

Raimo Ojanen

HARMAAN SÄVYJÄ

- Näkökulmia Kansantempeliin ja Jonestownin tragediaan

Yleisen historian lisensiaatintutkimus

Tampereen yliopisto 2008

TIIVISTELMÄ

Tutkimuksen aiheena on yhdysvaltalainen Kansantemppele-niminen uskonnollinen liike, joka tunnetaan parhaiten 18. marraskuuta 1978 Guyanan Jonestownissa suorittamistaan murhista ja joukkoitsemurhasta. Laajimmalle levinneen ja hyväksytyimmän käsityksen mukaan Kansantemppele oli vaarallinen "kultti", jonka aivopestyt jäsenet suorittivat mainitut teot pahan ja mielisairaana johtajansa pastori Jim Jonesin käskystä.

Kansantemppelelän tarkasteleminen "kulttina" ei ole saanut kannatusta vakavasti otettavien, uskonnollisia liikkeitä ja ilmiöitä tarkastelevien tutkijoiden keskuudessa. Kulttiselitystä on kritisoitu ja pyritty osoittamaan ettei Temppele ollut "kultti" tai uusi uskonnollinen liike, ei ainakaan "tyypillisessä" mielessä. Tästä huolimatta Temppeleä on tarkasteltu nimenomaan "kulttien" - tai "epätavanomaisten" uskonnollisten liikkeiden – ympärillä käytävän konfliktin kontekstissa.

Tutkimuksessa pyritään muodostamaan kriittisiä, osaltaan vallitsevaa "kulttiselitystä" haastavia, tulkintoja Kansantemppelelän tarkastelemalla sitä sosiaalisessa ja kulttuurisessa kontekstissaan. Lähtökohtana on, että jäsenet kokivat Kansantemppelelän liittymisen ja kuulumisen jollain tapaa mielekkäänä. Samoin Jonesin opetuksissa oli jotain, jolle löytyi kaikupohjaa heidän elämäkokemuksistaan ja joka vastasi heitä askarruttaneisiin kysymyksiin.

Tutkimuksen kannalta keskeiset kysymykset kuuluvat: Miksi ihmiset liittyivät Kansantemppelelän? Mitä sellaista Jonesilla ja hänen johtamallaan liikkeellä oli tarjottavanaan, joka sai heidät liittymään Temppelelän ja pysymään sen jäseninä? Mihin kysymyksiin Jones tarjosi vastauksia? Miten Kansantemppele oli mahdollinen?

Olettamuksena on, että Kansantemppele oli hyvin suuressa määrin yhteiskuntansa ja kulttuurinsa tuote huolimatta asettautumisestaan niitä vastaan. Toisin sanoen ympäröivä yhteiskunta ja sen kulttuuri tarjosi Kansantemppelelän lähtökohdat ja rakennustarpeet. Käytännössä tutkimuksessa tarkastellaan Temppeleä suhteessa laajempiin uskonnollisiin ja aatehistoriallisiin traditioihin, jotka ovat *utopiyhteisöllisyys, millennialismi ja afroamerikkalainen uskonnollisuus*.

Tutkimuksessa ei noudateta mitään tiettyä teoriaa tai tarkoin määriteltyä metodologiaa. Se kuitenkin nojautuu tiettyihin käsityksiin ja teoreettisiin olettamuksiin, vaikka ei niitä orjallisesti tai systemaattisesti pyrikään noudattamaan ja soveltamaan. Yksi ja samalla keskeisin näistä on ajatus ihmisestä merkityksiä kaipaavana, etsivänä ja luovana olentona, jonka esimerkiksi Mircea Eliade on esittänyt useissa teoksissaan. Samansuuntaisia ajatuksia löytyy Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin tiedonsosiologisista muotoiluista, joihin myös paljolti pohjautuu *sosiaalisena konstruktionismina* tunnettu teoria. Kyseisen teorian ytimenä on ajatus, jonka mukaan todellisuus on sosiaalisesti tuotettu eli ihmisten tekemä ja sosiaalisessa vuorovaikutuksessa omaksuma. Suhtautuminen näihin ja muihin teoreettisiin muotoiluihin ja erilaisiin määritelmiin on kuitenkin instrumentaalinen ja alati kriittinen.

Teorian tapaan tutkimuksessa ei niin ikään noudateta mitään tarkoin määriteltyä metodologiaa, joskin pääasiallisesti kyse on erilaisten tekstien analysoinnista sekä itsessään että ennen muuta suhteessa toisiinsa. Käytännössä tarkastellaan Kansantemppelelän johtajan Jim Jonesin saarnoja, hänen seuraajiensa kirjoituksia sekä tutkimuskirjallisuutta ja pyritään asettamaan ne vuorovaikutukseen ja dialogiin keskenään ja erilaisten teorioiden ja määritelmien kanssa.

Tutkimuksessa Kansantemppelelän tulee esille erilaisia piirteitä valittujen näkökulmien eli afroamerikkalaisen uskonnollisuuden, utopiyhteisöllisyyden ja millennialismin kautta. Temppele oli kiistatta osa mustan uskonnollisuuden kenttää, joskin aiemmin korostetut vaikutteet Isä M. J. Divinelta ja tämän Peace Mission –liikkeltä olivat todellisuudessa suhteellisen vähäiset ja pinnalliset. Sen sijaan jokainen edellä mainittu näkökulma tuo esiin yhteisöllisyyden ja solidaarisuuden keskeisen roolin Temppelelän elämässä. Kansantemppele pysyi koossa nimenomaan uskonnollisesti legitimoidun solidaarisuuden ansiosta, vaikka kaikki jäsenistä eivät ehkä ajatelleetkaan niin. Ehkä Kansantemppele ei ollut uskonnollinen yhteisö tavanomaisessa mielessä, kuten joskus on todettu, mutta se oli uskonnollinen yhteisö syvällisemmässä ja yleisemmässä mielessä, vastatessaan ihmisten haluun löytää merkityksiä ja pyrkiessään muiden uskontojen tapaan luomaan inhimillisesti merkityksellinen todellisuus, uhrauksesta välittämättä. Näin selittyy osaltaan myös liikkeen traaginen loppu. Jonestownin asukkaiden enemmistölle joukkoitsemurhalla oli merkitys ja se tapahtui yksilön elämää suuremmiksi koettujen asioiden vuoksi. He kuolivat millennialistisen haaveensa, sosialismin, yhteisönsä ja Jim Jonesin puolesta.

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	s. 1
1. 1. Kansantemppele ja Jonestown	s. 1
1. 2. Teoriat, määritelmät, metodi	s. 4
1. 3. Lähteet	s. 11
1. 4. Tutkimuksen rakenne ja merkitys	s. 14
2. KANSANTEMPELIN VAIHEET	s. 15
2. 1. Jim Jones	s. 15
2. 2. Temppele	s. 20
2. 3. Jonestown	s. 30
2. 4. Reaktiot ja selitykset	s. 43
3. KANSANTEMPELE JA AFROAMERIKKALAINEN USKONNOLLISUUS	s. 57
3. 1. Isä Divine ja Peace Mission –liike	s. 58
3. 2. Isä Divine ja Isä Jones	s. 69
3. 3. Musta kirkko	s. 86
4. RADIKAALEJA NÄKEMYKSIÄ	s. 99
4. 1. Apostolinen sosialismi	s. 99
4. 2. Utopiayhteisö	s. 109
4. 3. Millennialistinen liike	s. 127
5. LOPUKSI	s. 151
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	s. 158

1. JOHDANTO

1. 1. Kansantemppele ja Jonestown

Jonestown oli Guyanan viidakoissa sijainnut yhdysvaltalaisen uskonnollisen ryhmän nimeltä Kansantemppele (Peoples Temple) asuttama yhteisö, jota johti karismaattinen pastori Jim Jones. Marraskuussa 1978 ryhmä suoritti sarjan murhia ja joukkoitsemurhan, jossa menehtyi yli 900 ihmistä. Yksi surmatuista oli Yhdysvaltain kongressin edustajainhuoneen jäsen Leo Ryan.

Tapaus oli sekä järkyttävä että sensaatiomainen. Se oli jotain, joka vaati pikaista ja rauhoittavaa selitystä. Sellainen tarjottiinkin tiedotusvälineissä miltei välittömästi tapauksen jälkeen. Kansantemppele oli ollut vaarallinen ”kultti”, jonka aivopestyt jäsenet olivat passiivisina toteuttaneet mielipuolisen johtajansa Jim Jonesin käskystä joukkoitsemurhan. Eräs pikaisesti Jonestownin tapahtumien jälkeen julkaistuista kirjoista oli nimeltään *The Suicide Cult*¹, ”Itsemurhakultti”. Tähän otsikkoon tuntui sisältyvän olennaisesti kaikki, mitä jälkimaailman haluttiin tietävän Kansantemppeleistä. Vaihtoehtoisesti, tai jopa samanaikaisesti, voitiin väittää ettei kyse ollut lainkaan itsemurhasta vaan Jonesin masinoimasta joukkomurhasta. Jälkimmäinen ajattelutapa on ruokkinut edelleenkin voimissaan olevaa tappajakulttimytologiaa.

Sosiologi John R. Hall on kutsunut tapahtumasta vallitsevaa käsitystä *populaariksi Jonestown-myytiksi*. Hänen mukaansa myytti kehittyi jo kauan ennen Jonestownin tapahtumia Kansantemppelein ja sen vastustajien välisen kiihkeän ja pitkällisen konfliktin tuloksena. Pyrkinessään omilla näkemyksillään ja kertomuksillaan voittamaan viranomaiset, median ja suuren yleisön puolelleen, vastustajat ammensivat käsityksensä laajemmasta niin sanottujen uusien uskontojen eli ”kulttien” vastaisesta ideologiasta.²

Kyseisen ideologian mukaan kaikki epätavanomaiset uskonnolliset yhteisöt, joita myös ”kulteiksi” kutsutaan, ovat potentiaalisesti vaarallisia eikä kukaan liity niihin vapaaehtoisesti. Väitteisiin sisältyy syytöksiä huijauksesta, hyväksikäytöstä, kumouksellisuudesta ja aivopesusta. Järjestäytynyt vastustajien ryhmä pyrki omaksumansa näkemyksen avulla saamaan tukea Kansantemppelein kanssa käymissään kiistoissa. Jonestownin tapahtumien jälkeen kulttiselityksestä tuli vastustajille entistäkin tärkeämpi, sillä sen turvin he kykenivät torjumaan omasta osallisuudestaan tapahtumien

¹ Kilduff & Javers 1978.

² Hall et al. 2000, 16—17.

kulkuun aiheutuneen syyllisyytensä. Murhat ja joukkoitsemurha voitiin nähdä Kansantemppelein sisäisen dynamiikan seurauksena ja syy niistä vierittää yksin Jonesin harteille.

Kansantemppelein tarkasteleminen ”kulttina” ei ole juuri saanut kannatusta vakavasti otettavien, uskonnollisia liikkeitä ja ilmiöitä tarkastelevien tutkijoiden keskuudessa. Kulttiselitystä on kritisoitu ja pyritty osoittamaan ettei Temppeleli ollut ”kultti” tai uusi uskonnollinen liike, ei ainakaan missään ”tyypillisessä” mielessä. Tästä huolimatta Temppeleliä on tarkasteltu nimenomaan ”kulttien” - tai ”epätavanomaisten” uskonnollisten liikkeiden – ympärillä käytävän konfliktin kontekstissa. Tämä ei ole välttämättä erityisen antoisaa siinä mielessä, että se auttaisi paremmin ymmärtämään Temppeleliä.

Tutkimuksessani pyrin muodostamaan kriittisiä, osaltaan vallitsevaa ”kulttiselitystä” haastavia tulkintoja Kansantemppeleistä tarkastelemalla sitä sosiaalisessa ja kulttuurisessa kontekstissaan, ei omalakisena kokonaisuutenaan vaan vuorovaikutuksessa muun maailman kanssa. Vallitsevan käsityksen mukaanhan ”kultit” yleensä ja Kansantemppeleli erityisesti pyrkivät tappamaan jäsenensä ja monien mielestä Jones suunnitteli tuhotyötään lapsuudestaan asti.³ Jonestown heittää varjonsa koko Kansantemppelein aiemman historian ylle. Lähtökohtani kuitenkin on, että jäsenet kokivat Kansantemppeleliin liittymisen ja kuulumisen jollain tapaa mielekkäänä. Samoin Jonesin opetuksissa oli jotain, jolle löytyi kaikupohjaa heidän elämäkokemuksistaan ja joka vastasi heitä askarruttaneisiin kysymyksiin.

Keskeiset kysymykset siis kuuluvat: Miksi ihmiset liittyivät Kansantemppeleliin? Mitä sellaista Jonesilla ja hänen johtamallaan liikkeellä oli tarjottavanaan, joka sai heidät liittymään Temppeleliin ja pysymään sen jäseninä? Mihin kysymyksiin Jones tarjosi vastauksia? Miten Kansantemppeleli oli mahdollinen? Aivan outo ilmestys se ei ole voinut olla, sillä erilaisten ihmisten tuli pystyä suhteuttamaan se jollain tavoin aiempaan elämäänsä. Tutkimuksen kannalta voisi olla hedelmällistä jos Jonestownin kauhut voitaisiin väliaikaisesti sivuuttaa ja keskittyä tutkimaan sitä millainen Temppeleli oli ennen tuhoaan. Tällöin itse karmivaan loppuunkin saattaisi tulla lisävalaistusta.

Olettamukseni on, että Kansantemppeleli oli hyvin suuressa määrin yhteiskuntansa ja kulttuurinsa tuote huolimatta asettautumisestaan niitä vastaan. Toisin sanoen ympäröivä yhteiskunta ja sen kulttuuri tarjosi Kansantemppelelille lähtökohdat ja rakennustarpeet. Käytännössä pyrin tähän tarkastelemalla Temppeleliä suhteessa laajempiin uskonnollisiin ja aatehistoriallisiin traditioihin. Mainitut traditiot, joiden kautta lähestyn Temppeleliä, ovat *utopiyhteisöllisyys*, *millennialismi* ja *afroamerikkalainen uskonnollisuus*. Kyseisiin ilmiöihin Kansantemppelein yhteydessä on toki

³ Ks. esim. Reiterman & Jacobs 1982, s. 13-33. Teemaa on analysoinut Weightman 1983, s. 167-170.

viitattu usein aikaisemmassa tutkimuskirjallisuudessa, mutta nähdäkseni ne tarjoavat edelleen kiinnostavan lähtökohdan tutkittavan ongelman tarkastelulle. Niiden kautta on mahdollista havainnoida niitä moninaisia yhteyksiä, joita Kansantempelin ja sitä ympäröivän yhteiskunnan välillä vallitsi sekä ennen muuta yrittää tehdä Temppeleä ja sen kohtaloita paremmin ymmärrettäviksi; pyrkiä osoittamaan, että *ainutkertaisuudestaan* huolimatta se ei ollut liikkeenä ja ilmiönä suinkaan *ainutlaatuinen*. Pyrkimykseni on siis tätä kautta tehdä Kansantemppeleä ymmärrettävämmäksi.

Kansantempelin utopiyhteisöllistä luonnetta on korostanut John R. Hall kirjoituksissaan.⁴ Hän on aikaisemmin tutkinut amerikkalaisia yhteisöllisiä ryhmiä. Vaikka Hall ja eräät muutkin⁵ ovat jo eritelleet Kansantempelin yhteisöllisyyttä varsin perusteellisesti uskon kuitenkin tällä tarkastelutavalla olevan vielä annettavaa.

Millennialismi tarkoittaa uskoa tuhatvuotiseen valtakuntaan. Ilmestyskirjan mukaan Kristus perustaisi toisen tulemisensa jälkeen maan päälle valtakunnan, jota hallitsisi tuhat vuotta ennen viimeistä tuomiota. Tuon valtakunnan asukkaat olisivat marttyyreja. Jo varhain kristityt kuitenkin tulkitsivat marttyyrien tarkoittavan kaikkia uskovia ja monet odottivat toista tulemistä ja tuhatvuotista valtakuntaa omana elinaikanaan. Antropologit ja sosiologit ovat soveltaneet millennialismin käsitettä laajemmin viittaamalla sillä yleisesti tietyn tyyppiin pelastusoppeihin.⁶ Millennialistisena liikkeenä on Kansantemppeleä tarkastellut erityisesti Catherine Wessinger.⁷ Kaikesta huolimatta edelleen on mahdollista kysyä voidaanko Kansantemppeleä pitää millennialistisena liikkeenä ja millainen sen millennialismin luonne tarkasti ottaen oli? Entä mitä seurauksia sen mahdollisesta millennialismista oli? Nämä kysymykset vaativat tutkimusta osakseen ja jo olemassa olevan tutkimuksen kriittistä tarkastelua.

Afroamerikkalaisen uskonnollisuuden osuutta Kansantempelin opeissa ja toiminnassa ovat tuoneet esiin esimerkiksi John R. Hall ja David Chidester⁸ kumpikin tahollaan. Kuitenkin vasta vuonna 2004 – yli neljännes vuosisata Jonestownin tragedian jälkeen – ilmestyi nimenomaan tätä aihetta käsittelevä kirjoituskokoelma.⁹ Tämä aihe ansaitsee siis vielä aikaisempaa suurempaa huomiota osakseen jo siitäkin syystä, että suurin osa Kansantempelin jäsenistä oli mustia.

⁴ Hall 1989 ja Hall et al. 2000.

⁵ Esim. Moore 1985.

⁶ Cohn 1993 (1957), s. 13.

⁷ Wessinger 2000a, s. 30-53.

⁸ Hall 1989 (1987); Chidester 1988.

⁹ Moore et al. 2004.

1. 2. Teoriat, määritelmät, metodi

Tässä tutkimuksessa ei noudateta mitään tiettyä teoriaa tai tarkoin määriteltyä metodia. Tämä johtuu osin erinäisistä varauksista, joihin palaan hieman myöhemmin. On kuitenkin syytä todeta, että tutkimukseni nojautuu tiettyihin käsityksiin ja teoreettisiin olettamuksiin, vaikka ei niitä orjallisesti tai systemaattisesti pyrikään noudattamaan ja soveltamaan. Yksi ja samalla keskeisin näistä on ajatus ihmisestä merkityksiä kaipaavana, etsivänä ja luovana olentona. Tämän tapaisia ajatuksia on esittänyt esimerkiksi Mircea Eliade useissa teoksissaan.¹⁰ Samansuuntaisia ajatuksia löytyy Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin tiedonsosiologisista muotoiluista, joihin myös paljolti pohjautuu *sosiaalisena konstruktionismina* tunnettu teoria. Koska mainittu teoria vaikuttaa jossain määrin tutkimukseni taustalla on syytä tutustua siihen hieman lähemmin.

Bergerin ja Luckmannin mukaan todellisuus on sosiaalisesti rakentunut. "Todellisuudeksi" he kutsuvat tahdostamme riippumatonta ilmiöiden maailmaa, johon emme voi toiveinemme vaikuttaa. Sosiaalinen todellisuus syntyy yksilöiden tietoisuuksien ja yhteiskunnan rakenteiden vuorovaikutuksessa, toisin sanoen subjektiivisen kokemusmaailman ja ulkoisen objektiivisen yhteiskunnallisen todellisuuden dialektisessa suhteessa. Yksilöt tuottavat sosiaalisen todellisuuden, joka puolestaan vaikuttaa takaisin yksilöihin. Oikeastaan yksilö voi syntyä ainoastaan sosiaalisessa prosessissa.¹¹

Ihminen tuottaa itsensä aina ja väistämättä sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Ihmiset *yhdessä* tuottavat inhimillisen maailman kaikkine sosiokulttuurisine ja psykologisine muodostumineen.¹²

Tämä yksilön ja yhteiskunnan dialektiikka jakautuu kolmeen momenttiin: *ulkoistamiseen*, *objektivoitumiseen* ja *sisäistämiseen*. Jako tulee ymmärtää ainoastaan käsitteelliseksi. Ulkoistamisessa ihminen siirtää sisäisiä merkityksiään ulkopuolelleen, toisin sanoen hän tuottaa yhteiskunnallista todellisuutta jatkuvasti itseään ulkoistamalla. Ulkoistettujen merkitysten muuntumista luonteeltaan esineellisiksi kutsutaan objektivoitumiseksi. Esineistyneet inhimilliset merkitykset siirtyvät yksilön tietoisuuteen sisäistämisessä.¹³ Kukin momentti vastaa tiettyä sosiaalisen todellisuuden ominaispiirrettä:

¹⁰ Eliade 1992 ja 2003. Esim : "Ihminen tarvitsee merkkiä, joka päättää jännityksen ja päämäärättömyydestä syntyneen kauhun, toisin sanoen joka luo ehdottoman kiintopisteen." Eliade 2003, s. 49.

¹¹ Berger & Luckmann 1994, s. 11, 62-65, 203-206; Aittola & Raiskila 1994, s. 220-221.

¹² Berger & Luckmann 1994, s. 63, kursivointi on alkuperäinen.

¹³ Ibid. , s. 64, 73-74; Aittola & Raiskila 1994, s. 221.

*Yhteiskunta on ihmisen tuotos. Yhteiskunnasta tulee objektiivinen todellisuus. Ihminen on sosiaalinen tuotos.*¹⁴

Ulkoistaminen on ihmiselle välttämätöntä. Häneltä puuttuvat käyttäytymistä etukäteen jäsentävät biologiset mekanismit, joten hänen on itse luotava ja jatkuvasti tuotettava maailman vakauden takaava järjestys. Tätä järjestystä ylläpitävät yhteiskunnalliset instituutiot, joita ovat kaikki sosiokulttuuriset muodostumat. Instituutiot saavat alkunsa ihmisen ja ihmisryhmien toiminnan totunnaistuuksissa ja rutinoituuksissa. Totunnaistunut toiminta saa objektiivisen luonteen ja se aletaan kokea ihmisestä riippumattomaksi. Näin se vähentää ihmisten valinnan mahdollisuuksia ja tekee heidän keskinäisen toimintansa ennalta arvattavaksi ja toimintaympäristön vakaaksi. Ihmisen biologisesti määrittämätön toiminta voi kohdentua ja erikoistua luoden mahdollisuuden työnjaolle ja toiminnan tehostumiselle. Samalla päätöksenteon minimoituminen säästää energiaa todella tärkeisiin päätöksiin.¹⁵

Vasta muodostuttuaan objektiiviseksi maailmaksi instituutiot voivat välittyä uudelle sukupolvelle. Yksilö syntyy valmiiseen maailmaan ja lapselle sosiaaliset muodosteet esittäytyvät yhtä todellisina kuin luonnonilmiöt. Samalla välitysprosessi vahvistaa siitä huolehtivien käsitystä todellisuudesta, vaikka heidän välittämänsä instituutioiden maailma usein jo onkin todellisuusluonteeltaan historiallinen ja objektiivinen. Selittäessään lapsille miten asiat ovat he tavallisesti uskovat siihen itsekin.¹⁶

Tätä prosessia, jossa yksilö sisäistää sosiaalisen todellisuuden, kutsutaan *sosialisaatioksi*. Se voidaan määritellä yksilökehitykselliseksi prosessiksi, jossa yksilö perehdytetään yhteiskunnan objektiiviseen maailmaan. Sen kuluessa hän saa valmiudet osallistua yhteiskunnalliseen dialektiikkaan. Primaarisosialisaatioksi kutsutaan lapsuuteen ajoittuvaa ensimmäistä sosialisaatiota, jossa yksilöstä tulee yhteisönsä jäsen. Sekundaarisosialisaatiolla tarkoitetaan kaikkia myöhäisempiä sosialisaation muotoja, joilla sosiaalistettu yksilö perehdytetään erilaisiin objektiivisen yhteiskuntatodellisuuden osa-alueisiin.

Sosiaalinen todellisuus ei kuitenkaan välity yksilölle sellaisenaan vaan välittämisestä huolehtivien henkilöiden kautta suodattuneena. Nämä valikoivat siitä aineksia omien elämänhistoriallisten vaiheidensa ja yhteiskunnallisen asemansa myötä kehittyneiden yksilöllisten piirteidensä mukaisesti. Primaarisosialisaatiossa lapsi siis omaksuu sosiaalisen maailman vanhempiensa välittämässä erityisessä muodossa. Hän myös omaksuu heidän roolinsa ja asenteensa omiksi

¹⁴ Berger & Luckmann 1994, s. 74, kursivointi on alkuperäinen.

¹⁵ Ibid., s. 64-66; Aittola & Raiskila 1994, s. 222.

¹⁶ Aittola & Raiskila 1994, s. 222; Berger & Luckmann 1994, s. 72.

rooleikseen ja asenteikseen. Tämän samastumisen kautta hän oppii tunnistamaan itsensä ja hänelle muodostuu subjektiivinen identiteetti. Kyseessä ei kuitenkaan ole yksipuolinen tapahtuma vaan prosessi, joka “...perustuu toisista lähtevän tunnistamisen ja itsetunnistamisen, objektiivisesti annetun ja subjektiivisesti omaksutun identiteetin väliseen dialektiikkaan”.¹⁷

Instituutioiden maailma välittyy kielen avulla. Kieli objektiivoi yhteisiä kokemuksia ja tekee ne ymmärrettäviksi kaikille samaa kieltä puhuville. Näin se luo pohjan kollektiiviselle tietovarannolle toimien samalla sen välittäjänä. Se myös mahdollistaa uusien kokemusten objektiivoinen ja niiden liittämisen olemassa olevaan tietovarantoon. Lisäksi kieli legitimoii sosiaalista todellisuutta asettamalla “objektivoituneen yhteiskuntajärjestelmän perustavimpaan loogiseen viitekehyykseen”. Instituutioihin kielen välityksellä liitetty johdonmukaisuus integroi niitä käytännössä. Irrallisista instituutioituneista toiminnoista tulee sosiaalisesti jaettujen merkitysten kautta toisiinsa kytkeytyvistä osista koostuva ja subjektiivisesti merkityksellinen johdonmukainen kokonaisuus. *Legitimaatiolla* tarkoitetaan toimintaa, jolla pyritään yhteiskunnallisten instituutioiden ylläpitämiseen tekemällä niistä ja niihin liitetystä merkityksistä objektiivisesti päteviä ja subjektiivisesti uskottavia. Se selittää ja oikeuttaa instituutiojärjestelmän ja on siten luonteeltaan sekä kognitiivista että normatiivista. Osatakseen toimia “oikein” yksilön tulee myös tietää, mitä ovat “oikea” ja “väärä” toiminta.¹⁸

Legitimaatiot voidaan jakaa kattavuutensa ja teoreettisen kehittyneisyytensä mukaan. Yksinkertaisimmassa muodossa legitimaatioita esiintyy jo inhimillisen kokemuksen saadessa kielellisen muodon. Ne ilmenevät arkisessa elämässä asioiden nimityksinä ja yksinkertaisina vastauksina “miksi?”-kysymyksiin. Monimutkaisemmat legitimaatiot kuitenkin rakentuvat niiden varaan. Ylemmällä tasolla legitimaatiot esiintyvät selitysmalleina ja yksityiskohtaisina teorioina, joilla selitetään ja oikeutetaan ainakin joitain yhteiskunnan keskeisiä instituutioita. Niiden sisältämä tieto on jo niin eriytynyttä ja hienojakoista, että niistä vastaavat usein niihin erikoistuneet henkilöt.

Korkeimman tason legitimaatioita Berger ja Luckmann kutsuvat *symboliuniversumeiksi*. Ne ovat teoreettisia traditioita, jotka integroivat ja legitimoivat koko instituutiojärjestelmän, sen osat ja yksilön elämänsä subjektiivisesti mielekkääksi ja sosiaalisesti hyväksytyksi kaikenkattavaksi kokonaisuudeksi. Ne sisältävät kaiken inhimillisen kokemuksen, niin jokapäiväisen elämänmenon kuin siitä esiintyvät poikkeuksetkin, kuten esimerkiksi kuoleman. Symboliuniversumit kykenevät selittämisen ohella usein myös oikeuttamaan nämä poikkeukset ja pitämään niiden aiheuttaman kauhun ja kaaoksen loitolla. Siten ne legitimoivat tuottamalla järjestystä. Vaikka

¹⁷ Berger & Luckmann 1994, s. 149-150.

¹⁸ Ibid. , s. 77-78, 81-82, 107-109; Aittola & Raiskila 1994, s. 222, 224.

symboliuniversumit ovat alkuperältään sosiaalisia tuotoksia ne kuitenkin ylittävät pelkän sosiaalisen alueen ja laajentuvat kosmologisiksi selityksiksi. Tämän myötä koko instituutiojärjestelmä ja yksilön mukana voidaan paikantaa ajassa ja tilassa ja sijoittaa osaksi mielekästä maailmankaikkeutta. Symboliuniversumeja ovat esimerkiksi uskonnolliset ja tieteelliset maailmanselitykset.¹⁹

Peter Berger on todennut, että uskonto on historiallisesti ollut laajimmalle levinnyt ja tehokkain legitimaation väline, sillä se liittyy hauraat sosiaalisesti rakentuneet todellisuusmuodostumat perimmäiseen todellisuuteen.²⁰

Symboliuniversumit ylläpitävät itse itseään pelkän objektiivisen olemassaolonsa voimalla ellei erityisiä ongelmia ilmene. Koska ne ovat sosiaalisesti rakentuneita on selvää, että ongelmia kaikesta huolimatta ilmenee. Tällöin tulevat tarpeellisiksi symboliuniversumeja legitimoivat käsitejärjestelmät. Niiden tehtävänä on lyhyesti sanoen säilyttää universumin eheys ja vakaus pitämällä sen asukkaat sisäpuolella ja "ruodussa" ja toisaalta ulkopuoliset uhat edelleen ulkopuolella.²¹

Eräänä tällaisena käsitejärjestelmän tyyppinä voidaan pitää *teodikeaa*, jolla tässä yhteydessä viitataan käsitteen kristillistä alkuperää laajempaan ilmiöön. toisin sanoen yleisesti ottaen kärsimyksen ongelmaan tarjottuina ratkaisumalleina. Bergerin määritelmän mukaan teodikeassa on kyse siitä, miten sosiaalisesti rakentunutta todellisuutta ylläpidetään ja suojellaan jatkuvasti sekä kollektiivisesti että yksilöllisesti koetuilta anomisilta ilmiöiltä eli kärsimykseltä, pahalta ja ennen muuta kuolemalta. Ongelma ilmenee myös legitimaatioiden tasolla, sillä anomiset ilmiöt on paitsi kestettävä myös selitettävä. Näiden anomisten ilmiöiden selittämistä uskonnollisten legitimaatioiden avulla millä tahansa teoreettisuuden tasolla voidaan kutsua siis teodikeaksi.²²

Teodikeassa jos missä näkyy ihmisen kaipuu merkityksiä kohtaan. Kärsimyksestäkin tulee jotenkin siedettävämpää jos sille vain löytyy jonkinlainen selitys, jokin merkitys. Kyse on tietysti ääritilanteesta (jos kohta hyvin yleisestä olotilasta ihmisen elämässä), mutta sama kaipuu ilmenee ihmiselämässä muutenkin ja sosiaalinen konstruktionismi paitsi pohjautuu tähän (oletettuun) inhimilliseen perusominaisuuteen myös auttaa ymmärtämään sitä.

Tämän tutkimuksen kannalta lähtökohtainen hypoteesi on, että Kansantempelin jäsenet kokivat ryhmään liittymisen ja kuulumisen jollain tapaa mielekkäänä. Samoin Jonesin opetuksissa oli jotain,

¹⁹ Berger & Luckmann 1994, s. 109-119; Aittola & Raiskila 1994, s. 224-225.

²⁰ Berger 1990, s. 32-34.

²¹ Berger & Luckmann 1994, s. 120-133.

²² Berger 1990, s. 53, 193, viite 1. Tässä yksin kirjoittamassaan teoksessaan Berger ottaa jossain määrin etäisyyttä Luckmanniin ja erityisesti suhteessa käsityksiin uskonnosta (ilmaistu eksplisiittisesti mt., s. 177), joten otan hieman vapauksia yhdistellessäni surutta Bergerin soolotuotantoa parivaljakon aikaisempiin yhteisiin ajatusluomuksiin..

jolle löytyi kaikupohjaa heidän elämäkokemuksistaan ja vastasi heitä askarruttaneisiin kysymyksiin. He siis etsivät merkitystä ja merkityksellistä elämää ja Jones sekä Temppeleli tuntuivat tarjoavan sitä heille. On myös huomattava, että Jonesin sanoma oli uskottava vain siinä määrin kuin hänellä oli seuraajia, jotka olivat valmiit uskomaan sen. Se ei voinut muuttua sosiaalisesti todellisuudeksi ilman sitä toteuttavia ihmisiä.

Edellä esitettyihin käsityksiin ja teoreettisiin muotoiluihin liittyy kuitenkin ongelma, joka itse asiassa liittyy kaikkiin teorioihin ja käsityksiin, käsitteisiin ja määritelmiin. Kysymys on siitä, että jotain kohdetta pyritään määrittelemään jollain tavalla, joka ei vastaa tuota kohdetta tai tee sille oikeutta. Uskonnollisten ilmiöiden kohdalla ongelma on erityisen polttava.

Aivan ensiksi on todettava ettei ole olemassa mitään yhtä ainoaa ja yleisesti hyväksyttyä uskonnon määritelmää. Tutkijat ovat esittäneet lukuisia erilaisia määritelmiä, jotka ovat riippuneet heidän omista lähtökohdistaan. Siten määritelmät ovat saaneet erilaisia sisältöjä riippuen siitä onko niiden esittäjä ollut teologian, filosofian, sosiologian, psykologian tai jonkin muun alan edustaja. Jotkut ovat luopuneet määrittely-yrityksistä kokonaan ja ainoastaan luetelleet uskonnon tuntomerkkejä. Uskonnot ovat niin moninaisia ja uskonto ilmiönä niin monimuotoinen ja kietoutunut muuhun kulttuuriin, että sitä on vaikea tarkoin rajata.²³

Asian selventämiseksi kannattaa esittää kaksi tunnettua esimerkkiä uskonnon määritelmästä. James Frazerin mukaan uskonto on sellaisten ihmistä mahtavampien voimien lepyttämistä, joiden uskotaan ohjailevan tai hallitsevan luonnon ja ihmiselämän kulkua.²⁴ Häntä kritisoinut Émile Durkheim puolestaan määrittelee uskonnon seuraavasti:

...uskonto on pyhiä, toisin sanoen erityisiä ja kiellettyjä, asioita koskevien uskomusten ja tapojen solidaarinen järjestelmä – uskomusten ja tapojen, jotka yhdistävät kaikki niihin uskovat yhdeksi moraaliseksi yhdyskunnaksi, jota kutsutaan kirkoksi.²⁵

Monet Kansantemppeleistä kirjoittaneet ovat halunneet määritellä mitä on uskonto voidakseen päätellä oliko heidän tutkimansa ryhmä luonteeltaan uskonnollinen. Vastaus on luonnollisesti riippunut heidän uskonnolle antamastaan määritelmästä. Tästä on seurannut ongelmia heidän yrittäessään saada Kansantemppelein sopimaan valittuun määritelmään ja monesti he ovat päätyneet varsin vapaaseen tulkintaan – ei aina vähiten tunnettujen tosiasioiden suhteen.

Uskonnon määritelmiä ja siihen liittyvää tutkimusta on myös arvosteltu siitä ettei niissä oteta huomioon uskonnonharjoittajia tai heidän kokemuksiaan. Esimerkiksi Brad S. Gregory on

²³ Pentikäinen 1992, s. 13-15.

²⁴ Frazer 1993, s. 50.

arvostellut humanististen ja yhteiskuntatieteiden piirissä kehitettyjä uskontoteorioita (ja niitä omaksuneita historian tutkijoita, joihin hänen kritiikkinsä ensisijaisesti on tähdätty) reduktionismista. Näiden teorioiden kautta tutkimus on sitoutunut ”metafyysiseen naturalismiin” ja ”epistemologiseen skeptisismiin”, joiden mukaisesti jo lähtökohtaisesti suljetaan pois uskonnonharjoittajien omat käsitykset todellisuudesta ja uskonnostaan. Uskonto ei yksinkertaisesti voi olla sitä, mitä sen harjoittajat väittävät sen olevan vaan sen katsotaan olevan redusoitavissa johonkin sosiaaliseen, poliittiseen, taloudelliseen, kulttuuriseen, psykologiseen tai luonnolliseen. Mitään muutakaan se ei voisi olla. Jotta uskontoa ja uskonnonharjoittajia voitaisiin ymmärtää paremmin tulisi luopua puolueellisista näkemyksistä, pohjautuivat ne sitten uskonnollisiin tai sekulaareihin näkemyksiin, ja pyrkiä metafyysisesti neutraaliin lähestymistapaan. Tämä onnistuu hylkäämällä teorit ja keskittymällä kysymykseen: ”Mitä se (=uskonto) merkitsi heille (=uskonnonharjoittajille)?”²⁶

Gregoryn kritiikki on ymmärrettävää, mutta toisaalta teorioista luopuminen ja täysin neutraali ja objektiivinen uskonnon tutkimus ei sekään tule kyseeseen siitä yksinkertaisesta syystä, että se ei ole mahdollista. Tutkijat ovat vain ihmisiä ja ihmisinä heillä on erilaisia uskomuksia, käsityksiä ja ennakkoluuloja, laajemmin erilaisia maailmankatsomuksia, jotka väistämättä vaikuttavat heidän tutkimuksiinsa, joko tietoisesti tai tiedostamatta.²⁷ Gregory kylläkin myöntää, että tutkijan omien vakaumusten sulkeistaminen on hankalaa, mutta epätäydellisestikin suoritettuna tyhjää parempi.²⁸ Tällainen ajattelu on kuitenkin itsepetosta ja johtaa helposti siihen, mistä Gregory muita arvostelee, eli joidenkin lausumattomien oletusten kritiikittömään hyväksymiseen vain siksi, että niitä pidetään itsestään selvinä.

Lisäksi voidaan kysyä, auttaako ”teoriaton” lähestymistapa todella ymmärtämään tutkittavana olevaa uskontoa ja sen harjoittajia. Kuten Gregory itse kertoo kokemuksistaan mormonien parissa: mitä enemmän hän sai heidän uskonnostaan tietää sitä käsittämättömämmältä hänestä tuntui, että joku saattoi todellakin uskoa ja elää sen oppien mukaisesti.²⁹ Mutta onko tosiaan niin, että uskontoa ei voi palauttaa muuhun kuin sen harjoittajan kokemukseen? Risto Pulkkinen kysyy ja vastaa ilmeisen provokatiivisesti: “Mitä on olla Kansantempelin jäsen? – sitä emme kaikei tiedä,

²⁵ Durkheim 1980, s. 64.

²⁶ Gregory 2006, s. 132-149.

²⁷ Tai erityisesti kun ne ovat tiedostamattomia, kuten McIntire (2006, s. 90) toteaa..

²⁸ Gregory 2006, s. 147.

²⁹ Gregory 2006, s. 133.

ellemme todella perusta vastaavaa ryhmää tai liity sellaiseen ja ole sille uskollisia loppuun saakka.”³⁰

Berger puolestaan toteaa, että määritelmien välttämisestä tai niiden muotoilun lykkäämisestä vasta tutkimuksen loppuun on seurauksena joko hämärää tutkimusta tai implisiittisillä määritelmillä työskentelyä. Siksi hänen mielestään etukäteen muotoillut ja julkilausutut määritelmät ovat suositeltavia.³¹

Täysin teoriaton lähestymistapa on siis joko mahdoton tai tekopyhä, joten olisi ehkä parempi jos mieltii tutkimuksessa käytettyjä käsitteitä ja omia lähestymistapojaan ja pyrkisi jäsentelemään ja ilmaisemaan niitä avoimesti. Berger korostaa, että mitään ”oikeita” tai ”vääriä” määritelmiä ei ole olemassa, ainoastaan enemmän tai vähemmän käyttökelpoisia. (Sama koskee tietysti myös teorioita.) Siksi hän suosittelee rentoa suvaitsevaisuutta määritelmiä kohtaan.³² Sen sijaan hieman omituiselta tuntuu hänen väitteensä, että virheellisiinkin olettamuksiin perustuva määritelmä voi olla käyttökelpoinen.³³ Ymmärrettävä se on silloin, jos tietoa parempien määritelmien tueksi ei ole olemassa, mutta jokseenkin käsittämätön jos sitä on. (Toisaalta voi olla hyvä muistaa, että Bergerin ja Luckmannin teoriakin perustuu jossain määrin ongelmallisille antropologisille oletamuksille, mutta sekään ei tee heidän teoriastaan käyttökeltvotonta.) Ajattelen itse asiasta kuitenkin niin, että tutkimuksessa on edettävä aineiston ehdoilla: jos teorit tai määritelmät eivät sovi aineistoon on niitä muutettava. Kansantempelin kohdalla tämä käy erityisen selväksi, sillä sitä on äärimmäisen hankalaa asettaa mihinkään tiettyyn kategoriaan tai selittää tyydyttävästi jollain tietyllä teorialla. Tämän vuoksi tarkastelen sitä useista näkökulmista, useasta eri teoreettisesta lähtökohdasta ja suhteessa erilaisiin käsitteisiin ja määritelmiin. Näiden tarkoituksena ei ole pyrkiä selittämään Tempeliä tyhjentävästi vaan valaista jotain puolta tai piirrettä siitä. Ne ovat käyttökelpoisia siinä määrin kuin niistä on hyötyä tässä.

Tästä huolimatta tunnustan, että tutkimukseni taustalla vaikuttaa sosiaaliseen konstruktionismiin osaltaan nojautuva näkemys. Keskeinen tämän tutkimuksen kannalta on käsitys ihmisestä merkityksiä kaipaavana olentona ja uskonnosta tuon kaipuun parhaana tyydyttäjänä. Kuten Mircea Eliade on sen määritellyt: ”...uskonto on eksistentiaalisen kriisin esikuvallinen ratkaisu”³⁴ Bergerin puolestaan on kutsunut uskontoa ihmistoiminnan tuottamaksi kaikenkattavaksi pyhäksi

³⁰ Pulkkinen 1997, s 73.

³¹ Berger 1990, s. 176.

³² Ibid., s. 175.

³³ Ibid.

³⁴ Eliade 2003, s. 230.

järjestykseksi.³⁵ Oli uskonto sitten mitä muuta tahansa, tämän tutkimuksen yhteydessä se on ymmärretty edellä mainituilla tavoilla.

Jos tutkimukseni teorioiden ja määritelmien osalta pyrkii tietynlaiseen vapauteen (tai epämääräisyyteen) samaa voi sanoa sen metodista. Pohjimmiltaan kyse on erilaisten tekstien analysoinnista sekä itsessään että ennen muuta suhteessa toisiinsa. Uskontotieteen professori René Gothónin mukaan uskontotieteen tulee olla keskustelevaa, siinä tutkijan maailmankuva, kenttätyössä saadut tulokset ja tieteelliset teoriat käyvät vuoropuhelua.³⁶ Voitaisiin siis ajatella, että historian tutkimuksessakin käytäisiin vastaavanlaista vuoropuhelua historian tutkijan oman ymmärryksen, uskonnonharjoittajilta jääneen lähdeaineiston ja teorioiden kesken. Tästä näkökulmasta katsoen tutkijan oma vakaumus, teoria ja kysymys ”mitä se merkitsi heille?” eivät välttämättä sulje toisiaan pois. Käytännössä tarkastelen Jim Jonesin saarnoja, hänen seuraajiensa kirjoituksia sekä tutkimuskirjallisuutta ja pyrin asettamaan ne vuorovaikutukseen ja dialogiin keskenään ja omaksumieni teorioiden ja määritelmien kanssa. Koska mainittua dialogia käydään oman mieleni sisällä ja välityksellä olen itse mitä suurimmassa määrin siinä osallisena.

1. 3. Lähteet

Kansantemppeleitä ja Jonestownia tutkittaessa viitataan usein lähdeaineiston liittyviin haasteisiin. Yhdysvaltain viranomaisilla on hallussaan Temppeleihin ja sen toimintaan liittyviä asiakirjoja runsaasti, mutta suurin osa niistä on julistettu salaiseksi. Tästä johtuen ei edes tiedetä kuinka paljon ja minkä laatuista materiaalia heillä on hallussaan. Jonestownin tragedian 20-vuotismuistopäivänä joukko nimekkäitä tutkijoita vaati avoimessa kirjeessä Yhdysvaltain kongressin edustajainhuoneen kansainvälisten suhteiden komiteaa julkistamaan salaisiksi luokitellut dokumentit.³⁷ Toistaiseksi julkistamispäätöstä ei ole tullut.

Yhtä ja toista on kuitenkin saatavilla ja monet viranomaiset, ennen muuta Yhdysvaltain liittovaltion poliisi FBI, ovat julkaisseet paljon materiaalia, jota on saatavissa kätevästi internetistä. Toisaalta on hyvin epätodennäköistä, että salatuista asiakirjoista tulisi esille mitään, mikä voisi radikaalisti tuoda uutta tietoa Kansantemppeleistä tai Jonestownista. Näin ei ainakaan usko professori John R. Hall,

³⁵ Berger 1990, s. 51. Mainitusta teoksesta löytyy pari muutakin uskonnon määritelmää.

³⁶ Laajemmin aiheesta Gothóni 2006, s. 112-147.

³⁷ An Open Letter to the Committee on International Relations of the United States House of Representatives on the Occasion of the 20th Anniversary of Jonestown, November 18, 1998 [<http://etext.virginia.edu/~jkh8x/soc257/nrms/jonestown/petition.html>]. Tämä koskee siis ennen muuta edustaja Ryanin murhaa ja Jonestownin joukkoitsemurhaa tutkineen komitean tutkimusmateriaaleja.

jonka kanssa tästäkin asiasta keskustelin kesällä 2005. Luultavasti asiakirjojen panttaamisen taustalla ovat enimmäkseen vain byrokraattiset käytänteet – eli sitä mitä ei ole pakko julkistaa ei myöskään julkisteta – kuin mikään organisoitunut salaliitto. Lukemattomille salaliittoteorioille aineiston salassapito tietenkin luo otollista maaperää.³⁸

Tämän tutkimuksen kannalta viranomaisaineisto ei ole erityisen kiinnostavaa ja siten sen saatavuuteen liittyvät vaikeudet eivät muodosta suurempaa ongelmaa. Ongelmattomia nyt käytetyt lähteetkään eivät silti ole.

Tärkeän osan lähdeaineistostani muodostavat Kansantemppelin Jim Jonesin saarnoista ja muista puheista sekä ryhmän tilaisuuksista tuottamat nauhoitukset tai tarkemmin sanoen niistä tehdyt transkriptiot, joita on nähtävillä professori Rebecca Mooren ylläpitämällä internetin parhailla Jonestown-sivustoilla *Alternative Considerations of Jonestown* [<http://jonestown.sdsu.edu/>]. Nykyisin monet nauhoista on digitoitu ja niitä voi kuunnella mp3 -tiedostoina mainitulla sivustolla. Tätä voi pitää merkittävänä kehityksenä Jonestown-tutkimuksen lähdetilanteen kannalta, sillä Jim Jones ja hänen seuraajansa arvostivat nimenomaan ”Elävää Sanaa”, puhetta ja kuulemista kirjoituksia enemmän. Mainitusta seikasta johtuen tässä tutkimuksessa lainatut otteet Jonesin saarnoista on julkaistu alkukielellä. Tämä ratkaisu ei siis johdu vain kääntämiseen liittyvistä vaikeuksista vaan pyrkimyksestä tuoda näitä puheita esiin mahdollisimman autenttisina, ääntä kun ei valitettavasti tämän tutkimuksen puitteissa voi välittää. Suosittelen lukijoille kuitenkin tutustumista Kansantemppelin äänitteisiin, sillä niiden kautta saa aivan toisenlaisen käsityksen liikkeen luonteesta kuin pelkästä kuivasta ja ”kuolleesta” kirjoituksesta.

Tärkeitä ovat myös samaisella sivustolla julkaistut entisten jäsenten kirjoitukset. Niitä ovat tuottaneet varsinkin lojaaleina pysyneet jäsenet ja erityisesti vuoden 2003 jälkeen. Aikaisemmin jäsenistä ovat ääneen päässeet käytännöllisesti katsoen ainoastaan Kansantempeleistä eronneet ja sen vastustajiksi kääntyneet entiset jäsenet. Lojalistijäsenten kuuleminen ikään kuin tasapainottaa Kansantempeleistä muodostunutta kuvaa. Tässä on syytä todeta, että heidän näkemyksensä Temppeleistä ei ole lainkaan yksipuolisen myönteinen – kaikkea muuta. Näitä entisten jäsenten kertomuksia (sekä lojalistien että luopioiden) on lisäksi löydettävissä kirjoista, lehdistä ja muista lähteistä.

Näihin lähdeaineistoihin liittyy monenlaisia tulkintaongelmia. Miten suhteuttaa toisiinsa luopioiden ja lojalistien monesti toisistaan jyrkästi poikkeavat näkemykset? Miten arvioida Jonestownin tapahtumien vaikutuksia kertomuksiin, sillä ne eivät voineet olla vaikuttamatta niiden jälkeen sekä

³⁸ Ks. esim. Knapp 1998. Jonestowniin liittyviä salaliittoteorioita on analysoinut Rebecca Moore, ks. Moore 2003.

toimittajien haastattelemien ihmisten, kuten Jonesin lapsuudenystävien, että Temppelein entisten jäsenten, muistikuviiin.³⁹ Tältä kannalta katsoen mielenkiintoisen lähdeaineiston muodostavat Edith Rollerin päiväkirjat, joita tämä kuusissakymmenissä ollut nainen piti vuosien ajan tarkoituksenaan kirjoittaa jossain vaiheessa niiden pohjalta kirja Kansantemppeleistä. Roller oli tosiuskovainen, ehdoton lojalisti loppuun asti. Jones kutsui häntä ”professoriksi” ja ainakin Don Beck uskoo, että Roller olisi joskus ollut opettaja. San Franciscossa, ennen Guyanaan muuttoa, hän työskenteli sihteerinä Bechtel-yhtiössä, joka on tunnetusti CIA:n peiteyritys. Siellä hän muun muassa kopioi yhtiön asiakirjoja ja toimitti kopiot Temppeleille. Muutoin Rollerin päiväkirjat muistuttavat loki-kirjaa, johon hän kirjasi tarkasti kaiken aina omista päivärutiineistaan Temppelein tapahtumiin. Hän kirjoitti muistiin kaiken aina Jonesin ihmeparannuksista Temppeleissä suoritettuihin julkisiin selkäsauoihin. Hänen kirjoitustyyliinsä on viileää, toteavaa ja tunneilmaisuja välttävää. Hän mainitsee tosin asioista, joiden suhteen on tyytymätön sekä erilaisista henkilöiden välisistä konflikteista. Monet pitävät kiinnostavina Rollerin kuvauksia Jonestownin elämänmenosta, joka on suurelta osin jäänyt pimentoon. Minusta niiden kiinnostavin puoli on se, että ne kertovat Temppeleistä ennen Jonestownin joukkoitsemurhaa ja siten tuo tapaus ei ole päässyt vaikuttamaan niiden antamaan kuvaan Kansantemppeleistä.

Päiväkirjat olivat Rollerille tärkeä projekti, johon hän uhrasi paljon aikaa ja vaivaa. Hän pyrki kirjoittamaan koneella puhtaaksi alkuaan käsin tekemänsä muistiinpanot. Osa näistä puhtaaksikirjoitetuista osista on säilynyt. Lisäksi on säilynyt käsinkirjoitettuja muistiinpanoja, mutta paljon on myös kadonnut. Päiväkirjat on löydetty FBI:n Jonestownista ja San Franciscosta keräämien Temppelein papereiden joukosta, joita on myös julkaistu cd-rom-levyillä. Tässä tutkimuksessa olen käyttänyt *Alternative Considerations* –sivustoilla julkaistuja puhtaaksikirjoitettuja versioita.⁴⁰

Mainittujen aineistojen lisäksi olen työssäni käyttänyt muiden muassa Kalifornian Historiallisen Seuran (California Historical Society, CHS) arkistossa säilytettäviä Kansantemppeleihin liittyviä asiakirjoja. Kyseinen kokoelma on laaja ja pääosin järjestämätön. Omat tutkimukseni kohdistuivatkin pääasiassa ajanpuutteen vuoksi lähinnä John R. Hallin tutkimusmateriaaleihin ja Ross A. Casen keräämiin Temppeleitä koskeviin aineistoihin.

³⁹ Weightman 1983, s. 167.

⁴⁰ Rollerin päiväkirjoista ja hänestä itsestään ks. Beck 2005c ja Bellefontaine 2005.

1. 4. Tutkimuksen rakenne ja merkitys

Tutkimus etenee siten, että aluksi esittelen Kansantempelin vaiheita sopivan laajasti myöhemmän tarkastelun pohjaksi. Tässä yhteydessä tuon esiin myös Jonestownin tragedian synnyttämät reaktiot, tapaukselle välittömästi tarjotut selitykset sekä niihin kohdistetun kritiikin. Vaikka Kansantempeliä ei ehkä olekaan hedelmällisintä tarkastella niin sanotun kulttikonfliktin viitekehyksessä on siihen kuitenkin puututtava, sillä kyseinen konflikti vaikutti sekä suoraan että välillisesti Tempelin kohtaloon ja Jonestownin tapaus puolestaan vaikutti syvällisesti kyseisen konfliktin myöhempään kehitykseen.

Kulttinäkökulmaa antoisampana näkökulmana on pidetty esimerkiksi afroamerikkalaista uskonnollisuutta, johon paneudutaan seuraavaksi. Yleensä on esitetty, että Jones olisi saanut sitä (ja aika paljon muutakin) koskevat vaikutteensa Peace Mission –liikettä johtaneelta Isä M. J. Divinelta. Jonesin ja Divinen suhteen määrittelemiseksi on tarpeen perehtyä tarkemmin Divinen ja Peace Missionin vaiheisiin. Läheisempi vertailu Divinen ja Jonesin kesken saa huomaamaan ettei näiden kahden miehen välinen vaikutussuhde ollut lainkaan niin yksioikoisen suoraviivainen kuin yleensä on annettu ymmärtää. Tästäkin syystä Tempelin ja afroamerikkalaisen uskonnollisuuden suhdetta on tarkasteltava laajemmin.

Tempelissä oli kuitenkin kyse muustakin ja se vetosi mustien ohella myös valkoisiin. Seuraavaksi perehdytään Jonesin ”apostoliseksi sosialismiksi” kutsumaansa oppiinsa. Tässä opissa, samoin kuin Tempelissä laajemmin, voidaan nähdä piirteitä kahdesta merkittävästä uskonnollisesta ja aatteellisesta virtauksesta, nimittäin utopismista ja millennialismista. Seuraavissa alaluvuissa tarkastellaan näitä virtauksia ja niiden suhdetta Jonesin opetuksiin ja Kansantempeliin. Lopuksi pohditaan tätä kaikkea ja yritetään vetää lankoja yhteen.

Tämän kaltaisen tutkimuksen merkitystä pohdittaessa tulee helposti esiin kysymys miksi nähdä vaiva. Eikä joukkoitsemurha ole täysin käsittämätön teko, johon vain hullut ryhtyvät? Tällainen ajattelutapa on yleinen laajemminkin tutkimuksen piirissä: jos joku ajattelee eri tavalla kuin me (tutkijat) hänen täytyy olla oppimaton, vähäosainen tai sekopää.⁴¹ Uskontoa ylipäättään pidetään monesti turhanpäiväisenä tai merkityksettömänä. Se ei kuitenkaan ole suostunut katoamaan, kuten modernisaatioon uskoneet yhteiskuntatieteilijät vielä jokin aika sitten saattoivat esittää – päinvastoin, sen merkitys tuntuu nyky maailmassa vain lisääntyneen. Niinpä Kansantempelin kaltainen ääriesimerkki voi auttaa ymmärtämään uskontoa ja uskonnollisuutta laajemminkin:

⁴¹ Weber 1999, s. 4.

näinkin voi uskoa. Ja mikä tärkeintä, näin voivat uskoa ja ajatella selväjärkiset ja ”normaalit” ihmiset. Toisaalta ei ole mitään syytä jättää tutkimatta joitain uskomuksia vain siksi, että ne ovat omituisia. Niiden tutkimatta jättäminen ei tarkoita etteikö joku uskoisi niihin, kuten Michael Barkun on huomauttanut. Edelleen hän korostaa, että jonkin asian tutkiminen ei tarkoita sen hyväksymistä.⁴² Saman voi todeta myös Kansantemppelein osalta.

Kansantemppeleli on kuitenkin tutkimuskohteena haasteellinen – varmaan siinä missä muutkin – mutta sen haasteellisuudessa on omat erityispiirteensä. Monet asiat sen vaiheissa ja luonteessa tuntuvat olevan enemmänkin tulkintakysymyksiä. Lisäksi suuri osa Kansantemppeleistä vallitsevista käsityksistä perustuu selvästi virheelliseen tietoon. Toisaalta tieto on myös puutteellista. Temppelein lojalistijäsen Tim Carter toteaaikin etteivät edes Temppelein sisäpiiriläiset tietäneet kaikkea, vaan monet asiat ovat tulleet heidän tietoonsa vasta myöhemmin. Hän itse on ymmärtänyt kuinka vähän tietääkään Temppeleistä sitä mukaa kuin hänen tietonsa ovat lisääntyneet. Niinpä hän kertoo tullessa jo kauan sitten johtopäätökseen, että totuutta Kansantemppeleistä ei koskaan tulla tietämään. Liian monet vastaukset kuolivat Jonestownissa. Hän kutsuu Temppeleliä ja Jonestownia ”Suureksi Harmaaksi”, joka ehkä vasta ajan kanssa, pala palalta, voi selkiintyä täydellisemmäksi mosaiikiksi.⁴³

Toivon, että tämä tutkimus voisi osaltaan olla tuomassa tuota selkeyttä. Ehkä se voi tuoda Carterin mainitsemasta harmaudesta esille joitain aiemmin havaitsemattomia sävyjä.

2. KANSANTEMPELEIN VAIHEET

2. 1. Jim Jones

James Warren Jones syntyi 13. toukokuuta vuonna 1931 James Thurman ja Lynetta Putnam Jonesin ainoana lapsena Creten kylässä Indianassa. Aika ei ollut paras mahdollinen, sillä elettiin suuren lamakauden syvimmissä alhoissa ja Jonesitkin joutuivat luopumaan pienestä tilastaan. Tämä katkeroitti entisestään ”Ison-Jimmyn”, joka jo oli käytännöllisesti katsoen työkyvytön sinappikaasun pilattua hänen keuhkonsa ensimmäisessä maailmansodassa. Kohtalon kolhima perhe muutti läheiseen Lynnin pikkukaupunkiin, jossa James kulutti aikaansa satunnaisia hanttihommia lukuun ottamatta paikallisella biljardisalilla. Toisin kuin monille muille hänelle ei ilmeisesti liennyt

⁴² Barkun 2003, s. x-xi.

töitä kaupungissa toimineelta ruumisarkkutehtaalta, mutta hieman myöhemmin hänestä tehtiin kaupungin toimesta yövartija. Kuluttiko isä-Jones aikaansa myös Ku Klux Klanin riveissä, kuten hänen poikansa myöhemmin väitti, jää pitkälti hämärän peittoon.⁴⁴

Kaiken puhtinsa menettäneen Jamesin tulot eivät riittäneet perheen elatukseen, joten Lynetta joutui hakeutumaan ansiotyöhön läheisen Richmondin tehtaisiin. Alkuaan hän oli suunnitellut uraa liike-elämässä ja opiskellutkin joitakin vuosia. Vaikka hän oli nuorena vannonut ettei menisi naimisiin ja hankkisi perhettä, josta olisi vain haittaa hänen kunnianhimoisille suunnitelmilleen, toisin kuitenkin kävi. Nyt hän halusi ainakin pojalleen paremman elämän kuin mitä hänelle itselleen oli suotu ja päätti säästää hieman rahaa tämän tulevia opintoja varten.

Äiti olikin merkittävämpi hahmo Jim Jonesille kuin elämänhalunsa lähes tyystin kadottanut isä. Lynettan alituisella poissaololla ja toisaalta hänen pojalleen osoittamallaan suurella rakkaudella oli epäilemättä osansa asiassa. Vaikka Jimin kasvatus oli äidin poissaolon ja isän välinpitämättömyyden vuoksi jokseenkin vapaata oli sen vastapainona erilaisuuden tunne ainakin Lynnin mittapuulla normaalin perhe-elämän puuttumisesta. Kokemusta lisäsi vielä perheen köyhyys. Jim Jones tunsu siis jo lapsena vastenmielisyyttä yhteiskunnallista epätasa-arvoisuutta ja parempiosaisia kohtaan. Äidiltään hän omaksui epäkunnioittavan asenteen ja orastavan luokkatietoisuuden. Lynetta toimi ammattiyhdistysaktiivina eikä juuri muutenkaan kuvia kumarrellut. Työnteon ohella hän erottui Lynnin keskiluokkaisista naisista myös karskin kielenkäyttönsä, tupakoinnin ja juomisen suhteen.

Elintapojen ohella hämmennystä saattoi syntyä Lynettan omintakeisista uskomuksista. Vahvan animistisen katsantonsa mukaan hän ajatteli kaiken olevan hengen elävöittämää ja hänen kerrotaan pitäneen paljon eläimistä, erityisesti käärmeistä. Sen sijaan hän ei uskonut "taivaan Jumalaan". Nämä uskomukset välittyivät myös hänen pojalleen.

Äidin lisäksi Jimille tarjosi uskonnollisia vaikutteita perheen naapuri, rouva Myrtle Kennedy, joka kertoi muutaman vuoden ikäiselle pojalle oman Nasaretilaisen kirkkonsa näkemyksistä, veipä tämän kirkkonsa jumalanpalveluksiin, pyhäkouluun ja herätyskokouksiinkin. Jonesin isänpuoleiset sukulaiset olivat kveekareita ja ehkä jotain heidänkin uskomuksistaan suodattui Jimin mieleen. Lynetta tosin tunsu vastenmielisyyttä appivanhempiaan kohtaan, sillä nämä kuuluivat seudun

⁴³ Carter 2003.

⁴⁴ Hall 1989, s. 3-5; Reiterman & Jacobs 1982, s. 9-11, James Jonesin yövartiointityöstä s. 17. Reiterman, toisin kuin Hall, ei usko vanhemman Jonesin kuuluneen Ku Klux Klaniin vaan pitää väitettä tämän pojan myöhempanä keksintönä. Hänen mielestään Lynnissä ei edes ollut edellytyksiä klaanin toiminnalle alueella kun ei asunut lainkaan mustia tai juutalaisia. Ks. s. 581, viite 3.

varakkaimpiin ja arvostetuimpiin ihmisiin ja Lynettan mielestä he suhtautuivat häneen alentuvasti hänen työläistäustansa vuoksi.

Jim kävi lapsesta lähtien erilaisissa uskonnollisissa tilaisuuksissa. Helluntailaisten seuroissa hän sai käydä vapaasti kunnes tulikivenkatkuisten saarnojen aiheuttamat painajaiset saivat Lynettan pistämään pisteen touhulle. Jones kuitenkin jatkoi etsintäänsä ja kokeili eri kirkkoja myös nuoruusvuosinaan. Juuri helluntailaisuus miellytti häntä eniten.

Ehkä Jimiin vetosi helluntailaisuudessa Pyhän Hengen toiminnan ja sen suomien erityisten lahjojen merkityksen korostaminen. Helluntailaisuuden teologian keskiössä on ajatus kääntymystä seuraavasta Pyhän Hengen kasteesta, jonka ulkoisena merkinä on kielillä puhuminen eli glossolia. Toisaalta helluntailaisuus on aina ollut enemmän kokemuksellinen kuin älyllinen liike. Oppia tärkeämpää on ollut kokemus Pyhän Hengen toiminnasta ja sen suomista lahjoista.

Lynetta pani merkille tiettyä ylpeyttä tuntien poikansa lahjakkuuden uskonnon saralla, vaikka saarnamiehen ura ei kuulunutkaan hänen tälle suunnittelemiensa toiveammattien joukkoon. Äiti kuitenkin tuki aina poikaansa. Jim piti naapuruston muille lapsille leikkijumalanpalveluksia ja järjesti hautajaisia kuolleille lemmikkieläimille.

Koulussa Jim oli hyvä oppilas jos aihe vain sattui kiinnostamaan, mutta hänen kerrotaan olleen syrjäänvetäytyvä. Niin ikään hänellä oli jonkin asteinen auktoriteettiongelma, hän esimerkiksi vertasi koulun arvostelukäytäntöä yhteiskunnan luokkajärjestelmään. Hän luki valtavia määriä ja oli kiinnostunut maailman tapahtumista. Niihin liittyen hän alkoi kiinnostua kommunismista ja hänen kerrotaan ihailleen Neuvostoliittoa ja Stalinia. Vanhempien erottua hän muutti äitinsä kanssa Richmondiin.

Vielä Lynnissä asuessaan nuori Jones alkoi käydä läheisessä Richmondissa saarnaamassa. Kohteikseen hän valitsi köyhemmillä alueilla asuvat mustat ja valkoiset. Jo tuolloin hän tiedosti rotuongelman ja taloudellisen eriarvoisuuden. Hän oli kiinnostunut uskonnollisen ja poliittisen sanoman yhdistämisestä.

Richmondissa Jones työskenteli osa-aikaisena sairaala-apulaisena ja työn ohessa hän tapasi sairaanhoitajaksi opiskelevan Marceline Baldwinin. Liki neljän vuoden ikäerosta ja sosiaalisten taustojen erilaisuudesta - Marcelinen perhe oli keskiluokkainen, republikaaninen ja metodistinen - huolimatta heidän välilleen kehittyi suhde. Heidät vihittiin kesällä 1949 Jimin päätettyä ensimmäisen lukukautensa Indianan yliopistossa Bloomingtonissa.⁴⁵

⁴⁵ Hall 1989, s. 4-13, 16, 18; Reiterman & Jacobs 1982, s. 10-36; vanhempien avioerosta Weightman 1983, s. 16. Pääpiirteittäin Jonesin lapsuus- ja nuoruusvuosien vaiheista näyttäisi vallitsevan yhteisymmärrys. Reiterman monien

Avioliitto ei alkanut sujua vaikeuksista. Jonesin opiskelulta ja kummankin työnteolta jäi vähän yhteistä aikaa. Heidän taloudellinen tilanteensa oli tiukka. Lisäksi Jimin uskonnolliset näkemykset järkyttivät metodistisen kasvatuksen saanutta Marcelinea. Jones kritisoi institutionalisoitunutta uskontoa ja kirkkoja kyvyttömyydestä kohdata sosiaalisia ongelmia. Hän pilkkasi avoimesti Jumalaa. Jo aikaisemmin hän oli tuntenut vetoa kommunismiin, mutta nyt hän alkoi myös käydä heidän tilaisuuksissaan. Kaikesta huolimatta Jim ja Marcie pysyivät yhdessä.

Jonkinasteinen käänne tapahtui hieman sen jälkeen kun nuori pariskunta oli muuttanut Indianapolisiin 1951. Muuton taustalla oli Jimin suuntautuminen liiketaloudellisista yhteiskuntatieteellisiin opintoihin, joita pystyi opiskelemaan Indianapolisissa. Kestäisi kuitenkin vielä kymmenen vuotta ennen kuin hän saisi suoritetuksi tutkinnon. Saarnamiehen ura alkoi taas kiinnostaa Jonesia. Oliko taustalla hänen pyrkimyksensä käyttää uskontoa vain humanitäärisen työn välikappaleena tai sosialismin kulissina jää epäselväksi. Vuonna 1952 hän kuitenkin aloitti harjoittelijapappina Sommerset Southside Methodist Churchissa. Ensimmäisenä suurena tavoitteenaan hän piti rodullisesti integroitua seurakuntaa. Noihin aikoihin rotuerottelu oli Yhdysvalloissa kenties ankarimmillaan juuri uskonnon harjoittamisen alueella. Hän alkoikin tuoda mustia jumalanpalveluksiin ja saarnata integraatiota. Hän oletti helluntailaisten olevan valmiimpia tämänkaltaisiin uudistuksiin ja ryhtyi haalimaan heitäkin toimituksiinsa. Valitettavasti vain helluntailaiset sen paremmin kuin metodistitkaan eivät olleet valmiita Jonesin toivomiin muutoksiin. Tapahtumien seurauksena hänet erotettiin seurakunnasta, minkä jälkeen Jones alkoi käydä Seventh Day Baptist Churchissa. Siellä hän tutustui parannustoimintaan ja innostui siitä. Se toi kirkkoon väkeä ja sitä myötä rahaa. Hän alkoi kokeilla parantamista itsekin, tosin aluksi huonolla menestyksellä. Hän kuitenkin oppi koko ajan, lähinnä tarkkailemalla, ja kehitti tekniikkaansa. Hänen läpimurtonsa tapahtui helluntailaisten tapahtumassa Indianan Columbusissa vuonna 1953. Hän kutsui ihmisiä eteen tietäen heidän sosiaaliturvatunnuksensa ja sairaudet, joista he kärsivät, ja suoritti sitten ihmeellisiä parannuksia. Jones oli itsekin hämmästynyt menestyksestään.⁴⁶

Jones ei sinänsä tarjonnut mitään uutta. Menneen ja tulevan sekä ihmisten henkilökohtaisten asioiden ”näkeminen” kuten myös parantaminen Pyhän Hengen suomilla voimilla oli yleistä

muiden tapaan siivittää esitystään hyvin värikkäillä kertomuksilla Jimin edesottamuksista. Helluntailaisuudesta Anderson A. 2007, s. 10, 14 sekä MacRobert 1997, s. 298. Nasaretilaisen kirkko sijoittuu osaksi laajempaa pyhitysluokkaa. Se katsoo edustavansa alkuperäistä metodismia ja sen pyhityskäsitystä. Se uskoo rukouksella parantamiseen, vaikka ei väheksykään lääketiedettä. Moraali ei ole ankarinta laatua, mutta alkoholi ja tupakka ovat kiellettyjä. Niinpä ehtoollisella, joka on muisto ja yhteysateria, nautitaan happamattoman leivän kanssa käymätöntä rypälemehua. Ks. Teinonen 1965, s. 58-59.

⁴⁶ Hall 1989, s. 17-18; Reiterman & Jacobs 1982, s. 41, 44-46. Jäljimmäisessä teoksessa nämä vaiheet esitetään oudon sekavassa järjestyksessä. Lisäksi annetaan ymmärtää, että Jones olisi itse lähtenyt metodistikirkosta.

helluntailaisten ja “uudesti syntyneiden” kristittyjen piirissä. Jones ei kehittänyt mitään omaa vaan lainaili ympäristöstään sopivalta tuntuvia aineksia. Aikaa myöten hänen parantamissessionsa saivat toki aina vain huimemmat mittasuhteet väitetyine syöpien poistamisineen ja kuolleiden henkiin herättämisineen. Silti näissäkään väitteissä ei ollut mitään ainutlaatuista, vaikka Jones lienee ainoa jonka on väitetty herättäneen useita kymmeniä ihmisiä kuolleista pelkästään yhden vuoden aikana.

Osittain hänen menestyksensä selittyi tarkalla huomiointikyvyllä, mutta huijausta oli mukana alusta lähtien. Myöhemmin Kansantemppelein henkilökunta tonki ihmisten roskalaatikoita löytääkseen informaatiota, jota Jones voisi hyödyntää “näyissään”. “Syövät” olivat pilaantuneita kanan sisäelimiä ja toisinaan parannettavat naamioituneita avustajia. Jotkin paranemiset olivat epäilemättä aitoja, varsinkin jos sairaudet olivat paremminkin psyykkistä laatua. Mikään mainitusta ei kuitenkaan ollut ennennäkemätöntä, kaikki keinot ja temput olivat tuttuja monille muillekin evankelistoille. Muista kaltaisistaan yrittäjistä Jones erottui yhteiskunnallisen sanomansa vuoksi. Se veti puoleensa niitäkin, jotka suhtautuivat ihmetekoihin varauksella.⁴⁷

Jones saarnasi alusta asti taloudellisen ja sosiaalisen tasa-arvon puolesta. Hänen sanomansa kuitenkin kehittyi ajan saatossa: aluksi se ei juuri eronnut vakiintuneiden kirkkojen sosiaalisesta ohjelmasta (social gospel, kuten se Yhdysvalloissa tunnetaan), mutta uransa lopulla hän esiintyi jo marxilaisena. Uskonto ja politiikka kietoutuivat Jonesin toiminnassa toisiinsa. Hän ujutti sosialistisia näkemyksiä saarnoihinsa ja toisaalta lähestyi sosialismia uskonnollisista näkemyksistään käsin. Hän ei kuitenkaan ilmaissut opetuksensa sosialistista sisältöä avoimesti ennen 1960-luvun jälkipuolta. Sitten hän otti käyttöön termin “apostolinen sosialismi” ja lopulta sosialismi korotettiin jumalalliseen asemaan. Hänen on katsottu liikettään muodostaessaan yhdistäneen kristinuskon vallankumouksellisen potentiaalin ja uskonnollisen innostuksen ajankohtaisten yhteiskunnallisten ongelmien käsittelyyn.⁴⁸

Jones perusti oman kirkon nimeltä Community Unity Church 1950-luvun alkuvuosina. Samoihin aikoihin hän osallistui Detroitissa suureen herätyskokoukseen, jonka tähdeksi hän nousi siitäkin huolimatta ettei häntä alunperin ollut edes sisällytetty esiintyjien joukkoon. Tilaisuudessa syntyi myös tärkeitä kontakteja, joiden ansiosta Jones kutsuttiin vierailevaksi saarnaajaksi eräisiin muihin kirkkoihin. Yksi näistä oli Laurel Street Tabernacle Indianapolisisissa, yksinomaan valkoisille

⁴⁷ Hall 1989, s. 18-24, 111, 114.; Reiterman & Jacobs 1982, s. 158-160, 211-212 ja passim. Reiterman kertoo Tim Stoenin kirjeestä Lester Kinsolvingille, jossa tämä väittää Jonesin herättäneen 40 ihmistä kuolleista pelkästään kuluneen vuoden (1972) aikana ja sanoo itse todistaneensa useita tapauksia. Kaksi vuotta myöhemmin Los Angelesissa pitämässään saarnassa Jones kertoo herättäneensä 518 ihmistä kuolleista sinä vuonna (Q 612). Jonesin ja laajempien evankelisten piirien toimien samankaltaisuutta korostaa, ehkä yllättäenkin, myös kristillisestä näkökulmasta Kansantemppeleitä tarkasteleva Mel White, ks. White 1979, s. 43-44, 60.

⁴⁸ Chidester 2003, s. 5; Hall 1989, s. 23-26.

tarkoitettu helluntailainen seurakunta. Jones alkoi käydä saarnaamassa Laurel Streetillä ja otti oman monirotuisen seurakuntansa mukaan. Kiistat eivät olleet vältettävissä.

Laurel Street Tabernacle etsi uutta johtajaa entisen vetäytyessä eläkkeelle. Jones oli varteenotettava vaihtoehto, sillä hän olisi tuonut kyvyillään sekä väkeä että rahaa. Monet olivat hänestä innoissaan. Ongelman muodosti hänen monirotuinen seurakuntansa. Laurel Streetin kirkkoneuvosto ehdotti Jonesille, että mustille perustettaisiin oma rinnakkaisseurakunta. Jones totesi ettei hän saarnaa mustille tai valkoisille vaan kaikille ihmisille ihonväriin katsomatta ja lähti ovet paukkuen tiehensä.

Melkoisen moni Laurel Streetin seurakuntalainen päätti seurata perässä. Heidän joukossaan oli monia henkilöitä, joista tuli hyvin tärkeitä Jonesille. Cordellin perheestä tuli hänen pitkäaikaisimpia seuraajiaan. Vaikuttavan kokoinen Jack Beam oli kova työmies muttei ehkä erityisemmin perehtynyt teologiaan. Tästä huolimatta Jones teki hänestä apulaispastorinsa, millä saattoi olla vaikutusta siihen, että Beam omistautui täysin uudelle kirkolleen. Pastori Russell Winberg ei kovan linjan fundamentalistina ollut ehkä aivan niin innoissaan mutta toisaalta työpaikan tarpeessa kylläkin, sillä hänellä ei ollut mahdollisuuksia päästä Laurel Streetin seurakunnan johtoon. Niinpä myös hänestä tuli Jonesin avustaja.⁴⁹

2. 2. Temppele

Uusine liittolaisineen Jones muodosti vuonna 1955 yhteisön nimeltä Wings of Deliverance, joka vaihtui pian muotoon Peoples Temple eli Kansantemppele seuraten helluntailaisten käytäntöä temppele-nimityksen suhteen ja korostaen samalla populistista suuntautumistaan. Kantavat periaatteet olivat raittius, vaatimattomuus ja muut helluntailaisuudesta tutut hyveet. Liikkeellä oli kaikki tavanomaisen kirkon ulkoiset merkit kuorosta ja kirkkorakennuksesta lähtien, mutta sen pastori oli jotain aivan muuta. Jones nimittäin jatkoi hyviksi havaituilla menetelmillä eli parantamisilla, joita sadat ihmiset saapuivat seuraamaan.⁵⁰

⁴⁹ Hall 1989, s. 41-43; Reiterman & Jacobs 1982, s. 45-49, Jack Beamista vielä s. 70; Community Unityn tarkka perustamisajankohta on hieman epäselvä. Hall ja Reiterman eivät kumpikaan mainitse sitä suoraan. Toisaalta perustamisvuodeksi on esitetty 1954 (Maaga 1998, s. 2) ja toisaalta 1955 (Smith 1982, s. 106). Ensin mainittu vuosiluku lienee oikea.

⁵⁰ Hall 1989, s. 43-44. Kansantemppelele nimestä esiintyy alkukielisissä teksteissä sekä muotoa Peoples Temple että People's Temple. Judith Mary Weightman väittää kirkon itsensä käyttäneen ensinmainittua muotoa (Weightman 1983, s. 1), mutta tämä ei pidä paikkaansa vaan muotoja käytettiin sekaisin. Molemmat kirjoitusasut ovat siis kieliopillisesti ja asiallisesti oikeita. Suomessa on vakiintunut muoto Kansantemppele.

