisin meditaatioon liittyvien käsitysten samankaltaisuus: molemmille meditaatio tarkoittaa välinettä tietoisuuden kasvattamiseen, egon poistamiseen sekä ykseydellisyden tunteen saavuttamiseen. Molemmilla on myös varsin yksilökeskeinen lähtökohta henkisyuteen. Fausnight on kuitenkin

Harrisia kielteisempi suhtautumisessaan huumausaineisiin: Harrisille huumeet voivat joissakin elämäntilanteissa olla henkisessä mielessä avuksi, mutta Fausnight pitää niitä yksinomaan haitallisina. Meditaation ohella Fausnight esittää monia käytännöllisiä moraalineuvoja liittyen esimerkiksi *agapen* soveltamiseen käytännössä:

Miten laittaa *agape* käytäntöön? Tärkein asia, mitä voit tehdä, on osoittaa ihmisille, että he merkitsevät sinulle jotakin. Tervehdi ihmisiä kun kohtaat heitä. Kysy heiltä mitä heille kuuluu. He alkavat pian tehdä samaa sinulle. Tämä on erityisen tärkeää perheen jäsenille. [...] Osoita ihmisille mitä he sinulle merkitsevät [...] antamalla heille täysi huomiosi. [...] Opettele haluamaan. [...] Se vähentää stressiä ja ja tarjoaa hieman läheisyyttä, joka auttaa meitä sitoutumaan yhteen. [...] Opettele kuuntelemaan. [...] Kuunteleminen on elintärkeää sympatialle, ja sympatia on moraalisuuden ydinelementti. [...] *Agape* ei ole mahtavissa eleissä. *Agape* on pienissä asioissa, joita teemme. (Fausnight 2010, 157–158.)

Fausnight jatkaa puhumalla positiivisten asenteiden ja tunteiden kehittämisestä:

Katso komedioita ja laita itsesi nauramaan. Pidä pääsi korkealla, hengitä syvään ja sano itsellesi ”miten hieno päivä tämä onkaan”. [...] Se saattaa tuntua hölmöltä, mutta silloin hölmöys on hyvästä. [...] Oikeat kemikaalit alkavat virrata. Pidä sitä yllä. Ole päivänvalossa niin paljon kuin pystyt. Ympäri itsesi huumorilla, komedialla ja kevytmielisytyllä. Mene luontoon. Huomaa maut ja tuoksu. Koe mielihyvää pienistä asioista. Positiivinen asenne johtaa sinut huomaamaan mitä hyvää ympärilläsi on. Kuten Buddha sanoi, mieli on kaikkien hyvien olotilojen edelläkävijä. [...] Pikemminkin kuin valittaisit, miten ennen kaikki oli paremmin, tai odottaisit, että tulevaisuudessa asiat ovat paremmin, koeta elää hetkessä [...] (Fausnight 2010, 170–171.)

Edellä väitetään, että pyyteetöntä (*agape*) rakkautta voi kehittää yksinkertaisesti ottamalla kanssaihmiset huomioon arjen kanssakäymisessä – sanoin, halauksin, kuuntelemalla. Tällainen asennoituminen on tärkeää sympatian kehittymiselle, joka on moraalin perusta. Myös positiivisen asenteen ja kepeyden ylläpitäminen on tärkeää, jotta asioista voidaan nauttia. Arvoina esiin tulevat hyväntahtoisuus (lähimmäisenrakkaus) ja mielihyvä (aistinautinnot). Erityisesti korostuu kuitenkin kristillisen perinteen vaikutus *agape*-käsitteen kautta, ja kun tämä yhdistetään käytännöllisiin, tarkkoihin arkisiin moraaliohjeisiin, Fausnightin näkemykset muistuttavat tässä mielessä uskontomyönteisyydessään de Bottonin näkemyksiä.

Samoin Epstein vaikuttaa varsin uskontomyönteiseltä etsiessään rukousta vastaavia voimaannuttamisen keinoja humanisteille. Hän sanoo rukoilusta näin:

Rukous on yksi uskonnon tärkeimmistä piirteistä, ja meidän [humanistien] täytyy tarjota sille merkityksellisiä vaihtoehtoja eikä pelkästään hylätä sitä typeränä. [...] Jokainen ihmisolento oppii rukoilemaan vastatoimena pelkoon [...] yhtenä ensimmäisistä asioista, joita opimme, on itkeä noille nähtävästi kaikkivoiville olennoille ympärillämme – vanhemmillemme [...] mikä tarkoittaa ”Auta minua!” Aikuisina kieleemme kehittyi hienostuneemmaksi. Mutta niin tapahtuu myös ongelmillemme. [...] Lapsi sisällämme, joka itkee epävarmuutta ja pelkoa, ei koskaan kokonaan poistu. Tämä on se syy, miksi rukoilu on yksi monikäyttöisimmistä välineistä mitä ihminen on koskaan muotoillut selviytyäkseen stressistä ja edistääkseen voimaantumisen tunteita. Säännöllinen rituaaliin osallistuminen luo aivoihin ”resonanssimallin”, joka tekee minuuden ylittävistä mystisistä kokemuksesta todennäköisemmän [...] (Epstein 2009, 179–181.)

Edellä väitetään, että rukous on uskonnon keskeisiä ongelmanratkaisukeinoja, jonka jokainen ihminen oppii jo nuorena vaistomaisesti vastauksena pelkoon ja joka säännöllisenä edesauttaa mystisiä kokemuksia. Siksi humanistien tulisi keksiä jotakin vastaavaa. Huomiointavaa on Epsteinin ja de Bottonin käsitysten samankaltaisuus: kummatkin puhuvat pelokkaasta lapsesta aikuisen sisällä, joka tarvitsee tukea, ja kannattavat jonkinlaista tähän liittyvää, lohtua tarjoavaa rituaalia. Keskeisenä arvona tulee esiin turvallisuus pelon vastakohtana. Epstein ehdottaa humanistille rukouksen vaihtoehdoksi muun muassa meditaatiota:

[...] vaihtoehto rukoukselle on meditaatio. [...] Monet ajattelevat meditaation olevan joko keino transsendenttiin [...] maailman ”ylittäminen” on ihan okei, jos se tarkoittaa silloin tällöin irtautumista arkihuolistasi, mutta viime kädessä sitoutuminen maailmaan on myös tarpeellista – siinä me saamme innon, jonka käyttövoimana ovat rakkaus, vahvat ihmissuhteet ja intohimo työskennellä sosiaalisen oikeudenmukaisuuden eteen [...] Ei ole maagisia reseptejä, uskonnollisia eikä sekulaareja, täydelliseen onnellisuuteen. Mutta tieteellisesti katsoen [...] meditaation on osoitettu tuottavan ”rentoutumisvasteen” [...] kokeile sitä kerran viikossa, ja jos koet sen hyödylliseksi, jatka sitä, jos tarvitset. [...] 1. valitse sana, lyhyt fraasi tai rukous, joka on tiukasti juurtunut uskomusjärjestelmääsi. 2. Istu hiljaa miellyttävässä asennossa. 3. Sulje silmäsi. 4. Rentoudu [...] 5. Hengitä hitaasti ja luonnollisesti ja uloshengityksellä sano valitsemasi sana [...] 6. Omak-su passiivinen asenne. [...] 7. Jatka kymmenestä kahteenkymmeneen minuuttiin. [...] Rentoutumisvasteessa [...] on kyse kyvystäsi vaikuttaa omaan terveyteesi ja henkiseen hyvinvointiisi [...] Se voi olla kaunis esimerkki humanismista käytännössä – istua hiljaa joka päivä, yksin tai ryhmässä, ja keskittyä siihen, mikä sinussa on hyvää, ilman Jumalaa. (Epstein 2009, 184–188.)

Tässä väitetään, että meditaatio on hyvä keino rentoutua ja siten lisätä hyvinvointia, mutta myös maailmaan sitoutuminen on tarpeellista. Täydellistä onnea ei voi löytää, mutta meditaatio tervehdyttää ja säännöllinen harjoitus suuntaa ihmistä kohti humanistista hyvää. Arvoina esiin tulevat muun muassa hyvántahtoisuus (rakkaus ihmissuhteissa), universalismi (sosiaalinen oikeudenmukaisuus) sekä turvallisuus (terveys, hyvinvointi). Huomionarvoista on Epsteinin ja Harrisin välinen käsitysero meditaatiosta. Yksilöllistä henkisyttä painottavalle Harrisille (kuten myös Fausnightille) meditaatio on nimenomaan transsendenssikokemuksen väline, itsettömyyden oivaltamisen keino. Sen sijaan yhteisöllistä henkisyttä painottavalle Epsteinille meditaatio on lähinnä rentoutumiskeino, eikä ihmisen edes kannata pyrkiä maailmanyliittäviin kokemuksiin tai täydelliseen onneen, koska sellaista ei ole. Epsteinin käsitys meditaatiosta muistuttaakin Dawkinsin vastaavaa – molemmat vaikuttavat näkevän (transsendenttiin pyrkivän) meditaation eräänlaisena maailmasta pakenemisena. On myös kiinnostavaa, että Epsteinin ohjaama meditaatio muistuttaa enemmänkin mantraa kuin hiljaista istumameditaatiota. Toinen Epsteinin esiintuoma rukouksen korvike humanisteille on rationaalis-emotionaalinen terapia, josta hän sanoo:

[...] kokeile pientä REBT<sup>169</sup>-harjoitusta [...], humanistista vaihtoehtoa rukoilulle [...] Tämä ABC:ksi kutsuttu harjoitus voi auttaa sinua selviämään miltei kaikista negatiivisista emootioista tai tuskallisista tilanteista. [...] emootiomme ja käytöksemme on perin juurin yhteydessä ajatuksiimme, joten ajatuksesi muutoksella saatat vaikuttaa positiivisesti tulevaisuuden ajatuksiisi ja tekoihisi. A on aktiiviva tapahtuma [...] epämieluisen asia, joka nostaa reaktion. B on uskomus, joka sinulla on A:sta. Otatko rationaalis-realistisen näkökulman tilanteeseen, vai kuvitteletko joltain irratiionaalista, tuskaasi pahentavaa? [...] C tarkoittaa uskomuksesi seurauksia A:ta koskien [...] D tarkoittaa taistelua omia irratiionaalisia uskomuksia vastaan. [...] todella tärkeää on taistella ”kaikki tai ei mitään” -ajattelua vastaan, kuten että ”en ole hyvä”. [...] ole rehellinen itsellesi [...] E tarkoittaa tepsiviä uusia uskomuksia. [...] voit muodostaa uusia, terveempiä uskomuksia [...] (Epstein 2009, 182–184.)

Edellä esitetään, että rationaalis-emotionaalinen terapia on humanistinen vaihtoehto rukoukselle, ja siinä pyritään suuntautumaan pois päin irratiionaalisista uskomuksista kohti rationaalisia, parempia uskomuksia. Retorinen *kontrastipari* luodaan tuskia pahentavan irratiionaalisuuden ja tuskia vähentävän rationaalisuuden välille. Keskeinen arvo on itseohjautuvuuteen liittyvä reflektiivinen järki, jolla tilannetta voidaan realistisesti ohjata antamatta irratiionaalisuudelle valtaa. Myös taide ja luontokokemukset toimivat rukouksen vastineena:

---

<sup>169</sup> Rational Emotive Behavior Therapy (suom. rationaalis-emotionaalinen terapia) on yhdysvaltalaisen psykologin Albert Ellisin (1913–2007) kehittämä terapiamuoto.

Vielä eräs tärkeä humanistinen vastine rukoukselle [...] on luonnon ja taiteen arvostus. [...] meitä sekulaareja ihmisiä ei voida muistuttaa liikaa siitä, että taide ja luonnollinen maailma ovat aina tuolla odottamassa meitä [...] moderneilla sekulaareilla ihmisillä on pyhiä hetkiä ja rituaaleja [...] Rakkaus, luonto ja taide ovat kaikki uskomattoman arvokkaita; ikimuistoiset hetket, joita ne meille tarjoavat, ovat korvaamattomia. (Epstein 2009, 188–190.)

Tässä esitetään, että myös sekulaareilla ihmisillä on taiteeseen ja luontoon liittyviä kokemuksia tai rituaaleja, jotka muistuttavat arvokkaimmista asioista. Arvoina tulee esiin universalismiin viittaava myötätunto sekä hyväntahtoisuus (vastavuoroisuus, kultainen sääntö). Huomioitavaa on se, että Epsteinille henkisissä harjoituksissa on kyse lähinnä terveyden ja hyvinvoinnin kohentamisesta tai ulkoisen maailman nostattamista pyhyiden kokemuksista, joiden suunta on ihmisen sisäisyydestä kohti ulkoista objektiivista maailmaa: ”taide ja luonnollinen maailma ovat aina tuolla odottamassa meitä”.

Tällainen henkinen suuntautuneisuus ulkoiseen maailmaan yhdistääkin laajemmasta näkökulmasta Epsteinia, de Bottonia ja Dawkinsia. Sen sijaan Harrisin, Fausnighin ja Comte-Sponvillen henkisyys suuntautuu lähinnä ihmisen sisäiseen kokemukseen, vaikka hekin puhuvat maailmasta. Esimerkiksi Comte-Sponville tuo esiin maailman puhuessaan hetkessä olemisen taidosta ja elämän mysteerisyydestä, mutta pääpaino on silti ”sisäisyydessä”:

Odellinen mysteeri ei ole sanoissa, vaan maailmassa. [...] Mikä on mysteeristä? Oleminen on mysteeristä – kaikki on mysteeristä! [...] Suurimman osan ajasta me olemme unohtaneet tämän kaiken. Olemme väärän arkitajuinen itsestään selvän normielämän, rutiinin, [...] ideologian tai tottumuksen vankeja. ”Maailman lumous on haihtunut”, ihmiset ovat sanoneet jo sitten Max Weberin. Mutta tämä johtuu siitä, että he unohtavat katsoa sitä tai koska he ovat korvanneet sen teorialla. Ja sitten yhtäkkiä, kun olet meditoimassa tai kävelyllä, voit törmätä tähän yllätykseen, tähän ilmestykseen, tähän lumoukseen, nimittäin siihen uskomattomaan tosiasiaan, että *on olemassa jotain sen sijaan, ettei olisi mitään!* [...] Mietiskelyn hiljaisuus. Todellisuuden hiljaisuus. Se on zen-mestareiden henki: ”meditaatio hiljaisuudessa vailla tavoitetta”. Kaikki, mikä jää jäljelle, on läsnäolo, kaikki, mikä jää jäljelle, on todellisuus. Krishnamurtin sanoin: ”Meditaatio on ajatusten hiljaisuutta” [...] ei sana, vaan hiljaisuus. Ei merkitys, vaan oleminen. Tämä on henkisyyden tai mystiikan aluetta, kun ne murtautuvat ulos uskonnosta. Oleminen on mysteeri, ei koska se on piilossa [...], vaan päinvastoin, koska [...] mysteeri on oleminen itsessään. (Comte-Sponville 2006, 142–143, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että nykyihminen on teoreettisuudessaan unohtanut olemassaolon itsessään olevan mysteeristä, mutta esimerkiksi meditaatio voi palauttaa ihmisen tähän kokemukseen. Kokemus on arvo itsessään, mutta se ei ole uskonnon, vaan mystiikan tai henkisyyden aluetta. Retorisesti tässä luodaan *kontrastipari* väärä rutinoitunut ja teoretisoitunut tapa kokea olemassaoloa vs. lumoava, meditatiivinen ja suoraan läsnä oleva kokemus olemassaolosta. Uskonnon vihjataan edustavan ensimmäistä kun taas henkisyyden jälkimmäistä kategoriaa. Tässä lähestymistavassa Comte-Sponvillen yhteys Harrisin on silmiinpistävä. Erona on kuitenkin se, että Comte-Sponville puhuu tässä meditaatiosta enemmänkin puhtaana läsnäolon kokemuksen merkityksessä kuin harjoitusmenetelmänä. Huomioitavaa on lisäksi ”awe-arvon”, olemassaolon ihmeellisyyden, voimakas ilmentäminen.

Vastaavalla tavalla Fausnight ehdottaa mielikuvaharjoitusta, jonka tarkoitus on herkentää ihminen kokemaan olemisen ihmettä, jonka ihminen on ehkä pinnallisuudessaan unohtanut. Fausnight kuitenkin puhuu Comte-Sponvilleä ja Harrisia enemmän konkreettisesta luonnosta ja evoluutiosta, mikä muistuttaa Dawkinsin luonnonykseyden arvostamista:

Hengitä syvään. Haistatko kukkivan jasmiinin tuoksun? Seisomme metsässä. Yläpuolellamme on kirkas auringonpaiste, mutta alas tulee ainoastaan vilpoisa, vihreä valo, joka suodattuu lehdistä. [...] Katso ympärillesi. Metsä on elävä, jalkojesi vieressä ryömivästä muurahaisesta oravaan, joka katsoo meitä varovasti takana olevasta tammen rungosta. [...] Tämä on kotisi. Ehkä

luulet, että kotisi on asunto kaupungin itäpuolella, mutta se on vain paikka, jossa pidät tavarasi ja johon menet pitämään suojaa sateelta ja kylmältä. Lajisi tulee täältä ja asui täällä yli satatuhatta vuotta. Luonto on osa meitä, ja me olemme osa luontoa. Me täytämme maailmamme pinnallisuudella ja usein huomaamme, että katsoessamme ikkunoista ulos on vaikeaa nähdä vilaus jostain, jota ihminen ei ole saanut aikaan. Me emme saa koskaan unohtaa, että me synnyimme luonnosta. Meidän täytyy ylläpitää tuo yhteys. Me emme saa eristää itseämme siitä. Joten hengittää sitä syvästi. Kuuntele laulukaskaita, sammakoita, sadepisaroiden rytmiä ja lehtien rapinaa. Sulata se itseesi; anna sen koskettaa sieluasi. (Fausnight 2012, 80–81.)

Tässä väitetään, että luonto on ihmisen todellinen koti. Ihminen on syntynyt osana luonnon kokonaisuutta, mutta on eriytynyt siitä, ja ihmisen tulee uudelleen herkistyä luonnon kauneudelle. Retorinen *kontrastipari* luodaan luonnosta eristäytyneen nykykulttuurin sekä luonnon kanssa harmoniassa elämisen välille. Ensimmäinen implikoidaan virheelliseksi, pinnalliseksi ja tyytymättömyyttä luovaksi, kun taas jälkimmäinen oikeaksi, syvälliseksi ja antoisaksi. Keskeisenä arvona näyttäytyy universalismi (luonnonsuojelu, ykseysajattelu).

Yleisesti ottaen henkisten harjoitusten ja sitoumusten alueella aineistoni ateistien käsitykset tuntuvat lähenevän ja de Bottonin, Epsteinin ja Fausnightin arvomaailmat vaikuttavat yllättävän yhteneväisiltä: niissä painottuvat turvallisuusarvot. Esimerkiksi Fausnight listaa henkiseksi periaatteikseen terveyden (turvallisuusarvo) edistämisen ja ”pysymisen ruodussa”:

*Periaate #6: Edistä terveyttä ja irrottaudu epäterveestä.* [...] negatiiviset intohimot kuluttavat meitä sisältäpäin [...] Meidän täytyy myös välttää materiaalisia pakkomielteitä [...] hienoja autoja, kelloja tai vaatteita [...] Sisäisen rauhan löytäminen tarkoittaa pakkomielteisistä haluista luopumista. Onnellisuus ei löydy näistä asioista. [...] Todellinen onni tulee sisältäpäin. [...] Se on mielentila [...] Mitä katsot viihtyäksesi? [...] Mitä enemmän väkivaltaa [...] sen enemmän siitä tulee kokemuksemme normi. [...] Pidä pääsi puhtaana ja terveytesi eheänä. Älä tylsytystä aistejasi alkoholilla ja huumeilla. [...] Vaali rauhaa, hyvää tahtoa ja ymmärrystä toisia kohtaan pikemminkin kuin katkeruutta, vihaa ja pelkoa. (Fausnight 2010, 241–242, kursiivi alkuperäinen.)

*Periaate #7: Aseta elämäsi suuntaviivat ja pysy niissä.* [...] On hyvä olla intohimoja ja kiinnostuksenkohteita, mutta niitä pitää hillitä. [...] Monet elämän alueet ovat kaltevapintaisia, joten meidän täytyy rakentaa turvaverkkoja, jotka estävät meitä liukumasta alas asti. [...] Pysy tasapainossa ja polullasi. [...] löydä keskitie kaikissa asioissa. Ole tietoinen henkilökohtaisesti asetuista rajoistasi. [...] Hyväksy ne ja vaali niitä. Mietiskele niitä aktiivisesti. Päätä missä haluat olla, kuka haluat olla [...] Valvo jatkuvasti itseäsi. Ei ole sinun tehtäväsi pitää muita ruodussa [...], mutta jos et pidä itseäsi, kuka pitää? (Fausnight 2010, 242–244, kursiivi alkuperäinen.)

Edellä väitetään, että ihmisen tulee suitsia epäterveitä tunteita ja intohimoja. Esimerkiksi viha, ahneus ja katkeruus luovat henkistä tasapainottomuutta, jota huumeet tai väkivaltaviihteen katsominen voimistavat. Näiden sijaan kannattaa vaalia sellaisia elämäntapoja, jotka lisäävät hyvántahtoisuutta ja rauhaa. Tasapainoisen keskitien löytäminen ja rajojen vetäminen on itsestään huolehtimista. Retorinen *kontrastipari* luodaan haitallisten mielihaluja ja intohimojen (pakkomielteet, omistaminen, huumeet, väkivalta) sekä terveellisten elämäntapojen (henkisyys, terveys, sisäinen rauha) välille. Lainauksessa ilmenee useita arvoja, kuten hyvántahtoisuus (hyvän tahdon vaaliminen), universalismi (sisäinen sopusointu, rauha) ja etenkin turvallisuus, kuten terveys sekä uhkien välttäminen laittamalla itselleen rajoituksia. Lainauksessa näkyy myös suoriutumisen vastaisuus (mm. materialististen pakkomielteiden välttäminen). Fausnightin ajattelu muistuttaa tarkkoine moraalirohjeineen tässä de Bottonin ajattelua, tosin Fausnightilla ”ruodussa pitäminen” koskee vain harjoittajaa itseään, kun taas de Bottonilla koko leväperäistä maallistunutta yhteiskuntaa. Tämä kuvastaa osaltaan myös heidän välistä suuntautumiseriaan: Fausnightin ateistinen vaihtoehto keskittyy enemmän yksilön tasolle, kun taas de Bottonin yhteiskunnan ja yhteisön tasolle.

