

Ateistinen retoriikka Ilkka Pyysiäisen teoksessa *Jumalaa ei ole*

Uskontotieteen pro gradu -tutkielma
Humanistinen tiedekunta
Jussi Heinonen
17.8.2015

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Maailman kulttuurien laitos	
Tekijä – Författare – Author Heinonen, Jussi			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Ateistinen retoriikka Ilkka Pyysiäisen teoksessa <i>Jumalaa ei ole</i>			
Oppiaine – Läroämne – Subject Uskontotiede			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum – Month and year 17.8.2015	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 76 sivua	
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
<p>Pro gradu -tutkielman aiheena on ”Ateistinen retoriikka Ilkka Pyysiäisen teoksessa <i>Jumalaa ei ole</i>”. Kyseinen teos toimii tutkielman lähdeaineistona. Retoriikka ymmärretään työssä laajasti siten, että se käsittää retoristen keinojen käytön lisäksi asia-argumentaation. Käytetyt menetelmät jakautuvat siten kahtaalle, toisaalta argumentaatioanalyysiin, toisaalta retoristen keinojen analyysiin. Käytettyjen menetelmien osalta argumentaatioanalyysi sisältää formaalin ja sisällöllisen aspektin: samalla kun tarkastellaan argumenttien rakennetta, päästään tutustumaan siihen teoksen sisällölliseen kontekstiin, jossa argumentaatio tapahtuu. Retoristen keinojen osalta esitellään niitä keinoja, joita teoksen kirjoittaja käyttää saavuttaakseen lukijan vakuuttamiseen tähtäävät tavoitteet.</p> <p>Teoksen argumentaatiota koskeva yleishavainto on, että argumenttien kirjo on melko suppea. Niiden pääasiallinen tavoite on osoittaa kristinuskon mukaiset uskomukset vääriksi vedoten moderniin tieteseen, jonka piirissä Jumalasta ei ole tehty havaintoja ja joka ei tarvitse Jumalaa teorioidensa ja selitystensä rakenneosana tai perustana.</p> <p>Teoksen retoristen käyttö on sen argumentaatiota rikkaampaa, mikä sopii hyvin teoksen poleemiseen pamphlettiluonteeseen. Käytetyt retoriset keinot kytkeytyvät usein toisiinsa, minkä ansiosta teksti on retorisesti tiheää. Läpikäyvänä juonteena on erityisesti komiikan käyttö retorisenä keinona.</p> <p>Tutkielmassa tarkastellaan myös ateismin käsitettä ja historiaa erityisesti viimeaikaisen ateismikeskustelun kohdalla pyrkien sijoittamaan tarkasteltava teos ateismin kontekstiin. Läpi teoksen toistuva argumentti, jonka mukaan tiede kumoo uskonnon, ankkuroi teoksen perusasentoitumiseltaan skientistiseksi. Skientistinen asenne yhdistää teosta viime vuosina voimakkaasti esiin nousseen uusateismin tunnetuimpien angloamerikkalaisten edustajien kirjoituksiin. Retoriikan osalta teos sijoittuu kärkevyydessä johtavien uusateistien ääripäiden välimaastoon. Viimeaikaisessa ateismin ilmiökentässä on havaittavissa myös merkitykseltään yhä kasvava ilmiö, jossa ateismi ja henkisyuden harjoittaminen pyritään yhdistämään toisiinsa. On esimerkiksi perustettu yhteisöjä, jotka lainaavat uskonnoista niiden parhaat puolet. Samalla kuitenkin pidetään kiinni ateistisesta vakaumuksesta. Pyysiäisen kirjassa ei tämätapaista myöhtämielistä suhtautumista uskontoon ole, kuten ei myöskään pyrkimystä löytää yhteistä kieltä tai käydä dialogia uskonnon edustajien kanssa.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords ateismi, uskontokritiikki, retoriikka, retorinen analyysi, argumentaatio, argumentaatioanalyysi			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampuksen kirjasto			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information			

SISÄLTÖ

1	JOHDANTO	1
1.1	Aihevalinnan ja käytettyjen menetelmien perustelu.	1
1.2	Tutkielman tavoitteet.....	2
1.3	Positioitumisesta ja reflektiosta	2
1.4	Analysoitavan teoksen tausta, rakenne, sisältö sekä tyylilaji	3
1.5	Analysoitavan teoksen saama vastaanotto.....	5
1.6	Tutkielman rakenne.....	8
2	ATEISMIN KÄSITE JA HISTORIA	8
3	ATEISMIN UUDET MUODOT – UUSATEISMI	13
4	UUSATEISMIA JA SEN RETORIIKKAA KOSKEVA TUTKIMUS.....	19
5	RETORISEN ANALYYYSIN TEORIA JA METODIT	25
5.1	Retoriikan tutkimuksen taustaa – uusi retoriikka.....	25
5.2	Argumentaatioanalyysi	28
5.3	Retoristen keinojen analyysi	30
6	AINEISTON ANALYYSI	32
6.1	Argumentaatioanalyysi	32
6.1.1	Kristinuskon opinkappaleiden kumoaminen.....	32
6.1.1.1	Helvetti.....	32
6.1.1.2	Jumala	34
6.1.1.3	Neitseestä syntyminen ja ylösnouseminen.....	36
6.1.2	Uskon selitys – rukoilu ja muut rituaalit.....	37
6.1.3	Epätosiin uskomuksiin perustuvaa vakaumusta ei tule kunnioittaa	39
6.1.4	Subjektiiivisilla kokemuksilla ei ole todistusvoimaa	41
6.1.5	Riivaus ja noitavainot	42
6.1.6	Tiede ja uskonto kilpailevina maailmanselityksinä.....	44
6.1.7	Pahuus ja moraali.....	45
6.1.8	Uskovien vastaväitteistä.....	46
6.2	Retoristen keinojen analyysi	47
6.2.1	Retorinen tilanne	48
6.2.2	Puhujakategoria ja konsensus.....	48
6.2.3	Pyhän banalisointi – vertaukset ja naurunalaistaminen	50
6.2.4	Uskonto pahan lähteenä – patologisointi, demonisointi ja esimerkkien voima	52
6.2.5	Anekdootit ja narratiivit.....	56
6.2.6	Ironia.....	58
6.2.7	Muita keinoja: toisto, vastakkainasettelu, retoriset kysymykset, ääri- ilmaukset, yleistyksen, natsikortti.....	61
6.3	Argumentaation ja retoriikan välinen suhde.....	63
7	PAIKANTUMINEN ATEISMIN KENTÄLLÄ	64
8	YHTEENVETO JA LOPPUPÄÄTELMÄT	68
	LÄHTEET.....	71

1 JOHDANTO

Vuonna 2010 ilmestyi uskontotieteilijä Ilkka Pyysiäisen (2010) kirjoittama teos *Jumalaa ei ole*. Siinä kirjoittaja tarkastelee kriittisesti lähinnä kristittyjen uskonnollisia uskomuksia pyrkien osoittamaan ne vääriksi. Tässä tutkielmassa analysoidaan kyseisen teoksen uskontokriittistä argumentaatiota ja retoriikkaa.

1.1 Aihevalinnan ja käytettyjen menetelmien perustelu.

Tutkielman aihevalintaa voi pitää perusteltuna ainakin kolmesta syystä. Ensinnäkään kukaan voi tuskin välttyä ottamasta kantaa sellaisiin uskonnollisiin kysymyksiin, kuin onko Jumalaa olemassa. Aihe on tässä mielessä yleispätevä. Lisäksi aihevalintaa voidaan perustella sen ajankohtaisuudella, sillä viime vuosina ateismin ympärillä käytävä on keskustelu on saanut uutta näkyvyyttä erityisesti 2000-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä esiin nousseen niin sanotun uusateismin myötä. Kiinnostavaksi aiheen tekee myös se, että analysoitavan kirjan on kirjoittanut tunnettu uskontotieteilijä. Uskontieteen piirissä on nimittäin totuttu olemaan ottamatta kantaa uskontojen totuuskysymyksiin. Tässä mielessä analysoitava kirja on uudentyypinen keskustelunavaus uskontotieteen kentässä.

Teoksen analyysissa käytetään kahta työkalua, argumentaatioanalyysia ja retoristen keinojen analyysia. Koska teos rakentuu uskonnollisten uskomusten kumoamiseksi esitettyjen väitteiden ja niiden perustelun varaan, lähestymistavaksi sopii argumentaatioanalyysi. Toisaalta teoksen pamflettiluonteen mukaisesti siinä käytetään paikoin hyvinkin kärkevää retoriikkaa. Siltä osin tarkastelun työkaluksi sopii luontevasti retoristen keinojen analyysi. Kahden menetelmän käyttö on perusteltua mahdollisimman monipuolisen kuvan saamiseksi tutkimuskohteesta. Tässä mielessä työssä noudatetaan Linda Woodheadin (8–9) näkemystä, jonka mukaan tutkimuskohteen analyysi voi vaatia enemmän kuin yhden metodologisen lähestymistavan tavoittaakseen kohteen olennaiset ulottuvuudet.

Vaikka retoriikan tutkimusta on tehty suuret määrät eri aiheista, ei nimenomaan ateistisesta retoriikasta ole saatavilla juurikaan aiempaa neutraalia tutkimusta. Lähinnä ateistista argumentaatiota ja retoriikkaa on nimittäin käsitelty ateistisiin teksteihin kriittisesti käsittelevissä kirjoituksissa, joiden tekijät ovat yleensä vakaumuksellisia kristittyjä. Näin ollen tämän tutkielman puitteissa on tilaisuus tuottaa aiheesta uutta, riippumatonta tietoa.

1.2 Tutkielman tavoitteet

Tutkielman keskeinen tutkimuskysymys on selvittää, millaista on analysoitavassa kirjassa käytetty argumentaatio ja retoriikka. Argumentaationalyysin kautta pyritään selvittämään käytettyjen asia-argumenttien rakenne eri tyypeineen. Tämä argumentaation formaali puoli tulee samalla kytkeytyksi kirjan asiasubstanssiin, joka käydään läpi argumentaation tarkastelun yhteydessä kirjassa esiin tulevassa järjestyksessä. Näin tulee myös käsitellyksi poikkileikkauksena kysymys siitä, millaisiin asioihin kirjoittajan näkemyksen mukaan uskontokriittinen tarkastelu tulee kohdistaa. Samalla selviää, miten kirjoittajan erilaiset roolit vaihtelevat kirjan eri jaksoissa.

Kirjan retoriikan analyysissä päätavoitteena on selvittää, mitä erilaisia retoristen keinojen lajeja kirjassa on käytetty ja miten niitä on sovellettu käytäntöön. Tässä yhteydessä sivutaan myös kysymystä siitä, mihin käytettyjen keinojen vaikuttavuus perustuu. Aivan kuten argumentaation tapauksessa, myöskään retoristen keinojen käyttö ei luonnollisesti-kaan ole irrallaan asiasubstanssista. Kiinnostava onkin kysymys siitä, millaisten keinojen käyttö kytkeytyy minkilaisiin asiasisältöihin.

Tutkielmassa on siis erotettu kirjan argumenttien ja retoristen keinojen käyttö erilliseksi osa-alueikseen. Tämä on kuitenkin abstraktio siinä mielessä, että useimmiten käytetyt asia-argumentit kytkeytyvät tiettyjen retoristen keinojen käyttöön. Tutkielmassa tarkastellaankin lyhyesti myös kysymystä kirjassa käytettyjen argumenttien ja retoristen keinojen välisestä suhteesta.

Argumentaation ja retoristen keinojen analyysin lisäksi pyritään paikantamaan kirjan asettuminen ateismin kenttään ja erityisesti ateismin ympärillä viime vuosina käytyyn keskusteluun. Tähän liittyen sivutaan myös kysymystä siitä, miten kirjan retoriikka suhteutuu uusateistiseen retoriikkaan, erityisesti sellaisena kuin se ilmenee tunnetuimman uusateistin Richard Dawkinsin käyttämänä.

1.3 Positioitumisesta ja reflektiosta

Koska analysoitava kirja on voimakkaasti kantaaottava ja käsittelee uskonnollisia sitoumuksia, on paikallaan, että analyysin tekijä tuo esiin oman kantansa kysymykseen muun muassa Jumalan olemassaolosta ja yleisemmin uskonnon merkityksestä itselleen. Oma positioni tässä suhteessa on sellainen, että olen agnostikko siinä mielessä, ettei minulla ole selkeää vakaumusta suuntaan tai toiseen uskonnon totuus-kysymysten, kuten Jumalan

olemassaolon suhteen. Suhtaudun kuitenkin periaatteessa myötämielisesti uskonnollisuuteen ajatellen, että se parhaimmillaan antaa merkityksellisen syvyysulottuvuuden elämään hieman samaan tapaan kuin taiteet.

Kirjan vahvasti provokatorinen luonne saattaa houkuttaa lukijaa vastaväitteisiin siinäkin tapauksessa, ettei hän ole sitoutunut kritiikin kohteena oleviin uskonnollisiin uskomuksiin. Tässä työssä pyritään kuitenkin pidättäytymään vasta-argumentoinnista ja pysymään kirjan argumentoinnin ja retoristen keinojen analyysissä ottamatta kantaa niiden oikeutukseen vastapuolen näkökulmasta.

