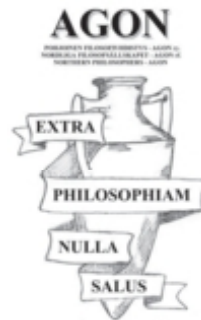


Sisältö

- 3 **Puheenjohtajalta**
4 **Tiedoksi**
5 **Esipuhe:** Usko, elämä ja filosofia (Kosti Joensuu)
- Artikkelit**
6 Jani Vanhala:
Uskonnollinen kokemus tulkintahorisontin laajentamisen mahdollistajana
- 14 Voitto Kuosmanen:
Kun sana ei tahdo etsiä lihaa –
Uskosta, uskonnosta ja tietoisuudesta katseen kestävän moraalin etsimisessä
- 18 Rainer Salosensaari:
Jumala ja sattuma ihmisen elämässä
- 20 Terhi Rintamäki:
Kuolemisen ja immanentista pahuudesta
- Keskustelua**
23 Sami Pihlström:
"Köyhät teillä on luonanne aina" – Filosofisia mietteitä talouskriis(e)istä
- 26 Kosti Joensuu:
Laestadius yhteiskunnallisen moraalisuuden mahdollisuudesta
- Joulumanteli**
31 Juho Joensuu: Kun erilaisia triadeja tarkastellaan yhdessä,
onko niissä näkyvillä jotain erityistä?
- Meänmaan filosofii**
32 Bengt Pohjanen: Mistäs ihminen ellää?
- Taiteen paikka**
33 Lauri Moilanen: Ulvoin yksin yöhön
- Projekti esittelyssä**
34 Mervi Autti
Ihmisielen jälleenrakennusta Lapin sodan jälkeen



AGON numero 40

12. vuosikerta
Ilmestyy neljä kertaa vuodessa

Päätoimittaja
AGON ry:n hallitus
Toimittaja
Kosti Joensuu
Taitto
Suvi Lyytinen

Toimituksen yhteystiedot
agon.lehti@gmail.com
c/o Kosti Joensuu
Tutkijanhuone 318
Lapin yliopisto
PL 122
96101 ROVANIEMI

Kannen kuva: Suvi Lyytinen

Paino
Lapin yliopistopaino
Rovaniemi
ISSN-L 1799-1781
ISSN 1799-1781
ISSN 1799-1900 (PDF)

Kustantaja
Pohjoinen filosofiyhdistys AGON ry
© AGON ja kirjoittajat

Pohjoinen filosofiyhdistys AGON ry
Puheenjohtaja
Kosti Joensuu
kjoensuu@ulapland.fi
Hallitus 2014:
Sanna Hast, Rainer Salosensaari,
Petri Koikkalainen, Kati Kanto
Aleksi Poikela,
Rauli Kostamo

JÄSENMAKSUT 2014
Jäsenmaksu 17€
Opiskelijat, työttömät, muut
vähävaraiset 12€
Kannatusjäsenyys 35€
Postimaksu 8€
Vuosikerta yhteisöille 35€

Jäsenhakemuksen ja
osoitteenmuutoksen voi lähettää
puheenjohtajalle sähköpostitse.

Pankkiyhteys
Pohjoinen filosofiyhdistys AGON ry
Pohjolan Osuuspankki
IBAN: FI 0756405020003533
BIC: OKOYFIHH

www.ulapland.fi/agon



Puheenjohtajalta

FILOSOFIAA POHJOISESSA

Vuosi 2013 on ollut jälleen Pohjoinen Filosofiyhdistys AGONin aktiivista toiminnan aikaa. Perustoiminnan ohella loppuun on saatettu pitempiketoisia projekteja kuten AGONin juhluvuoden Arktinen eetos –symposionin pohjalta toimitettu Arktinen eetos –tekstikokoelma (toim. **Niilo Nikkonen**) ja tärkeä saamelaismäärittelmää käsittelevä teemanumero (AGON N:o 37–38). Molempia julkaisuja on saatavissa Lapin yliopiston kirjastosta. Kaiken ohessa on aloitettu myös AGONin kehityshanke, jota **Koneen Säätio** tukee apurahalla vuoden 2014 aikana (ks. tiedoksi). Koneen Säätion huomionosoitus tarkoittaa, että filosofinen yhdistystoiminta ja monitieteellinen keskustelu nähdään tärkeänä työnä pohjoisessa. Kiitos Koneen Säätiolle tuesta.

Runsaan osallistujamäärän koonnut syksyn filosofinen symposion Ihminen ja ihmisen luonto on vakuuttava osoitus AGONin toiminnan merkityksestä pohjoisessa ja Lapin yliopistossa. Paikalla keskustelua virittämässä oli laaja joukko suomalaisia filosofeja ja tutkijoita: **Juhani Sarsilan, Timo Airaksisen, Kari Väyrysen ja Petri Kuhmosen** sekä **Mika Flöjt'in, Leena Suopajarven, Jarno Valkosen, Virpi Tökkärin ja Henri Wallenin** "vapaaehtoistyö" pohjoisen filosofian puolesta kertoo siitä, että filosofia kiinnostaa ja sitä halutaan pitää vireillä pohjoisessa. Keskustelu on jatkunut vilkkaana myös symposionin jälkeen.

Lapin yliopisto ja pohjoisen filosofinen väki on tehnyt tärkeää työtä pohjoisen filosofian edistämiseksi. Yhteiskuntatieteiden tiedekunta tuki Ihminen ja ihmisen luonto –symposionia luennoitsijoiden majoitus- ja muonituskustannuksissa, **Tapio Nykänen** järjesti ja tiedotti tiedekunnan puolesta symposionia, **Seppo I Sotasaari** juonsi täsmällisesti tapahtuman kulkua symposionin puheenjohtajana ja **Toivo Salosen** filosofinen vieraanvaraisuus järjestäjänä ja kokoava puheenvuoro symposionin päätteeksi tekivät Ihminen ja ihmisen luonto –symposionista erinomaisen onnistuneen.

Lapin yliopiston Castrén –salin valtasi elämän- ja luonnonläheinen atmosfääri. Eräs paikalla ollut kadehtikin pohjoisen sekä intellektuaalista että intiimiä luontosuhdetta oivaltaessaan, että useat tapahtumassa läsnä olleet jalkautuivat myös symposionin jälkeisenä aamuna eritavoilla elävän luonnon äärelle – kuka pyytämään suurhaukea, kuka erälle A. E. Järvisen aihkikkoon, kuka maatilalleen, kuka kaatamaan hirveä, kuka paloitlemaan jo kaadettua hirveä. Pohjoinen filosofiyhdistys AGONin toimintaa on luontevaa jatkaa elävän filosofian suunnassa.

Yhdistyksen uudelleenvalittuna puheenjohtajana kiitan luottamuksesta ja samalla kannustan kaikkia filosofiasta kiinnostuneita mukaan yleisöluennoille, suunnittelemaan toimintaa ja kirjoittamaan tuleviin Agon –lehtiin. AGON ry:n jäseneksi ja sähköpostilistalle voi liittyä lähettämällä pyynnön osoitteeseen agon@ulapland.fi.

Hyvää joulunaikaa ja uutta vuotta Agon –lehden lukijoille!

Kosti Joensuu 4.12.2013



Koneen Säätiö on myöntänyt Pohjoinen filosofiyhdistys AGON ry:lle toiminnan kehittämiseen apurahan.

