

Tavoittelen tavoittamatonta

Matti Luoma

Tavoittelen tavoittamatonta

Uskonnon filosofista tarkastelua

Sähköinen julkaisu
ISBN 951-44-6529-6

Copyright © 2005 Tampere University Press ja tekijä

Myynti

Tiedekirjakauppa TAJU

PL 617

33014 Tampereen yliopisto

puhelin (03) 3551 6055

fax (03) 3551 7685

taju@uta.fi

www.uta.fi/taju

<http://granum.uta.fi>

Ulkoasu – taitto ja kansi

Maaret Young

Kannen valokuva

Samuli Lohva

ISBN 951-44-6381-1

Tampereen Yliopistopaino Oy – Juvenes Print

Tampere 2005

Esipuhe

Tämä kirja pantiin alulle tekstin osalta maaliskuussa 2004 ja saatettiin päätökseen marraskuussa 2004. Sen idea on muhinut tekijän mielessä ainakin pari vuotta hänen edellisen teoksensa ”Etsijän tie ja ihmisen probleemi” päästyä julkisuuteen neljä vuotta aikaisemmin, Tajun kustantamana. Hän oli silloin 75-vuotias ja arveli kirjojensa tekemisen siihen päättyvänkin, kun siihen sisältyi jo eräänlainen hänen koko elämänsä ja kirjallisen tuotantonsakin läpikäyminen 45 vuoden ajalta. Siinä hän erehtyi ja tämä teos vahvistanee erään hyvin oleellisen osan siitä vielä tuolloin puuttuneen.

Tekijä kutsuu tätä kirjaansa useaan otteeseen ”uskontokirjakseen” ja syystä, sillä hänen kaikki painetut kirjalliset tuotteensa ovat nuo 45 vuotta ainakin sivunneet nykyihmisen uskonnollista problematiikkaa. Elämänsä parikymmentä alkuvuotta hän pitää itseään Lutherin uskoon kastettuna vakaumuksellisena ”naivina kristittynä”. Mutta jouduttuaan 18-vuotiaana kolmeksi vuodeksi armeijaan ja parin kuukauden ajaksi siitä kenttäarmeijaan jatkosodan lopputaisteluun Karjalan Kannaksella, mistä hän selviytyi ihme kyllä ehjänä, hänen ”idealisminsa romahti” sodan karmeassa syleilyssä. Siviiliin päästyään joulukuussa 1945 hän päätyi opiskelemaan, avioliittoon ja psykologiksi ammattinaan.

Tämä uusi vaihe heitti hänet syvään sielulliseen kriisiin, mikä ravisteli häntä rajusti. Sen aikana hänen maailmankatsomuksensa alkoi vakavasti horjua, varsinkin siinä keskeisenä olleiden porvarillis-kristillisten arvojen osalta. Se puolestaan johti hänet eroamaan kirkosta syksyllä 1959 eräänlaiseen kirkkokriittilliseen välikauteen, mikä sivusi alussa selvästi ateismia ja teki hänestä run-

saan vuosikymmenen ajaksi vakaumuksellisen agnostikon ja rationalistin – tai humanistin – missä hän alkoi uudelleen lähestyä myönteisesti uskonnon maailmaa. Samalla hän lähestyi myös Intian kulttuuria – hinduismi, buddhismi ja jooga omimpana henkisenä maisemanaan.

Tämä sielunmaisema syveni kaiken aikaa ja vei hänet käytännössäkin tutustumaan useihin intialaisperäisiin liikkeisiin, kunnes hän kohtasi tällä tiellään itsensä Jumalan Keralan naimystikon Amritanandamayin hahmossa.

Tätä kohtaamista syksyllä 2004 hän pitää oman henkisen ja uskonnollisen ja samalla kertaa filosofisen tiensä pääteasemana ja kertoo nyt tässä kirjassa tuon kirjavan etsijän ja löytäjän tiensä vaiheet tuoreesta 80 ikävuoden perspektiivistään.



Oheinen kirja esittelee alkusivuillaan tavallaan itse itsensä. Se täydentää tällaisena henkilökohtaisena ja oleellisesti epäakateemisena uskonnon filosofisena muistelmakirjana vuonna 2004 julkaitua vastaavanlaatuista pohdiskelevaa edeltäjäänsä, joka tavallaan jäi kesken tämän katsomuksellisen pohdiskeluprosessinsa osalta. Etsijä ei vielä ollut muuttunut löytäjäksi eli perille pääsijäksi etsimisensä syvädimensiossa.

Kirja alkaa viittauksenomaisesti vinjetein neljästä eri näkökulmasta tämän päivän ihmisen uskonnollis-filosofista etsintää yksin, kaksin ja laajemmissa ryhmissä.

Luvun ”sisäpuolinen” ja ”ulkopuolinen” erottelulla se tekee koko aihepiiriä koskevan keskeisen erottelun oman sielunsisäisen ja sen ulkopuolisen maailman välille. ”Uskoon tulleet ystävät” esittelee edelliseen ryhmään kuuluvat kaksi tärkeää pitkäaikaista ystävää – Pekan ja Antin. He ovat vasta elämänsä illassa, 75 vuoden iässä löytäneet uskonnollisen turvasatamansa, molemmat luterilaisessa kristillisyydessä, esimerkkeinä eräänlaisesta ”tuhlaaja-pojan paluusta”.

”Ateistin uskon tunnustus” kertoo sitten siitä, miten hänen oma etsijän tiensä syöksyi uskovan ihmisen roolista sille täysin vastakkaiseen ateistin rooliin hänen 30. ikävuodellaan ja alkoi tästä hitaasti nousta uskonnolle yleisesti myönteiseen suuntaan.

Intian kulttuurin yllättävä ”sisäpuolinen löytö” on sen vaiheen tärkeä taustavaikuttaja. ”Kolme veljestä” tarkentaa tätä näin löydettyä uutta asetelmaa kolmen aatteellisen veljeksien – Kieltäjän, Etsijän ja Uskovan – rooleissa.

”Uskoon tuleminen syyt” kuvailee noita kahta kristityksi päätyntä ystävää ja niihin liittyvää psykologista profilia tekijän uskonnonpsykologisen kirjan (1965) teemoin. Hänen toisen tämän kauden kirjansa vuodelta 1967 kuvaa Edvard Westermarckin hahmossa ateismiin pysyvästi jo nuorena päätyneen ihmisen tietä.



”Ex oriente lux” niminen luku alkaa sitten tekijän intialaiseen kulttuuriin johtaneen ja keskittyneen, uskonnolle positiivisesti suhtautuvan vaiheen kartoituksen. Sen pääedustajana hän varaa kokonaisen oman luvun – ”Sri Aurobindo” – tämän itselleen tärkeimmän uskonnonfilosofisen henkilön elämän ja ajattelun kuvaamiselle. ”Ihminen ja jumalallinen elämä” jatkaa samaa kohdetta yksityiskohtiin mennessä ja Intian kulttuurista maisemaa myös yleisluonteisesti kartoittaen.

”Kohti uskontojen ekumeniaa” merkitsee ratkaisevaa askelta kohti kaikkien maailmanuskontojen yhteistä olemusta ja ihmiskuntaa henkisesti yhdistävää tutkailua. ”Uskonnoille yhteinen viisäusperinne” jatkaa tätä teemaa astetta syvemmälle ja konkreettisemmin. Tekijä löytää sen pohjan, jolle hän pysyy sitten uskollisena oman pitkän etsijäntiensä loppuun saakka.

”Välitilinpäätös – kulttuurifilosofia” poikkeaa tavallaan sihenastisesta tarkastelusta eli siirtyy kuvailemaan tekijän koko elämänmittaista etsintää kulttuurifilosofian näkökulmasta, mille hän omistaa viimeisen luentosarjansakin Tampereen yliopistossa syk-

syllä 2004. Sen osioita ovat luvut ”Ihminen ja maailma”, ”Ruumis, mieli ja henki” sekä ”Kehitys, historia ja evoluutio”. Sarjan päättää palaaminen tavallaan alkuun eli luku ”Ihminen ja uskonto” ja sen ”kuvittajana” luku ”Keralan naismystikko Amritanandamayi.

PS. Outi Sisättö ja Juhani Sarsila: Parhaat kiitokset teille molemmille oheisen kirjani puolesta – sinulle Outi kirjaston painatus-työn vastuullisena valvojana ja sinulle Juhani käsikirjoituksen sisällön painatukseen hyväksyvänä asiantuntijana. Yhteistyö kansanne oli mitä miellyttävintä, kaiken kiitoksen ansaitsevaa.

Sisällys

Esipuhe	5
Neljä vinjettiä	11
Sisäpuolinen ja ulkopuolinen	20
Uskoon tulleet ystävät	35
Ateistin uskon tunnustus	46
Kolme veljestä	62
Uskoon tulemisen syyt	73
Ex oriente lux – Intia	84
Sri Aurobindo – Intian johtava joogafilosofi	94
Ihminen ja ”jumalallinen elämä”	108
Kohti uskontojen ekumeniaa	124
Uskonnoille yhteinen ikuinen viisausperinne	139
Väli tilinpäätös – kulttuurifilosofia	150
Ihminen ja maailma	157
Ruumis, mieli ja henki	167
Kehitys, historia, evoluutio	177
Ihminen ja uskonto	185
Keralan ihme – Amritanandamayi	191
Lähdeluettelo	201

Neljä vinjettiä

Tua res agitur.
S. Kierkegaard

Mikä ei tapa, se vahvistaa.
Fr. Nietzsche

Pieni viisihenkinen ryhmä istuu erään opiskelijan asunnossa pohdimassa uskonnon asioita. Kukaan ei ohjaa ryhmää, vaan kukin vuorollaan toimii tässä ”vetäjän” roolissa. Aluksi nautitaan teetä ja pientä purtavaa, jonka ryhmän kulloinenkin ohjaaja on valmistanut ja juttu kiertää tavallisissa arkiasioissa, opinnoissa enimmäkseen. Kysytään kuulumisia, kerrotaan luennoista ja tovereista. Joku on usein äänessä, pari henkilöä ei osallistu keskusteluun lainkaan, istuvat vain hiljaa ja kun alkuseremoniat on viety läpi, ottaa vetäjä ohjat käsiin ja kehottaa ryhmäläisiä sulkemaan silmänsä ja hiljentymään. Ohjaaja lukee pienet alkusanat, ulkomuistista tai jostain kirjasta, joka usein on pieni rukous ja sen jälkeen jäädyään hetkeksi istumaan hiljaa.

Ryhmä kokoontuu vuorollaan kunkin asunnolla, ellei ole sovittu muusta järjestelystä. Kyseessä on opiskelijoiden rukouspiiri, jollaisia on syntynyt useita erilaisin aloittein ja erilaisin taustoin ja erilaisissa merkeissä. Ollaan kristittyjä, tavallisia kirkkouskovaisia tai jonkin lahkon tai seuran jäseniä. On toimittu vasta muutama viikko tai kuukausi, joissain tapauksissa pidempään. Pienryhmät toimivat valitsemiensa muotojen puitteissa. Pääosaa näyttelevät luottamukselliset keskustelut, Raamatun lukeminen ja rukoilu. Joissain tapauksissa ryhmällä on kokenut ulkopuolinen ohjaaja ja joskus niissä käy eri seurakuntien kokeneita vierailijoita, mutta

enimmäkseen toimitaan samoissa puitteissa joko viikottain tai parin viikon välein pari tuntia illansuussa.

Toinen vinjetti: Huoneessa istuu kaksi keskustelijaa, toinen, kokeneempi, ohjaa koko ajan keskustelua, toinen kuuntelee tarkkaavaisena, puuttuu joskus kysyen tai vastaan sanomalla toisen puheisiin. Kokeneempi henkilö hallitsee selvästi aihepiiriä, joka vaihtuu istunnosta toiseen. Niitä ei sovita etukäteen, vaan alkujutustelun jälkeen nousee joku kysymys etualalle ja siihen paneudutaan lyhyesti tai siitä sukeutuu pidempi keskustelu, joka joskus muuttuu kiistelyksi, vaikkei koskaan päädytä avoimeen riiteltyyn. Henkilöt tuntevat toisensa satunnaisesta tapaamisesta, mikä on johtanut toistuviin keskusteluhetkiin eripituaisin katkoin, mutta ne ovat vakiintuneet kaksituntisiksi.

Roolijako tässä asetelmassa on varsin selvä. Kokeneempi heistä on asiantuntija ja nuorempi on innokas kyselijä ja kuuntelija. Molemmat pyrkivät pohtimaan esille nousseita kysymyksiä avoimesti ja suorasukaisesti, yhteisenä tavoitteena päästä asioissa selvyyteen ja ainakin jonkinlaiseen yhteisymmärrykseen. Joskus keskustelu ei ota edistykseen ja pyörii pitkään paikallaan lyhyin repliikein tai turhauttaviin jankutuksiin, mikä jonkin ajan kuluttua katkaistaan vanhemman toimesta: ”Palataanpa asiaan” tai muunlaisin kehotuksin ja kiinteämpi teema läytyy uskonnosta – joskus helpostikin.

Kolmas vinjetti: Eräs henkilö on äskettäin tullut uskoon, kokenut voimakkaan uskonnollisen herätyksen ja on tavannut vanhan ystävänsä, joka on tullut häntä tapaamaan juuri tästä syystä ja heille syntyy aiheesta pitkä keskitetty keskustelu, jossa uskoon tulon kokenut on päähenkilö ja toinen lähinnä utelias ja kiinnostunut kyselijä, jolla on aito halu ymmärtää sitä, mitä toiselle on tapahtunut. Keskusteluista syntyy vähitellen sarja tapaamisia, jotka kestävät jonkin aikaa, ei kovin montaa kertaa, ja ne loppuvat kun kyselijä kokee saaneensa vastauksen mieltään askaruttaneisiin kysymyksiin.

Uskoon tullut henkilö on valmis kertomaan kokemansa elämänmuutoksen perusteellisesti ja sitä helpottaa kirja, jonka hän on tästä kokemuksestaan tulkintoineen kirjoittanut. Utelias kyselijä arkailee aluksi kyselyään, mutta kun toinen on valmis ja tavaltaan innokaskin kuvailemaan läpikäymiään vaiheita, syvennyttään hyvinkin yksityiskohtaisesti moniin uskonnollista kokemista koskeviin asioihin, mistä hän on kiitollinen niistä kertovalle ystävälleen. Hän päätyy punnitsemaan kuulemaansa ja arvioimaan sen paikkansa pitävyyttä ja soveltuvuutta omaan elämäänsä, mistä hän voi jatkossa kertoa omakohtaisia vastaavanlaisia kokemuksia, mikä tietysti tiivistää yhteisyyttä. Jossain vaiheessa hän kuitenkin havaitsee jäävänsä selvästi ulkopuolelle käsiteltäviä intiimejä asioita ja irtautuu keskusteluista ja tapaamisista.

Neljäs vinjetti: Yliopistoin luentosali on melkein täynnä kuulijoita, kun pitkään opetusta antanut luennoitsija on puuttunut aihepiiriin, joka herättää kuulijoissa huomattavaa aitoa kiinnostusta ja myös eriäviä mielipiteitä, mikä synnyttää lukukauden aikana usein keskusteluja, sisältää kysymyksiä ja vastaväitteitä. Mutta nyt on luentojen pitäjä julkisen auktoriteetin asemassa ja voi hyvin ohjailta asioita ja kyselyjä tai välihuutoja helposti mielensä mukaan. Joskus syntyy pitempi keskustelu usean luennoilla istuvien ja opettajan kesken, mutta ne ovat kuitenkin lyhyitä ”keitaita” muuten akateemisen opetuksen suolana ja piristeenä.

Erikoiseksi tämän tyyppiset tilanteet muuttuvat sen johdosta että niissä käsitellään uskontoa, milloin uskontojen historiaa, milloin uskonnon psykologiaa tai muita vastaavia teemoja luennoitsijan valinnan ja tiedekunnan hyväksymisen mukaan. Yliopiston suunnitteluvaiheessa oli eräs tärkeä kunnallispoliitikko (kaupunginjohtaja Erkki Napoleon Lindfors) huomauttanut, että ”tähän yliopistoon ei koskaan perusteta jumaluusopillista eikä sotatieteellistä tiedekuntaa”. Tämä opettaja oli kuitenkin pitänyt vuosien mittaan useitakin edelliseen ryhmään kuuluvia, ellei nyt ”jumaluusopillisia” suoraan, niin kuitenkin uskontoja koskevia luentoja, eikä ole niistä koskaan tullut julkisesti nuhdelluksi. Olipa

hän esitellyt luennoillaan kristinuskon ohella hinduistisia ja buddhalaisiakin teemoja sekä käsitellyt marxilaista filosofiaa ja ateistista maailmankatsomusta yleensä.

Lukija saattaa jo nyt todeta ainakin kuulleen mainituista ilmiöistä paikkakunnallaan ja sen yliopiston piirissä. Enkä halua tämän pidempään leikkiä hänen kanssaan piiloleikkejä ja myöntän että kaikki neljä esimerkkiä ovat omasta kokemuspööristäni Tampereen yliopistossa viimeisten 40 vuoden aikana. Tulin taloon keväällä 1963 psykologian assistentiksi, mutta sitä virkaa hoidin vain pari vuotta ja tulin nimitetyksi 1965 yliopiston kulttuurifilosofian dosentiksi, mihin liittyvän luennoimisen lopetin syyskaudella 2003 pitämäni luentosarjan ”Filosofisen teologian ongelmia” jälkeen täytettyäni sen alussa 78 vuotta. – Lopuksi muutama selventävä sana noista neljästä vinjetistä, ettei lukijalle jää ainakaan mitään oleellisia epäselvyyksiä siitä, mistä niissä oli kysymys ja mitä niillä noin ylimalkaan pyrin sanomaan:

Ensimmäisessä vinjetissä kerron eräästä lyhyestä käynnistä – vain yksi istunto – eräässä nuorten ihmisten ryhmästä, jonne minut kutsuttiin. Torjuin ensin kutsun, mutta kun se uudistettiin, suostuin ja olin mukana tuon yhden istunnon verran. Kun tunsin kutsujan hyvin, monen vuoden ajalta ja me keskustelimme usean kerran ryhmästä ja olin itse vannoutunut ”ryhmätyöihminen”, tunsin mielestäni riittävän hyvin sen, mistä tuossa vinjetissä puhun. Pinnallisesti olen kuullut muistakin vastaavista rukouspiireistä. Mutta jäin siitä pois vain siksi että ryhmän istunnot ovat hyvin intiimejä tilaisuuksia ja sen jäsenet ovat kokeneet omakohtaisia uskovan ihmisen sisäisiä kokemuksia. Tunnusteltuani ryhmän ilmapiiriä havaitsin, etten voi samastua sen toimintaan samalla tavoin kuin sen muut ”sisäpiiriläiset” jäsenet, vaikka ilmaisin aidon kiittollisuuteni siihen tutustumimisesta ryhmälle ja ystävälleni, joka ymmärsi ja hyväksyi pois jäämiseni.

Toisessa vinjetissä kerron eräästä varsin henkilökohtaisesta tapahtumasarjasta, yliopiston ulkopuolella, sillä sen lähtökohta on Tampereen työväenopisto, missä noiden noiden 40 vuoden aika-

na pidin kahteenkin otteeseen filosofian opintopiiriä, toisen 60-luvulla, ja toisen 80-luvulla. Edellinen kesti neljä lukuvuotta ja jälkimmäinen kolme lukuvuotta. Kummassakin ryhmässä oli 15–20 osanottajaa. Edellisen ensimmäinen lukuvuosi kului uskontojen historian merkeissä ja loput yliopistollisen filosofian approbatur -opiskelun nimissä, minkä kaikki osanottajat suorittivat ja saivat siitä yliopistollisen todistuksen. Sillä aloitettiin työväenopiston myöhempien vastaavien opintojen sarja, joka yhä jatkuu, aloitteentekijä opiston silloinen rehtori V. O. Veilahti.

Tuo vinjetti kyllä liittyy jälkimmäiseen eli 80-luvun opintopiiriin, aloitteentekijä opiston silloinen ja nykyinen rehtori Pertti Timonen, joka halusi filosofian takaisin, ja se jäi opiston pysyvään ohjelmistoon luovuttuani siitä, Risto Maula sen monivuotisena ohjaajana. Eräs piirin jäsen, jonka nimen jätän mainitsematta – muuten ei voisi puhua vinjetistä – otti minuun yhteyttä pari vuotta piiristä luovuttuani ja halusi keskustella kanssani kahden kesken ja nämä keskustelut jatkuvat yhä. Niiden sisältö on pääasiassa filosofinen ja sikäli edellä mainittuja opintopiirien jatkoa, mutta ystäväni vaikein ongelma on hänen suhteensa uskontoon – nimenomaan kristinuskoon – mitä voi täsmentää kutsumalla sitä tyypillisesti uskonnonfilosofiseksi pulmaksi, mitä aihepiiriä neljäs vinjettini myös edustaa.

Tämä ongelma on meille molemmille pitkälle yhteinen ja siksi istuntojen intensiteetti ja jatkuvuus on taattu, vaikka koemme sen ongelmana eri tavoin, sillä ystäväni peruskoulutus jäi keskikouluun ja hän asusti muun muassa vuosia Yhdysvalloissa. Hän tapaa alkaa tuimimmat uskontoa koskevat – ”puuskahduksensa” – seuraavaan tapaan: ”Miksi nuo uskoon tulleet, kirkon edustajat ja muut sen ryhmän ihmiset eivät pysty puhumaan uskosta niin selkeästi että maallikkokin ymmärtää heidän puheitaan? Miksi he ovat niin epäloogisia ja käyttävät sanoja ja käsitteitä, millä ei ole mitään järkevää sisältöä.” Hän kokee toisin sanoen olevansa ”ulkopuolinen” uskontoa koskevissa asioissa, mutta haluaisi ymmärtää uskon ihmisten puhetapaa ja argumentointia ja kun se ei onnistu, hän ärtyy ja ärisee.

Kolmannessa vinjetissä syntyy myös keskustelijoiden välille sama ”ulkopuolisen” ja ”sisäpuolisen” välinen vierauden tunne kuin äskeisessä toisessa vinjetissä, mutta sillä erolla, että uskoon tullut ihminen saa rauhassa kertoa kokemastaan ja saa vastakaikua uskosta osattomaksi jääneen puheissa, joka uteliaana vain haluaa päästä perille, mitä tuo sisäpiiriläinen mahtaa tarkoittaa ja on kiitollinen kaikesta mitä hän saa tältä kuulla – kuten hän oli kiitollinen tuon rukouspiirin jäsenillekin, vaikka hän tapasi sen piirin jäseniä vain yhden kerran. Mutta kun ulkopuolinen toteaa jääneensä selvästi sen piirin ulkopuolelle mitä hänen uskova ystävänsä sisäpiiriläisenä edustaa, heidän yhteytensä, ulkopiiiriläisen saatua tietää mitä halusi ja hänen mielenkiintonsa sammuttua asiaan, katkeaa ja he jatkavat kumpikin omia eri teitään.

Neljännessä vinjetissä ollaan siis luokkahuoneessa, missä yleensä on läsnä 40, joskus 60, ani harvoin yli 70 henkeä. Luennot käsittelevät uskontoa eri näkökulmista, missä liikutaan lähinnä uskonnon filosofian piirissä, joskus selvemmin uskonnon historian, joskus uskonnon psykologian piirissä, mitkä edustavat omia niin sanottuja spesialiteettejani 40 yliopistovuoden ajalta, mihin on vielä lisättävä Intian filosofia, missä usein yhtyvät kaikki edellä mainitut pääalueeni intialaisissa viitekehyksissä, mukana myös metafysiikka ja mystiikka. Luetaanko nämä opinalat ”tieteellisen filosofian ” piiriin niin kuin se nykyisin Suomessa ymmärretään, jätän lukijoiden vastattavaksi.

Kun aikanaan 1985 ensi kertaa luennoillani aloitin tämän alueen käsittelyn, jouduin monta kertaa vastaamaan kysymyksiin, joissa väitettiin että edustamani filosofia ei ole filosofiaa, koska siinä on liikaa uskontoa tai metafysiikkaa. Toisinaan taas sain kuulla, että se mitä kuvasin sanalla kristinusko ei edusta kristinuskkoa, vaan kertoo minun skeptillisestä tai agnostisesta tai silkasta ateistisesta asenteestani. Marxismia koskevissa luennoissani 70-luvulla sain kuulla kaikkein ankarinta kritiikkiä, enkä edes muista, mistä kaikesta ”porvarillisuudesta” tai ”idealistsuudesta” minua moitittiin. Mutta sitä kiistelyä oli hauska jatkaa ja usein ylytin sitä

tahallani, koska silloin tapahtuma oli elävä ja intohimoja täynnä ja koin olevani lähinnä erotuomarin roolissa.

Tähän neljännen vinjetin eri vaiheisiin ja ilmenemismuotoihin miellyin vuosi vuodelta yhä enemmän, koska opin siitä itse opettajan roolissa enemmän kuin muista kuivan asiallisista tai ylen akateemisen tieteellisistä aihepiireistä, niin että kahden viimeisen luentosarjani kuulijakunnat olivat itselleni ennätyselliset osanottajamäärien ja keskustelun vilkkauden puolesta. Halu jatkaa vielä 80 ikävuodellankin luentoani houkutteli, mutta jokin sisäinen ääni varoitti hybriksestä ja / tai dementiaasta, niin että päätin tehdä siitä huvista lopun.

Näiden neljän vinjetin avulla lienen esitellyt alustavasti sitä aihepiiriä, jota aion seuraavassa käsitellä yksityiskohtaisemmin, mihin tyyliin siirryin jo toistaiseksi viimeisimmässä yliopiston julkaisusarjassa painetussa teoksessani ”Etsijän tie ja ihmisen probleemi” (2000 TAJU). En ollut ajatellut sitä pidemmälle julkaista enää mitään omia tekstejäni, kunnes kaksi ideaa sai minut uskottomasti pyörtämään päätökseni lopettaa kaikki kirjallinen työ tuon 80:n ikävuoden kynnyksellä. Tämän vuoksi kerron seuraavaksi lyhyesti ensin noista molemmista yrityksistäni, joista toisen olen kesän 2004 alla saanut hyvään alkuun, ja joka jatkuu seuraavilla sivuilla.

Tuossa toisessa yrityksessäni, joka yhä on keskeneräinen, vaikka lähes loppuun saakka kehitelty, on kysymys – ei sen vähäisemmästä, eikä ihmeellisemmästä kuin – oman elämänhistorian eli autobiografian läpikäymisestä, josta runsaat puolet kirjoitin jo vuonna 1984, pöytälaatikkoon lepäämään, mutta sekin päättyi vasta vuoteen 1960, jolloin olin täyttänyt juuri 35 vuotta eli elin vasta ”korkeaa keskipäivää” omassa elämässäni. Pari vuosikymmentä myöhemmin tartuin sitten uudelleen omaan elämänhistoriaani ja pääsin siinä vuoden 2004 aikana niin hyvään alkuun, että sain käsiteltyä vuodet 1960–1990 eli kolme kokonaista vuosikymmentä, enkä toistaiseksi rohkene jatkaa siitä edemmäs nykypäivää kohden.

Näille neljälle vinjetille on siis yhteistä, että niissä käsitellään uskontoa, ihmisen uskonollisia kokemuksia tai sitä, miten eri ihmiset suhtautuvat uskonnollisiin kokemuksiinsa ja kertovat niistä lähimmilleen tai yleisemmin vieraillekin. Poiketaan uskovien ihmisten ”sisäpiirissä”, keskustellaan uskontoon torjuvasti suhtautuvan ihmisen kanssa hänen asenteistaan, tavataan voimakkaan uskoon tulemisen kokeneen ihmisen kertovan tästä elämänsä ratkaisevasta muutoksesta, ja tavataan uskontoa koskevaa problematiikkaa käsittelevä yliopiston opettaja luentosalissaan.

Itse olin ensimmäisessä tapauksessa vain tilapäinen ulkopuolinen vierailija uskovien ryhmässä, toisessa tapauksessa kahdenkeskisiä keskusteluja ohjaava, kokenut, uskuntoon perehtynyt filosofinen asiantuntija, kolmannessa vahvan uskonnollisen kokemuksen läpikäyneen ihmisen läheinen ystävä vailla vastaavanlaista uskonnollista kokemusta, haastattelemassa tätä ystävääni ja neljännessä yliopiston filosofian opettaja luennoimassa uskuntoon kuuluvista asioista akateemisissa puitteissa.

Mitä tämä nelikko lähemmin tarkoittaa, se selvinnee asteittain tarkasteluni jatkuessa. Olen poiminut siihen nuo neljä tapausta – tai väläystä – vinjeteiksi omasta konkreettisesta kokemukspiiristäni noin neljän viime vuosikymmenen ajalta, ensimmäinen niistä tuorein ja lyhyin kertatapahtuma, toinen muutaman vuoden mittainen prosessi, kolmas samanpituisen, mutta jo ehtynyt asetelma, jolle saattaa vielä löytyä jatkoa, ja neljäs jokin aika sitten tehdyn päätöksen mukaan 40 vuoden luennoimisurani loppu Tampereen yliopistossa.

Näiden muutaman päivän aikana äskettäin syntyneitten vinjettien alustavan hahmottamisen jälkeen siirryin sitten – kuten edellä lupasin ”itse asiaan”. Toivottavasti pää on saatu auki, edessä odottava tarkastelu on sysätty liikkeelle ainakin yleisen uteliaisuuden merkeissä. Miten tarina sitten jatkuu, sitä en itsekään tiedä tällä kohtaa näiden alkusanojen jälkeen, mitä vinjettini edustavat. Etenen seuraavassa jaksossa kerrallaan ja aloitan joka jakson tavallaan tyhjästä, mikä tarkoittaa, etten valmistele sitä mitenkään

huolellisesti yksityiskohtia myöten etukäteen, en tee siitä muistiinpanoja, tai edes lyhyitä jaotteluja pääkohteineen.

Aineistoni tästä problematiikasta on kehittynyt omia teitään siitä alkaen, kun synnyin yksilönä tähän maailmaan – 10.7.1925 – melkoisen ukkosmyrskyn aikaan, kuten olen asiasta vanhemiltani kuullut ja elämäkertani sen sijoittanut oman elämäni H-hetkenäni, kuten sen kirjoitin parikymmentä vuotta sitten. Mutta milloin uskonto – sanan laajassa yleisessä ja samalla konkreettisesa mielessä – ilmestyi tähän elämäni, sitä en voi tietää, enkä edes yritä sitä lähteä kuvailemaan – eli siis kuvittelemaan. Jostain on kuitenkin aloitettava ja aloitan siis asian käsittelyn.

Sisäpuolinen ja ulkopuolinen

Aloitan tämän varsinaisen tarkasteluni edellä usean kerran käyttämästäni erottelusta – sisäpuolinen ja ulkopuolinen – ja kysyn, mitä sillä tarkoitan? Yleisellä tasolla vastaus on kai ilmeinen vinjetien perusteella. Uskonnon asioissa sisäpuolisia ovat ne ihmiset, joille uskonto – mitä se heille onkin – on tärkeä asia, elämän ehkä tärkein tai ainakin ykkösasia. Se on sitä mitä he pitävät itselleen ainakin enimmäkseen keskeisenä asiana ja katsovat sen yleensä olevan samaa muillekin ihmisille, myöntävät nämä sen tai eivät. Ulkopuolisia ovat vastaavasti ne ihmiset, jotka ovat tästä päinvas-taista mieltä. Uskonto on heille sivuasiasia, tai yhdentekevä asia ja muitakin kielteisiä nimityksiä löytyy.

Yleisellä tasolla tästä ei varmaan ole suuria erimielisyyksiä ihmisten kesken. Harvat ihmiset pystyvät vastaamaan kysymykseen, mitä uskonto heille merkitsee kovin selkeästi ja tarkasti. Muutamille se on kyllä niin selkeä, etteivät he paljon muusta halua tai pysty edes keskustelemaan vakavasti. Uskonto täyttää heidän koko elämänsä ja ajatusmaailmansa, ainakin tietyn ajan – lyhyen tai pitkän – mitä nimitystä siitä käytetäänkin, tai hän itse siitä käyttää: uskovainen, uskoon tullut, uskonnollinen ja niin edelleen. Muutamille se taas on niin epäselvä ja yhdentekevä, etteivät he mielellään edes halua siitä keskustella, tai sitten he kuittaavat sen

muutamalla tuhaduksella, enkä nyt halua tässä luetella noiden tuhadusten sanallista sisältöä.

Tässä ei tietysti ole kaikki, eikä edes valtaosa siitä, miten ihmiset yleensä ilmaisevat asenteensa tai suhtautumisensa uskontoon, yleisellä tasolla. Noiden kahden ääripään väliin mahtuvat itse asiassa kaikki vakavasti otettavat asennoitumiset ja suhtautumistavat uskontoon: uskonnosta lievästi kiinnostuneet, uskontoa jossain määrin vähättelevät ja torjuvat, uskonnolliset kiihkoilijat ja kääntäjäjä, uskonnon jyrkästi hylkäävät – ateistit, skeptikot, agnostikot ja niin edelleen.

Ilmaistakseni samalla oman sijaintini ja paikkani tällä asteikolla päädyn seuraavanlaiseen kuvailuun: Synnyin ja kasvoinkin Suomessa, jota voi yleisesti kutsua porvaris-kristillis-isänmaalliseksi. Minut kastettiin Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jäseneksi perinteisellä tavalla, jolloin sain etunimeni ja sosiaaliturvatunnukset, jos se jo silloin oli tapana. Kävin rippikoulun ja opin kansainvälisessä oppikoulussa keskinkertaisena tai niin sanottuna kilttinä oppilaana kaiken sen, minkä koulu saattoi tarjota myös uskonnon opetuksessa ja uskonto oli eräs lempiaineeni alusta asti ja lukiovuosiin saakka.

Kun lukiovuosinani aloin kuvitella ja kaavaila tulevaa elämäni, niin niissä oli esillä kolme ammattia, yksi oli opettajan, toinen kirjailijan ja kolmas papin ammatti. Tilasin viimeisenä kouluvuotena kirjakaupasta Helsingin yliopiston sekä historialliskielitieteellisen että teologisen tiedekunnan tutkintovaatimukset. Teologia jäi kyllä selvästi toiselle sijalle. Kun oppikouluni oli Tampereen klassillinen lyseo, mistä valmistuin sota-ajan ylioppilaskirjoituksissa ylioppilaaksi joulukuussa 1945, olin siis kristillis-klassillinen humanisti tulevan elämäni kynnyksellä, mutta tähän kaikki selvyys tällä elämäntieteellisesti-uskonnollisella linjalla päättyikin. Pappia minusta ei tullut, kirjailijan urasta haaveilin vuosikymmeniä, mutta opettajaksi kai sitten valmistuin aikanaan.

Mikään tuosta elämäni 18 ensimmäisen vuoden uraputkesta ei vielä kerro suhteestani uskontoon muuta kuin että sain kodin-

perintönäni – missä suvulla, koululla ja kansallisellä kulttuurillani on omat osuutensa – varsin tavanomaisen suomalaisen aateperinnön. Kristinuskoon kastettuna ja kasvatettuna kotona ja koulussa on siinä perin selvä ja vahva perustansa, mutta se on valtaosalta malleista ja kirjoista ulkoa opittua ja oman rakenteeni mukaan sisäistettyä. Jokaisella ihmisellä on tämä taustansa ja minun kohdallani se tarjosi vasta tietyn lähtökohta-asetelman, josta jouduin ottamaan vastuun täysi-ikäistytyäni kansalaisena.



Kun ensimmäisen kerran puutuin suoraan tässä hahmottelemaani elämäni lähtökohtatilanteeseeni, tein sen vuonna 2000 julkaistussa kirjassani ”Etsijän tie ja ihmisen probleemi. Maailmankatsoimuksen ja ihmisen kehityksen tarkastelua.” Olin silloin juuri 75 vuotta täyttänyt ja halusin julkisestikin ilmaista, mitä minusta oli ihmisenä elämässäni tullut ja miten olin siksi kehittynyt mitä edustin, eräänä johtotähtenäni yhä keskeneräisen omaelämäkertani – mottolause Friedrich Nietzscheltä – ”Wie man wird was man ist”.

Tuossa kirjassani kuvailen sisäisiä vaiheitani kolmena etappina, joista kaksi ensimmäistä oli helppo otsikoida nimityksillä ”kristitty” ja ”ateisti”. Kristitty minusta tuli edellä kuvatulla tavalla syntymän ja kasteen kautta luterilaisessa viitekehyksessä, mihin siis nimenomaan synnyin ja kasvoin ja sisäistin sen omakseni nuo varhaiset 18 vuotta, juurikaan kyselemättä tai ainakaan kyseenalaistamatta tuota prosessia. Sosiaalistuin ja omaksuin ”*kristityn roolin*”, kuten ihmisen kasvua kristityksi kuvaileva ruotsalainen uskonnon psykologi Hjalmar Sundén asian kuvaa tuolloin tuoreessa kirjassaan ”Religion och rollerna” vuodelta 1959, mikä selvitti itselleni huomattavasti silloista asemaani uskontoon nähden.

Mutta minusta tuli ateisti arviolta noin kuuden vuoden ajaksi vuonna 1959, niin että hyväksyin sen muutoksekseni, koin sen hyvin ratkaisevaksi kehitykselleni, samaistuin siihen ja hyväksyin

sen täksi uudeksi rooliksi, mistä kuitenkin asteittain irtauduin ja aloin siirtyä johonkin uuteen suuntaan, jota en kykene lyhyesti luonnehtimaan, koska se on yhä kesken, mihin puutun seuraavilla sivuilla vielä usean kerran. Tai aivan lyhyesti voin kutsua sitä ”paluuksi uskontoon” tai omaksi ”uskonnon filosofiakseni” tai viimeisimmän luentosarjani otsikon nimellä ”filosofiseksi teologiaksi” – kaikki jokseenkin yhtä epämääräisiä nimikkeitä. Ja tuossa kolmannessa elämäncatsomuksellisessa vaiheessani on keskeisintä tutustumiseni Intian syvähenkiseen kulttuuriin, minkä koin hyvin läheiseksi itselleni alusta alkaen ja nyt jo neljän vuosikymmen mitalta siihen syventyessäni.

Ratkaisevaksi koen tuon kolmannen etappini siksi, että se ikään kuin hiipi hegeliläisen triadin tavoin sisämaailmaani, missä kristityn roolin tulin kokemaan teesiksi, ateistin antiteesiksi ja intialaispohjaisen loppuvaiheen omaksi ekumeeniseksi synteetikseni, kuten sitä tuon kirjani lopussa kutsun ja mitä yhä, myös tässä kirjassani yritän jatkuvasti työstää ja kuvata. Siitä myös tämän yritykseni epäsystemaattinen ja spontaaniin asioiden käsittelyyn pyrkivä tyylini.

Tuossa etsijän tietä koskevassa kirjassani koin tärkeimmäksi sen, että vapauduin mielestäni silloin hedelmättömäksi kokemani ateistin roolin pauloista, kun tajusin, ettei kieltämisen varaan voi mitään rakentaa. Kieltämistä, skepsistä ja analyysiä tarvitaan silloin, kun on törmätty vahvoihin perusteisiin todettavaan henkiseen tai kulttuuriseen – eettiseen tai uskontoiseen tai filosofiseen – umpikujaan, ja tuo umpikuja on selvitettävä perusteitaan myöten, kuten uutta rakennusta rakentamaan alettaessa on ensimmäiseksi varmistettava, että maapohja pitää ja pysyy ja vasta sitten aletaan tälle perustalle pystyttää jotain uutta ja parempaa. Kieltäminen ja ateismi ovat välineitä, eivät johtotähtiä ja perusteita, jotka kestävät – joskus tarpeellisia puhdistuksia, väliaikaisia, eivät pysyviä ratkaisuja. Mutta tällainen puhe on tietysti omaa filosofiaani.

Mutta uskonto joutui tuon kirkosta eroamiseni ja siihen liittyvien pohdiskelujeni aikana myös akateemisten tutkistelujeni ja

niiden tuloksena syntyneen uskontoetieteellisen kirjani kohteeksi. Kirja ilmestyi keväällä 1965 yliopistoni julkaisusarjassa ”Acta Academiae Socialis” sen ensimmäisenä niteenä (ser. A vol. 1). Sen otsikko on ”Uskonnonpsykologia eilen ja tänään. Probleemahistoriallinen tutkimus.” Missään en ole aiemmin pohtinut tämän kirjani syntyhistoriaa, ulkokohtaisia mainintoja enempiä, joten katsomisen aiheelliseksi syventyä tähän ainakin lyhyesti:

Vaikka olin kokenut jo lukiossa filosofian omimmaksi opin-
alakseni, miltä alalta useimmat tieteelliset julkaisuni ovat ilmestyneet, niin jouduin valitsemaan ammatilliseksi opin-
alakseni psykologian, koska filosofia ei ollut ammatti, eikä ole sitä virallisesti vieläkään – mahdollisesti hyvin peruste-
in, joista ehkä ainoa kelvollinen länsimainen peruste voisi kuulua: ”Ei ole Sokrateen ylit-
tänyttä ammattifilosofia vielä syntynyt.” Hän asetti meille niin ankaran esikuvan, että vaikka filosofia löysi tiensä yliopistolliseksi oppiaineeksi kai jo noin 1500 vuotta sitten, Platonin ja Aristoteleen ansiosta, tämä tapahtui kristinuskon valtakaudella teologian siipien suojissa sen ”palkkapiikana”, eikä filosofia ole vielä vapautunut tästä orjuudesta. Sen edustajien täytyy länsimaissa yhä julistaa olevansa ylvästellen joko ateisteja tai sitten – nöyristellen – ”kristillisiä filosofeja”!

Tätä räsitystä minulla ei ollut, kun keksin ryhtyä valmistelemaan väitöskirjani (1959) jälkeen ensimmäistä itse valitsemaani tieteellistä teosta uskonnon psykologiasta. Silloinen esimieheni, psykologian professori Kullervo Rainio kehotti minua käyttämään viisaasti työaikaani hänen psykologian laitoksen assistenttina ryhtymällä tekemään ”jotain empiiristä tutkimusta”, psykologiassa, kuten hänen sanansa kuuluivat. Tutkimuskohteeni valitsin kuitenkin itselleni ominaisella tavalla, kuten myöhemmätkin vastaavat tutkimuskohteeni sekä luentosarjani – juuri ja vain siitä, mikä sillä hetkellä itseäni omakohtaisesti eniten kiinnosti.

Olin muuttunut kristitystä ateistiksi ja ammattini oli virallisesti ollut jo 10 vuotta psykologi, joten valinta oli erittäin helppo: Halusin ensi sijassa itseäni varten selvittää, mitä tämä oppiaine

uskonnon psykologia tietää uskonnosta ja sen tein uskoakseni kaikella tyydytyksellä, koska tuo kirjani on yhä tämän opinalan ainoa kokonaisvaltainen yleisesitys suomen kielellä, enkä ole koskaan kuullut siitä mitään kielteistä kritiikkiä, siis 40 vuoteen.

Tutkimukseni kuluessa paljastui itselleni myös, etten ole mikään poikkeustapaus uskontojen historiassa, koska tämä opinala tuntee myös lukuisia esimerkkejä kääntymyksestä uskonnosta pois päin ja äärimmillään juuri ateismiin. Sen tunnetuin edustaja meillä Suomessa on sosiologiamme grand old man, Edvard Westermarck. Joten ei ole ihme, että päädyin pari vuotta myöhemmin tekemään vastaavanlaatuisen tieteellisen teokseni hänestä: ”Kristinuskon moraalikritiikki Edvard Westermarckin elämässä ja ajattelussa” (Acta Universitatis Tamperensis ser. A vol. 12, 1967).



Noiden kahden teoksen valmistumisen aikana ja niiden mitalta purin valtaosan siitä aggressiosta, mitä sisälleni oli vuosien mitaan kertynyt varhaisvuosieni kristinuskoa vastaan, molemmissa hienostuneen akateemisesti tieteen nimissä ja varjolla. Tämän totean nimenomaan psykologin roolini sisäistäneenä ”todenpuhujana” eli itseanalyysinä. Tämän luvun otsikkoon viitatakseni – olin päättäväisesti siirtynyt sisäpuolisesta kristityn roolista ulkopuolisen ateistin rooliin, mitä olin sillä hetkellä julkisesti sekä psykologin että filosofin rooleissani, julkisuus ja ammatillisuus yhdistäen nämä kaksi rooliani.

Tuo sisäinen purkautumiseni aggressiosta puhdisti minut samalla pitkälle ateismini uskottavuudesta, mitä aloin pian epäillä, varsinkin kun olin ateistin roolissani päätenyt vuonna 1968 perustetun katsomuksellisen ”Suomen Humanisyhdistyksen” puheenjohtajaksi, jota sen omassa piirissä nimiteltiin ”sivistyneistön ateistiseuraksi”. Kolmessa vuodessa sain siitä kylläkseni ja erosin siitä virastani, sisäisenä perustelunani toteamus, ettei kieltämisen varaan voi rakentaa mitään arvokasta, julkisena puheena kun sen

piirissä oli muun muassa hokema ”miten me se kirkko kaadetaan”.

Sisäpiiriläisyys ja ulkopiiriläisyys olivat siis vaihtaneet ajattelussani ja asenteissani paikkaa siten, että ateismini alkoi asteittain ohentua ja menettää maaperää asenteelle, jota myöhemmin olen kutsunut etsijän asenteeksi ja jota nyt voisin kutsua ”etsijän ja löytäjän” asenteeksi. Totta kai olin löytänyt kaiken aikaa katsoimuksellisen pohdiskeluni – vakavimmillaan uskonnon filosofiaa – aikana paljon myönteistäkin ja rakentanut siten kaiken aikaa maailmankatsomustani juuri uskontoon myönteisesti suhtautuvaan suuntaan. Eli suunta oli ulkopiiriläisestä sisäpiiriläiseen suuntaan, mutta nyt oman ajattelun ja mieltymysten mukaan, pyrkimyksenä sisäistyä aidosti yhä syvemmälle ja vankemmin, mihiin tieni johtikin.

Tuossa uskonnonpsykologisessa kirjassani säilytin ilmeisen hyvin asiallisen ja objektiivisen – ”tosi tiedemiehen” – asenteen, mistä sain riittävästi tällaista palautettakin. Totesin siinä muun muassa, että tieteenala on kovin nuori ja kehittymätön ja että siinä kysymykseen, onko uskonto illuusio vai todellisuutta, on vastattu vahvoimmin argumentein kummankin vaihtoehdon puolesta, jopa vuosisatojen ajan. Kristilliset ihmiset ja teologit ovat tietenkin olleet valtaosin uskonnon myönteisyyden puolella. Kielteinen asenne on vahvistunut asteittain uudella ajalla, eritoten valistusajan jälkeen ja niin sanotun tieteellisen asennoitumisen yleistyessä.

Tekijänä olin kuitenkin varonut asettumasta selvemmin kummankaan vaihtoehdon puolelle, olin vain tuonut esiin erilaiset näkemykset mahdollisimman objektiivisesti ja selkeästi – missä ikäänkuin kaiken aikaa olin myös tutkistellut omaa sijaintiani tällä asteikolla. Tämä merkitsee sitä, että kirjan pääpaino on vähintään yhtä paljon filosofisen asennoitumisen kuin empiirisen todellisuuden kuvailussa. Mistään Kullervo Rainion toivomasta ”empiirisestä tutkimuksesta” ei silti ole kysymys, ellei siihen lueta kirjan varsin laajoja aatehistoriallisia jaksoja. Kirjahan jakaantuu varsin selkeästi kahteen pääosaan – opinalan historiaan ja sen ny-

kypäivään eli otsikkonsa mukaisesti jaksoihin ”eilen” ja ”tänään”, molemmat lähes tarkkaan yhtä pitkät sivumääriltään. Historia oli ollut mielenkiintoisin kouluaineeni ja väitöskirjan aihepiiri oli historianfilosofia, minkä lisäksi tein ennen väitöskirjaani vuonna 1950 painetun sosiaalishistoriallisen teoksen kutomateollisuuden työnantajaliiton 50 vuoden historiasta. Kyse oli isäni pitkäaikaisesta työkentästä, jonka historiikin hän ”siirsi” juuri maisteriksi valmistuneelle esikoispojalleen, historia eräs tämän pääaine.

Uskonnonpsykologisen kirjani keskeisin ja merkittävin anti liittyikin sen filosofiseen pohdiskeluun kautta linjan, mikä viittaa ainakin epäsuorasti omien asenteitteni tutkiskeluun, mistä sain aikanaan hyvää palautetta monivuotiselta ystävältäni, professori Sven Krohnilta, joka muun muassa kirjoitti siitä hyvin positiivisen arvostelun kansainväliseen ”Archiv für Religionspsychologie” aikakauslehteen. Kirjan filosofinen anti keskittyy erityisesti sen johdantoon ja opinalan historian alkuvaiheiden esittelyyn, lukuun ”periaatekiistä” sekä ”tänään” jakson kahteen ensimmäiseen lukuun tämän opinalan kohteesta, metodeista ja asemasta tieteenä sekä päätöslukuun ”Arvo- ja totuuskysymys”. Olin jo siinä kirjasä löytänyt tieteellisen ja filosofisen peruskenttäni – historia, psykologia, filosofia ja uskonto!



Toisessa uskontoa suoranaisesti käsittelevässä teoksessani, vain pari vuotta myöhemmin, nyt nimenomaan filosofisen vastaväittäjäni, von Wrightin ehdotuksesta, syvennyin tuon suomalaisen ”arkkiateistin” – kuten häntä itse joskus kutsuin – Edvard Westermarckin elämään ja ajatteluun. Näkökulmani oli edelleen ulkopuolisen, nyt jopa astetta kriittisemmän ulkopuolisen rooli. Ateismi oli kyllä vahvasti suoranaisten kohteena, eikä vain filosofisesti, vaan myös elämänhistoriallisesti, joten se totisesti tarjosi minulle oivallisen kohteen selvittää myös omaa, vuonna 1960 alkanutta ateistista vaihtani.

Kun sanoin että näkökulmani oli ”ulkopuolisen”, tarkistan hieman sanomaani: Ulkopuolinen tarkoittaa siinä alkuperäistä vastakohtapariani kristitty ja ateisti, missä 40 vuotta elämästäni koen olleen aidosti sisäpuolinen kristitty, mutta ikään kuin ”astuneeni ulos” kristinuskon piiristä sen ulkopuolelle, vastapooliin – ateismiin. Koskaan en ehtinyt kokea itseäni vakaumuksellisesti sisäpuoliseksi ateistiksi, olin vain kuin paiskautunut siihen rooliin tai lokeroon, josta varsin pian aloin pyrkiä pois, kieltämisestä myöntämiseen. 40 vuotta kristittynä ja vajaat kymmenisen vuotta kristinuskon ”vastaleirissä”, toisin kuin esimerkiksi Westermarck, jolle ateismista tuli pysyvä henkinen sisältö koko loppuiksi.

Oleellista oli oma asenteeni Westermarckiin alusta asti. Olin tietysti hyvin kiinnostunut seuraamaan, miten hänestä tuli ”vastakääntynyt” (”counter-conversion” ammattikielellä) heti ylioppi-laaksi tultuaan ja pysyvästi. Tätä jopa niin pitkälle, että kun hänen elämänhistoriansa ja tutkijan uransa kolme pääkohdetta olivat avioliitto, moraalit ja kristinusko, hän päätyi viimeksi mainittuun keskeisesti vasta elämänsä ehtopuolella, vasta 75 ikävuodellaan. Hän oli kyllä ollut alusta asti uskonnollisen vapaamielisyyden puolestapuhuja, aktiivisesti muun muassa johtamansa Prometheus-seuran puheenjohtajana, mutta oli tehnyt mittavan siihenastisen elämäntyönsä nimenomaan empiirisen etnologian, antropologian ja sosiologian kansainvälisesti johtavana uranuurtajana. Eli vasta nyt hän keskittyi tähän elämäntyönsä viimeiseen kohteeseen – ”Christianity and morals” – tiedemiehenä ja filosofina, ja kuoli heti sen valmistuttua vuonna 1939.

Todettuani että tämä viimeksi mainittu teos edustaa todella suorasukaista ja monipuolista kristinuskoa vastaan kohdistettua hyökkäystä, mihin olin aluksi miltei joka kohdastaan valmis yhtymään, pelästyin äkkiä siitä, miten tällaista kohdetta voisi lähestyä tieteellisesti, siis objektiivisesti ja puolueettomasti, kun minun ehkä olisi pitänyt vain ylistää ja kehua sitä läpikotaisin? Ratkaisuni tässä vaiheessa oli löytää kohteelleni riittävän korkeatasoinen ja arvovaltainen vastapuoli, jonka tarjoamalla argumenteilla minun

olisi sitten pitänyt alkaa löylyttää tätä itselleni kuitenkin niin läheistä – siis sisäpuolista – henkiystävää. Vastapuoli löytyikin pian, jopa helposti – kristinusko itse, joka oli ollut oma sisäpuolinen katsomukseni 40 vuoden ajan.

Tulin näin suorittaneeksi varsin omalaatuisen ”rintamanoikaisun” – tai mikä sana olisi tässä osuvampi? – kun hankin itselleni muun muassa pienen kätevän punakantisen taskuraamatun ja luinkin sen melkein kokonaan lähteenäni läpi. Tuttua tekstiä, mutta nyt arvoon nostettuna ja kristinuskon vastustajan mitätöimisen lyömäaseena! Lisätukea löysin vastaavanlaisesta modernin kristillisen teologian aarteistosta ja arsenaalista, nimenomaan apologeettisena argumentaation välineenä! Oli siinä mulla vääntämistä löytäkseni ”tieteellisesti” pätevän asetelman kohteeni hahmottamiseen ja työni kriittiseen läpiviemiseen! Mutta se onnistui ainakin niin hyvin, etten kohdannut kirjastani mitään väheksyvää kritiikkiä. Esitelmöidessäni siitä kerran Westermarck -seurassa jouduin kyllä ahtaalle monien kysymysten ristitulella, mutta niissä enemmänkin ihmeteltiin monia kirjani käänteitä kuin kumottiin sen argumentteja.

Näin olin siis kahden tieteellisen teoksen voimalla vuosina 1962–1967 käsitellyt uskontoa, nimenomaan kristinuskoa, joten ei kai ihme, että sen tuloksena ainakin ”järkiinnyin” siitä lähinnä emotionaalis-aksiologisesta puuhastelustani, mihin olin kirkosta eroamiseni seurauksena syksyllä 1959 päätynyt. Puuhastelun sisältönä kristinuskon kritiikkiä koskeva ja yleinen uskonnonhistoriallinen, nimenomaan teologinen tutkistelu, keskeisinä lähteinä muun muassa J. M. Robinson, A. Drews, L. Feuerbach, S. Freud, J. H. Leuba, A. D. White, Westermarckin koko tuotanto, sekä oma poleeminen lehtikirjoitteluni.

Varhaisemman kirjani eräs pääkysymyksiä oli: ”Miksi uskonnonpsykologian alussa menestyksellinen ja kristinuskolle myönteinen kehitys vähitellen pysähtyi ennen ensimmäistä maailmansotaa?” Yleinen vastaus oli, että valistuksen jälkeinen aatehistoriallinen kehitys vei Eurooppaa tähän suuntaan, mihin teemaan puu-

tuin seuraavassa uskontoa koskevassa teoksessani ”Länsimaiden kaksi uskontoa: kristinusko ja rationalismi” (WSOY 1991), mikä jo nimessään viittaa tähän suuntaan – eli olin löytänyt erään itseleni hyvin merkittävän vastauksen omaan elämänhistoriaani, kirjan objektiivisen annin ohella. ”Uskontoja olikin alunperin ollut psykologis-ideologisessa mielessä kaksi!” – kristinusko ja tuo ”tieteusko” rationalismi.

Omaan uskonnollis-filofiseen kehitykseeni vaikutti ainakin välillisesti se, että oman ammattiurani pääsisältönä oli 20 vuotta (1965–1986) käytännön psykoterapeutin henkilökohtaisilla vastaanotoilla tapahtuva työ. Kokemukseni psykologisista prosesseista lisääntyi huomattavasti ja osa tästä alueesta koski nimenomaan uskonnollisia ongelmia, joihin tulin erityismielenkiintoni vuoksi kiinnittäneeksi paljon huomiota. Keräsin jopa muutaman vuoden erityiseen kansiooniin tietoja juuri uskonnonpsykologisista ”tapauksista”, vaikkeen koskaan tehnyt niistä varsinaista tutkimusta. Totteen muun muassa, että kun 60-luvulla nuorilla oli esimerkiksi uskuntoon liittyviä auktoriteettiongelmia, niiden sijaan tulivat 70-luvulla uskonnonvastaiset, marxilais-poliittiset ongelmat, mutta 80-luvulla viimeainittujen sijalle palasivat taas puhtaammin uskonnolliset ongelmat, nyt erityisesti elämyksellisiä emotionaalisia kokemuksia koskien.

Työhuoneeni terapeutin työssä oli aikansa Tamyn opiskelija-pastorin huoneen vieressä ja teimme tutustuttuamme toisiimme sopimuksen, että lähettäisimme toisillemme ”vaihtopotilaita”, jos tähän oli erityisiä syitä. Jotkut opiskelijat valitsivat pastorin sijasta mieluummin psykologin ja päinvastoin ja näistä vaihdoksista meille riitti hyödyllistä keskustelua ja oppimista jälkepäin. Itse aloin kutsua työtäni ”sielunhoidoksi”, koska vakuutuin siitä, ettei maallisen terapeutin ja teologisen sielunhoitajan työn välillä ole muita oleellisia eroja kuin se, että jälkimmäisessä käsitellään nimenomaan uskonnollista problematiikkaa, edellisessä taas puhtaammin maallisia elämisen pulmia. Joskus asiakkaani taas nimenomaan halusivat tavata minua pastorin sijasta, vaikka heidän ongelmansa koskivat uskontoa!