Positioitumiseen liittyy myös kysymys tutkijan reflektiosta. Outi Fingerroos (2003) jakaa tutkijalta vaadittavan reflektion neljään tasoon: itsereflektioon, metodiseen reflektioon, epistemologiseen reflektioon sekä tutkimuksen sitoumusten reflektioon. Erityisesti itsereflektio liittyy yllä käsiteltyyn tutkijan henkilökohtaiseen positioon: kun tutkimuksen aiheena on uskonnollinen vakaumus tai pikemminkin sen puuttuminen, on vaarana, että tutkijan – tässä tapauksessa tämän pro gradu -tutkielman tekijän – oma kanta vaikuttaa vääristävästi tutkittavan tekstin tulkintaan ja tutkimustuloksiin. Näin itsereflektio kytkeytyy myös tutkimuksen sitoumusten reflektioon. Tuomalla oman kantansa esiin tutkija antaa tutkimuksensa lukijalle paremmat mahdollisuudet arvioida, miten puolueeton tutkimus on.

Fingerroosin esittelemistä reflektion lajeista myös metodologinen ja epistemologinen reflektio kytkeytyvät toisiinsa, sillä valitulla tutkimusmenetelmällä on epistemologisia seurauksia, koska valittu metodi vaikuttaa siihen mitä, miten ja millaista tietoa tutkimuskohteesta saadaan. Tässä työssä sovellettava retorinen analyysi, joka käsittää sekä argumentaatioanalyysin että retoristen keinojen analyysin, avaa kohteeseensa tietyn näkökulman, jossa korostuu tekstin tulkinnan aspekti. Niinpä argumentaatioanalyysissä täytyy abstrahoida tekstistä sen keskeiset väitteet ja perustelut, joita ei ole aina helppo löytää. Tärkeää on myös eksplikoida argumentin lausumattomat taustaoletukset. Kaikki tämä vaatii tulkintaa. Sama pätee ehkä vielä suuremmassa määrin retoristen keinojen analyysiin. Tulkintaa taas pyrkivät ohjaamaan tutkijan omat ennakkokäsitykset henkilökohtaisine ja tutkimuksellisine sitoumuksineen, joihin liittyvä reflektio kytkeytyy siis myös metodologiseen ja epistemologiseen reflektioon.

1.4 Analysoitavan teoksen tausta, rakenne, sisältö sekä tyylilaji

Analyysin kohteena oleva kirja on uskontieteilijän kirjoittamaksi sikäli yllättävä puheenvuoro, että kuten edellä todettiin, uskontotieteilijöiden piirissä ei ole totuttu ottamaan eksplisiittisesti kantaa uskontojen ontologiaan, kuten kysymykseen Jumalan olemassaolosta.

On kuitenkin muistettava, ettei käsillä oleva puheenvuoro ei ole ensisijaisesti uskontotieteilijän roolista käsin kirjoitettu tutkielma, vaan kyse on enemminkin yksityishenkilön kannanotosta uskonnollisten uskomusten totuuskysymyksiin. Toisaalta näitä rooleja ei voi täysin erottaa toisistaan, koska kuitenkin on yleisesti tiedossa kirjoittajan tausta kansainvälisesti merkittävänä uskontotieteilijänä. Lisäksi kirjassa todetaan myös suoraan, että alan tiedemiehellä on suoranainen velvollisuus olla vaikenematta tieteen tuloksista, joiden valossa monet uskontulkinnat ovat osoittautuneet ”äärimmäisen epäilyttäväiksi”: ”Tutkimuksesta seuraa suoraan, että Raamattu ei voi olla jumalan sanaa sellaisessa kirjaimellisessa mielessä kuin aiemmin on ajateltu” (Pyysiäinen 2010, 149)¹.

Analysoitavan kirjan rakenne on sellainen, että ensimmäinen kolmannes käsittelee kriittisesti ja voittopuolisesti argumentatiivisella otteella uskonnollisia uskomuksia, jotka on ilmaistu esimerkiksi kristillisessä uskontunnuksessa. Argumentaatiota höyrytetään retorisilla keinoilla. Kirjan toinen kolmannes käsittelee kristillisen kirkon piirissä lähinnä Yhdysvalloissa harjoitettua manaustoimintaa ja satanismihysteriaa. Tässä jaksossa pitkälti luovutaan argumentatiivisesta otteesta ja turvaudutaan enemmän retoriikkaan, erityisesti esimerkkien voimaan. Kirjan loppupuolella palataan argumentatiiviseen otteeseen asettaessa tieteen ja uskonnon maailmankuvat ja käsitejärjestelmät vastakkain.

Lajityypiltään kirja tulee lähimmäs pamflettia, joka voidaan määritellä seuraavasti: ”arvostelevaan, vastustavaan tai provosoivaan tyyliin laadittu lyhyehkö mielipidekirja tai tutkielma ajankohtaisesta politiikkaa, uskontoa, taidetta jne. käsittelevästä aiheesta” – alkuaan pamfletti on tarkoittanut häväistyskirjoitusta (Hosiaisuus 2003, s.v. Pamfletti). Kirjan takakannessa todetaankin, että kirja on nimenomaan mielipidekirja. Vaikka kirjassa lajityyppinsä mukaisesti kritisoidaan voimakkaasti uskonnollisia uskomuksia – paikoin jopa häväistykseen asti –, kirjoittaja toteaa, ettei hän kuitenkaan halua kritisoida uskontoa elämäntapana (7). Tosin tämä varaus asettuu kirjaa lukiessa hieman kyseenalaiseen valoon, koska esitetyt esimerkit uskonnollisista käytänteistä ovat voittopuolisesti negatiivisia.

Käsitellessään pamflettia lajityyppinä Pertti Hemanus (1974, 170) toteaa, että vaikka pamfletti sisältää voimakkaita mielipiteitä, ei sen sisältö välttämättä rajoitu niihin, vaan mukana voi olla myös runsaasti informatiivista ainesta. Tämä pätee myös Pyysiäisen kirjaan, jonka alkupuolella käsitellään seikkaperäisesti esimerkiksi helvettikäsitysten historiaa. Hemanus kiinnittää huomiota myös siihen, että pamflettien kirjallisen ambition aste vaihtelee asiasisältöön keskittyvästä sanomalehtimäisestä otteesta tyylillisesti hiottuihin, kaunokirjallisia keinoja käyttäviin teksteihin (mts. 170–171). Pyysiäisen kirja sijoittuu näiden kahden ääripään välimaastoon sisältäen sekä asia-argumentaatiota että kaunokirjalli-

¹ Tästä eteenpäin kyseiseen teokseen viitataan pelkillä sivunumeroilla.

seen ilmaisuun kallistuvaa retoriikkaa. On myös huomattava, että pamfletin ja muiden tekstityyppien raja on usein häilyvä. Edes tieteellisten tutkimusten ja pamflettien välillä ei voi aina tehdä jyrkkää eroa. Pyysiäisen kirjakin sisältää mainittuun tapaan sekä tieteellistä traktaattia lähestyvää informatiivista ainesta että kärkeviä hyökkäyksiä uskonnollisia uskomuksia kohtaan, joskin painopiste on selvästi jälkimmäisessä lähestymistavassa.

Kiinnostava kysymys on se, miten analysoitavan teoksen kirjoittajan rooli vaihtelee toisaalta teoksen kuluessa, toisaalta suhteessa hänen muuhun tuotantoonsa. Voimakkaasti kanta-aottavana ja polemisoivana pamfletistina kirjoittajan rooli on erilainen kuin hänen runsaslukuisten tieteellisten julkaisujensa kohdalla, jotka ovat otteeltaan kärkevän ja tunteisiin vetoavan retoriikan sijasta tietopuolista ja neutraalia asia-argumentointia. Laajan tieteellisen tuotannon lisäksi tekijän repertuaariin kuuluu suuri määrä yleistajuisia, populaareja ja kanta-aottavia kirjoja ja lehtikirjoituksia, jotka otteeltaan sijoittuvat vaihtelevasti jonnekin tieteellisten tekstien ja käsillä olevan pamfletin välimaastoon. Kirjansa esipuheessa (7) tekijä toteaaakin sen perustuvan hänen aiempiin aihetta käsitteleviin puheenvuoroihinsa, jotka hän on työstänyt käsillä olevaksi kirjaksi. *Jumalaa ei ole* -kirjan puitteissa kirjoittajan rooli puolestaan vaihtelee uskontotieteilijästä ja uskonnonfilosofista uskonnollisten ilmiöiden raportoijaan, anekdootteja kertovaan viihdyttäjään sekä (ennen kaikkea) kärkevään kiistakirjoittajaan. Mainittuun tapaan nämä rajat eivät kuitenkaan ole ehdottomia, sillä esimerkiksi päältä katsoen neutraalisti tosiasioita raportoiva ote kätkee sisäänsä sen, että kerrottavia tosiasioita valikoidaan aina tietyistä lähtökohdista käsin ja tiettyihin päämääriin pyrkien (Hemanus 1970, 171), jotka analysoitavan teoksen tapauksessa palvelevat kielteisen kuvan maalaamista uskonnosta. Kirjoittajan moni-ilmeisyydessä kertoo vielä se, että hän on kirjoituksissaan ottanut roolin myös puhtaasti kaunokirjallisen tekstin tekijänä. *Parnasso*-lehdessä (Pyysiäinen 2014) kirjoittajalta on nimittäin ilmestynyt teksti nimeltä ”Saarnaaja”, joka aforismien muodossa parodioi voimakkaasti uskonnollisia ilmiöitä ylittäen hyökkäävyydessään tässä käsiteltävän pamfletinkin provosoivuuden. Tässäkin tapauksessa voidaan siten todeta, että tekstityyppien rajat eivät ole ehdottomia, sillä kirjoittajan aforismien taustalla lienee yksityisen ilmaisuntarpeen ohella halu vaikuttaa lukijan käsityksiin uskonnon luonteesta.

1.5 Analysoitavan teoksen saama vastaanotto

Kirja *Jumalaa ei ole* sai ilmestyttyään jonkin verran julkisuutta erityisesti eri lehdissä julkaistujen kirja-arvostelujen muodossa. *Helsingin Sanomissa* ilmestynyt Jyrki Aleniuksen (2010) arvostelu on otteeltaan neutraali ja tyytyy lähinnä referoimaan ja siteeraamaan kir-

jan keskeistä sisältöä. Kriittisen huomion Alenius kohdistaa kirjan väitteeseen, jonka mukaan siinä ei pyritä kritisoimaan uskontoa elämäntapana, vaan ainoastaan uskonnollisia uskomuksia. Alenius nimittäin kysyy, voidaanko elämänasennetta pitää kovinkaan kannatettavana, jos se nojaa perusteettomiin uskomuksiin.

Teemu Tairan (2011) arvostelu *Kulttuurintutkimus*-lehdessä on suhteellisen tasapuolinen. Taira kiinnittää huomiota kirjan tapaan asettaa uskonto ja luonnontiede vastakain melko yksinkertaistavalla tavalla todeten, että kirjoittaja näyttää unohtavan tieteen monesti saaneen motivaationsa nimenomaan uskonnosta. Kiitosta Taira jakaa kirjan sisältämästä suomalaisen uskontokeskustelun kritiikistä Sen sijaan Taira kyseenalaistaa kirjan ajatuksen, jonka mukaan uskontotieteilijän on syytä ottaa kantaa uskonnon totuuskysymyksiin. Tilalle Taira tarjoaa uskontokriittistä otetta, jossa keskiöön nostetaan uskontoihin liittyvät yhteiskunnalliset valtasuhteet.

Milla Jurvan (2011) arvostelu *Paatos*-lehdessä on niin ikään tasapuolinen. Parhaimmillaan kirja on Jurvan mukaan perustellessaan, miksi eri uskontojen ja kulttuurien ajattelutapoja on voitava kritisoida siinä missä mitä tahansa ajatusjärjestelmiä. Moraalifilosofisissa pohdinnoissaan Pyysiäinen on Jurvan mukaan paradoksaalisesti suorastaan uskonnollinen yrittäessään vimmaisesti löytää moraalille Jumalasta riippumattoman, universaalille moraalikyvyille rakentuvan perustan.

Tiina Mahlamäen (2010) arvostelu *Yhteiskuntapolitiikka*-lehdessä on pääosin myönteinen. Hän kuvaa kirjaa ”sujuvasti, hauskasti ja eloisesti” kirjoitetuksi. Mahlamäki liittää Pyysiäisen uusateistien joukkoon, vaikka mainitseekin tämän esittäneen myös kritiikkiä näitä kohtaan.

Tiina Raevaaran (2010) arvostelu *Vapaa ajattelija* -lehdessä on ylistävä. Hän tervehtii ilolla sitä, että Pyysiäinen on kirjassaan luopunut aiempien kirjoitustensa diplomaattisesta otteesta ja käynyt rajuun hyökkäykseen uskonnollisia uskomuksia ja teologiaa vastaan. Raevaara pitää kirjassa tapahtuvaa uskonnollisten käsitysten ”lyttäystä” ansaittuna. Tärkeäksi ansioksi Raevaara lukee sen, että kirja osoittaa, kuinka tiede ja uskonto ovat keskenään ristiriidassa, jonka ratkaiseminen kallistuu vääjäämättä tieteen eduksi.

Antti Gronowin (2010) arvostelu *Tiede & edistys* -lehdessä on pääosin myönteinen. Tervetulleena poikkeuksena uskontotieteen kanonisoituneeseen käytäntöön Gronow pitää sitä, että Pyysiäinen ottaa kirjassaan voimakkaasti kantaa uskonnon totuuskysymyksiin. Kirjan keskeisenä ongelmana Gronow pitää sen hajanaista ja epätasaista sisältöä. Erityisesti kolmanneksen kirjasta käsittävä, yhdysvaltalaisesta katolisen kirkon piirissä vallinnutta riivausvillitystä ja saatananpalvontahysteriaa koskeva jakso jää Gronowin mukaan irralliseksi ja motivoimattomaksi kirjan kokonaisuuden kannalta.