### 13.4. Yhteenveto

Yhteenvetona ateistisen henkisyyden harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuudesta voidaan todeta, että aineistosta tuli esiin useita harjoituksellisia ja sitoumuksellisia elementtejä. Aineistoissa puhuttiin esimerkiksi meditaatiosta, luonnossa olemisesta, joogasta, yhteisörituaaleista, laulamisesta, taiteesta, juoksemisesta ja seksistä. Tämä sopii yhteen aiemman tutkimuksen kanssa, jonka mukaan ateistien eksistentiaalisten stressitekijöiden ehkäisykeinoja voivat olla muun muassa meditaatio, luonto, urheilu, musiikki ja taide, toisten tukeminen ja rentoutuminen (ks. Galen 2015, 54–61; Galen et al. 2015, 411–414). Aineistoissa yksittäisistä harjoitteista korostui kuitenkin meditaatio. Käsitteet meditaatiosta kuitenkin vaihtelivat. Esimerkiksi Epstein esitti meditaation lähinnä välineenä rentoutumiseen, kun taas Harris ja Fausnight kuvasivat sen myös keinona minättömyyden tai ykseyden kokemukseen. Comte-Sponvillelle meditaatio taas tuntui tarkoittavan pikemminkin hiljaista, yksinkertaista ja risti-riidatonta olemisen tapaa kuin tiettyä harjoitusta.

Ylipäänsä harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuudessa tuli vahvasti esiin transsendenssi ja ”awe-arvo” – monilla harjoitusten tekemisen tarkoituksena näytti olevan ylittää itsekeskeinen minuus ja saavuttaa egoton ja ykseydellinen mielentila, jossa suhde ympäristöön tasapainottuu ja ilmenee herkkyyttä asioiden luonnollinen kauneus ja olemassaolon ihmeellisyys. Myös esimerkiksi taide, rakennusten arkkitehtuuri ja luonto saattoivat toimia väylinä todellisuuden merkityksellisempään ja nöyrympään kokemiseen.

Lisäksi monissa aineistoissa ilmeni sitoutuminen terveelliseen, stressittömämpään elämäntapaan ja käyttäytymiseen. Tähän saatettiin liittää irtipäästäminen negatiivisista mielentiloista ja ajatustottumuksista, positiivisen elämänasenteen omaksuminen sekä kohteliaisuutta ja rakkautta lisäävät käytöstavat. On huomionarvoista, että yleisestikin harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuuden alueella – aivan kuten kokemuksen- ja tunteen ulottuvuuden kohdalla – erilaisilla uskontoon asennoituvien ateistien päämäärät ja arvot näyttivät lähestyvän toisiaan. Esimerkiksi egottomuuteen tai minättömyyteen suuntaavat harjoitukset yhdistivät niin uskontokriittisiä (Harris), uskontomyönteisiä (de Botton) kuin uskontoon kaksijakoisesti suhtautuvia (Fausnight, Comte-Sponville) ateisteja. Myös turvallisuuteen yhdistyvät arvotekijät, kuten terveys, nousivat aiempiin käsiteltyihin ateistisen henkisyyden ulottuvuuksiin verrattuna yllättävän voimakkaasti esiin kaikissa ateismiluokissa. Tämä voi liittyä siihen, että harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuudessa nimenomaan käytännöllisyys ja kehollinen toimivuus korostuvat. Kaiken kaikkiaan uskontokriittinen asennoituminen oli tässä ateistisen henkisyyden ulottuvuudessa vähäisempää kuin aiemmissa, ja esimerkiksi Epsteinin sekä Fausnightin yleensä kaksijakoiset asenteet uskontoa kohtaan muistuttivat aiempaa enemmän de Bottonin uskontomyönteistä lähestymistapaa.

Harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuus nosti aineistoistani esiin myös joitakin olennaisia, jo aiemmissa luvuissa esittämiäni ateistisen henkisyyden sisäisten piirteiden välisiä painotuseroja. Eräs keskeisimmistä näistä on yksilölähtöisen transsendenttisuuden korostaminen, johon liittyy usein myös egottomuus, ykseysajattelu ja meditaatio harjoituksena. Tällainen *sisäinen* lähestymistapa henkisyteen on tullut esiin etenkin Comte-Sponvillellä, Harrisilla ja Fausnightilla. Sen sijaan de Bottonin, Epsteinin ja Dawkinsin lähestymistapa on ollut *ulkoisempi* eli enemmän yhteisö- ja yhteiskuntalähtöinen tai luontolähtöinen, jossa on painotettu vähemmän transsendenssia sekä meditaatiota. Tätä eroa voidaan pitää yhtenä keskeisenä tutkimustuloksenani.

## **V YHTEENVETO JA JOHTOPÄÄTÖKSET**

## 14 TUTKIMUKSEN TULOKSET JA POHDINTA

Alasuutari (2011, 39–54) katsoo, että kvalitatiivisen tutkimuksen yksi päämäärä on ”arvoituksen ratkaiseminen”. Tällä hän tarkoittaa sitä, että ”tuotettujen johtolankojen ja käytettävissä olevien vihjeiden pohjalta tehdään merkitystulkinta tutkittavasta ilmiöstä” (Alasuutari 2011, 44). Tutkimuksessani olen tarkastellut keskeisesti kolmea ilmiötä: ateismia, henkisyyttä ja erityisesti näiden kahden yhteenliittymää, ateistista henkisyyttä. Olen paitsi tehnyt ymmärrettäväksi ateistista henkisyyttä myös esittänyt laajempia ateismia ja henkisyyttä koskevia hypoteeseja. Näin tehdessäni olen samalla käsitellyt myös kattavampia teismiin ja uskontoon liittyviä kysymyksiä. Tämä on avannut uusia, moniulotteisempia ja syvempiä näkökulmia tutkimusaiheisiini. Juuri tästä humanistisessa kvalitatiivisessa tutkimuksessa mielestäni on kyse: ymmärryksen lisääntymisestä ja kyvystä avata uusia ja monipuolisempia näkökulmia käsiteltyihin ilmiöihin (ks. myös Alasuutari 2011, 25). Miltä henkisyys ja uskonto ilmiönä näyttävät, kun niitä tarkastellaan ateismin ja ateistisen ihmisen näkökulmasta? Teen yhteenvedon käsittelemistäni aiheista siten, että luvussa 14.1. vastaan työni ateismia ja henkisyyttä koskeviin taustakysymyksiin, luvussa 14.2. ateistisen henkisyyden aineistoani koskevaan pääkysymykseen ja lopuksi luvussa 14.3. pohdin tutkimukseni yleisempää merkitystä.

### 14.1. Ateismi ja henkisyys ilmiönä

Elämme 2000-luvun länsimaissa ateismin ja henkisyyden kannalta kiehtovia aikoja. Ensimmäistä kertaa länsimaiden historiassa ateismi (kuten uskonnottomuuskin) on verrattain yleistä ja samaan aikaan henkisyttä toteutetaan yhä useammin perinteisestä monoteistisestä uskonnosta irrallaan. Tutkimukseni sisälsi kaksi tähän liittyvää taustakysymystä, joista toinen koski ateismia ja toinen henkisyttä. Ateismia koskeva taustakysymys oli *Mikä on ateismin alkuperä ja suhde (teistiseen) uskontoon sekä miksi ateismi on länsimaissa yleistynyt?* Henkisyttä koskeva taustakysymys oli *Miksi sekulaari henkisyys on länsimaissa yleistynyt ja millaisia ulottuvuuksia henkisyteen liittyy?* Nämä kysymykset kytkeytyvät monellakin tapaa toisiinsa. Ensinnäkin, tarkastelen sekä ateismia että henkisyttä länsimaiden kontekstissa ja suhteessa (monoteistiseen) uskontoon. Toiseksi, sekä ateismin että sekulaarin henkisyyden yleistymisen takana on todennäköisesti samoja vaikuttavia tekijöitä. Kolmanneksi, sekä ateismia että henkisyttä koskevia kysymyksiä voidaan (ja mielestäni kannattaa) tarkastella myös biokulttuurisesta näkökulmasta. Rakentamani laajempi yleiskuva ateismista ja henkisyydestä pohjautuuikin aiempiin evoluutiopsykologisiin, sosiaalipsykologisiin ja kulttuurihistoriallisiin tutkimuksiin ja teorioihin.

On myös syytä huomioida, että monet niistä hypoteettis-teoreettisista viitekehyksistä, joiden pohjalle omaa tarkastelutapaani rakennan, ovat tutkimuksellisesti vielä tuoreita ja kehitymässä. Tällaisia ovat esimerkiksi: a) Intuitiivisen ja reflektiivisen prosessoinnin erotelu (kaksoisprosessointiteoria) sekä niiden vaikutukset teismiin, ateismiin ja arvoihin. b) Mielen teorian rooli teismissä ja ateismissa. c) Norenzayanin (2013) käsitys ”suurista” jumalista ja niiden rooli yhteisöjen kasvussa ja luottamuksen rakentumisessa. d) Baumardin ja Boyerin (2013) hypoteesi vauraudesta uusien uskontojen ja henkisten muotojen taustalla akselijaalla. e) Schwartzin arvoteoria ja arvojen suhde toisiinsa Schwartzin (uudessa) arvomallissa. f) Vaillantien (2008; 2013) näkemys positiivisista tunteista henkisyyden pohjalla. g) Skinnerin (2012) ajatus transsendenssi-aistista itsenäisenä ihmismielen moduulina. h) Hen-



kisyyden ulottuvuuksia sisältävät tarvehierarkiateoriat (mm. Maslow 1969; van Dierendonck 2012). i) Erilaiset näkemykset länsimaiden maallistumisesta ja sen vaikutuksista uskontoon, henkisyteen ja ateismiin (mm. Norris & Inglehart 2004). Työssäni olen luovasti yhdistellyt näiden hypoteettis-teoreettisten näkemysten mielestäni tärkeimpiä oivalluksia sekä muita aiempia tutkimustuloksia, ja niistä rakentamani yleiskuva on kiteytetysti seuraava.

Ihmisen tapaan elää ja tulkita kokemaansa vaikuttaa erityisesti kolme tekijää: 1) Ihmisen lajityypillinen biologia, 2) Psykologinen temperamentti- ja persoonallisuustyyppi sekä 3) Ympäristö ja etenkin sosiokulttuuri. Yhteisöllisenä nisäkkäänä ihmiselle on kehittynyt ominaisuuksia, joita kutsun henkisyden ulottuvuuksiksi: 1) kyky kokea transsendenssikokemuksia ja kasvattaa tietoisesti positiivisia tunteita, 2) altruistinen moraalii, 3) elämäntarkoituksen rakentaminen sekä 4) syvemmän merkityksellisyyden tunnun luominen. Vuosituhansien aikana ihmiset ovat kehittäneet myös 5) erilaisia harjoitteita ja sitoumuksia, joiden avulla näitä henkisyden alueen ulottuvuuksia on pyritty käsittelemään, toteuttamaan ja syventämään. Valtaosan ihmiskunnan historiasta henkisyden ulottuvuuksia on käsitelty ja tuotettu pääasiassa yhteisöllisesti, kullekin kulttuurille tyypillisiksi muodostuneiden perinteiden sisällä, joita kutsutaan uskonnoiksi. Uskontoihin on liittynyt muun muassa yhteisöllisyyttä vahvistavia rituaaleja, moraalisaantöjä sekä asioita selittäviä myyttejä. Näiden ohella usko yliluonnolliseen – kuten jumaliin, henkiin, sieluihin ja/tai kuoleman jälkeiseen elämään – on ollut olennainen osa uskontoja niin kauan kuin ihmiset ovat kyenneet kognitiivisesti muodostamaan tällaisia käsityksiä – luultavasti kymmeniä tuhansia vuosia. Alttiutta yliluonnolliseen ajatteluun selittävät muun muassa ihmismielen intuitiivinen taipumus olettaa asioiden taakse tietoisia toimijoita, mielen teoria, mieli–ruumis-dualismi ja teleologinen ajattelu. Yliluonnollisilla uskomuksilla on ollut yhteisöä koossa pitäviä ja yhtenäisyyttä rakentavia vaikutuksia liittyen esimerkiksi perinteiden ylläpitoon sekä luottamuksen rakentamiseen.

Kuitenkin niin kauan kuin ihmiset ovat uskoneet jumaliin ja yliluonnolliseen, on luultavasti ollut myös yksilöitä, jotka ovat suhtautuneet näihin uskomuksiin epäuskoisesti. Nykytutkimuksen mukaan ateismia edesauttaa esimerkiksi taipumus reflektiiviseen ajatteluun. Ensimmäiset selvät merkit ateismista ja naturalismista löytyvät silti vasta akselialjalta. Tällöin eri puolilla maailmaa ilmeisesti kasvanut vauraus ja vapaa-aika sekä monikulttuuristuva yhteisöllisyys synnyttivät aiempaa laajemmille ihmisryhmille mahdollisuuden reflektiiviseen ja vertailevaan ajatteluun sekä abstraktimpien uskonoppien ja maailmankuvien muotoilemiseen. Samalla kehittyi myös ei-teistisiä uskontoja, kuten buddhalaisuus, sekä naturalistisia henkis-filosofisia koulukuntia, kuten epikurolaisuus, joiden vaikutus ulottuu nykyiseenkin länsimaiseen ateistiseen henkisyteen. Keskiäjalta ateismista ei juuri löydy merkkejä, mutta uudella ajalla ja etenkin valistusajan jälkeen ateistien määrä alkoi vähitellen kasvaa useiden toisiinsa kytkeytyvien sosiokulttuuristen tekijöiden vaikutuksesta. Näitä olivat muun muassa lisääntynyt vauraus ja turvallisuus, laajeneva uskonnonvapaus, tiede ja kasvava (tieteellinen) koulutus, reflektiivisen prosessoinnin lisääntyminen, uskonnon ja valtion liiton heikkeneminen, uskonnon harjoittamisen vähentynyt näkyvyys, yhtenäiskulttuurin hälveneminen, individualistisen arvomaailman nousu sekä naturalismin, ateismin ja uskontokritiikin voimistuva läsnäolo kulttuurisesti. Näin aiemmin marginaalisesta ja usein myös vaiennetusta ateismista ja uskonottomuudesta tuli muutamassa vuosisadassa – evolutiivisessa mittakaavassa silmänräpäyksessä – monissa länsimaissa verrattain yleistä.

On vielä korostettava, että yliluonnollinen ajattelu ja siihen liittyvä *teismi on ihmiselle täysin luonnollista*. Se kuvastaa kaksoisprosessointiteorian mukaan lähinnä ihmisen nopeaa, intuitiivista selitysmallia, johon tukeutuminen on ollut ihmislajin selviämisen edellytys evo-

lutiivisessa menneisyydessä. Intuiitiivinen prosessointi yhdistyy nykytutkimuksen mukaan myös enemmän konservatiivisten arvojen kannattamiseen. Samoin *ateismi on ihmiselle täysin luonnollista*. Se yhdistyy kaksoisprosessointiteorian mukaan erityisesti hitaampaan ja työläämpään tiedon prosessointijärjestelmään, reflektiiviseen ajatteluun, joka taas liittyy arvoiltaan enemmän muutosavoimuuteen ja ylipäänsä kriittisyyteen.

Ateismille on tutkimusten vertailtavuuden lisäämiseksi ja yleisen keskustelun sujuvuuden kannalta järkevää muotoilla yleismääritelmä ja tarkempia luokituksia. Ehdotukseni ateismin yleismääritelmäksi on, että *ateismi on jumalaukon poissaoloa*: ateisti ei usko jumaliin eli ateisti on jumalaton. Silti ateismilla – aivan kuten teismillä – on useita erilaisia ja toisistaan jyrkästikin poikkeavia käytännön ilmenemismuotoja, joita voidaan luokitella monin eri tavoin tutkimuksen tarpeista riippuen. Itse luokittelin ateismin siihen liittyvän uskontoasenteen mukaan ja tein kolme käytännöllisen ateismin pääalakategoriaa: 1) *Uskontomyönteinen ateismi*, jossa (monoteistisiin) uskontoihin suhtaudutaan pääosin myönteisesti ja esimerkiksi uskontojen käytänteet nähdään toimivina ratkaisuin, joita ateistienkin kannattaa sekulaarissa yhteiskunnassa toteuttaa. 2) *Uskontokriittinen ateismi*, jossa uskonto mielletään joko turhaksi tai haitalliseksi (yhteiskunnallinen ateismi) tai vaaralliseksi ihmiskunnan onnen esteeksi, josta pyritään eroon ateismia propagoimalla (taisteleva ateismi) tai valtio-ohjatusti tarvittaessa voimakkein (poliittinen valtioateismi). 3) *Uskontoon kaksijakoisesti asennoituva ateismi*, jossa on piirteitä sekä uskontomyönteisestä että (laimeammasta) uskontokriittisestä luokasta. Historiallisesti ateismin vähitellen lisääntyessä ateismista muodostui yhä uskontokriittisempää. Nykyään tällaista uskontokriittistä ateismia länsimaissa edustavat uusateistit. Kuitenkin esillä on myös uusateismia vastustavia uskontomyönteisempiä ateismin muotoja, ja monet ateistisen henkisyysdenkin suuntaukset ottavat etäisyyttä uusateismiin. Toisaalta myös tunnetuimmat uusateistit ovat esittäneet vaihtoehtoja uskonnolle.

Uskontotieteessä on tarpeellista käydä keskustelua uskonnon ja henkisyyden kaltaisista hankalista käsitteistä muun muassa siksi, että yhä useampi vastaaja määrittää itsensä ”olen henkinen, mutten uskonnollinen”. Erotin tutkimukseni tarpeita varten uskonnon ja henkisyyden käsitteellisesti toisistaan esittämällä, että *uskonto on henkisyyttä järjestäytyneempää, yhteisöllisempää ja dogmaattisempaa*. Uskontoon myös yhdistyy lähes poikkeuksetta usko yliluonnolliseen. Sen sijaan usko yliluonnolliseen ei ole henkisyyttä määrittävä piirre, vaikka voikin olla sen yksi osatekijä. Henkisyys ei myöskään ole riippuvainen dogmeista, yhteisöstä tai henkisyyden harjoittamisen järjestäytyneisyydestä, vaikka se voikin sisältää näitä tekijöitä. Tarkastelin henkisyyttä uskontoa laajempänä ilmiönä siinä mielessä, että uskonto on vain yksi mahdollinen henkisyyden ulottuvuuksien ilmenemiskanava. Siksi uskonnon tai ateistinkin voi olla henkinen ihminen.

Kaksi olennaista toisiinsa kietoutuvaa syytä sekulaarin henkisyyden yleistymiselle länsimaissa ovat: 1) *Maallistuminen*. Perinteisen uskonnon vaikutusrakenteet ovat alkaneet heikentyä johtuen osittain edellä mainituista, myös ateismin yleistymiseen vaikuttavista sosiokulttuurisista tekijöistä. 2) *Arvomutos*. Etenkin toisen maailmansodan jälkeen on tapahtunut länsimaiden individualisoituminen ja arvomuutos yhteisökeskeisyydestä yksilökeskeisyyden suuntaan. Osittain näihin tekijöihin liittyen perinteisestä monoteistisestä uskonnosta on siirrytty enemmän (sekulaariin) henkisyyteen, mikä käytännössä tarkoittaa Friskiä (2010) mukailien sitä, että yleisesti ottaen henkisyyttä toteutetaan aiempaa *eklektisemmin* (tietyn yhden tradition sijaan), *yksilöllisemmin* (yhteisön sijaan), omia *kokemuksia painottaen* (uskonopin sijaan) sekä *maailmallisemmin* (tuonpuoleisuuden sijaan). Ihmiset voivat kokea

esimerkiksi transsendenssikokemuksia aivan kuten aiemminkin, mutta he eivät enää välttämättä tulkitse niitä yliluonnollisen jumalan tai perinteisen uskonnon kautta.

Aiempiin arvotutkimuksiin pohjaten tein edelliseen liittyvän erottelun sekulaarin henkisyden ja uskonnollisen hengellisyyden välille. Sekulaarissa henkisyudessa ei sitouduta perinteiseen uskontoon eikä yliluonnollinen ole siinä merkityksellisessä asemassa. Sen keskeinen arvopohja on Schwartzin arvomallissa itsensä ylittäminen (mm. universalismi) sekä muutosavoimuus (mm. itseohjautuvuus) ja sitä kuvaavia keskeisiä piirteitä ovat yksilökeskeisyys, epädogmaattisuus, eklektisyys ja keskittyminen nykyhetkeen. Hypoteesini mukaan *ateistinen henkisyys voidaan mieltää lähinnä sekulaarin henkisyuden alakategoriaksi*. Sille ominaista on ateismin tai naturalistisen maailmankuvan eksplisiittinen esiintuonti ja se, että ateismilla on esitetystä henkisessä vaihtoehdossa jokin (ehkä olennainenkin) rooli. Uskonnollinen hengellisyys taas kuvaa perinteistä, esimerkiksi kristillistä hengellisyyttä, jossa sitoudutaan tiettyyn perinteiseen uskontoon ja jossa usko yliluonnolliseen on merkittävässä asemassa. Sille on ominaista yhteisökeskeisyys ja omaan oppirakennelmaan pitäytyminen. Arvopohja liikkuu Schwartzin mallissa etenkin itsensä ylittämisen sekä säilyttämisen (mm. perinne, yhdenmukaisuus, turvallisuus) arvoalueilla. Oletukseni oli, että aineistossani uskontokriittisemmät ateistit edustaisivat enemmän Schwartzin arvomallin muutosavoimuutta ja uskontomyönteisemmät ateistit painottaisivat uskontokriittisiä ateisteja enemmän säilyttämisarvoja.

Työni keskeiset ajatukset tai tulokset liittyen kontekstiluvuissa esitettyyn ateismin ja henkisyden alueeseen voidaan kiteyttää seuraavasti:

- Ateismi on hyödyllistä määritellä yleisesti jumaluskon poissaoloksi, koska tämä määritelmä yhdistää kaikkia ateisteja.
- Ateismi voidaan nähdä yhtä luonnollisena ilmiönä kuin teismikin.
- Ateismi ei ole käytännön tasolla mikään yksiulotteinen ilmiö, vaan ateismin ilmene-mismuodot ovat moninaisia (esimerkiksi asenne monoteististä uskontoa kohtaan).
- Henkisyyttä voidaan tarkastella uskontoa laajempänä ilmiönä, jonka ulottuvuudet ovat universaaleja (liittyvät mm. ihmislajin evoluutioon yhteisöllisenä nisäkkäänä).
- Ateismi ja sekulaari henkisyys ovat yleistyneet länsimaissa osittain samoista sosio-kulttuurisista syistä johtuen (mm. maallistuminen, individualismi).