Psykoterapiassa vallitsi Suomessa edellä mainitun 20 vuoden aikana vahvasti yksipuolinen psykodynaaminen suuntaus, Freudin psykoanalyysi päämuotona. Se edusti ainakin virallisesti naturalistista uskontovapaata menettelyä ja hoitomuotoa. Oma työnantajani YTHS – Ylioppilaiden valtakunnallinen terveydenhoitosäätiö – oli vuonna 1964 käynnistetyssä mielenterveystyössään ja alkanut jopa säätiön terapeuttien parissa antaa koulutusta psykoanalyysin merkeissä, mikä juuri tuolloin käynnistyi virallisestikin kansainvälisen alan järjestön IPA:n antaessa tähän valtuudet Suomen psykoanalyttiselle yhdistykselle. Itse olin parhaiten perehtynyt juuri tähän terapiasuuntaukseen yksityisesti, mutta petyin sen yksipuolisen hallitsevaan asemaan kotimaassa ja hakeuduin omassa perehtymisessäni alan humanistiseen ja transpersoonalliseen suuntaan, missä nimenomaan korostettiin uskonnon ja henkisten prosessien merkitystä terapiassakin.



Saatuani näin ikään kuin ”pään auki” itselleni tärkeillä uskonnon-psykologian ja uskonnonfilosofian alueilla, siirryin siis 40 vuoden iässä psykoterapeuttiseen käytännön työhön, mutta nimenomaan oman oppilaitokseni, Tampereen yliopiston opiskelijoiden pariin. Tämä merkitsi erinomaista ”näköalapaikkaa” samalla kertaa käytännön ihmissuhdetyön ja teoreettisen yliopistomaailman piirissä, sillä olinhan yliopiston vastanimetty kulttuurifilosofian dosentti, pidin jatkuvasti yliopistollisia – ja sen rinnalla myös työväenopistollisia luentoja, harjoituksia ja opintopiirejä tällä moninapaisella kentälläni, minkä ohella jatkoin vapaamuotoisia kirjallisia puuhiani artikkeleiden ja kirjojen parissa.

En ollut teologi, papin ura oli jäänyt jo lukion päättyessä haaveista, mutta psykoterapeuttina olin varsin lähellä ihmisten auttamiseen keskittyvää ”sielunhoitotyötä”. Ja kun tämä alue oli maasamme vasta alkuasteellaan, päädyin osallistumaan monenlaiseen alan koulutukseen ja tutkimukseen muun muassa Suomen psykologiliiton ja Ryhmätyö ry:n piirissä sekä erillisillä kursseilla ja se-

minaareissa eri yhteisöissä. Tärkein tähän kuuluva hanke oli YTHS:n käynnistämä terapiatutkimushanke, mihin päädyin johdettavana tutkijana 5–6 vuoden ajaksi. Sen kohteena olivat säätiön terapiapalveluja käyttäneet asiakkaat, jotka otettiin laajan ja monipuolisen empiirisen tutkimisen kohdehenkilöiksi heitä hoitaneiden terapeuttien ohella. Olin siis kuitenkin päättynyt yliopiston piirissä empiiriseen psykologiseen tutkimustyöhön, meillä silloin vielä alkuasteellaan olevan psykoterapian kentällä. Olin mukana tekemässä useitakin YTHS:n tätä työtä koskevia raportteja ja kirjoitin niistä valmiiksi ainakin kaksi vuosina 1980 ja 1984.

Kirjoittelin tänä aikana edelleen eri aikakauslehtiin omaa kiinnostustani heijastavia artikkeleita, toiset ankarammin akateemisia, toiset väljemmin ”valistuneille maallikoille” osoitettuja. Mainitsen niistä tässä kaikki tärkeimmät: Korkeakoulu, mielen-terveys, itseytyminen (YTHS 1969), Ryhmätyön ideologiasta (Ryhmätyö ry 1970), Psykoterapia tutkimuksen kohteena (Mielen-terveys 1970), Psykoterapia ja yhteiskunta (Sosiologia 1971), Ihmissuhdelaboratorio – puolesta ja vastaan (Psykologia 1971), Pahan ongelma (Vartija 1972), The ideology of group work (Sos.psykol.laitos 1972), Sitoutuneisuus – aikamme älymystön petos (Kanava 1973). Psykiatria – aikamme inkvisitio (Mielen-terveys 1974), Ihmisen onnellisuudesta (Kanava 1976), Transpersoonallisen psykologian esiinmarssi (Kanava 1976), Työryhmätyöstä (Tiimi 1978), Simone Weil – uskomaton elämä (Kanava 1979), Edvard Westermarck ateistina (Soihtu 1980), Wilhelm Reich – rakkauden apostoli (Uuden ajan Aura 1980), Terapeutti-ryhmätyö tänään (Tiimi 1982), Hegel ja Jung (Kanava 1982), Arvofilosofia ja politiikka (Tutkas 1982), Ihmisen auttamisen kriisi (Psykologia 1983), Hieman liikaa analyysiä (Tiede 2000, 1983), Sukupuolirakkauden metafysiikkaa (WSOY 1984). Tahti oli suunnilleen 2–4 artikkelia vuodessa, kaikki mukaan lukien. Tämä siis psykoterapian ja yliopistoluentojen sivussa.

Muita tuon ajanjakson aktiviteettejani olivat osallistuminen Ryhmätyö ry:n koulutustoimintaan sen toisena pääkouluttajana

(1968–1979), lyhyt osuuteni Suomen Humanistiyhdistyksen puheenjohtajuuteen, puuhailuni viitisen vuotta Vihreän liikkeen perustamisvaiheissa ja osuuteni Tampereen kriittiseen korkeakoulun toimintaan 1980 luvun alussa. Kun sain tietää, että laki sallii eläkkeelle pääsyn 60 vuoden iässä, hain eläkettä heti siihen oikeutetun aikani alussa ja se toteutui keväällä 1986. Luovuin kokonaan terapiatyöstä YTHS:n piirissä ja ”palasin filosofiaan”, kuten sitä itse kutsuin. Empiirinen tutkimustyö teki tilaa filosofialle ja uskonnolle, nimenomaan uskonnon filosofialle ja vielä – Intialle!

Mikä tuossa kaikessa on sisäpuolista ja mikä ulkopuolista, on turha edes kysyä, sillä identiteettini oli löytänyt moninapaisen kenttensä. Olin kaikessa mukana omana itsenäni, kukaan ei ohjannut tai määrännyt tekemisiäni muuta kuin selvästi sovitussa ja hyväksymissäni puitteissa yliopiston ja terveydenhoitosäätien sekä muutamien ulkopuolisten vapaamuotoisten yhteisöjen parissa. Tästä ”identiteettisuorastani” pidin myös johdonmukaisesti kiinni, niin että ainakin kerran jouduin esivaltani (YTHS) kanssa avoimeksi äityneeseen konfliktiin vuoden 1978 lopulla, joka onneksi ratkesi molempia osapuolia tyydyttävällä tavalla vuoden sisällä.

Mistä tuossa kiistassa oli kysymys? Yksinkertaisesti esimiesteni epäilystä, että me tutkijat, joita oli kolme henkilöä, emme tehneet rehellistä työtä, kun sen kohteena oli oma osallistumisemme ”terapian tuloksellisuustutkimukseen”, missä me kolme olimme sekä tutkijoita että tutkimuksen tekijöitä, varsinkin kun tutkimuksen yleinen lopputulos viittasi siihen, että tuo tuloksellisuus oli selvästi yleistä kansainvälistä keskitasoa. Numerollisesti tämä merkitsi että noin kaksi kolmasosaa hoidetuista opiskelijoista selvästi hyötyivät terapiasta, mitä esivaltalla ei siis suostunut kakistele-matta nielemään. Asiasta riideltiin hanakasti pari kolme kuukautta, mutta lopullisesti siitä rauhoituttiin vasta vuotta myöhemmin. Koin sen vahvasti omaksi henkilökohtaiseksi taistelukseksi ja tuloksen perusteella myös voitokseni, vaikka minua ehdittiin uhkailla jopa mielisairaalaan päätyemisellä! YTHS kutsui psykiatrian

professori Jouko Lönnquistin arvioimaan tutkimuksen onnistumista ja hän antoi siitä hyvän arvosanan! Itse pakoilin uhkailijoitani pari viikkoa pääkaupungissa – ”maan alla”! Aikanani tietysti kerroin tästä huimasta prosessista omille ”sisäpiiriläisilleni”. Tämä on siis asian ensimmäinen ja ainoa julkinen esiin tuominen omissa nimissäni.

Uskoon tulleet ystävät

Siirtyminen aikuisena, perheellisenä ja kokeneena akateemisena kansalaisena, psykologia ja filosofia erityisaloina Tampereelle, kaupungin nopeasti kasvavan yliopiston – joka pari vuotta oli vielä nimeltään ”Yhteiskunnallinen korkeakoulu” – opettajaksi ja tutkijaksi merkitsi elämässäni eräänlaista ”toiveiden tynnyrin” täyttymystä. Tampere oli ollut syntymä-, koti- ja koulukaupunkini, kuten vaimollenikin, jos olinkin ollut sieltä poissa yhtäjaksoisesti lukion toiselta luokalta – ensin armeijassa ja sodassa – alun kolmatta vuotta, sitten opiskelemassa Helsingin ja Turun yliopistoissa kuutisen vuotta ja lopuksi työelämässä 11 vuotta eri tehtävissä Forssassa, Helsingissä ja Vaasassa. Erään ystäväni sanoin – palasin Tampereelle ”kuin rikollinen rikospaikalle”, vaikken vielä-kään tajua, missä tuo rikos piilee. Avioiduin vuonna 1953 ja ensimmäiset lapseni syntyivät 1954 ja 1956 kolmas 1971.

Ystäväpiirini kertyi näinä vuosina työpaikkojeni mukaan ja alkoi koostua uudelleen Tampereella, vuodesta 1963 alkaen lähinnä yliopistoihmisistä ja muistakin tamperelaisista. Lähisukulaisia oli eniten Tampereella ja Helsingissä, joihin yhteydet lisääntyivät lähinnä kotikaupungissa. Lapsuudessa olin ollut varsin vilkas ja leikkejä rakastava esikoinen kolmilapsisessa perheessämme, isä juristi ja äiti kotirouva amatööri-pianisti. Mutta murrosikä muutti 15 vuoden iässä luonnettani vahvasti introversioon ja haaveellisen

romanttiseen sekä toista sukupuolta pitkään aristelevaan suuntaan. Idealistinen ja pohdiskeleva älyllinen rakenteeni karaistui armeijavuosina ja uskonto – luterilaisen kirkon jäsenyys, joka ennen sotaa oli ollut keskeinen – muuttui 25–30 ikävuosinani asteittain vieraaksi, poleemisen kirkkokriittisen agnostiseksi, pahimmillaan lyhyesti ateistiseksi, varsinkin 1960 luvulla, tasaantuen sitten asteittain.

Siviiliin päästyäni olin opiskeluvuodet varsin hiljainen, paljon lukeva, päiväkirjoja kirjoittava ja monenlaista pohdiskelua ja itsetutkistelua harjoittava. Tämä itsekseenkin viihtyvä ihmisenalku, oppi vähitellen sosiaaliset taidot ja päätyi tavanmukaiseen ammattityön ja avioperheen pikkuporvarilliseen elämäntapaan, viulunsoitto ja kuorolaulu pysyviä taideharrastuksia. Sosiaaliset suhteet kehittyivät varsinkin käytännön psykologisen työn ja yliopistouralla menestymisen myötä, kirkkokriittisen ja uskontoja tutkivan vaiheen vauhdittaessa tätä prosessia. Elin vuoden 1971 asumuserossa, mutta palasin perheeni pariin, jonne äidille oli syntynyt kolmaskin oma lapsi.

Uskonto hallitsi siis aikuista elämääni, kuten se oli hallinnut ennen sitä, mutta tuon radikaalin eron ”uskova” ja ”pakana” värittämänä. Sisäpuolisuuteni painopisteet vaihtuivat kristinuskosta vuonna 1960 radikaaliin kirkkokriittisyyteen, identiteettini eheytyessä tämän jälkeen asteittain vuosien mittaan. Sotien jälkeen ystävystyin eri yhteyksissä eri ihmisten kanssa, mutta atiivit kristityt ja kirkon ihmiset puuttuivat heistä.

Koin radikalisoitumiseni uskonnossa jonkinlaisena pettymyksenä aitoon kristillisyyteen, minkä panin syksyn 1959 mittaan paperille laajana käsikirjoituksena, mitä en kyllä koskaan julkaissut, enkä luettanut sitä kellään ystävällänikään.

Kirkosta eroaminen tutustutti minut muutamiin ”sisäpuolisiin” vapaa-ajattelijoihin, tärkein heistä kihlakunnantuomari Väinö Voipio, joka oli monta vuotta läheinen ystäväni. Heidän parisaan syntyi ajatus, jota lähdettiin toteuttamaan – saada aikaan kirkkokriittinen yhdistys, joka ei olisi vain kommunistien johta-

ma, mitä Suomen Vapaa-ajattelijoiden yhdistys oli ollut vuosikymmenet. Näin syntyi vuoden valmistelujen jälkeen Suomen Humanistiyhdistys, mihin päädyin sen ensimmäiseksi puheenjohtajaksi. Voipion lisäksi hankkeessa olivat aktiivisesti mukana ystäväni, psykologi Pehr Charpentier, Suomen Vapaa-ajattelijoiden liiton sihteeri Teuvo Rasku (Voipio oli puheenjohtaja), lääketieteen kandidaatti Timo Vasama ja pari muuta, joista koostui seuran ensimmäinen johtokunta. Seura toimii yhä, nimenään valtakunnallinen Suomen Humanistiliitto, jonka kokouksissa olen pari kertaa ollut mukana pyydettyinä puhujana.

Ystäväpiirini koostui vuosi vuodelta yhä enemmän tampere-laisista, varsinkin yliopistoihmisistä, joista valtaosa kuului ainakin muodollisesti kirkkoon, mutta aktiivisia ateismia ja vapaa-ajattelua heissä ei ollut, ei myöskään vasemmisto-radikalistisen 70-luvun aikana, paria yliopistoystävääni lukuun ottamatta. Näin ollen koin ystäväpiirissäni 2000 luvun alussa suuren yllätyksen, kun peräti kaksi vanhaa ystäväni – kuten sanonta kuuluu – ”tuli uskoon”. Toinen heistä oli Charpentier ja toinen yliopistokollegani, sosiaalipsykologian professori Antti Eskola. Koska tämä kaksoistapahtuma teki minuun – ymmärrettävästi – suuren vaikutuksen, puutun siihen seuraavassa tarkemmin. Ilman sitä tuskin olisin kirjoittanut tätä kirjaakaan.



Pekka ja Antti ovat olleet ystäviäni 40–45 vuoden ajan ja kumpikin hyvin erilaisin tavoin, vaihdellen tavallaan äärimmäisyydestä toiseen, missä he ovat myös poikkeus ystäväpiirissäni. Kumpikin on minua nuorempi muutaman vuoden, millä tuskin on ollut mitään merkitystä. Pekka oli minua lähempänä alusta asti monta vuotta ja niin sanotun ryhmätyökoulutusvaiheen kymmenvuotiskauden 1969–1978 olimme lisäksi erottamattomat työtoverit Ryhmätyö ry:n johtokunnassa ja kentällä alan pääkouluttajina. Antti tuli elämäni vähitellen yliopiston piirissä. Toimin muuta-

man vuoden tutkijana hänen sosiaalipsykologian laitoksellaan 1970-luvulla, missä Pekka oli ryhmätyön lehtori vuosikaudet myöhemmin. Itsehän toimin vuosikymmenet filosofian laitoksen dosenttina vuodesta 1965 alkaen.

Meitä kolmea siis yhdisti ihmissuhdetyö, Anttia professorina teoreettisesti, meitä kahta muuta nimenomaan käytännön koulu-utus ja järjestötyö. Kolmisin silti tapasimme tuskin koskaan kun- nolla eli kuljimme oleellisesti omia teitämme itsenäisesti lähes aina. Pekan tausta oli rikas kartanoelämä, Antin köyhän pienvilje- lijäperheen elämä, molemmilla opiskeluvuosiin asti. Pekan kanssa olimme kai ”porvareita”, Antti ”vasemmistolainen”. Erosimme kukin kirkosta (eri) aikoinamme varsin varhain omista systäm- me, mikä itselläni jäi pysyväksi. Antti ja Pekka liittyivät luterilai- seen kirkkoon uskon tulonsa jälkeen ja seurauksena. Antti oli pitkään mukana paitsi yliopistossa, myös marxilaisessa politiikas- sa. Pekka oli aikansa krishnamurtilainen ”pakana” eli Intia yhdisti meitä kahta toisin kuin Anttia, sosiaalipsykologia taas meitä kaik- kia kolmea.

Tämä pikaluonnehdinta meistä kolmesta ei tee oikeutta ke- nellekään meistä, mutta jotain piti sanoa erilaisista taustoistam- me, jotka viime vuosina ovat yllättäen lähentyneet niin paljon, että on mielekästä käsitellä meitä kolmea yhdessä juuri uskonnon yh- distävän otsikon alla. Yliopistossa meitä ei vuoden 1963 jälkeen yhdistänyt juuri muu kuin satunnaiset tapaamiset joskus harvoin. Ryhmätyökauden aikana Pekka ja minä olimme toisiamme lähellä vuosikausia. Uskonto oli edelleen ainakin Pekalle ja Antille perife- riaa vielä vuosituhatien vaihteeseen asti. Uskonnonpsykologises- ti tässä ei ole paljonkaan ihmettelemistä. Entisen pakanan tai ate- istin kääntyminen kristityksi on aina ainutlaatuinen poikkeusta- pahtuma.

Pekka ja Antti kirjoittivat kumpikin varsin samanaikaisesti uskon tulonsa jälkeen kirjan, Antti jopa kaksikin kirjaa. Itselläni tämä kirja sai odotella vielä useita vuosia, kunnes se kypsyi tämän luvun kirjoittamiseen juuri Antin ja Pekan esikuvien vaikutukses-

ta. Kun heidän molempien p i t i tehdä suuresta elämänmuutoksesta kirja, kai se minunkin on oman taustani vuoksi tehtävä!? Näin kirjoitin nimenomaan eräässä kirjeessäni Antille (20.3.2003), luettuani tuoreeltaan hänen kirjansa. ”Tiedän ja uskon” ja lainaan sitä tässä hieman enemmänkin.



Minun on kuitenkin aloitettava asian käsittely tässä hieman kauempaa. Kun Antin ensimmäinen uskontokirja, ”Uskon tunnustelua. Mitä Jumalasta pitäisi ajatella?” ilmestyi (Otava 1999), hankin sen heti käsiini, luin sen huolella ja intensiivisesti, koska se oli itselleni kuin pieni pommi – kuten varmaan monille hänen läheisilleen, ystävilleen ja vihollisilleen. Tapani mukaan reagoin siihen kirjoittamalla tästä kirjasta hänelle vanhana tuttuna yliopistokolleegana – ystävyydestä tuskin voi puhua ainakaan niin sanotulta taistolaisajalta – pitkän kirjeen (29.11.1999), joten siihenkin on puututtava, ainakin lyhyesti, ensin:

”Minä olen lukenut sinun kirjasi uskon tunnustelusta... (se vei mukanaan, herätti kiinnostusta, totta kai. Onhan uskonto ollut itselleni elämänmittainen keskeisen kiinnostuksen kohde, voisi melkein sanoa – intohimoinen sellainen, vaikka aika toisenlaisissa merkeissä kuin sinulla”. Heti alkulehdellä tunnustan myös suoraan, etten suhtaudu kirjaan ”vain positiivisesti” ja aloitan sitten kriittisen jeremiaadini. Poimin siitä vain pari keskeistä kohtaa, sillä Antti ei vastannut kirjeeseeni, kuten ei moniin muihinkaan vastaavanlaisiin, mikä on ymmärrettävää ex-radikaalin poliittisen henkilön kohdalla.

Epäröityäni aikani siinä, mitä oikein vastaisin hänelle, pudotelin sitten aika suoraan kritiikkini, koska uskoin hänen hyvin kestävänsä sen ja yliopiston opettajina olimme tottuneet tämäntapaisiin konfrontaatioihin, oli sitten kysymys tieteestä, politiikasta tai uskonnostakin. Aloitin arvosteluni jo kirjan viisaan varovaisesta otsikosta. Mutta nimenomaan puutuin kirjan tyyliin ja Antin

kertomaan omasta vastakääntymyksestään – siis radikaalimarxilaisesta poliitikosta kristilliseen uskoon, tuhlaajapojan tavoin palaamisesta lapsuuden isien uskoon, joka lisäksi ei ole menettänyt tiedemiehen kriittistä otetta uskonnostakaan.

Tyylin kohdalla sekä kehuin että ironisoin hänen käyttämänsä sosiaalitieteellistä kieltä, millä hän oleellisesti kuvaili elämänsä ja suurta elämänmuutostaan, samoin kuin hänen itsekeskeistä omasta itsestään puhumista, mitä kyllä tuskin voi välttää tämäntapaisten tilityksen yhteydessä – mistä kyllä voi tätäkin kirjaa kokonaisuutenakin moittia! Keskeisesti moitin Anttia siitä, että hänen suuri muutoksensa ei muka muuta sitä seikkaa, että hän nyt on edelleen marxilainen, vaikka hän on myös kristitty, missä viittasin nimenomaan neuvostomarxismin ateistiseen sisältöön. Miten ne kaksi voi yhdistää? Ja lisäksi moite, ettei hän puutu lainkaan viime vuosikymmenien uskontotieteelliseen keskusteluun, muun muassa omista uskontoa koskevista kirjoistani totaalisesti vaieten?

Oma toinen kirjeeni Antille hänen toisesta kirjastaan on säilyttäen selvästi myönteisempi. Hän täydentää, tarkistaa ja syventää siinä – ilmeisesti monilukuisen ensi kirjansa saaman palautteen ansiosta; mihin hänen ”voimansa eivät riittäneet, anteeksi vain” vastata, minkä voi hyvin ymmärtää ja – antaa anteeksi. Sillä toinen kirja on selvästi tuota ensi kirjaa selkeämpi, monitahoisempi ja johdonmukaisempi. Mutta en aio tässä esitellä ja arvostella sitä, vaan kuitata sen vain kiitoksella näin julkisestikin. Eli kuten siinä sanoin: ”Sinun kirjasi... johdatti minut toteamaan, että nyt on minun saatava aikaan sama eli (oma) kirjani uskonnosta!”



Tämä poikkeamiseni henkilökohtaisesti yksityiseen kirjeenvaihtoon lienee paikallaan tämäntapaيسissa intiimissä asiayhteydessä, mistä ankara oppimestarini kristinuskossa, Sören Kierkegaard ko-

rosti usein: ”Tua res agitur” – tämä asia koskee juuri sinua henkilökohtaisesti! Näin voin todeta että Antti tuli kirjoillaan minua todella lähelle, niin lähelle kuin kirjalla ylipäänsä voi tulla. Niinpä kutsuin hänet kotini parvekkeelle keskustelemaan asiasta, samalla kuin kutsuin hänet esittelemään kirjansa teemoja tamperelaisen ”Kirjallisuus- ja kulttuuriseura Kirjon” tilaisuuteen 8.10.2003 Vanhalla kirjastotalolla, missä toimin seuran puheenjohtajan ominaisuudessa juontajana.

Näin olin suorittanut omassa elämässäni eräänlaisen ”rintamanoikaisun” uskontoa koskevassa pohdiskelussani myös julkisesti, enkä vain Antti Eskolan kohdalla, vaan myös toisen pitkäikäisen ystäväni, Pehr Charpentierin kohdalla, sillä olin kutsunut hänet vastaavanlaiseen tilaisuuteen Kirjon iltatilaisuudessa jo vuotta aikaisemmin, jolloin olin myös esitellyt hänen kirjansa ”Kohtaaminen” (Piskoy 2002) lehdessämme. Ero Antin ja Pekan välillä johtuu yksinkertaisesti siitä, että Pekka oli pysynyt yhä ystäväni, vaikka olimme kulkeneet eri teitä kymmenisen vuotta. Hänen uskontokirjansa ilmestyminen oli kyllä itselleni ehkä yhtä suuri yllätys kuin Antinkin kirjan kohdalla. Mutta se ei lyönyt minulta samalla tavalla jalkoja alta. Oli helpompi ymmärtää ja hyväksyä se kakistelematta.

Tapasin tietysti Pekkaa jo heti hänen kirjansa julkistamistilaisuudessa Näsin seurakuntasalissa, missä ystävyystemme myös uudistettiin näissä uusissa merkeissä ja se johti välittömästi moniin intensiivisiin keskustelutapaamisiin kirjan vaiheilta. Halusin nimienomaan kuulla ja ymmärtää, miten tällainen suuri elämänmuutos pakanan tai ateistin kohdalla takaisin kristinuskoon konkreettisesti oli tapahtunut. Sainkin siitä varsin tyhjentävän kuvan kahdenkeskisissä pohdiskeluissamme, kunnes törmäsin edellä esiteltyyn peruseroavuuteen välillämme – sisäpuolinen ja ulkopuolinen. Yhtä selvästi kun Pekka oli muuttunut sisäpuoliseksi kristityksi, yhtä selvästi koin itse jääneeni ulkopuoliseksi, enkä pitkään aikaan voinut tajuta, miten ja millä tavoin, ainakin hänen suhteensa.

Yhteenvedonomaaisesti voin heistä ja itsestäni todeta, että minä olen pysynyt ainakin sikäli ulkopuolisena kristinuskoon, että he molemmat kokevat kohdanneensa Kristuksen – Pekka vielä aivan visionäärisen havainnollisesti – tai uskon tulemisensa, mitä itse en ole koskaan edes sivunnut kovin läheltä, enkä voi pitää itseäni sisäpuolisesti kristittynä uskovana, kuten tätä asetelmaa olen edellä kutsunut. Mutta toisaalta en voi pitää itseäni enää ”vain ulkopuolisena” ateistina tai agnostikkona, vaan uskonnon positiivisesti kokevana, tärkeänä ja arvokkaana asiana, mistä puuttuu ystäviini verrattuna vain tuo omakohtainen henkilökohtaiseen uskon tulemisen kokemus.

Pekan kirjasta, jota siis olemme yhdessä tutkistelleet ja tulkinneet useaan kertaan, en osaa esittää mitään erityistä ”arvostelua” sen suhteen. Koen sen hyvin keskeisesti tuon uskon tulemisen kuvaukseksi – taustoineen ja osin seuraamuksineenkin, mistä itselläni puuttuu totaalisesti vastaava aito kokemus. Uskon ymmärtäväni sen silti varsin pitkälle – ikään kuin tuon 1965 uskontokirjani ”kuvitukseksi” ja esimerkkitapaukseksi, joka minua kiinnostaa yhtä paljon ulkokohtaisen tieteellisesti kuin sisäpuolisen asiaan paneutuneen vaikutelmana, vaikken silti pysty siihen riittävästi omakohtaisesti identifioitumaan. Antin kirjoista olen hänelle esittänyt – kirjeissäni – paljon suorasukaista kritiikkiä ja palautetta, Pekan kirjasta olen lähinnä vain ymmärtämisen tavoitein keskustellut kahden kesken hänen kanssaan.

Kummankin kirjat herättivät niitä lukiessani vahvan kiinnostuksen ja halun ymmärtää niitä tarkemmin. Kumpaankaan kohteeseen en kokenut samaistuvani kovin pitkälle, vaikka sitäkin tavoittelin. Jäin kuitenkin ne luettuani vaikutelmineni kirjojen oleellisen sisällön ulkopuolelle, vaikka ne jättivät vahvan läheisen kokemuksen jälkeensä. Kumpikaan ei minua ”käännyttänyt”, vaikka tämäntapaiset kirjat voivat sen helposti tehdä. Antille tämän sanoinkin suoraan lievästi pettyneenä, Pekalle en kokenut tarvetta vastaavaan. Hänen kanssaan meidän lähentymisemme tätä ”kuumaa perunaa” lienee viilentynyt selvästi. Antin kohdalla asia on vielä vahvasti auki ja epäselvä.

Lopuksi voisin todeta, että tämänkaltainen ystävien läheinen kohtaaminen kummankin osapuolen kohdalla tärkeissä asiallisissa ja henkilökohtaisissa merkeissä on varmasti vaikuttanut molempiin merkittävästi, minkä lopullista merkitystä on ennen aikaista tässä pohtia. Itselleni nämä kirjat niihin liittyvine keskusteluineen osuivat siihen elämäni kohtaan, missä ”elämästä kylliksi saaneena” ei enää ainakaan helposti voi odottaa tärkeämpiä kohtaamisia ja kokemuksia ja mistä voin monin tavoin olla vain kiitollinen. Näillä sivuilla voin niihin vielä palata, mutta katson ne nyt ”sijoittaneeni” oikealle paikalleen tämän oman uskontokirjani (?) kokonaisuuteen, mistä en nyt heti halua sanoa enempää.

Tällä alueella, missä käsitellään syviä elämäkokemuksia ja kysymyksiä ja liikutaan elämäkatsomusten, uskonnon, filosofian ja psykologian alueilla – omalla peruskentälläni – ollaan vuorotellen tekemisissä noiden omakohtaisten, vaikuttavien kokemusten ja niistä esiteltyjen tulkintojen kanssa. Havaitseen tällä kohtaa, että olen edellä vain sivunnut eräitä tähän kuuluvia asioita ja niitä koskevia mietteitäni, joita on syytä tarkentaa ja konkretisoida ennen kuin jatkan tätä tarkastelua edemmäs.

Yksi niistä koskee kirkosta eroamiseni sisäistä prosessia ja toinen sitä seurannutta perusmuutosta koko sisäelämäni kentässä jatkaessani matkaa uskontoproblematiikassani. Kumpikin uskoon tulleista lähiystävistäni oli aikanaan saanut lapsuudessa tavallisen kirkkokristillisen – luterilaisen – kotikasvatuksen, mikä ei tehnyt heihin kumpaankaan kovin syvää vaikutusta. Asianomaisen iän saavutettuaan he molemmat erosivat tästä kirkosta ja siirtyivät siten – enemmän tai vähemmän – sisäpuolisen kristityn asemasta ulkopuolisen pakanan tai ateistin asemaan, kuten itselleni tapahtui hieman myöhemmin eli vuoden 1959 lopulla, vasta 34 vuoden iässä. Olin siis ehkä vankemmin juurtunut sisäisesti kristillisyyteen kuin he ja ehkä vasta sotakokemukseni järkyttivät riittävästi niin, että se johti minut kirkosta eroon 10 vuoden jälkeen siviiliin pääsemisestääni, tai ainakin panivat tuon prosessin silloin alulle.

Kysyn nyt itseltäni, miten tuo irtautuminen ”isien uskosta” tapahtui omalla kohdallani ja mitä vaiheita siihen sisältyi sotakokemusten lisäksi ja jatkoksi? Olen vastannut tähän kysymykseen osittain kirjassani ”Etsijän tie” vuonna 2000, kun ryhdyin ensi kertaa selvittämään itselleni julkisesti elämäni henkisiä perusvaiheita, elämänkerrallisesti ja enemmän ”valistuneita maallikoita” lukijoikseni ajatellen kuin tieteellis-filosofisia pyrkimyksiä. Mutta olen selvästi unohtanut siitä erään tärkeän esivaiheen. mihin vain ohimennen kerran siinä viittaa. Toteankin yleisesti, että en ole selvittänyt välejäni ateistiseen siirtymääni ”kuin osaksi” (vuonna 1997 kirjan ensi osan kirjoittaessani), eikä minulla ole siitä ”mitään tärkeämpiä lähteitä (kuin) hajanaisia päiväkirjamerkintöjä”.

Noin sanoessani unohdin kokonaan, että olin ennen eroani kirkosta kirjoittanut itselleni – pöytälaatikkoon – kaksikin tunnustuksellista tekstiä siitä, m i k s i otin tuon radikaalin askeleen ”sisäpuolisesta ulkopuoliseen”, jos vielä mainitsen sille edellä itse antamani nimityksen. Dokumentteja on siis kaksi, molemmat peräkkäin kirjoitettuja vuonna 1959. Muistan hyvin ainakin sen, miten kirjoittelin niitä työhuoneessani Helsingissä työajan päätyttyä iltapäivisin 2–3 tunnin erissä ennen paluutani töistä kotiin. Lisäksi olin päätynyt kaksilapsisessa ensi avioliitossani (lapset 6 ja 4 vuotta) sellaiseen kriisiin, että olin ottanut juriidisen asumuseron vuoden 1960 alusta alkaen, mikä päättyi tasan vuosi myöhemmin avioliittoon palaamiseen, katkerasti pettyneenä – kriisiä siis kylliksi!

Tämä yksityinen murrostilanteeni lankesi yksiin työnantajani päätöksen kanssa alkaa maassa työvoimapiireihin kohdistuva ammatinvalinnanohjauksen kenttätöön käynnistäminen, mikä koski ensin Helsingin, Turun ja Vaasan ohjauspiirejä 1.1.1960. Olin näet palvellut tarkastajana työvoimaministeriössä neljä vuotta tätä käynnistämistä valmistelleessa ministeriön ammatinvalinnanohjauksen ”keskuselimessä”, kuten helsinkiläisen työpaikkani nimi ”sisäpiirissä” kuului. Meitä oli kolme tarkastajaa, joista kaksi määrättiin kentälle, toinen Turun ja toinen Vaasan työvoimapii-

riin, jälkimmäinen siis oma uusi työpaikkani, missä viivysin kolme vuotta ennen Tampereelle paluutani.

Joku voi pitää tätä kriisivaiheeni kuvausta liiankin yksityiskohtaisena, mitä se tietysti onkin ”ulkopuolisesta” näkökulmasta. Mutta elin ja koin tuon siirtymäkauden asumuserossa mitä kärjistyimmän sisäpuolisena elämänkriisinäni, minkä ylittää elämänsäni vain sota-ajan rintamapalvelu. Siinä sisäinen kriisi vastasi armeijassa oloni ulkonaista parivuotista poikkeustilaa, joita ei kyllä voi helposti vertailla kriiseinä keskenään – elämäni kaksi suurta kriisiä. Kolmas, ”sisäpoliittinen” kriisini sattui psykoterapiavuosiini 1978–79, joita kaikkia kolmea olen kuvaillut, tätä kirjoittaessani vielä keskeneräisessä omaelämäkerrassani ”Etsijän tie” sekä kolmatta edellä luvun ”Sisäpuolinen ja ulkopuolinen” lopussa, puuttuen siitä selviämiseenkin.

Ateistin uskon tunnustus

Arkistostani löytyi siis tätä työtä alkaessani kaksi dokumenttia, jotka olin aktiivisesti unohtanut lähes kokonaan niiden kirjoittamishetkestä vuonna 1959 lähes 45 vuoden ajaksi – myös niiden nimet. Parissa kohtaa omia tekstejäni olen näet maininnut kirjoittaneeni ja maininneeni joskus varmaan suullisestikin jonkin ”Kristinuskosta luopuminen” nimisen dokumentin – mitä siis ei ole olemassakaan. Sen sijaan olemassa ovat nuo kaksi dokumenttia, jotka nyt esittelen. Niistä edellinen on lyhyempi ja nopeasti hylätty, mutta onneksi dokumenttina säilynyt 59 sivuinen kirjoitelma ”Jäähyväiset kirkolle” ja toinen 241 sivuinen dokumentti ”Kolme veljestä”, aliotsikkona ironisesti ”Kirjeitä kristinuskosta niille, jotka ehkä ajattelevat” (Helsinki 1960).

Dokumentit työstettiin siis noin vuoden sisällä vuonna 1959, koska 1.1.1960 muutin työni mukana Vaasaan ja löysin siellä heti sopivan yksión käyttööni. Tuo ilmeisen kiihkeän poleemisena työstetty alkuteksti 59 sivuineen (Teksti A) hylättiin kuitenkin nopeasti laajemman päädokumentin sijasta, jolle kertyi alkuperäisenä mittaa 280 liuskaa (Teksti B). Sekin joutui tarkistustyön kohteeksi ja lyheni 40 liuskaa (teksti C). Lyhempi alkuteksti eroaa laajemmasta jatkoversiosta siinä, että sen suorasukaisen aggressiivinen tyyli vaihtui kuvitteelliseksi vuoropuheluksi. Tekstin kertoja

vain esittelee siinä kolme veljestä, joiden keskinäisiin puheisiin ja väittelyihin sitten teksti oleellisesti perustuu.

Itselläni ei ollut mitään tietoisesti valittua mallia tuon kolminapaisen henkilöasetelman suhteen. Vasta kirjan kirjoitettuani löysin kirjahyllystäni sille mallin, johon olin ainakin lyhyesti tutustunut aiemmin. Kyseessä on tunnettu postuumi klassikko, filosofi David Humen uskontokriittinen teos ”Dialogues concerning natural religion”, mihin Bruce M’Ewen on vuonna 1911 kirjoittanut laajan peräti 118 sivuisen johdannon. Koko kirjan sivumäärä on sen lisänä 191 sivua.

Humen teoksessa on kolme asiasta keskenään puhelevaa henkilöä – Demea, Philo ja Cleanthes. Lisänä ovat Pamphilus ja Hermippus, mutta he esiintyvät nimillään vain ensimmäisessä kirjan luvussa, Philo edustaa skeptisisimiä, Demea ortodoksiaa ja Cleanthes kirjan minää (”accurate philosophical turn”). Omassa kolmen veljeksien keskinäisissä rooleissani yksi heistä oli Uskollinen, toinen Kieltäjä ja kolmas Etsijä eli oma alter egoni. Vastaavuus Humen ja itseni välillä on ilmeinen, sillä Uskollinen on sama kuin ortodoksi Demea, Kieltäjä sama kuin skeptikko Philo ja Etsijä sama kuin Cleanthes. Kirjan alkuluvussa Cleanthes kertoo viettävänsä kesää kolmen puhujan kanssa, mistä hän kertoo kirjeissään Hermippukselle, jonka ainoa rooli kirjassa on siis olla vain tämän alter egon kirjeiden vastaanottaja – dialektista ilotulitusta!

Vastaavasti asettuu kirjan alter ego arvostelevaan dialogeissa sekä Kieltäjää että Ortodoksia, Philoa ja Demeaa – ja puolustautuu näitä molempia vastaan Etsijän roolissa. Miten tarkkaan kopioin nämä roolit suoraan Humen kirjasta, en osaa enää tarkalleen sanoa. Ainakin ”eksyi” Hume lukemakseni tekstieni A ja C väliin. Tarkempaa kuvaa en asiasta voi antaa, eikä ole tarpeen, koska tämä ei ole ensisijaisesti tieteellistä tekstiä! Mitä mieltä kirjoittaja asioista on, ilmenee siten varsin helposti, kun Etsijän repliikkejä täydentävät Uskovan ja Kieltäjän repliikit. Mitä lopuksi omaan asenteeseeni uskontoon vuonna 1959 tulee, se ei alun alkaenkaan ollut kieltäjän, eikä skeptikon eli ateistin, vaan niistä

kummastakin myönteisemmän eli etsijän asenne, millä nimellä kutsuin jo 40 vuotta sitten myöhempää kirjaani ”Etsijän tie”!

Se että tässä luvussa nimeän otsikkoni ”ateistin uskon tunnustukseksi” johtuu siis lievästä liioittelusta, vaikka kyllä ateistina usein esiintyy monentyyppisiä henkilöitä, mihin kentän laajuuteen ja rajoihin tässä ei ole syytä tämän tarkempaa puuttua. Viittaavathan tähän nimitykset ”vapaa-ajattelija”, ”agnostikko”, ”rationalisti” ja ”humanistikin”, joita käytetään ainakin pinnallisessa puheessa – varsin epämääräisesti ja karkeasti. Mutta kun edellisessä luvussa oli puhe kahdesta ”uskoon tulleesta” henkilöstä, joita ei voi sijoittaa enää ainakaan mainittuihin ateistin tai agnostikon ryhmään, niin olkoon tämä ateistin nimitys tässä ainakin eräänlainen selventävä erottelu uskovasta henkilöstä.



Puutun siis seuraavassa ensin tuohon varhaisimpaan hengentuotteeseeni ”Jäähvyäiset kirkolle”, missä nimenomaan halusin selventää sen lukijalle, mitä kohdallani oli sisäisesti tapahtunut vuonna 1959, kun tulin siihen tulokseen, että tuo sisäinen muutos vaati minua sanotumaan irti siihenastisesta lapsuuden siteestäni kristilliseen kirkkoon: ”Tekijän asia on lyhyesti seuraava; Hän on päättänyt erota Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta. Tämän kirjallisen tuotteen tarkoituksena on tarjota hänen suora, omakohmainen, pitkäkälliseen harkintaan perustuva vastauksensa kysymykseen, miksi ja miten hän on tällaiseen ratkaisuun päätenyt.” Selvemmin asiaa tuskin enää voi esittää? Mutta olihan kyseessä juuri väitellyt filosofian tohtori, ja nimenomaan kutsumuksellinen filosofi.

Tekijä kutsuu tällä kohtaa itseään myös ”humanistiksi”, mistä sanasta ei nyt kuitenkaan kannata tässä ryhtyä saivartelemaan, hänen yliopistollinen vastaväittäjänsä kun oli ollut kansainvälisen analyttisen filosofian nimikuulu edustaja Georg Henrik von Wright, joka myöhemmin usein tituleerasi itseään myös juuri hu-

manistiksi. Tämä filosofinen suuntaus taas oli aika lailla kallellaan ainakin ”vapaamieliseen” ja ”rationalistiseen” suuntaan ja torjui herkästi kaiken metafysiikan ja uskontoa sivuavan filosofoimisen. Suomalaiset filosofit ovat jo parikymmentä vuotta Eino Kailan ja von Wrightin hengessä kutsuneet itseään nimenomaan ateisteiksi. Näin lienee kirjoituksen sijainti aikansa hengenelämässä kai aika selvästi määritelty? Sana ateismi ei kovin selvästi tai suoranaisesti ilmaise tekijän ominaislaatua, vaikkei se kokonaan sitä hämäärkään. Se saa silti kelvata tämän luvun otsikoksi loppuun saakka.

Tekijä hahmottaa alkusivuillaan melko selkeästi myös tuon kirjoituksen sisällön jaoitellen sen seitsemään pääkohtaan. ”Ensimmäisessä tarkastellaan lyhyesti ja johdonmukaisesti nykypäivän ihmistä ja hänen maailmankatsomustaan. Toisessa suoritetaan ekskursio auktoriteettikysymyksen pariin. Kolmannessa on kohteena ’Kristinuskon olemus’. Neljännessä käydään rajaa kristinuskon ja sitä näkyvästi edustavan kirkon välillä. Viidennessä on teemana kuuluminen aatteelliseen yhteisöön yleensä ja kristilliseen kirkkoon erityisesti. Kuudes sisältää eräänlaisen ’kristinuskon kritiikin’ ja seitsemäs lopputotemukset.” Tähän voi kai lisätä: ”Taidatkos sen selkeämmin sanoa?” Tai myös sen, että jos joutuisi evästäämään kirkosta eroavaa ihmistä siitä, miten hän ilmaisee tämän tärkeän päätöksensä sanallisesti – julkisesti tai yksityisesti – tuskin juuri parempa ilmaisua tälle sinänsä aika tärkeälle ja kohta-
lokkaalle päätökselle voi esittää.

Näiden esipuhetta edustavien lauseiden lisäksi voin lopuksi todeta, että kirjasen teksti oli varustettu kolmella mottolauseella, kaikki – Raamatusta: ”... mutta koetelkaa kaikki ja pitäkää se, mikä hyvää on (2 Tess. 5:21).” ”Ennen kaikkea kavahtakaa fariseusten hapatusta, se on: ulkokullaisuutta (Luuk. 12:1).” ”Te tulette tuntemaan totuuden ja totuus on tekevä teidät vapaiksi (Joh. 8:32).” Melkoisen suora heijastus tekijän aitoudesta, vakavuudesta ja viittauksesta sille instituutiolle, mistä hän siinä irtisanoutuu. Kevytmielisyydestä ja hätäisyydestä häntä ei ainakaan voi moittaa. Tätä vahvistaa myös se, että tekijä ei tyytynytkään tähän irtisano-

misen muotoon ja kieliasuun, vaan halusi tehdä siitä vielä paremman, osuvamman ja tietysti – vetoavamman. Näin syntyi vuoden 1959 lopulla tämän pamfletin – siksikin sitä voi sanoa – lopullinen muoto, mihin nyt siirrytään.



Mutta ennen noita lopullisia versioita on paikallaan hieman tarkastella vielä tätä ”Jäähvyäiset kirkolle” pamfletin eräitä keskeisiä kohtia ja siihen tehtyjä oleellisia muutoksia, sillä tekijä painiskeli tässä itselleen todella vuosikymmeniin tärkeimmän sisäisen uskonnollis-filosofisen problematiikan vaiheilla, millä oli ratkaisva merkitys hänen myöhemmälle henkiselle kehitykselleen nimenomaan uskonnon suhteen. Dokumentin jäntevä kieliasu heijastelee tätä välittömästi, samoin sen jääminen vasta luonnokseksi lopullista dokumenttia (C) varten.

Aluksi voi mainita sen, että esityksen jaoittelua voi pitää joksikin tyhjentävänä ja kaikkiin oleellisiin kysymyksiin puuttavana. Kun niitä kaikkia käsitellään jatkossa vielä samalla keskittyneisytyydellä ja perusteellisuudella kuin tätä esipuhettakin, se täyttää hyvin vaativankin tutkielman tai tarkastelun vaatimukset. Ja kun samalla on kysymys mitä henklökohtaisimman ja siten emotionaalis-arvopitoisen esityksen sisällöstä, missä silti säilytetään tiukka asiallisuus ja objektiivinen ote, voidaan kai sen katsoa 59 sivullaan hyvin onnistuneen tehtävässään. Se että tekijä silti puuttui siihen itse kriittisesti, korjaili sitä ja päätyi laajempaan ja tyyliään hallitumpaan versioon (B ja C), kertoo samoin yrityksen vakavuudesta ja tärkeydestä tekijälleen.

Esityksen jaksoista viides on joistakin syistä heikoin ja myöhemmin perusteellisesti käsikirjoituksessa (A) jälkeinpäin korjattu, mutta onpa sen kohteena itse avainasia, irtisanoutuminen kirkosta, kuudes taas ehkä tärkein – ”kristinuskon kritiikki” – ja painavin ja onnistunein. Mutta tämantapaisia viittauksia on syytä täydentää muutamalla konkreettisella lainauksella itse alkuperäi-

sestä tekstistä, jolloin päästään ehkä lähimmäs tekijän alkuperäisiä intentioita. Aloitetaan tärkeästä jaksosta kaksi, kysymyksestä auktoriteetista, mistä ainakin muodollisesti ja psykologisesti siinä on selkeästi kysymys: ”Kristinuskon valitsemisen puolesta puhuu moni seikka. Onhan se meidän valtiouskontomme, kansankirkkomme. Olemmehan saaneet kristillisen kasvatuksen. K a i k k i h a n ovat kristittyjä. Mutta pidämmekö aikuisena ilman muuta totuutena kaikkea sitä, mitä lapsena opimme, kotona ja koulussa?”

Ja vielä pari lausetta jaksosta kaksi: ”Emme kai usko että $4 + 4 = 8$ siksi, että se on meille niin opetettu, vaan siksi että tulos on oikea. Samoin muiden opittujen asioiden kohdalla... Jos meidän valintamme perustuu mihinkään, minkä arvoa ja merkitystä me emme itse saata harkita, on vain pelkkä sokkovalinta mahdollista. Mikä silloin takaa, ettemme sokeudessamme valitse kristinuskon sijasta kommunismia tai muhamettilaisuutta tai spiritismia? Miten asiaa käänteleekin, erästä toiseikkaa on mahdoton kiertää: Ihmisen on i t s e rakennettava maailmankatsomuksensa, itse valittava ja hyväksyttävä se ideologia tai ne opit, jotka hän hyväksyy omaksi maailmankatsomukseksi. Mikään auktoriteetti ei ole riittävä yksin sillä perusteella, että hän esiintyy auktoriteettina”.

Kysymys kristinuskon olemuksesta, kuten erottelu uskonnon ja kirkon välillä ovat jaksoissa kolme ja neljä suhteellisen helppoja. Edelliseen löytää vastauksen jo Katekismuksesta jaksossa kolme, ja neljännen jakson kysymys tuosta erosta uskonnon ja kirkon välillä on mitä yksinkertaisin, ainakin vähänkin asiaa miettineelle – viittaa taas erotteluun sisäpuolen ja ulkopuolen välillä. Silti näidenkin asioiden ymmärtäminen kuuluu selvästi tähän. Jätän viidennen käsittelemättä sen keskeneräisyyden vuoksi ja puutun vielä tärkeään kuudenteen jaksoon, koska se on kaiken uskonnonvastaisen kritiikin peruskysymys eli se jos mikä ratkaisee eron kristityn ja ateistin välillä.

Tämä kohta perustuu edellä jaksossa kolme esitetyn ”kristinuskon olemuksen” asettamiseen kyseenalaiseksi – kohta koh-

dalta. Joten nyt on tarpeen nojata ainakin Katekismukseen ”vasta-
puolen” perusauktoriteettina eli siihen, että kristinuskko on 1) il-
moitususkonto, 2) muita uskontoja korkeampi ainutlaatuinen us-
konto, 3) joka sisältää vastaukset kaikkiin uskonnossa tärkeisiin
kysymyksiin, 4) joista tärkein on kysymys pelastuksesta, 5) mistä
myös sen ulkonainen hahmo kirkkona todistaa, ja lopuksi 6) kris-
tinuskko on länsimaisen ihmisen ainoa toivo absoluuttisena totuu-
tena.



Nyt ollaan tavallaan tämän kristinuskosta luopumista koskevan
tarkastelun kaikkein tärkeimmässä kohdassa: Jos näet yhä katson
hyväksyväni nämä kuusi kohtaa, kuten ilmeisesti tein vuonna
1959 tuon dokumentin kirjoittaessani ja sen sisällön hyväksyessä-
ni – riittäviksi perusteikseni erota lapsuuden kristinuskosta, ei
kohdallani ole tapahtunut mitään oleellista muutosta 43 vuoteen
tämän kysymyksen suhteen ja minua voidaan siis varsin hyvin pe-
rustein edelleen kutsua ateistiksi. Jos taas katson riittävän suuren
määrän näistä kuudesta kohdasta olevan itselleni tänään epäpäte-
viä ja siten hylättäviä, voin ainakin tinkiä hyvällä syyllä ateismista-
ni tai katsoa sen heijastavan päinvastaista suhdettani kristinus-
koon tai uskontoon ylipäänsä.

Moni voisi pitää tällaista punnintaa ja arviomista turhanai-
kaisena ja yhdentekeväenä. Itse olen asiasta toista mieltä – ja jatkan
tätä tutkisteluaani vilpittömästi ja vakavasti. Niinpä käyn nyt koh-
ta kohdalta punnitsemaan tätä itse itselleni asettaamani tehtävää.
En tekisi näin, ellen kokisi yleisesti ottaen suhteeni uskontoon ja
myös kristinuskoon muuttuneen vuosien mittaan huomattavasti
ja molempiin myönteisellä tavalla. Tämä merkitsee samalla sitä,
että itse en voi enää kutsua itseäni aidosti ateistiksi, en myöskään
agnostikoksi, muuta kuin hyvin vähäisessä määrin, en myöskään
vapaa-ajattelijaksi ainakaan uskonnollisesti, humanistiksi kyllä,
joskin aika epämääräisesti. Mutta en myös katso voivani pitää it-

seäni aidosti kristittynä, enkä muunkaan uskoisena, mutta sensijaan uskontoon myönteisesti suhtautuvana, kristinuskoa arvostavana, jopa enemmänkin kuin muita uskontoja, koska tunnen sen parhaiten.

Mutta ennenkuin teen tästä kaikesta selkeän ja tarkan yhteenvedon, käyn ensiksi nuo kuusi kohtaa riittävän huolellisesti läpi. Vasta sitten voin luopua käsittelemästä oman suhtautumistapani muutosta kristinuskoon yli 40 vuotta sitten, jonka ainakin sen ratkaisun tekohetkellä koin – tai luulottelin – merkitsevän muutosta ateisiksi. Tämäkin yksityiskohta ansaitsee sen tarkennuksen, että olen silloin selvittänyt vasta itse sisäisesti kokemani – ”sisäpuolisen” – muutoksen omassa elämänhistoriassani. Pitääkö tämä arvio myös objektiivisesti – tai absoluuttisesti paikkansa – ei enää kuulu tämän esitykseni piiriin, vaan sinne missä se voidaan, jos mahdollista, täydellisesti ratkaista.



Ensimmäisenä siis on kysymys nykypäivän ihmisestä ja hänen suhteestaan omaan maailmankatsomukseensa, mistä tuossa ”johdannonomaisessa” kohdassa todetaan vain, että kristinuskon ”henkinen johtoasema ei länsimailla suinkaan ole kiistaton,” mutta se vain todetaan, eikä sitä mitenkään epäillä, joten se voidaan sivuuttaa tällaisena. Toinen kohta puuttuu tuohon hankalaan auktoriteettikysymykseen, missä ainakin maallikot ja herkkäuskoiset ihmiset helposti erehtyvät, varsinkin, jos uskontoa julistava henkilö on taitava vakuutteluissaan ja omaa siihen ulkonaisestikin vahvan auktoriteetin. Sekä uskonnon psykologia että poliittisen vakuuttelun psykologia ovat tästä paljastaneet monia kiintoisia seikkoja. Ihmisen taivuttelu on joskus perin helppoa, kun tietyt ennakkoluuloihin ja muihin seikkoihin liittyvät ehdot toteutuvat vakuuttelutilanteessa.

Erittäin paljon arvokasta tietoa tästä on äärimmäisen kiihkeitä uskonlahkoja ja liikkeitä koskevissa tutkimuksissa, samoin kuin

poliittisia ääriliikkeitä, fasisittisia ja kommunistisia liikkeitä koskevissa tutkimuksissa. Rauhallisissa demokraattisissa oloissa ei tällöin saavuteta ihmeellisiä tuloksia ihmisten taivuttelussa tai houkuttelussa johonkin uskonnolliseen liikkeeseen. Itse en koskaan kohdannut tässä suhteessa mitään ongelmia. Tulin kristiyksi normaalia lapsikasteen tietä ja pysyin siinä nuo nelisenkymmentä vuotta aste asteelta aikuistuessani, sosiaalistuessani ja ”järkiintyessäni” normaaliksi aikaihmiseksi. Päädyin kristinuskolle vastakkaisiin näkemyksiin täysin omia, kokemuksiin ja harkintaan perustuvia teitani vuoteen 1959 mennessä.

”Etsijän tie” kirjassani vuodelta 2000 tuon esiin ne neljä kohtaa, jotka vaikuttivat eniten tuohon peruskatsomukseni sisäiseen muutokseen ja eroon kristillisestä kirkosta. Todennäköisesti tärkein oli joutumiseni asevelvollisena sotaan ja rintamalle, vaikka se aika kestitkin vain muutaman kuukauden, mutta oli mitä rajuin: ”idealismini särkyi”. Toiseksi vaikuttivat siihen kouluvuosien ja yliopistoajan opiskelut, joissa pääpaino oli historiassa, filosofiassa ja psykologiassa. Kolmannelle sijalle sijoittuu monipuolinen vaelteluni kaunokirjallisuudessa, erityisesti suosikkieni parissa – Dos-tojevski, Tolstoi, Kierkegaard, Thomas Mann, André Gide, Hermann Hesse jne.

Neljäs sija kuuluu sitten osallistumiselleni kulttuurifilosofiiseen julkiseen keskusteluun eri aikakauslehdissä, paneeleissa ja muissa tilaisuuksissa, missä edustin juuri 1960-luvun ajan ”vasemmistoradikaaleja ja kirkonvastaisia” mielipiteitä, kuten minut tuomitsi Tampereen korkeakouluyhdistys erottamalla minut – sen äänenkannattajan, Luotain lehden päätoimittajan virasta vuonna 1966. Sen ohella ja jatkona on toimintani lyhyen aikaa Suomen Humanistiyhdistyksen puheenjohtajana sekä kirjoittamani kirjat uskonnon psykologiasta ja Edvard Westermarckista. Mutta juuri nämä kuusikymmenluvun puuhut lakkasivat pian sen kapinavuosikymmenen päätyttyä ja ryhdyttyäni vuodesta 1965 toimimaan yliopisto-opiskelijoiden ”sielunhoitajana” eli psykoterapeuttina.

Kristinuskon olemuksen olin oppinut ja sisäistänyt melko aidosti ja kuuliaisesti lapsuudestani edellä mainittuihin murrosvuosiin asti, jolloin päädyin sitä vastaan kapinoimaan, ensin sisäisessä mielessäni, ajatuksissani ja tunne-elämässäni, kunnes tämä prosessi johti julkiseen irtisanoutumiseeni kristillisestä kirkostani. Olin oppinut eron uskonnon ja kirkon välillä viime kädessä opiskeluvuosinani muun muassa perehtyessäni teologiaan ”sivuaineenani”, vaikkei minusta tullut pappia. Aatteellisiin yhdistyksiin perehdyin varsin nopeasti Tampereen yliopistoon tulostani (1963) alkaen, päätyen itsekin niiden johtopaikoille saakka.