Hankkeen päätavoitteena on kehittää AGON -lehteä filosofisena, monitieteellisenä sekä yleissivistävänä keskusteluforumina. AGON -lehti tarjoaa myös perinteistä vapaamuotoisemman keskusteluforumin opintojen ja tutkimuksen eri vaiheissa oleville filosofeille ja tieteilijöille. Vuoden 2014 aikana on tarkoitus julkaista mm. pohjoisuutta, mytologiaa ja kansanuskoja, luontoa ja kaivosteollisuutta sekä oikeusfilosofiaa, kasvatustilfilosofiaa ja uskonnonfilosofiaa käsitteleviä tekstejä. Artikkelit ja vapaamuotoisemmat tekstit voi lähettää osoitteeseen agon.lehti@gmail.com

Alla Koneen Säätiön verkkosivuillaan julkaisema kehityshankkeen tiivistelmä:

Pohjoinen filosofiyhdistys AGON ry, 5.500 €

Yleissivistävän ja tieteellisen lehden kehitystyö

AGON -lehden näkyvyyden kasvaessa on syntynyt tarve nostaa lehden profiilia ja kehittää julkaisua. Erityisesti lehden toimitusprosessiin ja verkkojulkaisuuteen panostetaan, jotta kirjoittajien tekstit saisivat huolellisen toimitustyön ja lehti saataisiin vapaasti luettavaksi myös internetissä.

Tavoitteena on kehittää AGON-lehteä filosofiapainotteisena monitieteellisenä keskusteluforumina, jossa painotetaan pohjoisuutta. Tilanteen mukaan julkaistaan myös saamenkielisiä ja ruotsinkielisiä artikkeleita. Tarkoituksemme on kehittää AGON -lehteä julkaisemalla teemanumeroita ajankohtaisista aiheista ja rakentaa yhteyksiä tieteellisen tutkimuksen ja poliittisen toiminnan välille. Tarkoitus on myös saattaa kaikki vanhat ja tulevat AGON -lehdet vapaasti verkossa luettaviksi.

Filosofiapainotteista AGON -lehteä on julkaistu vuodesta 2001 alkaen neljä numeroa vuodessa. Lehteen on kirjoittanut laaja joukko suomalaisia ammattifilosofoja ja muiden tieteenalojen harjoittajia sekä pohjoisen kulttuurivaikuttajia. Mainittakoon vuodelta 2011 Lars Levi Laestadiusta käsitellyt laaja monitieteellinen teemanumero, joka oli ainut aikakausjulkaisu aiheesta Laestadiuksen juhluvuonna, sekä vuoden 2013 saamelaismääritelmää käsitellyt teemanumero, joka sai huomiota ajankohtaisuutensa vuoksi myös Ylen uutisissa

(http://yle.fi/uutiset/pohjoisen_filosofiyhdistyksen_teemanumeron_aiheena_saamelaisuus/6657882).

Pohjoinen Filosofiyhdistys AGON ry:n hallitus 2014:

Puheenjohtaja: Kosti Joensuu

Hallituksen jäsenet: Sanna Hast, Rainer Salosensaari, Petri Koikkalainen, Aleksi Poikela, Rauli Kostamo, Kati Kanto

Lapin yliopiston pitkäaikainen filosofian opettaja Toivo Salonen välitti yhdistykselle terveisensä toivoen, että tulevaa filosofian symposionia ryhdyttäisiin järjestämään ajoissa, jotta toukokuun alussa ainakin symposionin ajankohta, aihe ja keskeiset puhujat olisivat jo tiedossa. Salosen pitkän työuran loppukiireet eivät enää mahdollista hänen osallistumistaan symposionin järjestelyihin, mutta hän on luvannut vielä keväällä vastata symposionin toteutusta koskeviin kysymyksiin. Lapin yliopiston henkilökunnan ja AGONin toiminnassa mukana olleiden onkin hyvä ajoissa viritellä ajatuksia tulevasta symposionista.

Syksyllä 2014 Toivo Salonen pitää luentosarjan Ludwig Wittgensteinistä ja hänen teoreettisista näkemyksistään suhteessa 1900-luvun alun filosofiseen keskusteluun ja aatehistorialliseen taustaan. Luennoissaan Salonen erittelee Wittgensteinin ajattelua kirjallisuuden, kulttuurikeskustelun ja Wittgensteinin henkilökohtaisten tapahtumien näkökulmasta sekä tulkitsee J. E. Salomaan filosofiesittelyjen ideaa elämästä ja filosofiasta sovellettuna Wittgensteiniin. Syksyllä filosofian harrastajilla ja tutkijoilla on siis mahdollisuus kuulla Toivo Salosen tulkintoja aiheesta "Ludwig Wittgenstein – Filosofia ja Elämä".

Agon -lehden 1/2014 teemanumero on Pohjoisuus ja pohjoisen ajattelijat. Tavoitteena on koota tekstejä ylipäänsä pohjoisuuteen liittyen sekä erityisesti pohjoisessa vaikuttaneista ajattelijoista ja kulttuurivaikuttajista. Tekstit voi lähettää osoitteeseen agon.lehti@gmail.com 29.2.2014 mennessä.

Esipuhe: Usko, elämä ja filosofia

KOSTI JOENSUU
LAPIN YLIOPISTO

Käsillä olevan Agon –lehden teemana on ”Usko, elämä ja filosofia”. Kuten tavallista, myös tämän lehden kirjoittajat ovat eri puolilta pohjoismaita ja eri alojen filosofisesti orientoituneita ihmisiä. Lehden tekstit poikkeavat toisistaan tyylin ja näkökulman puolesta. Useassa tekstissä sivutaan kuitenkin uskon ja uskonnon moraalista luonnetta. Onkin ajankohtaista kysyä, millaista on nyky-ajan uskonnollisuus, uskonnollinen kokemus sekä uskon moraalinen ja yhteiskunnallinen merkitys. Sanotaan, että post-modernin ajan tuottama elämän pirstaleisuus on saanut ihmiset jälleen etsimään kokonaisvaltaisempia kaanoneita elämän merkityksellisyyden struktuureiksi; näin ollen on yhä useammin käännytty uskontojen, hengellisyyden, elämänfilosofioiden ja jopa mytologioiden puoleen. Usko, elämä ja filosofia –teemanumero tarjoaa ajattelun suuntaviivoja niin teoreettiseen uskonnonfilosofiaan kuin oman uskon ja elämän reflektiiviseen tarkasteluun.

Lehti jakaantuu muodollisesti kolmeen osaan, mutta kaikki tekstit resonoivat myös keskenään mielenkiintoisella tavalla. Alku-osassa on artikkelit, keski-osassa vapaamuotoisemmat keskustelun avaukset tai esitelmätyyppiset tekstit ja lehden loppu-osa muodostuu taiteellisista ja assosioivista teksteistä tuoden ilmavan lisän elämän ja uskon kysymyksiin.



Kuva: Kosti Joensuu

Jani Vanhala kirjoittaa artikkelissaan uskonnonfilosofista ajattelua laajentavan avauksen uskonnollisen kokemuksen käsitteellisen laajentamisen mahdollisuuksista. Vanhalan artikkelin pohjalta lukija kohtaa kysymyksen, millaisia ovat minun uskonnolliset kokemukseni? Voitto Kuosmanen käsittelee artikkelissaan uskonnon merkitystä ihmisen eettiselle elämälle. Kuosmanen artikkelissa nousee tärkeä uskontoihin liittyvä haaste ajateltavaksemme; kuinka usko vaikuttaa uskonvan elämässä ja maailmasuhteessa? Terhi Rintamäki käsittelee eksistentiaalisesta näkökulmasta immanenttia pahuutta, jolloin keskiöön nousee kuoleminen ja kärsimys elämän väistämättöminä tosiasioina. Rainer Salosensaari analysoi artikkelissaan Jumalan ja sattuman käsitteiden suhdetta.

Sami Pihlström kirjoittaa talouskriisistä ja ihmisen vastuullisuuden ongelmasta globaalissa talousmaailmassa. Pihlström avaa muun muassa filosofin taloudellisesti etuoikeutetun aseman ja filosofin absoluuttiseen vastuullisuuteen tähtäävän ajattelutyön sisäisen ristiriidan. Kosti Joensuu esittelee Lars Levi Laestadiuksen tapaa ajatella uskon ja uskonnollisen kokemuksen kautta yhteiskunnallisen moraalin mahdollisuutta.