## 14.2. Ateistinen henkisyys aineistossani

Työni taustalukujen pohjalta tutkimukseni pääkysymykseksi nousi: *Millaisia tekijöitä, uskontoasenteita ja arvoja 2000-luvun ateistinen henkisyys sisältää?* Aineistonani olivat kuusi länsimaisen nykyateistin teosta: André Comte-Sponvillen *The Book of Atheist Spirituality* (2006), Greg M. Epsteinin *Good Without God* (2009), J. K. Fausnightin *Going Godless* (2010), Alain de Bottonin *Religion for Atheists* (2012), Richard Dawkinsin *Sex, Death and the Meaning of Life* (2012) sekä Sam Harrisin *Waking Up* (2014). Etsin aineistosta keskeisiä argumentteja ja näkemyksiä (argumentaatioanalyysi) sekä retorisia keinoja ja niistä etenkin *kontrastiparia* (retorinen analyysi), joiden kautta toin näkyviin aineistossa ilmeneviä asenteita uskontoa kohtaan (asenneanalyysi). Asetin nämä näkemykset ja asenteet laajempaan arvotutkimuksen kehikkoon (Schwartzin arvomalli) ja sen myötä teoreettiseen keskusteluun sekulaarin henkisyden ja uskonnollisen hengellisyyden välisistä eroista. Käsittelin aineistoja esittämäni viiden ateistisen henkisyden ulottuvuuden mukaisesti omissa luvuissaan.

Aineistossani ateistinen henkisyys näyttäytyi varsin monimuotoisena. Vaikka ateistisen henkisyyden länsimaisen nykymuodon tutkimus on vasta alkuvaiheessa, on ilmeistä, että mitään *yhtenäistä ateistista henkisyyttä ei ole olemassa* – kuten ei ole olemassa yhtenäistä teististä uskonnollisuuttakaan. Kaikki aineistoni edustivat ateismin luokittelussani (ks. luku 2.3.2.) paitsi filosofista ateismia myös käytännöllistä ateismia. Käytännöllisen ateismin alaluokista kaikki luokat olivat edustettuina lukuun ottamatta poliittista valtioateismia – mikä oli odotettavaakin, koska harva länsimaalainen ateisti ainakaan julkisesti myöntää kannattavansa aatetta, joka vaatii tuekseen totalitaristisen yhteiskuntajärjestelmän.

Uskontokriittisintä ateismia edustivat odotetusti uusateistien Dawkinsin ja Harrisin aineistot, joissa esitettiin (monoteistisestä) uskonnosta lähes pelkästään negatiivisia näkemyksiä. Teistinen uskonto miellettiin haitalliseksi ilmiöksi, jonka merkitystä yhteiskunnassa pyrittiin vähentämään (yhteiskunnallinen ateismi). Kuitenkin myös taistelevan ateismin piirteitä oli nähtävissä, kuten halu edesauttaa ihmiskunnan kehityksen esteeksi katsotun uskonnon häviämistä. He sovelsivat aineistoistani eniten *kontrastiparia*, jossa uskonto kuvattiin muun muassa barbaarisena, moraalittomana tai taantumuksellisena suhteessa vaikkapa länsimaiseen tieteeseen, empatiasta nousevaan moraaliin tai ”parempaan” itämaiseen uskontoon (buddhalaisuus Harrisilla). Kokonaisuutena katsoen uusateistien uskontokriittisyys näyttäytyi silti lievempänä ja vähemmän poleemisena kuin uusateismin alkuaikoina 2000-luvun ensimmäisen vuosikymmenen aikana (ks. luku 5.1. ja 5.2.).

De Bottonin teos taas edusti aineistojeni selvästi uskontomyönteisintä ateismia. Uskonnot tuotiin esiin hyödyllisinä ja niistä puhuttiin positiivisesti. Silti de Bottonkin käytti usein retorista *kontrastiparia*, mutta – päinvastoin kuin uusateistit – osoittaakseen uskonnon hyödylliseksi ja maallistumisen haitalliseksi. De Bottonin mukaan uskonnossa on oivallettu monia inhimillisten tunteiden, yhteisöllisyyden ja käytänteiden kannalta arvokkaita asioita, joita epäonnistuneen maallistuneen yhteiskunnan ja ateistien tulisi oppia hyödyntämään.

Comte-Sponvillen, Epsteinin ja Fausnightin aineistoissa taas uskontoon asennoiduttiin kaksijakoisesti: niissä tuotiin esiin sekä uskontojen hyödyllisiä että haitallisia puolia. Joissakin kysymyksissä heidän välillään oli selviä asenne-eroja, esimerkiksi moraalien ulottuvuudessa Epstein oli lähes yksinomaan uskontokriittinen moittiessaan uskontojen moraalien takapajuisuutta (vrt. uusateistit), kun taas Comte-Sponville oli huomattavan uskontomyönteinen painottaessaan monoteististen uskontojen osuutta moraalisisessa historiassa. Myös uskontoon kaksijakoisesti asennoituvat ateistit käyttivät paljon *kontrastiparia* uskontoa tai sen tiettyjä piirteitä, kuten dogmaattisuutta, vastaan. Keskeisin ero heidän sekä uskontokriittisten ateistien välillä olikin se, että he esittivät ajoittain myös uskontomyönteisiä kannanottoja.

Yleisesti ottaen *kontrastiparin* runsas soveltaminen teoksissa ei ollut yllätys, koska *kontrastiparin* kaltaista maaperää retoriselle vastakkainasettelulle luodaan – Dawkinsin teosta lukuun ottamatta – kaikissa aineistoissa enemmän tai vähemmän jo teoksen otsikon tasolla. Vastakkainasettelua rakennetaan otsikoissa esimerkiksi ateistisen henkisyyden ja Jumalan välille (Comte-Sponville), ateistisen sekä uskonnottoman hyvyyden ja Jumalan välille (Epstein), ateistisen henkisyyden ja materiaalsen maailman välille (Fausnight), ateismin ja uskonnon välille (de Botton) tai henkisyyden ja uskonnon välille (Harris). *Kontrastiparin* ohella aineistoissa käytettiin retorisenä keinona monesti toistoa sekä ajallista rinnastusta, jolla tyyppillisesti historiallisesti aiempi asia (uskonto ja sen käytänteet) esitettiin jälkimmäistä (valistus, maallistuminen) huonommaksi – paitsi de Bottonin tapauksessa paremmaksi. Josain määrin käytettyjä retorisia keinoja olivat konsensusella tai asiantuntijan lausunnolla vahvistaminen, ääri-ilmaisu sekä tosiasiapuhe – viimeksi mainittua käyttivät erityisesti Har-

ris ja Dawkins puhuessaan maailmankuvastaan. Sen sijaan verrattain harvoin käytettiin kielikuvilla kategorisointia ja metaforia.

Kokonaisuutena Schwartzin arvomallin arvoista eniten olivat esillä universalismin, itseohjautuvuuden ja hyväntahtoisuuden arvot – tässä järjestyksessä. Seuraavaksi eniten – noin puolet edellisten arvojen määrästä – esiintyi perinteen, yhdenmukaisuuden ja mielihyvän arvoja. Kuitenkin yhdenmukaisuuden ja perinteen arvojen näinkin suuri edustus johtuu lähinnä de Bottonin aineistosta. Jonkin verran, mutta silti merkittävästi, esillä olivat nöyryyden, virikkeisyyden, turvallisuuden ja suoriutumisen arvot. Vähiten esiin nousivat vallan ja kunnian arvot, mikä olikin oletettavaa niiden ollessa vastakohta itsensä ylittävälle arvoille.<sup>170</sup>

Näin aineistoni tukee esittämäni (ks. luku 7.3.) hypoteesia, jonka mukaan sekulaarin ja ateistisen henkisyyden keskeisiä arvoalueita ovat itsensä ylittämisen arvot ja muutosavoimuusarvot. Olennainen poikkeus on kuitenkin de Bottonin aineistosta nouseva arvomaailma, joka liikkuu enemmän itsensä ylittämisen ja säilyttämisen arvoalueilla, mikä taas hypoteesin mukaan on tunnusomaista juuri uskonnolliselle hengellisyydelle. Toisaalta de Bottonin teos erityisen uskontomyönteisenä sekä muu aineistoni enemmän tai vähemmän uskontokriittisenä antaa tukea toiselle oletukselleni (ks. luku 7.3.), jonka mukaan uskontomyönteisemmät ateistit ovat uskontokriittisiä ateisteja enemmän säilyttämisarvojen kannalla ja kääntäen uskontokriittiset ateistit ovat enemmän muutosavoimuusarvojen kannalla.<sup>171</sup>

De Bottonin teos vaikuttaa ylipäänsäkin olevan monessa suhteessa vastakkainen muille aineistoilleni. Kun muut aineistoni sitoutuvat lähinnä moderniin, valistuksen järkeen ja tieteseen, de Botton kritisoi modernin ”suurta kertomusta” tieteellis-teknologisesta kehityksestä, asettuu järjen vastakohtana tunteen puolelle eikä aseta rationaalista subjektia etuoikeutettuun asemaan, vaan puhuu mieluummin yhteisöstä (modernin ja postmodernin vastakkaisuudesta ks. esim. Amnell 2010, 22–23). Ei olekaan yllättävää, että Dawkinsin ja de Bottonin välille on lehtitietojen mukaan muodostunut kitkaa. Dawkins on vastustanut de Bottonin ateistisen temppelein projektia sanoen, että ateistit eivät tarvitse temppeleitä ja on kehottanut de Bottonia laittamaan rahansa temppeleiden sijaan uskonnottomien koulujen rakentamiseen, joissa lapsille opetetaan järkipäätä, skeptistä ajattelua. Tähän de Botton on vastannut, että ateistinen temppele on juuri sopivaa vastamyrkkyä Dawkinsin edustamalle aggressiiviselle ja tuhoavalle ateismille. (Ks. Guardian 2012; myös IS 2012.)

De Bottonin kirjan ottaminen mukaan aineistoon on ollut osuva valinta, koska sen ollessa eräänlainen poikkeus aineistoni valtavirrasta se on samalla ilmentänyt ja korostanut ateistisen henkisyyden alueen moninaisuutta. Vaikka ateistisen henkisyyden arvojen yleislinja olisikin itsensä ylittämisen ja muutosavoimuuden suunnassa (kuten oletan), niin de Bottonin aineisto havainnollistaa, että myös perinnettä ja yhdenmukaista yhteisöllisyyttä kannattavia uskontomyönteisiä poikkeuksia löytyy. Toisaalta muistakin aineistoistani ilmeni taipumus

---

<sup>170</sup> Jos tarkastellaan joidenkin arvojen esiintymistä yksityiskohtaisemmin, niin universalismin sisällä paljon ”osumia” saivat suvaitsevaisuus ja luonnonsuojelu. Itseohjautuvuudessa vastaavasti korostui ajattelun vapaus ja hyväntahtoisuudessa lähimmäisenrakkauteen liittyvä läheisistä huolehtiminen. Nöyryys ilmeni eniten merkityksessä ”oman itsensä vähäpätöisyyden ymmärtäminen laajemmassa kontekstissa”, joka muistuttaa universalismin luonnonsuojeluarvoa. De Bottonilla nöyryys yhdistyy kuitenkin myös merkitykseen ”alistuminen laajemmalle yhteiskunnalliselle kontekstille”.

<sup>171</sup> De Bottonin teoksen poikkeuksellisen jyrkkä säilyttämisarvojen puolustaminen voi myös johtua teoksen uusateismia vastaan kapinoivasta luonteesta: se on oletettavasti kirjoitettu ainakin osaksi vastineena juuri uusateismin jyrkälle uskontokriitikille, ikään kuin osoittamaan uskontojen ja ikäikaisten perinteiden hyviä puolia. Tätä tulkintaa tukee de Bottonin vuonna 2013 pitämä luento, jossa hän esittelee *Religion for Atheists* (2012) -teoksen teemoja ja ilmaisee tuskastumisensa uusateismiin sekä ateismin ja uskonnon väliseen vastakkainasetteluun, jota hän haluaa purkaa (ks. de Botton 2013b).

tukeutua enemmän tai vähemmän johonkin tiettyyn historialliseen perinteeseen, vaikkeivät ne edustakaan sitä, millaisena perinne Schwartzin arvomallissa ymmärretään. Dawkinsille tämä perinne oli luonnontiede ja etenkin evoluutioteoria. Harris ja Fausnight taas nojasivat buddhalaisuuteen ja sen ykseysajatteluun sekä meditaatioon. Comte-Sponville tukeutui yhtä aikaa sekä länsimaisen filosofian perinteeseen, kuten Epikurokseen ja Spinozaan (ja osin myös kristinuskoon), että itämaiseen perinteeseen, kuten buddhalaisuuteen. Samankaltaisesti myös Epstein ammensi sekä länsimaisesta että itämaisesta humanismiksi katsottavasta perinteestä. De Botton oli kuitenkin ainoa, joka argumenteissaan eksplisiittisesti ja laajasti tukeutui juutalais-kristilliseen uskontoperinteeseen ja sen käytänteisiin.

Analyysini yhteenvedo voidaan esittää luvussa 8.4 luomani ateistisen henkisyiden piirteiden erottelun avulla. Kaaviossa näkyy, kuinka aineistoni ateistit sijoittuvat suhteessa henkisyiden piirteisiin ja toisiinsa.

**Kaavio 14: Ateistisen henkisyiden piirrekaavio ja aineistoni ateistien sijoittuminen siihen**

<b>USKONTOMYÖNTEISYYS</b> De Botton	<b>USKONTOKRIITTISYYS</b> Fausn. Comte-Spon. Epstein Dawkins Harris
<b>USKONNOLLINEN HENGELLISYYS</b> De Botton	<b>SEKULAARI HENKISYYS</b> Epst. Dawk. Fausn. Comte-Spon. Harris
<b>SÄILYTTÄMINEN</b> De Botton	<b>MUOTOSAVOIMUUS</b> Comte-Spon. Faus. Epst. Dawk. Har.
<b>KÄYTÄNNÖLLISYYS</b> De Botton	<b>TEOREETTISUUS</b> Harris Epstein Fausnight Comte-Sponville Dawkins
<b>YHTEISÖLLISYYS</b> De Botton Epstein	<b>YKSILÖLLISYYS</b> Comte-Spon. Fausn. Dawkins Harris
<b>YHTEISKUNNALLISUUS</b> De Bot. Epst. Daw. Har. Com.-Spo. Fau. <sup>172</sup>	<b>EI-YHTEISKUNNALLISUUS</b>
<b>TRANSENDENTTISUUS</b> Comte-Spon. Har. Fausn. De Botton	<b>EI-TRANSENDENTTISUUS</b> Dawkins Epstein
<b>MEDITAATIO</b> Har. Fausn. De Bot. Com.-Spo. Epst.	<b>EI-MEDITAATIO</b> Dawkins
<b>PANTEISTISUUS</b> Comte-Spon. Fausn. Dawkins Epstein Harris	<b>EI-PANTEISTISUUS</b> De Botton
<b>YKSEYSAJATTELU</b> Fausn. Com.-Spon. Har. Daw. Epstein	<b>EI-YKSEYSAJATTELU</b> De Botton
<b>LÄNSIVAIKUTTEISUUS</b> Dawkins De Botton	<b>ITÄVAIKUTTEISUUS</b> Comte-Spon. Epst. Fausn. Harris
<b>TIEDEKESKEISYYS</b> Daw. Fau. Epst. Com.-Spo. Har.	<b>EI-TIEDEKESKEISYYS</b> De Botton
<b>EKLEKTISYYS</b> Com.-Spo. Fau. De Bot. Epst. Har.	<b>EI-EKLEKTISYYS</b> Dawkins

<sup>172</sup> Koska jokainen aineistoni on julkinen ja saanut länsimaissa näkyvyyttä, ja koska jokaisella niiden tekijällä on selvä pyrkimys edistää sekä levittää edustamiaan käsityksiä ja arvoja, ovat ne kaikki yhteiskunnallisia kannanottoja ja siten luonteeltaan yhteiskunnallisia.

On huomattava, että kaavioon valitut piirteet edustavat vain tiettyjä aineistoissani esiintyviä vastinpareja, ja ateistien sijoittuminen kaavioon on tulkinnallista ja suuntaa antavaa. Kaavioon keskeinen tarkoitus on havainnollistaa *ateistisen henkisyys sisäistä monimuotoisuutta*.

Kaaviosta esimerkiksi ilmenee, että Harrisin ja Dawkinsin aineistot eroavat monella keskeisellä tavalla de Bottonin aineistosta. Harrisin ja Dawkinsin teokset ovat kokonaisuutena katsoen uskontokriittisiä, muutosavoimuutta painottavia, yksilölähtöisiä ja tiedekeskeisiä, kun taas de Bottonin teoksessa korostuvat uskontomyönteisyys, säilyttämisarvot ja yhteisöllisyys eikä tieteellä ole siinä yhtä merkittävää asemaa. Toisaalta esimerkiksi Harrisin vaihtoehto poikkeaa myös Dawkinsin aineistosta sen ollessa osittain käytännöllinen ja painottaessaan meditaatiota, kun taas Dawkins on teoreettinen eikä esitä teoksessaan meditaatiota kovin positiivisessa valossa. Tässä suhteessa Harris tulee lähemmäksi de Bottonia, jonka teoksessa käytännöllisyys on keskeistä ja jossa puhutaan myönteisesti meditaatiosta. Samoin Dawkinsin ja de Bottonin teoksia yhdistää länsivaikutteisuuden korostuminen (Dawkinsilla tiede ja de Bottonilla katolilaisuus), kun taas Harris ottaa enemmän vaikutteita idästä.

Comte-Sponvillen, Fausnightin ja Epsteinin aineistot esiintyvät kaaviossa usein peräkkäin ja heidän teostensa asiasisällöt ovatkin joiltain osin varsin samankaltaisia. Kaikissa teoksissa liikutaan esimerkiksi uskontomyönteisyyden ja uskontokriittisyyden välimaastossa, Epsteinin teoksen ollessa niistä uskontokriittisin ja Fausnightin uskontomyönteisin. Kaikissa myös otetaan vaikutteita sekä idästä että lännestä ja ne ovat likimain yhtä tiedekeskeisiä, eklektisiä ja yhteiskunnallisia. Aineistojen välillä on kuitenkin joitain oleellisia eroja. Esimerkiksi Fausnightin ja Comte-Sponvillen teoksia kuvastaa yksilökeskeisyys ja transsendenttisyys, kun taas Epsteinin teosta yhteisökeskeisyys ja ei-transsendenttisyys. Samoin Comte-Sponvillen ja Fausnightin teokset ovat Epsteinin teosta teoreettisempia, panteistisempia sekä ykseysajattelun suuntautuneempia ja ne omaavat enemmän piirteitä sekulaarista henkisyydestä. Kokonaisuutena Comte-Sponvillen ja Fausnightin vaihtoehdot ovatkin hyvin samankaltaisia.

Kaavio osoittaa, että yleistyksiä kategorioiden välisistä yhteyksistä on vaikea rakentaa. Silti joitakin spekulatiivisia suuntaviivoja voidaan hahmotella. Esimerkiksi de Bottonin aineisto vahvistaa oletustani säilyttämisarvojen, uskontomyönteisyyden ja uskonnollisen hengellisyyden yhteydestä. Silti laajemman yleistyksen tekemiseksi erilaisia uskontomyönteisiä aineistoja pitäisi tarkastella paljon enemmän. Toisaalta vastaani ei ole vielä tullut toista yhtä varauksettomasti uskontomyönteistä ja maallistumisen vastaista ateistista teosta kuin mitä de Bottonin teos on. Aloittaessani tutkimustani oletin myös, että uskontokriittisyys ja teoreettisyys sekä toisaalta uskontomyönteisyys ja käytännöllisyys voisivat korreloida keskenään, mutta uskontokriittinen ja käytännöllinen Harrisin teos puhuu tätä oletusta vastaan.

Vaikka haluankin välttää jyrkkiä yleistyksiä, karkeasti aineistoni voidaan kuitenkin jakaa yleisiltä *painotuseroiltaan* kahteen erilaiseen ateistisen henkisyysmuotoon:

- *Sisäänpäin suuntautuva ateistinen henkisyys*. Tätä muotoa edustivat Harrisin, Comte-Sponvillen ja Fausnightin aineistot. Henkisyysytimessä olivat subjektiiviset transsendenttiset kokemukset, sisäisen harmonian tavoittelu, egon ylittäminen, ykseys sekä rakkauden ja myötätunnon tunteet. Samoin henkiset harjoitukset (kuten meditaatio) olivat yleensä olennaisessa asemassa. Tässä muodossa tulivat selvimmin esiin kaikki määrittämäni ateistisen henkisyysmuotojen ulottuvuudet. Sitä voidaankin pitää nykylänsimaisen ateistisen henkisyysmuotojen ”prototyypinä”.
- *Ulospäin suuntautuva ateistinen henkisyys*. Tätä muotoa edustivat de Bottonin, Epsteinin ja Dawkinsin aineistot. Se oli edellistä muotoa vähemmän henkilökohtainen ja

siinä keskityttiin rajatummin kokemuksiin ja harjoituksiin. Painotus oli enemmän objektiivisessa maailmassa, yhteisöllisessä elämässä ja/tai yhteiskunnan tai maailman ongelmien ratkaisemisessa. Tässä muodossa kaikki määrittämäni ateistisen henkisyden ulottuvuudet eivät esiintyneet yhtä voimakkaina kuin sisäänpäin suuntautuvassa ateistisessä henkisyudessa.

Huomionarvoista tässä erottelussa on se, että sisäänpäin suuntautuva ateistinen henkisyys sijoittui selvimmin sekulaarin henkisyden kategorian alle: Harrisin, Comte-Sponvillen ja Fausnightin aineistot edustivat yksilökeskeistä, nykyhetkeen suuntautuvaa ja itseohjautuvaa universalismi-henkisyyttä, jossa painoutuivat sisäisen harmonian tavoittelu, transsendenssi-kokemukset, eklektisyys, moraalit sekä henkiset harjoitukset. Lisäksi he kaikki puhuivat runsaasti henkisyudesta (spirituality) eksplisiittisesti ja termi löytyi jo teosten otsikon tasolta. Sen sijaan ulospäin suuntautuvassa ateistisessä henkisyudessa oli vähemmän piirteitä sekulaarista henkisyudesta. Esimerkiksi Dawkinsin aineisto ei ollut kovinkaan eklektistä ja henkisen harjoituksen taso käytännössä puuttui. Epsteinin aineistossa taas painottui yhteisöllisyys ja rituaalit, mikä vei sitä osaksi uskonnollisen hengellisyyden suuntaan. De Bottonin aineistossa esitetty vaihtoehto näyttäytyi miltei kokonaan (uskoa yliluonnolliseen lukuun ottamatta) uskonnollisen hengellisyyden kaltaisena: siinä korostuivat säilyttämisarvot, yhteisöllisyys ja dogmaattisuus (mm. tarkasti määritetyt yhteisörituaalit) sekä järjestäytyneisyys (mm. pyrkimys luoda uskonnon kaltaisia instituutioita). De Bottonin vaihtoehtoa voisikin kutsua pikemminkin ateistiseksi uskonnoksi tai uskonnollisuudeksi kuin ateistiseksi henkisyudeksi – mihin myös hänen kirjansa nimi *Religion for Atheists* viittaa. Ylipäänsä ulospäin suuntautuvassa ateistisessä henkisyudessa puhuttiin henkisyudesta harvoin eksplisiittisesti: de Botton ja Epstein käyttävät sanoja henkinen tai henkisyys (spiritual, spirituality) teoksissaan noin 15 kertaa kumpikin, Dawkins ei kertaakaan.