Mikä sitten oli omin kristinuskon kritiikkini, jonka purin ensimmäiseksi tuohon 59 sivun ”Jäähyväiset kirkkoon” pamflettiini ja sen jatko-osiin kuvitteellisessa kirjassani kolmesta veljeksestä? Ensimmäisessä dokumentissani esittelen sen varsin tarkkaan ja tuon siinä esiin kaikki oleelliset argumenttini edellä jo mainittujen lisäksi. Yritän tiivistää ne seuraavassa jaksossa niin hyvin ja objektiivisesti kuin osaan:



Esitykseni alussa edellä mainitussa kuudennessa kohdassa puutun ehkä yllättäen ensimmäiseksi maailman suuriin uskontoihin ja vertailen niitä lyhyesti keskenään ja kristinuskon kanssa. Tämänhän olin kohdannut kaikista uskontojen historiaa koskevista yleisluontoisista teoksista, joissa ainakin pyrittiin puolueettomaan ja objektiiviseen uskontojen historian esittelyyn. Juuri epäilyjeni alkaessa ”isieni uskoa” kohtaan aloin ehkä ensimmäisenä ihmetellä tätä, koska ainakin kansa- ja oppikoulu puhuivat uskonnosta melkein yksinomaan kristinuskona ja vielä korostivat sen parem-
muutta muihin verrattuna.

Kritiikkini alkuun päästyä kohtasin ensin tuon väitteen kristinuskon ilmestysluonteesta, mistä koitui varsinkin myöhemmin keskeisimpiä vastaväitteitä uskonnonfilosofiassani – ainakin niin kauan kuin ateismiin ”nyrjähtämiseni” yhä vaikutti ajatteluni

taustalla. Törmäsin toisin sanoen siihen vedenjakajaan, mikä erottaa läpikäyvästi valistuksen jälkeisen länsimaisen uskontoa koskevan ajattelun noihin kahteen päälinjaan, kristinuskoon ja sille vastakkaiseen ateistiseen ja agnostiseen ajatteluun. Siihen liittyy loogisesti kolmas uskontoa koskeva kirjani, ”Länsimaiden kaksi uskontoa – kristinusko ja rationalismi” jo sen nimessä.

Ainakin jonkin aikaa ”uskoin” löytäneeni siinä oivan ratkaisun omalle pulmalleni, kumpaan valtapiiriin sijoittuisin tässä ideologisessa dualismissa – joko ilmoitususko, idealismi, spiritualismi tai muu vastaava t a h i kaiken ”tuonpuoleisen” hylkäävä naturalistinen, positivistinen tai ateistinen vaihtoehto. Tässä p i t i olla tuo kaiken kattava ehdoton vaihtoehto. Olin tutustunut ja elänyt aidosti pitkälle tuon edellisen päävaihtoehdon mukaan ja joutunut siirtymään sen piiristä ainakin kohti tuota jälkimmäistä vaihtoehtoa, mikä sen nimi olisikin, siis sisäpuolisesta kristityn roolista ainakin sen ulkopuolelle – joksikin aikaa – mutta minne, ei ole helppo tarkasti sanoa, koska aika pian aloin pyrkiä takaisin kohti alkuperäistä uskontoon myönteisesti suhtautuvaa vaihtoehtoa, jonka nimi ja tarkempi sisältö viipyi useita vuosia. Lähinnä siinä liikuttiin kristinuskon ja Intian uskontojen piirissä. Tuhlaajapoiikkaa ei minusta tullut uskoon tulleiden ystäväni – Antin ja Pekan – tavoin ainakaan selväpiirteisesti, mikä asia on tätä kirjoittaessanikin yhä avoin.

Lyhyesti toistaen totean siis vielä, että kristityn roolin jätettyäni päädyin eräällä tavalla ”tuuliajolle” uskonnon kentässä moneen vuoteen ajaksi. Ateistia minusta ei tullut, tuli vain kirkosta eronnut – mitä olen yhäkin – mutta jäähyväiset kirjoitin kirkolle (pöytälaatikkoon). Korjattuani sen dokumentin nopeasti laajempaan, kuvitteellisen tarinan muotoon kolmesta veljeksestä, otin siinä kantaa myös suoraan ateistin rooliin, jonka panen erään veljen – Kieltäjän – harteille. Tekstin mukaan on helppo todeta, että tämä ei ollut omin roolini sisäistettynä, sisäpuolisena asenteenani. Lähinnä ehkä vain leikittelin sillä, tai tunnustelin – Antin ykköskirjan asenne – sitä, maistelin ja kai vähän nautinkin siitä

ainakin ulospäin esiintyessäni julkisesti, suullisesti tai kirjallisesti. Mutta sitä kesti korkeintaan vain 10 vuotta tai vähän enemmän.

Hjalmar Sundénin uskonnonpsykologiaan viitatakseni – rooli ei tässä voi olla kovin merkityksetön asia. Roolin vaihtaminen on sen mukaan ihmiselle aina tärkeä tapahtuma ja noita vaihtoja on kristinuskon piirissä vain kahta päätyyppiä – pois päin tai takaisin päin eli uskoon tuleminen tai uskosta luopuminen. Enkä nyt tällä kohtaa vielä puutu asian laajempaan aatehistorialliseen puoleen. Ihminen ei ole uskonnon alueella yksin ja eristynyt tai eristetty, vaan aina suuremman kollektiivin enemmän tai vähemmän aito ja elävä jäsen – ellei ääritapauksia oteta huomioon, mikä joskus vie patologiaan.



Jos uskonnon ilmestysluonne oli tuon uskontokritiikkineni ensimmäinen varsinainen kohde tässä subjektiivisessa elämyksellisessä tarkastelussa, niin tavallaan jätin sen voimaan – uskonnon määrittelyn yhteydessä. Jos ihminen on uskova ja jonkin suuremman, usein juuri kirkkona esiintyvän kollektiivin jäsen, on kyseessä aito sisäinen kuuluminen tähän kollektiiviin sen yksityisenä sisäpiirin jäsenenä. Tämä kyllä jättää ihmisen kirkkoon kuulumisen sekulaarissa, niin sanotun maallisen kulttuurin piirissä aika epämääräiseen tilaan, koska tuo kuuluminen voi olla vaikka miten epäaito, ulkokohtainen ja pinnallinen, mitä se kristinuskon piirissä valitettavan yleisesti onkin, johtuen yleisestä lapsikasteesta kirkkoon liittymismuotoona.

Tämä onkin eräs erityispiirre kirkkoon kuuluvien kristittyjen kohdalla, joka jo varhain herätti huomioni ja johon suhtauduin sotien jälkeen yhä kriittisemmin. Kun jo sota oli järkyttänyt eksistentiaalista perusuottamustani elämään ja herättänyt kritiikkiäni elämän ilmiöitä kohtaan, muodostui kirkkoon kuulumisesta eli kristittynä elämisestä oleellinen osa tätä kritiikkiäni. Kritiikkiin puolestaan vaikutti se kristillinen hartaus- ja teologinen kirjalli-

suus – kristillisen filosofian ohella – mihin kristittyinä sotien jälkeen tutustuin omaa kristillisyyttäni tutkien John Bunyan ja Kierkegaard siinä oppimestareitani.

Näin lähestyin kristittyinä elämän tarkkailijana ja sen opetuksen kasvattina samaan aikaan sekä tuota kristillistä että sille kriittistä vaihtoehtoa, jotka asteittain veivät minua kohti syvempää ratkaisua suhteessani yleensä uskontoon, aluksi nimenomaan kristinuskoon, missä päädyin tunnetujen ”uskon sankarien” tavoin myös lähelle syviä epäilyjä ja heikkouden hetkiä, jotka vaativat selvyyttä ja aidosti omakohtaista asennetta niiden herättämien sisäisten vaikutusten edessä: Augustinus ja vaeltelu antiikin uskontojen parissa, Pascal ja kristinuskon vaikea puolustaminen, Kierkegaard ja ”tua res agitur” vaatimus kriittisiä kohteitani. Kun suuremmatkin olivat horjuneet, miten itse selviäisin oikealle tielle, tai pysyisin sillä tiellä, mihin olin ensin tullut julkisesti kasteuksikin?

Näin voidaankin siirtyä kirkosta eroamista perustelevan dokumenttini toiseen pääkohtaan eli auktoriteettiongelmiaan. Kun oma epäilyni ja horjumiseni kristittyinä paljastui itselleni sen piirissä kokemieni auktoriteettien – henkilöiden ja heidän näkemystensä – epäilyjen ja horjumisten sukulaiseksi, jouduin kysymään: ”Mihin minä yksityisenä ihmisenä voin uskon asioissa viime kädessä luottaa ja mitä hyväksyä omaksi uskonnokseni?” Kun jo oppikoulussa lukion päätösluokalla olin löytänyt omimmaksi oppiaineekseni filosofian ja sen pohjalle rakennellut tulevaa opiskelusuunnitelmaani, missä humanistivaihtoehto filosofia pääaineena syrjäytti teologiset opinnot ja papin uran, tämä on eräs viittaus tulevaan henkiseen kehitykseeni.

Vastaus on tietysti alkuosaltaan ilmeinen: Totta kai se ennusti siihen suuntaan, mikä sitten toteutuikin, lähes tarkalleen oikein! Filosofia, juuri filosofia muuttui elämäntutustumukseksi jo Turun yliopistossa opiskellessani, tosin tuolloin vielä varsin naiivissa ja lapsellisen luottavaisessa muodossa. Enhän edes tuntenut filosofiaa kuin heikosti ja vain lukemisten perusteella – kirjoja kirjoja

kirjoja – joita luin jo Aleksanterin yliopistossa Helsingissä, historiaa myös, uskontoakin ja kaunokirjallisuutta. Mutta tutustuminen filosofiaan realistisesti yliopistollisena oppiaineena ja sen edustajiin ainakin kotimaassani toteutui vasta asteettain suoritettuani filosofian kandidaatin tutkinnon vuonna 1950.

Tässä on mainittava myös tuo pieni mutka psykologiaan, joka on tehtävä, koska luin lukuvuoden 1951–52 aikana Helsingissä vielä psykologian laudaturinkin varmistakseni tulevan ammatillisen leipäpuuni ja olin muodollisesti pätevä psykologi sen suoritettuani. Mutta tästä tutkinnosta avautui myös näköpiirini maailmankatsomuksellisesti merkittävästi, sillä psykologia oli muotitiede, ja sillä oli tärkeä osuutensa aikansa uskonnollis-filosofiseen keskusteluun, missä myös väiteltiin ja kehiteltiin sitä perintöä, minkä valistuskausi ja sen antikristillinen sekulaari suuntaus olivat synnyttäneet. Psykologia tukeutui myös – filosofian tavoin – naturalistisiin luonnontieteisiin, mikä oli omiaan syrjimään uskonnollisia virtauksia. Nämä opinalat usein vielä tukivat tässä toisiaan.



Mitä tulee siis tuon jäähyväisdokumentin toiseen kohtaan eli siihen, että kristinusko on ”muita uskontoja korkeampi ainutlaatuisen uskonto”, niin sen olin aidosti ja naivisti sisäistänyt elämäni alkupuolen ainakin sotaan joutumiseeni saakka. Ehkä Kannaksen suurhyökkäys omalla kohdallani kesän 1944 alla koputti minua yhtä ankarasti kuin venäläisten kranaatit järkyttivät koko Suomen armeijaa. Kun selvisin siitä tulimyrskystä hengissä ja haavoittumatta, jätti se mieleni pohjakerrokseen niin ankaran muistutuksen elämän lyhyydestä, ettei ollut ihme, että aloin kysellä elämän yleisen tarkoituksen ja mielen perään, kuten uskonnossa ja filosofisen eksistentialismin piirissä, minkä koin lähimmäksi filosofiakseni vuosikymmeniä, on ollut tapana.

Kysymykseni tällä kohtaa kuului aluksi – itselleni tai Jumalal-
leni, millaiseksi hänet silloin koin ja mielsin – voiko tämä elä-
mäni henkinen perusta kristinusko olla riittävän vahva ja o i k e a,
tai riittävän kestävä, kun se voi johtaa minut tämän tapaisten ää-
rettömän negatiivisten kokemusten eteen? En kyllä muista kos-
kaan rintamatapahtumien peloittavimmissakaan kohdissa risti-
neen käsiäni ja syvyntyneeni rukoukseen ja pyytämään nimen-
omaan ”Korkeimmalta” apua siihen tilanteeseen, kuten asian ku-
vaan omaeläkerrassani konkreettisesti. Pelon syvyys on siinä ainoa
selvä kokemus.

Mutta en myös tuohon aikaan, enkä vielä moneen vuoteen
jälkeenpäin pystynyt vertailemaan kristinuskoani muihin uskoi-
hin tai aatteisiin sen suhteen, mikä niistä olisi korkein, tärkein tai
toisia parempi. Nojauduin lähinnä yleiseen käsitykseeni siitä, että
kristinusko olisi tuo korkein ja ”ainoa oikea” uskonto, mihin sota-
kokemukset ehkä vain kolhaisivat sen ensimmäisen epäilyksen
murtuman. Vasta sodan jälkeinen lukemani uskonnon historia ja
varsinkin kristinuskoon kriittisesti suhtautuva kirjallisuus, mikä
aivan ilmeisesti alkoi vetää puoleensa ja herätellä noita epäilyksiä-
ni, vaikutti ratkaisevasti skeptisismini ja epäuskoni synnylle.

Omalla kohdallani oli tavallaan eräänlainen suuri havahtumi-
nen se tosiasia, että tuo kirjallisuus kuvaili niin aukottomasti ja
monipuolisesti, että maailmassa todella oli m o n i a uskontoja, jois-
ta ei ainakaan kouluvuosina ollut puhuttu juuri missään. Vain ohi-
mennen oli niissä kosketeltu muitakin kuin kristinuskoa ja yleensä
asialliseen ja positiiviseen sävyyn – sikäli, että ne todella o l i v a t
myös uskontoja kristinuskon rinnalla, eivätkä aivan pelkkää ”pa-
kanuutta” tai muita kavahdettavan pimeitä asioita. Jos siis on
muitakin uskontoja ja niitä on monia, tämä kristinuskon ylem-
myys on varmasti jonkinlainen – filosofinen ongelma, miltä asia
alkoi tuntua yhä ilmeisemmin.

Kristinusko säilyi siis ”vastakääntymykseni” alussa yhä ilmes-
tysuskona – kuten uskonnot yleensä – mutta sen asema parhaana
ja ainutlaatuisena uskontona muihin uskontoihin verrattaessa ka-

dotti tämän erityisasemansa vähitellen omassa mielessäni. Ja tämän sisältöinen kritiikkini syveni vuosien mittaan, samalla kuin kiinnostukseni yleensä uskontoihin pysyi vahvana, mikä merkitsi juuri uskonnon filosofian muuttumista omimmaksi spesialiteettiksni tieteen ja filosofian piirissä. Opinalaa voi myös kutsua filosofiseksi teologiaksi, kuten opin jonkin vuoden kuluttua.

Näin olin kristinuskon olemuksen suhteen muuttanut noita sen yleemmyyteen ja ainutlaatuisuuteen koskevia käsityksiäni vuosi vuodelta yhä tarkempaan ja kriittisempään suuntaan, mikä merkitsi sen sisäisen ristiriitaisuuteni syvenemistä, että vaikka koin uskonnon yhä tärkeäksi opinalakseni, asenteeni kristinuskoon koki melkoisen ”puhdistautumisen” monessa suhteessa ateismia tai jotain vastaavaa kohden. Se ei enää antanut minulle kaikkia tärkeitä vastauksia uskonnon suhteen – niitä löytyi muistakin uskonnoista. Kristinuskon asema länsimaisen ihmisen ”ainoana toivona” alkoi menettää merkitystään. Se oli edelleen itselleni pelastususkonto, mutta vain yksi monista. Ja näin koen kristinuskon olemusta koskevan kritiikkini tulleen ainakin alustavasti käsiteltyksi.

Kolme veljestä

Syksyllä 1959 kirjoittelin ahkerasti näitä kirkosta eroamiseen liittyviä dokumenttejani. Kun ensimmäinen laitos eli ”Jäähyväiset kirkolle” 59 sivuineen oli saatu valmiiksi, luin sen tarkasti, tein siihen merkintöjä ja poistoja – mutta en ryhtynyt kirjoittamaan siitä uutta ja parempaa laitosta. Sensijaan sain tuon idean muuntaa koko mielenilmaukseni kuvitteellisen tarinan muotoon kolmesta veljeksestä – David Humen vastaavan kirjan mallin mukaan vielä saman syksyn kuluessa. Tarina syntyi paperille nopeasti ja senkin valmistuttua (laitos B), se luettiin tarkasti läpi, korjattiin ja kirjoitettiin uudestaan, jolloin sivumäärä väheni 281:stä 240:een (laitos C). Näin se urakka tuli tehdyksi.

Kun edellä olen selostuanut tuota ykkösdokumenttia (A) ja analysoinut sitä melko perusteellisesti, en katso aiheelliseksi tehdä samaa tämän uusimman dokumentin kanssa (B ja C). Sisällöllisesti seuraan noissa myöhemmissä alkuperäistä ykkösdokumenttia, mutta tein tietysti melkoisen työn muuntaessani argumenttini noiden kolmen eri henkilön rooleissa – Kieltäjä, Etsijä, Uskova. En koskaan myöhemmin palannut tähän uusimpaan versiooni (B), edes lukemalla sitä valmiina (C) läpi, joten seuraavassa riittääköön lyhyt näytteenomainen otos. Tuo teksti saattoi olla tarkoitettu johonkin myöhempään käyttöön, mitä nyt en voi muistaa, joten tämä riittääköön. Jääköön myös sen lähempi vertailu aikai-

sempiin dokumentteihini ja Humen kirjaan. Asiasta kiinnostuneet löytänevät lähteet arkistostani.

Tarina alkaa vanhojen tarinoiden yleiseen tapaan: ”Olipa kerran.... olipa kerran kolme veljestä”. Mutta tuota alkulauseita edelsi lyhyt esipuhe ”Alkusanoina”, jossa kuvataan tarinan puitteet ja henkilöt. Puitteina on – kuten Humella – kahden henkilön välinen kirjeenvaihto, mutta heidän nimiään ei mainita (toisin kuin Hume). Kirjeenvaihdon omistaja esiintyy vain mainintana alkusanoissa, joissa todetaan että ne ovat toisen henkilön kirjoittamia kirjeitä, joiden sisältöä ryhdytään sitten purkamaan luku luvulta. Kirjeiden kirjoittaja mainitaan vain niiden lähettäjänä, esittelemättä häntäkään tämän tarkemmin. Kirjeet vastaanottanut henkilö on säilyttänyt kirjeitä epämääräisen pitkän aikaa, mutta on päättänyt – ”nyt on toisin” – alkaa julkaista ne.

Julkaisemisen syyksi mainitaan kirjeiden sisältöön liittyvä ajankohtainen ”polttava tilanne” ja se, ettei ”kirjeiden koskettelusta asioista vaikeneminen enää ole paikallaan”. Puhun siinä suoraan omasta sisäisestä prosessistani ja tarpeistani tuoda näin julkisuuteen tuon prosessin keskeiset asiat tällaisen kirjeenvaihdon muodossa. Ensimmäisessä kirjeessä viitataan siihen, että aikaisemminkin on käyty kirjeenvaihtoa näiden kahden henkilön kesken ja lyhyesti, mistä siinä viimeksi on puhuttu. Ja siinä on ollut kysymys kirjoittavan henkilön joutumisesta kristinuskosta koskevaan kriisiin ja eronneen senvuoksi kirkon jäsenyydestä. Laustus on varsin suora ja selkeä.

”Olipa kerran kolme veljestä ” alkaa siis kirjeenvaihdon ja aluksi kirjeen kirjoittaja ja lähettäjä kuvailee veljesten lapsuuden kotia ja sen kristillistä ilmapiiriä, yleisesti ja kauniisti. Samalla viitataan siihen, että kyseessä on pitkä kiinteä suvun kristillinen traditio. Sitten mainitaan että veljekset kastettiin ”tähän isien uskoon” ja kasvatettiin tuon perityn opin eri puoliin. Sitten mainitaan veljesten pelästymisestä, kun he ensimmäistä kertaa kohtasivat kotonaan eräässä huoneessa ristiinnaulitun kuvan, joka järkytti heitä. Siit’ edes tuo taulu peitettiin mustalla vaatteella. ”Veljes-

ten mielestä tuo hirveä teline ja siinä riippuva alaston mies ei kuitenkaan koskaan enää väistynyt”.

Tähän päättyy veljesten (puhtaasti kuvitteellinen) lapsuus, minkä jälkeen kuvaillaan heidän nuoruuttaan ja tutustumistaan muun muassa kirkkoon ja raamattuun, jolloin paljastuu, että heidän lapsena tuntemansa ”hyvä paimen” on sama henkilö kuin tuo mustalla peitetyn taulun peloittava ristillä riippuva alaston mies. Samalla heille paljastetaan myös, ettei elämä ole vain lapsellisen ihana valoisa paratiisi, vaan että se on nimenomaan jakautunut kahteen olopiiriin, joita ”kutsuttiin milloin valoksi ja pimeydeksi, milloin hyväksi ja pahaksi, milloin uskoksi ja epäuskoksi!”

Tämän kristillisen uskon ja etiikan perusopetusten jälkeen veljeksille selviää, että he eivät itsekään olleet vapaita tuosta synnin pimeydestä, ”että synti oli pesiytynyt heidän sielujensa salaisimpiinkin sopukoihin” ja he ”oppivat häpeämään itseään”. Sitten kirjeissä kerrotaan lisää synnin kaikkivallasta ja Kristuksen pelastustyöstä, mihin liittyy kuvaus rippikoulusta loppuritualeineen ja saarnoineen uskon voimasta ja opin vastaisen elämän hirmuisista seuraamuksista, ellei saadussa opissa pysyttäisi: ”Miten yksinkertaista kaikki olikaan... Miten jokainen sana sopii kohdalleen... oli totta, peloittavan totta ja samalla ihanan vapahduttavasti totta... Veri on kaiken puhdistanut. Me olemme pelastetut.”

Kirjan toinen luku – eli toinen kirje – päättyy sanoihin: ”Näin päättyy tarinani ensimmäinen jakso. Ja jos tässä olisi kysymys vain tarusta, joilla yleensä on onnellinen loppu, sen tähän pitäisi päättyäkin. – Tarinani on kuitenkin vasta alussaan.” Jos kirjoittaisin tuon tarinan uudelleen, tai korjaisin sitä, olisi eräitä sanontoja muutettava ainakin jonkin verran, sävytettävä hieman toisin tai muuta vastaavaa. Mutta oleellisesti se on hyvin autenttinen muistelmakuva lapsuuteni ja nuoruuteni aikana sisäistämästäni kristinuskosta.



Kirjeenvaihdon muita lukuja eli kertomusta ”sisäpiiriläisen” kristityn elämästäni ei tässä liene syytä lainata tämän enempää. Se pyrkii vain olemaan mahdollisimman aito ja elävä kuvaus siitä, mitä tuo vaihe elämässäni oli ollut. Lukuja on dokumentissa kaikkiaan kuusitoista – kirjettä. Ne ovat pituudeltaan 10–15 sivua, jolloin niistä kertyvät nuo 240 sivua. Paikallaan saattaa olla silti, että viittaa pikaisesti niiden tärkeimpiin siältöihin edes maininnan verran. Viisi seuraavaa esimerkkiä ovat otsikoiltaan: Veljekset maailmalla, jälleennäkemisen iloa ja tuskaa, kysymys kriteriosta ja auktoriteetista, ilmestysoppi ja kirjojen kirja, sekä mitä usko on?

Jo otsikoista ilmenee että alkuperäistä dokumenttia (A) seurataan varsin tarkkaan ja muutellaan vain tuota kirjekohtaista vuoropuhelutyyliä alkuperäisen suoran esityksen sijaan. Seuraavien 10 luvun otsikoihin viittaa jatkossa vain kursoorisesti, luettelonomaisesti: Kristinuskon keskushenkilö, ylönousemus, juutalaiset, Jeesuksen historiallisuus, kristinusko ja hellenismi, ”historian suurin pimennys”, ”Ihmishenki kahleissa”, kirkkolaitos, taikauskoa ja valhetta. Tarina etenee siis niin, että käydään läpi ykkösdokumentin ”kristinuskon olemuksen” pääkohtia osittain tosiasioita esittelemällä ja osittain puuttumalla kristinuskon kritiikkiin.

Päätösluvun otsikko on ”Synteesin tarpeesta”. Se alkaa maininnalla, että kaksi veljestä poistuu näyttämöltä – Uskova ja Kiel-täjä. ”Etsijä jää yksin” eli näyttämö jää oman alter egoni haltuun – ilmeisen toiveunelman toteutumana. Pohdiskellaan lyhyesti veljesten kolmijaon vastaavuutta ”todellisuuteen” (?) ja viitataan siihen, että ”eräänlainen synteesin tarve on ajassamme voimakas”. Mutta ”on turha kieltää sitä tosiasiaa, että länsimaiden valioälymystö on sisimmässään valtaosalta kristinuskolle vierasta ja vieraantumisen yhä jatkuu”. Se oli rehellinen tilanteenarvioni vuonna 1959 ja aivan ilmeisesti luin itseni omahyväisesti tuohon ”valioälymystöön”, vaikka arvioni ainakin yritti olla objektiivinen. Mainitsen siinä myös tieteen kehityksen ja eksistentialismin.

Jatkoa ajatellen mainitsen vielä seuraavan: ”Syventyminen menneisyyteen johtaa välttämättömyydellä muidenkin uskontojen kuin kristinuskon näkemiseen oikeassa valossa... Kaikessa mikä koskee uskontoa ja ihmisen tunne-elämän syvempiä kerroksia on harhaan ajautumisen ja sokeuden vaara suuri”, millä kohtaa mainitsen Pascalin varoittajan äänen... ”Ihminen ei voi elää ilman uskoa – mahdollisesti. Mutta annettakoon hänen uskoa selvällä järjellä. Uskon voima ja into eivät saa olla pääasia, vaan uskon sisältö... Jos ihmisen elämällä pitää olla joku perustus uskonnossa, on ilmeistä, että vain paras voi tällöin olla kyllin hyvää... että perinnäinen kristinuskko ei voi ainakaan sellaisenaan olla riittävä elämäntarkoituksen perusta nykypäivän ajattelevalle ihmiselle...”

”Ystäväni ei ole enää. Häneltä jäi minulle vain nämä punaisella silkkinyorilla yhteensidotut kirjeet. Mutta ne riittivät auttamaan minut oman itsenäisen elämän ja ajattelemisen alkuun. Siitä minä saan ikuisesti olla ystävälleni kiitollinen. Siksi nämä kirjeet on myös saatettu julkisuuteen, monen yksityisessä kulkevan herättämiseksi ja vapauttamiseksi. – Totuus on tekevä teidät vapaiksi.”



Näin katson esittelleeni lukijalle nämä kristinuskoa koskevat kriittiset dokumenttini kaikilta oleellisilta osiltaan ja muutamien konkreettisin näyttein ja ajatuskuluin. Niinpä niistä henkii nyt, 45 vuotta niiden kirjoittamisen jälkeen itselleni hyvin tuttu oma sisäinen pohdiskelijan ääneni, mihin olen valmis tänäänkin pitkälle yhtymään.

Oli ehkä vahinko etten vienyt noiden kirjeiden heijastamaa dokumenttia julkisuuteen, tai edes yrittänyt sitä. Mutta tämäntaipainen puhe lienee tarpeetonta. Kun en silloin vienyt asiaa pidemmälle, pidin kai sitä ainoana oikeana ratkaisuna silloin ja hyväksyn sen nytkin. Jälkisanoiksi voinen silti todeta, että vakavasta hankkeesta siinä varmaan oli kysymys, missä kaikui selvästi tekijän sekä kriittinen että julistava ääni, kuten kulttuurikriitikolle kuuluukin.

Tähän asti olen tässä alkuosassa liikkunut kronologisesti eri vaiheiden mukana, missä selvästi olen viipynyt tuon ison muutosvuoden 1960 vaiheilla, mikä jakaa elämäni uskonnon näkökulmasta kahteen pääjaksoon – sisäpuolinen kristitty ja ulkopuolelle sinkoutunut kirkosta eronnut, uskontoon kriittisesti suuntautunut ”etsijä”, kun poimin tämän nimikkeen ”kolmen veljeksien” nimikkeistä. Mutta kun on kysymys uskonnon tutkistelusta koko elämän mitalta ja periaatteessa mahdollisimman laajalla rekisterillä, missä subjektiivinen sisäpuolinen omaelämäkerrallinen aines on vain yksi osatekijä, on jatkossa ainakin hieman muutettava tutkailun peruslinjaa, ettei mitään oleellista jää kohteesta käsittelemättä tai liikaa sivuun.

Näin on ilmeistä että jatkossa tulevat enemmän esiin selväpiirteiset ja monin tavoin jo vakiintuneet ja jäsenyneet kohteet, kuten uskonnon historia, uskonnon psykologia ja niin edelleen. Mutta koska kyseessä ei ole varsinaisesti tieteellinen tai filosofinen työ ja mukana on – tavalla tai toisella – tämä subjektiivisen sisäpiiriläinen asetelma, ei jatkossa keskitytä kovin vahvasti vain tuohon objektiiviseen asetelmaan. Molempia sivutaan kokonaisuuden edistyessä kronologisesti ja sisällöllisesti.

Ensimmäinen asia, mihin nyt on syytä paneutua, koskee kysymystä, miten irtauduttiin ”etsijän tien” alkutaipaleella sitä lähellä olevista, mutta sivuun joutuvista uskovan ja kieltäjän asetelmista eli miten tuo 1960 jälkeinen synteisiä tavoittelevaan pyrkivä taival sai alkunsa ja onnistui ikäänkuin vahvistamaan asemiaan? Ulkonaaisesti ja kronologisesti tähän on helppo vastata: Oli palattu kotikaupunkiin Tampereelle ja oli asetuttu Tampereen yliopiston palvelukseen – peräti yli 40 vuodeksi – missä ensin keskityttiin psykoterapiaan vuodesta 1965. Vuodesta 1986 ”palattiin filosofiaan” elämän ilmeiseksi loppukaudeksi, 60 ikävuotta takanapäin. Koska uskonto oli kaiken aikaa mukana ja samalla muutoksen ti-lassa, se valtasi varsin keskeisen sijan elämässä ja ajattelussa, mutta pysyi epämääräisenä muutoksenalaisena prosessina.



Asettuminen Yhteiskunnallisen korkeakoulun palvelukseen psykologian assistenttina keväällä 1963, jolloin myös koko nelihenki- sen perheen muutto kotikaupunkiin toteutui, johti tietysti ehkä vuoden mittaiseen sopeutumis- ja kotiutumisprosessiin ulkonai- sesti ja psykologian assistentin työhön syventymiseen sisäisesti. Jälkimmäisestä voi todeta sen, että assistentin työmäärä psykolo- gian laitoksella oli varsin vähäinen, pakollisena vain kahden tun- nin opetusvelvollisuus, toisena assistenttina Erkki Haapio pari- sen vuotta. Siirryttyäni vuonna 1965 kulttuurifilosofian dosentik- si ja Valtion yhteiskuntatieteellisen toimikunnan nuoremmaksi tutkijaksi, molemmat von Wrightin aloitteesta, olin ”valmis” ole- maan täysipainoinen yliopistomies Tampereella.

Assistenttina oli asemani ja työni varsin väljää ja vapaamu- toista. Tutustuin taloon ja sen ihmisiin ja paikkoihin, eritoten sen kirjastoon, joka nopeasti kasvoi ja laajeni. Talossa oli noin tuhat opiskelijaa, mikä määrä kasvoi melkein vuosittain uudella tuhan- nella ja oli vuosikymmen lopussa jo lähes 10.000. Rehtorina oli alussa sosiaalipolitiikan professori Armas Nieminen ja lopun 60- lukua sosiologian professori Paavo Koli. Opettajien vähyyden vuoksi varsinkin opettajakunta tuli nopeasti tutuksi ja joka viik- koiseksi lähimmäispiiriksi, missä syntyi helposti ystävyksiä, tär- keimpänä itselleni aikuiskasvatustieteen professori Urpo Harva, jo- ka oli samalla filosofi.

Urpo Harvan kanssa syntyi alusta asti monipuolinen yhteis- asetelma, koska hän oli opinalansa piirissä kulttuurifilosofi – ku- ten itsekin – uskonnosta vahvasti kiinnostunut ja suhtautui kris- tinuskoon myönteisesti, joten vahva keskusteluasetelma oli nope- asti valmis. Hän tarjosi minulle myös alusta asti luentoja laitok- sensa ohjelmasta, nimenomaan kulttuurifilosofiassa, mihin lii- tyin. Työväenopisto yhdisti meitä myös, koska se oli hänen ”koe- kenttensä” Tampereella ja itse aloitin siellä filosofian opintopiirin rehtori Veilahden pyynnöstä, minkä aloitin juuri uskonnonhisto- rian merkeissä. Ja esimieheni, professori Kullervo Rainion toivo-

mus käyttää työaikaani ”empiiriseen tutkimukseen” johti paradoksaalisesti myös pian uskonnonpsykologisen kirjani käynnistämiseen, joka valmistui vuonna 1965.

Näin opetustyöni ja kirjatyöni parissa, keskusteluissa nimenomaan Harvan ja Veilahden kanssa syvennyin tulevassa yliopistossa nimenomaan filosofiseen ja uskonnolliseen problematiikkaan, mitä jatkui varsin selkeästi akateemisella tasolla useita vuosia. Kehittelin siinä omaa uskontokohdettani, syventäen ja ”etsijän” rooliani tarkentaen, mihin alusta asti aloin ottaa pysyvästi mukaan Intiaa uutena uskonnonhistoriallisena kohteenani. Näin eräs ateistisen pohdiskeluni ”loukkauskivi” eli sen vastustaminen, että on muka olemassa vain yksi ainoa oikea uskonto, nimittäin kristinusko, sai tästä lisäpotkua. ”Kolmen veljeksien” asetelma selkeni nimenomaan ”etsijän” suuntaan.

Tampere kirjastoineen, joihin yhteyteni oli katkennut opiskelemaan lähdettyäni keväällä 1946 Helsingin yliopiston lainopilliseen tiedekuntaan ja kesästä 1948 Turun yliopiston humanistiseen tiedekuntaan vaihdettuani, palasi kirja-aarteistokseni heti kevään 1963 alusta asti, suureksi riemukseni ja tyydytyksekseni. Sain uudessa perheemme asunnossa Vaakkolammen rannalla oman noin 20 neliön työhuoneen, missä vietin henkisesti ja älyllisesti merkittävimmät vapaa-aikani iltaisin ja viikonloppuisin mistä esi-koistyttyäni myöhemmin minua aiheellisesti moitti: ”Sinä istuit isä aina siellä kirjastossasi lukemassa.”



Tampereella ulotin tutustumiseni nopeasti kaupunkiin ja sen laitoksiin ja ihmisiin myös mieltymysteni ja harrastusteni myötä. Sen piiriin kuului paitsi yliopiston ihmisiä, myös muita itselleni läheisiä laitoksia ja yksityisiä ihmisiä, kaupunginorkesteri, teatterit ja taidemuseot sekä muut ”kulttuurifilosofiani” tukikentät, sukulaiset ja muut lähipiirini ihmiset samoin sekä uskonnon osalta muutamat kaupungin kirkonmiehet, ennen muuta piispa Elis

Gulin ja pari muuta teologia. Yliopistossa päädyin siellä toimivan psykologian opiskelijoiden yhdistyksen Cortex'in kuraattoriksi, Harvan ja parin muun yliopistoihmisen kanssa perustimme Filosofinen seura Logos ry:n, Harva puheenjohtajana ja minä sihteerinä. Päädyin myös uskontoja vertailevan kerhon "Aioon" vetäjäksi, kolleegojen kanssa käynnistetyn jousikvartetin jäseneksi jne.

Piispa Elis Gulin oli alusta asti ahkera Filosofinen seura Logos ry:n jäsen. Hän kutsui minut alkuvuosina asunnolleen Pyynikin linnaan keskustelemaan uskonnosta. Hän oli lukenut artikkeleita eri lehdistä, missä kristinusko oli kritiikkini kohteena ja niin hän lupasi "käännyttää" minut kristityksi – osittain leikillään – ja meidän keskustelumme olivat mitä vauhdikkaimmat ja tasavertaiset. Eikä pahaa sanaa varmaan sanottu koskaan, mutta tärkeitä asioita sivuttiin osittain varsin arkaluontoisella alueella kaiken aikaa. Kerran hän kutsui minut keskustelemaan johtamansa Tampereen pappien tilaisuusuuteen aiheesta "Miksi papit eivät osaa keskustella?", mistä syntyi yhtä vauhdikas ja tasavertainen, mutta tietysti astetta poleemisempi tilaisuus.

Uskontoja vertailevan kerhon piirissä oli kymmenkunta opiskelijaa, aktiivisena sihteerinä paikallisen Bahaiseurakunnan sihteeri, myöhempi Euroopan Bahaiyhdistyksen johtaja. Järjestin kerhon nimissä kerran yliopistoon uskontotieteellisen seminaarin, minne sain kutsutuksi mukaan uskonnonpsykologian professori Hjalmar Sundénin Ruotsista sekä professori Lauri Honkon ja dosentti Juha Pentikäisen Suomesta. Paikalla oli viitisenkymmentä asianharrastajaa ja laajahko kirjanäyttely. Muitakin paikallisia uskontojen edustajia tapailin eri yhteyksissä. Niiden yhteydessä kehitelin vähitellen itselleni hahmottuvaa "uskontojen ekumenia" -teemaa, mistä myöhemmin pidin esitelmiäkin ja mihin puutun vielä alla tarkemmin.

Keskeiseksi uskontoproblematiikkaan liittyväksi puuhakseni syntyi 60-luvun puolivälissä Helsingissä Vanhan kellarissa koontunut ryhmä, minkä piirissä valmisteltiin 1968 perustetun Suomen Humanistiyhdistyksen toimintaidea, missä päädyin seu-

ran puheenjohtajan rooliin kolmen vuoden ajaksi. Samana vuonna liityin Helsingistä Tampereelle muuttaneen Ryhmätyö ry:n johtokuntaan, missä käynnistyi laaja valtakunnallinen ryhmätyön koulutus. Eräänä sen osana keskityin kehittämään ryhmätyön ideologiaa koskevaa ideaa, mistä kirjoitin erään laajan artikkelinkin, ”The ideology of group work”, mikä julkaistiin yliopiston sosiaalipsykologian laitoksella.

Kaiken kaikkiaan oli tämä 60-luku monessakin mielessä oman uskontoproblematiikkani kannalta ratkaiseva uuteen suuntaan tähtäävä kriittinen ja synteettinen kausi. Kristillinen näemykseni jäi selvästi sivuun kirkosta eroamiseni ja uskonto-kriittisen kirjoitteluni – kaksi kirjaa ja parikymmentä artikkelia – ansiosta. Mutta näkemykseni ei muuttunut uskonnon suhteen yleensä kielteisemmäksi, vaan muuttui asteittain myönteisemmäksi ja nimenomaan Intiaa kohti tuntemaani mielenkiintoa edustavaksi. Siirtyminen psykoterapeuttiseen työhön päätoimisesti vuodesta 1965 alkaen siirsi myös tuon problematiikan subjektiivisen ja objektiivisen kehittelyn syrjään.

Viimemainittu työni sivusi kyllä kehittävästi uskontoa, yleisesti ottaen pariinkin kertaan, koska tämän alan uranuurtajilla oli varsin selvät käsitykset psykoterapian ja uskonnon välisistä suhteista. Kun 60-luvun aikana psykoanalyysi nopeasti lisääntyi Suomessa ja sai kansainväliset oikeudet kouluttaa täällä psykoanalyttikkoja, oli sen suhde kristinuskoon Sigmund Freudin kautta kielteinen. Mutta tuon kymmenluvun lopulla pani psykiatri Martti Siirala – itse kristitty – Suomessa alulle peräti oman koulutuskeskuksen – ”Therapeia -säätiön” – ja ryhtyi kouluttamaan siinä eksistentiaalialanalyttisiä terapeutteja. Tutustuin häneen parhaiten alan johtohenkilöistä Suomessa ja meillä oli useita hedelmällisiä keskusteluja tästä yhteisestä työsarasta, kuten myös parin muun kristityn terapeutin, Martti Paloheimon ja Irja Kilpeläisen kanssa. Itse aloin kutsua opinalaa – ainakin osittain leikillisesti – ”sielunhoidoksi”.

Ryhmätyön parissa jatkoin perehtymistäni tähän Suomessa tuolloin vielä varsin vähän tunnettuun sosiaalityön ja ihmissuhdetyön sarkaan, nimenomaan kouluttajana ja yhdessä Pehr Charpentierin, toisen itsenäisen psykologin kanssa. Eri syistä sopivat luonteemme ja kokemuksemme hyvin täydentämään toisiaan ja tästä työkentästä tuli nopeasti mitä suosituin hanke valtakunnallisestikin. Vuoden 1970 alusta Ryhmätyö ry:n koulutustoiminta laajeni nopeasti eri puolelle maata meidän kahden sen ”pääkouluttajan” ansiosta. Vuosikymmenen lopulla siitä tehtiin sosiaalipsykologian laitoksella tutkielma, mihin tyydyn tässä vain viittaamaan. Kurssilaiset edustivat monia eli ihmissuhdetyön aloja, ja he perustivat myös tämän alan paikallisyhdistyksiä eri puolille maata. Yhdistyksen toimipaikka oli koko ajan Tampere. Toiminta loppahti kuitenkin 1980-luvun alussa ja siirtyi yhdistyksessä ryhmätyön ohjaajaksi koulutuksensa saaneen Ritva Leinosen johdolla Sälinkäälle.

Uskoon tulemisen syyt

Kun näin olin häivyttänyt asteittain alunperin jyrkän kielteisen asenteeni kristinuskoon, nimenomaan sen kotimaisessa eli luterilaisessa muodossa, uskonnonpsykologinen ja Westermarck -kirjani sen ilmaisijoina, olin jo astunut sen viivan yli, missä ollaan joko kristittyjä tai ateisteja ja alkanut etsiä omaa synteesiäni maailmankatsomusten piirissä. Tosin tärkein etappini tällä tiellä eli perehtyminen Intian kulttuuriin, nimenomaan sen uskontoon, filosofiaan ja joogaan oli vielä edessäni. Vasta Tampereen työväenopiston filosofian opintopiirissä, ”Uskontojen historia” siellä teemanani (1963–64), perehdyin ensimmäistä kertaa Intian uskontoiseen kenttään, mikä vei pitkälle mukanaan – voi kai sanoa – lähes sisäpiiriläiseen suuntaan.

Mutta uskonnonpsykologisen kirjan kohteista nousi yksi teema yli muiden. Käsittelem sitä sen luvussa ”Uskonnollinen kehitys ja kääntymys”. Totean siinä ensin, ettei nuoruus ole ainoa uskonnollinen kausi ja että kehitykseen vaikuttaa moniakkin tekijöitä. Eikä uskonnollinen kääntymys tai uskoon tulo ole ainoa tämän luvun aihepiiri, vaan sitä on myös ”Kääntymys pois uskonnosta”. Tutkin kirjaani varten kaiken mahdollisen sitä aihepiiriä koskevan psykologisen kirjallisuuden ja tein siinä itselleni monia varsin merkittäviä löytöjä, joista keskeisimpiä oli uskonnon merkittävä asema varsinkin kehityspsykologiassa vuosisadan alussa ja sen as-

teittainen häipyminen myöhemmin. Olin törmännyt aatehistorian erääseen perusjuonteeseen 300 viime vuoden aikana, jota myöhemmin alettiin kutsua ”valistuksen perinnöksi” tai ”modernin” alkamiseksi.

Näin jouduin syventymään siihen sekä historialliseen että psykologiseen tapahtumasarjaan, minkä lopputuloksena oli ihmisen henkilökohtainen ”tulo uskoon” tai siitä pois. Olin itse juuri kokenut vahvasti omakohtaisena nämä molemmat ilmiöt ja selviteltyt niiden olemusta ja dynamiikkaa sekä subjektiivisena että objektiivisena ilmiönä, yksilökohtaisesti ja historiallisesti. Niinpä olen varannut tämän luvun kohteeksi ensin tuon subjektiivis-psykologisen problematiikan – ”sisään ja ulos” – ja toiseksi saman kohteen laajemman historiallisen vastaavan dynamiikan. Asiaa helpottaa se, että voin käsitellä tätä kokonaisuutta tässä iässäni, 80 ikävuoden kynnyksellä ja samalla jätettyäni tuon omakohtaisen subjektiivisen ”vastakääntymyksen” pois uskonnosta jo yli 40 vuoden taakse. Puutun siis ensin uskonnopsykologiaan, uskoon tulemiseen ja sitten uskontojen historiaan.



Tätä tutkimuskohdetta rasittaa ennen muuta se tosiasia, että uskontoa tutkittaessa joudutaan alusta asti ottamaan kantaa uskonnon sisimpään perusolemukseen, missä on aina vaara eksyä jompaan kumpaan ääri vaihtoehtoon, joko uskonnon ymmärtämiseen ihmiselämän syvimmäksi ja tärkeimmäksi alueeksi tai sen vastakohtaan, miten se konkreettisesti ymmärretäänkin ja tulkitaan. Tämä tekee kaiken tätä kohdetta koskevan keskustelun jo lähtökohdassaan epämääräiseksi ja vahvasti subjektiivis-katsomuksellisesti ladatuksi. Joko ollaan puolesta tai vastaan, uskontoon myönteisesti suhtautuva tai päinvastoin sitä eri tavoin väheksyvä tms. Uskontotieteiden synty ja kehitys 1800-luvulla edustaa tässä mielessä ratkaisevaa muutosta Euroopassa tässä problematiikassa.

Aikaisemmin vuosisatojen ajan Eurooppa oli ollut vain yhden uskonnon aluetta, kristinuskon ja sitä tutkittiin noin 1500 vuoden ajan tieteellisesti vain ja nimenomaan teologian piirissä, minkä pohjana on aina ollut uskonnon – siis kristinuskon – merkityksen ja arvon korostaminen. Teologiaa on pidetty sen piirissä tärkeimpänä kaikista tieteistä, tieteiden kruununa ja eräänlaisena ”ylitieteenä”, jonne ulkopuolisilla ja maallikoilla ei ole tulemista. Vaikka tämä näkemys syntyi jo vanhassa Kreikassa ”pakanallisen” hellenismien piirissä, filosofian ja tieteiden yleisen kehityksen alkutaipaleella, kristillinen teologia omaksui sen yleiseksi perusnäemyksekseen ja omaksui filosofialta monia tieteellisiä perusolettamuksia ja tutkimusvälineitä. Vasta kun filosofia ja teologia törmäsivät perimmäisten kysymystensä kohdalla vastakkaisiin näemyksiin, alkoi filosofian ja teologian välinen asteittainen itsenäistyminen ja vieraantumisen toisistaan, lähinnä juuri ajanjaksona noin vuosina 1750–1850.

Kun tieteiden kehitys länsimaissa syveni ja vilkastui ennen muuta luonnontieteiden suuntaan, mikä osoittautui tieteissä jatkuvan menestyksen perustaksi, joutuivat muut eli niin sanotut hengentieteet – historia, antropologia, etnologia jne. yhä ahtaammalle, missä sotien jälkeen näyteltiin näiden kahden tieteiden pääryhmän välinen ankara välienselvittely, jonka jälkilaineita yhä esiintyy. Kun vihdoinkin hengentieteistä uskontokin löysi tiensä tieteiden perheeseen tultiin viimeiselle rajalle eli filosofis-metafyysiseen ongelmaan, voiko uskonto periaatteessakaan olla tiede ja jos se voi, niin minkälainen tiede? Mikä yhä on vaikea ongelma vailla mitään yksimielistä ratkaisua. Mikä ei ole estänyt uskontotieteiden nopeaa kehitystä filosofis-teologisista peruskysymyksistä metodeihin, sekä uskontojen koko empiirisen ilmiömaailman tulemista tämän uuden tieteenalan tutkimuskohteeksi.

Uskonnonpsykologia on saanut synnystään kiittää tietysti nimenomaan psykologian yleistä kehitystä tieteenä, missä se yhä on monien periaatteellisten filosofisten ja menetelmäongelmien kenttää. Mutta psykologiassakin on tapahtunut jatkuvasti nopeaa ke-

hitystä nimenomaan empiirisessä tutkimuksessa, missä muun muassa kysymykset ”kokemuksesta” ja ”mentaalista todellisuudesta” ovat jatkuvasti esillä ja kiistojen kohteena. Uskontoa koskevat ilmiöt on siinä luettu etupäässä ihmisen persoonallisuuden ja ”henkisen kehityksen” piiriin ja uskonnollisuuden olemusta tutkittaessa on törmätty yhä uusiin sitä koskeviin teorioihin ja näkemyskiin, missä herkästi on tultu edellä mainituihin filosofis-metafyysisiin periaatekiistoihin.

Uskonnollisen kehityksen ja kääntymyksen kuvauksissa on täten voitu edetä toisaalta neutraalimpaa empiiris-metodologista linjaa ja toisaalta uskontoon filosofis-teologisesti kantaa ottavaa linjaa eli on joko ”vain” yritetty kuvata asioita, tai pyrkiä myös tulkitsemaan ilmiöitä jostain metateoreettisesta viitekehuksesta käsin. Alkuaikoina oli helpompi edetä naivin empiirisesti deskriptiivistä linjaa, mutta sotien jälkeen on tässä jouduttu siirtymään yhä enemmän uskonnon filosofis-teologisen problematiikan suuntaan ja ottamaan vakavasti huomioon myös uskonnon syvin olemus. Tämän siirtymän taustalla on muun muassa muiden suurten maailmanuskontojen kuin kritinuskon nouseminen yleisen huomion polttopisteeseen – hinduismi, buddhismi ja islam keskeisinä alueinaan.

Uskoon tulemisen tekijät on alan tutkimuksessa kartoitettu yleisesti ottaen varsin selväpiirteisesti, vaikka yksityiskohdissa on vielä paljon epäselvää ja kartoittamatonta. Viime kädessä tämä puute koskee juuri uskontokohteen filosofis-teologista ydintä, missä on asteittain jouduttu, kansainvälisen historiallisen tilanteen nopean muuttumisen ja tieteellisen keskustelun vilkastumisen ja syvenemisen ansiosta nimenomaan irti aikaisemmasta länsimais-kristinuskoisesta tarkastelukulmasta. Muita uskontoja käsitellään yhä aidommin ja perustellummin itsenäisinä ja omalakisina tarkastelukohteina. Kristinuskon on säilyttänyt asemansa enää lähinnä sen omassa kannatuspiirissä. Eri uskontojen asteittainen kansainvälinen lähentyminen toisiaan muillakin kuin vain ulkonaisen pinnallisilla tasoilla on kehittynyt nopeasti, joskin yhä säi-

lyen kunkin suuren uskonnon tai sitä edustavan globaalien kulttuurin, kuten buddhalaisuuden tai islamin omassa elämänpiirissä ja hatarasti muissa laajemmissa yhteyksissä.

Suurten maailmanuskontojen merkittävistä kohtaamisista voisi mainita useitakin esimerkkejä. Mainittakoon tässä vain kaksi tunnettua. Toinen koskee Chicagossa vuonna 1893 pidettyä uskontojen maailmankongressia ja sen pohjalta pidettyä vastaavaa toista kongressia vuonna 1993, missä on ollut liikkeellä laajasti eri uskontojen keskeisten yhteistöjen ja järjestöjen piirissä toimivia yhteistyöelimiä. Toisessa on kysymys islamin uskonnon ja filosofian piirissä vaikuttaneen Seyyed Hossein Nasr'in elämäntyöstä, mistä kirjoitin muun muassa Kirjo -lehteen vuonna 2002. Edellistäkin olen sivunnut joissakin artikkeleissani eli asia on ollut itselleni tärkeä, vaikkapa otsikon ”uskontojen ekumenia” alla.

Uskoon tulemisesta olen edellä ottanut kantaa kahden läheisen ihmisen kohdalla Tampereen yliopiston piirissä, mihin tyydyn tässä vain viittaamaan. mainiten sentään näiden kahden vanhan ystäväni nimet – Pehr Charpentier ja Antti Eskola. Viime kädessä juuri heidän uskoon tulemisensa inspiroi minut ryhtymään juuri tämän uskontoa koskevan kirjani kirjoittamiseenkin. Enkä tässä yhteydessä katso aiheelliseksi puuttua tämän enempää heidän syvällisesti kristinuskoa koskeviin kirjoihinsa, vaikka voin myöhemmin vielä ohimennen sivuta niitäkin. Kääntymyksen ja vastakäntymysten käsitteetkin saattavat lähiaikoina edellä mainittua kansainvälistä taustaa vasten muuttua toisennimisiksi. Kristinusko ei enää ole ”kaiken mitta”.



Mitä sitten tulee tuohon ”saman kohteen” eli uskoon tulon laajempaan historialliseen puoleen, mitä aluetta tarkastelee uskontotieteiden esikoinen eli uskontojen historia, jonka syntyvaiheet ovat vuosisatojen takana eli siitä asti kuin ensimmäiset kristityt kohtasivat muiden uskontojen edustajia ja nousi esiin kysymys sii-

tä, minkä ilmiön tai tosiasian kanssa nyt ollaan tekemisissä. ”Ensi kertaa” merkitsee tuon alkutilanteen löytymistä noin 2000 vuoden takaa, ensimmäisten kristittyjen ja muunuskoisten kohtaamistilannetta, mitä kohdetta on tutkittu varsin perusteellisestikin. Alussa tietysti varsin naivisti ja alkeellisesti, asteittain tarkemmin ja objektiivisemmin, ensi alkuun tietysti kristinuskon syntymämaassa Palestiinassa, missä vuosikymmeniä oltiin tekemisissä juutalaisuuden, kreikkalaisuuden ja roomalaisuuden kanssa.

Mutta ennenkuin tällainen kohtaaminen tapahtui, sitä on edeltänyt tuon vertailtavan uskonnon – tässä tapauksessa kristinuskon – syntyminen ja kehittyminen sille alkuasteelle, että se oli ”valmis” kohtaamaan tuon ensimmäisen sille vieraan uskonnon. Mitä kaikkea tälle alkutaipaleelle mahtuu, sen kertoo kristinuskon alkuhistoria, mikä on luettavissa jostain alan perusteoksesta. Valitsen siksi vaikkapa aikanaan hankkimani W. H. C. Frendin ”The Rise of Christianity” (London 1949) yli tuhansine sivuineen. Aikaisemmin opin nämä perusasiat itseäni lähelle tulevasta Morton Scott Enslinin teoksesta ”Christian beginnings” (New York 1938) ja myöhemmin muun muassa Henry Chadwickin suppeasta kirjasta ”The early church” (1967).

On merkille pantavaa, että kohde ilmaistaan näissä – ja monissa muissa vastaavissa läheteoksissa hieman eri tavoin – eli puhutaan milloin kristinuskosta, sen alusta tai varhaisesta kirkosta, kaikki samaa kohdetta tarkoittaen. Puuttumatta enempi tähän kirjallisuuteen voi mainita, että tietysti on tehtävä selväkin ero itse uskonnon synnyn ja sitä edustavan kirkon tai vastaavan inhimillisen yhteisön välillä, mikä on kuitenkin jätettävä asiantuntijoiden selvitetäväksi, johon tässä ei ole tilaa. Tuo ero koskee samalla sitä myöhemmin esiin nousutta filosofis-metafyysistä eroa, mikä koskee uskonnon olemusta naturalistisen ja spirituaalisen näkemyksen välillä, edellisen torjuessa kaiken merkityksen jälkimmäisiltä tulkinnoilta. Yleinen käsitys lienee jo pitkään vakiintunut tarkastelemaan toisaalta uskonnon ”näkyvää”, aistein havaittavaa puolta ja toisaalta sen aistien ulkopuolelle sijoittuvaa sisintä olemusta,

minkä eron varsinkin moderni uskonnon fenomenologia uutena opinalana tekee.

Tämä ehkä turhankin yksityiskohtainen uskonnon historian johdannonomainen esittely merkitsee samalla sitä, että ihmisen ”uskoon tulemisen” problematiikka ei voi rajoittua vain yhden ihmisyksilön uskoon tulemisen tarkasteluun, koska sitä edeltää aina tuon uskonnon koko historia. Ihminen liittyy yksilönä aina tiettyyn jo olemassaolevaan ja siis ehkä pitkällekin kehittyneeseen kollektiiviseen uskontoon, jonka hän tiettyjen yksilökohtaisten tekijöiden ja kokemusten vaikuttamana omaksuu omaksi uskonokseen. Heikki Räisänen muun muassa asettaa tämän uskonnon tradition täksi ensisijaiseksi uskoon tulon tekijäksi. Ellei ihminen elä minkään uskonnon vaikutuspiirissä, uskoon tuleminen – ikään kuin tyhjästä – on mahdoton.