Matti Kamppisen (2011) arvostelu *Niin & näin* -lehdessä on yksinomaan myönteinen ja kiittävä. Hän ihmettelee, miksi Pyysiäisen kirjan takakannessa sanotaan, että kyseessä on ”keskustelupuheenvuoro, ei tietokirja”, kun siinä kuitenkin on runsaasti tietokirjalle ominaista arvokasta aineistoa, kuten tieteenfilosofista pohdintaa ja argumenttiteoreettista tietoa. Erityistä huomiota hän kiinnittää kirjan tapaan tehdä uskonnon tappioksi koituva johtopäätös tieteen ja uskonnon välisestä kilpailusuhteesta.

Kiittävä on myös Antti Laakson (2010) arvostelu *Uutispäivä Demarissa*. Hän kehuu kirjan pamflettiluonnetta, jonka ansiosta teksti on kaukana kuivasta tieteellisestä tyylistä. Kirjan manausta ja saatananpalvontaa koskevaa pitkäkököä jaksoakin kirjoittaja pitää kiinnostavana, joskin hieman irrallisena, mutta korostaa, että kirjan tärkein anti on sen kriittikki maltillisen kristinuskon opinkappaleita ja tapoja kohtaan.

Kriittistä lähestymistapaa edustaa Elina Vuolan (2011) kirjoitus, jossa arvostellaan Pyysiäisen teosta siitä, että se keskittyy uskonnollisten uskomusten kritiikkiin, vaikka ne käsittävät vain pienen osan uskonnosta ilmiönä erilaisten uskonnollisten käytänteiden ollessa vähintään yhtä tärkeitä. Lisäksi edes ”usko(mukse)n” käsite ei ole Vuolan mukaan niin yksiselitteinen kuin Pyysiäisen kirja antaa ymmärtää, sillä rationaalisen uskomisen (engl. *believe*) ohella vähintään yhtä tärkeää on uskomisen ymmärtäminen kokonaisvaltaisena asenteena (engl. *have faith*).

Myös Henri Järvisen (2010) arvostelu *Kristillinen kasvatus* -lehdessä on hyvin kriittinen, mikä ilmenee jo otsikosta, jonka mukaan Pyysiäisen puheenvuoro jää ”epäselväksi uhitteluksi”. Kirjan strategiana hän näkee sellaisten kristinuskoa koskevien yksittäisten tapausten tai ilmiöiden, kuten manauskäytäntöjen, esiin nostamisen, joita vastaan on helppo hyökätä.

Turun sanomien kriittisessä arviossa Kari Salminen (2010) kirjoittaa, että vaikka Pyysiäinen korostaa johtavista uusateisteista poiketen uskonnollisten käytänteiden olevan yhtä tärkeitä kuin uskonnon totuuskytymykset, niin hän ”alistuu uusateismin nörttimäiseen valtalinjaan, jossa uhotaan tieteestä ja naureskellaan uskonkappaleille”.

Kirja-arvostelujen lisäksi *Jumalaa ei ole* -kirjan inspiroimana on Internetissä julkaistu debatti Pyysiäisen ja katolilaiseksi tunnustautuvan Emil Antonin (2011) välillä. Anton (2012) on sen jatkoksi julkaissut kirjoituksen, jossa hän pyrkii vielä kumoamaan kirjan keskeiset argumentit siltä osin kuin niihin ei itse keskustelussa päästy.

Toinen Pyysiäisen kirjan teemoista julkaistu keskustelu on *Vihreässä langassa* ilmestynyt Anu Silfverbergin (2010) haastattelu, joka on sävyltään neutraali haastaen kuitenkin Pyysiäisen myös kiperillä kysymyksillä.

1.6 Tutkielman rakenne

Tutkielma alkaa katsauksella ateismin käsitteeseen ja historiaan nykypäivään asti. Tämän jälkeen tarkastellaan ateistiseen retoriikkaan liittyvää aiempaa tutkimusta, minkä jälkeen siirrytään retorisen analyysin taustaan ja teoriaan sekä sen piirissä kehitettyyn metodologiaan, jota sitten sovelletaan analysoitavaan teokseen. Lopuksi arvioidaan sitä, miten teos paikantuu ateismin kontekstiin.

Analysoitavassa kirjassa käytetty argumentaatio käydään läpi kirjan sisällön mukaisessa järjestyksessä. Toinen vaihtoehto olisi ollut se, että olisi esimerkiksi tyypitelty kirjassa esiintyvät argumentit ja poimittu kirjasta niiden mukaisia esimerkkejä. Jälkimmäisestä ratkaisusta on kuitenkin luovuttu ensinnäkin siksi, että eri argumenttityyppejä on kirjassa melko vähäinen määrä, jolloin argumenteissa paljolti toistuvat sekä samankaltainen rakenne että paljolti myös keskeinen sisältö. Lisäksi valittu ratkaisu on perusteltavissa sillä, että näin lukija saa kattavan kuvan kirjan rakenteesta ja sisällöstä. Samalla käy selväksi, miten kirjoittajan roolit ja positiot vaihtuvat kirjan edetessä aiheesta toiseen. Retoristen keinojen analyysissä sen sijaan käytetään ratkaisua, joka rakentuu näiden keinojen tyypittelyyn ja eri tyyppisiä edustavien esimerkkien poimintaan.

2 ATEISMIN KÄSITE JA HISTORIA

Ateismi määrittyy aina suhteessa uskontoon, tarkemmin sanottuna jumalaukseen. Tämä ilmenee jo sanasta ”ateismi”, joka tarkoittaa jumalan (kreikk. *theos*) kieltämistä (kreikk. *a*). Ateismia on määritelty ja luokiteltu lukuisilla eri tavoilla. Voidaan erottaa toisistaan negatiivinen ja positiivinen ateismi. Negatiivinen ateismi tarkoittaa jumalauksen puuttumista. Kapeassa mielessä se tarkoittaa uskon puuttumista teistiseen Jumalaan, laajassa mielessä mihin tahansa jumaliin. Positiivinen ateismi tarkoittaa kapeassa mielessä uskoa monoteismin mukaisen Jumalan olemattomuuteen, laajassa mielessä uskoa minkä tahansa jumalien olemattomuuteen. (Martin 2010b, 20–21.) Positiivinen ateismi ottaa siis aktiivisesti kantaa Jumalan olemassaoloon vastaan. Myöhemmin käsiteltävä uusateismi on tyypillisesti positiivista ateismia ((Niemelä 2011c, 78–79), joka kiistää erityisesti suurten monoteististen uskontojen (kristinusko, juutalaisuus, islam) oletettaman Jumalan olemassaolon.

Teemu Taira (2014, 21) erottaa toisistaan implisiittisen eli epäsuoran sekä eksplisiittisen ateismin. Implisiittinen ateismi tarkoittaa teististen uskomusten puuttumista ja tulee siten lähelle negatiivista ateismia. Eksplisiittisellä ateismilla Taira tarkoittaa teististen

uskomusten puuttumisen julkituontia. Eksplisiittinen ateismi tulee näin lähelle positiivista ateismia.

Agnostisismi jättää auki kysymyksen Jumalan tai jumalien olemassaolosta, ja ig-teismi pitää koko kysymystä Jumalan olemassaolosta ajatusvirheenä, koska sen mukaan Jumala on käsite, jota ei voi määritellä (Niemelä 2011c, 79).

Matti Kamppinen (2011, 15–16) tekee ateismin suhteen seuraavan kolmijaon: primaaria ateismia edustavat vastasyntyneet lapset, jotka eivät tiedä mitään jumalista. Reflektoitu ateismi puolestaan perustuu tietoiseen ajatukseen, ettei jumalia ole olemassa. Kolmas ateismin muoto on sekulaariin humanismiin² kytkeytyvä uskontokritiikki, joka osittain jo sisältyy reflektoituun ateismiin.

Olli-Pekka Vainio ja Aku Visala (2013) korostavat, ettei ole hedelmällistä tarkastella ateismia vain uskonnollisten sitoumusten puuttumisena (negatiivinen ateismi), vaan on tutkittava sitä, millaisia kannanottoja eri ateismin lajien edustajien piirissä on esitetty todellisuuden perustavasta luonteesta. Vainio ja Visala jakavat ateismin neljään päätyyppiin, jotka jakautuvat edelleen useisiin alalajeihin. Päätyypit ovat skientistinen, filosofinen, traaginen (esimerkiksi Nietzsche moraaliteoria, jossa Jumalla ei ole sijaa) ja humanistinen ateismi (esimerkiksi eksistentiaalisuus). Skientistisessä ateismissä ajatellaan, että Jumalaa on voitava tarkastella tieteellisesti samanlaisena ilmiönä kuin mitä tahansa luonnonilmiötä, jolloin kysymys Jumalan olemassaolosta kuuluu periaatteessa luonnontieteellisten kysymysten piiriin. Tätä ateismin lajia edustavat uusateistit, kuten Richard Dawkins. Myös Ilkka Pyysiäisen kirja *Jumalaa ei ole* painottaa tieteen roolia todellisuuden selittämisessä myös Jumalan olemassaoloa koskevan kysymyksen osalta. Vaikka myös filosofiset ateistit käyttävät tieteellisiä väitteitä argumentaationsa osana, heitä erottaa skientistisistä ateisteista se, että heidän mukaansa on myös aitoja metafysisiä kysymyksiä, joihin tiede ei anna vastausta.

Helsingin yliopistossa kevätlukukaudella 2013 pitämässään ateismin historiaa ja uusateismia käsittelevässä luentosarjassa Mikko Sillfors esitti taulukon³, jossa kiinnostavalla tavalla kytketään ateismin tyypit niiden ilmaantumiseen ateismin historiassa.

² Kamppinen (2011, 16) määrittelee sekulaarin humanismin Bungeen (2001) viitatun: ”Sekulaari humanismi on ihmiskeskeinen ja valistushenkinen maailmankuva – tiedettä, teknologiaa ja demokratiaa arvossa pitävä näkemys, jonka mukaan uskonnoilla ei ole juurikaan annettavaa todellisuuden ymmärtämiseen tai toiminnan suuntaamiseen.”

³ Sillfors (2013) käsittelee taulukon mukaisia ateismin lajeja ja historiaa myös *Teologisessa aikakauskirjassa* ilmestyneessä artikkelissaan kuitenkin taulukoimatta niitä.

Luokka	FILOSOFINEN ATEISMI		KÄYTÄNNÖLLINEN ATEISMI		
	Negatiivinen	Positiivinen	Yhteiskunnallinen	Taisteleva	Poliittinen
Ominaispiirre	Jumaluskon puute	Jumalan olemassaolon kieltö	Teistinen uskonto katsotaan psykologisesti, moraalisesti ja/ta yhteiskunnallisesti haitalliseksi	Teistinen uskonto katsotaan vaaralliseksi esteeksi ihmiskunnan onnelle ja kehitykselle	Katsotaan, että teistinen uskonto tulee valtion toimesta hävittää onnen ja kehityksen vuoksi
Ominaispiirteeseen usein liittyvä pyrkimys	Pyrkimys osoittaa, että jumalien olemassaolosta ei ole uskottavaa näyttöä ja että jumala ei tarvitse olettaa maailman ilmiöiden selittämiseksi	Pyrkimys osoittaa, että jumalien olemassaolo on eittäin epätodennäköistä tai loogisesti mahdotonta	Pyrkimys sekularismin, uskonnon ja valtion erottamiseen toisistaan sekä teistisen uskonnon merkityksen vähentämiseen	Aggressiivinen pyrkimys teistisen uskonnon demonsoinnin kautta aatteelliseen, teistiset uskonnot hävittävään vallankumoukseen	Pyrkimys toteuttaa käytännön tasolla teistisen uskonnon hävittämisen valtiokoneiston kautta tarvittaessa voimakeinoin
Aika ja paikka, jolloin kyseistä ateismin muotoa alkoi ensimmäisen kerran esiintyä ilmiönä huomattavissa määrin	500–400-luku eaa., antiikin Kreikka	(Antiikin Kreikka), 1500-luku, Italia	1600-luvun keskivaihe, Keski-Eurooppa	1700-luvun jälkipuolisko, Ranska	(Ranskan vallankumous 1793–1794), 1900-luvun tietyt kommunistiset valtiot, mm. Neuvostoliitto

Kaavio 1. Länsimaisen ateismin historian vahveneminen historiallisesti Sillfors.