Esiintuomani *erottelut* osoittavat kuitenkin vain osan kokonaisuudesta. Yleisemmästä näkökulmasta katsottuna aineistoni olivat keskenään myös monin tavoin *yhtenäisiä*. Esimerkiksi kaikki valitsemani aineistot tarjosivat perinteiselle monoteistiselle uskonnolle ateistisen vaihtoehdon ja kaikissa ilmeni pyrkimys vaikuttaa yhteiskunnallisella tasolla ateismin tulkintoihin. Lisäksi kaikki aineistot – Dawkinsia lukuun ottamatta – olivat eklektistä ja ottivat henkisyteen aineksia useista erilaisista lähteistä niin lännestä kuin idästäkin. De Bottonia lukuun ottamatta teokset olivat (luonnon)tieteellisesti orientoituneita ja nojasivat arvoiltaan itsensä ylittämiseen ja muutosavoimuuteen. Samoin kaikissa aineistoissa uskontoasenteesta riippumatta tuotiin esiin rakkautta, empatiaa ja/tai toisten arvokkuuden huomioimista. Kaikissa aineistoissani puhuttiin myös eksplisiittisesti pyhydestä (engl. sacred tai holy), esimerkiksi Fausnight (2010, 70, 79, 250) tieteeseen sekä olemassaoloon viitaten, Harris (2015 [2014], 14) uskontojen perustajiin viitaten, de Botton (2013 [2012], 289–291) maantieteellisiin paikkoihin viitaten, Dawkins (2012c) olemassaoloon viitaten, Comte-Sponville (2006, 18) ihmisluontoon viitaten sekä Epstein (2009, 190) rakkauteen ja luontoon viitaten. Monet näistä edellä mainituista yhtenäisistä piirteistä ovat nykyisen länsimaisen ateistisen ja sekulaarin henkisyden yleisiä piirteitä (ks. myös luku 14.3.).

Edellä sanottu johtaa pohtimaan tekemääni uskonnon ja henkisyden kategorioiden välistä erottelua (ks. luku 7.2. ja 7.3.). Tein erottelun oman aineistoni pohjalta tätä tutkimusta varten – mikä ei silti tarkoita sitä, ettei erottelua voisi hyödyntää myös yleisesti (ks. 14.3.). Kuitenkin tekemäni kategorijaottelu henkisyden ja uskonnon välillä esimerkiksi luvun 7.2. kaaviossa 7 on varsin pelkistetty, ja miellän henkisyden ja uskonnon kategoriarajan paljon



liukuvammiksi kuin miten sen tässä yksinkertaistetussa kaaviossa esitin. Kaavioon tulisi lisätä esimerkiksi useita alakategorioita. Yksi alakategoria voitaisiin muodostaa de Bottonin, Auguste Comten ja *The Sunday Assemblyn* edustamalle henkisyyden muodolle, joka on käytännöllistään perinteisen yhteisöllisen uskonnon (kristinuskon) kaltainen, mutta jossa ei uskota yliluonnolliseen. Toinen alakategoria tulisi muodostaa henkisyydelle, joka pohjautuu eklektiseen individualistiseen harjoitukseen, mutta jossa uskotaan yliluonnolliseen (vrt. tietyt new agen esoteeriset suuntaukset). Samoin oma kategoria tulisi luoda sellaiselle ateistiselle henkisyydelle, jossa uskotaan yliluonnolliseen, kuten sieluun ja jälleensyntymiseen – tätä kategoriakaan en tutkimuksessani käsitellyt, koska kaikki aineistoni edustivat naturalistista ateismia. On kuitenkin syytä muistaa, että suurin osa ihmiskunnan henkisyydestä ilmenee (edelleen) suhteessa johonkin yliluonnolliseen uskomukseen ja/tai uskontoon ja sekulaari henkisyys ja sen alakategoriat, kuten ateistinen henkisyys, ovat globaalisti katsottuna verrattain pieni – vaikkakin länsimaissa kasvava – osa koko ihmiskunnan henkisyyden rikasta kenttää.

### 14.3. Lopuksi: tutkimuksen merkityksestä

Lopuksi tuon esiin näkemykseni työni merkityksestä laajemmassa uskontotieteen, (ateistisen) henkisyyden ja länsimaiden kontekstissa. Tutkimukseni keskeinen merkitys uskontotieteelle on ateistisen henkisyyden ja sen moninaisuuden aiempaa tarkempi analysointi. Työni antaa ateistisesta henkisyydestä uutta tietoa sekä tarjoaa hypoteettis-teoreettisia näkökulmia, joiden avulla tätä vähän tutkittua ilmiötä voidaan yksityiskohtaisemmin käsitellä. Pidän merkityksellisenä myös laajemman historiallisen kokonaiskuvan hahmottamista ateismin alkuperästä ja yleistymisestä sekä (sekulaarin) henkisyyden yleistymisestä ja näiden kahden välisestä yhteydestä. Lisäksi aineistoanalyysini tulokset pääosin vahvistavat aiempia tutkimustuloksia ateismista sekä sitä yleiskuvaa, jonka mukaan länsimainen sekulaari (ja ateistinen) henkisyys on luonteeltaan lähinnä individualistista ja eklektistä.

Katson, että tutkimustulokseni voidaan *jossain määrin* yleistää koskemaan laajemmin ateistisen henkisyyden ilmiökenttää. Tätä tukee muun muassa se, että nimeämäni ateistisen henkisyyden ulottuvuudet sivuavat Schnellin & Keenanin (2013) esittämiä neljää ateistisen henkisyyden ominaista piirrettä (ks. luku 1.2.). Näistä kolme ovat painotukseltaan miltei samoja kuin esittämissäni ulottuvuuksissa: transsendenssikokemukset (kokemus- ja tunneulottuvuus), henkiset harjoitukset (harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuus) sekä rakkauden ja myötätunnon etiikka (moraalinen ulottuvuus) (ks. Schnell & Keenan 2013). Schnell & Keenan (2011) ovat tarkastelleet myös ateistien kokemia merkityksiä. Samoin Caldwell-Harrisin et al. (2011) tutkimus ateistien henkisestä elämästä keskittyi juuri transsendenssikokemusten, moraalin ja merkityksen aihealueisiin. Vaikka ateistisen henkisyyden tutkimus ja teoretisointi onkin vasta alkuvaiheessa, tämä samankaltaisuus Schnellin & Keenanin (2013; 2011), Caldwell-Harrisin et al. (2011) sekä nimeämäni ateistisen henkisyyden ulottuvuuksien välillä viittaa siihen, että ainakin seuraavat neljä ulottuvuutta voidaan varovaisesti yleistää ateistisen henkisyyden keskeisiksi tekijöiksi: *transsendenssikokemukset, moraalit, merkityksellisyys ja henkiset harjoitukset*.

Toinen aineistosta saamieni tulosten yleistämistä tukeva seikka on se, että suhtautuminen perinteiseen monoteistiseen uskontoon vaikuttaa laajemminkin ateistisen henkisyyden sisällä olevan samankaltaisesti painottunut kuin se oli omassa aineistossani. Ottaakseni näistä erilaisista uskontoasenteista havainnollistavia esimerkkejä, esimerkiksi Carrier (2005) ja

Maisel (2009) ovat selkeän uskontokriittisiä. Carrier puhuu uskontojen brutaalista historiasta ja vertaa uskontoa virukseen, joka ”heikentää tai tappaa mielesi, vie kykyisi järjenkäyttöön” (Carrier 2005, 258). Maisel taas puhuu jumalista ja uskonnoista vaarallisena taikauskona ja pyrkii käännättämään ateismiin: ”Jos parhailtaan haet lohdutusta jumalista ja uskonnosta, toivon, että löydät enemmän hyvinvointia ateistin tyyliin elämisestä ja korvaamalla nuo vaaralliset taikauskot luonnollisella kauneudella.” (Maisel 2009, vii).

Kuitenkin uskontokriittistä suhtautumista useammin ateistisen henkisyyden asenne uskontoon näyttää olevan kaksijakoinen tai ilmeisen uskontomyönteinen. Esimerkkejä ateistisen henkisyyden kaksijakoisesta asenteesta uskontoihin ovat muun muassa Billington (2002) ja Solomon (2002). Billingtonin lähestymistapa uskontoon on pääosin filosofista ateismia, jossa hän tuo varsin neutraalisti esiin eri uskontojen oppeja. Kuitenkin Billington jakaa uskonnon kahteen leiriin, ”todelliseen, kokemukselliseen uskontoon”, joka lähestyy sekulaaria henkisyttä, sekä helposti fanaattiseksi muuttuvaan ja Jumalan sisältävään ”ihmisten tekemään uskontoon”. Näistä edellistä hän pitää suotavana, mutta tuomitsee ankarasti jälkimmäisen – jako, joka muistuttaa oman aineistoni kaksijakoisesti uskontoon suhtautuvien erotelua suvaitsevaiseen ja fundamentaaliseen uskontoon. (Ks. Billington 2002, x–xi, 71–72, 91.) Solomon taas on lähestymistavaltaan astetta uskontomyönteisempi ja puhuu arvostavasti erilaisista uskontoperinteistä. Silti myös hän tekee erottelun naturalistisen henkisyyden ja järjestäytyneen uskonnon välille. Henkisyys edustaa hänelle ei-lahkolaista, universaaliala viisauden rakastamista, kun taas järjestäytynyt (teistinen) uskonto ”liian nurkkakuntaista ja eksklusiivista” (Solomon 2002, xiv) henkisyyden muotoa.

Tästä vielä astetta uskontomyönteisempi esimerkki on Raymo (2008), joka muun muassa tukeutuu aiempaan katolilaisuuteensa ja näkee nykyisen naturalisminsa sen valossa käyttäen de Bottonin kaltaisesta ongelmitta kristillisiä termejä. Raymon mukaan keskeistä on oivaltaa, että kaikki olennot ovat sidoksissa kaikkiin muihin olioihin, ja ”kun osallistumme rukoillen näihin suhteiden verkostoihin, yhdistämme itsemme täydellisemmin universumin kudokseen. Tässä mielessä armo mahdollistaa meidän elää armollisesti. Ja armo on kaikkialla [...] Kun Jumala on mennyt, kaikki on pyhää.”<sup>173</sup> (Raymo 2008, 141–142.) Myös tietyt nykyajan ateistisen henkisyyden liikkeet, kuten *The Sunday Assembly* ja *Spiritual Naturalist Society* korostavat uskontomyönteistä, myös monoteistiset uskonnot sisäänsä sulkevaa asennetta (ks. luku 5.3.; Sillfors 2014b; Sillfors & Ronikonmäki 2013). Silti mitkään näistä esimerkeistä eivät tule uskontomyönteisyydessään lähellekään de Bottonia, joka liittyy uskontomyönteisyyteensä myös poikkeuksellisen tiukkaa kritiikkiä maallistunutta länsimaailmaa kohtaan.

Kaiken kaikkiaan on tärkeää huomioida, että vaikka ateistista henkisyttä ei voi samaistaa uskontoon, *ateistisessa henkisydessä usein otetaan vaikutteita uskonnoista*. Vaikutteita ammennetaan ensinnäkin kristinuskon perinteestä, mikä näkyy aineistossani eniten de Bottonilla, mutta jossain määrin myös Comte-Sponvillellä, joka korostaa kristinuskoa moraalimäärittäjänä länsimaiden historiassa, sekä Fausnightillä, jolle ovat tärkeitä Jeesuksen moraaliset opetukset sekä *agape*-rakkaus. Kristinuskon vaikutus tulee esiin jopa uusateisteilla, kuten Harrisilla, joka lukee Jeesuksen ”viisaiden joukkoon”. Aineistoni ulkopuolella kristinuskon vaikutus näkyy esimerkiksi *The Sunday Assemblyn* seremoniallisissa käytänteissä. Samoin ateistien aiempi kristillinen usko voi ilmetä lähestymistavassa henkisyteen, esimerkiksi käytetty termistö (armo, rukous jne.) voi olla kristillistä (ks. Raymo 2008). Ylipäänsä

---

<sup>173</sup> Raymo, samoin kuin esimerkiksi Rue (2012), voidaan lukea uskonnollisen naturalismin edustajiksi. Stonen (2008) mukaan uskonnollinen naturalismi on lähtökohtaisesti uskontomyönteistä – siinä uskonnoissa katsotaan olevan arvokkaita puolia, joita naturalistikin voi hyödyntää.

henkisyttä usein lähestytään suhteessa kristinuskoon ja siitä voidaan esimerkiksi ottaa käytännöllisiä osia ja hylätä opillisia osia, kuten Dworkin (2013) tekee.<sup>174</sup>

Toiseksi vaikutteita otetaan itämaisista uskonnoista, etenkin buddhalaisuudesta ja siihen liittyvästä meditaatiosta. Aineistossani buddhalaisuuden vaikutus näkyy erityisesti Harrisilla, Fausnightilla ja Comte-Sponvillellä. Aineistoni ulkopuolisessa ateistisessa henkisyudessa tämä näkyy esimerkiksi Antinoffilla (2009), joka on pitkäaikainen zen-meditaation harjoittaja ja lähestyy tältä pohjalta elämän vääjäämätöntä epätydyttävyyttä ja sen kääntämistä onnellisuudeksi. Billington (2002) taas ammentaa vaikutteita laajasti niin buddhalaisuudesta, hindulaisuudesta kuin taolaisuudestakin (ks. Billington 2002, 58–90).

Lisäksi kolmas uskontoon tiiviisti liittyvä ja nykyiseen länsimaiseen ateistiseen henkisyys-teen vaikuttava perinne on mystiikka. Tämä näkyy aineistossani eniten Comte-Sponvillen, Fausnightin ja Harrisin lähestymistavassa henkisyys-teen: kaikki pyrkivät omaehtoiseen itselylittämisen kokemukseen nykyhetkessä, ja he myös puhuvat kunnioittavasti eri perinteissä vaikuttaneista mystikoista. Aineistoni ulkopuolisessa ateistisessa henkisyudessa samankaltainen painotus näkyy muun muassa Billingtonilla (2002) ja Raymolla (2008), jotka nostavat eri perinteistä mestari Eckhartin kaltaisia mystikoita esimerkkinä arvostamastaan kokemuksellisesta henkisyys-teen.

Nähdäkseni tutkimukseni mahdolliset ongelmakohdat voidaan liittää erityisesti neljään osa-alueeseen: 1) *Aineiston valinta ja sen edustavuus*. Voidaan esimerkiksi kysyä, miksi olen valinnut aineistokseni juuri nämä teokset enkä joitain toisia, tai miksen ole ottanut mukaan kaikkia alan teoksia, vaan ainoastaan pienen osan niistä. Vastaukseni on, että olisin tietysti voinut ottaa aineistokseni kaikki mahdolliset käsiin saamani aihepiiriin teokset. Kuitenkin tällöin kokonaisuudesta olisi todennäköisesti tullut sekava ja aineistoesimerkeiltään pinta-puolinen, vaikka jokainen lisäteos olisi varmasti tuonutkin aiheeseen jotakin uutta ja erilaista näkökulmaa. Valitsin silti mieluummin ”näytestrategian”, jossa syvennyin perusteellisemmin vain muutamaan keskenään erilaiseen ateistisen henkisyys-teen teokseen. Keskeisin kriteeri aineistojen valintaperusteelle oli juuri niiden keskinäinen erilaisuus ja niiden yhdessä luoma monipuolisuus. Muutamaa teosta käsiteltäessä myös kokonaisuudesta tuli yhtenäisempi ja lukijalle toivottavasti hahmottui selkeämpi ja syvällisempi kuva tietyn teoksen edustamasta henkisyys-teen muodosta. Katsoin, että tällaisen ”näyteaineiston” avulla saatoinkin riittävällä tarkkuudella havainnollistaa länsimaista ateistista henkisyttä ilmiönä yleisestikin, vaikkei pystytkään tekemään aiheesta kaikenkattavaa ja tyhjentävää esitystä.

2) *Henkisyys-teen käsitteen laajuus*. Tutkimustani voidaan kritisoida myös siitä, että tarkastelen siinä henkisyttä liian laajasti ja luen henkisyys-teen piiriin niin yleisinhimillisiä tekijöitä, ettei henkisyys-teen ole enää mitään analyttistä merkitystä, koska kaikki ihmiset voidaan lukea henkisyksi. Vastaukseni on, että lähestyin henkisyys-teen ja uskonnon käsitteitä siten kuin tein ensisijaisesti siksi, että se sopi oman tutkimukseni ja aineistoni tarpeisiin. En väitä puhuvani henkisyys-teen yleispätevästi, vaan tiedostan hyvin, että jossakin toisessa tutkimuksessa henkisyttä ja vaikkapa henkisyys-teen ja uskonnon suhdetta kannattaa lähestyä toisin. On täysin hyväksyttävää ja ymmärrettävää, että – ainakin humanistisilla aloilla, joilla käsitteet ovat usein hyvin tulkinnallisia – tutkijat tarkastelevat ja lähestyvät tutkimusalansa keskeisiäkin käsitteitä nimenomaan omista tutkimuksellisista lähtökohdistaan. Juuri tällai-

---

<sup>174</sup> Dworkin katsoo, että teistisissä uskonnoissa on kaksi ydintä: a) todellisuuden luonnetta (Jumala, maailman ja ihmisen synty, kuolemanjälkeinen elämä jne.) koskevat opit ja b) arvot – miten ihmisten tulisi elää ja mitä heidän tulisi arvostaa. Ateisti hylkää ainoastaan todellisuuden luonnetta koskevat opit, mutta voi hyväksyä pääosin uskonnoissa esiin tulevat arvot. (Dworkin 2013, 23–29.)

nen lähestyminen voi avata tuoreita ja kiinnostavia näkökulmia tutkimusaiheeseen, ja näiden näkökulmien voidaan mahdollisesti huomata sopivan myös joidenkin muidenkin ilmiöiden tai aineistojen tarkasteluun. Itsekään en ottanut vaikkapa määrittämiäni henkisyuden ulottuvuuksia tyhjästä, vaan ne pohjautuivat aiempaan henkisyuden tutkimukseen (mm. Vaillant 2008; Skinner 2012; Schnell & Keenan 2011; 2013; Caldwell-Harris et al. 2011). En myöskään väitä kaikkien ihmisten olevan henkisiä, vaan että henkisyuden ulottuvuuksiksi määrittämäni tekijät ja niiden kehittäminen ovat yleisesti ottaen (poikkeuksiakin varmasti löytyy) ainakin potentiaalisesti kaikkien ihmisten ulottuvilla. Tämä ei silti tee kaikista ihmisistä suoraan henkisyuden aktiivisia harjoittajia – aivan kuten kaikki eivät harrasta aktiivisesti juoksemistaan, vaikka he olisivatkin kykeneviä juoksemaan.

3) *Tutkijan oma sitoutuminen tutkimusaiheeseen.* Mahdollisena ongelmana tutkimukselle voidaan nähdä myös tutkijan oman elämänskatsomuksen vaikuttaminen tutkimuksen ja sen tulosten rakentumiseen. Oma ateistinen henkisyuteni on epäilemättä vaikuttanut siihen, miten olen lähestynyt ateismia ja henkisyyttä tutkimusaiheina – koen vaikkapa tietyt ateistisen henkisyuden ulottuvuudet (mm. kokemus- ja tunneulottuvuus) tai piirteet (mm. meditaation) joitakin toisia läheisemmiksi, koska olen itse syystä tai toisesta aktiivisesti harjoittanut enemmän näitä tiettyjä ulottuvuuksia tai piirteitä. Samoin oma naturalismini on saattanut (tiedostamatta) ohjata aineiston valintaa juuri naturalistisen ateismin suuntaan. Toisaalta tuntemastani ateistisen henkisyuden aineistosta vain Dworkin (2013) vaikuttaa olevan einaturalistinen ateisti – tosin monista aineistoista on vaikea sanoa, koska kantaa naturalismiin ei välttämättä eksplisiittisesti ilmaista, vaikka ateismi tuotaisiinkin esiin (usein jo otsikon tasolla). Samoin tapaani lähestyä ateismia ja ateistista henkisyyttä uskontoasenteen kautta on oletettavasti vaikuttanut se, että omasta asenteestani uskontoon on uskontotieteen opiskelujen myötä muodostunut varsin kaksijakoinen ja monisyinen. Nykyisin katsonkin, että niin väitteelle uskonnon hyödyllisyydestä kuin haitallisuudesta on helppo keksiä uskotavia perusteita, mikä on voinut (tiedostamatta) ohjata käsittelemään tutkimuksessani kattavimmin juuri uskontoon kaksijakoisesti asennoituvaa aineistoa. Toisaalta näkemykseni mukaan tämäntyyppinen suhtautumistapa uskontoon on nykyisen länsimaisen ateistisen henkisyuden kentällä yleisin. Ylipäänsä en näe tutkijan oman elämänskatsomuksen vaikutusta tutkimukseen itsessään ongelmana, koska ymmärtääkseni sitä on vaikea välttää eikä arvovapaa humanistista tutkimusta nähdäkseni ole edes olemassa. Näitä tutkijan elämänskatsomukseen liittyviä elementtejä kuitenkin voi ja pitääkin tuoda mahdollisuuksien mukaan työssä esiin, jotta lukija voisi ymmärtää tutkimukseen ja sen tuloksiin vaikuttaneita tekijöitä.