Lehden viimeinen osio muodostuu oikeusfilosofian tutkija Juho Joensuun käsitteellisestä triadi-kollaasista, kirjailija Bengt Pohjasen ja runoilija Lauri Moilasen teksteistä, sekä Mervi Auttin kirjoittamasta FEENIKS-hankkeen esittelystä. Juho Joensuu haastaa lukijaa pohtimaan suurten käsitteiden yhteyksiä, Pohjanen liikuttelee nyky-ajan ihmiseksistenssiä valtaavaa pelkoa ja Moilanen yhdistelee verevän elämän, uskon, fantasian ja humalan liikuttavia voimia. Kiitos lehden kirjoittajille siitä, että Usko, elämä ja filosofia –teemanumero muodostui monipuoliseksi uskon- ja elämäkokemuksesta käsitteleväksi kokonaisuudeksi.

Uskonnollinen kokemus tulkintahorisontin laajentamisen mahdollistajana

JANI VANHALA
HELSINGIN YLIOPISTO

Bernhard Welte pohtii teoksessaan *Olemattomuuden valo* uskonnollisen kokemuksen mahdollisia ilmenemistapoja sekularisoituneessa maailmassa. Welten mukaan yksi nykyajan uskonnollisuudelle luonteenomainen piirre on *välittömän* uskonnollisen kokemuksen puute. Uskonnollinen kokemus ilmeneekin nykymaailmassa etupäässä juuri uskonnollisen kokemuksen *puutteen* muodossa.¹

Welten huomio tavoittaa mielestäni hyvin yhden nykyaikaisen uskonnollisuuden keskeisimmistä piirteistä. Ajatus kokemuksen välittömyyden puutteesta ilmenee kuitenkin useimmiten epäsuorasti, eikä esimerkiksi huomiota herättävänä ongelmana.² Esimerkiksi siinä, miten ihmisten on nykyään yleensä hyvin hankala suhtautua ihmeisiin Jumalan ilmoituksina (revelations of God), sen sijaan että suhteutuvat niihin esim. poikkeuksellisinä luonnollisina tapahtumina, jotka kylläkin herättävät hämmästyksiä.³

Modernin, tai nykyään kai paremmin postmodernin ihmisen kokemuksen muovaavana rakenteena toimii ajatus kaiken tapahtumisen luonnollisuudesta. Kuitenkin, ironista kyllä, juuri tämä sama mekanistis-kausallinen maailmankuva on vaadittava tekijä sille, että ihminen pystyy kokemaan uskonnollisen kokemuksen sen puutteena.⁴

Pyrin tässä artikkelissa avaamaan muutamia nykyajassa vaikuttavia uskonnollisen kokemuksen muotoja, joissa edellä mainittuun välittömän kokemuksen puutteeseen mahdollistuu uudenlainen, produktiivinen suhde. Ne pohjaavat löyhästi Welten mielenkiintoiseen pohdintaan reflektiivisyyden luonteesta. Welten mukaan reflektiivinen ajattelu voi johtaa meidät loogisten todisteluketjujen ja käsitteenmuodostuksen ja määrittelyiden ongelmien piiriin, mutta se voi myös vapauttaa meidät ennako-oletuksistamme ja paljastaa meille nähtäväksi ”alkuperäisessä kokemuksesta välittömyydessään jo ennalta annettu.”⁵ Tätä kautta meille avautuu myös mahdollisuus erottaa tämä kokemussisältö siitä ”enemmän tai vähemmän muodollisesta kielenkäytöstä, johon se on kiinnittynyt ja jolla se on ilmaistu.”⁶

Tartun artikkelissani jälkimmäiseen vaihtoehtoon. Tarkoitukseni on tietoisesti laajentaa uskonnollisen kokemuksen käsitteen sovellusala laajemmille elämän toimintojen alueille, ja luoda näin avarampi tila keskustelulle siitä, mitä uskonnollinen kokemus voi nyt ja tulevaisuudessa olla. Reflektiivisellä ajattelulla tarkoitan tässä artikkelissa laajasti ottaen ihmisen eksistenssin historiallisen ja traditionaalisen ulottuvuuden tarkastelun muotoja. Rajoitan käsitteelyni käytännön syistä kristillisesti määrittävän uskonnollisen kokemuksen piiriin.

Nostan keskusteluun erityisesti kaksi uskonnollisen kokemuksen tulkinnan muotoa, jotka poikkeavat oman kokemukseni mukaan melko paljon siitä, miten ihmiset yleensä mieltävät uskonnollisen kokemuksen luonteen. Nämä uskonnollisen kokemuksen muodot ovat *uskonnollinen kokemus yhteiskunnallisena aktiivisuutena sekä uskonnollinen kokemus osallisuutena liturgisista käytännöistä*.

Vaikka esittelemäni uskonnollisen kokemuksen muodot eivät olekaan valtavirtaa sen enempää käytännön elämässä kuin uskonnonfilosofisessa keskustelussa, löytyy niille silti teologiset ja filosofiset perustelunsa. Pidän näihin uskonnollisen kokemuksen muotoihin keskittymisen keskeisenä etuna sitä, että ne eivät vaadi pohtijaltaan mitään uskonnollisia sitoumuksia, uskon hyppyjä, tai edes ei-intuitiivisten eettisten normien hyväksymistä. Lisäksi ne kuuluvat ns. luonnollisen kokemuksen piiriin, joka tarkoittaa sitä, että ne ovat luonteeltaan inklusiivisia ja tarjoavat pääsyn piiriinsä kaikille. Tämä johtuu osittain juuri siitä, että ne eivät ole kokemuksina välittömiä, vaan *välittyneitä*, ja ne avautuvat näin kokijalleen reflektoitavana tilana.⁷

Erotuksena tällaisista välittyneistä, hermeneuttisesti lähestyttävissä olevista uskonnollisen kokemuksen muodoista on olemassa myös kuvauksia erilaisista mystisistä kokemuksista. Ne ovat yleensä luonteeltaan välittömiä, hankalasti sanallistettavia ja eksklusiivisia siinä mielessä, että ne eivät ole kaikkien saavutettavissa.⁸

Molemmille käsittelemilleni uskonnollisen kokemuksen muodoille on ominaista se, että niissä löydetään uudestaan jokin jo kristilliseen traditioon kuuluva mutta kätkeytynyt tai marginalisoitunut näkökulma.⁹ Niitä voidaan näin ajatella hermeneuttisina tradition itsensä uudistamisen tapoina.¹⁰

USKONNOLLINEN KOKEMUS YHTEISKUNNALLISENA AKTIIVISUUTENA

Käsitys uskonnollisesta kokemuksesta yhteiskunnallisena aktiivisuutena tulkitaan varsinkin konservatiivisemmän kristillisyyden piirissä yleensä vieraan poliittisen aineksen tuomiseksi kristinuskoon. Tällainen tulkinta saattaa kuitenkin olla jo lähtökohdiltaan virheellinen. Uskonto ja politiikka kuuluvat näet historiallisesti hyvin tiiviisti yhteen. On jopa ajateltu, että ne ovat kaksi tiiviisti yhteenkietoutunutta ja viimekätistä *uskottavuuden lähdeä*, joiden voimaa yritetään sitten siirtää eri elämänalueille, kuten esimerkiksi talouteen ja mainostamiseen.¹¹

Konservatiivinen tulkinta nousee käsitykseni mukaan sellaisesta ajatusmallista, jossa kristinusko on omalakinen, hengellinen ja pohjimmiltaan historiaton maailmankuva, jonka keskiössä on ylimaallinen pelastushistoria, sekä sen määrittämä kuva maailmasta luotuna, langenneena ja pelastettuna. Konservatiivisesta näkökulmasta katsottuna uskonnollinen kokemus on ymmärretty ensisijaisesti yhteydeksi pelastushistorian tapahtumiin ja niissä avautuviin hengellisen todellisuuden ilmiöihin. Näillä ilmiöillä saattaa olla joskus ilmentymänsä normaalissa maailmassa niin, että joku tilanne tai tapahtuma koetaan Jumalan varjelukseksi, tai että jokin koettu vastoinkäyminen koetaan Jumalan kuritukseksi, tai saatu hyvä asia koetaan Jumalan lahjaksi ja siunaukseksi.