Yllä olevassa kaaviossa ateismin vahvuus lisääntyy vasemmalta oikealle heikommasta vahvempaan siten, että kahdesta vierekkäisestä luokasta jälkimmäinen sisältää aina edellisen luokan ominaispiirteen. Näin ollen vahvin ateismin muoto eli poliittinen ateismi sisältää kaikkien sitä edeltävien ateismin luokkien ominaispiirteet. Pääjaottelu filosofiseen ja käytännölliseen ateismiin tarkoittaa, että edellinen rajoittuu ateismin ymmärtämiseen kognitiivisena kategorian, jälkimmäinen taas sisältää sen lisäksi toiminnallisen aspektin, jonka mukaisesti ateismia pyritään yhteiskunnan tasolla vaihtelevissa määrin edistämään ja uskonnon merkitystä vastaavasti vähentämään. Myöhemmin käsiteltävä uusateismi sijoittuu lähinnä taistelevan ateismin luokkaan. Kaavion esittämä ateismin vahveneminen vasemmalta oikealle voidaan ymmärtää kahdella tavalla, käsitteellisesti ja historiallisesti. Käsitteellisesti ymmärrettynä kyse on käsittehierarkiasta, jossa yllä mainitulla tavalla edellinen luokka sisältyy sitä seuraaviin luokkiin. Historiallisesti tarkasteltuna kaavio esittää, kuinka ateismin käsittehierarkia asettuu ajalliselle jatkumolle. Tällöin on huomattava, että vahvemman ateismin muodon ilmaantuessa myös lievempiä ateismin muotoja esiintyy edelleen niiden rinnalla.

Tässä tutkielmassa myöhemmin tarkasteltava uusateismi sijoittuu kaaviossa lähinnä taistelevan ateismin luokkaan. Uusateismissä korostuu toisaalta positiiviseen ateismiin liittyvä pyrkimys osoittaa jumalauskon virheellisyys, toisaalta taistelevaan ateismiin kuuluva ajatus uskonnon vahingollisuudesta sekä ateismiin rohkaiseminen. Ilkka Pysyisen kirja *Jumalaa ei ole* edustaa lähinnä yhteiskunnallista ateismia sikäli, että se filosofisella

tasolla pyrki positiivisen ateismin mukaisesti kieltämään Jumalan olemassaolon. Käytännöllisellä tasolla se katsoo uskonnossa olevan moraalisesti arveluttavia piirteitä ja psykologisesti osin haitallisia tekijöitä.

Kuten yllä olevasta kaaviosta ilmenee, ateismilla on pitkä historia. Jo antiikissa alkuaen 400-luvulta eaa. jotkut filosofit kyseenalaistivat positiivisen ateismin mukaisesti jumalien olemassaolon, esimerkkeinä esisokraatikko Herakleitos (535–475 eaa.) sekä filosofi Protagoras (noin 490–420 eaa.), jota tosin voi pitää enemmän agnostikkona kuin puhtaana ateistina (Bremmer 2010, 43–45). Myös Sokrateen käsitykset olivat lähellä ateismia, sillä monet pitivät häntä perinteisten jumalien kieltäjänä. Ateismia tarkoittava sana *atheos* esiintyy ensimmäistä kertaa Platonin (noin 429–347 eaa.) kirjoituksissa. Hellenistisellä kaudella laadittiin erityisiä listoja tunnetuista ateisteista. (mts. 43.) Kiinnostavaa on, että ajanlaskun ensimmäisinä vuosisatoina kristittyjä syytettiin ateismista, koska he kielsivät roomalaisten jumalien olemassaolon (mts. 46).

Keskiajan filosofia painottui vahvasti teologiaan, jonka keskeinen hahmo oli 1200-luvulla elänyt Tuomas Akvinolainen (Hyman 2010, 64). Tuomas ja muutamat muut keskiajan teologit, kuten kirkkoisä Augustinus ja Duns Scotus, kehittivät Jumalan olemassaololle erilaisia todistuksia (Gale 2010), ja ateismi oli suhteellisen näkymätöntä.

Uudella ajalla ateismi nousi jälleen esiin. Osaltaan kyse oli valtopolitiikasta, kun esimerkiksi Ranskan kuningas Frans I taisteli paavin armeijaa vastaan lyöden sen 1517 (McGrath 2004). Kirkon kanssa otettiin yhteen siis toisaalta aseina, toisaalta ajatusten tasolla, kun kirkon opetus alettiin kiistää. Varsinainen ateismin nousu koettiin kuitenkin vasta 1700-luvulla valistuksen filosofian myötä.

Ranskassa d’Holbachin (1723–1789) ja Jacques-André Naigeonin (1738–1810) organisoiman kampanjan myötä koettiin länsimaiden ensimmäinen julkisesti tapahtunut hyökkäys uskontoa vastaan myyntimenestykseksi nousseen *Systeme de la nature* -kirjan (1770) myötä. Sen mukaan uskonnoista tuli luopua, koska ne ovat ristiriidassa tieteen kanssa, joka riittää selittämään maailman ilmiöt vetoamatta yliluonnolliseen. Lisäargumenttina oli uskontojen vahingollisuus. (Sillfors 2014a.) Näin ollen kyseinen ateismin muoto voidaan kaavion 1 mukaisesti luokitella taistelevaksi ateismiksi. Nykyhetken perspektiivistä kiinnostavaa on, että kumpikin esitetyistä argumenteista – tieteen ja uskonnon ristiriita, josta tiede on selviää voittajana, sekä uskonnon vahingollisuus – ovat tämän päivän uusateistien keskeisimpiä argumentteja. Sama pätee Ilkka Pyysiäisen edustamaan ateismiin varsinkin tieteen ja uskonnon ristiriidan osalta.

Kun ”ateistia” oli aiemmin käytetty lähinnä haukkumanimenä, niin 1700-luvun jälkipuolella ranskalainen filosofi Denis Diderot käytti ensimmäisenä avoimesti itse itsestään

nimitystä ateisti. (Martin 2010b, 58–63.) Ranskan vuoden 1789 vallankumouksen myötä kirkolta riistettiin sen valta-asema, ja ateismi alkoi toden teolla kukoistaa (McGrath 2004, 32–59). Ajateltiin, että uskonto voitaisiin korvata naturalismiin pohjaavalla ”järjen kultilla”, eräänlaisella ateistisella uskonnolla, jonka tuli ylistää totuutta, vapautta ja ihmisyyttä (Haikala 2006, 675–678). Vaikka ”järjen kultin” aika jäi lyhyeksi, sitä voidaan pitää kaavion 1 mukaisesti valtiollisen ateismin esiasteena, joka sai täyden ilmauksensa 1900-luvun totalitaarisissa valtioissa.

1800-luvulla yleiseen tietoisuuteen nousi monta suurta ateistisen ajattelun esitaiteilijaa. Filosofit Ludwig Feuerbach katsoi, että Jumala oli ihmisen keksimä toiveiden ja kaipauksen projektio. Yhteiskuntateoreetikko Karl Marxin mukaan taas vieraantumisesta kumpuava uskonto oli kapitalistisen yhteiskunnan tuotantosuhteiden muodostaman materiaalsen perustan illusorisen päällysrakenteen osa, joka katoaisi itsestään, kun yhteiskunta siirtyisi sosialismiin. Psykoanalyytikko Sigmund Freud puolestaan esitti, että uskonto on ihmiskunnan kehityksessä neuroosin kaltainen välivaihe, isänkaipua ja toiveajattelua, josta psyyken toimintaa analysoimalla päästäisiin eroon. (McGrath 2004, 60–91.) Friedrich Nietzsche julisti Jumalan kuolemaa ja yli-ihmisoppia kehottaen ihmisiä luomaan itse omat olemassaolon lakinsa vetoamatta mihinkään ihmisen ulkopuoliseen voimaan.

Luonnontieteilijöistä erityisesti Charles Darwinin tieteellisen panoksen katsottiin yleisesti merkitsevän uskonnon perusteiden murenemista, koska hänen kehittämiensä evoluutioteorian myötä Jumalaa ei enää tarvittu lajien synnyn selittämisessä. Darwinista kumpuavaa ateismia (Darwin itse oli lähinnä agnostikko) Stephen LeDrew (2012) kutsuu (luonnon)tieteelliseksi ateismiksi. Marxiin ja Feuerbachiin sekä Nietzscheen palaavaa suuntausta hän puolestaan kutsuu humanistiseksi ateismiksi. Sille on keskeistä yhteiskunnallinen ulottuvuus. LeDrew katsoo, että uusateismi pohjaa nimenomaan tieteelliseen ateismiin, joka merkitsee pysyvää ja ylittämätöntä konfliktia tieteen ja uskonnon välillä: tiede kertoo, miten asiat maailmassa ovat, eikä uskonnolla ole tässä selityksessä mitään sijaa – sen sijaan uskonto itse on selitettävissä tieteellisesti ilman oletusta sen postuloimasta Jumalasta. Vaikka uusateismi nojaa tieteeseen, on siinä, kuten myöhemmin todetaan, mukana vahva yhteiskunnallinen aspekti, taistelevalle ateismille ominainen pyrkimys päästä eroon uskonnoista.

1900-luku oli suurten yhteiskunnallisten mullistusten ja kokeilujen aikaa. Marxiin pohjaavasta poliittisesta valtioateismista tuli monien kommunististen yhteiskuntien, kuten Neuvostoliiton ja Kiinan, ideologian keskeinen osa. Vastaavasti natsi-Saksan ideologian

taustalla oli Friedrich Nietzschen yli-ihmisoppi ja ajatus Jumalan kuolemasta.⁴ (McGrath 2004, 168–189.) Kommunististen maiden ateismia voidaan kutsua pakotetuksi ateismiksi, koska sitä pyrittiin iskostamaan kansaan totalitaarisen järjestelmän pakkovallalla käyttäen paljon yhteiskunnan varoja uskonnonvastaiseen taisteluun ja ateistiseen valistustyöhön (Sillfors 2014a).

Jos 1900-luvun kommunistivaltioissa ateismi oli valtiovallan pakottamaa, niin sekularisaatioteorioiden myötä alettiin länsimaissa 1960-luvulla yleisesti ajatella, että uskonto tulisi niissäkin yhteiskunnallisen kehityksen ja rationaalistumisen myötä spontaanisti ja vääjäämättömästi katoamaan tai että uskonnon merkitys tulisi ainakin selvästi vähenemään. Näin ei kuitenkaan ole ainakaan yksiselitteisesti käynyt, vaan kuten Gorski ja Altinordu (2008, 56–57) toteavat, uskontojen asema on joiltain osin jopa vahvistunut ympäri maailmaa, myös länsimaissa. Sekulaarin rationalismin ikonina pidetty filosofi ja sosiologi Jürgen Habermas onkin luonnehtinut 2000-luvun alkua post-sekulaariksi ajaksi (Habermas & Reemtsma 2001). Seuraavassa luvussa tarkasteltava uusateismi on osaksi reaktiota tähän post-sekulaariin kehitykseen, jonka olemassaolon uusateistit tosin mielellään kiistävät, vaikka he toisaalta kauhistelevat uskontojen suurta vaikutusta maailmassa.

Uskonnollisuuden ja ateismin suhteen kokonaiskuva on se, että vaikka uskonnot eivät globaalissa mittakaavassa ole katoamassa, vaan päinvastoin saaneet jopa uutta jalansijaa, on ateismi toisaalta, kuten Teemu Tairan (2014) kirja *Väärin uskottu* osoittaa, saanut huomattavasti uutta kannatusta ja näkyvyyttä. Myös Mikko Sillfors (2014a) toteaa moniin tutkimuksiin viitaten, että 2000-luvulla ateistien määrä on lisääntynyt ateismin saavuttaman uuden näkyvyyden myötä, jota ovat edistäneet ateismin asiaa ajavat kirjat, liikkeet, kampanjat sekä Internet-sivustot. Voidaan siis sanoa, että ateismin ja uskontojen vastakainasettelua luonnehtii paitsi laadullinen, myös määrällinen polarisoituminen.

3 ATEISMIN UUDET MUODOT – UUSATEISMI

Viimeisen kymmenen vuoden aikana ateismi on saanut aivan uutta näkyvyyttä julkisessa keskustelussa ja eri medioissa. Näkyvin nykyaikaisen ateismin muoto on niin sanottu uusateismi⁵. Uusateismi on vahvasti henkilöitynyttä, ja sen keskeiset hahmot nousevat anglo-

⁴ Niemelän (2011c, 96) ja Dawkinsin (2007, 282–283) mukaan Hitler ei ollut ateisti, joskin Dawkins (mts. 285) esittää, että Hitler saattoi teeskennellä uskonnollista tarkoituksenaan kyynisesti hyödyntää alamaistensa uskonnollisuutta.

⁵ Termejä ”uusateisti” ja ”uusateismi” käytti ensimmäisenä amerikkalainen journalisti Gary Wolf marraskuussa 2006 *Wired*-lehdessä (Zenk 2012, 36).

amerikkalaisen kulttuurin piiristä. Heitä on luonnehdittu uusateismin ”neljäksi ratsastajaksi”⁶ (Niemelä 2011b, 8), joita ovat Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Sam Harris ja vuonna 2011 edesmennyt Christopher Hitchens. Nimitys viittaa Ilmestyskirjan kuudennessa luvussa esiintyviin ratsastajiin. Uusateismin synnyn taustalla on viime vuosikymmenten aikana tapahtunut islamismin nousu, amerikkalaisen kristillisen fundamentalismin vahvistuminen, samoin kuin George W. Bushin aikana tapahtunut kristillisen oikeiston aseman korostuminen. Myös katolisen kirkon pedofiiliskandaalien ja ehkäisy politiikan tapaisilla asioilla on ollut oma vaikutuksensa. Uusateismi on paljolti vastareaktiota näihin ilmiöihin. Varsinaisena sytykkeenä uusateismin synnylle toimivat syyskuun 2001 New Yorkin WTC-torneihin kohdistuneet terrori-iskut, jotka saivat Harrisin kirjoittamaan vuonna 2004 julkaistun kirjansa *The End of Faith*⁷ (suomennos *Uskon loppu. Uskonto, terrori ja järjen tulevaisuus*, 2007). Se oli ensimmäinen uusateistiseksi luokiteltava teos, jota seurasivat vuonna 2006 Dawkinsin *The God Delusion* (suomennos *Jumalharha*, 2007) ja Dennettin *Breaking the Spell* (suomennos *Lumous murtuu. Uskonto luonnonilmiönä*, 2007,) sekä vuonna 2007 Hitchensin *God Is Not Great* (suomennos *Jumala ei ole suuri. Kuinka uskonto myrkyttää kaiken*, 2008).