4) *Tutkimuksen metodis-teoreettinen monimuotoisuus ja spekulatiivisuus.* Työtäni voidaan lisäksi arvostella siitä, että käsitelin ateismia ja henkisyyttä turhankin laajasta ja monitieteisestä (biologian, psykologian ja kulttuurin) näkökulmasta ja yhdistin käsittelyssä useita tutkimuksellisia hypoteeseja ja viitekehyksiä spekulatiivisesti keskenään tehdessäni luokituksia. Lisäksi käytin aineistoanalyyseissä yhtäaikaaisesti useita metodeja – argumentaatioanalyysiä, retorista analyysiä, asenteisiin liittyvää analyysiä ja Schwartzin arvomallia –, mikä saattoi antaa analyysistä mutkikkaan vaikutelman. Asenteita ja arvoja on aiemmin tutkittu pääasiassa kvantitatiivisilla kyselytutkimuksilla, jolloin saadaan tarkkoja vastauksia ja tuloksia haluttuihin kysymyksiin, mutta itse tein tulkinnallista tutkimusta eli luin asenteita ja arvoja valmiista kvalitatiivisesta tekstiaineistosta. Lisäksi tutkimustani voi sen monitahoisuuden vuoksi olla vaikea luokitella minkään perinteisen uskontotieteen suuntauksen edustajaksi ja näin sitä voidaan ajatella vaivaavan tietynlainen ”uskontotieteellinen hahmottomuus”.

Näihin neljännen kohdan haasteisiin voidaan lähteä vastaamaan tutkimukseni lähtökoh-  
tien pohjalta (ks. luku 1.4.). Ensinnäkin katson, että työni kaltainen kvalitatiivinen humanis-  
tinen tutkimus on aina enemmän tai vähemmän tulkinnallista, eikä sillä ole tarkoitukseen  
tuottaa eksakteja tai yleispäteviä tuloksia. Sen päämäärä on pikemminkin lisätä ymmärrystä  
tutkituista ilmiöistä, avata niihin uusia näkökulmia ja herättää keskustelua. Erilaisia näkö-  
kulmia avaamalla ymmärrys tutkittavasta ilmiöstä laajenee, siihen liittyvä erottelukyky kas-  
vaa ja ilmiö näyttäytyy aiempaa monimuotoisempana. Ylipäänsä ateismin ja henkisyuden  
kaltaisia monimutkaisia inhimillisiä ilmiöitä on nähdäkseni vaikea – Alasuutarin (2010, 51)  
termein – ”ymmärtävästi selittää”, ellei oteta huomioon näkökulmia laajasti eri tutkimusalu-  
eilta, kuten evoluutiopsykologiasta, sosiaalipsykologiasta ja historiasta. Tämän laajemman  
lähestymistavan kautta saatoin osallistua myös yleisempiin ateismin, henkisyuden ja uskon-  
non käsitteistä ja näiden ilmiöiden olemuksesta käytävään uskontotieteelliseen keskusteluun  
– nimenomaan käsitteellisten erottelujen tekeminen ja luokittelu oli olennainen osa tätä kes-  
kusteluun osallistumista. Luokittelujen yhdistäminen omiin aineistoihini onnistui sujuvasti,  
koska itse luokat olivat muotoutuneet hermeneuttisessa prosessissa lukiessani yhtä aikaa  
aineistojani ja aiempaa tutkimuskirjallisuutta.

Samoin vaikka käytinkin useita metodeja päällekkäin, metodit kytkeytyivät toisiinsa: ar-  
gumentteja (argumentaatioanalyysi) oli luontevaa tarkastella yhdessä retoristen keinojen  
(retorinen analyysi) kanssa. Retoriikasta taas löytyi välineitä asenteiden tutkimiseen (asen-  
neanalyysi) ja asenteista oli enää lyhyt matka asenteiden takana oleviin arvoihin (Schwartzin  
arvomalli). Arvojen käsittely puolestaan yhdisti aineistoni argumentit laajempaan, sekä  
ateismia että henkisyyttä koskevaan teoreettiseen viitekehykseen ja keskusteluun (maallis-  
tuminen, arvomuutos), joka taas kytkeytyi alkuperäkysymysten kautta viime kädessä biokult-  
tuurisiin tekijöihin ja ihmiselle lajityypillisiin aivorakenteisiin (kaksoisprosessointiteoria).  
Näin tutkimukseni tausta, teoreettinen viitekehys ja metodit nivoutuivat yhteen ihmisen bio-  
logiasta aina kulttuuriin ja arvoihin saakka.

Mitä tutkimukseni tietynlaiseen uskontotieteelliseen hahmottomuuteen tulee, en näe tätä  
ongelmana, vaan pikemminkin päinvastoin. Katson, että kaikki uskontotieteen tämänhetkiset  
tutkimussuuntaukset ovat valideja ja juuri niiden luova yhdisteleminen voi avata uusia näkö-  
kulmia ateismin ja henkisyuden kaltaisiin monimutkaisiin ihmistieteen tutkimuskohteisiin.  
Edellä mainituista syistä johtuen valitsemani monitieteinen, biokulttuurinen lähestymistapa  
ateismiin ja henkisyyskysymyksiin voidaan nähdä pikemminkin työni vahvuutena kuin ongelmana.

Ateismin, samoin kuin ateismiin liittyvän henkisyuden, tutkimus on alkanut laajasti vasta  
aivan viime vuosina. Sen keskeinen haaste on kehittää alaan sopivaa terminologiaa, metodeja  
ja teoreettisia selitysmalleja, koska teismin ja uskonnon tutkimukseen tarkoitetut vastaavat  
välineet eivät välttämättä sellaisenaan sovellu ateismin ja siihen liittyvän henkisyuden tutki-  
mukseen. (Ks. Mahlamäki 2013, 446.) Olen tutkimuksessani pyrkinyt vastaamaan tähän  
haasteeseen esimerkiksi luomalla aiempaan tutkimukseen pohjautuvia malleja, jotka ovat  
hyödynnettävissä alan tutkimukseen laajemminkin. Tällaisia ovat esimerkiksi:

- *Käytännöllisen ateismin luokittelu* (ks. luku 2.3.2., kaavio 2). Ateismin luokittelu us-  
kontoasenteen mukaisesti uskontokriittiseen, uskontomyönteiseen ja uskontoon kak-  
sijakoisesti asennoituvaan ateismiin on hyödyllinen havainnollistaessaan yleisem-  
minkin ateismin ilmenemismuotojen moninaisuutta ja sitä, ettei jumalattomuus ole  
käytännön tasolla mikään homogeeninen ilmiö. Esimerkiksi kyselytutkimuksissa voi-

daan kartoittaa tutkittavien näkemyksiä uskonnoista tämän erottelun pohjalta. (Vaikutteina mm. Silver 2013.)

- *Henkisyiden ulottuvuuksien määrittäminen ja henkisyiden suhteen määrittäminen uskontoon ja sekulaariin* (ks. luku 7.2., kaavio 7). Tämä erottelu on hyödyllinen nykyisessä länsimaisessa tilanteessa, jossa monet määrittävät itsensä henkiseksi, mutta ei uskonnolliseksi (tai päinvastoin) tai kokevat sekä henkisyden että uskonnon käsitteet etäisiksi (Bahan 2015). Esimerkiksi kyselytutkimuksissa voidaan kartoittaa tutkittavien näkemyksiä henkisyden viidestä ulottuvuudesta ilman, että tarvitsee edes puhua henkisydestä tai uskonnosta. (Vaikutteina mm. Streib & Hood 2011; Selvam 2013; Koenig et al. 2012, 41; Bahan 2015.)
- *Uskonnollisen hengellisyden ja sekulaarin henkisyden erottelu* (ks. luku 7.3., kaavio 11). Tämä erottelu on hyödyllinen, koska aiemman tutkimuksen pohjalta uskonnon ja henkisyden luokkien välillä näyttää olevan eroja asenteisiin, arvoihin, uskomuksiin ja käytänteisiin liittyen. Esimerkiksi kyselytutkimuksissa voidaan kartoittaa tutkittavien arvoja sekä henkiseen elämään liittyviä käytänteitä tämän erottelun pohjalta. (Vaikutteina mm. Lassander 2014; Frisk 2010; Shwartz 1992<sup>175</sup>.)
- *Ateistisen henkisyden ulottuvuuksien ja piirteiden painotuksien erotteleminen* (ks. luku 8.4., kaaviot 12 ja 13). Nämä erottelut ovat hyödyllisiä vasta alkuvaiheessa olevan ateistisen henkisyden tutkimuksen kannalta, koska ne luovat edellytyksiä analysoida tarkemmin kyseistä ilmiötä ja siihen liittyvää moninaisuutta. Esimerkiksi kyselytutkimuksissa voidaan tältä pohjalta kartoittaa tutkittavien ateistien näkemyksiä koskien sitä, mitkä henkiseen elämään liittyvät piirteet ovat heille keskeisimpiä. (Vaikutteina mm. Caldwell-Harris et al. 2011; Schnell & Keenan 2011; 2013.)

Tekemäni tutkimus avaa runsaasti erilaisia jatkotutkimuksen mahdollisuuksia. Arvotutkimukseen liittyen näen olennaisena sellaisen kvantitatiivisen, kyselyyn pohjautuvan arvotutkimuksen tekemisen, jolla voidaan täsmällisemmin selvittää ateistisen/sekulaarin henkisyden harjoittajien asenteita ja arvoja sekä niiden välisiä mahdollisia eroja. Samoin voitaisiin tarkastella, korreloiko sitoutuminen ateistisen henkisyden yhteisöllisiin liikkeisiin, kuten *The Sunday Assemblyn*, suuntautumista uskonnollisen hengellisyden arvoihin. Kokonaan oma jatkotutkimuksen kenttä aukeaa vertailevan tutkimuksen mahdollisuuksista: voidaan esimerkiksi tehdä vertaileva kvantitatiivinen ja/tai kvalitatiivinen tutkimus, jossa tarkastellaan henkiseksi itsensä mieltäviä a) naturalistisia ateisteja, b) ateisteja, jotka eivät ole naturalisteja sekä c) agnostikkoja – työssänihän tutkin näistä ryhmistä vain ensimmäistä. Kiinnostavaa olisi tutkia esimerkiksi painottuvatko henkisyden ulottuvuudet ja piirteet näiden ryhmien kesken eri tavoin – esimerkiksi onko naturalistisilla ateisteilla elämänkatsomuksen ja teoreettisuuden ulottuvuus enemmän esillä muihin ryhmiin nähden. Yleisempää uskontotietoa tarjoaisi vastaava laajempi uskontokuntia ylittävä tutkimus, jossa vertailtaisiin vaikkapa ateistisen henkisyden edustajien, buddhalaisen ja kristittyjen henkistä elämää ja niiden painotuksia (vrt. Schnell & Keenan 2011; Caldwell-Harris et al. 2011).

---

<sup>175</sup> Erottelu voi olla hyödyllinen myös arvotutkimuksen kannalta, koska se pohjaa Schwartzin ajatukseen, jonka mukaan on ehkä olemassa monia spirituality-muotoja, jotka koostuvat erilaisista arvotekijöistä, ja spirituality tulisi tältä pohjalta luokitella tarkemmin alakategorioihin (ks. Schwartz 1992). Esimerkiksi uskonnollinen hengellisyys voidaan sisällyttää lähemmäs hyvääntahtoisuutta, perinnettä ja yhdenmukaisuutta, kun taas sekulaari henkisyys lähemmäs universalismia ja itseohjautuvuutta.

Ateistinen henkisyys tarjoaa kiinnostavia tutkimusaiheita myös sukupuolikiusymysten mielessä. Aiemmissa tutkimuksissa ateismi on paikantunut nimenomaan miehiseksi alueeksi enemmistön ateisteista ollessa globaalisti miehiä, kun taas henkisyys ja uskonnollisuus enemmän naisten alueeksi naisten ollessa miehiä uskonnollisempia (ks. Mahlamäki 2013, 446). Silti ateistinen henkisyys ei ole ainakaan toistaiseksi profiloitunut naisten liikkeeksi, vaan – kuten aineistonikin osoittaa – sitä ilmentävät teokset ovat lähes poikkeuksetta miesten tekemiä. Toisaalta ainakin silmämääräisesti esimerkiksi *The Sunday Assemblyn* tilaisuuksiin näyttäisi kokoontuvan suunnilleen yhtä paljon naisia ja miehiä – liikkeen perustajistakin toinen on nainen (Pippa Evans) ja toinen mies (Sanderson Jones). Tulevissa tutkimuksissa olisikin kiinnostavaa tutkia, onko ateistista henkisyyttä harjoittavien naisten ja miesten välillä eroja – joihin jo Schell & Keenan (2011) tuloksissaan viittasivat miesten edustaessa enemmän järkipäisiä ja naisten yhteisöllisempää asennetta. Kaikissa edellä kuvatuissa jatkotutkimuksissa voidaan hyödyntää ateistisen henkisyyden viiden ulottuvuuden jaottelua sekä sisäisten piirteiden painotusten erottelua (ks. luku 8.4.) ja mahdollisesti osoittaa niiden puutteita. Samoin voidaan soveltaa käytännöllisen ateismin jaottelua (ks. luku 2.3.2).

Työni liittyy paitsi uskontotieteen aihepiiriin myös yleisempään maailmanpoliittiseen keskusteluun – esimerkiksi kysymyksiin teismien, ateismin, henkisyyden ja uskonnon määrittämisestä, alkuperästä ja olemuksesta. Tällaisten perimmäisempien kysymysten käsittely avaa mahdollisuuden niistä julkisesti keskustelemiselle, mikä on tärkeää erityisesti nykymaailman tilanteessa, jossa kulttuurit ja vaikutteet yhtenevät ja sekoittuvat globaalisti enemmän kuin koskaan aiemmin, mutta samaan aikaan henkisyyden ja uskonnon roolit ovat eri maailmanosissa hyvinkin erilaisia. Samoin uskonnon merkitys maailmanpolitiikassa vaikuttaa 2000-luvulla jatkuvasti voimistuneen. Esimerkiksi käyttämäni kaksoisprosessointiteoria – jako intuitiiviseen ja reflektiiviseen ajatteluun – on nykymaailmassa erityisen olennainen, koska sen avulla voidaan lähestyä myös yleisempiä arvoihin, asenteisiin, moraliin ja elämäntapaan liittyviä kysymyksiä. Ylipäänsäkin katson, että biokulttuurisen lähestymistavan omaksuminen auttaa löytämään uusia, holistisempia näkökulmia teismiin, ateismiin, henkisyyteen ja uskontoon liittyviin teemoihin. Holistisesta näkökulmasta katsottuna näiden kaikkien ilmenemismuotoon vaikuttavat lukuisat biologiset, persoonallisuuspsykologiset ja ympäristölliset tekijät, ja tässä valossa ne kaikki näyttäytyvät yhtä lailla luonnollisina ilmiöinä. Siten esimerkiksi erilaiset – historiallisesti yleiset ja vieläkin monissa maissa ilmenevät – pyrkimykset pakottaa ihmisiä valtiojohtoisesti omaksumaan teistinen tai ateistinen näkökanta näyttäytyvät paitsi epäinhimillisinä myös käytännössä mahdottomina päämäärinä.

Tutkimukseni on yritys ymmärtää paitsi ateismia ja ateistista henkisyyttä myös laajemmin henkisyyttä ja uskontoa inhimillisinä ja ihmisen elämään voimakkaasti vaikuttavina ilmiöinä. Samalla tutkimukseni on puheenvuoro sekä ateismin ja teismien että henkisyyden ja uskonnon välisistä suhteista. Väitän, että ateismi on yhtä luonnollinen ilmiö kuin teismi, ja että ateismiin voi kuulua henkisyys yhtä lailla kuin teismiinkin. Tämä johtuu siitä, että ne osatekijät, jotka nähdäkseni ovat henkisyydelle olennaisia – kuten moraalinen, merkityksellisyys, elämäntutkimuksen, kokemuksen- ja tunteen sekä harjoituksen ja sitoumuksen ulottuvuudet –, ovat ylikulttuurisia. Siten nämä ulottuvuudet voivat löytyä yhtä lailla sekulaarin ja ateistisen henkisyyden kuin uskontojenkin piiristä. Kuitenkin määrittelmäni puitteissa henkisyys on laajempi ilmiö kuin uskonto, koska henkisyyteen liittyvät tarpeet, kyvyt ja pyrkimykset ovat olemassa ilman uskontojakin, mutta ei päinvastoin. Tässä mielessä ihmistä voisi kutsua pikemminkin termillä *homo spiritualis* kuin *homo religiosus*. Perinteinen mono-

teistinen uskonto on vain yksi mahdollinen henkisyys toteutuskanava, jonka merkitys – ainakin kristillisessä muodossa – näyttää esimerkiksi länsimaissa olevan vähenemään päin.

Tutkimusaiheeni puitteissa on tärkeää määrittää henkisyys nimenomaan uskontoa laajemmaksi ilmiöksi, jonka pohjalla on erilaisia yleisinhimillisiä kykyjä, tarpeita ja pyrkimyksiä (henkisyys ulottuvuudet). Ilman tällaista määrittämistä – esimerkiksi jos uskonto määritetään laajemmaksi ilmiöksi ja henkisyys vain yhdeksi tavaksi toteuttaa uskontoa – valtaosa ateistisesta ja sekulaarista henkisyudesta (tutkimusaineistoni mukaan lukien) näyttäytyy vaikeasti ymmärrettävänä, jopa käsittämättömänä. Edellä mainittua voidaan pitää tutkimukseni keskeisenä huomiona koskien laajempaa länsimaista kontekstia.

On aika vastata johdantoluvussa esitettyyn tutkimukseni yleiseen lähtökohtaan: mistä aineksista ateistinen henkisyys rakentuu? Ateistista henkisyyttä voidaan luonnehtia henkisyysmuodoksi, jossa eksplisiittisesti ei uskota jumaliin tai muuhun yliluonnolliseen. Kuitenkin ateistisen henkisyysmuodon – aivan kuten teistisen uskonnonkin – ilmenemismuodot ovat moninaisia. Yleisellä tasolla ateistista henkisyyttä ja sekulaaria henkisyyttä yhdistää keskittyminen nykyhetkeen, kokemuksellisuus, eklektisyys sekä maailmallisuus, hyvän elämän luominen tässä maailmassa. Koska ateismi sinällään on vain jumalaukon poissaoloa, se itsessään tuskin tuottaa monellekaan ateistille tunnetta täysipainoisesta elämästä. Käsiteparissa ”ateistinen henkisyys” jälkimmäinen sana kattaakin niitä asioita, joita ateismiin ei itsessään sisälly, mutta jotka ovat henkisesti merkittäviä, kuten transsendenssikokemuksia, meditaatiota, rakkautta, myötätuntoista muiden auttamista, syvempää merkityksellisyyden rakentamista tai mitä tahansa, mikä kutakin yksilöä auttaa elämään täydempää, hyvää elämää. Tästä kaikesta – kiteytetysti – rakentuu ateistinen henkisyys.

Tutkimukseni osoittaa, että ateismiin liittyvän henkisyysmuodon tutkimus on tärkeä ja hedelmällinen uskontotieteellinen tutkimusaihe. Se tarjoaa mahdollisuuden pohtia tarkemmin ja syvemmin teismien ja uskonnon olemusta inhimillisinä ilmiöinä, koska ateistinen henkisyys usein esittää niille vaihtoehdon. Aihe on myös erittäin ajankohtainen: laajasta historiallisesta perspektiivistä katsoen länsimaissa on nyt ensimmäistä kertaa kohtalaisen suuri määrä eksplisiittisesti uskonottomia ja ateisteja. Samaan aikaan ihmisten henkiset pyrkimykset näyttävät aiempaa itseohjautuvampina ja sitoutuvat vähemmän tietyn yhden perinteisen uskonnon rajoihin. Lisäksi alati globalisoituvassa ja tietoteknistyvässä maailmassa yksilöiden mahdollisuudet omaksua eklektisesti erilaisia henkisiä aineksia omaan elämäänsä ovat käytännössä rajattomat. Tarkastelemani ateistinen henkisyys on vain yksi – mutta yhä olennaisempi ja näkyvämpi – ilmenemismuoto tällaisesta sekulaarista, eklektisestä henkisyudesta. Ateistinen henkisyys omalla tavallaan osoittaa, että riippumatta siitä, uskooko ihminen jumaliin vai ei, ihmisolennolle on varsin luontaista etsiä perimmäisiä merkityksiä, olla moraalinen ja pyrkiä hyvään elämään. Tässä on myös työni olennaisin yhteiskunnallinen merkitys: kun ymmärretään ateismien ja henkisyysmuotojen voivan liittyä yhteen, tämä saattaa purkaa nykyiselle länsimaiselle keskustelukulttuurille ominaista ateismien ja uskonnon välistä vastakkainasettelua ja avaa mahdollisuuden monipuolisempaan ateismista käytävään keskusteluun.



## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### Lähteet

De Botton, Alain

2012 *Religion for Atheists: A Non-Believers Guide to the Uses of Religion*. London: Penguin.

2013 [2012] *Uskontoa ateisteille*. Helsinki: Basam Books.

Comte-Sponville, André

2006 *The Book of Atheist Spirituality: An Elegant Argument for Spirituality Without God*. London: Bantam Books.

Dawkins, Richard

2012a *Sex, Death And The Meaning Of Life*. Episode 1: Sin. Esitetty Yle Teemalla 8.8.2013.

2012b *Sex, Death And The Meaning Of Life*. Episode 2: Life After Death. Esitetty Yle Teemalla 15.8.2013.

2012c *Sex, Death And The Meaning Of Life*. Episode 3: The Meaning of Life. Esitetty Yle Teemalla 22.8.2013.

Epstein, Greg M.

2009 *Good Without God: What a Billion Nonreligious People Do Believe*. New York: Harper.

Fausnight, J. K.

2010 *Going Godless: Rediscovering Spirituality in a Material World*. New York: iUniverse.

Harris, Sam

2014 *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion*. New York: Simon & Schuster.

2015 [2014] *Herääminen. Opas uskonnottomaan henkisyYTEEN*. Helsinki: Basam Books.

## Kirjallisuus

Alasuutari, Pertti

- 1996 Kulttuurintutkimus ja kulturalismi. Jari Kupiainen & Erkki Sevänen (toim.) *Kulttuurintutkimus. Johdanto*, 32–50. Helsinki: Suomen kirjallisuuden seura.
- 2001 *Johdatus yhteiskuntatutkimukseen*. Helsinki: Gaudeamus.
- 2007a Mitä on laadullinen tutkimus. Lähde haettu 19.1.2017.  
[[http://www.wedu oulu.fi/tohtorikoulutus/jarjestettava\\_opetus/alas uutari/](http://www.wedu oulu.fi/tohtorikoulutus/jarjestettava_opetus/alas uutari/)]
- 2007b Fakta- ja näytenäkökulmat. Lähde haettu 19.1.2017.  
[[http://www.wedu oulu.fi/tohtorikoulutus/jarjestettava\\_opetus/alas uutari/](http://www.wedu oulu.fi/tohtorikoulutus/jarjestettava_opetus/alas uutari/)]
- 2011 *Laadullinen tutkimus 2.0*. 4. uudistettu painos. Tampere: Vastapaino.