Niin sanotussa liberaalissa kristillisyydessä, jonka edustajia yhteiskunnallisen aktiivisuuden kannattajat yleensä ovat, ei käsittäkseni yleensä mielletä omaa aktiivisuutta uskonnolliseksi kokemukseksi. Liberaalien itseymmärryksessä asiassa on kyse ennemminkin siitä, miten kristinuskoa tulee *tulkita*, ja miten sen pohjalta tulee *toimia*.

Syy siihen, että tällaista näkökulmaa pidetään enemmänkin eettisenä tai kirkkopoliittisena asenteena kuin uskonnollisena kokemuksena saattaa johtua itse *kokemuksen* käsitteen merkityksen tulkinnasta. Kokemuksen käsite miellettiin 1900-luvun analyyttisessä filosofiassa yleisesti liian subjektiiviseksi asiaksi, jotta sen pohjalta voitaisiin käydä vakavaa keskustelua. Se korvattiinkin siksi *tulkinnalla*, joka mahdollisti täsmällisemmän käsitteellisen lähestymistavan tarkasteltaviin asioihin.¹²

Mannermaisena filosofian puolella suhde kokemuksen käsitteeseen oli monitulkintaisempi ja ristiriitaisempi. Kokemuksen käsite sai 1900-luvun alussa nousseiden fenomenologisten suuntausten myötä varsin negatiivisen kaiun. Kritiikin kärki ei osunut kuitenkaan varsinaisesti siihen, etteivätkö erilaiset kokemussäällöt olisi voineet olla filosofisen tutkimuksen kohteena. Kritiikki koski ennemminkin sitä, onko kokemus subjektiivis-psykologiseen ihmiskäsitykseen pohjaavana käsitteenä kykenevä kuvaamaan oikein noiden sisältöjen tapahtumista. Hallinneilla paradigmoilla, eli husserlilaisen fenomenologian eri muodoilla, sekä heidggerilaisella eksistenssianalyysilla, oli omat metodologiset ja ontologiset keinonsa ohittaa kokemuksen käsite ja tarjota selitys näiden sisältöjen synnylle.¹³

Asiassa tapahtui kuitenkin muutos 2000-luvun vaihteessa, jolloin alkoi ilmestyä eri filosofisiin traditioihin nojaavia artikkeleita ja kirjoja, joissa korostettiin kokemuksen tulkinnallista ja käytännöllis-toiminnallista luonnetta. Tätä myötä alettiin tiedostaa yhä paremmin, että kokemuksella on myös hermeneuttinen ulottuvuutensa. Se ei ole vain asia, joka tapahtuu minulle, vaan asia, jona *minä itse tapahdun* maailmassa.¹⁴

Samalla kokemuksen käsitteen tulkinta on alkanut ottaa askeleita *itseiden* ja *identiteetin* käsitteitä kohti. Tämä ilmenee selkeimmin kaikissa sellaisissa terapeuttisesti motivoituissa filosofisissa suuntauksissa, kuten vaikkapa Foucault'n eksistenssin estetiikassa tai Richard Shustermanin pragmatismissa, joissa filosofisen ajattelun keskiössä on itsensä muovaaminen tai muuntaminen. Ajatuksena itsensä muovaami-

nen kokemuksen tai oman tarkasteluperspektiivin ja maailmasuhteen muuntamisen kautta ei ole toki mitenkään uusi. Pierre Hadot'n mukaan se on itse asiassa koko itsensä terapeuttiseksi ymmärtävän antiikin filosofian kantava teema, ja on sieltä periytynyt laajalti myös moderniin filosofiaan.¹⁵

Mietittäessä uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen mahdollisia ilmenemismuotoja ajatus itsensä muovaamisesta on luonnollisesti huomattavan hedelmällinen. Itsensä muokkaaminen avaa näet reflektiivisen tilan, jossa ihminen voi peilata kulloistakin olemisen tapaansa vasten sitä traditiota tai traditioita, josta hänen olemisen tapansa nousee. Länsimaisella ihmisellä yksi näistä traditioista on väistämättä ainakin välillisesti kristillinen.¹⁶ Tarkastelun kohteena on tällöin ihminen itse, mutta myös se tausta, jota vasten itseys ilmenee.

Tällaisen reflektiivisen tilan terapeuttiset mahdollisuudet pohjautuvat siihen, että ihmisen itseys *narratiivisena identiteettinä*¹⁷ saattaa olla rakentunut virheelliselle tai yksiuotteiselle tulkinnalle traditiosta. Ihminen saattaa esim. ajatella, että uskonto ja sen maailmankuva sotii hänen oikeustajuaan vastaan, ja hän päätyy siksi rakentamaan oman identiteettinsä vastakohtana kaikelle sille vääryydelle, jota hän traditiossa havaitsee. Traditio ja sen perspektiivi uskonnolliseen kokemukseen on tällöin asia, jota *vasten* ihminen asettaa itsensä. Tällöin on luonnollista, että ihminen mieltää oman näkökulmasta poiketen vaikkapa poliittiseksi, eettiseksi tai esteettiseksi.

Itsensä muovaamisen reflektiivinen tila tarjoaa kuitenkin myös laajemman hermeneuttisen näkökulman traditioon. Tarkasteltuna traditiota tällaisen etäisyyden kautta sen voidaan havaita olevan hyvin monimuotoinen ja epäkoherentti ilmiö. Tämä tarkoittaa samalla myös sitä, että yksilön suhde traditioon on aina enemmän tai vähemmän fragmentaarinen, ja usein myös tietoisien valikoiva. Asiassa ei ole kuitenkaan mitään väärää. Voidaan pikemminkin ajatella, että traditio, tai traditiot, ovat luonteeltaan konfliktuaalisia. Ne ovat siis jatkuvassa taistossa keskenään, mutta elävät samalla myös sisäisistä jännitteistään.¹⁸

Tällainen perspektiivi traditioon ja sen tapoihin käsittää uskonnollinen kokemus voi tarjota reflektiojalleen muutoksen hänen omassa olemisen tavassaan. Hänen ei enää tarvitse nähdä traditiota asiana, jota *vasten* hän luo identiteettiään, vaan asiana, jonka joku tietty perspektiivi toteuttaa hänen omassa elämässään. Traditio on nyt hänen *puolellaan*, ei häntä vastaan.

Oman identiteetin peilaamista kristilliseen traditioon ja sen käsitykseen uskonnollisesta kokemuksesta haittaa luonnollisesti se, että *Raamatusta* ei löydy uskonnollisen kokemuksen käsitettä. Esimerkiksi Pyhän Hengen laskeutuminen Jeesuksen päälle hänen kasteessaan, Lasaruksen kuolleista herättäminen ja vaikkapa suuret ruokkimisihmeet kuvataan yksinkertaisesti tapahtumina.

Jos Raamatusta haluaisi löytää jotain uskonnolliseen kokemukseen viittaavaa, se olisi kuitenkin luultavasti mahdollista. Tällöin uskonnollinen kokemus tulisi kuitenkin yllättävän lähelle juuri sellaista tulkintaa, jossa uskonnollinen kokemus nähdään yhteiskunnallisen aktiivisuuden kautta.