Yhteistä mainituille uusateisteille on avoimen aggressiivinen suhtautuminen uskontoihin, jotka esitetään paitsi älyllisesti kestävämminä rakennelminä, myös haitallisina moraalisen pahan aiheuttajina, joista pitää päästä eroon.⁸ Voidaankin sanoa, että uusateismi näkee uskonnot sekä propositionaalisina uskomusjärjestelminä että kokonaisvaltaisina elämänmuotoina, jotka molemmat ovat uusateismin kritiikin kohteina ja joista uusateismi tahtoo päästä eroon. Vaikka ”uusateismi” sanana viittaa siihen, että kyseessä olisi hyvinkin uusi ilmiö, ei uusateismissä ideoiden tasolla ole Amarasingamin mukaan (2010b, 2) mitään uutta, koska jo Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche ja Bertrand Russell sanoivat samat asiat, joskin paremmin. Toisaalta Amarasingamista poiketen Teemu Taira (2014) pyrkii osoittamaan, että joistakin yhtäläisyyksistä huolimatta uusateistien ajattelu eroaa esimerkiksi tärkeästä esikuvastaan Charles Darwinista, joka jätti oven raolleen teismille (mts. 198), tai Marxista, Freudista ja Nietzschestä, jotka edustivat uusateisteista poiketen radikaalia yhteiskuntakritiikkiä (mts. 18). Uutta uusateistien kohdalla on joka tapauksessa kiihkeys⁹,

⁶ Uusateismin keskeisiin hahmoin luetaan usein myös yhdysvaltalainen astrofyysikko Victor J. Stenger (Niemelä 2011b, 9).

⁷ Walleniuksen (2011, 32) mukaan Harris on kertonut aloittaneensa kirjan kirjoittamisen kaksoistornien isku- ja seuranneena aamuna.

⁸ Uusateisteihin itsensä laskeva Vapaa-ajattelijain Liiton entinen puheenjohtaja Jussi K. Niemelä (2011c, 81) sanoutuu irti tunnettujen uusateistien aggressiivisesta suhtautumisesta uskoviin ja toteaa, että uusateistienkin tulisi olla suvaitsevaisia muiden vakaumuksia kohtaan (mts. 70).

⁹ Toisaalta uusateismin militanttisuuskaan ei ole aivan uusi ilmiö. Tämä käy ilmi Roderic B. Hartin (1978) artikkelista ”An Unquiet Desperation: Rhetorical Aspects of ”Popular” Atheism in the United States” vuodel-

jolla asiaa tuodaan esiin, sekä sanoman saama laaja vastakaiku (Amarasingam 2010b, 1). Uusateistit ovatkin saaneet Yhdysvalloissa ja Britanniassa paljon medianäkyvyyttä, ja monet heidän teoksensa ovat kohonneet myyntitilastoissa bestsellereiksi..

Uusateistisen suuntauksen aloittaneen Sam Harrisin (2007) teoksen *Uskon loppu* perusviesti on, että Lähi-idässä syntyneet monoteistiset uskonnot perustuvat todellisuutta vastaamattomalla illuusiolla Jumalasta ja ovat lisäksi vaikutuksiltaan tuhoisia. Harris siteeraa valikoiden Vanhaa testamenttia osoittaakseen Abrahamin Jumalan verenhimoisuuden. Kristinuskon historiasta hän nostaa esiin inkvisition ja juutalaisvihamielisyyden. Ras-kaimmin Harris hyökkää islamia vastaan korostaen sen sotaisaa luonnetta, joka nousee hänen mukaansa sen perusperiaatteista ja ilmenee tänä päivänä muun muassa terroritekoina. Kiinnostavaa on, että viimeisessä luvussa Harris kertoo sympatisoivansa idän henkisyttä, erityisesti buddhalaisuutta. Hän kehottaa paneutumaan tietoisuuden olemusta tutkivaan mystiikkaan ja meditaatioon, joilla on hänen mukaansa rationaalinen perusta toisin kuin yliluonnolliseen pohjaavalla uskonnollisella uskolla.¹⁰ Ironista on, että tämänkaltaisilla lausumilla Harris sanoo suuttaneensa monet ateistit jopa suuremmassa määrin kuin uskonnon kannattajat.

Chrisopher Hitchensin (2007) teoksen *Jumala ei ole suuri alaotsikko Kuinka uskonto myrkyttää kaiken* tiivistää olennaisen kirjoittajan tavasta nähdä uskonto. Hitchensin ote ei ole erityisen argumentoiva. Sen sijaan hän vyöryttää lukijan eteen suuren määrän esimerkkejä ja anekdootteja, jotka kuvaavat uskontojen pahuutta. Kritiikki ulottuu monoteistisistä uskonnoista idän uskontoihin. Hyökkäyksen pääkohde ovat kuitenkin monoteistiset uskonnot. Hitchens poimii Vanhasta testamentista kohtia, joissa muun muassa kehoitetaan kansanmurhaan. Lisäksi hän korostaa koko *Raamatun* toivotonta ristiriitaisuutta ja sepitteisyyttä. Sama pätee *Koraaniin*. Pahinta on kuitenkin uskontojen nimissä harjoitettu silmitön väkivalta ja niiden totalitaarinen, muut katsomukset tukahduttamaan pyrkivä luonne.

Vaikka Daniel Dennetkin lukeutuu uusateisteihin, tai ”välkkyihin” (*”bright”*¹¹), niin kuin hän itse sanoo, hän ei ole yhtä hyökkäävä kuin muut johtavat uusateistit. Hänen kirjansa *Lumous murtuu. Uskonto luonnonilmiönä* (2007) kohteena on kristinuskko. Kirjas-

ta 1978 (*Quarterly Journal of Speech* 64), jossa osoitetaan, kuinka 1970-luvun amerikkalaisessa ateistisessä diskurssissa käytettiin näkyvästi retoriikkaa, jota leimasi vastapuoleen kohdistuva tuomitseva ote sekä argumentaation ja ilmaisutavan raivokkuus.

¹⁰ Tähän kysymykseen keskittyy Harrisilta (2015) hiljattain ilmestynyt kirja *Waking up: A Guide to Spirituality Without Religion*. Sen perusajatus on, että meditaation avulla on mahdollista tavoittaa ahtaan egon ylittävä tietoisuuden tila ilman tarvetta selittää sitä vetoamalla yliluonnolliseen. Tällainen spirituaalisuuden muoto voidaan Harrisin mukaan ymmärtää yliluonnolliseen vetoavan selityksen sijasta tarkastelemalla sitä tieteen ja filosofian välinein.

¹¹ Uusateistit ovat Yhdysvalloissa omaksuneet itseään tarkoittamaan nimityksen *”bright”*, koska se on vähemmän leimaava kuin sana *”ateisti”* samaan tapaan kuin *”gay”* on vähemmän leimaava kuin *”homoseksuaali”* (Niemelä 2011c, 75).

sa on pedagoginen ote – se etenee esimerkkien kautta haastaen lukijaa pohtimaan omaa uskoaan ja uskontoaan. Kirjan tavoitteena on uskon lumouksen murtaminen ja sitä kautta uskonnollisen lukijan käännyttäminen ateismiin. Argumentaatio perustuu ajatukselle, että kun uskonnon synty- ja toimintamekanismit paljastetaan, uskonnolta putoaa pohja. Niinpä pääosa kirjasta käsittelee näitä mekanismeja

Uusateismin johtohahmona voi pitää brittiläistä biologia ja tieteen popularisoojia Richard Dawkinsia, joka 1970-luvulla nousi kuuluisuuteen teoksellaan *Geenin itsekkyyden* (Dawkins 1993; alkuteos *The Selfish Gene*, 1976). Hänen varsinainen avauksensa uusateismin alueella on bestselleriksi noussut *Jumalharha*¹² (Dawkins 2007). Sen perusteisiin mukaan todellisuuden ymmärtämiseen riittävät luonnontieteen, erityisesti evoluutioteorian antamat selitykset, joissa Jumalalla ei ole sijaa. Uskonto on hänen Dawkinsin mukaan paitisi turha, myös haitallinen ilmiö, koska se aiheuttaa sekä harhaisen maailmankuvan että paljon konkreettista pahaa. Teoksensa alussa Dawkins (2007, 26) ilmoittaa kirjan tavoitteena olevan, että sen luettuaan uskovaista on tullut ateisti. Toinen tavoite on, että ateistit toisivat rohkeasti esiin ateistisen maailmankatsomuksensa (mts. 24–25).

Jumalharhassa Dawkins käy läpi asialliseen tyyliin keskeiset eri aikoina esitetyt Jumalan olemassaolon todistukset pyrkien kumoamaan ne, erityisesti evoluutioteorian valossa virheellisen oletuksen älykkäästä suunnittelijasta¹³. Dawkinsin mielestä Jumalan olemassaolo on aivan tavallinen luonnontieteen teorioihin verrattava hypoteesi, jota täytyy voida testata havaintojen kautta. Koska Jumalasta ei ole saatu havaintotodisteita, on hänen olemassaoloaan pidettävä äärimmäisen epätodennäköisenä. (Nämä ovat myös Pyysiäisen tässä työssä analysoitavan kirjan keskeiset teesit.) Suhteellisen kiihkoton ja analyttinen tyyli muuttuu, kun Dawkins alkaa käsitellä Raamatun ja kristinuskon ilmenemismuotoja. Raamatusta sekä kristittyjen elämästä ja ajatusmaailmasta poimitut esimerkit ovat kärjistettyjä ja niiden kommentointi riennaavaa. Huomionarvoinen seikka Dawkinsin (mts. 311) argumentaatiossa on, että hän ei kritisoi pelkästään uskonnon ääri-ilmiöitä, vaan myös maltillista uskonnollisuutta, koska se hänen mukaansa tarjoaa suojaataman uskonnon fanaattisille muodoille.

¹² Kirjallisten kannanottojen lisäksi Dawkins on toiminut aktiivisesti myös muilla foorumeilla. Vuonna 2006 brittiläisellä Channel 4 -kanavalla esitettiin *The Root of All Evil?* -niminen kaksiosainen dokumentti, jossa Dawkins käsittelee samoja teemoja kuin *Jumalharhassa*. Vuonna 2010 dokumentti esitettiin uusintana nimellä *The God delusion*. (http://en.wikipedia.org/wiki/The_Root_of_All_Evil%3F – katsottu 1.7.2015). Dawkinsilla on myös säätio, jolla on Internet-sivut osoitteessa <http://richarddawkins.net> – säätion tarkoituksena on edistää tieteellistä kasvatusta, kriittistä ajattelua ja todisteisiin perustuvaa luonnonilmiöiden ymmärtämistä ja sitä kautta nujertaa uskonnollinen fundamentalismi, taikausko, suvaitsemattomuus ja inhimillinen kärsimys. Dawkins on myös ahkerasti käynyt julkisia, usein televisioituja debatteja uskonnon edustajien kanssa.

¹³ McGrathin ja ja Collicutt McGrathin (2008, 54–55) mukaan älykkään suunnittelun eli käytännössä kreationismin kannattajat pitävät paradoksaalisesti Dawkinsia asiansa kannalta hyödyllisenä henkilönä, koska kiihkeys, jolla tämä saarnaa, että darvinismista väistämättä seuraa ateismi, karkottaa monet potentiaaliset evoluutioteorian kannattajat.

Viime vuosina ateisteista suurinta näkyvyyttä nauttineet uusateistit eivät suinkaan edusta ateismin koko kenttää. Niinpä esimerkiksi vakaumukselliseksi ateistiksi tunnustautuva tieteenfilosofi Michael Ruse, joka on Yhdysvalloissa toiminut aktiivisesti kreationismin juurimiseksi kouluopetuksesta ja sen korvaamiseksi evoluutioteorian opetuksella, on huolimatta tästä yhteisestä pyrkimyksestään uusateistien kanssa asettunut voimakkaasti näitä vastaan muun muassa toteamalla, ettei hän pidä näistä poiketen kaikkea uskontoon liittyvää vahingollisena. Hän ei myöskään ole samaa mieltä uusateistien kanssa siitä, että tiede voisi osoittaa uskonnon olevan väärässä. Rusen ja uusateistien välillä vallitseekin suoranaisten konfliktien. Ruse on poleemisesti todennut, että Dawkinsin *Jumalharha* sai hänet häpeämään sitä, että hän on ateisti, koska kirja on niin oppimattomasti kirjoitettu ja hyökkää niin heikoin perustein uskontoa vastaan, kun hän puolestaan pitää tarpeellisena kunnioittaa myös uskovien näkemyksiä ja argumentaatiota, vaikka olisikin näiden kanssa eri mieltä. Ruse katsoo, että asenteidensa jyrkkyyden ja argumentaationsa heikkouden suhteen Dawkins muistuttaa päävastustajiaan, uskonnollisia fundamentalisteja. (Ruse 2009.) Uusateistit puolestaan ovat syyttäneet Rusen kaltaisia uskontoon suopeasti suhtautuvia ateisteja tarpeettomasta myöntyväisyydestä tai sopuudesta (Ruse 2012).