Jonesilla oli yhtenä esikuvanaan Yhdysvaltain itärannikolla jo vuosikymmenet vaikuttanut Isä M. J. Divine ja tämän Peace Mission –liike. Divine saarnasi etnisesti integroidulle seurakunnalleen tasa-arvon sanomaa. Nimensä mukaisesti hän piti itseään Jumalana ja sellaisena hänen seuraajansakin häntä pitivät. Jones vieraili useasti Divinen luona Philadelphiassa yrittäen turhaan päästä tämän seuraajaksi ja yhdistää tämän liikkeen omaansa. Epäonnistumisesta huolimatta Jones lisäsi vähitellen Divinelta omaksumiaan vaikutteita omaan liikkeeseensä ja sanomaansa.⁵¹

Kansantemppelellä pyrki alusta lähtien rekrytoimaan erityisesti mustia. Monet heistä ottivat innolla vastaan valkoisen pastorin, joka saarnasi ihmisille ihonväriin katsomatta. Tulijoiden joukossa oli myös syvästi uskonnollinen Archie Ijames, josta tuli Kansantemppelellin kolmas apupastori. Hän ei juurikaan perustanut Jonesin teologisista näkemyksistä, mutta piti tavoitteita hyvinä.⁵² Jones puolestaan ehkä ajatteli, että rotujen välistä tasa-arvoa julistavassa liikkeessä voisi hyväksi olla myös musta pastori. Jack Beamin tavoin Archie Ijames ystävystyi Jonesin kanssa.

Jones ei halunnut saarnata rotujen välistä tasa-arvoa vain teoriassa vaan harjoittaa sitä myös käytännössä. Hän alkoi vaimonsa kanssa adoptoida lapsia eri etnisistä ryhmistä. Adoptiolapsia kertyi kaikkiaan seitsemän, joukossa mustia, korealaisia ja valkoisia. Jonesien ainoa yhteinen biologinen poika Stephan Gandhi Jones syntyi 1959. Jonesin perhe tunnettiin ”sateenkaariperheenä”, elävänä esimerkkinä rotujen välisestä harmoniasta.⁵³

Jones pyrki monin tavoin kaventamaan mustien ja valkoisten välistä kuilua. Hän väitti, että oikeastaan oli mahdotonta päätellä ihmisen rotua tämän ulkomuodon perusteella, sillä kaukana menneisyydessä oli saattanut sattua kaikenlaista sekoittumista. Jones kertoi olevansa osittain cherokee, mikä oli helppo uskoa hänen korpinmustien hiustensa ja korkeiden poskipäittänsä vuoksi. Tosin mainitut piirteet olivat ilmeisesti perua hänen walesilaisista sukujuuristaan. Toisaalta hän totesi kaikkien Amerikan sorrettujen olevan yhtäläillä ”nekruja” ihonväriin katsomatta ja sanalle annettiin positiivinen merkityssisältö. Vastaavasti Kansantemppelellissä yleiseen kielenkäyttöön sisältyvät mustaan liitetyt kielteiset ja valkoiseen liitetyt myönteiset merkitykset käännettiin ylösalaisin. Niinpä esimerkiksi ”blackmail” (kiristys) sai muodon ”whitemail” ja Jones saattoi ylpeänä todeta harjoittavansa mustaa magiaa parantaessaan ihmisiä.⁵⁴

Kansantemppelellä menestyi ja kasvoi. Nuori uskonnollinen yhteisö sai julkisuutta rotuerottelun vastustamisen ohella myös sosiaalisesta työstään. Hädänalaisia autettiin monin tavoin, Ehkä merkittävin oli Kansantemppelellin ylläpitämä ruokala, jossa varattomat ja laitapuolenkulkijat

⁵¹ Hall 1989, s. 50-52.

⁵² Ibid., s. 44.

⁵³ Ibid., s. 45-48. Yksi Jonesien korealaisista adoptiolapsista menehtyi auto-onnettomuudessa toukokuussa 1959.

saattoivat aterioida ilmaiseksi. Ruokalassa tarjottiin parhaimmillaan tuhansia aterioita kuukaudessa. Lisäksi kirkolla oli omistuksessaan hoitokoteja, joiden tasoa keuhuttiin kaupungin parhaaksi. Ennen muuta hoitokoteja ylistettiin niiden välittävän ilmapiirinsä vuoksi. Maineen lisäksi niistä saatiin kipeästi kaivattuja tuloja.

Asema tunnettuna hyväntekijänä poiki Jonesille ja hänen ryhmälleen uusia mahdollisuuksia. Ensinnäkin Kansantemppele hyväksyttiin vuonna 1960 jäseneksi Christian Church (Disciples of Christ) –denominaatioon ja neljä vuotta myöhemmin Jones vihittiin virallisesti järjestön papiksi. Liitto takasi paitsi legitimitettä amerikkalaisessa yhteiskunnassa myös valmiit yhteydet liberaaleihin piireihin. Sen ansiosta Jones lisäksi tutustui oppineeseen pastori Ross Caseen, joka hänkin päätyi Kansantemppele palvelukseen.

Toiseksi Jones nimitettiin vuonna 1961 Indianapolisin ihmisoikeuskomission johtoon, tehtävään jota kukaan muu ei halunnut. Hän suhtautui työhön ilmeisen vakavasti ja kävi taisteluun rotuerottelua vastaan. Hänen saavutuksensa tällä saralla olivat huomattavat. Seurannut julkisuus ei tuonut kuitenkaan vain myönteisiä tuloksia vaan Jones sai perheineen ja kirkkoineen osakseen monenlaista häirintää ja uhkailua. Aivan täyttä selvyttä ei kuitenkaan ole tämän ahdistelun laajuudesta ja vakavuudesta tai kuinka suuri osa siitä oli vain Jonesin mielikuvitusta. Varmaa on kuitenkin se, että hän koki olevansa vainon kohteena.⁵⁵

Tässä ilmapiirissä ajatus paikkakunnan vaihdosta alkoi hiljalleen kehkeytyä. Aikomusta vielä vahvisti Jonesin profetia Indianapolisia uhkaavasta tuhosta alkavassa ydinsodassa. Hänen mukaansa eteläinen pallonpuolisko säästyisi ja niin ryhdyttiin tutkimaan mahdollisuuksia siirtää Kansantemppele kokonaisuudessaan turvaan. 1960-luvun alussa Jones vietti perheineen kaksi vuotta Brasiliassa tutkien sitä ryhmänsä mahdollisena uutena sijoituspaikkana. Suunnitelmista jouduttiin kuitenkin luopumaan, sillä vaikka Brasiliassa etnisten ryhmien väliset suhteet olivat aivan toisenlaiset kuin tyypillisesti entisissä brittien siirtomaissa – eli ”rotujen” sekoittumiseen suhtauduttiin myönteisemmin – muodosti kielimuuri ison ongelman. Toisekseen Brasiliassa tapahtui sotilasvallankaappaus hieman Jonesin saapumisen jälkeen eivätkä olosuhteet sikälikään vaikuttaneet lupaavilta.

Jonesin poissa ollessa Kansantemppele ajautui hajoamisen partaalle. Kiistaa aiheutti ennen muuta Archie Ijamesin aikomus adoptoida täysi-ikäinen valkoinen nainen. Muut apupastorit saivat hänet lopulta luopumaan aikeestaan, sillä he vakuuttivat etteivät jotkut valkoiset jäsenet ehkä hyväksyisi menettelyä. Tapahtunutta seuranneessa ilmapiirissä Jones erotti Russ Winbergin kirkosta, joka vei

⁵⁴ Chidester 2003, s. 69-71; Hall 1989, s. 30; Weightman, s. 82, 128.

mennessään joitain valkoisia jäseniä. Samalla Ross Case muutti perheineen Kalifornian Ukiahiin, joka *Esquire* -lehden mukaan sijaitsi turvallisella vyöhykkeellä ydinlaskeuman suhteen. Kun Jack Beam oli jo aiemmin siirtynyt Kaliforniaan jäi Kansantemppele kokonaan Jameson vastuulle. Jonesin oli aika palata kotiin.⁵⁶

Muuttoaikeesta ei kuitenkaan luovuttu. Vaikeudet Indianapolisissa kasvoivat sitä mukaa kun Jonesin opetusten epätavanomaisuus alkoi käydä selväksi. Esimerkiksi protestien vuoksi Kansantemppele joutui luopumaan viikoittaisista radio-ohjelmistaan. Vuonna 1964 Jones vieraili Kaliforniassa ystäviensä luona. Ross Case esitteli hänelle Mendocinin piirikuntaa, jossa Casen uusi kotikaupunki Ukiah sijaitsi. Jones vakuuttui paikan siunauksellisuudesta ja alkoi puhua siitä palattuaan matkaltaan. Hän profetoi, että Kaliforniassa olisi turvallista asua odotettavissa olevan ydintuhon varalta ja että kaikille riittäisi siellä töitä.

Ihmiset muuttivat Kaliforniaan pääasiassa yksin tai perhekunnittain myytyään ensin omaisuutensa. Kaikki ei sujunut mutkattomasti vaan syntyi eripuraa ja perheitä hajosi Kansantemppeleihin kuuluvien perheenjäsenten muuttaessa ja siihen kuulumattomien jäädessä aloilleen. Kesällä 1965 matkasi Indianasta Kaliforniaan seitsemänkymmenen perheen pääryhmä, joista noin puolet oli mustia ja puolet valkoisia. Suurin osa heistä asettui asumaan Redwood Valley'iin, muutaman kilometrin päähän Ukiahista.

Kesti vielä vuosia ennen kuin muutto saatiin päätökseen ja Kansantemppele sai rakennetuksi oman kirkkorakennuksen vasta vuonna 1969. Kasvua jäsenmäärässä ei juuri tapahtunut. Mendocinin piirikunnan asujaimisto puolestaan ei ollut erityisen suvaitsevaista vaan muualta tulleeseen ryhmään suhtauduttiin vieroksuen. Kauttaaltaan valkoisella paikkakunnalla mustille ja heidän kanssaan veljeileville valkoisille huudeltiin törkeyksiä ja suoranaista syrjintääkin saattoi esiintyä.⁵⁷

Vaikean alun jälkeen Kansantemppelellin menestys Kaliforniassa oli kaikin tavoin ilmiömäinen. Muutamassa vuodessa liike kasvoi hieman yli sadan hengen vaatimattomasta joukkiosta monituhajäseniseksi, varakkaaksi ja vaikutusvaltaiseksi yhteisöksi.

Rekrytointi Mendocinin piirikunnassa ei osoittautunut erityisen hedelmälliseksi vaikka joitain käännyttäisiä saatiinkin. Sen sijaan alue tarjosi töitä. Erityisesti Kansantemppelellin jäseniä työllistivät Mendocinossa toimiva osavaltion sairaala, koulut ja muu julkinen sektori. Myös hoitokotitoiminta käynnistettiin uudelleen. Jones toimi erilaisissa luottamustoimissa ja loi kontakteja paikallisiin vaikuttajiin.

⁵⁵ Hall 1989, s. 52-58, 61, hoitokodeista s. 46.

⁵⁶ Ibid. , s. 58-61.

⁵⁷ Ibid. , s. 62-65; Reiterman & Jacobs 1982, s. 93-98, 103.

1960-luvun lopulla Kansantemppele suuntasi toimintaansa San Franciscon suunnalle. Samoihin aikoihin se alkoi saada jäseniä koulutetuista keskiluokkaisista ja pääosin nuorista valkoisista. Nämä toivat liikkeeseen hyvien tulojensa ohella ammattitaitonsa, josta oli suuresti hyötyä kehittyvälle organisaatiolle.

Uudet tulokkaat nousivat osaamisensa ansiosta nopeasti korkealle hierarkiassa. Heistä merkittävimmit olivat lahjakas asianajaja Tim Stoen ja hänen vaimonsa Grace, metodistipapin tytär Carolyn Moore Layton ja hänen miehensä Larry Layton, Carolynin sisar Annie Moore ja Larryn sisar Deborah Layton Blakey, Larryn uusi vaimo Karen Layton, entisen ortodoksipapin tytär Maria Katsaris, lakimies Gene Chaikin ja tv-uutismies Mike Prokes.

Jäsentenhankinnan painopiste sijoittui kuitenkin mustien asuttamille kaupunkialueille. Urbaani musta väestö muodostikin suurimman osan Kansantemppelel jäsenistöstä. Kaikki heistä eivät suinkaan olleet hädänalaisia, kuten monesti on annettu ymmärtää, vaan kohtalaisesti toimeentulevia työläisiä ja liikkeenharjoittajia. Monet olivat eläkeläisiä. Itse asiassa jäsenkunnan huomattavimmat ryhmät olivat vanhemmat mustat ja nuoret valkoiset. Kuitenkin on hyvä muistaa, että jäseniä tuli kaikista yhteiskunnan osista ja erilaisista taustoista.

1970-luvun alkuun mennessä Kansantemppele oli kasvanut yli 3000 jäsenen liikkeeksi. San Franciscossa ja Los Angelesissa oli omat seurakuntansa ja temppeleinsä. Pienempiä haaraosastoja oli monissa muissa kaupungeissa. *Peoples Forum* -lehti ylsi 60 000 levikkiin.⁵⁸

Temppele harjoitti monipuolista liiketoimintaa: hoitokoteja ylläpidettiin kuten Indianassa ja lisäksi harjoitettiin esimerkiksi kirpputori- ja pesulatoimintaa. Perustan tuloille muodostivat lahjoitukset. Ihmiset maksoivat niitä suoraan tuloistaan ja lisäksi niitä kerättiin kolehdein ja kirjekampanjoin. Postitse oli mahdollista tilata Jim Jonesin siunattuja valokuvia ja muita esineitä, jotka suojasivat joltain erityiseltä asialta tai kaikelta pahalta yleensä. Niitä myytiin myös erilaisten tilaisuuksien yhteydessä. Tässä ei ollut sinänsä mitään ihmeellistä, sillä vastaavanlaisia liikeideoita oli muillakin evankelistoilla. Sellainen oli myös Kansantemppelel radio-ohjelma, jolla pyrittiin saamaan lahjoituksia. Sen teossa seurattiin muista uskonnollisista ohjelmista hyväksi havaittua kaavaa.

Mitään erityisen räikeitä laittomuuksia Kansantemppelel liiketoiminnassa ei esiintynyt. Tosin se jätti verot maksamatta niistäkin toiminnoistaan, joita uskonnollisille yhteisöille myönnetty verovapaus ei koskenut. Jonesin ja hänen sisäpiirinsä ainasiin pelkoihin kuuluikin mahdollisten veroviraston tutkimusten ohella se, että heidän liikkeensä poliittinen luonne selviäisi viranomaisille

⁵⁸ Hall 1989, s. 65-72.

ja verovapaus menetettäisiin. Tätä silmällä pitäen Jonesin läheiset avustajat siirsivät salaa rahaa ulkomaille ja miljoonia dollareita päätyi pankkitileille Sveitsiin ja Karibialle.

Joskus on väitetty Jonesin rikastuneen henkilökohtaisesti, mutta siitä ei ole näyttöä. Palkkaa hänelle alettiin maksaa vasta vuonna 1977. Sen sijaan tuloilla rahoitettiin monenlaista toimintaa. Kirkkorakennusten ja kiertueilla käytettyjen bussien ylläpitokustannusten, henkilökunnan palkkojen ja julkaisutoiminnan ohella rahaa kului humanitäärisen työhön, josta Kansantemppele tuli tunnetuksi. Hoitokodit, huumevieroitusohjelmat ja katulapsista ja muista kovia kokeneista huolehtiminen olivat olennainen osa tätä toimintaa. Kansantemppele huolehti jäsentensä asioista oli sitten kyseessä asunnon tai työpaikan hankkiminen, sairaanhoito tai viranomaisten kanssa asioiminen. Nuorille tarjottiin koulutusmahdollisuuksia ryhmän kustannuksella.

Jäsenillä oli myös mahdollisuus ”alkaa yhteisölliseksi” eli luovuttaa tulonsa ja omaisuutensa kirkolle ja saada vastineeksi täysi ylöspito ja pieni viikoittainen käyttöraha. Asuminen järjestyi hoitokodeissa tai varta vasten perustetuissa kommuuneissa. Yksinäisyydestä ja turvattomuudesta kärsiville eläkeläisille ”yhteisölliseksi alkaminen” saattoi olla oivallinen valinta kun taas mahdollisia omaisia se ymmärrettävästi ärsytti. Joka tapauksessa Kansantemppele sai tätä kautta haltuunsa merkittävän määrän kiinteistöjä.⁵⁹

Suuruutensa päivinä Kansantemppele tavoitteli ja sai vaikutusvaltaa yhteiskunnallisessa elämässä. Osaltaan ansio kuului sen edellä kuvatulle sosiaaliselle toiminnalle, josta otettiin kaikki hyöty irti suhdetoiminnassa. Tehokkaan pr-koneistonsa avulla Kansantemppele loi itsestään kuvaa yhteiskunnallisesti aktiivisena mutta perusteiltaan perinteisenä kirkkona. Tässä sitä auttoi kuuluminen Disciples of Christ-denominaatioon, johon se piti aina hyviä suhteita yllä esimerkiksi suurilla rahalahjoituksilla. Oppiaan se kutsui julkisesti ”apostoliseksi elämäksi” tai, kuten edellä todettiin, jopa ”apostoliseksi sosialismiksi” ja pyrki esiintymään kommunismin vastustajana eikä suinkaan sen kannattajana. Niin ikään pyrittiin vaikenemaan erinäisistä Kalifornian vuosina kehittyneistä käytänteistä, kuten ruumiillisesta kurituksesta.

Liikkeen julkinen kuva oli siis jossain määrin vastakkainen sen opetuksille ja tästä seurasi salailun ilmapiiri ja ainainen paljastumisen pelko, jolla pitkälti on selitettävissä ryhmän suhtautuminen luopioita ja toisaalta myös mediaa kohtaan. Jones oletti kirkkonsa todellisen luonteen paljastumisen johtavan McCarthyn kommunistivainojen kaltaiseen ajojahtiin. Julkisivua onnistuttiin kuitenkin pitämään pystyssä lähes loppuun saakka.

⁵⁹ Ibid. , s. 77-105.

Jo Mendocinin piirikunnassa Kansantemppelelle loivat suhteet poliittisen kentän molemmille laidoille pyrkiessään varmistamaan asemansa voittajan puolella, kuka se sitten milloinkin olisi. Suurkaupungeissa jatkettiin samaan malliin. Niissä vasemmistolaiset ja liberaalit piirit osoittautuivat parhaiksi liittolaisten lähteiksi. Kansantemppelelle esitti merkittävää osaa San Franciscon vuoden 1975 pormestarin vaaleissa osallistuessaan liberaalin George Mosconen kampanjaan. Vaalit voitettuaan Moscone osoitti kiittollisuutensa nimittämällä Jonesin kaupungin asuntolautakuntaan, jonka puheenjohtajaksi tämä nousi vuonna 1977.

Kansantemppelelle merkitystä vaalituloksissa on luultavasti ylikorostettu. Mendocinossa sen jäsenten muutamalla sadalla äänellä saattoi olla vaikutusta vaa'ankieli tilanteissa, mutta San Franciscossa muutamalla tuhannellakaan tuskin olisi ollut samaa painoarvoa. Vaikka Jonesia syytettiin myöhemmin vaalivilpistä – hän oli muka rahdannut seuraajiaan Mendocinosta San Franciscoon vaalipäivänä – Kansantemppelelle arvo ei piillyt annetuissa äänissä vaan sen jäsenten tarjoamassa työvoimassa. Sadat asialle omistautuneet ihmiset saattavat osoittautua korvaamattomaksi avuksi mille tahansa kampanjalle. Siksi Kansantemppelelle apu oli epäilemättä tervetullut Jimmy Carterin tukiryhmällekkin. Jones esiintyi presidenttiehdokkaan vaimon Rosalyn Carterin kanssa samoissa tilaisuuksissa tuoden seurakuntansa mukanaan täyttämään saleja, jotka olisivat muutoin jääneet jokseenkin tyhjiksi. Tästä ei ollut lainkaan haittaa hänen liikkeensä julkisuuskuvalle varsinkaan sen jälkeen kun Carterit pääsivät isännöimään Valkoista taloa.

Paitsi poliittisia ystäviä ja vaikutusvaltaa Jones sai myös muunlaisia tunnustuksia. Vuonna 1975 Religion in American Life –järjestö nimesi hänet sadan merkittävimmän amerikkalaisen uskonnollisen vaikuttajan joukkoon ja kutsui hänet kaksi vuotta myöhemmin juhlapäivälliselle New Yorkiin maan uskonnollisen eliitin seuraan. *Los Angeles Herald* julisti 1976 Jonesin vuoden ihmisystäväksi ja seuraavana vuonna hänelle luovutettiin San Franciscossa vastaavanlainen, tällä kertaa Martin Luther Kingin nimeä kantava palkinto. Kun Kansantemppelelle oli puolustanut *Fresno Been* vangittuja toimittajia, jotka eivät olleet suostuneet paljastamaan lähteitään, myönsi sanomalehtikustantajien järjestö sille palkinnon lehdistönvapauden puolustamisesta.⁶⁰

Menestys oli tuskin käsillä kun Kansantemppelelle alati kasvavat vaikeudet alkoivat. Monet mustien yhteisön kirkkojen johtajat valittivat Jonesin varastavan heidän seurakuntalaisiaan. Mustat saarnamiehet olivat kuitenkin vaikeassa tilanteessa, sillä he eivät voineet suoranaisesti arvostella Kansantemppelelle sosiaalista työtä suuttamatta osaa seurakuntalaisistaan mutta samalla he eivät itse olleet valmiit kannattamaan niin militanttia toimintaa kuin Jones. Niinpä esimerkiksi eräät heistä syyttivät Jonesia uhkailusta ja ainakin yksi ilmoitti asiasta poliisille. Paha konflikti oli myös

vähällä kehittyä Jonesin yrittäessä ottaa haltuunsa edesmenneen Isä Divinen järjestön. Hän kuitenkin epäonnistui ja sai ainoastaan joitain käännyttäisiä. Tehdäkseen näiden olon kotoisaksi hän omaksui Peace Missionin käytänteitä yhä enemmän ja Divinen käyttämän arvonimen, joka tosin esiintyi usein rennommassa muodossa "Isi" ("Dad").⁶¹

Näihin aikoihin, 1960- ja 1970-lukujen vaihteessa, tapahtui ilmeisesti jonkinlainen muutos Jonesin opetuksissa ja Kansantemppelein luonteessa. Vaikka huomiot tästä perustuvatkin lähinnä Temppelein vastustajiksi myöhemmin ryhtyneiden entisten jäsenten kertomuksiin voivat ne silti osua oikeaan.

Samalla kun Jones vähitellen torjui kristillisen opin hänen oma asemansa korostui entisestään. Hän omaksui nimityksen Isä ja alkoi pian väittää olevansa suunnilleen kaikkien uskonnollisten ja vallankumouksellisten merkkihenkilöiden, kuten Jeesuksen ja Leninin, reinkarnaatio. Lopulta hän julisti olevansa Jumala.⁶² Mitä hän tällä tarkkaan ottaen tarkoitti ja miten hänen seuraajansa sen ymmärsivät onkin jo vaikeammin arvioitavissa. Jeannie Mills ainakin tuntui tulkitsevan asian siten, että Jones todella väitti olevansa Kaikkivaltias.

Teologisten reformien ohella Kansantemppeleissä tapahtui muitakin myöhempien käänteiden kannalta merkittäviä muutoksia. Edellä on jo viitattu kommuunien muodostamiseen. Yhteisöllisen elämän tiivistyessä valvonta ja kurinpito kiristyivät. Kansantemppeleissä oli jo pitemmän aikaa ollut käytössä niin sanottuja "katharsis-tapaamisia", joissa jäsenet saivat vapaasti kritisoida toisiaan. Temppelein sääntöjä vastaan rikkoneita nuhdeltiin. Käytäntö kuitenkin muuttui. On arveltu, että yhteisön johtajat tajusivat ettei karskiin katuelämään tottuneita uusia jäseniä, joita liittyi mukaan 1970-luvun alussa, saatu kuriin pelkillä sanoilla. Otettiin siis käyttöön ruumiilliset rangaistukset. Niitä kohdistettiin niin lapsiin kuin aikuisiin, mutta ei ilmeisesti vanhempiin ihmisiin. Yhtenä syynä kirkon säätelemien rangaistusten käyttöönottoon on sanottu olleen kontrolloimattoman perheissä tapahtuvan lasten kurituksen hillitseminen.

Kurinpitotoimet suoritettiin julkisesti koko seurakunnan nähden keskiviikkoiltojen tapaamisissa. Tavallisin rangaistus oli piekseminen puisella mailalla. Ei ollut harvinaista, että pienet lapsetkin saivat siitä kymmeniä iskuja kerrallaan. Myöhemmin yleistyivät nyrkkeily- ja painiottelut, joissa rangaistava sai vastaansa itseään vahvemman Temppelein edustajan. Rangaistuksiin saattoi olla syynä jokin moraalinen rikkomus, kuten varastaminen, valehtelu tai kiusanteko. Niin ikään aiheen tarjosi alkoholin, tupakan tai huumeiden käyttö, hierarkian tarjoaman aseman väärinkäyttö, jäsenille

⁶⁰ Ibid. , s. 142-171; Jonesin saamista tunnustuksista myös Smith 1982, s. 107.

⁶¹ Reiterman & Jacobs 1982, s. 138-141. On tietysti vaikea sanoa olivatko väitteet uhkailusta tosia. Reiterman ei niitä kyseenalaista. Maltillisemmin näistä asioista ks. Hall 1989, s. 51-52, 70-71.

⁶² Mills 1979, s. 180-181; White 1979, s. 53-58

kuuluvien velvollisuuksien laiminlyönti ja liian läheiset suhteet ulkopuolisiin. Seksuaaliseen käyttäytymiseen ei juuri puututtu ellei siihen liittynyt ryhmään kuulumattomia.⁶³

Muutoin seksuaalisuutta pyrittiin säätelemään. Monien muiden yhteisöllisten ryhmien tavoin Kansantemppelellä pyrittiin murentamaan parisuhdeuskollisuutta ja biologisia perhesiteitä, joiden uskottiin vähentävän ryhmän sisäistä solidaarisuutta. Niiden asemesta kannustettiin sitoutumaan yhteisöön ja pitämään sitä kokonaisuudessaan perheenä. Tähän saatettiin pyrkiä ainakin näennäisesti ristiriitaisin keinoin. Toisaalta aviossakin eläviä jäseniä kehoitettiin pitäytymään selibaatissa ja hankkimaan lapsia adoptoimalla, toisaalta suositeltiin vapaita sukupuolisuhteita. Muitakin ohjeita annettiin, mutta todellisuudessa suurin osa jäsenistä ei juurikaan piitannut niistä ja vietti pitkälti samanlaista sukupuolielämää kuin ennenkin.⁶⁴

Oma lukunsa Kansantemppelellin perhepolitiikassa oli käytäntö, jossa lapset siirrettiin pois biologisilta vanhemmiltaan ja näiden huoltajuus annettiin toisille ihmisille. Lapsensa pois antaneet vanhemmat saivat vuorostaan muiden lapsia holhottavakseen. Asiat pyrittiin hoitamaan täysin laillisesti.⁶⁵

Jim Jonesin omista seksuaalisista mielipiteistä ja edesottamuksista on kirjoitettu paljon. Nämä kuvaukset ovat kuitenkin luonteeltaan erityisen ongelmallisia, sillä ne perustuvat lähes yksinomaan hänen vastustajiensa kertomuksiin, jotka tuntuvat usein tarkoituksellisen mustamaalaavilta. Jeannie Mills kertoo Jonesin julistaneen kaikkien muiden olevan todellisuudessa homoseksuaaleja ja että vain hän itse on aidosti heteroseksuaali. Temppelellin jäseniä painostettiin kirjoittamaan tunnustuksia, joissa he myönsivät homoseksuaalisuutensa ja lisäksi himoitsevansa Jonesia. Millsin mukaan Jones painosti seuraajiaan, niin miehiä kuin naisia, harjoittamaan seksiä kanssaan väittäen siten vahvistavansa heidän sitoutumistaan ”Asialle”.⁶⁶ Jonesilla todella oli intiimejä suhteita lähimpiin avustajiinsa ja varmuudella tiedetään hänen saaneen yhteisen lapsen heistä yhden, Carolyn Moore Laytonin, kanssa.⁶⁷

Jonesia syytettiin vuonna 1973 siveellisyysrikkomuksesta hänen lähennellyään siviilipukuista poliisia losangelesilaisessa miestenhuoneessa. Syyte saatiin kumottua ja vaijettua. Kansantemppelellin edustajat yrittivät saada tapaukseen liittyvät asiakirjat tuhottua ja ne määrättiinkin tuhottaviksi,

⁶³ Hall 1989, s. 120-124.

⁶⁴ Ibid. , s. 126, 129-130; Weightman 1983, s. 27.

⁶⁵ Wooden 1981, s. 21, 23. Wooden on tutkinut Kansantemppelellin liittyviä juridisia asiakirjoja ja esittää usein suoria lainauksia niistä. Tältä osin mainittu teos vaikuttaa luotettavalta, vaikka siitä puuttuvat tyystin lähdeviitteet. Tekijän tulkinnat ovat sitten asia erikseen. Hänen mukaansa ihmiset pakotettiin allekirjoittamaan huoltajuuden luovutus asiakirjat.

⁶⁶ Mills 1979, s. 218, 222-224, 257-258, 261-262.

⁶⁷ Moore 1985, s. 24, 99-100. Lapsen synnyttyä Carolyn Moore Layton meni muodollisesti naimisiin Mike Prokesin kanssa (pastori-isänsä vastahakoisesti vihkimänä). Prokesista tuli niin ikään muodollisesti lapsen, Kimo Prokesin, isä.

mutta niistä huolehtivat virkamiehet pitivät määräystä niin epätavallisena, että jättivät sen toteuttamatta.⁶⁸ Jones epäilemättä pelkäsi maineensa puolesta ja sitä mahdollisuutta, että hänen vastustajansa saisivat asian tietoonsa. Sittemmin asia tietysti tuli yleiseen tietoisuuteen, mutta silloin sillä ei enää ollut juurikaan merkitystä.

Kansantemppelelle kohtasi ensimmäisen kriisinsä 1972, kun *San Francisco Examinerin* toimittaja Lester Kinsolving kirjoitti sensaatiohakuiseen paljastussarjan salaperäisestä kirkosta, jonka pastori suoritti merkittäviä parannuksia ja oli kertoman mukaan herättänyt henkiin kymmenittäin kuolleita. Kansantemppelelle organisoi protestin lehteä vastaan, joka joutui perääntymään saatuaan negatiivista julkisuutta. Oikeusjuttua pelkäävässä lehdessä ei liioin katsottu Kinsolvingilla olevan riittävästi näyttöä väitteidensä tueksi. Sen sijaan *Examiner* teki Jonesista haastattelun. Kansantemppelelle ei juuri kärsinyt tapauksen johdosta, yhtään jäsentä ei eronnut sen vuoksi, mutta Jonesille se oli osoitus hänen oikeamielisten seuraajiensa kohtaamasta vainosta.⁶⁹

Astetta vakavampi isku oli vuonna 1973 sattunut niin sanotun ”kahdeksan jengin” lähtö Kansantemppeleistä. He olivat kaikki nuoria opiskelijoita, mustia ja valkoisia, miehiä ja naisia. Heidän joukossaan oli liikkeen nuorisajohtaja Jim Cobb ja turvallisuushenkilöstöön kuulunut Wayne Pietila, molemmat sisäpiiriläisiä eli Kansantemppeleissä muodollisesti ylintä valtaa käyttävän johtoryhmän (Planning Commission) jäseniä. Koko joukon ajateltiin edustavan liikkeen etujoukkoa. Lähdettyään he laativat Jonesille kirjeen, jossa he arvostelivat liikkeen johtoa rasismista ja muista epäkohdista. He eivät kritisoineet suoraan Jonesia itseään vaan kohdistivat arvostelunsa tätä ympäröivään pieneen valkoisista naisista koostuneeseen lähimpien avustajien ryhmään (staff).

Karkulaisten kanssa päästiin sopimukseen siitä ettei kumpikaan puoli pyrkisi vahingoittamaan toista. Lähinnä Kansantemppeleiden johdossa pelättiin paljastavia lehtiartikkelia. Tapaus vaikutti voimakkaasti Jonesiin ja tämän sisäpiiriin. Vahinkojen minimoimiseksi karkurit leimattiin terroristeiksi ja heidän väitettiin suunnittelevan kirkon räjäyttämistä, Jones itse katsoi, että hänen ohjelmansa ei enää toiminut. Hän leikitteli jonkin aikaa joukkoitsemurhan ajatuksella, mutta luopui siitä sillä erää. Tuolla hetkellä hänen katsotaan koventaneen otteitaan ja siirtyneen autoritaariseen suuntaan. Niin ikään hän alkoi puhua uudesta muutosta, pois Yhdysvaltojen kapitalistisesta ”Babylonista” ”Luvattuun maahan”.⁷⁰

Kesällä 1977 Kansantemppelelle viimein kohtasi skandaalijulkisuuden toden teolla kun *New West* – aikakauslehden toimittajat Marshall Kilduff ja Phil Tracy kirjoittivat paljastusjuttunsa. He olivat

⁶⁸ Hall 1989, s. 103.

⁶⁹ Ibid. s. 114-115.

tiedonkeruuvaiheessa yhteydessä entisiin jäseniin, joilta saivat sisäpiiritietoja. Lehdessä kerrottiin kirkossa vallitsevasta ankarasta kurista ja pelon ilmapiiristä sekä mahdollisista väärinkäytöksistä Kansantemppele ei yrityksistään huolimatta kyennyt estämään juttujen julkaisua ja pian asiasta kiinnostuivat muutkin tiedotusvälineet, ei vähäisimpänä *San Francisco Examiner*. Mediassa Kansantemppeleä koskettava skandaali paisui aina vain suuremmaksi.⁷¹

Monet entiset jäsenet ja silloisten sukulaiset tulivat julkisuuteen ja perustivat pian järjestön nimeltä Concerned Relatives eli Huolestuneet sukulaiset. Sen merkittävimpiä jäseniä olivat Maria Katsaroksen isä Steve Katsaris, Tim ja Grace Stoen sekä Jeannie ja Al Mills. Viimeksi mainitut tunnettiin aiemmin Deanna ja Elmer Mertlenä, mutta he muuttivat nimensä asianajajansa suosituksesta, sillä he olivat vielä Kansantemppeleissä ollessaan pistäneet nimensä kaikenlaisiin arveluttaviin papereihin, kuten väärin tunnustuksiin joita Kansantemppele vaati uskollisuudenosoituksina. He olivat olleet korkeassa asemassa Kansantemppeleissä ja lähteneet jäätyään tappiolle valtataistelussa.⁷² Millsit olivat merkittävin yksittäinen tiedonlähde Temppeleiden sisäisistä asioista ja he jakoivat anteliaasti haastatteluja. Kansantemppeleistä on tuskin kirjoitettu teosta, jossa heidän kertomuksiinsa ei viitattaisi.

2. 3. Jonestown

Jones oli pitkään profetoinut, että Yhdysvalloissa nousisi valtaan fasistinen diktatuuri, syttyisi rotujen välinen sota ja mustat suljettaisiin keskitysleireille. Lopulta koko maa tuhoutuisi ydinsodassa. Hänen seuraajiaan vainottaisiin heidän uskontonsa vuoksi.⁷³ Vuonna 1973 Kansantemppele vuokrasi 27 000 eekkerin (noin 11 000 hehtaarin) suuruisen maa-alueen Guyanasta. Ajatuksena oli siirtää jäsenistö turvaan sinne kun Jonesin ennustamat vainot alkaisivat. Samalla suojauduttaisiin ydinsodalta. Siihen asti Jones oli pitänyt Mendocinin piirikuntaa riittävän

⁷⁰ "Gang of Eight": Original Document; Hall 1989, s. 131-132; Reiterman & Jacobs 1982, s. 221-229. Puheet joukkoitsemurha-aikeista ovat peräisin Jeannie Millsiltä, ks. Mills 1979, s. 231-232.

⁷¹ Hall 1989, s. 185-186; Reiterman & Jacobs 1982, s. 326-331.

⁷² Reiterman & Jacobs 1982, s. 408; Hall 1989, s. 223, Millseistä/Mertleistä s. 178-180. Ei ole ehkä yllättävää, että Jeannie Mills vähättelee asemaansa Kansantemppeleissä 1979 ilmestyneessä kirjassaan *Six Years with God*. Hän ei mainitse sanallakaan osallistuneensa minkäänlaiseen valtataisteluun. Jotain sellaista voi silti aavistella hänen puheistaan Mel Whiten kanssa, ks. White 1979, s. 160-161.

⁷³ Mainituista profetioista esim. Hall 1989, s. 63, 136, 148, 176; Krause et al. 1978, s. 62; Affidavit of Deborah Layton Blakey, kohta 6.

turvallisena mainittujen uhkien suhteen. Muutos suunnitelmiin aiheutui Kinsolvingin paljastussarjasta ja kahdeksan tärkeän jäsenen menettämisestä.⁷⁴

Jones oli itse asiassa vierailut silloisessa Brittiläisessä Guianassa jo kymmenkunta vuotta aikaisemmin ja pitänyt näkemästään. 1970-luvun alussa Guianassa oli vallassa Yhdysvaltojen hyväksymä sosialistinen hallitus ja maassa puhuttu kieli oli englanti, mikä varmaankin asetti sen etusijalle verrattuna moniin muihin Etelä-Amerikan maihin. Samalla luovuttiin ajatuksesta muuttaa Kanadaan tai hankkia kirkolle oma saari, mikä johtui tosin osaltaan taloudellisistakin syistä.

Guyanahan hallitus katsoi hyötyvänsä yhdysvaltalaisista tulokkaista monella tapaa. Sen omat yritykset raivata viidakkoa viljelysmaaksi eivät olleet tuottaneet toivottuja tuloksia ja Kansantempelin ajateltiin osoittavan hyvää esimerkkiä. Kirkon toivottiin myös tuovan tullessaan kipeästi kaivattuja dollareita. Sokerina pohjalla oli Guyanan kaipaama apu Venezuelan kanssa käytyyn rajakiistaan, sillä siirtokunnan oli tarkoitus sijaita juurikin kiistellyllä alueella. Muutama Yhdysvaltain kansalainen sinne sijoitettuna voisi taata Washingtonin tuen. Virallisesti siirtokunnan nimi oli Peoples Temple Agricultural Mission mutta paremmin paikka tultiin tuntemaan nimellä Jonestown.⁷⁵

Guyanaan oli aikaisemmin muuttanut pieni joukko kirkon jäseniä raivaamaan maata ja rakentamaan asumuksia. Heitä oli ehkä satakunta kun Kansantempeli aloitti massamuuton. Arviolta 900 ihmistä muutti Kaliforniasta Guyanaan vuoden 1977 heinä- ja joulukuun välisenä aikana. Jones oli heidän mukanaan. Hän jätti luottamustoimensa San Franciscon kaupungin hallinnossa ja kirkon Yhdysvaltojen toiminnot luottohenkilöidensä käsiin. Yleisesti on otaksuttu Jonesin paenneen kotimaan kasvavia ongelmia Guyanaan. Valitettavasti ne seurasivat perässä.⁷⁶

New Westin paljastuksia seurasi muita lehtijuttuja ja edellä mainittu Kansantempelin vastustajien järjestäytyminen. Lisäksi eräät aloittelivat oikeustoimia saadakseen Jonestowniin muuttaneiden sukulaistensa huoltajuuden. Aina kiistojen kohteena ei suinkaan ollut alaikäisiä. Steve Katsaris yritti saada aikuisen tyttärensä Marian palaamaan kotiin Guyanasata, johon tämä vastasi syyttämällä isäänsä seksuaalisesta hyväksikäytöstä. Järkyttynyt Katsaris oli vakuuttunut siitä, että tytär oli aivopesty ja hän suunnittelikin tämän sieppaamista.⁷⁷

⁷⁴ Hall 1989, s. 132-133.

⁷⁵ Ibid. , s. 133, 192-193; Reiterman & Jacobs 1982, s. 237-239. Guyanan itsenäistyttyä 1966 alkoivat sen rajanaapurit Venezuela ja Surinam esittää aluevaatimuksia. Venezuela vaati itselleen yli puolta Guyanan pinta-alasta! Valtonen 2001, s. 478.

⁷⁶ Hall 1989, s. 190, 193-194, 205-206; Smith 1982, s. 107.

⁷⁷ Hall 1989, s. 223-227; Reiterman & Jacobs 1982, s. 394-389.

Merkittävin huoltajuuskiista käytiin kuitenkin John Victor Stoenista. 1972 Grace Stoen synnytti pojan, jonka syntymätodistuksessa vanhemmiksi mainittiin Timothy ja Grace Stoen. Joitakin viikkoja syntymän jälkeen Tim Stoen antoi valaehtoisen lausunnon, jossa hän kertoi, että Jim Jones oli lapsen biologinen isä. Hän oli pyytänyt Jonesia siittämään lapsen, koska ei itse siihen kyennyt. Hän kuitenkin oli halunnut lapsen ja sen isäksi Jim Jonesin, ”maailman myötätuntoisimman, rehellisimmän ja rohkeimman ihmisen”.⁷⁸

Lähdettyään Kansantempelistä heinäkuussa 1976 Grace Stoen ei ottanut poikaansa mukaan. Reilu vuosi myöhemmin hän ryhtyi vaatimaan lastaan takaisin oikeusteitse. Häneen liittyi myös hänen entinen aviomiehensä Tim, joka itse erosi Tempelistä 1977. Tämän huoltajuuskiistan myötä Tim Stoenista tuli Jonesin eniten vihaama ja pelkäämä vastustaja.⁷⁹ Asiaan varmasti vaikutti sekin, että Kansantempelin entisenä lakimiehenä Stoen tiesi paljon kirkon salaisista toiminnoista, olihan hän ollut itse niitä suunnittelemassa ja toteuttamassa.

Kalifornialainen tuomioistuin ratkaisi jutun Stoenien eduksi, mutta koska John Victor oli jo Guyanassa oli prosessia jatkettava siellä. Grace Stoenin asianajaja saapui maahan syyskuussa 1977 ja sai heti alkajaisiksi oikeudelta päätöksen, jonka mukaan Jonesin oli toimitettava kiistan kohteena oleva lapsi oikeuden nähtäväksi ja perusteltava omaa huoltajuusväitettään. Jones ei suostunut tapaamaan lakimiestä ja haastemiehiä vaan piilotteli heidän vierailunsa ajan. Tuohtunut Guyanan korkeimman oikeuden tuomari määräsi John Victorin huostaanotettavaksi. Jonesia uhkasi syyte oikeuden halventamisesta, ellei häneltä löytyisi hyvää selitystä käytökselleen. Tämän jälkeen alkoi kuuden päivän mittainen kriisi, jolloin Jones väitti seuraajilleen viidakon kuhisevan Guyanan turvallisuusjoukkoja ja Tim Stoenin lähettämiä palkkasotilaita ja määräsi heidät vartioimaan yötä päivää Jonestownin rajoille. Samaan aikaan hän otti esiin uhkauksen joukkoitsemurhasta mikäli heitä ei jätettäisi rauhaan. Guyanan hallitus oli kuitenkin suhtautunut alusta alkaen suopeasti Kansantempeliin ja nyt sen jäsenten puuttuminen asioihin sai kriisin laukeamaan. Jonesille vakuutettiin ettei häntä vangittaisi. Oikeusjuttu kuitenkin jatkui.⁸⁰

Hyvällä syyllä voi kysyä miksi John Victor Stoen oli Jonesille niin tärkeä, eihän hän ollut ainoa huoltajuuskiistan kohteena ollut lapsi Jonestownissa. Ensimmäisenä tulee mieleen kysymys lapsen todellisista vanhemmista. Oliko Grace Stoenilla suhde Jim Jonesin kanssa? Vaikka jotkut tutkijatkin ovat ottaneet kantaa asiaan on siinä kuitenkin oleellisesti yhden osapuolen sana toista vastaan.

⁷⁸ Hall 1989, s. 127.

⁷⁹ Ibid. , s. 180, 211.

⁸⁰ Ibid. , s. 217-219; Reiterman & Jacobs 1982, s. 361-372.. Jonestownin asukkaiden toteamusta, että he mieluummin kuolisivat kuin luovuttaisivat John Victor Stoenin saattoi tulkita muutenkin kuin Jonesin esittämäksi

Asiakirjat sinänsä eivät todista mitään. Mikäli Jones todella oli lapsen biologinen isä asiakirjat mahdollisesti laadittiin Jonesin suojelemiseksi jos asia tulisi joskus julki. Toisaalta kyse saattoi olla taas eräästä uskollisuustestistä. Ennen kuin joku lähtee suorittamaan dna-testejä ei totuutta voida mitenkään saada selville. John siirtyi kuitenkin asumaan Jonesien perheeseen ja hän kutsui Lynetta Jonesia isoäidikseen. Kansantemppelissä otaksuttiin yleisesti Jim Jonesin olevan lapsen isä. On myös arveltu Jonesin suunnitelleen hänestä seuraajaansa. Suunnitelma olisi tietysti ollut epärealistinen, mutta toisaalta – tunnutaan ajattelevan – mikäpä Kansantemppeliin liittyvä ei olisi.⁸¹

John R. Hall on kuitenkin esittänyt, että kyse oli ennen muuta Kansantemppelin yhteisöllisestä luonteesta: yhteisö merkitsee jäsenille enemmän kuin verisiteet, se on biologisen perheen vastine. Yhteisöllisen ajattelutavan mukaan juuri yhteisö, jossa John Victor varttui oli hänen perheensä. Konventionaalinen ajattelutapa taas korostaa ydinperheen merkitystä ja näin on erityisesti Yhdysvalloissa. Kun ihmiset, kuten Stoenit, eroavat kommunalistisesta järjestöstä, he joutuvat kohtaamaan mainittujen ideologioiden välisen ristiriidan. Konventionaalisen ajattelun kannalta on kestävämpää, että biologiset vanhemmat jättävät lapsensa toisten kasvatettaviksi. Tässä tilanteessa Yhdysvaltojen laki on ydinperheen kannalla. Yhteisöllisen ajattelun mukaan taas lapsen riistäminen kasvuympäristöstään vaikka kuinka laillisin perustein asettaa individualistisen abstraktin periaatteen lapsen hyvinvoinnin edelle. John Victorin tapaus ei suinkaan ollut ainoa laatuaan vaan Jonestownin lapsista monet muutkin olivat huoltajuuskiistojen kohteena. Hänen kohtalonsa olisi ollut siis ennakkotapaus, jota olisi voinut seurata muita vastaavia.⁸²

Carolyn Moore Layton toi julki täsmälleen saman asian ja totesi ettei yksikään lapsi Jonestownissa voisi tuntea oloaan turvalliseksi jos John Victor luovutettaisiin. Lisäksi hän ilmaisi huolen siitä, että jos Temppele ei saisi tässä asiassa tukea Guyanan hallitukselta kuinka sitten kävisi mutkikkaampien kiistakysymysten kohdalla.⁸³

Ajaessaan asiaansa Stoenit ja muut lastensa huoltajuutta tavoittelevat henkilöt olivat yhteydessä viranomaisiin ja poliitikkoihin. Lukuisat senaattorit ja kongressiedustajat vetosivat Yhdysvaltain

itsemurhauhkaukseksi. Rebecca Moore kertoo tulkinneensa asian niin, että Jonestownin asukkaat olisivat olleet valmiit taistelemaan kuolemaan asti. Moore 1985, s. 286.

⁸¹ Hall 1989, s. 128; Reiterman & Jacobs 1982, s. 180; ajatus John Victorista Jim Jonesin seuraajana ks. Weightman 1983, s. 134. Tietääkseni kukaan ei ole vielä ehdottanut dna-testejä John Victorin isän selvittämiseksi. Asiaan saattaa liittyä joitain laillisia ja ennen muuta käytännöllisiä esteitä (John Victorin ruumista ei koskaan tunnistettu), mutta luultavimmin tapahtumien läheisyys selittää haluttomuuden kaivella perusteellisemmin menneitä. Toisaalta Jones esitti Tim Stoenille isyystestien suorittamista. Niin ikään hän haastoi Stoenin valheenpaljastuskokeeseen. Moore 1985, s. 229.

⁸² Hall 1989, s. 222-223. Hyvä esimerkki perheideologiasta on sen läpätunkema Kenneth Woodenin teos *Children of Jonestown* (1981), ks. erityisesti luku "Jim Jones Versus the Family" s. 38-56.

⁸³ Moore 1985, s. 286.

ulkoministeriöön Stoenien puolesta ja ministeriö, vaikka yrittikin esiintyä puolueettomana, vuorostaan painosti henkilöstöään suurlähetystössä Guyanassa. Lähetystö toimitti Guyanan hallitukselle kirjeitä, joissa varoitettiin puuttumasta huoltajuuskiistan tuomioistuinkäsittelyyn. Amerikkalaiset poliitikot lähestyivät saman asian tiimoilta myös Guyanan pääministeriä Forbes Burnhamia.⁸⁴

Huoltajuuskiistojen ohessa Kansantemppelin vastustajat painostivat viranomaisia aloittamaan kirkkoa koskevat tutkimukset. Joitain aloitettiin esimerkiksi veronkiertoa ja aseiden salakuljetusta koskevien epäilyjen johdosta. Kun tutkimukset eivät edenneet vastustajien toivomalla tavalla he ryhtyivät aktiivisempaan toimintaan. He alkoivat esittää julkisuudessa epäilyjä siitä olivatko ihmiset vapaaehtoisesti Jonestownissa. Yhdysvaltain Guyanan suurlähetystöstä tehtyjen tutkimusten mukaan mitään selvää näyttöä epäilyille ei ollut. Vastustajat esittivät lisäksi syytöksiä väkivallasta ja ihmisoikeusrikkomuksista. Jonestownia he kutsuivat keskitysleiriksi. Samalla he aloittivat useita oikeusjuttuja tarkoituksenaan painostaa Kansantemppiä.

Viranomaisia syytettiin tehottomuudesta ja samoja syytöksiä esiintyy vieläkin. Eräs asiaan vaikuttanut seikka oli Deborah Layton Blakeyn kesäkuussa 1978 Kaliforniassa antama valahtoinen lausunto, jossa tämä vastikään Temppeleistä eronnut ja Jonestownista poistunut Kansantemppelin johtohenkilö väitti Jonesin olevan henkisesti häiriintynyt ja suunnittelevan joukkoitsemurhaa. Olot Jonestownissa hän kuvaili kammottaviksi. Aseistetut vartijat estivät asukkaita poistumasta siirtokunnasta. Vain kaikista luotetuimpien sallittiin hoitaa tehtäviä ulkopuolella. Työ oli raskasta ja työpäivät pitkiä, kuutena päivänä viikossa työskenneltiin aamusta seitsemästä iltaan kuuteen, sunnuntaisin työt lopetettiin iltapäivällä kahdelta. Lounastauko kesti tunnin, mutta ruoka oli riittämätöntä. Enimmäkseen tarjottiin riisiä ja kolmesti viikossa hedelmiä. Sunnuntaisin jokainen sai keksin. Ruoka kuitenkin parani huomattavasti aina silloin, kun Jonestownissa kävi vieraita. Sen sijaan Jonesilla oli oma henkilökohtainen jääkaappi ja siellä valtavasti ruokaa. Hän aterioi erillään muista ja söi säännöllisesti myös lihaa vedoten verensokeriongelmiinsa.

Olot vain huononivat Jonestownissa. Helmikuussa 1978 puolet asukkaista oli kuumeessa ja kärsi ripulista. Jones ei ollut kiinnostunut ihmisten hyvinvoinnista eikä halunnut käyttää kertyneitä varoja heidän tilanteensa parantamiseksi. Häntä kiinnosti vain saada paikka historiassa. Hän paasasi tuntitolkulla kovaäänisten välityksellä muiden raataessa pelloilla. Sen päälle tulivat koko illan kestävät kokoukset kuudesti viikossa. Satunnaisia vieraita varten järjestettiin varsinainen näytös. Ennen vierailua Jones opasti siinä, miten tuli käyttäytyä. Työpäivät lyhennettiin, ruoka oli parempaa ja joskus oli musiikkia ja tanssia. Ne olivatkin ainoat ilon ja toivon hetket Jonestownissa.

⁸⁴ Ibid. , s. 236-238, 247-248, 250.

Blakeyn mukaan koko ajan puhuttiin kuolemasta. Jo aiemmin Tempelissä oli keskusteltu kuolemista aatteen nimissä, mutta Jonestownissa esitettiin ajatus joukkoitsemurhasta sosialismin puolesta. Vähintään kerran viikossa järjestettiin ”valkoiseksi yöksi” kutsuttu kriisikokous, jota varten ihmiset herätettiin sireeneillä. Noin viisikymmentä kivääreihin aseistautunutta henkilöä vastasi siitä, että kaikki saapuivat tapaamiseen. Usein näissä tapaamisissa kerrottiin viidakon vilisevän palkkasotureita ja kuoleman odottavan hetkenä minä hyvänsä.

Erään ”valkoisen yön” aikana tilanteen sanottiin kehittyneen niin pahaksi, että oli aika suorittaa joukkoitsemurha sosialismin kunniaksi. Ihmisille annettiin pieni lasillinen punaista nestettä juotavaksi ja kerrottiin sen sisältävän myrkkyä, joka tappaisi 45 minuutissa. Määräajan kuluttua umpeen Jones kertoi ettei myrkky ollut aitoa ja kyseessä olleen vain uskollisuustestin. Elämä Jonestownissa oli niin kurjaa ja uupumuksesta johtuva tuska niin suuri, että Blakey pystyi toteamaan olleensa täysin välinpitämätön sen suhteen kuolisiko hän vai ei.

Blakey esitti syytöksiään jo Guyanassa varasuurlähettiläs Richard McCoylle, joka järjesti hänelle lentoliput Yhdysvaltoihin. McCoy kehotti häntä menemään mitä pikimmiten viranomaisten puheille. Sitä Blakey ei tehnyt vaan hakeutui Huolestuneiden sukulaisten luokse. He katsoivat paljastusten auttavan omaa asiaansa ja ennen muuta Stoenien huoltajuuskiistassa. Tim Stoen ja hänen entisen vaimonsa Grace Stoenin asianajaja Jeffrey Haas auttoivat Blakeya lausunnon laatimisessa. Haas myös lähetti lausunnon useille kontaktihenkilöilleen ulkoministeriöön. Jos viranomaisia voi jostain syyttää niin siitä ettei lausuntoon reagoitu mitenkään. Samoin sähköiseen, jossa McCoy esitti Jonestownia koskevat huolensa, ei ilmeisesti osattu suhtautua vakavasti.

Seuraten Huolestuneiden sukulaisten strategiaa Blakey hakeutui median valokeilaan. Se mitä hän kertoi haastatteluissa jätti taakseen lausunnossa esitetyt väitteet. Elämä Jonestownissa oli kamalaa. Kaliforniassa Tempelissä oli vain hakattu ihmisiä, mutta Guyanassa harjoitettiin jo julkista kidutusta. Jonestownissa oli runsaasti myrkkyä. 200-300 kivääriä ja noin 25 käsiasetta ja jotkut rakentelivat sinkoa. Blakey ei tosin ollut koskaan nähnyt sinkoa.

Vastaavanlaisia syytöksiä esitettiin niiden oikeudenkäyntien yhteydessä, joita Kansantempelin vastustajat laittoivat alulle. Annetun informaation johdosta ei kuitenkaan ryhdytty minkäänlaisiin toimiin. Toisaalta vastustajatkin pitivät joukkoitsemurhaa vain Jonesin bluffina.⁸⁵

⁸⁵ Affidavit of Deborah Layton Blakey. Tämä ns. Blakey-lausunto on julkaistu monessa teoksessa. Se löytyy myös *Alternative Considerations of Jonestown* –verkkosivustolta; Hall 1989, s. 213-217, 228-231, 244-246; Moore 1985, s. 259; Reiterman & Jacobs 1982, s. 407-408, 421-422. Reiterman suhtautuu viranomaisten toimintaan kriittisesti. Hall puolestaan tuo esiin sen, että Blakey ei Guyanassa saamistaan ohjeista huolimatta mennyt kertomaan tietoaan liittovaltion viranomaisille vaan sen sijaan päätti avautua Kalifornian lehdistölle. Toisaalta Reiterman kertoo

Vuoden 1977 lopulla Kansantempelin ja sen vastustajien välinen konflikti kiinnitti kalifornialaisen kongressiedustaja Leo Ryanin huomion. Hänet tunnettiin omapäisenä demokraattipoliitikkona, joka puuttui mielellään henkilökohtaisesti asioiden kulkuun. Aikaisemmin hän oli esimerkiksi yöpynyt Folsomin vankilassa tutkiessaan vankien oloja, toiminut opettajana mustien asuinalueella rotumellakoiden jälkeen ja vastustanut kuuttien metsästystä. Taustaltaan roomalaiskatolisen edustajan tiedettiin toisaalta olevan lähellä ns. kulttien vastaista liikettä. Kansantempelistä Ryan kiinnostui vanhan ystävänsä Robert ”Sammy” Houstonin nimen pulpahdettua esiin sen yhteydessä. Houston kertoi lehdissä poikansa salaperäisestä kuolemasta ja oudon kirkon mahdollisesta sekaantumisesta asiaan sekä kahden lapsenlapsensa viemisestä Guyanaan. Ryan oli yhteydessä Kansantempelin vastustajiin ja lupasi järjestää virallisen tutkimusryhmän tarkastamaan Jonestownin oloja.⁸⁶

Syksyn 1978 vaalien jälkeen ryhdyttiin tositoimiin. Hankaluuksia oli alusta lähtien. Ryan kertoi ottavansa ryhmäänsä Jonestownin asukkaiden sukulaisia ja toimittajia. Kansantempeli ei tästä pitänyt eikä sen johto uskonut Ryanin vakuutteluja puolueettomuudesta vaan näki tämän toimivan yhteistyössä vastustajien kanssa. Vainoharhaisuudestaan huolimatta se oli tässä näkemyksessään pitkälti oikeassa. Ulkoministeriöstä ja Yhdysvaltain Guyanan lähetystöstä korostettiin ettei heillä olisi mitään valtuuksia pakottaa Jonesia seuraajineen päästämään ketään siirtokuntaansa vastoin tahtoaan. Niin ikään Ryanille teroitettiin ettei hänellä olisi oikeuksia suorittaa virallisia tutkimuksia vieraassa, itsenäisessä maassa. Virallisesti Ryanin retkeä kutsuttiin selvitysmatkaksi, mutta todellisuudessa hänen oli tarkoitus painostaa Jones haluamiinsa myönnytyksiin.⁸⁷

Ryan jatkoi kuitenkin matkavalmistelujaan. Marraskuun 14. päivänä hän lähti ryhmineen kohti Guyanaa. Seurueeseen kuului Ryanin ja hänen avustajiensa lisäksi Jonestownissa asuvien sukulaisia ja median edustajia. Ryhmän päästyä perille Guyanan pääkaupunkiin Georgetowniin keskiviikkona marraskuun 15. päivänä ei vielääkään ollut selvää saisivatko he luvan saapua Jonestowniin. Neuvotteluja Kansantempelin ja viranomaisten kanssa jatkettiin. Ryan teki ilmoittamatta ”tervehdyskäynnin” Tempelin Georgetownin päämajaan lisäten siten jännitettä. Yhdysvaltain

suhtautuneensa epäilevästi Blakeyn kertomukseen eikä hänen työnantajansa *San Francisco Examiner* julkaissut tämän haastattelua. Sen sijaan *San Francisco Chronicle* julkaisi oman Blakey-haastattelunsa.

⁸⁶ Hall 1989, s. 220, 242; Reiterman & Jacobs 1982, s. 457-458. Pisteliäämmin Ryanista kirjoitetaan teoksessa Krause et al. 1978, s. 7-9, jossa häntä mm. syytetään poliittisesta teatterista.

⁸⁷ Hall 1989, s. 255-262. Hall huomauttaa, että siitä missä määrin Ryan oli sitoutunut Kansantempelin vastustajien eli Huolestuneiden sukulaisten tavoitteisiin on olemassa ristiriitaisia arvioita. Hän itse tuntuu pitävän Ryania täysin puolueellisena. Ryanin matkan valmisteluvaiheeseen liittyy kaikenlaista värikästä vääntöä puoleen ja toiseen sekä, kuten niin usein Kansantempelin tarinan varrella, hämärää viittaa ja tikari-toimintaa. Eräs Tempelin jäsen esimerkiksi soluttautui vastustajien leiriin. Ks. esim. Reiterman & Jacobs 1982, s. 460-466.

suurlähetystö kieltäytyi asettumasta puolelle tai toiselle ja käytännössä painostamasta Kansantemppeleitä millään tavoin.

Guyanaan saapuivat myös Kansantemppelein lakimiehet Charles Garry, tunnettu vasemmistolainen huippulakimies, jonka Kansantemppelele oli edellisenä vuonna palkannut puolustamaan kaatuvia varustuksiaan ja paikkaamaan Stoenin jättämää aukkoa, ja Mark Lane, tunnettu salaliittoteoreetikko. Keskinäisistä riitaisuuksistaan huolimatta he suostuttelivat Jonesin päästämään ryhmän siirtokuntaan. Heidän mukaansa media raportoisi kongressiedustajan kääntymisen ja se olisi pahaksi kirkon julkisuuskuvulle. Ryan oli nimittäin todennut matkaavansa Jonestowniin sai hän saapumisluvan tai ei.⁸⁸

Perjantaina 17. marraskuuta Ryanin seurue jatkoi matkaa kohti Jonestownia. Joukko oli nyt pienentynyt rajallisten kuljetusmahdollisuuksien vuoksi. (Koska omaiset ja mediaväki eivät kuuluneet viralliseen delegaatioon ei Yhdysvaltain lähetystö katsonut asiakseen järjestää heille kuljetusta.) Mukana matkassa olivat edustaja Ryan avustajineen, neljä ”huolestunutta sukulaista”, mediaväki kokonaisuudessaan sekä Kansantemppelein lakimiehet Garry ja Lane, varasuurlähettiläs Richard Dwyer ja Guyanan informaatioministeriön edustaja Neville Annibourne. Heidän laskeuduttuaan Port Kaituman lentokentälle esiintyi vielä epäselvyyksiä, jotka kuitenkin ratkesivat ja kaikki matkalaiset – paitsi toimittaja Gordon Lindsay, joka aikaisemmin oli turhaan yrittänyt saada julkaistuksi paljastusjutun Temppeleistä – saivat luvan saapua Jonestowniin.

Ensivaikutelma oli kaikkien mielestä positiivinen. Vieraille järjestetty illanvietto sujui hyvin, vaikka tunnelma ei ehkä ollutkaan erityisen rattoisa. Sukulaiset tapasivat toisiaan ja yhteisön suuressa keskuspaiviljongissa nautittiin illallista samalla kun seurattiin esityksiä. Toimittajat haastattelivat Jonesia esittäen kiperiä kysymyksiä Kansantemppeleitä vastaan esitetyistä syytöksistä. Ryan oli vaikuttunut näkemästään ja totesi puheessaan Jonestownin selvästikin olevan joidenkin mielestä parasta mitä heille on tapahtunut. Toteamusta seurasi suosionosoitusten myrsky.⁸⁹

Illan kuluessa NBC:n kuvausryhmä sai kuitenkin viestin, jossa eräs pariskunta pyysi heiltä apua paetakseen siirtokunnasta. Tieto välitettiin Ryanille. Seuraavana päivänä, lauantaina 18. marraskuuta, jolloin vierailua jatkettiin Ryan otti asian esille. Kävi ilmi, että oli muitakin halukkaita lähtijöitä. Parks ja Boguen perheissä, jotka kumpainenkin olivat kuuluneet Kansantemppeleihin Indianan päivistä lähtien, oli jo pidempään esiintynyt tyytymättömyyttä ja nyt he pyysivät päästä lähtemään kongressiedustajan matkaan. Jones apulaisineen yritti saada heidät

⁸⁸ Hall 1989, s. 263-268; Krause et al. 1978, 20-22; 40-45; Reiterman & Jacobs 1982, s. 481-485, Charles Garrystä s. 372-373, Mark Lanesta s. 434.

⁸⁹ Hall 1989, s. 2289-270; Krause et al. 1978, s. 35-36, Reiterman & Jacobs 1982, s. 487-494.

jäämään ja lähtemään joskus toiste, mutta turhaan. Tunnelma kiristyi äärimilleen ihmisten pakkautuessa keskuspaviljongin luokse.⁹⁰

Ryan vakuutteli Jonesille suhtautuvansa edelleen myönteisesti näkemäänsä ja suositteluvansa vain enemmän kanssakäymistä ulkomaailman kanssa kun veitsellä aseistautunut mies nimeltä Don Sly kävi hänen kimppuunsa. Läsnaolleet lakimiehet Garry ja Lane onnistuivat kuitenkin taltuttamaan hyökkääjän. Ryan selvisi tapauksesta säikähdyksellä, vain Sly sai viillon käteensä omasta veitsestään. Jones kysyi kongressiedustajalta muuttaisiko tapahtunut kaiken. Ryan totesi, että ei kaikkea mutta hyökkääjä olisi toimitettava oikeuden eteen. Hänellä itsellään oli tarkoitus jäädä vielä yöksi Jonestowniin siltä varalta, että joku haluaisi vielä lähteä, mutta varasuurlähettiläs Dwyer sai hänet luopumaan ajatuksesta.

Ryanin seurueen tehdessä lähtöä sen mukaan lyöttäytyi viime hetkellä Larry Layton. Muut loikkarit suhtautuivat häneen epäluuloisesti, sillä hänet tunnettiin Kansantempelin ehdottomana lojalistina. Ryanin ohje kuitenkin määräsi päästämään mukaan kaikki halukkaat.

Iltapäivä läheni loppuaan Ryanin seurueen saapuessa Port Kaituman kiitoradalle. He alkoivat nousta kahteen paikalle tilattuun lentokoneeseen, isompaan Otteriin ja pienempään Cessnaan. Larry Layton herätti taas epäilyjä toisissa. Hänet päätettiin kuitenkin päästää matkaan ensin lähtevässä Cessnassa, ruumiintarkastuksen jälkeen. Kun mitään ei löytynyt hän nousi koneeseen. Kello oli neljän paikkeilla kun kiitorataa lähestyivät kuormuri ja perävaunua vetävä traktori. Lavalla oli joukko Jonestownin turvallisuudesta vastanneita miehiä. Lähemmäksi päästyään he avasivat tulen.

Hyökkäyksen alettua Larry Layton tempasi aseensa esiin Cessnassa ilmeisenä aikomuksenaan ampuu paikallaolijoita. Hänet kuitenkin onnistuttiin riisumaan aseista. Hän ehti haavoittaa kahta henkilöä. Kyseessä oli sama pariskunta, jolta NBC:n kuvausryhmä oli edellisenä iltana saanut viestilapun.

Aikansa ammuskeltuaan Jonestownin miehet poistuivat paikalta. Taakseen he jättivät viisi kuollutta ja kymmenen haavoittunutta. Surmansa saivat kongressiedustaja Ryan, *San Francisco Examinerin* valokuvaaja Greg Robinson, NBC:n kuvausryhmän jäsenet Don Harris ja Bob Brown sekä juuri Jonestownista lähtenyt Patricia Parks.⁹¹

⁹⁰ Hall 1989, s. 271-274; Reiterman & Jacobs 1982, s. 503, 511-513. Gerald Parksin muistelua perheensä tuntemuksista Jonestownia kohtaan ks. Weightman 1983, s. 87-88, 100-101.

⁹¹ Krause et al. 1978, s. 72-73, 86-90, 97, 102; Reiterman & Jacobs 1982, s. 518-533. *San Francisco Examinerin* toimittaja Tim Reiterman ja *Washington Postin* toimittaja Charles Krause olivat haavoittuneiden joukossa.

Alunperin oli ilmeisesti tarkoitus, että Layton soluttautuisi Ryanin seurueen mukaan ja ampuisi pilotin lentokoneen noustua ilmaan. Kun kävi ilmi, että koneita olisikin kaksi päätettiin lähettää aseistettu ryhmä varmistamaan Ryanin kuolema.⁹²

Samaan aikaan Jonestownissa väki kerääntyi keskuspaviljonkiin. Alkamassa oli Valkoinen yö (White Night), jonkinlainen kriisipalaverin ja uskonnollisen rituaalin välimuoto. Niitä oli järjestetty aikaisemminkin, alkuun Kansantempelin kohdattua jonkin kriisin ja sittemmin säännöllisemmin. Kuten edellä on mainittu Deborah Blakeyn mukaan tilaisuus oli ainakin kerran päätetty nauttimalla juomaa, jonka sanottiin sisältävän myrkkyä: ihmiset joivat annoksensa ja jonkin ajan kuluttua heille kerrottiin ettei mitään myrkkyä ollut. Kysymys oli ollut vain uskollisuustestistä.⁹³ Tällä kertaa asiat olivat toisin. Nyt Jones kertoi kannattajilleen kaiken olevan lopussa. Ainoa keino välttää odotettavissa oleva kaamea kohtalo olisi suorittaa ”vallankumouksellinen itsemurha”.

Ajatus vallankumouksellisesta itsemurhasta oli alkuaan Mustien Panttereiden johtomiehen Huey Newtonin. Hänen mukaansa mustalla väestöllä oli valittavanaan joko hidas kuolema gettoelämän kurjuudessa tai vallankumouksellinen itsemurha. Jälkimmäisessä tapauksessa kyse oli jo kertaalleen kuolleen gettosielun symbolisesta kuolemasta: mustien tuli herätä vallankumoukselliseen taisteluun sortoa vastaan ja tässä taistelussa he saavuttaisivat vapauden tai kuolisivat.⁹⁴

Jones kuitenkin muunsi käsitettä. Millaiseen määritelmään hän päätyi on jo kiistanalaisempi kysymys. Kaikki ovat yhtä mieltä siitä, että hän tulkitsi Newtonin symboliseksi tarkoittaman käsitteen kirjaimellisesti. Reiterman väittää Jonesin käyttäneen käsitettä kaunistellakseen pelkurimaisen itsetuhon vihollisen edessä vallankumoukselliseksi saavutukseksi. Toisaalta Dale Parks selitti hänelle vallankumouksellisen itsemurhan olevan historiallinen teko, sillä ihminen valitsee tavan, jolla lähtee ja osoittaa samalla vakaumuksensa kieltämällä kapitalismin ja tukemalla sosialismia.⁹⁵

Hallin mukaan Jones ei pitänyt mahdollisena jatkaa vallankumouksellista taistelua Yhdysvalloissa, jonka yhteiskunnan hän näki olevan auttamattomasti tuhon partaalla. Muutto Guyanaan oli välttämätöntä ja tavallaan jo vallankumouksellinen itsemurha, nimittäin kuoleminen kapitalistiselle yhteiskunnalle ja uudestisyntyminen ”Luvatussa maassa”. Koettuaan vainon jatkuvan sielläkin

⁹² Moore 1985, s. 319.

⁹³ Deborah Layton Blakeyn lausunto, kohdat 30-34. Reiterman monien muiden tapaan kuvaa Valkoisia öitä ”itsemurhaharjoituksiksi”, Reiterman & Jacobs 1982, s. 390-391. Kaikki Valkoiset yöt eivät kuitenkaan sisältäneet itsemurhaharjoitusta.

⁹⁴ Hall 1989, s. 136.

⁹⁵ Reiterman & Jacobs 1982, s. 374-375, 566.

Jones olisi muuntanut symbolisen käsityksen vallankumouksellisesta itsemurhasta todelliseksi joukkoitsemurhaksi.⁹⁶

Nyt Jones kertoi, että kongressiedustaja oli kuollut ja lentokone putoaisi surmaten matkustajat.⁹⁷ Pian saapuisivat gyanalaiset sotilaat ja laskuvarjojoukot ja surmaisivat ja kiduttaisivat Jonestownin asukkaita. Jos lapset säästettäisiin heidät riistettäisiin yhteisöstään ja kasvatettaisiin onnettomissa olosuhteissa. Erityisesti lasten ja vanhusten kannalta olisikin parempi tehdä kuten muinaiset kreikkalaiset ja ottaa myrkyä ja astua rauhallisesti toiselle puolelle. Tapahtumasta tehdyllä nauhalla voi kuulla hänen puhuvan rauhallisella, surullisellakin, äänellä noudatellen saarnamiehen manereita. Yleisön vastaukset ovat selkeästi häntä myötäileviä.

Jonesin selostaessa tilannetta ja itsemurhasuunnitelmaa seurakunnalleen ainoastaan yksi ihminen esitti eroavan mielipiteen. Hän oli kuusikymmenvuotias Christine Miller. Hän kysyi aluksi olisiko liian myöhäistä yrittää siirtyä Venäjälle. Kansantemppelelle oli harkinnut siirtymistä Guyanasta Neuvostoliittoon, Kuubaan tai johonkin muuhun maahan.⁹⁸ Jones vakuutti ettei se enää tapahtuneen jälkeen ollut mahdollista. Sitten Miller kysyi oliko tähdellistä uhrata kaikki vain joidenkin lähteneiden takia. Jones toisti aikaisemman toteamuksensa siitä, että Port Kaituman tapahtumat viimeistään stigmatisoivat heidät lopullisesti. Miller jatkoi vielä protestiaan kunnes Jones, väkijoukko ja Temppelellin Kalifornian ajan turvallisuuspäällikkö Jim McElvane saivat kommentteillaan hiljennettyä hänet.⁹⁹

Mark Lane väittää, että Jones antoi tarkoituksella Millerille puheenvuoron eikä muille joukkoitsemurhaa vastustaville kuten vaimolleen, sillä toisin kuin Marcie Christine Miller oli epäsuosittu henkilö Jonestownissa, muiden hyvinvoinnista piittaamaton, sopeutumaton yksilö. Salliessaan hänen vastustaa aikomuksiaan Jones pyrki vahvistamaan asemaansa. Muille

⁹⁶ Hall 1989, 136, 295-296.

⁹⁷ Tiedot Jonestownin viimeisistä hetkistä perustuvat tapahtumat tallentaneelle ns. "Kuoleman nauhalle" (FBI Tape No. Q042). Kuuntelemistani muutamista Kansantemppelellin nauhoista ko. nauha on äänenlaadultaan heikotasoisin ja sillä esiintyvistä puheista on usein mahdoton saada selvää. Äänensävyt erottuvat joten kuten ja niiden ohella taustäänistä voi tehdä joitain päätelmiä. Nauhan autenttisuutta on epäilty vaihtelevin perustein, mutta yleisesti ottaen sitä pidetään aitona. Näistä seikoista tarkemmin ks. Jonestown Audiotape Primary Project: Transcripts. "Commentary on Q042", by Fielding M. Marshall McGehee, III. Nauhasta on olemassa useita transkriptioita, jotka eivät suuresti eroa toisistaan. Olen käyttänyt FBI:n ja Fielding M. McGeheen versioita. Ne ja monta muuta löytyy Alternative Considerations of Jonestown -sivustolta kohdasta Jonestown Audiotape Primary Project.

⁹⁸ Hall 1989, s. 249; Reiterman & Jacobs 1982, s. 423. Muutosta keskusteltiin myös Jonestownin kansankokouksissa, ks. transkriptiot FBI:n nauhoista Q595 ja Q596.

⁹⁹ Q042, FBI:n ja McGeheen transkriptiot. Maaga korostaa McElvanen osuutta Millerin vaihtamisessa, sillä tämä oli yksi harvoista mustista, joilla oli arvovaltaa Kansantemppelellissä. Maaga 1998, s. 134-135.

toisinajattelijoille ei annettu mikrofoneja ja siten he joutuivat huutamaan turhaan metelin keskellä.¹⁰⁰

Viimein saapuivat miehet Port Kaitumasta ja kertoivat Jonesille kongressiedustajan kuolemasta. Tämä ilmoitti tiedon väkijoukolle ja kiirehti aikataulua. Vallankumouksellinen itsemurha oli tarkoitus suorittaa myrkyä nauttimalla aikaisempien harjoitusten mukaisesti. Sitä varten yleisön eteen tuotiin kaksi saavia, jotka sisälsivät tappavan sekoituksen Fla-Vor-Aid -juomaa, kaliumsyaniidia sekä rauhoittavia ja muita lääkkeitä. Koska lapsille annosteltiin pienemmästä astiasta on päätelty sen sisältäneen laimeamman sekoituksen. Ihmiset järjestyivät jonoihin Jonesin kehottaessa heitä kiirehtimään ja kuolemaan kunniakkaasti. Ensimmäisenä myrkyä saivat lapset, sitten aikuiset. Toisten vielä odottaessa omaa myrkyannostaan ja toisten jo kouristellussa suu veressä ja vaahdossa ihmisiä astui mikrofonin ääreen ylistämään Jonesia ja kuoleman ihanuutta. Jim McElvane puhui jälleensyntymisestä, eräät muut henkiin heräämisestä myöhemmin.¹⁰¹

Seuraavana päivänä Jonestownista löydettiin yli yhdeksänsadan ihmisen ruumiit, Jones heidän joukossaan. Hänellä oli ampumahaava päässään, josta kuolinsyyn saattoi päätellä olleen itsemurha. Mutta ase lojui monen metrin päässä ruumiista. Tappoiko Jones itsensä vai tekikö sen joku muu? Kukaan ei saa ehkä koskaan tietää. Varmuudella yksi henkilö Jonesin lisäksi oli kuollut ampumalla. Annie Moore saattoi hyvin olla viimeinen itsensä surmannut Jonestownissa. Ennen kuin ampui itsensä hän kirjoitti viestin, jossa puolusti Jonesia ja tämän johtamaa yhteisöä. Hän lopetti viestinsä, vaihtaen mustaan musteeseen, toteamukseen: ”Me kuolimme koska ette antaneet meidän elää rauhassa.”¹⁰²

Viime hetkillä Jonestownista onnistui poistumaan useampikin henkilö. Odell Rhodes kertoi lähtevänsä hakemaan stetoskooppia poistuessaan keskuspaviljongista. Stanley Clayton, joka niin

¹⁰⁰ Lane 1980, s. 199. Miller oli aikaisemminkin esittänyt kritiikkiä ja häntä pidettiin myös materialistina, ks. Reiterman & Jacobs 1982, s. 557.