Annell, Matti T.

- 2010 *Uskonto ilman uskontoa. Radikaalin postmodernin uskonnonfilosofian haaste*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.

Angeria, Kari

- 2008 *Polku onnellisuuteen: Epikuroksen ajatuksia onnellisuudesta ja tiedon roolista sen saavuttamisessa*. Filosofian pro gradu tutkielma. Jyväskylän yliopisto.

Antinoff, Steve

- 2009 *Spiritual Atheism*. Berkeley: Counterpoint.

Anttonen, Veikko

- 2010 *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2015 Uskontotiede ja uskonnollisten ilmiöiden muuttuvat areenat. Jaana Kouri (toim.) *Näkyvä ja näkymätön uskonto*, 8–21. Turku: Turun yliopisto.

Atran, Scott

- 2007 An Edge Discussion of Beyond Belief: Science, Religion, Reason and Survival. Lähde haettu 21.12.2011. [<https://www.edge.org/discourse/bb.html>]

Bahan, Samantha A.

- 2015 The Spirituality of Atheist and “No Religion” Individuals in the Millennial Generation: Developing New Research Approaches for a New Form of Spirituality. *The Arbutus Review*, Fall 2015, Vol. 6, No. 1, 63–75.

Banerjee, Konika & Bloom, Paul

- 2013 Would Tarzan believe in God? Conditions for the emergence of religious belief. *Trends in Cognitive Sciences* January 2013, Vol. 17, No. 1, 7–8.

Baron-Cohen, Simon

- 2003 *The Essential Difference. Men, Women and the Extreme Male Brain*. London: Allen Lane.

Barrett, Justin L.

- 2004 *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: AltaMira Press.
- 2010 The relative unnaturalness of atheism: On why Geertz and Markusson are both right and wrong. *Religion*, Volume 40, Issue 3, July 2010, 169–172.

Batchelor, Stephen

- 2010 *Confession of a Buddhist Atheist*. New York: Spiegel & Grau.

Baumard, Nicholas & Boyer, Pascal

- 2013 Explaining Moral Religions. *Trends in Cognitive Sciences* June 2013, Vol. 17, No. 6, 272–280.

- Baumard, Nicolas, Hyafil, Alexandre, Morris, Ian & Boyer, Pascal  
 2015 Increased Affluence Explains the Emergence of Ascetic Wisdoms and Moralizing Religions. *Current Biology* 25, 10–25. [http://dx.doi.org/10.1016/j.cub.2014.10.063]
- BBC  
 2009 BBC. Richard Dawkins. Lähde haettu 12.3.2012. [http://www.bbc.co.uk/religion/religions/atheism/people/dawkins.shtml]  
 2013 “What happens at an atheist church?” By Brian Wheeler. *BBC News Magazine*. 4.2.2013. Lähde haettu 20.5.2013. [http://www.bbc.co.uk/news/magazine-21319945]
- Beattie, Tina  
 2007 *The New Atheists: The Twilight of Reason & the War on Religion*. London: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Beit-Hallahmi, Benjamin  
 2007 Atheists: A Psychological Profile. Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*, 300–317. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berman, David  
 1988 *A History of Atheism in Britain. From Hobbes to Russell*. Lontoo: Routledge.
- Billington, Ray  
 2002 *Religion Without God*. London; Routledge.
- Blankholm, Joseph  
 2016 Secularism, Humanism, and Secular Humanism: Terms and Institutions. Lähde haettu 2.9.2016. [http://escholarship.org/uc/item/5023z45w]
- Blom, Philipp  
 2010 *A Wicked Company. The Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*. New York: Basic Books.
- Bolelli, Daniele  
 2013 *Create Your Own Religion: A How-To Book without Instructions*. San Francisco: Disinformation Books.
- De Botton, Alain  
 2013a Alain de Botton’s 10 Commandments - for Atheists. Lähde haettu 15.4.2016. [http://www.telegraph.co.uk/culture/9843244/Alain-de-Bottons-10-Commandments-for-Atheists.html]  
 2013b Religion for Atheists (Ideas at the House). Lähde haettu 9.2.2015. [https://www.youtube.com/watch?v=Br8m2S98HU4]
- Bowler, Peter J.  
 1983 *Evolution. The History of the Idea*. Berkeley: University of California Press.  
 2002 Evolution. Gary B. Ferngren (toim.) *Science and Religion. A Historical Introduction*, 219–233. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bremmer, Jan A.  
 2007 Atheism in Antiquity. Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*, 11–26. Cambridge: Cambridge University Press.

- Brink, David O.  
2007 The Autonomy of Ethics. Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*, 149–165. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Callum G.  
2013 The Twentieth Century. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 229–244. Oxford: Oxford University Press.
- Buckley, Michael  
1987 *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press.
- Bugnyar, Thomas, Reber, Stephan A. & Buckner, Cameron  
2016 Ravens attribute visual access to unseen competitors. *Nature Communications* 7:10506 doi: 10.1038/ncomms10506 (2016). Lähde haettu 25.4.2016.  
[<http://www.nature.com/ncomms/2016/160202/ncomms10506/pdf/ncomms10506.pdf>]
- Bullivant, Stephen  
2013 Defining ‘Atheism’. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 11–21. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Kenneth  
1945 *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press.
- Caldwell-Harris, Catherine L.  
2012 Understanding atheism/non-belief as an expected individual-differences variable. *Religion, Brain & Behavior*, Vol. 2, No. 1, 4–47.
- Caldwell-Harris, Catherine L., Wilson, Angela L., LoTempio, Elizabeth & Beit-Hallahmi, Benjamin  
2011 Exploring the atheist personality: well-being, awe, and magical thinking in atheists, Buddhists, and Christians. *Mental Health, Religion & Culture*, 14:7, 659–672.
- Cambridge  
2008a Arguments for Disbelief. Lähde haettu 30.9.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/fordisbelief.html>]  
2008b Radical Hegelianism. Lähde haettu 24.7.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/radicalhegelianism.html>]  
2008c The Twentieth Century. Lähde haettu 25.7.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/historytwentieth.html>]  
2008d British Developments. Lähde haettu 25.7.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/britishdevelopments.html>]  
2008e Non-Marxist Atheism. Lähde haettu 26.7.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/nonmarxistatheisms.html>]  
2008f Nietzsche. Lähde haettu 4.10.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/nietzsche.html>]  
2008g 17<sup>th</sup> Century – First Appearance of Atheism. Lähde haettu 24.7.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/historyseventeenth.html>]  
2008i British Developments. Lähde haettu 25.7.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/britishdevelopments.html>]  
2008j Nineteenth Century Atheist. Lähde haettu 25.7.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/whoswhonineteenth.html>]  
2008k Marxism. Lähde haettu 26.7.2008.  
[<http://www.investigatingatheism.info/marxism.html>]

- Carrier, Richard  
2005 *Sense and Goodness without God. A Defense of Metaphysical Naturalism.* Blooming: Authorhouse.
- Carthart-Harris, Robin L., Muthukumaraswamy, Suresh, Roseman, Leor, Kaelen, Mendel, Droog, Wouter, Murphy, Kevin, Tagliazucchi, Enzo, Schenberg, Eduardo E., Nest, Timothy, Orban, Csaba, Leech, Robert, Williams, Luke T., Williams, Tim M. Bolstridge, Mark, Sessa, Ben, McGonigle, John, Sereno, Martin I., Nichols, David, Hellyer, Peter J., Hobden, Peter, Evans, John, Singh, Krish D., Wise, Richard G., Curran, H Valerie, Feilding, Amanda & Nutt, David J.  
2016 Neural correlates of the LSD experience revealed by multimodal neuroimaging. *PNAS*, Current Issue, vol. 113 no. 17, 4853–4858. Lähde haettu 15.5.2016. [<http://www.pnas.org/content/113/17/4853.full.pdf>]
- Cherry, Matt  
2013 *Freedom of Thought 2013: A Global Report on the Rights, Legal Status, and Discrimination Against Humanists, Atheists, and the Non-religious.* International Humanist and Ethical Union (IHEU). Lähde haettu 7.2.2014. [[freethoughtreport.com/wp-content/uploads/2013/07/FOTReport2013.pdf](http://freethoughtreport.com/wp-content/uploads/2013/07/FOTReport2013.pdf)]
- Cliteur, Paul  
2009 The Definition of Atheism. *Journal of Religion and Society* 11/2009, 1–23.  
2010 *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism.* Chichester: Wiley-Blackwell.
- Cook, C. L., Cottrell, C. A., & Webster, G. D.  
2014 No Good Without God: Antiatheist Prejudice as a Function of Threats to Morals and Values. *Psychology of Religion and Spirituality.* Advance online publication. Lähde haettu 20.1.2015. [<http://dx.doi.org/10.1037/rel0000013>]
- Cottingham, John  
2005 *The Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value.* Cambridge: Cambridge University Press.
- De Cruz, Helen  
2014 The Enduring Appeal of Natural Theological Arguments. *Philosophy Compass* February 2014, Volume 9, Issue 2, 145–153.
- De Cuéllar, Javier Pérez, Lourdes, Arizpe, Fall, Yoro K., Furgler, Kurt, Furtado, Celso, Goulandris, Niki, Griffin, Keith, ul Haq, Mahbub, Jelin, Elizabeth, Kamba, Angelina, Magga, Ole-Henrik, Mikhalkov, Nikita, Nakane, Chie & Takla, Leila  
1998 *Moninaisuus luovuutemme lähteenä. Kulttuurin ja kehityksen maailmankomission raportti.* Helsinki: Otava.
- Curran, Mark  
2012 *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe.* Woodbridge: The Royal Historical Society.
- Davidson, Nicholas  
1992 Unbelief and Atheism in Italy, 1500–1700. Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 55–85. New York: Oxford University Press.
- Davis, Edward B. & Collins, Robin  
2002 Scientific Naturalism. Gary B. Ferngren (toim.) *Science and Religion. A Historical Introduction*, 322–334. Baltimore: John Hopkins University Press.

- Dawkins, Richard  
 2006a *The God Delusion*. London: Black Swan.  
 2006b The Richard Dawkins Foundation. Religion? Einsteinian or Supernatural.  
<http://old.richarddawkins.net/articles/123> (24.6.2013)  
 2006c The Root of All Evil? Lähde haettu 20.7.2014.  
[\[http://www.youtube.com/watch?v=pMigkP5BELc\]](http://www.youtube.com/watch?v=pMigkP5BELc)
- Delgado, Cheryl  
 2005 A Discussion of the Concept of Spirituality. *Nursing Science Quarterly*, April 2005 vol. 18 no. 2, 157–162.
- Dennett, Daniel C.  
 2006 *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. London: Penguin Books.
- Deppe, Kristen D., Gonzalez, Frank J., Neiman, Jayme L., Jacobs, Carly, Pahlke, Jackson, Smith, Kevin B. & Hibbing, John R.  
 2015 Reflective liberals and intuitive conservatives: A look at the Cognitive Reflection Test and ideology. *Judgment and Decision Making*, Volume 10, Number 4, July 2015, 314–331.
- Devellennes, Charles  
 2016 Marx and Atheism. Tulossa.
- De Castro, John M.  
 2015 A Model of Enlightened/Mystical/Awakened Experience. *Psychology of Religion and Spirituality*, Jul 13 , 2015. Lähde haettu 1.1.2016.  
[\[http://dx.doi.org/10.1037/relo000037\]](http://dx.doi.org/10.1037/relo000037)
- Dhammapada  
 2007 Buddhhanet.net. Dhammapada. Translated by Acharya Buddharakkhita. Lähde haettu 6.8.2007. [\[http://www.buddhanet.net/e-learning/buddhism/dp01.htm\]](http://www.buddhanet.net/e-learning/buddhism/dp01.htm)
- Diacon, Todd A.  
 2004 *Stringing Together a Nation: Cândido Mariano Da Silva Rondon and the Construction of the Modern Brazil, 1906–1930*. Durham: Duke University Press.
- Diamond, Jared  
 2013 [2012] *Maaailma eiliseen saakka. Mitä voimme oppia perinteisistä yhteiskunnista*. Helsinki: Terra cognita.
- Dickson, Rory  
 2010 Religion as Phantasmagoria: Islam in *The End of Faith*. Amarnath Amarsingam (toim.) *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, 37–54. Leiden: Brill.
- DM  
 2010 Discover Magazine. Richard Dawkins, the Spiritual Atheist. Lähde haettu 3.7.2012.  
[\[http://blogs.discovermagazine.com/intersection/2010/09/20/richard-dawkins-the-spiritual-atheist/\]](http://blogs.discovermagazine.com/intersection/2010/09/20/richard-dawkins-the-spiritual-atheist/)
- Douglas, Heather  
 2007 Rejecting the Ideal of Value-Free Science. Harold Kincaid, John Dupr'E. & Alison Wylie (toim.), *Value-Free Science? Ideals and Illusions*, 120–141. Oxford: Oxford University Press.

- Doyle, Derek  
1992 Have we looked beyond the physical and psychosocial? *Journal of Pain and Symptom Management*, Volume 7, Issue 5, July 1992, 302–311.
- Dworkin, Ronald  
2013 *Religion without God*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ehrenberg, Alain  
2007 Itseksi tulemiseen uupuminen. Yhteiskunnallis-historiallinen näkemys masennukseen. *Tiede & edistys* 2/07, 89–102.
- EK  
2015 Eroa kirkosta. Lähde haettu 16.12.2015. [<http://www.eroakirkosta.fi/static/ek-tilastot/vsumma.svg>]
- Ellens, J. Harold  
2015 The Normalcy of the Paranormal: Numinous Experiences throughout the Life Span. David Bryce Yaden, Theo D. McCall & J. Harold Ellens (toim.) *Being Called. Scientific, Secular, and Sacred Perspectives*, 143–162. Santa Barbara: Praeger.
- Enqvist, Kari  
2009 *Kuoleman ja unohtamisen aikakirjat*. Helsinki: WSOY.
- Erjanti, Olli  
2003 *Mystinen tajunta. Tajunta neurofilosofian ja mystiikan näkökulmasta*. Uskontotieteen pro gradu tutkielma. Helsingin yliopisto
- Evans, Jonathan B. T.  
2013 Two Minds Rationality. *Thinking & Reasoning*. Published online: 30 October  
2013. Lähde haettu 4.1.2014.  
[<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13546783.2013.845605#.UwVCXM44TgE>]
- Falcioni, Ryan C.  
2010 Is God a Hypothesis? The New Atheism, Contemporary Philosophy of Religion, and Philosophical Confusion. Amarnath Amarasingam (toim.) *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, 203–224. Leiden: Brill.
- Fales, Evan  
2007 Naturalism and Physicalism. Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*, 118–134. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farias, Miguel & Lalljee, Mansur  
2008 Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism/Collectivism in New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups. *Journal for the Scientific Study of Religion* (2008) 47(2), 277–289.
- Ferré, Frederick  
1996 *Being and Value. Toward a Constructive Postmodern Metaphysics*. New York: State University.
- Flanagan, Owen  
2011 *The Bodhisattvas's Brain: Buddhism Naturalised*. Cambridge: The MIT Press.

- Flew, Antony  
1972 The Presumption of Atheism. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 2, No. 1 (Sep., 1972), 29–46.
- Franks, Andrew S. & Scherr, Kyle C.  
2014 A sociofunctional approach to prejudice at the polls: are atheists more politically disadvantaged than gays and Blacks? *Journal of Applied Social Psychology* 2014, 44, 681–691.
- Franks, Becca & Higgins, E. Tory  
2012 Effectiveness in Humans and Other Animals: A Common Basis for Well-being and Welfare. James M. Olson & Mark P. Zanna (toim.) *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 46, 285–346. Burlington: Academic Press.
- Frazier, Jessica  
2013 Hinduism. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 367–379. Oxford: Oxford University Press.
- Frisk, Liselotte  
2010 Globalization: A Key Factor in Contemporary Religious Change. *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, Volume 5, 1–14. Lähde haettu 11.8.2016.  
[<http://www.open.ac.uk/Arts/jasanas/>]
- Froese, Paul  
2004 After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World. *Sociology of Religion* 2004, 65:1, 57–75.
- Gale, Richard M.  
2007 The Failure of Classical Theistic Arguments. Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*, 86–101. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galen, Luke W.  
2015 Atheism, wellbeing, and the wager: Why not believing in God (with others) is good for you. *Science, Religion and Culture*, 2(3), 54–69.
- Galen, Luke W. & Sharp, Michael & McNulty, Alison  
2015 Nonreligious Group Factors Versus Religious Belief in the Prediction of Prosociality. *Social Indicators Research* (2015) 122, 411–432.
- Geels, Anton & Wikström, Owe  
2009 *Uskonnollinen ihminen. Johdatus uskontopsykologiaan*. Helsinki: Kirjapaja.
- Geertz, Armin W.  
2010 Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion. *Method and Theory in the Study of Religion* 22, 304–321.  
2013a Introduction. Armin W. Geertz (ed.) *Origins of Religion, Cognition and Culture*, 1–16. New York: Routledge.  
2013b Whence religion? How the brain constructs the world and what this might tell us about the origin of religion, cognition, and culture. Armin W. Geertz (ed.) *Origins of Religion, Cognition and Culture*, 17–70. New York: Routledge.
- Geertz, Armin W. & Markússon, Guðmundur Ingi  
2010 Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong. *Religion* 40, 152–165.



- Geissbühler, Simon  
2002 No Religion, No (Political) Values? Political Attitudes of Atheists in Comparison. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol 1, No 2 (2002), 114–122.
- Gervais, Will M.  
2013 In Godlessness We Distrust: Using Social Psychology to Solve the Puzzle of Anti-atheist Prejudice. *Social and Personality Psychology Compass* 7/6 (2013), 366–377.
- Gervais, Will M. & Najle, Maxine B.  
2015 Learned Faith: The Influences of Evolved Cultural Learning Mechanisms on Belief in Gods. *Psychology of Religion and Spirituality* 2015, Vol. 7, No. 4, 327–335.
- Gervais, Will M. & Norenzayan, Ara  
2012 Analytic Thinking Promotes Religious Disbelief. *Science* 336 (2012), 493–496.  
2013 Religion and the Origins of Anti-Atheist Prejudice. *Religion, Intolerance, and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation*. Oxford: Oxford University Press.
- Gervais, Will M., Willard, Aiyana K., Norenzayan, Ara & Henrich, Joseph  
2011 The Cultural transmission of faith. Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief. *Religion* 41, No. 3, 389–410.
- Goleman, Daniel  
1995 *Emotional Intelligence: Why It Matter More Than IQ*. New York: Bantam Books.
- Golub, Caroline  
2014 Altruism: A Natural Thought History of an Idea. *Honors Thesis Collection*. Paper 190.
- Gray, Kurt, Young, Liane & Waytz, Adam  
2012 Mind Perception Is the Essence of Morality. *Psychological Inquiry*, 23: 101–124.
- Gregory, Tullio  
1992 Charron's 'Scandalous Book'. Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 87–109. New York: Oxford University Press.
- Grénman, Miia & Räikkönen, Juulia & Wilska, Terhi-Anna  
2014 Wellness – Elämyksellinen hyvinvointikulutus haasteena kaupalle ja palveluliiketoiminnalle. *Kulutustutkimus.Nyt* 8 (1), 45–59.
- Grim, Patrick  
2007 Impossibility Arguments. Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*, 199–215. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guardian  
2012 Alain de Botton reveals plans for 'temple to atheism' in heart of London. Lähde haettu 25.8.2012.  
[<http://www.guardian.co.uk/books/2012/jan/26/alain-de-botton-temple-atheism>]

Gummeruksen suuri sivistyssanakirja

2001 *Gummeruksen suuri sivistyssanakirja*, toinen painos. Timo Nurmi, Ilkka Rekiaro, Päivi Rekiaro & Timo Sorjanen (toim.). Jyväskylä: Gummerus kirjapaino Oy.

Haikala, Sisko

2006 Vallankumousten aikakausi. Seppo Zetterberg (toim.), *Maailmanhistorian pikkujättiläinen*, 635–699. Helsinki: WSOY.

Hallamaa, Jaana

1998 Moraalikysymyksiä koskeva väittely (Luku 6.7. Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttilan artikkelissa Väittely). Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (toim.) *Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*, 226–232. Helsinki: Gaudeamus.

Hari, Riitta, Järvinen, Jaakko, Lehtonen, Johannes, Lonka, Kirsti, Peräkylä, Anssi, Pyysiäinen, Ilkka, Salenius, Stephan, Sams, Mikko & Ylikoski, Petri

2015 *Ihmisen mieli*. Helsinki: Gaudeamus.

Harris, Sam

2004 *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*. London: The Free Press.

2006 *Letter to a Christian Nation*. New York: Vintage Books.

2007 [2004] *Uskon loppu. Uskonto, terrori ja järjen tulevaisuus*. Helsinki: Terra Cognita.

2010 *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.

Hart, Thomas

1994 *Hidden Spring: The Spiritual Dimension of Therapy*. Mahwah: Paulist Press.

Haight, John F.

2007 *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Heelas, Paul

2007 The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs. *Nordic Journal of Religion and Society* 19:1, 1–28.

Heelas, Paul, Woodhead, Linda, Seel, Benjamin, Szerszynski, Bronislaw & Tusting, Karin

2005 *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Religion and Spirituality in the Modern World. Malden: Blackwell Publishing.

Heikka, Mikko

2008a Paneeko tiede Jumalan viralta? Suomen kuvalehti. Lähde haettu 7.2.2013. [<http://suomenkuvalehti.fi/jutut/mielipide/puheenvuoro/heikka-paneeko-tiede-jumalan-viralta/>]

2008b Maailmanuskonnot käännekohdassa. Suomen kuvalehti. Lähde haettu 7.2.2013. [<http://suomenkuvalehti.fi/jutut/mielipide/puheenvuoro/heikka-maailmanuskonnot-kaannekohdassa/>]

Helkama, Klaus

2009 *Moraalipsykologia. Hyvän ja pahan täällä puolen*. Helsinki: Edita.

2015 *Suomalaisten arvot. Mikä meille oikeasti on tärkeää?* Helsinki: SKS.