Niin ikään ateistiksi tunnustautuva brittifilosofi John Gray (2015) kritisoi Rusen tavoin uusateisteja muun muassa oppimattomuudesta, joka estää heitä näkemästä, millaiseen ajattelun historian jatkumoon he asettuvat. Grayn teesi on, että liberaali arvomaailma, jota uusateistit katsovat edustavansa ja jonka he katsovat kumpuavan tieteellisestä maailmankuvasta uskonnollisen ahdasmielisyyden vastakohtana, juontaakin itse asiassa juurensa kristinuskon perinteestä.

Uusateisteista eroaa radikaalisti näiden tavoin paljon medianäkyvyyttä saanut sveitsiläissyntyinen, ateistiksi tunnustautuva filosofi Alain de Botton. Siinä missä uusateistit näkevät paljon vaivaa todistaakseen, ettei Jumalaan kannata uskoa, ottaa de Botton (2013, 11) kirjassaan *Uskontoa ateisteille* todisteluita kaipaamattomana itsestäänselvyytenä, ettei uskontojen totuuksiin ole mitään syytä uskoa, ei varsinkaan uskontojen yliluonnolliseen puoleen, jota de Botton pitää suorastaan vastenmielisenä (mts. 319). Toinen Botton jyrkästi uusateisteista erottava seikka on se, että jos uusateistien mielestä uskonnoissa ei ole mitään hyvää, vaan ne ovat päinvastoin vahingollisia, minkä vuoksi niistä on pyrittävä pääsemään eroon, niin de Botton katsoo, että uskonnoissa on paljon sellaista, mikä voi rikastuttaa uskontojen totuuksiin uskomattoman ateistinkin elämää. Kirja keskittyy näiden uskonnon myönteisten puolien käsittelyyn, joita ovat muun muassa yleispätevät ikiaikaiset viisaudet, nöyryyden, myötätunnon ja lähimmäisenrakkauden vaaliminen sekä uskonnon innoittama monimuotoinen taide.

de Bottonin ajattelun tapaiset periaatteet ovat myös vuonna 2013 toimintansa Britanniassa aloittaneen ”ateistisen kirkon”¹⁴ taustalla. Tämän The Sunday Assembly -nimisen liikkeen ideana on nimittäin poimia parhaat puolet uskonnoista ilman uskontoa. Liike on levinnyt myös Yhdysvaltoihin ja Australiaan, ja sen uskonnollisia rituaaleja jäljitteleviin sunnuntaiseremonioihin kuuluu muun muassa puheita, yhteislauluja, huumoria, tieteellisten teorioiden esittelyä sekä elämän ihmeellisyyden ja kuoleman lopullisuuden pohdiskelua. (Sillfors 2014b; Taira 2014, 132–133.)

Henkisyiden harjoittamisen yhdistäminen ateistiseen ajatteluun on muutenkin nouseva trendi ateismin piirissä. Perusajatus tältä pohjalta nousevissa liikkeissä on, ettei täysipainoinen henkinen elämä edellytä uskoa yliluonnolliseen. Näiden liikkeiden kirjo on laaja, ja jotkut niistä lainaavat elementtejä perinteisistä uskonnoista toisten ollessa selvästi uskonnonvastaisia. Ateistista henkisyyttä edustavia liikkeitä ovat muun muassa Center for Naturalism, Spiritual Naturalist Society, World Pantheist Movement ja Center for Spiritual Atheism. (Sillfors & Ronikonmäki 2013, 431.)

Myös Suomessa on käyty keskustelua uusateismin ympärillä. Aiheen relevanttiutta kotimaisessa kontekstissa korostaa se, että monet uusateistien teokset on tuoreeltaan suomennettu. Erona angloamerikkalaiseen uusateismiin on suomalaisten tämän päivän ateistien useimmiten maltillisempi linja. Esimerkiksi Jussi K. Niemelä (2011c, 72) toivoo ateistien ja uskovien välistä dialogia jyrkän vastakkainasettelun sijaan. Niemelän (2011a) toimittamassa kirjassa *Mitä uusateismi tarkoittaa?* kirjoittajina on niin uskontotieteilijöitä (Matti Kamppinen, Ilkka Pyysiäinen¹⁵, Tiina Mahlamäki ja Kimmo Ketola) kuin tietokirjailijoita (Jussi K. Niemelä ja Jaakko Wallenius). Lukuun ottamatta Ketolan (2011) artikkelia, jossa kritisoidaan uusateistien tapaa leimata uskonnot pahuuden kasvualustaksi, kirjoittajat asemoituvat ateisteiksi suhtautuessaan selkeän myötämielisesti (uus)ateismiin.

Suurelle yleisölle suunnattua valtakunnallista näkyvyyttä uusateismi on saanut Suomessa esimerkiksi *Helsingin Sanomissa* julkaistun uskontotieteilijä Matti Kamppisen (2009) uusateismia esittelevän ja puolustavan kirjoituksen kautta. Myös *Helsingin Sanomien Nyt*-liitteessä on esitelty uusateismia ja siihen liittyviä Internetin ateisti-sivustoja¹⁶ laa-

¹⁴ Ajatus ateistisesta kirkosta ei ole uusi. Aiempia vastaavia kokeiluja ovat olleet muun muassa jo aiemmin mainittu Ranskan vallankumouksen jälkimainingeissa toiminut ”järjen kultti” (Sillfors 2014b) sekä 1800-luvulla ranskalaisen sosiologin ja positivistin Auguste Comten ”ihmisyuden uskonto” (mts.) maallisine pappeineen ja saarnoineen (de Botton 2013, 323).

¹⁵ Pyysiäisen (2011) artikkelin otsikko on ”Johtaako uskonnon ja tieteen törmäys tyrmykseen?”.

¹⁶ www.reddit.com/r/atheism on Internetin suurin ateisti-sivusto. Sille on rekisteröitynyt useita miljoonia käyttäjiä, jotka kokoavat linkkejä Internetistä löytämäänsä ateismia käsittelevään materiaaliin. Osoitteessa skepticsannotatedbible.com on seikkaperäinen opas, joka neuvoo, miten *Raamattua* luetaan kriittisesti. Edesmenneen Christopher Hitchensin sivuilla osoitteessa slate.com/authors.christopher_hitchens.html on muun muassa artikkeli Äiti Teresan pahuudesta. Richard Dawkinsin säätiön sivut ovat osoitteessa richard-dawkins.net. (Sulopuisto 2013.)

jasti (Sulopuisto 2013). Yleisradiossa puolestaan esitettiin talvella 2010–2011 uusateismin inspiroima ohjelmasarja otsikolla *Jumalaa ei ole!*, jossa yhtenä vierana oli Ilkka Pyysiäinen. Ylen TV-ohjelmissakin on viime vuosina nähty puheenvuoroja – erityisesti kosmologi Kari Enqvistin ja avaruustähtitieteilijä Esko Valtaojan esiintymiset –, joissa on kritisoitu uskonnollisia käsityksiä asettaen ne vastakkain luonnontieteellisten selitysmallien kanssa (ks. Taira 2012, 31.) Enqvist¹⁷ ja Valtaoja ovat myös ahkeria kirjoittajia toimien niin oman alansa popularisoijina kuin uskonnollisten kysymysten tarkastelijoina. Yksi Enqvistin (2012) kirja on nimeltään kuvaavasti *Uskomaton matka uskovien maailmaan*. Valtaojalta puolestaan on ilmestynyt muun muassa kaksi kirjaa, joissa hän keskustelee uskonnollisista kysymyksistä piispa Juha Pihkalan kanssa (Valtaoja & Pihkala 2004 ja 2010) herrasmiesmäiseen tyyliin. Kärkevämpää ateismin ja kristinuskon välistä debattia edustaa Vapaa-ajattelijain Liiton entisen puheenjohtajan Jussi K. Niemelän ja luterilaisen papin Jaakko Heinimäen (2011) uskonnollisia kysymyksiä koskeva väittelykirja *Kamppailu Jumalasta: 12 erää uskosta*.

Jos mainitut kotimaiset ateistit edustavat suhteellisen maltillista linjaa, on Suomesakin nähty angloamerikkalaisten uusateistien hyökkäävyyteen verrattavaa toimintaa Vapaa-ajattelijain Liiton taholta. Vuonna 2009 he ostivat mainostilaa bussien kyljistä, joihin oli liimattu ateistinen teksti: ”Jumalaa ei ole. Lopeta siis murehtiminen ja nauti elämästä.” Idea tempaukseen oli lainattu Britanniasta. (Taira 2014, 292.) Seuraavana vuonna provokaatio meni vielä pidemmälle, kun vapaa-ajattelijat järjestivät Helsingissä kampanjan, jossa Raamattuja vaihdettiin pornolehtiin. Tämänkin kampanjan esikuva tuli ulkomailta, Yhdysvalloista. (mts. 293). Merkittävä kirkon ja ateistien välistä konfliktia ruokkiva jatkuvasti käynnissä oleva projekti on Vapaa-ajattelijain Liiton ylläpitämä ”eroa kirkosta” -sivusto Internetissä (erokirkosta.fi), jossa kirkosta voi erota lähes pelkällä napin painalluksella.

4 UUSATEISMIA JA SEN RETORIikkaa KOSKEVA TUTKIMUS

Uusateistista argumentaatiota ja retoriikkaa koskevaa tutkimusta on toistaiseksi tehty melko niukasti. Yksi avaus tätä kysymystä sivuvaan suuntaan on *Approaching Religion* -lehden numero 1 vuodelta 2012 (Taira & Illmanin 2012). Siinä ilmestyneet useiden kirjoittajien artikkelit keskittyvät (uus)ateismin ja uskonnon väliseen suhteeseen lähinnä eurooppalaisessa kontekstissa. Suomea käsittelevässä osuudessa Teemu Taira (2012) kirjoittaa,

¹⁷ Vaikka Enqvist kutsuu itseään uskonottomaksi, kirjoittaa hän Niemelän (2011c, 80) mukaan lähes jokaisessa teoksessaan uskonnosta ja aina samaan sävyyn kuin johtavat uusateistit.

että viimeaikaisessa keskustelussa suomalaiset ateistit eivät ole avoimesti ilmoittautuneet uusateisteiksi, vaikka monet heistä käyttävät pitkälti samaa argumentaatiota ja retoriikkaa kuin kansainvälisesti tunnetut uusateistit.

Phil Zuckermanin (2012) havaitsi skandinaaveille (ruotsalaisille ja tanskalaisille) ja amerikkalaisille uskonottomille tehdyssä haastattelututkimuksessa, että uskonottomat skandinaavit mielsivät itsensä lähinnä agnostikoiksi amerikkalaisten ollessa useammin vakaumuksellisia ateisteja. Suomalaisten ateistien monia muita länsimaita maltillisempi retoriikka leimaa siis Zuckermanin mukaan myös muita Pohjoismaita. Amerikkalaisten ateistien skandinaaveja jyrkemmät kannat uskontoon selittyvät Zuckermanin mukaan USA:ssa harjoitettavan uskonnollisuuden näkyvämmällä roolilla, joka motivoi uusateisteja argumentoimaan uskontoa vastaan skandinaaveja vahvemmin.

Myös Mattias Martinson (2012) käsittelee skandinaavista ateismia sellaisena kuin se ilmenee Ruotsissa, jossa julkisuudessa käydyllä ateismikeskustelulla on puolen vuosisadan mittainen historia. Jo 1940-luvulla filosofi Ingemar Hedenius hyökkäsi kristinuskoa ja valtion ja kirkon tiivistä suhdetta vastaan, mikä edustaa luvun 2 kaavion 1 mukaisessa luokittelussa yhteiskunnallisen ateismin keskeistä pyrkimystä. Hedeniuksen argumentaatio ja retoriikka voittivat paljolti yleisen mielipiteen puolelleen. Uusateismin tulo Ruotsiin asettui Hedeniuksen jättämän perinnön kontekstiin, jossa ateismi näyttäytyy suhteellisen voimakkaana uskonnonvastaisena retoriikkana. Tässä mielessä Martinsonin näkemys ruotsalaisen ateistisen retoriikan jyrkkyydestä poikkeaa Zuckermanin haastattelututkimuksesta. Selitys tälle ristiriidalle saattaa olla, että ruotsalainen ateistinen retoriikka olisi maltillistunut Hedeniuksen päivistä.

Saksalaisessa mediassa uusateismista alettiin puhua vain kaksi viikko sen jälkeen, kun termi oli esitelty amerikkalaisessa *Wired*-lehdessä vuonna 2006 (Zenk 2012, 36). Saksassa uusateistien ja uskonnon edustajien välinen keskustelu on voimakkaasti polarisoitunut. Uusateismin vastustajat ovat syyttäneet uusateisteja arroganssista, tarkoitushakuisesta tieteiden ja uskonnon vastakkainasettelusta, uskontoja koskevasta tietämättömyydestä, skientismistä, epäkunnioituksesta ja suvaitsemattomuudesta uskontoja kohtaan, aggressiivisuudesta sekä jopa antisemitismistä ja natsismista. (mts.) Jos nämä näkemykset pitävät paikkansa, saksalainen ateismi asemoituu luvun 2 kaaviossa 1 vahvimmin taistelevaksi ateismiksi, kun muiden artikkelikokoelmassa käsiteltyjen maiden ateismi asettuu vahvuudeltaan lähinnä yhteiskunnalliseksi ateismiksi.