Varsin varhain uskonnon historian itsenäisenä opinalana syntymisen aikaan siitä erkaantui omana kohteenaan eri uskontojen välinen vertailu, jota alettiin kutsua ”vertailevaksi uskontotieteeksi” tai nimellä ”comparative religion”, mikä tässä vain todettakoon. Sen takana on tietysti olettaus, että uskontoja on monia, mikä eo ipso kumoaa oman ennen vastakääntymystä itseäni ärsyttäneen – koulussa oppimani – näkemyksen, että on vain yksi ainoa oikea uskonto, juuri kristinusko. Jokaisella uskonnolla on tietysti sen omien uskovien ja kannattajien sisäpiirissä tämä omaa uskontoa korostava näkemys, mutta tämä pätee myös *jokaisen* uskonnon kohdalla sen ”sisäpiiriläisenä” peruspiirteenä.

Tästä puolestaan seuraa, että jokaisen uskonnon kohdalla koetaan muut uskonnot toisella tavalla kuin oma uskonto. Ilmaukset noista toisista uskonnoista ovat tietysti varsin erilaiset eri ryhmien ja yksilöiden kohdalla, alkaen lievästä vähättelystä jyrkkään torjuntaan ja tuomitsemiseen fundamentalistisena asenteena, ääritapauksina fyysisen tai muun väkivallan käyttönä toisin uskovia kohtaan, uskonsodat ja niin edelleen. Gustav Menschingin teos ”Toleranz und Wahrheit in der Religion” (Heidelberg 1955) on eräs tämän alueen valaiseva yleisteos, suvaitsevaisuus ja vasta-

rinta alueen yleistermejä, perusnäkemystenä vaikeasti ymmärrettävä uskonnon totuus käsitys, missä erilaiset perusnäkemykset eroavat toisistaan, samoin kuin ”yleinen ja erityinen ilmoitus” teologian terminologiassa.



Uskontotieteiden synty ja kehitys viimeisten parin sadan vuoden aikana on ainakin tuonut huomattavasti selkeyttä ja harmoniaa uskontoja koskevaan keskusteluun, vaikka arkisessa uskonnollisuudessa usein tämä uskonnon tieteellinen ulottuvuus on edelleen poissa. Kukin uskoo omalla kokemuksensa ja ajattelunsa tuottamalla tavalla subjektiivisesti, rajoittuneesti ja epämääräisesti, eikä ole kiinnostunut ottamaan huomioon uskontotieteen tutkimustuloksia, koska u s k o s t a kun muka nimenomaan on kysymys, eikä mistään muusta, mikä edustaa luterilaisen uskon käsityksen pinnallista näkemystä.

Jokainen uskontoon yleensä tai erityisesti omaan uskontoonsa perehtynyt ihminen vapautuu helposti tästä yksipuolisen harhaisesta näkemyksestä, jos hän todella on valmis kohtaamaan tämän alueen problematiikan hiukankin syvemmillä ja tieteellisemmin siihen asennoituvalla tavalla. Eikä tällainen asiaan perehtyminen voi horjuttaa hänen uskonnollista vakaumustaan, ellei sitten paljastamaan sen pinnallisuuden ja muut omakohtaisen subjektiiviset harhat sen suhteen. Uskonnon vakavasti ottaminen ei kai voi merkitä itsepäistä takertumista omaan käsitykseen, missä torjutaan kaikki sitä horjuttavat muut näkemykset, kunhan vain oma alunperin omaksuttu käsitys säilyy!

Itselleni avautui tämä uskontojen maailma 1960-luvulla nopeasti löydettyäni sitä koskevan laajan ja yksityiskohtaisen kirjallisuuden. Ensimmäisiä ja vaikuttavimpia lähde teoksiani ovat olleet Helmuth von Glasenappin teokset, tärkeimpänä kaikista hänen erinomainen maailman viiden suurimman uskonnon hakuteos, ”Die fünf grossen Religionen I–II ” (1952). Ensimmäisessä osassa

käsiteltiin kaukaisen idän kolmea suurinta uskontoa – hinduismi, buddhismi ja kiinalainen ”universismi” (konfutseismi ja taoismi) – toisessa vastaavasti länsimaisia uskontoja, kristinuskoa ja islamia, mikä jäi perusnäkemykseksi tuosta kohteesta vuosikymmenien ajaksi, vaikka päädyin sitä täydentämään monista muistakin vastaavista lähdeteoksista myöhemmin. Erinomaisen tärkeäksi koin sen loppujakson, missä verrattiin noita viittä objektiivisesti keskenään ja tarkasteltiin kokoavasti uskontojen ”totuus sisältöjä” (Warheitsgehalt).

Vuosikymmenien aikana päädyin muuttamaan tätä yleiskäsitystäni vain parissa yksityiskohdassa. Toinen koski juutalaisuuden asemaa, joka selvästi kuuluu omana uskontonaan ”länsimaisten” uskontojen ryhmään, vaikka juutalaisuuden ja kristinuskon välinen raja – yhtäläisyydet ja erot – on ollut jatkuvien muutosten alainen. Toinen koski edellä mainittua loppujaksoa, missä ehkä on eniten menty eteenpäin tutkimuksessa ja alueen filosofisteologisessa pohdiskelussa. Viittaa vielä kahteen nimeen, toisaalta kristittyyn teologiin, Hans Küngiin ja islamin uskoa edustavaan Frithjof Schuoniin, jonka teos ”The transcendent unity of religions” (1984) viittaa hänen painotukseensa, jonka mukaan kaikilla uskonnoilla on syvimmillään yksi yhteinen perustansa.

Tuo uskontojen takana oleva ykseys, niitä yhdistävä yhteinen perusta on viime vuosikymmeninä monasti ollut erilaisten seminaarien ja kongressien aiheena, sekä on tuottanut lukuisia erilaisia kokoomateoksia valaisemaan tätä näkökulmaa. Mainittakoon vain pari itseäni lähelle tullutta lähdettä. Toinen on kuuluisan filosofian yleishistorian tekijän, Frederick Coplestonin teos ”Religion and the One”, alaotsikkonaan ”Philosophies East and West” (London 1982) ja toinen Frederich Sontagin ja M. Darrol Bryantin toimittama teos, ”God, The contemporary discussion” (myös 1982). Edellisen kansikuvassa esiintyvät lännen uskonnonfilosofian nimikuulu edustaja Karl Jaspers ja idän Sarvepalli Radhakrishnan, jälkimmäisen avustajiin lukeutuvat muun muassa alan yhtä tunnetut edustajat, kuten Huston Smith (avaussanat), T. R. V.

Murti, John Macquarrie, John Hick, Ninian Smart ja Arabinda Basu.



Kun näin lukuisa joukko eri tieteenalojen, eri uskontojen sekä filosofian ja teologian nimikuuluja edustajia selkeästi asettuu eri näkökulmista varsin yhtenäisen spiritualistisen perusnäkemysten valossa tarkastelemaan uskontojen maailmaa, varsinkin yksipuolisen naturalistisen näkökulman hylkäämisen yhdistäessä heitä, on vaikea välttää vaikutelmaa, että tässä on eräänlainen korkean tason *consensus* edustamassa ihmiskunnan parhaimmiston näkemystä siitä, mitä uskonto perimmältään on. Joka tapauksessa uskontojen kuuluminen ihmiskunnan kulttuuriin on tämän vuoksi itsestäänselvä tosiasia, tulkintojen erotessa vain tuon yhteisen ensiarvoisen tärkeän tosiasian tulkinnasta.

Uskontotieteiden kehitys on merkinnyt muun muassa sitä, että parin vuosisadan aikana on suuri määrä ihmisten ensisijaisesti uskonnoksi kokemia ilmiöitä voitu empiirisesti kartoittaa, luokitella ja kuvailla sekä filosofisesti ja teologisesti tulkita mitä erilaisimpien näkemysten pohjalta. Uskontojen maailma on näin tullut liitetyksi osaksi inhimillisen tiedon maailmaa itsestään selvänä kaikkialla maailmassa luovan kulttuurin osana. Uskontojen perustana olevien traditioiden luonnetta, syntyä ja kehitystä on voitu jatkuvasti tarkentaa ja vertailla niitä keskenään, uskontojen fenomenologian muodostaessa tässä eräänlaisen uskontojen tietomaailman perustan, kuten esimerkiksi alan auktoriteetti Friedrich Heiler sen tekee kirjassaan ”Erscheinungsformen und Wesen der Religion” (1961)

Tuossa teoksessaan Heiler jaottelee kohteensa viiteen pääjaksoon. Hän lähtee liikkeelle arki-ihmistä lähimmäksi tulevalle uskonnon ilmiömaailman kartoituksella. Siinä ovat mukana ”pyhät esineet”, ”pyhät paikat”, ”pyhä aika”, ”pyhät toimitukset”, ”pyhä sana”, ”pyhä kirjoitus”, ”pyhä ihminen” ja ”pyhä yhteisö”.

Toisessa pääjaksossa on esillä uskonnon varsinainen kohteisto – Jumala, ilmoitus, lunastus ja ikuinen elämä. Kolmas pääjakso esittelee uskonnon elämysmaailman, uskonnollisten kokemusten perusmuodot ja erityismuodot (inspiraatio, näyt ja kuulohavainnot, ekstaasi, erityisvaikutukset). Neljännessä on kysymys uskonnon transsendentista perusalueesta eli pyhästä itsestään ja viidennessä uskonnon olemuksesta, sen mysteerille antautumisesta, dynaamisesta kanssakäymisestä tuon pyhän kanssa.

Ex oriente lux - Intia

Ei ollut suinkaan sattuma, että kohtasin Intian ensimmäisenä suuren kulttuurina, missä uskonnolla on ollut ensiarvoisen keskeinen asema, huolimatta siitä, että tuo löytö osui kristinuskoa koskevan ”vastakääntymykseni” aikaan. Henkilökohtaisesti tähän vaikutti varmasti se, että vanhempani edustivat sekä ”yleiskulttuurista” että ”yleisuskonnollista” näkemystä, vaikka ne rakentuivatkin selkeästi kansalliselle ja kristilliselle pohjalle. Teollisuutta palveleva juristi-isäni oli käynyt Turun klassisen lyseon ja hänen isänsä oli Raahen pormestari, ja hän edusti valtiopäivillä liberaalia ryhmää, äitini oli klassillisen musiikin tunteva pianisti, joka arvosti uskonnossa Pelastusarmeijaa. Itse kävin Tampereen klassillisen lyseon, vaikka abiturienttiluokka jäi kesken armeijaan päättymisen vuoksi 18 vuoden iässä.

Klassilliset kielet, musiikki, vanhan Kreikan ilmapiiri ja Aasia historian takamaana – siinä oli maapohjaa historialle oppikoulun mieliaineena ja uskonnon järkevälle sijoittamiselle ”omalle paikalleen” tätä kokonaisuutta. Elettävää historiaa oli päädytty seuraamaan radiosta ja lehdistä isän joutuessa teollisuuden edustajana kansainvälisiin kauppaneuvotteluihin eri Euroopan maihin, ja talvisodan sytyttyä hinta- ja palkkaosaston johtajaksi asianomaisessa ministeriössä. Kotona sivuttiin jatkuvasti suurta maailmanteatteria ja isänmaan kohtaloita, joita usein verrattiin antiikin pienen Kreikan joutumiseen Persian suurvallan hyökkäyksen kohteeksi.

Maailmanuskontojen valinta ensimmäisen opintopiirini kohteeksi työväenopiston filosofian opintopiirissä 1963 ei ollut sattuman tuote, vaan vahvaan omakohtaiseen kokemukseen liittyvä.

Siirtyminen Intiaan uskontojen maailman erityiskohteena oli helppo valinta, sillä Intiassa kohtasin omat akateemiset opinalani – filosofian ja uskonnon – yhdistävän ilmapiirin, mistä puuttui lähes kokonaan se vastakkaisuus, mikä sävytti eurooppalaista vastaavaa asetelmaa, missä nuo kaksi opinalaa olivat iskeneet yhteen lähes alusta alkaen tai ainakin 1500 vuotta kristillispohjaista länsimaista historiaa. Intia paljastui pian siksi mitä se oli ollut Eurooppallekin – *ex oriente lux* – valon tuojaksi kaukaisesta idästä – kulttuurin, filosofian ja uskonnon valon tuojaksi ”pienelle Aasian eurooppalaiselle niemimaalle”, kuten Nietzsche Eurooppaa ironisesti kutsui.

Intia oli lisäksi koko maailmankirjallisuuden värikäs portinavaaja suurine historiallisine eepoksineen, runoudellaan ja viisaukirjallisuudellaan, mistä filosofia oli varhain noussut sen erääksi päähaaraksi. Intian filosofiaan perehtyminen oli helppoa myös siksi, että sen keskeiset näkemykset, ideat ja teoriat tulivat lähelle vanhan Kreikan vastaavaa maisemaa. Kun itse oli hylännyt lapsuutensa ensisijaisen oppimestarin, luterilaisen perinteen, vaikka se yhä oli niin lähellä, melkein vain kuin murrosikäisen kapinan kohteena, oli lähes luonnollista, että Intia vei heti mukanaan ja siitä tuli vuosikymmeniksi se ihmemaa – ”The wonder that was India”, kuten sen ehkä kuuluisin kuvaaja Basham sitä pääteoksensa nimessäkin kutsuu – mistä saattoi ammentaa nimenomaan henkistä pääomaa lähes rajattomasti. Oli erottu pienestä luterilaisesta kirkosta, suuret maailmanuskonnot pian edessä kuin tarjotimella, filosofia entistä vahvemmin kaiken taustalla, aluksi nimenomaan historian, sitten uskonnon filosofian merkeissä ja Intia kuin toinen kotimaa.

Tampereen yliopisto työnantajana ja sen ihmiset työtovereita, oppilaita ja potilaita – siinä oli työkenttää ja maisemaa kylliksi sitä rakastavalle 40 vuoden ajaksi. Kirkko, tiede ja ihmisten

arkiset perusongelmat – siinä olivat puitteet ottaa kantaa, syventää tietämystään, kehittää ihmissuhteitaan ja auttaa lähimmäisiään enemmänkin kuin kylliksi. Ateistiksi leimattu filosofi joutui pian kohtaamaan virallisen kirkon edustajia suorasukaisen keskustelun ja väittelyn merkeissä, suullisesti ja kirjallisesti. Heittäytyminen kulttuurikriitikoksi sanan ja tekstien vainioilla kehitti sosiaalista ja katsomuksellista osallistumista tavallisten maallikoiden ja eri alojen asiantuntijoiden kanssa.

Kristinuskosta luopumisen vaihtuessa ”etsijän tieksi” johti tutkimaan koko kulttuurin ja mielipiteiden kenttää välittömässä kontaktissa mitä erilaisimpiin ihmisiin ja ryhmiin ja suuriin kansainvälisiin keskuksiin, missä ensi vaiheessa 60-luvulla päästiin kosketuksiin kirkon, tieteen ja psykoterapian instituutioihin eletävän elämän valtakeskuksina ja ongelmien ratkaisupaikkoina poliitiikkaa unohtamatta, vihreä liike alkuvuosinaan kokeilukenttänä. Mutta keskeinen peruslinja uskonnon ilmiöiden ja niiden taustavoimien kanssa kohdattaessa kulki ensin tekemään selvän eron perinnäisen kristinuskon ja siitä vuosisatoja eri teille lähteneen tieteeellis-rationaalisen ”toisen uskonnon” välillä, mikä pakottamalla pakotti tekemään viisaita valintoja. Etsijän tie kulki ateismin välietapin kautta Intian syvällisen viisauden etsintään ja siihen perehtymiseen oman uuden positiivisen vaihtoehdon vahvistajana.



Ikävuosia 75 takanani päädyin eräänlaiseen ”kulttuurifilosofisen” yhteenvedon tekemiseen siihenastisesta taipaleestani, eikä ollut vaikea varustaa sitä koskeva raporttia otsikolla ”Etsijän tie”, minäkä olisi voinut hyvin ilmaista myös näin: ”Etsijän ja löytäjän tie”, sillä harhailusta ja ajelehtimisestä ei siinä enää ollut kysymys kuin satunnaisesti ja lyhyitä kriisinomaisia vaiheita, joita ilman ei selvitä kestäväan omien ratkaisujen löytämiseen. ”Kristittynä olenin jäi kohdallani välivaiheeksi kahden pakanuuden välillä”, totean sen alussa, tarkoittaen jälkimmäisellä ironisesti nimenomaan

Intian löytöäni, jota nimikristittyjen ahtaassa piirissä tietysti pidetään ”vääräuskoisena” tai ”pakanuutena”, kuten aina joskus sain suoraan kuulla itseään vakavasti kristittyinä pitäneiden rintaäänellä huomauttavan.

Eräs merkittävä myönteinen kristityn kohtaaminen liittyy 60-luvun alussa ylimetsänhoitaja Rolf Arnkiliin tutustumiseen, joka alkoi poleemisesti Ylioppilaslehden palstoilla ja jatkui vuoden verran kirjeenvaihtona, missä pohdimme näitä kristinuskon ja sille vastakkaisia peruskysymyksiä avoimen ja suoran toistensa vakaumusten kunnioittamisen merkeissä. Keskustelutoverini sairasti parantumatonta luuydinsyöpää, mihin hän myöhemmin menehtyi. Jukka Tarkan toimittamassa, usean eri keskustelijan mielipidekirjassa, mistä tuli ainakin jonkinlainen myyntimenestys, nimeltään ”Ihmisestä on kysymys” – (WSOY 1963) kyselen Arnkililtä erään lehtiartikkelin mukaan nimenomaan ”kristinuskon ainutlaatuisuutta” (HS 15.11.63), mistä nimenomaan keskustelimmekin. Kirjeenvaihtotoverini arvosti Intiaa koskevia näkemyksiäni aidosti, toisin kuin kristityt yleensä.

Psykoterapeuttinen työkauteni – 20 vuotta – vaati lähes kaiken aikani ja huomioni, niin etten ehtinyt paljontaan osallistua yleiseen kulttuuri- ja mielipidekeskusteluun, vaikka muutamia artikkeleita sainkin julkaistuksi, Luotain -lehden päätoimittajakauteni päätyttyä syksyllä 1966. Näitä olivat lähinnä ”Totuusongelmasta uskonnossa” (Vartija, 2/1966), ”Psykiatria harhateilla” (S. Suomi, 8/1966), ”Erich Fromm – humanismin profeetta (Yhdys-side, 3/1968), ”Psykoterapian tehokkuudesta” (Psykologia, 4/1968) ”Pahan ongelma” (Vartija, 1/1972), ”Sitoutuneisuus – aikamme älymystön petos” (Kanava, 5/1973), ”Transpersoonallisen psykologian esiinmarssi” (Kanava, 1976 / 8), ”Simone Weil – uskomaton elämä” (Kanava, 6/1979), ”Wilhelm Reich – rakkauden apostoli” (Uuden ajan Aura, 2/1980), ”Hegel ja Jung” (Kanava, 5/1982), ”Ihmisen auttamisen kriisi” (Psykologia 2/1983), ”Kokonaisisuuden metsästäjät – Skolimowski, Capra, Roszak” (Suomi, 12/1985), Karl Jaspersin filosofinen ihmiskäsitys” (Psykologia, 1/1986), ”Jaspers ja Heidegger” (Psykologia, 4/1986).

Käytännön ihmissuhdetyöstä vapauduttuani keväällä 1986 ilmoitin julkisestikin, että ”palaan filosofiaan”, mikä merkitsi siirtymistäni luennoimaan filosofian laitoksella, ensin uskonnon filosofiaa parina vuotena, sitten Intian filosofiaa usean vuoden ajan ja kaikki ilman palkkaa. Luentoni eivät kuuluneet laitoksen ”perusopetukseen”, budjetti oli tiukoilla ja dosenttiopetus sen ulkopuolella ei mahtunut budjettiin. Toimin siis aidosti ”aus Liebe zur Kunst”, kuten arkkitehtiveljeni tapasi aikanaan asian ilmaista. Julkaisutoimintani vilkastui huomattavasti, psykologian jäädessä siitä sivuun.



Kamppailuni ja pohdiskeluni uskonnon problematiikan vaiheilla – siirryttäessä 1970-luvulle – keskittyi aluksi eräänlaiseen ”löytöön”, kuten sitä kutsuin länsimaisessa aatehistoriassa. Se liittyi tutkisteluuni kristinuskon varhaishistorian vaiheilla antiikin filosofian kohdatessa nuoren kristillisen kirkon ja sen teologian ensi askeleet. Hämmästelin vain aluksi sitä, miten paljon ”pakanallista” filosofiaa otettiin kristittyjen parissa lähes vain kiitollisuudella vastaan ja omaksuttiin kehittyvän teologian rakennuspuiksi kerettiläisyytteitä pelkäämättä – ainakin aluksi. Eli kuten ”pakanalliset” roomalaiset ottivat vastaan kristillisen kasteen sen erinomaisuudesta vakuuttuneina, samoin hyväksyttiin kreikkalainen filosofia kristityssä Roomassa sen erinomaisuudesta vakuuttuneina – näin ainakin ymmärsin asian Rooman historian ”Altmeister” Edvard Meyerin klassikosta ”Vanhan ajan historiaa”.

Kun sitten toisissa yhteyksissä syvennyin vanhan Kreikan filosofiaan sen suurien klassikkojen parissa – Platon tietysti suosikkini ennen Aristotelesta – en voinut olla ihailematta sen loogista selkeyttä ja johdonmukaisuutta, missä vasta Intian maisemissa kohtasin sille myöhemmin vertoja vetävän kumppanin. Miten nyt oli mahdollista, että tuossa kilpajuoksussa uskonvaraisen kristillisyyden ja rationaalisen hellenismin kesken silti luotiin yhdessä se

länsimaisen kreikkalais-roomalaisen kulttuurin esteettinen, juridinen ja valtiotaidollinen perusta, joka synnytti tämän ehkä voitattamattoman sivilisaation, joka vielä 20 vuosisataa myöhemmin johtaa koko ihmiskunnan sivistyskehitystä, tosin lähinnä enää tieteen, tekniikan ja talouselämän keinoin, kuten Oswald Spengler asian ilmaisi, mitä tämä moderni aikamme edustaa?

Mutta ennen kuin puutun lähemmin tämän muutoksen keskukseen, siirryn ajassa hieman eteenpäin ja otan vauhtia eläkkeelle siirtymisestäni vuonna 1986. Pidin tuolloin parina lukuvuonna yliopistossa luentoja – yleensä uskonnon filosofiasta, ikäänkuin etsien kohdetta, mihin syventyä keskitetympin. Ja tuo kohde löytyikin helposti – sen nimi on edellä mainittu – Sri Aurobindo. Olin kohdannut hänet alustavasti Intian filosofiaan vaihe vaiheelta perehtyessäni jo kai kymmenen vuoden ajan. Aluksi nimi vain vilahti ohi jossain yhteydessä. Sitten se ilmestyi uudelleen ja taas uudelleen. Eli totesin, että kyseessä täytyy olla tärkeä nimi yleisötsikon ”Intian filosofia” alla, mikä pian osoittautuikin vahvasti paikkansa pitäväksi.

Aivan alussa Sri Aurobindo ei ”sytyttänyt”. Olin ennen häntä tavannut ainakin ohimennen Intian neo-hinduismien pääedustajia tuon kulttuurin merkittävän 19. vuosisadalla alkaneen renessanssin edelläkävijöinä, tärkempiä heistä aikansa Intian tunnetuin mystikko, Sri Ramakrishna (1836–1885) ja Vivekananda, hänen tärkein oppilaansa ja muutamia muita, tosin lähinnä vain nimeltä mainittuna. Näistä kahdesta tuli hänen merkittävimmät esikuvansa ja edeltäjänsä.

Tutustumiseni alkoi ja syventyi nopeasti seuraavien konkreettisten vaiheiden myötä: Osallistuin Sri Aurobindon tärkeimmän oppilaan, New Yorkissa pitkään asuneen ja vaikuttaneen Sri Chinmoy’n pieneen meditaatioryhmään Tampereella edellä mainittujen luentojeni aikana, saatuani käsiini – samaan aikaan – hänen tärkeimmän filosofisen pääteoksensa, ”Life divine” (Pondicherry, 1960), jossa oli ”vaatimattomat” 1272 sivua! Kirja lepäsi kyllä hyllyssäni muutamia vuosia, kunnes uskalsin ottaa sen luettavak-

seni. Siihen minua rohkaisi lopullisesti käsiini osunut pieni, 152 sivuinen, kristillisen teologin Otto Wolfin esittelyteos ”Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild – Ramakrishna – Gandhi – Sri Aurobindo” (Rowohlt, Hamburg 1957). Luettuani sen ”olin myyty”.



Mutta ennen tätä vuoden 1986 tärkeintä tapahtumaani eli Intian saapumista henkiseen elämäni Sri Aurobindon nimissä, olin monella tavoin pohjustanut siihen liittyvää problematiikkaa tutumalla länsimaisella hengen perinnöllä ja kirjoitellut siitä edellä mainittujen artikkelieni lisäksi 19. vuosisadan viimeisellä vuosikymmenellä neljä itsenäistä kulttuurifilosofista teosta, jotka aion seuraavassa lyhyesti esitellä. Niistä ensimmäisen nimi on ”Länsimaiden kaksi uskontoa: kristinusko ja rationalismi – Filosofinen tarkastelu” (WSOY 1990). Nimi on tahallaan ironisen harhauttava ja perustuu poleemiseen sananvaihtoon filosofian professori Ilkka Niiniluodon kanssa – mikä ei ollut ensimmäinen polemiikkini hänen kanssaan – ja mikä liittyi siihen, että hän oli kritisoinut sanankäyttöäni kutsua rationalismia uskonnoksi.

Perustelen sanankäyttöni tuossa teoksessa, jo sen alkusanoissa: ”Toisin kuin yleisesti uskotaan ja opetetaan kristinusko ei suinkaan ollut länsimaiden ainoa uskonto (juutalaisuuden ja islamin ohella). Näitä on alusta asti ja läpikäyvästi ollut kaksi. Kristinuskon rinnalla on näet ollut toinen, tässä rationalismiksi kutsuttava perinne. Se on kyllä läpikäynyt monia erikoisia vaiheita ja nousi selvästi kristinuskon rinnalle ja kilpailijaksi vasta valistuksen myötä ja sen jälkeen.” Kutsun sitä uskonnoksi siksi, että tämä rationalismi korvasi vaikutuksensa ansiosta kristinuskon siihenastisen hallitsevan aseman länsimaisessa kulttuurissa uskonnon tavoin. Keskiajan filosofian vastakohtaisuus ”usko vai järki” kuului tämän jälkeen ”kristinusko vai valistus”.

Koko kirjani on tämän asetelman selvennystä antiikin päiväistä alkaen, missä kuvailen deskriptiivisesti noiden kahden vastapuolen olemuksen taustoiheen – kirjan ensimmäisessä osassa. Sen toisessa osassa kuvailen ”kaksi suurta käännettä” eli ensin ”kristinuskon valtaanpääsyn”, sitten sen vastapuolen valtaanpääsyn ja kutsun valistuksen omaa uskontoa Nietzschen suulla ”nihilismin vaaraksi”. Kirjan kolmas osa tutkailee sitten näiden kahden ”valtauskon” asemaa ”vastauskoina” ynnä tähän liittyvää uskon ja epäuskon vastakohtaa.

Toisessa vuosituhatosen lopulle osuvassa teoksessani teemani oli ”Mystiikka ja filosofia idässä ja lännessä”. Vaikka filosofian laitoksen assistentti Timo Klemola oli ihmetelty kirjan mahtipontista otsikkoa, hän ei julkaisusarjan toimittajana kuitenkaan muuttanut sitä. Tapaan ilmeisesti kulttuurifilosofina ärsyttää perinteisiä käsityksiä kirjojeni otsikoista alkaen. Tällä kertaa vastakohtaparini oli kirjan otsikossa kuitenkin moitteettoman asiallinen ja teemalle oikeutta tekevä, sillä mukana on sekä länsimaista että itämaista mystiikkaa, alkaen nimenomaan Sri Ramakrishnasta ja totean, etten pyrikään esittämään kirjassani ”koko totuutta” sen otsikon alla. Peruslähteenäni on Evelyn Underhillin klassikon ohella analyttisen filosofian piiristä spiritualismiin siirtynyt uskonnonfilosofi W. T. Stace, kuten myös Sri Aurobindo.

Kiinnitän kirjassani erityistä huomiota problematiikkaan, jota sen ilmestymisen aikana käytiin niin sanottujen perennialistien ja konstruktivistien välillä, joista jälkimmäiset pyrkivät kiistämään mystiikan yhtenäisyyden, pääedustajanaan Steven T. Katz. Käsittelen siinä myös mystiikan sekä metafysiikan ja psykologian välisiä suhteita. Kirjan liitteenä on kuvaus omakohtaisiin kokemuksiini perustuvasta tutustumisestani Sri Aurobindon toiseen Saksassa vaikuttavaan mystikko-oppilaaseen eli ”Mother Meraan”.

Kolmas kirjoistani kantaa otsikkoa ”Länsimaisen kulttuurin kriisi nyt”. Se perustuu välittömästi yliopistoluentoihini filosofian laitoksella vuosisadan lopussa, kuten edeltäjänsä ja on laitoksen

kustantama (FITTY 52 ja 54). Siinä palaan väitöskirjani teemaan ja esittelen historianfilosofian tunnettuja edustajia, alkaen Oswald Spengleristä, josta tein aikanaan filosofian kandidaatin tutkintoni pro gradun ”Spengler ja Dostojevski”, sekä Toynbeen, Sorokinin ja oman Alfred Weberini. Johdantoa edustaa luku ”Historianfilosofia kautta aikojen”

Kiinnitän siinä erityistä huomiota ”akseliin historia ja metafysiikka”, mistä olin jo ilmoittanut aiheeni Weberin juhlakongressiin, minne sain kutsun väitöskirjani perusteella kymmenisen vuotta sitten, mutta jouduin perumaan osanottoni ja varasin siihen kirjassani peräti 15 sivua – sen laajimman osaston. Toisen 15 sivun osaston varasin siinä teemalle ”Ihmiskunnan tulevaisuus” japanilaisen historiafilosofin Francis Fukiyaman tunnetun teoksen ”Historian loppu ja viimeinen ihminen” inspiroimana. Sen pääkohteet ovat kuitenkin Toynbee, Hans Küng ja John Hick sekä erityisesti uskontojen pluralismi.



Tärkein näistä neljästä kirjasta on kuitenkin viimeisin teokseni vuodelta 2000 ja on nimeltään ”Etsijän tie ja ihmisen probleemi. Maailmankatsomuksien ja ihmisen kehityksen tarkastelua” (TAJU, 2000). Tein siitä alkutekstin jo vuonna 1997, mutta lisäsin siihen parin vuoden aikana toisen osan. Ensimmäinen käsitteli elämäni uskonnonfilosofista problematiikkaa, mihin edellä on jo laajahkosti puututtu. Nämä elämäni tosi tärkeät juonteet ”keskittyivät kuitenkin vain erääseen puoleen elämääni”. Tämä toinen käsitteli elämäni käytännön psykologiaan ja psykoterapiaan kohdistuvaa puolta. Tavoittelin tuolla kirjalla eräänlaista omaelämäkerrallista identiteettiäni.

Kirjan alkuosa jakaantuu johdannon jälkeen neljään osaan, otsikkoinaan: Kristittyinä olemisesta, ateistinen välikausi, Intian kohtaaminen ja uskontojen ekumenia. Jälkiosan vastaavat kolme osaa ovat otsikkojensa mukaan: Filosofia ja ihminen, psykologia

ja ihminen, jooga ja ihminen. Mitä näistä luvuista haluaisin vielä tässä sanoa, kun olen edellä tuonut esiin itse asiassa kaiken oleellisen – vain Intian osuus ja uskontojen ekumenia pois lukien? Siinä kirjassa pohjustan suuren osan siitä, mitä aion tämän ”uskontokirjani” osalta vielä tuoda esiin, joten siirryn alkamaan tuota ”suurta osaa” eli tämän kirjan seuraavaa pääjaksoa.

Sen nimen olen edellä jo monasti maininnut – Sri Aurobindo. Joten nyt siirryn seuraavilla sivuilla juuri tähän teemaan, jota lyhyesti pohjustin edellä puhuessani Sri Chinmoystä, Otto Wolfista ja ”Life divinestä”.

Sri Aurobindo - Intian johtava joogafilosofi

Valitsin siis tuekseni Sri Aurobindon oppilaan, Sri Chinmoy neljä itselleni tärkeitä teosta, jotka ovat ilmestyneet vuosina 1974, 1978 ja 1985. Ne edustavat hänen elämäntyönsä neljää keskeistä painopistettä, joihin kaikkiin olen perehtynyt 70- ja 80-luvulla paitsi hänen kirjoistaan, myös olemalla hänen perustamansa kansainvälisen liikkeen oppilaana parin vuoden ajan, liikkeen pienessä suomalaisessa yhteisössä. Ne käsittelevät joogaa, meditaatiota, joogaoppilana olemista ja ”sisäisen elämän filosofiaa” – joista kaikista Sri Aurobindo on kirjoittanut jo 1920-luvulla lukuisia teoksia ja ohjannut käytännössä omaan joogaansa satoja oppilaita Pondicherryssä.

Mistäpä alkaisin? Pulma on vähäinen, omaksumani metodin ansiosta, kuten sen kuvasin alkusivuilla: ”Etenen seuraavassa jaksokerralla ja aloitan joka jakson tavallaan tyhjästä, mikä tarkoittaa, etten valmistele sitä mitenkään huolellisesti yksityiskohtia myöten etukäteen, en tee muistiinpanoja, tai edes lyhyitä jaotteluja pääkohteineen.” Näin olen menetellyt alusta asti tätä kirjaa kirjoittaessani. Se on ollut helppoa, koska koko aineistoni on vankasti muistissani, sellaisena kuin se on säilynyt tähänastisen elämäni 80 vuoden ajan – tukenani sinä aikana kirjoittamani kirjat, artikkelit ja päiväkirjat. Miten muuten v o i s i tehdä henkisen omaelämäkertansa?

Niin tartun kirjoista ensimmäiseen ja lupaan, etten seuraavassa paljonkaan selosta noita neljää Sri Chinmoyn kirjaa, sillä ei joogaa ja meditaatiota opita kirjoista, Pääasiat ovat aivan muualla, nimenomaan käytännön harjoittelussa pätevän mestarin johdolla, missä syvennyttään nimenomaan s i s ä i s e n elämän filosofiaan koko olemuksella niin pitkälle, että se alkaa tuottaa aitoja tuloksia, yhdellä sanalla ilmaistuna – h e n k i s t ä k a s v u a .



Mestari Chinmoyn nimen kuulin ensi kertaa joskus noin 30 vuotta sitten alämäni ”paratiisisaarella” eli vanhempieni kesämökillä Munsalan Vexalassa noin 50 vuoden vuoden iässä – siis vasta siinä iässä, aviokriisini voitettuani, toisessa avioliitossani Liisan kanssa. Veljeni nuorempi tytär, Maija oli vierailulla luonamme ja hän oli muuttanut pysyvästi Ruotsiin. Tukholmassa hän oli mennyt kuuntelemaan erään intialaisen opettajan esitelmää ja tämä oli eräs Sri Chinmoyn oppilaita. Maija ihastui esitykseen ja alkoi käydä yhteisön istunnoissa useamminkin. Hänellä oli mukanaan eräs Sri Chinmoyn ruotsinkielinen kirja.

Otin tähän viereeni työpöydälleni nuo Sri Chinmoyn neljä teosta, jotka avasivat minulle pääsyn Sri Aurobindon yhä elävän ja New Yorkissa jo vuosia toimineen oppilaan elämään ja ajatteluun. Päädyin niiden lukemiseen vasta sen jälkeen, kun olin itse tullut Sri Chinmoyn suomalaisen yhteisön meditaatiokurssille Tampereen Lapinniemessä, opettajani siinä tuon yhteisön suomalainen jäsen – intialaisittain – Niharika, eräs vaasalainen sairaanhoitaja. Mainittu kurssi (v. 1985?) oli kiintoisa ja kävin sen läpi ja niin alkoivat istuntoni maanantaisin Lapinniemessä entisen Puuvillatehtaan huonetiloissa.

Meitä ensimmäisiä tamperelaisia Sri Chinmoyn oppilaita oli aluksi vain puolen tusinaa itseni ja kolmannen vaimoni Annelin lisäksi. Oppilaiden määrä hieman lisääntyi syksyn mittaan. Olin saanut Annelin mukaani tutustumaan puuhaan, vaikka hän kris-

tittynä arkaili mukaan tuloaan ja lopettikin istunnot hieman myöhemmin. Ymmärsin tämänkin ratkaisun – olinhan itsekin seikkaillut henkisissä liikkeissä melkoisesti parin vuosikymmenen ajan aikaisemmin, kirkosta eroamiseni jälkeen.

Kun näin olen alkanut henkisiin liikkeisiin – ”niinsanottuihin”, koska ennen Harri Heinon pientä kirjaa ”Mihin Suomi usko” (1984) ei niistä meillä juurikaan ollut asiallista tietoa, herätysliikkeet pois lukien – tutustumiseni historian tässä kirjassa, minun on pakko mainita lyhyesti niidenkin esihistoria omassa elämässäni. Erottuani luterilaisesta kirkosta syksyllä 1959 pysyin erossa kaikista henkisistä liikkeistä ainakin viitisentoista vuotta muun muassa siksi, että vuodesta 1963 olin Tampereen yliopiston opettaja ja vuodesta 1968 Ryhmätyö ry:n toinen pääkouluttaja kymmenen vuoden ajan. Siinä osallistumiseni erilaisiin henkisiin yhteisöihin ”pakanuuteni” eli ”ateismini” aikana.

Taistolaisliikkeen huuman päätyttyä ja johtamani Tampereen kriittisen korkeakoulun koettua hurjan menestyksensä boomin 1978–1982 törmäsin ensimmäisen kerran ilmiöön ”new age” käytännössäkin. Sen ensi tahtena osallistumiseni vuonna 1978 ”Transsendenttisen meditaation” peruskurssille Hämeenlinnassa yhdessä toisen vaimoni Liisan kanssa, mikä teki minusta liikkeen aktiivisen harrastajan ja uskollisen oppilaan ainakin viiden vuoden ajaksi. Vakuutuin pian sen eduista ja rajoituksista ja ”siirryin eteenpäin” new age vaelluksillani, Sri Chinmoyn pienyhteisö niiden seuraavana etappina ja tutustuminen suomalaiseen teosofialiikkeeseen sitä seuraavana, mistä kummastakin vielä lyhyt raportti:

Transsendenttinen meditaatio on Harri Heinon kirjan mukaan – ”Maharishi Mahes Yogin” vuonna 1958 perustama henkinen liike, joka koki Suomessa rajun läpimurtonsa juuri taistolaisliikkeen sammuttua 80-luvun alussa, mutta alkoi siten nopeasti hiipua syistä, joita ei ainakaan vielä ole kriittisesti selvitetty – syytä kyllä olisi! Totesin aktiivisesti sitä harjoitetuani vain muutaman kuukauden, että se ”vastaa huutoonsa”

ja suosittelin sitä muun muassa muutamille terapiapotilailleni YTHS:n vastaanotoillani, osallistuin liikkeen akateemisten jäsenten johtoryhmään ja niin edelleen. Luovuin ”teeämmästä” vasta tutustuttuani uusiin kotimaisiin new age -tyyppisiin liikkeisiin, teosofiaan perusteellisimmin, samanaikaisesti TM liikkeen kanssa.



TM ”pohjusti” liittymistäni sitä seuraaviin new age -liikkeisiin, koska havaitsin niiden liikkuvan tärkeällä uudella alueella, kristillisen valtauskonnon menetettyä aitoa vaikutustaan suomalaisiin jo usean vuosikymmenen ajan, oman arveluni mukaan ei niinkään sotavuosien kärsimysten vuoksi, vaan pikemminkin päinvastoin sen vuoksi, että me selvisimme jälleenrakennusvuosista ”liian nopeasti”. Kansa alkoi nopeasti vaurastua ja osallistua kaikin puolin menestyvän kansakunnan henkiseenkin jälleenrakennukseen, muttei enää vanhalla kristillisellä pohjalla, vaan Uudessa postmodernissa maailmantilanteessa, jonka luonteesta ei meillä vieläkään olla kovin hyvin perillä. Omat kulttuurifilosofiset artikkelini eri forumeilla käsittelevät tätä problematiikkaa viimeisten 30 vuoden aikana.

Teosofialiikkeen nykyaikaiset juuret ovat ”Yhdysvalloissa vuonna 1875 lähinnä spiritualismista kiinnostuneiden keskuudessa”, kuten Harri Heino asian aivan oikein opaskirjassaan ilmaisee. Mutta se eli voimakkaan kehitysvaiheensa jo 2000 vuotta siten hellenistisen kulttuurin uskontojen synkretismin keskellä. Meidän aikamme on maailmanuskontojen modernin synkretismin ”uutta aikaa”. Kristinuskon menettäjä jatkuvasti vaikutustaan muille suurille uskonnoille ja edellä mainituille new age -liikkeille. Nykyinen teosofia on vain tuon varhaisen synkretistisen liikkeen kaukainen vähäverinen perillinen.

Vakuutuin tästä liittytyäni myös Suomen Teosofisen Seuran vakinaiseksi jäseneksi parikymmentä vuotta sitten ja pidettyäni

sen piirissä useita esitelmää sekä sen päämajassa Helsingissä, sen kesäkursseilla Kreivilässä että eräänlaisena seuran ”matkasaarnaajana” sen eri alayhdistyksissä ympäri maata. En omaksunut tätä modernia teosofiaa omaksi maailmankatsomuksekseni, mutta esitelmöin sen nimissä omista teemoistani psykoterapiaa, Jungin ajattelua, Sri Aurobindoa jne. ja koin saavani esityksilleni kiittolli- sen kuulijakunnan, kuten kulttuurifilosofisille luennoilleni yli- opistossa ja työväenopistoissa. Tavallisen ihmisen henkinen nälkä on yhä aito ja vahva eri puolilla tätä rationaalis-tekniistä ja mam- monistista yhteiskuntaa.

TM -liike, teosofia ja muut new age -liikkeet väistyivät kui- tenkin elämäni piiristä seuraavina vuosina ja lopullisesti 1980-lu- vulla. Intian loisto alkuperäisine henkisine aarteineen Upanisha- deista uushinduismin johtaviin edustajiin syrjäyttivät nuo aikam- me henkisen kulttuurin kansanomaiset virtaukset omasta elämys- maailmastani filosofian ja uskontojen alueilla. Viime kädessä Sri Aurobindo ja hänen ”airueensa” Sri Chinmoy nousivat mielen- kiintoni etusijalle. Ja näin haluan vielä puuttua lyhyesti jälkim- mäisen elämäntyöhön ja ajatteluun ennen siirtymistäni itse ”alku- lähteelle” eli Sri Aurobindon pariin.



Otan ensin käteeni työpöydälleni nostaman Sri Chinmoyn tiiviin kirjan, ”Yoga and spiritual life. The Journey of India’s soul” (1974). Sen kanteen olen merkinnyt hankintapäivän 10.9.1988. On syytä lainata sen alkusivuilta eräs aikaa koskeva aforismi: ”O Time, you go your own way. My God shall remain my eternal now” (Oi aika, sinä kuljet omaa tietäsi. Minun Jumalani säilyy minun omana ikuisena nykyhetkenäni). Tämä aforismi edustaa osuvasti paljoa nykyistä new age -ajattelua, vaikken löydä sen ai- toa alkuperää lähteistäni. Tämä 210 sivuinen pamfletti on erin- omainen johdattelu yleensä meidän aikamme intialaiseen moder- niin ajatteluun.

Siinä käydään pikavauhtia läpi Sri Chinmoyn omin sanoin tärkeimmät tämän uusperinteen keskeiset kohdat. Luettelon-omaisesti sen pääkohtia ovat muun muassa: Ihminen ja Jumala, päämäärämme on sisällämme, rauhamme on sisällämme... puh-
tauden merkitys henkisessä elämässä, kaksi salaisuutta: reinkarnaatio ja evoluutio, mikä on elämän tarkoitus, mitä on henkisyys, mitä on jooga jne. Tätä pääosaa seuraa kirjassa toisena osana ”kysymyksiä ja vastauksia” sekä kolmantena osana pääasiassa hinduis-
mia käsittelevä osa ”uskonto”. Kirjan lopussa on lyhyt Sri Chinmoyn elämän kuvaus.

Häntä kutsutaan tuossa loppujaksossa ”täysin valaistuneeksi henkiseksi mestariksi” (fully realised spiritual master). Syntyneenä 1931 Bengalissa hän päätyi Sri Aurobindon ashramiin 12 vuotiaana (1943) eli 7 vuotta ennen oman mestarinsa kuolemaa, joten hän sai tältä perusteellisen koulutuksen elämäntehtävänsä. Hän tuli New Yorkiin 1964 ”jakaakseen sisäisiä rikkauksiaan aidoille etsijöille”. Hänen perustamansa maailmanlaajuinen yhteisö 80 eri maassa opettaa ”sydämen joogaa”, koska se hänen mukaansa joh-
taa ”tietoiseen yhteyteen Korkeimman Itsemme kanssa”.

Yhteisö on sen jäsenten elämässä keskeisellä sijalla. Sri Chinmoy on harrastanut myös ruumiin kulttuuriin kuuluvia harjoituksia, voimistelua, urheilua, ja on monien tällaisten lajien mestari ulkopuolistenkin asiantuntijoiden, muun muassa USA:n olympiajoukkueen piirissä. Osallistuin itse pienen suomalaisen Sri Chinmoyn yhteisön toimintaan mestarin hyväksymänä oppilaana, jolloin tapailtiin myös pohjoismaisia alan edustajia. Yhteisö hajaantui kuitenkin 1990-luvulla ja jouduin siitä sivuun omista syistäni. Peruskokemukseni siitä olivat kyllä vahvasti myönteisiä, mutta yhteisön sisäiset ristiriidat vieroittivat minut pysymästä niiden parissa.

Kun edellä mainittu kirja avasi minulle käytännön meditaatiotilaisuuksien ohella tien Sri Chinmoyn opetukseen, tarjosi hänen toinen teoksensa ”Meditation – Man-Perfection in God-Satisfaction” tarkemman opastuksen samaan asiaan. Kohtasin samat

kuviot kuin TM meditaation piirissä mutta siirryin sen aikana tutkimaan itse ”suurmestarin” eli Sri Aurobindon pääteosta ”Life divine”, mistä sitten tein hänen elämäänsä ja ajatteluaan esittelevän kirjan, jonka Tampereen yliopiston julkaisutoimikunta julkaisi vuonna 1994 suomenkielellä. Mainitsen lopuksi vain nimeltä nuo kaksi muuta Sri Chinmoyn kirjaa, joihin edellä olen viittannut: ”Beyond within, A philosophy for the inner life” (useita painoksia 1974–1985) sekä ”The master and the disciple” (1985).



Yritän seuraavassa jaksossa vastata tiiviisti itse asettamaani kysymykseen: Miten tämä uushinduismien filosofinen joogamestari tuli elämäni edellä mainittujen esivaiheiden kautta ja minkälaisen kuvan muodostin hänen elämästään ja ajattelustaan? Aloitin tuon hänen laajan pääteoksensa tutkistelun ensimmäistä kertaa 20.6.1988, kuten voin lukea sen kansilehdeltä. Kirja tuli luetuksi – yli 1200 sivuineen – parissa kuukaudessa. Jouduin sen lumoihin niin perusteellisesti, että se täytti mieleni ja ajatukseni tuon kesän ajan ja pitkälle syksyyn asti, ja päädyin lukemaan sen läpi toistamiseen vuoden 1990 alussa ja kolmannen kerran vuoden 1993 alussa! Viisivuotiskautta 1988–1993 voi siten hyvällä syyllä kutsua Aurobindovimmani vuosiksi!

Päädyin asteettain esittelemään Sri Aurobindon ajattelua ja maailmankuvaa eri forumeilla juuri edellä mainittuina vuosina yliopistossa, eri työväenopistoissa, teosofiseurassa jne. ja sain Intiasta Pondicherryssä kutsun panna alulle suomalaisen Aurobindoyhdistyksen, mihin en kuitenkaan katsonut mahdollisuuksieni riittävän. Olin alkanut kirjeenvaihdon hollantilaisen historioitsijan, Paul Heehsin kanssa, joka toimi Pondicherryssä Sri Aurobindon arkistossa tehtävänäään valmistaa laaja tieteellinen elämäkerta Sri Aurobindosta (a scholarly multivolume biography). Hän oli juuri vuonna 1989 kirjoittanut 172 sivuisen mestarin elämäkerran – ”Sri Aurobindo. A brief biography” (1989) sekä vuotta ai-

kaisemmin kirjan Intian vapaustaistelusta (1988) ”India’s freedom struggle” (1988).

Miten Sri Aurobindo siis tuli elämään? On eräs mainio parallelli tälle kysymykselleni, kun aloin hankkia itselleni lumokohteeni lukuisia teoksia sekä häntä koskevaa biograafista ja muuta kirjallisuutta, että erään tällaisen kirjan nimi on ”Sri Aurobindo came to me” (1951). Kirjan tekijä on Dilip Kumar Roy. Yli 300 sivulla siinä kuvataan mitä värikkäimmin, miten tämä oppilas kohtasi mestarinsa – lopullisesti! Samalla siinä tarjotaan subjektiiviseen kokemukseen perustuva lähikuva tästä mestarista, joka monelle oppilaalleen oli aivan tavallinen ihminen. ”Seikkailu ja humoristinen tapahtuma, joka on täysin vapaa kunnioitusta henkivästä oppikirjamaisuudesta”, kuten kirjan takakansi aivan oikein sen ilmaisee.

Aikaisemmin mainittu saksalainen kristillinen teologi Otto Wolf kirjoitti jo 50-luvulla useita kirjoja ihailemastaan joogamestari ja kuuluu siten hänen tieteellis-filosofiseen tasokkaaseen lukijakuntaansa – vaikka on kristitty teologi! Tämä tietysti auttoi minua syventymään kohteeseen tosi vakavasti ja älyllisen rehellisesti. Hän esittelee nuo kolme aikamme johtavaa hindumestaria, Sri Ramakrishnan, Gandhin ja Sri Aurobindon, ”ekstaattisen mystikon”, ”väkivallattomuuden apostolin” ja ”ylitietoisuuden julistajan” (Künder der Überbewusstsein) mitä asiallisimmin ja konkreettisimmin. Moderni Intia on tekijän mukaan lopullisesti poistanut meiltä länsimaalaisilta sen ylvästelyn aiheen, että olisimme kristittyinä ilman muuta ihmiskunnan ”ainoan oikean” uskonnon edustajia!

Tämä pieni kirjanen poisti minulta yhdellä iskulla viimeisetkin esteet ottaa Intia oppaakseni myös uskonnon alueella: ”Rehellinen solidaarisuus aitoon ihmisyyteen pyrkivän totuuden etsimisessä on Aurobindon mukaan aitoa universalismia” – eräs Wolfin kirjan avainlauseita. Mikä tuo mieleeni sen uskontotieteellisen luokitteluperusteen, että kun lännen suuret uskonnot ovat juutalaisuus, kristinusko ja islam, ovat idän suuret uskonnot yhteiseltä

nimeltään juuri tuon ”universismin” aitoja edustajia. Ei sitten ihme että Intian huumattua minut ekstaattisilla ylisanoillaan ja tavoittamattomalla syvällisyydellään, halusin kohdata vielä kaukaisen Aasian muut suuret uskonnot, Kiinan ennen muuta, mihin aikani ja energiani eivät ilmeisesti kuitenkaan tässä elämässä enää riitä, islaminkin jäätyä vain hipaisun varaan.

Nämä kaukaisen Intian modernit mestarit ovat yllättäneet Otto Wolfin mukaan intialaiset itsekkin, ”sillä nämä äänet eivät merkitse suinkaan perinteiden vahvistamista, vaan laajemmin suoranaista dynamiittia vuosituhantisten ajatustottumusten perusteiden järkyttäjinä”. Tässä mielessä edustavat nuo kolme henkistä suurmiestä Intian perinteisen uskonnonfilosofian ja filosofisen antropologian kentällä – ilmaistakseni itseäni vain länsimaisin termein – niitä kolmea perussuuntatunneisuutta, mihin ihminen juuri hinduismin mukaan parhaimmillaan voi kurkottautua, intialaisine jooganimityksineen – bhakti jooga, karma jooga ja jnana jooga, siis palveluksen tie, tekojen tie ja tiedon tie, Sri Aurobindo jooga-filosofina tiedon tien perusedustaja.



Peter Heehsin mukaan – joka ei mainitse bibliografiassaan Otto Wolfia lähdeoksenaan: syytä voi vain arvailla – Sri Aurobindo, joka ”on tunnettu joillekin joogina ja filosofina, toisille poliittisesti vallankumouksellisena johtajana, oli myös monipuolinen runoilija ja tutkija”. Siinä on tosi länsimaisen tutkijan lyhyt ja naseva määritelmä tästä miehestä, joka oli nimenomaan poliittisen ja kulttuurihistorian taitaja ja jota en ehtinyt tavata tuon ”Aurobindovimmani” aikana, jolloin tämä vaihe vei minut mukanaan niin totaalisesti, etten ehtinyt tätä yksityiskohtaa hoitaa asiallisesti. Hän ehti kerran ehdottaa minulle kirjeessä tapaamista Kööpenhaminassa jossain uskontotieteellisessä konferenssissa, mihin en päässyt lähtemään, enkä ole kuullut hänestä sanaakaan sen jälkeen

eli kymmenkuntaan vuoteen. Oma kirjeeni vuonna 2003 hänelle jäi vastausta vaille.

Peter Heehsin lyhyt biografia on erinomainen johdatus tähän merkilliseen ”näkijään” eli ”rishiin” – mikä on hindutradition eräs korkeimpia arvonimiä – ja on mitä lukukelpoisin kohtaamisen tapa häneen selkeällä ”valistuneen maallikonkin” kielellään. En kuitenkaan yritä puuttua tähän kirjaseen, joka avasi minulle tien Aurobindon henkilöhistoriaan, koska olen tutustunut sen jälkeen niihin aurobindokirjallisuuden muihin päälähteisiin, joissa hänestä annetaan yhä tarkempi kokonaiskuva. Niiden kirjoittajien nimet hän kyllä luettelee kirjansa lopussa, jotka mainitsen tässä vain noiden nimien ja painosten mukaan: K. R. Srinivasa Iyengar (1945 ja 3. uud. p., 1972 – laajin kaikista), Nirodbaran (1972 – 3 p.), A. B. Purani 1958 (5 p., 1987), joista on paras valita ensi tutustumista varten viimeksi mainittu.

Aurobindo tuli siis elämäni monien esivaiheiden jälkeen uskonnonfilosofisen päätteoksensa ”rintamahyökkäyksellä” ja kolmasti viiden vuoden sisään. Se johti tutkimaan hänen ajatteluaan ja elämäänsä laajemminkin, viime kädessä hänen juhlavuonna 1972 julkaistujen koottujen teostensa kautta, joista 18 kpl löysi tiensä kirjastooni viiden vuoden sisällä ja tulin hankkineeksi Tampereen yliopiston kirjastoon niiden 20 niteisen – hieman erilaisen – supistetun laitoksen. Häntä koskevaa intialaista ja länsimaista kirjallisuutta on kirjastooni kertynyt 25 nidettä.

Sri Aurobindo ei vain tullut elämäni edellä kuvatulla tavalla. Hän mullisti sen sisäisesti, henkisesti totaalisesti. Tuliko minusta siis Aurobindo-uskova? Kyllä ja ei! Tämä paradoksaalinen tunnus tus minun on tässä kirjassa – myös – pakko tehdä! Ja minkä vuoksi? – jos joku tätä kysyy, on vastattava, vaikkei vielä ole kysytty, jos onkin monia vastaavanluonteisia kysymyksiä esitetty. Ja vastaus kuuluu: ”Sri Aurobindo on niitä ihmiskunnan moderneja kansainvälisiä universalisteja ’näkiöitä’, joita ehkä syntyy vain muutama vuosisadassa ja joka kuuluu yhtä paljon uskonnon, filosofian ja psykologian historiaan kuin vielä runoudenkin ja poliittisen

historian piiriin – ja joita perinteisesti on länsimailla kutsuttu – neroiksi.”

Neroista on tuskin kukaan moderni eurooppalainen historian ja uskonnon filosofi kirjoittanut osuvammin kuin itävällän juutalainen Egon Friedell, joka Hitlerin natsiarmeijan marssiessa Wieniin hyppäsi asuntonsa ikkunasta kivikatuun – ja oli ehtinyt kirjoittaa useita merkittäviä teoksia, muun muassa ”Uuden ajan kulttuurihistorian”. Luin sen läpi ihastuksella juuri ennen Suomen jatkosodan armeijan koulutukseen joutumistani vuonna 1943. Kirjansa johdannossa hän sanoo muun muassa: ”Ihmiskunnan historia on jatkuvaa menneisyyden uudestaan-tulkittamista” ja ”historioitsija ei ole muuta kuin runoilija, joka on asettanut itselleen ankarimman naturalismin rikkomattomaksi periaatteen”.