¹⁰¹ Hall 1989, s. 282, 284-285; Reiterman & Jacobs 1982, s. 559-561; Q042 FBI:n ja McGeheen transkriptiot. Tapahtumalla oli kolme henkiin jäänyttä silminnäkijää, jotka todistivat ainakin osan tapahtumasta ja joiden kertomuksiin ”Kuoleman nauhan” ohella tiedot joukkoitsemurhan kulusta perustuvat. Todistukset kuitenkin eroavat toisistaan esimerkiksi sen suhteen tappoivatko ihmiset itsensä vapaaehtoisesti, kuten voi päätellä teoksesta Moore 1985, s. 329-332.

¹⁰² Hall 1989, s. 287-288; Reiterman & Jacobs 1982, s. 571. Jonestownissa kuolleiden lukumääräksi annetaan tavallisesti 913 – 918. Sekä Hall että Reiterman ilmoittavat luvuksi 913. Tarkoissa demografisissa tutkimuksissaan Rebecca Moore on päätynyt lukuun 918, joka sisältää Port Kaituman iskussa kuolleet viisi henkilöä ja Georgetownissa samana päivänä menehtyneet neljä Temppelein jäsentä (heidän osaltaan ks. edempänä). Näin ollen Jonestownin joukkoitsemurhan uhrien luku olisi 909, mutta Mooren mukaan siitäkään ei voida olla täysin varmoja. Moore 2004, s. 61. Jonesin surma-aseen sijaintiin ei välttämättä liity mitään mystistä, sillä poliisin saapuessa Jonestowniin olivat Guyanan armeijan joukot ja muut mahdollisesti paikalla vierailleet ehtineet jo sotkea kaiken perusteellisesti. Jonestownissa oli ryöstelty ja vaatteita ja papereita levitelty ympäriinsä. Moore 1985, s. 29. Annie Mooren viestistä, ks. Moore 1985, s. 336-338. Viimeinen lause kuuluu englanniksi: ”We died because you would not let us live in peace.” Teoksessa Reiterman & Jacobs 1982 tuota lausetta lainattaessa siitä on jätetty pois kaksi viimeistä sanaa, eli ”in peace”, ks. s. 565.

ikään oli päättänyt pysytellä elävien kirjoissa, sanoi etsivänsä ystävänsä ja häipyi viidakkoon. Samoin 78-vuotias Grover Davis piiloutui kasvillisuuden sekaan. Eräs vanhempi nainen oli nukkumassa koko toimituksen ajan. Mike ja Tim Carter sekä Mike Prokes saivat tehtäväkseen viedä kirkon varoja Neuvostoliiton suurlähetystöön. Rahasalkku painoi kuitenkin niin paljon, että he päättivät haudata sen kanakopin alle ja jatkaa matkaa vähäisemmän summan kanssa. Sitten heidät pidätettiin. Mark Lanen onnistui puhua vartijat päästämään hänet itsensä ja Charles Garryn menemään. Lisäksi aikaisemmin samana päivänä yhdeksän ihmistä poistui Jonestownista omia aikojaan.¹⁰³

Jonestownin tuho oli perusteellinen, sillä myös kaikki siirtokunnan eläimet pyrittiin tappamaan. Ilmeisesti siinä tarkoituksessa myrkytettiin siirtokunnan pellot ja vesivarannot. Joitain eläimiä myös ammuttiin, mukaan lukien lemmikkisimpanssi Mr. Muggs.¹⁰⁴

Ihmisiä tuli muuallakin. Kansantempelin Georgetownin päämajassa Sharon (Linda) Amos surmasi itsensä ja kolme lastaan. Kaupungissa pelimatalla ollut Jonestownin koripallojoukkue, joka käytännössä koostui siirtokunnan turvallisuusväestä mukaan lukien osa Jonesin pojista, sai määräyksen surmata maassa olevat Kansantempelin vastustajat. Isäänsä vastaan avoimesti kapinoinut Stephan Jones jätti käskyn noudattamatta, mutta toisaalta ei hänellä juuri vaihtoehtojaakaan ollut sillä poliisi eristi kirkon omistaman talon asukkaineen. Koripallojoukkueen selviytyminen ja sen saama määräys kuitenkin antoivat siivet huhuille Kansantempelin tapporyhmästä, jonka tarkoituksena oli surmata liikkeen vastustajat.¹⁰⁵

Kaikkiaan marraskuun 18. päivän tapahtumissa Guyanassa sai surmansa 918 ihmistä kun Jonestowninissa menehtyneisiin lisätään Port Kaituman hyökkäyksessä ja Georgetownissa kuolleet. Näihin tapahtumiin enemmän tai vähemmän suoranaisesti liittyi vielä yksi kuolemantapaus. Seuraavan vuoden alussa Kansantempelin entinen pr-mies Mike Prokes kutsui Kaliforniassa koolle lehdistötilaisuuden, jossa hän puolusti Jonesia ja tämän seuraajia. Modestolaisessa motellissa pidetty tapahtuma sai Prokesin lupaaman dramaattisen lopun kun hän jaettuaan paikalle saapuneilla toimittajille kirjoituksiaan meni viereiseen kylpyhuoneeseen ja ampui itsensä.¹⁰⁶

Kansantempelin tapporyhmästä, tai Jonesin ”Enkeleistä”, puhuttiin vielä pitkään. Ensin niille antoi aiheita San Franciscon pormestarin George Mosconen murha vain vähän aikaa Jonestownin tragedian jälkeen. Murhalla ei kuitenkaan ollut mitään yhteyttä Tempeliin ja murhaaja, tyytymätön entinen kaupunginvaltuutettu, antautui pian poliisille. Maaliskuussa 1980 huhut alkoivat jälleen

¹⁰³ Hall 1989, s. 281, 286-287; Reiterman & Jacobs 1982, s. 541-542, 561-563, 572.

¹⁰⁴ *Newsweek* 4. 12. 1978, s. 26; Krause et al. 1978, s. 132.

¹⁰⁵ Reiterman & Jacobs 1982, s. 542-545, 572.

kiertää kun Jeannie ja Al Mills sekä heidän tyttärensä Daphene löydettiin teloitustyyliin murhattuina kotoaan. Näitäkään murhia ei pystytty yhdistämään Kansantemppeleihin.¹⁰⁷

2. 4. Reaktiot ja selitykset

Jonestownin tapahtumista tuli nopeasti valtaisa mediaspektaakkeli. Lehtijuttuja ja sähköisten viestimien uutisia seurasivat pikaisesti julkaistut kirjat ja television dramatisoidut dokumentit. Tutkimusten mukaan helmikuussa 1979 arviolta 98 prosenttia amerikkalaisista kertoi kuulleensa tapauksesta. Sen merkitystä kansalaisten kollektiiviselle tietoisuudelle on verrattu Pearl Harborin ja presidentti John F. Kennedyn salamurhaan. Reaktiot heijastivat kenties kauhistusta enemmän tyrmistystä. Kyse ei nyt ollut jostain epämääräisestä kolmannen maailman katastrofista, joista uutisissa kerrotaan muutenkin joka päivä. Kyse oli amerikkalaisista, jotka olivat nähtävästi päättäneet luopua hengestään vapaaehtoisesti. Miten jostain tämän kaltaista saattoi tapahtua?¹⁰⁸

Yleisimmän ja laajimmalle levinneen selityksen mukaan Jim Jones oli manipuloiva vallanhaluinen mielipuolet, joka johdatti passiiviset seuraajansa tuhoon kun hänen suunnitelmansa uhkasivat paljastua ja kariutua. Avuttomia seuraajiaan Jones hallitsi petoksen, väkivallan ja aivopesun avulla. Onhan nimittäin kaikkien mielestä päivänselvää ettei kukaan täysijärkinen ihminen vapaaehtoisesti seuraisi Jonesin kaltaista hullua ja petkuttajaa saati osallistuisi joukkoitsemurhaan. Usein mediassa ja muualla toistettuna tätä käsitystä on alettu pitää totuutena.

Sosiologi John R. Hall on kutsunut tapahtumasta vallitsevaa käsitystä *populaariksi Jonestown-myytiksi*. Hänen mukaansa myytti kehittyi jo kauan ennen Jonestownin tapahtumia Kansantemppeleiden ja sen vastustajien välisen kiihkeän ja pitkällisen konfliktin tuloksena. Pyrkinessään omilla näkemyksillään ja kertomuksillaan voittamaan viranomaiset, median ja suuren yleisön puolelleen, vastustajat, erityisesti Huolestuneet sukulaiset, ammensivat käsityksensä laajemmasta niin sanotun *kulttien vastaisen liikkeen* (anticult movement eli ACM) ideologiasta, joka oli noussut vastustamaan niin sanottuja uusia uskonnollisia liikkeitä, joita erityisesti Yhdysvalloissa kutsutaan myös "kulteiksi".¹⁰⁹

¹⁰⁶ Hall 1989, s. 290-291; Maaga 1998, s. 6; Reiterman & Jacobs, s. 571, 574.

¹⁰⁷ Moore 1985, s. 373-374, 438; Reiterman & Jacobs 1982, s. 575.

¹⁰⁸ Hall 1989, s. xii, 289; Hall et al. 2000, s.16; Reiterman & Jacobs 1982, s 575; Weightman 1983, s. 165. Gallup-tutkimuksessa joulukuussa 1978 todettiin, että 98 % amerikkalaisista oli kuullut Jonestownista. Vastaavia tapauksia olivat olleet vain Pearl Harbor ja atomipommin räjäytys. Barker 1986, s. 330.

¹⁰⁹ Hall et al. 2000, 16—17.

”Uusia” uskontoja on ollut aina, mutta 1960-luvulta alkaen alkoivat länsimaissa herättää huomiota uskonnolliset liikkeet, jotka poikkesivat selkeästi perinteisistä valtavirran uskonnoista, kuten Yhdysvalloissa juutalaiskristillisestä perinteestä, jossa protestantismien vaikutus oli yhä keskeinen. Mainitut liikkeet vetosivat erityisesti nuoriin. Tätä on selitetty monin tavoin. Kyseessä oli nousevan polven kapina vanhempiensa arvoja vastaan, reaktio maallistunutta ja materialistista yhteiskuntaa kohtaan. Toisaalta hippikauden huumesekoilujen jälkeen monet etsivät muita tapoja laajentaa tajuntaansa. Useat uusista liikkeistä vaativat täydellistä omistautumista, johon saattoi kuulua radikaali ulkoinen muutos. Vanhemmat eivät enää tunnustaneet lapsiaan ja huoli heräsi. Mitä heille oli tapahtunut? Miten heidän kävisi kun opinnot oli jätetty kesken ja uraputki unohdettu?

Ennen muuta vanhempien huolesta, mutta myös perinteisten uskonnollisten instituutioiden epäluuloisuudesta kasvoi hysteriaksi yltynyt ideologinen ristiretki, jonka käytännön toteutuksesta huolehtivat löyhästi järjestäytyneet verkostot. Keinot vaihtelivat ”valistuksesta” joidenkin vanhempien suorittamiin usein jo täysi-ikäisten lastensa sieppauksiin ja ”poisohjelmointiin”.

Ideologian mukaan uudet uskonnolliset liikkeet, ”kultit”, kuten niitä alettiin Yhdysvalloissa nimittää, olivat pelottavia, kumouksellisia, potentiaalisesti vaarallisia eivätkä lainkaan uskontoja. Arveltiin, että kukaan ei liittynyt niihin vapaaehtoisesti vaan jäsenet siepattiin ja aivopestiin tahdottomiksi roboteiksi. ”Kultteja” johtivat egoistiset huijarit, jotka käyttivät vallassaan olevia ”uhrejaan” hyväksi kaikilla mahdollisilla tavoilla. Keskeisin syytös oli kuitenkin aivopesu, koska sillä saatettiin perustella sieppauksia ja poisohjelmointia. Se oli tärkeä myös entisille jäsenille, jotka henkisesti raskaan poisohjelmoinnin jälkeen saattoivat saada perheensä hyväksynnän myöntämällä olleensa aivopesun uhreja. Palaamisessa laajemman yhteiskunnan piiriin auttoivat myös entisten jäsenten kertomat kauhutarinat ”kulteissa” kokemistaan hirveyksistä. Näistä värikkäistä kertomuksista tuli tärkeä osa kulttien vastaisen liikkeen propagandaa ja poisohjelmoinnin ympärille kehittyvää kansanperinnettä.

Tosiasiassa 1960-luvulta alkaen kiistojen kohteeksi nousseet uudet uskonnot eivät koskaan ole olleet kovin menestyneitä. Käännynnäisten määrä on ollut pieni ja harvat ovat viihtyneet liikkeissä pitkään. Ryhmät eivät juuri ole vaikeuttaneet eroamista, sillä ne ovat yleensä kiinnostuneita vain tosiuskovaisista. Tämän vuoksi myös liittyminen niihin on usein tehty melko hankalaksi.¹¹⁰

Yleisen käsityksen mukaan kaikki ”kultteihin” liittyvät ovat paitsi aivopestyjä myös mieleltään häiriintyneitä. Esimerkiksi psykologi Margaret Singer on väittänyt kolmanneksen uusiin uskontoihin kääntyneistä olevan henkisesti häiriintyneitä. Loput kaksi kolmasosaa ovat hänen

¹¹⁰ Uusista uskonnoista ja kulttihysteriasta Bromley & Shupe 1981 ja Junnonaho 1999, 411—426.

mukaansa jokseenkin normaaleja, mutta kärsineet hetkellisesti masennuksesta tai tyhjyyden tunteesta.¹¹¹ Harvardin yliopistossa psykiatrian professorina toimiva John Clark on tutkimustensa perusteelle arvioinut, että peräti 58 prosenttia ”kultteihin” liittyneistä olisi skitsofreenikoita. Toisaalta on arveltu, että täysin terveitä on 42 prosenttia.¹¹² Useat tutkimukset eivät kuitenkaan tue näkemystä sen paremmin aivopesusta kuin mielenvikaisuudesta, vaan niiden mukaan uusien uskonnollisten liikkeiden jäsenet ovat aivan yhtä terveitä ja kykeneviä itsenäiseen ja rationaaliseen ajatteluun kuin kaikki muutkin. Itse asiassa Singer ja Clark edustavat pientä, mutta huomattavaa asiantuntijoiden joukkoa, joka on saanut suuren yleisön vakuuttumaan uusien uskontojen aiheuttamista psyykkisistä vaaroista. Heidän näkemyksensä ei kuitenkaan vastaa todellisuutta.¹¹³

On hyvä huomata, että aivopesuteesiä suosivat tutkijat ovat harvoin suorittaneet kenttätutkimusta uskonnollisiin liikkeisiin kuuluvien jäsenten keskuudessa vaan nojautuvat tutkimuksiin entisistä jäsenistä ja eritoten ”poisohjelmoinnin” läpikäyneistä. Tutkimukset kuitenkin osoittavat, että on suuria eroja liikkeitä koskevissa kuvauksissa riippuen siitä ovatko entiset jäsenet ”poisohjelmoituja” vai omin päinsä liikkeistä lähteneitä, jälkimmäisten ollessa vähemmän tuomitsevia liikkeitä kohtaan. Toinen antikultistien teesi väittää ”kultteihin” liittyvien olevan jollain tavoin epänormaaleja. Vertailevat tutkimukset ”kulttien” jäsenten/käännynnäisten ja ”normaalin” väestön välillä puhuvat kuitenkin vastaan tätä käsitystä. Myös klinisen psykiatrian edustajat kiistävät tämän väitteen. Sosiologi James Richardsonin mukaan käännynnäinen on nähtävä aktiivisena toimijana, ei ulkoisiin voimiin passiivisesti reagoivana subjektina.¹¹⁴

Paitsi yleisellä tasolla Richardson on kritisoinut aivopesuteesiä ja psykologisoivaa lähestymistapaa myös erityisesti Kansantempelin kohdalla. Hän toteaa, miten tavattoman vaikeaa hänen oli saada häntä Jonestownin tragedian jälkeen haastatteleita toimittajia hyväksymään mitään edellä mainittuihin käsityksiin sopimatonta. Hänen mukaansa Jones saattoi hyvinkin olla mielenvikainen, mutta hänen seuraajansa eivät sitä olleet ainakaan missään käsitteen teknisessä merkityksessä. Päinvastoin, on suorastaan pelottavaa miten normaaleja useimmat heistä vaikuttavat olleen.¹¹⁵

Bromley ja Shupe pitävät yleisessä ”kultteja” koskevien aivopesusyytösten kritiikissään todisteena niitä vastaan sitä, että Jonestownissa ihmisiä olisi pakotettu juomaan myrkkyä aseella uhaten. Eihän tahdottomia zombeja tarvitsisi uhkailla.¹¹⁶ Jotkut ovat eri mieltä asiasta. Esimerkiksi Catherine Wessingerin mukaan puhe myrkyn juomisesta aseella uhaten on pelkästään median luoma myytti,

¹¹¹ *Time* 4. 12. 1978, 13.

¹¹² Krause et al. 1978, 120.

¹¹³ Bromley & Shupe 1981, 114—115.

¹¹⁴ Barker 1986, s. 335-336.

¹¹⁵ Richardson 1980, s. 240.

jonka tueksi ei ole todisteita. Tietenkään lapsilla tai vanhuksilla ei ollut valinnanvaraa. Toisinajattelijat pidettiin Jonestownissa huumattuina ja eristettyinä. Yhteisön viimeisten hetkien nauhoitukset kertovat ryhmäpaineesta ja psykologisesta painostuksesta. Wessingerin argumentti on kuitenkin, että murhia ja joukkoitsemurhaa ei olisi voinut tapahtua ilman itsenäiseen päätöksentekoon kykenevien ihmisten tukea.¹¹⁷

Toisin kuin Wessinger väittää, tapauksella oli silminnäkijöitä. Heidän kertomuksensa eroavat toisistaan siinä, missä määrin ihmiset osallistuivat asioiden kulkuun vapaaehtoisesti. Stanley Claytonin mukaan aseistetut vartijat ympäröivät paviljonkia ja Jones kiskoi henkilökohtaisesti vastaan hangoittelevia eteenpäin. Odell Rhodes kertoi lasten murhaamisesta ja siitä, kuinka jotkut heistä vastustivat ankarasti. Muuten ihmiset olisivat kuolleet enemmän tai vähemmän vapaaehtoisesti. Kolmas eloonjäänyt, Grover Davis, puolestaan totesi, ettei hän ollut nähnyt Jonesin pakottavan ketään ottamaan myrkkyä tai kenenkään kieltäytyvän siitä. Myöskään Yhdysvaltain armeijan tiedottajan mukaan mitään merkkejä väkivallasta ei ollut havaittavissa. Vain kahta oli ammuttu, Jim Jonesia ja Annie Moorea.¹¹⁸

Mary McCormick Maagan mukaan ”Kuoleman nauhan” transkriptioita huolellisesti tarkastelemalla käy selväksi, että Jonestownin tapahtumat eivät olleet seurausta ehdottomasta vaan paremminkin empivästä tottelevaisuudesta. Christine Miller kyseenalaisti Jonesin menettelyn, mutta otti siitä huolimatta myrkkyä.¹¹⁹

Millerin tapaus on itse asiassa hyvin kiinnostava ja kiistanalainen: vastustiko tämä vanha musta nainen joukkoitsemurhaa vai ainoastaan sen ajankohtaa ja pienten lasten surmaamista? Nauhaa kuuntelemalla tämä jää erityisen epäselväksi. Michael Bellefontaine toteaaakin, että eri ihmiset kuulevat helposti eri asioita Temppelein nauhoilta, koska kehno äänenlaatu, useiden ihmisten samanaikainen puhe ja muut tekijät sumentavat kuultavia ääniä. Tästä syystä eri transkriptiotkin eroavat toisistaan. Yleensä erot ovat vähäpätöisiä, mutta hänen mukaansa ”Kuoleman nauhan” kohdalla näin ei ole ja tämä koskee erityisesti Christine Millerin ja Jonesin sananvaihtoa.

Valmistauduttaessa joukkoitsemurhaan Jones kysyy vastustaako kukaan ajatusta ja tällöin Miller nousee ylös esittäkseen eriävän mielipiteensä. Hän toteaa, että vain muutama henkilö poistui

¹¹⁶ Bromley & Shupe 1981, 113. Tämä ilmeinen ristiriita ei ole häirinyt kaikkia.

¹¹⁷ Wessinger 1998, xi-xii. Wessinger ei siis kiistä sitä, että jotkut kuolivat Jonestownissa vastoin tahtoaan. Toimituksen läpivieminen vain vaati huomattavan määrän vapaaehtoisia.

¹¹⁸ *Time* 4.12.1978, 10—11; Moore 1985, 330—333. Clayton ei juuri pitänyt Jonestownista, sillä hän oli Mooren mukaan joutunut siellä rankaisutoimien kohteeksi rakastuttuaan väärään naiseen. Rhodesin kertomukselle löytyy tukea ”Kuoleman nauhalta”, jolla voi selvästi erottaa, miten jotkut lapsista huutavat taustalla: ”No!”. Aikuisilta ei vastaavia reaktioita kuulu.

¹¹⁹ Maaga 1998, 112. Mitään todisteita siitä, että Miller olisi nauttinut myrkkynsä vapaaehtoisesti, Maaga ei esitä.

Jonestownista Ryanin seurueen matkassa eikä sen vuoksi kannattaisi kuolla. He olivat kulkeneet liian pitkän matkan tuhotakseen kaiken, jonka olivat kovalla työllä onnistuneet luomaan. Hän puhui lasten tulevaisuuden puolesta ja vetosi oikeuteensa päättää omasta tulevaisuudestaan ja jokaisen oikeuteen päättää tulevaisuudestaan. Bellefontaine huomauttaa, että Miller oli ollut Temppelein jäsenenä riittävän pitkään tietääkseen, kuinka eriäviä mielipiteitä kannatti esittää. Hän tiesi, että häntä todennäköisesti syytettäisiin pelkuruudesta, joten hän pohjusti argumentointiaan toteamalla, että ei pelännyt kuolemaa. (“It’s not that I am afraid to die.”) Useimmissa “Kuoleman nauhan” transkriptioissa Millerin on tulkittu sanovan, että hän ei ole valmis kuolemaan (“I said I am not ready to die.”). Ero ei toden totta ole yhdentekevä. Miller olisi siis antanut ymmärtää olevansa valmis kuolemaan, mutta että ei halunnut kuolla. Tämä oli hänen argumenttinsa tärkeä vahvuus. Hänen vastustuksensa ei perustunut henkilökohtaiseen kuoleman pelkoon vaan haluun elää ja nähdä yhteisönsä ja lasten elävän. Hän osallistuisi kyllä vallankumoukselliseen itsemurhaan, mutta ei tämän asian tähden. Miller puolusti rohkeasti muiden henkeä vihamielisiä tovereitaan vastaan, mutta ei pelännyt oman elämänsä puolesta.¹²⁰

Olivatpa asiat Christine Millerin kohdalla kuinka tahansa Maagan näkemykselle löytyy tukea Jonestownin asukkaiden Jonesille kirjoittamista viesteistä, kirjeistä ja muistioista. Niissä he saattavat esittää hyvin suorasukaista kritiikkiä tilannettaan ja Jonesia kohtaan samalla kuitenkin lojaaliuttaan vakuutellen. Hyvä esimerkki on Harriet Tropp, nuori valkoinen nainen, joka kuului Temppelein ylimpään johtoon ja pysyi sille uskollisena loppuun asti. Eräässä muistiossa hän toteaa, että yksi syy heidän kokemiinsa ongelmiin on siinä ettei kukaan uskalla vastustaa Jonesia tietyissä asioissa, vaikka tietäisivät tämän olevan väärässä – ja Troppin mielestä Jones on toisinaan väärässä. Tästä huolimatta kaikki haluavat tehdä Jonesin tahdon mukaan vastoin parempaa tietoaan.¹²¹

Kukaan marraskuun 18. päivän kuolleista ei tietenkään ole kertomassa kokemuksistaan ja tuntemuksistaan, mutta eräs lähde kuitenkin on olemassa, joka voi, tietyin varauksin, valaista asiaa. Edith Roller kirjasi huolella ylös Jonestownin tapahtumia ja niin muodoin myös torstaina helmikuun 16. 1978 suoritetun itsemurharajoituksen. Tapaus liittyi Guyanan sen hetkiseen poliittiseen kriisiin ja sen oletettuun vakavuuteen Jonestownin kannalta. Tilanne eteni aivan kuten

¹²⁰ Bellefontaine 2006. Bellefontaine on osallistunut Temppelein nauhoitusten puhtaaksikirjoittamiseen. Toisin kuin hän antaa ymmärtää kaikki ”Kuoleman nauhan” (Q 042) transkriptiot eivät esitä Millerin sanoja samalla tavoin. Esim. FBI:n valmistamalla transkriptiolla Millerin sanoja on tulkittu samalla tavoin kuin Bellefontaine. Kiinnitin itse huomiota transkriptioiden eroihin pro gradu –tutkielmassani ja pohdin niiden johdosta Millerin asennoitumista (Ojanen 2003, s. 56). Bellefontaine on epäilemättä päätenyt käsityksiinsä minustra riippumatta. Tosin kesällä 2005 kerroin havainnostani professori John R. Hallille, joka ymmärtääkseni tunsu Bellefontainen, mutta tuolloin hän ei lämmennyt tulkinnalleni.

¹²¹ ”The Uglification of Jonestown”, Harriet Troppin muistio Jim Jonesille, syksy 1978, julkaistu teoksessa Stephenson 2005, s. 100-101.

yhdeksän kuukautta myöhemmin. Ihmiset kutsuttiin keskuspaviljonkiin, heille selitettiin tilanteen vakavuus (Jones kertoi Guyanan hallituksen ministerijärjestelyistä ja valtataisteluista ja väitti maan armeijan saattavan vahingoittaa yhteisön asukkaita) ja sitten käytiin keskustelua siitä, mitä pitäisi tehdä. Jotkut ehdottivat palaamista Yhdysvaltoihin, toiset muuttoa johonkin toiseen maahan, kuten Kuubaan, Neuvostoliittoon tai Afrikkaan. Tällaisten suunnitelmien vaikeudet (kustannukset, kieliongelmat, koettaisiinko muualla suuri määrä lapsia ja vanhuksia taakaksi jne.) tuotiin kuitenkin esiin.

Tässä vaiheessa tarjottiin aamiaista (tilaisuus oli alkanut kuudelta aamulla), jonka jälkeen Edith Roller ehdotti, että vallankumouksellisen itsemurhan asemesta nuoret lähetettäisiin Afrikkaan taistelemaan vallankumouksellisten asioiden puolesta ja että aikuiset tukisivat lapsiaan kaikin mahdollisin keinoin. Näin lasten lahjakkuus ei menisi hukkaan. Eräät muut tekivät vastaavanlaisia ehdotuksia. Jones kuitenkin tyrmäsi ne, koska poliittinen tilanne ei hänen mukaansa näyttänyt selviävän ja ainoaksi vaihtoehdoksi jäi siis vallankumouksellinen itsemurha. Hän sanoi huolehtineensa tarvittavista järjestelyistä. Kaikki saivat myrkyllä terästettyä mehua, jonka juotuaan he kuolisivat kivuttomasti 45 minuutin kuluttua. Johtajat ja urheimmat joisivat juoman viimeisimpinä ja hän itse kuolisi viimeisenä varmistuttuaan, että kaikki olisivat kuolleet. Ihmiset koottiin jonoihin samalla kun lääkintähenkilökunta toi myrkkysammion ja kuppeja.

Aluksi ne, joilla oli varauksia tapahtuman suhteen, saivat ilmaista ajatuksensa, mutta heille myös annettiin myrkkynuomaa ensimmäisinä. Rollerin mukaan hyvin harvat protestoivat. Hänen itsensä oli vaikea uskoa, että heitä uhkaava vaara olisi oikeuttanut niin äärimmäisen teon. ("I find it hard to believe that the threat with which we were faced justified such an extreme action.") Lähtisivätkö he taistelematta? Jättäisivät rakennukset, sadon ja kaiken vihollistensa käsiin? Tämä sai hänet epäilemään, että ehkä mitään myrkyä ei ollutkaan. Toisaalta koko tilanne vaikutti uskottavalta ja hän tiesi Jonesin kykenevän johonkin tällaiseen eikä tämä antaisi seuraajiensa halun elää vaikuttaa vähääkään päätökseensä. ("...and I knew that Jim was able to perform any action, no matter how desperate it might seem to others, and that since he is convinced that life is all pain anyway, he would be unlikely to be influenced by our desire to live.")

Rollerin oma suhtautuminen oli kaksinaista: Hän tiesi, että joskus sitä oli kuoltava, mutta myönsi ettei odottanut sitä ilolla. Juuri tuolla hetkellä hän ei halunnut lakata olemasta, sulautua johonkin universaaliin olemukseen tai syntyä uudelleen. Hän ei olisi halunnut kuolla, hänellä oli vielä niin paljon tehtävää ja koettavaa, ennen kaikkea Temppelein tarina kirjoitettavanaan. Toisaalta hän tuumi olevansa jo 62-vuotias, mutta hän ajatteli nuorempia, joilla oli niin paljon potentiaalia. Eniten häntä suretti ettei Jim Jonesin suuruus koskaan puhkeaisi kukoistukseensa. Muuttuisiko hänen

synnyttämänsä liike vain ruumiskasaksi ja hylätyksi maatalousyhteisöksi Guyanan takamaille? Jones oli merkittävin koskaan elänyt henkilö ja tästäkö hänet muistettaisiin? Pitäisivätkö Rollerin siskot Jonesia hulluna ja häntä myös? Mutta pian tulisi ydinsota ja kaikki ymmärtäisivät Jonesin olleen aina oikeassa. Näin oli parempi lähteä kuin ydinräjähdyksessä. Hän halusi pyytää Jonesia julistamaan, että he olivat vastustaneet fasismia. Tapaus huomioitaisiin ympäri maailman ja ihmiset ajattelisivat, että he olivat välittäneet todella paljon. Roller ajatteli myös vakaumuksensa vuoksi teloitettuja ihmisiä, niitä, jotka olivat valinneet kuoleman mieluummin kuin luopuneet aatteestaan, ja tunsivat samaistuvansa heihin.

Jollain oudolla tavalla hän tunsivat nauttivansa tilanteesta. Kaikki tuntui niin *elävältä*. Hän tunsivat enemmän kiintymystä ympärillään olevia ihmisiä kohtaan kuin milloinkaan aikaisemmin. Kaikki vaikuttivat niin kurinalaisilta ja rauhallisilta, ikään kuin he olisivat tienneet olevansa tekemässä kaikista tärkeintä asiaa. Muutamaa minuuttia ennen omaa vuoroaan hän päätti, että ottaisi myrkkynsä epäröimättä, istuisi alas ruohikolle ja odottaisi kuolemaa. Juuri silloin Jones kertoi etteivät he olleet saaneet mitään myrkyä, ainoastaan ”jotenkin” terästettyä mehua, joka sai tuntemaan huimausta. Vallankumouksellinen itsemurha saattaisi todella joskus olla välttämätön, mutta hän olisi kyllä puhunut asiasta enemmän jos nyt olisi ollut tosi kysymyksessä. Tilaisuus jatkui tästä eteenpäin normaalina iltapalveluksena, jonka jälkeen (kymmeneltä illalla) Jones päästi väkensä yöpuulle.¹²²

Olen selostanut yksityiskohtaisesti tämän Edith Rollerin muistiin merkitsemän itsemurhaharjoituksen ennen muuta sen ja Jonestownin viimeisen illan välisten yhtäläisyyksien vuoksi. Tapauksesta käy hyvin ilmi Maagan näkemys ”empivästä tottelevaisuudesta”, josta Roller itse on hyvä esimerkki. Ihmiset eivät juuri protestoineet, Rollerin mukaan varsinkin monet vanhuksat kertoivat olevansa kiitollisia saadessaan kuolla. Moni oli suorastaan pahoillaan kun ei kuollutkaan. Toisaalta hänen kertomuksestaan käy myös ilmi, mitä arvostelijoille tapahtui eli heille annettiin ”myrkyä” ensimmäisinä. Hän antaa myös ymmärtää paikalla olleen vartijoita estämässä ihmisiä poistumasta paikalta.

When I reached home, I couldn't find my watch. *It appeared to me either that someone got through the lines in order to pilfer or that the security guards themselves had taken it.*¹²³

¹²² Edith Rollerin päiväkirja 16. 2. 1978. Tässä selostettu tapaus on mitä ilmeisimmin sama, johon Deborah Layton Blakey viittaa lausuntonsa kohdassa 32., sillä Rebecca Mooren mukaan tämä olisi ollut ainoa itsemurhaharjoitus. Moore 1985, 262. Jos näin todella oli on mainitun tapauksen vertaaminen marraskuun 18. päivän tapauksiin erityisen kiinnostavaa.

¹²³ Ibid. (Kursivointi R. O.).

Täysin vapaaehtoisesta toimituksesta ei siis voinut olla kyse. Mutta suhtautuivatko osallistujat tapahtumaan tosissaan? Epäilihän Roller itsekin. Ehkä he eivät siitä syystä vastustelleet voimakkaammin? Ehkä he ajattelivat samoin yhdeksän kuukautta myöhemmin. On kuitenkin huomattava, että marraskuussa tilanteen vakavuus oli kokonaan toista luokkaa ja kaikki varmasti ymmärsivät sen, vaikka Jones olisi voinut valehdellakin Ryanin seurueen kohtalosta. Kaikki tiesivät, miten vakava tapaus Ryanin vierailu oli ollut. He tiesivät tämän matkaan lähteneistä ”pettureista”, tämän kimppuun hyökännyttä Don Slyn todennäköisestä odottavasta vankilatuomiosta sekä niin ikään odotettavissa olevasta ikävästä mediajulkisuudesta, joka puolestaan mitä luultavimmin lisäisi Temppelein vaikeuksia entisestään. Tuolloin epäilemättä useimmat tajusivat, että sillä kertaa *todella* oli tosi kyseessä.

On syytä myös tuoda esille aiemmin mainitut varaukset Rollerin kertomuksen suhteen eli ennen muuta se, että hän kirjoitti – tai ylipäättään saattoi kirjoittaa – siitä toisin kuin marraskuun illasta. Hän saattoi reflektoida tapahtunutta ja omia tuntemuksiaan ja kirjoittaa niistä vasta jonkin, vaikka ehkä lyhyenkin, ajan kuluttua. Hänen kuvaukseensa on saattanut vaikuttaa osaltaan myös hänen mainitsemansa euforia (”kaikki tuntui niin elävältä”), jota varmaankin vielä vahvisti ”täpärä pelastuminen”. On tietysti olemassa myös sensuurin mahdollisuus, mutta en pidä sitä uskottavana, sillä niin suoranaista tekstiä Roller kirjoittaa. Sitä paitsi Rollerin päiväkirjat oli tarkoitettu ainoastaan hänen itsensä ja Temppelein käyttöön, joten sensuurin tarvetta ei näiden säilyneiden päiväkirjojen suhteen ollut (osa varhaisemmista ilmeisesti tuhottiin, koska niiden sisältämän arkaluontoisen tiedon pelättiin joutuvan väärin käsiin, kuten Carolyn Moore Layton Rollerille totesi ¹²⁴). Ilmeisesti Rollerin kuvaus on siis todenmukainen. Niinpä voidaan olettaa, että enemmistö nautti ”myrkkyä” enemmän tai vähemmän vapaaehtoisesti. Täyttää rinnastusta marraskuuhun ei kuitenkaan voida tehdä, sillä helmikuussa moni saattoi pitää tapausta vain testinä, koska sen taustalla ollut tilanne ei vaikuttanut niin vakavalta. Toisaalta tapauksesta käy selville, että vallankumouksellinen itsemurha oli jo vakiintunut osa Temppelein kulttuuria ja laajasti jäsenistön piirissä tunnettu ja mahdollisesti hyväksytytkin.

Judith Mary Weightmanin mukaan Kansantemppelelle loi ja ylläpiti omaa vaihtoehtoista todellisuuttaan, jossa monet ympäröivän yhteiskunnan normeista poikkeavat käsitykset ja käytänteet, kuten vallankumouksellinen itsemurha, olivat mielekkäitä ja hyväksytyjä. Tämän todellisuuden he omaksuivat uudelleensosialisaatioissa, jossa vanha todellisuus hylättiin ja uusi omaksuttiin. ¹²⁵

¹²⁴ Ibid. 3. 2. 1978.

¹²⁵ Weightman 1983, 143—160.

Kansantemppelin jäsenet eivät olleet Jonesin sokeita seuraajia. Max Weberin karisman käsitteeseen viitaten Weightman katsoo, että seuraajat tunnustivat Jonesin mission, ja tähän tunnustukseen perustui hänen karismaattinen auktoriteettinsa. Jones kykeni säilyttämään asemansa niin kauan kuin hänellä oli tunnustus tukena. Tämä olisi ollut myös syy siihen, miksi Jones jatkoi parannuksia ja muita ihmetekoja sen sijaan, että olisi julistanut vain maallista sosialismia. Niiden avulla hän turvasi karismaattisen johtajuutensa.¹²⁶ Vaikka johtajan ja seuraajien suhde olikin vuorovaikutteinen, mistään demokratiasta ei voida puhua. Jones johti ja muut seurasivat – omasta vapaasta tahdostaan.

Toisaalta monet Temppelin entiset jäsenet ovat halunneet tehdä eron Jonesin ja hänen johtamansa liikkeen välillä siitäkkin huolimatta, että ne usein samaistettiin paitsi julkisuudessa ja populaarin myytin tasolla myös todellisuudessa hänen itsensä ja hänen seuraajiensa toimesta.¹²⁷ Jotkut ovat todenneet etteivät edes pitäneet Jonesista. Toiset ovat ilmaisseet kantansa lievemmin ja halunneet tehdä eron Jonesin hyvien opetusten ja tämän häiriintyneen persoonallisuuden välillä ja samalla korostaneet Temppelin ja Jonestownin merkitystä yhteisönä.¹²⁸ Tämä piirre on ollut havaittavissa Jonestownin tragedian jälkeen, joten se saattaa osaltaan johtua halusta puhdistaa omaatuntoa koetusta syyllisyydestä. Joka tapauksessa ilmiö kuvastaa hyvin entisten lojalistijäsenten ambivalenttia suhtautumista Jonesiin, ei niinkään kuulumisesta Temppeleihin, jota yksikään heistä ei ole kertonut katuvansa.¹²⁹

Kansantemppeli ja erityisesti Jonestown oli jäsenilleen yhteisö, jossa he saattoivat elää mielestään kokonaisvaltaista ja todella ihmisarvoista elämää keskellä dehumanisoivaa ja erityisesti mustia sortavaa maailmaa. David Chidesterin mukaan uhka tuon ihanneyhteisön hajoamisesta olisi tehnyt Jonesin esittämän ajatuksen joukkoitsemurhasta mielekkääksi tämän seuraajille. Se olisi ollut todellakin vallankumouksellinen teko, joka ihmisarvon riistävälle maailmalle alistumisen sijasta antoi mahdollisuuden ainakin ihmisarvoiseen kuolemaan.

This single superhuman act, in radical protest against a subhumanizing world, was imagined to recover effectively a fully human status for the members of the Peoples Temple in their collective passage through death.¹³⁰

Tällainen tulkinta korostaa Jonesin seuraajien aktiivista osallistumista tapahtuneeseen, ei pelkkää passiivista alistumista hänen tahtoonsa.

¹²⁶ Ibid., 113—114, 116, 129—130.

¹²⁷ Jälkimmäisestä ks Weightman 1983, s. 133-136.

¹²⁸ Chidester 2003, s. 163-164 sekä esim. Beck 2005a-d.

¹²⁹ Wright 1993, s. 83. Tarkkaan ottaen Wright viittaa tässä psykiatri James S. Gordonin haastattelemiin Jonestownista selviytyneisiin, mutta esim. Kaliforniassa Jonestownin tapahtumien aikaan ollut Don Beck ajattelee samoin. Ks. Beck 2005.

¹³⁰ Chidester 2003, s. 159.

Edellä mainittujen tulkintojen puutteeksi voidaan kokea liika keskittyminen Jonesiin ja Kansantemppeleihin ja olettaus, että Temppeli olisi toiminut enemmän tai vähemmän vailla vuorovaikutusta muun maailman kanssa, tyystin oman sisäisen todellisuutensa varassa. Hall on sen sijaan omissa tutkimuksissaan pyrkinyt tarkastelemaan laajempia yhteyksiä ja vuorovaikutuksia.

Kansantemppeli ei toiminut eristyksissä, ei edes Jonestownissa. Sisäisten tekijöiden ohella sen toimintaan vaikuttivat myös ulkoiset tekijät. Sen lopullinen kohtalo olisikin ymmärrettävissä ainoastaan näiden keskinäisen vuorovaikutuksen seurauksena. Hall on painottanut tällaista lähestymistapaa vastapainona *kulttiessentialismiksi* (*cult essentialism*) kutsumalleen käsitykselle eli uskonnollisten liikkeiden dynamiikan käsittelemiselle täysin niiden sisäisenä ilmiönä.¹³¹

Hän seuraa muotoilemaansa *apokalyptisen uskonnollisen konfliktin sosiaalhistoriallista mallia*. Sen mukaan äärimmäistä väkivaltaa esiintyy todennäköisesti kun apokalyptisesti suuntautunut, vallitsevan yhteiskunnallisen järjestyksen ulkopuolelle itsensä asettava vastakulttuurinen ryhmä ajautuu kiihtyvään konfliktiin vallitsevan järjestyksen puolustajien kanssa. Näitä ovat ensisijaisesti ”kulteiksi” leimattujen poikkeavien ryhmien kulttuuriset vastustajat, erityisesti luopiot ja jäsenten huolestuneet omaiset. Se, onko konfliktilla väkivaltaisia seurauksia riippuu siitä, missä määrin vastustajat saavat julkisia instituutioita puolelleen eli mediaa kertomaan moraalisesti poikkeavista ”kulteista” ja viranomaisia puolustamaan valtion poliittista legitimitettä.

Apokalyptisiin uskonnollisiin liikkeisiin liittyvä väkivalta olisi siten seurausta monimutkaisten tekijöiden vuorovaikutuksesta, joka käynnistyy luopioiden toiminnasta ja laajemmista tukahduttamispyrkimyksistä. Jos vastustajat onnistuvat vakuuttamaan vallitsevaa järjestystä puolustavat tahot liikkeiden vaarallisuudesta, ne saattavat puolestaan pyrkiä mustamaalaamaan poikkeavia ryhmiä ja esittämään ne uhkaavina. Niin ikään ne voivat ryhtyä toimenpiteisiin, jotka uhkaavat apokalyptisten ryhmien olemassaoloa. Ryhmät kokevat mahdollisesti itseensä kohdistuvat toimet väkivaltaisina ja vastaavat niihin väkivallalla. Äärimmäinen muoto tässä taistelussa oman yhteisön itsenäisyyden ja itsekunnioituksen puolustamiseksi olisi joukkoitsemurha, kieltäytyminen alistumasta ulkoisesti määritellylle identiteetille vaikka sitten oman hengen kustannuksella.¹³²

Murhiin ja joukkoitsemurhaan kykenevältä ryhmältä voi odottaa erityisesti seuraavia piirteitä: karismaattista uskonnollista luonnetta, apokalyptista ideologiaa, solidaarisuutta ylläpitävää organisaatiota, riittävästi legitimitettä jäsenten keskuudessa kollektiivisen sosiaalisen kontrollin harjoittamiseksi ryhmän asioissa, poliittista ja taloudellista elinkykyisyyttä ja elämistä kognitiivisessa eristyksessä muusta yhteiskunnasta. Kansantemppeleillä oli kaikki nämä piirteet,

¹³¹ Hall et al. 2000, s. 16.

mutta niin on ollut monilla muillakin ryhmillä historian saatossa ilman, että ne olisivat kokeneet mitään vastaavaa väkivaltaista loppua. Itse asiassa sellainen on äärimmäisen harvinaista. Joten on selvää etteivät edellä luetellut sisäiset tekijät riitä selittämään Jonestownin tapahtumia. Lisäksi tarvittiin jouduttavia ulkoisia tekijöitä.

Ulkoisia tekijöitä ovat keskenään solidaaristen ryhmän vastustajien mobilisoituminen, media uutisoinnin muotoutuminen vastustajien näkökulman mukaiseksi ja viranomaisten puuttumien asioiden kulkuun. Jos näiden tekijöiden (Hallin näistä käyttämä yleiskäsite on *cultural opposition*) seurauksena ryhmän koko olemassaolo joutuu kyseenalaiseksi sen johtaja saattaa suunnata hyökkäyksiä vastustajia kohtaan ja turvautua joukkoitsemurhaan estääkseen kaikki yritykset alistaa ryhmä sen ulkopuoliselle vallankäytölle.¹³³

Erityisen kohtalokkaana tapauksena Jonestownin lopun kannalta Hall pitää Ryanin seurueen vierailua. Tuolloin Kansantemppelel saattoi hyvinkin kokea autonomiansa ja koko olemassaolonsa uhatuksi. Jones, hänen johtoryhmänsä ja uskolliset seuraajansa eivät halunneet alistua ulkopuoliselle vallankäytölle, jota pitivät epäoikeutettuna. Sen sijaan he järjestivät kostoksi hyökkäyksen kiitoradalle ja jättääkseen vastustajansa pisteittä suorittivat joukkoitsemurhan. Hyökkäys ja joukkoitsemurha kytkeytyivät yhteen, sillä edellisellä perusteltiin jälkimmäinen. Ilman Ryanin ja muiden murhia ei siis olisi ollut joukkoitsemurhaa.

Hyökkäys itsessään oli Kansantemppelel ja sen vastustajien välisen pitkällisen konfliktin huipentuma. Kyse ei ollut mistään sattumanvaraisesta väkivallanpurkauksesta vaan tarkkaan harkitusta iskusta, minkä osoittaa sen kohdistuminen niihin henkilöihin, jotka koettiin Temppelel vastustajiksi. Tarkoitus oli estää vastustajia saamasta voittoa vaikka se sitten merkitsikin yhteisön tuhoa. Näin ollen Ryanin seurueen vierailua Jonestownissa ja sen poistumista sieltä kuudentoista asukkaan kanssa voidaan pitää syynä hyökkäykseen ja joukkoitsemurhaan.¹³⁴

Onkin vakavasti pohdittu, olisiko joukkoitsemurha voitu välttää ilman Ryanin seurueen vierailua. Ellei Huolestuneiden sukulaisten ryhmää olisi muodostunut ja jollei se olisi onnistunut hankkimaan mediaa puolelleen ja kongressiedustajaa suorittamaan ”tarkastusmatkaa” olisi joukkoitsemurha tuskin tapahtunut. Ehkä ilman vierailua olisi ajan mittaan osapuolten kesken voitu päästä

¹³² Ibid. , s. 11-12.

¹³³ Ibid. , s. 38-39.

¹³⁴ Hall et al. 2000, s. 39. Hall olettaa Patricia Parks in kuolleen vahingonlaukauksesta, mutta näin ei luultavasti ole asian laita. Hän ei ollut nuori tyttö (toisin kuin Hall jostain syystä väittää vaikka hänen kyllä luulisi tietävän paremmin) vaan keski-ikäinen nainen, jonka epärointi lähdön suhteen oli ilmeisesti vähällä saada koko perheen jäämään Jonestowniin, kuten voi päätellä hänen miehensä kertomuksesta. Ks. *Newsweek* 4. 12. 1978, s. 24. Q042:lla Jones kertoo väkijoukolle totuuden vastaisesti, että Jim Cobb olisi kuollut hyökkäyksessä. Cobbia pidettiin yhtenä Temppelel pahimmista vihollisista ja on ilmeistä, että hänet todella oli tarkoitus surmata.

jonkinlaiseen rauhanomaiseen ratkaisuun. Koko Jonestownin kokeilu olisi luultavasti lopulta hajonnut sisäisiin erimielisyyksiin, kuten on käynyt suurimmalle osalle yhteisöllisistä ryhmistä historian kuluessa.¹³⁵

Vallitsevaa myyttiä Kansantemppeleistä ”tappajakulttina” on siis kritisoitu ja sen ideologiset sidonnaisuudet osoitettu. Silti se elää yhä ja voi hyvin. Jonestown-myytin menestys suuren yleisön keskuudessa ei selitykään sen totuudenmukaisuudella. Ensinnäkin se tuli oikeaan aikaan. Kun tapahtuu jotain järkyttävää yhteiskuntarauha järkkyy. Tapahtunut on selitettävä mahdollisimman pian, jotta elämä voisi palata raiteilleen. Jonestownin jälkeen Temppelein vastustajilla oli tarjota selitys välittömästi.¹³⁶

Toisekseen tarjottu selitys oli sopiva. Siihen turvautumalla voitiin sivuuttaa Kansantemppelein vallitsevalle yhteiskunnalliselle todellisuudelle asettamat haasteet.¹³⁷ Kuten muistetaan, Jones oli aina saarnannut rodullisen, sosiaalisen ja taloudellisen tasa-arvon puolesta. Hänen seurakuntaansa kuului alusta lähtien sekä mustia että valkoisia, mikä oli harvinaista 1950-luvun Yhdysvalloissa. Tästä seurasi rasistista häirintää, joka tavallisesti on tulkittu Jonesin vainoharhaisuudeksi tai lavastukseksi. Lisäksi hän arvosteli kärkevästi vakiintuneita kirkkoja kyvyttömyydestä kohdata sosiaalisia ongelmia.

Toisaalta Jones ei ollut erityisen luova tai omaperäinen vaan hän omaksui vaikutteita ympäröivästä yhteiskunnasta ja kulttuurista koskivat ne sitten ihmetekoja, pr-työtä tai rahankeräystä. Tämä oli tietysti kiusallista yhteiskunnan kannalta. Leimaamalla Kansantemppeleitä epäamerikkalaiseksi ja –uskonnolliseksi ”kultiksi” ja Jones mielipuoliseksi huijariksi voitiin Jonesin harteille säilyttää laajemminkin yhteiskunnan synnit samalla kun hänen ja johtamansa liikkeen poikkeavuutta korostettiin. Hall on kutsunut tätä yhteiskunnan *symboliseksi eksorsismiksi*.¹³⁸ Yhtäläillä voidaan nähdä, että Jonestown-myytin funktio on ollut vallitsevan yhteiskunnallisen todellisuuden eheyden

¹³⁵ Hall et al. 2000, s. 40. Huomautettakoon tässä yhteydessä kuitenkin, että esim. John Walliss on arvostellut Hallin mallia. Hänen mukaansa ulkoisella vastustuksella on korkeintaan vain toissijainen rooli jos sitäkin tapauksissa, joissa marginaalinen uskonnollinen ryhmä on osallisena väkivallassa ja se enintään vain pahentaa ryhmän sisäistä käymistilaa, joka on seurausta todellisesta tai kuvittelusta karismaattisen johtajuuden kriisistä ja/tai ryhmän tavoitteita uhkaavasta epäonnistumisesta. Walliss 2006, s. 180, 190-192. Walliss ei käsittele Kansantemppeleitä eivätkä hänen perustelunsa ole minusta täysin vakuuttavia, mutta kun mieliin palautetaan edellä käsitelty Edith Rollerin päiväkirjassaan selostama itsemurhaharjoitus alkaa väkisinkin miettiä olisiko Wallisin näkemyksessä perää. Toisin sanoen herää kysymys olisiko Jones voinut määrätä joukkoitsemurhan ilman Ryanin vierailua ja vastustajien kanssa käydyin konfliktin eskaloitumistakin karismaattisen johtajuutensa horjuessa? Helmikuun 1978 ”kriisi” ei ollut kummoinkaan ja Jones olisi voinut kehittää vastaavia melkein milloin tahansa ja ehkä ainoa syy, minkä vuoksi jo tuolloin ei toimittu oli se ettei Jonestownissa mahdollisesti vielä ollut myrkyä. Tämä kaikki on melkoista spekulatiota ja siksi sijoitettuna alaviitteeseen, mutta se kannattaa kuitenkin pitää mielessä.

¹³⁶ Weightman 1983, s. 176; Berger & Luckmann 1994, s. 116-117,119.

¹³⁷ Perustan näkemykseni Bergerin ja Luckmannin muotoiluihin sosiaalisen todellisuuden legitimoinnista. Ks. Berger & Luckmann 1994, s. 111, 121-128, 129-132.

¹³⁸ Hall 1989, s. 120-121, 125, 140-143, 308-310.

ja jatkuvuuden turvaaminen. Kaikki ovat turvassa niin kauan kuin joukkoitsemurhan kaltaisen karmivan teon tekijöitä ei tarvitse pitää rationaalisina, enemmän tai vähemmän ”normaaleina” ihmisinä.

Osaltaan Jonestown-myytin säilyminen saattaa johtua myös tutkijoiden valinnoista. Voi nimittäin olla ettei Kansantempeliä ole mielekkäintä tai hedelmällisintä tarkastella uusien uskonnollisten liikkeiden tai kulttikonfliktin viitekehyksissä.¹³⁹ Tosin tämän lähestymistavan korostuminen ei ole ihme ottaen huomioon Jonestownin mullistavuuden.

Uusia uskontoja ei nähty enää samassa valossa tai kohdeltu samalla tavalla Jonestownin jälkeen. Ennen vuotta 1978 Kansantempeliä ei mainittu kulttien vastaisen liikkeen kirjallisuudessa, sen jälkeen löytyy tuskin kirjoitusta, jossa sitä *ei* mainittaisi. Myös ajatus aivopesusta sai aiempaa laajempaa kannatusta. Monet tutkijat esiintyivät todistajina uusiin uskonnollisiin liikkeisiin liittyvissä oikeusjutuissa edustaen yhtä tai toista osapuolta.

Jonestown yksistään ei suoranaisesti lisännyt sosiaalista aktiivisuutta uusien uskonnollisten liikkeiden ympärillä, mutta tärkeä merkitys sillä oli. Sen jälkeen uutisoinnin sisältö muuttui: aiemmin liikkeitä oli käsitelty yksittäisinä, nyt ne kaikki niputettiin saman halventavan termin ”kultti” alle ja niiden kaikkien ajateltiin jakavan samat oudot ja pahaenteiset piirteet.¹⁴⁰

Temppeli kuitenkin erosi monin tavoin muista uusista uskonnollisista liikkeistä ja ylipäättään viimeksi mainittujen välillä löytyy suuria eroja.¹⁴¹ James Richardson on vertaillut seikkaperäisesti Kansantempeliä ja uusia uskonnollisia liikkeitä ja osoittanut useita merkittäviä eroja. Todettakoon, että hän on tietoinen tämänkaltaisen vertailun vääristävistä piirteistä johtuen juuri uusiksi uskonnollisiksi liikkeiksi kutsuttujen ryhmien suurista keskinäisistä eroavaisuuksista. Vertailu on hänen mielestään silti perusteltu, sillä Kansantempeli erosi niin suuresti ryhmistä, joihin yleensä viitataan puhuttaessa uusista uskonnollisista liikkeistä.¹⁴²

Ensinnäkin ne kehittyivät erilaisissa sosiaalisissa konteksteissa. Uudet uskonnolliset liikkeet (tai, kuten Richardson toteaa, amerikkalaisessa yhteiskunnassa uudet) alkoivat saada kannatusta 1960-luvulla, jolloin sosiaaliset, demografiset, poliittiset ja taloudelliset olosuhteet loivat niille otollisen ilmapiirin. Tätä tilannetta on käsitelty jo edellä. Kansantempeli sen sijaan syntyi 1950-luvulla kokonaan toisenlaisissa oloissa reaktionä äärimmäisen rasistiseen sosiaaliseen ja kulttuuriseen tilanteeseen. Kansantempelin jäsenistö poikkesi ”toisista” uususkonnollisista

¹³⁹ Tämän näkökulman riittämättömyyteen viitataan esim Moore et al. 2004, s. xiii.

¹⁴⁰ Barker 1986, s. 330-332. Oivallinen esimerkki mainitunlaisesta lähestymistavasta on Ken Levin suorastaan absurdin epätieteellinen artikkeli Jonestownista ja ”väkivaltaisista kulteista” (Levi 1982).

¹⁴¹ Barker 1986, s. 332.

ryhmistä. Kun viimeksi mainittuihin liittyi lähinnä koulutettuja valkoisia, taustaltaan keskiluokkaisia nuoria sinkkuja, muodostui Tempppelin jäsenistö pääasiallisesti alempiluokkaisista mustista perheistä, minkä vuoksi ryhmään kuului myös paljon lapsia. Lisäksi siihen kuului paljon iäkkäämpiä mustia. Mediassa esillä olivat kuitenkin enimmäkseen valkoiset Temppeleistä eronneet jäsenet, joilla oli alun alkaenkin asemastaan johtuen enemmän vaihtoehtoja elämässään ja siksi myös suurempi todennäköisyys erota.¹⁴³

Muista Richardsonin esille tuomista eroista on syytä mainita teologiaan tai ideologiaan sekä poliittiseen toimintaan liittyvät piirteet. Useimmat ryhmistä, joihin Kansantemppeleä on verrattu, ovat opettaneet amerikkalaistettuja versioita hyvin vanhoista teologioista oli sitten kyse itämaisista opeista tai tutummista juutalais-kristillisistä suuntauksista. Suuntauksesta riippumatta ryhmät ovat omaksuneet länsimaiselle kulttuurille ominaisen individualismin korostamisen ja sen seurauksena tulkinneet niin ongelmat kuin niiden ratkaisutkin individualistisesti. Jones sen sijaan pyrki rakentamaan rodullisesti integroidun kirkon äärimmäisen rasistisessa ympäristössä ja rotujen välinen tasa-arvo oli alusta lähtien kiinteä osa hänen opetustaan. Muut ”uudet” ryhmät koostuivat pääasiassa valkoisista eivätkä ne olleet erityisen kiinnostuneita rotuasioista.

Sosialismi oli toinen seikka, joka erotti Kansantemppelein muista ryhmistä ja on mahdollista, että Jones omaksui sen nimenomaan torjuttuaan amerikkalaisen yhteiskunnan rasistisena. Muita ryhmiä politiikka ei juuri ole kiinnostanut ehkä Yhdistymiskirkkoa ja skientologeja lukuun ottamatta; 1960-luvulla kehittyneet ryhmät suuntautuivat enimmäkseen yksilölliseen pelastukseen ja henkilökohtaiseen itsensäkehittämiseen. Jones puolestaan pyrki mukaan poliittiseen prosessiin. Jos hänen toimintaansa tarkasteltaisiin myötäsukaisesti voitaisiin ajatella hänen uskoneen poliittisen osallistumisen kautta voitavan paitsi saada aikaan rakenteellisia muutoksia myös suojella häntä itseään ja hänen ryhmäänsä. Usein tunnutaan unohtavan, että Kansantemppele oli hyvin aktiivinen ja ulospäin suuntautunut suurimman osan olemassaolonsa ajasta ja se sai toiminnallaan aikaan paljon hyvää erityisesti vähempiosaisien keskuudessa.¹⁴⁴

Edellä esitetyn perusteella käy ilmeiseksi, että Kansantemppeleä voisi tosiaankin olla hedelmällisempää tarkastella muista kuin uususkonnollisuuden ja kulttikonfliktin näkökulmasta. Rebecca Moore ja muut teoksen *Peoples Temple and Black Religion* toimittajat esimerkiksi

¹⁴² Richardson 1980, s. 241.

¹⁴³ Ibid., s. 241-243. antikultistisen ideologian mukaan ”kultit” haalivat jäsenikseen nimenomaan nuoria ja juurettomia, haavoittuvaisia ihmisiä, joita vaanitaan mm. rautatie- ja linja-autoasemilla ja vastaavissa paikoissa. (Esim. Levi 1982, s. 9) Tähän myyttiin nähden Kansantemppelein rekrytointimenetelmät olivat aivan toisenlaiset ja muistuttivat pikemminkin niitä, joita tavanomaisilla uskonnollisilla organisaatioilla ajatellaan olevan. Monet tulivat Temppeleihin ensimmäistä kertaa jonkun sukulaisen, ystävän tai tuttavan kutsumina näiden kerrottua löytämästään ihanasta kirkosta. (Maaga 1998, s. 85.) Tämä käy myös ilmi käytännöllisesti katsoen kaikkien asiasta maininneiden entisten jäsenten kertomuksista.

toteavat, että Kansantemppelein ymmärtäminen vaatii sen tarkastelua mustan uskonnollisuuden kontekstissa.¹⁴⁵ Tähän paneudun seuraavaksi.

3. KANSANTEMPELI JA AFROAMERIKKALAINEN USKONNOLLISUUS

Kansantemppelein tarkasteleminen afroamerikkalaisen uskonnollisuuden kontekstissa on luonnollisesti perusteltua jo siksi, että suurin osa sen jäsenistä oli mustia. Mustien määrä ryhmässä vaihteli eri aikoina ja samoin ovat vaihdelleet arviot heidän lukumäärästään. Rebecca Mooren suhteellisen tuoreen ja luotettavan laskelman mukaan Jonestownin asukkaista – siis siellä 18. marraskuuta 1978 eläneistä, ei vain kuolleista – 68 prosenttia oli mustia. Hän pitää todennäköisenä, että Kaliforniassa luku oli suurempi, mutta arvio perustuu lähinnä Temppelein jäsenten valokuviin. Hänen mukaansa yli 90 prosenttia Temppelein jäsenten passi- ja jäsenyyskuvista esitti mustia miehiä, naisia tai lapsia.¹⁴⁶

Mustat myös pitkälti ylläpitivät ryhmää taloudellisesti. Kaliforniassa he tukivat sitä lahjoituksilla, kymmenyksillä ja palkoillaan. Guyanassa Kansantemppelein pääasiallinen tulonlähde lähes vuoden ajan muodostui mustien vanhusten sosiaaliturvashekeistä. Jonestownissa mustia nousi myös tärkeille johtopaikoille muutoin valkoisten johtamassa liikkeessä.¹⁴⁷

”Rodullisella mustuudella” viitataan yksilön tai ryhmän etniseen luokitteluun eli lähinnä ihonväriin. ”Kulttuurisella mustuudella” tarkoitetaan niitä arvoja, ongelmia, vahvuuksia ja huolenaiheita, jotka liittyvät mustana olemiseen Yhdysvalloissa. Mooren mukaan Kansantemppeleli oli sekä rodullisesti että kulttuurisesti musta liike. Siinä oli samoja piirteitä kuin muissa kiistatta mustissa liikkeissä, erityisesti Isä Divinen Peace Mission -liikkeessä. Näitä olivat jäsenistön ja johtajiston samanlainen etninen koostumus, samankaltaiset palvomisen tyylit ja käytänteet, sekä ennen muuta pyrkimys päästä eroon rotujen välisestä epätasa-arvosta.¹⁴⁸

Jim Jonesin on yleisesti uskottu pitäneen esikuvanaan juuri Isä Divinea ja pyrkineen jäljittelemään tätä ja rakentamaan oman liikkeensä, Kansantemppelein, tämän Peace Mission -liikkeen mallin mukaan. Voisi siis olla hedelmällistä vertailla näiden kahden opetuksia ja käytännön toimia, niiden eroja ja yhtäläisyyksiä, ja pohtia missä määrin Jones todella jäljitteli Divinea. Mutta ennen kuin

¹⁴⁴ Ibid., s. 248-250. Ks. kuitenkin Hall et al. 2000, s. 28.

¹⁴⁵ Moore et al. 2004, s. xiii.

¹⁴⁶ Moore 2004, s. 61 ja 78, viite 12.

¹⁴⁷ Ibid., s. 57.

¹⁴⁸ Ibid., s. 57-58.

tähän voidaan ryhtyä on syytä tutustua tarkemmin pieneen suureen mustaan mieheen, joka julisti olevansa Jumala.

3. 1. Isä Divine ja Peace Mission -liike

Sittemmin Isä Divinena tunnetun miehen varhaisemmat vaiheet ovat hämärän peitossa. Aiemmin pidettiin luultavana, että tämä alkujaan mahdollisesti nimellä George Baker tunnettu mies olisi syntynyt lähellä Georgian Savannahia joskus vuosina 1878-1880.¹⁴⁹ Väestönlaskentatietoihin ja erinäisiin muihin asiakirjalähteisiin vedoten Jill Watts kuitenkin esittää, että Baker ei suinkaan olisi syntynyt Syvässä Etelässä vuokraviljelijäperheeseen vaan Rockvillen kaupungissa Marylandissa entisten orjien George ja Nancy Bakerin ensimmäisenä yhteisenä lapsena toukokuussa 1879. Tämä on kiinnostavaa siksi, että vaikka Marylandissa mustiin kohdistui yhtä lailla rasismia ja syrjintää kuin syvempänä Etelässä heille kuitenkin tarjoutui aivan eri tavoin mahdollisuuksia taloudelliseen toimintaan ja poliittiseen osallistumiseen, millä olisi epäilemättä ollut merkittävä vaikutus Divinen myöhemmälle toiminnalle.¹⁵⁰ Silti tämä kuten kaikki muutkin oletukset hänen menneisyydestään jäävät pitkälti vain oletuksiksi, sillä hän ei itse sen paremmin kuin seuraajansakaan ollut halukas puhumaan menneisyydestään. Hän ei niin ikään hyväksynyt itsestään kirjoitettuja elämäkertoja, sillä ihminen ei voi kuvailla Jumalaa tai kertoa hänen todellista historiaansa.¹⁵¹

Jill Wattsin mukaan George Baker muutti hieman äitinsä kuoleman jälkeen Rockvillestä Baltimoreen, jossa työskenteli muun muassa puutarhurina. Elämä suuressa kaupungissa oli lähes yhtä lailla rasismin ja köyhyyden kurjistamaa kuin Rockvillessakin, mutta lohtua elämäänsä Baker sai osallistumisesta kirkolliseen toimintaan. Hän ei kuitenkaan liittynyt vakiintuneisiin afroamerikkalaisiin kirkkokuntiin, jotka muutenkin olivat noihin aikoihin menettämässä suosiotaan, koska eivät kohdanneet riittävässä määrin mustan väestön tarpeita. Sen sijaan hän löysi tiensä niin sanottuihin kivijalkakirkkoihin, joita köyhät mustat perustivat. Niissä uskontoa harjoitettiin spontaanisti, ilman tiukkoja muotoja tai rakenteita. Näissä vapaissa puitteissa Baker saattoi kehittyä hengellisesti sekä harjaantua taidoissaan saarnaajana ja johtajana. Säästämillään rahoilla hän kiersi saarnaamassa ympäri Etelää.

Näihin 1900-luvun alkuvuosiin mennessä hän oli jo kehittänyt omintakeisen teologian ammentaen eri lähteistä. Hänen taustansa antoikin tähän oivan mahdollisuuden. Hänen äitinsä Nancy Bakerin

¹⁴⁹ Esim. Teinonen 1965, s. 288-289.

¹⁵⁰ Watts 1995, s. xi, 2-5.

orjuuden aikaiset isäntäperheet olivat olleet katolisia ja niin muodoin myös tämä kasvatettiin katoliseen uskoon. Jotain tästä uskosta epäilemättä välittyi hänen pojallensakin, vaikka hän lapsineen kävikin metodistikirkon palveluksissa. Tärkeä vaikutus Bakerin kuten muidenkin mustien elämässä niin orjuuden aikana kuin sen jälkeenkin oli mustalla kansanuskolla, jossa afrikkalaisiin perinteisiin yhdistyivät eurooppalaiset vaikutteet. Katolisuuden, metodismin ja mustan kansanuskon ohella Baker sai vaikutteita niin sanotusta uudesta ajattelusta ja juuri nämä vaikutteet muodostuivat hänen myöhemmän kehityksensä kannalta merkittävimmiksi.¹⁵²

Uusi ajattelu, joka oli 1900-luvun lopun New Age –liikkeen edeltäjä, sai alkunsa Uudessa-Englannissa 1840-luvulla kelloseppä, keksijä, hypnotisoija ja parantaja Phineas Quimbyn (1802-1866) opetuksista. Quimby vakuuttui siitä, että ajattelu sääтели terveyttä ja että sairaudet johtuivat vääristä ajatuksista. Sen mukaisesti hän uskoi positiivisen ajattelun parantavan sairaudet. Hän oletti keksineensä uudelleen menetelmän, jota Jeesus oli käyttänyt parantamiseen. Quimby ei tästä huolimatta ollut varsinaisesti uskonnollinen ajattelija eikä hän myöskään perustanut itse mitään liikettä. Sen tekivät hänen oppilaansa, jotka paitsi levittivät hänen opetuksiaan myös lisäsivät hänen ajatteluunsa hengellisen komponentin väittäen, että linkki Jumalan ja ihmiskunnan välillä mahdollisti mentaalisen parantamisen. Oppilaiden joukossa oli muiden muassa Quimbyn entinen potilas Julius A Dresser (1838-1893), niin ikään Quimbylta hoitoa saanut kristillisen tieteen perustaja Mary Baker Eddy (1821-1910) – joka myöhemmin kielsi saaneensa vaikutteita Quimbylta – ja swedenborgilaiseksi ryhtynyt entinen metodistipastori Warren Felt Evans (1817-1889).

Uudesta ajattelusta ei missään vaiheessa muodostunut yhtenäistä liikettä keskitettyine organisaatioineen vaan se koostui alusta alkaen lukuisista eri ryhmistä ja opettajista, joilla oli omat tulkintansa ja parantamismenetelmänsä. Vaikutteita he saivat Quimbyn ohella monelta suunnalta, kuten itävaltalaisen hypnootikon Franz Anton Mesmerin (1733-1815) ja ruotsalaisen monilahjakkuuden Emmanuel Swedenborgin (1688-1772) ajatuksista. Kiinnostuksen itämaisiin uskontoihin he jakoivat samoihin aikoihin syntyneen teosofisen liikkeen kanssa.. Huomattava merkitys oli Uuden Englannin 1800-luvun puolivälin yleisellä henkisellä ilmapiirillä, jonka uudistumiseen vaikutti sikäläisen teologian irtautuminen ankarasta kalvinismista. Tässä

¹⁵¹ Ibid., s. xii-xiii.

¹⁵² Ibid., s. 14-21. ”Kivijalkakirkot“ (storefront churches) eivät muodostaneet mitään yhtenäistä ryhmää tai sosiologista kategoriaa sinällään. Nimi viittaa vain niihin fyysisiin puitteisiin, joissa toimintaa harjoitettiin, ts. kadunvarsien tyhjissä liiketiloissa tai asuinhuoneistoissa. Monet niistä tosin kutsuivat itseään ”baptistikirkoiksi”, mutta todellisuudessa ne olivat taustoiltaan hyvin kirjavita. Ne syntyivät maalta kaupunkeihin muuttaneiden köyhien mustien tarpeista harjoittaa uskontoa uudessa ympäristössään itselleen tutumpaan tapaan. Suurien kaupunkikirkkojen anonyymisyyden, muodollisuuden ja seesteisyyden sijaan ne tarjosivat sitä samaa välittömyyttä ja yhteisöllisyyttä kuin maalaiskirkot. Niissä pastori tunsii henkilökohtaisesti jokaisen seurakunnan jäsenen ja uskonnollinen ilmaisu oli äärimmäisen vapaata sisältäen huutoja, tanssia ja laulua. Ks. Baer & Singer 1992, s. 51-53.

vapautuneessa miljöössä monet muutkin kuin uuden ajattelun kannattajat olivat kiinnostuneita itämaisista uskonnoista ja esoteerisista opeista. Alkuaikoina uuden ajattelun johtohahmot olivat myös kiinteässä vuorovaikutuksessa spiritualistien ja teosofien kanssa.

Ensimmäinen uuden ajattelun kansallinen konventti järjestettiin San Franciscossa vuonna 1894 ja nimitys ”uusi ajattelu” (New Thought) otettiin käyttöön viisi vuotta myöhemmin. Liikkeen levittäytyttyä Yhdysvaltojen ulkopuolelle katsottiin aiheelliseksi vuonna 1914 muodostaa kansainvälinen organisaatio, International New Thought Alliance. Kyseessä oli useista eri ryhmistä koostuva kattojärjestö, jonka väljät periaatejulistukset sallivat jäsenten ajatella kuten halusivat. Eroista huolimatta tietyt uskomukset hyväksyttiin yleisesti: Jumalan ajateltiin olevan kosminen, monien mielestä persoonaton, henki ja perimmäinen todellisuus. Ihminen ja Jumala olivat yhtä ja jumaluus asui jokaisessa ihmisessä. Ihmisen saattoi kanavoida Jumalan henkeä, poistaa kaikki ongelmansa ja saavuttaa pelastuksen sekä jumalallisen täydellistymisen.

Henkiseen pelastukseen liittyi kiinteästi myös fyysinen pelastus. Koska todellisuus oli pohjimmiltaan henkeä olivat aine, sairaudet ja epäonni epätodellisia ja väärän ajattelun tuotoksia. Ajattelemalla positiivisesti ja elämällä sopusoinnussa Jumalan hengen kanssa oli mahdollista päästä eroon sairauksista ja epätäydellisyydestä. Perimmiltään jumalallisena ihminen voi saavuttaa mitä tahansa, terveyden ohella myös taloudellista ja sosiaalista menestystä.¹⁵³

Uuden ajattelun ryhmät koostuivat yksinomaan valkoisista, joten Baker tutustui siihen lähinnä kirjallisuuden välityksellä. Toisaalta uusi ajattelu oli levinnyt niin laajalle amerikkalaisessa yhteiskunnassa ettei siltä voinut vältyä mustienkaan yhteisöissä. Suurimman vaikutuksen Bakeriin teki kuitenkin Kansas Cityssä päämajaansa pitänyt Kristinuskon ykseyskoulu (The Unity School of Christianity), jonka perustivat aikaisemmin kiinteistöalalla vaikuttanut liikemies Charles Fillmore (1854-1948) ja hänen vaimonsa Myrtle Fillmore (1845-1931), joka oli toiminut opettajana. He olivat olleet kiinnostuneita uudesta ajattelusta ja harjoittaneet kristillistä tiedettä. Heidän mukaansa Jumala oli persoonaton henki, joka oli läsnä kaikessa olevaisessa, myös ihmisissä. Sairaudet ja epäonni johtuivat negatiivisesta ajattelusta ja ne oli mahdollista voittaa positiivisella ajattelulla ja tulemalla tietoisiksi Jumalan sisäisestä läsnäolosta. Positiivinen ajattelu saattoi tuoda ihmiset lähemmäksi jumaluutta sekä suoda terveyttä ja taloudellista menestystä. Jumalan hengen tehokas kanavointi mahdollisti ihmisen tulemisen Kristuksen kaltaiseksi. Ihmisen tultua yhdeksi Jumalan kanssa hän saavutti kuolemattomuuden, mutta jos aivan näin onnekkaisesti ei käynyt oli mahdollista

¹⁵³ Alexander 1992, s. 30-36; Hudson 1981, s. 289-291; Melton 1992, s. 15-17; Teinonen 1965 s. 86-92, kristillisestä tieteestä s. 75-86 ja Swedenborgista 171-179; Watts 1995, s. 21-22.

saada uusi yritys jälleensyntymän kautta. Seksistä muussa kuin lisääntymistarkoituksessa tuli pidättäytyä, sillä se saattoi vaarantaa kuolemattomuuden.

Fillmoret alkoivat julkaista *Modern Thought* -lehteä 1889 ja seuraavana vuonna kokoontui ensimmäisen kerran Hiljaisen avun yhdistys, jonka tapaamisissa jäsenet rukoilivat pariskunnan opetusten mukaisesti eli harjoittivat niin sanottua myöntämisorukousta. Käytännössä myöntämisorukous tarkoitti myönteisten lauseiden toistelua. Ryhmässä käsiteltiin myös postitse saapuneita rukouspyyntöjä. 1891 perustettiin varsinainen Ykseyskoulu, joka alkoi harjoittaa mittavaa julkaisutoimintaa. Sen julkaisemat laajalevikkiset lehdet ja kirjallisuus saavuttivat valtaisan lukijakunnan tavanomaistenkin kirkkojen jäsenten piirissä. Sittemmin toiminta laajeni muidenkin viestinten, radion ja television, saralle. Fillmoret kielsivät perustaneensa uuden kirkon vaan nimenomaan eräänlaisen koulun eivätkä he vaatineen ihmisiä eroamaan uskonnollisista yhteisöistään. Käytännössä Ykseyskoulusta kuitenkin kehittyi oma uskonnollinen liikkeensä kirkkoineen, toimihenkilöineen ja palvelusmenoineen.¹⁵⁴

Baker seurasi tarkasti Ykseyskoulun etenemistä ja ilmaisi myöhemmin julkisesti ihailunsa sen perustajia ja saavutuksia kohtaan. Eniten häntä kuitenkin viehätti Fillmoren teologian suomat mahdollisuudet. Mustat olivat aivan samassa määrin osallisia jumaluudesta kuin valkoisetkin ja saattoivat siksi saavuttaa hengellisen ja sosiaalisen tasa-arvoisuuden näiden kanssa. Positiivinen ajattelu ei ainoastaan auttaisi mustia voittamaan sortoa ja hallitsemaan omaa kohtaloaan vaan myös saamaan osansa amerikkalaisesta unelmasta.¹⁵⁵

Vuonna 1906 Baker teki matkan Kaliforniaan, joka oli vahvaa uuden ajattelun tukialuetta. Rotuerottelun vuoksi hänellä ei ollut asiaa uuden ajattelun tilaisuuksiin, mutta hän saattoi etsiä käsiinsä alan kirjallisuutta ja yksittäisiä valkoisia harjoittajia. Käänteentekeväksi muodostui hänen vierailunsa Azusa Streetin herätyksessä, joka oli käynnistynyt juuri noihin aikoihin mustan pastori William J. Seymourin (1870-1922) johdolla.