Toinen uskonnon ja uusateismin suhdetta käsittelevä, eri tutkijoiden kirjoittama artikkelikokoelma on *Religion and the New Atheism* (Amarasingam, 2010a). Vaikka kirjoittajien ote pyrkii olemaan neutraali, painottuvat näkemykset uskontoa suosivaan suuntaan.

Jeffrey W. Robbins ja Christopher D. Rodkey (2010) kirjoittavat teologi Paul Tillichin viitaten, että uusasteistit tekevät tavallaan palveluksen kristinuskolle, koska heidän kriittinen argumentaationsa kohdistuu sellaiseen uskontulkintaan, joka joutaakin mennä. Thomas Altizeriin viitaten kirjoittajat peräänkuuluttavat radikaalia teologiaa: ajatus Jumalan kuolemasta merkitsee itse asiassa Jumalan kuoleman kuolemaa. Näin uusateistien argumentti Jumalan kuolemasta kääntyy itseään vastaan. Ehdottomuudessaan uusateismi muistuttaa kirjoittajien mukaan amerikkalaista evankelikaalisuutta, ja tällainen molemminpuolinen ehdottomuus johtaa dialogin sijasta pysyvään konfliktiin.

Richard Cimino ja Christopher Smith (2010) tarkastelevat uusateismista käytyä keskustelua kahdessa amerikkalaisessa vapaa-ajattelijoiden lehdessä (*Free Inquiry* ja *American Atheist*). *Free Inquiry* -lehdessä on lähinnä ylistetty uusateistien kirjoja ja korostettu, että uusateistisen retoriikan radikaalius ja hyökkäävyys on parempi taktikka kuin maltillisuus. Toisaalta on ilmaistu huoli liian rajuuden synnyttämästä mielikuvasta, jossa uusateismin rakentava puoli (sekulaarin humanismin korostama eettisyys) jää negatiivisuuden (uskontoihin kohdistetun hyökkäyksen) varjoon. Tämä osoittaa, että myös ateismin sisällä käydään keskustelua harjoitettavan argumentoinnin ja retoriikan sisällöstä.

American Atheist -lehden kirjoituksissa on korostettu uusateismin poliittista ulottuvuutta siinä (luvun 2 kaaviosta 1 poikkeavasta) merkityksessä, että uusateistisen argumentaation ja retoriikan katsotaan edistävän ateistien oikeuksia. Ciminon ja Smithin mukaan uusateistien dilemma kuitenkin on se, että samalla kun he valittavat epäoikeudenmukaista kohtelua, he kärjistävät tilannetta hyökkäämällä rajusti uskontoa vastaan, mikä kuvastaa harjoitetun ateismin taistelevaa ulottuvuutta. Sekulaareiksi humanisteiksi identifioituvat ateistit ovatkin tehneet pesäeroa militanttien uusateistien nihilismiin korostaen sekulaarin humanismin positiivisia arvoja.

Ryan Falcioni (2010) tarkastelee uusateistien filosofista (positiivista) ateistista ajattelua koskevaa argumentaatiota, jonka mukaan Jumala on maailmaa koskeva hypoteesi siinä kuin luonnontieteen hypoteesitkin. Falcionin mielestä uusateistien perusvirhe on, että he näkevät uskonnon kokoelmana väitelauseita, joiden totuusarvoa voidaan tarkastella evidenssin valossa. Niiden sijaan olisi tarkasteltava, millainen rooli uskonnollisilla uskomuksilla on uskovien elämän käytänteissä, jolloin kysymys jumalahypoteesia koskevasta todistusaineistosta on epärelevantti. Ei ole niin, että uskova ensin uskoo evidentialisesti perusteltuihin Jumalaa koskeviin väitteisiin ja ryhtyy sillä perusteella uskovaiseksi, vaan uskonnolliset väitteet päinvastoin saavat merkityksensä uskonnollisesta elämäntavasta.

Edellä mainituissa artikkeleissa otetaan melko neutraali kanta ateismiin ja sen piirissä harjoitettuun retoriikkaan. Aiheesta on ilmestynyt myös kärkevämpiä ja kantaaotta-

vampia kirjoituksia, joissa pyritään osoittamaan ateistinen argumentaatio ja retoriikka kestämättömiksi ja joiden kirjoittajat ovat enimmäkseen tunnustuksellisia kristittyjä. Tyypillisesti tällaisen ateismikritiikin kohteena on tunnetuin uusateisti Richard Dawkins, jonka tuotannon kritiikki toimikoon esimerkkinä siitä, kuinka ateismin edustajien vastapuolella on käsitelty ateistista ajattelua ja retoriikkaa. Dawkinsin kannanottoja – lähinnä sellaisina kuin ne ilmenevät hänen teoksessaan *Jumalharha* – onkin käsitelty useamman kristillisen apologeetin voimin. Näitä näkemyksiä on koonnut yhteen Skotlantilaisen episkopaalisen kirkon teologisen instituutin tutkija Michael Fuller (2010). Hän tarkastelee viiden uskontomyönteisen kirjoittajan teoksia, joissa pyritään osoittamaan, kuinka Dawkinsin retoriikka peittää alleen argumentaation ohuuden.

Ensimmäisenä Fuller (mts. 490) viittaa David Fergussonin (2009) esittämään, Dawkinsin argumentaatiota käsittelevään kritiikkiin, jonka keskeinen ajatus on, että Dawkins on perustavalla tavalla väärässä ajatellessaan, että uskonnossa olisi kyse ennen kaikkea luonnollisten ilmiöiden selittämisestä yliluonnollisella, sillä uskonto on paljon muuta kuin yliluonnollista koskevia uskomuksia. Näin ollen Dawkinsin argumentaation peruspilari on pettäväällä pohjalla.

John Cornwellin (2007) kritiikistä Fuller (mts. 491) nostaa esiin sen, että hänen mukaansa Dawkinsin argumentaatio ja retoriikka on valikoivaa ja puolueellista ja että tämä lakaisee maton alle tieteellisen ateismin pimeän puolen, joka henkilöityy Hitleriin ja Staliniin. Cornwell sanoo myös, että Dawkinsin *Jumalharha* on tyylien sekamelska, joka koostuu muun muassa opettajan, kansankiihottajan, propagandistin ja kapakkaväittelijän retoriikasta

Ehkä aktiivisimmin Dawkinsin kriitikkona ja kiistakumppanina, ei vain kirjoitusten tasolla, vaan myös julkisissa väittelyissä¹⁸ – on esiintynyt teologian professori Alister McGrath. Paitis teologi, hän on myös Oxfordista valmistunut luonnontieteilijä (molekulaarisen biofysiikan alalta), kuten Dawkins. McGrath ja hänen vaimonsa reagoivat nopeasti Dawkinsin *Jumalharhaan* kirjallaan *Dawkins-harha?* (McGrath & Collicutt McGrath, 2008, alkuteos: *The Dawkins Delusion*, 2007). Kirjoittajat käyvät läpi Dawkinsin keskeisiä väitteitä, erityisesti todisteluja Jumalan olemassaoloa vastaan ja tieteen roolia tässä todistelussa, pyrkien väitteiden kumoamiseen tai kyseenalaistamiseen. He kritisoiivat erityisesti

¹⁸ YouTubessa (<http://www.youtube.com/watch?v=3LGm0iWPC80>) on katsottavissa 70-minuuttinen video, jossa Dawkins esittää kiperiä uskontoon liittyviä kysymyksiä McGrathille. Vastaavia väittelyitä McGrath on käynyt myös muiden uusateistien kanssa – kirja *The Future of Atheism. Alister McGrath & Daniel Dennett in Dialogue* (2008) sisältää keskustelun, joka käytiin Greer-Heard Point-Counterpoint Forum in Faith and Culture -tapahtumassa 23.–24. 2.2007, neljä tapahtumassa pidettyä alustusta sekä kolme muuta esseettä. Kirjassaan *Why God Won't Go Away* (2011) McGrath käy dialogia keskeisten uusateistien argumentoinnin kanssa esittäen samalla uskon puolustuksen.

Dawkinsin tapaa valita jokin uskontoon liittyvä patologinen ilmiö ja esittää se normaalina, minkä varaan on helppo rakentaa uskonnonvastainen argumentti. He myös pahoittelevat Dawkinsin tapaa kohdistaa vastapuoleen ja sen argumentteihin pilkkaa, vääristelyä, vähätelyä ja demonisointia (mts. 95–96), mikä ei luo otollista maaperää uskovien ja ateistien väliselle rakentavalle dialogille (mts. 108). Kirjoittajat myös toteavat, että Dawkinsin strategia on käyttää hyvin valikoivasti kantaansa puoltavia seikkoja. Lisäksi vaikka Dawkins on taustaltaan tiedemies, hän hylkää retoriikassaan tieteen pelisäännöt: anekdootit korvaavat evidenssin, kunnollisesti dokumentoitujen lähteiden tilalla on Internetistä löytynyttä sälää, ja lopputulos on akateemisen kirjoituksen sijasta propagandaa. Dawkinsin väite, että tieteestä seuraa ateismi, on kirjoittajien mukaan puolestaan pelkkä retorinen silmänkääntötempu. Näin ollen Dawkinsin sanoma vakuuttaakin enemmän uskossaan horjuvaa ateistia kun horjuttaa Jumalaan uskovaa, vaikka Dawkins sanoo kirjansa *Jumalharha* alussa nimenomaan toivovansa, että sen luettuaan uskova kääntyy ateistiksi. Tyyllilajiltaan Dawkinsin *Jumalharha* on kirjoittajien mukaan enemmän teatteria kuin oppineen kirjoitus – se on raivoisa retorinen hyökkäys uskontoa vastaan. (Fuller 2010, 491–492.)

Keith Wardilta (2008) Fuller (mts. 492) nostaa esiin tämän kritiikin Dawkinsin asia-argumentointia kohtaan, ennen kaikkea sen, että Dawkins tekee tieteen pohjalta metafysisiä johtopäätöksiä maailman olemuksesta, johon ei suurella todennäköisyydellä kuulu Jumalaa. Wardin mukaan on Dawkinsista poiketen täysin perusteltua uskoa, että universumilla on mieli, jolloin myös Jumalaan uskomisen on perusteltua. Ward kiinnittää huomiota myös Dawkinsin tarkoitushakuiseen retoriikkaan, joka ilmenee tämän tavassa manipuloida ja salata aineistoa, johon tämän argumentaatio perustuu. Ward kirjoittaa, kuinka Dawkinsin kieltä analysoitaessa huomataan, että tämä systemaattisesti pilkkaa ja demonisoi uskonnon edustajien näkökantoja, jotka hän näyttää aina mahdollisimman naiivissa valossa.

Lopuksi Fuller (mts. 493) esittelee Terry Eagletonin (2009) Dawkins-kritiikkiä, jolle on ominaista Dawkinsin omien keinojen käyttö: Eagleton vastaa Dawkinsin kärkevään, pilkalliseen ja sotaisaan uskonnonvastaiseen retoriikkaan samalla tyyllillä, mutta vastakkaisesta näkökulmasta. Eagletonin asia-argumenteista Fuller nostaa esiin ajatuksen, että uskonto on paljon enemmän ”performatiivista kuin propositionaalista”, toisin sanoen kyse on sitoutumisesta sellaiseen asenteseen maailmaa kohtaan, josta ihminen ei voi irrottautua, sillä se määrittää ihmisen koko olemassaoloa. Eagleton myös toteaa, että ateistinen liberaali rationalismi on viime kädessä uskonnon tavoin uskonvaraista.

Yhteenvetona Dawkinsin retoriikasta Fuller (mts. 493–494) toteaa, että *Jumalharhan* argumenttien teho ei perustu viileään ja kiihköttömaan analyysiin, vaan voimakkaaseen retoriikkaan ja sotaisaan kielenkäyttöön. Dawkinsin keinoihin kuuluu manipulointi ja

lähdeaineiston salailu sekä vääristely retoristen tavoitteidensa nimissä. Samalla Dawkinsin kieli on hyvin vahvasti emotionaalisesti latautunutta. Hän nojaa siis ennen kaikkea retoriikkaan ja propagandaan, ei punnittuun ja kiihkottomaan asia-argumentointiin.

Myös suomalaiset kristityt teologit ovat osallistuneet keskusteluun uusateismista kritisoiden sitä voimakkaasti. Näissäkin puheenvuoroissa korostuu varsinaisen uusateismia koskevan tutkimuksellisen otteen sijasta kirjoittajien vakaumuksesta kumpuava vastaargumentointi. Piispa Eero Huovinen (2008) katsoo *Kanava*-lehdessä, että amerikkalainen uusateismi on lähinnä reaktiota kreationismiin. Hän käsittelee artikkelissaan erityisesti Dawkinsin *Jumalharhaa* kritisoiden näkemystä, jonka mukaan Jumalasta tai Jumalan olemattomuudesta voisi puhua luonnontieteen käsitteillä.

Uuden testamentin eksegetiikan dosentti Timo Eskola (2009) puolestaan käy kirjassaan *Uusateismin sietämätön keveys* läpi ateismin taustalla olevaa aatehistoriaa ja toteaa sen keskeisinä taustavaikuttajien olevan Nietzschen opin yli-ihmisestä ja Jumalan kuolemasta sekä Darwinin evoluutio-opin. Ateismin keskeisenä ongelmana Eskola katsoo olevan sen, että jos se nojaisi johdonmukaisesti Nietzscheen ja evoluutio-oppiin, tuloksena olisi maailma, jossa vallitsisivat nietscheläisittäin sietämättömän kovat arvot tai darvinistinen tilanne, jossa moraalialia ei olisi lainkaan, vaan kaikki perustuisi vahvemman oikeuteen.