Kyseeeseen voisi tulla vaikkapa *Apostolien tekojen* kuvaus

Pietarin pitämästä puheesta, sekä siitä, miten sen seurauksena kuulijat kokivat ”piston sydämessään”, ja kysyivät, ”mitä meidän pitää tehdä”.¹⁹ Uskonnollisen kokemuksen olemuksen kannalta on olennaista juuri tämä mielenmuutos, joka ilmenee välittömästi myös tarpeena konkreettiseen toimintaan. Kristillisessä traditiossa on tarjolla hyvin monenlaisia suuntia, joihin tämän toiminnan tarpeen voi kanavoida. Voidaan painottaa esim. omaa hengellisyyttä ja parannuksen tekoa, itsensä unohtavaa lähimmäisenrakkautta tai Jumalan ylistystä. Lisäksi nämä suunnat eivät ole välttämättä edes eroteltavissa toisistaan, vaan edustavat vain erilaisia aspekteja samasta eriytymättömästä ilmiöstä.

Nykyaikaiselle ihmiselle, joka kokee itselleen tärkeäksi yhteiskunnallisen vaikuttavuuden, tarjoutuu ainakin kaksi toiminnan suuntaa, joiden voidaan ajatella nousevan suoraan kristillisestä traditiosta. Ensimmäinen on *aktiivinen, taisteleva linja*, jossa ilmenee profeettallinen vaade saattaa maailmaan takaisin oikeus. Toinen on *pohdiskelleva ja lempeä linja*, jossa korostuu uskontodialogin ja luonnonmystiikan teemat.

Profeettallinen, oikeudenmukaisuutta ja köyhistä huolehtimista ajava linja kulkee halki Vanhan testamentin yhteiskunnallisen sanoman aina Jeesuksen omaan julistukseen saakka. Tämä sanoma ei ole jotain vierasta lisää Jeesuksen julistamaan evankeliumiin, vaan sen ydintä. Jos joku ihminen kokee nykyaikana ”piston sydämessään” nähdessään esim. televisiossa rahankeruumainoksen, jossa nälkiintyneet lapset istuvat karpästen ympäröimänä kuivuuden vaivassa Afrikassa, niin hänen kokemustaan voi perustellusti kutsua uskonnolliseksi, varsinkin jos tuo kokemus johtaa siihen, että hänessä tapahtuu mielenmuutos, joka johtaa konkreettiseen toimintaan.

Konkreettinen toiminta voi olla vaikkapa osallistumista tekstiviestillä rahankeruukampanjaan, mutta se voi myös johtaa esim. sähköpostiviestin lähettämiseen kansan-edustajille, tai jopa liittymiseen johonkin järjestöön, joka pyrkii muuttamaan tilannetta poliittisesti. Moni saattaa ajatella tässä vaiheessa, että eikö tämän kaiken voi tehdä myös ilman, että asialle tarvitsee löytää uskonnollinen konteksti. Ehkä voi, ehkä ei; se riippuu pitkälti siitä, ajatellaanko uskonnollisuuden olevan konstitutiivinen elementti ihmisyydessä vai ei. Uudenlaista uskonnollisen kokemuksen mahdollisuutta mietittäessä olennaista ei ole kuitenkaan se, *tarvitseeko* asialle löytää uskonnollinen konteksti. Kysymys koskee sitä, *voiko* sille löytää sellaisen. Kuten edellä esitin, kyllä voi.

Tällainen mahdollisuus ei ole myöskään arvoltaan tyhjä. Sen sijaan se tarjoaa löytäjälleen perspektiivin, jonka kautta hänen ajamilleen asioille tulee tradition älyllinen, yhteiskunnallinen ja emotionaalinen tuki.²⁰ Ympyrä kiertyy näin yhteen, ja voidaan palata jo edellä mainittuun de Certeau'n ajatukseen politiikasta ja uskonnosta perimmäisistä uskotavuuden lähteistä.²¹ Traditiosta itselleen sopivan perspektiivin löytäneen ihmisen ei tarvitse enää käyttää energiaansa taistellakseen uskottavuuden lähteistä pulppuavia virtoja vastaan, vaan hän voi siirtyä itse osaksi suurta virtaa ja kanavoida sen voimia ja vaikutusvaltaa oman harkintansa mukaan sellaisiin asioihin, joiden edessä hän kokee ”piston sydämessään”.

Pohdiskellevan, lempeämmän linjan omemmakseen kokeva ihminen taasen saattaa epäillä oman kokemuksensa uskonnollisuutta siksi, että hän kokee hankalaksi sitoutua yksittäisiin uskontoihin. Hän kuvaa omaa lähestymistapaansa ennemminkin hengellisyydeksi. Tällaisella ilmauksella tarkoitetaan luonnollisessa kielenkäytössä käsittääkseni jotakuinkin sitä, että ihminen ei omasta mielestään suhtaudu uskontoon ja sen kysymyksiin pelkästään filosofisesti ollen esim. agnostikko. Sen sijaan hänellä on jonkinlainen hengelliseksi määriteltävä suhde uskontoon ja sen kysymyksiin, mutta ihminen ei halua tai osaa määritellä tätä suhdetta tarkemmin esimerkiksi tunnustuksien tai dogmien avulla.

Näin kokevalle ihmiselle löytyy myös kosketuspintaa traditiosta. Tämä johtuu siitä, että traditio on syntynsä, kehityksensä ja leviämisenä myötä äärimmäisen kompleksinen ja monimuotoinen asia. Vaikka uskoisimmekin, ihan jo filosofisista syistä, että Jumala puhuu traditiossa, ei traditio silti ole totaalinen yhden totuuden systeemi, vaan siinä on historiallisia kerrostumia, kätkeytyksiä ja vääristymiä ihan niin kuin missä tahansa muussakin historiallisessa ilmiössä.

Nykyihmiselle tällaisten kerrostumien tarkastelu on tehty huomattavasti helpommaksi kuin esi-isilleen. Suorimmin tällaista tarkastelutapaa edustaa ns. kontekstuaalinen teologia, jossa pohditaan paljon sitä, miten kristillinen oppi voisi toteutua erilaisissa ympäristöissä. Tämän ymmärtäminen vaatii luonnollisesti tietoa siitä, miten kristillinen oppi on alun perin sisäistetty kuhunkin kulttuuriin ja ympäristöön.

Suomalaiselle helposti lähestyttävän esimerkin kontekstuaalisesta teologiasta antaa Pauliina Kainulainen *Metjän teologia* (2013). Kainulainen pyrkii tutkimuksessaan nostamaan esiin sellaisia esikristillisiä kokemussisältöjä, jotka ovat ehkä tarpeettomastikin hautautuneet kristillisen mielenmaiseman alle.²² Kainulainen painottaa monin tavoin suomalaisten historialliseen tietoisuuteen kuuluvan luontosuhteen monimuotoisuutta ja sen positiivisia mahdollisuuksia mietittäessä ratkaisuja nykyajan ongelmiin.

Uudenlaista uskonnollisen kokemuksen tapaa mietittäessä Kainulainen ajattelun anti piilee siinä, että se ei luo tarpeetonta vastakohtaa kristillisen maailmankuvan ja pakanallisen maailmankuvan välille. Kainulainen onnistuu osoittamaan, että monet sellaiset suomalaisen ihmisen hengelliseen kokemukseen kuuluvat piirteet, kuten vaikkapa panteistiselta tuoksaltava luonnon pyhyyden kunnioitus ja sen parantavuuteen uskomisen, sopivat oikein hyvin kristillisen uskonnollisen kokemuksen piiriin. Uskonnollinen kokemus ei siis vaadikaan itselle vieraan uskonnollisen *kulttuurin* arvojen alle alistumista. Uskonnollisessa kokemuksessa voi elää rinnakkain monenlaisia merkitysulottuvuuksia, ja kokemuksen uskonnollisuus saattaa lopulta määrittyä kokemuksen hedelmien suhteen. Jos kokemus johtaa ihmisen varjelemaan maata ja kunnioittamaan kaikkea siinä olevaa Jumalan luomana, on kokemuksessa jo uskonnollinen aspekti.²³

Kysymys siitä, miten tuo aspekti suhteutuu kristilliseen traditioon, on jo toinen kysymys. Olennaista on kuitenkin taas se, että sen *voi* esittää tradition sisällä, ja saada näin pohdinnoilleen kaiken tradition tarjoaman avun.