Thomas Carlylen jäjissä astuen Egon Friedell nostaa nerot historiatieteen ja filosofian oppimestareiksi, ”aikakautensa varsinaisiksi avaimiksi” ja nimittää heitä sankareiksi, kuten Carlyle neroja, joista hän toteaa lisäksi: ”Nero on aikakautensa tuote” – hänen teesinsä numero yksi ja numero kaksi on: ”Aikakausi on neron tuote”, ja hänen teesinsä numero kolme – Hegelin hengessä – on hänen kulttuurihistoriansa koko mitaltaan tai niin kuin hän itse tuon kolmannen teesinsä muotoilee yhtä loogisesti kuin sen premissit: ”Nero ja aikakausi ovat erimitallisia”. En ryhdy nyt soveltamaan tätä logiikkaa Sri Aurobindoon, mikä olisi mitä herkkulisinta logiikan väärinkäyttöä, joten – olkoon se! Mutta historia joka oli oppikouluni rakkain aine – uskonnon ja ainekirjoituksen rinnalla – johti minut haaveilemaan ensin historian opettajan urasta, sitten kirjailijan ja lopuksi – papin!



Egon Friedell oli kristitty – vaikka oli juutalainen – ja havaitsen nyt, häneen uudelleen tutustuessani, ettei hänen ajattelussaan ole mitään, mikä ”loukkaisi” minua, entistä vapaa-ajattelijaa ja lyhyt-

aikaista ateistia. Kuulun todennäköisesti henkiystävieni, Antti Eskolan ja Pehr Charpentierin tavoin niihin ”tuhlaajapoikiin”, jotka jätettyään lapsuutensa kristinuskon ovat olleet pakotetut palaamaan sen pariin, pitkän kiertotien tehtyään. Eli jos itse vielä liityn johonkin kirkkoon tai vastaavaan henkiseen yhteisöön, kuten mainitut veljeni – pysyvästi, enkä vain pistäytymällä muutamaksi kuukaudeksi tai pariksi vuodeksi – niin mikä tuo henkinen kotini voisi olla?

En ryhdy arvaamaan – tarjokkaita on liian monta ja koen vielä olevani matkalla – sillä olen poikennut isieni uskosta niin kauas itään ja kristinuskoa selvästi filosofisesti syvällisempiin maisemiin, etten voi ajatella ”vain palaavani” luterilaiseen perinteeseen, koska se edustaa niin pientä, nuorta ja ohutta näkemystä koko ihmiskunnan uskontojen perheessä. että palaan tähän kysymykseen vasta kirjani lopulla, ”uskontojen ekumenian” parissa. Mutta pienenä ennakkona tästä viivyn vielä hetken historian minulle avanneeseen Friedellin parissa, jolle uskonto oli kaiken historian ja filosofiankin tärkein ja keskeisin tekijä.

Kirjansa johdannossa hän toteaa, että ”hengenheimän valtakunnassa on alimpana tiede, ... sen yläpuolelle kohoaa taiteen valtakunta... täysin taiteen veroisena on pidettävä filosofiaa, joka, mikäli se on aitoa, kuuluu luoviin toimintoihin. Se on, kuten jo Hegel on tehostanut, jokaisen aikakauden itsetajuntaa ja tässä suunnattoman etäällä tieteestä, joka on vain yksityisseikkojen itsetajuntaa”. Mutta: – ”Inhimillisen kulttuuripyramidin huipun muodostaa u s k o n t o. Kaikki muu on massiivista kivijalkaa, jolla se itse ruhtinoi, koska sillä ei ole muuta tarkoitusta kuin johdtaa uskontoon.” Taidatkos sen upeammin sanoa!?

Tämän kohdan Friedellistä luettuani päätin, että luennoin rakkaassa Tampereen yliopistossani ainakin vielä yhden lukukauden – syyslukukauden 2004 – aiheesta ”Johdatusta kulttuurifilosofiaan” muun muassa siksi etten koskaan ole luennoinut siellä mitään tuon nimikkeen alla, siis koskaan 40 vuoden aikana. On siis sopiva aika aloittaa! ”Kulttuurifilosofian dosentti” nimityksen

keksi tiedekunnan kokouksessa vuonna 1965 silloinen henkiystäväni professori Urpo Harva, jolla oli oppiaineessaan aikuiskasvatus laudatur -linja nimeltään juuri tuo kulttuurifilosofia. Minun siihenastiset akateemiset alueeni olivat olleet historia, psykologia ja uskonto, kuten edellä on käynyt ilmi.



Sri Aurobindo on jos joku niin filosofina juuri kulttuurifilosofi, kuten sen ainakin Egon Friedellin taustaa ajatellen voin todeta. Ainoa asia mistä en vieläkään ole varma, on se, miten Intian filosofia erottaa toisistaan ja asettaa paremmuusjärjestykseen filosofian ja uskonnon. Siellä kun ei ole mitään tarkkaa vastinetta näille kahdelle länsimaalaiselle käsitteelle, joten jätettäköön asia indologien pohdittavaksi. Kun oma kirjani Sri Aurobindosta valmistui, asetti tiedekunta sen tarkastajiksi kaksi asiantuntijaa, professori Lauri Hongon ja dosentti Klaus Karttusen, jotka tietysti tekivät ”lukuisia huomautuksia ja toivomuksia sen eri yksityiskohdista”, jotka pyrin ”ottamaan huomioon parhaani mukaan”, kuten kirjan esipuheessa akateemisen perinteen mukaan asian ilmaisen. Karttusen erityisala on indologia.

Miten Sri Aurobindo tuli elämäni – kysyn siis vielä kerran ja vastaan lopultakin kiertelemättä ja kaartelematta – näin: Hän tuli, näki ja voitti, kuten kouluhistoriassa opin Tampereen klassillisessa lyseossa joskus 65 vuotta sitten Caius Iulius Caesarista. Hän voitti minun uskonnonfilosofisen kieppumiseni uskon ja tiedon ongelman vaiheilla, vaikken vieläkään tiedä, miten hän sen teki ja mitä se merkitsee, joten minun ei auta tällä kohtaa muu kuin kertoa, miten päädyin tuon kirjan kirjoittamiseen ja mikä on sen oleellinen sisältö – ja jos niin halutaan – sen ”oleellinen sanoma”?

Olen jo kertonut tuon vastauksen esivaiheet riittävän tarkasti, joten menen itse asiaan eli kuten latinankoulussa opittiin ”in medias res”. Mikä on siis tuo keskeinen asia tai oleellinen sanoma? Yritän tiivistää sen muutamaaan pääkohtaan, näin: Päädyin tuon

kirjan kirjoittamiseen, koska se vangitsi mieleni niin, että se oli pakko kirjoittaa vuosina 1991–1993 eli 70:nnen ikävuoteni alla. Filosofit päätyvät usein kirjoittamaan tärkeimmän teoksensa myöhään. Uskon että tuon kirjani kanssa voi tuotannostani kilpailla vain tämä nyt työn alla oleva ja 80:nnessä ikävuoteni alla kirjoitettu teos, joten voinen hyvin julistaa itselleni kilpailun, kumpi niistä kahdesta on parempi? Kun tällaisen kilvan ratkaisee parhaiten se, miltä ”nyt juuri tuntuu”, kun kilvan kohde on työn alla, voittaa tietysti tämä myöhempi teos. Mutta sen edeltäjä voitti sen oman kirjoittamisensa aikana, joten mikä on oikea vastaus?

Mikä siis on tämän aikaisemman kirjani oleellinen sisältö eli sanoma? Koska kirja oli pakko kirjoittaa, sen oleellinen sanoma on luettavissa sen sivuilta sellaisenaan ja puutun nyt lyhyesti kirjan sisällön pääkohtiin: Lyhyen johdannon jälkeen keskityn ensin kirjan ensimmäiseen pääjaksoon eli Sri Aurobindon elämään vuosina 1872–1950. Erotan siinä ”esinäytöksenä” Intian historian pikakurssin 15 sivulla ja sitten päähenkilön elämänvaiheet 25 sivulla. Kirjan toinen pääjakso keskittyy hänen ajatteluunsa 120 sivulla. Se puolestaan käydään läpi kahdessa eri vaiheessa, joista edellinen esittelee Intian filosofian lyhyenä ”välinäytöksenä” kymmenellä sivulla ja pääkohteen ”oman filosofian” yhteensä sadalla sivulla.

Pidin tuosta kohteestani luentoja yliopistossa ainakin kahdeksan eri otteeseen, mutta kun jatkoin Intian filosofian luentojani vielä usean vuoden ajan, oli Sri Aurobindo niissäkin mukana, viiden ajallisesti luennoista 10–20 prosenttia. Mutta tämä kaikki kertoo noista vuosista vasta niiden määrällisen sisällön, ei ”itse asiaa” kokonaisuudessaan. Kun nyt luovun tästä tarkemmasta aihepiiristä esittelystä, voin perustella sen samaan tapaan kuin edellisillä sivuilla muidenkin kirjojeni sisällön tarkemman esittelyn. Tämä kirja ei ole sellainen omien teosteni tiivistelmä, mistä voisi olla laiskurille apua esimerkiksi oppiaineen kertauskuulusteluun valmistautuessa. Olen tässä vain esittelemässä kirjani nimen ilmaisevaa aihepiiriä ”kokonaisvaltaisesti”, minkä joku toinen tekisi tietysti varsin toisella tavalla.

Ihminen ja ”jumalallinen elämä”

Tämän luvun otsikko vie meidät sittenkin tuon edellisillä sivuilla kaipaamani ”itse asian” ytimeen. Siinähan lukee selvästi, että nyt puhutaan ihmisestä, aivan tavallisesta ihmisestä – eikö totta? – mutta liitetään syystäkin sen jatkoksi tuon Sri Aurobindon uskonnonfilosofisen pääteoksen nimi. Miksi teen niin? Siksi että tajuan edellisessä luvussa jättäneeni sanomatta jotain aivan oleellista siitä, mitä siinä piti sanoa, joten se on nyt ilmaistava. Enhän voi sivuuttaa sitä noin kevyesti, vain puhumalla joistain esivaiheista ja kirjan määrällisistä suhteista, ikään kuin en uskaltaisi puuttua itse asiaan. Tai en osaisi vaikka yrittäisinkin. Voi olla, etten osakaan. Mutta entä jos sittenkin yrittäisin?

Tiedän hyvin, mistä asia kiikastaa: Kohtasin tuohon kirjaan syventyessäni – siis kolme eri kertaa sen läpi lukiessani – että se ylittää selvästi ymmärrykseni, että käsitän siitä parhaani ponnistaessanikin vain osan tai jotain varsin pinnallista. Mutta on totta että se teki minuun vahvan vaikutuksen – joka kerralla ja siinä on sentään 1272 sivua, joita ei noin vain ”silmäillä” läpi. Joten minun on hieman kuvailtava, miten tuo lukeminen oikein sujui ja mitä ehkä tunsin, tai aavistin sitä lukiessani, niin merkilliseltä kuin tämä ehkä kuulostaakin. Mutta – yritetään!

Olen oppinut kolmen vuosikymmenen aikana ainakin jotenkin meditoimaan, kuten siitä olen ohimennen maininnut ja vii-

tannut oppimestareihini Maharishi Mahes Joogi, Sri Chinmoy, Western Buddhist order, teosofiseura ja muut auktoriteettini siinä puuhassa ja ne kaikki vain kirjojensa ja oppilaittensa välityksellä, ei kukaan välittömästi henkilökohtaisella ohjauksellaan. En ole koskaan tavannut todellista joogamestaria elävänä ihmisenä. Sri Aurobindon nykyinen oppilas Mother Meera ei opettanut meditaatiota. Hän piti vain ”siunaustilaisuuksia” – ”blessings” tai ”darshan” sanskritin kielellä – missä ei puhuttu yhtään sanaa. Ja häntä koskevissa kirjoissakaan hän ei esitä omia opetuksiaan. Niissä vain kuvataan hänen elämäänsä ja sanomisiaan. Kaikki meditaatiosta oppimiseni on siis vain ”välillistä” – ja ehkä harhais-takin oppia?

J o t a i n omaperäistä ja aitoa kokemusta minulla silti on tästä kaikesta, josta nyt kerron: Tai osan olen jo kertonutkin edellä, olkoon miten pinnallista ja välillistä hyvänsä. TM meditatiossa sain kotimaisilta opettajiltani, jotka oli koulutettu itse mestari Maharishi Mahes Joogin kursseilla Seelisbergissä Sveitsissä niin hyvän opin, että se muutti minua parissa kuukaudessa selvästi ainakin fysiologisesti ja ilmeisesti myös psykologisesti, mistä välittömät vaikutelmani ovat yhä eläviä ja olen niistä kertonut ystäväilleni vuosien mittaan. Ne liittyvät tuolloin kahvin ja alkoholin juontiini sekä pikku sikaarien poltteluuni. Kolmessa kuukaudessa minun o l i p a k k o lopettaa kaikki edellä mainitut nautintoni ja vain sillä perusteella, että ne olivat alkaneet maistua nopeasti yhä pahemmalla ja pahemmalla. Vaikutus oli siis mitä ilmeisin ja lähinnä puhtaasti fysiologinen.

Tätä ei kumoa se seikka, että pysyin ”absolutistina” noiden kolmen nautintoaineen suhteen muutaman kuukauden, ehkä puolisen vuotta. Mutta kaikki oli niin uutta ja yllättävää, ja aistikokemuksena täysin kiistatonta, että heittäydyin holtittomaksi ja aloin antaa peräksi poikkeuksille tästä ankarasta asenteesta. Ja niin ”luopumukseni” kostautui. Kun aikaa oli riittävästi kulunut, minä palasin ”paheisiin” ja siirryin Sri Chinmoy’n meditaatiokoulutukseen, mutta siellä ei opetettu mitään meditaatiotekniikkaa, jo-

ten mitään konkreettista muutosta ei se koulu itselleni tarjonnut. Mitä opimme tästä? Yhtä ja toista, mutta tämä kirja ei ole oma meditaatiokouluni, joten loppukoon sen asian käsittely tähän. Länsimaisen buddhalaisen järjestön ystävien koulussa harjoitettiin myös meditaatiota, mutta ilman mitään metoodis-tekniistä opetusta, joten sieltäkään minulla ei ole mitään erityistä kerrottavaa.

Sri Aurobindon filosofisen joogan pääteosta lukiessani minulla ei ollut muita selviä konkreettisia kokemuksia kuin nuo jo mainitut. Kirja vei mukanaan ja saatoin sen myötä kokea olevani paitsi erittäin intensiivisessä tilassa, lukuhetkien myös muistuttavan jollain epämääräisellä tavalla aitoa meditatiivista tilaa. En ainakaan osaa sitä kuvailla millään arkikielen tai muilla sanoilla ja ”wovon man nicht sprechen kann” jne. Wittgensteinin leikkurilla. Ja näin minun on pakko – taas kerran: on pakko, rehellisyyden nimessä – jättää asia tähän.



On siis täysin mahdotonta löytää sopivia sanoja, joilla voisi kertoa meditaation vaikutuksista omaan mieleeni subjektiivisesti. Onneksi asian tila ei ole näin mahdoton, sillä jo vuosikymmeniä on meditaatiota tutkittu tieteellisesti ja yhä luotettavammin ja selkeämmin tuloksin, mihin kuitenkin tyydyn tässä vain viittaamaan. Mikään olematon asia ei meditaatio ole – kaikkien materialistien ja ateistien kauhuksi! Mutta onko sitten Sri Aurobindon edustama ”ylitietoisuuden julistus” pelkkää satua ja uususkontoista huijarisaarnaa? Jatkuvasti kasvava tätä koskeva tieteellinen tutkimus ja sen filosofinen, teologinen jne. tulkinta puhuu toista kieltä, mistä jo Peter Heehs ja hänen bibliografiansa kertovat täysin päinvastaista ja voisin lisätä asiaa koskevaa kirjallisuutta paljon enemmänkin.

Sri Aurobindon joogafilosofia on kuitenkin levinnyt hitaasti länsimaihin ja on vähitellen löytämässä paikkansa vastaavien op-

pien ja käytäntöjen parissa. Oppiakseen kunnolla sen mitä hän elässään opetti, pitäisi tietysti matkustaa Pondicherryyn – missä en koskaan ole käynyt – ja asettua sinne ”mestarin jalkojen juureen”, mikä on konkreettisesti ollut mahdotonta hänen fyysisen kuolemansa jälkeen vuonna 1950 ja hänen työnsä jatkajan, Mirra Alfassan kuoleman jälkeen vuonna 1973.

Millaisen mielikuvan siis sain Sri Aurobindon elämästä ja ajattelusta tutustuttuani jokseenkin perusteellisesti hänen tuotantonsa ja häntä koskevaan kirjallisuuteen, kuten sen esitän häntä koskevassa kirjassani ”Sri Aurobindo – Elämä ja ajattelu” (1994)? Ainakin sen, että tämä ihminen edustaa jotain sellaista, mikä ylittää lähes kaiken sen, mitä voi kuvitella yksityisen ihmisen saavan aikaan yhden elämänsä aikana. Ja toiseksi, että hänen vaikutuksensa on ollut mittaanaton modernin Intian henkisessä elämässä. Maailmanlaajuisesti vaikutus on vasta alussaan. Ja kolmanneksi, että hän edustaa inhimillisessä kulttuurissa ennen muuta filosofiaa, uskontoa ja psykologiaa – oman elämäni kolme pääaluetta.

Ollakseni mahdollisimman selkeä ja lyhytsanainen voin koavasti todeta, että tällaisen ihmisen – suurmiehen, neron – kohtaaminen vaikka pinnallisestikin voi olla yhdelle ihmiselle tärkeämpää kuin kaikki muut kohtaamiset elämässään. Näin koen oman kohtaamiseni hänen kanssaan, samalla kun tajuan oman pienuuteni ja monet rajoitukseni edes yrittää puhua hänestä. Mutta koska en ole tavannut ketään, joka olisi edes alkanut tällaista oman elämäni aikana Suomessa, minun ”oli pakko” kirjoittaa tuo kirjani hänestä.

Viime kädessä koen kohtaamiseni Sri Aurobindon kanssa edustavan sitä, että ihminen on yli-inhimillisyyteen kurottava olento, jolle on mahdollista ylittää aineellisen ja biologisen elämän rajat. Ja hän myös näytti, miten se voi toteutua – mikä nimenomaan tekee hänestä ”jumalallisen elämän” airuen ja esikuvan. Näin jälkeinpäin, oman 80:nennen ikävuoteni kynnyksellä, voin vain nöyrästi tunnustaa, että tämä elämäni ei riittänyt tämän

pidemmälle toteuttaa omalla kohdallani hänen esimerkkiään ja opetuksiaan.



Ja näin olen mielestäni riittävän rehellisesti ja objektiivisesti pohjustanut tämän luvun otsikkoa edustavan yritykseni sanoa jotain – sittenkin, kaiken uhallakin – tuosta ”jumalallisesta elämästä”, eli siitä jokaisen ihmisen tähdellisimmästä tavoitteesta, jolle löytyy vastaavuuksia kaikista suurista uskonnoista, niiden keskeisimmistä opetuksista. Nimiä jos joku haluaa, ne on helppo mainita ja luettelon voi aloittaa vaikka – Sokrateesta, tai Jeesuksesta, tai Buddhasta, tai Konfutsesta, jos seuraa esimerkiksi Karl Jaspersin maailmanfilosofian pääteoksen suurten esikuvien luetteloa. Itse lisäisin joukkoon kyllä vielä Muhammedin, kuten Thomas Carlyle ja Egon Friedell tekevät.

Mitä siis on ”jumalallinen elämä”, tämä Sri Aurobindon keskeinen käsite, mitä vastaavat kristinuskossa ”Imitatio Christi”, buddhalaisuudessa ”valaistuminen” ja Sokrateella yksinkertaisesti ”viisaus”. Se merkitsee koko elämän omistamista pyrkimykselle tehdä elämästä – jumalallinen. Eikä tässä ole kysymys vain sanaleikistä, vaan mitä yksityiskohtaisimmin kuvattavasta kehitysprosessista, jonka toteuttamiseen jokainen ihminen on olemuksensa syvimmissä ytimessä kutsuttu!

Tuo kehitysprosessi on se mitä parhaiten kuvaavat Aurobindon sanat jooga ja evoluutio eli – ”maailma on jumalallisesti ohjattu, luontoon sisältyvä liike kohti Jumalaa”, kuten hän iskevimmillään ilmaisee sen yhdellä lauseella ”Joogan synteesiä” koskevan teoksensa sivulla 260. Eli jos jostain aikoo alkaa opiskella Aurobindon joogafilosofiaa, on paras aloittaa tästä lauseesta – tajuta ja tulkita se oikein, ja koska se on olevaisen sisäistä dynamiikkaa koskeva metafyyminen avainlause, on paras alkaa myös toteuttaa sen ”käskyä” juuri tästä lauseesta! Mutta aivan ensimmäiseksi se on totta kai ensin tajuttava oikein. Siihen sisältyy sitä eriteltäessä kol-

me keskeistä väitettä – ensin se, että koko maailma on ”jumalallisesti ohjattu”, toiseksi se, että ”tämä maailma” on yhtä kuin sen ”aineellinen luonto” ja kolmanneksi se, että tuo siihen itseensä sisältyvä liike tähtää itse Jumalaan!

Aurobindon maailmankuva on siten mitä ehdottomimmin jumalakeskeinen niin kuin Jumala tai Jumaluus alunperin hinduperinteessä ymmärretään – ja pitkälle aivan samoin maailman kaikissa suurissa uskonnoissa! Mutta tämä maailmankuva on samalla mitä aidoimmin maailmallinen, luonnon luonnoksi käsittävä, materialistinen – jos vanha termi halutaan sanoa ja pitää sanoa niin kuin se kuuluu. Mutta se on kolmanneksi dynaaminen, jatkuvaan muutokseen ja kehitykseen – ja vieläpä ”edistykseen” – perustuva. Mikään ei pysy hetkeäkään paikallaan, vain olemassa ikuisesti samana, vaan on kaiken aikaa muutoksen tilassa, kehittyvänä ja nimenomaan Jumalaa kohti muuttuvassa tilassa kehittyvänä olevaisena.

”Kaikki elämä on joogaa” on Aurobindon synonyyminen toinen peruslause, joka on tarkoitettu sananmukaisesti siksi miltä se kuulostaa. **K a i k k i e l ä m ä** – juuri niin, kaikki, eikä yhtään vähempää – kaikki elämä on tätä ikuisen muutoksenalaista liikettä kohti sen perimmäistä tavoiteta eli Jumaluutta – hindukielellä, Jumalaa länsimaisen kristinuskon kielellä jne. Jooga taas tarkoittaa sanskritin ikivanhassa hindukielessä yhteyttä, yhtymistä – Jumaluuteen – siis Jumalaan meillä kristityillä. Tämä on perimmäinen totuus, Totuus itse, koska Jumala on totuus – ”ja totuus on tekevät teidät vapaiksi” (Joh. 8: 32) – missä kristillisessä lauseessa yhtyvät uskonto ja filosofia, ja niin idässä kuin lännessä, kaikissa viisausperinteissä. Viisaus perustuu totuuteen ja totuus on Jumala, Jumaluuden ikuinen liike ohjata yksityiset olennot alkuperustaansa. Alku on yhtä kuin loppu. **A = O**, Jumaluuden ikuinen leikkivä liike.



Mutta näin on päästy vasta Aurobindon joogafilosofian alkuun. Jos seuraamme sitä vielä muutaman askeleen pidemmälle sen symboliseen rakenteeseen, niin törmäämme seuraavaksi sen jumalallisen dynamiikan kahteen perusliikkeeseen, joita hän kutsuu nimityksillä ”involutio” ja ”evolutio”. Mitä hän niillä mahtaa tarkoittaa? Sitä että koko olevaisen perimmäinen dynaaminen liike etenee ensin ”ylhäältä alas” eli Jumaluudesta – filosofian kielellä absoluutista – muutoksen alaiseen elämään ja aineeseen. Mutta kun tuo vaihe on eletty loppuun eli materiaalisen prosessiin kuolemankaltaiseen jähmeyteen – ei kuolemaan, vaan kuolemankaltaiseen, koska liike ja muutos on ikuinen ja vielä ”edistyvää” tai toisella sanalla – jatkuvasti jumalallistuva, seuraa toinen vaihe.

Kun ikuisesti jumalallinen leikkivä liike on saavuttanut alimman kohtansa ja toteuttanut koko aineellisen todellisuuden jähmeän kuolemankaltaisessa tilassaan, ehkä uusimman fysiikan tarkoittaman alkuräjähdyksen omaisessa alkutilassa ja jatkaa dynaamista rataansa, se aloittaa kulkunsa eteenpäin ja ylöspäin alkeellisten hiukkasten kehityksenä kohti yhä monipuolisempia hiukkaskoostumia, suuntautuu ensin kohti elämää, sitten kohti tietoisuutta ja lopulta kohti henkistä todellisuutta eli – jumaluutta, mistä kaikki aikanaan sai alkunsa, tai missä tuo ikuinen liike jatkaa ehkä loputtomasti kulkuaan... (kosmos, samsara)

Näin syntyy siis se ”ilmiömaailma”, jonka me ihmiset havaitsemme aistiemme avulla, mutta sen takana tai yläpuolella on se ”todellinen maailma”, jota me emme voi edellä mainitulla tavalla havaita. Immanuel Kantin sanoin – me ihmiset olemme ”kahden maailman kansalaisia”, alati muutoksenalaisen ja ikuisesti samana pysyvän, mutta tuohon yliaistilliseen ”jumalten leikkiin” osallistuvan maailman kansalaisia. Involution kautta me ihmiset olemme aikanaan syntyneet tähän todelliseen maailmaan aineellistuneina jumalallisuuteen kehittyvinä olentoina. Evolution kautta me olemme jatkuvassa jumalallisen evoluutiokehityksen muutostilassa kohti päämääräämme, jumaluutta.

Kehittyessään ihminen käy läpi monia asteittain toisistaan kehkeytyviä perusvaiheita, joiden taustalla on tuo puhtaasti aineellinen perusvaihe. Siihen liittyy seuraavana elollista aineellisuutta edustava perusvaihe, tätä taas ihmismielen toimintoja edustava perusvaihe jne., kohti yhä korkeampia tasoja – kohti puhdasta henkisyttä eli jumalallisuutta. Kaikki tämä kehitys toteutuu luonnon omana perusprosessina eli evolutiona itsestään ihmisen itsetietoisuuden asteelle saakka. Sen jälkeen ihminen voi itse oman vapaan tahtonsa ja järkevän harkintansa avulla ohjata tai hidastaa tuota prosessia, mikä merkitsee, että hän on silloin omavastuullinen persoonallinen olento. Nopein tapa toteuttaa tämä jumalallinen prosessi on löytää itselleen oma henkinen joogamestari ja seurata hänen neuvojaan ja ohjaustaan.

Ihminen on perusolemukseltaan henkiseen kasvuun eli jumalallisuuteen kykenevä olento, mutta sen toteutuminen on riippuvainen hänen omista vapaista viisaista valinnoistaan ja tuon prosessin suotuisista kehitysedellytyksistä. Ihminen voi olemukseltaan vapaana olentona myös hidastaa tai estää tätä kehitystä ainakin yhden elettävän elämänsä aikana, mutta hän syntyy tietyn välitilan jälkeen aina uudelleen tähän aineellis-henkiseen todellisuuteen, joka tarjoaa hänelle aina uuden mahdollisuuden päästä yhä nopeammin toteuttamaan jumalallinen kutsumuksensa.



Mikä on sitten ihmisen lopullinen kohtalo tässä monien elämien kiertokulussa? Aurobindo vastaa: ”Inhimillisen mielen ja ruumiin ilmestyminen maan päälle merkitsee ratkaisevaa askelta, lopullista muutosta evolution kulussa; ei ole kysyys vain vanhan jatkumisesta... tämä pyrkimys ja kiinteä suuntautuneisuus on varma merkki Luonnon omasta pyrkimyksestä korkeamman asteiseen toteuttamiseen, suuremman asetelman esiintuloon, ”*luontovaltaisuuden muuttumista tietoisuusvaltaisuudeksi*”. Ihmisessä syntyy siihenastisen luontovaltaisen prosessin jatkona kokonaan uusi vaihe – *ihmisen syvällinen kaipuu ylittää oma kehitystasonsa*.

Lopetan enemmän kertomiseni tästä evoluution loppuvaiheesta, koska se on luettavissa kokoomateoksesta ”Ihmisen tuleva kehitys”, jonka kokosi alkuteksteistä Aurobindon oppilas P. B. Saint-Hilaire vuonna 1962 ja sen suomensi Kustantamo Oy Aja-ton Hetki -niminen yhteisö vuonna 1994. Olen itse suomennoksen alkutekstin kääntäjä. Tuossa kirjassa puututaan ihmisen asemaan evoluutiossa, evoluution nykyiseen kriisiin ihmiskunnassa, henkisen ihmisen kehittymisen kolmeen perusvaiheeseen ja tämän prosessin lopputulokseen eli – jumalalliseen elämään maan päällä. Nojaudun tähän teokseen seuraavassa lyhyen aikaa:

Tuo kriisi johtuu siitä, että ”kun ihmisen järki soveltaa taitojaan elämään ja toimintaan, se muuttuu puolueelliseksi ja intohimoiseksi ja päätyykin näin palvelemaan muita voimia kuin puhdasta totuutta”. Järki palvelee kyllä ihmistä monella tapaa ”ja antaa hänelle uskoa ja varmuutta jatkuvaan tietoisuuden laajenemiseen”. Mutta pelkkä järki ”on aina tekemisissä vain rajallisen ja erillisen kanssa, eikä sillä ole mitään mitta-puuta Kaikkeudelle ja Äärettömyydelle”. Puhtaasti järjen avulla ihminen ei voi päästä totuuteen, kuten rationalistit ja tietoisuskovat kuvittelevat.... ”Ihmiselämän varsinaiset voimallähteet, sen sisimmät lähdesuonet ovat alitajuiset, irrationaaliset, ylijärjelliset ja suprarationaaliset”.

Ja vielä askel lähemmäs ongelman ydintä:

”Järjen rajat tulevat erityisen selvästi esiin silloin, kun se joutuu tekemisiin uskonnollisen elämän kanssa... Tosi uskonto on henkinen uskonto, se on Jumalan etsintää, sielun syvimmän olemuksen avautumista sisimmässä asustavalle Jumalalle, ikuisesti Läsnä olevalle... Evoluution nykyinen kriisi johtuu siitä ristiriidasta, jonka aiheuttavat toisaalta ihmisen rajalliset älylliset, eettiset ja hengelliset kyvyt ja toisaalta hänen käytettävissään olevat tekniset ja taloudelliset välineet... Jotta ihmiskunta säilyisi hengissä, ihmisluonnon on radikaalisti uudistuttava”.

Nuo kolme perusmuutosta ovat lähteemme mukaan ”sielullinen... henkinen... ja supramentaalinen muutos”, joiden yksityiskohdat ilmenevät jo edellä mainitun teoksen kuvaamina. Kolmatta perusmuutosta toteutuneena Aurobindo kutsuu nimellä ”*gnostinen ihminen*”. Tälle korkeimmalle tasolle ihminen voi nousta vastaavasti ikään kuin neljän portaan kautta, joita hän kutsuu nimillä ”korkeampi mieli, valaistu mieli, intuitiivinen mieli ja korkein mieli” (higher, illumined, intuitive and overmind). Pelkät sanat ja termit eivät tietysti paljasta tuon prosessin ”koko totuutta”, mutta meidän on tässä tyydyttävä näihin viittauksiin ja nimityksiin.

Sri Aurobindon kohdalla on siis kysymys siitä, että hän on itse käynyt läpi koko tämän prosessin, kuvannut sitä yksityiskohtaisen tarkasti monissa kirjoissaan ja pannut alulle niitä tutkivan ja niihin pyrkivän oman uskonnollis-filosofisen yhteisön, nimeltään ”Sri Aurobindo Ashram”, jonka eräässä keskuksessa Kalkutan kaupungissa vierailin Intian matkani aikana joulukuussa 1989 ja täytin seuraavana kesänä 65 vuotta.



Ihmisen elämän tarkoitus on niin muodoin Sri Aurobindon oman elämän ja hänen elämänfilosofiansa mukaan, kuten hän sitä kuvaa ”Jumalallinen elämä” pääteoksensa sivuilla – XV ja XVI luvuissa – seuraavanlainen: On olemassa neljä eri teoriaa tästä asiasta ihmiskunnan eri uskonnoissa ja viisausperinteissä. Hän kutsuu niitä ensin nimillä ”suprakosminen, kosmis-maallinen, toismaailmallinen, sekä integraalinen eli kokonaisvaltainen” (the supracosmic, the cosmic and terrestrial, the other-wordly, and the integral or synthetic or composite). Nimet ovat tässä taas vain nimiä, kuten Goethe tapasi sanoa: ”Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut”. Joten – mitä ne merkitsevät?

Sri Aurobindo hylkää kaikki kolme ensin mainittua. Jyrkimmin hän hylkää niistä ensimmäisen, jota hän myös kutsuu ”*illusionismiksi*”. Sen mukaan ”vain korkein Todellisuus on yksin todell-

lista”, mikä sulkee pois ihmisen olemassaolon, koska tämä ei tietysti ole korkeinta todellisuutta. Toinen teoria on ensimmäisen suoranainen vastakohta, koska siihen sisältyy ”kosmisena” todellisuutena myös eloton aineen maailma. Kolmas teoria katsoo, että ihmisen ainoa oikea koti on tuonpuoleisessa. ”Maanpäällinen elämä on vain jollain tavalla välinäytös hänen kuolemattomuudessaan tai poikkeaminen taivaallisesta ja henkisestä maalliseen olemassaoloon”.

Supramentaalisen eli gnostisen tason saavuttaminen merkitsee harmoniaa ”oman yksilöllisen Itsen ja kosmisen Itsen välillä, oman yksityisen tahdon ja toiminnan sekä kosmisen Tahdon ja Toiminnan välillä. Hän on todellinen olemassa oleva yksilö syvemmin kuin tavallinen ihminen, hän on täydellisesti ilmiöitä tiedostava, täydellisen totuus-tiedon hallitsija ja olemassaolon riemun ja autuuden välitön ilmaisija ja tyyssija”. Gnostisten olentojen elämä on yksilötasolla siis sitä jumalallista elämää, mihin Aurobindo tähtää koko teoksensa mitalta ja ilmentää sitä jo sen otsikossa. Supramentaalisen tason saavuttaminen yksilöissä tarkoittaa ihmisen kaikkien olemuspuolien muuttumista sekä tuon ylhäältä laskeutuvan että alhaalta esiin sukeltavan jumalallisen valon ja voiman läpäisyä sananmukaisesti jokaisessa gnostisen olennon elämän yksityiskohdassa ruumiin kaikkia soluja myöten.

Vuosien 1913 ja 1920 välillä Sri Aurobindo piti yksityiskohdasta päiväkirjaa Pondicherryn ashramissaan, minkä tulokset on myöhemmin julkaistu ashramin julkaisemassa 18 niteisessä sarjassa nimeltä ”Sri Aurobindo: Archives and research”, hänen puolivuositain ilmestyneessä päiväkirjassaan ”Record of Yoga”. Joten on tutkijoilla runsaasti aineistoa ottaa selvää, miten tuo integraalijooga edistyi ja mitä sen kehityksen aikana tapahtui. Otto Wolf kokoaa tämän prosessin perusvaiheet toteamalla, että Aurobindon ”supramentaalinen ihminen” on ihminen, joka on totaalisesti avautunut henkiselle todellisuudelle ja ottanut joogassaan vastaan sen, mitä tämä gnostinen todellisuus hänelle tarjoaa niin että hän muuttuu gnostiseksi yli-ihmiseksi syvimpiä alitajuisia ja fyysisiä

kerroksiaan myöten. Sri Aurobindon elämäntoveri – ”Sweet Morther” lempinimeltään – omisti koko elämänsä tämän ihmisen lopullisen muutoksen fyysisten ominaisuuksien tutkimiseen yksin ashramia johtaessaan vuosina 1950–1973.



Miten jälkimaailma on sitten ottanut vastaan tämän Sri Aurobindon kehittämän yli-ihmisyyteen selvästi viittaavan hahmotelman – filosofiaa, teologiaa, psykologiaa ja vielä tusinaa muuta tieteen alaa, metafysiikka ja mystiikka mukaan lukien? Vaikea siihen on vastata, kun mitään tällaista kokonaisuutta koskevaa tiedon alaa ei vielä ole olemassa. Mutta lukuisia sen eri osa-alueita koskevaa tietämystä löytyy – aurobindologisesta kirjallisuudesta yli 50 vuoden ajalta. Poimin tähän muutamia esimerkkejä: Tuon kirjallisuuden bibliografia on helposti löydettävissä Otto Wolfin, Peter Heesin ym. esittelemästä aurobindologisesta kirjallisuudesta. Mainitsen joitakin konkreettisia teoksia ja näkemyksiä:

Vähää ennen kuolemaansa Sri Aurobindo joutui asteittain kasvavan kansainvälisen huomion polttopisteeseen. Hänelle suunniteltiin Nobel-palkintoa kirjallisista ansioistaan, ennen muuta hänen 40 vuotta jatkuvasti uudistamansa suurrunoelman ”Savitri” ansiosta, jota on verrattu eri asiantuntijoiden kesken Homerokseen, Danteen, Goetheen jne. Vain Vivekananda ja Rabindranath Tagore ovat intialaisina ennen häntä 1900-luvulla edustaneet jotain vastaavaa, Tagore vuonna 1911 Nobelilla palkittunakin. Hänen kuolemansa kohahdutti laajaa lääketieteellistä asiantuntijoiden joukkoa, koska siinä oli havaittavissa selviä ihmeisiin viittaavia, biologisesti selittämättömiä ilmiöitä.

Yhdysvalloissa Harvardin yliopiston arvostettu sosiologian professori Pitirim Sorokin piti Aurobindon teoksia ”terveenä vastalääkkeenä länsimaiselle valetieteelliselle psykologialle, psykiatrialle ja kasvatukselliselle taiteelle”. Stanfordin yliopiston filosofian professori Frederic Spiegelberg oli kokenut ”tulleensa tyrmätyksi”

luettuaan ”Life divinen” ja vierailtuaan Pondicherryn ashramissa vuonna 1947, kuten Iyengar heistä kirjoittaa. Otto Wolf vertaa keskenään kahta johtavaa uushinduismien edustajaa, Oxfordissa-kin luennoinuttua Sarvepalli Radhakrishnania ja Aurobindoa. Hän polemikoi edellistä vastaan terävästi, vaikka on kristitty teologi, mutta polemiikki puuttuu kokonaan hänen jälkimmäistä koskevista kirjoituksistaan.

Intiassa on perustettu useita Aurobindon nimeä kantavia kulttuurikeskuksia, sekä pitkän työskentelyn ashrameja että ulko-kohtaisempia yhdistyksiä – joista erään perustamiseen Suomessa sain Pondicherrystä aikanaan kutsunkin, kuten edellä mainitsin ja olin tässä mielessä yhteydessä Ruotsin vastaavaan yhdistykseen. Jo vuonna 1956 näitä erilaisia keskuksia oli Intiassa jo 150 ja ulkomailla viitisentoista. Kalkuttaan on perustettu hänen syntymäkotiinsa museo ja New Delhin laajassa ashramissa sain siellä käydessäni kuulla vastaavia ashrameja olevan Intiassa noin 70. Pondicherryn yhteyteen perustettiin vuonna 1956 mestarin nimikko-kaupunki ”Auroville”, josta kehittyi nopeasti kansainvälinen Aurobindon joogaa edustava tutkimuslaitos.

Sri Aurobindon syntymän satavuotisjuhlaa vietettiin 15.8.1972 laajoin juhlamenoin ympäri Intiaa. Juhlintaa jatkui Intiassa kokonaisen vuoden osoituksena ”Intian modernin filosofian isän” nauttimasta arvovallasta. Suomessa ilmestyi tiettävästi ensimmäinen Aurobindoa koskeva kirjoitus Teosofi -lehdessä numero kolme vuonna 1978. Kirjoittaja on Rauman lyseon uskonnon, psykologian ja filosofian lehtori Hannu Keto ja artikkelin nimi on ”Sri Aurobindo ja Paul Tillich”, joka pohjautuu hänen pro gradu -tutkielmaansa Helsingin yliopistossa. Meistä tuli henkiystävät tavattuumme toisemme ensi kertaa muutama vuosi myöhemmin. Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksella hyväksyttiin syyskuussa vuonna 1992 Timo Viitalan lisensiaatintyö Sri Aurobindon ajattelusta, joten meitä on Suomessa tällä hetkellä tiettävästi ainakin kolme akateemista Aurobindon ajatteluun perehtynyttä tutkijaa, kaksi meistä dosentteja.

Jyväskylän liseniaattiseminaarissa oli kaksi vastaväittäjää. Toinen oli Intian filosofian merkittävin tuntija Suomessa, dosentti Unto Tähtinen, jonka erikoisala on Mahatma Gandhia koskeva tutkimus, jolla hän on saavuttanut kansainvälistä mainetta. Hän piti väittelijää tiukoilla ankaran akateemisilla huomautuksillaan. Itse olin toisena vastaväittäjänä huomattavasti lempeämpi ja puolustin muun muassa Viitalan teesiä, että ”minä uskon Aurobindon olevan oikeassa”, mikä heijastaa Aurobindon liikkumista puhtaasti rationaalisen ajattelun yläpuolella. Tilaisuuden kustoksena toiminut Jyväskylän yliopiston filosofian professori Reijo Wilenius ei kumonnut edellä mainittua näkemystä.



Sri Aurobindo perehtyi pitkän elämänsä aikana monipuolisesti sekä oman maansa että länsimaiden henkiseen kulttuuriin, niin teoriassa kuin käytännössä, arkisissa olosuhteissa ja kirjallisuudesta. Idän ja lännen vastakkaisuus, niiden historiallinen ja metafyyminen yhteen törmääminen heijastui hänen elämänsä alusta loppuun saakka. Hän koki läheltä molemmat maailmansodat ja Intian itsenäistymisen pitkästä siirtomaakaudesta Englannin lipun alla. Tämä synnytti hänessä määrätietoisien pyrkimyksen silloittaa tämä kuilu ja kääntää sen kielteiset puolet positiivisiksi yhtenäisen maailmankulttuurin aineksiksi. Viime kädessä hän tavoitteli näin – *lännen dynamismien ja idän spirituaalisuuden synteesiä kaikessa toiminnassaan.*

”Moderni sivilisatio on tieteellisine ilmapiireineen, humanistisine henkineen ja sekulaarine asenteineen riistämässä maailmaa pitkien vuosisatojensa tavoin ja luomassa laajaa levottomuutta. Meidän sukupolvemme tehtävä on antaa sielu kasvavalle maailman-tietoisuudelle, kehittää sellaisia ihanteita ja instituutioita, jotka ovat välttämättömiä maailman sielun luovalle ilmaisulle, siirtää lojaalisuus ja impulssit tuleville sukupolville ja kasvattaa heistä maailmankansalaisia”. Näin toteaa toinen Intian johtava

uushinduistifilosofi Sarvepalli Radhakrishnan tunnetussa teoksessaan ”Eastern religions and western thought” (1959), missä hän kohdistaa päähuomionsa nimenomaan maailmanuskontojen kohtaamiselle.

Intian akateemisen filosofian johtava nimi K. Satchidananda Murty luonnehtii maanmiestään Aurobindoa seuraavaan tapaan: ”Johtaen inspiraationsa Vedantasta ja Kashmirin shaivismista Sri Aurobindo käsittää, että kaikki mikä on olemassa, on Jumalan vapaata aktiiviteettia ja johtuu Hänen spontaanista riemustaan, muttei vaikuta mitenkään muuten Häneen. ’Maailman olemassaolo on Shivan ekstaattista tanssia’. Ihmisen korkein päämäärä on kasvaa omaan jumalalliseen täyteyteensä ja muotoutua hänen kuvansa kaltaiseksi.” Vuonna 1956 ilmestyi Intiassa nimenomaan Sri Aurobindon yhteyksiä länsimaiseen filosofiaan arvioiva kokoomateos: ”The meeting of East and West in Sri Aurobindo’s philosophy”. Ne filosofit jotka siinä nousevat etualalle ovat Henri Bergson, Samuel Alexander, Nikolai Hartmann ja A. N. Whitehead sekä vanhimmasta filosofiasta Platon, Plotinus, Hegel ja Goethe.

Kristityn teologin Otto Wolfin tavoin päätyi benediktiinimunkki Bede Griffiths pitkän Intian oleskelunsa johdosta varsin samantapaisiin näkemyksiin, jotka hän esitti kirjassaan ”The marriage of East and West”, joka ilmestyi alkukielellä 1982 ja käännettiin suomeksi vuonna 1988, aliotsikkonaan osuva ”Ekumenian todellinen luonne”. Hänen mukaansa ”länsimaista ihmistä hallitsee tietoinen. Hän ryhtyy tehtäviinsä oman egonsa vallassa... Intialaiset elävät alitajuisesti. Länsimaissa on hallitsevana maskuliininen aspekti, siis järjellinen, aktiivinen, tietoisuuden aggressiivinen voima, kun sitä vastoin feminiininen aspekti, intuitiivinen, positiivinen, myötäelävä voima hallitsee idässä... Kristinuskko oli alunperin itämainen uskonto, mutta se on alusta asti pääasiallisesti suuntautunut länteen päin.” Hän jatkaa muun muassa:

”Uskon monien muiden tavoin, että me olemme matkalla uuteen aikakauteen. Aika jolloin länsimailla oli maailman heruus on ohi... Tämä ei merkitse, että meidän on hylättävä läntinen kulttuuriperintömme... Mutta länsimaisen tieteen ja demokratian rajoitukset ovat tulleet yhä selvemmiksi... Tasapaino voidaan palauttaa ainoastaan idän ja lännen välisellä kohtaamisella--- Tämän kohtaamisen täytyy tapahtua syvällä ihmisen tietoisuudessa... Jos kristityt kirkot haluavat palauttaa tasapainon, palauttaa ja kehittää autenttisen uskontomuodon, joka voi tyydyttää nykyajan ihmisen kaikki tarpeet, niiden on käännettävä itämaisten uskontojen puoleen.”

Idän monen vuosituhaten ikäinen esoteerinen viisausperinne sai aikanaan seurakseen vastaavanlaisen perinteen myös läntisessä – Abrahamin, Iisakin ja Jaakobin uskontoisessa kulttuuripiirissä – juutalaisuus, kristinusko ja islam sen järjestyneitä uskontoja ja kirkkoja, muutama vuosituhat myöhemmin. Nämä ovat meille kristinuskon kautta varsin tuttuja, mutta sitä edustavat monet muutkin Lähi-Idän uskontoiset traditiot – zoroastrismi, orfilaisuus, manikealaisuus, hermeettinen traditio, mysteeriuskonnot, gnostisimi, ja teosofia.

Kohti uskontojen ekumeniaa

Mutta onko mahdollista edes ajatella vakavasti sitä vaihtoehtoa, että maailman suuret uskonnot voisivat löytää yhteisen sävelen ja ryhtyä keskenään yhteisvoimin muuttamaan maailmanhistoriaa, missä tähän asti on vallinnut lähinnä sota ja vaino, ainakin poliittisessa historiassa? Liiankin tuttu kuvio jo kouluhistoriasta: Ikui- nen taistelu olemassaolosta – vahvempi syö heikompansa tai ahdistaa tätä ainakin. Sama sääntö niin pienissä kuin suurissakin asi- oissa. Yksilöt kilpailevat keskenään, ryhmät kilpailevat keskenään ja missä muuten ei päästä haluttuun tulokseen, siellä otetaan väki- valta avuksi. Missä väkivalta pysyy oikeuslaitoksen ja poliisin avulla rajallisena, siellä kytee viha ja kateus keksien aina uusia kei- noja purkaakseen mieltään ja syrjäyttääkseen lailliset keinot pääs- tä haluttuun päämäärään.

Edvard Westermarck toteaa jossain – yleensä naturalistisessa ja positivistisessa elämäntyössään, että tämä ihmisten välinen barbaarinen perustila jatkuu niin kauan kunnes on saatu aikaan koko ihmiskuntaa koskeva yhtenäinen maailmanrauha ja sen tur- vaavat juriidiset, sosiaaliset ja moraaliset turvakeinot ja rakenteet. Mutta tästä ikuisen rauhan utopiasta ollaan vielä kaukana, koska itsenäisten valtioiden kesken vallitsee vain ”toistaiseksi” kutsutta- va tilapäisen sovun ja rauhan tila, joka kaiken aikaa on vaarassa ryöstäytyä avoimeen aseelliseen yhteenottoon – joko pienessä mi-

tassa tai laajamittaisesti, kuten läpikäytyt kaksi maailmansotaa kiistattomasti osoittavat.

Uskontojen tavoittelema maailmanrauha tai vastaava paratiisillinen olotila näyttää olevan yhtä mahdoton kuin mitä se on ollut koko nykyihmisen olemassaolon ajan – parisataa tuhatta tai peräti pari miljoonaa vuotta. Ja kaiken aikaa lisääntyy ihmisten keksintöjen ja tuhoaseitten määrä ja niiden tuhovoima, myös totaalisen tuhon ydinvoima, jota hallitsevat jo kaikki maailman suuret valtiot. ”Kello käy” yhä nopeammin koko ihmiskunnan mahdollisen itsemurhan edellä.

Sri Aurobindo ja hänen hengenheimolaisensa voivat edustaa viimeisiä yrityksiä pitkittää tämän yhden evolution tuottaman biologisen lajin olemassaoloa, koska kaikki keinot ja välineet ovat jo olemassa tuon totaalisen tuhon toteuttamiseksi, eikä mikään näytä viittaavan pysyvään rauhanomaiseen ratkaisuun koko ihmiskunnan osalta. Länsimaat ja Intia eivät vielä edusta kaikkia asianosaisia. Kristinusko ja hinduismi ovat vasta kaksi suurta uskontoa, joilla ei vielä ole juuri mitään konkreettisesti lupaavaa yhteisyyttä. Islam, Kiinan universismi, dialektinen materialismi, vapaa-ajattelun ja ateismin jatkuvasti kasvava suosio ovat yhä ”tuntemattomia tekijöitä” tässä maailmanlaajuudessa yhtälössä.



Utooppiset tulevaisuuden kuvitelmat ovat yhtä vähän näiden rivien kirjoittajan mieleen kuin tuomiopäivän ennustuksetkin. Jätetään siis ”koko maailma” pois laskuista – ainakin toistaiseksi – ja pysytellään tähän asti käsitellyssä aihepiirissä, kyseessä kun on ollut uskontoja koskeva kriittinen tutkailu. On kiistatonta, että niin paljon kuin taivaanrannalle onkin kertynyt tulevaisuutta uhkaavia huolen aiheita, fyysistä totaalituhoa myöten, samalla ovat myös lisääntyneet positiiviset merkit juuri uskontojen välisissä suhteissa ja eri uskontojen omissa sisäpiireissä. Uskontojen maailmankongressi 1893 ja sen uusiminen 1993 edustavat tässä yhtä suuren luo-

kan toivorikasta tapahtumaa. Olihan siellä Suomikin toisella ker-
taa mukana. Suomea edustivat Mikko Juva ja Martti Ahtisaari.

Itseäni on eniten kiinnostanut tällä kohtaa se, että tuo kong-
ressi pani alulle myös konkreettisen yrityksen koota tietoa mah-
dollisuudesta *löytää yhteinen maailmaneeetos*, jonka kansainvälisen
julistuksen kaikki suuret uskonnot voisivat allekirjoittaa, mikä
olisi ehkä ensimmäinen askel tuohon koko ihmiskuntaa koske-
vaan poliittiseenkin maailmanrauhaan. Sen tehtävän toteuttajaksi
löytyi ensiluokkainen asiantuntija, Tübingenin yliopiston mai-
neikas – joskin kiistelty – ekumeenisen teologian professori Hans
Küng. Kiinnostuin joka tapauksessa kesken psykoterapiatyötäni
ja uskontojen ekumeniaa koskevaa filosofista pohdintaani juuri
tästä seikasta ja keskityin tutkimaan tämän katolisen kirkonmie-
hen ajatuksia hänen teoksissaan.

Löysin niistä pian paljon asiaa valaisevaa tekstiä. Hans Küng
on kolme vuotta minua vanhempi sveitsiläinen filosofi ja teologi.
Paavi Johannes XXIII valitsi hänet roomalais-katolisen kirkon toi-
sen suuren konsiilin teologiseksi neuvonantajakseen vuonna 1962.
Mutta kaikki ei sujunut Vatikaanin ja Küngin välillä ongelmato-
masti. Konsiilin radikaalit uudistukset jäivät puolitiehen ja seu-
raava paavi, Paavali VI vesitti kuriaalisen kardinaalikuntansa kans-
sa muun muassa konsiilissa hyväksytyin paavin erehtymättömyys-
dogmin hylkäämisen, minkä Küng kertoo kirjassaan ”Theologie
im Aufbruch” (1987). Olin sananmukaisesti ”hukkua” tuosta paa-
vin erehtymättömyyskiistasta syntyneeseen kiistakirjoitteluun –
juuri kun olin löytänyt itselleni ”luotettavan oppaan” Sri Auro-
bindosta, mistä olen edellisillä sivuilla kertonut. Kiista jäi Auro-
bindon ”alle”.

Ennen tuota kiistaa olin sen sijaan perehtynyt – terapiatyöni
sivussa – Küngin siihenastiseen päätuotantoon juuri tämän us-
kontojen välisen ekumenian herätettyä mielenkiintoni – ja niin
siirryin Pondicherrystä pikavauhtia Tübingeniin, tapasinpa Itse
päähenkilönkin Tampereella järjestetyn filosofipäivien puhujana,
ehdittyäni olla sitä ennen Küngin kanssa lyhyessä kirjeenvaihdos-

sa! Selvitäkseni tästä pulmasta päätin seuraavilla sivuilla esitellä lyhyesti Hans Küngin näkemyksiä uskontojen ekumeniasta, joita hän on käsitellyt tuon konsiilin jälkeen nimenomaan 1980-luvulla. Aloitan kuitenkin siitä kirjasta, johon ensimmäisenä törmäsin, vuonna 1978 kirjoitetusta teoksesta haastavin otsikoin: ”Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit” eli siis ”Onko Jumala olemassa? Vastaus uuden ajan jumalakysymykseen.” Voisiko kuvitella tärkeämpää kirjaa juuri ateismista vapautuvan uskonnonfilosofin käteen?

Tuo laajan suosion saavuttanut filosofis-teologinen avainteos käy siinä todella suoraan asettamansa kysymyksen kimppuun, joka vangitsi mielenkiintoni yhdellä iskulla. Kirjoittaja hallitsee siinä nimenomaan aikansa sekä filosofisen että teologisen problematiikan. Koin sen luettuani astuneeni merkittävän askeleen pois aikaisemmasta ateistisesta harhanäkemyksestäni. Kirja syntyi täydentämään Küngin edellistä laajaa vuonna 1974 kirjoittamaa kristillisen teologian kokonaisnäkemystä ”Christ sein”, joka myös oli ollut suuren kohun saattelma menestys, ja jolle hän loi myöhemmin ”yleisön pyynnöstä” lyhyemmän laitoksen (Kurzfassung) nimellä ”Die christliche Herausforderung” (1980).



Küng etenee todistelussaan seitsemällä askeleella läpi koko uudenajan länsimaisen ajattelun. Varsinainen dialektinen rintamahyökkäys läpi eurooppalaisen ihmisen filosofis-teologisten kriisien, missä hetkeksikään ei hellitetä ohjaksia, vaan rynnätään joka askeleella päin vaikeimpia mahdollisia henkisiä taisteluja. Ensin asetetaan kysymys ”järki vai usko?” ja lähdetään liikkeelle René Descartesin filosofiasta – ”ajattelen, olen siis olemassa”, ihanteena matemaattinen varmuus, jonka takaa eksaktin metodin välttämättömyys. Lähtökohtana siis kaiken mahdollisen epäily ja siihen liittyvä varmuuden arkimeedinen piste. Tästä itsevarmuudesta edetään jumalanvarmuuteen teologian kirkasta linjaa. Todellisuus

jakautuu kahteen substanssiin, ajatteluun ja aineeseen täysin päinvastaisine ominaisuuksineen, mikä johtaa modernia ajattelua leimaavaan kiuluun itseymmärryksen ja maailmanymmärryksen – olemassaolon ja luonnon – välillä.

Matematiikasta tulee totuuden ideaali, mikä merkitsee, että matematiikan tulee olla ristiriidaton, mikä puolestaan osoittautuu paikkansa pitämättömäksi, eikä tänä päivänä tiedetä, mistä voidaan etsiä tähän ratkaisua ja onko siihen ylipäänsä olemassa objektiivista vastausta. Perinnäiset kausaaliset ja ontologiset jumalatodistukset osoittautuvat kehäpäätelmiksi. Jumalan käsitteestä voidaan päätellä vain Jumalan mahdollisuus, ei hänen todellista olemassaoloaan. Raamattu ymmärretään kosmisesti ja kosmos raamatullisesti, kreikkalais-keskiaikaisen teologian maailmankuvan lukitessa keskiajan teologian pienimpiä yksityiskohtia myöten Aristoteleen sitomana.