- Henry, John  
2002 Causation. Gary B. Ferngren (toim.) *Science and Religion. A Historical Introduction*, 130–142. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Himanen, Pekka  
1994 *Bertrand Russellin haaste. Russellilainen uskontokritiikki esimerkkinä aikalaiskriittisestä filosofiasta*. Tampere: Gaudeamus.
- Hirsh, Jacob B., Walberg, Megan D. & Peterson, Jordan B.  
2013 Spiritual Liberals and Religious Conservatives. *Social Psychological and Personality Science* 4(1), 14–20.
- Hirsjärvi, Sirkka, Remes, Pirkko & Sajavaara, Paula  
2000 *Tutki ja kirjoita*. 5. painos. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Hitchens, Christopher  
2007 *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve.  
2008 [2007] *Jumala ei ole suuri. Kuinka uskonto myrkyttää kaiken*. Helsinki: WSOY.
- Hockin, Shane H.  
2014 *Les Hommes Sans Dieu: Atheism, Religion, and Politics during the French Revolution. Electronic Theses, Treatises and Dissertations*. Paper 8804.
- Holbach, Paroni d'  
2006 [1772] Good Sense [Le Bon Sens]. Lähde haettu 12.2.2011.  
[<http://www.reasoned.org/dir/lit/goodsens.pdf>]
- Holmberg, Pirkko  
2011 *Taide ja luova luonto: Goethen taideteorian luonnonfilosofinen perusta*. Estetiikan pro gradu tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Hood, Ralph W & Chen, Zhuo  
2013 Mystical, Spiritual, and Religious Experiences. Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (toim.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality. Second Edition*, 422–440. New York: The Guilford Press.
- Hunter, Michael  
1992 'Aikenhead the Atheist': The Context and Consequences of Articulate Irreligion in the Late Seventeenth Century. Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 221–254. New York: Oxford University Press.
- Hunter, Michael & Wootton, David  
1992 Introduction. Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 1–12. New York: Oxford University Press.
- Huovinen, Eero  
2008 Uusateismin haaste. Helsingin hiippakunta. Lähde haettu 7.2.2013.  
[[http://www.helsinginhiippakunta.evl.fi/piispa/helsingin\\_hiippakunnan\\_piispat/eero\\_huovinen/puheenvuoroja/?x20117=31485](http://www.helsinginhiippakunta.evl.fi/piispa/helsingin_hiippakunnan_piispat/eero_huovinen/puheenvuoroja/?x20117=31485)]
- Husgafvel, Ville  
2016 On the Buddhist roots of contemporary non-religious mindfulness practice: Moving beyond sectarian and essentialist approaches. *Temenos* Vol. 52 No. 1 (2016), 87–126. Lähde haettu 13.9.2016.  
[<http://ojs.tsv.fi/index.php/temenos/article/view/55371/19999>]

- Huss, Boaz  
2014 Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular. *Journal of Contemporary Religion*, 29:1, 47–60.
- Hutcheon, Pat Duffy  
1996 *Leaving the Cave: Evolutionary Naturalism in Social-Scientific Thought*. Waterloo: Wilfrid.
- Huutoniemi, Katri  
2003 *Realismi ja konstruktivismi tieteidenvälisessä ympäristötutkimuksessa – yhteismitattomuus, yhteensovittaminen vai dialogi?* Ympäristönsuojelutieteen pro gradu tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Hwang, Karen  
2013 Atheism, Health, and Well-Being. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 525–536. Oxford: Oxford University Press.
- Hyman, Gavin  
2007 Atheism in Modern History. Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*, 27–46. Cambridge: Cambridge University Press.  
2010 *A Short History of Atheism*. Library of Modern Religion, Book 13. London: I.B.Tauris
- IM  
2015 Iceland Magazine. 0.0% of Icelanders 25 years or younger believe God created the world, new poll reveals. Lähde haettu 15.1.2016.  
[<http://icelandmag.visir.is/article/00-icelanders-25-years-or-younger-believe-god-created-world-new-poll-reveals>]
- IS  
2012 Iltä-Sanomat. Ateismille tulossa oma kirkko Lontooseen – heti yllättävä sanastoita. Lähde haettu 25.8.2012.  
[<http://www.iltasanomat.fi/ulkomaat/art-1288445171365.html>]
- Israel, Jonathan I.  
2006 *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*. New York: Oxford University Press.
- Jacobs, Anne C.  
2013 Spirituality: history and contemporary developments – An evaluation. *Koers – Bulletin for Christian Scholarship* 78(1), Art. #445. [<http://dx.doi.org/10.4102/koers.v78i1.445>]
- Johnson, Dominic  
2012 What are atheists for? Hypotheses on the functions of non-belief in the evolution of religion. *Religion, Brain & Behavior* (2012), Vol. 2, No. 1, 48–99.
- Jokinen, Arja  
1999 Vakuuttelevan ja suostuttelevan retoriikan analysoiminen. Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen (toim.) *Diskurssianalyysi liikkeessä*, 126–159. Tampere: Vastapaino.
- Järnefelt, Elisa  
2013 *Created by Some Being: Theoretical and Empirical Exploration of Adults' Automatic and Reflective Beliefs about Origin of Natural Phenomena*. University of Helsinki: Faculty of Arts.

- Järnefelt, Elisa, Canfield, Caitlin F. & Kelemen, Deborah  
2015 The divided mind of a disbeliever: Intuitive beliefs about nature as purposefully created among different groups of non-religious adults. *Cognition* 140 (2015), 72–88.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa  
1998a Johdanto: Argumentoinnin mestari tuntee taitonsa. Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (toim.) *Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*, 15–23. Helsinki: Gaudeamus.  
1998b Väittäely. Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (toim.) *Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*, 176–232. Helsinki: Gaudeamus.  
1998c Retoriikka. Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (toim.) *Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*, 232–272. Helsinki: Gaudeamus.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa & Halonen, Ilpo  
1998 Argumentaatioanalyysi ja hyvän argumentin ehdot. Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (toim.) *Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*, 60–113. Helsinki: Gaudeamus.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa & Ylikoski, Petri  
1998 Merkitys ja tulkinta. Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (toim.) *Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*, 24–33. Helsinki: Gaudeamus.
- Kalkman, David Peter  
2013 Three cognitive routes to atheism: a dual-process account. *Religion*, 2013. Lähde haettu 16.11.2013. [<http://dx.doi.org/10.1080/0048721X.2013.841110>]
- Kamppinen, Matti  
2009 *Systeemijattelu, rationaalisuus ja uskonto: Kriittisen uskontotieteen näkökulmia*. Turku: Turun yliopisto.
- Kelemen, Deborah  
2004 Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature. *Psychological Science*, May 2004 15, 295–301.
- Keltikangas-Järvinen, Liisa  
2004 *Temperamentti: ihmisen yksilöllisyys*. Helsinki: WSOY.  
2006 Ympäristö vai perimä – psykologian pitkä tie tasapainoiseen ihmiskäsitykseen. *Tieteessä tapahtuu* 2/2006: 5–9.  
2009 Temperamentti – persoonallisuuden biologinen selkäranka. Riitta-Leena Metsäpelto & Taru Feldt (toim.) *Meitä on moneksi. Persoonallisuuden psykologiset perusteet*, 49–70. Jyväskylä: PS-kustannus.  
2010 *Tunne itsesi suomalainen*. Helsinki: WSOY.  
2016 *”Hyvät tyypit”. Temperamentti ja työelämä*. Helsinki: WSOY.
- Ketola, Kimmo  
2011 Kannustavatko uskonnot pahuuteen? – Uusateistien moraalinen uskontokritiikki tieteen valossa. Jussi K. Niemelä (toim.) *Mitä uusateismi tarkoittaa?*, 198–219. Turku: Savukeidas.
- Ketola, Kimmo, Pesonen, Heikki, Sakaranaho, Tuula & Sjöblom, Tom  
1999 Uskontojen tutkimus – historiaa, kysymyksiä, lähestymistapoja. Katja Hyry & Juha Pentikäinen (toim.) *Uskonnot maailmassa*, 9–31. Porvoo: WSOY.

- King, Ursula  
2008 *The Search for Spirituality: Our Global Quest for a Spiritual Life*. New York: BlueBridge.
- King-Hill, Sophie  
2015 Critical analysis of Maslow's Hierarchy of Need. *The STeP Journal*, 2(4), 54–57.
- Kinnunen, Taina  
2001 *Pyhät bodarit. Yhteisöllisyys ja onni täydellisessä ruumiissa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Koenig, Harold, King, Dana & Carson, Verna B.  
2012 *Handbook of Religion and Health*. Second Edition. New York: Oxford University Press.
- Koivisto, Juha, Mäki, Markku & Uusitupa, Timo  
1995 *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino.
- Kokkinen, Nina  
2006 Uskonnontutkimus prosessina: Russell T. McCutcheonin kirjoitukset kiistelyn, nyökyttelyn ja neuvottelun kohteena. *Uskonnontutkija* 2/2006. Lähde haettu 3.3.2015. [[http://uskonnontutkija.fi/files/2013/05/2\\_2006\\_Kokkinen1.pdf](http://uskonnontutkija.fi/files/2013/05/2_2006_Kokkinen1.pdf)]
- Koltko-Rivera, Mark E.  
2006 Rediscovering the Later Version of Maslow's Hierarchy of Needs: Self-Transcendence and Opportunities for Theory, Research, and Unification. *Review of General Psychology* (2006), Vol. 10, No. 4, 302–317.
- Korhonen, Tua & Kivimäki, Arto  
2006 Jälkisanat. Arto Kivimäki, Tua Korhonen ja Sampo Vesterinen (toim.) *Demokritos ja Epikuros: Riippumaton nautinto*, 165–200. Helsinki: Tammi.
- Korkman, Sixten  
2015 *Väärää talouspolitiikkaa: Talouden kriisit ja opilliset kiistat*. Helsinki: Otava.
- Kors, Alan Charles  
1976 *D'Holbach's Coterie. An Enlightenment in Paris*. New Jersey: Princeton University Press.  
1990 *Atheism in France 1650–1729. Volume 1: The Orthodox Sources of disbelief*. Princeton: Princeton University Press.  
1992 The Atheism of d'Holbach and Naigeon. Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 273–300. New York: Oxford University Press.
- Kotila, Heikki  
2003 Spiritualiteetti – ajankohtainen näkökulma. *Spiritualiteetin käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja, 13–23.
- Kourikoski, Jaakko & Pöyhönen, Samuli  
2009 Ihmistieteelliset luokitukset ja sosiaaliset takaisinkytkentämekanismit. *Tiede ja edistys* 4/2009, 1–17. Lähde haettu 2.5.2012. [<http://samulipoyhonen.files.wordpress.com/2010/03/kuorikoski-poyhonen.pdf>]

- KTK  
2012 *Haastettu kirkko: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008–2011.* 115/Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Kupiainen, Jari & Sevänen, Erkki  
1996 Esipuhe. Jari Kupiainen & Erkki Sevänen (toim.) *Kulttuurintutkimus. Johdanto*, 7–9. Helsinki: Suomen kirjallisuuden seura.
- Kuusela, Pekka  
2007 Sosiaalipsykologian nykytilaa paikantamassa. Pekka Kuusela (toim.) *Sosiaalipsykologia. Yksilöstä yhteiskuntaan*, 181–196. Kuopio: Unipress.
- Kääriäinen, Kimmo  
2004 *Ateismin jälkeen. Uskonnollisuus Venäjällä.* Tampere: Gummerus.
- Laitila, Teuvo  
2006 *Ihmisen Jumalat. Johdatus uskontotieteeseen.* Joensuu: Joensuun yliopistopaino.  
2012 The Russian Orthodox Church and atheism. *Approaching Religion*, Vol. 2, No. 1, 52–57. Lähde haettu 6.4.2016.  
[<http://ojs.abo.fi/index.php/ar/article/view/164/125>]
- Lassander, Mika T.  
2014 *Post-Materialist Religion. Pagan Identities and Value Change in Modern Europe.* London: Bloomsbury.
- Law, Stephen  
2013 Humanism. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 263–277. Oxford: Oxford University Press.
- LeDrew, Stephen  
2012 The evolution of atheism: Scientific and humanistic approaches. *History of the Human Sciences* July 2012 vol. 25 no. 3, 70–87.  
2013 *Scientism, Humanism, and Religion: The New Atheism and the Rise of the Secular Movement.* A dissertation submitted to the faculty of graduate studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of philosophy. Graduate program in sociology York University. Toronto, Ontario.  
2014 Atheists are Believers. Non-Religion & Secularity. Uppsala Religion and Society Research Centre. Lähde haettu 20.7.2014.  
[<http://blog.nsrn.net/2014/03/21/atheists-are-believers/>]  
2015 Atheism is more than absence of religion. Lähde haettu 31.12.2015.  
[<http://www.crs.uu.se/Research/interviews/stephen-ledrew/>]
- Lee, Lois  
2015 *Recognizing the Non-religious: Reimagining the Secular.* Oxford: Oxford university Press.
- Legare, Cristine H., Evans, E. Margaret, Rosengren, Karl S. & Harris, Paul L.  
2012 The Coexistence of Natural and Supernatural Explanations Across Cultures and Development. *Child Development*, May/June 2012, Volume 83, Number 3, 779–793.
- Lehtonen, Tommi  
2014 Ateismi ja maallistuminen. Ari Koponen & Tuomas Savolainen (toim.) *Ihmisten maa – esseitä sekularisaatiosta*, 10–35. Uusikaupunki: Osuuskunta Sivuosa.

- Leron, Uri & Hazzan, Orit  
2006 The Rationality Debate: Application of Cognitive Psychology to Mathematics Education. *Educational Studies in Mathematics* (2006) 62, 105–126.
- Levin, Jeff & Steele, Lea  
2005 The Transcendent Experience: Conceptual, Theoretical, and Epidemiologic Perspectives. *Explore* 2005; 1:89–101.
- Loftin, R. Keith  
2009 *Michael Martin and the Moral Argument for God's Existence*. A Thesis of Master of Arts, The Department of Philosophy and Religious Studies, Louisiana State University.
- Lucretius Carus, Titus  
1965 *Maailmankaikkeudesta [De rerum natura]*. Porvoo: WSOY.
- Maisel, Eric  
2009 *The Atheist's Way: Living Well Without Gods*. Novato: New World Library.
- Mahlamäki, Tiina  
2011 Uskonto, uusateismi ja sukupuoli. Jussi K. Niemelä (toim.) *Mitä uusateismi tarkoittaa?*, 150–174. Turku: Savukeidas.  
2013 Onko uskonottomuudella sukupuolta? *Teologinen aikakauskirja* 5–6, 446–458.  
2015 Ihmetteleviä etsijöitä. Uskontotieteen opiskelijoiden uskontosuhteesta. Jaana Kouri (toim.) *Näkyvä ja näkymätön uskonto*, 22–42. Turku: Turun yliopisto.
- Marietta, Don E.  
1998 *Introduction to Ancient Philosophy*. New York: M. E. Sharpe.
- Markkola, Pirjo  
2003 Mitä on sekularisaatio? Harri Melin & Jouko Nikula (toim.) *Yhteiskunnallinen muutos*, 47–62. Jyväskylä: Gummerus.
- Markkula, Harri  
1997 Voidaanko uskonnollista kokemusta tutkia? Tapaus Yrjö Kallinen. Heikki Pesonen (toim.) *Uskontotieteen ikuisuusksymyksiä*, 151–182. Helsinki: Limes.
- Martikainen, Joni  
2012 *Älä usko kaikkea mitä ajattelet: Miten, miksi ja milloin aivosi johtavat sinua harhaan*. Helsinki: Hakapaino.
- Martin, Michael  
1990 *Atheism. A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.  
2007a Atheism and Religion. Michael Martin (toim.) *Cambridge Companion to Atheism*, 217–232. Cambridge: Cambridge University Press.  
2007b General Introduction. Michael Martin (toim.) *Cambridge Companion to Atheism*, 1–7. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maslow, Abraham H.  
1969 The Further Reaches of Human Nature. *The Journal of Transpersonal Psychology* 1.1 (Spring 1969): 1–9.
- McGovan, Dale  
2012 *Voices of Unbelief. Documents from Atheists and Agnostics*. Dale McGovan (toim.). Santa Barbara: Greenwood.



- McGrath, Alister E.  
2004 *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday.
- 2011 *Why God Won't Go Away: Engaging with the New Atheism*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Mehring, Franz  
2003 [1936] *Karl Marx: The Story of His Life*. Lontoo: Routledge.
- Melin, Harri & Nikula, Jouko  
2003 Mitä on yhteiskunnallinen muutos? Harri Melin & Jouko Nikula (toim.) *Yhteiskunnallinen muutos*, 253–264. Jyväskylä: Gummerus.
- Moffitt, Nina  
2009 *Pirahã, Language Universals and Linguistic Relativity*. Honors Thesis. Anthropology. Oberlin College. 4/2009.
- Montag, Warren  
2012 Lucretius Hebraizant: Spinoza's Reading of Ecclesiastes. *European Journal of Philosophy* 20:1, 109–129.
- Moore, Jonathan T.  
2014 *Dogmatism, coping, and spirituality: predicting mental health among the religious and the secular*. Electronic Theses and Dissertations. Paper 1004. [<http://dx.doi.org/10.18297/etd/1004>]
- Morgan, Jonathan  
2013 Untangling False Assumptions Regarding Atheism and Health. *Zygon*, vol. 48, no. 1 (March 2013), 9–19.
- Myers, Jane E. & Williard, Kirk  
2003 Integrating Spirituality Into Counselor Preparation: A Developmental, Wellness Approach. *Counseling and Values*, Volume 47, Issue 2, 142–155.
- Männikkö, Matti  
2006 Valistuksen aikakausi. Seppo Zetterberg (toim.) *Maailmanhistorian pikkujätti-läinen*, 555–633. Helsinki: WSOY.
- Nash, David  
2013 The (Long) Nineteenth Century. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 212–228. Oxford: Oxford University Press.
- Nielsen, Kai  
2001 *Naturalism and Religion*. New York: Prometheus Books.
- Niiniluoto, Ilkka  
1984 *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus: Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Helsinki: Otava.
- Nikkanen, Jenni  
2011 *Helpon elämän kritiikki. Nietzschen uuden onnen saavuttamisesta*. Filosofian pro gradu tutkielma. Tampereen yliopisto.
- Norenzayan, Ara  
2013 *The Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton: Princeton University Press.

- Norenzayan, Ara & Gervais, Will M.  
2013a The Origins of Religious Disbelief. *Trends in Cognitive Science*. Volume 17, issue 1. January 2013, 20–25.
- 2013b Secular rule of law erodes believers' political intolerance of atheists. *Religion, Brain & Behavior*, 5:1, 3-14.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald  
2004 *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Nykysuomen sivistyssanakirja  
1975 *Nykysuomen sivistyssanakirja. Vierasperäiset sanat*. Porvoo: WSOY.
- Närvä, Jaakko  
2014 Ratkaisuehdotus uskonnon määrittelykysymykseen. *Uskonnotutkija* 2/2014.
- Oman, Doug  
2013 Defining Religion and Spirituality. Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (toim.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality. Second Edition*, 23–47. New York: The Guilford Press.
- O'Neill, John F.  
2009 *Toward a New Mystical Poetics of God in the Post-Mortem Age: from God as the Supreme Being to God as the One-And-Only Being*. A Dissertation Submitted to the University at Albany, State University of New York.
- Osler, Margaret J.  
2002 Mechanical Philosophy. Gary B. Ferngren (toim.) *Science and Religion. A Historical Introduction*, 143–152. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Ostwald, Martin  
1986 *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*. Berkeley: University of California Press.
- Oyserman, Daphna  
2017 Culture Three Ways: Culture and Subcultures Within Countries. *Annual Review of Psychology* 2017, 68:15.1–15.29.
- Paakkinen, Ilse  
2010 Uusateismista puuttuu muu sisältö. Helsingin sanomat. Lähde haettu 2.2.2013. [[http://www.hs.fi/paakirjoitus/artikkeli/Uusateismista\\_puuttuu\\_muu\\_sisalto/1135253394537](http://www.hs.fi/paakirjoitus/artikkeli/Uusateismista_puuttuu_muu_sisalto/1135253394537)]
- Paley, John  
2006 Spirituality and secularization. Nursing and the sociology of religion. *Journal of Clinical Nursing* 17, 175–186.
- Palmer, Michael  
2012 *Atheist's Primer*. Cambridge: The Lutterworth Press.  
2013 *Atheism for Beginners. A Coursebook for Schools and Colleges*. Cambridge: The Lutterworth Press.
- Paloutzian, Raymond F. & Park, Crystal L.  
2013 Recent Progress and Core Issues in Science of Psychology of Religion and Spirituality. Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (toim.) *Handbook of the Psy-*

*chology of Religion and Spirituality. Second Edition, 3–22.* New York: The Guilford Press.

Park, Junyang

2012 Fundamentalism and Relativism: Why Young People Are Leaving the Church. *DBpia Korean ejournal portal* 2012.6, 160–186. Lähde haettu 18.8.2016.  
[<http://www.dbpia.co.kr/Journal/ArticleDetail/NODE01889735>]

Pennycook, Gordon, Cheyne, James Allan, Koehler, Derek J. & Fugelsang, Jonathan A.

2013 Belief bias during reasoning among religious believers and skeptics. *Psychon Bull Rev* (2013) 20, 806–811.

Pennycook, Gordon, Cheyne, James Allan, Barr, Nathaniel, Koehler, Derek J. & Fugelsang, Jonathan A.

2014 The role of analytic thinking in moral judgements and values. *Thinking & Reasoning*, Vol. 20, No. 2, 188–214. Lähde haettu 12.2.2017.  
[<http://dx.doi.org/10.1080/13546783.2013.865000>]

Pennycook, Gordon, Ross, Robert M., Koehler, Derek J. & Fugelsang, Jonathan A.

2016 Atheists and Agnostics Are More Reflective than Religious Believers: Four Empirical Studies and a Meta-Analysis. *PLoS ONE* 11(4):e0153039. Lähde haettu 12.2.2017.  
[10.1371/journal.pone.0153039]

Pidgen, Charles

2013 Analytic Philosophy. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 307–319. Oxford: Oxford University Press.

Pietarinen, Juhani & Launis, Veikko

2002 Etiikan luonne ja alueet. Karjalainen, Sakari, Launis, Veikko, Pelkonen, Risto & Pietarinen, Juhani (toim.) *Tutkijan eettiset valinnat*, 42–57. Helsinki: Gaudeamus.

Piironen, Tero

2013 *Margaret Archerin dualistinen yhteiskuntateoria – kriittinen tarkastelu pragmatistisesta näkökulmasta*. Väitöskirja. Turku: Juvenes Print.

Pohjanheimo, Esa

2005 Pysyvää ja eriytyvää: arvomuutoksia Suomessa 1970-luvulta nykypäivään. Anna-Maija Pirttilä-Backman et al. (toim.) *Arvot, Moraali ja yhteiskunta. Sosiaalipsykologisia näkökulmia yhteiskunnan muutokseen*. Helsinki: Gaudeamus, 237–257.

Popkin, Richard H.