USKONNOLLINEN KOKEMUS OSALLISUUTENA LITURGISISTA KÄYTÄNNÖISTÄ

Toinen esittelemäni uudenlainen uskonnollisen kokemuksen muoto pitää myös sisällään kaksi vaihtoehtoa. Ensimmäinen on *traditionalistinen*, ja toinen on *postmoderni*. Varsinkin jälkimmäinen poikkeaa radikaalisesti edellä esitetyistä aktiivisuuteen ja toimintaan pohjaavista kokemukäsityksistä siinä, että se ei perustu, toisin kuin voisi luulla, minkään menneen omaksumiseen. Se asettaa tästä syystä myös huomattavia haasteita hermeneuttiselle lähestymistavalle.

Traditionalistisesti määritelty uskonnollinen kokemus nimenomaisesti *uutena* uskonnollisen kokemuksen muotona saattaa kuulostaa paradoksaaliselta ilmaukselta. Uskoisin silti, että esittämäni näkökulma traditionalistisesti käsitettyyn uskonnolliseen kokemukseen ei ole yleisesti kovin tunnettu. Hyvin moni traditionalisti määrittäisi itsensä luultavasti ”tapakristityksi” tai ”kulttuurikristityksi”. Nimityksissä ei ole itsessään mitään vikaa, mutta niihin liittyy ehkä tarpeettomasti eräänlainen omaa kristillisyyttä vähättelevä puheakti.

On totta, että uskonnollisen kokemuksen määrissä ja intensiteeteissä on eroja ja että jotkin uskonnollisen kokemuksen muodot, kuten vaikkapa suuret herätykset, vaikuttavat myös merkityksellisemmiltä kuin toiset. Tästä ei kuitenkaan seuraa sitä, että miedommat ja huomaamattomimmat kokemuksen muodot menettäisivät uskonnollisen statuksensa. Tarkoitukseni ei siis ole relativisoida uskonnollisen kokemuksen käsitettä, ja sitten ulottaa sitä kaikkialle, vaan ennemminkin osoittaa, että on olemassa myös omanlaisensa laajempi ja inklusiivisempi uskonnollisen kokemuksen taso, johon melko lailla kaikki ottavat osaa usein huomaamattaan tavalla tai toisella. Tällaisen kokemuksen uskonnollisuutta ei voida mitätöidä, koska tarkemmin tarkasteltuna juuri siinä toteutuu monia kristillisen opin painottamia hyveitä.

Traditionaalisen uskonnollisen kokemuksen ilmenemis- muodot ovat luultavasti ehtymättömiä. Sellainen voi olla vaikkapa mukava perheen perinne käydä kuuntelemassa kirkossa kauneimpia joululauluja adventtiaikaan. Kyseeseen voi tulla esim. kynttilän sytyttäminen kotona syksyisenä iltana ihan vain siksi, että sydämen läpi tulvahtaa omanlaisensa haikean lempeä vire. Jos mies lähtee yksin mökille sytyttelemään saunaa, ja ottaa evääkseen kossupullon, voi kyseessä olla hyvin myös uskonnollinen kokemus.

Tällaiset kokemukset ja toimintatavat eivät toki ole osallistumista liturgiseen elämään sanan perinteisessä mielessä. Kaikissa näissä tapauksissa on kuitenkin kyse intentionaalista tilasta, jossa on myös omanlaisensa rituaalisen tai liturgisen toiminnan funktio ja mielenlaatu. Tällaisia kokemuksia ei ehkä vain osata tunnistaa oikein, koska sen kohde on epäselvä tai asioista on opittu ja totuttu puhumaan eri sanoin ja eri konteksteissa.²⁴

Tämä johtuu moderniin maailmankuvaan kuuluvasta eriytyneisyydestä, jossa eri asioille on omat lokeronsa. On olemassa tunteita, jotka ovat subjektiivisia, ja jotka ajatellaan ensisijaisesti omasta henkilöhistoriasta nouseviksi. Sitä on tietoa, jonka määrittää luonnontiede. On myös ta-

voiteltavia päämääriä, jotka määrittää hyöty ja järkevyyt. Ihminen kohtaa elämässään kuitenkin monenlaisia tilanteita, joissa tällaiset arkipäivän kategoriat eivät toimi. Tällöin ihmisen kokemus omasta tilanteestaan on luonteeltaan epäselvä, eikä asiaan ole välttämättä mitään ulkoisesti rationaalista vaikuttavaa toimintamallia.

Omalta kokemukselta saattaa kuitenkin löytyä luonteva tulkinta, jos lähdetään siitä oletuksesta, että ihmisen eriytyneen maailmankuvan alla piilee syvempi kokemusmaailman *eriytymätön*, traditionaalinen ulottuvuus. Hans-Georg Gadamer puhuu hermeneutiikassaan esteettisestä eriytymättömyydestä joka nousee koko hermeneuttisen universumin jatkuvuudesta.²⁵ Tämä tarkoittaa sitä, että erilaiset horisontit, joita erottavat niin ajalliset kuin kulttuurillisetkin etäisyydet pystyvät kaikesta huolimatta kohtaamaan toisensa niin, että niiden merkitysulottuvuudet voivat saada kokemuksellisen muodon myös meidän tulkintahorisontissamme.

Tämä vaatii kuitenkin sitä, että meissä on itsessämme jo valmiiksi jotain, joka vastaa tuota vierasta horisonttia. Vaikka uskonnollisen kokemuksen synty esteettisen eriytymättömyyden pohjalta on erittäin mielenkiintoinen kysymys, en halua keskittyä siihen tässä yhteydessä. Haluan nostaa ennemminkin käsittelyyn sen, miten ymmärtää esteettisen eriytymättömyyden pohjalta jo esiin noussut kokemus uskonnolliseksi. Siis esim. sellainen kokemus, jota kuvasin kynttilän sytyttämisen yhteydessä.

Tulkintani mukaan tällaisille kokemuksisälloille löytyy rakenteellinen selitys. Niiden erityislaatu pohjaa siihen, että jokin eriytymättömässä historiallisessa tietoisuudessa vallitseva yhteys nousee kokemuksessa tietoiseksi, mutta ei löydy itselleen luonnollista ilmaisukanavaa elämän eriytyneen luonteen tähden. Mutta mitä nämä eriytymättömässä historiallisessa tietoisuudessa piilevät yhteyden sitten ovat? Ne ovat ihmisen kulttuurisen eksistenssin perustavanlaatuisia rakenteita, *joissa ja joiden kautta* merkityksellinen maailma on meille avautunut. Nämä rakenteet ovat saaneet ensimmäiset ilmaisunsa sellaisessa taiteessa, jossa ihmisyyteissä on määrittänyt suhteensa toisiinsa sekä itselleen korkeimpiin arvoihin ja päämääriin, ja jossa ei siksi voida tehdä selkeätä ero uskonnollisten, yhteisöllisten ja esteettisten aspektien välillä.²⁶