Tämä on puolestaan laukaissut keskiajan historiallisessa dynamiikassa ennennäkemättömän, kaiken kattavan *maallistumis- ja emansipatioliikkeen* ja johtaa valistuksessa kaiken auktoriteettiuskon hylkäämiseen itsenäiseksi kohonneen järjen hyväksi. ”Suuri välienselvittely Jumalan, Kaitselmuksen, Auktoriteetin, Moraalin ja yhteiselämän, kristillisen Uskon ja järkevän ’Luonnonuskonnon’, siis – perinteisen teologian ja itsenäisen filosofian välillä oli alkanut. Olevaisen ylärakenne tuntui hyvin riittävän ihmiselle, eikä ihminen kaivanne mitään ylärakennetta, koska tuo ylärakenne oli täysin tarpeeton, filosofisesti joka tapauksessa yhdentekevä... Niin paljon on kuitenkin selvää, että ajatuksellinen varmuus, olkoon metodisesti miten varma tahansa ei missään mielessä takaa eksistentiaalista varmuutta. Descartesilta me voimme oppia vain, että ratkaisevat kysymykset jäävät vastausta vaille.”

Küng asettaa Descartesia vastaan Blaise Pascalin – ”Minä uskon, siis olen olemassa” – parempana vaihtoehtona kuin Descartesin uuden ajan alkajaksi. ”Järjen logiikan” vastakohtaksi hän asettaa ”sydämen logiikan”. Ihmisen suuruus ja kurjuus on Pascalin suuri vastakohtaisuus ihmisessä. Ihmisen kurjuus osoittaa

hänen suuruutensa, sillä ”se on suuren herran kurjuutta, virasta erotetun kuninkaan suuruutta”. Pascal ei ollut valmis edes ottamaan vakavasti Descartesin metodista epäilyä. Hän asetti vastakkain epäilyn tuottaman resignation – ja paon dogmaattisuuteen. Ihmisen on tehtävä ratkaisu niiden välillä. Neutraalisuus ei ole mahdollista. Mutta kumpakaan niistä ei voida todistaa sanan ankarassa mielessä.

Pascalin vastaus tähän pulmaan on yllättävä: ”Ota huomioon sinä ylpeä ihminen, millainen ristiriitaisuus sinä itse olet. Nöyryy sinä voimaton järki, vaikene surkea luonto.” Ja niin Pascal vaatii ihmiseltä rohkeutta uskoa Jumalaan kaiken uhallakin, minkä hän itse oli kokenut hurmioituneena ihmeenä omalla kohdallaan, oli löytänyt perusvarmuuden – ei ajattelun pohjalta, vaan sydämen uskolla. Usko on siis järjen perusta. ”Järjen järjellisyyttä ei siis tarvitse edellyttää – yhtä vähän kuin uskon uskonvarmuutta, mihin liittyy Pascalin kuuluisa esimerkki vedonlyönnistä. ”Ihminen ei menetä missään tapauksessa mitään uskoessaan Jumalaan, mutta voi voittaa kaiken!”

Mutta historiallinen kehitys oli jo lähtenyt toiseen suuntaan valistuksen herättämää tietä. Ateismi nosti päätään joka taholla – moraalien alueella humanistinen ateismi, politiikan alueella poliittinen ateismi ja tieteen alueella tieteellinen ateismi, jotka löysivät lopulliset muotonsa seuraavina vuosisatoina. Sen airueiksi ryhtyivät 1800-luvun radikaalit henget – Ludvig Feuerbach, Karl Marx ja Sigmund Freud. Ensin mainitun mukaan jumala on vain ihmisen toiveunelma, antropologinen projektio, Marxin sosiaalipoliittisen ateismin mukaan jumala on ”kansan oopiumia”, ja ihmisen on omalla työllään rakennettava taloudellinen hyvinvointi. Freud tulee luonnontieteen tietä ateismiin. Ihminen on vain torjuttujen alitajuisten infantiilisten toiveittensa pallottelema biologinen olento, joka on vapautettava näistä harhoistaan terapiassa.



Ateismin kokovartalokuvaa ei voisi paremmin esitellä kuin Hans Küng sen tekee. Olin itse langennut juuri näihin kolmeen sudenkuoppaan oman henkisen kehitykseni mutkistuessa 18–35 ikävuosinani, todistuskappaleinani ne edellä esiteltyt kaksi dokumenttia, jotka kirjoitin syksyllä 1959 hylätessäni ”isieni uskon” ja erotessani luterilaisesta kirkosta. Tutustuin noina vuosina perusteellisesti jokaiseen noista kolmesta ateismin lipunkantajasta, Freudiin perusteellisimmin, koska se sinetöi päätökseni ryhtyä psykologiksi ja nimenomaan kliiniseksi psykoterapeutiksi. Feuerbach vakuutti nimenomaan ihmiskeskeisellä filosofin logiikallaan. Marx nousi itseäni lähelle, kun sain kuulla tuomioni Luotain-lehden päätoimittajana, että olin johtanut päätoimittajana lehteä harhaan ”kirkonvastaisin ja vasemmistoradikaalein” argumentein!

Hans Küng nimeää ateismin kirjassaan nimenomaan ”haasteeksi” (Herausforderung) – siis ainakin kristinuskolle – mihin haasteeseen hän vastaa itse asiassa koko kirjansa mitalla ja voin sanoa omasta puolestani, että mitä menestyksellisimmin! Hänen mukaansa ateismin seuraamus länsimaiden modernina aikakautena on nimenomaan nihilismi. Siihen vastaaminen merkitsee todellisuuteen suhtautumista lapsenkaltaisella perusluottamuksella – niin tieteessä, etiikassa kuin uskonnollisen uskon piirissä. Tämä ei kuitenkaan poista ihmisen perusratkaisun välttämättömyyttä elämän epävarmuuksien keskellä, mikä vaatii sen uusimista jokaisessa tilanteessa aina uudelleen.

Ja näin olen palannut oman elämäni suureen henkiseen vedenjakajaan, enkä halua jatkaa Küngin merkittävän kristillisen kirjan esittelyä pidempään hänen kuvaillessaan sen positiivista vastausta ateismin ja nihilismin haasteisiin. Olinko itse voittanut ateismini ja nihilismini sekä ajattelussani, asenteissani että elämäni käytännössä? Freudin, psykologian ja psykoterapian osalta vastaukseni on helpoin, monipuolisin ja pitävin. Hylkäsin sekä teorian että käytäntönä Freudin biologisvaltaisen perusnäkökuvan ja orientoiduin terapeuttina uusiin humanistisiin ja transpersoonallisiin tunnuksiin, mistä luennoin ja kirjoitin useita artikkeleita

sekä yleiskulttuurisiin että psykologisiin lehtiin. Liityin niitä lähellä oleviin intialaisperäisiin new age -liikkeisiin, perehdyin käytännössä joogaan ja meditaatioon jne.

Feuerbachin ja Marxin kohdalla en voi esittää yhtä laajaa ja selvää perusasentoitumiseni muutosta, mihin kyllä myös olen edellä asianomaisissa kohdissa viittänyt. Olin 1960-luvulla positiivisesti orientoitunut poliittiseen vasemmistoon ja myötäilin sen kannanottoja julkisestikin, joskin varsin rajoitetussa määrin ja aktivoituin poliittisesti vasta 1980-luvulla vihreän liikkeen noustessa etualalle. Pysyin sen piirissä kuitenkin vain passiivisen ”myötäilijän” roolissa, aktiivisesti puuhaillen sen sivistysjärjestön ”Vastedes” johtokunnan jäsenenä muutamia vuosia.

Aktiivinen toimintani uskontoa ja filosofiaa edustavissa järjestöissä on rajoittunut muutamiin intialaisperäisiin liikkeisiin, pääasiallisen toimintani liittyessä niiden tukena Intian filosofian luentoihini Tampereen yliopistossa vuodesta 1986 alkaen, sekä kirjoituksiini samana aikana. Kuten edellä olen kertonut, tätä edustaa myös toimintani Tampereella neljä vuotta toimineen kirjallisuus- ja kulttuuriseura Kirjon puheenjohtajana, missä reviirini on ollut kirjoittaa lehteen ahkerasti kirjallisuutta, filosofiaa ja uskontoa koskevia artikkeleita sekä huolehtia seuran kulttuurisista iltatilaisuuksista, joihin ovat kuuluneet muun muassa Pehr Charpenterin ja Antti Eskolan uskontokirjojen esittelyt.



Hans Küngiin palatakseni – uskontojen ekumenia on vasta idullaan hänen uskonnonfilosofisessa pääteoksessaan ”Existiert Gott?” Suoranaisesti hän puuttuu tähän teemaan kahdessa myöhemmässä teoksessaankin, joihin nyt siirryn. Edellinen niistä on nimeltään ”Christentum und Weltreligionen”, alaotsikkonaan ”Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus” (1984) 631 sivullaan. Eli kysymys on dialogiin haastamisesta neljän suuren maailmanuskonnon kesken vähän samaan tapaan kuin Helmuth von Glasenapp oli tehnyt aiemmin mainitussa kirjas-

saan viidestä suuresta uskonnosta, joista kyllä juutalaisuus puuttuu sekä Glasenappilta että Küngiltä ja kiinalainen universalismi Küngiltä.

Küng käsittelee noita haastamiaan kolmea uskontoa samalla tavalla: Hän antaa ensin kunkin uskonnon oman edustajan kuvailla uskontoaan ja vastaa sitten itse kristittynä samaan kohteeseen. Islamin kohdalla sitä esittelee Josef van Ess, hinduismien kohdalla Heinrich von Stietenkrohn ja buddhismien kohdalla Heinz Bechert. Mutta jokainen vieras uskonto esittely kohdistuu neljään eri kohteeseen. Näitä ovat islamin uskonnossa Muhammed ja koraani, oikeus ja kultti, mystiikka, ihmiskuva ja yhteiskunta sekä Jeesus koraanissa – siis varsin perusteellinen kokonaiskuva.

Hinduismissa ovat vastaavia kohteita sen uskonnollinen perinne, hinduistiset peruskäsitteet, ihminen ja pelastus sekä rituaali, myytti ja meditaatio. Buddhismissa niitä ovat Buddhan oppi valaistumisesta, buddhalainen yhteisö ja sen varhaishistoria, Theravada ja muut buddhalaisen ajattelun ja elämän muodot, sekä buddhalaisuus meidän aikanamme. Kun Küng esittää oman käsityksensä myös kaikista näistä kohteista, on selvää että lukija perehdytetään todella seikkaperäisesti näihin kolmeen maailmanuskontoon ja niiden kristillisiin vastineisiin. Kirjansa lyhyessä johdannossa hän opastelee lukijansa ”globaaliin ekumeeniseen tietoisuuteen”. Hän korostaa siinä, että kaikkiin uskontoihin suhtaudutaan kirjassa sympaattisesti, mikä tietysti on tärkeä näkökohta ja pitää myös paikkansa Küngin tekstissä.

”Mitä on uskonto?” kysyy Küng myös johdannossaan ja toteaa, että tämä ilmaisu on mitä ongelmallisin ja valitsee omaksi näkökulmakseen tunnetun Rudolf Otton käsityksen, että uskonto on aina elämysvaltaista ”Pyhän kohtaamista”, mitä vastaan on vaikea väittää. Hän torjuu kaiken oman uskontonsa yksipuolisesti absoluutiksi korottamisen, samoin kuin ei-kristillisten uskontojen väheksymisen ja kristinuskon asettamisen muiden uskontojen yläpuolelle, mikä aikaisemmin on hallinnut kristillisiä kannanot-

toja ja teologiaa, missä hän on kiistattomasti oikeassa. Juuri tässä hengessä kritisoin itse kristinuskoa sekä ylimetsänhoitaja Rolf Arnkilin kirjeenvaihdossani, että muissa kirkonvastaisissa dokumenteissani Näin hän ottaa mitä vakavimmin kantaa uskonnon totuusproblematiikkaan, mitä voi vain tervehtiä ilolla!

Mutta Hans Küng menee vieläkin pidemmälle kritikoidessaan aikaisempia yrityksiä etsiä ratkaisua uskontojen aitoon ekumeniaan: Ensiksi pitää tällaisen dialogin johtaa toistensa parempaan ymmärtämiseen. Mutta se merkitsee, että eri uskontojen edustajina meidän pitää myös oppia paremmin ymmärtämään itseämme! ”Uskontojen välinen dialogi on kaikkea muuta kuin henkilökohtainen, paikallinen tai alueellinen asia... Kukaan ei voi tänään kiistää sitä, miten paljon maailmanrauha on riippuvainen uskontojen välisestä rauhasta... Maailmanrauhan ja ja ekumenismin välillä on merkittävä yhteys.” Mutta tässä ei vaadita mitenkään mahdottomia, vaan yksinomaan sitä, että ”itse kukin elää omien ohjelmiansa ja peruspyrkimystensä mukaan”.

”Poliittisista taisteluista ovat aina olleet fanaattisimpia ja julmimpia ne, missä uskonnot ovat värittäneet, inspiroineet ja laillistaneet nuo poliittiset taistelut”, ja tämä koskee yhtä suuressä määrin kristittyjä ja muslimeja, kuin hinduja ja buddhisteja... ”Mitään maailmanrauhaa ei voi olla ilman uskontorauhaa. Mitään uskontorauhaa ei voi olla ilman uskontojen välistä dialogia. Mitään dialogia ei voi olla ilman toistensa tarkkaa tuntemista.” – Nämä kirjan iskevät loppusanat olen valmis allekirjoittamaan kokosydamisest! Ei ihme että kirjoitettuani hänelle 23.2.1987 sain häneltä vastauskirjeen jo 3.3.1987, missä hän lupasi harkita tarjoustani kääntää hänen kirjojaan suomenkielelle. Yhteytemme kuitenkin päättyi, vaikka vastasin hänelle vielä kahdesti – huhtikuussa hänen Itä-Aasiaan suuntautuneen matkansa alla ja heinäkuussa sen jälkeen. Sain häneltä kyllä pienen uskontoa ja psykologiaa koskevan kirjan, jonka kuitenkin lahjoitin jollekin ystävälleni.



Juuri kirjeenvaihtoni aikana Hans Küngin kanssa ilmestyi Saksassa hänen pääteoksensa ekumeenisesta teologiasta – ”Theologie im Aufbruch”, alaotsikkonaan ”Eine ökumenische Grundlegung”. Tämä sana ”Aufbruch” voitaneen kääntää parhaiten suomeksi sanalla ”murtautuminen” tai ”ulosmurtautuminen” (kuten linnoituksesta?). Sen esipuheen mukaan ”kristillinen teologia on nykyisin mahdollinen vain maailmanuskontojen horisontin edessä”, mikä tarkoittaa, että ”kristillisessä teologiassa on viime kädessä kysymys t o d e s t a uskonnosta monien uskontojen kesken eli kysymyksestä, mikä on totta uskonnossa”. Miten vielä selvemmin voisi haastaa nykypäivän ihmisen keskustelemaan uskonnosta – eli siitä ”ainosta oikeasta uskonnosta”?

Luovun tässä kuitenkin kirjan 250 alkusivun tarkastelusta siitä yksinkertaisesta syystä, että sen painopiste on siinä määrin teologinen, teologeja koskeva, etten katso voivani siihen ainakaan vielä toistaiseksi puuttua, koska koen vieraantuneeni juuri kristillisestä teologiasta pitkän intialaisen periodini aikana. Kyselen uskonnossa nimenomaan e k u m e e n i s i a kysymyksiä, en enää vain yhteen uskuntoon rajoittuvia ”sisäteologisia” kysymyksiä ja lisäksi enemmän intialaiseen uskuntoon ja teologiaan liittyviä kysymyksiä kuin mitään muuta teologiaa. Mutta Küngin tässä kirjassa on – onneksi – yleisekumeeninen osasto sen viimeisen 50 sivun mittaisessa luvussa suoraan kirjan pääotsikkoon liittyen, luvun otsikkona juuri ”Aufbruch zu einer Theologie der Weltreligionen”, mihin siis nyt vielä lyhyesti puutun:

Luvussa on kaksi jaksoa. Ensin siinä puututaan tuohon paradigmanmuutokseen, miksi on siirryttävä ekumeeniseen teologiaan aikaisemman ”sisäteologisen” suuntauksen sijaan. Toiseksi esillä on kysymys: ”Onko olemassa tosi uskontoa?” Keskityn seuraavassa vain jälkimmäiseen jaksoon, koska olen jo esittänyt tarpeeksi edellistä koskevaa tekstiä. ”Maailmanuskontojen keskinäinen konfrontatio menee yli maailmanrauhaa koskevan kysymyksen. Se herättää välittömästi kysymyksen uskonnon totuusongelmasta. Onko olemassa vain yksi tosi uskonto, vai onko niitä useita? On-

ko olemassa kriteriologia, joka voi ratkaista yksittäisten uskontojen totuusvaatimuksen? Mitä kriittinen ekumeeninen teologia sanoo tänään 'uskonnon totuusongelmasta?' Tämän taitavammin ei ylipäänsä voida tämäntapaista pohdintaa rajata.

"Sokea totuusintoilu on kaikkina aikoina ja kaikissa kirkoissa ja uskonnoissa hillittömästi johtanut loukkaantumisiin, polttamiseen, tuhoamiseen ja murhaamiseen". Milloin eri kirkot ja lahkot ovat viimeksi virallisesti julistaneet tällaisen puheen valheeksi? Viitataan aikaisemmin mainitsemani Menschingin teokseen "Irrtum in der Religion". Miten paljon erehdyksiä ja valheita löytyykään eri uskontojen historiasta? Eikä tarvitse mennä vapaa-ajattelijoiden, skeptikkojen ja ateistien julkaisemiin teoksiin asti löytääkseen totuuden. Uskonnon totuusongelmaan löytyy Küngin mukaan neljä erilaista vastausvaihtoehtoa. Ne kuuluvat seuraavasti:

Ensimmäisen vastausvaihtoehdon mukaan "*Kaikki uskonnot ovat yhtä epätotta!*" eli ateistinen vaihtoehto, mikä on haaste jokaiselle uskonnolle. "Uskonto ei ole mitään muuta kuin projektiota, illuusiota, lohdutuskeino... Mutta myös uskonnon ateistiset vastustajat ovat jääneet uskonnoille velkaa selityksen miten ne ylipäänsä ovat päätyneet tähän tilanteeseen 'ei mitään'... Ei löydy yhtään sellaista ihmisheimoa, jolta puuttuisi usko joiinkinlaiseen transsendenssiin." **Toisen vastausvaihtoehdon mukaan** "*vain yksi ainoa uskonto on totta... kaikki muut uskonnot ovat epätotta*" Neljäs Lateraalikonsiili vuodelta 1215 löi tämän lukkoon opillaan "*Extra Ecclesiam nulla salus*" eli kirkon ulkopuolella ei löydy pelastusta, mikä on ollut perinteinen katolinen näkemys.

Tämä näkemys kumottiin toisessa Vatikaanin konsiilissa vuonna 1964, mihin juuri Kung oli nimetty paavin erityiseksi neuvonantajaksi. Siksi hän korostaakin tässä kirjassaan, että "ensi kertaa on katolinen kirkko koko historiansa aikana asettunut vastustamaan muodollisesti *vastoin* typerää, kuvitteellista *absolutismia*", mitä askelta protestanttinen teologia ei ole vielääkään tohtinut ottaa. Vasta tästä kirjasta opin tämänkin yksityiskohdan, jon-

ka pitäisi olla ensiarvoisen tärkeä kaikille kristityille maallikoillekin.

Kolmas vastausvaihtoehto kuuluu: *”Jokainen uskonto on totta. Tai: Kaikki uskonnot ovat yhtä totta!”* Tätä näkemystä ei kai kukaan voi allekirjoittaa, jos vähänkin tuntee uskontoja ja niiden historiaa, koska löytyy mitä merkillisempiä uskonnon nimeä kantavia oppeja ja näkemyksiä. Ei ole myös helppoa erottaa ”objektiiivista” uskontoa ”subjektiivisesta”, koska jokaiseen uskontoon kuuluu sen tulkinta. Mitään uskontoa ei ole olemassa tulkinnasta irrallaan, vain ikään kuin ”sinänsä”. Silti voidaan tehdä ero uskonnollisen ja valeuskonnollisen kokemuksen välillä. Mutta omassakaan uskonnossa ei kaikki voi olla mahdollista, kuten ilmaisu ”anything goes” väittää. Siksi on poissuljettavan absolutismin myötä suljettava pois myös lamauttava relativismi.

Neljäs vastausvaihtoehto kuuluu: *”Yksi ainoa uskonto on tosi uskonto. Tai: kaikki uskonnot ovat osallisia yhden uskonnon totuudesta!”* Eli sekä ”eksklusivismi” että ”inkluisivismi” ovat hylättäviä vaihtoehtoja. Jälkimmäinen löytyy Intian perinnäisestä uskonto-käsityksestä: ”Muut uskonnot eivät ole epätotta, mutta ovat kuitenkin sitä toistaiseksi, sillä ne omaavat osuuden totuuteen.” Hinduismi on valmis syleilemään muut uskonnot kuoliaiksi itseensä, kuten asian eräs versio kuuluu. Mutta onpa kristinuskossakin tällainen selitys löydettävissä: Karl Rahnerin mukaan muunuskoiset ovat viime kädessä pelastettavia, koska he ovat ”nimettömiä kristittyitä”!



Miten pitkälle on siten kristillinen perusnäkemys Hans Küngin mukaan päätenyt mainittua uudistusten tietä? Ratkaisevaa on hänen mielestään se, miten aidosti suvaitsevaisuus ja uskonnollinen vapaus toteutuvat eri uskontojen piirissä. ”Kristittyinä meiltä vaaditaan, että me päädyimme uudella tavalla ajattelemaan uskonnon totuusongelmaa kristillisesti perustellun *vapauden* pohjalta. Vapa-

us ei ole vain vapautta kaikista sidonnaisuuksista ja velvoituksista, puhtaasti negatiivista, vaan samalla positiivista vapautta uudenlaiseen vastuullisuuteen kanssaihmiä kohtaan, itseään ja absoluuttia kohtaan – eli vapautta totuuden puolesta.”

Lopuksi Küng puuttuu vielä tosivaikeaan kysymykseen siitä, mikä on totuuden perimmäinen kriteeri. ”Kysymys uskonnon totuudesta ei ratkea vain teorian piirissä, vaan koskee nimenomaan käytäntöä.” Tähän tarpeeseen Küng suosittelee ensin ”yleisesti eettillistä inhimillisyyttä kriteerioksi”, toiseksi ”autenttisuutta eli kanoonisuutta yleisesti uskonnolliseksi kriteerioksi”, missä erittelyssä hän päätyy hiuksia halkovaan pikkumaisuuteen, mikä tuskin on vältettävissä tässä problematiikassa. *Erityisesti kristillisen* kriteerion kohdalla hän on astetta selkeämpi: ”Minulle uskovana kristitynä on kristinusko varmasti tosi uskonto. Mutta millään uskonolla ei ole koko totuutta, sillä tuo k o k o totuus on vain Jumalalla itsellään, missä Lessing oli aivan oikeassa. Vain Jumala itse – miten häntä kutsuttaneenkin – on Totuus!” – Olen täysin samaa mieltä!

Näin Künginkin mielestä kristinusko on vielä matkalla uskonnon lopulliseen totuuteen. Historia on yhä auki tulevaisuuteen nähden. Ja tuossa tulevaisuudessa eivät sen enempää buddhismi kuin hinduismi tai islam tai juutalaisuus ole viimeinen sana, ei myöskään kristinusko. ”Lopussa ei ole mikään uskonto kaiken kattavana, vaan jokin ilmaisematon, mitä kaikki uskonnot tavoittelevat – totuus kasvoista kasvoihin. Mikään ei silloin erota uskontoja toisistaan... koska Jumala itse ... on *kaikkea kaikessa* (1 Kor.15, 28)”. Eli Wittgenstein oli oikeassa: ”Mistä ei voi selvästi puhua, siitä on vaiettava”. – Olen tästäkin täysin samaa mieltä!

Sri Aurobindo oli oman hinduistisen näkemyksensä mukaan päätynyt tulevaisuuden suhteen siihen, että länsimaiden ja hinduistimin on löydettävä toisensa yhteisenä kummankin kulttuurin parhaat puolet yhdistävänä synteeseinä, missä hän viittasi oleellisesti samaan kuin Hans Küng uskontojen välisessä ekumeenisuudessa. Mutta samaan aikaan on islamin kulttuurissa myös tul-

tu tähän synteesiä koskevaan ajatukseen. Sen edustajia ovat olleet nimenomaan ”*traditionalistit*”, joihin kuuluu kolme merkittävää islamilaista uskonnonfilosofia, Renée Guenon, Fritjof Schuon ja Seyyed Hossein Nasr.

Nämä kolme ajattelijaa ja muslimiuskonsa edustajaa pitäytyvät kaikki länsimaisen ajatteluperinteen tuntemaan käsitykseen ”*philosophia perennis*”, joskus myös muodossa ”*sophia perennis*” eli ”ikuinen filosofia” tai ”ikuinen viisaus”, jolla on vahvat platonistiset juuret. Aldous Huxley kirjoitti siitä romaaniensa kirjoittamisen lopetettuaan kirjankin tällä nimellä vuonna 1944. Tampereen yliopiston filosofian professori Raili Kauppi tunsikin sen myös ja piti siitä aikanaan Erik Ahlman -luennon otsikolla ”*Philosophia perennis* ja sen merkitys ihmiselle”. Näin on ehkä paras alkaa tämä siirtymä islamin viisausperinteeseen Huxleyn tekemällä länsimaisella versiolla, intialainen näkemys sen kaukaisena taustakummina.

Uskonnoille yhteinen ikuinen viisausperinne

”Philosophia perennis oli alunperin Leibnizin muotoilema näkemys kaikkia uskontoja ja viisausperinteitä – siis myös filosofiaa – yhdistävästä näkemyksestä, perimmäisestä universaalista totuudesta, metafysiikasta joka tunnistaa jumalallisen Todellisuuden kaikkien olioiden ja elämien ja mielten takana; psykologia joka pitää sielua jotenkin jumalallisen Todellisuuden kaltaisena tai identtisenä; etiikka joka asettaa ihmisen perimmäisen päämäärän kaiken olevaisen immanentin ja transsendentin Perustan tietämiseen – olevaisen joka on ikuinen ja universaali.” Näin siis Aldous Huxley kirjansa ensimmäisessä lauseessa joka heijastelee sekä metafysiikan kiemuraisuutta että yritystä puhua siitä, mistä ei voi selkeästi puhua.

Huxley käy kirjassaan läpi osittain varsin pinnallisesti suuren joukon asioita, jotka tunnistaa helposti sekä eri uskontojen että perinnäisen metafysiikan keskeiseksi aineekseksi. Siellä ovat ”jumala maailmassa”, laupeus, totuus, armo ja vapaa tahto, aika ja ikuisuus, pelastus, kuolemattomuus, hiljaisuus, kärsimys, usko, kuvainpalvonta, henkiset harjoitukset – jne. vain sisällysluettelon nimistöstä poimittuina. Suositeltuina kirjoina löytyvät lännen ja idän viisausperinteen perusteokset, kuten Aurobindon ”Life divine”, Augustinuksen ”Confessiones”, Bhagavad Gita, Imitatio Christi, Ristin Johanneksen teokset, Laotsen Tao te king, Nicola-

us Cusanuksen teokset, Rudolf Otton ”Idän ja lännen mystiikka”, Patanjalin jooga-aforismit, Ramakrishnan, Jalal-uddin Rumi, Theologia germanica, Upanishadit jne. osittain suloisesti sekaisin nimiensä ja järjestyksen puolesta – niinkuin väistämättä tässäkin kirjassani tapahtuu.

Mutta täydellisen huipennuksen tämä pohdiskelu saavuttaa islamin sveitsiläisen traditionalistin, Schuonin kirjassa – jo sen iskevässä nimessä – ”The transcendent unity of religions” (Uskontojen transsendentti yhteys), missä väitetään ja todistellaan, että maailman kaikilla uskonnoilla on yhteinen transsendentti perusta. Teos ilmestyi vuonna 1984 – ei siis ole kovin vanha teos. Siihen on kirjoittanut erinomaisen valaisevan johdannon eräs maailman johtavia uskontotieteilijöitä, Huston Smith. Hänen mukaansa siinä tuodaan hyvin omaperäisellä tavalla ensi kertaa esiin se, että uskontoa ”on käsiteltävä globaalein termein”. Koko termi globaali oli silloin vasta tulossa yleiseen käyttöön.

Schuon tekee siinä Smithin mukaan tärkeän erottelun uskontojen kohdalla kutsumalla noita globaaleja uskontoja ”esoteerisiksi” ja muita ”eksoteerisiksi”, vapaasti suomentaen ehkä ”perimmäisiksi” ja ”rajoitetuiksi” uskonnoiksi. Edellisiä siis yhdistää syvimmillään metafyyminen perimmäinen todellisuus, jälkimmäisten edustaessa eri tavoin rajatumpia nationaalisia, heimokeskeisiä tai muita vastaavia uskontoja. Ihmiskunnan ”esoteerinen vähemmistö koostuu miehistä ja naisista, jotka kokevat että heidän juurensa ovat Absoluutissa” – mitä tämä merkinneekin. Esoteerikko kunnioittaa exoteerikon uskoa, koska hän katsoo sen edustavan Jumalan ilmoitusta, mutta hän ei katso voivansa yhtyä sen muotoiluun, joka ilmaisee vain hyvin rajoitetusti sen, mitä Jumala on ilmoittanut. Tieteellinen maailmankäsitys haluaa esittää kaiken todellisuuden yksidimensionaalisenä, koska se perustuu luonnontieteelliseen näkemykseen kaiken olevaisen perimmäisestä samanaalaisuudesta.

Ihminen elää Smithin mukaan paitsi välittömien havaintojen arkimaailmassa, myös symbolisten muotojen maailmassa ja trans-

sendenssi ilmenee vain tällä symbolitasolla. ”Eksoteerikolle vain persoonallinen olomuoto on mahdollinen Jumalan kohdalla, esoteerikolle tämä taso lepää sitä korkeammalla ja viime kädessä muotoa vailla olevalla tasolla: Absoluutti, Jumaluus, Nirguna Brahman tai Tao. Eksoteerikon maailma on todellinen joka suhteessa; esoteerikolle sillä on ihmisen näkökulmasta vain suhteellinen todellisuus, Jumaluuden näkökulmasta se on vailla mitään erityistä todellisuutta. Sama pätee ihmissieluun. Eksoteerikolle Jumalaa ensi sijassa rakastetaan, esoteerikolle hänestä on ennen muuta tietoa; mutta viime kädessä eksoteerikko tulee tuntemaan sen mitä hän rakastaa ja esoteerikko tulee rakastamaan sitä minkä hän tuntee.”



Kirjansa esipuheessa Fritjof Schuon korostaa heti alussa, että ”tämä kirja perustuu opille, joka on mitä tarkimmassa mielessä metafyyminen, eikä sitä voi missään tapauksessa pitää filosofisena”, minkä lauseen ymmärtäminen kyllä vaatisi oman islamin metafysiikkaa koskevan selityksensä. Schuon katsoo tämän merkitsevän sitä, että ”kaikki filosofia kärsii tietyistä rajoituksista”, joista johdetaan metafysiikkaa, ”joka on täysin riippumaton puhtaasti inhimillisestä ajattelusta” on mahdoton ymmärtää oikein. – Jätän asian lähemmän selvittelyn arvon metafysiikkaa enimmäkseen ironisesti väheksyvälle modernille ”tieteelliselle filosofialle”.

Asiaa valaistaakseen Schuon tekee varsinkin länsimaisen analyttisen filosofian hylkäämän perustavan erottelun käsitteiden ”ymmärrys” (intellect) ja ”järki” (reason) välillä, edellinen kun on ihmisen ”metafyyminen elin” ja jälkimmäinen tieteen pääväline. Edellinen ylittää paitsi tieteellisen järjen, myös tavallisesti ymmärretyn uskon ja kaiken teologian, ”joka puolestaan ylittää filosofisen tason, sillä se on peräisin Jumalalta, eikä ihmiseltä: mutta samoin kuin metafysiikka pohjaa kokonaan intellektuaaliseen intuition, uskonto pohjaa Ilmoitukseen”. Joten siinä lienee hieman

lisävalaisua Schuonin islamilaiselle metafysiikalle ja sen keskeisille termeille.

”Tämä metafyyinen varmuus on absoluuttista”, jatkaa Schuon vielä – varmuuden vuoksi. Mutta me emme enää puutu hänen näihin peruskäsitteitä koskeviin erotteluihinsa, vaan ainakin yritämme pysyä pääasioissa. Hänen mukaansa on siis olemassa kolmenlaista eritasoista ajattelua, jotka alemmasta ylempään ovat rationaalinen tieteellinen eli filosofinen ajattelu, uskon perustuva teologinen ajattelu, ja metafyyinen ehdottoman varmuuden takaava ajattelu. Eri uskontojen välinen perimmäinen yhteys löytyy siten vain tuolta täyden varmuuden metafyyiseltä tasolta, missä Schuon on ilmeisen johdonmukainen oman käsitejärjestelmänsä piirissä.

Kirjansa toisessa, esipuhetta seuraavassa luvussa Schuon puuttuu eräisiin käsitteellisiin selvennyksiin, jotka ovat ilmeisen tarpeellisia, jotta tajuaa ”koko totuuden” hänen esityksestään, mutta sivuutan sen tässä pääasiaan keskittyäkseni ja puutun kirjan kolmanteen ja laajimpaan lukuun ”exoterismin rajoituksista”, tosin vain parin lainauksen verran. Kirja on kyllä hyvin looginen ja johdonmukainen, kunhan pääsee sisään sen erikoislaatuiseen metafysiikkaan, mutta ainoa toinen vaihtoehto sen kunnolliseen esitelyyn olisi sen suomentaminen koko pituudeltaan, mihin olen valmis tarjoamaan apuani, jos sitä kysytään, mutta tyydyn seuraavassa vain kohdittaiseen referointiin.

Usein kuultuun väitteeseen, ettei metafysiikka ole tarpeen ihmisen uskonnolliselle pelastumiselle, Schuon vastaa, että jos vain pystyisimme tähän, ihmisen pitäisi rakastaa Jumalaa kaikella sillä, mitä me olemme – ”myös intellektillämme”, juuri tuo metafyyikan väline, joka on meidän arvokkain puolellemme. Eksoteerinen oppi ei missään tapauksessa omista ehdotonta varmuutta, mutta ”jokainen eksoteerinen näkökulma vaatii määritelmänsä mukaan olla ainoa tosi ja oikea näkemys, koska sen ainoa yksilöllinen pyrkimys rajoittuu pelastukseen”. Juutalaisuus menetti mahdollisuutensa olla totuuteen johtava tie omien kansallisten rajoitustensa

vuoksi ja siksi kristinusko korvasi sen universaalimpana uskonto-
na, minkä jälkeen Schuon soveltaa siihen samaa logiikkaa – ja
asettaa islamin kristinuskon yläpuolelle! Näin törmätään hänen
ajattelussaan siihen rajaan, mikä rasittaa kaikkia suuria uskontoja,
koska mikään niistä ei vielä ole ylittänyt globaalin universaalisuu-
den rajaa!

Tämä riittääköön näytteenä traditionalismin toisen edustajan
metafyysisestä ajattelusta, vaikka se sisältää vielä monia loogisia
kehitelmiä oman metafysiikkansa piirissä jotka täydentävät edellä
esitettyä kuvaa hänen näkemyksistään. Hänen nuorempi, vuonna
1933 syntynyt seuraajansa Seyyed Hossein Nasr ansaitsisi laajim-
man käsittelyn islamin maailmanuskontojen kohtaamista koske-
vassa vertailussa, mistä tässä kuitenkin on luovuttava. Ainoana is-
lamin kulttuurin edustajana hän on myös päässyt länsimaiden ar-
vovaltaisimman filosofisen forumin, ”Elävien filosofien kirjaston”
jäseneksi (numero 28) vuonna 2001, mikä merkinnee sitä että tä-
mä kirjasto ainakin a l k a a edustaa maailman universaalien filo-
sofien kirjastoa. Kuuluuhan sen piiriin lukuisten länsimaisten filo-
sofien lisäksi muun muassa intialainen Sarvepalli Radhakrish-
nan, juutalaiset Albert Einstein (kahdesti) ja Martin Buber sekä
suomalainen Georg Henrik von Wright (1989).



Historiallisesti olemme näin päätyneet Sri Aurobindon, Aldous
Huxleyn ja Seyyed Hussein Nasrin kautta aivan nykypäivän tun-
tumaan, mutta voin lisätä tuohon joukkoon vielä yhden, kaikkein
nuorimman eri viisausperinteiden edustajan, jolle aivan ilmeisesti
kuuluu tulevaisuus, koska hän on vasta 55 vuotias ja on nimeltään
K e n W i l b e r . Hän sai jo 50 vuotiaana kootut teoksensa ulos
Shambhala kustantajaltaan kuusine niteineen, yhteensä yli 2000
sivua. Olen ollut hänen kanssaan kirjeenvaihdossa, lukenut kaikki
hänen 18 itsenäistä teostaan, pitänyt hänestä esitelmiä ja luentoja
ja tehnyt hänestä kirjan, joka ei kyllä vielä ole ilmestynyt.

Aion seuraavilla sivuilla luonnehtia hänen elämäntyötään ja ajatteluaan, joka sopii erittäin hyvin päättämään tämän kirjani voittopuolisesti elämänhistoriallisen osan ja siirryn jatkossa selvemmin teemakeskeisiin osioihin, joiden taustaksi voin todeta, että Ken Wilber rakentaa keskeiset näkemyksensä idän ja lännen johtavien viisausperinteiden varaan, joista tärkein hahmo on intialainen Sri Aurobindo. Yritykseni kääntää hänen uskonnon ja filosofian ”avioliittoa” koskevan teoksensa, ”The marriage of sense and soul; Integrating science and religion” (1998) suomen kielelle, joka olisi sopinut juuri tällä kohtaa, esiteltäväksi, epäonnistui, mutta häneltä ilmestyy pian toinen teos suomeksi.

Ken Wilberistä minulla on se pulma, että tunnen hänet tavallaan liian hyvin ja olen esitellyt häntä viime vuosina liikaakin. En voi kuitenkaan sivuuttaa häntä juuri tällä kohtaa kirjaani, siksi yritän välttää kaiken aiemmin hänestä sanomani ja alkaa ikäänkuin tyhjästä ja ainakin ilman mitään ennakkovalmisteluja. Tukenani on tuossa vieressä työpöydälläni kuitenkin hänestä usein kirjoitellut hollantilainen uskontotietelijä Frank Visser, joka sai vuonna 2002 julkaistuksi tätä kohdetta esittelevä kirjansa, ”Ken Wilber – Denker aus Passion” (Intohimoinen ajattelijä). Wilberin julkaisemattomasta käsikirjoituksesta on siinä alussa motto: ”Työni ydin on: Jumalan tai jonkun absoluuttisen hengen olemassaolo on tosi. On olemassa portaat, jotka johtavat huipulle, portaat, joita voi oppia kiipeämään, portaat jotka johtavat ajasta ikuisuuteen ja kuolemasta kuolemattomuuteen. Kaikki filosofiat ja psykologiat yhtyvät näillä portailla merkittäväksi synteeksiksi.”

Kenneth Earl Wilber syntyi 31.1.1949 Oklahomassa. Hänen isänsä oli Yhdysvaltain ilmavoimien palveluksessa, ja hän joutui usein muuttamaan paikkakuntaa. Toisen maailmansodan päätyttyä hän avioitui vaimonsa Lucyn kanssa. Ken oli heidän ainoa lapsensa. Opiskeltuaan aluksi luonnontieteitä, biokemiaa, mikä epäonnistui, hän löysi keskeiseksi intohimokseen tietoisuuden tutkimuksen ja itäiset meditaatioharjoitukset, buddhismin ja taoismin sekä – asteittain Krishnamurtin, Alan Wattsin ja D. T. Suzukin

johdolla tapahtuneen – perehtymisen suuriin maailmanuskontoihin ja ihmiskunnan viisauksiperinteisiin. Nämä tiedot tarkistin vielä Visserin alkusivuilta ja panin kirjan syrjään keskittyäkseni tiiviisti kohteeni kokonaiskuvaan.

Ken Wilberille oli ominaista perehtyä nopeasti valitsemiinsa kohteisiin, lukea ja kirjoittaa nopeasti lähteisiinsä perustuvia omia kirjojaan ja pysyä vuosikymmenet tällaisena oleellisesti erakkomaisena tutkijana – intiaksi ”pandit” – vaikka hänellä oli paljon ystäviä lähellä ja kaukana. Hänen maineensa levisi, vaikka hän oli itseoppinut, noiden kirjojensa kautta amerikkalaisen akateemisen nuorison mielilukemistoksi ja asteettain muillekin mantereille, aluksi nimenomaan Saksaan. Parikymppisenä hän avioitui ensimmäisen kerran ja hänet alettiin tuntea laajalti ”tietoisuustutkimuksen Einsteinina”. Huston Smith luonnehti häntä varhain näin: ”Kukaan toinen, ei edes Jung, ole saanut aikaan niin suurta vaikutusta länsimaisessa psykologiassa avaamalla sille suurten totuusperinteiden pysyvän tietämyksen.”



Ken Wilber etsiytyi varhaisimmissa hengen tuotteissaan juuri ihmisen tietoisuuden ongelmiin ja nopeasti laajenevan psykoterapian uusimpiin suuntauksiin. Vuonna 1977 hän sai julkaistuksi esikoisteoksensa ”The spectrum of consciousness” – vain 28-vuotiaana, josta pian tuli alueensa suuri läpimurtoteos. Hän pani alulle oman kustantamon, ”ReVision”, missä hän julkaisi useita kirjoituksiaan, ja nousi niiden avulla transpersoonallisen psykologian johtavaksi hengeksi Abraham Maslowin jälkeen. Esikoisteosta seurasi sen aluetta laajentava ”No boundary”, alaotsikkonaan oireellisesti ”Eastern and western approaches to personal growth” (1979).

Kolmantena yhä suurempaan menestykseen johtavana teoksena ilmestyi samana vuonna 1979 ”The Atman project, alaotsikkonaan ”A transpersonal view of human development”, mitä itse

pidän hänen parhaana varhaisteoksenaan kolmasti sen intensiivisesti lukeneena. Ja Wilber tuntui kierros kierrokselta lisäävän vauhtiaan ja laajentavan kehiensä ulottuvuutta. Vuonna 1981 ilmestynyt ”Up from Eden”, alaotsikkonaan nyt ”A transpersonal view of human evolution”, mikä kertoo Sri Aurobindon vaikutuksesta, vaikkei tämän nimeäkään löydy sen indeksistä! Nämä kolme kirjaa muodostivat sen kivijalan, mille hänen nopeasti kasvava maineensa rakentui, ja jatkoi vain kasvuun, voi hyvin sanoa – tähän päivään saakka!

Mutta nyt teki elämä – tai ”kohtalo”, miten vain halutaan – jyrkän äkkimutkan Ken Wilberin elämään, lähes keskeyttäen 5–6 vuodeksi hänen aktiivisen julkisen tutkimustyönsä ja kirjatutuotantonsa, yhdellä sanalla sanoen – hänen elämänsä nainen ja viisivuotinen taistelu tämän syöpäkuolemaa vastaan. Hän joutui keskelle mieleetöntä sairausprosessia, missä mitkään lääkkeet ja hoidot eivät auttaneet, vaikka he saivat parasta mahdollista apua kaiken aikaa ja rakastettu vaimo menehtyi tautiin vuonna 1988. Oli vain luonnollista, että leskeksi jäänyt aviomies teki tästä kaikesta kirjan ja kirjoitti sen yhdessä Treyan päiväkirjojen kanssa: ”Grace and grit”, aliotsikko osuvasti ”Spirituality and healing in the life and death of Treya Killam Wilber” (1991). Upeampaa rakkauskirjaa en ainakaan itse ole 50 vuoteen lukenut.

Treyan sairauden aikana sai Ken valmiiksi silloin keskeneräiseksi jääneen kirjansa ”transpersoonallisesta sosiologiasta”, jos yhdellä termillä haluaa sitä luonnehtia. Eikä kirjojen kirjoittaminen suinkaan loppunut, vaan hidastui ja harveni viiden vuoden ajaksi. Vaimon kuoleman jälkeen Ken alkoi suunnitella suurta päätteostaan, valmisteli sitä pitkään ja perusteellisesti ja sai sen painosta ulos vuonna 1995, mutta se käsitti vasta tulevan trilogian ensimmäisen osan ja on nimeltään ”Sex, ecology, and spirituality”, sisältäen tekstiä 831 painosivua! Kymmenen vuotta myöhemmin Shambahala kustantaja on lupailut jatko-osien ilmestymistä, mutta toistaiseksi vain lupailut.

Tällä kohtaa en yritäkään muodostaa tästä kohteestani mitään ”kokonaisvaltaista” yleiskuvaa. Totean vain että Ken Wilber vangitsi mielenkiintoni totaalisesti ensimmäisestä teoksestaan asti, jonka luin päätettyäni juuri syventymiseni niitä edeltäviin kohteisiin, joista viimeksi olen edellä maininnut – Sri Aurobindon, Hans Küngin ja Fritjof Schuonin, kaikki mainittua uskontojen ekumenian ja sophia perenniksen loistavaa linjaa. Suuren pääteoksensa jälkeen on Wilber ehtinyt kirjoittaa vielä kahdeksan itenäistä teosta, jotka seuraavassa mainitsen vain luettelonomaisesti: ”Eye to eye: The quest for a new paradigm” (1983), ”Transformations of consciousness: Conventional and contemplative perspectives on development” (1986), mitkä molemmat olivat siis myös valmisteilla Treyan sairastaessa.



Kokonaan uusia itsenäisiä teoksia syntyi tältä kirjoittamisen vauhtihirmulta vielä muutamia lisää: ”A brief history of everything”, missä hän ikään kuin ottaa eron kaikesta aikaisemmasta ja luo sil- lan tulevaan, ”The eye of spirit”, alaotsikko ”An integral vision for a world gone slightly mad” (1997), ”The marriage of sense and soul: Integrating science and religion” (kustantaja ensi kertaa eri kuin Shambhala eli Random house), ”The collected works of Ken Wilber” (2000) – jotka molemmat on edellä mainittukin, ”A theory of everything, An integral vision for business, politics, science and spirituality” (2000), ”One taste: Reflections on integral spirituality” eli hänen yhden vuoden päiväkirjansa, (2000), ”Boomeritis: A Novel that will set you free!” (2000), sekä ”Integral psychology – consciousness, spirit, psychology, therapy” (2000), mikä kertoo muun muassa sen, ettei hänen kirjojaan ole aina ollut helppo otsikoida lyhyesti. Peräti kaikki nuo viisi kirjaa ulos vuonna 2000!

Mutta Ken Wilber julkaisi myös pari yhteisteosta ystäviensä kanssa. Toinen oli nimeltään ”The holographic paradigm and ot-

her paradoxes: Exploring the leading edge of science” (1982) ja toinen ”Quantum questions: Mystical writings of the world’s great physicists (1984), kumpikin siis tieteen ja mystiikan alueilla. Lisäksi hän julkaisi artikkeleita useissa eri aikakauslehdissä (mm. Journal of transpersonal psychology, Human dimensions, ReVision, The american theosophist, Journal of humanistic psychology, The middle way, Yoga journal, The Quest ja Noetic sciences review). Saksassa alkoi ilmestyä oma saksankielinen transpersonaalisen psykologian aikakauslehti, joka erikoistui julkaisemaan juuri Wilberin tekstejä. Useat tätä psykologiaa lähellä olevat henkilöt ovat myös alkaneet julkaista vastaavaa kirjallisuutta, Visserin ohella muun muassa Jim Marion ja Jochen Kirchhoff.

Kymmenisen vuotta olin Ken Wilberin lumoissa – luettuani hänen kaikki 18 itsenäistä teostaan – ja jäin odottamaan suuren pääteoksen jatkon ilmestymistä vuosituhannen vaihteessa. Malttamattomana halusin myös tehdä häntä tunnetuksi julkisesti ja sain hänestä esitelmieni ohella ulos itsenäisen artikkelin Suomen ainoassa filosofisessa aikakauslehdessä ”Niin & näin”. Sain siitä kyllä haukut ja vaatimukset korjata sitä tietyn kohdin. Mutta nielin ylpeyteni ja suostuin vaatimuksiin ja se ilmestyi lehden nelosnumerossa vuonna 1999. Ken Wilber ansaitsi tulla suomalaistenkin tietoisuuteen! Kritiikin syitä voin vain arvailla. Lehti on kuitenkin ansioittensa ohella lähestynyt yhä enemmän perinteistä konventionaalista filosofiforumia. Sen railakkaankriittinen ote analyttistä filosofiaa kohtaan on alkuvuosista selvästi vähentynyt. Kun kumartaa riittävän syvään, menestys on taattu!

Tuossa aikkelissani ”Ken Wilber, sielu ja philosophia perennis – kohti idän ja lännen viisusperinteiden kulttuurifilosofista synteesiä” yritin antaa pikakuvan neljällä A4:n sivulla kohteesta, joka tietysti jäi tyypistetyksi huitaisuksi, mutta hyvä näin. ”Joka voittaa itsensä, voittaa omakseen koko maailman”, olin vuonna 1963 todennut isällisen aforistisesti esikoistyttäreni silloin yhdeksänvuotiaana alkamaan päiväkirjaan. Pidän edelleen hyvänä sekä tuota aforismiani että ”huitaisuartikkeliani” Wilberistä. Otsikosta

alkaen se kyllä kertoo oleellisen tästä ihmiskunnan tulevasta tien-
näyttäjistä. Kannatti nöyrtyä! Mutta mitä sitten tässä yhteydessä
vielä sanoisin nuoresta ”mestaristani”?

Ehkä kaikkein tärkeimpänä pidän subjektiivisen omakohtai-
sesti sitä, että koin hänet itsetuntoani vahvistavana idolina. Näin
olisi pitänyt minunkin elää oma elämäni ja saada yhtä paljon ai-
kaan – kulttuurifilosofina, jos se on akateeminen nimikkeeni. Tä-
män myöntäminen ei vaadi nöyristelyä, vaikka hän on minua 25
vuotta nuorempi, silkka ihailu korvaa sen! Vaikeampi oli voittaa se
pulma, mikä minulla oli alkaessani kirjoittaa Edvard Wester-
marckista kirjaa hänen elämästään ja ajattelustaan lähes 40 vuotta
sitten. Ei vakavaa kirjaa mistään kohteesta kirjoiteta vain ihastel-
len ja kehuskellen, joten jätän Ken Wilberin tällä kertaa tähän.
Onhan tuo nelisivuinen artikkelini olemassa ja satasivuinen kirja
hänenä odottamassa ilmestymistään.

Välitilinpäättös - kulttuurifilosofia

Olen nyt kirjoitellut tätä kirjaani satakunta sivua kesällä 2004 yksin omassa Tusculumissani, rakkaimman ihmiseni ollessa kaukana itä-Suomessa perinnäisessä kesäpaikassaan perheensä ja ystäviensä parissa, kuten on ollut kaikki 15 viime kesäämme. Sain juuri kirjoitettua kaiken sen, minkä olin alunperin kaavailut voivani kirjoittaa suhteellisen yhtenäisesti ja tasatahtisesti – mitkä eväät olen nyt niin sanotusti syönyt loppuun. Tähän asti luontui kaikki niin kuin sen kaavailin aivan alussa ja ilmaisoin kirjani alkusivuilla, niiden neljän vinjettini lopussa. Joten kysymykseni kuuluu: Missä nyt ollaan ja miten tästä jatketaan eteenpäin? Selvä kysymys, entä vastaus?

Vastaus on tämä: Tähän asti tätä kirjaa on kirjoitettu niinkuin sen joskus mainitsen tekstissänikin eräänlaisena ”uskontokirjana” – tai ilman mitään tuollaista ”eräänlaisena” – siis nimenomaan juuri ”uskontokirjana”. Tämä on selvinnyt itselleni vasta näinä kesä- ja heinäkuun viikkoina, jolloin tämä on ollut työn alla. Kirja lähti liikkeelle nimenomaan uskontokirjana sen vuoksi, että uskonto on kaikista henkisen elämän aloista hallinnut elämäni eniten viimeiset 40–45 vuotta, siitä äkkinäisestä päätöksestäni alkaen erota kirkosta, jota edellä olen pitänyt tähänastisen elämäni radikaaleimpana vedenjakajana, siis ensin lapsuuden luterilainen kristinusko, sitten epäilyt ja sitä heijastavat kriittiset dokumenttini

vuonna 1959, sen jälkeen ateistinen vaiheeni ja siitä asteittainen irti pääsyäni, nimenomaan Intian ansiosta.

Tuon sielullisen prosessini olen kyllä kokenut filosofiaakin vahvasti koskeväksi – ja miksei myös psykologiaa, itsetiedostusta, itsetutkistelua ja siinä joogaa ja meditaatiota, jos nyt pitää nimetä niitä henkisiä välineitä, joiden avulla tuota prosessia on käyty ja toteutettu. Mutta kaiken aikaa on käynyt ilmi, että tämä kehityspsykologinen prosessi on vienyt yhä kauemmas puhtaasti uskonnolliselta alueelta – missä juuri Intia on tärkein myötävaikuttaja, koska siellä eivät uskonto ja filosofia eroa niin selvästi kuin länsimaissa toisistaan. Vastaan ovat tulleet kuin itsestään nimenomaan puheet ”viisauksiperinteistä” tai termi ”philosophia perennis”, nyt islamin ansiosta myös ”traditionalistiset” perinteet. Ja kun tällä kaikella on elämässäni ollut kiinteä yhteys vielä esteettiseen maailmaan, niin missä ollaan, minkä yleiskäsitteen alla, millä tätä kaikkea selkeimmin kutsuisi?

Vastauksen tähän kysymykseen olen puolestani antanut jo tämän luvun otsikossa ja tuo avainsana on ”kulttuurifilosofia”, mikä nimitys nyt vaatii oman perustelunsa, vaikka sitä on kyllä pohjustettu aikaisemmilla sivuilla ainakin ohimennen. Akateemisena nimikkeenä tässä ei ole mitään epäselvää. Kun dosentuurini Tampereen yliopistoon vahvistettiin vuonna 1965, ehdotti ystäväni professori Urpo Harva, minut silloin jo varsin hyvin tuntevana lähimmäisenäni, että koska siihen asti olin yliopistoihmisenä liikunut sekä historian että filosofian kenttien lisäksi myös uskonnon ja psykologian kentillä – vaikkakin silloin lyhyen aikaa ateistina – miksei tuo nimike voisi olla juuri kulttuurifilosofia, mikä tuli tiedekunnan päätökseksi.

Silloinen esimieheni yliopistossa, psykologian professori Kullervo Rainio, joka oli turhaan yllyttänyt minua tekemään ”jotain empiiristä tutkimusta” kertoi minulle olevansa rehellisesti kateellinen niin hienoista nimikkeestä. Tähän kohtaan taas sopii jo keran mainittu salaneuvos Goethen lause ”Name ist Schall und Rauch” etc. Mutta tämä ei ole vielä koko vastaus edellä esitettyyn

– omaan kysymykseeni. Lisään siihen vielä seuraavat toteamukset: Olen elämässäni toiminut käytännön psykologina noin 30 vuotta, psykoterapeuttina siitä 20 vuotta. Jos joku väittää ettei tämä osa elämäntyötäni mahdu epiteetin ”kulttuurifilosofia” alle voisin kutsua häntä vaikka – idiootiksi! ”Quod erat demonstrandum” – ja lopetan tämän kiistelystä roomalaisittain.



Mutta näin on selvitty vasta asian muodollisesta puolesta, mikä yliopistomaailmassa ei suinkaan ole yhdentekevä asia ja voisi lisätä – valitettavasti. Miten paljon turhaa hiusten halkomista ja pikkumaista näpertelyä sisältyykään suureen osaan niin sanottua tieteel- listä tutkimusta, väitöskirjatöitä myöten. Mihin voisi lisätä toisen latinankoulussa opitun lauseen, sananmukaisesti isältäni perityn, jonka kasvatusmetodeihin kuuluivat tämänkin tapaiset opastukset: ”Mundus vult percipi – percipietur”, suomeksi: Maailma haluaa tulla petetyksi – siis tulkoon petetyksi! Suomennoksen sain kyllä itse etsiä Adolf V. Strengin erinomaisen sanakirjan avulla ja suoraan sanoen – hieman kauhistuini!

Sanakirjasaivartelusta lopultakin taas – ”itse asiaan”. Kulttuurifilosofianhan löysin omaksi epiteetikseni jo 18 vuotiaana Egon Friedellin kulttuurihistorian johdannosta, kuten sen olen edellä kertonut ja se ratkaisi aikanaan tulevan akateemisen urani painopisteet varhain lähes pilkun tarkkuudella. Olen edellä myös viittannut siihen, että tulen kirjani loppupuolella keskittymään – usein liikaakin sivuamani autobiografiani hylättyäni – sen kulttuurifilosofisiin pääkohteisiin puhtaammin asiakeskeisesti, ja tämä pitää tästä edes sanatarkkaan paikkansa. Olen jo hahmotellutkin – pari päivää sitten, kun tämä asiallisesti tärkeä muutos alkoi näyttää väistämättömältä – ainakin alustavasti nyt lähinnä seuraavanlaiset sisällön pääkohteet:

Tämän välitilinpäätöksen jälkeen aion ensin keskittyä kohteeseen ”ihminen ja maailma” erityisesti eksistentiaalifilosofian

merkeissä, toiseksi filosofiseen ihmiskäsitykseeni otsikolla ”ruumis, mieli ja henki”, kolmanneksi teemaan ”kehitys, historia ja evoluutio” ja neljänneksi teemaan ”ihminen ja uskonto”, koska se vaatii tämän. Ja koska on hyvä tämän kirjani keskeisen tyylimuutoksen jälkeen aluksi hieman luonnehtia sitä, minne nyt ollaan – ainakin tyyllisesti – siirtymässä, aloitetaan eksistentiaali-filosofiasta. Ja se mitä siitä aivan ensimmäiseksi haluan sanoa on se, että jos minut haluaa haukkua tai nimitellä yhdellä ainoalla sanalla filosofiksi, olisin tyytyväisin, jos se sana olisi juuri eksistentiaalifilosofi tai joku muu sen sanan synonyymi. Siis kulttuurifilosofian ylestermin jälkeen tämä hieman tarkempi nimike, mutta huonon tapani mukaan sanon kuitenkin vielä pari sanaa tuosta ”kulttuuri-filosofiasta”.