Seymouria on pidetty helluntailiikkeen perustajana, joskin toisinaan sen alku johdetaan Topekassa sijainneeseen Charles Fox Parhamin (1873-1929) johtamaan raamattukouluun, jossa Seymourkin vieraili. (Seymour sai kuunnella opetusta ovenraosta, sillä vankkumattomana rasistina Parham harjoitti segregatiota.) Taustalla vaikuttivat myös vuosisadan vaihteessa eri puolilla Pohjois-Amerikkaa esiintyneet, lähinnä metodismiin ja baptismiin pohjautuneiden, anglosaksisten pyhityслиikkeiden herätykset. Joka tapauksessa Azusa Streetin herätys oli valtaisa sensaatio, joka

¹⁵⁴ Wats 1995, s. 23-24; Heino 1997, s. 200-202; Hudson 1981, s. 291-292; Teinonen 1965, s. 92-95. Fillmoret saivat oppia mm. Emma Curtis Hopkinsilta, entiseltä Mary Baker Eddyn seuraajalta, jota esim. Melton (1992, s. 16) pitää uuden ajattelun perustajana.

veti puoleensa sekä mustia että valkoisia ja antoi sittemmin useisiin suuntauksiin ja yhteisöihin hajautuneelle helluntailiikkeelle varsinaisen lähtölaukauksen. Tälle herätykselle antoivat leimansa voimakkaat hurmokselliset kokemukset, jotka ilmenivät erityisesti kielillä puhumisena. Glossolaliaa oli esiintynyt usein aiemminkin, mutta sille ei ollut annettu erityistä uskonnollista merkitystä. Parham kehitti opin ”kolmannesta siunauksesta”, ”Pyhän Hengen kasteesta”, joka seuraisi kääntymystä ja kastetta ja viimeistelisi yksilön pyhiittäytymisen. Parhamin mukaan merkinä tästä Pyhän Hengen kasteesta olisi vierailta kielillä puhuminen. Seymour levitti tätä näkemystä, mutta hänelle henkikasteessa oli kuitenkin kyse muustakin kuin glossolaliasta. Se oli voima, joka veti kaikki kansat kirkkoon ihonväriin katsomatta. Azusa Streetillä mustat ja valkoiset rukoilivat rinnatusten muodostaen integroidun seurakunnan, jonka johdossa oli musta mies.¹⁵⁶

Vierailu Azusa Streetillä laittoi Bakerissa liikkeelle hengellisen muodonmuutoksen. Puhuessaan kielillä valtaisan hurmoksen vallassa hän tunsi saavuttaneensa äärimmäisen hengellisen puhdistautumisen asteen. Jumala oli pyyhkäissyt pois kuolevaisen George Bakerin ja asettanut tilalle uuden jumalallisen identiteetin. Hänen siteensä menneeseen olivat katkenneet ja hän koki tehtäväkseen levittää Jumalan sanaa.

Baltimoreen palattuaan Baker toimi jälleen saarnaajana eräässä kivijalkakirkossa, jonne saapui eräänä sunnuntaina kiertelevä saarnaaja Samuel Morris. Rauhallisesti puhunut Morris päätti täällä kuten muuallakin saarnansa huudahtamalla: ”Minä olen iankaikkinen Isä!” – sillä seurauksella, että hänet heitettiin ulos kirkosta. Baker kuitenkin kiinnostui hänestä ja pian he lyöttäytyivät yhteen. Morris oli erään voimakkaan hengellisen kokemuksen seurauksena vakuuttunut olevansa lihaksi tullut Jumala ja otti nyt uudeksi nimekseen Isä Jehovia. Bakerista tuli puolestaan hänen Sanansaattajansa.

Saarnaajien matkaan liittyi vielä kolmaskin mies nimeltään John Hickerson, alias Piispa Saint John of Vine. Hän oli tutustunut useisiin uskonnollisiin suuntauksiin ja ilmeisesti myös uuteen ajatteluun, vaikka kielsikin sen myöhemmin väittäen perineensä opetuksensa abyssinialaisilta esivanhemmiltaan. Tämä väite ilmensi mahdollisesti hänen suhdettaan etiopianismiin, afroamerikkalaisten jo 1700-luvun lopulta lähtien suosimaan ideologiaan, jonka mukaan etiopialaiset olivat todellisia juutalaisia. Kaikki mustat polveutuivat etiopialaisista ja myös Jeesus

¹⁵⁵ Watts 1995, s. 23-24.

¹⁵⁶ Ibid., s. 25; Anderson A.2007, s. 34; Heino 1997, s. 83-84; Hudson 1981, s. 347; MacRobert 1997, s. 302-305; Noll 2000, s. 386; Teinonen 1965, s. 61-64. Teinonen huomauttaa, että ”henkikastetta” oli korostettu jo aiemmissa pyhityslikkeissä, mutta helluntailiikkeen kannalta ratkaisevaa oli ekstaattisten kokemusten ja erityisesti kielillä puhumisen korostaminen sen merkinä.

oli musta. Jonain päivänä Jumala vapahtaisi valitun kansansa ja palauttaisi takaisin kotimaahansa Etiopiaan.

Triumviraatti keräsi ympärilleen pienen seuraajien joukon ja aluksi kaikki sujui jouhevasti. Sitten miesten tiet kuitenkin erosivat keskinäisen kilpailun ja valtataistelun vuoksi. Piispa kyseenalaisti Isä Jehovian yksinoikeuden jumaluuteen ja korosti Jumalan olevan tasaveroisesti läsnä jokaisessa. Sanansaattaja ei asettunut kummankaan puolelle vaan kiisti niin Isä Jehovian jumaluuden kuin Piispan näkemyksen kaikkien jumaluudesta. Sen sijaan hän julisti itse olevansa Jumalan hengen puhtain ilmentymä.¹⁵⁷

Tämän jälkeen Sanansaattaja kiersi pitkin Etelää saarnaten missä vain löysi yleisöä. Hänen palveluksiinsa sisältyi rukoilua, laulua ja ehtoollista symboloiva juhla-ateria. Ateria koostui niistä, usein varsin vaatimattomista, tarpeista, joita hänen kuulijoillaan oli antaa. Sanansaattaja siunasi aterian ja piti saarnan aterioitsijoiden laulaessa, tanssiessa ja todistaessa. Tästä pyhästä ehtoollisjuhla-ateriasta kehittyi sittemmin Peace Missionin palvelusten kohokohta ja ainoa varsinainen rituaali.

Sanansaattaja ajautui usein vaikeuksiin matkansa varrella. Hän kärsi lyhyen vankeusrangaistuksen Savannahissa vuonna 1913 ja hieman myöhemmin hänet pidätettiin Georgian Valdostassa hänen aiheutettuaan suurta kuohuntaa kaupungin mustassa yhteisössä. Erinäisten vaiheiden jälkeen ja eräiden valkoisten tukijoiden avustamana hän viimein vapautui, mutta joutui lupaamaan ettei enää koskaan palaisi kaupunkiin. Seuraavina vuosina hän kiersi maata pienen seuraajien joukon kanssa kohdaten monenlaisia vaikeuksia ja rasistisia hyökkäyksiä. Vuonna 1917 hän asettui seuraajineen New Yorkin Brooklynin, jossa he asuivat kommuunittyyppisesti. Sanansaattaja etsi seuraajilleen töitä ja hankki näiden yhteen laitetuilla palkkarahoilla yhteisölle ruoan, vaatteet ja muun tarpeellisen. Liikemiestaitojensa avulla hän osti hyvälaatuisia tuotteita edulliseen hintaan ja näin rahaa jäi säästöönkin. Brooklynissa tapahtui myös merkittävä muutos kun Sanansaattaja otti itselleen uuden nimen. Tästä lähtien hänet tunnettiin nimellä pastori M. J. Divine. Hänen seuraajansa alkoivat kutsua häntä kiintymyksensä osoituksena *Isäksi*.¹⁵⁸

Lokakuussa 1919 Divine hankki yhteisölleen talon Long Islandin Sayvillestä, lähinnä varakkaista lomailijoista tulonsa saavasta rauhallisesta, valkoisen keskiluokan asuttamasta merenrantakaupungista. Hänen seuraajansa löysivät töitä paikallisten valkoisten kotitalouksissa ja

¹⁵⁷ Watts 1995, s. 26-30.

¹⁵⁸ Ibid., s. 32-48. Tarkalleen Sanansaattajan uusi nimi oli Reverend Major Jealous Divine, ”Pastori Majuri Kiivas Jumalainen”. Wattsin mukaan kirkollinen nimitys *pastori* ja sotilasarvo *majuri* vaativat osoittamaan kunnioitusta. *Kiivas* viittasi raamatunlauseeseen: ”Älkää kumartako mitään muuta Jumalaa, sillä Herra, joka on kiivas Jumala, ei suvaitse muita jumalia rinnallaan.” (2. Moos. 34:14). *Divine* eli *Jumalainen* tuki hänen väitettään jumaluudesta.

siten ryhmä sai tuloja. Yhteisö halusi jakaa materiaalsen hyvinvointinsa huonompiosaisten kanssa ja avasi kotinsa apua tarvitseville. Vaikka useimmat lähtivät heti kun olivat löytäneet töitä jäi aina joskus joku yhteisöön vaikututtuaan Divinen opetuksista. Ryhmä pysyi kuitenkin pienenä varsin pitkään.

Divine varoi visusti ärsyttämästä valkoisia naapureitaan, jotka eivät olleet erityisen ilahtuneita uusista värillisistä tulokkaista. Niinpä hän seuraajineen pyrki aina esiintymään arvokkaasti ja kohteliaasti sekä pitämään kiinteistönsä pihoineen moitteettomassa kunnossa. Monet kaupunkilaiset suhtautuivatkin häneen lämpimästi. Tilanne kuitenkin muuttui Divinen alkaessa saada enemmän kannattajia. Mustien keskuudessa viesti Isä Divinesta oli alkanut levitä. Monesti on esitetty, että Divinen harjoittama sosiaalinen avustustyö lamakaudella olisi vetänyt heitä puoleensa, mutta liikkeen kasvu alkoi jo pari vuotta ennen New Yorkin vuoden 1929 pörssiromahdusta. Toisaalta mustien taloudellinen tilanne oli aina ollut kurja, oli lama tai nousukausi, joten Divinen tarjoamat vaatteet, ruoka ja suoja tulivat monelle tarpeeseen.

Monien kiinnostus Divinea kohtaan oli kuitenkin ensisijaisesti uskonnollista. Hänen teologiansa kantoi lupausta valoisammasta tulevaisuudesta ja hän välitti sitä afroamerikkalaisen yhteisön tärkeimmän instituution, mustan kirkon, puitteissa. Ehtoollisjuhla-ateriaa lukuun ottamatta hänen palveluksensa muistuttivat ulkoisesti minkä tahansa mustan kirkkokunnan vastaavia. Sen olennaisia osia olivat musiikki, yleisön osallistuminen ja parantamiset. Lisäksi uusi ajattelu oli kasvattanut suosiotaan mustien keskuudessa ja monet heistä kokivat tyydyttävänä tuttujen uskonnollisten kokemusten yhdistymisen Divinen uuden ajattelun sävyttämään opetukseen.¹⁵⁹

Kaikki uudet tulijat eivät olleet mustia, sillä joukossa oli myös valkoisia. Nämä olivat enimmäkseen korkeasti koulutettuja ja varakkaita entisiä uuden ajattelun kannattajia, jotka olivat vakuuttuneita Isä Divinen jumaluudesta tai uskoivat hänen vähintäänkin löytäneen tien täydelliseen hengelliseen puhtauteen. Naapurusto Sayvillessä ei pitänyt tästä. He olivat jo ennestään tuohtuneita Divinen mustien kannattajien virratessa kaupunkiin ja pelkäsivät kiinteistöjensä arvon laskevan sen seurauksena. Kun vielä joukko valkoisia palvoi mustaa miestä Jumalana uhkasi se koko segregoituneen yhteiskunnan järjestystä. Heidän painostuksestaan Divine ja joukko hänen kannattajiaan pidätettiin toukokuussa 1931 rauhanhäiritsemisestä syytettyinä. Seuraavana vuonna pidetyssä oikeudenkäynnissä hänet tuomittiin 500 dollarin sakkoihin ja vuodeksi vankeuteen huolimatta valamiehistöön puoltamasta lievemmästä tuomiosta. Kaksi päivää myöhemmin tuomion julistanut ja oikeudenkäynnin alusta alkaen Divineen vihamielisesti suhtautunut tuomari Lewis J.

¹⁵⁹ Ibid., s. 52-62. Baerin ja Singerin mukaan Divine kielsi itse parantavansa ketään, mutta useat hänen seuraajistaan uskoivat hänen parantavaan voimaansa. Baer & Singer 1992, s. 218.

Smith kuoli sydänkohtaukseen. Kun Divinelta tiedusteltiin, mitä hän ajatteli asiasta, hänen kerrotaan todenneen: ”En tehnyt sitä mielelläni.”¹⁶⁰

Divinea varten oli tarkoitus järjestää uusi oikeudenkäynti, koska edellistä pidettiin ennakkoluulojen värittämänä. Asia ei kuitenkaan koskaan edennyt pidemmälle ja hän vapautui pian kärsittyään tuomiostaan vain 33 päivää. Tapauksen seurauksena Divinen maine kuitenkin kasvoi ja samoin lisääntyi myös hänen seuraajiensa määrä.¹⁶¹

1930-luvun alussa liikkeen toiminta siirtyi New Yorkin Harlemiin, josta hankittiin uusia toimitiloja kasvavan jäsenmäärän tarpeisiin. Kaikki uudet hankinnat tehtiin hänen seuraajiensa nimissä. Ryhmän harjoittama mittava liiketoiminta kauppoineen, pesuloinen, huoltoasemineen ja ”taivaiksi” kutsuttuine hotelleineen rakennettiin sekin osuustoiminnallisina periaattein Peace Missionin, ei Isä Divinen, nimissä. Divine ei itse omistanut mitään tai saanut suoraa rahallista hyötyä liikkeestään, sillä eihän Jumala mitään sellaista tarvinnut. Divine ei myöskään hyväksynyt minkäänlaista rahankeruuta uskonnon nimissä, sillä Jumalan sana oli lahja kaikille ihmisille ja sillä rahastaminen oli opportunistia ja varkautta. Niinpä hän tuomitsi yhtäläisesti kierteleville saarnamiehille annettavat lahjoitukset kuin vakiintuneiden kirkkojen kymmenyksetkin ja kieltäytyi itse kaikista rahalahjoituksista lähetystyössään.

Peace Missionin ilmiömainen kasvu ja kukoistus keskellä lamakautta herätti ihmetystä ja väitteitä siitä, että Divine olisi hankkinut liikkeensä vaurauden rikollisin keinoin. Miten muuten olisi voinut selittää sen harjoittama mittava sosiaalinen toiminta kouluineen, orpokoteineen, terveydenhoito- ja työnvälityspalveluineen sekä loisteliaat kymmenien lajien ehtoollisjuhla-ateriat ja huviristeilyt Hudson-joella? Paljolti tämä selittyi liikkeen jäsenten vapaaehtoistyöllä. Peace Missionilla oli nimittäin kahdenlaisia jäseniä tai oikeastaan kannattajia. Laajemman tukijoiden piiriin muodostivat ne jäsenet, jotka elivät avioliitoissaan ja pitivät ansiotyönsä, mutta lahjoittivat vapaa-aikansa liikkeen palvelukseen toimien erilaisissa tehtävissä. Sisempään piiriin kuuluvat jäsenet, ”enkelit”, toimivat kokopäiväisesti liikkeen palveluksessa saaden vastineeksi ruoan ja asumisen. He sitoutuivat noudattamaan Isä Divinen kansainvälistä siveyskoodia, jonka mukaan he luopuivat muun muassa kiroilusta, tupakasta, alkoholista ja sukupuolisuhteista. Liikkeen yhteisöissä

¹⁶⁰ Watts 1995, s. 63, 69-74, 94-97; Teinonen 1965, s. 289-290. Watts toteaa ettei ole olemassa mitään todisteita siitä, että Divine olisi väittänyt itse aiheuttaneensa Smithin kuoleman. Sen sijaan tämä oli pahoillaan tapahtuneesta ja katsoi tuomarin kuolleen negatiivisten ajatustensa vuoksi. Wattsin mukaan edellä esitetty usein toistettu sitaatti on peräisin John Hoshorin vuonna 1936 julkaistusta Divine-kirjasta *God in a Rolls-Royce*, jota hän pitää epäluotettavana ja rasistisena. Ks. Watts 1995, s. 100, 211, viite 6, Hoshorista s. 138-139. Oli asian laita kuinka tahansa lausahduksesta kuitenkin tuli osa Divine-myyttiä. Tapaus itsessään toimi todisteena Divinen jumaluudesta hänen seuraajilleen ja he, samoin kuin muut myötämielisesti häneen suhtautuvat, tulkitsivat Smithin kuoleman Divinen kostona. Lehdistökin tuntui unohtaneen Smithin pitkään jatkuneet sydänvaivat ja kuolemaa edeltäneen sairastelun. Mt. , s. 98.

¹⁶¹ Grammer 2001.

sukupuolet oli tarkkaan erotettu toisistaan päivittäisten yleistoimien ulkopuolella. Sama kohtelu ulotettiin Peace Missionin omistamien hotellien asiakkaisiin. Vaikka Divine siis kieltäytyikin suorista rahalahjoituksista oli näiden sisäpiiriläisten taloudellinen panos elintärkeä hänen liikkeelleen. He myös vastasivat kaikista Divinen ja tämän avustajien tarpeista, kuten ruoasta, vaatteista, asumisesta ja autoista.

Peace Mission hankki myös useita maatiloja, ”luvattuja maita”, joista toimitettiin ruokaa liikkeen kaappoihin, ravintoloihin ja hotelleihin mahdollistaen epäilemättä osaltaan näissä tarjottujen aterioiden edullisuuden. Suurelliset ehtoollisjuhla-ateriat - jotka olivat aluksi ilmaisia osallistujille, myöhemmin vastineeksi odotettiin pientä korvausta - puolestaan olivat tarkoin suunniteltuja: ensin tarjottiin juomia ja hiilihydraattipitoisia ruokia, vihanneksia ja hedelmiä ja vasta lopuksi näiden vähemmän arvokkaiden eineiden jälkeen kalliimpia ruokalajeja kuten paahtopaistia, kanaa ja ankkaa.¹⁶²

Watts kuitenkin huomauttaa, että Peace Missionin sosiaalinen työ oli vaatimattomampaa kuin yleensä on esitetty. Esimerkiksi ehtoollisateriat olivat puhtaasti symbolisia. Huono-osaiset saivat kyllä apua liikkeen jäseniltä työtä vastaan, mutta painopiste oli uudelleenoulutuksessa ja työn tarjoamisessa Divinen ilmaisen työnvälitystoimiston kautta. Divine ei koskaan ollut hyväntekeväisyyden kannattaja Sen sijaan hän pyrki kannustamaan seuraajiaan itsenäisiksi ja vastuuntuntoisiksi. Vuonna 1938 hän jopa kielsi työttömiä kannattajiaan todistamasta ehtoollisaterioilla. Viesti meni perille ja Peace Missionista sen tarjoaman taloudellisen tuen vuoksi kiinnostuneet jättivät liikkeen.¹⁶³

Kuten edellä jo mainittiin enemmistö Divinen seuraajista oli mustia, jotka tulivat pääasiassa alemmista yhteiskuntaluokista. Peace Missioniin kuului kuitenkin myös paljon valkoisia, joita liittyi liikkeeseen erityisesti sen levittäytyessä Yhdysvaltojen itärannikon ulkopuolelle. Lännessä, pääasiassa Kaliforniassa jäsenet olivat enimmäkseen valkoisia ja keskiluokkaisia kun taas Kanadassa, Australiassa ja Länsi-Euroopassa liike vetosi erityisesti työväenluokkaisiin kaupunkilaisiin. Tämän suuntaisen kehityksen tahattomana seurauksena oli New Yorkin ulkopuolisten haaraosastojen segregoituminen, merkittävänä poikkeuksena ainoastaan Los Angeles, jossa mustat ja valkoiset toimivat kiinteästi yhteistyössä. Jäsenistä naisia on arvioitu olleen 75-90 prosenttia. Arviot jäsenmäärästä vaihtelevat suuresti aina muutamasta tuhannesta jopa useisiin miljooniin (Divine itse arvioi luvuksi kymmenen miljoonaa), mutta luultavimmin jäseniä oli Peace Missionin kukoistusaikana 1930- ja 40 -luvuilla korkeintaan muutama tuhat ja kannattajia ehkä

¹⁶² Watts 1995, s. 31-32, 102, 104-107, 112; Teinonen 1965, s. 290-293; Baer & Singer 1992, s. 216, 218.

¹⁶³ Watts 1995, s. 106, 163.

muutama kymmenen tuhatta. Jäsenten tarkkaa määrää on mahdoton todentaa, koska liike ei ole pitänyt heistä sen tarkemmin lukua.¹⁶⁴

1930-luvun lamavuosina Divineen kohdistui paineita osallistua politiikkaan sekä liikkeen sisä- että ulkopuolelta. Peace Mission oli vetänyt puoleensa monenlaisia aktivisteja, erityisesti entisiä Marcus Garveyn UNIA-liikkeen jäseniä, jotka toivoivat liikkeeltä radikaalimpia poliittisia avauksia. Toisaalta molemmat suuret puolueet sekä kommunistit pyrkivät saamaan tukea Divinelta ja Peace Mission tekikin jonkin aikaa yhteistyötä kommunistien kanssa, mutta tämän liittouman puitteissa keskityttiin vain kansalaisoikeuksien edistämiseen. Hän ei itse kuitenkaan suuremmissa määrin lämmennyt poliittiselle toiminnalle, vaikka lausuikin usein mielipiteensä poliittisista asioista ja osoitti kasvanutta kiinnostusta maailman tapahtumia kohtaan. Hän katsoi silti asioita mieluummin uskonnollisesta näkökulmasta ja ajatteli, että jos amerikkalaisessa yhteiskunnassa olikin epäkohtia ne ratkeaisivat hengellisen puhdistautumisen ja myönteisen ajattelun avulla. Yhdysvaltoja hän piti Luvattuna maana ja sen perustuslakia pyhänä asiakirjana. Myöhemmin vuosinaan Divinesta kehkeytyi innokas nationalisti ja kiihkeä antikommunisti.¹⁶⁵

Vuosikymmenen jälkipuoliskolla liikettä kohtasivat lukuisat vastoinkäymiset skandaalijulkisuuden, viranomaistutkimusten ja oikeudenkäyntien muodossa. Divineen toimia tutkittiin, eronneet jäsenet vaativat Peace Missionille antamiaan rahojaan takaisin ja esittivät kaikenlaisia syytöksiä, jotka ulottuivat taloudellisista väärinkäytöksistä seksuaaliseen holtittomuuteen. Eniten julkisuutta keräsi tapaus, jossa Divineen merkittävä tukija miljonääriperijä John Wuest Hunt, eli Ilmestysten Johannes, sekaantui alaikäiseen tyttöön ja tuomittiin vankeuteen. Liike kuitenkin selvisi näistä kaikista koettelemuksistaan joskaan helppoa se ei ollut eikä pysyviltä vaurioiltakaan vältytty. Toiseen maailmansotaan tultaessa Peace Missionin kasvukausi oli joka tapauksessa ohi. Samalla se kuitenkin järjestyi tiukemmin ja Divine muodosti löyhästä liikkeestään yhtenäisen kirkko-organisaation.

¹⁶⁴ Baer & Singer 1992, s. 215; Grammer 2001; Teinonen 1965, s. 293-294; Watts 1995, s. 104, 110-112.

¹⁶⁵ Watts 1995, s. 100-101, 108, 112-121, 171. Beryl Satter (1996, s. 69, viite 10) kritisoi ankarasti Wattsia pyrkimyksistä muodostaa Divinesta turhan myönteistä ja koherenttia kuvaa. Toisin kuin Satter väittää Watts ei missään vaiheessa väitä Divineen poliittisten näkemysten pysyneen samoina läpi vuosikymmenten. Hän ei kiellä Divineen yhteistyötä kommunistien kanssa ja tuo selkeästi ilmi tämän kääntymisen innokkaaksi nationalismin kannattajaksi ja antikommunistiksi vasta 1940-luvulla. Satter syyttää Wattsin tulkintoja Divinesta nationalismin ja kapitalismin kannattajana ja sosiaaliturvan vastustajana anakronistiksi pohjaten käsityksensä muutamaa huonosti muotoiltuun lähdeviitteeseen, joissa Watts viittaa Divineen päivämättömiin puheisiin, jotka julkaistiin Peace Missionin *New Day*-lehdessä tämän kuoleman jälkeen, ks. Watts 1995, s. 209, viitteet 50-56. Tämä on epäilemättä virhe Wattsin taholta, mutta toisaalta em. sivun viitteessä 52 viitataan 7.7. 1938 ilmestyneeseen ND:n numeroon ja toisaalla kirjoittaessaan samoista asioista Watts mainitsee myös Divineen puheiden alkuperäisen ajankohdan, ks. esim. s. 211, viite 7 ja s. 212, viitteet 29 ja 30.

Yhtenä osoituksena vallan keskittämisestä järjestön julkaisut lakkautettiin lukuun ottamatta *New Day* -lehteä, jonka Divinen otti tarkempaan valvontaansa. Hierarkian ja yhdenmukaisuuden lisääntymisestä kertoi puolestaan uusien ”sääntökuntien” perustaminen Peace Missionin sisälle vuosina 1938-1941. Ensimmäinen oli nuorten naisten Ruusunnuput (Rosebuds), jotka vannoiivat pysyvänsä neitsyinä ja olevansa aina nöyriä, alistuvia ja suloisia. He pukeutuivat amerikkalaista nationalismia ilmentäen sinisiin hameisiin, valkoisiin paitoihin ja punaisiin takkeihin, joihin oli kirjailtu suuri V-kirjain, joka viittasi sekä neitsyyteen (virginity) että hyveeseen (virtue). Ruusunnuput toimivat myös Peace Missionin kuorona. Myöhemmin vanhempia naisia varten perustettiin Liljannuput (Lily-buds). Vastaavasti miehet järjestäytyivät Ristiretkeläisiksi (Crusaders) ja vannoiivat noudattavansa selibaattia ja seuraavansa uskollisesti Isä Divinen opetuksia. Tiukasti selibaattiin sitoutuneilla sääntökunnilla pyrittiin ilmeisesti reagoimaan aiempiin seksiskandaaleihin ja samalla vahvistamaan liikkeen sisäistä rakennetta. Niillä oli kuitenkin myös kielteisiä vaikutteita, sillä niiden myötä ”enkeliin” ja ”tukijoiden” erottelu jyrkkeni, mikä vieraannutti jälkimmäiset liikkeestä. Toisaalta miesten ja naisten sitominen perinteisiin sukupuolirooleihin vei Peace Missionilta sille aiemmin ominaista feminististä vetovoimaa.¹⁶⁶

Ensimmäisen (mustan) vaimonsa Peniniahin kuoltua Divine otti uudeksi puolisoikseen huhtikuussa 1946 nuoren kauniin valkoihoisen naisen, kanadalaisen Edna Rose Ritchingsin. Teko herätti pientä hämmennystä selibaattia ihannoivassa liikkeessä, mutta Divine ohitti sen selittämällä, että Peniniahin henki oli siirtynyt liikkeessä aiemmin ruusunnuppuna toimineen ja nimellä Sweet Angel tunnetun Ritchingsin ruumiiseen ja luonnehtimalla liittoa – kuten ensimmäistäänkin – puhtaasti hengelliseksi, pyhäksi avioliitoksi, jota ei täytetty fyysisesti ja jossa samalla sovitetiin yhteen kaksi rotua ja koko ihmiskunta. Se oli myös lopullinen osoitus Isä Divinen jumalallisuudesta, koska ainoastaan Jumala saattoi ylittää kuolevaisen mielen ennakkoluulot niin mainiolla tavalla. Häpäpäivästä, 29. 4., muodostui Peace Missionin vuotuinen ja suurin juhlapäivä. Liiton myötä Sweet Angelia alettiin kutsua Äiti Divineksi, aivan kuten Peniniahia aikaisemmin.¹⁶⁷

Seuraavana vuonna Peace Mission siirsi päämajansa Philadelphiaan, jonka lähistöllä sijainneen suuren Woodmontin kartanon laajoine maa-alueineen eräs jäsen muutamaa vuotta myöhemmin, 1953, lahjoitti Divinen henkilökohtaiseen käyttöön. Tämä vetäytyi kartanon suojiin esiintyen enää vain harvakseltaan julkisuudessa antaen siivet kuolemaansa koskeville huhuille. Hänen kuoltuaan 10. syyskuuta 1965 Peace Missionia on johtanut Äiti Divine. Isä Divinen oletetaan kuitenkin olevan hengellisesti läsnä ja Äiti Divinen vaatimuksesta hänen seuraajansa käyttäytyvät kuin hän olisi sitä

¹⁶⁶ Ibid., s. 144-167, 223, viite 53; Satter 1996, s. 63, 76, viite 92.

¹⁶⁷ Ibid., s. 167-169; Grammer 2001: Teinonen 1965, s. 295.

edelleen myös fyysisesti. Samalla liikkeen jäsenmäärä on tasaisesti pienentynyt johtuen jäsenkunnan ikääntymisestä ja tiukasti noudatettavasta selibaattisäännöistä. Jäsenten vähentyessä toimintaa on jouduttu supistamaan ja toimipisteitä sulkemaan.¹⁶⁸ Silti Peace Mission vaikuttaa uudella vuosituhannellakin ja esimerkiksi ehtoollisjuhla-aterioita järjestetään edelleen.¹⁶⁹

3. 2. Isä Divine ja Iskä Jones

Peace Missionin uskomusten mukaan Isä Divine oli Jumala ruumiillisessa muodossa. Hänessä katsottiin toteutuneen Raamatun lupaama Kristuksen toinen tuleminen. Hän oli Isä, Poika ja Pyhä Henki. Kaikkia Jumalan ja Jeesuksen tekoja pidetään Divinen tekoina, koska hän oli ja on Kristus. Isä Divinen hengen katsotaan yhä jatkavan toimintaansa, vaikka hän onkin jättänyt lihallisen olomuotonsa.¹⁷⁰ Toisaalta Seppo A. Teinosen mukaan Divine teki ”...saarnoissaan joskus eron itsensä ja perimmäisenä todellisuutena olevan persoonattoman jumaluuden välillä pitäen itseään tämän ruumiillistumana.”¹⁷¹ Tämä olisikin ollut erinomaisesti sopusoinnussa uuden ajattelun ja Kristinuskon ykseyskoulun käsitysten kanssa.

Myös Jones väitti olevansa Jumala, mutta mitä hän sillä tarkkaan ottaen tarkoitti onkin jo eri asia. John R. Hallin mukaan Jones ei väittänyt olevansa Kaikkivaltias Jumala. Sen sijaan Kristus oli hänelle tietoisuus, jota ihmisissä esiintyi vaihtelevissa määrin. Hän itse oli tietysti sen täydellinen ruumiillistuma, mutta ei siis missään lihallisessa mielessä vaan pikemminkin se ilmeni hänen taistelussaan seuraajiensa ja ”jumalaisen sosialismin” puolesta uhkaavia pahuuden voimia vastaan.¹⁷²

Kansantemppeleitä käsittelevässä pro gradu -tutkielmassaan Paavo Vanhanen luonnehtii myös tätä puolta Jonesin opetuksissa. Hänen mielestään Jones antoi uuden sisällön kristillisille käsitteille. Jumala oli tämän mukaan täydellinen tasa-arvo, oikeudenmukaisuus ja rakkaus. Koska Jones edusti

¹⁶⁸ Grammer 2001; Baer & Singer 1992, s. 218-219. On esitetty, että selibaattisäännön taustalla olisivat olleet Yhdysvaltojen osavaltioiden säätämät ”rotusekoitusten” vastaiset lait, joita Divine ei voinut sivuuttaa luodessaan sekä mustista että valkoisista koostunutta liikettä. Ks. Lincoln & Mamiya 2004, s. 40. Jos näin todella oli Divine teki melkoisen ristiriitaisen päätöksen ja otti tietoisesti riskin avioituessaan valkoisen naisen kanssa.

¹⁶⁹ Primiano 2004, s. 23, viite 3.

¹⁷⁰ Grammer 2001.

¹⁷¹ Teinonen 1965, s. 296.

¹⁷² Hall 1989, s. 113.

näiden arvojen korkeinta ilmentymää hänestä tuli Jumala. Hänen seuraajansa sitten ilmeisesti sekoittivat aikaisempaan jumalakuvaansa liittyneitä piirteitä uudelleenmuotoiltuun käsitteistöön.¹⁷³

David Chidester on selvittänyt asiaa analysoimalla Jonesin saarnoja. Niiden pohjalta hän on hahmotellut koherentin teologian, jonka mukaan Taivaan Jumalaa ei ole olemassa, ja jos olisi, sellainen Jumala olisi syyllinen valtaviin rikoksiin ihmiskuntaa vastaan. Siis vaikka myönnettäisiinkin tällaisen Jumalan olemassaolo ja luomistyö, ei siitä voida päätellä tämän Luojan hyväntahtoisuutta. Oikeastaan koko luomakunta näyttäisi todistavan päinvastaista, on sotaa, nälänhätää ja sortoa. Todellista Jumalaa, vastakohtana kuvitteelliselle Taivaan Jumalalle tai Korppikotkajumalalle, kutsutaan Prinsiipiksi, jota luonnehditaan seuraavalla yhtälöllä; ”Jumala on Prinsiippi, Prinsiippi on Rakkaus ja Rakkaus on Sosialismi.” Jim Jones on tämän teologian mukaan Jumala, sillä hän on Jumalaisen Sosialismin ruumiillistuma ja hänen kauttaan saavat ilmauksensa sekä sosialismin käytännöllinen että paranormaali ulottuvuus. Viimein jumalallistuminen on mahdollista jokaiselle ihmiselle Jumalaisen Sosialismin kautta, mitä perustellaan myös Jeesuksen lausumilla sanoilla ”te olette jumalia” (Joh. 10: 34).¹⁷⁴

Näin tulkittuna Jonesin opettama maailmankuva muistuttaa gnostilaisuutta. Perustavanlaatuisen taistelu on käynnissä julman Luojajumalan ja vapahtajan välillä. Vapahtaja on korkeammista taivaista Luojan ohitse emanoitunut jumalaisen valon ruumiillistuma, joka on pelastava kaikki vapauttavan tiedon omaavat luomisen vankilasta. Jones oli tuo vapahtaja. Hän ei koskaan väittänytään olevansa Luoja, raamatullinen Jumala, ja oli tuotunut joidenkin seuraajiensa näin olettaessa. Sen sijaan hän julistautui puhtaan käsitteen, jumallisen prinssiin, Jumalaisen Sosialismin näkyväksi ilmentymäksi, vastakohtana näkymättömälle ja olemattomalle Korppikotkalle. Hän vapauttaisi ihmiset julman Taivaan Jumalan kynsistä. Hän parantaisi sairait, antaisi kodin, vapauttaisi vankilasta, herättäisi kuolleista ja avaisi ihmisten silmät. Hän rakentaisi paratiisin Taivaan Jumalan luomasta helvetistä.

Jumalallisella Sosialismilla oli myös paranormaali ulottuvuutensa ja sen edustajana Jonesilla ihmeitätekeviä voimia. Näistä tärkeimmät olivat psyykkiset voimat (selvänäkäisyys jne.), parantamisen kyky ja voima herättää kuolleita. Chidesterin mukaan kaikki sosialismin paranormaalin ulottuvuuden demonstraatiot olivat lavastettuja, mutta niitä voitiin perustella Jonesin pyrkimyksellä kukistaa uskonnon mytologinen Jumala osoittamalla, että hänellä oli enemmän ja todellisempia voimia kuin tuolla varjokuvalla. Lopullisena päämääränä oli ohjata ihmiset ”Jumalan mytologiasta” ”Jumalan käytäntöön”, joka sai ilmauksensa sosialismissa. Olennainen osansa tässä

¹⁷³ Vanhanen 1985, s. 75.

¹⁷⁴ Chidester 2003, s. 52-55.

pelissä oli Vanhasenkin merkille panema kristillisten käsitteiden uudelleen tulkinta: Jumala tulkittiin sosialismiksi, Kristus vallankumoukseksi ja Jeesus oikeudenmukaisuudeksi. Kun Jones julisti olevansa Jeesus Kristus, kokonaan Jumala ja kokonaan ihminen, hän tarkoitta olevansa oikeudenmukaisuuteen pyrkivän sosialistisen vallankumouksen ruumiillistuma.¹⁷⁵

Kaikille edellä esitetyille tulkinnoille löytyy tukea Jonesin saarnoista ja muista puheista, Pidän Chidesterin tulkintaa onnistuneimpana, sillä se perustuu, kuten sanottu, Jonesin saarnojen huolelliseen analyysiin ja näistä saarnoista ei tuota vaikeuksia löytää sille vahvistusta. Jones toisteli saarnoissaan samoja teemoja ja ne esiintyvät muodossa tai toisessa miltei jokaisessa niistä. Hän julisti olevansa Kristuksen reinkarnaatio ja itse Jumala, mutta korosti ettei ollut luoja vaan vapahtaja. Hän pystyi auttamaan ihmisiä toisin kuin Taivaan Jumala, joka ei auta ketään.¹⁷⁶ Samoin uskonnolla ei ollut mitään annettavaa, se oli vain yksi riippuvuuden muoto ja pahempi kuin monet muut. Jonesin mukaan ne, jotka olivat riippuvaisia alkoholista tai heroiinista sentään saivat niistä jotain. Uskovaiset eivät saaneet mitään.¹⁷⁷

Sen sijaan Chidesterin gnostilaisuusvertaus ei sellaisenaan aivan toimi, sillä Jones ei pitänyt Taivaan Jumalaa demiurgin tapaisena pahana ja valheellisena luojajumalana (paitsi korkeintaan vertauskuvallisesti) vaan puhtaasti illusorisena kuvajaisena, satuolentona, jota rukoillessaan ihmiset eivät edes halunneet tietää miljoonista hädänalaisista.¹⁷⁸ Todellinen paha oli kapitalismi, joka käytti uskontoa ja Taivaan Jumalaa ihmisten alistamisen välineinä. Ilman kapitalismia ei olisi uskontoakaan. Sen vuoksi Jones kutsui kapitalismia paholaiseksi ja sosialismia Jumalaksi.¹⁷⁹ Edustaessaan sosialismia ja vapauttaessaan ihmisiä kapitalismin luoman pahan uskonnon pauloista Jones kuitenkin oli kuin gnostilainen vapahtajahahmo.

Kokonaan toinen asia – ja huomattavasti vaikeammin pääteltävissä – on, miten hänen seuraajansa tulkitsivat Jonesin jumaluuttaan koskevia väitteitä. Kuten edellä (luku 2. 2.) on käynyt ilmi Jeannie Mills tulkitsi Jonesin väittäneen olevansa Kaikkivaltias, mutta ei ilmeisesti itse uskonut niin. Mike Cartmellin mukaan kaikki Temppeleissä pitivät Jonesia Jumalana ja nekin, joiden mielestä hän ei ehkä ollut aivan Jumala ajattelivat hänen olevan universaalisti merkittävä olento.¹⁸⁰ Laura Kohl kertoo joidenkin liittyneen Kansantemppeleihin siksi, että uskoivat Jonesin olevan Jumala tai ainakin

¹⁷⁵ Ibid., s. 56-60.

¹⁷⁶ Q 162. Saarna Philadelphiassa 1976. Ks. M. Reiterman & Jacobs 1982, s. 148-149.

¹⁷⁷ Edith Rollerin päiväkirja, 7. 2. 1976.

¹⁷⁸ Ks. esim. Q 952. Poliittinen ja uskonnollinen luento 15. 10. 1974. ”...average r- person’s in church tonight, *praying*, on their knees, talking to a fairygodmother, a *holy spirit*, a goblin, a ghost, a *spook*.” (Kursivoinnit McGeheen transkriptiossa.)

¹⁷⁹ Q 929. Saarna Redwood Valleyssa 1973; Q 932. Saarna Redwood Valleyssa 1972.

¹⁸⁰ Cartmell 2006.

riittävän hyvä vastine ja taatusti parempi kuin se Jumala, jota he olivat rukoilleet siihen asti.¹⁸¹ Ehkä he ajattelivat kuten Patty Cartmell, joka vastasi Archie Ijamesille tämän arvosteltua Jonesin jumaluusväitteitä (kiintoisaa kyllä, sillä perusteella, että Temppeleä alettaisiin niiden vuoksi pitää kulttina), että Jones oli ainoa Jumala, jonka Ijames tulisi koskaan näkemään. Tällä Cartmell ei välttämättä tarkoittanut, että Jones olisi taivaallinen Jumala vaan ainoastaan että ei ollut muuta jumalaa kuin jokaisessa ihmisessä asuva hyvyden ja rakkauden voima, joka sai täydellisen ilmentymänsä Jonesissa.¹⁸²

Edellisen väitteen valossa on ehkä ymmärrettävissä, miksi itseään sosialisteina pitäneet ja kaikkea muuta kuin uskonnolliset henkilöt saattoivat hyväksyä Jonesin Jumalakseen. Garrett Lambrev kertoo uskoneensa Jonesin olevan Jumala, joka oli palannut maan päälle pelastamaan jos ei koko ihmiskuntaa niin ainakin sosialistien valitun joukon.¹⁸³ Edith Roller tuntui hyväksyvän Jonesin väitteet tämän sanoessa olevansa vapahtaja, mutta ei luoja.¹⁸⁴

Perustellusti voidaan kysyä miksi Jonesin väitteet hyväksyttiin. Heti alkuun on todettava, että kaikki eivät suinkaan hyväksyneet. Jonesin läheinen avustaja, taustaltaan fundamentalistikristitty, pastori Ross Case kertoo lähteneensä Temppeleistä helmikuussa 1965 kun hänen mielestään oli käynyt ilmeiseksi, että Jones pyrki asettamaan itsensä Kristuksen tilalle seurakuntalaistensa rakkauden ja palveluksen kohteeksi.¹⁸⁵

Mike Cartmell pitää keskeisenä tekijänä hyväksymisessä Jonesin oletettuja psyykkisiä voimia ja parantamisen lahjoja ja on epäilemättä oikeilla jäljillä.¹⁸⁶ Janet Shularin mukaan monet jumaloivat Jonesia, koska uskoivat tämän parantaneen heidät syövästä tai pelastaneen heidän lapsensa auto-onnettomuudelta.¹⁸⁷ Jeannie Mills uskoi Jonesin parantaneen hänen poikansa Eddien.¹⁸⁸ Leila Jones puolestaan todisti, että Jones pelasti hänet ruhjoutumiselta hyökkäyksen uhrina, hänet ja tyttärensä jäämästä auton alle heidän ylittäessään katuja, tulesta sokeaksi ja kuolemasta nukkuessaan,

¹⁸¹ Kohl 2005.

¹⁸² Reiterman & Jacobs 1982, s. 93.

¹⁸³ Lambrev 2007. Lambrev liittyi Kansantemppeleihin vuonna 1966 keskeytettyään historian jatko-opintonsa Stanfordin yliopistossa ja kärsittyään Vietnamin sodan vastustamisesta saamansa vankilatuomion. Hän erosi liikkeestä menetettyään omien sanojensa mukaan uskonsa mieheen, jonka oli ajatellut käyttäytyvän kuin Buddhan, Jeesuksen ja Leninin reinkarnaation. Ks. Lambrev 2003.

¹⁸⁴ Edith Rollerin päiväkirja 13. 2. 1976.

¹⁸⁵ Ross Casen kirje Kathy Hunterille 11. 5. 1978 (MS 4062/3 Correspondence 1978- 1984). CHS/ Ross E. Case collection.

¹⁸⁶ Cartmell 2006. Mike Cartmell oli yksi Temppeleiden nuorisajohtajista ja omien sanojensa mukaan Jones suunnitteli hänestä seuraajaansa.

¹⁸⁷ Janet Shular dokumenttielokuvassa *Kuoleman temppeli*.

¹⁸⁸ Mills 1979, s. 138.

useasti.¹⁸⁹ Don Beck on edelleen vakuuttunut Jonesin erityisestä lahjasta, jota hän kutsuu Temppelein metafyyksiseksi aspektiksi, ja uskoo ainakin joidenkin parantumisten olleen aitoja.¹⁹⁰ Cartmell ei kiistä etteikö joitain aitoja parantumisia olisi tapahtunut, sillä hänen nähdäksensä lääketieteen jo pitkään tuntema lumevaikutus saattoi epäilemättä toimia Temppeleissä siinä missä *Teho-osastossakin*, mutta Jonesin parantamisia hän pitää lavastettuina. Hän väittää kaikkien itse asiassa tienneen niiden olevan huijausta, mutta halu uskoa vaiensi kriittisen ajattelun. Toisaalta hän korostaa parantamistilaisuuksien olleen vaikuttavia tapahtumia, joiden emotionaalista voimaa niihin osallistumaton ei voi ymmärtää.¹⁹¹

Yksityisesti epäilyksiään ja valituksiaan esittäneille lähimmille avustajilleen Jones saattoi aina perustella väitteitään ja tekemisiään sillä, että ihmiset tarvitsivat hänen jumaluuttaan omistautuakseen täydellisesti Temppelein arvokkaille päämäärille.¹⁹² Niiden kohdalla, jotka eivät olleet kasvaneet kirkollisissa piireissä, asiat olivat toisin, mutta hyvin uskonnollisille ihmisille aktivismin sanoma oli välitettävä heille sopivalla tavalla.¹⁹³

Toisaalta Jonesin opetukset muuttuivat jossain määrin aikojen kuluessa. Näin tapahtui ilmeisesti myös hänen jumaluuttaan koskeneille väitteilleen. Jonesin adoptiopoika Jim Jones Jr. muisteli 1990-luvun alkupuolella *New Yorker* -lehden haastattelussa isänsä alkuun todenneen seuraajilleen, että jos nämä tarvitsivat jumalaa johon uskoa he voisivat saman tien uskoa häneen, mutta joskus vuosina 1973 tai –74 tienoilla hän olisi alkanut väittää olevansa Jumala.¹⁹⁴ Jeannie Mills yhdistää tämän muutoksen vuoteen 1972 ja Jonesin pyrkimykseen vallata Peace Mission. Tässä tarkoituksessa hän olisi omaksunut edesmenneeltä Divinelta vaikutteita, kuten nimityksen ”Isä”.¹⁹⁵

Isä Divine ei, kumma kyllä, tuntunut tarvitsevan mitään erityisiä vakuuttelukeinoja oman jumaluutensa todistamiseksi – ellei sellaisina pidetä hänen vaikuttavia saavutuksiaan. Peace Missionin vauraus ja menestys keskellä lamakautta tuntui monista epäilemättä ihmeelliseltä.

¹⁸⁹ Leila Jonesin valahtoinen lausunto. Affidavits about faith healing by Jones (SF 279, MS 3803/13). John R. Hall research materials on Peoples Temple, 1954-1987 (MS 3803).

¹⁹⁰ Beck 2007.

¹⁹¹ Cartmell 2006. Jonkin käsityksen parantamissessioiden vaikuttavuudesta voi saada kuuntelemalla niistä tehtyjä äänityksiä. Esim. nauhalla Q 921 on äänitys tarkemmin ajoittamattomasta parannustilaisuudesta, jossa Jones puhuu kielillä, naiset itkevät ja vaikertavat. Välillä kuuluu omituisia ääniä ja musiikkia. Välittyvä tunnelma on lähes aavemainen.

¹⁹² Reiterman & Jacobs 1982, s. 74.

¹⁹³ Deborah Layton dokumenttielokuvassa *Kuoleman temppeli*.

¹⁹⁴ Wright 1993, s. 74.

¹⁹⁵ Mills 1979, s. 175-179. Millsin kertomus tästä epäonnistuneesta valtausyrityksestä vastaa pääpiirteissään sitä kuvaa, jonka Äiti Divine on tapahtumista antanut. Tosin Mills mainitsee Jonesin saaneen tusinan verran käännyttäisiä Peace Missionista, joista useimmat kuitenkin palasivat myöhemmin pettyneinä takaisin. Äiti Divine myönsi Jill Wattsille vain yhden seuraajistaan liittyneen Temppeleihin. Watts 1995, s. 174. Ks. myös Äiti Divinen ja Peace Missionin selvitys asiasta liikkeen verkkosivuilla (”Rev. Jim Jones Once Sought Control of Peace Mission Movement...”, [<http://www.libertynet.org/fdipmm/mdbook/jimjontx.html>]).

Vähäinen ihme ei varmaankaan ollut sekään, että hän onnistui yhdistämään mustat ja valkoiset samaan uskonnolliseen liikkeeseen huolimatta ankarasta segregaatiossa ja voimakkaista rotuennakkoluuloista.

Divine itse kielsi suorittavansa parannuksia, mutta siitä huolimatta monet hänen seuraajistaan uskoivat hänen kosketuksensa tai pelkän läsnäolonsa parantavaan voimaan.¹⁹⁶ Toisaalta eräässä Harlemissa joulukuussa 1931 järjestetyssä massatilaisuudessa hänen oppilaansa todistivat tuhansien ihmisten edessä Divinen parantaneen sairauksista, sokeudesta ja alkoholismista sekä suorittaneen muita huomattavia ihmetekoja, kuten täyttäneen loputtomasti kahvikuppeja yhdestä pienestä pannusta. Seuraavana vuonna häntä vastaan käydyssä oikeudenkäynnissä useat hänen seuraajistaan todistivat hänen parantamiskyvyistään, kun taas toiset kiistivät tämän ja totesivat hänen ainoastaan opettavan sairaita parantamaan itsensä. Tämä olisikin ollut uuden ajattelun ja Kristinuskon ykseyskoulun opetusten mukaista ja Divinen tiedetään opettaneen sairauksien johtuvan negatiivisesta ajattelusta. Toisaalta hän kehotti seuraajiaan pitämään hyvää huolta ruumiistaan ja ennen muuta syömään hyvin.¹⁹⁷

Divine ei myöskään koskaan väittänyt Jonesin tapaan herättävänsä henkiin kuolleita. Hän tosin opetti, että kaikki häneen uskovat eläisivät ikuisesti ja tämän vuoksi Peace Missionin piirissä ei ole ollut tapana tehdä kuolemasta numeroa. Jälleensyntymästä hän alkoi puhua vasta avioituessaan toisen kerran, jolloin hän väitti edellisen vaimonsa Peninniahin syntyneen uudelleen Sweet Angelin hahmossa.¹⁹⁸

Jones opetti myöskin ettei kukaan hänen seuraajistaan kuole, mutta sen lisäksi hän puhui paljon reinkarnaatiosta. David Chidester on tosin esittänyt, että Jones olisi puhunut vain vertauskuvallisesti väittäessään olevansa uudesti syntynyt Kristus, Mooses ja Lenin ja että todellisuudessa Jones olisi pitänyt näitä vain vallankumouksellisen pelastustyönsä esikuvina tai roolimalleina.¹⁹⁹ On kuitenkin olemassa näyttöä siitä, että hän todella uskoi jälleensyntymään. ”Kuoleman nauhalla” Jones ja Jim McElvane yrittävät rauhoitella ihmisiä puhumalla reinkarnaatiosta. Garrett Lambrev kertoo, miten Jones halusi Temppelein ensimmäiseen, lyhytikäiseksi jääneeseen, sarjajulkaisuun *Living Word* ehdottomasti jotain karmasta ja reinkarnaatiosta ja molemmille tuli löytää raamatulliset perustelut samaan tapaan kuin kristinuskon kommunistista luonnetta voitiin perustella Apostolien teoilla. Jones totesi lisäksi, että karman laki muodosti koko hänen metafysiikkansa ytimen ja lukijat tuli

¹⁹⁶ Baer & Singer 1992, s. 218. Kilduff ja Javers puolestaan väittävät ihmeperannusten muodostaneen keskeisen osan Divinen toiminnassa ja että Jones omaksui parannukset juuri häneltä. Ks. Kilduff & Javers 1978, s. 21-22.

¹⁹⁷ Watts 1995, 63, 65, 82, 95.

¹⁹⁸ Ibid., s. 167-169; Teinonen 1965, s. 296. Jälkimmäisen mukaan Divine olisi toisaalta opettanut sielun siirtyvän kuolemassa taivaan korkeuksiin.

saattaa siitä tietoisiksi.²⁰⁰ Jos näin todella tapahtui Jones otti tietoisien riskin, sillä moinen opetus vaikuttaa hyvin epäsovinnaiselta kristilliselle kirkolle, jollainen Kansantemppele ainakin esitti olevansa. Hän tuskin olisi tehnyt sitä kovin kevyin perustein.

Ehkä Divine oli itsessään ja esiintymisessään niin vakuuttava ettei hänen tarvinnut suorittaa erityisiä tunnustekoita jumaluutensa osoitukseksi. Kaikesta päätellen epäsuotuisten lähtökohtien yhdistyminen huomattavaan vaurauteen, horjumattomaan itsetuntoon ja vankkumattoman positiiviseen asenteeseen tekivät hänestä riittävän uskottavan riittävän monille.

Uskosta niin Divinen kuin Jonesinkin jumaluuteen seuraa, että heidän opetuksiaan pidettiin totuutena. Edellä on jo mainittu Peace Missionin jäseniä velvoittavista moraaliohjeista, mutta yksi tärkeimmistä opetuksista koski rotua ja tasa-arvoa. Divinen mukaan rotu on sosiaalinen konstruktio ja ihmisten tulisikin ymmärtää, että kaikki kansat polveutuvat yhtäläisesti jumalasta. Koska Jumalan Henki on kaikissa ihmisissä tulee kaikkia myös kohdella kunnioittavasti riippumatta heidän ihonväristään. Rodun tunnustaminen johtaa rasismiin ja siksi kaikkia rotuun viittaavia termejä tulee välttää. Myös sukupuolten välillä tulee vallita tasa-arvo ja sen vuoksi kaikkia sukupuoleenkin viittaavia ilmauksia tuli välttää. Itse asiassa Isä Divine vaati tasa-arvoa kaikille ihmisille.²⁰¹

Jones jakoi edellä mainitut näkemykset rodusta ja tasa-arvosta Divinen kanssa, vaikka tiettyjä eroavaisuuksia onkin havaittavissa. Usein siteeratusta, vuonna 1974 Los Angelesissa pidetyssä, saarnassa Jones julistaa, että aivan valkoiselta näyttävällä ihmiselläkin saattaa virrata ”mustaa verta” suonissaan. Hän käyttää esimerkkinään omaa sukupuutaan, josta hänen kertomansa mukaan hänen sukunsa ja erityisesti rasistinen isänsä oli niin kovin ylpeä:

...my family tree was suddenly disposed of, because we came back from one of the *kings* in England. They were so pl- proud of that family tree, but I, I smelled, as the old whites used to say nastily, I smelled sweetely, a nigger in the woodpile.

-- So I got that family tree – the *original* one, they'd taken the one out of the courthouse, and they had – oh, it was all prettied up and had a seal on it and it was surrounded with a silver trim or gold trim – it was just beautiful. But I went to the courthouse and I searched and I searched and I went *way* back to South Carolina and I found that Grandma went out to somebody's back cabin.

¹⁹⁹ Chidester 2003, s. 62.

²⁰⁰ Lambrev 2005.

²⁰¹ Satter 1996, s. 53-54. Tässä suhteessa hän erosi esimerkiksi aikalaisestaan, mustien asemaa ja keskinäistä solidaarisuutta korostanutta Unia-liikettä johtaneesta Marcus Garveysta.

And when I came home and told my dad what I found, he didn't talk about family tree anymore. He forbade me to speak, and he kicked me out of the house, because I had found out what's happened to many, many millions in this land, across the land – some of you're here, you think you're white and you got that, that inner soul spirit and you feel that vibration for freedom and you got that love for oh, justice and – and then there is something to this, an intrinsic appreciation for art and aesthetics and rhythm, and you feel it in you and you look white, but honey, a nigger slipped in your woodpile somewhere.²⁰²

Tarinan todenperäisyys on kyseenalainen, kuten Milmon F. Harrison toteaa²⁰³, mutta Jones lienee pyrkinyt sen avulla samaistamaan itsensä mustien seuraajiensa kanssa sekä mahdollisesti myös luomaan yhteenkuuluvuutta Kansantempelin jäsenten keskuuteen.

I'm gonna tell you. I'm going to say this: (Pause) (Voice climbs) You are the same – you and me are the same nigger (Pause) to the white man, we're the same nigger, whether we've got on fine clothes, or old robe. They don't think any more of us, they don't want any more to do with us, whether we got on good clothes or old clothes, we're still niggers. (Shouts) You know we're all niggers in here.²⁰⁴

Samaan hän ilmeisesti myös pyrki todetessaan kaikkien sorrettujen olevan yhtäläisesti ”nekruja”.

Because nigger means – niggardly means to be treated cheatedly. You've been cheated. And we know Indians and blacks and poor whites have been cheated, don't we?²⁰⁵

Jones katsoikin, että kaikkien ihmisten välisten erottelujen, myös rasismin, taustalla oli perimmiltään kapitalismi ja sen luoma luokkajärjestelmä, jota tuettiin uskonnolla. Jos vallitsisi yhteisomistus kaikki olisivat tasa-arvoisia eikä olisi rotueroja tai uskontoa.

-- And there would be no racial differences if everyone was equal. There was no race, there was no rich or poor, there wasn't a class system – that's what you mean by class system – division between people based on their money. There would be no room for race. Race is developed because the rich want someone to do their slave work, servant work, and the black people just happened to be the slaves of this generation. In other ages, it was the Spanish, the Greek, the Italians or the Indians, Chinese. Chinese were coolies and servants. It just so happens that the most recent slaves in America were black. But slaves are created because the rich need someone to do their dirty work. So racism is an outpicture – is a result – direct

²⁰² Q 612. Kursivoinnit McGeheen transkriptiossa.

²⁰³ Harrison 2004, s. 138 (viite 7),

²⁰⁴ Q 932.

²⁰⁵ Q 612.

result, of separation between people based on the ownership of property. I do not believe in private ownership of property. I believe that all property should be held in common.²⁰⁶

Tämä näkemys erotti selkeästi Jonesin Divinesta, joka puolusti järkkymättä yksityisomistusta ja kapitalismia. On totta, että Peace Mission teki 1930-luvulla yhteistyötä kommunistien kanssa, mutta tämä johtui luultavasti vain siitä, että nämä olivat edistysellisempiä rotuasioissa kuin demokraatit ja republikaanit. Tästä yhteistoiminnasta ja liikkeensä osuustoiminnallisista pyrinnoista huolimatta Divine oli kaikkea muuta kuin vallankumouksellinen. Hän esimerkiksi vastusti ammattiyhdistyksiä ja sosiaaliturvaa. Hän pyrki pikemminkin uudistuksiin kapitalistisen järjestelmän puitteissa ja kannatti protestanttista työetiikkaa, säästämistä, sijoitustoimintaa (nimenomaan kiinteistöihin) ja yksityisomistusta. Niin ikään hän asetti seuraajilleen esikuviksi Henry Fordin ja Andrew Carnegien kaltaisia suurkapitalisteja. Kapitalismissa ei itsessään ollut mitään vikaa ja laman kaltaiset häiriöt johtuivat vain negatiivisesta ajattelusta.

Toisaalta hän vastusti epärehellisiksi leimaamiaan rahanhankkimiskeinoja: toisia ei saanut käyttää hyväksi oman omaisuutensa kasvattamiseksi. Niin ikään hän tuomitsi osakkeisiin ja obligaatioihin sijoittamisen. Hän ei myöskään hyväksynyt luottoa ja vaati aina käyttämään käteistä. Niinpä Peace Missionin liikkeissä ja hotelleissa kelpasi vain käteinen. Hän ei luottanut pankkeihin ja varoitti seuraajiaan tallettamasta rahojaan niihin, mikä olikin mainio neuvo 1930-luvun alussa, jolloin amerikkalainen pankkisysteemi oli erityisen epävakaa. Koska Divine näin ollen oli sekä kapitalismin kannattaja että sen kriitikko hänen katsotaan vedonneen sellaisiin henkilöihin, jotka olivat mieleltään bisneshenkisiä, mutta menettäneet uskonsa amerikkalaiseen rahoitusmaailmaan.²⁰⁷

Hyvin kuvaava on myös Divinen käsitys rahan voimasta ongelmien ratkaisijana. Vuonna 1938 hän ehdotti sähköissään Benesille, Chamberlainille, Daladierille, Hitlerille ja Rooseveltille, että Tshekkoslovakian sudeettialueet ostettaisiin, jolloin sota kaikkine kauheuksineen olisi vältettävissä. Seuraavana vuonna hän esitti, että Yhdysvallat maailmanrauhan edistämiseksi ostaisi Keski- ja Etelä-Amerikan ja tekisi kaikista Amerikan maista yhden demokratian.²⁰⁸ Jälkimmäinen ehdotus tuo esille toisen keskeisen eron Divinen ja Jonesin ajattelussa. Siinä missä Jones julisti Yhdysvallat ”Babyloniksi” ja oletettavasti juuri sitä vastustaakseen suuntautui sosialismiin piti Divine maata Jumalan valtakunnan syntysijana ja sen perustuslakia jumalallisen inspiraation tuotoksena.

²⁰⁶ Q 929.

²⁰⁷ Baer & Singer 1992, s. 216; Primiano 2004, s. 5-7; Watts 1995, s. 88, 104-105.

²⁰⁸ Teinonen 1965, s. 294.

Myöhäisemmällä iällään Divine myös hyökkäsi usein ankarasti kommunismia vastaan pitäen sitä uhkana amerikkalaiselle demokratialle.²⁰⁹

Paitsi rasismien taustalla olevien syiden suhteen Jones ja Divine näyttävät ajatelleen eri tavalla itse rodustakin. Kun Divine tuntuu pitäneen rotua siinä missä rasismiakin tietyssä mielessä tietämättömyydestä johtuvana illuusiona ja sen vuoksi suosittelleen rotuun viittaavien termien välttämistä vaikuttaa siltä kuin Jones olisi puheineen ”mustasta verestä” ja ”luontaisesta taiteen, estetiikan ja rytmin arvostamisesta” itse asiassa tunnustanut ja vahvistanut käsityksiä (ja stereotyyppioita!) rodusta. Hänelle rotu ei siis olisi ollut yksiselitteisesti kapitalismin synnyttämä sosiaalinen konstruktio.

Toisaalta ei Divinekaan ollut ristiriidaton käsityksissään, puhuihan hän avioliittonsa yhteydessä ”rotujen yhteensaattamisesta”. Hans Baer ja Merrill Singer ovat puolestaan nähneet Divinessa latentin mustan nationalismien merkkejä. Vaikka tämä opettikin ettei värillä ole väliä oli hän itse samalla elävä todiste siitä, että ”musta on kaunista”. Miksi muutoin Jumala olisi päättänyt ruumiillistua lyhyen, pulskan, kaljun ja mustan miehen hahmossa? Tässä mielessä Divine muistuttaa mustia messiaanisia nationalistejä, jotka torjuvat käsityksen valkoisesta kristitystä Jumalasta.²¹⁰ Peace Missionin näennäisestä rotuneutraaliudesta huolimatta sen jäsenten enemmistön muodostaneiden mustien työväenluokkaisten naisten kulttuurinen kokemus omaksuttiin liikkeessä normiksi, joka koski myös valkoisia jäseniä. Tämä ilmeni esimerkiksi Peace Missionissa tarjoiluissa ruokalajeissa ja soitetussa musiikissa sekä palvelusmiesten emotionaalisessa tyyliin.²¹¹

Toisaalta Beryl Satterin mukaan 1950-luvulle tultaessa Divinen rodun kieltäminen olisi muuttunut rasismien olemassaolon kieltämiseksi ja Yhdysvaltojen ylistämiseksi rotuasioiden mallimaana. Woodmontiin muuttanut Divine olisi lisääntyneen henkilökohtaisen mukavuutensa ja nationalisminsa myötä luopunut afroamerikkalaista kulttuuria normina pitäneestä rotuneutraaliudesta ja alkanut edistää hallitsevaan valkoiseen kulttuuriin pohjautunutta näkemystä neutraaliudesta. Sen sijaan, että olisi pitänyt rotuja yleisesti ottaen sosiaalisina konstruktioina Divina tuntui nyt olevan erityisen innokas kieltämään afrikkalaisen rodun olemassaolon.²¹² Sekä Satterin että Wattsin siteeraamassa Divinen kirjeessä kommunistien muodostamalle segregaatiossa vastaiselle liittoumalle tämä kielsi jyrkästi olevansa musta tai edustavansa värillistä väestöosaa. Hän ei myöskään suostunut osallistumaan kansalaisyhteiskuntaan, koska liikkeen johtajat

²⁰⁹ Watts 1995, s. 101, 171.

²¹⁰ Baer & Singer 1992, s. 216-217.

²¹¹ Satter 1996, s. 59.

²¹² Ibid., s. 64, 66-67.

käyttivät rotuun viittaavia ilmauksia. Puheissaan hän kuitenkin antoi ymmärtää kansalaisoikeusliikkeen olevan hänen rotuerottelun kumoutumista koskeneiden lupautensa täyttymys.²¹³

Jones sen sijaan osallistui kansalaisoikeustaisteluihin ja hänen toimensa segregaaation purkamiseksi Indianapolisissa olivat kaiketi merkittäviä, vaikka niitä on usein vähätelty. Ainakin ne riittivät herättämään rasistisia vihanpurkauksia. Jonesin asenne rotuasioihin oli myöhemmin varsin militantti, jos ei muuten niin puheiden tasolla. Hän oli myös Divinea valmiimpi aktiiviseen poliittiseen toimintaan. Viime mainittu suhtautui siihen vastahakoisesti eikä suostunut avoimeen yhteistyöhön minkään poliittisen tahon kanssa vaan odotti niiden hyväksyvän hänen poliittisesti aktiivisempien seuraajiensa muotoileman oikeamielisen hallinnon suunnitelman (Righteous Government Platform) ja kun näin ei tapahtunut hän menetti enimmän kiinnostuksensa poliittiseen vaikuttamiseen. Tämä saattoi olla viisas valinta, sillä Jumalaksi itseään kutsuvalle henkilölle saattaisi olla kiusallista tukea vaalien hävinnyttä osapuolta ja saada, kuinka sitten kävisikään, toisen puolen vihat niskoilleen.²¹⁴

Jones Temppeleineen puolestaan ajautui kasvaviin vaikeuksiin osallistuttuaan San Franciscon pormestariksi pyrkineen ja myös päässeen liberaalin George Mosconen tukiliittoumaan. *New Westin* toimittajilla on nimittäin arveltu olleen selkeä poliittinen agenda heidän iskiessään Kansantemppelein kimppuun. Phil Tracy, toinen kohtalokkaaksi osoittautuneen paljastusjutun kirjoittajista, oli jo aiemmin kirjoittanut useita Mosconen vastaisia lehtijuttuja ilmeisesti tämän konservatiivisen vastustajan John Barbagelatan hääriessä taustalla. Seuraava askel oli puuttua Mosconen liittolaisiin. Julkisuutta karttava vaikutusvaltainen kirkko oli sopiva kohde. Juttuidean alkuperäisellä isällä Marshall Kilduffilla oli alkuun ollut vaikeuksia saada tarinansa julkaistuksi. *New West* oli jo kerran kieltäytynyt julkaisemasta sitä. Lehden siirryttyä australialaisen mediamoguli Rupert Murdochin omistukseen jutulle näytettiin yllättäen vihreää valoa. Samalla lehden uuden johdon toimesta Kilduffin aisapariksi määrättiin Phil Tracy.²¹⁵

Jones ja Divine tuntuvat eronneen toisistaan myös henkilökohtaisen temperamentin suhteen, mikä heijastui heidän asennoitumisessaan, tyyliinsään ja käytännön toimissaan. He olivat hyvin erilaisia johtajia. Vaikka Divine valvoikin tarkasti seuraajiensa tekemisiä hän kuitenkin salli heille toimintavapauden. Liikkeen laajenemisesta huolimatta hän kieltäytyi pitkään muodostamasta siitä virallista kirkkoa. Niinpä Peace Missionista kehittyikin nimenomaan liike, Divinen oppeja

²¹³ Watts 1995, s. 171-173.

²¹⁴ Ibid., s. 113, 133-134, 142-143. Oikeamielisen hallinnon suunnitelmassa vaadittiin mm. kuolemantuomion, rasismin ja rotuun viittaavien ilmausten poistamista, kaikkien aseiden hävittämistä sekä pankkien kansallistamista.

²¹⁵ Hall 1989, s. 177-178.

seuraavien ryhmien verkosto.²¹⁶ Jones puolestaan oli hyvin autoritaarinen johtaja, joka halusi pitää johtamansa yhteisön tiukasti valvonnassaan ja mahdollisesti juuri tämä esti Kansantemppelein laajenemisen Kalifornian ulkopuolelle. Temppeillä oli suunnitelmia laajentua muun muassa Chicagoon²¹⁷, mutta suunnitelmasta ei koskaan tullut mitään.

Toinen hyvä esimerkki Jonesin ja Divinen luonteiden eroista on heidän kielenkäyttönsä ja esiintymistyylinsä. Divine esiintyi hillityn arvokkaasti ja hänen puheissaan käyttämänsä kieli oli omintakeisuudestaan huolimatta juhlavaa ja usein mahtipontistakin. Jonesin esiintyminen samoin kuin hänen saarnoissaan ja muissa puheissaan käyttämä tyyli oli sekin monesti mahtipontista, mutta usein kansanomaisempaa ja rennompaa. Kun hän esimerkiksi omaksui, ilmeisesti juuri Divinelta, arvonimen Isä hän ehdotti seuraajilleen, että nämä voisivat kutsua häntä myös Isäksi ("Dad"). Lisäksi hän viljeli taajaan karkeuksia ja turvautui usein alatyylisiin. Tällainen ei olisi voinut olla kauempana Divinesta, joka moraalikoodissaan kielsi seuraajiltaan karkean kielenkäytön. Tämän kiellon taustalla oli hänen uskonsa siihen, että kieli vaikutti salaviihkaisesti tietoisuuteen. Sen vuoksi sanoja *helvetti* tai *paholainen* tuli välttää, koska ne olivat negatiivisia käsitteitä. Hän meni jopa niin pitkälle, että kielsi käyttämästä tervehdystä *hello* koska oletti sen juontuvan sanasta *hell* eli *helvetti*. Sen asemesta tuli tervehtiessä käyttää sanaa *peace*, rauhaa.²¹⁸

On mahdollista, että muut kuin kielenkäyttöön liittyvät erot Jonesin ja Divinen tyyliissä ja asenteissa – ja mahdollisesti sekin – selittyvät persoonallisuuseroja paremmin eräästä keskeisestä eroavaisuudesta heidän maailmankuvissaan: Divine maailmankuva oli peruspiirteiltään *monistinen*, Jonesin radikaalisti *dualistinen*.²¹⁹

Lyhyesti määriteltynä monismi tarkoittaa, että kaikki todellisuuden tasot ovat yhtä. Divine oli omaksunut uuden ajattelun kirjallisuudesta ja Kristinuskon ykseyskoululta näkemyksen kaiken ykseydestä. Kaikki oli jumalallista ja Jumala oli läsnä jokaisessa. Taivas ei sijainnut tuonpuoleisessa vaan maan päällä, tässä ja nyt, ja täydellinen tietoisuus oli mahdollista saavuttaa jo tässä elämässä. Tällainen tietoisuus, positiivinen mielentila, toisi paitsi henkistä myös aineellista vaurautta.²²⁰

Tätä taustaa vasten hänen myönteinen suhtautumisensa kapitalismiin ja liiketointaan tulee ymmärrettäväksi. Vaikka hänen sanomansa ylitti aineellisen maailman oli tuo samainen aineellinen maailma hengellisen maailman heijastuma. Erityisen ilahtunut hän oli Peace Missionin hankkimista

²¹⁶ Watts 1995, s. 111.

²¹⁷ Ks. Edith Rollerin päiväkirja 16. 7. 1975.

²¹⁸ Watts 1995, s. 65, 134. Divinen saarnoja on nähtävissä Peace Mission –liikkeen verkkosivuilla [<http://www.libertynet.org/fdipmm>].

²¹⁹ Ellei sitten kyseinen eroavaisuus ollut seurausta heidän persoonallisuksiensa eroista.

maatiloista, ”luvatusta maista”, sillä hänen mukaansa maa oli pyhää. Hieman samaan tapaan Divine ja hänen liikkeensä suhtautuivat muihinkin hankkimiinsa kiinteistöihin, joiden määrä kasvoi vuosikymmenten kuluessa huomattavaksi. Leonard Primianon mukaan merkittävä piirre tässä suhtautumisessa oli se, että Peace Mission ei pyrkinyt täydellisyyteen rakentamalla uutta vaan hankkimalla, kunnostamalla, säilyttämällä ja kierrättämällä vanhaa. Tämä ilmensi hänen mukaansa liikkeen teologian keskeistä periaatetta, jonka mukaan aineellinen tuli hengellistä ja hengellinen aineellistaa. Peace Missionin asuinrakennukset pyhitettiin pitämälle ne siistinä, turvallisina ja mukavina.²²¹ Materiaalinen vauraus ja hyvinvointi olivat siten osoitus hengellisestä hyvinvoinnista, Jumalan voimasta ja konkreettisesta läsnäolosta.

Tietynlainen sovitteluvuus ja rauhanomaisuus Divinen toiminnassa selittyy epäilemättä osaltaan niistä vihamielisistä olosuhteista, joissa hän toimi. Niihin aikoihin yhdysvaltalainen yhteiskunta oli segregoitunut ja äärimmäisen rasistinen ja Divinesta saattoi helposti tulla kirjaimellisesti laillista riistaa, laittomien tai puolilaillisten lynkkausporukoiden toimista nyt puhumattakaan.²²² Toisaalta hän onnistui keikuttamaan venettä melkoisesti ja sai kärsiä negatiivisesta julkisuudesta oikeustoimista, vankilatuomioista ja rasistista hyökkäyksistä. Tästä huolimatta hän säilytti aina positiivisen ja optimistisen asenteensa sekä toimi hyvin kiihottomasti, mitä nyt kirosi itsestään kirjan kirjoittaneen Sara Harrisin.²²³ Voisi kuitenkin olettaa, että hänen monistisilla näkemyksillään olisi ollut vaikutusta asiaan. Vastakkainasetteluissa ei juuri ole mieltä jos kaikki olevainen käsitetään yhdeksi ykseydeksi. Kaikki paha, kuten rasismi, johtui hänen mielestään vain negatiivisesta ajattelusta ja paras tapa päästä siitä eroon oli levittää myönteistä ajattelua.

Eräs osoitus tästä sovitteluvuudesta on ollut Peace Missionin aina ylläpitämä avoimuus, josta ei ole tingitty edes kielteisen julkisuuden vuoksi. Isä Divinen tavoin nykyinen Äiti Divine on aina antanut haastatteluja ja vastannut tutkijoiden ja toimittajien kysymyksiin. Avoimuus ja yhteistyöhalukkuus

²²⁰ Watts 1995, s. 58; Primiano 2004, s. 7.

²²¹ Primiano 2004, s. 4-8; Watts 1995, s. 138.

²²² Divine muisteli myöhemmin kohdanneensa Etelää kiertäessään lukuisia lynkkausporukoita ja uhranneensa ruumiinsa vähintään 32 kertaa. Hänen seuraajansa todistivat, että eräässä kaupungissa valkoiset miehet vangitsivat ja hirttivät hänet kuoliaaksi, mutta seuraavana päivänä lynkkaajat huomasivat hänen saarnaavan tien varressa. Jill Watts pitää epätodennäköisenä, että musta mies olisi todella voinut selvitä hengissä Etelässä vihaisen lynkkausjoukon käsissä, mutta arvelee sen sijaan Divinen tulkinneen kohtaamansa rasistiset hyökkäykset symbolisiksi lynkkauksiksi. Watts 1995, s. 40-41.

²²³ Ibid., s.xii. Poikkeuksellisen radikaalina vetona häneltä voidaankin pitää poisuuttoa New Yorkista Philadelphiaan sen jälkeen, kun newyorkilainen tuomioistuimien tuominnut hänet vankeusrangaistuksen uhalla maksaan entiselle Peace Missionin jäsenelle Verinda Brownille tämän vaatimia rahoja. Divine kieltäytyi maksamasta ja piti tuomiota kiittämättömyyden osoituksena kaupungilta, jonka köyhien hyväksi hän oli tehnyt niin paljon. Hän ei kuitenkaan pysynyt kokonaan poissa osavaltiosta, sillä lakimiestensä ansiosta hän tiesi ettei New Yorkin lain mukaan ollut sallittua toimittaa haastetta sunnuntaisin. Niinpä Divine saattoi viettää pyhät New Yorkin seurakuntiansa luona. Ks. mt., s. 165-166.

ovat toisaalta auttaneet Peace Missionia hälventämään syytöksiä siitä, että se olisi vaarallinen kultti.²²⁴

Sovittelevuudesta ja suvaitsevaisuudesta käy esimerkiksi myös Divinen suhtautuminen muihin uskontoihin. Paitsi että hän toi puheissaan julki ihailunsa uutta ajattelua ja Kristinuskon ykseyskoulua kohtaan hän myös usein kertoi tuntevansa kunnioitusta shakersien eli vapisiijoiden perustajaa Äiti Ann Leetä (1736-1784) kohtaan. Leen ja Divinen opetuksien välillä onkin paljon yhtäläisyyksiä.²²⁵ Suvaitsevasta asenteesta kertoo sekin ettei Divinella ollut varauksia hankkia liikkeensä käyttöön rakennuksia, jotka olivat aiemmin olleet muiden uskonnollisten yhteisöjen käytössä. Hänen mukaansa näissä jo kerran pyhitetyissä rakennuksissa hän saattoi seuraajineen tuntea positiivisia värähtelyitä, joita he eivät heti automaattisesti tunteneet muissa rakennuksissa ennen kuin ne oli täysin pyhitetty.²²⁶

Jos kerran Divinen monistisen teologian mukaan aineellinen on arvokasta siinä missä henkinenkin niin miksi hän sitten kannatti selibaattia? Divine oli saanut vaikutteita selibaatin hyväksymiseen Kristinuskon ykseyskoululta ja itämaisestä filosofiasta, joka sekin on pääsääntöisesti monistista. Divinen mukaan seksi oli syntiä, joka tyhjensi kehon hengellisestä energiasta ja saattoi siten yksilön alttiiksi sairauksille ja kuolemalle. Edellä mainitut vaikutteet ilmenevät tässä näkemyksessä selvästi. Pohdittaessa Divinen seuraajien suostumusta tähän käytäntöön kannattaa muistaa, että enemmistö heistä oli mustia naisia, joille, kuten naisille yleensäkin vielä niihin aikoihin kun Divine aloitteli uraansa, raskaus ja synnytys muodostivat jatkuvan uhan terveydelle. Selibaatti vapautti heidät synnytyksen tuskilta ja kodinhoidon ikeestä.²²⁷

Dualistinen maailmankatsomus näkee olevaisen jakautuvan kahteen, jyrkästi vastakohtaiseen perustekijään tai elementtiin. Radikaali dualismi pitää maailmaa hyvän ja pahan, Jumalan ja Saatanan, meidän ja niiden välisenä taistelukenttänä. Se määrittelee jotkin yksilöt tai ryhmät vihollisiksi ja odottaa, sekä usein myös aiheuttaa, konflikteja. Usein dualistisen maailmankuvan omaksuneet uskonnolliset ihmiset ymmärtävät tämän taistelun puhtaasti hengellisenä ja käyvät sitä uskon ja rukouksen voimalla, mutta jos taistelusta tulee fyysistä ihmisiä kuolee; he tappavat muita ja kuolevat itse asiansa puolesta.²²⁸

²²⁴ Ibid. , s. 176-177.