Gadamer kuvaa artikkelissaan ”The Relevance of the Beautiful” tällaista taidetta pitkälti Heideggerin *Taideteoksen alkuperä* -teoksen viitoittamalla tiellä. Gadamerin keskeinen laajennus Heideggerin ajatteluun piilee kuitenkin siinä, että hän onnistuu pukemaan Heideggerin hankalan ontologian käytännölliseen asuun, ja nostaa esiin erityisesti taiteen yhteisölliset, kulttuurilliset ja kommunikatiiviset funktiot.²⁷ Erityisen olennaista Gadamerin tulkinnassa on hänen tapansa kiinnittää huomiota *tunteiden jaettuuteen* taiteen kokemisen yhteydessä. Esimerkiksi festivaaliin kuuluu omanlaisensa *yhteyden tunne*, joka määrittää myös sitä, miksi festivaali on juuri iloinen juhla, eikä esim. joku toisentyypinen tapahtuma.²⁸

Edellä mainittu yhteyden tunne, myös sen näkyvän poissaolon muodossa, selittää mielestäni monella tasolla sellaisia traditionaaliseksi tai välittyneellä tavalla liturgisiksi

määriteltäviä uskonnollisen kokemuksen muotoja, joiden uskonnollisuutta ehkä epäillään, tai joita ei syystä tai toisesta haluta ajatella uskonnollisiksi. Virinneessä²⁹ yhteyden tunteessa, missä moduksessa se nyt sitten ilmeneekin, ko-hoaa esiin kokonainen elämän horisontti, jonka keskeisimpiä elämäntuntoja on tuskin koskaan sanallistettu, ja joita tullaan tuskin koskaan sanallistamaan. Uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen mietinnän kannalta olennaista on se, että tällaisessa kokemuksessa *osallistutaan* itselle tunnistamattomalla tavalla kokemukseen ja toiminnan tapaan, joka on joskus vallinnut, ja joka elää nytkin, mutta ehkä jo uudenlaisiin uomiin virranneena.

Postmodernilla tavalla tulkittu uskonnollinen kokemus osallisuutena liturgisista käytännöistä on niin ikään melko paradoksaaliselta vaikuttava ilmaisu. Tämä johtuu siitä, että kyseisessä tulkintamallissa osallisuus tapahtuu hyvin perinteisessä mielessä osallisuutena sakramentteihin. Kyseinen tulkintamalli ei ole kuitenkaan traditionaalinen siitä syystä, että sen filosofinen pohja ja esitystapa yhdistävät oudolla tavalla ilmoitukseen pohjaavaa raamatuntulkintaa, negatiivista teologiaa sekä dekonstruktionista tai post-fenomenologista näkökulmaa.

Tämän uudenlaisen ajatusmallin liikkeelle laittaja on Jean-Luc Marion, joka on käsitellyt kyseistä tematiikkaa niin filosofian kuin teologiankin näkökulmasta. Marionin ajattelun hedelmällisyys pohdittaessa uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen mahdollisuutta pohjautuu hänen väitteeseensä uskonnollisen kielen luonteesta. Marionin mukaan uskonnollinen kieli, erityisesti Jumalan nimen lausumisen kohdalla, siirtää tilanteen tarkasteluperspektiivin teoreettisista horisonteista Jumalan horisonttiin.³⁰ Marion käyttää esimerkkinä kasteen sakramenttia, jossa kastettava kastetaan Isän, Pojan ja Pyhän Hengen nimeen. Tällaisessa tilanteessa Jumalan nimen lausuminen ei nimeä Jumalaa meille millään tietyllä ymmärrettävällä tavalla, ja näin määräyty meidän tulkintahorisonttiemme kautta, vaan me "astumme hänen lausumattomaan Nimeensä sillä lisäseurauksella, että me saamme oman nitemme."³¹ Jumalan nimi ei siksi ole Marionille jotain, joka *sanotaan*, vaan joka *kutsuu*. Jacques Derrida yhtyy vastauksessaan Marionille päällisin puolin hänen ajatuksiin uskonnollisesta kielestä, erityisesti Jumalan nimen kohdalla, pragmatistisesti lähesyttävänä asiana. Hän nostaa esiin myös rukouksen ja liturgian performatiivisen puolen.³²

Marionin toinen liturgiseen elämään osallistumista koskeva esimerkki koskee ehtoollista, jonka hän väittää varsin provosoivasti olevan Raamatun sanan tulkinnan yhteydessä *hermeneutiikan tapahtumisen paikka*.³³ Marionin tulkinnan mukaan hermeneutiikka saavuttaa ehtoollisessa päätepisteensä siten, että siinä raamatuntulkinnassa kohdattu Sana tulee persoonaksi, ja "sisäistää" (assimilate) itseensä ne jotka sisäistävät hänet.³⁴ Tämä on omanlaisensa *teologisen*, hermeneuttisen yhteisön konstitutiivinen tekijä. Kyseessä vaikuttaisi olevan kasteen tapaan Jumalan horisonttiin siirtymisen tapa, jota on tällä kertaa kuvattu hieman laajemmin sen seurausten näkökulmasta.

Vaikka Marionin ja Derridan keskustelujen avaamat näköalat vaikuttavat huimaavilta, tuntuu niiden soveltaminen uskonnollisen kokemuksen tarkasteluun hyvin hankalalta. Tämä johtuu käsittääkseni siitä, että niissä tapahtuva ajattelullinen käänne on niin radikaali, että sille ei löydy enää ilmaisua perinteisesti ymmärretyn kokemuksen piirissä.

Hermeneutiikan reflektiivisestä näkökulmasta katsottuna ongelma piilee yksinkertaistetusti siinä, että koska Marionin mukaan *lahja* (gift), joka on Jumalan itsensä lahjoittamista rakkautena, antaa *Olemisen* (Being), ja näin edeltää sitä, eivät Olemiseen kuuluvat horisontit, jotka toimivat tulkinnan perusteina, voi tavoittaa koskaan lahjan merkitystä.³⁵

Toinen esiin nouseva ongelma koskee luonnollisesti kokijan itseyyttä. Kokemuksen sisällöt saavat näet yleensä merkityksensä suhteessa niihin tradition ja henkilökohtaisen historian määrittämiin horisontteihin, joita kuvasin aiemmin narratiivisen identiteetin yhteydessä sellaiseksi identiteetiksi, joka voidaan määrittellä vastaamalla kysymykseen "mikä minä olen?"³⁶ Jos uskonnollinen kokemus osallistumisena liturgiseen elämään kuitenkin riisuu itseystä tällaisen identiteetin, niin mitä sisältöä kokemukseen enää jää? Vaikka kysymys on hankala, ja sen tarjoaman ratkaisuvaihtoehdot vaikuttavat aluksi melko laihoilta, saattaa se silti olla erityisesti teologisesta näkökulmasta katsottuna tulevaisuutta ajatellen hedelmällisin tarkastelulinja.

Uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen mahdollisuuksia mietittäessä edellä esitetty kysymys saattaa kuitenkin toimia myös *vapauttavana* eleenä. Vapautus voi koskea sekä omaa historiaa identiteettiä, mutta myös esim. ulkopuolelta tulevaa painetta olla tietynlainen ihminen. Siksi tällainen kokemus voi herättää *toivoa* ja tarjota uusien mahdollisuuksien näköaloja. Uskonnollisen kokemuksen subjekti ei näet ole tällaisessa ajattelumallissa ihminen vaan Jumala. Jumala lahjoittaa ihmiselle tämän identiteetin, jonka juuret ovat samalla kätköissä itse Jumalassa. Tällainen kokemus on luonteeltaan hiljainen, sisällöltään melko tyhjä ja rentoutuneella tavalla odottava. Sitä värittää luottamus maailman hyvyyteen ja kannattelevuuteen *nyt*. Sille riittää syvän onnellisuuden lähteeksi vaikkapa lämmin kivi takapuolen alla tai vaikkapa loskainen parkkipaikka Ikean takapihalla. Kokemuksessa on mielestäni jonkinlainen rakenteellinen yhtäläisyys stoalaiseen estetiikkaan, erityisesti Marcus Aureliuksen esittämässä muodossa, jossa olemisen hyvyys ja kauneus pyrittiin näkemään kaikessa.³⁷

Marionin mukaan Sana puhuu ehtoollisessa hiljaisesti "siinä määrin kuin se siunaa."³⁸ Hiljaisen puheen ja siunaavuuden rinnastuksen voi uskoakseni laajentaa myös ehtoollishetken ulkopuolelle. Sen voi laajentaa koskemaan kaikkia niitä *nyt* – hetkiä, joissa ihminen kokee identiteettinsä annetuksi ja Jumalaan kätkeytyksi. "Oman kokemuksen" puute kääntyy näin positiiviseksi asiaksi, avoimuudeksi tulevalle hyvälle ja rakkaudelle, joka on kätkeytyllä tavalla läsnä jo nyt.