Olen yhden ainoan kerran pitänyt julkisen esitelmän Suomen filosofisen seuran yleisessä kokouksessa ja valitsin sen kohteeksi – Karl Jaspersin, joka on länsimaisen eksistentiaalifilosofian toinen suuri nimi. Miksi valitsin hänet, enkä Martin Heideggeria? Metsätalon luentosalissa oli läsnä kai tavanomaiset 30–40 henkeä. Yliopiston filosofian laitokselta olivat paikalla ainakin sen johtaja, professori Illkka Niiniluoto ja Esa Saarinen, joka oli perunut oman samanaikaisen luentonsa ja tuonut osan oppilaitaan mukaansa kuulemaan esitelmääni. Asetelma oli siis mitä luontevin tähän tilaisuuteen, molemmat opettajat kun olivat tuolloin parhaita kolleega-ystäviäni. Valitsin Jaspersin, koska pidän häntä oppisuuntansa tärkeimpänä edustajana.

Kaksi vuotta sitten, jolloin harkitsin ensi kertaa vakavasti lopettavani kaiken luennoimiseni yliopistolla, päädyin kuitenkin vielä kerran pitämään syyskauden luentosarjan laitoksellani ja valitsin sen aiheeksi ”eksistentiaalifilosofian”, pääkohteeni silloinkin Jaspers – vielä kerran – ja Heidegger jäi selvästi vähemmälle huomiolle. Joskus kymmenisen vuotta aikaisemmin olin luennoinut koko lukukauden juuri Jaspersista, mikä pohjusti valintaani edellä mainittuun Helsingin luentooni. Ja vuotta myöhemmin luennoin syyslukukauden 2002 aiheesta ”filosofinen teologia”. Mutta jätän

nyt normaaliin yliopisto-ohjelmaani kuuluvat luennot syrjään ja palaan tuohon kulttuurifilosofiaan.



Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen saivat julkisuuteen vuonna 1986 kotimaista akateemista filosofiaa esittelevän teoksen ”Vuosisatamme filosofia” (WSOY). Luettuani sen tuoreeltaan kiinnitin siinä huomioni muun muassa siihen, miten he esittelivät siinä ”kulttuurifilosofiaa”, mistä myös kirjoitin heille yhteisesti, osana omaa, varsin positiivista arviotani kirjasta. Niiniluoto puuttuu tähän kirjan johdantoluvussa, missä hän muun muassa toteaa filosofisen valtasuuntamme, analyttisen filosofian kohdalla, että ”se kohdistaa huomionsa inhimilliseen kieleen. Filosofiset ongelmat muuttuvat kielellisiksi. Emme enää välitä metafysiikasta tai ontologias- ta, emme hengen sfääristä: ratkaisevaa on sen kielenkäytön luonne, jolla näistä asioista yritämme puhua”. Kiitin heitä näistä varovaisen kriittisistä sanoista, vaikken saanutkaan heiltä vastausta kirjeeseeni.

Mutta vielä kiitollisempi olin heille Niiniluodon sanoista, että kun ”metafysiikka joutuu huonoon huutoon” ja ”filosofia ajautuu yhä kauemmas kirjallisuudesta, runoudesta ja taiteesta – yhä lähemmäs matematiikkaa ja eksakteja luonnontieteitä... filosofiasta tulee yksityiskohdissaan täsmällistä erillistutkimusta, joka pyrkii uuteen tietoon periaatteessa samaan tapaan kuin mikä hyvänsä erityistiede”. Ja hän toteaa vielä että ”samalla jotain on menetty. Uhanalaiseksi ovat joutuneet ne filosofian maailmankatsomukselliset ainekset, joihin perinteelliset metafysiset järjestelmät etsivät vastausta... Analyttinen filosofia väistää filosofian perinteisen haasteen, jonka mukaan filosofian on tarjottava kokonaiskuva ja visio”. Olen täysin samaa mieltä.

Lopuksi kirjan tekijät toteavat vielä, että itse ”analyttinen filosofia on pirstoutunut ja eriytynyt, menettänyt kulttuurisen merkityksensä: se ei kykene kokonais-jäsennykseen, joten filosofi-

alla näyttää olevan kaksi toisiinsa kytkeytyvää ja silti erilaista toimintakenttää... Yhtäältä filosofia on yksi yliopistollinen oppiaine, jota luonnehtivat tieteelle ominaiset piirteet, toimintamuodot ja instituutiot”. Mutta toisaalta ”filosofialla on myös rooli tiedeyhteisön ja yliopiston ulkopuolella”... Se ”toimii myös sytykkeenä yleisemmälle kulttuurikeskustelulle”, missä sillä on usein ollut maailmankatsomuksellista merkitystä... ”Kulttuurikriittinen osallistuva filosofia rakentuu osittain systemaattiselle filosofialle... Filosofian tie on auki”. Onneksi se tie oli auki, joten siihen aukkoon olen kokenut hyvin sopivani – kulttuurifilosofian edustajana.

Kulttuurifilosofian osuuden ja paikan tultua selvitettyksi siirryn seuraavaksi eksistentiaalifilosofian osuuden ja paikan selvitykseen, että pääsen perille omasta identiteetistäni filosofina, vaikkei se niin kuolemanvakava asia olisikaan. Miten ja miksi juuri siitä tuli itselleni kaikkein läheisin filosofinen suuntaus? Syy kai oli se, että se vastasi parhaiten omia sisimpiä intentioitani, arvojeni ja pyrkimyksiäni. Ehkä nimenomaan se Kierkegaardin painotus, että ”tämä koskee juuri sinua” (tua res agitur). Ja silloin olin kristillisen kauteni intensiivisimmässä vaiheessa. Kierkegaard vetosi minuun voimakkaasti juuri ehdottomuudellaan – vetosi ja ärsytti, koska en voinut torjua häntä ja hänen kohtikäyviä saarnojaan. Silmä saarnaaja hän oli filosofinakin ja tiesi sen hyvin.

Ei ihme sitten, että meistä tuli Torsti Lehtisen kanssa kerta heitolla henkiystävät, kymmenisen vuotta sitten Uus-Valamon luostarilla – kärsimys-seminaarissa. Torsti alusti silloin Jobin kirjasta Raamatun pohjalta ja oma alustukseni koski Jungin kirjaa ”Job saa vastauksen”. Kun Torsti sai painosta eksistentiaalisuutta koskevan kirjansa syyskuussa 2002, jolloin aloittelin edellä mainittua luentosarjaani eksistentiaalisuudesta, sen lukeminen pani konseptini aiheesta täysin sekaisin ja luennoin sen vuoksi vuoroon omista muistiinpanoistani, vuoroon hänen kirjastaan. Totesimme Uus-Valamon seminaarin tauolla, että Kierkegaard oli yhtä radikaalisti ensin ihastuttanut meidät molemmat, sitten raivostutta-

nut meidät yhtä silmittömästi. Mutta Torsti hyppäsi ortodoksiksi, minä olin – ensihätään – loikannut ateistiksi!

Mutta nyt en pääse kunnolla alkuun tämän eksistentialismia koskevan jaksoni kanssa, ellen tee tästä välitilinpäätöksestä loppua kulttuurifilosofisine tutkailuineen ja aloita eksistentialismin tutkailua harkitusti ja asiallisesti, joten luku loppuun ja uusi alkuun sille jo sovituin otsikoin: Ihminen ja maailma.

Ihminen ja maailma

Tuskin erehtyy paljon, kun sanoo, että ihmisen ehkä aivan ensimmäinen havainto omasta olemassaolostaan – eksistenssistään – on juuri tuo otsikkoon ilmaistu seikka, että minä olen tässä ja tuo on tuossa, että on nämä kaksi selvästi toisistaan erotettavaa tosiasiaa – minä ja maailma – vaikkei niitä tietysti osaa vielä nimetä millään tavalla. Ja päivien, kuukausien ja vuosien mittaan tämä peruserottelu pysyy ja pysyy, selvenee ja selvenee ja saa tunnusmerkeikseen yhtä tarkemmat nimitykset, määritelmät ja muut kuvailut ja tunnusmerkit. Jossakin varhaisen kehityksensä vaiheessa ihminen alkaa tajuta itsensä myös ihmiseksi ja silloin tuo otsikko on ”valmis”.

Tämä peruserottelu tai perusvastakohtaisuus on se, mikä säilyttää eksistentiaalifilosofiaa sen alusta alkaen. Ihminen alkaa kokea itsensä kaikesta muusta maailmasta eroavaksi ja paljossa erilaiseksikin kuin tuo muu maailma, ja jos annamme kunnian herra Heideggerille, hän kokee olevansa nimenomaan tuohon ”maailmaan heitetty” ja hän kokee sen tosiasian ongelmaksi, jos hän todella on filosofi, siis eksistenssin filosofi, eksistentiaalifilosofi ja muut synonyymit päälle. Kun itse ensi kertaa kuulin tällaisia sanoja ja aloin miettiä ja ihmetellä niiden merkityksiä, ne vetivät minua kovasti puoleensa ja vetivät – mieleni vakavaksi. Mitä se

tarkoittaa, että minä olen juuri minä, enkä kukaan tai mikään muu kuin tämä oma itseni? ja monet muut tavat syntyä filosofiksi, mikä ei tietysti merkitse, että silloin aina syntyy juuri eksistentiaalistiksi.

Syntyä tai ei tai miksi syntyikin, kun alkaa reflektoida omaa olemassaoloaan, on ensimmäisenä varmaan valmis myöntämään, että tässä on kyseessä jokin aivan perimmäinen peruserottelu – toisella puolen tämä tiedostava, refleктоiva yksilö ja toisella puolen se mikä ei ole tämä yksilö, tämä ihminen, jota siis lyhyten sopii kutsua vaikka maailmaksi: Minä ihminen olen maailmassa, mihin minut on tavalla tai toisella heitetty, synnytetty ja olen nyt osa tätä itseni ulkopuolista maailmaa, missä pysyn niin kauan kuin minä pysyn yksilöllisenä omana itsenäni – elävänä ihmisenä. Jotenkin tuohon tapaan kulkee ajatus siitä hetkestä alkaen, kun yksilö syntyy tähän maailmaan ja alkaa tiedostaa itsensä ja olemassaolonsa maailman keskellä, millä nimillä sitten alkaakin kutsua näitä kah-ta eksistenssin perusosapuolta.

Oma tiedostamiseni ja filosofoimiseni ei kyllä alkanut kovin tarkkaan tuolla tavalla, koska lähipiirissäni ei moniin vuosiin edes käytetty sellaisia sanoja kuin eksistenssi tai muuta vastaavaa. Minä en syntynyt eksistenssifilosofiksi, mutta perehdyin sen perustun-temuksiin ja ilmapiiriin varsin varhain, ja ainakin siitä hetkestä alkaen, kun sain lukea edes jonkinlaisen kuvauksen eksistentiaali-filosofiasta, se kiinnitti vahvasti huomioni puoleensa: Siis tuolla-kin tavalla voi maailman kokea ja se tulee minua hyvin lähelle tuttuna kokemuksena. Milloin ja miten tämä tapahtui, sen kaiken olen kyllä totaalaisesti unohtanut, mikä ei silti kumoa edellä sanot-tua.

Äskeinen on siis kokonaan epäakateeminen ja kuvitteellinen yritys vastata oman arkikielen sanoin esittämäni kysymykseen, miten minusta tuli eksistentiaalifilosofi, mutta kelvatkoon tällai-sena. Jostainhan on aina pakko alkaa ja tämä on tuo oman esityk-seni alkupohdiskelu tahallisen alkeellisena ja arkikielisenä. Mutta siihen kysymykseen voin vastata selvästi ja tarkasti Descartesin –

”clara et distincta perceptio” – normia seuraten, milloin ja mistä minä ensimmäiseksi perehdyin eksistentialifilosofiaan. Isälläni oli kirjahyllyssään oman isänsä kirjaston valioita ja niiden joukossa jopa neljäkin Kierkegaardin teosta, jotka jo joskus 40 vuotta sitten siirtyivät oman hyllyni valioiksi. Ne olivat – ensin ”Kuolemansairaus”, sitten ”Itsensä koettelemiseksi” ja ”Viettelijän päiväkirja” yhtenä niteenä sekä ”Rakkauden teot”. Oli siinä mulla Pohjanmaan herännäisiin kuuluneen isoisäni henkinen testamentti!

Kirjojen riveille ja sivuille tehdyistä merkinnöistä on helppo päätellä, että olen lukenut ne kaikki, ja kauan sitten ja – hartaudella. Ja Kierkegaard on asiantuntijoiden yksimielisen käsityksen mukaan tämän filosofisen oppisuunnan ensimmäinen ja tärkein edustaja. Niiden iskevän jylisevä protestanttinen saarna syöpyi tajuntaani syvälle, vaikken kaikkea siitä tajunnutkaan ja senkin minkä tajusin yhdistin aikaisemmin oppimaani aika omituisesti, sillä filosofiaa en ainakaan tajunnut lukevani. Kuolemansairauden luin useankin kertaan – ja joka kerta erilaisin tuntein, eri tavalla sen tajuten, enkä varmaan kertaakaan kovin pitkälle aivan täysjärkisen tavoin. Viittaan edellä Torsti Lehtisestä sanomaani – yhteisiin järkytksiimme! Itse Sören Kierkegaard avasi siis minulle eksistentialismin.



Olen siis saanut shokkiherätyksen eksistentialiksi ja jos Kierkegaard on filosofi, hän on ensimmäinen suuri filosofi, johon olen törmännyt lähes lapsen viattomuudella ja luottamuksella, joten jos haluaa etsiä filosofisen kehitykseni suuria sudenkuoppia tai vastaavia mielen myllertäjiä, tässä se on! Tosin sivusin Kierkegaardia myöhemmin monellakin eri tavalla, aikaa myöten levollisestikin sekä harkiten ja vahvasti rokotettuna hänen äärimmäisyyksiään vastaan. Koskaan en lakannut antamasta hänelle arvoa, vaikka ateismihyppyni jälkeen yritin torjua hänet kaikin tavoin, kuten kaiken mikä vivahtikin kristilliseltä tai uskonnolliselta ylipäänsä-

kin. Mutta tämä saa riittää johdatukseksi teemaan, koska nyt ei enää pitänyt syrjähdellä omaelämäkerralliseen.

Seuraava etappini eksistenttifilosofiassa oli edelläkin mainittu Karl Jaspers ja hänestäkin pari sanaa, vaikka se sivuaakin omaelämäkerrallista. Ja ennen Jaspersia on tietysti historiallisista syistä mainittava eksistentiaalismin toinen suuri ”esi-isä”, mistä edellisillä sivuilla on puhuttukin, niin että riittää kun hänet lyhyesti mainitaan ja samalla ”sijoitetaan” tähän lukuun, nimittäin Fjodor Mihailovits Dostojevski. Kierkegaardin rinnalla ei kukaan toinen suurmies ole vaikuttanut sisäiseen henkiseen kehitykseeni niin paljon – ja varmaankin ”ratkaisevasti” – kuin juuri Dostojevski. Ja tämä riittää hänestä ”sijoitettavaksi” tälle paikalleen tässä luvussa.

Ottaa käteensä melkein minkä tahansa lukuisista korkeatasoisista eksistentiaalisista esittelevistä perusteoksista, nämä kaksi nimeä ovat aina mukana. Torsti Lehtisen kirjasta Dostojevski kyllä puuttuu, vaikka siellä ovat muun muassa Sartre, Camus ja de Beauvoir sarjan toiseksi tärkeintä luokkaa, mutta syy on se, että Dostojevski merkitsee Lehtiselle vieläkin enemmän kuin luokan ykkösnimet ja ounastelen, että hän on parasta aikaa tekemässä itsenäistä kirjaa tästä ortodoksimestaristaan. Uus-Valamon luostarilla hän on jo pitänyt lukuisia seminaareja tästä aihepiiristä. Itsekin kävin pitämässä esitelmän tästä yhteisestä oppimestariamme Tampereen Nikolainsalissa vuonna 2003 sen jälkeen, kun olin viime vuosina käynyt kertauksena läpi koko Dostojevskin päätuotannon ja saanut hänestä artikkelin ulos ”Kanava”-lehdessä ja toisen omassa ”Kirjo”-lehdessämme.

Mutta tässä pitikin siirtyä Jaspersiin, kun ”nyrjähdettiin” Dostojevskiin ja hänestä annoin jo yhden viitteen – ettei hän rinnastu minun arvoasteikollani Heideggeriin, vaan on tätä ”muoti-filosofia” tärkeämpi. En halua ryhtyä esittelemään akateemisesti päteviä perusteita arvioinnilleni – jo siitä syystä, ettei sellaisia ole, eikä voi olla olemassa. Kaikki tällaiset arvojärjestykset ja muut paremuuslistat ovat aina riippuvaisia niin monesta muuttelavasta tekijästä, mukana sekä subjektiivisia että objektiivisia osioita, ettei

akateemisuus mitenkään lisää niiden luotettavuutta. Itse olen aina asettanut esimerkiksi Dostojevskin Tolstoin edelle, Jungin Freudin edelle ja Hessen Mannin edelle, vaikka hyvin tiedän että oikeampi asetelma on noissa kolmessa kohteessa vahvoihin perusteisiin toinen kuin omani! Tällaiset ratkaisut ovat viime kädessä irratiionaalisia, millä ei ole mitään tekemistä ainakaan ankarana akateemisuuden kanssa!

Karl Theodor Jaspers (1883–1969) yksinkertaisesti ”viehätti” minua enemmän kuin Heidegger, vaikka monta kertaa horjuin tämän valinnan edessä. Jaspers viehätti enemmän jo siksi, että hän oli alun alkaen psykiatri eli lähes sama kuin oma ammattini psykoterapeutti, ja että hän korosti filosofeille tärkeäksi perehtyneisyyttä edes yhteen erityistieteeseen. Itsehän olin pitkälle pätevä juristiksi ja historioitsijaksi ennen kuin opiskelulinjani oli selvinnyt. Mihin isäni tapasi todeta, että ”minkä juristin maailma sinussa menettääkään”, kun äitini taas tapasi toisessa yhteydessä todeta, että ”sinä Matti olet monessa hyvä, muttet missään oikein kunolla!” Missä olen vahvasti samaa mieltä eli olen kokenut torjuvani kuin ruttoa päätyä joskus vain yhden ainoan suppean erityisalan asiantuntijaksi.

Kyllä Karl Jaspers ansaitsisi paremmankin esittelyn kuin nämä muutamat viehättävyyteen ja lapsuusmuistoihin liittyvät argumentit, joten otetaanpa hänet nyt esille ja nimenomaan tämän luvun otsikkoa ”Ihminen ja maailma” heijastelemaan:



Muistan Georg Henrik von Wrightin joskus nelisen vuosikymmentä sitten todenneen, että Jaspers oli ”eräs viimeisiä suuria humanisteja”, mikä vaikutti melkoiselta kehumiselta, varsinkin kun tietää, miten tärkeä nimike hänelle humanisti – kuten Urpo Harvallekin – tälle toiselle lähimmälle akateemiselle filosofiystävälleni oli, niin erilaisiksi kuin he sen nimikkeen ymmärsivätkin. von Wright liitti sen anglosaksiseen ”vapaamieliseen” ajatteluun,

missä humanisti oli lähellä rationalistia ja agnostikkoa. Harva taas oli kaukana tästä eli kristitty ja liitti sen antiikin ja myös kristilliseen humanismiin. Itse kai sijoitun tällä akselilla jokseenkin puoliväliin klassillisen oppikouluni ansiosta, minkä rakennuksen seinään on kuitenkin kultakirjaimin tekstattu: ”Kaiken opin päätös on: pelkää Jumalaa ja pidä hänen käskynsä”. Aluksi hyväksyin sen, sitten aloin kapinoida sitä vastaan, lopulta vihasin sitä ja nyt alan taas antaa sille arvoa – huonompiakin tunnuslauseita löytyy!

Jaspersista en koskaan päässyt perille, mitä kristinusko hänelle merkitsi, paitsi että hän syntyi ja kasvoi vankasti protestanttisessa ympäristössä Pohjanmeren rannoilla Oldenburgissa ja että hän tunsu kristinuskon historian ja teologian perusteellisesti, mutta asettuu varsin kriittiseksi itse kristillistä uskoa ja oppirakennelmaa kohtaan uskonnonfilosofisessa pääteoksessaan ”Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarungen” (1962), mikä lienee oman uskonnonfilosofiani tärkein lähde. Luin sen huolellisesti ensi kerran ainoalla Sveitsin matkallani ”2.4.–4.5.1985”, kuten kirjan sisäkansi tämän todistaa. Voisin poimia siitä monta aforismia, mutta tyydyn vain tärkeimpään, jonka kirjoitin pari kertaa taulullekkin yliopistoluennoillani. Se on Bonaventuran lause, mikä tietysti alkukielellä on latinaa: ”Deus est circulus huius center est ubique et circumference numquam” (Jumala on ympyrä jonka keskus on kaikkialla ja jonka kaarta ei löydy mistään).

Se etten koskaan aikonutkaan kirjoittaa kokonaista kirjaa Jaspersista, tai edes hänen uskonnonfilosofiastaan, johtuu vain siitä, että koin hänet niin ylivoimaisen oppineeksi ja syvälliseksi ajattelijaksi, etten kokenut omien kykyjeni riittävän tällaisen mestarin elämäntyön kuvaamiseen, edes yhden keskeisen ja itselleni tärkeimmän alueen suhteen. Lukuisia kehitelmiä kyllä luonnostelin, mutta ne kaikki jäivät alkuasteelleen. Ehkä eniten arvostin hänessä oppineisuuden ja syvällisyyden ohella hänen elämänsä ja ajattelunsa vankkaa yhteyttä: Mitä hän sanoi tai kirjoitti, sen hän toteutti käytännössä, jos mahdollista ja on näin todella länsimaisen filosofian myöhäsyntyinen perusnero. Vain jonkun Ken Wilberin asetan jo hänen rinnalleen.

Jaspersin elämäntyön arvoa korostaa vielä se, mitä hän teki Hitlerin Saksan tuhoisan rappion paljastuttua koko maailmalle: Hänestä tuli sotien jälkeen Saksan kansan tärkein moraalinen omatunto, joka otti moninaisesti kantaa Saksan syyllisyysongelmiin pelottoman suoraan ja rehellisesti ja ulotti tämän vaikutuksensa yli saksalaisen vaikutuspiirin monissa merkittävässä teoksissaan, artikkeleissaan ja kirjeissään, missä vain joku Thomas Mann vetää hänelle perisaksalaisena vertoja. Noista itsenäisistä teoksista kannattaa tässä mainita ainakin ”Von Ursprung und Ziel der Geschichte” (1949), ”Die Atombombe und die Zukunft des Menschen” (1958). ”Wohin treibt die Bundesrepublik?” (1966) – kaikki suurina painoiksina ja kiihkeästi keskusteltuina dokumentteina, viimeisin vielä 79-vuotiaana!

Mitä sitten tulee itse Jaspersin varsinaiseen filosofiaan, joka teki hänestä aikakautensa suurmiehen ja sen eksistentialisten tunteiden periaatteemisen kirjoihin viejän, niin kolme seikkaa nousee siinä yli monien vähäisempien yläpuolelle: Hän alkoi ensiksikin tarkan objektiivisen luonnontieteen – lääketieteen, psykiatrian ja psykologian edustajana, mutta siirtyi siitä toiseksi asteittain ”ihmisen perusongelman” kautta filosofiaan, viljellen laajassa tuotannossaan monia filosofian keskeisiä alueita – filosofian historiasta akateemiseen metafysiikkaan, historian- ja uskonnon filosofiaan ja viljeli tuotannossaan kolmanneksi filosofian perinnäisiä selkeyden ja syvällisyyden ideoita esimerkillisellä tavalla. Jos joku pitää tätä ylisanojen viljelynä, otan moitteen vastaan! Useimmille filosofian harrastajille Jaspers on ilmeisen liian vaikea tai raskas perussaksalainen. Meidän aikamme vain taipuu niin perin helposti pinnallisen luistavaan anglosaksiseen tyyliin, ellei sitten ole peräti fanaattinen analyttikko!



Karl Jaspersin filosofian pysyväarvoisimmat alueet löytyvät kuitenkin hänen eksistentialifilosofiastaan, mikä tarkoittaa niitä vuosia, jolloin hän irtautui tieteellisyyden intohimostaan ja ”oi-

kaisi” ihmisen ongelman vaiheilla suoraan oman keskeisimmän problematiikkansa ytimeen ja kirjoitti vanhaan periklassilliseen tyyliin suuren pääteoksensa, kolmiosaisen mammuttiteoksen ”Philosophie” – yksinkertaisesti vain ”Filosofia” otsikkonaan – joka ilmestyi vuonna 1956 Heidelbergissä. Sen yliopistossa hän teki valtaosan elämäntyötään, kolleeganaan muun muassa väitöskirjani kohde Alfred Weber (1968–1956) – ylimmät henkiystävät ja aateveljet keskenään – ja vietti vain muutamia vuosia sodanjälkeisessä kaaoksessa Sveitsissä, vaimonsa Gertrud kun oli juutalainen. Mutta molemmat selvisivät hengissä pahimman yli ja keskittyivät vuosikausien ajan – juuri kaksin – Saksan yliopistolaitoksen jälleenrakentamiseen! Senkin ehti herra Hitler tarvella jokseenkin perusteellisesti, kiitos muun muassa herra Heideggerin suosiollisen avustuksen Freiburgin yliopiston rehtorina!

Jaspers oli ennakoinnut laajaa pääteostaan tiiviillä pamfletinomaisella kirjasella ”Die geistige Situation der Zeit” (1931), missä hän journalistisen iskevästi otti kantaa oman aikansa ja kansansa keskeisiin ongelmiin ja mistä tuli nopeasti monien painosten merkkiteos. Mutta pääteoksessa tietysti sukellettiin syvemmälle. Kun massojen herruus, tekniikan nopea kehitys ja myös herra Hitler vaaroineen ym. oli ollut edellisen perusteemoja, uppouduttiin ”pääkirjassa” koko länsimaisen kulttuurin perus-problematiikkaan, sen kolmeen osaan rakennetussa katedraalissa. Ensimmäinen osa avasi tieteisiin ja filosofiaan syventymällä ”filosofisen maailmaanorientoitumisen” – jo selvästi eksistentiaalisin korostuksin, toisen osan keskittyessä itse ”eksistenssin valaisemiseen” ja kolmas osa kantoi perinnäistä nimeä yksinkertaisesti – ”Metafysiikka”. Jos yrittää lyhyesti arkikielellä kuvailla tätä filosofisen ihmishengen luomaa temppeliä, niin päättyy muun muassa seuraavanlaiseen tulokseen:

Filosofiassa on ensin otettava huomioon ihmisen lähin elinympäristö eli juuri tuo kaksinapainen asetelma ”Ihminen ja maailma” ja mitä siitä voi täsmällisimmin sanoa, nimenomaan eri tieteidien avaamien porttien läpi kuljettaessa. Mutta tieteet valaisevat

vasta asetelman ulkoiset puitteet, ihminen itse sen sielullis-henkisenä sisäpuolisena olentona jää sen saavuttamattomiin. Juuri siksi tarvitaan avain tuon kaikista sisimmän ja vaikeimmin avattavan eli ”eksistenssin” kartoittamiseen. Mutta siltäkin puuttuvat mahdollisuudet koko olevaisen mysteerien kartoittamiseen ja siihen tarvitaan jo Platonin ja Aristoteleen löytämää avainta – metafysiikkaa.

Joka haluaisi tällä kohtaa kysyä, minne unohtui ”eksistenssi” Jaspersin nimikuuluisimpana käsitteenä ja teemana, voi vastata vaikka näin: Itse en koskaan sitkeistä yrityksistäni huolimatta päässyt siitä paljonkaan perille, vaikka hänellä on useitakin siihen keskittyviä tiiviitä kirjoja – muun muassa jo vuonna 1935 ilmestynyt pieni, mutta olennaisen tärkeä ”Vernunft und Existenz”. Olihan hän entinen ihmisen sisämaailman – terveen ja sairaan – tieteellisen kartoituksen – pikkutarkka diagnostinen mestari. Filosofina hän kunnioitti ehkä ennen muuta edeltäjänsä Immanuel Kantia – ”Vernunft” siitä muistuttajana.

Eksistenssin ”valaisijana” hän tuo monille yllätyksenä esiin käsitteen ja asian ”kommunikaatio”, yllätyksenä siksi, että tälle ei juurikaan löydy edeltäjiä perinteisessä filosofiassa, seuraajia ja jäljittelijöitä kyllä legio myöhemmin. Jaspersin oppilas, Geneven yliopiston systemaattisen filosofian professori ja Unescon filosofian osaston johtaja Jeanne Hersch nostaa pienessä johdantoteoksessaan Jaspersin filosofiaan (1978), juuri vapauteen perustuvan kommunikaation ”rakastavana taisteluna” etualalle, joka tihentyy niin sanotuissa ”rajatilanteissa” – kuten ”kuolema, kärsimys, taistelu ja syyllisyys” – eksistentialismin sanakirjan tärkeät käsitteet.

Jaspersin metafysiikasta mainitsen vain itseäni ehkä eniten siinä askaruttaneet kaksi keskeistä asiaa, toisaalta transsendenssin olemuksen ”salakielen lukemisena” (Lesen der Chifferschrift) ja ”olemassaolosta katoamisen ratkaisevana transsendenssin salakirjoituksena” (Verschwinden von Dasein und Existenz als entscheidende Chiffre der Transzendenz). Mitä tuo ”salakieli” lähemmin on, siihen hän puuttui uudelleen ja perusteellisemmin edellä mai-

nitussa uskonnonfilosofiassa. Eri asia sitten, kuka on ymmärtänyt sitä kunnolla – analyttikot eivät ainakaan. Tosi upeana koen hänen pohdiskelunsa siitä, miten kaikki filosofia johtaa lopulta epäonnistumiseen (scheitern) eli kaiken rationaalisen filosofian myöntämiseen mahdottomaksi. Viime kädessä ”vain se riittää, että on se mikä on ” (”Es genügt, dass Sein ist”, mitä ei voi kumota).

Myöhäisfilosofiassa tuli Martin Heidegger kyllä lähelle pitkäikäistä nuorempaa (1889–1975) filosofiystävänsä Jaspersia, vaikka he edellisen traumaattisten natsisympatioiden vuoksi olivat pitkään erillään toisistaan, minkä ranskalainen Viktor Farias kertoo kohua herättäneessä kirjassaan ”Heidegger et le nazisme” (1987) ja saksalainen Hugo Ott täydentää kuvaa kirjassaan Heideggerin poliittisesta elämästä (1988). Tein niistä itse artikkelin Kanava -lehteen ”Heidegger, natsit ja filosofia” (no 1/1989) Mutta se riittääköön tästä asiasta. Filosofia ja politiikka eivät sovi kovin hyvin yhteen, kuten jo Platon tuli oppimaan onnettomine Sisilian retkineen. Mutta palataan ”ihminen ja maailma” vastakohtaparin ihmiseen.

Ruumis, mieli ja henki

Lyhimmällä mahdollisella tavalla voi ihmistä luonnehtia noilla kolmella otsikon Ilmaisemalla sanalla, ellei sitten tydy Voltairen suosittelemaan muotoon: ”Ihminen on höyhenetön kaksijalkainen olento”. Ne löytyvät Raamatustakin, vaikken yrityksistäni huolimatta ole niitä sieltä sanatarkkaan näin kuuluvina löytänyt. Kun ”sielu” ja ”sielutiede” sanat kuuluivat vielä sotien edellä hyvään arkikieleen, alkoi kieli nikotella niiden suhteen ja arvaan – ainakin kahdesta eri syystä: Toisaalta se alkoi kainostella noiden sanojen liian korkealentoista tyyliä ja sivumerkityksiä. Mutta toisaalta ne alkoivat vaikuttaa liian vanhahtavilta ja raamatullisilta meidän aikamme tieteellisen naturalismin ja materialismin keskellä. ”Sielu” itse työnnettiinkin eufemistisenä hienosteluna rounouden ja uskonnon syliin ja ”sielutiede” sai väistyä muka tieteellisemmän ”psykologian” tieltä.

Sana ”sielu” korvattiin tieteellisessä filosofiassa sanalla ”mieli”, kuten englantilainen tämän alueen klassillinen aikakauslehtikin kutsuu itseään jo parin sadan vuoden takaa nimellä ”Mind”. Tämä sana kelpaa kyllä tarkoitukseensa, varsinkin kun se tekee tilaa sen yläpuolella olevan henkisen todellisuuden eri tasojen tarkemmalle erittelylle ja kuvailulle, mikä on viime vuosina ollut nimenomaan nuoren amerikkalaisneron, Ken Wilberin ansio. Hän erottaa ihmisen olemuksen eri puolina lyhimmillään otsikon

sanat ruumis, mieli ja henki, mikä jo vanhentuneella Raamatun kielellä oli – ruumis, sielu ja henki. Joten kun ruumis ja henki ovat säilyttäneet paikkansa tässä hierarkkisessa asetelmassa, sielu on kärsinyt eniten. Sen on mielen ohella sivuuttanut lähinnä sana ”tietoisuus” täsmällisessä tieteellisessä kielenkäytössä.

Ken Wilber yllättää nimistössään, sillä hän pitää yhä sielua tärkeänä mukaan kuuluvana filosofian – ja vielä mystiikan ja metafysiikan – peruskäsitteenä. Uusimmassa kokoomateoksessaan ”The Integral psychology” (2000) – alaotsikkona sarja ”Consciousness, spirit, psychology, therapy” hän vielä kerran käy läpi koko tämän ihmisen henkisen puolen eri tasot ja ulottuvuudet, jotka hän ennakoii pitkälle jo esikoisteoksessaan ”The spectrum of consciousness” (1973), missä hän myös löi ikään kuin lukkoon tuon yleiskäsitteen ”tietoisuus”, jonka ulkopuolelle ihmisen olemuksesta jää vain hengen ohella ruumiillinen eli kolmas termi, ”ruumis”. Ihmisen koko muu olemus on hänen mukaansa viisi-tasoinen, missä hän nojaa nimenomaan ”philosophia perennis” rakennelmaan, niin kuin se on selvimmin pohjustettu jo Arthur Lovejoyn teoksessa ”A great chain of the being” (1936).

Wilberin mukaan nuo viisi tasoa tai kerrosta ovat siten – aine, elämä, mieli, sielu ja henki, mihin voi heti todeta, että se on tarkalleen sama viisijako, joka löytyy Sri Aurobindon tuotannosta, tarkimmin teoksista ”Life divine” ja ”The synthesis of yoga”. Niitä vastaavia tieteen aloja ovat – fysiikka, biologia, psykologia, teologia ja mystiikka, jos sekin luetaan tieteesiin. Meillä Suomessa ovat sotien jälkeen filosofit Erik Ahlman ja Sven Krohn pohtineet monissakin teoksissaan samaa problematiikkaa ja viimeksi joukkoon on liittynyt Lauri Rauhala varsinkin kirjoissaan ”Henkinen ihmisessä” (1992), ”Tajunnan itsepuolustus” (1995) ja ”Ihmisen ainutlaatuisuus” (1998), joten on meilläkin pysytty mukana – Rauhallaalla tajunta ja henkinen synonyymeinä sekä ihmisen ainutlaatuisuus juuri näihin liittyen. Silti voi sanoa että alueella käyvät mielipiteet vahvasti ristiin johtuen erilaisista metafyyisisistä alkuolettamuksista.



Mitä tämä kaikki varsin abstraktinen ja elämälle vieras nimittely ja käsitetaiteilu ristiriitoinen merkitsee aivan käytännössä ”valistuneen maallikon” arkikielellä? Siitä, että ihminen on ainakin ruumiillinen olento, tuskin on ollut erimielisyyttä vuosituhansiin, eikä helposti synnykään tervemielisten kesken. Ihmisen olemuksesta on silti vuosituhansia esitetty erilaisia määritelmiä, joissa ainakin nuo kaksi osapuolta – eli ruumis ja henki – ovat aina olleet mukana ja osattukin melko hyvin erottaa toisistaan. Ihmisen on vaikea kieltää ruumiillista olemuspuoltaan, koska se on niin jokatarkkin elävä osa hänen ihmisyttään ja persoonaansa, ainakin niin kauan kuin hän on tajuissaan – oli pa kunto hyvä tai huono, niin ruumiissa eletään ja joillekin sana ”keho” vielä korvaa elävän ruumiin ja sana ”kalmo” kummittelee kuolleen nimenä.

Tuo toinen osapuoli sen sijaan – miten se määritelläänkin – on aina aiheuttanut ihmisille hämmennystä ja eripuraisuutta. Siinä ovat ensin ainakin uskonnolliset ja niin sanotut maalliset ihmiset kuin kaksi eri rotua ja kiistoja riittää jo siitä, kumpi osapuoli on ”oikeampi” tai ”tärkeämpi” tms. Mutta ruumiillisissa eroissaakin riittää kummastelua ja kiistelyä ihonvärin, sukupuolen, ruumiin koon, ulkonäön jne. suhteen. Henkisellä – tai sielullisella – puolen ovat erot ja kummallisuudet vielä moninaisempia ja ratkaisevampia. On jo terveen ja sairaan välinen ero, missä ei enää kiistellä niinkuin joskus ammoin – lääketieteen kehityksen ansiosista, mutta yhä on tämä kumma mielisairaan ja mieleltään terveen välinen joskus kiivastikin kiistelty ero.

Lauri Rauhala on meillä samanaikaisesti psykologina ja filosofina paljon selventänyt tämän alueen problematiikkaa. Itse olen pyrkinyt samanlaisena ”kaksoisolentona” sekä teoriassa että käytännössä liikkumaan samalla raja-alueella toivottavasti myös jottaikin selvyyttä tuottaen. ”Psykosomatiikka” on sana jota olemme molemmat paljon käyttäneet – sekä teoriassa että käytännössä potilaitten parissa työskennellessämme. Monia muitakin nimiä teki si mieli mainita, mutta jääköön. Ken Wilberin ym. kehitlemä

integraalinen psykologia ja filosofia ihmisen henkisen olemuspuolen eri tasoiheen ja kehineen on kyllä saanut paljon kritiikkiä toisin ajattelijoiden taholla, mutta luovun puuttumasta näihin teoreettisiin erimielisyyksiin, koska en tässä käy tieteellistä enkä filosofista keskustelua, kehittelenpä vain oman henkisen maailmani ääriviivoja.

Itselleni ovat pitkään olleet tärkeimpiä ihmisen henkisen olemuspuolen irrationaaliset, yliaistilliset, syvähenkiset ja muut ulottuvuudet, jotka esiintyvät tietysti nimenomaan uskonnon ja muun arkisen ja aistikokemuksellisen maailman ylittävillä alueilla.

Voin hyvin todeta ja myöntää, etten itse ole koskaan ylittänyt niin sanotun normaalin rajoja henkisessä mielessä, paitsi tilapäisissä mieltä järkyttäneissä kokemuksissa, kuten äärimmäisen pelon tuottaneissa sotakokemuksissa, kuolemanpelossa – ja lievemmissä, esimerkiksi rakkauselämään liittyvissä voimakkaissa seksuaalisissa tiloissa. Olen kuitenkin kohdannut eräillä ihmisillä, potilaillani ja muutamilla ystäväilläni transpersoonallisiin kokemuksiin kuuluvia ilmiöitä, jotka ovat johtaneet tämän tärkeän luonnollisen ja ylliluonnollisen rajalinjan tutkiskeluun muun muassa kokemuksista ja kirjallisuudesta, new age -liikkeen, ufotutkimuksen, okkultismin ja spiritismin parissa.

Ihmisen niin sanotun normaaliuden ylittävät tai alittavat kokemukset kuuluvat toisaalta mystiikkaan, toisaalta psykopatologiaan. Edellisiin puutuin jo varhaisteoksessani ”Uskonnonpsykologia eilen ja tänään” (1965), missä aika omituisesti liitin ne yhteen alaotsikon ”Mystiikka ja patologia” piiriin. Olin ehkä silloin liikaa Freudin auktoriteetin lumoissa – ensimmäinen pundit-mestariini psykologiassa. Mutta Freudin metapsykologia oli puhtaasti naturalistinen, sekä alitajunta että ylitajunta olivat hänelle vain biologisia ilmiöitä. Humanistiset ja transpersoonalliset psykologiat vapauttivat minut näistä harhoista. Psykoaktiivisten huumeym. aineiden käyttö ja tutkimus selvensivät huomattavasti lisää tämän psykosomaattisen alueen rajalinjoja.

Mystiikka tuli itämaisista viisausperinteistä tutkiessani yhä vahvemmin eteeni ja niin tein siitä kirjan, joka perustuu yliopistossa syksyllä 1993 pitämiini luentoihin, tavattuani sitä ennen intialaisen mystikon Mother Meeran Thalheimissa Saksassa, kuten olen aikaisemmin maininnutkin. Nojaan tuossa kirjassani nimenomaan alan tutkijoiden kesken syntyneeseen vilkkaaseen kiisteelyyn mystiikan ”oikeasta” luonteesta, esikuviani ennen muuta Evelyn Underhill ja W. T. Stace, ”vastapuolen” edustajina Steven T. Katz ja muutamat muut niin sanotut konstruktivistit ja analyyttiset filosofit. Vertailen siinä konkreettisesti Mestari Eckhartin ja Sri Aurobindon mystiikkaa, mistä kirjan nimikin: ”Mystiikka ja filosofia ja idässä ja lännessä” (1994), kuten edellä olen todennutkin.



Intia on opettanut minulle ainakin yhden – radikaalisti yhden uuden asian ihmisestä tutkimuksen ja tarkkailun kohteena, nimitetään sen, ettei ihmistä saa pilkkoa heti kättelyssä osiin tai lähteä aivan ensimmäiseksi etsimään sitä, mikä ihmisessä muka on sitä tärkeintä tai ”se ainoa oikea” ydinasia. Ensin mainittuun syyllistyivät – mallia muille näyttäen vanhan Kreikan atomistit, jotka aloittivat osista, atomeista, vaikka kreikan kielen sana ”atomos” merkitsee ”jakamaton”. Puuttuikohan heiltä logiikka – ei kyllä uskoisi? Sillä jos ihminen on – ensimmäiseksi ihan – jotakin, niin nimenomaan kai juuri ja-ka-ma-ton, kokonaisuus. Siitä on alettava, ei osista. Mutta kohta tämän kömmähdyksen jälkeen heidän monet filosofinsa alkoivat jakaa ihmistä ainakin kahtia, kahteen osaan, kuten sielu ja ruumis, tai elävä ja kuollut, tai monta muuta kaksinaisuutta. Ja niin syntyivät kiistat siitä, kumpi tai mikä osa ihmistä on tärkeämpi kuin joku toinen osa ja siitä filosofia sai alkunsa.

Kun kuollut ihminen on taas kokonaan kuollut – siis jos hän on tosiaan kliinisesti kuollut – niin silloinhan ihminen on taas

jakamaton yksi ja ehjä kokonaisuus (”kalmo” tai peräti ”raato”), jota kyllä voi alkaa pilkkoa osiin, jos sellaiseen tuntee vetoa – kuten kannibaalit tai moottorisahamurhaajat – heitäkin valitettavasti on. Mutta ihmisen jakamaton yhtenäisyys, ykseys on tärkeä asia esimerkiksi hänen mielenterveytensä kannalta. Useimmat mielenterveyden häiriöt alkavat sillä, että osa ihmisen mieltä ei enää toimikaan niin kuin sen pitäisi toimia – eli olla vain aidosti ja toimivasti elimellinen osa tuota ihmiskokonaisuutta. Vaikeinta mielenterveyden häiriötilaa kutsutaankin senvuoksi loogisesti ”jakomielisyydeksi”, tieteellisemmin ”skitsofreniaksi”. Joitakin häiriötiloja puolestaan kutsutaan ”sivupersoonatiloiksi”, mikä merkitsee, että ihminen kokee olevansa kaksi eri persoonaa tai useita persoonia.

Minulla oli onni olla aikani psykiatri Reima Kampmanin työtoveri ja meillä oli muutamia hyviä keskusteluja juuri psykopatologiasta, vaikken onnistunut koskaan houkuttelemaan häntä puhumaan sivupersoonista, kainoudesta ehkä. Hän toimi minun työnohjaajanani YTHS:n terapiatyöaikanaan ja ne istunnot olivat mitä riemullisimpia, kun sai vain puhua itsestään ja valittaakin, jos oli valittamisen aihetta. Harvoin toki oli. Olen tuntenut ylösrakennukseksi monia muitakin psykiatreja, toinen toistaan kiinnostavimpia. Jonkun heistä olen edellä maininnut ainakin nimeltä. Pari psykiatria meni itse työnsä aikana psykoosiin, mikä ei ole ihme. Harva ammatti on niin monipuolisesti työntekijän koko persoonaa stressaava kuin psykiatrin työ. Kiitollisuudella mainitsen tässä vielä parin muunkin psykiatriystäväni nimet: Toivo Pihkanen, Yrjö Alanen, Martti Paloheimo ja Ilkka Härkönen, vaikkapa vain sen vuoksi, että aina silloin tällöin kuulen heistä puhuttavan pahaa, milloin mitäkin ja vailla perustetta. Joukon huipulle pitäisi tietysti nostaa eksistentiaalisti Karl Jaspers!

Ainoa kokemus, joka minulta jäi psykoterapeuttina puuttumaan oli toiminta sairaalapsykologina, mutta tapasin – tietysti – useitakin sairaalapsykologeja, joiden nimiäkin tekisi mieli mainita, kaikki tavallisia rivimiehiä ja -naisia, joiden kanssa opin paljon ihmisestä – sekä työn puitteissa että vapaa-aikoina. Mutta jääkööt

nimet tällä kertaa. Kun kuulun Suomen psykologiliiton perustajajäseniin, tulin aikanaan, kai jo 45 vuotta sitten valituksi liiton ”kliinisen jaoston” puheenjohtajaksi, tosin vain lyhyeksi aikaa. Ja kerran sain liiton ammattieettiseltä lautakunnalta muistutuksen siitä, että olin toiminut – muka – terapeuttina ammattieettisesti moitittavasti, minkä tiedän kyllä vääräksi tuomioksi, mutta tulokoon se tässä kronikankanomaisena detaljina mainituksi

”Ihmisen probleemi”, kuten Erik Ahlman sitä tätä tarkoittavassa kirjassaan (1953) kutsuu – on ongelma, joka kuuluu teoreettisesti filosofiseen antropologiaan ja psykoterapeuttisen työn puolesta kliiniseen empiiriseen psykologiaan. ”Etsijän tie” kirjassani (2000) kuvailin aika tarkasti, miten minusta tuli psykologi, sitten filosofinen antropologi ja lopuksi – hieman liioitellen – vielä muka joogikin. En toista sitä tässä. Sen sijaan mainitsen tässä erään näkökulman ihmisen ongelmaan, jonka muotoilu aina joskus nousee esiin alan kirjallisuudessa, vaikka aika harvoin. Se liittyy siihen, että toisin kuin kaikissa muissa tieteissä, joissa tehdään yleensä hyvinkin selvästi ero tutkijaan ja tutkimuksen kohteeseen eli subjektiin ja objektiin, psykologiassa ovat molemmat periaatteessa sama – eli minä itse tutkin tässä itseäni, tai – ihminen tutkii ihmistä. Miten hän voi olla siinä riittävän objektiivinen ja välttää liukastelut nimenomaan subjektiivisiin ennakkoluuloihinsa?

Käytännön tutkimustyössä asiantila ei ole niin hankala kuin miltä se päällisin puolin voi näyttää, sillä toki kaikessa myös psykologian alaan kuuluvassa empiirisessä tutkimuksessakin tutkija ja tutkittava kohde ovat kaksi eri asiaa ja – psykologiassa vielä hyvinkin huolellisesti. Koska en tunne alan tutkimusta tämän ongelman kohdalla tyydyn vain muutamaan huomautukseen. Muistan psykoanalyytikko Theodor Reikin jossain käsitelleen mainitsemaani pulmatilannetta. Lainasin jotain hänen lausettaan, kun pidin Tampereen Yhteiskunnallisen korkeakoulun psykologian laitoksella ”Cortex” nimisen psykologian opiskelijoiden kerhon vastavalittuna ”kuraattorina” tätä koskevan esitelmän vuonna 1964. Itseäni askarrutti tuo probleema silloin jostain syystä tavattomas-

ti, vaikka taisin käsitellä sitä enemmän filosofina kuin psykologina.

Tämä ongelma on jollain tavalla sukua ”solipsismin” ongelmalle, jonka lähes jokainen vakava filosofian harrastaja muistaa – omallekin kohdalle osuneena pulmana – joskus elämässään. Muistan siitä hyvin elävänä kokemuksena varhaisen ystäväni – Juha Rikama nimeltään – Vaasassa noin 50 vuotta sitten, varsinkin kun tapasin hänet uudelleen viime keväänä hänen tullessaan väittelemään Tampereen yliopistoon suomen kielen opetusta koskevalla väitöskirjallaan, mikä onnistuikin varsin hyvin. Olimme olleet aikaisemmin hyvät ystävät sekä tenniksessä että filosofiassa, lisäksi hyvät perheystävät, hänen esikoispoikansa tervehtiessä minua aina kylään saapuessani raikuvin sanoin ”Matti-setä tuli!”. Juha kertoi päätyneensä juuri tuolloin solipsismin vangiksi omassa ajattelussaan, oli ahdistunut siitä ja me käytimme toisenkin istunnon tätä yhteistä asiaa selvitellen.

Mitä vielä tulee tutkijan ja tutkimuskohteen väliseen eroon empiirisessä psykologiassa, niin itselläni on siitä erikoinen ja varsin perusteellinen kokemus, kun ryhdyimme työnantajamme YTHS piirissä kollegojen kesken tekemään tutkimusta psykoterapian tuloksellisuudesta eli siitä, onko terapiasta mitään ”hyötyä” asiakkaille. Päädyin itse tuon tutkimuksen vetäjäksi usean vuoden ajaksi, jolloin saatoin irrottaa työajastani joka viikko kaksi päivää tutkimukselle ja kolme päivää asiakasvastaanoitoille, mikä sinällään oli mitä miellyttävinkin muutos vaativan terapiatyön parissa. Mutta jo parin kokoontumisen jälkeen meidän aluksi kolmihenkisessä varsinaisessa tutkijaryhmässämme, jonka kaksi muuta jäsentä saivat myös vaihtaa yhden työpäivänsä tutkimukseen törmäsimme merkilliseen koko meidän 15 henkistä tutkijaryhmäämme, joista psykoanalyttisesti orientoituneita oli peräti 80 %, yhteisöämme koskevaan periaateongelmaan.

Tuo ongelma paljastui varsinaisesti meidän 15 terapeutti-tutkijan yhteispalaverissa, kun joku keksi huomauttaa, että ”kun me tutkimme terapian tuloksellisuutta, mehän tutkimme samalla

meidän itse kunkin pätevyyttä terapeuttina!” Tämä synnytti aika villin sekavan keskustelun, jonka esimiehemme, johtajapsykiatri Kauko Vauhkonen katkaisi käskävällä äänellä: ”Tämä terapia-tutkimus viedään läpi suunnitelman mukaan, koska se on jo hyväksytty säätiön johtokunnassa”. Ja niin tapahtui parin vuoden sisään – lähinnä meidän varsinaisen kolmihenkinen tutkijatyöryhmämme teki työn. Tutkimussuunnitelma oli omaa käsialaani ja oli vaatinut pitkän esityön lähinnä amerikkalaisen terapiatutkimusten raporttien parissa, minkä olin tehnyt kotityönä ja kirjas-toissa.

Vaikka tutkimus näin suoritettiin varsin tavanomaisesti, nimenomaan kyselylomakkein – toiset 15 terapeutille ja toiset 232 terapia-asiakkaalle, erikoista siinä oli se, että kaikki 15 tutkijaterapeuttia arvioivat siinä omia asiakkaitaan, mikä merkitsi, että he arvioivat samalla omaa pätevyyttään asiakkaitaan auttavina terapeutteina. Mutta kun perustyö lomakkeilla oli tehty ja aineisto käsiteltyä tietokoneilla, löytyi yllättävä lopputulos: Tutkijaterapeutit arvioivat omaa onnistuneisuuttaan työssään lievästi alhaisemmaksi kuin mitä heidän 15 terapeuttiaan olivat tehneet! Ei siis ainakaan ollut pyritty kaunistelemaan työn tuloksia ylöspäin ja näin ”kehuskelemaan” omaa erinomaisuuttaan. Kun säätiön johto vei tutkimustyön myöhemmin ulkopuolisen asiantuntijan, psykiatrian professori Jouko Lönnquistin arvioitavaksi, hän antoikin siitä hyvän lausunnon. Tutkijat eivät ainakaan olleet vilpistelleet työnsä tuloksia ”kotiin päin”, mistä sain silti aikanaan epäsuoran moitteen säätiön ylimmältä johdolta. Vilpin epäily oli periaatteessa mahdollista, mutta Lönnquistin lausunto kumosi sen! Edellä mainitsemani kiista johdon ja itseni välillä kuuluu juuri tähän, mutta – riemukseni voitin sen!

Jos tämä terapiatutkimusta koskeva kuvaukseni on vienyt poikkeuksellisen paljon tilaa tässä kirjassani johtuu se siitä, että siinä oli kysymys empiirisestä konkreettisesta tieteellisestä prosessista, joka aina vaatii enemmän tilaa kuin pelkkä filosofinen pohdiskelu, jonka voi hyvin kuitata lyhyellä yleisellä ja silti tiiviillä

luonnehdinnalla. Lisäksi se koski tutkimustyön etiikkaa, joka kai kuuluu filosofiaan? Ja mitä vielä lopuksi tulee tämän luvun ihmistä koskevaan filosofiseen olemuksen ongelmaan, niin tietysti olen sitä mieltä, että henki, henkinen ja henkisyys ovat ihmisen olemuksen tärkein ydinasia. Mutta siihen palaan sitä koskevassa loppuluvussani ”Ihminen ja uskonto”

Kehitys, historia, evoluutio

Tässä jaksossa on siis tarkoitus puuttua – ennen tuota koko tarkastelun päättävää kokoavaa loppulukua ihmisestä ja uskonnosta – sellaisiin asioihin kuin ihmisen kehitys, ihmiskunnan historia ja koko maailmankaikkeuden kosminen evoluutio eli kolme toinen toistaan vaikeampaa asiaa. Ihmisen kehityksen tutkiminen koskee aina yksityistä ihmistä, vaikka siinä voi tietysti vertailla eri ihmisten kehitystä ja monienkin eri ilmiöiden suhteen. Historian tutkiminen puolestaan voi koskea joko jotain suppeaa yhteisöä – mutta aina useiden ihmisten muodostaman yhteisön historiaa – lähinnä jonkun kansan tai valtion tai valtioiden liiton, laajimmillaan koko ihmiskunnan historiaa. Evoluutio nousi tutkimuskohteeksi vasta noin 150 vuotta sitten eli Charles Darwinin mullistavan teoksen ”Lajien synty” ilmestymisen (1859) jälkeen, vaikka sitä ennenkin oli evoluutiota tutkittu jossain määrin aikaisemminkin.

Kehitys on jokaiselle täysjärkiselle ihmiselle tuttu asia jo lapsuudessa, sillä ihmisen kehitys on nopeaa juuri silloin ja ensimmäiset elinvuodet ovat täynnä havaintoja hymyilyn, puhumisen tai kävelemisen alkamisesta, mistä usein tehdään asianmukaiset merkinnät erilaisiin vanhempien päiväkirjoihin. Ihminen alkaa itsekin kiinnittää varhain huomiota omaan kehitykseensä – itsekin omalla tavallaan. Havaitaan säännöksi, että ”kaikki muuttuu” kaiken aikaa, minkä antiikin kreikkalaiset kehittivät peräti filoso-

fiseksi systeemiksi yli 2000 vuotta sitten. Oman kehityksensä tarkkailu voi johtaa ihmisen luomaan perusteellisen itsetarkkailun pikkutarkan järjestelmän, kuten esimerkiksi suomalais-venäläinen taidemaalari Aleksanteri Ahola-Valo, jonka tapasinkin kerran hänen käydessään Tampereella kymmenisen vuotta sitten. Meillä oli hyvä pitkä keskustelu, jonka lopussa tämä omalaatuinen nero totesi minusta, että ”et sinä mikään tyhmä mies olekaan!”