²²⁵ Ibid. , s. 138. Vapisiijoista kertoo tarkemmin esim. Teinonen 1965, s. 165-166. Liike perustettiin alkujaan Englannissa, jossa se sai vaikutteita kveekareilta. Nimensä he saivat siitä, että tuntiessaan Jumalan voiman he alkoivat vapista. Kohtaamansa vainon vuoksi vapisiijat muuttivat Yhdysvaltoihin New Yorkin osavaltioon ja perustivat yhteisönsä, jossa harjoitettiin mm. äärimmäisen ankaraa selibaattia.

²²⁶ Primiano 2004, s. 8.

²²⁷ Watts 1995, s. 35, 66.

²²⁸ Wessinger 2000a, s. 17.

Jonesin dualistisessa maailmankuvassa taistelua kävivät sosialismi ja kapitalismi. Kapitalismi ei ollut vain virhe ajattelussa vaan kaiken pahan alku ja juuri. Niinpä Jonesin ajattelua ja toimintaa luonnehti sovitteluuden sijasta voimakas antagonistisuus suhteessa kapitalistiseen yhteiskuntaan sekä hänen pahoiksi määrittelemiinsä yksilöihin ja ryhmiin. Jones odotti konflikteja ja itse asiassa väitti itsensä ja liikkeensä olevan vainon kohteena. Saarnoissaan hän kertoi usein kohtaamistaan murhayrityksistä, joista sanoi ihmeellisesti selviytyneensä.²²⁹ Paitsi antagonistinen Jonesin maailmankuva oli myös pessimistinen, ennustihan hän tulevaksi ydintuhon, rotujen välisen sodan, fasistisen diktatuurin ja mustien sulkemisen keskitysleireille. Pessimismiin liittyen on kiintoisaa havaita, miten alhainen vastuksien sietokyky Jonesilla oli. Hän pelkäsi jatkuvasti kielteistä julkisuutta ja oli valmis poistumaan maasta kun vihdoinkin oli odotettavissa paljastusjuttu, jota hän ei voinut estää. Vertailun vuoksi kannattaa muistaa, että Divinen ja Peace Missionin kohtaama skandaalijulkisuus oli vihamielisyydessään ja laajuudessaan aivan toista luokkaa kuin Jonesiin ja Temppeleihin kohdistunut – ennen Jonestownia luonnollisestikin.

Jonesin asenne muita uskonnollisia yhteisöjä (tai, tulkinnasta riippuen, uskontoa ylipäätään) kohtaan oli usein kriittinen ellei peräti vihamielinen. Enemmän osan kriitikistään hän kohdisti raamatulliseen kristillisyyteen, mistä enemmän tuonnempana. Varsin kovasanaisesti hän suosi kirkonmiehiä, jotka käyttivät seurakuntalaistensa rahoja – hänen sanojensa mukaan siis – merkkipäiviensä viettoon ja hienosteluun. Tällaiset kirkonmiehet olivat loisia. He ajelivat Cadillacilla ja Rolls-Royceilla. Sellaiseen syyllistyivät jopa emansipoituneiksi itseään kutsuvien kirkkojen johtajat, vaikka mustasta väestöstä puolet kärsi työttömyydestä.²³⁰ Tämä kritiikki kohdistui mahdollisesti myös Divineen, ainakin Jonesin kerrotaan arvostelleen ankarasti Peace Missionin loistokasta elämäntyyliä vieraillessaan liikkeen luona Philadelphiassa.²³¹

Vastapainoksi muiden uskonnollisten johtajien rahanahneudelle ja pröystäilylle Jones esitti itsensä vaatimattomana ja pyyteettömänä ihmisenä, joka ei halunnut mitään itselleen. Totta onkin, että moniin muihin uskonnollisiin johtajiin verrattuna hän eli hyvin vaatimattomasti. Hänellä kyllä oli tiettyjä etuisuuksia, kuten yksityinen osasto bussissa Temppeleiden matkojen aikana. Jonestownissa hän söi muita paremmin ja hänen mökissään oli siirtokunnan ainoa parisänky. Kansantemppele alkoi

²²⁹ Esim.. “myrkytyksestä” Q 953 ja “ampumisesta” Q 974. Temppeleihin kohdistunutta vainoa on usein pidetty pelkkänä Jonesin vainoharhaisuutena, mutta on ilmeistä, että todellisia rasistisia hyökkäyksiä tapahtui. Dokumenttielokuvassa *Kuoleman temppele* entiset Temppeleiden jäsenet kertovat, miten kirkon eteen Indianapolisissa heitettiin kissanraatoja. Rebecca Mooren mukaan Huolestuneiden sukulaisten, median ja viranomaisten toiminta täytti kaikki vainon tunnusmerkit ja muodosti todellisen uhan Temppeleiden olemassaololle. Ks. Moore 2000, s. 126-132, 135. Jeffrey Kaplanin artikkelin otsikko vuodelta 2000 sisältääkin tärkeän huomion: *Real Paranoids Have Real Enemies*.

²³⁰ Esim. Q 162, Q 953, Q 974, Q 987.

²³¹ Mills 1979, s. 177. Tosin hän samassa yhteydessä syytti Peace Missionia Isä Divinen ihanteiden pettämisestä, tämä kun oli Jonesin mukaan opettanut ”todellista apostolista sosialismia”. Sen perusteella, mitä Divinesta edellä on kerrottu molemmat väitteet tuntuvat omituisilta.

maksaa Jonesille palkkaa vasta vuonna 1977.²³² Toisinaan Jonesin vaatimattomuuden korostukset menivät naurettavuuksiin asti. Hän mainitsi useissa saarnoissaan käyttävänsä käytettyjä vaatteita. Saarnatessaan Los Angelesissa vuonna 1974 Jones kertoi vaatteidensa olevan kuluneet ja tahraiset. Itse asiassa hän oli käyttänyt samoja housuja jo viisi viikkoa ja haju oli kuulemma sen mukainen.²³³ Niin ikään hän ei omien sanojensa mukaan ollut koskaan ostanut uusia kenkiä.²³⁴

Naurettavuudesta huolimatta näiden kommenttien taustalla lienee ollut Jonesin aito taipumus tietynlaiseen asketismiin ja kieltämykseen:

Peace. See, *God* is static principle that anyone can find. Anyone can determine to be God, if they *wish to be*. If you'll sacrifice your own selfishness, and lay down your own will, then *you* can have this abstract principle as an incarnate reality in your body. Oh, it doesn't come easily. Don't think it will. It comes through *much* self-denial in practice. It comes through *much* struggle and suffering. It comes through the giving yourself entirely to principle, to justice, to goodness. God, they say, is *love*. Then you must give yourself wholeheartedly to that principle.²³⁵

Jokainen saattoi siis saavuttaa jumaluuden itsensä kieltämisen ja uhrautumisen kautta. Jones antoi ymmärtää olevansa itse valmis tähän ja hän odotti sitä myös muilta. Tärkeää oli uhrautuminen ja antaminen. Mittavan vapaaehtoistyön lisäksi Jones vaati seurakuntalaisiltaan rahalahjoituksia kymmenysten, kolehtien ja erityiskeräyksien muodossa ja soimasi niitä, jotka eivät antaneet tarpeeksi. Yhden Kansantempelin jumalanpalveluksen yhteydessä kerättiin tavallisesti kaksi, joskus kolmekin kolehtia. Lisäksi kolehti kerättiin bussimatkojen aikana, joita jäsenet tekivät viikoittain San Franciscon, Los Angelesin ja Redwood Valleyn välillä, eikä vain yhteen suuntaan mentäessä vaan myös paluumatkoilla.²³⁶ Askeettisuuden ihanne ilmeni myös Jonesin toivomuksessa, että Tempelin jäsenet peseytyisivät kylmällä vedellä.²³⁷ Niin ikään Jones kokosi listan niistä seuraajistaan, joiden tuli hänen mielestään pudottaa painoaan.²³⁸

²³² Hall 1989, s. 35, 89. Parisängystä Moore 1985, s. 74.

²³³ Q 612.

²³⁴ Q 953.

²³⁵ Q 974. Kursivoinnit McGeheen transkriptiossa.

²³⁶ Edith Rollerin päiväkirja, ks. esim. 16. 7., 18. 7., 19. 7., 20. 7. 30. 7. 1975; 8. 2. 1976. Erityiskeräyksiä järjestettiin esim. Jim Jonesin hampaiden hoitoa varten (20. 7. 1975) tai laser-säteiltä suojaavan laitteen hankkimista varten (1. 2. 1976). Roller osallistui keräyksiin kuten muuhunkin Tempelin toimintaan uskollisesti, joskin hänen suhtautumisessaan on havaittavissa lievää ironiaa: "Jim took the "only" offering rapidly." (26. 7. 1975).

²³⁷ Ibid., 22. 7. 1975. Roller valitteli hitauttaan käytännön omaksumisessa, sillä hänellä ei ollut suihkua ja hänestä tuntui hankalalta istua kylpyammeessa kylmässä vedessä. Jonkinlaisena kompromissina hän kaatoi kylmää vettä päälleen kyllyn päätteeksi. Ks. m. 29. 7. 1975.

²³⁸ Ibid., 20. 7. 1975.

Tempppelin jäsenet innostuivat vaihtelevasti Jonesin askeettisuuden vaatimuksista. Yli-innokkaitakin löytyi. Garrett Lambrev kertoo, miten Linda Amos kerran tarjoutui laittamaan lapsensa linnunsiemendieetille, jotta näin säästyneet rahat voitaisiin käyttää sosialismin rakentamiseen. Muiden läsnäolijoiden tavoin järkyttynyt Jack Beam vakuutti kuitenkin Amosille ettei se olisi tarpeellista.²³⁹

Jonesin kielteinen suhtautuminen aineelliseen hyvään johtunee hänen vihamielisyydestään kapitalismia kohtaan. Toisaalta taustalla saattaa olla syvempikin dualistinen suhtautuminen materiaan. Eräässä saarnassaan Jones toteaa, että Jumala ei ole lihaa ja verta vaan henkeä.²⁴⁰ Ensikuulemalta ajatus tuntuisi olevan ristiriidassa Jonesin vaatimuksen kanssa, jonka mukaan Jumalan tulee olla nähtävissä ja kosketeltavissa, mutta tarkemmin tarkasteltuna ristiriita ei ole aivan näin ilmeinen. Jones ei halunnut, että hänet nähdään Jumalana omana konkreettisena itsenään vaan koska hänessä konkretisoitui Jumalainen sosialismi.

Edellä esitetyn vertailun jälkeen lienee selvää, että Jonesin ja Divinen välillä vallitsi merkittäviä eroja. Jos Jones todellakin pyrki jäljittelemään Divinea ja rakentamaan Temppeleinsä tämän Peace Mission-liikkeen esikuvan mukaan vaikuttaa tämä jäljittely kovin pinnalliselta. Oliko Jones todella niin opportunistinen, että pyrki omaksumaan Divinelta vain muodot ja antamaan niille uuden sisällön? Mahdollisesti, mutta on olemassa toinenkin vaihtoehto. Divine oli nimittäin oman aikansa merkittävä julkisuuden henkilö, mutta sensaatiohakuinen media ja vihamieliset aikalaishavainnoitsijat antoivat hänestä ja hänen liikkeestään jossain määrin vääristyneen kuvan. On mahdollisuuksien rajoissa, joskin vaikea todistaa, että Jones olisi emuloinut nimenomaan tuota Divinen ja Peace Missionin julkisuuskuvaa. Toisaalta hän tapasi henkilökohtaisesti Divinen ja tämän seuraajia, joten hänellä oli jonkinasteista ensikäden tietoa näiden toiminnasta, joskin on vaikea uskoa, että heidän suhteensa olisi ollut niin läheinen kuin toisinaan on annettu ymmärtää.

Tähän kaikkeen liittyy vielä eräs kiintoisa seikka. Peace Missionia 1950-luvulla tutkinut Sara Harris ennusti, että Divinen kuollessa tämän seuraajat saattaisivat tehdä joukkoitsemurhia. Yhtäkään tällaista ei tiedetä koskaan tapahtuneen eikä Peace Missionin piirissä säilyneestä suullisesta traditiostakaan ole löytynyt tukea sille, että Divine olisi puhunut joukkoitsemurhasta. Siksi ei ole luultavaa, että Jones olisi henkilökohtaisessa kanssakäymisessään Divinen kanssa saanut tietää jotain tällaista. Sen sijaan on pidetty todennäköisenä, että etsiessään tietoja Divinesta Jones olisi

²³⁹ Lambrev 2007. Amos oli viimeiseen asti uskollinen Jonesille ja, kuten edellä on kerrottu, surmasi itsensä ja lapsensa Georgetownissa kuultuaan Jonesin määräyksen. Hän oli niitä harvoja Temppelein jäseniä, joita voi hyvällä syyllä ja ilman varauksia kutsua fanaatikoksi.

²⁴⁰ Q 987. "Our God is not flesh and blood, but it's spiritual, it's a 1- ideal, it's Pentecostal socialism."

tutustunut myös Harrisin tutkimukseen ja omaksunut siitä ajatuksen joukkoitsemurhasta.²⁴¹ Näin ollen Divinesta muodostuneella vääristyneellä julkisuuskuvalla olisi ollut kohtalokkaat seuraukset mikäli Jones todella pyrki jäljittelemään sitä toiminnassaan.

3. 3. Musta kirkko

Edellisen luvun perusteella vaikuttaa ilmeiseltä, että Kansantempelin ilmentämää afroamerikkalaista uskonnollisuutta ei voida parhaiten selittää Isä Divinelta ja tämän Peace Mission –liikkeeltä saaduilla vaikutteilla. Tempelin tämän ulottuvuuden ymmärtämiseksi onkin mielekkäämpää tarkastella Jonesin esiintymistyyliä ja Tempelin palvelusmuotoja suhteessa afroamerikkalaiseen uskonnollisuuteen yleensä.

Usein on väitetty, että Kansantempelin mustia jäseniä veti liikkeeseen ennen muuta Jonesin suorittamat parannukset. Tällainen ajatus on melko rasistinen, ikään kuin mustat olisivat olleet niin herkkäuskoisia, että nimenomaan juuri he uskoivat Jonesin lavastamiin esityksiin. Todellisuudessa myös monet valkoiset liittyivät Tempeliin parannuksista vaikuttuneina. Ihmeparannusten vetovoimaa ei toisaalta ole syytä väheksyä Yhdysvaltojen kaltaisessa yhteiskunnassa, jossa ei ole pohjoismaisen mallin mukaista sosiaaliturvaa ja jossa terveyden menettäminen on usein paitsi inhimillinen myös taloudellinen katastrofi.²⁴²

Sikäli kuin parantaminen toimi vetotekijänä Tempelin suuntaan kyse oli kuitenkin laajemmasta asiasta kuin vain sairauksien parantamisesta, vaikka se olikin merkittävässä roolissa. Weightmanin mukaan kyse oli paitsi yksilöllisten vaivojen – olivat ne sitten fyysisiä, henkisiä tai emotionaalisia – parantamisesta myös perheiden tervehdyttämisestä ja pyrkimyksestä yhteiskunnan parantamiseen poistamalla rasismi ja taloudellinen epätasa-arvoisuus.²⁴³

Maaga liittää epäsuorasti näkemykset parannusten vetovoimasta uusien uskontojen tutkimuksessa yleisesti sovellettuun niin sanottuun deprivaatioteoriaan, johon nojautuminen on hänen mielestään haitannut Kansantempelin luonteen ymmärtämistä. Deprivaatioteorian mukaisesti mustien

²⁴¹ Lincoln & Mamiya 2004, s. 41-42. Kenneth Wooden väittää tosissaan, että Jones olisi omaksunut ajatuksen joukkoitsemurhasta Divinelta. Itse asiassa hänen mukaansa Divine oli varsinainen petoksen mestari ja Jones hänen oppipoikansa. Kuolema oli ainoa alue, jolla Jones viimein ylitti opettajansa. Ks. Wooden 1981, s. 61-64.

²⁴² Jones tiedosti tämän seikan ilmeisen hyvin, kuten voi päätellä hänen saarnoistaan, esim. Q 932:”...if you’re sick and have to go to the hospital, you’re in trouble, I don’t care if you’re middle-class person, and own your business, if you have to go to an intensive ward of a hospital – that’s why we’re so thrilled at this atmosphere of the actual conscious presence of God or socialism has kept us free of death for five years.”

²⁴³ Weightman 1983, s. 76. Tosin Weightman antaa ymmärtää, että maailmanparannus vetosi enemmän (valkoiseen) eliittiin ja sairauksien parantaminen (mustiin) rivijäseniin.

liittyminen Temppeliin selittyisi heidän sosioekonomisista tarpeistaan. Maaga kritisoi tällaista olettamusta, sillä sen mukaan kukaan ”normaali”, taloudellisesti hyvinvoiva henkilö ei liittyisi Tempppelin kaltaiseen uskonnolliseen liikkeeseen.²⁴⁴ Samoin hän suhtautuu hieman varauksellisesti Weightmanin vaihtoteoriaan nojautuvaan tulkintaan, jota hän pitää deprivatioteorian sofistikoituneempana muotona. Tämän tulkinnan mukaan Temppeliin liittyneet mustat eivät välttämättä olleet yhteiskuntaan sopeutumattomia vaan rationaalisia toimijoita, jotka yksinkertaisesti laskivat yhteen Temppeliin liittymisestä seuraavat edut ja haitat ja toimivat sen mukaisesti. Temppeli tarjosi näille sosioekonomisesti vähempiosaisille enemmän hyötyjä kuin haittoja ja siksi heidän valinnoissaan ei ollut mitään ”hullua”.²⁴⁵

Deprivatio- ja vaihtoteoriaa voi tietysti kritisoida, mutta niitä ei ole syytä täysin hylätä siitä yksinkertaisesta syystä, että ne saattavat hyvin kertoa ainakin osan totuudesta. Sen sijaan Weightmania ja monia muita on syytä oikaista siinä, että kaikki Temppeliin liittyneet mustat eivät suinkaan olleet hädänalaisia vaan kohtalaisesti toimeentulevia työläisiä ja liikkeenharjoittajia. Suurimman yksittäisen ryhmän Kansantempelin jäsenistä muodostivat vanhat mustat naiset.²⁴⁶

Kansantempelin harjoittamaa ”yhteiskunnallista parannustyötä”, kuten Weightman sitä nimittää, voidaan kuitenkin tarkastella osana afroamerikkalaista uskonnollista traditiota, johon on olennaisesti kuulunut Yhdysvaltojen mustan väestön kokeman yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden käsitteleminen tavalla tai toisella. Tuo epäoikeudenmukaisuus on kohdannut koko mustaa väestöä ja sen jokaista jäsentä, joten deprivatioteorian soveltaminen yksittäisiin, Temppeliin liittyneisiin mustiin ei riitä selitykseksi heidän valinnoilleen.

Hans A. Baerin ja Merrill Singerin mukaan Yhdysvaltojen mustat ovat aina etsineet ratkaisua tilanteilleen nimenomaan uskonnosta, koska muut vaikuttamisen väylät olivat pitkään heiltä suljettuja. Uskonnon kautta he saattoivat puhua paitsi hengellisestä etsinnästään ja täydellistymisestään myös maallisista vastoinkäymisistään ja sosiaalisista toiveistaan. Uskonnon puitteissa he saattoivat rakentaa identiteettiään kansana. Tästä syystä afroamerikkalainen uskonto

²⁴⁴ Maaga 1998, s. 81-82. Samassa yhteydessä Maaga kritisoi myös ”sosiaalipsykologiseksi tulkinnaksi” kutsumaansa lähestymistapaa, jonka mukaan Tempppelin valkoisen eliitin liittymisen taustalla olisivat olleet kohtaamattomia emotionaalisia tarpeita tai joitain ongelmia ylipäättään. Tämä ”sosiaalipsykologinen tulkinta” on kuitenkin vain deprivatioteorian soveltamista henkisten tarpeiden saralle.

²⁴⁵ Ibid., s. 82; Weightman 1983, s. 75-80. Vaihtoteoria näkee ihmisten välisen vuorovaikutuksen vaihtona, jossa yksilö pyrkii maksimoimaan saamansa edut tai palkkiot ja minimoimaan kulut tai haitat. Vähentämällä eduista kulut saadaan voitto ja tästä sitten riippuu esimerkiksi se kokeeko ihminen johonkin ryhmään kuulumisen kannattavaksi vai ei. Vaihtoteoriaa on kritisoitu ekonomismista ja sen soveltamista tunteiden alueelle pidetty vastenmielisenä. Sillä on myös taipumus kehäpäätelmiin: ”...attraktiosuhteen puuttumista selitetään sanomalla, ettei tämä suhde tuottaisi riittävää voittoa, mutta voiton riittämättömyyttä puolestaan ei voida päätellä muusta kuin attraktiosuhteen puuttumisesta”. Eskola 1986, s. 130-131.

²⁴⁶ Hall 1989, s. 65-72; Moore 2004, s. 58, 61-63.

on aina ollut syvästi poliittista ja vastaavasti afroamerikkalaisessa politiikassa on kulkenut tarkoituksellisen uskonnollinen juonne. Uskonto on tarjonnut mustalle väestölle keinoja sekä selviytymiseen että oman aseman edistämiseen ankarissa yhteiskunnallisissa olosuhteissa. Vaihtelevasti on pyritty joko sopeutumaan rasistisiin ja epätasa-arvoisiin sosiaalisiin oloihin tai vastustamaan niitä. Baerin ja Singerin mukaan afroamerikkalainen uskonnollisuus kiteytyy näiden kahden suhtautumistavan väliseen dynaamiseen jännitteeseen.²⁴⁷

Kansantempelin kohdalla tämä jännite sai omanlaisensa ilmauksen. Toisaalta Jonesin rasismien vastainen ja tasa-arvoa korostava sanoma vetosi mustiin kuulijoihin ja toisaalta Temppelelle tarjosi rasismista vapaan turvallisen tilan, jossa mustat saattoivat vapaasti ilmaista itseään ja kokea elävänsä ihmisarvoista elämää. Jonestown oli näiden pyrkimysten konkreettinen ilmaus, joka ainakin jonkin aikaa tuntui mustista asukkaista riittävän todelliselta. Jonesin afroamerikkalainen adoptiopoika Jim Jones Jr. muistelikin myöhemmin, miten hän Jonestownissa saattoi kävellä pää pystyssä ja tuntea itsensä ihmiseksi.²⁴⁸

Temppelein mustilla jäsenillä ei siis ollut vaikeuksia nähdä Jonesin sanomaa osana tuntemansa uskonnollisen perinteen jatkumoa. John R. Hallin mukaan Jones olisi omaksunut Isä Divinelta afroamerikkalaiseen uskonnolliseen traditioon kuuluvan, jo orjuuden aikana kehittyneen ”vapautuksen teologian”, samaistumisen valittuun kansaan, joka matkasi Egyptin orjuudesta Luvattuun maahan. Orjuuden aikana Etelävaltiot symboloivat mustille orjille Egyptiä ja pohjoiset valtiot Luvattua maata. Niin ikään traditioon kuului odottaa vapahtajaa, joka johtaisi kansansa vapauteen. Tässä hahmossa yhdistyivät Mooses, Jeesus ja Ilmestyskirjan valkoisella hevosella ratsastaja. Ajatus muutosta vapauteen jatkui orjuuden jälkeen ja se ilmeni, vaikka ei aina avoimen uskonnollisena, mustien muuttoaaltoina ensin länteen ja sitten pohjoisen kaupunkeihin, kuten myös radikaaleina Afrikkaan paluun liikkeinä. Näistä tunnetuimpia oli Marcus Garveyn johtama UNIA-liike 1900-luvun alkupuolella. Divine oli Garveyn aikalainen, mutta Afrikan sijasta hänen osoittamansa ”Luvattu maa” tarkoitti Peace Missionin maatalouskommuuneja.²⁴⁹

Beryl Satter on nähnyt Divinen suhteen afroamerikkalaiseen ”vapautuksen teologiaan” hieman toisin kuin Hall: siinä missä Garvey taisteli mustien emansipaation puolesta korostamalla rodun

²⁴⁷ Baer & Singer 1992, s. xi, xvii, xxii, 236.

²⁴⁸ Wright 1993, s. 85-86.

²⁴⁹ Hall 1989, s. 48-50; ks. m. Alho 1999, s. 450. Kuten Hall huomauttaa mustien uskonnolliseen traditioon liittyvä kollektiivisen muuton ajatus sijoittuu osaksi laajempaa ja vanhempaa traditiota. Anthony Pinn puolestaan korostaa, että käsitys liikkeestä on aina ollut merkittävässä roolissa mustassa uskonnollisuudessa ja siihen liittyen ajatukset ”exoduksesta” ja ”maanpaosta” ovat olleet tärkeitä afroamerikkalaisen uskonnollisuuden kehityksessä. Varhaisessa mustassa teologiassa mustat käsitettiin maanpakolaisyhteisöksi, jolle Amerikan ankarat olot symboloivat Baabelin vankeutta. Maanpakolaisuus ymmärrettiin kuitenkin vain väliaikaiseksi asiantilaksi, jota väistämättä seuraisi exodus

merkitystä ja Afrikkaan paluun tärkeyttä Divine kehoitti olemaan piittaamatta rodusta, sillä hänen mukaansa ihmiset olivat tasa-arvoisia *rotuun katsomatta*.²⁵⁰ Itse asiassa Divinen teologiasta on vaikea löytää mitään suoranaisesti kyseiseen traditioon liittyvää, vaikka Baer ja Singer epäilemättä ovatkin oikeassa esittäessään, että Divine edusti jonkinlaista, vaikkakaan ei aivan avointa, afroamerikkalaisen messianismin muotoa.²⁵¹

Omaksuipa Jones mainitun tradition mistä tahansa hän tulkitse sitä omalla tavallaan. Yhdysvallat oli kapitalismin ja rasismien saastuttama maa, jota johti paha systeemi. Hän vertasi sitä vankilaan, keskitysleiriin ja kaasukammioon. Amerikka oli Egypti, Babylon ja vastaavasti sosialistimaat edustivat jotain parempaa ja inhimillisempää. Kansantemppelein myöhemmin suorittama kollektiivinen maastamuutto on ymmärrettävä tätä taustaa vasten.²⁵²

Tärkeää ei ollut ainoastaan se, mitä Jones sanoi, vaan myös se *miten* hän sen sanoi. Hän saarnasi kuin musta saarnamies. Afroamerikkalainen pastori J. Alfred Smith, joka aikoinaan kuuli Jonesin saarnaavan, toteaaakin, että jos sulki silmänsä ja vain kuunteli olisi voinut vaikka vanhoa kuuntelevansa mustaa miestä. Smithin mukaan Jones käytti samaa teologista kieltä ja sanastoa kuin hän itse tai esimerkiksi Martin Luther King. Mutta kyse ei ollut vain sananjulistuksesta, jota Smith kutsuu mustan kirkon historialliseksi profetalliseksi linjaksi, vaan retorisesta tyylistä, jonka voi oppia vain kokemuksen kautta, ei kirjoista.²⁵³

Milmon F Harrisonin mukaan tietyt seikat Jonesin Temppeleä edeltäneessä elämässä saattoivat vaikuttaa hänen maailmankuvansa kehitykseen ja auttaa häntä löytämään tiettyjä kulttuurisesti spesifejä ilmaisumuotoja, jotka johtivat hänet muotoilemaan sanomansa tavalla, joka resonoi mustien kokemuksen kanssa. Hän mainitsee esimerkiksi Jonesin äidin järjestäytyneenä uskontoa kohtaan osoittaman halveksunnan, ”Taivaan Jumalan” kieltämisen ja uskon maailmaa asuttaviin erilaisiin henkiin, Jonesin kokemukset syrjinnästä, Divinelta ja sosialismista saadut vaikutteet sekä ennen muuta varhaisen altistumisen helluntailaisuudelle, jonka muotoutumiseen afroamerikkalainen uskonnollinen traditio on vaikuttanut alusta lähtien, vaikka valkoiset helluntailaiset kirkkokunnat ovatkin etäännyneet mustista juuristaan. Harrison pitää Kansantemppelein palvelustyötä olennaisilta osiltaan helluntailaisen mallin mukaisena.

Jotta Harrisonin korostama resonanssi tulisi paremmin ymmärretyksi on syytä tuoda esille hänen mainitsemaansa afroamerikkalaiselle uskonnollisuudelle tyypillisistä teemoista, jotka eivät muodosta

parempiin olosuhteisiin. Kansantemppele jakoi nämä ajatukset ja muutto Yhdysvalloista Jonestowniin merkitsi pakoa parempiin olosuhteisiin. Ks. Pinn 2004, s. 16-17, 19.

²⁵⁰ Satter 1996.

²⁵¹ Baer & Singer 1992, s. 216.

²⁵² Chidester 2003, s. 89-97.

mitään yhtenäistä maailmankuvaa, mutta joita voidaan yhteisesti kutsua *pyhäksi mustaksi kosmoseksiksi*. Nämä teemat pohjautuvat lukuisiin maailmankatsomuksiin, jotka olivat yleisiä Länsi-Afrikassa, josta suurin osa Amerikkaan tuoduista orjista oli peräisin. Ensimmäkin tähän afrikkalaiseen perintöön kuuluu holistinen käsitys pyhän ja profaanin suhteesta ihmisten elämässä. Henkistä maailmaa ei nähdä erillisenä aineellisista oloista vaan niihin monin tavoin kytköksissä olevana. Henkinen maailma saattaa edustaa erilaista olemisen muotoa, mutta sitä ei ymmärretä muista elämän alueista – kuten sosiaalisesta, taloudellisesta ja poliittisesta toiminnasta – erilliseksi kokemisen piiriksi. Tästä holistisesta näkemyksestä seuraa, että perinteiseen afrikkalaiseen maailmankuvaan kuuluu käsitys sekä immanentista että transendentista korkeimmasta luojajumalasta, joka saattaa puuttua aktiivisesti ihmisten elämään. Muun muassa tästä syystä raamatullinen tarina Jumalan valitusta kansasta, jota tämä johdattaa, on noussut keskeiseksi motiiviksi afroamerikkalaisessa kristillisyydessä. Toinen ilmaus jumalten tai henkien puuttumisesta ihmisten elämään on henkipossessio eli käsitys, jonka mukaan tietyt henkiolennot voivat rituaalin aikana ”ratsastaa” palvojansa ruumissa ja toimia rituaaliin osallistujien hyödyksi. Karismaattisissa kristillisissä suuntauksissa, kuten helluntailaisuudessa, Pyhän Hengen ilmestyminen vastaa tätä perinteistä henkipossessiota.

Niin ikään käsitys sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta on aina kuulunut afroamerikkalaisen uskonnollisuuden keskiöön. Vaikka Jumala saattaakin ulottaa armonsa kaikkiin on Hän aina ja ennen kaikkea oikeuden puolella vääryyttä vastaan. Pahat saavat rangaistuksensa ja hyvät palkitaan. Uskontonsa kautta mustat ovat ilmaisseet toivonsa epäoikeudenmukaisen sortojärjestelmän oikaisemisesta.

Myös ajatus laajennetusta, fiktiivisestä sukulaisuudesta on ollut tärkeä osa afroamerikkalaista uskonnollisuutta ja siksi sen piirissä on pyritty luomaan yhteisöllisyyttä. Tästä syystä ryhmän etu on monesti ajanut yksilön edun edelle. Mustien uskonnolliset yhteisöt elivät myös suhteellisen itsenäisesti vapaina valkoisten kontrollista aikana, jolloin Amerikassa ei ollut itsenäisiä mustia perheitä. Orjuuden aikanahan perheet saatettiin hajottaa ja sen jäsenet myydä eri suunnille omistajien tahdon mukaan. Uskonto vastasi tällöin tarpeisiin, joihin muut instituutiot eivät voineet vastata. Myöhemminkin nämä kuvitteelliset sukulaisverkostot toimivat perheen korvikkeina sitä tarvitseville, kuten yksinäisille vanhuksille ja yksinhuoltajajäideille lapsineen.

Nämä keskeiset teemat ilmenevät usein eri tavoin mustan uskonnonharjoituksen perinteisessä tyyliä. Emotionaalista ja ekstaattista ilmaisun vapautta korostetaan ja siihen rohkaistaan, mikä ilmenee musiikin, tanssin, taputtamisen, jalkojen tömistelyn ja lyömäsoitinten käytön välityksellä.

²⁵³ Smith 2004, s. 142, 144.

Palvelusten yhteisöllistä luonnetta ilmentää niin sanottu kutsu ja vastaus- -käytäntö (call and response), eräänlainen saarnaajan ja seurakunnan vuoropuhelu. Kaikilla näillä keinoilla pyritään rohkaisemaan jokaista läsnäolijaa osallistumaan yhteiseen kollektiivisesti tuotettuun kokemukseen ja jakamaan sen siunaukset.

Olellainen piirre on myös se arvostus, jota perinteisissä afrikkalaisissa kulttuureissa on osoitettu suulliselle perimätiedolle ja sen välittämislle. Tähän traditioon perustuen afroamerikkalaiseen saarnatyylisiin kuuluu tarinankerronta, metaforinen retorinen tyyli, puheen rytmin vaihdokset, äänen nousut ja laskut, laulu, toisto ja esiintymisen fyysisuus. Saarnaaja pyrkii myös kommunikoidaan kuulijoidensa kanssa kutsumalla näitä todistamaan sanomansa totuutta. Hän saattaa käyttää tiettyjä fraaseja, kuten ”Can I get a witness?”, joihin seurakunta vastaa osallistuen näin vuorovaikutukseen saarnaajan kanssa.²⁵⁴

Edellä mainittujen teemojen valossa Jonesin sanoma saattoi hyvin olla yhteensopiva afroamerikkalaisen uskonnollisen sensibilitetin kanssa. Sosiaalisen oikeudenmukaisuuden, tasa-arvon ja fiktiivisenä sukulaisverkostona ilmenneen yhteisöllisyyden puolesta saarnaaminen ei epäilemättä ollut hänen mustien seuraajiensa kannalta millään muotoa tavatonta – paitsi, että sen teki valkoinen mies. Kuten edellä on mainittu Jones pyrki hälventämään tätä seikkaa puhumalla mustista juuristaan ja identifioimalla kaikki sorretut ihonväriin katsomatta ”nekruiksi”. Toisaalta se, että Jones oli valkoinen antoi hänelle valtavasti arvovaltaa mustien seuraajiensa silmissä. Hän ei vain puhunut heidän kieltään vaan myös valtakulttuurin kieltä. Heillä oli Kansantempelin jäsenenä äkkiä valtaa, aivan kuin he olisivat olleet valkoisia.²⁵⁵

Myöskään Jonesin väitteet jumaluudesta eivät välttämättä herättäneet kummastusta. Mustaan uskonnollisuuteen kuuluva holistinen näkemys pyhän ja profaanin erottamattomuudesta on saanut heidät usein tulkitsemaan historian tapahtumia ja henkilöitä kristillisen kuvaston puitteissa (mikä ei tietenkään ole vain heille ominaista). Niinpä Yhdysvaltojen sisällissota käsitettiin hyvän ja pahan taisteluksi ja Abrahamin Lincoln nähtiin Kristuksena, antoihan tämä orjille vapauden ja monet heistä ajattelivat hänen myös kuolleen heidän edestään. Monille heistä Lincoln ja Kristus olivat yksi ja sama henkilö.²⁵⁶ Samaan tapaan joku saattoi pitää rasismista ja gettojen kurjuudesta vapautusta luvannutta Jonesinkin Kristuksena. Siksi toisekseen afroamerikkalaisen uskonnon historia tuntee

²⁵⁴ Harrison 2004, s. 124-129. Pastori J. Alfred Smith kertoo havainnollisesti omaan kokemukseensa pohjautuen saarnaajan ja seurakunnan vuorovaikutuksen tärkeydestä. Kutsu ja vastaus –muodossa seurakunta ei vain reagoi saarnaajan sanoihin vaan nimenomaan käy hänen kanssaan keskustelua. He rohkaisevat häntä ja kun he reagoivat positiivisesti saarnaaja tietää olevansa oikeilla jäljillä. Smith toteaaakin, että aloittaessaan saarnaaja hänellä saattaa olla jokin ajatus, mihin suuntaan aikoo edetä, mutta vasta hänen seurakuntansa antaa hänen tietää tavoittaako hän heidät vai ei. Smith 2004, s. 143.

²⁵⁵ Smith 2004, s. 152.

Divinen ohella muitakin Jumalaksi tai messiaaksi julistautuneita tai seuraajiansa toimesta sellaisena pidettyjä hahmoja, kuten samoihin aikoihin Divinen kanssa vaikuttaneen Daddy Gracen.²⁵⁷ Tällaiset väitteet saattavat tuntua mielikuvituksellisilta, mutta niillä on oma huomattava perinteensä mustan uskonnon piirissä, jonka valossa Jonesin samantapaiset väitteet olivat teologisesti uskottavia joissakin afroamerikkalaisissa yhteisöissä.²⁵⁸

Tässä suhteessa voidaan edetä syvemmällekin. Kuten edellä kerrottiin, afrikkalaisperäisiin uskomuksiin kuuluu käsitys henkipossessiosta, jossa jokin henki tai jumaluus asettuu ihmiseen. Tällöin hengen tai jumalan ”ratsuna” toimiva ihminen ei enää ole ihminen vaan kyseinen henki tai jumaluus. Helluntailaisuudessa Pyhä Henki, osa kolmiyhteistä Jumalaa, toimii ”ratsastajana”. Tätä taustaa vasten ei Jonesin näkemys itsestään Jumalaisen Sosialismin ruumiillistumana ja siten Jumalana tunnu enää välttämättä niin merkilliseltä.

Kansantemppelein palvelusmenoista ei ole vaikeuksia löytää perinteisen mustan uskonnonharjoituksen tyyliin kuuluvia elementtejä. Kuten Harrisonkin toteaa, Temppelein nauhoituksia kuunnellessa tai niistä tehtyjä transkriptioita lukiessa havaitsee välittömästi call and response -muodon käytön. Jonesin puheen keskeyttivät tuon tuostakin yleisön suosionsoitukset ja huudahdukset (”amen”, ”hallelujah”, ”right” jne.). Tällä tavoin kuulijat osoittivat hyväksyntäänsä ja rohkaisivat Jonesia. Satunnaisesta tarkkailijasta, varsinkin jos hän on tottunut valkoisten valtaviiran kirkkojen menojen hillittyyn ilmapiiriin, tämä muoto saattaa vaikuttaa hallitsemattomalta, mutta itse asiassa osallistujan on opittava oikeat kohdat, joissa nämä näennäisesti spontaanit välihuudot ovat soveliaita.

Mustissa kirkoissa musiikkia käytetään usein samaan tapaan läpi koko palveluksen vahvistamaan kollektiivista emotionaalista kokemusta. Urkuri tai pianisti saattaa tietyissä kohdissa, kuten saarnan saavuttaessa huippukohtaansa, lyödä soinnun, johon saarnaaja reagoi samaan tapaan kuin seurakunnan huutoihin tai käten taputuksiin. Temppelein tilaisuuksissa urkuja käytettiin juuri tällä tavoin.

Jones oli omaksunut helluntaiherätykselle ominaisen saarnatyylin, joka on kehittynyt huippuunsa mustan kirkon piirissä, mutta ei ole millään muotoa ainoastaan mustille tyypillistä. Tämän tyylin mukaisesti Jones vaihteli puheensa rytmiä ja äänensä korkeutta sen mukaan kuin hän itse tai hänen yleisönsä saavuttivat eriasteisia tunnetiloja. Niin ikään hän turvautui usein mustille saarnaajille

²⁵⁶ Alho 1999, s. 450.

²⁵⁷ Baer & Singer 1992, s. 219-221. Toiset Gracen seuraajista pitivät häntä Jumalana, toisille hän oli vain ihmisten ja Jumalan välittäjänä toiminut profeetta. Grace itse ei väittänyt olevansa Jumala, vaan kertoi antaneensa Jumalalle lomaa. Divinen Peace Missionin tapaan Gracen United House of Prayer for All People keräsi mittavan omaisuuden.

²⁵⁸ Pinn 2004, s. 16.

tyypilliseen nousevaan ja laskevaan puheen poljentoon. Jonesin saarnat ilmensivät myös mustille saarnaajille luonteenomaista kertovaa tyyliä, jonka mukaisesti hänen saarnansa olivat täynnä tarinoita sekä erilaisia anekdootteja hänen omasta elämästään tai läsnäolijoiden kokemuksista.

Mustalle saarnatyyliille on vierasta valkoisissa kirkoissa tavallinen tiukka raamatullisen eksegesian korostus. Jumalan sanaa ei pyritä vain välittämään vaan tekemään todeksi kuulijoiden elämässä. Saarnan pohjaksi on usein valittu jokin Raamatun teksti, joka toimii lähtökohtana matkalle, jolle saarnaaja vie yleisönsä valaistakseen jotain tiettyä näkökohtaa. Jonesin saarnat olivat täynnä raamatullisia viittauksia, mutta ne eivät yleensä muodostaneet mitään yhtenäistä teemaa. Harrison arvelee, että tämän tyyppisen spontaanisuuden taustalla olisi ollut Jonesin luoma mielikuva Pyhän Hengen inspiroimasta saarnaajasta. Perinteisen mustan saarnatyylin mukaisesti Jonesin saarnoilla oli harvoin mitään ennalta päätettyä teesiä, ne etenivät sinne minne Henki johdatti.²⁵⁹

Jonesin saarnojen improvisoitu luonne käy havainnollisesti ilmi siinä, miten hän reagoi puhuessaan tekemiinsä virheisiin. Hän sekoili usein sanoissaan – sekin mahdollisesti osoitus saarnojen valmistelemattomuudesta – mutta osasi toisinaan kääntää lipsahduksensa edukseen, kuten seuraavasta katkelmasta, jossa Jones kritisoi muita kirkkoja ja niiden pappeja, voi havaita:

But in those churches, they get all this riches bestowed upon them, because they got a black book, and they say, you gotta listen to me, because I know the Bible. I graduated from a cemetery. (Pause) From a seminary, and it's a cemetery, that's where most of these people graduated from. Schools of death. These theological centers are schools of death.²⁶⁰

On kuitenkin syytä korostaa, että Jonesin säilyneet saarnat käsittelivät yleensä samoja teemoja, kuten rasismia, kapitalismia ja perinteisen uskonnon kritiikkiä. Ne eivät olleet sisällöltään mielivaltaisia, vaikka hänen ajatuksenjuoksuaan on toisinaan rehellisesti sanoen vaikea seurata. Halutessaan Jones myös osasi kehittää saarnan jonkin yksittäisen teesin ja omintakeisen raamatunselityksen ympärille.²⁶¹

²⁵⁹ Harrison 2004, s. 129-132.

²⁶⁰ Q 612. (Kursivoinnit R.O.). Tämä hautausmaan (cemetery) ja pappisseminaarin (seminary) rinnastus on tosin melkein liian hyvä puhtaaksi lipsahdukseksi, sillä Jones on hieman aiemmin kyseisessä saarnassa korostanut sitä, miten Todellinen Jumalan Sana on aina jotain elävää. Elävä Sana (The Living Word) on Jonesin usein toistama käsite, joka esiintyy vastakohtana Raamatun kuolleelle ja tappavalle kirjaimelle. Elävän Sanan synonyymina esiintyy Puhuttu Sana (The Spoken Word), johon liittyy Jonesin opetuksissa kuulemisen ja kuuntelemisen tärkeyden korostaminen: “... *faith* doesn't come by reading. Faith comes by hearing,” kuten Jones samaisessa Los Angelesissa pitämässään saarnassa toteaa (kursivointi McGeheen transkriptiossa). Tähän puolestaan liittyy saarnaajan roolin tärkeys, sillä sanaa ei voi kuulla ilman saarnaajaa. Tällainen näkemys on ominainen myös mustalle uskonnolliselle perinteelle.

²⁶¹ Esimerkiksi eräs San Franciscossa vuonna 1972 pidetty saarna rakentui Paavalin Ateenassa tuntemattomasta jumalasta pitämän puheen (Apt. 17: 22) kritiikin ympärille. Jonesin mukaan kristinusko ei koskaan perustunut tuntemattomaan jumalaan vaan lihaksi tulleetseen Jeesukseen Kristukseen. Tuntemattoman jumalan palvelemisesta ei seurannut mitään hyvää, sen sijaan jokaisen tuli Jeesuksen tapaan löytää jumala itsestään. Hän, Jim Jones, oli Jumala ja

Afroamerikkalaiseen uskonnollisuuteen on orjuuden ajoista lähtien kuulunut tietty kansanuskon elementti, johon liittyi usko monenlaisiin yliluonnollisiin ilmiöihin ja olentoihin sekä noituuteen. Kansanusko ja kristillinen traditio elivät rinnakkain, sillä edellinen vaikutti ensisijaisesti arjen ja ihmisten välisten suhteiden tasolla, jälkimmäinen vastasi olemassaolon kysymyksiin laajemmin. Kansanuskon tärkeä asema on ymmärrettävä niissä ankarissa sosiaalisissa oloissa, joissa orjat (ja myöhemmin vapautuneet mustat) elivät. Noituuden ja taikuuden avulla he pyrkivät manipuloimaan ympäristöään ja kontrolloimaan olosuhteidensa synnyttämiä pelkoja ja vihantunteita.²⁶² Tätä taustaa vasten Jonesin suorittamat parannukset ja muut ihmeteot voidaan nähdä yhteensopiviksi afroamerikkalaisen uskonnollisuuden kanssa. Tämän lisäksi Jones antoi myös seuraajilleen mahdollisuuden karismaattisten Hengen lahjojen ilmaisuun kielilläpuhumisen, parantamisen ja profetoinnin kautta samalla kuitenkin huolehtien, että ne tulkittiin ja koettiin ”oikealla” tavalla.²⁶³

Ehkäpä vielä oleellisempaa kuin eritellä afroamerikkalaisen uskonnollisuuden ilmenemismuotoja Kansantemppelein palvontamuodoissa ja Jonesin esiintymisessä on huomata, että Jones ilmiselvästi arvosti näitä piirteitä ja halusi suosia niitä. Hänen ei olisi ollut pakko toimia näin, missä tapauksessa Temppeleli olisi vedonnut heikommin mustiin ja saanut näitä vähemmän jäsenikseen.²⁶⁴ Vastaavasti tästä valinnasta seurasi mahdollisuus, että mustaan uskonnonharjoitukseen tottumattomat valkoiset kaikkoaisivat Temppeleistä. Monet heistä pitivätkin Temppelein menoja omituisina eivätkä selvästikään tunnistanee niiden afroamerikkalaiselle uskonnolle tyypillisiä piirteitä. Jo pelkkä ajankäyttö riitti herättämään kummastusta. J. Alfred Smithin mukaan valkoisessa kirkossa saarna ei saisi kestää pariakymmentä minuuttia pidempään tai yleisö alkaa haukotella. Musta saarnatyyli ei piittaa samassa määrin ajasta. Saarnaajalle ei niinkään anneta enemmän aikaa mustassa kirkossa vaan sekä saarnaaja että seurakunta ikään kuin vapautuvat ajankulusta ja päättävät yhdessä mihin suuntaan yhteistä kokemusta haluavat kehittää.²⁶⁵

Muistellessaan ensimmäistä vierailuaan Temppeleissä taustaltaan katolilainen, myöhemmin fundamentalistikristityksi kääntynyt, Phil Kerns kertoo hävenneensä kiihkon valtaan joutuneita ihmisiä, jotka taputtivat käsiään, hyppivät ja tanssivat. Ihmiset olivat hänen mielestään hysteerisiä ja hulluna ilosta. Jonesin esiintymisen nousut ja laskut ja seurakunnan tunnetilan vaihtelut niiden

samoin olivat hänen kuulijansakin. Jumalalla Jones ei tässäkään yhteydessä viitannut luojaan vaan Vapahtajaan. Ks. Q 1035.

²⁶² Alho 1999, s. 451-452; Jackson 1997, s. 417-431. Jackson korostaa kansanuskon merkityksen perustuneen mustien voimattomuuteen ja mahdollisuuksien puutteeseen. Orjat, ja myöhemmin vapautuneet mustat, eivät saaneet oikeutta tuomioistuimissa eikä heillä ollut taloudellisia resursseja saada säännöllistä terveystalveta valkoisilta lääkäreiltä. Tästä syystä kansanusko ja siihen kuuluva kansanparannustaito säilyivät pitkään mustien keskuudessa.

²⁶³ Harrison 2004, s. 132-135.

²⁶⁴ Ibid., s. 136.

²⁶⁵ Smith 2004, s. 143.

mukaan tuntuivat hänestä hengästyttäviltä. Se, että musiikilla pyrittiin selvästi vaikuttamaan läsnäolijoiden tunteisiin loukkasi häntä syvästi. Kun häntä pyydettiin soittamaan kitaraa (ja siten siis osallistumaan yhteiseen kokemukseen) hän tunsi olevansa hämärän rajamailla. Jonesin suorittamat parannukset ja profetoinnit herättivät hänessä pelkoa. Tilaisuus kesti kokonaista kuusi tuntia, mikä vaikutti hänestä aivan käsittämättömältä.²⁶⁶

Myös Deborah Layton tunsi pitkästyvänsä osallistuessaan ensimmäistä kertaa Temppelein tuntien mittaiseksi venyneeseen palvelukseen. Jones puhui kamalan paljon. Hän oli hämmentynyt ympärillään velloneesta elämäinnistä, sillä ihmiset huusivat ylistystä Jonesille sekä hakkasivat käsiään ja hyppivät ylös ja alas musiikin tahtiin.²⁶⁷

Kertomuksillaan sekä Kerns että Layton pyrkivät epäilemättä osoittamaan, miten kummallisia Temppelein palvelukset olivat vahvistaen tällä tavoin siitä muodostunutta kuvaa omituisena ”kulttina”. Jos kuitenkin verrataan Temppelein menoja vastaaviin tyypillisissä saman ajankohdan mustissa kirkkoissa ne eivät vaikuta lainkaan poikkeuksellisilta. Bruce A. Rosenberg on kuvaillut millainen tunnelma vallitsi tyypillisessä kalifornialaisessa mustassa kirkossa 1960-luvun loppupuolella. Säätilasta riippumatta täyteen pakkautuneessa kirkossa oli kuuma. ja sekä seurakunta että saarnaaja hikoilivat vuolaasti. Varakkaammissa seurakunnissa kirkkoon oli ehkä hankittu tuuletin, joka tarjosi vaatimatonta virkistystä. Palvelukset olivat epämuodollisia, sillä seurakunta tunsi Jumalan olevan kuin vanha ystävä, jonka talossa tuli kuitenkin pitää takkia ja solmiota. Lapsia ei juuri yritetty estellä huutelemasta ja tirksumasta tai vauvoja kitisemästä. Naiset istuivat tavallisesti lastensa kanssa edessä kun taas miehet istuivat taaempana. Jotkut heistä nukkuivat saarnan ajan. Saarnaaja elehti, väenteli naamansa ja heilutti käsiään. Aika ajoin hän pyyhki nenäliinalla hikeä huuliltaan. Erityisen tehokas saarna sai ihmiset tanssimaan käytäville, heittäytymään lattialle tai puhumaan kielillä, mutta tavallisesti reagoitiin rauhallisemmin huudahtelemalla ja taputtamalla.²⁶⁸ Mustan kirkon piirissä varttuneille Temppelein palveluksissa siis tuskin oli mitään poikkeuksellisen omituista – päinvastoin, he saattoivat tuntea olonsa varsin kotoisaksi.

²⁶⁶ Kerns & Wead 1979, s. 39-54.

²⁶⁷ Layton 1998, s. 56-57. Kiintoisaa kylläkin, mutta niin ikään valkoihoinen Bonnie Thielmann ei kokenut Temppelein palveluksia aivan yhtä outoina, vaikka Jonesin saarnat olivatkin hänestä jäsenitelemätöntä jaarittelua. Hän myös uskoi Jonesilla todella olevan yliluonnollisia voimia. Ehkä asiaan vaikutti se, että hän oli helluntailaisen lähetysaarnajan tytär. Toisaalta hän kertoo enkeleitä ja demoneita vilisevässä kirjassaan monia kiintoisia asioita, kuten sen, että Jones olisi usein lopettanut Temppelein tilaisuudet tuottamalla itselleen Kristuksen stigmat. Ks. Thielmann & Merrill 1979, s. 74-79. Huolestuneiden sukulaisten johtohahmo Steven Katsaris luonnehtikin Thielmannia naiseksi, jolla oli voimakas mielikuvitus. Tosin samasta asiasta hän moitti myös Kernsiä. Ks. Weightmann 1983, s. 172-173.

²⁶⁸ Rosenberg 1970, s. 12-13.

Tempppelin näkeminen afroamerikkalaisen uskonnollisuuden kontekstissa ei luulisi olevan vaikeaa, mutta Jonestown mutkisti asioita. Tapauksen jälkeen Kansantemppeleä esitettiin usein mediassa nimenomaan mustien liikkeenä, mikä synnytti mustien kirkkojen piirissä ärtymystä, olihan liikkeeseen kuulunut myös valkoisia ja sen johtajakin lähimpine tukijoineen oli ollut valkoinen.²⁶⁹ Lisäksi pelättiin, että Tempppelin vanavedessä mustat kirkot leimattaisiin kulteiksi ja ne saattaisivat menettää verovapautensa.²⁷⁰

Kaikesta päätellen mustilla kirkoilla oli siis olemassa suurta tarvetta etäisyyden ottamiseen Temppeleihin nähden. Niinpä Southern Christian Leadership Conference ja National Conference of Black Churchmen järjestivät San Franciscossa 1.-2. helmikuuta 1979 konferenssin, jossa oli tarkoitus pohtia Jonestownin merkitystä mustalle kirkolle. Tapaamisen hieman yli 200 osallistujaa lähtivät siitä, että Temppeleitä oli kultti ja sellaisena sitä tuli myös käsitellä. Kun kirkot yleisesti pitivät Kansantemppeleitä epäkristillisenä, katsoivat mustat uskonnolliset johtajat ettei se millään muotoa edustanut afroamerikkalaista hengellistä sensibileteettiä. Huolimatta siitä, että enemmistö Tempppelin jäsenistä oli ollut mustia sillä ei katsottu olevan mitään tekemistä mustan uskonnon kanssa. Vielä pahempaa, Jonestown oli jälleen osoitus valkoisten harjoittamasta rotusorrosta, olihan Jones ollut valkoihoinen. Mustat olivat taas kerran antaneet valkoisen miehen valheellisine lupauksineen pettää itseään. Jonestown ei siten ilmentänyt mustan kirkon epäonnistumista vaan Jonesin ja muiden valkoisten johtajien sortoa ja petosta.²⁷¹

Mustien kirkonmiesten jyrkkää suhtautumista on arvosteltu liiasta keskittymisestä Jonesiin ja hänen persoonansa tuomitsemiseen. Mary Sawyer toteaa, että esimerkiksi Eric C. Lincolnin oli niin vihainen Jonesia ja valkoisten harjoittamaa rasismia kohtaan, jonka edustajana hän Jonesia piti, että ei ymmärtänyt samanlaisen valkoisen rasismien aiheuttaman suuttumuksen johdattaneen ihmiset Jonestowniin alun alkaenkin. Niin ikään Sawyer pitää kummallisena Lincolnin närkästystä siitä, että Jones yhdisti politiikan uskontoon, olihan Lincoln itse todennut aikaisemmissa kirjoituksissaan mustan uskonnon tavoittelevan vapautta tässä maailmassa. Hän ei olisi koskaan väittänyt mustalle uskonnolle historiallisesti ominaista uskonnon ja politiikan yhdistämistä ”hälyttäväksi”.²⁷²

²⁶⁹ Lincoln & Mamiya 2004, s. 30.

²⁷⁰ Sawyer 2004, s. 186.

²⁷¹ Chidester 2003, s. 42-43; Sawyer 2004, s. 186-187.

²⁷² Sawyer 2004, s. 186-187. Sawyerin mukaan Lincoln rinnasti San Franciscon konferenssissa pitämässään puheessa Jonesin orjanomistajaan ja Jonestownin vanhan Etelän plantaasiin, mutta jätti tämän vertauksen pois puheensa pohjalta yhdessä Lawrence Mamiyan kanssa laatimastaan artikkelista. Kyseinen artikkeli on julkaistu uudelleen teoksessa Moore et al. 2004, s. 28-46. Lincoln ei suinkaan ollut ensimmäinen plantaasivertauksen käyttäjä. Esim. Charles Krause kertoo, miten hänen ja muiden vierailijoiden saapuessa Jonestowniin: “...it looked like a scene out of *Gone with the Wind...*”, “There to greet us as we got off the dump truck was the white Mizzuh, Marceline Jones...” Ks. Krause et al. 1978, s. 41.

Sawyer itse olettaa, että Kansantemppeleihin liittyneet mustat säilyttivät paljon aikaisemmasta uskonnollisesta taustastaan ja pitivät siitä kiinni huolimatta Jonesin luomasta sekasorrosta ja uskonnonvastaisista opetuksista. Se, että riittävän moni musta saattoi säilyttää uskontonsa keskellä petoksia ja valkoisten masinoimaa kaaosta oli mahdollista, koska musta uskonto alkujaankin muodostui keskellä valkoisten masinoimaa kaaosta sekä orjuuden ja rotuerottelun petoksia. Sawyerin mukaan jossain Temppelein ylläpitämien valheellisten kirkkofasadin taustalla oli oikea musta kirkko.²⁷³

Vastaavasti Maaga, jolta Sawyerkin hakee tukea, katsoi Temppelein muodostuvan kolmesta ryhmästä, joista yhden hän nimeää mustaksi kirkoksi. Tämän ryhmän muodostivat Kalifornian kaupungeissa asuneet mustat, joista monet olivat joko kuuluneet tai kuuluivat yhä perinteisempiin mustiin kirkkoihin. Heitä kiehtoi Temppeleissä mahdollisuus yhdistää mustille spiritualistisille kirkkoille tyypillinen traditio mustille poliittisille liikkeille luonteenomaiseen konkreettiseen poliittiseen aktivismiin.²⁷⁴

Anthony Pinn pitää Sawyerin ja Maagan näkemystä arvokkaana, joskin se hänen mukaansa on harhaanjohtava, koska se samaistaa afroamerikkalaisen uskonnon ja mustan kirkon. Pinnin mukaan musta kirkko onkin vain yksi afroamerikkalaisen uskonnon modaliteeteista kuten on esimerkiksi Nation of Islam. Siksi hänen mielestään Kansantemppeleitä tulisi ajatella pikemminkin mustan uskonnon modaliteettina kuin mustana kirkkona.

Mustan kirkon ja mustan uskonnon samaistava lähestymistapa on toisaalta ollut tyypillinen mustan uskonnollisuuden tutkimukselle yleensäkin, mikä on ymmärrettävää, koska musta kirkko on ollut niin keskeinen instituutio afroamerikkalaisessa elämäntilanteissa. Se ei kuitenkaan anna oikeaa kuvaa afroamerikkalaisen uskonnon moninaisuudesta, sillä se on tyypillisesti rajoittunut tarkasteluissaan Yhdysvaltojen seitsemään suurimpaan mustaan kirkkokuntaan ja jättänyt pitkälti huomiotta pienemmät ja eksoottisemmat kirkot tai esimerkiksi katoliseen kirkkoon kuuluvat mustat. Kaikki amerikkalaiset mustat eivät suinkaan ole kristittyjä eivätkä edes teistejä vaan sekä humanismille että ateismille on löytynyt huomattavaa kannatusta heidän keskuudessaan. Näin ollen mustat jäsenet saattoivat aivan hyvin tuntea omakseen myös Temppelein humanistiset ja ei-teistiset piirteet. Tämä on Pinnin mielestä täysin uskottavaa, sillä mustien käännyntäisten määrä kasvoi samoihin aikoihin 1970-luvun alussa kun Temppeli alkoi toden teolla etäännyttämään teologisesta kristillisyydestä.

Pinn pitää toisaalta totena väitettä, jonka mukaan Jones julisti toisille ateistista kommunismia ja toisille teististä kommunalismia, mutta huomauttaa samalla ettei kuitenkaan tulisi unohtaa mustan

²⁷³ Sawyer 2004, s. 171.

uskonnon moninaisuutta, joka on saanut sekä teistisiä että ei-teistisiä ilmenemismuotoja. Jos mustat olisivat kokeneet Jonesin opetukset epämieluisina he tuskin olisivat jääneet Temppeliin vain sen vuoksi etteivät olisi lähtiessään leimautuneet ”pettureiksi”, vaikka joidenkin kohdalla asia näin epäilemättä olikin. On kuitenkin uskottavaa, että nuo opetukset eivät olleet vastakkaisia mustalle uskonnolle vaan itse asiassa edustivat jälleen yhtä ei-teististä suuntautumismuotoa tai modaliteettia mainitussa perinteessä.²⁷⁵

Mircea Eliadea seuraten Pinn korostaa, että uskonnon perusluonteeseen kuuluu merkitysten etsiminen ja että uskonnon keskuksena on monimuotoisen subjektiviteetin tavoittelu, pyrkimys vakuuttua siitä, että omalla olemassaololla on merkitys. Tämä tarkoittaa kokonaisvaltaisen ihmisyyden etsintää, pyrkimystä tulla historian toimijaksi. Erityisen tärkeää tämä on mustille, jotka on rasistiseen tapaan nähty historian objekteina ja luokiteltu alempiarvoisiksi ihmisiksi tai ali-ihmisiksi.. Uskonnollisessa kokemuksessa on siis kyse pyrkimyksestä löytää jotain ”enemmän”. Se muotoutuu aina tietyssä sosiaalisessa kontekstissa ja siihen kuuluu taistelu absurdiutta ja arvonalennusta vastaan. Uskonnolliset liikkeet ja traditiot, kuten Nation of Islam, voodoo ja Kansantemppeleli, ovat edellä mainittujen pyrkimysten historiallisia ilmentymiä.²⁷⁶

David Chidester on käsitellyt samoja teemoja Kansantemppeleliin ja erityisesti Jonesin teologiaan paneutuvassa teoksessaan. Hänen mukaansa ihmisten luokittelu Temppelelin maailmankuvassa vastasi mustien, intiaanien, meksikolaisten, naisten ja köyhien jakamaan kokemukseen luokittelustaan alempiarvoisiksi ihmisiksi amerikkalaisessa yhteiskunnassa. Temppeleli pyrki tämän valkoisen kapitalistisen Amerikan ylläpitämän luokittelujärjestelmän kumoamiseen. Tämä pyrkimys voidaan nähdä vastauksena mainitun luokitusjärjestelmän sisältämään väkivaltaan. Väkivaltalla ei ilmene vain konkreettisen fyysisenä vahingoittamisena tai pakottamisena vaan myös ihmisarvoa ja ihmisen psykosomaattista eheyttä loukkaavana rakenteellisenä tai institutionaalisenä väkivaltana, joka voi ilmetä ihmisten luokitteluissa. Ihmisten luokittelu alempiarvoisiksi rodun, sukupuolen tai taloudellisen aseman perusteella loukkaa syvästi ihmisen persoonallista eheyttä. Temppelelin maailmankuva perustui tietoisuudelle tästä ihmisten luokitteluun sisältyvästä väkivallasta ja tuon

²⁷⁴ Maaga 1998, s. 75, 81.

²⁷⁵ Pinn 2004, s. 1-2, 13-16. Pinnin tavoin afroamerikkalaisen uskonnon ja mustan kirkon samaistavaa näkemystä arvostelevat myös Baer ja Singer. He myöntävät käsityksen heuristisen arvon, mutta heidän mukaansa se tyypistää afroamerikkalaisen uskonnollisen kokemuksen turhan yhdenmukaiseksi ja monoliittiseksi. Samalla kadotetaan näkyvistä mustan väestön luova kyky kohdata erilaisia haasteita uskonnon avulla sekä kokonaisvaltaisen käsityksen uskonnollisesta afroamerikkalaisesta elämästä. Baer & Singer 1992, s. xv-xvi.

²⁷⁶ Pinn 2004, s. 5-7.

tietoisuuden pohjalta kehiteltiin strategioita ihmisen väkivaltaisesti vaurioituneen eheyden palauttamiseksi.²⁷⁷

Edellä esitetyn perusteella on ehkä helpompi ymmärtää Chidesterin näkemystä, johon on jo edellä (luku 2.4.) viitattu ja jonka mukaan Kansantemppele, ja erityisesti Jonestown, oli jäsenilleen yhteisö, jossa he saattoivat elää mielestään kokonaisvaltaista ja ihmisarvoista elämää keskellä dehumanisoivaa ja erityisesti mustia sortavaa maailmaa ja tuon yhteisön uhatessa heidän olisi ollut helppo hyväksyä Jonesin ehdotus joukkoitsemurhasta. Ihmisarvon riistävälle maailmalle alistumisen sijasta se antoi mahdollisuuden ainakin ihmisarvoiseen kuolemaan.

Hieman toisin muotoillen voisi todeta, että joukkoitsemurha tarjosi Jonestownin asukkaille tilaisuuden toteuttaa historiallista toimijuutta sen sijaan, että he olisivat alistuneet historian ajopuiksi ulkoisten dehumanisoivien voimien uhatessa tuhota heidän ihanneyhteisönsä.

4. RADIKAALEJA NÄKEMYKSIÄ

4. 1. Apostolinen sosialismi

Pyrkimys historialliseen toimijuuteen ja halu löytää olemassaololle merkitys ovat siis olennainen osa uskontoa yleensä, vaikka ne ehkä tulevatkin korostetusti esiin afroamerikkalaisessa uskonnollisuudessa. Chidesterin ja Pinnin kaltaisia harvoja avaramielisiä tutkijoita lukuunottamatta vallitsevan voimakkaan torjuvan asenteen vuoksi ei ole nähty tai haluttu nähdä, että Kansantemppele tarjosi jäsenilleen väylän molempien mainittujen tavoitteiden saavuttamiseksi.

Jonesin sanoman ja Temppelelin monisäikeisen maailmankuvan suhteen on olennaista huomata, että ne saattoivat herättää vastakaikua myös uskonottomissa, kuten marxilaisesti tai muutoin sosialistisesti suuntautuneissa henkilöissä. Toisaalta on hyvä muistaa, että marxismi itsessään vastaa ihmisen pyrkimykseen historialliseen toimijuuteen sekä merkityksen kaipuuseen. Lewis Mumford toteaaakin, että karkeudestaan huolimatta marxilainen yhteiskunta-analyysi tarjoaa suuren unelman titaaniin taistelusta omistavan luokan ja osattomien välillä, jossa jokaisella työläisellä on selkeä osa esitettävään.²⁷⁸ Mircea Eliade esittää samansuuntaisen näkemyksen kirjoittaessaan, että

²⁷⁷ Chidester 2003, s. 71-72.

²⁷⁸ Mumford 1941, s. 282.

Marxismikin antaa historialle *merkityksen*. Tapahtumat eivät ole sarja umpimähkäisiä sattumia vaan ilmauksia tietystä kokonaisuudesta. Ennen muuta ne johtavat tiettyyn, varmaan päämäärään: historian hirmuvallan eliminointiin, ”pelastukseen”.²⁷⁹

Oli miten oli, Jonesin tietynlaista kristillistä perinnettä ja omanlaistaan sosialismia yhdistelevä keitos sisälsi voimallisen sanoman. Hän kutsui tätä sanomaa *apostoliseksi sosialismiksi*.

Tutkijoiden keskuudessa ollaan varsin yksimielisiä siitä, että Kansantempelin teologia oli yhdistelmä Jeesuksen eettisistä opetuksista ja Marxin yhteiskunnallisesta kritiikistä. Sen keskeisinä piirteinä oli yhteiskunnan marginalisoinnista ihmisistä, erityisesti mustista ja vanhuksista, välittäminen sekä yhteisöllinen asuminen. Siinä yhdistyivät Marxin kehoitus ”jokaiselta kykyjensä mukaan, jokaiselle tarpeen mukaan” Apostolien tekojen kuvauksiin varhaisten kristittyjen yhteiselämästä:

”Uskovat pysyttelivät yhdessä, ja kaikki oli heille yhteistä. He myivät talonsa ja tavaransa, ja rahoista jaettiin kaikille sen mukaan kuin kukin tarvitsi” (Apt. 2:44-45)

”Kukaan ei kärsinyt puutetta. Ne, jotka omistivat tilan tai talon, myivät sen ja luovuttivat kauppasumman apostolien haltuun, ja näiltä jokainen sai rahaa tarpeensa mukaan.” (Apt. 4:34-35)

Tärkeä Raamatun kohta oli myös Matt. 25:35-40, joka oli painettuna Tempelin kirjepapereihin.²⁸⁰ Uusimman raamatunsuomennoksen mukaan kohta kuuluu:

”Minun oli nälkä, ja te annoitte minulle ruokaa. Minun oli jano, ja te annoitte minulle juotavaa. Minä olin koditon, ja te otitte minut luoksenne. Minä olin alasti, ja te vaatetitte minut. Minä olin sairas, ja te kävitte minua katsomassa. Minä olin vankilassa, ja te tulitte minun luokseni.”

Silloin vanhurskaat vastaavat hänelle:”Herra, milloin me näimme sinut nälissäsi ja annoimme sinulle ruokaa, tai janoissasi ja annoimme sinulle juotavaa? Milloin me näimme sinut kodittomana ja otimme sinut luoksemme, tai alasti ja vaatetimme sinut? Milloin me näimme sinut sairaana tai vankilassa ja kävimme sinun luonasi?” Kuningas vastaa heille:”Totisesti: kaiken, minkä te olette tehneet yhdelle näistä vähäisimmistä veljistäni, sen te olette tehneet minulle.”

Jonesin mukaan tässä tiivistyi todellinen kristinuskon sanoma, jota oli kuitenkin käytännössä toteutettu huonosti: ”Jeesus Kristus opetti vallankumouksellisesti antamaan nälkäiselle leipää,

²⁷⁹ Eliade 1992, s. 127. Kursivointi alkuperäinen. Ks. m. Eliade 2003, s. 226-227.

vaatettamaan alastoman ja huolehtimaan leskistä ja hädänalaisista. Tähän mennessä kristillisyyttä ei ole harjoitettu kovin tehokkaasti.”²⁸¹

Samalla sosialismi ymmärrettiin jumalaisen rakkauden ilmentymäksi. Muodostui jo edellä mainittu yhtälö Rakkaus = Jumala = Sosialismi. Jumalainen Sosialismi, jota Jones väitti edustavansa, merkitsi omistautumista täydelliseen tasa-arvoon perustuvalla yhteiskunnalla, jossa vallitsisi yhteisomistus ja jossa ei tunnettaisi tuloeroja tai ihmisten jaottelua rodullisin perustein. Jumalaisella Sosialismilla oli tämän käytännöllisen aspektin lisäksi myös paranormaali tai yliluonnollinen ulottuvuutensa, josta Jones saattoi ammentaa erityisiä psyykkisiä ja parantavia voimia sekä vallan herättää kuolleista. Temppelein historian kannalta oli merkittävää ja siksi tässä yhteydessä tärkeää, että Jones saattoi näiden psyykkisten voimiensa avulla ennustaa välittömästi uhkaavan ydintuhon. Tästä puolestaan johtui Temppelein teologiaan ja vaiheisiin niin merkittävästi vaikuttanut apokalyptinen juonne. Temppelein siirtymistä Kaliforniaan perusteltiin sillä, että se olisi turvallinen paikka ydinsodan koittaessa ja vastaavasti Guyanaan muuton ajateltiin pelastavan ryhmän sitä uhkaavalta vainolta ja amerikkalaisen yhteiskunnan rappeuttavalta vaikutukselta.²⁸²

On epäselvää missä vaiheessa ja missä määrin Jones omaksui sosialistisia näkemyksiä. Oliko hänen tarkoituksensa alun alkaenkin soluttaa kirkko ja käyttää uskontoa sosialismin tai kommunismin sanoman levittämisen kullassa, kuten on usein väitetty²⁸³ ja kuten hän itsekin²⁸⁴ asiasta myöhemmin totesi, vai lisäkö hän sosialistisia elementtejä sanomaansa vasta ajan myötä? On tietysti myös esitetty ettei Jones oikeastaan tiennyt mitään sosialismista. Esimerkiksi Rebecca Moore on todennut ettei Jones ollut sosialisti, marxisti tai kommunisti. Hänen näkemyksensä sosialismista olivat korkeintaan ”utopistisia” ja ”idealisticia”, eivät missään tapauksessa ”tieteellisiä” tai ”materialistisia”. Hän ei niin ikään olisi ilmaissut luokkatietoisuutta tai ajanut kollektiivista järjestäytymistä. Mooren mukaan Jonesin sosialistisin lausunto oli: ”Ei pitäisi olla rikkaita. Ei pitäisi olla köyhiä. Ei pitäisi olla yksityisomaisuutta. Ne ryöväsivät kansan saadakseen sen.”²⁸⁵ Jonesin sosialistiset näkemykset olivat kuitenkin monimuotoisempia, hän esimerkiksi

²⁸⁰ Chidester 2003, s. 28, 56; Maaga 1998, s. 8; Reiterman & Jacobs 1982, s. 61.

²⁸¹ Jim Jones vanhalla arkistofilmillä, käytetty dokumenttielokuvassa *Kuoleman temppeleli*.

²⁸² Chidester 2003, s. 57-58; Maaga 1998, s. 8-9.

²⁸³ Esim. Reiterman & Jacobs 1982, s. 57, 61.

²⁸⁴ Q 134.

²⁸⁵ Moore 1985, s. 167-168. Tämä ei tietenkään pidä täysin paikkaansa ja Mooren sanat on ymmärrettävä oikeassa yhteydessään. Hän oli menettänyt Jonestownissa kaksi sisartaan ja sisarenpojan ja hänen vuoden 1985 Jonestown monografiansa *A Symphatetic History of Jonestown* oli ilmiselvästi yritys käsitellä tuota traumaa samoin kuin hänen myöhempikin Jonestown-tutkimuksensa epäilemättä on edelleen osa tuota samaa surutyötä. Mainitussa teoksessa hän pyrki sen otsikon mukaisesti kertomaan Temppeleistä myötämielisesti ja ilmeisesti ymmärtämään sisartensa toimintaa, näkemään heidän kuolemassaan jonkinlaisen merkityksen. Jim Jonesille häneltä ei sen sijaan liennyt myötätuntoa rahtustakaan – päinvastoin, hänen luonnehdintansa Jonesista ovat äärimmäisen vihamielisiä. Omien sanojensa mukaan hän pyrki tarjoamaan vastapainoa antikultistisen ideologian läpituokemille kuvauksille Jonestownista ja sen vuoksi

ymmärsi hyvin, miten kapitalismi vaikutti rasisminkin taustalla ja saattoi sen mukaisesti iloita uutisista, joiden mukaan rasismi olisi onnistuttu lähes täysin kitkemään Kuubasta vallankumouksen jälkeen.²⁸⁶

Muistellessaan omaa henkistä ja hengellistä kehitystään Jonestownissa tehdyssä nauhoituksessa Jones kertoi lapsuuden kokemustensa johtaneen hänet omanlaiseensa marxilaisuuteen. Hän syntyi huono-osaiseen perheeseen ”radan väärälle puolelle” ja tunsu itsensä aina torjutuksi ja syrjityksi. Niin ikään hän omien sanojensa mukaan samaistui ”oudosti” neuvostoliittolaisiin toisen maailmansodan aikana, mutta esitti leikeissään usein myös japanilaista. Hän haki samaistumiskohtaa aina amerikkalaisen yhteiskunnan ulkopuolelta, koska ei ollut saanut siltä osakseen hyväksyntää. Tuolloin hänelle olisi kehittynyt myös voimakas halu tasa-arvoon ja tietty herkkyys mustien ongelmia kohtaan, koska nämäkin olivat ulkopuolisia amerikkalaisessa yhteiskunnassa.