VIITTEET

- 1 Welte 2008, 30.
- 2 Welte 2008, 30–31.
- 3 Phillips 2001, 21.
- 4 Heidegger 2000a, 10. Heidegger puhuu itse asiassa *uskonnollisesta elämäksestä*, joka mahdollistuu hänen mukaansa vasta maailmassa, jossa kristinusko on muuntanut itsestä totaaliseksi maailmankatsomukseksi. Tällöin suhde kadonneisiin jumaliin alkaa rakentua myytin kautta. Kokonaisuudessaan vaikuttaisi siltä, että Heidegger liittää tällaisen kehityksen synnyn saksalaiseen romantiikkaan. Asiasta on hankala vetää mitään pidemmälle meneviä johtopäätöksiä. Joka tapauksessa esim. nykyisissä herätysliikekristillisyydessä elävä pietistinen jumalasuhte avautuu tästä näkökulmasta katsottuna varsin hedelmälliseksi tutkimusaiheeksi eksistentiaalisen rakentumisensa suhteen.
- 5 Welte 2008, 23–24.
- 6 Welte 2008, 24.
- 7 Tulkintani välittyneisyydestä on jätetty tarkoituksellisesti eksplikoimatta. Asian voi ymmärtää halutessaan eksistentiaalisesti (Heidegger) tai vaikkapa diskursiivisesti (Foucault). Välittyneisyydellä haluan korostaa ensisijaisesti sitä, että hermeneuttisesti rakentunut kokemus on luonteeltaan historiallinen, ja juuri kokemuksen historiallisuus mahdollistaa sen kerroksellisuuden reflektoinnin.
- 8 Esimerkkitapaukseksi sopinee Avilan Teresan *Sisäinen linna* -teoksessa kuvaamat mystiset, yliluonnolliset tyydytyksen tilat, jotka alkavat ns. neljänsissä asunnoissa. Niitä kutsutaan ”vuodatetuiksi” erotuksena ”hankituista” tyydytyksistä (Teinonen 1981, 12).
- 9 Vattimo 1999, 8.
- 10 Gadamerin mukaan kaikki omaksuminen (appropriation) vaatii horisonttien sulautumista, joka tapahtuu tulkinnassa (fusion of horizons (Gadamer 2004, xxxi, 398). Traditio on tulkintani mukaan juuri tällaista horisonttien sulautumista. Reflektiivisen ajattelun kannalta, erityisesti hermeneuttisessa viitekehityksessä tarkasteltuna, on se, että ihmisen nykyinen tulkintahorisontti on omaksuttu, ja se on aina jo ennalta horisonttien yhteensulautumien konstituoina.
- 11 Certeau 1988, 180–181.
- 12 Shusterman 1997, 37. Shustermanin esimerkki koskee esteettistä kokemusta, jonka tutkiminen korvautui analyyttisen estetiikan parissa pitkälti taiteen käsitteen tutkimisella. Oman aikansa analyyttiseen lähestymistapaan kuuluva, varsin ymmärrettävä epäluulo kokemuksen käsitettä kohtaan ilmenee kuitenkin myös muillakin kuin taiteeseen ja estetiikkaan liittyvillä aloilla. Esimerkiksi Ian T. Ramsey, joka suhtautuu kirjassaan *Religious Language* (1973, ensimmäinen painos 1957!) huomattavan myönteisesti mannermaisiiin yrityksiin kuvata eksistenssin kokemussisältöjä, ja jopa rinnastaa omat yrityksensä kuvata uskonnollisia tilanteita niihin, joutuu toteamaan, että moniin sen piirissä käytettyihin ilmaisiin, kuten ”autenttinen eksistenssi”, liittyy empiirisen relevanssin puute ja yleinen outous (22–23).
- 13 Näiden näkökulmien avaaminen on mahdotonta tässä yhteydessä. Asiasta kiinnostuneen kannattaa tutustua esim. artikkeleihin (Crowell 2007) ja (Wrathall 2007).
- 14 Esimerkiksi Heideggerin myöhäisfilosofiassa on nähty tapahtuneen jonkinlainen muunnos kokemuksen käsitteessä. Heidegger ei enää rinnasta kokemusta empiiristen tieteiden kokemus-käsitteeseen, vaan liittää sen tiiviimmin yhteen kielen kanssa. Näin kokemuksen käsitteen mieltämisessä tapahtuu samalla muutos, joka vie sen lähemmäs kohti Ereignis-tematiikkaa (Jay 2007, 97). Analyyttisellä ja pragmatistisella puolella vastaavanlaista kokemuksen käsitteen moniulotteisempaa käsitystapaa toi esiin erityisesti jo edellä mainittu Shusterman (Shusterman 1997).
- 15 Hadot 2008, 83. Hadot esittelee terapeuttien motiiveiden ilmenemisen aina antiikista nykyaikaan niin kattavasti, että asiasta kokonaiskuvan haluavan on syytä lukea suosiolla koko kirja.
- 16 Esim. Gianni Vattimo toteaa, että hänen kehittämiensä *heikon ajattelun* tematiikka, joka perustuu metafyyssisten rakenteiden purkautumiseen maailmassa, nousee luultavasti osittain kristillisestä perinnöstä, jonka hän luuli jo hylänneensä (Vattimo 1999, 26–27). Vattimon huomion keskeinen sisältö koskee uudenlaisen uskonnollisen kokemuksen reflektoinnin yhteydessä sitä, että vaikka Vattimo perustaa ajattelunsa vahvasti René Girardin *Väkivalta ja Pyhä* (2004) kirjassa tekemiin radikaaleihin tulkintoihin luonnollisen pyhän ja väkivallan liitosta, pystyy hän silti integroimaan ajatuksensa kristillisen tradition osaksi nostamalla esiin Uudesta testamentista nousevan *kenosis* -tematiikan (Fil.2:7), jonka kautta avautuu näky uudenlaiseen, väkivallattomaan uskonnolliseen kokemukseen. Girardin näkemyksistä kts. (Lehtonen 1999, 229–244).
- 17 Viittaa luonnollisesti Paul Ricoeurin tutuksi tekemään narratiivisen identiteetin käsitteeseen. Yksinkertaistetusti narratiivisen identiteetin tulkinnan keskiössä on jako *itseiden* (*ipse*, self) ja *identiteetin* (*idem*, identity) välillä (Ricoeur 1992, 2–3). Itseys rinnastuu Ricoeurin ajattelussa tiiviisti Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esiin nostamaan Daseinin olemisen tapaan, eli eksistenssiin, jolle on ominaista pystyä kysymään, *kuka* minä olen (Ricoeur 1992, 58, vrt. Heidegger 2000b, §25). Itseä koskeva kuka –kysymys eroaa itseä koskevasta mikä –kysymyksestä siinä mielessä, että kysymys ”mikä minä olen” paljastaa lähinnä sen, mitä olen ollut ja tehnyt. Kuka –kysymys sen sijaan mahdollistaa myös sen miettimisen, mitä minä haluan olla ja mitä minä haluan valita olla. Ricoeur mainitseekin mielenkiintoisesti, että “[...] *ipse* implies no