Ihminen päättyy kehittyessään havaitsemaan itsessään juuri noita olemuksensa eri puolia ja niiden kehitystä – ruumiin ja mielen, muistin ja aistimusten, ajatuskyvyn ja muiden kykyjen jne. suhteen – joista edellä oli puhe. Hän oppii erottamaan maailman ja itsensä ja rakentamaan tästä tuntemuksesta itselleen oman elämänsä suunnitelman, kuka tarkemman, kuka hataramman. Ahola-Valolla se oli mitä yksityiskohtaisin, mistä hän kertoo ”Koulupojan päiväkirjoissaan” vuodesta 1985 alkaen. Ihmiset eroavat tässä itsetuntemuksensa taidossa ja syvällisyydessä monin tavoin, mille havainnolle muun muassa Carl Gustav Jung loi tyypologiansa ihmisten perustyypeistä – introversio ja ekstroversio – eli voittopuolisesti sisäänpäin kääntyneet ja ulospäin kääntyneet ihmiset. Kun aikanaan tutustuin psykologiaan ja löysin omaksi tyyppikseni introversion, muistan säikähtäneeni perusteellisesti, koska koin että tämä tyyppi jo sinällään oli jotain sairaalloista! Vapauduin siitä shokista kyllä nopeasti.

Historia vangitsi mielenkiintoni varhain, ainakin jo kansakouluvuosinani, kun olin oppinut lukemaan ja sanomalehdet alkoivat kertoa sotauutisia, ensin Kiinasta ja Espanjasta, sitten Hitlerin Saksan hyökkäyksestä Puolaan ja Stalinin Neuvostoliiton hyökkäyksestä Suomeen. Olin silloin 15-vuotias ja minusta tuli innokas sotauutisten tutkija ja pidin niiden perusteella jo keskikoulussa esitelmää rintamien muutoksista Euroopan eri sotänäyttämöillä. Huimaavin kokemukseni tästä oli luokan edessä pidetty esitys Hitlerin sotaretkestä Ranskaan, minkä pidin suuren kartan ääressä ja tunsin monet natsien armeijajyksiköitä komentavat kenraalit ja marsalkat nimeltäkin! Mutta vain kolme vuotta

myöhemmin sain kutsun lähteä itse 18-vuotiaana armeijaan, sotilaskoulutukseen. Historiasta tuli joka tapauksessa sotavuosina mieluisin aineeni oppikoulussa ja aloin kuvitella urakseni ”isona” historiantutkimusta tai ainakin historian opettajan uraa.

Jos tiesin ihmisen kehityksestä paljon jo kansakouluikäisenä ja historiasta melko paljon oppikoulun alussa, kohtasin käsitteen evoluutio vasta lukion biologian opetuksen yhteydessä, tuskin tajuamatta siitä mitään – eli se astui voimalla elämäni vasta 60-vuotiaana tutustuttuani intialaiseen joogafilosofiin Sri Aurobindoon, kuten olen siitä edellä jo moneen kertaan maininnut. Tämä näkemys evoluutiosta – ei vain koko ihmiskunnan, vaan – koko maailmankaikkeuden kosmisena perusliikuntana muutti parissa vuodessa koko siihenastisen maailmankuvani, järkyttäen sen perusteita monipuolisesti, enkä ole vieläkään siitä shokista täysin toipunut! Tämä johtuu viime kädessä siitä, että tuo Aurobindon näkemys ei rajoitu vain biologiseen eläinlajien kehitykseen, vaan koskee kaikkia elollisia olioita ja koko kosmista olevaista, uskontojen ja viisausperinteiden tarkoittama henkinen todellisuus mukaan lukien!



Mitä yksityisen ihmisen kehitykseen tulee, tiedän että oma kehitykseni ja kasvuni eteni varsin normaalia vauhtia. Vanhempani harrastivat ulkoilua, talvella hiihtoa ja luistelua, kesällä retkeilyä ja me kolme veljestä ikätovereiden kanssa eri urheilulajeja aina omaa urheiluseuraa ”Aseman pojat – 36” myöten. Kehitys merkitsee myös kasvua ja edistymistä ja siihen alettiin kouluvuosina kiinnittää yhä enemmän huomiota, vaikkei perheessämme kilpailua mitenkään erityisesti harrastettu. ”Suomen urheilulehti” oli kai ensimmäinen oma sanomalehteni ja ”Elokuva-aitta” toinen. Itse olin esikoisena veljeskolmikon itseoikeutettu leikinjohtaja.

Kouluvuosina en vielä osannut tehdä eroa kehityksen ja kasvun välillä. Kasvu liittyi sanana lähinnä määrälliseen, kuten esi-

merkiksi pituuden kasvuun, missä en kovinkaan edistynyt. Pysyimme kaikki kolme ikäluokkamme pienimpiin kuuluvina ja kuuluin usein luokalla parin lyhimmän joukkoon. Mutta kasvu sanan vaativassa, sielullis-henkisessä mielessä tuli vastaan kasvatusta koskevista keskusteluista isän kanssa, joka oli määrätietoinen lujan kasvatuksen ihminen, omien sanojensa mukaan ”valistuneen itsevaltiaan” ihanteen ihminen. Välienselvittelyt jäivät vähiin kasvattajaisän kanssa, ainakin keskikoulusta alkaen. Opin arvostamaan häntä oikeudenmukaisena vankan itsekurin samuraihenkisenä edustajana, jotka kai sisäistin omiksi arvoiksi.

Perheemme arvomaailma oli keskiluokkainen porvaris-kristillis-isänmaallinen, mitä vastaan aloin kapinoida vasta itsenäisenä perheellisenä miehenä 35 vuoden iässä, kuten sen olen edellä kertonut. Koulu- ja yliopistovuosina olin ahkera ja monesta kiinnostunut nuori ihminen, joka kriittisenä kirkonvastaisena kapinasieluna alkoi kritikoida myös länsimaista kulttuuriaan, historian opettamana ja omakohtaisin seksuaali- ja avioliittokokemuksin, missä vanhemmat näyttivät lähinnä moralistisen ”järkiavioliiton” mallia. Varsinaisen inhimillisen kasvuideologian vaihtoehtoihin perehdyin vasta tutustuttuani intialaiseen kulttuuriin joogaperinteeseen.

Mitä kehityksen ja kasvun ideoiden lähisukulaiseen ”edistykseen” tulee, törmäsin siihen vasta väitöskirjani aihepiirissä. Tutkimuskohteeni Alfred Weber historiateorioineen oli rakentanut oman mallinsa historian dynamiikasta Karl Marxin kaksinapaiseen historiakäsitykseen – ”ylärakenne” ja ”perusrakenne” – liittyen siten, että hän sijoitti niiden väliin kolmanneksi välirakenteeksi ”sivilisaatiosfääriin”. Kaksi muuta olivat hänellä ihmisen perustarpeisiin liittyvä ”Gesellschaftssphäre” – talous ja yhteiskunta – sekä korkeimpiin ”henkis-kulttuurisiin” tarpeisiin liittyvä ”kulttuurisfääri” – uskonto, taide ja filosofia – hyvin yksinkertainen Marx ja Hegeliä vapaasti yhdistelevä asetelma.

Kehitys, kasvu ja edistys ovat näin ollen ihmisen ja hänen yhteiskuntansa sekä historian perusdynamiikan kolme voimatekijää.

Marxismista en ennen väitöskirjaani paljonkaan tiennyt, enkä ollut kiinnostunut. Kun Kulttuurilehti Luotaimen päätoimittajuuteni katkaistiin yleisen vasemmistolaisaallon aattona syksyllä 1966, se tapahtui kyllä ”vasemmistoradikalismin ja kirkonvastaisuuden” syytösten pohjalta, mutta vailla mitään kytköksiä aktiiviseen puoluepolitiikkaan, mikä ei ole itseäni koskaan kiinnostanut, vaikka osallistuinkin aktiivisesti Vihreän liikkeen syntyvaiheisiin.



Mitä kehitys- ja kasvudynamiikan jatkoksi toiseksi tulee itse historian dynamiikkaan ja sen tutkimiseen vakavassa mielessä, niin se muuttui itselleni keskeiseksi harrastukseksi juuri sotavuosina ja niiden jälkeen opiskeluvuosinani Helsingin ja Turun yliopistoissa 1945–1950. Pari akateemista vuottani meni alussa kyllä totaalisesti pieleen ammatillisesti, sillä juristia minusta ei tullut, vaikka isäni sitä odotti ja toivoi. Ehdin kyllä suorittaa lainopillisia tutkintoja, muun muassa alkututkinnot sekä roomalaisen oikeuden ja niin sanotun ison siviilin, mutta kauppa-oikeudessa reputin kolmasti ja lopetin urakan siihen, ja siirryin toiseen kaupunkiinkin ja humanistiset opinnot, jotka olin pohjustanut jo ennen armeijaan päätymistäni syksyllä 1943 – eli filosofia, historia ja estetiikka – vietiin ennätysvauhtia läpi parissa vuodessa.

Historiaa vakavana elämän ja tutkimisen kohteena lähestyin kolmessa eri vaiheessa. Turun yliopiston pro graduni käsitteli historianfilosofiaa – ”Spengler ja Dostojevski” – (1950) pohjaksi myöhemmälle väitöskirjalleni (1959), mutta siinä välissä tein empiiristä historian tutkimusta, tuloksena sosiaalihistoriallinen tutkimus ”Suomen kutomateollisuuden työnantajaliitto 1905–1955” (1955). Kun ammatillisuuteni jäi yliopistossa auki, löysin siihen sopivan vaihtoehdon käytännön psykologiasta, mitä varten opiskelin Helsingin yliopistossa psykologian laudatur -arvosanan (1952) ja päädyin kutomateollisuuden palvelukseen Oy Finlay-

son-Forssan tehtaille Forssaan, palveltuani välillä lyhyesti journalistina Aamulehteä (1951).

Kolmas ja tärkein vaiheeni oli lisensiaatin tutkinto ja väitöskirja historianfilosofiassa saksalaisen Alfred Weberin historian-sosiologiasta ”Die drei Sphären der Geschichte”, mihin edellä jo viittasin. Historian tutkiminen väikkyi jonkin aikaa tavoitteenani, mutta käytännön teollisuuspsykologia ja sen jatkona ammatinvalinnanohjaus vuodesta 1956 veivät käytännön työnä perheellisenä miehenä aikani jokseenkin tarkkaan. Totesin historian ja psykologian lähisukulaisiksi ihmisen toimintaa koskevana tutkimuskenttänä, mitä myöhemmin syvensi työskentely psykoterapeuttina YTHS:n piirissä (1965–1986).

Kun ihmisen kehitys on keskeistä lapsuudessa ja nuoruudessa, on psykoterapia oleellisesti ihmisen kehityksen tutkimista, kuten alan tunnettu edustaja Thomas S. Szasz tapasi sanoa: ”Psykologia on biografiaa”. Näin liittyvät kehityksen ja historian tutkiminen elimellisesti toisiinsa, missä mukana on aina arvofilosofinen näkökulma, mikä oleellisesti sivuaa edistyksen ongelmaa eli elämän arvopäämääriä. Näin oli varsin luontevaa, että akateemiset tutkimuskohteeni koskivat historian ja kulttuurin filosofiaa ja että uskonto näytteli niissä merkittävää osaa. Historian näyteltä näin keskeistä osaa elämässäni monellakin eri tavalla, päädyin viime kädessä pohtimaan jo väitöskirjassani historian syvintä metafysisistä olemusta. Totesin sen kuitenkin jäävän mielekästä vastusta vaille problemaattisen pulman ”Sinnfrage und Seinsfrage” vaiheilla. Vasta tutustumiseni Sri Aurobindon kautta intialaiseen metafysiikkaan löysin ainakin aikaisempaa perustellumman näkökulman tähän kohteeseen.



Mitä sitten Intia tarjosi empiirisen ja transsendenttisen todellisuuden ”kahden maailman” ongelmalle, minkä Immanuel Kant esitti vain käytännöllisen järjen postulaatteina ihmisen vapauden,

sielun kuolemattomuuden ja Jumalan olemassaolon suhteen, ei rationaalisesti ratkaistavina metafysisinä hypoteeseina? Ihminen voi saada luotettavaa tietoa vain aistihavaintojen maailmasta kriittisen tutkimuksen keinoin. Sri Aurobindon mukaan tämä ei pidä paikkansa. Ihmisen on mahdollista kehittyä evoluution myötä asteittain, ensin aineesta elämään, sitten elämästä mieleen ja lopuksi mielestä henkeen eli gnostisen yli-ihmisen tasolle. Ja muukin metafysiikka ja mystiikka on tässä Sri Aurobindon kanssa oleellisesti samoilla linjoilla.

Kokoomateoksessa ”Ihmisen tuleva kehitys” Sri Aurobindo puuttuu konkreettisesti tähän evoluution kokonaiskehitykseen sen ylimpiä asteita myöten: ”Ihmisen kehitys mentaaliseen olennosta gnostiseksi olennoksi tapahtuu kolmen portaan kautta. Ensimmäinen on sielullinen muutos eli siirtyminen sielun hallitsemalle tasolle. Toisena on henkinen muutos eli ylhäältä laskeutuvan valon, voiman ym. aiheuttama, oma muutos. Kolmantena on supramentaalinen täysmuutos ihmisen koko olemuksessa ruumiillisuutta myöten. Tätä prosessia vastaavat ne neljä askelta, jotka johtavat mielen tasolta Mielenylittävän tasolle eli korkeampi mieli, valaistunut mieli ja intuitiivinen mieli ja korkein mieli (Overmind), jonka kautta vasta Mielenylittävä (Supermind) tulee vastaan.”

Mitä tähän voi sanoa tavallisen ihmisen näkökulmasta, jolle ovat avoimia vain aistikokemus ja järjellinen ajattelu mahdollisesti filosofiaa myöden? Koska itse en ole tätä rajalinjaa koskaan käytännössä kokemuksellisesti ylittänyt, en voi puhua omalla suulani, vaan viittaa vain Sri Aurobindon ja muiden vastaavien mestareiden, mystikoiden ja metafysiikkojen esittämään näistä asioista, mihin palaan loppuluvussa ”Ihminen ja Jumala.” Tuntuu silti mahdolliselta, että koska ihmiskunnan valiodien, nerojen, viisaiden, pyhiin jne. joukossa on tämän linjan ylittäneitä ja he ovat siitä moninaisesti todistaneet, ettei se olisi mahdotonta muillekin ihmisen tasolle yltäneille henkisen elämän kilvoittelijoille. On vain etsiydyttävä niiden edellä käyneiden mestareiden luo ja uskallettava lähteä heidän viitoittamaansa tietä kulkemaan.

Tähän Sri Aurobindo muiden vastaavan tason ylittäneiden tavoin antaa opetuksissaan usein varsin konkreettisia neuvoja ja ohjeita. Jokaisen on vain itse tehtävä lähtöön tarvittavat perusratkaisut oman kokemuksensa ja ajattelunsa varassa ja otettava se riski, mikä aina sisältyy tällaiseen tavanomaiset arkiset ja inhimilliset rajat ylittävään ratkaisuun. Kuten Pascal vedonlyöntiä koskevassa vertauksessaan totesi: ”Ihminen ei menetä Jumalaan uskoessaan missään tapauksessa mitään, mutta voi voittaa kaiken.”

Ihminen ja uskonto

Otsikon avaamaan teemaan on tavallaan helppokin vastata lyhyesti ja melko selkeästi, koska sitä on sivuttu jo useita kertoja viitteellisesti edellisissä luvuissa ja luvattu samalla palata tähän teemaan juuri otsikon ilmaisemassa loppuluvussa. Joten perusta on hyvin pohjustettu ja useiden lupauksen kautta sisällöllisestikin viitoitettu. Lähdän kuitenkin liikkeelle tämän otsikon alta, kuten muidenkin lukujen alussa eli tavallaan tyhjästä eli vailla mitään selviä ennakkovalmisteluja. En ole tehnyt muistiinpanoja tätä, kuten en muitakaan lukuja varten, ”tai edes jaotteluja pääkohtien varalta”. Joten käydään itse asiaan ja kysytään ensin, että seistäänkö nyt tavallaan koko rakennuksen huipulla ja avataanko ikään kuin yhdellä iskulla koko maisema ja sen perusilme näkyviin, vai mistä tässä oikein on kysymys?

Tuskin mitään tuontapaista. Sen sijaan on hyvä nopeasti sukkeltaa – vielä kerran – hamaan menneisyyteen ja vilkaista, miten tänne oikeastaan tultiin. Selkein vastaus kai on se, että tänne tultiin ikään kuin portaita alhaalta ylös, jos hieman kierrellen ja kaarrellen. Neljän vinjetin kautta aivan alussa silmäiltiin ensin ihmisen kohtaamista – ja nimenomaan uskonnon kanssa – ensin erään ryhmän puitteissa, sitten kahden kesken, kolmanneksi uskoon juuri tulleen ihmisen kertomusta kuuntelevana ja neljän-

neksi yliopiston luentosalissa, missä puhuttiin uskonnosta. Joten melkoisesti siinä pohjustettiin juuri tätä uskontoteemaa, joskin vain noiden lyhyiden vinjettien kautta.

Tämä johtui paljon siitä, että kirjan tekijä oli havainnut uskonnon vallanneen hänen elämässään varsin tärkeän ja keskeisen roolin, melkein koko aikuisiän mitalta, vaikka siinä oli vuosien ja vuosikymmenien mittaan tapahtunut melkoisia muutoksia tai ainakin yksi ratkaisevan keskeinen siirtymä pois uskonnosta uskontokielteisyyteen, kirkosta eroamisineen ja monin tavoin kriittiseen asennoitumiseen, ainakin omaa perinnäistä luterilaista kristinuskooaan kohtaan. Mutta tämä ei merkinnyt, että hän olisi kokonaan vieraantunut kaikesta uskontoa koskevasta omalla kohdallaan – lähes päinvastoin, kuten hänen elämänsä neljä viimeistä vuosikymmentä kasvavassa määrin osoittavat.

Itse asiassa melkein heti kirkosta eroamisensa jälkeen hän oikein syventymällä syventyi, ensin uskontojen historiaan, eritoten kristinuskon syntyhistoriaan ja sitten yksityisen ihmisen uskonnollisen elämään psykologian valossa. Hän kirjoitti lyhyen ”ateistin uskontunnustuksen”, mutta hylkäsi sen melkein kättelyssä ja siirtyi siten, kuten hän sitä paljon myöhemmin tuli kutsuneeksi – ”Etsijän tielle”. Ja jos joku nyt juuri tällä kohtaa kysyisi häneltä, mitä hän silloin lähti etsimään, niin vastaus on ilmeinen: Tietysti jotain kadonnutta tai kadotettua, menetettyä, mutta mitä, sitä hän ei vielä moneen vuoteen osannut tarkemmin määritellä. Ja kun uskonnon kohdalla aina on kysymys, ei niinkään vain yhtä yksilöä – yhtä yksinäistä ihmistä – koskevasta asiasta, vaan siitä laajemmasta kokonaisuudesta, vuosituhantisen perinteen siunaamasta ja värittämästä kollektiivisesta kulttuurin kokonaisuudesta, niin kysymys muuttuu muotoaan, näin: Oliko hän kadottanut tai menettänyt juuri itse, yksilönä yhteytensä tuohon ”isiltä perimäänsä” kristinuskoon sen luterilaisessa muodossa, vai oliko tuo perinne jotenkin aivan syvimmältä olemukseltaan jotenkin muuttunut, tai kadottanut jotain todella arvokasta, ohentunut, vesitty-nyt tms.?

Juuri näitä kysymyksiä hän päätyi ensin pohtimaan, kirkostaan ulkonaisesti erottuaan syksyllä 1959, samaan aikaan kun hän kruunasi itselleen hyvin tärkeän akateemisen opiskelu-uransa – puolustamalla menestyksellä historianfilosofista väitöskirjaansa Helsingin yliopistossa, professori Georg Henrik von Wright vastaväittäjänään. Uskontojen historia ja uskonnonpsykologia uransa seuraavina painopisteinä, vaikka hän siirtyikin käytännön psykologin töihin maaseudulle muutaman vuoden ajaksi – palatakseen keväällä 1963 Tampereelle, jonka yliopistosta muodostui hänen koko tulevan elämänsä pääpaikka tutkijana ja opettajana, kulttuurifilosofia omana opinalanaan.



Mitä osaa tässä kaikessa sitten näytteli Jumala, uskonnon elämän keskeinen kohde – sekä kristinuskossa että muissakin uskonnoissa, vaikka erilaisin nimityksin ja muotoiluin? On oireellista ja tarkoituksellista, että olen nimennyt tämän luvun otsikon nimellä ”Ihminen ja uskonto”, enkä puhu siinä Jumalasta mitään ja aloitan sen sanalla Ihminen. Minä en tunne Jumalaa omakohtaisena ja elävänä, koko olemistani hallitsevana peruskokemuksena, kuten esimerkiksi uskoon tuleet ystäväni Pehr Charpentier ja Antti Eskola, joiden uskoon tuloa olen edellä kuvaillut. Piti käydä niin, että he joutuivat – tavallaan pakotettiin ”ylhäältä” – tekemään tuo ratkaiseva muutos elämässään, ”ateistin” tai ”pakanan” roolista kristityksi, muuten tuskin olisin lähtenyt vakavissani tekemään vielä tässä lähes 80 vuoden iässä juuri tällaista elämänhistoriallista kirjaani kuin tämä on, en ainakaan näin uskontopainotteisena.

Mutta ilman tuota heidän elämänsä radikaalia muutosta ja siitä heidän kanssaan käytyjä hedelmällisiä keskusteluja en myös käyttäisi tässä nyt sanoja uskonto, usko, kristitty – ja Jumala – kuten nyt tässä luvussa käytän. He ovat jollain merkittävällä tavalla saaneet minut vakuutetuksi siitä, että minullakin on oikeus käyttää näitä uskonnon peruskäsitteitä todellisina ja tosina käsit-

teinä, vaikka itseltäni puuttuu ehkä se kaikkein oleellisin mikä uskonnoissa on ilmaistu, ehkä juuri seppä Högmanin sanoin: ”Yksi sinulta puuttuu ja sen mukana kaikki, Kristuksen sisäinen tunteminen.” Noin aikanaan luin nuo sanat hänen elämäkerrastaan ja ne iskivät silloin syvälle sisimpääni.

Mutta ehkä minut erottaa näistä kristityistä veljistäni jokin meille kaikille kolmelle yhteisesti vielä täysin tuntematon seikka, joka samalla saattaa meitä yhdistääkin, mistä mainitsin edellä, kun sanoin kristillisen perinteen – ehkä – muuttuneen ”syvimältä olemukseltaan... kadottaneen jotain todella arvokasta” Mitä sillä tarkoitan, liittyä puheisiin uskontojen välisen ekumenian tärkeydestä ja uskontojen ehkä perimmäisestä ykseydestä, jota ei vielä kovin tarkkaan tunneta tai tunnusteta. Eli että ihmiskunta voi vasta sitten yhdistyä ja muodostaa kansojen välisen rauhanomaisen koko ihmiskunnan käsittävän yhteisön, kun eri uskonnot ovat vapautuneet niiden välisistä monista ristiriidoista, jotka usein ovat liittyneet valtioiden tai niiden välisten liittymien sotaisiin ristiriitoja ratkaisemaan pyrkiviin yrityksiin. Menneet kaksi maailmansotaa ja niitä seurannut demokraattisen lännen ja kommunistisen idän välinen kylmä sota tämän globaalisen historian toistaiseksi viimeisimpänä uhkaperiodina.

Mitä osaa tässä kaikessa sitten näyttelee – Jumala, uskallan vasta nyt esittää uudelleen sanatarkasti ja juuri näin tarkoittamani kysymyksen? Tietysti Jumala on kaiken takana, aina ja kaikissa tapauksissa – tästä ovat kaikki suuret uskonnot ja nimenomaan niiden mystiset perinteet yhtä mieltä, samoin filosofian ”ikuisen viisauden” samansisältöinen perinne. ”Riittää että Jumala on”, vielä kerran filosofi Karl Jaspersin sanoin. Riittää näiden perinteiden mukaan, muttei vielä niitä edustavien ja niille paljossa vieraan ihmiskunnan enemmistön mielestä. Sodat jatkuvat, asevarustelut jatkuvat ja tuottavat yhä pelottavimpia ”täystuhovälineitä” koko ihmiskunnan pyyhkäisylle olemattomiin.

Hans Küng kutsui ihmiskunnan henkisen problematiikan keskeisiksi uhkatekijöiksi ateismin ja nihilismin haasteet. Mutta

ateismi on pysytellyt aina vain yhden perinteisen uskonnon sisäpiirin uhkana, nihilismi taas on nimenomaan Nietzschen filosofian kautta noussut koko ihmiskuntaa uhkaavan henkisen täyskastrofin nimeksi. Ellei se ala muuttaa muotoaan ja kadota ainakin asteittain vaihtelevan suuria joukkoja yhä uhkaavasta tilastaan, aletaan ilmeisesti olla ydinasesotaakin totaalisemman uhkan edessä, mikä on nimenomaan ihmiskunnan ikuisen vähemmistön muodostaman, sen henkiseen eliittiin aidosti kuuluvien ihmisten perusongelma. Asetetaanko yhä vähemmän tärkeät asiat etusijalle kaikkein tärkeimpien asioiden sijasta, kuten on kaikissa kansainliitoissa ja yhdistyneissä kansakunnissa tähän asti menetelty, vai ehditäänkö viime hetkessä päästä tässä kilpajuoksussa tuhoaseiden kehityksen ja nopeasti lyhenevän aikapulan kanssa voitolle vai ei?

Tämä kaikki on syytä sanoa ja painokkaasti ennenkuin edetään tämän luvun otsikon lopullisen tulkinnan tasolle. Jos Jumala on olemassa – mikä lienee tällä kohtaa ainoa oikea ilmaisu – ihmiskunnalle on sen kaikkien viisausperinteiden ja uskontojen mukaan todella ”viimeinen hetki” käyttäen ihmiselle annettuja mahdollisuuksia tehdä se ”inhimillinen ratkaisu”, se ihmisen ominen kykyjen ja mahdollisuuksien mukainen ratkaisu, jota siltä odotetaan – ”niin ”ylhällä kuin alhaalla” – muuten Jumala puuttuu asiaan, kuten hän puuttui Raamatun mukaan vedenpaisumuksen tai Sodomian ja Gomorran aikaan – jos nyt pysytään vain yhden uskonnollisen perinteen ennustuksissa ja kertomuksissa.



On kai aika uskallettua jatkaa tätä pohdiskelua vielä otsikon ”Ihminen ja Jumala” alla, muuttamatta noiden kahden avainsanan järjestystä, kiusallakaan? Joku uskova saattaa tästä loukkaantua ja arvelen – aika turhaan – ja joku uskonnosta vieraantunut – myös aika turhaan – kun kuitenkin jatkan, molempia avainsanoja yhtä perustellusti samantasoisina käyttäen: Entä jos Jumala on juuri

tätä halunnut ja tällaiseksi tämän maailman luonut – että ihmiset päättäisivät kohtalostaan vapaasti ja itsenäisesti nytkin, tämän täystuhon väistämättä ollessa aivan laukaisuetäisyydellä? Ellei ihmiskunta tällä tasolla, minne se on kehittynyt biogisena ja henkisenä lajina – oman kosmisen evoluutionsa seurauksena – pysty ratkaisemaan mielekkäästi tätä pulmaa, tuo negatiivinen vaihtoehto on kai silloin täysin oikeutettu?

Kun Jumala on olemassa – avainsanojen toinen vaihtomahdollisuus – eli *kun pro jos* toteutettuna – ihmisen ja Jumalan roolit pysyvät muuten entisellään, paitsi, että tuon avainkynnyksen ylittämisen jälkeen ihmiskunta on selvinnyt pysyvän olemassaolonsa testistä ja ansainnut sen. Miksei muuten Jumalalle voisi ”sallia” tällaista oikeutta? Ja nyt he molemmat, ihmiset ja Jumala (tai nyt kai jo myös ”Jumala ja ihmiset”?) voisivat elää lopullisessa sovussa keskenään ja kehittää kosmosta yhdessä aidosti ja mitään olennaista osaa maailmankaikkeudesta vaarantamatta? Ja mitä muuten ajan olemuksesta ajatellaankin Augustinuksen jälkeen – eikö tämä olisi se ”sovelias aika” eli ”Kairos”, jota Jumala on levollisesti, ihmiskunta – tai sen valioeliitti – malttamattomana odottanut tähän asti?

Ja kun näin pitkälle on sovinnossa päästy, eli löydetty ihmiskunnan ja Jumalan välisen, toistaiseksi avoinna olleen perussuhteen eräs yleismaailmallinen ratkaisu, tai ainakin tuon ratkaisun periaatteellinen mahdollinen ratkaisuvaihtoehto, niin eikö jo olisi syytä lopettaa tämä erään vajavaisen ihmishengen haparoiva yritys jatkaa tutkistelujaan pidemmälle kuin mihin sen tekijän kyvyt kohtuudelle riittävät ja tyytyä viittaamaan siihen, mistä jo aikaisemminkin oli puhe? Millä viimemainitulla tarkoitan sitä, mistä Aleksis Kivi aikanaan humoristisesti totesi, että – ”kukin menköön omaan koppiinsa” eli jatkakoon oman tiensä vaellusta niin kauan kuin hänellä vielä elon päiviä riittää, entisellä pohjalla, mutta tietysti – taivaita tavoittaen!

Keralan ihme - Amritanandamayi

Tämän ihmistä ja uskontoa – tai Jumalaa ja ihmistä – koskeva loppujakso olisi jäänyt puutteelliseksi ilman otsikossa olevan, sananmukaisesti ihmetarinan ottamista sen jatkoksi. Kuulin itse tästä Intian eteläisimmän osavaltion, Keralan naismystikosta ensimmäisen kerran kymmenisen vuotta sitten tavatessani vanhaa ystäväni, ohjaaja ja kirjailija Taavi Kassilaa hänen Munkkivuoren asunnossaan muutaman päivän ajan. Hän oli saanut julkisuuteen Intian henkistä maailmaa koskevan kirjansa, joka ei kyllä saanut kovin hyviä arvosteluja ja keskusteluistamme syntyi idea uuden samantapaisen, mutta tuoreeseen keskusteluun välillämme perustuvan keskustelukirjan kirjoittamiseen.

Meillä oli monia yhteyksiä vanhaan ja nykyiseen intialaiseen hengenelämään, eräs niistä edellä esitelty Sri Aurobindon oppilas Mother Meera, Saksassa vaikuttava hindumystikko. Tavatessani Taavin hän alkoi puhua toisestakin intialaisesta naismystikosta, nimeltään Amritanandamayi, mihin hän oli tuolloin tutustunut, joka oli tulossa ensi kertaa myös Suomeen laajan maailmanympärimatkansa loppuksi. Sain nähdä jotain häntä esittelevää kirjaakin ja olin mukana tämän ”Amman” ensi käynnillä Suomessa Helsingin suuressa palloiluhallissa. Olin paikalla kuitenkin enemmän uteliaana sivullisena kuin aktiivisena osallistujana mystikon rituaaleihin.

Itse asiassa tapahtumassa nähtiin vain yksi rituaali eli ihmisten siunaaminen äidillisen halausrituaalin (hugging) muodossa. Salin perällä olevalla esiintymislavalla oli tuntikausia pitkä halattavien jono, joista kukin vuorollaan sai osakseen äidillisen hartaan halauksen. Seremonia vaikutti ainakin ulkokohtaiseen oudon huvittavalta, mutta Intiaan ja sen uskontojen historiaan pitkään tutustuttuani en juurikaan ihmetellyt tuota kaikkea, vaikka itse pysyin jonon sivustaseuraajana. Jokin pidätteli suin päin mukaan lähtemistä, vaikka se aikaansai kyllä asianmukaiset pohdiskelut jälkeinpäin.



Kesän 2003 lopulla sain kohteeseen tarkemman yhteyden, kun Taavi Kassila oli tullut AMMA-liikkeen suomalaiseksi johtohahmoksi ja tapasimme pitkän hyvän keskustelun merkeissä monivuotisen tauon jälkeen. Taavi kuuluu AMMAN sisäpiiriin ja on osallistunut monin tavoin tuon uskonnollisen liikkeen toimintaan, oleskellen ja osallistuen pitkiä aikoja Keralassa ja muualla sen keskeisiin toimintoihin. Sain kuulla paljon kiintoisia yksityiskohtia siitä, mistä tuossa kaikessa on kysymys ja sain myös itselleni tuoreen liikettä esittelevän kirjan, jonka tekijä on uskontotieteen professori Judith Cornell Kalifornian ”Idän ja lännen psykologian” integraalisten tutkimusten laitokselta.

Keskustelujen ja kirjan perusteella saatoin muodostaa itselleni varsin havainnollisen kuvan siitä, mitä tämä merkillisen nopeasti kansainvälisenkin huomion saavuttanut oppimaton, köyhän keralalaisen kalastajaperheen tytär on jo ehtinyt oppilaineen ja laitoksineen aikaansaada. Kyseessä on aivan selvästi eräs uusimman uskontojen historian huimimmista tapahtumista, jonka pian täytyy ylittää tärkeimpien kansainvälisten uutisten otsikkoihin saakka! On siten vain paikallaan, että saan siitä esittelyn tämän kirjani loppusivuille. Mutta ensin vain ”kuivat tosiasiat” ja sitten annos pohdiskelua – asian askarrutettua mieltäni ainakin kuukauden

Taavin tapaamisesta ja tuon kirjan lukemisesta – kahteenkin kertaan.

Nuo ei suinkaan kovinkaan ”kuivat” tosiasiat voi helposti kertoa pääjuonteiltaan. Tämä monilapsisen köyhän kalastajaperheen uusin vesa, tyttölapsi syntyi näennäisen normaalisti – vaikka enteitä ja unia alkoi kyllä piankin kertyä – syyskuun 27. päivänä 1953. Äiti Damayanti kyllä pelästyi vastasyntyneen tytön tummansinistä ihonväriä, joka poikkesi muista lapsista ja pelkäsi hiljaisen lapsen nopeaa kuolemaa – turhaan. Lasta tutkinut lääkäri kyllä epäili kaikenlaista, turhaan sekin. Lapsen vanhemmat antoivat tälle nimeksi Sudhamani (ambrosiaaninen jalokivi), mikä vasta myöhemmin sai tilalleen kulttiperäisen nimen Amritanandamayi.

Judith Cornell korostaa kirjansa alkuluvussa, että maailmaa varjosti tuolla hetkellä toisen maailmansodan jälkeinen ”synkkä pimennys” (dark eclipse) täynnä kärsimystä ja ennakkoluuloja, rotusortoa, poliittista idän ja lännen välistä ”kylmää sotaa” ja muuta kaaosta. Perinnäisen intialaisen käsityksen mukaan me elämme juuri nyt ihmiskunnan synkintä ajanjaksoa, niin sanottua ”Kali yugaa”, mistä historianfilosofit ovat varsin yksimielisiä. Kuuluisa historioitsija Jan Huizinga kutsuu eräässä teoksessaan meitä länsimaalaisia nimellä ”gewinn- und genussüchtige Räubergemeinschaft” (”voiton ja nautinnonhimoiseksi roistokoplaksi”) – aika osuvasti muuten.

Varhain alkoi Sudhamani osoittaa merkkejä poikkeuksellisista sielunkyvyyistä ja ihmeisiin luettavista tapahtumista, mitkä leimattiin erilaisin tavoin kielteisiksi, pelottaviksi ja poiskitkemistä vaativiksi oireiksi. Tyttöä toruttiin, rankaistiin ja varoitettiin eri tavoin – kaikki turhaan. Hän omistautui rukouksille ja hartaille lauluille, eritoten Krishna-jumalan ylistelyille. Hänen koulunkäyntinsä alettua viisivuotiaana hän osoittautui ihmeoppijaksi. Hänen ollessaan yhdeksänvuotias, hänen äidillään oli ollut jo kolmetoista lasta, joista vain kahdeksan säilyi elossa. Sudhamani joutui kotonaan kovaan kuriin ja raskaiden töiden rasittamaksi.

Kun Sudhamani oli kuusitoista, hänen vanhempi sovinisti- ja ateistiveljensä alkoi tässä marxilaisessa kylässä ankarasti pelotella ja pahoinpidellä ihmesisartaan, joka omistautui köyhien ja vähäosaisten auttamiseen samalla, kun hän tihensi rukoushetkiään ja palvontamenojaan. Yhdeksäntoistavuotiaana Sudhamani omisti kaikki vapaahetkensä Krishnan palvontaan ja muuhun uskonnolliseen hartauteen, sepitti hartaita lauluja mestarilleen ja koki voimakkaita yöllisiä ekstaaseja. Kömpelöt perinnäistapaiset yritykset houkutella häntä avioliittoon epäonnistuivat.



Kun Sudhamani oli 21-vuotias (1975) nämä vastoinikäymiset lopuivat ja hän alkoi vaikuttaa mystikkaa edustavana ihmelapsena, ensin omassa perheessä ja kylässä, sitten asteittain yhä laajemmalti. Pieni rukoushuone kotikylässä ei riittänyt pian jopa tuhathenkiselle ihailijajoukolle ja ihmeiden odottajille. Ihmeitä myös ilmestyi outoina tapahtumina eri puolilla hänen elämäänsä. Sudhamani alkoi samassa puhua ja tulkita kokemuksiaan ja liittää niitä Intian ikivanhaan hinduperinteeseen. Isä liitti aikansa tyttärensä ihmeteot mielisairauteen, kunnes hän vakuuttui niiden aitoudesta ja hänestä tuli tämän aito uskoja ja avustaja. Koko perhe uskoi hänen olevan ”Herra Krishnan ruumiillistuma” eli ”Krishna Bhava”. Hän ennusti näille tulevaisuuttaan ja varoitti vaikeiden aikojen olevan edessä, mutta muuttuvan hyväksi – kuten myös tapahtui.

”Jumalallinen Äiti herää” on kirjan tekijän neljännen luvun otsikko, joka kertoo Sudhamanin ankeiden lapsuus- ja nuoruusvuosien muuttumisesta asteittain Keralan osavaltion ylittävien tapahtumien ja uutisten leviämisestä, ensin laajalle Intiassa ja sitten yhä laajemmalle kansainväliseenkin tietoisuuteen ja lopuksi – Suomeen asti. Mutta niin sanotuissa vastuuntuntoisissa johtavissa piireissä reaktio oli aluksi jyrkästi kielteinen, missä Keralan marxistit ”soittivat ymmärrettävästi ensi viulua”! Ensin tuhatkun-

ta Keralan ”rationalistia” kokoontui yhteen yrittämään ilmiön tukahduttamista – turhaan. Mukaan mahtuu useita yrityksiä Sudhamanin surmaamiseksiin.

Naismystikon palvontatilaisuudet yritettiin ”Sokeiden uskontojen komitean” toimesta tukahduttaa muun muassa palkkaamalla tunnettu mustan magian edustaja noitumaan tämä ”paha henki” pois – kaikki yritykset turhia! Tyttären isä havaitsi perillisensä osaavan lukea ihmisten ajatuksia. Epäilijät ja vastustajat joutuivat luopumaan yrityksistään estää tämän uskonnollisen ihmelapsen menestystä. Toinen toisensa jälkeen he tulivat pyytämään tältä anteeksi ja alkoivat uskoa tähän ja monista tuli hänen uskollisia oppilaitaan ja avustajiaan. Viimeinen epäonnistunut yritys oli levittää pahoja juoruja ihmenaisen alkamista muka epähienoista halausseremonioista!

Monia muitakin hankalia ja epätoivoisia vastustusyrityksiä esiintyi tappamisyrityksiä myöten – kaikkii epäonnistuivat. Sudhamani pitäytyi uskoonsa Krishna jumaluuden osallisuudesta hänen kokemuksiinsa ja tekoihinsa, mutta asteittain hänen näkemyksensä tästä kaikesta selkeni ja syveni perimmäisen hindumystiikan suuntaan. Hän alkoi kokea olevansa itse koko universumin ”Jumalallisen Äidin” ruumiillistuma. Samalla hän koki liittyvänsä oman kansansa hindumestareiden joukkoon ja jatkavansa heidän uskonnollisia perinteitään. Hän ei sano edustavansa jotain uutta uskontoa, koska uskontoja on hänen mukaansa jo tarpeeksi. On vain otettava itse kunkin oma uskonto aidosti vakavasti ja seurattava sen sisäistä henkeä ja sanomaa.

Tämäkään kaikki ei vielä muuttanut Sudhamanin elämää Intiassa helpoksi ja ongelmattomaksi, mitä ei minkään myöhemmin suureksi uskonnoksi kasvaneen perinteen kohdalla ole alkutaipaleella koskaan tapahtunutkaan, pikemminkin päinvastoin on seurausena ollut monenlaisia mullistuksia, vainoja ja muuta kaaosta. Sudhamani kävi itse alkuvuosinaan mystikkona läpi monenlaisia sisäisiä hämmentäviä kokemuksia.

Keskeiseksi niistä vakiintui kuitenkin tämä yksi kokemus – olla metafyyssisen Absoluuttisen Tietoisuuden edustaja, mutta nimenomaan naisellinen, äidillinen edustaja. Mukana oli samalla monia perinnäisen hinduistisen ”Advaita Vedantan” perinteen piirteitä ja tunnuksia, hinduismiin ikivanhat karman ja reinkarnation tunnuksia siinä mukana.

Tähän Amritanandamyin – kuten häntä alettiin kutsua 26 ikävuodestaan alkaen – henkiseen sisämuutokseen liittyi hänen ulkonaisen toimintansa painottuminen köyhien, sairaiden ja sortettujen auttamiseen ja tukemiseen – eritoten naisten ja lapsien – kaikin sosiaalisin, lääketieteellisin ja taloudellisin keinoin, mikä laajeni nopeasti lähes uskomattomiin mittoihin, ensin Keralassa ja sitten yhä laajemmin koko Intiassa. Se herätti vähitellen koko Intian nuoren tasavallan ottamaan huomioon ja arvostamaan tämän muka köyhän ja oppimattoman naismystikon aikaansaannoksia julkisuutta myöten.

Keskusteluni aikana Taavi Kassilan kanssa sain tarkistettua vielä monia yksityiskohtia, joihin en kuitenkaan puutu tämän enempää näillä sivuilla, paitsi pariin yksityiskohtaan. Toinen koskee Amman 50-vuotisjuhlia Intiassa ja toinen Amman asemaa maailmanuskontojen johtohenkilönä. Edellistä vietettäessä Amritapurin ”päämajassa” 27.9.2003 läsnä oli edustava joukko Intian johtohenkilöitä presidentistä ja ministereistä alkaen ja samanaikaisessa ”kansanjuhlassa” oli läsnä parisataa tuhatta ihmistä! Miljoonat tuntevat Intiassa jo Amman henkilökohtaisesti, tuhannet suomalaisetkin hänen vierailujensa kautta täällä.

Mutta erityisesti vahvisti mieltäni, kun kuulin että Amma oli pääpuhujana vuonna 1983 Chicagossa niin sanotussa uskontojen maailmanparlamentin istunnossa. Tätä vietettiin saman uskontojen parlamentin ensi istunnon satavuotismuistona. Tuolloin eli 1883 paikalla oli ollut Intian silloinen nuori hindumystikko Vivekananda, kuuluisan Sri Ramakrishnanin tärkein oppilas, joka siellä saavutti hälymenestyksen ja jäi pitämään Yhdysvalloissa vielä lukuisia puheitaan, saavuttaen menestystä kaikkialla. Vuonna

1993 olivat paikalla muun muassa Mikko Juva ja Martti Ahtisaari. Intiassa Amma kuuluu hindyhteisöjen johtajakolmikkoon yli 800 miljoonan hindun yhteisössä.



Taavi Kassilan tapaaminen AMMAN merkeissä oli ehkä elämäni merkittävimmän sisäisen – henkisen – tapahtumasarjan alkusoitto. Tai ainakin elämäni 45 vuoden uskontoa koskevan tapahtumasarjan, toistaiseksi kyllä vielä juuri vain ”alkusoitto”, tarkka päiväys 7. elokuuta 2004. Enkä oikein tiedä, mitä siitä vielä tämän kirjani lopussa voisin sanoa jotain mielekästä. Tai olen varma vain siitä, että tuo kohtaaminen ”AMMAN merkeissä” oli ehkä merkittävin uskonnollinen kokemukseni koko elämäni mitalta. Ei niin ettäkö olisin ”kohdannut Jumalan” tai ”tullut uskoon”. Miten ihmeessä voisin tämän selittää ”empiirisen aistihavinnon” ja ”ihmisjärjen” keinoin? En tietysti mitenkään, mutten voi myös sanoa, että olisi kysymys jostain muusta kuin – ihmeestä!

Ihmeestä on kysymys siinä mielessä, että nyt ainakin hyvin **tiedän**, että kaikki se mitä aidosti uskovat ihmiset kertovat uskoon tulemisestaan ja vastaavasta, ja että kaikki se mitä nyt tiedetään AMMAsta – eivät ole huijausta tai muuta yhdentekevää. Eli olen lopullisesti ja 100 %:sesti jättänyt syrjään kaikki ateistiset ja vastaavat kuvitelmani 45 vuoden takaisesta ”vastakääntymyksestäni”, koska nyt **tajuun**, että sen vastakohta on totta ja painotan edellä mainittuja sanojani ”tiedän” ja ”aidosti uskovat” ja ”ihme”.

Mihin päätesatamaan siis koen tullessi tämän pitkän harhailuni päätyttyä? Siihen radikaaliin satamaan, missä ei enää ole kysymys, **kumpi** on totta, aidosti uskovien ihmisten, mystikkojen, AMMAN jne. todistus kokemastaan totuudesta ja todellisuudesta, vaiko sen vastakohta – ateistien, rationalistien jne. oma kokemus? Minä **tiedän** että olen lopullisesti ylittänyt sen rajalinjan, joka erottaa nämä kaksi ihmisryhmää toisistaan – ja on aina erottanut kosmisen todellisuuden alusta saakka eli ikuisesti. Mutta koska

minun on mahdollon välttää tässä subjektiivisuutta, palaan arkittodellisuuteen.

Ensin Taavi Kaasilasta nämä tosiasiat: Sain hänet suostumaan tulemaan kertomaan ja ”todistamaan” Amritamandayin ihmetarinasta 30.9.2004 Kirjallisuus- ja kulttuuriseuramme Kirjon tilaisuudessa 30.9.2004 klo18. Mutta kun tuo tapahtuma on tätä kirjoittaessani 1.9.2004 vielä edessä, siirryn pariin muuhun tosiasiaan. Koska olen ikäni puolesta jo ”loppusuoralla” – 80 ikävuo-
dellani, en usko tähän elämäni enää mahtuvan mitään kovin ihmeellistä ennen kuolemaani. Voin silti panna mielessäni tämän AMMAa koskevan kokemukseni jo nyt hänen ansiokseen – siis Jumalan ansioksi! Eli olen kohdannut sen varmuuden mitä koko elämäni olen etsinyt – kiitos AMMAN – kiitos Jumalan! Mikään itsessäni ei filosofina, eikä muillakaan tavoin sodi tätä ehdotonta varmuuttani vastaan!

Ja kun edellä käytän sanaa ”alkusoitto” merkitsee se sitä, että koen erittäin selvästi olevani vasta pitkän kosmisen taipaleeni – ihmisenä – alussa vielä lukemattomien mitä merkillisempien tapahtumien odottaessa edessäni. Pääasiaan niistä olen perehtynyt opintojeni myötä Intian filosofiaa ja uskontoisia perinteitä, harastaessani joogaa ja meditatiota ja osallistuessani intialaisperäisiin henkisiin liikkeisiin. Olisin siten jonkun näkemyksen mukaan ”vaihtanut uskontoa”, siis kristinuskosta hinduismiin, mitä tosiasiaa en kuitenkaan voi sisimmässäni hyväksyä, kiitos juuri modernin hinduismiin tärkeimpien edustajien toteamuksien tästä – Sri Ramakrishnan, Vivekanandan, Sri Aurobindon, Ramana Maharsin ja Amritanandamayin. Monet sisäiset subjektiiviset kokemukseni ja aavisteluni yli 30 vuotta täydentävät itselleni vakau-
musta tästä kaikesta, eräältä nimeltään ”*sanathana dharma*” – ”sophia perennis”, kaikille uskonnoille yhteinen perusnäkemys.



Mutta tässäkin ei vielä ole kaikki oleellinen, otsikon ”Keralan ihme – Amritanadamayi” alla. Sillä Amma oli Suomessa lokakuun 9. ja 10. päivänä, kuudetta kertaa käynnillä maassamme. Vastaanottojen paikaksi oli valittu jo toisen kerran Helsingin Kaapelitehdas, missä edellisellä kerralla vieraili yhteensä 6500 ihmistä saamassa Amman siunauksen, tämän äidillisen halauksen muodossa. Tampereen Amma-ryhmä oli järjestänyt meille mukaan lähteille bussikuljetuksen. Mukaan lähti lauantaiaamusella klo 8 tasan 20 henkeä.

Ajomatka sujui helposti ja mukavasti ja tein sen naisystäväni Tuula Sinisalon kanssa. Lähtö Keskustorilta oli klo 8.15 ja saapuminen Kaapelitehtaalle klo 10.15. Ja heti olimme vilkkaan tapahtumaprosessin keskuudessa. Väkeä tuli paikalle tehtaan portaita ylös jatkuvana virtana. Meitä ohjasivat Helsingin Amma-keskuksen valkopukuiset ja muutamat intialaiset oranssivaatteiset ihmiset. Hälinä ja hyörinä oli melkoista, mutta pian istuimme ystäväni kanssa tuoleilla aivan lähellä Amman jo alkamaa halaussereemoniaa. Äkkiä meitä kehoitettiin laskeutumaan lattialle ja lähestymään halauspaikkaa. Yritin sanoa että saamamme numerot eivät vielä edellyttäneet tällaista siirtymistä, mutta meidät vain vedettiin mukaan, turha vastustaa ja niin olimme aivan päähenkilön edessä kai jo noin kello 10.30. Pariskunnat erotettiin, miehet vasemmalle ja naiset oikealle, minkä arvelin kohteliaisuudeksi miehille, kun seremoniamestari oli itse nainen, Äiti Amma – eli miehet ensin!

Ja niin me saimme halaus-siunauksen, kumpikin kohdallamme lukuisten avustajien keskellä, kaiken aikaa liikkeen edistyessä salin takaosasta eteenpäin Amman luo. En yritäkään kuvailla tuntemuksiani tuon fyysisen kosketuksen aikana. Totean sen muistuttaneen melkoisesti aikaisempaa kohtaamistani ”Mother Mee-
ran” kanssa 10 vuotta aikaisemmin Saksassa. Juuri kun irtauduin äidillisestä syleilystä sain vielä oikeaan poskeeni äidillisen suukon, jumalallisen suudelman. Muistan kirkkohistoriasta lukeneeni var-

haisten kristittyjen ”pyhästä suunnannosta” Jeesuksen ja oppilaiden välillä.

Tämän päätapahtuman jälkeen viivyimme salissa vielä jonkin aikaa ja läksimme sitten kävelemään kaupungin keskustaa päin. Useita tunteja myöhemmin muistan sisimmässäni vallinneen selkeän ja rauhallisen kokemuksen siitä, että ”nyt se on tapahtunut”. Olen kohdannut ajassa ja paikassa Jumalan, välittömästi, konkreettisesti selkein aistein ja täysin järkevänä, inkarnoituneen Jumalan, hindukielellä Avataaran. Juuri näin, ei enempää, eikä vähempää – enempää ei aistikokemuksena voi kuvitella kokevansa ja samalla se ylittää kaikki aikaisemmat elämäni kokemukset. Syvä rauha ja yksinkertainen varmuus siitä, että ”nyt se on täytetty”.

Seuraavien päivien ja viikkojen myötä kaikki tämä vielä, jos mahdollista, varmistui lisää. Kaikki aikaisemmat kokemukseni, epäilyni, tuskani ja pelkoni, mutta myös riemulliset aavisteluni ja pohdiskeluni ihmiselämän keskeisimmästä ja tärkeimmästä asiasta olivat nyt ikään kuin tulleet ratkaistuksi. Kosminen elämäni jatkuu vielä tässä olemassaolomuodossani. Edessäni voi olla vielä pitkä ja monipolvinen taival, mutta tätä yhtä asiaa ei muuta millään: Olen kohdannut Jumalan. ”Es genügt dass Gott ist!”

FINIS

Lähdeluettelo

- Ahlman, Erik 1953. Ihmisen probleemi. Porvoo: WSOY.
- Aurobindo, Sri 1970. The life divine. Pondicherry: Sri Aurobindo ashram.
- 1976. The Synthesis of yoga, ibidem.
- 1976. Ihmisen tuleva kehitys, Helsinki: Ajaton hetki.
- Charpentier, Pehr 2002. Kohtaaminen. Tampere: Piskoy.
- Chinmoy, Sri 1993. Yoga and the spiritual life. Pondicherry: Agni Press.
- Copleston, Frederick 1982. Religion and the One: Philosophies East and West. New York: Crossroad.
- Cornell, Judith 2001. Amma - Healing the hearth of the world. New York: William Morrow.
- Enslin Morton Scott 1938. Christian Beginnings. New York: Harper & Brothers.
- Eskola, Antti 1999. Uskon tunnustelua. Helsinki: Otava.
- 2003. Tiedän ja uskon. Helsinki: Otava.
- Griffiths, Bede 1982. The Marriage of East and West. London: Collins.
- Heehs Peter 1988. Indias freedom struggle. India: Oxford University Press.
- 1989. Sri Aurobindo – A brief biography. India: Oxford University Press.
- Heiler, Friedrich 1961. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Hume, David 1990. Dialogues concerning natural religion. London: Penquin.
- Huxley, Aldous 1944. The Perennial Philosophy. New York: Harper.
- Jaspers, Karl 1956. Philosophie I-III. Berlin: Springer.
- 1962. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München: Piper.
- Küng, Hans 1978. Existiert Gott? München: Piper.
- 1987. Theologie im Aufbruch. München: Piper.
- Keto, Hannu 1978. Sri Aurobindo ja Paul Tillich, Teosofi no 3. Helsinki: Teosofinen Seura.

- Kierkegaard, Sören 1924. Kuolemansairaus: Kristillis-psykologinen kehitelmä mielenlennykseksi ja herätykseksi. Porvoo: WSOY.
- 1926. Rakkauden teot: Muutamia kristillisiä mietteitä puheiden muodossa. Porvoo: WSOY.
- Lehtinen, Torsti 2002. Eksistentialismi, Vapauden filosofia. Helsinki: Kirjapaja.
- Lovejoy, Arthur O. 1936. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mensching, Gustav 1955. Toleranz und Wahrheit in der Religion. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Maitra, S. K., 1956. The meeting of East and West in Sri Aurobindos philosophy.
- Niiniluoto, Ilkka & Saarinen, Esa (toim.) 1986. Vuosisatamme filosofia. Porvoo: WSOY.
- Purani, A. B. 1978. The Life of Sri Aurobindo. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Radhakrishnan, Sarvepalli 1959. Eastern Religions and Western Thought. London: Oxford University Press.
- Rauhala, Lauri 1992. Henkinen ihmisessä. Helsinki: Yliopistopaino.
- 1995. Tajunnan itsepuolustus. Helsinki: Yliopistopaino.
- 1998. Ihmisen ainutlaatuisuus. Helsinki: Yliopistopaino.
- Roy, Dilip Kumar 1985. Sri Aurobindo kam zu mir. Mirapuri: Planegg .
- Sundén, Hjalmar 1959. Religionen och rollerna. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse.
- Schunon, Frithjof 1984. The transcendent unity of religions. Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House.
- Tarkka, Jukka (toim.) 1963. Ihmisestä on kysymys. Porvoo: WSOY.
- Underhill, Evelyn 1965. Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness. Cleveland (1.p. 1911)
- Westermarck, Edvard 1927. Minnen ur mitt liv. Helsingfors: Schildt.
- Wilber, Ken 1995. Sex, ecology, spirituality: the spirit of evolution. Boston: Shambhala.
- Visser, Frank 200 Ken Wilber Denker aus Passion. Eine Zusammenschau. Petersburg: Via Nova.
- Wolff, Otto 1957. Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild: Ramakrishna, Gandhi, Sri Aurobindo. Hamburg: Rowohlt.

Omat teokseni

- Luoma, Matti 1955. Kutomateollisuuden työnantajaliitto 1905–1955. Tampere: Tilgman.
- 1950. Spengler ja Dostojevski (pro gradu -tutkielma, Turun yliopisto).
- 1959. Die drei Sphären der Geschichte (väitöskirja) Helsinki.
- 1959. Jäähyväiset kirkolle (käsikirjoitus) Tampere.
- 1959. Kolme veljestä (käsikirjoitus) Tampere.
- 1965. Uskonnonpsykologia eilen ja tänään: probleema-historiallinen tutkimus. Tampere: Yhteiskunnallinen korkeakoulu.
- 1991. Länsimaiden kaksi uskontoa, kristinusko ja rationalismi: filosofinen tarkastelu. Porvoo: WSOY.
- 1994. Mystiikka ja filosofia idässä ja lännessä, FITTY 52, Tampere: Tampereen yliopisto.
- 1994. Sri Aurobindo: Modernin Intian johtava visionääri jogafilosofi: Elämä ja ajattelu. Acta Universitatis Tamperensis Ser B; 47. Tampere: Tampereen yliopisto.
- 1998. Länsimaisen kulttuurin kriisi nyt, FITTY 64. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Ken Wilber, sielu ja philosophia perennis, Niin & näin, no 4/1999.
- 2000. Etsijän tie ja ihmisen probleemi: Maailmankatsomuksien ja ihmisen kehityksen tarkastelua. Tampere: TAJU, Tampereen yliopiston julkaisujen myynti.

Valikoima artikkeleitani

Kirjan sivuilta ss. 32 ja 87.