Vasta liittyessään helluntaiseurakuntaan Jones tunsu viimein tulleen hyväksytyksi. Sittemmin hän kuitenkin kertomansa mukaan kasvoi älyllisesti ulos helluntailaisuudesta. Myöhemmin nuorena miehenä hän kertoi kohdanneensa erään kommunistin, jonka aatteensa puolesta esittämät argumentit kävivät yli Jonesin ymmärryksen, mutta ilmeisesti upposivat suotuiseen maaperään, sillä hän opiskeli marxismia itsekseen, lukemalla ja kuuntelemalla. Hän kertoi joutuneensa sittemmin vaikeuksiin viranomaisten kanssa osallistuttuaan sosialistien tilaisuuksiin ja alkaneensa sen jälkeen miettiä kuinka levittäisi marxilaista aatettaan. Tällöin hänelle olisi tullut mieleen soluttautua kirkkoon.²⁸⁷

Jos ja kun Jonesista tuli sosialisti tai kommunisti oliko hän enää kristitty tai uskonnollinen ylipäätään? Oliko uskonto todellakin hänelle pelkkä sosialismin levittämisen savuverho? Useat tutkijat totesivat välittömästi Jonestownin jälkeen, että koska Jones oli ollut marxilainen ei hänellä näin ollen ollut mitään tekemistä uskonnon kanssa. Näin sanottiin siitä huolimatta, että tiedettiin uskonnon ja marxismin yhdistymisestä moni tavoin, kuten esimerkiksi latinalaisamerikkalaisessa vapautuksen teologiassa.²⁸⁸

Jonesin tarinan todenperäisyys saattaa olla kyseenalainen ja hänen todellisista intentioistaan ei voinut tietää kukaan muu kuin hän itse. Hänen itsensä mukaan hänellä oli kuitenkin perintönä helluntailaisesta menneisyydestään tuntemus emotionaalista kristillisestä traditiosta ja syvä

jossain määrin rationalisoimaan Temppelein toimia. Hän tunnustaa näkemystensä kuitenkin muuttuneen ja nyt hänen on helpompi hyväksyä sisartensa osuus tapahtumissa. (Ks. Moore 2000, s. 123-124) Samalla hänen luonnehdintansa Jonesista ovat myöhemmin käyneet neutraalimmiksi, vaikka hän itse ei tätä myöntäisikään.

²⁸⁶ Q 952.

²⁸⁷ Q 134.

rakkaus Jeesuksen ”käytännöllisiä opetuksia” kohtaan. Hän luonnehti omaa asennettaan kristinuskoon kaksijakoiseksi: yhtäältä hän oli epäilijä, toisaalta uskova. Hänellä oli vahvoja epäilyksiä joidenkin kristillisten käsitysten, kuten antropomorfismin, suhteen, mutta Jeesus sai hänet niin sanotusti syyttämään. Hän ei myöskään pitänyt helluntailaistyylistä kristillisyyttä ja marxismiaan yhteensopimattomina, sillä olivathan alkukristitytkin kerääntyneet yhteen, myyneet henkilökohtaisen omaisuutensa ja pitäneet kaikkia omistuksiaan yhteisinä. Hän totesi myös löytäneensä saman lämmihenkeisen tunnelman kommunistien kokouksesta kuin helluntailaisten tilaisuuksista.

Jones ei itse pitänyt itseään huijarina tai petkuttajana saarnatessaan omanlaistaan sosialismia kirkon puitteissa. Uransa alkuvaiheessa hän kertoi lähestyneensä kristillisyyttä kommunalistisesta näkökulmasta ja maininneen marxilaisista näkemyksistään vain satunnaisesti, mutta myöhemmin vuosina kukaan ei voinut osallistua Tempelin tilaisuuksiin kuulematta hänen julistautuvan kommunistiksi. Hän kuitenkin pelkäsi mediajulkisuutta ja amerikkalaiselle yhteiskunnalle vieraan elämäntyylinä paljastumista, ei niinkään itsensä kuin seuraajiensa tähden, joista jokainen oli hänen mukaansa jonkinasteinen sosialisti tai kommunisti. Toisaalta Jones totesi samaisella Jonestownissa tehdyllä nauhoitteella, ettei uskonut kommunismin voivan toteutua ihmisen nykyisellä kehitystasolla. Aikaisemmin hän oli esittänyt oman apostolisen sosialisminsa vaihtoehdoksi kommunismille. Pamfletissaan *The Letter Killeth* Jones toteaa Apostolien tekojen esimerkin yhteisomistuksesta (Apt. 2:45) olevan vastaus ”jumalattomalle kommunismille, jumalattomalle fasismille, jumalattomalle imperialismille ja jumalattomalle materialismille.”²⁸⁹

Raamatusta on todellakin löydettävissä voimakas sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja taloudellisen solidaarisuuden sanoma. Aihetta tarkastellessaan Richard Holloway toteaa:

Selvää kuitenkin on, että Raamatun Jumala on poliittiselta kannaltaan tulojen uudelleenjaon kannattaja, ei monetaristi. Vaikka Jumala ei luultavasti ollutkaan marxilainen, hän oli epäilemättä sosialisti, joka tahtoi yhteiskuntaan enemmän yhteishenkeä ja vähemmän kilpailua.²⁹⁰

Jonesille ja hänen seuraajilleen ei siis liene ollut mahdotonta sovittaa yhteen kristillisyyttä ja jonkinlaisia sosialistisia näkemyksiä tai samaistaa Jumala sosialismiin, vaikka Jones usein kritisoikin Raamattua ankarasti.

²⁸⁸ Smith 1988, s. 110.

²⁸⁹ Q 134; *The Letter Killeth*.

²⁹⁰ Holloway 2007, s. 62-63. Holloway on entinen Skotlannin episkopaalisen kirkon Edinburghin piispa ja tunnettu liberaaleista näkemyksistään.

Jonesin Raamatun arvostelemisesta ja suoranaisestä häpäisemisestä onkin puhuttu paljon. Temppelein palveluksissa hän paiskoi Raamattua, sylki sen päälle ja polki sitä jalallaan. Erityisesti hänen kritiikkinsä ja kaunansa kohdistui King James Versioniin, vanhaan ja arvovaltaiseen englanninkieliseen Raamatun käännökseen. Jonesin mukaan Britannian kuningas Jaakko I oli kirjoittanut sen ryyppykavereineen oikeuttaakseen riiston ja orjuuden sekä ryydittänyt sen samalla kieroutuneiden mieltensä mukaisilla säädyttömyyksillä ja valheilla, kuten väitteellä, että Jeesus oli valkoinen, vaikka tämä Jonesin mukaan oli ollut musta.

Jones kertoi, että Jaakko I oli orjanomistaja, juoppo, perversikko, lapsinsekaantuja ja kristittyjen murhaaja. Niin paha mies ei ollut voinut kirjoittaa mitään ”hyvää kirjaa”. Juuri Jaakko I oli Jonesin mukaan tuonut ensimmäiset orjat Afrikasta Amerikkaan ja hänen aloitteestaan orjuus oikeutettiin uskonnolla kuten mustien, intiaanien, meksikolaisten ja köyhien valkoisten riisto ja alistaminen siitä lähtien. Samalla tuhottiin afrikkalaisten ja intiaanien alkuperäiset uskonnot, usko ”Suureen Henkeen” ja noihin uskontoihin sisältynyt sosialismi, ja ne korvattiin valkoista valtaa palvelevalla orjuuden ja kansanmurhan uskonnolla, jota legitimoitiin Raamatulla. Niinpä Raamattu oli valkoisen miehen teksti, joka neuvoi orjia olemaan kuuliaisia isännilleen ja naisia pysymään hiljaa ja alistumaan. Raamatun kirjain oli paitsi kuollut kirjain myös tappava, murhaava kirjain. Tämä käsitys heijastui myös Jonesin laatimassa pamfletissa *The Letter Killeth*, johon hän oli kerännyt Raamatun tekstejä, joita piti esimerkkeinä sen virheellisyyksistä, ristiriitaisuuksista sekä typeristä ja julmista tarinoista. Jones halusi kumota Raamatun vallan ihmisiin, tuon ”paperi-idolin” palvonnan, suoranaisen bibliolatrian. Tähän tarkoitukseen Jones haki tukea yllättäen Raamatusta, josta hänen pamflettinsa nimikin oli peräisin (2. Kor. 3:6): ”Kirjain näet tuo kuoleman, mutta Henki tekee eläväksi.” Jaakko I ei ollut pystynyt pilaamaan koko kirjaa. Jonesin mukaan tarvittiin vain profeettaa erottamaan Raamatun totuudet sen valheista. Kyseisen pamfletin alussa Jones perustelikin asemaansa profeettana ja teologisia näkemyksiään yleensä. Samat teemat toistuiivat hänen 1970-luvun saarnoissaan kautta linjan. Hän toteaa esimerkiksi, että saarnaajan on turha yrittää tulkita pyhiä tekstejä ellei hän elämässään ilmennä Raamatussa mainittuja Pyhän Hengen lahjoja (1. Kor. 12: 8-10):

”Yhden ja saman Hengen voimasta toinen saa kyvyn jakaa viisautta, toinen kyvyn jakaa tietoa, toiselle sama Henki suo uskon voiman, toiselle parantamisen lahjan, joku saa voiman tehdä ihmeitä, joku profetoimisen lahjan, joku kyvyn erottaa eri henget toisistaan, joku kielillä puhumisen lahjan, joku taas kyvyn tulkita tällaista puhetta.”

Jones julisti usein saarnoissaan omaavansa nämä yhdeksän Pyhän Hengen lahjaa. Samalla tulee ymmärretyksi, miksi ihmeiden tekeminen oli Jonesille niin tärkeää: niiden avulla hän legitimoii asemansa profeettana.²⁹¹

Toisaalta pamfletissa tulee esille Jonesille (ja monelle hänen seuraajalleen) niin tärkeä puhutun sanan merkitys, josta mainittiin jo edellä mustan uskonnollisuuden yhteydessä. Kirjoitettu sana, Raamatun sana, oli kuollutta ilman sitä tulkitsevaa ja eläväksi tekevää profeettaa. Nimenomaan sanan *kuuleminen* oli tärkeää, ei lukeminen, sillä ”Usko syntyy kuulemisesta, mutta kuulemisen synnyttää Kristuksen sana” (Room. 10:17). Todellinen Jumalan sana oli jotain elävää, aivan kuten evankeliumissa todetaan (Joh. 1:14): ”Sana tuli lihaksi ja asui meidän keskellämme.”²⁹² Elävä Sana (The Living Word) ja Puhuttu Sana (The Spoken Word) olivat Jonesin usein toistelemia ja korostamia käsitteitä. Ei voi välttyä ajatukselta, että Kansantemppelelle ryhtyi tekemään tilaisuuksistaan nauhoituksia nimenomaan tämän käsityksen pohjalta. Vastaavasti Temppelelle tuotti suhteellisen niukasti kirjallista uskonnollista tai aatteellista aineistoa. *The Letter Killeth* on yksi harvoista säilyneistä Jim Jonesin itsensä kirjoittamista dokumenteista.

Oli miten oli, arvostelemalla Raamattua ja korostamalla sen vastapainoksi omaa profeetallista rooliaan Jones pyrki epäilemättä lisäämään omaa auktoriteettiaan. Mutta asiassa voi myötämieleisesti tulkiten nähdä muutakin. Raamatun kirjaimeen ja jäykän ”oikeaoppiseen” uskoon takertuminen esti mustia ja muita sorrettuja vapautumasta ja yhteiskunnallisten olojen kehittämisen laajemminkin. Niin jyrkästi kuin Jonesin ja Jeesuksen eroa uskonnollisina johtajina onkin julistettu²⁹³ on tässä havaittavissa tietty yhtäläisyys – siis jos Jonesin sanoja ja tekoja halutaan tulkita edes hieman myötäsukaisesti ja ennakkoluulottomasti – mikä auttaa ymmärtämään Jonesin halukkuuden kaikesta huolimatta tukeutua Raamattuun ja kristilliseen perinteeseen. Richard Hollowayn mukaan Jeesus pyrki esimerkiksi tarinassaan laupiaasta samarialaisesta osoittamaan nimenomaan oikeaoppisen uskonnonharjoituksen vaarat, ei tekopyhyiden, kuten vertausta on usein tulkittu. Jerikon tiellä ryövätyt miehen sivuuttivat ensin pappi ja leeviläinen, jotka noudattivat juutalaisten

²⁹¹ Chidester 2003, s. 64-65, 68; Q 162; Q 356; Q 612; Q 953; Q 974; *The Letter Killeth*. Toisin kuin Chidester olettaa Jones ei väittänyt, että Jaakko I olisi kirjoittanut Raamatun, ainoastaa vastanneen nimeään kantaneesta laitoksesta. Jones ei tosin aina ilmaissut itseään erityisen selkeästi tai johdonmukaisesti. Hän kuitenkin toteaa eräässä saarnassaan katolilaisten käyttävän Versio Vulgataa ja antaa ymmärtää protestanttien vihaavan näitä tästä syystä. Samassa yhteydessä Jones kuitenkin itse kyseenalaistaa Vulgatan uskottavuuden. (Q 612). Toisella kertaa hän toteaa vain amerikkalaisten olevan niin typerä, että käyttävät King James Versionia, sillä hänen mukaansa englantilaiset käyttäisivät eri versiota, koska tietävät, että Jaakko I lisäili omia valheitaan aikaisempiin pyhiin käännöksiin. (Q 953). Jonesin väite on joko tahattomasti tai tietoisesti virheellinen, sillä sama raamatunkäännös, josta Yhdysvalloissa käytetään nimitystä King James Version tai the Authorized King James Version tunnetaan Iso-Britanniassa nimellä Authorized Version.

²⁹² *The Letter Killeth*.

puhtaussäännöksiä, siis oikeaa uskoa, eivätkä siksi saastumisen pelossa uskaltaneet lähestyä tiellä makaavaa. Mieshän olisi voinut olla kuollut, missä tapauksessa he olisivat saastuneet tätä lähestyessään. Sen sijaan paikalle osuneen samarialaisen kävi miestä sääliksi ja tunne oli niin voimakas, että sen rinnalla puhtaussäännöt, jotka sitoivat myös samarialaisia, menettivät merkityksensä.²⁹⁴ Holloway toteaakin Jeesuksen tarinan osoittavan:

...millaiseen hengelliseen ja moraaliseen vaaraan joudumme antaessamme erilaisille säännöille ja perinteille ylivallan. On totta, että tarvitsemme moraalisia ja uskonnollisia järjestelmiä suojaamaan meitä intohimojemme kaaokselta. Toisaalta jos suhtaudumme näihin järjestelmiin jonakin ylhäältä annettuna ja pysyvästi lukkoon lyötynä, niistä tulee vaarallisempia kuin ne vellovat tunteet, joita niiden oli määrä hillitä. Ehdottomat säännöt voivat estää meitä tuntemasta normaalia sääliä lähimmäisiämme kohtaan ja saada meidät kohtelemaan heitä pelkinä ajatusluomuksina tai esineinä. Kun ajattelumme muuttuu tällaiseksi, emme enää kykene kohtaamaan muita inhimillisellä tasolla, omalla tasollamme, vaan näemme heidät uskonnollisina tai poliittisina objekteina. Tällä vertauksella ja omalla ironisella suhtautumisellaan lain ja tapojen jäykkyyksiin Jeesus teki jokaisesta säännöstöstä ehdollisen ja tarpeen vaatiessa hylättävän.²⁹⁵

Hollowayn sanojen valossa on helppo ymmärtää, missä kohdin Jones astui harhaan. Hylätessään kaikki moraalissäännöt tai hyväksyessään ne korkeintaan käyttökelpoisina välineinä, hänelle ei jäänyt muuta moraalista ohjenuoraa tai normatiivista viitekehystä kuin oma itsensä. Sama koski tietysti myös hänen seuraajiaan, joille Jonesin auktoriteettiasema säilyi tärkeänä loppuun asti, vaikkakaan ei ehkä ehdottomana, ja joiden asema muuttui tukalaksi Jonesin mielenterveyden järkkyyssä ja käytöksen käydessä yhä epävakaisemmaksi ulkoisten ja sisäisten voimien puristuksissa. Vaikeampaa on epäilemättä nähdä ja hyväksyä Jonesin toiminnan rakentava puoli. Hyökkäämällä ankarasti raamatullista kristillisyyttä vastaan Jones pyrki vapauttamaan kuulijansa jäykän uskonnonharjoituksen pakkopaidasta toteuttamaan todellista lähimmäisenrakkautta käytännössä.

Tempppelin lojalistijäsen Don Beck on ilmaissut tämän saman näkemyksen selvästi, mikä osoittaa ainakin joidenkin Jonesin seuraajien jakaneen ainakin jossain määrin edellä hahmoteltuja Jonesin opetuksia. Beckin mukaan Kansantempppelin teologian tarkoituksena oli hävittää teologia.

²⁹³ Ks. esim. Rose 1979. Rose antaa mm. ymmärtää, että Jonesin ja Jeesuksen välinen perustavanlaatuisen ero oli siinä, että siinä missä Jonesilla oli vain valtaa Jeesuksella oli auktoriteettia, joka on moraalinen ominaisuus eikä tarvitse minkäänlaista valtaa tuekseen. (Mt. , s. 27). Rose ei ilmeisesti pidä sellaisena vetoamista jumalalliseen syntyperään...

²⁹⁴ Holloway 2007, s. 135-146.

²⁹⁵ Ibid., s. 146-147.

Lähimpänä kristillisenä esikuvana hänkin pitää Apostolien teoissa kuvailtua sosialismia eli henkilökohtaisen omaisuuden myymistä ja kaiken jakamista yhteisesti, mutta kuitenkin pyrkimistä uskonnollista perustaa pidemmälle. Temppelessä uskottiin hyvän tekemiseen hyvän itsensä vuoksi, ei tuonpuoleisessa odottavien palkkioiden tähden. Beck ei saata kategorisesti kieltää etteikö Temppelessä olisi uskottu taivaaseen, kaukaiseen planeettaan tai johonkin muuhun kuoleman jälkeiseen paikkaan, mutta hän korostaa, että jos sellaisia uskomuksia oli ne olivat ihmisten Temppeleihin mukanaan tuomia. Jos jokin ”pelastus” oli olemassa se oli tässä ja nyt, ei tuonpuoleisissa taivaissa.

Beck myös erottaa toisistaan ne syyt, jotka saivat hänet ja muut liittymään Temppeleihin, niistä tekijöistä, jotka saivat heidät pysymään Temppeleiden jäseninä. Hänen mukaansa Jones keräsi kansaa Temppeleihin vetoamalla monenlaisiin kokemuksiin. Jokainen palvelus vaikutti aina erilaiselta näytökseltä, joissa Jones saarnasi yhtä tai useampaa teologiaa fundamentalistisesta kristillisyydestä ateismiin. Erilaisista taustoista ja maailmankatsomuksista huolimatta Temppeleiden jäseniä yhdisti usko sosiaalisesti oikeudenmukaisen ja tasa-arvoisen yhteisön rakentamiseen maan päälle, erilaisista ihmisistä koostuvaan sateenkaariperheeseen. Todellisuus oli tässä ja nyt, se mitä tapahtuisi kuoleman jälkeen olisi sen ajan murhe.

Uskonto toimi lähtökohtana, poliittisesti ja taloudellisesti edullisena asemana, josta käsin pyrittiin saamaan aikaan radikaalia muutosta yhteiskunnalliseen järjestykseen, rakentamaan sosialistista utopiaa, joka olisi vapaa uskonnollisten oppien kahleista, jotka rajoittivat sitä mitä voitiin rakentaa. Tavoitteena oli saada amerikkalainen yhteiskunta toteuttamaan demokraattisia uskomuksia, joille se oli perustettu, tai perustaa sellainen yhteiskunta jonnekin muualle. Ennen muuta painotus oli käytännön toiminnassa, parempaa maailmaa rakennettiin keskittämällä huomio siihen, miten Temppeleiden jäsenet käyttäytyivät toisiaan kohtaan ja työskentelivät yhdessä kohentaakseen omia ja lastensa elinolosuhteita, toteuttamaan käytännössä ”kultaista sääntöä” eli tekemään lähimmäisilleen niin kuin tahtoivat itselleen tehtävän.²⁹⁶

Edellä kerrotun perusteella olisi helppo todeta Jonesin olleen opportunistinen manipulaattori, joka puhui kullekin sitä mitä tämä halusi kuulla, saarnasi kristillistä kommunalismia yksille ja ateistista kommunismia toisille. Niin ikään voisi Steve Rosen tapaan katsoa, että Jones hankki seuraajikseen ja käytti hyväkseen ihmisiä, joilla oli ylitsevuotava tarve tehdä hyvää.²⁹⁷ Tällainen näkemys, vaikka

²⁹⁶ Beck 2007.

²⁹⁷ Rose 1979, s. 22. Rose kuvaa tätä tarvetta termillä ”herkulesmainen omatunto” (”Herculean conscience”), joka hänen mukaansa voi olla hyvästäkin, mutta siinä piilee vaara, että se yhdistyneenä ”luonnollisiin aggressiivisiin impulsseihin” synnyttää ”aikakaudelle ominaisen paranoian hallitseman persoonallisuuden”. Viime kädessä

siinä olisi peräinkin, sivuuttaa tyystin Temppelein jäsenten kokemuksen, kuinka he itse kokivat liittymisensä ja jäsenyytensä Temppeleissä. Keskittymällä Jonesin – todellisiin tai oletettuihin – manipulatiivisiin pyrkimyksiin päädytään antikultistisen ideologian aivopesumallien linjoille, jolloin Temppelein jäsenten omaa toimijuutta ei joko nähdä tai haluta nähdä. Näin ei myöskään opita ymmärtämään Kansantemppeleä, sillä ilman seuraajiensa tukea ja hyväksyntää Jones ei olisi ollut mitään. Don Beck ei tunnu pitävän lainkaan pahana Jonesin ”opportunistia”, pikemminkin päinvastoin. Hän ei selvästikään koe tulleensa huijatuksi. Hän on pettynyt siihen ettei Jones kyennyt elämään omien ihanteidensa mukaisesti, mutta hän ei ole pettynyt noihin ihanteisiin itseensä vaan pitää niitä edelleen arvossa.²⁹⁸

Beckin muistelukset nostavat esiin seikan, jota monet uskonnontutkijat ovat eri yhteyksissä korostaneet ja joka olisi syytä Temppeleinkin yhteydessä muistaa, nimittäin, että uskoville käytäntö on usein teologisia pohdintoja tärkeämpää.²⁹⁹ Jo Durkheim korosti toiminnan merkitystä uskonnonharjoituksessa. Hänelle rituaalinen toiminta, *kultti* alkuperäisessä merkityksessä, oli itse asiassa ensisijainen dogmiin nähden.³⁰⁰ Temppelein jäsenille siis oikeudenmukaisen yhteiskunnan rakentaminen ja yhteisöllisyyden tunne olivat viime kädessä Jonesin opetuksia tärkeämpiä. Toisaalta ei näiden opetusten merkitystä pidä vähätelläkään. Ilman Jonesia ja hänen sanomaansa Temppeleä ei olisi koskaan ollut olemassakaan. Hän pystyi vetoamaan erilaisiin ihmisiin ja antamaan heille yhteisen unelman. Kuten Deborah Layton – kaikista ihmisistä! – vuosia myöhemmin kertoi:

Kaikki tunsivat, että olivat tärkeitä ja että elämällä oli tarkoitus. Näin Jones sai jäseniksi opiskelijoita ja vanhoja mustia naisia, ihmisiä, joilla oli erilaiset taustat ja jotka ymmärsivät, että oli olemassa jotain heitä suurempaa, jossa heitä tarvittiin. Jim Jones tarjosi heille sen.³⁰¹

Jonesin monisäikeiseen – tai ”opportunistiseen” – sanomaan, hänen apostoliseen sosialismiinsa, sisältyi elementtejä, joiden kautta Kansantemppeleä voidaan liittää osaksi kahta pitkäikäistä ja marginalisoidusta asemastaan huolimatta voimallista uskonnollista ja aatteellista traditiota, nimittäin *utopismia* ja *millennialismia*. Rajankäynti näiden kahden välillä on hankalaa ja on vaikea sanoa missä kohdin yksi päättyy ja toinen alkaa, mutta siitä huolimatta käsittelen niitä ja

”herkulesmainen omatunto” johtaa ”itsemurhan dialektiikkaan”, johon ainoa vastalääke on Rosen mukaan raamatullinen kristinusko (siis se sama, joka Jonesin mielestä oli kaiken edistyksen este). Mt., s. 22-28.

²⁹⁸ Beck 2007.

²⁹⁹ Esim. Jeffrey Kaplan toteaa tämän tarkastellessaan amerikkalaisia uuspakanoita, ks. Kaplan 1997, s. 72.

³⁰⁰ Durkheim 1980, esim. s. 368-370. Ks. myös Seppo Randellin esipuhe Durkheimin teokseen, erit. Randell 1980, s. 19-20.

³⁰¹ Deborah Layton dokumenttelokuvassa *Kuoleman temppeleä*.

Kansantemppelin suhteutumista niihin erikseen, sillä molemmat uskoakseni tuovat esiin hieman erilaisia puolia Temppeleistä.

4. 2. Utopiayhteisö

Sana *utopia* pohjautuu kreikankieliseen ilmaukseen *ou-topos*, ”ei-paikka”, ”olematon paikka”, tai vaihtoehtoisesti *eu-topos*, ”hyvä paikka”. Thomas Morella oli ilmeisesti mielessään tämä sanaleikki tai kaksoismerkitys vuonna 1516 julkaistua kirjaansa *Utopia* kirjoittaessaan.³⁰² Näin ollen utopian voi ajatella merkitsevän ”olematonta hyvää paikkaa”.

Ahtaasti määriteltynä utopialla viitataan vain Moren teokseen ja hänen esimerkkiään seuranneiden lukuisten kirjoittajien ihanneyhteiskuntia esitteleviin kuvauksiin. Laajemmin tulkittuna termin on voitu käsittää tarkoittavan mitä tahansa ihanteellista ihmisyhteisöä, kuten menneisyyden idealisoitua kulta-aikaa, tulevaisuudessa odottavaa täydellistä aikaa ja paikkaa, millennialistista valtakuntaa, taivasta, Edeniä, paratiisia, lännen Puhdasta maata tai Augustinuksen Jumalan kaupunkia. Ihanteellinen yhteisö on voitu sijoittaa paitsi menneisyyteen, tulevaisuuteen tai kaukaiseen maankolkkaan myös toisille planeetoille ja kaukaisiin galakseihin. Laajimmillaan utopiaksi on voitu kutsua lähes jokaista teosta tai ajatusta, joka on viitannut olemassa olevan todellisuuden tuolle puolen. Vastaavasti termeillä *utopismi*, *utopisti* ja *utooppinen* on ollut monenlaisia merkityksiä, joilla on Moren seuraajien ohella viitattu erinäisiin poliittisiin liikkeisiin ja yhteisöllisiin kokeiluihin. Poliittisina käsitteinä ne nousivat pintaan 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa, jolloin ne myös saivat halventavan sisällön.³⁰³

Seuraavassa esityksessäni en nojaudu sen paremmin ahtaaseen kuin laajankaan utopian määritelmään vaan yritän luovia jossain niiden välillä. Selvittäessään aineistonvalintakriteerejään utopioiden historiaa käsittelevään teokseensa Lewis Mumford toteaa pyrkineensä käsittelemään sellaisia suunnitelmia ihmisyhteisön kohentamiseksi, joissa on esitetty kokonaisvaltainen kuva ihanneyhteisöstä. Tällä perusteella hän jätti käsittelemättä sellaisia tärkeitä pitämiään poliittisia tutkielmia kuten Hobbesin *Leviathan*.³⁰⁴ Mumfordia seuraten pidän utopioina ainoastaan sellaisia kuvauksia, joissa esitetään kokonaisvaltainen hahmotelma ihanteellisesta ihmisyhteisöstä. Epämääräisemmät kulta-ajan myytit, paratiisikäsitteet ja vastaavat eivät näiden joukkoon kuulu,

³⁰² Mumford 1941, s. 267; Trompf 1987, s. 159.

³⁰³ Trompf 1987, s. 159; Lahtinen 2002b, s. 169-171.

³⁰⁴ Mumford 1941, s. 309. Mumford myöntää liveenneensä tästä ja muista kriteereistään erityisesti 1800-luvun utopioiden kohdalla.

niiden ja muiden vastaavien voidaan sen sijaan katsoa sisältävän utooppisia elementtejä.³⁰⁵ Vastaavasti utopioihin ja utooppisiin näkemyksiin pohjautuvia käytännön sovelluksia, ihanneyhteisökokeiluja, kutsun *utopiyhteisöiksi*.

Utopiat ja utooppinen ajattelu saattavat hyvinkin juontua perustavaa laatua olevista inhimillisistä ominaisuuksista, kuten Lewis Mumford olettaa.³⁰⁶ Varsinaisesti hän katsoo kuitenkin utopistisen ajattelun saaneen alkunsa antiikin kreikkalaisten kaupunginrakentajien pyrkimyksistä. Utopismi käsitetään tällöin pyrkimykseksi suunnitella parempi tai jopa täydellinen yhteisö.³⁰⁷ Utopiakirjallisuuden juuret joka tapauksessa voidaan jäljittää antiikin kreikkalaisiin, joista Hesiodos kirjoitti 700-luvulla eKr. kulta-ajan myytistä ja muutama sata vuotta myöhemmin Euhemeros allegorisen kertomuksen matkastaan idylliselle Panchaian saarelle, jonka asukkaat elivät vapaina ihmiselon vaikeuksista ja josta löytyi myös todisteita siitä, että jumalat olivat alkujaan olleet kuolevaisia, mutta oikeudenmukaisia hallitsijoita, joita alamaiset olivat palvoneet.³⁰⁸

Ensimmäisenä varsinaisena utopiana on kuitenkin usein pidetty Platonin (427-347 eKr.) teosta *Valtio*, jossa kuvataan filosofien hallitsemaa täydellistä kaupunkivaltiota. Platon kirjoitti teoksensa peloponnesolaissotien jälkeisessä kaoottisessa poliittisessä tilanteessa ja hänen onkin katsottu pyrkineen esittämään vastakohtana Ateenan ja muiden kreikkalaisten kaupunkivaltioiden moraaliseen rappiolle oman ihannevaltionsa, jota egoistisen valtataistelun sijaan ohjaisivat järki ja filosofia.³⁰⁹ Keskeinen käsite on oikeudenmukaisuus. Platon rakentaa dialogissaan monimutkaisen analogian oikeudenmukaisen yksilön ja oikeudenmukaisen kaupunkivaltion välille. Oikeamielisiä ihmisiä voi kasvaa vain oikeamielisessä valtiossa ja sellaista voivat hallita ainoastaan oikeamieliset ihmiset, joilla on ymmärrys oikeamielisyydestä ja halu tavoitella sitä. Viimeksi mainitun takaa näiden hallitsijoiden, Platonin valtion vartijoiden luokan, saama filosofinen kasvatus.³¹⁰

³⁰⁵ Tästä ks. Lahtinen 2002b, s. 171.

³⁰⁶ Mumford 1941, 1. luku.

³⁰⁷ Ibid., s. 29-30. Mumfordin näkemystä on arvosteltu, sillä monet tutkijat eivät ole pitäneet tällaista radikaalin sosiaaliseen muutokseen pyrkivää mallinrakentelua 1700-lukua vanhempana ilmiönä ja ovat korostaneet länsimaisen universaalien kehityksen ajatuksen tärkeyttä. Niin ikään merkitystä on nähty myös käytännön yhteisöllisillä kokeiluilla Amerikassa. Ks. Trompf 1987, s. 160. Mumford kuitenkin rinnastaa kreikkalaisten pyrkimykset Uuden maailman yhteisökokeiluihin.

³⁰⁸ Lahtinen 2002b, s. 174-176; Trompf 1987, s. 159-160.

³⁰⁹ Tenkku 1981, s. 388-389; Mumford 1941, s. 30-31.

³¹⁰ Williams 2000, s. 40-41. Platonin valtion asukkaat jakautuivat joko kolmeen luokkaan (hallitsijat, puolustajat, muut kansalaiset eli maanviljelijät ja käsityöläiset, tai kahteen, sillä hallitsijat ja puolustajat/soturit muodostivat oikeastaan yhdessä vartijoiden luokan, josta ensin mainitut, ”täydelliset vartijat”, valikoitiin hallitsijoiksi. Ks. *Valtio*, III 414-415. Tenkku (1981, s. 404-405) on kolmijaon kannalla. Lewis Mumford painottaa ettei Platonin luokkajakoa tule ymmärtää väärin: se ei ollut mikään kiinteä, valmiiksi lukkoonlyöty järjestys. Hänen valtionsa oli tietenkin aristokratia, mutta nimenomaan sanan aidossa merkityksessä, siis ”parhaimmiston valta”. Valtaa eivät taanneet peritty varallisuus ja asema vaan luontaiset kyvyt. Ks. Mumford 1941, s. 43. Tehtävä valtiossa yleensäkin määräytyi luontaisten taipumusten mukaan, ks. esim. *Valtio* IV 433a: ”...että kullakin täytyy olla valtiossa jokin tietty tehtävänsä, sellainen mihin hänellä on eniten luontaisia taipumuksia.”.

Valtio on ollut esikuvana monille myöhemmille utopiakirjoille, myös Thomas Moren *Utopialle*, joka siis julkaistiin 1516. More puolestaan sai lukuisia seuraajia, joita olivat esimerkiksi ruusuristolainen humanisti Johann Valentin Andreæ (*Christianopolis* 1619) dominikaaniveli Tommaso Campanella (*Aurinkokaupunki* 1623) ja Francis Bacon (*Uusi Atlantis* 1627). More on kuitenkin heistä tunnetuin. Hänen teoksestaan lähtien utopiatarinat ovat myös noudatelleet tyypillisesti samaa kaavaa eli ne ovat kuvauksia kaukaisista ihmeellisistä maista, joita kertovat niissä oletetusti vierailleet matkailijat.³¹¹ Moren ja muiden ratkaisuun on olemassa omat syynsä ja vaikuttimensa, sillä paljon oli muuttunut Moren Platonista erottavien vuosituhansien aikana eikä vähiten Moren omana elinaikana. Eurooppa oli nimittäin saanut tutustua itselleen ennalta tuntemattomiin tai huonosti tuntemiinsa kulttuureihin. Siinä missä Platon oli kirjoittanut *Valtion* osaltaan kritiikiksi oman aikansa vallitseville oloille, mutta Sokrateen suulla todennut ettei kuvatulainen ihannevaltio koskaan luultavasti toteutuisi³¹², antoivat uudet ”löydökset” Moren ja kumppaneiden visioille aivan uudenlaisen vivahteen. Benedict Anderson on kirjoittanut asiasta seuraavasti:

Kun Eurooppa 1500-luvun mittaan ”löysi” suuria kulttuureja, joista oli aiemmin kuultu vain huhupuheita – Kiinan, Japanin, Kaakkois-Aasian ja Intian niemimaan – tai joita ei ollut tunnettu lainkaan – atsteekkien Meksikon ja inkojen Perun –, tämä johti peruuttamattomasti inhimilliseen moninaisuuteen. Suurin osa näistä kulttuureista oli kehittynyt melko erillään Euroopan, kristikunnan, antiikin ja jopa ihmisen historiasta: niiden syntytaarinat olivat Eedenin ulkopuolella, eivätkä ne olleet siihen liitettävissä. -- Näiden ”löytöjen” vaikutusta voidaan arvioida aikakauden kuvitteellisten valtioiden erikoislaatuisen maantieteen kautta. Thomas Moren *Utopia*, joka ilmestyi vuonna 1516, väitti olevansa kertomus, jonka kirjailija oli kuullut Antwerpenissä kohtaamaltaan merimieheltä, joka oli osallistunut Amerigo Vespuccin Amerikan retkikuntaan (1497-1498). Francis Baconin *Uusi Atlantis* oli näistä kaikista kenties tuorein sikäli, että se sijoittui Tyynellemerelle. Jonathan Swiftin (1726) suurenmoiseen Houyhnhnmsien saaren kuvaukseen oli liitetty jopa mielikuvituskartta sen sijainnista Etelä-Atlantilla. (Näiden sijaintien merkityksellisyys voi kirkastua, jos yrittää sijoittaa Platonin

Platon myös korostaa etteivät vartijat saa muuttua muiden kansalaisten sortajiksi vain koska ovat näitä vahvempia. Tämä voidaan estää oikealla kasvatuksella sekä kieltämällä vartijoilta yksityisomaisuus, jonka haaliminen muuttaisi heidät kansalaisten liittolaisista julmiksi käskijöiksi. Niinpä vartijaluokka elää omanlaisessaan kommunismissa. Ks. *Valtio* III 416-417.

³¹¹ Trompf 1987, s. 159-160. Andreæsta lukuunottamatta Lewis Mumfordin tuomio näistä Moren lähimmistä seuraajista on varsin tyyli, erityisesti Baconin, jonka *Uutta Atlantista* hän kuvailee ”lapselliseksi” ja toteaa, että on vaikea sanoa onko Bacon kiinnostuneempi *Uuden Atlantiksen* tiedemiesten suorittamista kokeista vaiko siitä, mitä näillä on yllään. Ks. Mumford 1941, s. 82, 107-108. Baconin teos, samoin kuin Campanellankin, on todellakin melkoisen yliarvostettu ja lähes tulkoon lukukelvoton. Melkoinen ero Platonin ja Moren kerrontaan!

³¹² *Valtio* IX 592b.

Tasavaltaa (*sic*) jollekin, joko keksitylle tai aidolle kartalle.) Kaikki nämä oikeiden löytöjen mukaan kieli poskessa ”mallinnetut” utopiat kuvataan *laatimisaikansa* yhteiskunniksi eikä kadotetuiksi Eedeneiksi. Voisi sanoa, että niiden täytyi olla, koska ne oli laadittu aikalaisyhteiskuntiansa *kritiikeiksi* ja koska löytöretket olivat tehneet lopun pakosta etsiä malleja kadonneesta antiikista. Utopioiden vanavedessä tulivat valistuksen tähdet Vico, Montesquieu, Voltaire ja Rosseau. , jotka kasvavassa määrin käyttivät ”todellista” ei-eurooppalaisuutta suunnatakseen kumouksellisten kirjoitustensa rumputulen senaikaisia eurooppalaisia sosiaalisia ja poliittisia instituutioita vastaan. Periaatteessa tuli mahdolliseksi pitää Eurooppaa vain yhtenä monista kulttuureista, ei välttämättä valittuna tai parhaana.³¹³

Uusien maankolkkien ja kulttuurien ilmaantuminen eurooppalaiseen tietoisuuteen toisin sanoen mahdollisti omien yhteiskuntien oloja kritisoivien fiktiivisten ihanneyhteiskuntien kuvaamisen *ikään kuin todellisina* ja siten ”todellisina” vaihtoehtoina muutoin ehkä vaihtoehdottomaksi koetulle todellisuudelle. Mitä sitten kritisoitiin ja mitä tarjottiin tilalle? Mikä olisi voinut olla toisin? Näkemyksiä oli tietysti monenlaisia, mutta Platonin tapaan useimmat uusista utopisteista toivoivat oikeudenmukaisempaa ja paremmin järjestettyä yhteiskuntaa, jossa yksityinen etu ei sotisi yleistä etua vastaan. Yleensä he ovatkin painottaneet yhteisön ja yhteisöllisyyden merkitystä.³¹⁴ Tästä syystä yksityisomaisuuden ja sen kartuttamisen on katsottu olevan vahingollista ja usein näissä kuvitteellisissa ihanneyhteiskunnissa vallitseekin yhteisomistus. Yhteisen hyvän ja yhteisomistuksen siunauksellisuudesta puhuu Utopian saarella vierailnut Raphael Hythlodæus seuraavaan tapaan:

Kaikkialla muualla ihmiset puhuvat yhteisestä edusta mutta huolehtivat vain omastaan; Utopiassa, jossa mikään ei ole yksityistä, kaikki toimivat toden teolla yhteiseksi parhaaksi. Menettelyyn on syynsä puolin ja toisin. Muualla jokainen tietää, että ellei hän itse katso eteensä, hän näantyy nälkään, olipa valtio kuinka vauras tahansa. Hänen on näin ollen pakko huolehtia enemmän omastaan kuin kansan eli siis muiden edusta. Sen sijaan Utopiassa, jossa kaikki on yhteistä, jokainen on selvillä siitä ettei häneltä tule yksityisiin tarpeisiinsa koskaan puuttumaan mitään, kunhan vain valtion varastot pidetään täysinä. Siellä ei kitsastella tarvikkeita jaettaessa, kukaan ei ole köyhä tai kerjäläinen; vaikka kukaan ei omista mitään,

³¹³ Anderson B. 2007, s. 113-114. (Suomentajan kömmähdys tässä johtuu epäilemättä siitä, että Platonin *Valtio* on englanniksi *The Republic* ja ”republic” taas merkitsee ”tasavaltaa”.) Hieman samaan tapaan ”löydösten” ja utopioiden suhteesta on kirjoittanut Mumford 1941, s. 60-61.

³¹⁴ Mumford mainitsee Emile Thirionin *Neustrian* (1901) esimerkkinä harvoista individualismia korostavista utopioista. Ks. Mumford 1941, s. 315.

kaikki ovat rikkaita. Sillä voiko kukaan olla rikkaampi kuin Utopian asukas, joka saa iloisin ja rauhallisin mielin elää kaikista huolista vapaana?³¹⁵

Samaan tapaan tohtori Leete ylistää uutta taloudellista järjestystä Edward Bellamyn teoksessa *Vuonna 2000*, jossa valtio oli ottanut talouselämän haltuunsa ja jossa vallitsee ihmisten kesken taloudellinen tasa-arvo:

Viimein – muuten omituisen myöhään maailmanhistoriassa – tajuttiin se itsestään selvä tosiasia, että mikään liiketoiminta ei ole siinä määrin julkista kuin teollisuus ja kauppa, joiden varaan ihmisten toimeentulo rakentuu, ja näin ollen tämän toiminnan antaminen yksityistä etua havitteleville yksityishenkilöille on aivan samanlaista hulluutta kuin – joskin paljon suuremmassa mittakaavassa – kuin se, että annetaan poliittinen valta kuninkaille ja ylhäisille, jotta nämä voivat käyttää sitä henkilökohtaiseksi edukseen.³¹⁶

Utopiakirjallisuus pysyi hengissä ja erityisen paljon sitä kirjoitettiin ja julkaistiin 1700- ja 1800-luvuilla. Tunnetuksi tulivat muiden muassa sellaiset utooppiset ajattelijat kuten Edward Bellamy, Étienne Cabet, Charles Fourier, Theodor Hertzka, Louis Sebastien Mercier, William Morris, Robert Owen ja Thomas Spence.³¹⁷ 1900-luvulla utopiakirjallisuus on tuntunut kärsineen kadon. Syitä on epäilemättä monia. Russell Jacoby esittää sellaisiksi kommunistiblokin romahdusta 1989; yleisesti hyväksytty käsitys, jonka mukaan mikään ei erota utopiaa totalitarismista; sekä mielikuvituksen yleinen taantuminen länsimaissa.³¹⁸

Neuvostokommunismien historiallisesta kohtalosta ei Jacobylla ole paljon sanottavaa ja hänen pohdiskelunsa mielikuvituksen taantumisen länsimaissa ovat mielenkiintoisia, mutta äärimmäisen vaikeasti todistettavissa. Konkreettisimmaksi syyksi utopioiden arvonalennukseen jääkin eräiden arvostettujen liberaalien kriitikoiden vaikutusvaltainen antiutopistinen kritiikki. Käytännössä Jacoby käsittelyn kohteina ovat Karl Popper, J.L. Talmon, Hannah Arendt ja Isaiah Berlin ja heidän kirjoituksensa.³¹⁹ Syiksi on usein esitetty myös ihmisten kokemaa pelkoa kaikenlaisia kokonaisvaltaisia ihanneyhteisöjä kohtaan 1900-luvun karujen kokemusten jälkeen, jotka olivat tuoneet muassaan fasistiset ja kommunistiset totalitarismit ja näitä tuntemuksia oletetusti

³¹⁵ More 1971, s. 162-163.

³¹⁶ Bellamy 1999, s. 37.

³¹⁷ Näistä ajoista ja ajattelijoista esim. Mumford 1941, s. 111-189 ja Lahtinen 2002b, s. 190-217. En lähde tässä yhteydessä pohtimaan pitäisikö myös Jules Verne ja H.G. Wells (huolimatta jälkimmäisen *Modern Utopia* teoksesta, sillä Wells vaikuttaa toisaalta hyvin pessimistiseltä) lukea utopiakirjailijoiksi tai tulisiko utopismia kritisoida Marxia ja Engelsiä kaikesta huolimatta pitää utopistisina ajattelijoina.

³¹⁸ Jacoby 2005, s. 5.

³¹⁹ Ibid., s. 50-82.

heijastelleet antiutopia- eli dystopiaromaanit, joista tunnetuimmat ovat Aldous Huxleyn *Uljas uusi maailma* ja George Orwellin *Vuonna 1984*.³²⁰

Tämä ei tarkoita etteikö 1900-luvullakin olisi ilmestynyt utopiakirjallisuutta. Hyvä esimerkki on nousevaa ympäristötietoisuutta heijastellut Ernest Callenbachin *Ecotopia* (1975), jossa amerikkalainen lehtimies pääsee tutustumaan kaksikymmentä vuotta aiemmin Yhdysvalloista eronneeseen Ecotopian ekologiseen ihannevaltioon, joka on löytänyt tasapainon ihmisen ja ympäristön välillä.³²¹ Valtavasti suositaan kasvattanut tieteiskuvitelmien eli science fictionin lajityyppi sen sijaan sisältää suhteellisen vähän utopiakuvauksia tarkoittamassani mielessä. Yleisemmin sen tarjoamat visiot tulevaisuuden yhteiskunnista ovat pikemminkin synkkiä kuin ihanteellisia. Kiintoisa poikkeus on esimerkiksi Iain M. Banksin Kulttuuri-romaaneissaan esittelemä hedonistinen teknoutopia.³²²

Jos utopia siis on kokonaisvaltainen kuvaus ihanteellisesta yhteisöstä voisi olettaa, että joku olisi halunnut kokeilla niitä käytännössä. Näin on tehtykin ja toisinaan asialla ovat olleet utopiakirjailijat itse, kuten esimerkiksi Cabet ja Owen. Länsimaissa on perustettu lukuisa määrä erilaisia utopiyhteisöjä, eniten Pohjois-Amerikassa. Sinänsä ilmiö ei ole uusi tai ainutlaatuinen, vastaavaa on nähty aiemmin historian kuluessa ja muissa kulttuuripiireissä. Mainita sopii radikaalit reformaatioryhmät, kuten anabaptistit ja hutteriitit ja näistä kehittyneet mennoniitit ja amishit. 1800-luvun Yhdysvalloissa kuitenkin perustettiin suuri määrä kokeellisia yhteisöjä, joita tuolloin saatettiin nimittää ”sosialistisiksi”, mutta joita nykyään kutsuttaisiin luultavasti ”utopioiksi” tai pejoratiivisesti ”kulteiksi”. Näistä tunnetuimpia olivat Amana Iowassa, Owenin perustama New Harmony Indianassa, Fourierin ajatusten innoittama Brook Farm, Aurora Oregonissa, Bethel Missouriissa sekä Oneida ja Shakersit eli vapisijat New Yorkissa. Osa näistä yhteisöistä oli luonteeltaan uskonnollisia, mutta eivät suinkaan kaikki. Ensin mainituilla oli kuitenkin taipumus säilyä pidempään kun taas jälkimmäiset olivat säännönmukaisesti lyhytikäisempiä.³²³

Vastaavanlaisia yhteisöjä perustettiin edelleen 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla, jolloin niitä levittäytyi kaikkialle luoteisvaltioihin. Toisen maailmansodan jälkeen kommuunien suosio nousi erityisesti Kaliforniassa paljolti itämaisten traditioiden vaikutuksesta. Toisaalta haluttiin torjua Pohjois-Amerikan mekanisoitunut ja plutokraattinen yhteiskunta (vrt. mitä edellä on todettu

³²⁰ Lahtinen 2002, s. 219-220. Ks. kuitenkin Jacobyn kritiikki tällaisia näkemyksiä kohtaan, Jacoby 2005, s. 6-13.

³²¹ Callenbach 1990. Jotkut Pohjois-Amerikan tutkijat ovat Callenbachin teoksen innoittamina alkaneet puhua Pohjois-Kalifornian, Oregonin ja Washingtonin muodostamasta alueesta ”Ekotopiana”, koska kirjassa juuri kyseinen alue muodostaa Yhdysvalloista eronneen kuvitellun valtion.

³²² Banksin utooppisesta ajattelusta ks. esim. Lippens 2002. (Kielellisesti innovatiivinen eli suhteellisen vaikeaselkoinen artikkeli.).

uususkonnollisuuden nousun taustoista). Vaihtoehtoja etsittiin tällöin yhtäältä huumeekulttuurin anarkiasta, toisaalta askeettisesta elämäntavasta. Vastaavanlaisia kommuuneja alkoi samoihin aikoihin ilmestyä myös Pohjois-Eurooppaan ja Australiaan.³²⁴

Kalifornian Ukiahiin siirtynyt Kansantemppele voidaan hyvin ymmärtää osaksi tätä viimeisintä utopiyhteisöjen aaltoa. Mendocinin piirikunnassa toimi noihin aikoihin muitakin kokeellisia yhteisöjä, kuten esimerkiksi Golden Rule -kirkko, jonka kanssa Temppele teki jonkin aikaa yhteistyötä ennen välien rikkoutumista. Golden Rulen väkeä liittyi myös Temppeleliin.³²⁵

Yhtä hyvin Temppeleli voi nähdä osana pidempää amerikkalaista utopiyhteisöjen traditiota, kuten Rebecca Moore totesi jo suhteellisen varhaisessa vaiheessa Jonestownin jälkeen. Hänen mukaansa Jonesin ajattelu oli nimenomaan utooppista. Temppele pyrki rakentamaan maanpäällisen paratiisin. Heidän ihanteensa olivat yleviä, sillä tarkoitus oli rakentaa rasismista, seksismistä, köyhyydestä ja työttömyydestä vapaa yhteiskunta. Heidän utopiansa epäonnistuminen ei millään muotoa vähennä heidän ihanteidensa arvoa.³²⁶ Temppeleliin lojalistijäsenet jakavat saman näkemyksen. Heille heidän utopiansa oli kaikesta tapahtuneesta huolimatta tavoittelemisen arvoinen.³²⁷

Ylevine ihanteineen ja yhteisöllisine elämäntapoineen Temppele ei ollut poikkeuksellisen omituinen, päinvastoin, sillä oli epäilemättä vetoa voimaa 1960- ja 70-lukujen vaihteen Kaliforniassa. Voisi sanoa, että se oli oikeassa paikassa oikeaan aikaan. Tuolloin hippiliikkeen siivittäjä vastakulttuuri yhdistyi kapinoinnin ja rockin kanssa uudenlaiseksi poliittiseksi tietoisuudeksi, kuten Jukka Petäjä toteaa ”hullua vuotta” 1968 käsittelevässä *Helsingin Sanomien* artikkelissaan. Kun ”...sukupuolesta, rakkaudesta tai kansalaistottelemattomuudesta tuli yhteiskunnallinen kysymys, johon ei enää voinut vastata subjektiivisesti pelkästään tunteen tai sisäisen vision pohjalta” oli ymmärrettävää, että kommuunien perustaminen alkoi kiinnostaa nuorisoa.³²⁸ Tämä on ymmärrettävää nimenomaan siksi, että yksilöiden on haettava tukea muista voidakseen haastaa valtakulttuurin määrittelemän sosiaalisen todellisuuden. Yhteiskunta koetaan eri tavoin sen eri osissa ja sen eri osaryhmissä ja siksi on mahdollista myös muodostaa vastakkaisia näkemyksiä vallitsevalle sosiaaliselle todellisuudelle. Tämän todellisuuden kieltämisestä seuraa kuitenkin vaara

³²³ Trompf 1987, s. 161; Hudson 1981, s. 184.-190. Koska ”löytöretket” jo itsessään innoittivat utopiakirjallisuutta ei liene ihmeellistä, että utopiyhteisöjä lähdettiin perustamaan nimenomaan Uuteen maailmaan.

³²⁴ Trompf 1987, s. 161.

³²⁵ Reiterman & Jacobs 1982, s. 100.

³²⁶ Moore 1985, s. 168, 183, 208.

³²⁷ Esim. Beck 2007; Gosney 2003; Kohl 2005. Gosney on ”melkein” lojalisti, sillä hän oli toinen niistä henkilöistä, jotka antoivat perjantai-iltana 17. marraskuuta 1978 Jonestownissa Don Harrisille lapun, jossa ilmaisivat halunsa poistua Ryanin seurueen matkassa. Larry Layton haavoitti Gosneya Port Kaitumassa. Em. muisteluksessa Gosney kertoo vuosien kuluttua kyyneensä antamaan anteeksi sekä Laytonille että Jonesille.

vajota epätodellisuuteen, siksi yksilö ei voi pidemmän päälle ylläpitää yksin omaa vastakkaista näkemystään maailmasta ilman sosiaalista tukea. Siksi yksinkin toimineet toisinajattelijat ovat hakeneet tukea laajemmasta vastakulttuurista.³²⁹

Kansantemppeleli oli yksi vaihtoehto monien joukossa, joista tuota mainittua tukea saattoi etsiä – ja niitä riitti Kaliforniassa ja erityisesti San Franciscon alueella, jossa vaikuttivat monet radikaalit poliittiset ja uskonnolliset ryhmät, kuten Mustat Pantterit, Symbionese Liberation Army ja Anton Szandor LaVeyn Saatanan kirkko.³³⁰ Temppeleli erosi muista ehkä eniten siinä, että siihen liittyi niin monenlaista väkeä, mikä taas epäilemättä johtui siitä jo mainitusta seikasta, että Jones tarkoituksellisesti pyrki vetoamaan erilaisiin ihmisryhmiin. Hänen visionsa ei ollut varsinaisesti utopia edellä määrittelemässäni mielessä, toisin sanoen se ei muodostanut kokonaisvaltaista kuvaa ihanneyhteisöstä, mutta se sisälsi kiistatta utooppisia elementtejä, jotka puhuttelivat hyvin erilaisia ihmisiä, joilla oli hyvin erilaiset taustat, mutta jotka kuitenkin samanaikaisesti tarjosivat jotain, mikä saattoi yhdistää tätä hyvin heterogeenistä joukkoa.

Monesti Kansantemppelelin jäsenistä puhuttaessa on korostettu liikkeeseen varhaisina Kalifornian vuosina liittyneiden valkoisten jäsenten utopistisia unelmia ja vastaavasti katsottu, että mustien liittymistä motivoivat heidän sosioekonomiset tarpeensa. Maagan mukaan jako ”valkoiseen utopismiin” ja ”mustaan deprivatioon” ei pidä paikkaansa ja sitä voidaan pitää rasistisena.³³¹ Maagankin siteeraama Lawrence Wright on todennut, että ruokaa, suojaa ja taloudellista tukea enemmän mustia motivoi liittymään Jonesin lupaama rotujen välinen tasa-arvo. Nämä ihmiset olivat kasvaneet rasistisessa ja taloudellisesti epätasa-arvoisessa yhteiskunnassa. He saattoivat olla alkujaan Mississippin vuokraviljelijöitä tai Georgian tehdastyöläisiä, jotka olivat etsineet turhaan vapahdusta Kaliforniasta. Jones sai heidät uskomaan, että he voisivat saavuttaa sen itse, rakentaa oman paratiisinsa.³³²

Sosiaalinen ja taloudellinen oikeudenmukaisuus ja tasa-arvo olivat asioita, joista sekä suurkaupunkien mustat että nuoret keskiluokkaiset valkoiset idealistit, hurskaat kristityt ja sosialistit, saattoivat olla yhtä mieltä. Ennen muuta kaikki edellä mainitut ryhmät saattoivat jakaa yhteisöllisyyden, miltei kaikkien utopioiden olennaisen tekijän. Se kuului keskeisenä osana afroamerikkalaiseen uskonnollisuuteen, kuten edellä on todettu. Kommuunit olivat varmasti ainakin

³²⁸ Petäjä 2008.

³²⁹ Hall et al. 2000, s. 7-8, hieman mukailen. (Hall viittaa tässä sekä Durkheimiin että Peter Bergerin teokseen *Sacred Canopy*, s. 39, omaan mukailuuni olen ottanut vaikutteita em. teoksen ohella myös teoksesta Berger & Luckmann 1994, erit. s. 187.)

³³⁰ Tämän radikaalin vastakulttuurisen miljöön merkitystä Temppelelin yhteydessä on korostanut esim. Wright 1993, s. 68.

³³¹ Maaga 1998, s. 10.

ajatuksina tuttuja nuorille valkoisille idealisteille, olivathan ne juuri tuolloin niin sanotusti pinnalla. Yhteisöllisyys ei epäilemättä ollut vieras sosialistisesti suuntautuneille eikä aivan vastenmielinen valkoisille kristityillekään. Laura Kohl uskoo, että jotkut viime mainituista liittyivät Temppeleihin, koska halusivat uskonnon, joka vastaisi heidän käsitystään Raamatun opetuksista eli yhtenäisen maailman muodostamisen.³³³

Eräs Temppeleihin tarjoaman yhteisöllisyyden vetovoimaa selittävä ilmiö on länsimaissa ja erityisesti Yhdysvalloissa lisääntynyt individualismi. Tämän seurauksena on kehittynyt yksilön ja yhteisön tai individualismin ja yhteisöllisyyden välinen jännite. Perinteiset yhteisöt ovat rapautuneet. Yksilöt kuitenkin kaipaavat yhteisöä ja yhteisöllisyyttä, mutta eivät kykene luomaan siteitä muihin ihmisiin, vallitseva kulttuuri tai ajattelu ikään kuin estää sen. Kaikkea ajatellaan yksilölähtöisesti ja -keskeisesti. Taustalla on ajatus elämästä pelinä tai kilpailuna ja politiikasta eri intressiryhmien välisenä kamppailuna, ei yhteisen hyvän ajamisena. Tähän liittyy vielä vaikeus kokonaisuusien hahmottamiseen alati monimutkaistuvassa maailmassa, jossa ihmiset ja ihmisryhmät ovat enenevässä määrin riippuvaisia toisistaan.³³⁴

Ihmiset ovat hämmentyneitä ja voivat pahoin. Onko tämä oikeastaan ihme, sillä yksilöt tarvitsevat yhteisöä. Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin mukaan yhteisö tuottaa yksilöt ja yksilöt yhteisön.³³⁵ Tässä mielessä yksilö voi syntyä vain osana yhteisöä. Ja onhan niin, että täysin yhteisön ulkopuolella kasvaneista ihmisistä (ns. susilapset) ei koskaan voi varttua ihmisiä sanan täydessä merkityksessä, sillä heiltä jää kieli oppimatta ja sen myötä kyky käsitteelliseen ajatteluun ja sosialisointiin. Yksilö on siis riippuvaisempi yhteisöstä kuin yhteisö yksittäisestä yksilöstä (tietysti on selvää, että ilman yhtään yksilöä ei voi olla yhteisöäkään, mutta se ei ole olennaista tässä yhteydessä).

Yksilön rajatonta vapautta korostava kulttuuri ei lopultakaan tuo vapautusta vaan lisää ahdistusta. Rajattomia haluja ei tietenkään voi tyydyttää ja ajan mittaan tästä seuraa vain pettymys ja kärsimystä. Kuten Émile Durkheim kirjoitti jo yli sata vuotta sitten:

³³² Wright 1993, s. 69.

³³³ Kohl 2005. Ks. myös Wright 1993, s. 70.

³³⁴ Amerikkalaisesta individualismista Bellah et al. 1986. On huomattava, että mainitussa tutkimuksessa tutkittiin lähinnä keskiluokkaisia valkoisia amerikkalaisia, tärkeä varaus, jota minulle painotti professori John R. Hall keskusteluisamme Tampereella heinäkuussa 2005. Tässä esitetyt pohdinnat yhteisöllisyyden ja individualismin välisestä jännitteestä voidaan liittää ensisijaisesti Kansantemppelin valkoisiin, keskiluokkaisiin jäseniin. On myös syytä huomauttaa, että tutkimus tehtiin 1970 ja -80 -lukujen vaihteessa eli vuosikymmen myöhemmin kuin tässä tarkasteltavana oleva ajankohta. Tekijät tosin antavat ymmärtää, että kyseessä ovat pitkäkestoisemmat kehityskulut.

³³⁵ Berger & Luckmann 1994, s. 11, 62-65.

Äärettömän janoamista pidetään nykyään moraalisen erinomaisuuden merkinä, sillä se voi esiintyä vain sääntelemättömässä tajunnassa, sellaisessa joka tekee säännön puutteesta säännön siitä itse kärsien.³³⁶

Amerikkalainen individualistinen kulttuuri kuitenkin käsittää ihmiset jotenkin erillisiksi, omaehtoisiksi toimijoiksi, jotka elävät täysin irrallaan kaikista traditioista ja yhteisöistä, mutta voivat halutessaan valita jonkin sellaisen.³³⁷ Tässä ajattelussa perhe, ystävät ja yhteisö ovat jotain, josta haetaan voimavaroja kilpailussa jaksamiseen tai joiden vuoksi pyristellään mukana kilpajuoksussa. On selvästi havaittavissa tietynlaista välineellistymistä, jota L. Susan Brown on kutsunut *instrumentaaliseksi individualismiksi*.³³⁸

Työ (markkinavetoinen työkulttuuri) pakottaa erityisesti keskiluokkaiset ihmiset muuttamaan jatkuvasti paikasta toiseen niin etteivät he ehdi juurtumaan. Paikka, jossa ihmiset asuvat yhdessä ei vielä ole yhteisö. Ja toisin kuin monet luulevat sitä eivät myöskään ole yhteisten harrastusten ja intressien yhteen liittämät ihmisryhmät. Tällaisia yhteenliittymiä Robert N. Bellah tutkimusryhmineen on kutsunut elämäntapaenklaveiksi (*lifestyle enclaves*).³³⁹ Ne ovat spontaaneja ryhmiä vailla todellista integraatiota, sitoutumista ja traditiota.

Tämä kaikki on tietysti kovin ristiriitaista, sillä tämä kollektiivin kieltävä tai ainakin sitä vähättelevä kulttuuri on itse luonteeltaan kollektiivinen eikä muuta voisikaan olla ja individualistiset yksilöt ovat välttämättömästi osa siitä. Silti monet haluavat puolustaa ajatusta vapaista ja irrallaan yhteisöstä toimivista ihmisyksilöistä, joiden vapaa tahto ja kyky tehdä valintoja erottaa heidät muista eläimistä, kuten anarkofeministi L. Susan Brown on tehnyt individualismia puolustaessaan ja ”kollektivistisiksi” kutsumiaan suuntauksia vastustaessaan. Viime mainittuihin hän lukee muiden muassa marxismin, radikaalifeminismin ja sosiaalisen konstruktionismin.³⁴⁰ Minusta riittäväksi argumentiksi individualismin puolesta ”kollektivismia” vastaan ei riitä, kuten Brownin tapauksessa, väite siitä, että vain yksilöt voivat saavuttaa vapauden tai se, että jonkin ”kollektivistisen” aatesuunnan nimissä on joskus sorrettu ihmisiä. Vielä kehnompia argumentteja on Brownin väite siitä, miten yksilön oma kokemus todistaa individualismin olevan oikeassa ja ”kollektivismin” väärässä.³⁴¹

Robert N. Bellahin amerikkalaista individualismia analysoinut tutkimusryhmä ei pidä sattumana, että samanaikaisesti markkinatalouden voittokulun kanssa, johon sisältyi ajatus itsenäisistä,

³³⁶ Durkheim 1985, s. 309-310.

³³⁷ Bellah et al 1986, s. 65.

³³⁸ Brown 1993, s. 3-4.

³³⁹ Bellah et al. 1986, s. 71.

³⁴⁰ Brown 1993, s. 10-29.

keskenään kilpailevista ja alati muuttuviin olosuhteisiin sopeutuvista yksilöistä, Yhdysvalloissa löi läpi itsensä terapiakulttuuri, joka pyrki parantamaan yksilöiden pahoinvoinnin ja eheyttämään heidän minuutensa, joka säröili perinteisten yhteisöjen hajotessa ja jättäessä ihmiset vaille niiden tarjoamaa tukea ja turvaa.³⁴²

Tämä terapiakulttuuri minätekniikoinen ei kuitenkaan paranna ihmisiä. Yksilöihin keskittyessään se ei anna heille minkäänlaisia välineitä ymmärtää monimutkaistuvaa maailmaa. Tämä liittyy tai on suoraan yhteydessä amerikkalaiseen tapaan siirtää laajat rakenteelliset ongelmat pikaisesti yksilötasolle ja psykologisoida ne. Individualismi korostaa yksilöä ja hänen vastuutaan ja siksi kieltäytyy näkemästä sosiaalisia rakenteita ja yhteiskunnallista epätasa-arvoa. Terapiakulttuuri ei siis paranna ihmisiä, mutta se auttaa heitä jaksamaan oravanpyörässä. Samalla se yksilöön keskittyessään voimistaa individualismia.

Tämä on se tilanne, johon Kansantemppele tuli mukaan, tai ainakin oli viimeistään sen vaikuttaessa Kaliforniassa 1960- ja 1970-lukujen vaihteessa. Osaltaan sen tarjoama vastaus liittyy terapiakulttuuriin, olihan sen keskeisenä sanomana Judith Mary Weightmanin mukaan juuri parantaminen, sekä yksilö- että yhteisötasolla. Tämä ilmeni Jonesin suorittamina ihmeparannuksina ja Temppelelön pyrkimyksinä parantaa maailmaa.³⁴³

Monet Temppelelön toimintatavoista voi enemmän tai vähemmän suoraan jäljittää yleisiin terapiakäytänteisiin, kuten pahamaineiset katharsis-istunnot niin kutsuttuun kohtaamisterapiaan. Lisäksi on huomattava, että monet sen jäsenistä toimivat hoitoalalla ja ryhmän muutettua syntypaikkakunnaltaan Indianapolista Kaliforniaan monet heistä menivät töihin Mendocinin valtiosairaalaan. Kansantemppele myös ylläpiti hoitokoteja vanhuksille ja henkisesti jälkeenjääneille lapsille sekä vieroitti narkomaaneja.

Toisaalta ja ennen muuta Kansantemppele edusti yhteisöllisyyttä ja tässä mielessä sen voi ja se onkin yhdistetty samoihin aikoihin syntyneisiin tai voimakkaasti kasvaneisiin autoritaarisiin ja yhteisöllisiin uskonnollisiin ryhmiin, kuten Yhdistymiskirkko, erilaiset Jeesus-liikkeet sekä tietysti kristillinen fundamentalismi. Nämä liikkeet lupasivat jäsenilleen hengellisen pelastuksen ohella ikävöidyn yhteisöllisyyden ilosanomaa. Monet Kansantemppelelön entisistä jäsenistä sanovat kaivanneensa järjestystä ja rakennetta elämäänsä, jotakin merkityksellistä täyttämään sisäisen

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Bellah et al. 1986, s. 120-121.

³⁴³ Weightman 1983, s. 76-80. "The Temple proposed to help the individuals make themselves better people as a first step in making society better. Jones would heal individuals so the Temple could heal society." Emt., s. 80.

tyhyyden. Jotain tämän kaltaista he uskoivat löytäneensä liittyessään Temppeleihin.³⁴⁴ Silti eräät heistä kokivat tullessaan petetyiksi ja erottuaan ryhmästä aloittivat sen vastaisen kampanjan, jonka kuluessa esittivät syytöksiä huijauksesta, hyväksikäytöstä ja aivopesusta.

Kansantemppelein kohdalla ongelma piili osaltaan, lukuisten kiistattomien epäkohtien ohella, mitä ilmeisimmin individualistisen kulttuurin ja yhteisöllisyyden välisessä jännitteessä, sillä edellisen piirissä kasvaneilla ihmisillä oli sopeutumisvaikeuksia yhteisökeskeisessä ryhmässä ja monille se oli liikaa.³⁴⁵ Ennen muuta liberaalille individualismille keskeinen suhde omistusoikeuteen – yksilön oikeuteen omistaa omaisuutta ja oma henkilönsä ruumiinvoimineen ja taitoineen ja myydä näitä vapailla markkinoilla³⁴⁶ – muodostui erityisen ongelmalliseksi varsinkin siinä vaiheessa kun Kansantemppele siirtyi yhteisomistukseen. Jones oli harjoittanut yhteisöllisyyttä rajoitetusti jo Indianassa, lähinnä suurperheensä puitteissa, mutta Kaliforniassa organisaation kasvu mahdollisti sen uudelleen käyttöön ottamisen. Kommuuneissa, joihin jäseniä kannustettiin liittymään, kukaan ei omistaisi mitään, kaikki jaettaisiin: kukaan ei tuntisi olevansa alempiarvoinen. Kaikki eläisivät Temppelein sääntöjen mukaan.³⁴⁷

Moore korostaakin, että Temppele oli luonteeltaan kollektivistinen: jäsenet kokosivat tulonsa yhteen ja jakoivat voimavaransa. Se kehittyi aina vain aggressiivisemmin yhteisölliseksi niin, että San Franciscossa ihmisiä asui yhdessä arviolta 70 talossa ja kirkon asuntolassa. Jäsenet alkoivat myös työskennellä suoraan Temppeleille ulkopuolisten työnantajien asemesta. Lopulta Jonestownissa kaikki tapahtui yhteisöllisesti, kuten työnteko, vapaa-ajan vietto, ruokailu ja nukkuminen. Yksityisyyttä ei ollut eikä ollut tarkoituskaan olla.³⁴⁸

³⁴⁴ Ks. esim. Layton 1998, s. 52. Epäsuoremmin saman asian ilmaisevat monet muutkin, kuten Jeannie Mills, joka kertoo oman ja perheensä elämän olleen täydellisessä epäjärjestyksessä ennen Temppeleihin liittymistä. Hän tuo esiin myös kaipuunsa perhepiiriä laajempaan sosiaaliseen elämään. Mills. 1979, s. 112-113.

³⁴⁵ Tähän on viitannut esim. Moore 1985, s. 199. Sopeutumisvaikeuksiin pyrittiin vastaamaan mm. kurinpidolla, jonka tarkoituksena oli muovata jäsenten asenteita enemmän yhteisöllisen elämän vaatimusten mukaiseksi, kuten Don Beck toteaa Jonestownin oman rangaistuskomppanian (learning crew) yhteydessä. Beck 2005c. (Rangaistuskomppaniassa työskenneltiin pidempään, nopeammin ja kovemmin ilman yhteisöllisen elämän etuja, kuten Beck asian ilmaisee.) Epäilemättä kurinpito lisäsi joidenkin jäsenten sopeutumishaluttomuutta.

³⁴⁶ Brown 1993, s. 3.

³⁴⁷ Reiterman & Jacobs 1982, s. 255. Kommuuneihin muutosta vastaavalle Temppelein komitealle annettussa päiväämättömässä muistiossa ("Communal orientation") korostettiin, miten tärkeää on opastaa uusia asukkaita yhteisölliseen elämään ja sen sääntöihin. Ennen muuta kuitenkin tähdennetään (kahteen kertaan), että heidät tuli saada tuntemaan, että heistä välitettiin ja heitä rakastettiin. (CHS33, MS 3803/22) Suurin osa muistion kahdeksankohtaisesta ohjeistosta on kuitenkin omistettu taloudellisille asioille, kuten asukkien velkojen maksamiseen, luottokorttien lopetukseen ja vakuutuksien hoitamiseen.

³⁴⁸ Moore 1985, s. 75-76, 167, 206-207. Jeannie Millsin mukaan Jones vääristeli kristillisen jakamisen ihanteen välineeksi, jonka avulla hän vei seuraajiltaan omaisuuden, rahat ja yksilölliset oikeudet. Mills 1979, s. 9.

Toiseksi amerikkalainen individualistinen kulttuuri suhtautui ja suhtautuu vihamielisesti yhteisöllisyyteen ja yhteisöllisiin ryhmiin, kuten John R. Hall on todennut³⁴⁹, tai kuten Olivier Razac kirjoittaa:

Heistä oli nyt tehtävä Yhdysvaltain kansalaisia. Intiaaniheimo oli hävitettävä, koska sen yhteisöllinen luonne vastusti intiaanin uutta asemaa yksilönä ja yksityisenä ihmisenä.³⁵⁰

Tempppelin vastustajat saattoivat käyttää hyväkseen tätä vihamielisyyttä. Tämä on merkittävää, sillä Tempppelin ja sen vastustajien välille muotoutuneessa konfliktissa oli kyse enemmästä kuin pelkistä yksilöiden välisistä mielipide-eroista siinä vaiheessa kun vastustajat veivät kamppailun julkisuuteen ja oikeustoimien piiriin. On aivan ymmärrettävää, että yhden ihmisen unelma voi olla toisen painajainen. Niinpä Jonestown näyttäytyi toisille utopiana, toisille dystopiana. Esimerkiksi Edith Roller kertoo päiväkirjoissaan suurin piirtein samat asiat kuin Deborah Layton Blakey omassa valahteisessa lausunnossaan, Rollerin sävy vain on hyväksyvä siinä missä Blakeyn tuomitseva.

Blakey kertoo saapuneensa Jonestowniin joulukuussa 1977, noin kuukautta ennen Rolleria.³⁵¹ Molemmat naiset kertovat vartijoista, kontrollista, miten ihmisten ei annettu poistua Jonestownista halutessaan, sensuurista, pitkistä työpäivistä, myöhään yöhön jatkuneista kokouksista, riittämättömästä ruokavaliosta, trooppisista taudeista, fyysisistä rangaistuksista ja itsemurharajoituksista.³⁵² Blakeyille nämä kaikki olivat selvästi epämieluisia ja järjettömiä asioita, Rollerille kaikesta päätellen perusteltuja ja hyväksyttäviä toimia sosialismin ja Jim Jonesin puolesta.³⁵³ Blakey pakeni Jonestownista ensimmäisen tilaisuuden tullen, Roller kuoli siellä muiden mukana marraskuun 18. päivänä vuonna 1978.³⁵⁴

Suurelta osin riippumatta siitä, mitä Jonestownista ajateltiin, Kansantemppele haastoi ideologiallaan ja toiminnallaan vallitsevan yhteiskunnallisen todellisuuden, joka Yhdysvaltojen tapauksessa voidaan nähdä utooppisena. Jean Baudrillard on kutsunut Yhdysvaltoja ”toteutuneeksi utopiaksi”:

³⁴⁹ Hall 1989, s. 77-78,309.

³⁵⁰ Razac 2003, s. 19.

³⁵¹ Deborah Layton Blakeyn lausunto, kohta 19; Edith Rollerin päiväkirja 27. 1. 1978.

³⁵² Blakeyn lausuntoa on jo käsitelty edellä. Rollerin päiväkirjoista edellä esitetyt asiat tulevat hyvin esille jo tammikuun lopusta helmikuun puoliväliin. Maaliskuussa fyysiset rangaistukset korvattiin eristyslaatikolla.

³⁵³ Roller ei toki ollut täysin tyytyväinen Jonestownissa vallitseviin oloihin eikä hän pyrkinyt päiväkirjoissaan salailemaan tyytymättömyyttään. Hän ei esimerkiksi pitänyt siitä, että hänen henkilökohtaisia tavaroitaan lainattiin tai vietiin, vaikka kaiken oli tarkoitus olla yhteistä. Kun hän valitti Richard Troppille siitä, että hänellä oli vaikeuksia käyttää kirjoituskonettaan Tropp neuvoi häntä olemaan lainaamatta sitä muiden käyttöön. Edith Rollerin päiväkirja 12.-13. 2. 1978.

³⁵⁴ Rollerin kohtalosta ks. Beck 2005c. Tässä Rollerin päiväkirjojen esipuheessaan Beck toteaa Rollerin antavan valoisian kuvan Jonestownin arkisesta elämästä. Minusta Rollerin kuvaus on jokseenkin hyytävä, mikä johtuu paljolti hänen kiihottomasta tyylistään. Vastustajien synkimmätään kuvaukset eivät, ehkä hysteerisyytensä ja tarkoituksellisen mustamaalamisensa vuoksi, samalla tavalla tuo esiin Jonestownin kauhistuttavia piirteitä kuin Rollerin asiallinen ja myötämielinen esitys. Juuri se, että Rollerin antama kuva ei ole yksipuolisen synkkä tai tendenssimäinen saa Jonestownin epäkohdat tuntumaan entistäkin hätkähdyttävämiltä, ainakin tälle lukijalle.

...Amerikkalaiset eivät ole väärässä uskoessaan idyllisesti olevansa maailman napa, johtava suurvalta ja ehdoton malli muille. Heidän vakaumuksensa ei niinkään perustu luonnonvarojen, teknologian ja aseistuksen huomioimiseen kuin siihen hämmästyttävään ennako-oletukseen, että Amerikka on ruumiillistunut utopia. Mainittu vakaumus luonnehtii yhteiskuntaa, joka sietämättömän viattomana pidettävällä tavalla perustaa olemassaolonsa ajatukseen, että se itse on toteuttanut kaiken, mistä muut ovat unelmoineen – oikeudenmukaisuuden, vaurauden, oikeuden, rikkauden ja vapauden. Amerikka tietää tämän, uskoo siihen, ja loppujen lopuksi muutkin alkavat uskoa niin.³⁵⁵

Usko Yhdysvaltojen erityisasemaan on ollut keskeinen teema koko maan historian ajan. Amerikan on ajateltu olevan erityisesti siunattu maa, sen kansa on ymmärretty Jumalan valituksi kansaksi, sen on katsottu ruumiillistavan inhimillistä täydellistymistä. Yhdysvaltojen perustuslakia on pidetty Jumalan tahdon ilmauksena. Jeffersonin mukaan sen laatijat olivat itse ”puolijumalia”.³⁵⁶

Tämän syvästi uskontoon pohjautuvan näkemyksen Amerikan erityisestä asemasta ja tehtävästä ymmärtämiseksi on huomattava, että yleinen käsitys Yhdysvaltojen uskonnollisesta pluralismista on jossain määrin harhaanjohtava. Alusta alkaen on ollut kyse pikemminkin organisaatioiden moninaisuudesta. Amerikassa vaikuttaneilla kirkkoilla ja denominaatioilla oli samankaltainen käsitys kristinuskosta, jota on nimitetty ”evangeliseksi” tai ”spirituaaliseksi”. Kirkkojen yhteisen uskon rinnalla vaikutti yleinen ”kansalaisuskonto” (*civil religion*), uuden tasavallan ympärille rakentunut uskonto myytteineen, uskomuksineen, symboleineen ja muistopäivineen. Koska näiden kahden uskonnon, kirkkojen ja tasavallan uskonnon, katsottiin tukevan toisiaan niiden välinen raja pääsi usein hämärtymään. Kansakunnalla oletettiin joka tapauksessa olevan oma itsenäinen kutsumuksensa.³⁵⁷

Kansakunnan ja kirkkojen kutsumusten erottamisen teoreettisen pohjan muodosti englantilaisten puritaanien 1640-luvulla tekemä erottelu luonnon ja armon valtakuntiin. Luonnon valtakunnassa

³⁵⁵ Baudrillard 1991, s. 158-159.