1992 Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century. Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 159–181. New York: Oxford University Press.

Popp-Baier, Ulrike

2010 From Religion to Spirituality—Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion. *Journal of Religion in Europe* 3 (2010), 34–67.

- Portaankorva, Jari  
2015 Muslim and Christian Leaders Working Together: Building Reconciliation in the Sierra Leone Conflict. *The Journal of Pan African Studies*, vol.8, no.9, December 2015, 79–96.
- Puchalski, Christina, Ferrell, Betty, Virani, Rose, Otis-Green, Shirley, Baird, Pamela, Bull, Janet, Chochinov, Harvey, Handzo, George, Nelson-Becker, Holly, Prince-Paul, Maryjo, Pugliese, Karen & Sulmasy, Daniel  
2009 Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference. *Journal of Palliative Medicine*. October 2009, 12(10), 885–904.
- Pyysiäinen, Ilkka  
1993 *Ilo pitkästä itkusta*. Helsinki: Yliopistopaino.  
1999 Buddhalaisuus. Katja Hyry & Juha Pentikäinen (toim.) *Uskonnot maailmassa*, 329–345. Porvoo: WSOY.  
2010 *Jumalaa ei ole*. Tampere: Vastapaino.  
2012 Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art. *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1.1, 2012, 5–28.  
2014 God is great – but not necessary? On Ara Norenzayan, *Big Gods* (2013). *Religion*, Vol. 44, No. 4, 638–644.
- Pöyhönen, Samuli  
2007 *Luonnollisuuden rajoilla. Tutkielma ihmistieteellisistä luokituksista ja luonnollisten luokkien teorioista*. Käytännöllisen filosofian pro gradu tutkielma. Helsingin yliopisto.  
2010 Luonnollinen luokka. Lähde haettu 22.4.2012.  
[<http://filosofia.fi/node/5475>]
- Raat, William D.  
1969 Agustín Aragón and Mexico's Religion of Humanity. *Journal of Inter-American Studies* Vol. 11, No. 3 (Jul., 1969), 441–457.
- Raju, P.T  
1971 *Intian filosofia*. Porvoo: WSOY.
- Rantanen, Teemu  
2013 Laadullinen asennetutkimus. PowerPoint PPT Presentation. Lähde haettu 17.12.2015.  
[<http://www.slideserve.com/maren/laadullinen-asennetutkimus>]
- Rautaniemi, Matti  
2010 *Henkisyys, hyvinvointi, yksilöllisyys ja sosiaalisuus Helsingin astanga jooga-koulussa*. Uskontotieteen pro gradu tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Raymo, Chet  
2008 *When God is Gone Everything is Holy. The Making of a Religious Naturalist*. Notre Dame: Sorin Books.
- Reijonen, Mikko  
1992 *Uskonnonvapaus yhdentyvässä Euroopassa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Religion  
2014 Review symposium on Ara Norenzayan: *Big Gods: how religion transformed cooperation and conflict* (2013), *Religion*, 592–683.

- Remes, Pauliina  
1997 Epikuroksen ystävyyden Puutarha. *Tieteessä tapahtuu* 2/1997. Lähde haettu 24.2.2015. [<http://www.tieteessatapahtuu.fi/297/remes.html>]
- Renko, Elina  
2011 Laadullinen asennetutkimus. PowerPoint PPT Presentation. Lähde haettu 17.12.2015. [<http://www.slideserve.com/veradis/laadullinen-asennetutkimus>]
- Ribberink, Egbert, Achterberg, Peter & Houtman, Dick  
2013 Deprivatization of Disbelief?: Non-Religiosity and Anti-Religiosity in 14 Western European Countries. *Politics and Religion*, 2013. Volume 6, Issue 01, March 2013, 101–120.
- Ritchie, Jack  
2008 *Understanding Naturalism*. Stocksfield: Acumen.
- Robbins, Jeffrey W. & Rodkey, Christopher D.  
2010 Beating ‘God’ to Death: Radical Theology and the New Atheism. *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*. Amarnath Amarasingam (toim.), 25–36. Leiden: Brill.
- Rosenberg, Alex  
2011 *The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Illusions*. New York: W. W. Norton & Company.
- Ruse, Michael  
2009 Why I Think the New Atheists are a Bloody Disaster. Lähde haettu 8.2.2010. [<http://blog.beliefnet.com/scienceandthesacred/2009/08/why-i-think-the-new-atheists-are-a-bloody-disaster.html>]  
2015 *Atheism. What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand  
1957 *Why I Am Not a Christian: And Other Essays on Religion and Related Subjects*. New York: A Touchtone Book.
- Sakaranaho, Tuula  
2001 Uskontotieteen kohtauspaikka: Retorisen tutkimuksen tavat ja mahdollisuudet. Tuula Sakaranaho (toim.) *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*, 6–27. Helsinki: Helsingin yliopisto, uskontotieteen laitos.
- Saler, Benson & Ziegler, Charles A.  
2006 Atheism and the Apotheosis of Agency. *Temenos*, Vol. 42 No. 2, 7–41.
- Schnell, Tatjana & Keenan, William J. F.  
2011 Meaning-Making in an Atheist World. *Archive for the Psychology of Religion* 33 (2011), 55–78.  
2013 The Construction of Atheist Spirituality: A Survey-Based Study. Herman Westering (toim.) *Constructs of Meaning and Religious Transformation: Current Issues in the Psychology of Religion (Religion and Transformation in Contemporary European Society)*, 101–118. Göttingen: Vienna University Press.
- Schwartz, Shalom H.  
1992 Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries. M. P. Zanna (toim.) *Advances in Experimental Social Psychology*. Vol 25, 1–65. San Diego: Academic Press.

- 2005 Universalismiarvot ja moraalisen universumimme laajuus. Anna-Maija Pirttilä-Backman et al. (toim.) *Arvot, Moraali ja yhteiskunta. Sosiaalipsykologisia näkökulmia yhteiskunnan muutokseen*. Helsinki: Gaudeamus, 216–236.
- 2006 A Theory of Cultural Value Orientations: Explication and Applications. *Comparative Sociology*, Volume 5, issue 2–3, 137–182.
- 2011 A revised theory and instrument to measure basic individual values. Lähde haettu 12.2.2016. [[http://www.helsinki.fi/sosiaalipsykologia/opiskelu/opiskelun\\_tueksi/Schwartz\\_Refining\\_the\\_theory\\_of\\_basic\\_values.pdf](http://www.helsinki.fi/sosiaalipsykologia/opiskelu/opiskelun_tueksi/Schwartz_Refining_the_theory_of_basic_values.pdf)]
- 2012 An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*, 2(1). [<http://dx.doi.org/10.9707/2307-0919.1116>]
- Schwartz, S. H., Cieciuch, J., Vecchione, M., Davidov, E., Fischer, R., Ramos, A., Beierlein, C., Demirutku, K., Dirilen-Gumus, O., Verkasalo, M., Lönnqvist, J-E., Konty, M.
- 2012 Refining the Theory of Basic Individual Values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2012, Vol. 103, No. 4, 663–688.
- Selvam, Sahaya G.
- 2013 Towards Religious-Spirituality: A Multidimensional Matrix of Religion and Spirituality. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 12, issue 36 (Winter 2013), 129–152.
- Shweder, Richard A., Much, Nancy C., Mahapatra, Manamohan & Park, Kawrence.
- 1997 The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the “Big Three” Explanations of Suffering.” Allan M. Brandt & Paul Rozin (toim.) *Morality and Health*, 119–169. New York: Routledge.
- Sedley, David
- 2013 From the Pres-Socratics to the Hellenistic Age. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 139–151. Oxford: Oxford University Press.
- Sellars, John
- 2003 Materialism and Ethics. Learning From Epicurus. The Philosopher, Volume LXXXI No. 2. Lähde haettu 23.7.2012. [<http://www.the-philosopher.co.uk/epicurus.htm>]
- Seppo, Juha
- 1991 *Kansainvälinen vapaa-ajattelijaliitto 1880–1905*. Jyväskylä: Gummerus.
- Shenhav, Amitai, Rand, David G. & Greene, Joshua D.
- 2012 Divine Intuition: Cognitive Style Influences Belief in God. *Journal of Experimental Psychology*. General. Vol. 141(3), 423–428.
- Sillfors, Mikko
- 2008 *Länsimainen buddhalaisuus yksilön ja yhteiskunnan muuttajana. Tapaustutkimus Friends of the Western Buddhist Order -liikkeen veljeskunnasta*. Uskontotieteen pro gradu tutkielma. Helsingin yliopisto.
- 2013 Jumalattomuuden muotoja eri aikakausina: Katsaus ateismin historiaan. *Teologinen aikakauskirja* 5–6, 506–514.
- 2014a Ateismin lähteillä. Jumalattomuuden alkuperän ja yleistymisen tarkastelua. *Uskonnotutkija* 1/2014.
- 2014b Ateismi ja henkisyys – elämän ylevöittäminen ilman yliluonnollista. Ari Koponen & Tuomas Savolainen (toim.) *Ihmisten maa – esseitä sekularisaatiosta*, 62–105. Uusikaupunki: Osuuskunta Sivuosa.

- Sillfors, Mikko & Ronikonmäki, Hanna  
2013 Pyhän muunnelmat: Ateistisen henkisyyden ulottuvuuksia uudella vuosituhanella. *Teologinen aikakauskirja* 5–6, 431–445.
- Silver, Christopher F.  
2013 Studying Non-Belief. Lähde haettu 12.7.2014.  
[<http://www.atheismresearch.com/>]
- Sjöblom, Tom  
2007 Spandrels, Gazelles and Flying Buttresses: Religion as Adaptation or as a By-Product. *Journal of Cognition and Culture* 7 (2007), 293–312.
- Skilton, Andrew  
2013 Buddhism. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 337–350. Oxford: Oxford University Press.
- Skinner, Richard Norman Frank  
2012 *Spirituality: How Evolutionary Psychology Can Enhance Our Understanding*. University of Exeter, thesis for the degree of Doctor of Philosophy in Theology.
- Skrzypińska, Katarzyna  
2014 The Threefold Nature of Spirituality (TNS) in a Psychological Cognitive Framework. *Archive for the Psychology of Religion* 36 (2014), 277–302.
- Smart, Ninian  
1997 *The World Religions*. Second Edition. Cambridge: University Press.
- De Smedt, Johan  
2011 *Common minds, uncommon thoughts. A philosophical anthropological investigation of uniquely human creative behavior, with an emphasis on artistic ability, religious reflection, and scientific study*. Universiteit Gent: Faculty of Arts and Philosophy.
- Smith, George H.  
1979 *Atheism. The Case Against God*. Amherst: Prometheus Books.
- Smith, Tom W.  
2012 *Beliefs about God Across Times and Countries*. NORC/University of Chicago. Lähde haettu 28.5.2013.  
[<http://news.uchicago.edu/sites/all/files/attachments/Belief%20About%20God%20Across%20Time%20and%20Countries.pdf>]
- Smolin, Lee  
2007 Scientific Alternatives to the Anthropic Principle. Bernard Carr (toim.) *Universe or Multiverse?*, 322–366. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sohlberg, Jussi  
2014 Jokamiehen henkisyys – uskonnolla tai ilman. *Kirkonkello*. Lähde haettu 30.1.2016. [<http://www.kirkonkello.fi/jokamiehen-henkisyys-uskonnolla-tai-ilman/>]
- Solomon, Robert C.  
2002 *Spirituality for the Skeptic: The Thoughtful Love of Life*. Oxford: Oxford University Press.

- Spencer, Nick  
2014 *Atheists: The Origin of the Species*. London: Bloomsbury.
- Stenger, Victor J.  
2007 *God the Failed Hypothesis. How Science Shows That God Does Not Exist*. New York: Prometheus Books.  
2009 *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*. New York: Prometheus Books.
- Stephens, Mitchell  
2014 *Imagine There's No Heaven. How Atheism Helped to Create the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Stone, Alison  
2013 Existentialism. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 278–292. Oxford: Oxford University Press.
- Stone, Jerome A.  
2008 *Religious Naturalism Today: The Rebirth of a Forgotten Alternative*. Albany: State University of New York Press.
- Streib, Hans & Hood, Ralph W.  
2011 “Spirituality” as Privatized Experience-Oriented Religion. Empirical and Conceptual Perspectives. *Implicit Religion* 14/4, 433–453.
- Stróżyński, Mateusz  
2003 Mystical Aspects of Epicureanism. *Organon* 32 (2003), 45–63.
- Sunday Assembly  
2016a Sunday Assembly. Lähde haettu 27.4.2016. [<https://www.sundayassembly.com/>]  
2016b Sunday Assembly. Our Story. Lähde haettu 27.4.2016. [<https://www.sundayassembly.com/story>]  
2016c FAQ. Lähde haettu 27.4.2016. [<https://www.sundayassembly.com/faq>]
- Svedholm, Annika  
2013 *The cognitive basis of paranormal, superstitious, magical, and supernatural beliefs: The roles of core knowledge, intuitive and reflective thinking, and cognitive inhibition*. University of Helsinki. Institute of Behavioural Sciences. Studies in Psychology 87: 2013.
- Syrjälä, Leena & Ahonen, Sirkka & Syrjäläinen, Eija & Saari, Seppo  
1994 *Laadullisen tutkimuksen työtapoja*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Sztajer, Sławomir  
2012 The naturalness of religion and the existence of unbelief. *Anglojęzyczny Supplement Przeglądu Religioznawczego*, 2012, no. 1, 55–65.
- Taira, Teemu  
2008 Ateismi kieltäytymisen historiana. Mari K. Niemi (toim.) *Kiitos ei! Kieltäytymisen kulttuurihistoriaa*, 50–77. Jyväskylä: Gummerus.  
2012a Atheist Spirituality: A Follow-on from New Atheism? Tore Ahlbäck (toim.) *Post-Secular Religious Practices*, 388–404. Turku: Donner Institute for Religious and Cultural History.  
2012b The new visibility of atheism in Europe. *Approaching Religion*, Vol. 2, No. 1, June 2012.



- 2014a Maallistumisparadigma uskontososiologiassa. Ari Koponen & Tuomas Savolainen (toim.) *Ihmisten maa – esseitä sekularisaatiosta*, 36–61. Uusikaupunki: Osuuskunta Sivuosa.
- 2014b *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys*. Turku: Eetos.
- 2015 Ateismin uusi näkyvyys jälkitraditionaalisessa keskusteluavaruudessa. Jaana Kouri (toim.) *Näkyvä ja näkymätön uskonto*, 86–105. Turku: Turun yliopisto.
- Tammisto, Antero
- 2006 Antiikin maailma. Seppo Zetterberg (toim.) *Maailmanhistorian pikkujättiläinen*, 93–201. Helsinki: WSOY.
- Tanyi, Ruth A.
- 2002 Towards clarification of the meaning of spirituality. *Journal of Advanced Nursing* 39/5, 500–509.
- Terhune, D. B., Luke, D. P., Kaelen, Mendel, Bolstridge, Mark, Feilding, Amanda, Nutt, David, Carhart-Harris, Robin & Ward, Jamie
- 2016 A placebo-controlled investigation of synaesthesia-like experiences under LSD. *Neuropsychologia* (2016). Lähde haettu 22.11.2016. [<http://dx.doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2016.04.005i>]
- Thompson, Peter
- 2013 Marxism. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 293–306. Oxford: Oxford University Press.
- Thrower, James
- 1980 *The Alternative Tradition: Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World*. New York: Hague.
- 2000 *Western Atheism: A Short History*. New York: Prometheus Books.
- Tiliopoulos, Niko
- 2013 In Search of a Scientific Definition of Religion. Herman Westerink (Ed.) *Constructs of Meaning and Religious Transformation: Current Issues in the Psychology of Religion*, 23–38. Wien: Vienna University Press.
- Tomlins, Steven
- 2016 *Navigating Atheist Identities: An Analysis of Nonreligious Perceptions and Experiences in the Religiously Diverse Canadian City of Ottawa*. Thesis for the Doctorate in Philosophy degree in Religious Studies. Department of Classics & Religious Studies Faculty of Arts University of Ottawa.
- Trigg, Andrew B.
- 2004 Deriving the Engel Curve: Pierre Bourdieu and the Social Critique of Maslow's Hierarchy of Needs. *Review of Social Economy*, Vol. LXII, no. 3, September 2004, 393–406.
- Tuck, Richard
- 1992 Hobbes's 'Christian Atheism'. Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 111–130. New York: Oxford University Press.
- Uusi sivistyssanakirja
- 1981 *Uusi sivistyssanakirja*. Annukka Aikio & Rauni Vornanen (toim.). Helsinki: Otava.

- Vaillant, George E.  
 2008 *Spiritual Evolution: A Scientific Defense of Faith*. New York: Broadway Books.  
 2013 Psychiatry, religion, positive emotions and spirituality. *Asian Journal of Psychiatry* 6 (2013) 590–594.
- Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku  
 2011 *Johdatus uskonnonfilosofiaan*. Helsinki: Kirjapaja.  
 2013 Mitä ateismi on? Katsaus nykyaikaisen ateismin muotoihin. *Teologinen aikakauskirja* 5–6, 401–415.
- Vallely, Anne  
 2013 Jainism. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 351–366. Oxford: Oxford University Press.
- Van Cappellen, Patty, Toth-Gauthier, Maria, Saroglou, Vassilis & Fredrickson, Barbara L.  
 2014 Religion and Well-Being: The Mediating Role of Positive Emotions. *Journal for Happiness Studies* online: 18 December 2014, 1–21.
- Van Dierendonck, Dirk  
 2012 Spirituality as an Essential Determinant for the Good Life, its Importance Relative to Self-Determinant Psychological Needs. *Journal of Happiness Studies* (2012) 13, 685–700.
- Van Moer, Wim  
 2012 A Place for Religious Atheism in 21st Century Spirituality? Lähde haettu 20.4.2012. [<http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2012/02/moersppaper.pdf>]
- Vaughan, Frances  
 1991 Spiritual Issues in Psychotherapy. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1991, Vol. 23, No.2, 105–119.
- Vesala, Kari Mikko & Rantanen, Teemu  
 2007 Laadullinen asennetutkimus: Lähtökohtia, periaatteita, mahdollisuuksia. Kari Mikko Vesala & T. Rantanen (toim.) *Argumentaatio ja tulkinta. Laadullisen asennetutkimuksen lähestymistapa*. 11–61. Helsinki: Gaudeamus.
- Vierikko, Elina  
 2009 Geneettisten ja ympäristötekijöiden vaikutus persoonallisuuteen. Riitta-Leena Metsäpelto & Taru Feldt (toim.) *Meitä on moneksi. Persoonallisuuden psykologiset perusteet*, 31–48.
- Virtanen, Keijo  
 2006 Teollisuuden ja kulttuurin vallankumous. Seppo Zetterberg (toim.) *Maaailmanhistorian pikkujättiläinen*, 789–871. Helsinki: WSOY.
- Ward, Keith  
 2006 *Is Religion Dangerous?* London: Lion Hudson.
- Weber, Max  
 1978 [1922] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth & Claus Wittich (toim.). Berkeley: University of California Press.

- Weisberger, Andrea M.  
2007 The Problem of Evil. Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*, 166–181. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wighton, Kate  
2016 Imperial College London. The brain on LSD revealed: first scans show how the drug affects the brain. Lähde haettu 26.4.2016.  
[[http://www3.imperial.ac.uk/newsandeventspggrp/imperialcollege/newssummary/news\\_11-4-2016-17-21-2](http://www3.imperial.ac.uk/newsandeventspggrp/imperialcollege/newssummary/news_11-4-2016-17-21-2)]
- Wilson, Catherine  
2008 *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, David Sloan  
2011a Atheism as a Stealth Religion. Lähde haettu 4.12.2011.  
[[http://www.huffingtonpost.com/david-sloan-wilson/atheism-as-a-stealth-reli\\_b\\_76901.html](http://www.huffingtonpost.com/david-sloan-wilson/atheism-as-a-stealth-reli_b_76901.html)]  
2011b Atheism as a Stealth Religion II: Let's Get Real. Lähde haettu 4.12.2011.  
[[http://www.huffingtonpost.com/david-sloan-wilson/atheism-as-a-stealth-reli\\_1\\_b\\_79825.html](http://www.huffingtonpost.com/david-sloan-wilson/atheism-as-a-stealth-reli_1_b_79825.html)]  
2011c Atheism as a Stealth Religion IV: The Transformation of the Obvious. Lähde haettu 4.12.2011. [[http://www.huffingtonpost.com/david-sloan-wilson/atheism-as-a-stealth-reli\\_3\\_b\\_83605.html](http://www.huffingtonpost.com/david-sloan-wilson/atheism-as-a-stealth-reli_3_b_83605.html)]
- WIN  
2012 WIN-Gallup International. Global index of religiosity and atheism 2012. Press Release. Lähde haettu 12.4.2013.  
[<http://redcresearch.ie/wp-content/uploads/2012/08/RED-C-press-release-Religion-and-Atheism-25-7-12.pdf>]
- Wootton, David  
1992 *New Histories of Atheism*. Michael Hunter & David Wootton (toim.) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 13–54. New York: Oxford University Press.
- Yaden, D. B., Eichstaedt, J. C., Schwartz, H. A., Kern, M. L., Le Nguyen, K. D., Wintering, N.A., Hood, R. W., Jr., & Newberg, A. B.  
2015 The Language of Ineffability: Linguistic Analysis of Mystical Experiences. *Psychology of Religion and Spirituality*. Advance online publication. (2015, July 27) [<http://dx.doi.org/10.1037/relo000043>]
- Youtube  
2010 Al Jazeera's Riz Khan interviews biologist Richard Dawkins. Lähde haettu 23.7.2012.  
[<http://www.digitaljournal.com/article/285350>] (23.7.2012)  
2013 Rise of the New Atheists? The Agenda with Steve Paikin. Lähde haettu 23.2.2015.  
[[https://www.youtube.com/watch?v=fEClFXjx\\_fQ](https://www.youtube.com/watch?v=fEClFXjx_fQ)]
- Zenk, Thomas  
2013 *New Atheism*. Stephen Bullivant & Michael Ruse (toim.) *The Oxford Handbook of Atheism*, 245–260. Oxford: Oxford University Press.

- Zuckerman, Phil  
2007        Atheism. Contemporary Numbers and Patterns. Michael Martin (toim.) *The Cambridge Companion to Atheism*, 47–65. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2009        Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions. *Sociology Compass* 3/6 (2009), 949–971.
- 2012        *Faith No More: Why People Reject Religion*. Oxford: University Press.
- Zuckerman, Phil, Galen, Luke W. & Pasquale, Frank L.  
2016        *The Nonreligious: Understanding Secular People and Societies*. New York: Oxford University Press.