³⁵⁶ Sellers et al. 1985, s. 80-81.

³⁵⁷ Hudson 1981, s. 109-111. Tässä kohdin voisi huomauttaa, että Yhdysvalloissa toteutetun kirkon ja valtion erottamisen tarkoitus on ollut alkujaan turvata kirkot kaikilta mahdollisilta valtion sekaantumisilta uskonnonharjoituksen vapauteen. Kirkolliset instituutiot on erotettu valtiosta, mitään valtionkirkkoa ei ole eikä valtio saa suosia mitään kirkkoa tai kontrolloida niitä. Kirkkoihin kuuluminen on täysin vapaaehtoista ja jokainen saa uskoa mihin haluaa tai olla uskomatta. Tästä instituutioiden erottamisesta ei seuraa uskonnon ja politiikan erottamista, mikä on yleinen väärinkäsitys myös Yhdysvalloissa. Siirtokunta-ajoista lähtien kirkonmiehet ovat julistaneet politiikkaa saarnastuoleistaan ja vastaavasti poliitikot ovat käyttäneet uskonnollista retoriikkaa ilmaistessaan poliittisia ajatuksiaan. Emt., s. 105-106. Ks. m. Noll 2000, s. 144-145. Tässä mielessä puuttuminen kirkkojen verovapauteen sillä perusteella, että niiden piirissä saarnataan politiikkaa on oikeastaan Yhdysvaltojen perustuslain ensimmäisen lisäyksen vastaista. Siksi Kansantemppelellin ehdistelu sen poliittisuuden vuoksi oli perin kyseenalaista. Virallisesti Yhdysvaltojen verovirasto esitti verovapauden poistamisuhan syyksi sen, että Temppele ei olisi ilmoittanut asianmukaisesti

Jumala johdattaa ”luonnon valon” voimalla kaikkia ihmisiä kohti ulkoista hyvää päämäärää, armon valtakunnassa Jumala sen sijaan johdattaa kristittyjä Kristuksessa ilmaisemansa erityisen ilmoituksensa välityksellä kohti sisäistä ja henkistä päämäärää. Hengellinen uskonto on mahdollinen vain ”pyhille” uskon lahjan kautta, luonnollinen uskonto puolestaan on tarjolla kaikille ihmisille ”luonnollisen järjen” kautta eli toisin sanoen historian välityksellä, mukaan lukien juutalaisten historia, josta käy ilmi Jumalan kaitselmuksellinen rooli ihmisyyhteisöjen elämässä.

Siirtokuntakaudella monet amerikkalaiset katsoivat jakavansa Jumalan Englannille varaaaman historiallisen roolin. Mutta jo tuolloin jotkut uskoivat, että siirtokuntalaiset olivat Jumalan uusi Israel. Vallankumouksen jälkeen näkemys jaettiin yleisesti. Uuden tasavallan asukkaille oli selvää, että Englanti oli menettänyt asemansa Jumalan suuressa suunnitelmassa kansojen varalle. Kaitselmuksellisesti tapahtumia ohjailleen Jumala oli tehnyt Yhdysvalloista uuden välikappaleensa ajamaan tarkoituksiaan ihmiskunnan keskuudessa. Yhdysvaltojen tehtäväksi ymmärrettiin valon tuominen tietämättömille ja orjuutetun ihmiskunnan vapauttaminen kaikkialla maan päällä. Tästä tehtävästä oli kaksi versiota. Ensimmäinen versio korosti Amerikan roolia ”kansakuntien valona”, joka ohjasi ihmiskuntaa kohti vapautta tarttuvan esimerkkinsä avulla. Toinen versio korosti puolestaan Amerikan roolia ”sorrettujen vapauttajana”. Tämä versio painotti aktiivisempaa roolia loihtien esiin kuvan kansakunnasta palvelijana, joka rientää auttamaan vangittuja ja sorrettuja. Se on saanut ilmauksensa sekä sotilaallisissa seikkailuissa että ulkomaille suuntautuvassa lähetystyössä. Kuva palvelijasta muuttuu herkästi kuvaksi hyväntahtoisesta isännästä, ihmiskunnan paimenesta, joka saa tyrkyttämään amerikkalaista elämäntapaa niillekin, joita se ei voisi vähempää kiinnostaa.

Käsitykset Amerikan erityisestä tehtävästä ovat aina kohdanneet vastarintaa ja vaikka se ei aina ole ollut menestyksellistä se on silti siinä määrin syvään juurtunutta, että amerikkalaisten suhtautuminen maansa rooliin maailman asioissa on pysynyt kaksijakoisena. Käsitys jumalaisesta kutsumuksesta on saanut rinnalleen käsityksen jumalaisesta tuomiosta. Amerikkalaisia on yhä uudelleen varoitettu tuhosta ja perikadosta jos he harhautuvat, sillä Yhdysvallat ei ole saanut Jumalalta ehdotonta lupausta säilymisestään. Jumala on valmis nostamaan toisen kansan suosikikseen jos Hänen luottamuksensa petetään.³⁵⁸

veronalaisista liiketoimistaan, mutta myöhemmin paljastui, että tutkimusten syynä oli Temppelein saama negatiivinen mediajulkisuus. Moore 2000, s. 130-131.

³⁵⁸ Hudson 1981, s. 110-114; Marsden 1990, s. 41-45. Yhteiskuntien ja niiden instituutioiden legitimoiminen uskonnolla on ikivanha ilmiö. Se on ymmärrettävää siksi, että uskonnolla legitimoiminen tuo muassaan tiettyjä etuja. Koska yhteiskuntien institutionaalinen järjestys on sosiaalisesti rakentunut eli ihmisten tekemä se on luonteeltaan hauras ja vaatii erityisiä toimia pysyäkseen voimassa. Uskonto auttaa peittämään sosiaalisen todellisuuden rakentuneen luonteen, sen, että se on ihmisten tekemä, ja antaa sen sijaan vaikutelman, että se on luonnollinen ja ikaikainen, jumalallisten voimien asettama. Uskonnollinen legitimaatio sijoittaa sosiaalisesti rakentuneet yhteiskunnalliset instituutiot osaksi universumin todellisuutta, todellisuutta ”sellaisenaan” ja tämän vuoksi ne vaikuttavat yhtä

Jim Jones ja Kansantemppele on mahdollista sijoittaa edellä mainitun kriittisen perinteen jatkumoon. Esimerkiksi Richard Tropp kirjoitti Jonestownissa laatimassaan näytelmäntapaisen luonnoksessaan, että Temppelel jäsene olivat Amerikan lapsia, joille todellisuus kuitenkin näyttäytyi amerikkalaisen yhteiskunnan oletetusti vaalimien vapauden, oikeudenmukaisuuden ja yksilön oikeuksien ihanteiden vastaisena.³⁵⁹ Yhdysvallat oli pettänyt ihanteensa ja Don Beckin mukaan Temppele pyrki saattamaan ne uudelleen voimaan tai rakentamaan jonnekin muualle niiden mukaisen yhteiskunnan.³⁶⁰

On vaikea sanoa, missä määrin Jim Jones tai muut Temppelel jäsene jakoivat Beckin käsityksen, mutta joka tapauksessa on selvää, että Jones haastoi tietoisesti amerikkalaisen yhteiskunnallisen todellisuuden. Hänen mukaansahan Yhdysvallat oli Babylon, vankila ja keskistysleiri. Ironista kyllä, Jonestown leimattiin keskistysleiriksi, minitotalitarismiksi ja epäamerikkalaiseksi. Sen kauhujen voitiin katsoa osoittavan havainnollisesti mitä tapahtui jos hylkäsi oikean elämäntavan, amerikkalaisen utopian. Jeannie Mills totesikin Shiva Naipaulille, että Temppelel kaltaisia kultteja vastaan voitiin taistella opettamalla ihmisiä olemaan vapaita ja tämä onnistui vain uskomalla ”todelliseen” Jumalaan ja Amerikkaan.³⁶¹

Jonestownia olisi toki voinut tulkita tavalla, joka olisi nähnyt sen kiinteämmin osana ja jopa yhteensopivana amerikkalaisen historiallisen kokemuksen kanssa. Tällaista näkökulmaa tarjosi Guyanan pääministerin kansliapäällikkö Christopher Nascimento kesäkuussa 1979 kirjoituksessaan *Caribbean Contact* -lehdessä, jossa hän vertasi Jonestownin asukkaita Pohjois-Amerikkaan 1600-luvulla siirtolaisiksi muuttaneisiin englantilaisiin puritaaneihin. Hän kysyi, mitä nämä uskonnollista syrjintää paenneet ihmiset olisivat ajatelleet jos Englannin hallitus olisi lähettänyt poliittisen edustajan jahtaamaan heitä. Puolustelematta millään lailla joukkoitsemurhaa tällainen vertailu olisi voinut saada Jonestownin vaikuttamaan tutummalta suhteessa amerikkalaisten historialliseen itseymmärrykseen. Poikkeuksen sijaan Jonestown olisi voitu nähdä uusimpana ilmentymänä uskonnollispoliittisen utopianismin perinteessä, joka on ollut olennainen osa Amerikan historiaa siirtokunta-ajoista lähtien. Tämän kaltaista historialista näkökulmaa ei kuitenkaan systemaattisesti kehitelty, koska halu ottaa etäisyyttä Jonestownin tapahtumiin oli niin suuri.³⁶²

väistämättömiltä ja vakailta kuin itse jumalat. Ks. Berger 1990, s. 32-37. Yhdysvallat siis vain jatkoi vanhaa perinnettä, mutta omanlaisellaan millennialistisella – tai utopistisella – vivahteellaan. Hudson huomauttaakin, että uutta tasavaltaa luonnehdittiin vanhatestamentillisiin vertauskuvoin: valittu kansa, liiton kansa, Egyptin orjuus, luvattu maa. Sen kiihkeä millennialistista odotusta ilmaistiin juutalaisten profeettojen kuvastolla. Ks. Hudson 1981, s. 114.

³⁵⁹ Troppin tekstiä lainattu teoksessa Stephenson 2005, a. 80.

³⁶⁰ Beck 2007.

³⁶¹ Naipaul 1981, s. 181. Naipaul ei mainitse Millsiä nimeltä, mutta tämän henkilöllisyyden voi päätellä tekstin perusteella.

³⁶² Chidester 2003, s. 164-165.

Huolimatta yhtymäkohdista amerikkalaiseen traditioon Jones asettui tietoisesti sitä vastaan. Merkittävä ilmaus tästä oli hänen identifioitumisensa sosialistiksi tai kommunistiksi, joita kylmän sodan ajan Yhdysvalloissa pidettiin ehdottoman epäamerikkalaisina. Tästä aiheutui epäilemättä paineita ja jännitteitä, joita lisäsi Jonesin dualistinen maailmankuva, sillä kuten Rose huomauttaa Jonesin marxismi (tai ”marxismi”) oli luonteeltaan emotionaalista ja dualistista, tapa jakaa maailma Hyvään ja Pahaan³⁶³, toisin sanoen hyviin sosialisteihin ja pahoihin kapitalisteihin. Jones odotti lopullista yhteenottoa näiden kahden ryhmän välillä ja myös Temppelein ja Amerikan välillä. Vaikka hän korosti ettei Temppelelle halunnut tällaista yhteenottoa se olisi kuitenkin valmistautunut sellaista varten. Lopulta hän oli vakuuttunut siitä, että Temppelellä ei ollut sijaa Amerikassa. Chidesterin mukaan tässä vaiheessa Temppelelle ehdotettiin kahta pakopaikkaa: maanalaiset luolat, jotka oletettavasti sijaitsivat jossain Redwood Valleyn läheisyydessä, ja Luvattu maa, jolle löytyi lopulta paikka Guyanasta.³⁶⁴

Tässä yhteydessä ei ole tarvetta paneutua tarkemmin Chidesterin tulkintoihin vertauskuvallisen puhtaan tilan etsimisestä, vaan todeta Jonesin ja Temppelein kaipuu utooppiseen tilaan, jossa he voisivat toteuttaa rauhassa ihanteitaan. Temppelelle itsessään oli aluksi ollut tällainen tila, mutta kun olot Yhdysvalloissa alkoivat käydä Jonesin näkökulmasta ahtaiksi huonon mediajulkisuuden ja uhkaavien tutkimusten vuoksi tuo utooppinen tila siirtyi lopullisesti Guyanaan. Ikävä kyllä ongelmat ja ulkopuolinen uhka seurasivat perässä, kuten edellä on todettu. Kaikesta tästä oli seurauksena, että Temppelein ja Jonestownin utopiat olivat alati kriisissä, jota sisäiset ongelmat ja Jonesin epävakaa henkinen tila vielä pahensivat.

Kun massamuutto Jonestowniin alkoi kesällä 1977 siirtokunnan väestö kasvoi räjähdysmäisesti, minkä seurauksena asiat alkoivat mennä huonompaan suuntaan. Asumiseen tarkoitettuja rakennuksia ei vielä ollut ehditty rakentaa riittävästi. Yli 900 ihmistä varten oli vain 847 vuodetta. Koska yli kolmannes väestöstä oli joko lapsia tai vanhuksia eli enemmän tai vähemmän riippuvaisia muista, kasvoi vastaavasti työkykyisten työtaakka. Ruoan kanssa oli vaikeuksia eikä yhteisön omavaraisuudesta ollut toivoakaan. Asioita ei helpottanut Jonesin tiukka komento ja ilmeinen vainoharhaisuus, jota konflikti Temppelein vastustajien kanssa lietsoi.³⁶⁵ Mark Blakey totesi

³⁶³ Rose 1979, s. 62.

³⁶⁴ Chidester 2003. Luola, josta Jones puhui, oli tarkoitettu suojaksi ydinsodan ja –laskeuman varalle. Jones lupasi johdattaa seuraajansa luolaan, jonka hän oli nähnyt näyssä kuten uhkaavan ydinsodankin. Ks. tästä Mills 1979, s. 122-123.

³⁶⁵ Hall 1989, s. 235-237; Moore 1985, s. 75-76.

Jonestownin tragedian jälkeisessä kirjeessään entiselle vaimolleen Deborahille, että olot Jonestownissa menivät huonompaan suuntaan vasta Jonesin saavuttua paikalle.³⁶⁶

On mahdollista, että Jones lietsoi tarkoituksellisesti kriisitunnelmia niin Jonestownissa kuin jo aikaisemminkin puheillaan murhayrityksistä ja salaliitoista pitääkseen yllä ja vahvistaakseen omaa karismaattista auktoriteettiaan ja pitääkseen seuraajansa ruodussa. Tässä kohdin voi olla relevanttia viitata siihen, mitä Mary Douglas on todennut poliittisen vallan ja vaaran suhteesta:

Yleensä poliittinen valta on horjuvaa eivätkä primitiiviset hallitsijat tee tässä poikkeusta. Niinpä huomaamme, että heidän hyväksyttäviä vaatimuksiaan tukevatkin sattuvasti uskomukset harvinaislaatuista voimista, jotka kumpuavat heistä, heidän virka-asemastaan tai sanoista, jotka he osaavat lausua. Samalla tavoin yhteisön ihanteellista järjestystä pidetään yllä vaaroilla, jotka uhkaavat rajojen ylittäjiä. Uskomukset vaaroista voivat olla kiristyskeino, jolla toisia uhkaillaan haluttuun toimintaan, mutta ne voivat olla myös oma pelonaihe, joka pitää oikeamielisyyden polulla. Uskomukset vaaroista ovat keskinäisen kurinpidon vahvaa kieltä.³⁶⁷

Tämä auttaa ymmärtämään myös sen, miksi Jones piti loppuun asti kiinni väitteistään, että hänellä olisi yliluonnollisia voimia, vaikka Jonestownissa muutoin olikin luovuttu avoimen uskonnollisista muodoista.³⁶⁸

Yhtä kaikki, kriisitunnelmat ja tulevan yhteenoton odotus löivät leimansa Kansantempelin utopiyhteisölliseen projektiin. Uutta, parempaa maailmaa ei ehkä voisikaan rakentaa tässä ja nyt, ehkä ei Amerikassa vaan jossain muualla; ei ehkä juuri tällä hetkellä vaan vasta odotettavissa olevan yhteenoton ja katastrofin jälkeen – jos silloinkaan. Tässä mielessä Kansantempeliä voi luonnehtia millenniallistiseksi liikkeeksi. Mutta mitä on millennialismi ja miten Kansantempeli on suhteutettavissa siihen nähden?

³⁶⁶ Layton 1998, s. 303.

³⁶⁷ Douglas 2000, s. 48. Vaikka Douglas tässä puhuu ”primitiivisistä johtajista” voi väitteen yleistää aivan hyvin ”kehittyneempienkin” yhteiskuntien johtajiin ja uskonnollisten liikkeiden johtohahmoihin.

³⁶⁸ Ks. Esim. Edith Rollerin päiväkirja 16. 2. 1978 :” The chief subject discussed was the advisability of making some visits to churches in Georgetown with the objective of gaining a following which would stand back of us in a political crisis and also to raise money. Jim envisaged holding healing service with the choir. Someone proposed that tapes and motion pictures could be used to prepare for future meetings. Some opposition was expressed, probably much of it based on going back to church services *now that we had gotten away from the religious atmosphere. Jim however emphasized the wisdom of using his gift, which was genuine.* “ (Kursivointi R. O.) ”Kuoleman nauhalla” (Q 042) vastatessaan Christine Millerille Jones vetoaa asemaansa profeettana.

4. 3. Millennialistinen liike

Millennialismi (myös *millenarismi*), tarkoittaa uskoa, jonka mukaan tämän maailman loppu on käsillä ja sen jälkeen on syntyvä uusi entistä parempi maailma, jota luonnehtivat hedelmällisyys, harmonisuus ja oikeudenmukaisuus.³⁶⁹ Termin tausta löytyy Ilmestyskirjasta (20:4), jonka mukaan Kristus perustaisi toisen tulemisensa jälkeen maan päälle tuhatvuotisen valtakunnan (*millennium*, lat. *mille* = tuhat), jota hallitsisi ennen viimeistä tuomiota. Tämän valtakunnan asukkaat olisivat marttyyreja. Jo varhain kristityt kuitenkin tulkitsivat marttyyrien tarkoittavan kaikkia uskonsa puolesta kärsiviä, siis itseään, ja monet odottivat toista tulemistä ja tuhatvuotista valtakuntaa omana elinaikanaan. Antropologit ja sosiologit ovat soveltaneet millennialismin käsitettä laajemmin viittaamalla sillä yleisesti tietyn tyyppisiin pelastusoppeihin, jotka näkevät historian saavuttavan huippunsa kollektiivisen, tämänpuoleisen pelastuksen muodossa. Sovituksen myötä vääryyttä kärsineet saisivat oikeutta ja köyhät ja voimattomat saisivat kaiken sen hyvän, joka aikaisemmin on ollut heiltä pidätetty.³⁷⁰

Norman Cohnin mukaan millennialistiset ryhmät uskovat pelastuksen olevan

- *kollektiivinen* eli uskovat kokevat sen kollektiivina
- *terrestriaalinen* eli se realisoituu maan päällä eikä tuonpuoleisissa taivaissa
- *välitön* eli se tulee pian ja äkillisesti
- *kokonaisvaltainen* eli sen jälkeinen uusi maailmanjärjestys ei ole vain parannusta entiseen nähden vaan itse täydellisyys
- *ihmeellinen* eli sen tuo mukanaan jokin yliluonnollinen taho tai se saavutetaan sellaisen avustuksella³⁷¹

Cohn huomauttaa, että näissä mainituissa rajoissakin millennialismi voi saada lukemattomia ilmenemismuotoja. Millennialististen liikkeiden asennoituminen onkin vaihdellut äärimmäisen väkivaltaisesta hyökkäävyydestä mitä nöyrympään pasifismiin ja eteerisestä henkisyydestä

³⁶⁹ Schwartz 1987, s. 521.

³⁷⁰ Cohn 1993, s. 13; Barkun 2003, s. 16. Kuten esimerkiksi Eugen Weber on todennut, lukua *tuhat* ei välttämättä ollut tarkoitus ymmärtää kirjaimellisesti, tuhat vuotta edusti vain määrittelemättömän pitkää ajanjaksoa. Weber 1999, s. 30.

³⁷¹ Cohn 1993, s. 13. Haluttaessa sana "yliluonnollinen" voitaisiin korvata sanalla "yli-inhimillinen". Näin Cohnin millennialismin määritelmä on vaivatta laajennettavissa sekulaareihin liikkeisiin, ts. uusi maailma ei koita Jumalan tai jonkin muun yliluonnollisen tekijän voimasta vaan esim. historiallisen välttämättömyyden.

karkeimpaan materialismiin. Niiden sosiaalinen koostumus ja funktio ovat niin ikään vaihdelleet suuresti.³⁷²

Millennialismissa usko pelastuksesta yhdistyy käsityksiin viimeisistä ajoista ja historian loppumisesta. Näin ollen millennialismi on läheisessä yhteydessä *eskatologiaan, apokalyptikkaan* ja *messianismiin*. Erilaisten sensationaalisten tapahtumien on ajateltu kiihdyttävän millennialistista liikehdintää. Tämän on katsottu johtuvan siitä, että näitä tapahtumia tulkitaan merkkeinä jo käsillä olevasta tai tulevasta lopunajasta. Tällaisia “merkkejä” voivat olla luonnonkatastrofit, sodat, poliittiset ja taloudelliset mullistukset.³⁷³ Sen sijaan kalendaarisilla seikoilla ei ole välttämättä kovin suurta merkitystä, sillä millennialistiset haaveet ovat ikuisia.³⁷⁴ Tutkijat kiistelevät edelleen siitä esiintyikö ajanlaskumme ensimmäisen vuosituhannen vaihteen tienoilla eskatologisia odotuksia.³⁷⁵

Toisaalta millennialististen liikkeiden saamaa kannatusta on usein selitetty deprivatiolla: millennialistit ovat epätoivoisia ihmisiä. Tähän tuntuisi viittaavan sekin, että apokalyptiset tekstit on yleensä kirjoitettu vaikeina aikoina. Kärsimystensä johdosta sorretut ovat valittuja. Heidän asemansa paranisi maailman kääntyessä ylösalaisin. Toisaalta millennialismi ei ole rajoittunut vain köyhien ja sorrettujen keskuuteen, vaan se on löytänyt kannatusta myös ylempien yhteiskuntaluokkien, varakkaiden ja koulutettujen parista.³⁷⁶ Norman Cohnin käsittelemien keskiaikaisten radikaalien millennialististen liikkeiden jäsenet tulivat köyhästä ja juurettomasta väestöstä, mutta niiden johtajat olivat usein kuuluneet aiemmin alempaan papistoon. Nämä profeetaksi pyrkinneet henkilöt kokosivat näkemyksensä sekalaisista lähteistä ja pyrkivät välittämään ne köyhille, jotka puolestaan halusivat parantaa aineellisia olojaan. Näin millennialistiset odotukset ja sosiaalinen levottomuus kävivät yhteen.³⁷⁷

Eugen Weber kuitenkin arvostelee millennialismin (tai tarkemmin apokalyptiikan) kytkemistä poliittisiin kriiseihin, sosiaaliseen muutokseen tai taloudellisiin katastrofeihin, koska se ei lopultakaan kerro meille kovin paljon. Kurjuutta ja levottomuutta on ollut aina ja lopunajan merkit ovat luonteeltaan sellaisia, että niitä löytyy kaikkina aikoina. Niinpä millennialistisia käsityksiä

³⁷² Ibid., s. 14.

³⁷³ Robbins & Palmer 1997b, s. 2-3.

³⁷⁴ Wessinger 2000a, s. 13.

³⁷⁵ Robbins & Palmer 1997, s. 1-2.

³⁷⁶ Weber 1999, s. 148, 150, 234.

³⁷⁷ Cohn 1993, s. 14. Eugen Weber kritisoi hieman Cohnia keskittymisestä osattomaan väestöön ja varakkaampien sivuuttamisesta (Weber 1999, s. 234), mutta Cohn kyllä mainitsee yläluokkaisetkin millennialistit, ts. fransiskaani spirituaalit, jotka olivat lähtöisin aatelistosta ja varakkaista kauppiasperheistä.

voidaan loputtomasti soveltaa kaikissa olosuhteissa ja juuri siksi ne ovat säilyneet, vaikka niiden yksityiskohdat ja erityispiirteet ovatkin muuttuneet.³⁷⁸

Oli miten oli, oppia viimeisistä ajoista kutsutaan eskatologiaksi ja noiden aikojen mullistuksia kuvailevaa, usein ilmestyksenä saatua, kirjallisuutta apokalyptiikaksi. Eskatologia tulkitsee historian kulkua viimeisten aikojen valossa. Apokalyptisen eskatologian näkemys historiasta on deterministinen: uskovia sortanut paha saa jumalaisen tuomionsa ja uskovat palkitaan historian lopussa. Historian tapahtumien katsotaan kulkevan ikään kuin käsikirjoituksen mukaisesti. Menneet ja nykyiset tapahtumat ja jännitteet ovat kuin esimakua hyvän ja pahan lopullisesta taistelusta. Tämän päivän vastoinkäymiset ovat merkkejä viimeisten aikojen koettelemuksista. Niinpä loppu koetaan ainakin psykologisesti läheiseksi vaikka ei välttämättä ajallisesti.

Apokalyptinen ajattelu puolestaan näkee historiallisen ajan kosmisena draamana, jossa hyvä ja paha taistelevat. Lopussa kukin saa ansionsa mukaan. Tähän dualistiseen ajatteluun liittyy usein nykyhetken poliittisten ja uskonnollisten voimien identifioiminen jompaan kumpaan polariteettiin eli hyvä ja paha pyritään ulkoistamaan. Tämä liittyy siihen, miten eri henkilöt ja ryhmät kehittävät ”vihollisia” ja kuinka nämä demonisoidaan.³⁷⁹

Eskatologian ja apokalyptiikan on usein ajateltu liittyvän vain lineaarisen aikakäsityksen piiriin ja uskonnoista juutalaisuuteen, kristinuskoon ja islamiin. Kuitenkin myös syklisen aikakäsityksen omaavissa uskonnoissa kuten hindulaisuudessa esiintyy vastaavia ajatuksia: ajankierrossa katsotaan olevan tuhon syklejä.³⁸⁰

Apokalyptiikka ei tuhonennusteistaan huolimatta julista vain loppua vaan samalla uuden alkua.³⁸¹ Katastrofia seuraa uusi, parempi järjestys. Juuri tämä ajatus synnyttää uskovissa toivoa ja yhdistää apokalyptiset näkemykset millennialismiin. Ne eivät kuitenkaan ole yksi ja sama asia eivätkä toisistaan riippuvaisia. Monet ryhmät uskovat uuden kulta-ajan koittavan vähittäisen kehityksen seurauksena³⁸²

Käytännössä apokalyptisia ennustuksia viimeisistä ajoista ja niitä seuraavasta pelastuksesta ovat julistaneet tietyt henkilöt, joita voidaan kutsua *profeetoiksi* ja *messiaiksi*. On esitetty, että vaikeina aikoina erilaisissa yhteisöissä on noussut esiin profeetan roolin omaksuneita yksilöitä, jotka

³⁷⁸ Weber 1999, s. 31-33.

³⁷⁹ Robbins & Palmer 1997b, s. 4-7.

³⁸⁰ Ibid., s. 5. Wessinger, jonka samassa teoksessa julkaistuun artikkeliin Robbins ja Palmer viittaavat, ei tarkkaan ottaen kylläkään puhu apokalyptiikasta vaan millennialismista, ks. Wessinger 1997, s. 54. Yleisesti ottaenkin on häiritsevää, että näitä termejä (millennialismi, apokalyptiikka, eskatologia) käytetään sekaisin ja ikään kuin synonyymeina erityisesti amerikkalaisessa tutkimuskirjallisuudessa.

³⁸¹ Aho 1997, s. 65; Weber 1999, s. 31,40.

³⁸² Wessinger 1997, s. 50-51.

julistavat profeetallista sanomaa pelastuksesta. Ihmiset uskovat ilmoitusta, koska se lupaa toivoa. Profeetassa tai messiaassa on aina henkilöitynyt toivo ja hän on luvannut elinvoimaa ja uudesti syntyneen maailman niille, jotka hyväksyvät hänet.³⁸³

Kulttuurihajaannus on saanut monet yhteisöt tunnustamaan messiaita. Wilson D. Wallisin mukaan ihminen on hakenut apua yliluonnollisesta maailmasta, kun maalliset keinot eivät ole riittäneet. Huolimatta siitä, että jumalat eivät ole vastanneet hän on voinut vakuuttua messiaan pelastuslupausten edustamasta uudesta jumaluudesta.³⁸⁴ Yliluonnollisen maailman ja jumaluuden voi korvata sosialismilla tai vaikka tieteellä. Tieteellisteknologista millennialismia tutkinut John M. Bozeman katsoo kunkin tällaisen liikkeen synnyn edellyttäneen pelkoa tai epätietoisuutta jonkin seikan suhteen, kuten henkilökohtaisen kuolevaisuuden tai rodullisen degeneraation, ja tieteen viimeaikaisen edistymisen jollain alalla, kuten kryogeniikan tai eugeniikan. Tarvitaan vain joku "profeetta" saattamaan nämä kaksi asiaa yhteen, julistamaan lupaus ratkaisusta nykyisiin ongelmiin.³⁸⁵ Perustaltaan kyse on siis toivon tuomisesta epätoivon keskelle.

Messianismia on esiintynyt useissa kulttuureissa, ei kuitenkaan kaikissa. Erityisen tavanomaista se on ollut juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin piirissä, suhteellisesti yleisimmin sitä on esiintynyt juutalaisuudessa. Se on aina ollut osa paitsi uskonnollista myös poliittista, sosiaalista ja eettistä elämää. Vaikka messiaat ovat voineet laajentaa tuttujen käsitteiden merkityksiä ovat he kuitenkin aina omalle kulttuurilleen uskollisina korostaneet perinteisiä arvoja ja hyveitä. Oman ajan poliittinen ilmapiiri on aina vaikuttanut profeettojen mielipiteisiin ja niin Israelinkin profeettojen opetukset uudesta aikakaudesta ja messiaasta vaihtelivat valtakunnan menestyksen mukaan. Israelissa syntyikin kolmenlaista messianismia. Ensimmäisenä huomio kohdistui kuninkaaseen ja valtakuntaan, sillä Daavidin suvun ajateltiin johtavan kansakunnan uuteen loistoon. Toisena oli apokalyptinen ja katastrofaalinen messianismi, joka odotti Jumalan sotilasta karkottamaan pakanat ja perustamaan Israelin kuningaskunnan. Kolmas tyyppi edellytti messiaan olevan enemmänkin hengellinen, eettinen ja yleismaailmallinen.³⁸⁶

Millennialismilla viitattiin alkuaan nimen omaan kristillisen eskatologian erääseen muotoon. Tätä taustaa vasten millennialismi on ollut tapana jakaa *pre-* ja *postmillennialismi*in. Edellisen edustaman ajattelutavan mukaan tuhatvuotinen valtakunta koittaa Kristuksen toisen tulemisen

³⁸³ Linton 1986, s. 197; Wallis 1986, s. 218. On kuitenkin syytä muistaa Eugen Weberin esittämä kritiikki tämän kaltaisia kriisielityksiä kohtaan, johon edellä on viitattu. Ts. ihmiselämä on aina enemmän tai vähemmän vaikeaa ja kriisitynyttä ja siksi aina on olemassa otolliset olosuhteet niin millennialistisille käsityksille kuin profeetoille ja messiaillekin.

³⁸⁴ Wallis 1986, s. 197.

³⁸⁵ Bozeman 1997, s. 151.

³⁸⁶ Wallis 1986, s. 218-219, 227.

jälkeen kun taas jälkimmäisen mukaan Kristus saapuu vasta tuhatvuotisen valtakunnan jälkeen. Premillennialismiin liittyy ajatus tulevasta katastrofista, joka musertaa vanhan järjestyksen. Postmillennialistit taas uskovat optimistisesti uuden aikakauden koittavan jos ihmiset toimivat Jumalan tahdon mukaisesti. Premillennialistit voidaan jakaa edelleen niihin, jotka odottavat pelastuvansa ennen viimeisten aikojen koettelemuksia ja niihin, jotka uskovat joutuvansa kestämaan koettelemusten ajan osittain tai kokonaan.³⁸⁷

Virallisten uskonnollisten instituutioiden suhtautuminen millennialismiin on ollut ambivalentti, sillä millennialismi kyseenalaistaa vallitsevan yhteiskunnallisen järjestyksen. Toisaalta millennialismin sisältyminen kanonisiin teksteihin on taannut sen säilymisen.³⁸⁸ Kirkon vakiinnuttaessa asemansa millennialismi jätettiin taakse ja leimattiin erheeksi ja fantasiaksi ja esimerkiksi kirkkoisät tuomitsivat millennialismin. Lisäksi Efeson kirkolliskokous päätti, että kirkko oli Kristuksen valtakunta ja näin muodoin kirkko ja odotettu millennialistinen valtakunta olivat yhteneväiset.³⁸⁹ Tässä mielessä katolisen kirkon ja muiden asemansa vakiinnuttaneiden kristillisten kirkkojen asennetta voidaan kutsua *amillennialismiksi*. Toisin sanoen Jumalan valtakunta on jo toteutunut kirkossa tai vaihtoehtoisesti toiveet sen toteutumisesta on siirretty tarkemmin määrittelemättömään tulevaisuuteen.³⁹⁰

Catherine Wessinger on ehdottanut pre- ja postmillennialismin korvaamista käsitteillä *katastrofaalinen* ja *progressiivinen millennialismi*. Hänen mukaansa nämä uudet käsitteet ovat selkeämpiä ja niitä voidaan paremmin soveltaa ei-kristillisissä yhteyksissä. Katastrofaaliseen millennialismiin sisältyy pessimistinen näkemys ihmisluonnosta, dualistinen jako hyviin ja pahoihin sekä usko välittömään tuhoon ennen uutta aikakautta. Progressiivisen millennialismin mukaan maanpäällinen paratiisi saavutetaan edistymisen myötä, ilman katastrofia, toimimalla jumalallisen tai yli-inhimillisen suunnitelman mukaan. Sillä tuleeko Kristus ennen vai jälkeen tuhatvuotisen valtakunnan ei tarvitse olla mitään merkitystä varsinkin jos progressiivisen millennialismin käsitettä sovelletaan ei-kristillisessä ympäristössä. Wessinger ei väitä käsitteidensä olevan täsmällisiä tai toisiaan poissulkevia.³⁹¹

Wessinger oli varsinkin aiemmin taipuvainen ajattelemaan, että hänen progressiiviseksi kutsumansa millennialistit olisivat rauhanomaisia kun taas katastrofaaliset millennialistit olisivat valmiita turvautumaan väkivaltaan jos kokevat olevansa uhattuja lopun ajan koettelemusten aikana tai jos he

³⁸⁷ Introvigne 1997, s. 229-230; Robbins & Palmer 1997b, s. 9-11; Wessinger 1997, s. 48-49.

³⁸⁸ Barkun 2003, s. 16.

³⁸⁹ Weber 1999, s. 34, 37, 44-45.

³⁹⁰ Ibid., 171-173, jossa määritellään a-, pre- ja postmillennialismia ja niiden taustalla olevia yhteiskunnallisia suhteita.

³⁹¹ Wessinger 1997, s. 48-51.

tuntevat velvollisuudekseen kumota pahan hallinnon, jotta uusi järjestys voisi toteutua. Myöhemmin hän on muuttanut näkemyksiään, mihin on vaikuttanut natsien, punakhmerien ja Kiinan maolaisten vallankumouksellisten käsitteleminen millennialismin näkökulmasta. Mainitut ryhmät ovat nimittäin pikemminkin tulkittavissa progressiivisiksi millennialisteiksi ja silti ne turvautuivat valtavat mittasuhteet saaneeseen vallankumoukselliseen väkivaltaan tavoitellessaan maanpäällistä pelastusta. Nämä ryhmät muistuttavatkin katastrofaalisia millennialisteja, sillä niiden näkökulmasta vallankumouksessa edistys ikään kuin kiihtyi apokalyptisiin mittoihin. Heille vallankumous oli suorastaan pyhä riitti, jolla edistystä nopeutettiin.

Katastrofaalinen ja progressiivinen millennialismi voidaan nähdä polariteetteina ympäröivien olosuhteiden mukaan alati muuttuvan millennialistisen ajattelun jatkumolla. Jatkumon toiseen päähän voidaan sijoittaa kumpaisenkin lajin rauhanomaiset muodot. Täällä ovat ne katastrofaaliset millennialistit, joiden mielestä vanha maailma on peruuttamattomasti piloilla ja korjauskelvoton ja siksi se on raivattava pois tieltä ennen kuin mitään uutta voi syntyä ja jotka sen vuoksi odottavat maailman väkivaltaista tuhoutumista (siis pyrkimättä itse edesauttamaan odotettavissa olevaa tuhoa). Samoin täällä ovat rauhaarakastavat progressiiviset millennialistit, joilla on myönteinen käsitys yhteiskunnasta ja ihmisluonnosta ja jotka uskovat, että yli-inhimillisen tahon johdatuksella ihmiset voivat edistyksellisesti toimien ilman katastrofia luoda millennialistisen valtakunnan. Edemmäksi jatkumolla sijoittuvat ne katastrofaaliset millennialistit, jotka odottavat jumalaista väliintuloa, mutta jotka aseistautuvat siltä varalta, että heidän demoniset vihollisensa hyökkäisivät heitä vastaan. Nämä ryhmät ovat aluksi mainittuja taipuvaisempia turvautumaan väkivaltaan. Lopulta jatkumon toisessa päässä kohtaavat vallankumoukselliset katastrofaaliset millennialistit ja vallankumoukselliset progressiiviset millennialistit. Vallankumoukselliseksi kehittyessään progressiiviselle millennialismille on ominaista samanlainen dualistinen maailmankuva kuin katastrofaaliselle millennialismille, toisin sanoen ihmiset jaetaan hyviin ja pahoihin, meihin ja muihin, ihmisiin ja demonisiin epäihmisiin. Wessingerin näkemyksen mukaan juuri dualismi oikeuttaa väkivallan.³⁹²

Toisaalta Wessinger on usein korostanut, että dualistinen ajattelu ei millään muotoa ole tyypillistä ainoastaan millennialistisille liikkeille vaan on ominaista myös mainittujen liikkeiden vastustajille ja ihmisille yleensä. Se on läpitunkeva ja yleinen piirre ihmisluonnossa. Se saa ilmauksensa elokuvissa, romaaneissa, tv-sarjoissa, videopeleissä, uutisraporteissa ja uskonnollisissa opinkappaleissa. Dualistisen ajattelun omaksuneet yksilöt ja ryhmät saattavat lukkiutua keskinäiseen taisteluun, josta on vaikea löytää ulospääsyä. Dualistisesta ajattelusta voi vapautua

³⁹² Wessinger 2000c, s. 9-11.

vain oppimalla kunnioittamaan ”toiseksi” leimattuja samalla tavoin ihmisinä millaisena itseäänkin pitää. Dialogi on ilmeisin keino ”toiseuden” inhimillistämässä.³⁹³

Millennialismin käsitettä on sovellettu myös maallisiin liikkeisiin. Niinpä voidaankin puhua paitsi uskonnollisesta myös *sekulaarista millennialismista*. 1700-luvun lopulta alkaen alkoi esiintyä sekulaareja visioita täydellisestä tulevaisuudesta, jonka ei odotettu saapuvan perinteisesti käsitettyjen uskonnollisten voimien toimesta vaan esimerkiksi järjen, tieteen tai historian. 1800-luvulta lähtien nämä sekulaarit millennialistiset visiot ovat liittyneet läheisesti poliittisiin ideologioihin, erityisesti niihin, jotka kehittyivät kansallisuuden, rodun tai luokan käsitteiden pohjalta. Niinpä 1900-lukua hallitsivat omanlaisine millennialistisine lupauksineen marxismi, natsismi ja erilaiset nationalismit. Muista sekulaarin millennialismin ilmentymistä voidaan mainita tiedeusko ja eräät ympäristöliikkeet.³⁹⁴

Sekulaarit millennialistiset ryhmät ja ajatussuunnat eivät siis usko maailmanlopun ja tuhatvuotisen valtakunnan koittavan jonkin yliluonnollisen voiman toimesta vaan ihmisten tuottamana, poliittisten, yhteiskunnallisten, taloudellisten tai ekologisten mullistusten seurauksena. Yhtä kaikki, ne yhdistävät lopunajat hyvän ja pahan väliseen kosmiseen taisteluun. Pahaa heille tosin edustavat supranaturaalien voimien asemesta inhimilliset tekijät, kuten vallitseva yhteiskuntajärjestys. Pelastusta ei tuo messias vaan tietty politiikka, ideologia ja suunnitelma yhteiskunnallisten asioiden uudelleenjärjestämiseksi.³⁹⁵

Tutkijoiden keskuudessa hyväksyttiinkin yleisesti käsitys kahdenlaisesta millennialismista, uskonnollisesta ja sekulaarista, siitäkin huolimatta, että joidenkin mielestä oli kyseenalaista voitiinko millennialismin käsitettä soveltaa ei-kristillisiin perinteisiin tai kokonaan maallisiin ideologioihin. Myös esimerkiksi marxilaiset vastustivat itsensä määrittelemistä tällaisella uskontoon pohjautuvalla käsitteellä. Joka tapauksessa jako uskonnolliseen ja sekulaariin millennialismiin tuntui sopivan erityisen hyvin länsimaiden historiaan, joka vaikutti kulkevan uskonnollisista kamppailuista ideologioiden väliseen sodankäyntiin. Molempien tyyppiset millennialismit ovat kukoistaneet huolimatta käsityksistä, joiden mukaan sekularisaation eteneminen lopulta marginalisoisi uskonnon. Niin vain ei ole käynyt, päinvastoin, uskonnolliset perinteet tuntuvat voivan hyvin. Erityisesti tämä koskee eri uskonnollisten traditioiden – juutalaisuuden, kristinuskon, islamin, hindulaisuuden – piireistä nousevia fundamentalistisia liikkeitä, joista monet korostavat millennialistisia opinkappaleita. Vastaavasti sekulaari millennialismi on ollut vähemmän

³⁹³ Wessinger 2000a, s. 275.

³⁹⁴ Barkun 2003, s. 16; Lee 1997; Bozeman 1997.

³⁹⁵ Lamy 1997, s. 94-94; Barkun s. 16.

voimissaan, mihin on vaikuttanut Neuvostoliiton luhistuminen ja kylmän sodan päättyminen. Kylmällä sodalla oli nimittäin merkittävä millennialistinen ulottuvuutensa kahden ideologisen blokin taisteluna, joka uhkasi päättyä ydintuhoon eli varsin konkreettiseen maailmanloppuun. Kaikesta huolimatta sekulaarin millennialismin pesäkkeitä löytyy sieltä täältä, kuten erilaisten etnisten nationalismien nousu osoittaa. Myös globalisaatiokriittisestä liikkeestä on löydettävissä millennialistisia piirteitä.³⁹⁶

Rajankäynti millennialismin eri muotojen välillä on kuitenkin liukuvaa, sillä maallisiinkin päämääriin pyrittäessä käytetään usein uskonnollisia käsitteitä ja uskonnollisilla liikkeillä on monesti maallisia tavoitteita ja toimintatapoja. Esimerkiksi yhdysvaltalaiset survivalistit viljelevät uskonnollista kuvastoa ja käsitteistöä vaikka läheskään kaikki heistä eivät ole erityisen uskonnollisia. Toisaalta taas esimerkiksi uskonnolliseksi luokiteltava Daavidin Oksa varustautui survivalistien tavoin asein ja muin tarpein odottamiaan koettelemusten aikoja varten.³⁹⁷ Kategorioiden häilyvyydestä yleensä kertoo jotain sekin, ettei edes kaikkia kristillisperäisiä ryhmiä ole voitu kiistatta määritellä joko pre- tai postmillennialistisiksi, kuten mormonien uskon laadusta käyty kiista osoittaa.³⁹⁸

Näiden määrittelyvaikeuksien vuoksi Michael Barkun onkin esittänyt uskonnollisen ja sekulaarin millennialismin rinnalle kolmatta millennialistista tyyliä, nimittäin *improvisationaalista millennialismia*, jonka avulla hän toisaalta yrittää myös selittää viimeaikaista ennen kokematon millennialismin aaltoa Amerikassa, joka tutkijoiden mukaan ylittää jopa 1830- ja 1840-lukujen erityisen vilkkaan ajanjakson, jolloin vaikuttivat muiden muassa milleriitit, mormonit, vapisijat ja Oneida-yhteisö. Eikä tämä viimeisin kuohunta näytä laantumisen merkkejä huolimatta vuosituhannen vaihtumisesta, jonka odotettiin tyynnyttävän sen.

Improvisationaalinen millennialismi eroaa uskonnollisesta ja maallisesta siinä, että se ei ole sitoutunut mihinkään tiettyyn ideologiseen traditioon. Sitä luonnehtii estoton ja näennäisesti piittaamaton lainailu. Aineksia voidaan ottaa useammasta uskonnosta ja yhdistellä niitä okkultismista, tieteestä ja radikaalista politiikasta lainattuihin ajatuksiin. Lopputulos saattaa vaikuttaa ”luonnottomalta”, sillä usein vaikutteita tunnutaan ottavan täysin toisistaan irrallaan olevista kohteista tai jopa toisilleen vastakkaisista ideologioista, kuten fundamentalistisesta uskonnosta ja New Age -liikkeestä. Mainitunlaisten uskomushybridien esiintyminen selittyy ajatuksella, että ne kykenevät antamaan kokonaisvaltaisen kuvan maailmasta, Tällaisten

³⁹⁶ Barkun 2003, s. 16-18.

³⁹⁷ Lamy 1997, s. 95-96; Robbins & Palmer 1997b, s. 12.

³⁹⁸ Introvigne 1997, s. 230-232.

uskomusjärjestelmien sisältämien aineiden laaja valikoima tuntuu viittaavan siihen, että ne kykenevät selittämään monia erilaisia asioita aina henkisistä poliittisiin ja tieteellisiin seikkoihin. Samalla syntyy käsitys, että ilmeiset ristiriidat voidaan ratkaista ja että näennäisten vastakohtaisuuksien taustalta voidaan löytää kaikenkattava ykseys.

Edellä kuvatut uskomusjärjestelmät voivat kukoistaa tilanteessa, jossa on riittävästi sopivaa materiaalia tarjolla ja jossa toisaalta vallitseva valtarakenne on heikentynyt riittävässä määrin, jotta uudenlaisia ideoiden yhdistelmiä voidaan esittää ja ottaa vakavasti. Ensimmäisen ehdon täyttymiseen ovat vaikuttaneet tietysti tiedonvälityksen kehittyminen. Uudet teknologiat ja markkinointimekanismit levittävät nopeasti ja tehokkaasti outoja ja epäsuosittujakin näkemyksiä. Millennialistista kirjallisuutta ja lehtiä on helposti saatavilla, mutta luonnollisesti niitä suurempi merkitys on ollut sähköisen tiedonvälityksen kehittämisellä, ennen muuta internetillä.

Vastaavasti olemassa olevat valtarakenteet ovat rapautuneet, Vaikka sekularisaatio ei olekaan marginalisoinut uskontoa se on silti onnistunut nakertamaan perinteisiä uskonnollisia valtarakenteita. Tähän ovat vaikuttaneet tieteen ja teknologian edistymisen, kaupungistumisen ja pakollisen sekulaarin opetuksen leviämisen seurausten yhdistelmä. Uskonnolliset auktoriteetit ovat reagoineet tilanteeseen joko pyrkimällä eristäytymään tai sopeuttamalla opetuksensa sekulaariin ympäristöön konfliktien välttämiseksi. Kumpaisessakin tapauksessa seurauksena on ollut uskonnollisen arvovallan vähentyminen. Vaikka tiede onkin osaltaan vaikuttanut uskonnon arvovallan vähentymiseen se ei ole onnistunut korvaamaan uskontoa vaan sen asema on jossain määrin taantunut. Tämä johtuu paljolti siitä, että tieteen saavutukset ovat usein moraalisesti epämääräisiä ja tämän vuoksi sen auktoriteetti on kyseenalaistettu.

Kehittyneen tiedonvälityksen ja valtarakenteiden heikentymisen seurauksena on ympäristö, jossa millennialistiset ajattelijat voivat vapaasti ja rajoituksitta koostaa omanlaisiaan kollaaseja lainaamalla eri uskonnollisista ja poliittisista perinteistä ja muista lähteistä mieleisiään aineksia. Itse asiassa näin muodostuneiden uskomusjärjestelmien vaikeasti luokiteltavuus lisää niiden vetovoimaa. Rajanvetoja halveksiessaan improvisationaalinen millennialismi haastaa kaikki perinteiset ortodoksiset uskomukset ja tiedon muodot. Valitsemalla mieluisia aineksia suuresta uskomusten joukosta improvisationaaliset millennialistit antavat ymmärtää ettei yhdelläkään uskonnollisella tai maallisella uskomusjärjestelmällä ole auktoriteettia, paitsi tietysti heidän omallaan. Näitä millennialistisia kollaaseja rakentelevat yksilöt ja ryhmät julistavat, että vain heillä on hallussaan perinteiset vastakohtaisuudet ylittävä näkemys oli sitten kyse uskonnollisten perinteiden, uskonnon ja tieteen tai uskonnon ja politiikan välisistä eroista.

Barkun korostaa etteivät perinteisetkään millennialistit ole edustaneet puhtaita tyyppejä. Neuvostoliiton marxisti-leninistit omaksuivat ja sekularisoivat erinäisiä uskonnollisia elementtejä Venäjän ortodoksiselta kirkolta ja vastaavasti natsit yhdistelivät rassistiseen pseudotieteeseensä aineksia okkultismista. Vaikka aiemminkin on esiintynyt luokitteluvaikeuksia on improvisationaalisen millennialismin kohdalla kyse aivan toisen asteisesta ongelmasta. Aiempien millennialistien taustalla oli jokin selkeästi määriteltävissä oleva uskomusjärjestelmä. Monesti kyse oli tietoisesta vastarinnasta jotain tiettyä uskomusjärjestelmää vastaan, kuten esimerkiksi keskiajan katoliset millennialistit nousivat kirkon virallista oppia vastaan ja myöhemmin maolaiset vallankumoukselliset ryhmät haastoivat vakiintuneemmat marxilaisen ajattelun suunnat. Improvisationaaliset millennialistit eivät sen sijaan ole tällaisia kapinallisia eivätkä he myöskään pohjaa näkemyksiään mihinkään vallitsevaan uskomusjärjestelmään. He eivät ole vain synkretisteja, jotka yhdistelisivät aineksia muutamasta kiinnostavasta ideologiasta. Sen sijaan he muodostavat kollaaseja hämmentävän moninaisista ja laaja-alaisista lähteistä hankituista aineksista, joiden alkuperää on usein hankala edes jäljittää. On vaikea keksiä mitään yhteistä nimittäjää näille vaikutteille, joita ovat muiden muassa okkultismi, pseudotieteet, vaihtoehtolääkintä, ufot, salaliittoteoriat ja käsitykset maanalaisia tunneliverkostoja asuttavista oudoista olennoista. Barkun puhuu tässä yhteydessä torjututsta ja stigmatisoidusta tiedosta, joka on työnnetty hyväksytyyn länsimaisen valtakulttuurin ulkopuolelle, omaan okkulttiseen alamaailmaansa, jossa erilaiset, toisilleen vastakkaiset ja vihamielisetkin liikkeet vaikuttavat.³⁹⁹

Kansantemppeleitä voidaan pitää yhtenä näistä liikkeistä. Jonesin sanoma on helppo käsittää millennialismin viitekehyksessä. Kuten muistamme, Jones julisti, että tulossa olisi ydinsota ja rotujen välinen konflikti, jossa valkoiset tappaisivat mustia ja sulkisivat nämä keskitysleireille. Jones tarjosi turvapaikan, ensin kirkossaan ja sitten ”luvatussa maassa”, jossa hänen seuraajillaan olisi mahdollisuus selvitä uhkaavasta tuhosta. Niin ikään hän opetti, että tulevassa kataklysmissä paha kapitalistinen maailma tuhoutuisi ja vastaavasti sosialistiset maat selviäisivät. Näin ollen tuhoa seuraisi uusi ja parempi maailma Jumalaisen Sosialismin pyyhkäistyä pahan vanhan järjestyksen pois. Jones itse kertoi olevansa Jumalaisen Sosialismin lähettämä messias, joka oli saapunut vapauttamaan ihmiset Raamatun ja illusorisen Taivaan Jumalan vallasta, tekemään heistä itsensä kaltaisia jumalia eli todellisia sosialisteja. Hänen tehtävänsä oli vapauttaa kaikki kapitalistisen järjestelmän sortamat ja orjuuttamat ihmiset, erityisesti värilliset ja naiset, ja palauttaa heille syntisen kapitalismin heiltä riistämä ihmisarvo.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Barkun 2003, s. 18-23.

⁴⁰⁰ Wessinger 2000a, s. 33, 37-39. Wessinger nojaa tässä paljolti Chidesterin tulkintoihin.

Jones ilmaisi näitä millennialistisia ajatuksia ja tunteja saarnoissaan hyvin selkeästi. Esimerkiksi Los Angelesissa 1974 pitämässään saarnassa Jones ennusti tulossa olevaa lamakautta ja sitä seuraavaa kaaosta, nälänhätää ja Yhdysvalloissa valtaan nousevaa diktatuuria, jonka aikana valkoisia yllytettäisiin tappamaan mustia ja vastaavasti työläiset tuhottaisiin, koska rikkaat eivät enää tarvitsisi heidän työpanostaan. Tältä kaikelta Jones lupasi varjella kuulijoitaan ja hän viittasi ”luvattuun maahan”, jonka Temppleri oli hankkinut turvapaikakseen keräämillään varoilla sen sijaan, että olisi muiden kirkkojen tapaan hankkinut autoja ja ylellisyystarvikkeita johtajalleen. Kaikilla olisi mahdollisuus olla vapaita ”luvatulla maalla”.⁴⁰¹

Toisessa saarnassaan kaksi vuotta aiemmin Jones esitti vieläkin selväsanaisemmin millennialistisen profetiansa. Hän totesi rikkaiden kuluttavan luonnonvarat loppuun ja saastuttavan ilman ja veden. Hän totesi, että ihmiskunnalla olisi enää seitsemän vuotta aikaa jäljellä (saarna pidettiin siis vuonna 1972). Rahanhimo oli kaiken pahan alku ja juuri ja se lopulta tuhoaisi kaiken, mitä ihmisillä oli. Tämän vuoksi Jones kutsui kapitalismia paholaiseksi ja sosialismia Jumalaksi ja Jumala on rakkaus. Tämän jälkeen hän kritisoi kristinuskoa siitä, että sen mukaan ihminen voi saavuttaa täydellisyyden vasta taivaassa. Jonesin mukaan taivas tuli perustaa maan päälle tai muutoin olisi turha odottaa mitään muuta taivasta. Juuri samaa hänen mukaansa Jeesuskin oli opettanut. Valtakunta tulisi jos ihmiset perustaisivat sen itse maan päälle:

But when you start practicing perfection, the Christians say, it won't work. Say, you gotta go to heaven to be perfect. And that's the biggest cop-out in the world. If you die a devil, as a tree falls, so shall it lie. You're goin– If you've been a dollar-grubbing, miserly creep here, you'll be a creep, and you'd make a hell out of any heaven you went to. But the church tells you, you can't be good till you get to heaven. That's what they tell you. (struggles for words) Those– those uh, dreamer– dreamy-eyed socialist. Well, I'll tell you. We're going to have to dreamy-eye together, or we're going to get blowed up together. We're gonna live together, or we're going to die together. And being that I made you somewhat uncertain about your heaven, you better get about doing what Jesus told you to do, build a heaven here. He said, thy kingdom come, thy will be done in earth. Said the word is nigh you, the kingdom is within you. Here's where heaven's gonna have to be made. We'll make a heaven out of this place, or it'll be a hell. And if we don't make a heaven out of this place, nobody in the universe is going to trust us to go to another planet or another heaven, whichever you choose...⁴⁰²

⁴⁰¹ Q 612.

⁴⁰² Q 932. Samaisessa saarnassa Jones kertoo saaneensa tietoonsa tulevan ydinsodan tarkan päivämäärän, mutta ei kuitenkaan kerro sitä.

Juuri näin myös Temppelein lojalistijäsen Don Beck kertoo ymmärtäneensä Jonesin sanoman ja Temppelein uskon sisällön – tai varmaankin ”uskon”, sillä hänen mukaansa Temppeleillä oli pikemminkin oma ideologiansa kuin teologiansa.⁴⁰³ Joka tapauksessa on ilmeistä, että Jonesin sanoma täytti luvun alussa esitellyn Cohnin millennialismin määritelmän: se oli kollektiivinen, käsittäen siis Kansantemppelein ja mahdollisesti sosialistit yleensä; terrestriaalinen, sillä pelastusta ei odotettu saavutettavan toisissa taivaissa vaan maan päällä; välitön; kokonaisvaltainen, sillä vallitseva maailmanjärjestys tuhoutuisi uuden ja paremman tieltä; ihmeellinen, sillä muutos tapahtuisi Jumalaisen Sosialismin toimesta. Temppeli myös veti puoleensa sekä köyhiä ja sorrettuja että parempiosaisia monen muun millennialistisen liikkeen tavoin.

Kun nyt ryhdymme pohtimaan Kansantemppelein suhdetta millennialismin erilaisiin määritelmiin ja luokituksiin on ilmeistä ettei sitä voida helposti sijoittaa mihinkään tiettyyn kategoriaan. Onkin ehkä mielekkäämpää pohtia, miten se suhteutuu eri jaotteluihin nähden, missä määrin siinä on havaittavissa eri millennialismin lajityypeille määriteltyjä ominaisuuksia. Kansantemppeli onkin oiva esimerkki siitä, miten hankala ahtaita tieteellisiä malleja ja määritelmiä on soveltaa yksittäisiin historiallisiin tapauksiin. Tämä ei tee malleja ja määritelmiä turhiksi, mutta auttaa osoittamaan sen, että niitä on sovellettava aineiston ehdoilla eikä pakottaa aineistoa mukautumaan niihin.

Koska Jones julisti olevansa Kristus tai tämän toisen tulemisen ilmentymä jollain tavoin Temppeleitä voitaisiin pitää premillennialistisena. Tätä käsitystä vahvistaisi se, että Temppeli ja varsinkin Jonestown tulkittiin toteutuneeksi millennialistiseksi valtakunnaksi. Suhtautui tähän luokitteluun miten tahansa ainakin Temppeleitä voi luonnehtia uskonnollisen millennialismin edustajaksi. Monille Jonesin seuraajille millennialistiset uskomukset olivat entuudestaan tuttuja. Useat heistä olivat fundamentalistikristittyjä tai helluntailaisia ja helluntailaisuus oli myös Jonesin taustalla.

Millennialistiset näkemykset olivat saaneet kannatusta helluntailaisuuden piirissä, mutta paljon myös muiden tyytymättömien protestanttien, jotka kokivat vieraantuneensa vakiintuneista kirkkokunnista. He katsoivat näiden luopuneen uskosta ja odottivat Kristuksen pikaista paluuta ja hyvitystä viimeisen tuomion jälkeen. Merkittävä vaikuttaja heidän ajatteluunsa oli englantilaisen John Nelson Darbyn (1800-1882) *dispensationalismi*, jonka premillennialistista sanomaa kiertelevät evankelistat ja myöhemmin erityiset raamattukoulut levittivät Yhdysvalloissa kaikkien kirkkokuntien keskuuteen. Erityisen tärkeän aseman sai C. I. Scofieldin (1843-1921) laatima *Scofield Reference Bible*, jossa jokainen raamatunkohta yhdistettiin aikatauluun, joka huipentui Kristuksen toiseen tulemiseen. Dispensationalismi sai kannatusta 1800-luvun lopulla vanhempien kirkkokuntien jäsenten keskuudessa ja vuoden 1920 jälkeen sen innoittamana syntyi runsaasti

⁴⁰³ Beck 2007.

itsenäisiä kirkkoja. Niin ikään se antoi myöhemmin vaikutteita fundamentalisteille.⁴⁰⁴ Kaikki fundamentalistit eivät suinkaan ole millennialisteja, mutta opilliseen puhtauteen pyrkiessään monet heistä antavat millennialistisille opinkappaleille keskeisen aseman.⁴⁰⁵

Yhdysvalloissa vaikutti myös varhaisemman premillennialistisen perinteen pohjalta syntyneitä liikkeitä. Millennialisnen odotus oli kuulunut olennaisena osana herätyskristillisyyteen koko 1800-luvun alun ajan, mutta varsinaisesti niin kutsuttujen milleriittien 1840-luvulla aiheuttama kuohunta nosti tämän odotuksen pintaan. Amerikkalainen William Miller (1782-1849) ennusti Kristuksen toisen tulemisen tapahtuvan 22. lokakuuta 1844. Hänen ennustuksensa upposivat hedelmälliseen maaperään. Miller sai suuren määrän seuraajia eri kirkkokunnista Yhdysvaltojen koillisosissa. Enimmillään heitä lienee ollut noin 50 000, mutta jopa miljoonan ihmisen on arveltu olleen varovaisen odottavalla kannalla. Kannattajien kokemasta surkeasta pettymyksestä huolimatta kaikki heistä eivät menettäneet uskoaan vaan liikkeen raunioilta sai alkunsa seitsemännen päivän adventismi, joka edelleenkin uskoo Kristuksen välittömään toiseen tulemiseen.⁴⁰⁶ Yksi adventismista erkaantunut ryhmä on Jehovan todistajat, jotka ovat tulleet tunnetuiksi tarkoista maailmanlopun ja toisen tulemisen ennusteistaan. Liikkeen perustajan Charles Taze Russelin mukaan Kristuksen paluu ja maailmanloppu tapahtuisi vuoden 1914 lokakuussa. Kun mitään mainituista asioista ei tapahtunut liike ajautui joksikin aikaa kriisiin ja ennusteita tarkistettiin ensin vuoteen 1918 ja sitten vuoteen 1925. Viimeisin tarkistetuista päivämääristä sivuutettiin syksyllä 1975.⁴⁰⁷ Temppelelisiä jäseniä myös adventistien parista. Esimerkiksi Jeannie Mills oli aikaisemmin seitsemännen päivän adventisti.⁴⁰⁸

Toisaalta Jones julisti olevansa sosialisti ja saattoi näin vedota myös uskonnottomiin ja sosialisteihin. Näin ollen Temppelelisiä voisi luonnehtia sekulaarin millennialismin edustajaksi. Mutta ehkä sen päättäminen edustiko Temppelelisiä uskonnollista vai sekulaaria millennialismia ei ole mielekäästä. Kuten jo moneen kertaan on todettu Jones saarnasi useanlaista teologiaa tai ideologiaa, monisisältöistä sanomaa, jonka saattoi tulkita monella tapaa. Hän luultavasti pyrki tarkoituksella sekoittamaan kategorioita. On ehkä lopulta pitkälti makukysymys haluaako tämän nähdä

⁴⁰⁴ Hudson 1981, s. 284, 348-349. Dispensationalismista tarkemmin ks. Marsden 1980, s. 51-71. Dispensationalismi poikkesi selkeästi amerikkalaisten evankelisten kristittyjen keskuudessa aiemmin vallinneesta postmillennialismista, joka uskoi edistykseen ja yhteiskunnallisiin reformeihin.

⁴⁰⁵ Barkun 2003, s. 17. Tästä asiasta on esitetty erilaisia näkemyksiä. Ernest Sandeenin mukaan millennialismi synnytti ja luonnehti myöhemminkin ratkaisevasti fundamentalistista liikettä. Ks. esim. Sandeen 1970, s. xv. George Marsdenin mukaan millennialismi oli toki tärkeässä roolissa, mutta fundamentalismilla oli kuitenkin laajemmat kulttuuriset, teologiset ja organisaationaaliset juuret. Ks. Marsden 1980, s. 5.

⁴⁰⁶ Lawson 1997, s. 207-208; Hudson 1981, s. 195-197, 349; Sandeen 1970, s. 42-55. Sandeen korostaa milleriittien olleen vain yksi, joskin tunnetuin, ilmaus Yhdysvaltoja 1800-luvun alkupuolella ”humalluttaneesta” millennialismista eikä rajankäynti pre- ja postmillennialistien välillä aina ollut kovin selkeää.

⁴⁰⁷ Heino 1997, s. 175-176; Hudson 1981, s. 349-351.

opportunismina vai pyrkimyksenä vedota erilaisiin ihmisiin ja saada nämä yhteisen asian taakse. Jonesia voisi toisaalta hyvällä syyllä luonnehtia improvisationaaliseksi millennialistiksi, sillä hän yhdisteli eri traditioista saatuja vaikutteita, joista helluntailaissävyinen kristillisyys ja marxismi olivat merkittävimmät.

Tärkeä vaikutteiden lähde oli afroamerikkalainen uskonnollisuus, johon sisältyy olennaisina elementteinä messianistisia ja millennialistisia piirteitä. Hyvin tunnettuja ovat orjien vaalimat mielikuvat Kanaanin maasta sekä Martin Luther Kingin unelma Luvatusta maasta. Samastuminen muinaiseen Israeliin ja toivo Luvatusta maasta ovat esittäneet merkittävää osaa mustassa millennialismissä, joka ei kuitenkaan ole muodostanut mitään yhtenäistä suuntausta. Orjuuden aikana enemmistö mustista odotti Kristuksen vapauttavan heidät samalla tavalla kuin Jumala oli vapauttanut israelilaiset Egyptin orjuudesta, mutta jotkut heistä, kuten kapinajohtaja Nat Turner, halusivat sovittaa itselleen aktiivista roolia apokalyptisessä draamassa. Mustien kannalta erityisen vaikeana vuosien 1877-1901 välisenä ajanjaksona, jolloin valkoisten heihin kohdistamat sortotoimet ja mielivalta kiihtyivät sisällissotaa seuranneen vapautumisen ja jälleenrakennuksen ajan jälkeen, heidän keskuudessaan esiintyi useanlaisia millennialistisia virtauksia. Näistä osa suhtautui joko avoimen tai varauksellisen optimistisesti mustien mahdollisuuksiin saavuttaa millennialistinen valtakunta Yhdysvalloissa, osa suhtautui tähän mahdollisuuteen pessimistisesti ja käänsi katseensa kohti Afrikkaa. Viime mainittua katsantokantaa edusti millennialistinen etiopianismi, joka odotti Jumalan tuomitsevan valkoisen yhteiskunnan ja läntisen sivilisaation ja uuden pan-afrikkalaisen kulta-ajan koittavan, joka jatkaisi maanosan loisteliasta menneisyyttä. Millennialismin muodoista riippumatta mustat löysivät kyseisestä traditiosta voimaa, sillä se tarjosi jumalaisesti inspiroitunutta kritiikkiä vallitsevia oloja kohtaan. Onkin todettu, että mustat millennialistit ovat esittäneet osan voimakkaimmasta valkoista kristillisyyttä ja amerikkalaista yhteiskuntaa vastaan kohdistuneesta arvostelusta.⁴⁰⁹

Usko jälleensyntymään oli Jonesille itselleen tärkeä opinkappale ja ilmeisesti monille hänen seuraajillensakin, kuten esimerkiksi Jim McElvainen kommentit aiheesta ”Kuoleman nauhalla” osoittavat.⁴¹⁰ Aiheesta myös keskusteltiin Temppelein tilaisuuksissa.⁴¹¹

Improvisationaalisille millennialisteille ominaiseen tapaan Jones myös kiisti kaikkien muiden tahojen auktoriteetin, erityisesti niiden, joilta hän oli saanut vaikutteita. Kuten edellä on todettu, hän

⁴⁰⁸ Mills 1979, s. 111-112.

⁴⁰⁹ Afroamerikkalaisesta millennialismista ks. Fulop 1997.

⁴¹⁰ Q 042. Myös Garrett Lambrev korostaa reinkarnaatio-opin tärkeyttä Jonesille. Ks. Lambrev 2005.

⁴¹¹ Ks. esim. Q 953, jossa Jones väittää reinkarnaatiolle löytyvän raamatulliset perusteet ”It’s biblical. It’s biblical. John the Baptist was who? Elias. The last chapter of the Old Testament says that Elias would come again.”

tuomitsi kristinuskon, mutta toisaalta tuntui ainakin toisinaan torjuvan myös sosialismin tai kommunismin, kuten pamfletissaan *The Letter Killeth*, jossa apostolista sosialismia luonnehditaan vastaukseksi ”jumalattomalle kommunismille”.

Jonesin suoranainen mustasukkaisuus muita, kilpailevia auktoriteetteja kohtaan sai joskus jopa huvittavia piirteitä. Los Angelesissa 1974 pitämässään saarnassa hän arvosteli jälleen kerran muita uskonnollisia johtajia. Billy Grahamin hän mainitsee nimeltä. Tämän lisäksi hän solvaa muiden muassa kansalaisyhteiskuntaaktivisteja, kun joku seurakunnan joukosta kysyy mitä hän heistä ajattelee. Esimerkiksi Medgar Evers oli hänestä ”house nigger” (termillä viitattiin orjuuden aikana pääasiassa talousasioita suorittaviin ja muuten lähinnä sisätiloissa isäntä perhettä palveleviin orjiin, joita kohdeltiin jossain määrin paremmin kuin peltotöitä tekeviä orjia, ”field niggers”). Kun joku mainitsi Duke Ellingtonin saaneen presidentiltä rauhanmitalin (itse asiassa kyse oli Presidential Medal of Freedom ja Jones puhuikin myöhemmin vapauden mitalista) Jones julisti seurakunnalleen tämän olleen itsensä myynyt Setä Tuomo (Uncle Tom eli valkoisia mielistelevä musta) ja ilkein ihminen, jonka hän oli koskaan tuntenut. Niin ikään Frank Sinatra ja Sammy Davis Jr. olivat hänen mukaansa pahoja miehiä.⁴¹²

Catherine Wessinger on Kansantempeliä tarkastellessaan soveltanut siihen kehittämiään katastrofaalisen ja progressiivisen millennialismin käsitteitä. Hänen mukaansa Jonesin maailmakuva tuhonprofetioissaan ja korostuneessa dualismissaan edusti katastrofaalista millennialismia. Hän kuitenkin huomauttaa, että Jonesin politiikassa ja yhteiskunnallisessa työssä saavuttaman menestyksen ansiosta Tempelillä oli mahdollisuus kehittyä progressiviseksi millennialistiseksi liikkeeksi. Sen sijaan liittovaltion, Huolestuneiden sukulaisten ja median aktiivinen vastustus sai Tempelin jäsenet vakuuttumaan, että heitä vainottiin, mikä sai heidät takertumaan katastrofaalisen millennialismin mukaiseen dualistiseen maailmankuvaan ja ymmärtämään itsensä oikeamielisiksi hyvän ja pahan välisessä taistelussa.⁴¹³

Wessingerin mukaan kamppailu vastustajien kanssa yhdessä sisäisten jännitteiden – ennen muuta Jonesin huumeiden käytön ja heikentyneen mielenterveyden, minkä vuoksi tämä ei kyennyt enää toteuttamaan rooliaan messiaana – aiheuttivat lopulta Tempelin millennialistisen tavoitteen epäonnistumisen. Wessinger katsoo tuon tavoitteen saaneen ilmauksensa Jonestownin yhteisössä, joka oli jäsenilleen kaikki kaikessa, ja kun sen tulevaisuus ja säilyminen olivat uhattuina he turvautuivat väkivaltaan ja lopulta joukkoitsemurhaan.⁴¹⁴

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Wessinger 2000a, s. 39.

⁴¹⁴ Ibid., s. 45-51.

Joukkoitsemurhaa ei kuitenkaan voida pitää millennialistisen tavoitteen epäonnistumisen väistämättömänä seurauksena. Millennialistisia liikkeitä uhkaa alati väärän profetian vaara. Toteutumatta jäänyttä ennustusta seuraa pettymys.⁴¹⁵ Näin käy varmimmin silloin kun tarkat päivämäärät on lyöty lukkoon. Hyvä esimerkki on edellä mainittu milleriittien tapaus. Tällaisissa tapauksissa on mahdollista asettaa uusi päivämäärä tai tulkita ennustuksia ja millennialistisia opetuksia toisella tavalla tai kokonaan luopua niistä (usein tässä yhteydessä käytetty termi on *pragmatics of failure*). Tähän palataan tuonnempana. Tässä yhteydessä voi todeta, että joukkoitsemurha saattaa tulla kyseeseen jos millennialistinen ryhmä kokee olevansa vainon kohteena (ryhmän *oma* kokemus on tässä keskeinen, ei ulkopuolisten määritelmät siitä) ja jos sille löytyy uskonnolliset perustelut. Esimerkiksi radikaalit venäläiset vanhauskoiset ortodoksit saattoivat suorittaa massapolttoitsemurhia 1600-luvun lopulta lähtien viimeisenä keinonaan kohdatessaan vainoa ja millennialististen tavoitteidensa epäonnistuessa, koska monet heistä uskoivat tulevassa kuolemissa merkitsevän toista kastetta, joka puhdistaisi heidät Antikristuksen vaikutuksesta.⁴¹⁶ Jonesille vastaava joukkoitsemurhaa puoltava opinkappale löytyi uskosta jälleensyntymään, ainakin jossain määrin. On kuitenkin epäselvää kuinka moni hänen seuraajistaan tosissaan uskoi reinkarnaatioon.

Jonestownin asukkaiden suorittamaan joukkoitsemurhaan saattaa löytyä lisävalaistusta jos tarkastelemme tässä yhteydessä erästä uskonnon kannalta olennaista käsitettä, nimittäin *teodikeaa*. Niin sanottu teodikean ongelma on alkujaan muotoiltu kristillisen perinteen piirissä. Toisin sanoen on kysytty, että jos Jumala on hyvä ja kaikkivoipa niin miksi maailmassa on pahuutta ja kärsimystä. Mutta kuten Peter Berger toteaa, teodikealla on yleisempääkin kantavuutta, toisin sanoen yleisesti ottaen kärsimyksen ongelmaan tarjottuina ratkaisumalleina Bergerin määritelmän mukaan teodikeassa on kyse siitä, miten sosiaalisesti rakentunutta todellisuutta ylläpidetään ja suojellaan jatkuvasti sekä kollektiivisesti että yksilöllisesti koetuilta anomisilta ilmiöiltä eli kärsimykseltä, pahalta ja ennen muuta kuolemalta. Ongelma esiintyy myös legitimaatioiden tasolla, sillä anomiset

⁴¹⁵ Robbins & Palmer 1997, s. 11.

⁴¹⁶ Robbins 2000, s. 212-214. Robbins esittää myös varovaisen arvion, että Daavidin Oksa olisi saattanut suorittaa joukkoitsemurhan samankaltaisten uskomusten johdosta samankaltaisessa tilanteessa, ts. FBI:n piirittäessä ryhmän rakennusta Teksasin Wacossa keväällä 1993. Ks. emt., s. 216-217. Esim. Wessinger on suhtautunut hyvin epäilevästi yleiseen käsitykseen, jonka mukaan Daavidin Oksa olisi suorittanut joukkoitsemurhan. Ei ole olemassa varmoja todisteita siitä, että ryhmän jäsenet olisivat itse sytyttäneet kohtalokkaan tulipalon rakennuksessaan FBI:n hyökkäyksen aikana 19. 4. 1993. Mainitussa hyökkäyksessä viranomaiset käyttivät äärimmäistä väkivaltaa turvautuen mm. CS - hermokaasuun, jonka käytön kansainvälinen kemiallisia aseita koskeva sopimus kieltää. Wessinger 2000a, s. 56-81, 102-103. Daavidin Oksan tuhoisaan hyökkäykseen päättynyttä piiritystä perusteltiin mm. sillä, että tarkoituksena oli estää ”uusi Jonestown”. Ks. Hall et al. 2000, s. 72-74.

ilmiöt on paitsi kestettävä myös selitettävä. Näiden anomisten ilmiöiden selittämistä uskonnollisten legitimaatioiden avulla millä tahansa teoreettisuuden tasolla voidaan kutsua teodikeaksi.⁴¹⁷

Erilaisia teodikean historiallisia tyyppejä voidaan erotella niiden rationaalisuuden asteen mukaan jatkumolla, jonka toiseen päähän sijoittuvat irrationaaliset ja toiseen päähän rationaaliset tyypit. Jatkumon irrationaaliseen päähän sijoittuvat teoreettisesti yksinkertaiset tyypit, joissa yksilö ylittää ajallisen olemassaolonsa samaistumalla täysin yhteisöön. Yksilön ei käsitetä olevan täysin erillään yhteisöstään, vaan sisimmässään tämä pitää tosiasiana kuulumistaan kollektiiviin, kuten heimoon, klaaniin tai kansakuntaan. Yksilön elämän vastoinkäymiset, mukaan lukien niistä viimeinen eli kuolema, ymmärretään vain episodeiksi sen yhteisön elämässä, johon yksilöä kuuluu ja näin ollen ne eivät tunnu niin ankarilta anomisten voimien hyökkäyksiltä. Yhteisön kokemien vastoinkäymisten, kuten kulkutautien, nälänhädän tai sodan, legitimoiminen ei ole aivan yhtä helppoa, mutta yhteisön kuolevaisuus ei ole tyypillisesti samalla tavalla empiirisesti läsnä kuin yksilön. Niinpä kuoleva yksilö voi aina ajatella elämänsä jatkuvan yhteisössä.

Esimerkiksi ”primitiivisiissä uskonnoissa”, joissa yhteisön ja luonnon välillä vallitsee samanlainen jatkuvuus kuin yksilön ja yhteisön, yksilö saattaa kokea osallistuvansa kosmisten syklien kiertokulkuun, johon hänen elämänsä ja kuolemansa sisältyvät ja jotka tämän vuoksi tulevat myös legitimoiduiksi. Mitään lupauskuoleman jälkeisestä elämästä ei tämän kaltaiseen teodikeaan välttämättä kuulu. Yksilön elämä ja kuolema saavat merkityksensä osallistumisesta kosmisiin rytmeihin. On myös mahdollista kokea ontologista jatkuvuutta sukupolvien välillä. Esi-isien elämä jatkuu yksilössä ja hänen oma elämänsä jatkuu hänen jälkeläisissään. Näin yksilö saavuttaa hyvin konkreettisen kuolemattomuuden. Samoin verisiteiden yhdistämästä yhteisöstä tulee kuolematon entiteetti, joka kuljettaa aikojen halki samaa perustavanlaatuista elämää, joka ruumillistuu sen jokaisessa jäsenessä. Samanlainen itsensäylittävällä osallistumisella saavutettava teodikea esiintyy kehittyneemmistäkin uskonnoista siellä missä ihmiset identifioituvat täysin johonkin tiettyyn kollektiiviin.

Vastaavanlainen teodikea löytyy myös mystiikasta, jossa ihminen pyrkii yhtymään pyhien voimien ja olentojen kanssa. Mystisessä kokemuksessa yksilö katoaa ja sulautuu kaikenkattavaa jumaluuteen. Tällöin yksilön kärsimykset ja kuolema, kuten kaikki muutkin maalliset asiat, muuttuvat yhdentekeviksi verrattuna mystiseen yhteyden kokemukseen. Ja koska kaikki joko on tai ei ole osa jumaluutta kaikki on myös hyvää ja teodikean ongelma katoaa.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Berger 1990, s. 53, 193, viite 1.

⁴¹⁸ Ibid., s. 60-64.

Teodikeatyypin rationaalinen-irrationaalinen –jatkumon toisesta ääripäästä löytyy rationaalisin kehitelmä, intialaiseen uskonnolliseen ajatteluun kuuluva *karma-samsara* –kompleksi, jossa jokainen kuviteltavissa oleva anomia on sisällytetty läpeensä rationaaliseen, kaikenkattavaan maailmantulkintaan. Jokaisella inhimillisellä toiminnolla on välttämätön seurauksensa ja jokainen inhimillinen tilanne on välttämätön seuraus aikaisemmasta inhimillisestä toiminnosta. Yksilön elämä on vain lenkki loputtomassa menneisyyteen ja tulevaisuuteen ulottuvassa kausaalissa ketjussa: yksilö ei voi syyttää ketään muuta kuin itseään onnettomuuksistaan ja vastaavasti hänen hyvä onnensa on ainoastaan hänen omaa ansiotaan. Näin karma-samsara muodostaa täydellisen symmetrian kärsimyksen ja onnellisuuden teodikean välille. Samalla se myös legitimoit samanaikaisesti kaikkien yhteiskunnan kerrosten olosuhteet ja muodostaa näin historian konservatiivisimman uskonnollisen järjestelmän.⁴¹⁹

Rationaalisten ja irrationaalisten ääripäiden väliin jatkumolla sijoittuu näkemys, jonka mukaan tämän hetken kärsimykset korvataan ja kärsivät palkitaan ja vastaavasti väärintekijöitä rangaistaan loisteliaassa tulevaisuudessa. Kyse on tietysti millennialismin, messiamnismin ja eskatologian eri muodoista. Näissä teodikean ongelma ratkaistaan suhteuttamalla tämän hetken kärsimykset niiden voittamiseen tulevaisuudessa. Tämä teodikea on rationaalinen, mikäli se sisältää koherentin teorian historiasta, kuten on ollut laita useimmissa Raamattuun pohjaavissa liikkeissä. Se on myös vallankumouksellinen riippuen siitä, missä määrin jumalallinen toiminta vaatii tai sallii inhimillistä yhteistyötä. Tähän teodikeaan sisältyy kuitenkin haavoittuvuus epäonnistumisten suhteen. Odotettu hyvitys ei saavukaan. Tämä sisäsyntyinen ongelma ratkaistaan tyypillisesti siirtämällä teodikea johonkin toiseen maailmaan tai todellisuuteen, joka on jollain tavoin piilotettuna tämän todellisuuden sisälle. Ensin mainitussa, yksinkertaisessa tapauksessa, nykyiset kärsimykset ja pahat teot saavat palkitaan ansaitsemallaan tavalla kuoleman jälkeisessä elämässä. Jälkimmäisessä tapauksessa lunastus saattaa olla historiallisesti käynnissä tässä maailmassa, mutta kätkeyllä, empiirisesti täysin tavoittamattomalla tavalla.⁴²⁰

Bergerin mukaan edellä mainituissa messianistis-millennialistisen ongelman ratkaisuvaihtoehtoissa on oikeastaan kyse kokonaan toisesta välimuodon teodikeasta. Näin muodoin voimme hyvin pitää kiinni tämän luvun alussa esitellystä Cohnin millennialismin määritelmästä, vaikka Wessinger onkin halunnut laajentaa millennialistisen odotuksen kattamaan tämänpuoleisen ohella myös

⁴¹⁹ Ibid., s. 65. Tämän järjestelmän ankaruutta lievennettiin monin tavoin hindulaisuudessa, kuten maagisilla käytänteillä, devotionaalisilla ja mystisillä harjoituksilla, hakemalla jumalilta apua karma-samsaran sietämättömiin prosesseihin tai vain pyrkimällä elämään mahdollisimman hyvin, jotta oma osa paranisi seuraavissa reinkarnatioissa. Syntyi myös pyrkimyksiä vapautua kauhujen täyteisestä jälleensyntymien kehästä, kuten buddhalaisuus, jossa teodikean ongelma viime kädessä ratkeaa kun kaikki, mukaan lukien kärsimys ja sitä kokeva yksilö, julistetaan illuusioksi.. ks. emt., s. 66-68.

tuonpuoleisen.⁴²¹ Hänen tarjoamansa perustelut ja niitä tukevat esimerkkitapaukset eivät vielä riitä millennialismin käsitteen alan turhaan laajennukseen, josta viime kädessä seuraa ettei käsite selitä enää yhtään mitään.

Wessingerin ehdotuksensa tueksi esittämät esimerkkitapaukset ovat joka tapauksessa kyseenalaisia. Hän viittaa ennen muuta Auringon temppelin, Taivaan portin ja Daavidin Oksan tapauksiin.⁴²² Viime mainitun kohdalla, kuten edellä on kerrottu, hän itse epäilee vahvasti oliko kyseessä joukkoitsemurha eikä ole mitään todisteita siitä, että he olisivat kuoleamallaan tavoitelleet tuonpuoleista millennialistista valtakuntaa. Kuten Wessinger itse toteaa, he eivät halunneet kuolla, mutta olivat valmiita tarvittaessa niin tekemään. Toisaalta Auringon temppeliä ja Taivaan porttia ei välttämättä kannattaisi tutkia lainkaan millennialistisina ryhminä vaan pikemminkin mystisinä tai gnostilaisina. Oikeastaan ainoa syy, minkä vuoksi tutkijat tuntuvat pitävän mainittuja ja monia muitakin ryhmiä millennialistisina on niiden harjoittama tai niihin kohdistunut väkivalta. Tällä millennialismin ja väkivallan välisellä kytkennällä on epäilemättä pitkä historia, mutta viimeistään sen vahvasti Norman Cohn kirjallaan *The Pursuit of the Millennium*, jossa hän eksplisiittisesti rinnasti keskiajan ja reformaation aikakauden radikaalit millennialistit natseihin ja kommunisteihin. Hänen mukaansa aikaisemmat millennialistiset liikkeet eivät vain käyttäneet väkivaltaa vaan olivat 1900-luvun totalitarismien edeltäjiä.⁴²³

Täysin banaaleja sen sijaan ovat Wessingerin toismaailmallisuuden puolesta esittämät perustelut, joissa viitataan ufojen ja avaruusolentojen rooliin lopunajan tapahtumissa tai siihen, miten esimerkiksi Taivaan portti toivoi pelastuvansa avaruusalukselle Maan tuhoutuessa.⁴²⁴ Näissä perusteluissa ei oteta lainkaan huomioon ihmisten kosmologisissa käsityksissä tapahtuneita muutoksia. Kaikkein pinttyneimpiä fundamentalisteja lukuun ottamatta tuskin kukaan odottaa taivasten valtakunnan löytyvän fyysisestä ulkoavaruudesta. Toisin sanoen kaikki paikat, jotka sijaitsevat tällä samalla fyysisellä olemassaolon tasolla, olivatpa ne Maapallolla tai jollain muulla planeetalla tai avaruusaluksella, voidaan lukea ”terrestriaalisiksi”. Tästä kaikesta seuraa, että myös Wessingerin näkemys siitä, että Jonestownin asukkaiden millennialistinen tavoite olisi pyritty turvaamaan joukkoitsemurhalla⁴²⁵ on kestämaton. Temppelin millennialistinen tavoite epäonnistui, minkä johdosta siirryttiin millennialismista toisenlaisen pelastussuunnitelmaan.

⁴²⁰ Ibid., s. 68-71.

⁴²¹ Wessinger 2000a, s. 16; Wessinger 2000c, s. 7.

⁴²² Ks. edellinen viite.

⁴²³ Cohn 1993, s. 15, 285-288. Cohnin teos julkaistiin alkujaan 1957. Mainittuun asiaan on kiinnittänyt huomiota myös Russell Jacoby. Ks. Jacoby 2005, s. 49.

⁴²⁴ Wessinger 2000a, s. 16.

⁴²⁵ Ibid., s. 51-52.

Tässä yhteydessä on paikallaan jatkaa teodikeoiden käsittelyä ja kuvailla lyhyesti loputkin Bergerin luonnehtimat rationaalisen ja irrationaalisen jatkumon välimaastoon asettuvat teodikean tyypit. Kolmanneksi välimuodoksi hän laskee dualismin, käsityksen, jonka mukaan maailma on hyvän ja pahan taistelukenttä. Kaikkien anomisten ilmiöiden katsotaan johtuvan pahoista voimista ja vastaavasti järjestykseen piiriin kuuluvat ilmiöt johtuvat hyvistä voimista. Ihminen osallistuu tähän kosmiseen taisteluun ja lunastus koostuu siitä, että hän valitsee puolensa oikein. Klassisen muotoilunsa tämä sai iranilaisessa dualismissa, kuten zarathustralaisuudessa ja myöhemmin abstraktimmassa muodossa mithralaisuudessa ja manikealaisuudessa. Länsimaisessa uskontohistoriassa dualistinen teodikea on ilmennyt ennen muuta vuosisatoja kestäneissä gnostilaisissa vaikutuksissa.⁴²⁶

Polttavin teodikean ongelmasta tuli radikaalissa eettisessä monoteismissa, jota raamatulliset uskonnot (juutalaisuus, kristinusko, islam) edustavat. Kun muita jumaluuksia ei ole ja kaikki valta ja eettiset arvot yhdistetään yhteen Jumalaan, joka on luonut kaiken, teodikeasta tulee kysymys, jonka edessä koko tämä uskonnollinen rakennelma joko kestää tai sortuu. ”Jos Jumala kerran on hyvä ja kaikkivoipa niin miksi Hän sallii...?”⁴²⁷

Tätä ongelmaa on eettisen monoteismin piirissä yritetty ratkaista monin eri tavoin. Yhteistä niille kaikille on asenne, jota Berger kutsuu *masokistiseksi*. Kaikenlaiseen yhteisöelämään sisältyy yksilön kannalta jonkinasteista itsensäkieltämistä. Tämä kieltäytyminen saattaa kuitenkin voimistua siinä määrin, että yksilö supistuu ikään kuin esineenkaltaiseksi objektiksi muihin ihmisiin, yksilöihin tai yhteisöihin tai heidän konstruoimiinsa järjestyksiin nähden. Tällöin on kyse masokistisesta asenteesta, jossa ruumiillinen tai henkinen tuska itsessään vahvistaa itsensäkieltämistä kunnes se saattaa tuntua subjektiivisesti miellyttävältä. Masokismi, yhdessä sitä tyypillisesti täydentävän sadistisen asenteen kanssa, on toistuva ja merkittävä tekijä inhimillisen vuorovaikutuksen eri osa-alueilla seksuaalisuhteista politiikkaan. Sen keskeisin piirre on huumaantuminen täydellisestä, jopa itsetuhoisesta, antautumisesta toisen valtaan. Toinen osapuoli ymmärretään sadistiseksi vastakohtaksi masokistiselle itselle, ehdottoman hallitsevaksi ja itseriittoiseksi. Kaikki tämän sadistisen toisen aiheuttama kärsimys todistaa antautumisen todelliseksi ja huumaantumisen aidoksi. Radikaalin itsensäkieltämisensä ansiosta masokistinen asenne tarjoaa keinon yksilön kärsimyksen tai jopa kuoleman voittamiseen jopa siinä määrin, että niistä ei tule vain siedettäviä vaan itse asiassa toivottuja. Ihminen ei kestä yksinäisyyttä ja merkityksettömyyttä. Masokistisella antautumisella pyritään eroon yksinäisyydestä sulautumalla

⁴²⁶ Berger 1990, s. 71.

⁴²⁷ Ibid., s. 73.

toiseen, joka samalla ymmärretään ainoaksi ja absoluuttiseksi merkityksen lähteeksi, ainakin mainitun sulautumisen hetkellä. Masokismissa yhdistyvät ihmisen sosiaalisuus ja tarve löytää merkitys. Ihminen kieltää erillisyytensä, koska ei kestä yksinäisyyttä ja koska ei kestä merkityksettömyyttä hän löytää paradoksaalisesti merkityksen itsensä hävittämisestä.

Masokistinen asenne syntyy suhteessa konkreettisiin toisiin yksilöihin, mutta voi laajentua yhteisöihin ja lopulta koko yhteiskuntaan ja yhteiskunnalliseen todellisuuteen. Yksilö voi yhtä hyvin kärsiä suloisia tuskia valtion siinä missä rakastajankin käsissä. Sosiaalisen kokemuksen konkreettinen toinen on vain suuresti laajentunut kollektiivisen järjestyksen henkilöitymiin. Oikeanlaisella isänmaallisella katsomuksella varustettuna yksilöstä voi olla nautinnollista paitsi kuolla maansa puolesta myös sen toimesta. Vastaava laajentunut masokistinen asenne voi saada ilmaisunsa myös uskonnossa, nyt toinen, jonka valtaan alistutaan, vain saa kosmiset mittasuhteet. Tämän kaltaisella laajenuksella on etunsa ihmissuhteisiin nähden, sillä viime mainituissa toinen ei ehkä esitäkään sadistista rooliaan tyydyttävästi. Hän saattaa kieltää tai unohtaa roolinsa. Ehkä hän ei kykene esittämään sitä tai vaikka kykenisikin hän on silti vain haavoittuvainen, rajallinen ja kuolevainen ihminen. Sadistista jumalaa eivät tällaiset vajavaisuudet rasita. Hän on jo määritelmällisesti ääretön, haavoittumaton ja kuolematon. Tällaiselle jumalalle antautuminen on ikuisesti suojattu sosiaalisen elämän epävarmuuksilta.⁴²⁸

Etsittäessä ratkaisua eettisen monoteismin kohtaamaan teodikean ongelmaan masokismi on läsnä alusta alkaen. Ihmisen ei auta kuin alistua kyselemättä ehdotonta toiseutta edustavalle Jumalalle, joka on kaikkien inhimillisten eettisten standardien yläpuolella. Jobin kirjasta lähtien Jumalan menettelytapoja kyseenalaistava ihmiseltä on vuorostaan kysytty, millä oikeudella hän on kysymyksiään esittänyt. Jumalaa vastaan esitetyt epäsuorat syytökset on käännetty toisin päin avoimiksi syytöksiksi ihmistä vastaan. Kysymys Jumalan oikeudenmukaisuudesta on muutettu kysymykseksi ihmisen syntisyydestä. Tämä kääntäminen ja siitä seuraava teodikean ja masokismin erityislaatuinen suhde on ollut yksi perustavimmista motiiveista raamatullisten uskontojen kehityksessä Vanhasta testamentista eteenpäin. Esimerkiksi islamissa täydellisestä antautumisesta Jumalalle tuli keskeisin ajatus. Vastaavasti käsityksiä jumalallisesta predestinaatiosta esiintyy kaikissa raamatullisten uskontojen haaroissa, mutta erityisen voimakkaina islamissa ja kalvinismissa. Kalvinistisen predestinaatio-opin mukaan Jumala on jo aikojen alussa määrännyt joidenkin harvojen osaksi pelastuksen ja suurimman osan ihmiskuntaa kadotukseen eikä ihminen voi muuttaa osaansa millään tavalla.

⁴²⁸ Ibid., s. 55-57. Berger kertoo johtaneensa käyttämänsä masokismin käsitteen Sartren teksteistä ja korostaa ettei sitä pidä ymmärtää freudilaisen tai minkään muunkaan psykoanalyttisen suuntauksen mukaisesti. Mt., s. 193, viite 4.

Berger näkee kalvinistisessa predestinaatio-opissa masokistisen asenteen huipentuman uskontojen historiassa. Varhaiset kalvinistit nimittäin uskoivat ettei kukaan voinut tietää oliko hän valittujen joukossa vai ei. Siten oli mahdollista, että joku, joka palveli Herraa kiihkeästi, noudatti ankaraa kalvinistista etiikkaa ja kärsi uskonsa vuoksi vainoa katolisten toimesta oli jo aikojen alussa tuomittu helvetin lieskoihin. Jumalan mahtavuus ja ihmisen mitättömyys huipentuivat tässä näyssä, jossa tuomitut yhtyvät ylistämään Jumalaa, joka on tuominut heidät kadotukseen.

Kristologia jossain määrin lieventää mahtavan Jumalan ja mitättömän ihmisen ankaraa ja jännitteistä suhdetta, mutta masokismi säilyy. On olennaista, että lihaksi tullut Jumala, joka samalla kertaa on kokonaan Jumala ja kokonaan ihminen, kärsii, mutta Hän ei kärsi ihmisen viattomuuden vuoksi vaan syntisyyden. Päästäkseen osalliseksi Kristuksen sovitustyöstä ihmisen on siis tunnustettava syntisyytensä. Jumala kärsii Kristuksessa, mutta Kristuksen kärsimys ei vanhurskautta Jumalaa vaan ihmisen. Vaikka Jumalan ankaruus pehmeneekin Kristuksen hahmossa samalla hänen kärsimyksensä kuitenkin saa ihmisen arvottomuuden ja mitättömyyden korostumaan.⁴²⁹

Ei ole erityisen yksinkertainen tehtävä yrittää määritellä Jim Jonesin opettamaa teodikeaa. Jones kritisoi ankarasti raamatullista eettistä monoteismia, kuten edellä on moneen kertaan jo todettu. Hänen mukaansa tuota raamatullista Jumalaa ei ollut olemassa ja jos olisi ollut sellainen Jumala olisi pitänyt haastaa oikeuteen rikoksistaan ihmiskuntaa vastaan. Tämä on ollut epäilemättä voimallista – ja vaikeaa – kuultavaa monille syvästi uskonnollisille ihmisille Jonesin kuulijoiden joukossa, jotka kaikesta uskostaan huolimatta ovat miettineet ”miksi Jumala sallii...?”

Ilmeisin tapa tulkita Jonesin tarjoamaa ratkaisua teodikean ongelmaan on pitää sitä messiaanistisena. Jones oli profeetta ja messias, joka oli saapunut pelastamaan kärsivät ja oikeamieliset ja hänen ennustamansa kataklysmien jälkeen nämä saisivat palkintonsa paremmassa maailmassa ja pahat vastaavasti rangaistuksensa kuolemansa kautta. Mutta Jonesin näkemykset eivät edustaneet mitään puhdasta tyyppiä, kuten tuskin yksikään todellinen, historiallinen tapaus. Hänen yhteisöllisyyden merkityksen korostamisen voisi tulkita jonkinlaiseksi primitiivisen uskonnon muunnelmaksi, mutta toisaalta usko reinkarnaatioon viittaisi intialaistyyppiseen rationaaliseen teodikeaan. On kuitenkin todettava, että niin tärkeä kuin oppi jälleensyntymästä Jonesille tuntui olevankin hän ei kehitellyt kyseistä teemaa johdonmukaisesti ja vaikka uskoikin siihen loppuun asti hän ei enää viimeisinä aikoinaan nähnyt siinä pelastusta vaan ainoastaan kärsimyksen jatkumisen rakkaudettomassa universumissa.⁴³⁰ Toisaalta hänen näkemyksiään väritti

⁴²⁹ Ibid., s. 73-78.

⁴³⁰ Chidester 2003, s. 125. Chidester ei sano sitä aivan suoraan, mutta Jones ilmeisesti ymmärsi vallankumouksellisen itsemurhan olevan jollain tavoin vapauttava reinkarnaatioon nähden. Teon ajateltiin olevan isku fasistista ja

voimakas dualismi, joka koski myös ja ehkä jopa ennen kaikkea hänen teodikeansa. Kapitalismi edusti kaikkea paha ja vastaavasti sosialismi kaikkea hyvää. Wessingerin määrittelemässä katastrofaalisessa millennialismissa dualismi yhdistyy millennialistiseen odotukseen ja siksi määritelmä sopiikin Kansantemppeleihin.

On kuitenkin kiintoisaa tarkastella Kansantemppeleitä kaikille teodikean lajeille ominaisen masokismin kannalta. Heti alkuun on todettava, että Jonesin mahdollisilla patologisilla taipumuksilla ei tässä yhteydessä ole erityisen suurta merkitystä.⁴³¹ Enemmänkin asia liittyy Jonesin karismaattiseen johtajuuteen ja hänen seuraajiensa haluun alistua siihen. Jones oli monelle heistä kaiken keskus, napa, jonka ympärillä koko Temppele pyöri, kuten Shiva Naipaul on todennut.⁴³² Tiettyssä mielessä voisi puhua sadomasokistisesta suhteesta, jossa Jones esitti sadistista roolia ja hänen valtaansa alistuvat Temppelele jäsenet vastaavasti masokistista roolia. Äärimmäisen havainnollisesti tämä käy ilmi ”Kuoleman nauhalta”, jossa Jim McElvaine toteaa Christine Millerille, että tämä on koko elämänsä velkaa Jonesille (”Christine, you're only standing here because he was here in the first place. So I don't know what you're talking about, having an individual life. Your life has been extended to the day that you're standing there, because of him.”) – mistä voi päätellä, että McElvaine ajatteli itsensäkin kohdalla näin olevan. Monet muutkin esittivät samassa yhteydessä vastaavanlaisia kommentteja ja kiittivät kuolemansa hetkellä Jonesia kaikesta.⁴³³ Myös Edith Rollerin mietteet aikaisemmassa itsemurhaharjoituksessa ovat paljon puhuvia. Hänän totesi, että Jones oli itse niin väsynyt elämään ettei tämä välittänyt seuraajiensa halusta jatkaa elämää. Roller halusi elää, mutta oli valmis kuolemaan, koska ”merkittävin koskaan elänyt mies” Jim Jones niin halusi.⁴³⁴

Jonesin ohella masokistinen samaistuminen kohdistui Kansantemppelele yhteisönä. Kuten edellä on todettu, yhteisö oli Temppelele jäsenille kaikki kaikessa ja se pyrittiin säilyttämään hinnalla millä hyvänsä. Lojalisuus yhteisöä kohtaan oli arvoista ylin ja vastaavasti petturuus suurin synneistä.⁴³⁵

kapitalistista paha maailmaa vastaan (emt., s. 127). Ehkä maailma sen seurauksena muuttuisi paremmaksi ja uudelleen syntyneillä Temppelele jäsenillä olisi odotettavissa parempi elämä paremmassa maailmassa.

⁴³¹ Esim. Jeannie Mills antaa usein ymmärtää Jonesin olleen toisten kärsimyksistä ja nöyryytyksistä nauttinut sadisti. Hän kertoo esimerkiksi Jonesin nauraneen ääneen kun lapsia hakattiin Temppelelele julkisesti. Mills 1979, s. 288-289.

⁴³² Naipaul 1981, s. 229.

⁴³³ Q 042. Esim. eräs mies toteaa itkuisella äänellä: ”We're all ready to go. If you tell us we have to give our lives now, we're ready -- at least the rest of the sisters and brothers are with me.” Vastaavasti eräs nainen toteaa: ”I just like to thank Dad, 'cause he was the only one that stood up for me when I needed him. And thank you, Dad.”

⁴³⁴ Edith Rollerin päiväkirja 16. 2. 1978. Rollerin asenne ei ollut tässä puhtaan masokistinen siinä mielessä kuin Berger tarkoittaa ja hän jopa ilmaisee sen hyvin suoraan: ”But I must say I didn't look forward to it with joy. At that particular moment I neither wanted to cease to exist, to be absorbed in to the Universal Essence, nor to be re-incarnated and start all over again. “Mutta heti perään hän kuitenkin toteaa:” However, it was a new sensation and in a certain and peculiar way, I was enjoying it, just the experience. “

⁴³⁵ Wessinger 2000a, s. 45-46. Wessinger käyttää Paul Tillichin kehittämää käsitettä *ultimate concern*. Käsitteelle ei ole olemassa osuvaa suomenkielistä vastinetta. Toisinaan käytetty ”perimmäinen huolenaihe” ei ilmaise kaikkia

Yhtä tärkeä kuin yhteisö oli myös ”asia” (*cause*), sosialistinen vallankumous, joka toisaalta ruumiillistui Temppeleissä. Tuon asian vuoksi oli oltava valmis kaikkeen, jopa kuolemaan. Jonesin mielestä kukaan ei voinut olla sosialisti niin kauan kuin pelkäsi kuolemaa. Kuolema oli tapa osoittaa sitoutumista sosialismiin. Aidolle sosialistille kuolema oli vapauttava kokemus. Sosialistinen kuolemattomuus ei merkinnyt yksilön henkilökohtaista selviytymistä vaan sulautumista sosialistisen vallankumouksen ajattomaan hetkeen. Vallankumouksellista itsemurhaa pidettiin solidaarisena kuolemana vallankumouksellisen yhteisön kesken. Se oli kokonaisvaltainen, inhimillinen kuolema, joka suoritettiin solidaarisesti muiden ihmisten kanssa. David Chidesterin mukaan yhteisöllinen kuolema oli osoitus siitä, että yhteisön jokainen ruumis oli integroitunut yhdeksi eläväksi ja kuolevaksi organismiksi. Yhteisön elämä saisi vahvistuksensa jokaisen siihen kuuluvan ruumiin uhraamisessa.⁴³⁶

Temppelein yhteisöllisyyteen liittyi Chidesterin mukaan vastavuoroinen, dialektinen suhde osien ja kokonaisuuden välillä. Jokainen osa saatettiin uhrata kokonaisuuden hyväksi, mutta myös kokonaisuus saatettiin uhrata osiensa edestä. Temppelein kokonaisuus oli rikkumaton eikä tätä eheyttä uhrattaisi koskaan. Tämä käy havainnollisesti ilmi Jonesin usein seuraajilleen toistamissa sanoissa, että he joko eläisivät yhdessä tai kuolisivat yhdessä.⁴³⁷ Tästä seurasi, että jokainen ryhmästä luopuminen koettiin hyökkäyksenä yhteisön eheyttä vastaan, Temppelein jäsenten kaikkein tärkeintä asiaa vastaan.⁴³⁸ Luopumiset myös epäilemättä heikensivät yhteisön uskottavuutta sadistisena osapuolena masokistisessa kokemuksessa: se ei ollutkaan haavoittumaton ja kaikkivoipa, kuten ei tietysti mikään inhimillinen voi olla. Joukkoitsemurhassa kollektiivi ikään kuin näytti voimansa. Se oli viimeinen keino säilyttää sen sadistinen asema ja siten yhteisön jäsenten masokistinen tyydytys

Voimme siis todeta, että millennialistisen tavoitteen epäonnistumien vaikutti päätökseen tehdä joukkoitsemurha, mutta se ei sinänsä ollut riittävä tekijä. Teko oli mahdollinen, koska se tapahtui sellaisen maailmankuvan puitteissa, joissa se koettiin mielekkääksi. Jonestownin asukkaiden enemmistö ei ehkä kokenut kuolemaa vallankumouksellisen itsemurhan seurauksena iloisena asiana, mutta kylläkin merkityksellisenä, Heidän teollaan oli merkitys ja se tapahtui yksilön elämää suuremmiksi koettujen asioiden vuoksi. He kuolivat millennialistisen haaveensa, sosialismin, yhteisönsä ja Jim Jonesin puolesta.

alkukieliseen käsitteeseen sisältyviä merkityksiä. Kyse on kuitenkin jostain, joka on uskoille kaikkein tärkein asia; jokin, joka edustaa syvintä merkityksellistä todellisuutta. Wessingerin mukaan siis yhteisö ja uskollisuus sitä kohtaan oli tällainen asia Kansantemppelein jäsenille.

⁴³⁶ Chidester 2003, s. 125-127.

⁴³⁷ Ibid., s. 127.

⁴³⁸ Wessinger 2000a, s. 46.

5. LOPUKSI

Jonestownin murhien ja joukkoitsemurhan herättämä kauhu, sen silkka käsittämättömyys monille ulkopuolisille on inhimillisesti ymmärrettävää ja siksi myös kaikki Kansantemppeleihin ja Jonestowniin kohdistunut torjunta on ymmärrettävää. Asiaa ei ole haluttu käsitellä, sitä ei ole haluttu ymmärtää. Tästä syystä kulttiselitys, jota John R. Hall on kutsunut Jonestown-myytiksi, on saanut niin suuren kannatuksen. Myytin suosio on säilynyt huolimatta siihen kohdistetusta kritiikistä. Toisaalta tämäkin on ymmärrettävää, sillä mitä enemmän ja syvemmin Kansantemppeleitä tutkii sitä käsittämättömämmältä se vaikuttaa. Tässä yhteydessä mieleen palautuu Brad Gregory'n huomautus kokemuksistaan mormonien parissa: mitä enemmän hän sai heidän uskonnostaan tietää sitä käsittämättömämmältä hänestä tuntui, että joku saattoi ihan oikeasti uskoa ja elää sen oppien mukaisesti.⁴³⁹ Itselleni kävi hieman samalla tavalla perehtyessäni vuosien ajan Jim Jonesin opetuksiin ja Kansantemppeleiden edesottamuksiin. Esimerkiksi Edith Rollerin päiväkirjat ovat paikoin varsin hyytävää ja hämmentävää luettavaa. Monet niissä kerrotut asiat voisivat olla suoraan Temppeleiden vastustajien tai muiden antikulttiaktivistien kirjoituksista, vain sävy on erilainen.

Voisi kuitenkin olla tutkimuksen kannalta hedelmällisempää jos Jonestownin kauhut voitaisiin väliaikaisesti työntää syrjään ja keskittyä tutkimaan sitä millainen Temppeleiden oli ennen tuhoaan. Kuten sanottu, näin itse karmivaan loppuunkin saattaisi tulla lisävalaistusta. Tähän olen pyrkinyt eri tavoin tässä tutkimuksessa. Olen pyrkinyt asettamaan Kansantemppeleiden laajempiin yhteyksiin, osaksi aate- ja sosiaalishistoriallisia jatkumoa.

Kansantemppeleiden tarkasteleminen ”kulttina” ei ole juuri saanut kannatusta vakavasti otettavien, uskonnollisia liikkeitä ja ilmiöitä tarkastelevien tutkijoiden keskuudessa. Kulttiselitystä on kritisoitu ja pyritty osoittamaan ettei Temppeleiden ollut ”kultti” tai uusi uskonnollinen liike, ei ainakaan tyypillinen viimeksi mainitun kategorian edustaja. Tästä huolimatta – tai juuri tästä syystä – Temppeleitä on tarkasteltu nimenomaan kultti/antikultti –konfliktin kontekstissa. Tämä ei ole välttämättä erityisen hedelmällistä siinä mielessä, että se auttaisi paremmin ymmärtämään Temppeleitä, mutta toisaalta ymmärrettävää ja perusteltua kun otetaan huomioon Jonestownin merkitys mainitun konfliktin kannalta, kuten luvussa 2. 4. todettiin. Jonestown muutti tuon konfliktin luonnetta antamalla antikulttiliikkeen argumenteille uskottavuutta, joka niiltä jossain määrin uupui aikaisemmin.

⁴³⁹ Gregory 2006, s. 133.

Esittämäni näkökulmat tai lähestymistavat Kansantemppelein liittämiseksi laajempiin yhteyksiin eivät ole uusia ja ainutlaatuisia. Temppeleitä on aikaisemminkin tarkasteltu afroamerikkalaisen uskonnollisuuden, utopismin ja millennialismin näkökulmista. Uskon kuitenkin tuoneeni esiin muutamia kiinnostavia uusia havaintoja näiden näkökulmien puitteissa. Lisäksi näitä näkökulmia yhdistää toisiinsa monet asiat ja ne myös kietoutuvat toisiinsa erilaisin tavoin, joten niiden käsittely yhdessä ja samassa tutkielmassa on mielestäni perusteltua.

Afroamerikkalainen uskonnollisuus on niin ilmeinen elementti Kansantemppeleissä, että on perin kiinnostavaa, että vasta yli neljännesvuosisata Jonestownin tapahtumien jälkeen ilmestyi erityisesti tästä näkökulmasta kirjoitettu kirja eli Rebecca Mooren ja kumppaneiden toimittama *Peoples Temple and Black Religion in America* (2004). Toki aiheesta oli aikaisemminkin kirjoitettu ja edellä mainitun teoksenkin teksteistä monet olivat jo aiemmin julkaistuja. Myös David Chidester huomioi mustat teoksessaan *Salvation and Suicide* (alkujaan vuodelta 1988), mutta mitenkään erityisesti hän ei korostanut Temppelein afroamerikkalaisia piirteitä. Mary McCormick Maaga jakoi Temppelein kolmeen ryhmään, joista yksi oli musta kirkko, mutta hänen mielenkiintonsa tuntui kohdistuvan ennen muuta toiseen osaryhmään, kalifornialaiseen uuteen uskonnolliseen liikkeeseen, johon hän luki kuuluvaksi nuoria, hyvin koulutettuja valkoisia. Ja kuten edellä on todettu monet afroamerikkalaiset halusivat itsekin ottaa etäisyyttä Temppeleihin. Sillä ei katsottu olevan mitään tekemistä afroamerikkalaisen uskonnollisuuden kanssa.

Kun sitten on puhuttu Jonesin tai Temppelein afroamerikkalaisesta uskonnollisuudesta saamista vaikutteista yleensä on mainittu Isä Divine ja tämän Peace Mission –liike. Jonesin oletetaan saaneen pääasialliset vaikutteensa nimenomaan Divinelta: molemmat julistivat rotujen välistä tasa-arvoa, ylläpitivät etnisesti integroitua uskonnollisia ryhmiä, harjoittivat sosiaalista avustustyötä ja väittivät olevansa Jumalan inkarnaatioita. Mutta tarkempi tarkastelu on tuonut esiin Jonesin ja Divinen välisten yhtäläisyyksien ohella näiden väliset suuret eroavaisuudet, joihin on aikaisemmin kiinnitetty yllättävän vähän huomiota. Tosin Jonestown -kirjallisuudessa Divinea on pidetty enimmäkseen harmittomana tapauksena Jonesiin verrattuna.

Lähemmän tarkastelun myötä on käynyt ilmeiseksi, että Jonesin Divinelta omaksumat vaikutteet olivat hyvin pinnallisia. Onkin mahdollista, kuten olen tässä tutkielmassa esittänyt, että Jones sai vaikutteensa pikemminkin Divinen julkisesta kuvasta kuin suoraan tältä. Jonesin ja Divinen suhde ei kaikesta päätellen ollut erityisen lämmin tai läheinen. Näin muodoin Jonesin Divinesta saama kuva oli täsmälleen yhtä vääristynyt kuin se, mikä tästä oli julkisuudessa muodostunut.

Lisäksi on huomattava, että niin kiistattomasti kuin Divine ja Peace Mission –liike kuuluvatkin afroamerikkalaisen uskonnollisen perinteen piiriin, ne eivät olleet sen tyypillisimpiä ilmentymiä.

Sen sijaan helluntailaisuudessa, myös valkoisten seurakuntien valkopestyissä versioissa, mustan uskonnollisuuden monet tyypilliset elementit jatkoivat elämäänsä. Jonesin altistuminen helluntailaisuudelle olikin epäilemättä merkittävämmässä asemassa hänen saadessa vaikutteita afroamerikkalaisesta uskonnollisuudesta kuin Divine ja näiden vaikutteiden ansiosta hän kykeni esittämään mustia kuulijoitaan puhuttelevan sanoman heitä puhuttelevassa muodossa. Mustat seurakuntalaiset selvästikin hyväksyivät Jonesin sanoman ja tämä vastaavasti rohkaisi heitä afroamerikkalaisen uskonnollisuuden ilmausten esittämiseen. Näin Temppeleä voi hyvällä syyllä kutsua mustaksi kirkoksi.

Temppeli oli kuitenkin myös jotain aivan muuta. Jonesin apostoliseksi sosialismiksi ristimä ajatusrakennelma sisälsi monenlaisia, jopa keskenään ristiriitaisia aineksia, ja niinpä se saattoi vedota monenlaisiin ihmisiin. On pitkälti tulkintakysymys haluaako Jonesin toiminnan nähdä opportunistina vai pyrkimyksenä kerätä monenlaisia ihmisiä yhteisen hyvän asian taakse. Joka tapauksessa resepti näytti jossain määrin toimivan: uskonnollisesti orientoituneille uskontoa ja sekulaarimmin tai sosialistisesti orientoituneille sosialismia ja käytännönläheistä maailmanparannusta. Jokainen saattoi tulkita Jonesin menettelyn omalla tavallaan ja on jälleen tulkintakysymys haluaako nähdä tämän konformismina, sinisilmäisyytenä vaiko pragmaattisena asennoitumisena osana pyrkimystä rakentaa parempi maailma.

Pyrkimys parempaan maailmaan kytkee Kansantempelin kahteen pitkäikäiseen ja voimalliseen uskonnolliseen ja aatteelliseen traditioon, nimittäin utopismiin ja millennialismiin. Rajanveto näiden kahden käsitteen välillä ei ole millään muotoa selkeää. Vaikka ne lomittuvatkin monin tavoin niillä on myös eronsa ja sen vuoksi niitä ja niiden suhdetta Temppeleihin kannatti tarkastella erillisinä käsitteinä ja ilmiöinä.

Millennialistisista uskomuksista on todettu, että mitä enemmän ne keskittyvät lopunaikoihin sitä enemmän niissä kiinnitetään huomiota odotettavissa olevaan katastrofiin; toisaalta mitä enemmän ne keskittyvät loppua seuraavaan uuteen maailmaan sitä enemmän ne lähenevät utopismia.⁴⁴⁰ Kansantempeli selvästikin ailahteli näiden kahden näkemyksen välillä riippuen paljolti ulkoisista olosuhteista ja sisäisistä jännitteistä.

Toisaalta sekä millennialismi että utopismi vetoavat idealisteihin ja sellaisiin henkilöihin, jotka kaipaavat kärsimyksestä vapautettua elämää. Molemmissa ilmenee torjuva suhtautuminen maailman vallitsevaa järjestystä kohtaan sekä halu muuttaa sitä. Uuden, täydellisen järjestyksen voidaan odottaa koittavan nykyisen järjestyksen päättyessä tai kun se on saavuttanut täydellisyyden.

Siihen ei kiinnitetä juurikaan huomiota, mitä sitten tapahtuu kun täydellisyys on saavutettu; uusi maailma on historiaton, mitään kehitystä ei enää tapahdu. Mutta utopia voidaan saavuttaa, se voi toteutua, toisin kuin apokalyptisten ennustuksien hämärät visiot. Tosin on niitäkin millennialisteja, joiden mielestä Jumalan valtakunta voidaan rakentaa maan päälle (eli Wessingerin progressiiviset millennialistit), mikä osoittaa etteivät eskatologiset visiot välttämättä ole yhteensopimattomia yhteiskunnallisiin uudistuksiin pyrkimisen kanssa.⁴⁴¹ Tämän erittelyn pohjalta Temppele näyttäisi kallistuvan enemmän utopismin puolelle varsinkin Jonestownin rakentamisen jälkeen, mutta tämä utopismi sai voimaa ja väriä Jonesin apokalyptisista lausunnoista ja millennialistisesta odotuksesta. Temppelein ja Jonestownin utopian yllä leijui aina katastrofin varjo.

Sekä utopismissa että millennialismissa yhteisön ja yhteisöllisyyden merkitys korostuu. Utopiakirjailijat ovat yleensä korostaneet hyvän yhteisön merkitystä hyvän ihmiselämän, ja siten myös jokaisen yksilön elämän, edellytyksenä. He ovat usein päätyneet suosittelemaan eri asteista yhteisomistusta ja vähintäänkin sosialismiin vivahtavaa taloudellista sääntelyä. Millennialistit puolestaan odottavat pelastuksensa tapahtuvan kollektiivisesti, valittujen yhteisö pelastuu samalla kuin ulkopuolisille käy huonommin. Kyse on jostain aivan muusta kuin protestanttisesta individualismista, jossa jokainen kohtaa Jumalansa yksin. Monet millennialistiset ryhmät ovat myös harjoittaneet yhteisomistusta.⁴⁴² Jälleen kerran voimme havaita Jim Jonesin saarnoissa ja Kansantemppelein pyrkimyksissä molempien edellä kuvailtujen kaltaisia käsityksiä.

Utopistiset ja millennialistiset ajatukset innoittavat usein yhteisölliseen elämään ja kommuunien perustamiseen. Kommunalistisiksi ryhtyvät hakevat merkityksellisempää elämää ja haluavat usein myös muuttaa maailmaa. Heille utopia ei ole vain epäkäytännöllinen toive paremmasta yhteiskunnasta vaan elettyä todellisuutta. On myös huomautettu, että pelkästään ystävyteen perustuessaankin yhteisölliset ryhmät sisältävät vallitsevan järjestyksen kriittisen torjunnan, mitä voidaan pitää utopistisena.⁴⁴³

Vallitsevan järjestyksen utooppien kritiikki ilmenee monissa sekä utopistisissa että millennialistisissa yhteisöissä vallitsevien seksuaalinormien rikkomisena, joka voi käytännössä toteutua esimerkiksi alastomuuden, promiskuiteetin tai selibaatin suosimisena. Seksuaalisuus on ollut tärkeää utopisteille jo Thomas Moresta (tai oikeastaan jo Platonista) lähtien. Utopiayhteisöissä

⁴⁴⁰ Schwartz 1987, s. 521. Tämä huomio tuo mieleen Catherine Wessingerin määritelmät katastrofaalisesta ja progressiivisesta millennialismista, vaikka ei niiden kanssa aivan yksi yhteen käykään.

⁴⁴¹ Trompf 1987, s. 161-162.

⁴⁴² Eugen Weber esimerkiksi mainitsee yhteisomistusta harjoittaneista millennialistisista ryhmistä hutteriitit, levellersit ja diggersit (kaksi viimeksi mainittua olivat Englannin sisällissodan aikaisia millennialistisia liikkeitä). Ks. Weber 1999, s. 151-152.

⁴⁴³ Hall 1978, s. vii, 1.

seksuaalisuutta on säännelty eri tavoin: Oneida -yhteisössä sitä kontrolloitiin lukuisilla säännöillä ja vapisiijat elivät selibaatissa.⁴⁴⁴

Seksistä on Kansantempelin kohdalla puhuttu enemmän kuin tarpeeksi ja olen osittain siitä syystä enimmiltä osin sivuuttanut aiheen tässä tutkimuksessa, mutta kytkös utopiyhteisöihin tekee senkin ymmärrettävämmäksi. Yleensä Jonestown-kirjallisuudessa on keskitytty Jim Jonesin käytökseen ja todellisiin tai oletettuihin perversioihin eli käytännössä hänen sukupuolisuhteisiinsa seuraajiensa, sekä miesten että naisten, kanssa. Paljon on puhuttu myös siitä, miten Jones hajotti perheitä ja vaati seuraajiaan noudattamaan selibaattia.⁴⁴⁵ Tempelin sisäpiiriin kuulunut Laura Johnston Kohl kertoo tienneensä Jonesin suhteista lähimpiin avustajiinsa, joiksi valikoitui lähinnä mies- ja naispuolisia sinkkuja – näistä nimenomaan naisiin. Hän ei usko Jonesin harrastaneen seksiä miesten kanssa. Hänen mukaansa Jones perusteli toimintaansa altruistisilla syillä: seksi oli keino sitouttaa henkilöt liikkeeseen ja Jones oli valmis ”uhrautumaan” asian vuoksi ja korosti aina ettei nauttinut siitä. Tosin jos sitouttamista kaipaava henkilö oli viehättävä Jones oli valmis ”uhrautumaan” ennemmin kuin myöhemmin. Niin ikään Kohl kertoo Jonesin suositelleen seuraajilleen selibaattia ja hän uskoo sen johtuneen Jonesin omasta epävarmuudesta, tämä kun ilmeisesti pelkäsi seuraajiensa välisten suhteiden, erityisesti sukupuolisuhteiden, kaventavan valtaansa.⁴⁴⁶

David Chidester on analysoinut aihetta nimenomaan suhteessa utopiyhteisöllisyyteen. Hän näkee Tempelin seksuaalisissa käytänteissä pyrkimyksen määritellä uudelleen ruumiillista tilaa ja kytkeä sen laajempaan pyrkimykseen muokata sosiaalista utooppista tilaa. Hänen mukaansa yksilöt pyritään integroimaan vaihtoehtoiseen tilaan määrittelemällä uudelleen kehon laajentumat tai jatkeet eli omaisuus ja seksuaalisuus usein tavoilla, jotka ovat vastakkaisia ympäröivän laajemman yhteiskunnan käytänteille. Niinpä yksityisomaisuudesta luopuminen ja pyrkimys yhteisomistukseen toistuu seksuaalisuuden alueella, jossa Tempelin tapauksessa aiheldeltiin selibaatin ja vapaan rakkauden välillä. Yksityisen omaisuuden tapaan yksityisluontoisia seksuaalisuhteita pidettiin yhteisöllisen elämän kannalta kielteisinä. Niistä pyrittiin pääsemään eroon noudattamalla ankaraa ruumiillista kuria, joka ilmeni julkisina tunnustuksina, rituaalisina paljastuksina ja katharsis-istuntoina sekä omaisuuteen ja seksuaalisuuteen kohdistuneella ankaralla kritiikillä. Lopullisena

⁴⁴⁴ Trompf 1987, s. 162; Weber 1999, s. 173-174. Schwartz yhdistää millennialistien seksuaaliset edesottamukset, kapinoinnin ja normirikkomukset nimenomaan niiden utooppisiin piirteisiin, ks. Schwartz 1987, s. 524.

⁴⁴⁵ Ks, esim. Kilduff & Javers 1978, s. 53-57; White 1879, s. 124-136; Wooden 1981, s. 14-16; Weightman 1983, s. 117, 120-122; Moore 1985, s. 175.

⁴⁴⁶ Kohl 2004.

tavoitteena oli, että omaisuutta ja seksiä pikemminkin käytettäisiin yhteisen asian hyväksi kuin nautittaisiin niistä yksityisesti.⁴⁴⁷

Kansantempelin yhteisöllinen elämäntyyli on siis sovitettavissa hyvin sekä millennialismin että utopismin viitekehykseen, mutta on muistettava, kuten edellä on todettu, että yhteisöllisyys on keskeinen elementti myös afroamerikkalaisessa uskonnollisuudessa. Toisaalta viime mainitun piirissä esiintyy voimakkaita messianistisia ja millennialistisia painotuksia. Baer ja Singer ovatkin verranneet 1900-luvun afroamerikkalaisten sosiaalista tilannetta Norman Cohnin kuvaamiin keskiaikaisiin radikaaleihin millennialisteihin. Viime mainitut olivat lähtöisin Euroopan kaupunkien ja maaseudun järjestäytymättömän ja atomisoituneen väestön keskuudesta. Heiltä puuttuivat institutionaaliset keinot kärsimiensä epäkohtien esille tuomiseen, minkä vuoksi he kääntyivät profeettojen ja ihmeidentekijöiden puoleen mobilisoidakseen energiansa. Näiden liikkeiden uskonnollinen luonne määräytyi, samaan tapaan kuin 1900-luvun amerikkalaisten mustien kohdalla, niiden jäsenten yhteiskunnallisesta fragmentoitumisesta ja uskonnon soveltuvuudesta koheesiota luovana voimana. Afroamerikkalaiset saattoivat kokoontua yhteen uskonnon merkeissä, jos kohta ei minkään tietyn uskonnollisen ryhmän, ja kokea syvää yhteenkuuluvuutta ja hengellistä läsnäoloa ja luoda näin yhtenäisyyttä perustavanlaatuisesta monimuotoisuudestaan huolimatta. Ja juuri yhtenäisyys on välttämätön edellytys minkäänlaiselle yhteiskunnalliselle vastarinnalle.⁴⁴⁸

Baerin ja Singerin näkemystä voidaan epäilemättä kritisoida ylenmääräisestä reduktionismista, mutta sitä voitaneen pitää oikean suuntaisena, sillä Yhdysvaltojen musta väestö on aina hakenut ratkaisua sosiaaliselle tilanteelleen nimenomaan uskonnosta. Kiintoisa kyseinen näkemys on myös Kansantempelin kannalta, sillä Tempelin voisi ajatella laajentaneen mainitun lähestymistavan koskemaan muitakin kuin vain mustia. Jones vetosi erilaisiin, eri tavoin marginalisoituneisiin ihmisiin – mustiin, vanhuksiin, naisiin, elämän suuntansa kadottaneisiin nuoriin – ja pyrki mobilisoimaan nämä yhteiseen yhteiskunnalliseen kamppailuun. Uskonto oli hyvä tapa legitimoida tätä pyrkimystä tulkitsipa taustalla olevaa motivaatiota kuinka tahansa. Kaikenlaisista legitimaatioista uskonnolliset legitimaatiot ovat tehokkaimpia, sillä ne liittävät hauraat sosiaalisesti rakentuneet todellisuusmuodostumat perimmäiseen todellisuuteen.⁴⁴⁹ Ei siis ole ihme, että Jim Jones halusi pitää kiinni Tempelin uskonnollisista piirteistä silloinkin – eli Jonestownissa – kun niistä näennäisesti väitettiin luovutun.

⁴⁴⁷ Chidester 2003, s. 97-100. Tässä yhteydessä kannattaa muistaa se, mitä edellä on todettu Jonesin askeettisuuden korostuksesta ja vaatimuksesta. Samoin kannattaa palauttaa mieliin Bergerin huomiot masokismista.

⁴⁴⁸ Baer & Singer 1992, s. Xviii.

⁴⁴⁹ Berger 1990, s. 32-34.

Uskonto ja sosiaalinen solidaarisuus liittyvät myös läheisesti toisiinsa. Uskonto voidaan määritellä ihmistoiminnan tuottamaksi kaikenkattavaksi pyhäksi järjestykseksi, joka kykenee ylläpitämään itseään alati uhkaavien kaaoksen voimien edessä. Jokaisen ihmisyyhteisön on pidettävä yllä solidaarisuuttaan kaaoksen voimien ympäröidessä niitä olivat ne miten tahansa legitimoituja. Uskonnollisesti legitimoitu solidaarisuus vain havainnollistaa tätä sosiologista tosiseikkaa erityisen hyvin.⁴⁵⁰ Voidaan ajatella, että Kansantempeli pysyi koossa nimenomaan uskonnollisesti legitimoidun solidaarisuuden ansiosta, vaikka kaikki jäsenistä eivät ehkä ajatelleetkaan niin.

Ehkä Kansantempeli ei ollut uskonnollinen yhteisö tavanomaisessa mielessä, kuten joskus on todettu⁴⁵¹, mutta varmaankin se oli uskonnollinen yhteisö syvällisemmässä ja yleisemmässä mielessä. Uskonnossa ilmenee ihmisen halu löytää merkityksiä ja uskonto on historiallisesti tärkein keino, jolla ihminen on pyrkinyt luomaan inhimillisesti merkityksellisen todellisuuden mihin tahansa hintaan.⁴⁵² Juuri tästä oli kyse Kansantempelistä: halusta löytää merkitys, tarkoitus, pyrkimyksestä elää inhimillisesti merkityksellisessä todellisuudessa hinnalla millä hyvänsä, uhrauksista välittämättä.

Tavallaan tässä tutkimuksessa ilmenee sama pyrkimys, toisin sanoen löytää jokin merkitys Jonestownin varjon takaa ja liittää se osaksi inhimillisesti merkityksellistä todellisuutta eikä jättää sitä anomisen kauhun hallitsemaan käsittämättömyyden tilaan. Kyse on luonnollisesti vain tulkinnoista, mitään ehdottoman varmaa ja ”objektiivista” totuutta ei tässä ole ilmaistu tai pyritty niin tekemään eikä sellainen ole edes mahdollista. Tim Carterin luonnehdinta Jonestownista Suurena Harmaana säilyy, mutta ehkä tämä työ osaltaan tuo joitain sävyjä esiin tuosta harmaudesta.

⁴⁵⁰ Ibid., s. 51.

⁴⁵¹ Esim. Weightmanin mukaan Tempeli edusti uskontoa korkeintaan marxilaisessa mielessä eli se olisi ollut opiaatti ja korvike. Ks. Weightman 1983, s. 180. Ks. m. Hall 1982, s. 46-47.

⁴⁵² Berger 1990, s. 100.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

A. Arkistolähteet

The California Historical Society (CHS), San Francisco

John R. Hall research materials on Peoples Temple, 1954-1987 (MS 3803)

Ross E. Case collection pertaining to Peoples Temple, 1961-1984 (MS 4062)

B. Internetissä julkaistut lähteet

Alternative Considerations of Jonestown and Peoples Temple

[<http://jonestown.sdsu.edu/>]

-löytyy myös osoitteesta:

[<http://www-rohan.sdsu.edu/~remoore/jonestown/>]

Jonestown Audiotape Primary Project

[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/Tapes/Tapes/tapes.htm>]

-Kansantemppelein tilaisuuksistaan tekemien nauhoitusten transkriptioita. Nykyisin monet nauhoista myös kuunneltavissa mp3-tiedostoina.

The Letter Killeth

[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PrimarySources/letter-orig.htm>]

“Gang of Eight” original document

[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PrimarySources/gang8orig.htm>]

Edith Roller Journals

[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/JTResearch/eRollerJournals/index.htm>]

Debbie Blakeyn lausunto 15. 6. 1978

AFFIDAVIT OF DEBORAH LAYTON BLAKEY RE THE THREAT AND POSSIBILITY OF MASS SUICIDE BY MEMBERS OF THE PEOPLE’S TEMPLE

[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PrimarySources/BlakeyAffidavit.htm>]

Press Release from CESNUR

An Open Letter to the Committee on International Relations of the United States House of Representatives on the Occasion of the 20th Anniversary of Jonestown, November 18, 1998

[<http://etext.virginia.edu/~jkh8x/soc257/nrms/jonestown/petition.html>]

International Peace Mission Movement

[<http://www.libertynet.org/fdipmm/>]

C. Lehdet

Helsingin Sanomat 4. 5. 2008.

Newsweek (International) December 4, 1978

Time December 4, 1978

D. Kirjallisuus

- Aho, James A., *The Apocalypse of Modernity*. 1997. Teoksessa Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (ed.), s. 61-72.
- Aittola, Tapio; Raiskila, Vesa, *Jälkisanat*. 1994. Teoksessa Berger, Peter & Luckmann Thomas, s. 213-231.
- Alexander, Kay, *Roots of the New Age*. 1992. Teoksessa Lewis, James R.; Melton, J. Gordon (ed.),s. 30-47.
- Alho, Olli, *Afroamerikkalaisten "orjien" uskonto*. 1999. Teoksessa Hyry, Katja & Pentikäinen, Juha, (toim.), s. 442-456.
- Anderson, Allan, *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press 2007 (2004).
- Anderson, Benedict, *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua. (Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.)* Suomentanut Kuortti, Joel. Tampere: Vastapaino 2007.
- Baer, Hans A.; Singer, Merrill, *African-American Religion in the Twentieth Century. Varieties of Protest and Accomodation*. Knoxville: The University of Tennessee Press 1992.
- Barker, Eileen: *Religious Movements: Cult and Anticult Since Jonestown*. 1986. *Annual Review of Sociology*, vol 12., 1986, s. 329-346.
- Barkun, Michael, *Millenarians and Violence. The Case of the Christian Identity Movement*. 1997. Teoksessa Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (ed.), s. 247-260.
- Barkun, Michael, *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press 2003.
- Baudrillard, Jean, *Amerikka. (Amérique.)* Suomentanut Arppe, Tiina. Helsinki: Loki-kirjat 1991. (1986).
- Beck, Don, *Afterwoeds*. 2005a.
[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/v7/reflbeck2.htm>].
- Beck, Don, *A Peoples Temple Life*. 2005b.
[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/v7/reflbeck1.htm>].
- Beck, Don, *Foreword to Edith Roller 1978 Journals*. 2005c.
[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/JonestownReport/Volume7/artbeck4.htm>].
- Beck, Don, *November 18, 9/11, Tsunami, & Katrina: Impressions*. 2005d.
[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/v7/katrina-beck5.htm>].
- Beck, Don, *The Healings of Jim Jones*. 2005e.
[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/v7/reflbeck3.htm>].
- Beck, Don, *The Theology of Peoples Temple: A View from Inside*. 2007.
[<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/v9/ReflBeck1.htm>].
- Bellah, Robert N.; Madsen, Richard; Sullivan, William M.; Swidler, Ann; Tipton, Steven M., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row, Publishers 1986 (1985).
- Bellamy, Edward, *Vuonna 2000. (Looking backward 2000-1887.)* Suomentanut Valkonen, Tero. Helsinki: Desura, 1999. (1888).

- Bellefountaine, Michael, *Roller Journals Reveal Detailed, Dispassionate Look at Temple*. 2005. <http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/JonestownReport/Volume7/artbellefountaine.htm>
- Bellefountaine, Michael, *Christine Miller told me she was not afraid to die*. 2006. [http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/JonestownReport/Volume8/Bellefountaine2.htm]
- Berger, Peter L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday 1967.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas, *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsosiologinen tutkielma. (The Social Construction of Reality.)* Suomentanut ja toimittanut Raiskila, Vesa. Helsinki: Gaudeamus 1994 (1966).
- Bozeman, John M., *Technological Millenarianism in the United States*. 1997. Teoksessa Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (ed.), s. 139-158,
- Bromley, David G. ; Shupe, Anson D., Jr., *Strange Gods. The Great American Cult Scare*. Boston: Beacon Press 1981.
- Brown, L. Susan, *The Politics of Individualism. Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*. Montréal: Black Rose Books Ltd. 1993.
- Callenbach, Ernest, *Ecotopia. The Notebooks and Reports of William Weston*. New York: Bantam Books 1990 (1975).
- Carter, Tim, *The Big Grey*. 2003. [http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/print_carter.htm]
- Cartmell, Mike, *Temple Healings: Magical Thinking*. 2006. [http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/v8/Cartmell.htm].
- Chidester, David, *Salvation and Suicide. An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*. Bloomington: Indiana University Press 2003 (1988).
- Cohn; Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. London: Random House 1993 (1957).
- Douglas, Mary, *Puhtaus ja vaara: ritualistisen rajanvedon analyysi. (Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo)* Suomentaneet Blom, Virpi; Hazard, Kaarina. Tampere: Vastapaino 2000. (1966).
- Durkheim, Émile, *Itsemurha. Sosiologinen tutkimus. (Le suicide, étude de sociologie.)* Suomentanut Randell, Seppo. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi 1985 (1897).
- Durkheim, Émile, *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä. (Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.)* Suomentanut Randell, Seppo. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi 1980 (1912).
- Eliade, Mircea, *Ikuisen paluun myytti. (Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition.)* Suomentanut Laitila, Teuvo. Helsinki: Loki-kirjat 1992 (1949).
- Eliade, Mircea, *Pyhä ja profaani. (Das Heilige und das Profane.)* Suomentanut Laitila, Teuvo. Helsinki: Loki-kirjat 2003 (1957).
- Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. Volume 9. New York: Macmillan Publishing Company 1987a.
- Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. Volume 15. New York: Macmillan Publishing Company 1987b.
- Eskola, Antti, *Sosiaalipsykologia*. Helsinki: Tammi 1986 (1971).

- Frazer, Sir James, *The Golden Bough. A study in magic and religion.* (Abridgement.) Ware, Hertfordshire: Wordsworth Edition Limited 1993 (1922).
- Fulop, Timothy E., “*The Future Golden Day of the Race*”: *Millennialism and Black Americans in the Nadir, 1877-1901.* 1997. Teoksessa Fulop, Timothy E.; Raboteau, Albert J., (ed.), s. 227-254.
- Fulop, Timothy E.; Raboteau, Albert J., (ed.), *African-American Religion. Interpretive Essays In History And Culture.* New York: Routledge 1997.
- Gosney, Vern, *The Voice.* 2003.
[http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/print_gosney.htm].
- Gothóni, René, *Ymmärtämisen edellytys uskontotieteessä.* 2006. Teoksessa Holmén, Tom & Vilja, Iiro (toim.), s. 112-147.
- Grammer, Lydia, *Father Divine. International Peace Movement.* 2000.
[<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/Fatherd.html>].
- Gregory, Brad S., *The Other Confessional History: On Secular Bias in the Study of Religion. History and Theory. Theme Issue 45* (2006), s. 132-149.
- Hadden, Jeffrey K. , *Cult Group Controversies: Conceptualizing “Cult” and “Sect”.* 25. 6. 1999.
[<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/cultsect/concult.htm>].
- Hall, John R., *The Ways Out. Utopian Communal Groups in an Age of Babylon.* London: Routledge & Kegan Paul 1978.
- Hall, John R., *The Apocalypse at Jonestown.* 1982. Teoksessa Levi, Ken (ed.), s.35-54.
- Hall, John R., *Gone From The Promised Land. Jonestown in American Cultural History.* New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers 1989 (1987).
- Hall, John R.; with Schuyler, Philip D.; Trinh, Sylvaine, *Apocalypse Observed: religious movements and violence in North America, Europe and Japan.* London: Routledge 2000.
- Harrison, Milmon F., *Jim Jones and Black Worship Traditions.* 2004. Teoksessa Moore, Rebecca; Pinn, Anthony B.; and Sawyer, Mary R. (ed.), s. 123-138.
- Heino, Harri, *Mihin Suomi tänään uskaa.* Juva: WSOY 1997.
- Holloway, Richard, *Kuinka Raamattua luetaan. (How to Read the Bible.)* Suomentanut Komonen, Kirsi. Helsinki: Like 2007 (2006).
- Holmén, Tom & Vilja, Iiro (toim.), *Tiede ja maailmantulkinta – kaksitoista selvitettyä tapausta.* Helsinki: Art House 2006.
- Hudson, Winthrop S., *Religion in America. An historical account of the development of American religious life.* Third Edition. New York: Charles Scribner’s Sons 1981.
- Hyry, Katja; Pentikäinen, Juha (toim.), *Uskonnot maailmassa.* (4.uudistettu painos) Porvoo: WSOY 1999 (1992).
- Introvigne, Massimo, *Latter Day Revisited. Contemporary Mormon Millenarianism.* 1997. Teoksessa Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (ed.), s. 229-244.
- Jacoby, Russell, *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age.* New York: Columbia University Press 2005.
- Jackson, Bruce, *The Other Kind of Doctor: Conjure and Magic in Black American Folk Medicine.* 1997. Teoksessa Fulop, Timothy E.; Raboteau, Albert J. (ed.), s. 415-431.

- Junnonaho, Martti, *Uususkonnollisuus ja länsimaat*. 1999. Teoksessa Hyry, Katja & Pentikäinen, Juha (toim.), s. 411-426.
- Kaplan, Jeffrey, *Radical Religion in America. Millenarian Movements from the Far Right to the Children of Noah*. Syracuse, New York: Syracuse University Press 1997.
- Kaplan, Jeffrey, *Real Paranoids Have Real Enemies. The Genesis of the ZOG Discourse in the American National Socialist Subculture*. 2000. Teoksessa Wessinger, Catherine (ed.), s. 299-322.
- Kerns, Phil; with Wead, Doug, *People's Temple, People's Tomb*. Plainfield, New Jersey: Logos International 1979.
- Kilduff, Marshall; Javers, Ron, *The Suicide Cult. The Inside Story of the Peoples Temple Sect and the Massacre in Guyana*. New York: Bantam Books 1978.
- Knapp, Don, *Jonestown massacre memories linger amid rumors of CIA link*. 19. 11. 1998. [<http://www.cnn.com/US/9811/19/jonestown.anniversary.01/>].
- Kohl, Laura Johnston, *Sex in the City? Make That, The Commune*. 2004. [<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/reflkohl-sex.htm>].
- Kohl, Laura, *The Joiners of Peoples Temple*. 2005. [<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/v7reflkohl3.htm>].
- Krause, Charles; with Stern, Laurence M. ; Harwood, Richard and the staff of The Washington Post, *Guyana Massacre. The Eyewitness Account*. New York: Berkeley Publishing Corporation 1978.
- Lahtinen, Mikko (toim.), *Matkoja utopiaan / Tommaso Campanella, Francis Bacon & David Hume*. Veraskieliset tekstit suomentaneet Mänttäri, Pia; Makkonen, Topi; Koikkalainen, Petri; Tomperi, Tuukka. Tampere Vastapaino, 2002a.
- Lahtinen, Mikko: *Matkoja mahdolliseen. Utooppisen ajattelun vaiheita*. 2002b. Teoksessa Lahtinen, Mikko (toim.), s. 169-247.
- Lambrev, Garrett, *Questions That Remain*. 2003. [http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/print_lambrev.htm]
- Lambrev, Garrett, *The Living Word and Me: The Limits of Anarchism in Peoples Temple*. 2005. [<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/v7refllambrev1.htm>]
- Lambrev, Garrett, *The Board (Of Elders)*. 2007. [<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/PersonalReflections/v9/ReflecLambrev.htm>]
- Lamy, Philip, *Secularizing The Millennium. Survivalists, Militias, and the New World Order*. 1997. Teoksessa Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (ed.), s. 93-117.
- Layton, Deborah, *Seductive Poison. A Jonestown Survivor's Story of Life and Death in the Peoples Temple*. New York: Anchor Books 1998.
- Lawson, Ronald, *The Persistence of Apocalypticism Within a Denominationalizing Sect. The Apocalyptic Fringe Groups of Seventh-Day Adventism*. 1997. Teoksessa Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (ed.), s. 207-228.
- Lee, Martha, *Environmental Apocalypse. The Millennial Ideology of "Earth First!"*. 1997. Teoksessa Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (ed.), s. 119-137.
- Leppäkari, Maria; Peste, Jonathan (red.), *Hotbilder – våld, aggression och religion*. Åbo: Åbo Akademis tryckeri 2006.

- Levi, Ken (ed.), *Violence and Religious Commitment. Implications of Jim Jones's People's Temple Movement*. University Park: The Pennsylvania State University Press 1982a.
- Levi, Ken, *Jonestown and Religious Commitment in the 1970s*. 1982b. Teoksessa Levi, Ken (ed.), s. 3-20.
- Lewis, James R.; Melton, J. Gordon (ed.), *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press 1992.
- Lincoln, C. Eric; Mamiya, Lawrence H., *Daddy Jones and Father Divine: The Cult as Political Religion*. 2004 (1980). Teoksessa Moore, Rebecca; Pinn, Anthony B.; and Sawyer, Mary R. (ed.), s. 28-46.
- Linton, Ralph, *Nativistiset liikkeet*. 1992. Teoksessa Pentikäinen, Juha (toim.), s. 193-208.
- Lippens, Ronnie, *Imaginations of Peace: Scientifictions of Peace in Iain M. Banks's The Player of Games*. 2002. *Utopian Studies* 2002, Vol. 13 Issue 1, s. 135-147.
- Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. (Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft.)* New York: Macmillan 1974 (1967).
- Maaga, Mary McCormick, *Hearing the Voices of Jonestown*. Syracuse, New York: Syracuse University Press 1998.
- MacRobert, Iain, *The Black Roots of Pentecostalism*. 1997. Teoksessa Fulop, Timothy E.; Raboteau, Albert J. (ed.), s. 295-309.
- Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*. New York: Oxford University Press 1980.
- Marsden, George M., *Religion and American Culture*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers 1990.
- McIntire, C. T., *Transcending Dichotomies in History and Religion. History and Theory. Theme Issue 45* (2006), s. 80-92
- Melton, J. Gordon, *New Thought and the New Age*. 1992. Teoksessa Lewis, James R.; Melton, J. Gordon (ed.), s. 15-29.
- Mills, Jeannie, *Six Years with God: Life Inside Reverend Jim Jones's Peoples Temple*. New York: A&W Publishers, Inc. 1979.
- Moore, Rebecca, *A Sympathetic History of Jonestown. The Moore Family Involvement in Peoples Temple*. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press 1985.
- Moore, Rebecca, "American as Cherry Pie" *Peoples Temple and Violence in America*. 2000. Teoksessa Wessinger (ed.), s. 121-137.
- Moore, Rebecca, *Reconstructing Reality: Conspiracy Theories About Jonestown*. 2003. [<http://jonestown.sdsu.edu/AboutJonestown/Articles/conspiracy.htm>]
- Moore, Rebecca, *Demographics and the Black Religious Culture of Peoples Temple*. 2004. Teoksessa Moore, Rebecca; Pinn, Anthony B.; and Sawyer, Mary R. (ed.), s. 57-80.
- Moore, Rebecca; Pinn, Anthony B.; and Sawyer, Mary R. (ed.), *Peoples Temple and Black Religion in America*. Bloomington: Indiana University Press 2004.
- More, Thomas, *Utopia. (De optimo statu reipublicae deque nova insula Utopia.)* Suomentanut sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Itkonen-Kaila, Marja. Porvoo ; Helsinki : WSOY, 1971
- Morrow, Lance, *The Lure of Doomsday*. 1978. *Time* 4. 12. 1978, s. 14.

- Mumford, Lewis, *The Story of Utopias*. New York: Peter Smith 1941 (1922).
- Naipaul, Shiva, *Journey to Nowhere. A New World Tragedy*. New York: Simon and Schuster 1981 (1980).
- Noll, Mark A., *A History of Christianity in the United States and Canada*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 2000 (1992).
- Ojanen, Raimo, *Jonestown, amerikkalainen tragedia. Guyanassa 1978 joukkoitsemurhan tehneen yhdysvaltalaisen Kansantempelin leimaantuminen poikkeavaksi ryhmäksi ideologisen konfliktin seurauksena*. Yleisen historian pro gradu –tutkielma, Tampereen yliopisto 2003.
- Pentikäinen, Juha (toim.), *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta. Kirjoituksia uskontososiologian alalta*. Vieraskieliset tekstit suomentaneet Aho, Oili; Ahonen-Hopkins, Kaisa ja Butterbee, Sirkka. Helsinki: Gaudeamus 1992 (1986).
- Pentikäinen, Juha, *Uskontotieteen tutkimusalueet*. 1992 (1986). Teoksessa Pentikäinen, Juha (toim.), s. 11-31.
- Pesonen, Heikki (toim.), *Uskontotieteen ikuisuusksymyksiä*. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos 1997.
- Petäjä, Jukka, *Rockin, psykedelian ja kommuunien vuosi. Helsingin Sanomat* 4. 5. 2008.
- Pinn, Anthony B., *Peoples Temple as Black Religion. Re-imagining the Contours of Black Religious Studies*. 2004. Teoksessa Moore, Rebecca; Pinn, Anthony B.; and Sawyer, Mary R. (ed.), s.1-27.
- Platon, *Teokset. 4. osa: Valtio*. Suomentanut Itkonen-Kaila, Marja. Helsinki: Otava 1981.
- Primiano, Leonard Norman, *“Bringing Perfection in these Different Places”: Father Divine’s Vernacular Architecture of Intention*. 2004. *Folklore* 115 (2004), s. 3-26.
- Pulkkinen, Risto, *Uskontotiede ja kysymys totuudesta*. 1997a. Teoksessa Pesonen, Heikki (toim.), s. 61-78.
- Randell, Seppo, *Piirteitä Émile Durkheimin henkilökuvasta ja tuotannosta*. 1980. Teoksessa Durkheim, Émile 1980, s. 15-23
- Razac, Olivier, *Piikkilangan poliittinen historia: preeria, taisteluhauta, keskitysleiri. (Histoire politique du barbelé : la prairie, la tranchée, le camp.)* Suomentanut Suominen, Vesa.. Tampere : Vastapaino 2003 (2000).
- Reiterman, Tim; with Jacobs; John, *Raven: The Untold Story of the Rev. Jim Jones and His People*. New York: E. P. Dutton, Inc. 1982.
- Richardson, James T., *People’s Temple and Jonestown: A Corrective Comparison and Critique*. 1980. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19 (3), 1980, s. 239-255.
- Robbins, Thomas, *Apocalypse, Persecution, and Self-Immolation. Mass Suicides among the Old Believers in Late-Seventeenth-Century Russia*. 2000. Teoksessa Wessinger, Catherine (ed.), s. 205-219.
- Robbins, Thomas; Palmer, Susan J. (ed.), *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*. New York: Routledge 1997a.
- Robbins, Thomas; Palmer, Susan J., *Introduction. Patterns of Contemporary Apocalypticism*. 1997b. Teoksessa Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (ed.), s. 1-27.
- Rose, Steve, *Jesus and Jim Jones*. New York City: The Pilgrim Press 1979.
- Rosenberg, Bruce A., *The Art of The American Folk Preacher*. New York: Oxford University Press 1970.

- Sandeen, Ernest R., *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800-1930*. Chicago: The University of Chicago Press 1970.
- Satter, Beryl, *Marcus Garvey, Father Divine and the Gender Politics of Race Difference and Race Neutrality*. 1996. *American Quarterly* 48.1 (1996), s. 43-76.
- Sawyer, Mary R., *The Church in Peoples Temple*. 2004. Teoksessa Moore, Rebecca; Pinn, Anthony B.; and Sawyer, Mary R. (ed.), s.166-193.
- Schwartz, Hillel, *Millenarianism*. 1987. Teoksessa Eliade, Mircea (ed.) 1987a, s. 521-532,
- Sellers, Charles; May, Henry; McMillen, Neil R., *A Synopsis of American History*. Boston: Houghton Mifflin 1985.
- Smith, J, Alfred, *Breaking the Silence: Reflections of a Black Pastor*. 2004. Teoksessa Moore, Rebecca; Pinn, Anthony B.; and Sawyer, Mary R. (ed.), s. 139-157.
- Smith, Jonathan Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press 1988 (1982).
- Stephenson, Denice (ed.), *Dear People: Remembering Jonestown. Selection from the Peoples Temple Collection at the California Historical Society*. San Francisco/Berkeley: California Historical Society Press/Heyday Books 2005.
- Teinonen, Seppo A., *Nykyajan lahkot. Uusia uskonnollisia liikkeitä ja yhteisöjä*. Helsinki: Kirjayhtymä 1965.
- Tenkku, Jussi, *Esittely ja selitykset*. 1981. Teoksessa Platon 1981, s. 383-428.
- Thielmann, Bonnie; with Merrill, Dean, *The Broken God*. Elgin, Illinois: David C. Cook Publishing Co. 1978.
- Trompf, Garry W., *Utopia*. 1987. Teoksessa Eliade, Mircea (ed.) 1987b, s. 159-162.
- Troeltsch, Ernst, *Kirkko ja lahko*. Ote teoksesta *The Social Teaching of the Christian Churches*, 1931. 1992 (1986). Teoksessa Pentikäinen, Juha (toim.), s. 164-170.
- Valtonen, Pekka, *Latinalaisen Amerikan historia*. Helsinki: Gaudeamus 2001.
- Vanhanen, Paavo, *Jim Jones ja Kansantemppeli*. Uskontotieteen pro gradu –tutkielma, Helsingin yliopisto 1985.
- Walliss, John, *Millenarian Violence and Persecution. Rethinking the Role of Cultural Opposition*. 2006. Teoksessa Leppäkari, Maria; Peste, Jonathan (red.), s. 177-194.
- Wallis, Wilson D., *Messiasten sosiokulttuuralliset taustatekijät*.(ote kirjoittajan teoksesta *Messiahs, Their Role in Civilization*.). Teoksessa Pentikäinen, Juha (toim.), s. 217-228.
- Watts, Jill, *God, Harlem U. S. A. The Father Divine Story*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press 1995 (1992).
- Weber, Eugen Joseph, *Apocalypses: Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs through the Ages*. Cambridge, M. A. : Harvard University Press 1999.
- Weightman, Judith Mary, *Making Sense of the Jonestown Suicides: A Sociological History of Peoples Temple*. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press 1983.
- Wessinger, Catherine, *Millennialism With and Without the Mayhem*. 1997. Teoksessa Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (ed.), s. 47-59.
- Wessinger, Catherine, *Foreword*. 1998. Teoksessa Maaga, Mary McCormick, s. ix-xii.

Wessinger, Catherine, *How the Millennium Comes Violently. From Jonestown to Heaven's Gate*. New York: Seven Bridges Press 2000a.

Wessinger, Catherine (ed.), *Millennialism, Persecution, and Violence. Historical Cases*. Syracuse, New York: Syracuse University Press 2000b.

Wessinger, Catherine, *Introduction. The Interacting Dynamics of Millennial Beliefs, Persecution, and Violence*. 2000c. Teoksessa Wessinger, Catherine (ed.), s. 3-39.

White, Mel. *Deceived*. Old Tappan, New Jersey: Fleming H. Revell Company 1979.

Wooden, Kenneth, *The Children of Jonestown*. New York: McGraw-Hill Book Company 1981.

Williams, Bernard, *Platon. Filosofian keksiminen. (Plato. The Invention of Philosophy.)* Suomentanut Salmela, Mikko. Helsinki: Otava 2000. (1998).

Wright, Lawrence, *Orphans of Jonestown*. 1993. *The New Yorker*, Nov. 22 1993, s. 66-89.

E. Sähköiset tallenteet

Dokumenttielokuva

Kuoleman temppeli. (Jonestown: Life and Death of the Temple.) 2006. Nauhoitettu 11.9. 2007 Yle Tv 2.