Toinen uusateismin ongelma on Eskolan mukaan vetoaminen tieteeseen kaiken selityksenä. Hänen mukaansa tämä johtaa skientismiin, joka ei enää ole tiedettä vaan ideologia, koska se katsoo tieteen voivan ottaa kantaa myös sellaisiin kysymyksiin, jotka menevät tieteen alueen ulkopuolelle, kuten kysymykseen todellisuuden perimmäisestä luonteesta.

Mainittuja Dawkins-kriitikoita maltillisemmin ja neutraalimmin, joskin melko kriittisesti Dawkinsin (ja muiden uusateistien) kirjoituksia ja niiden retoriikkaa on käsitellyt uskontotieteilijä Teemu Taira (2014). *Jumalharhasta* hän toteaa, että se on Dawkinsin aiempia teoksia poleemisempi ja suorasukaisempi ja että poleemisuus on kääntynyt vihamieliseksi yksinkertaistukseksi. Tairan mukaan Dawkinsin retoriikan ja argumentaation ongelmana on muun muassa niiden kapea uskontokäsitys, jossa esimerkiksi Jumalan käsite ymmärretään vain yliluonnolliseen viittaavana kategoriana ja sivuutetaan käyttökelpottomina muut tavat käyttää käsitettä. (mts. 33–34.) Samoin pitäytyminen Dawkinsin käsityksessä uskonnosta todisteita vailla olevina uskomuksina tekee uskontojen käytännöllisen ulottuvuuden ymmärtämisen vaikeaksi (mts. 43). Taira kritisoi myös Dawkinsin tapaa rakentaa tarkoitushakuisesti tarpeetonta vastakkainasettelua (mielestään) rauhanomaisen teollisen ateismin ja konfliktihakuisen uskonnon välille (mts. 36). Dawkinsin julkisen hahmon kiistanalaisuutta kuvastaa se, että jotkut uskontokriittisetkin debatoijat vierastavat

hänen retoriikkaansa eivätkä allekirjoita hänen argumenttejaan (46 mts.), kuten edellä (luvussa 3) todettiin Michael Rusen (2009, 2012) ja John Grayn (2015) argumentaatiota tarkasteltaessa.

5 RETORISEN ANALYYSIN TEORIA JA METODIT

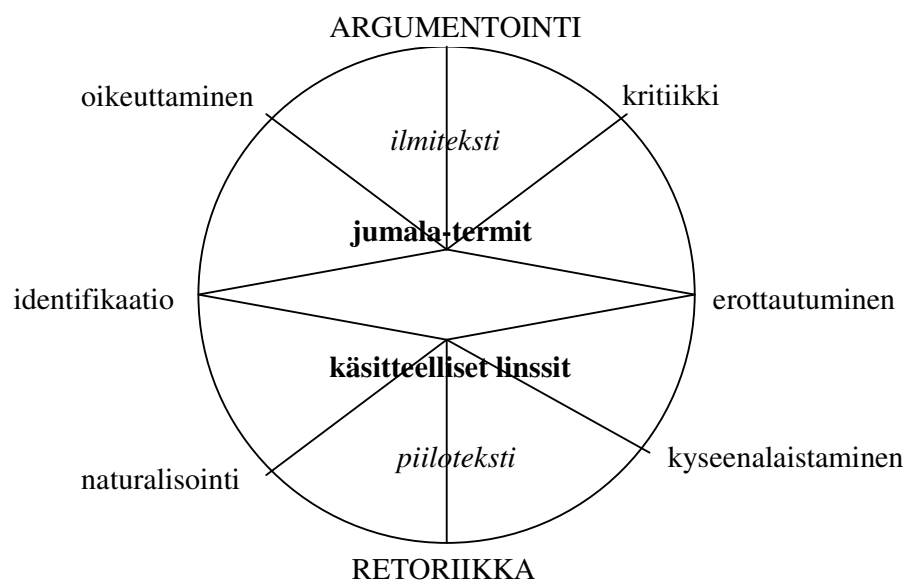
Seuraavassa tarkastellaan ensin retorisen analyysin historiaa ja teoriaa yleisellä tasolla ja sen jälkeen retorisen analyysin soveltamista käytäntöön konkreettisten metodien avulla.

5.1 Retoriikan tutkimuksen taustaa – uusi retoriikka

Retoriikalla tarkoitetaan kuulijan suostuttelua puhujan puolelle, ja siinä merkityksessä retoriikka lienee yhtä vanha ilmiö kuin puhekyky. Reflektoinnin kohteeksi puhetaito nousi antiikissa, jossa syntyi klassinen retoriikka (kr. *rheo*, sanoa; *rhetorike*, puhetaito). Tuolloin ei tarkoituksena ollut niinkään luoda retoriikan teoriaa, vaan tavoite oli käytännöllinen: etsiä ja esittää keinoja, joiden avulla pidetään hyvä puhe eli saadaan kuulijat vakuuttumaan puhujan sanomasta. (Sakaranaho 2001, 9–10.) Tunnetuin antiikin puhetaidon opas oli Aristoteleen *Retoriikka*, jonka mukaan puheella oli oltava tietty rakenne, jonka osat ovat johdanto, tausta, asian esittely, argumentointi (oman kannan puolustus ja vastakkaisen kannan kumoaminen) ja lopetus. (Nikki.) Keskeisinä vakuuttamisen keinoina Aristoteles näki vetoamisen tunteisiin (*pathos*) ja puhujan luonteeseen (*ethos*) sekä tärkeimpänä järkeen vetoavan argumentoinnin (*logos*) (Sihvola 1997, 9).

Keskiajalle tultaessa retoriikka oli taantunut puheen muotoseikkojen opetuksiksi, mutta 1950-luvulla tapahtui niin sanottu retorinen käänne, kun alettiin uudestaan kiinnostua antiikin retoriikasta. Tällöin syntyi uudeksi retoriikaksi kutsuttu tutkimussuunta, joka ei antiikin retoriikasta poiketen tähtää puhetaidon opettamiseen, vaan puhutun ja kirjoitetun kielen retoriikan tutkimiseen. Uuden retoriikan keskeiset teoreetikot ovat Kenneth Burke, Chaïm Perelman ja Stephen Toulmin. Metodologisesti uusi retoriikka toimii sateenvarjokäsitteenä, jonka alle mahtuu erilaisia lähestymistapoja (Sakaranaho 2001, 10–11), kuten argumentaatioanalyysi, diskurssianalyysi, narraatiokritiikki ja semiotiikka (Nikki).

Hyvän lähtökohdan retoriikan tarkasteluun tarjoaa Heikki Pesosen (1999, 322) esittämä, Tuula Sakaranaholta (1998, 59) mukailtu retorisen analyysin malli, jossa retoriikka nähdään merkityksenannon prosessina (kaavio 2), joka toteutuu kielenkäytön kautta (Sakaranaho 1997, 168).



Kaavio 2. Retoriset merkityksenantoprosessit.

Mallin lähtökohtana on oletus, jonka mukaan argumenttiaan rakentava kirjoittaja olettaa aina vastakkaisen argumentin olemassaolon. Retoristen keinojen lisäksi retorisessa analyysissä onkin otettava huomioon niin sanottu retorinen tilanne, jonka puitteissa retoriset keinot vaikuttavat. Retorisen tilanteen osatekijöitä ovat kirjoittaja (puhujaja) ja lukija (kuuntelijaja) eli yleisö sekä foorumi, jolla kirjoitus (puhe) tuotetaan. Retorisen tilanteen kautta teksti kytkeytyy sosiaaliseen kontekstiinsa, joka laajimmillaan ymmärrettynä käsittää koko yhteiskuntaa koskevan ulottuvuuden. (Kakkuri-Knuuttila 1999, 235; Mäntynen & Sääskilähti 2012, 198.)

Perelman tekee jaottelun erityisyleisön ja universaaliyleisön välillä. Erityisyleisöön pyritään vetoamaan nojaamalla sen oletettuihin arvoihin. Universaaliyleisöön puolestaan pyritään vaikuttamaan argumentoinnilla, joka nojaa kenen tahansa hyväksymiin premisseihin. (Perelman 1996: 24–25.) Pyysiäisen pamfletti on suunnattu laajalle yleisölle, joten siinä mielessä kyse on universaaliyleisöön vetoamisesta. Toisaalta monin paikoin argumentaatio perustuu niin vahvasti ateistisille lähtökohdille, että ne ovat lähinnä ateistisen erityisyleisön hyväksyttävissä.

Yksi retorisen vakuuttelun keino on sanotun oikeuttaminen vetoamalla puhujan arvovaltaiseen asemaan eli puhujakategoriaan. Sanottua voidaan vahvistaa myös vetoamalla puhujan edustamassa yhteisössä vallitsevaan konsensukseen. Toisaalta voidaan kyseenalaistaa vastapuolen edustaman puhujakategorian ja yhteisön uskottavuus. Analysoitavassa

pamfletissa korostuu vastakkainasettelu oman ja vastapuolen argumentaation välillä hyvinkin selvästi: kirja pyrkii osoittamaan uskonnollisten uskomusten virheellisyyden asettamalla niiden vastapainoksi kirjoittajan edustaman tieteellisen maailmankuvan.

Edellä esitetyn retorisen merkityksenannon ympyräkaaviossa retoriikka on sijoitettu tekstin piilotasolle kuuluvaksi. Kyse on näin ajateltuna epäsuorasta, rivienvälisestä vaikuttamisesta, joka täydentää ilmitason asia-argumenteissa julkilausuttuja väitteitä ja niiden perusteluita. Tämä ei ole kuitenkaan koko totuus retoriikasta, sillä usein retoriset keinot kuuluvat nimenomaan tekstin ilmitasolle, sikäli kuin kyse on konkreettisista sananvalinnoista ja niihin liittyvistä vivahteista, siis siitä ilmiästä, jonka kautta sanottu asia pyritään näyttämään tietyssä valossa. Toisin sanoen ”retorinen analyysi palauttaa ilmiäsun tarkastelun kohteeksi” (Kakkuri-Knuutila 1999, 234).

Vaikka argumentaatio puolestaan kuuluukin lähinnä tekstin ilmitasolle, joudutaan argumentit usein kaivamaan esiin ja abstrahoimaan tekstistä (Kakkuri-Knuutila & Halonen 1999, 64), joten siinä mielessä ne kuuluvat tekstin piilotasolle. Yleissääntönä voidaan sanoa, että jos argumentaatioanalyysissä tarkastellaan sitä, *mitä* sanotaan, eli huomio on tekstin asiasisällössä, niin retoristen keinojen analyysissä tarkastellaan sitä, *miten* asiat sanotaan, eli huomio on kielellisessä ilmaisussa.

Yllä olevan kaavion mukaan tekstin ilmitason argumentoinnin keinoina ovat oman kannan perustelu eli oikeuttaminen sekä vastapuolen näkemyksen ja argumenttien kritiikki ja yritys osoittaa ne kestäättömiksi. Seuraavassa luvussa tarkasteltava argumentaatioanalyysi edustaa mallin tätä osaa. Pyysiäisen kirjan painavimpana argumenttina on Jumalan olemassaolon oletuksen osoittaminen kestäättömäksi.

Piilotason retoriikan keinoja ovat oman kannan esittäminen itsestään selvästi oikeana eli naturalisointi ja vastustajan kannan kyseenalaistaminen erilaisin retorisin keinoin, joita alempana käsitellään argumentaatioanalyysin tarkastelun jälkeen. Pyysiäisen kirjassa korostuu naturalisointia enemmän vastapuolen kannan kyseenalaistaminen.

Tekstin ilmitasolle kuuluvilla jumala-termeillä tarkoitetaan käsitteitä, joihin koko argumentaatio nojaa ja joita ei tarvitse tai voi enää perustella. Pyysiäisen kirjassa keskeinen jumala-termi on (luonnon)tiede, johon viitataan toistuvasti ja joka asetetaan uskonnollisen Jumala-uskon vastakohtaksi. Jumala-termit linkittyvät niin sanottuihin käsitteellisiin linsseihin, jotka tarkoittavat tapaa nähdä todellisuus tietyllä tavalla tietyistä perspektiivistä. Pyysiäisen kirjan käsitteellisinä linsseinä voi pitää läpeensä rationaaliseen ajatteluun perustuvaa maailmankuvaa.

Identifikaatio omaan viitekehykseen ja erottautuminen vastapuolesta kuvastavat tekstin kokonaistavoitteita, joihin pyritään käyttäen hyväksi mainittuja argumentatiivisia ja

retorisia keinoja. Kokonaisuutena argumentoinnin ja retoriikan tarkoituksena on siis saada lukija asettumaan kirjoittajan kannalle, toisin sanoen lukijan vakuuttaminen esitetyn näkemyksen oikeellisuudesta.

5.2 Argumentaatioanalyysi

Argumentaatioanalyysissä etsitään tekstistä väitteet (V) ja niitä tukevat perustelut eli premissit (P). Lisäksi pyritään löytämään ne yleensä ääneen lausumattomat taustaoletukset (T), joiden vallitessa perusteluista seuraa väite. On huomattava, että myöskään väitteitä ja perusteluja ei ole tekstissä välttämättä ilmaistu yksiselitteisen selvästi, vaan usein joudutaan tekemään työtä asiasisällön esiin kaivamiseksi siitä ilmiästä, jossa argumentti tekstissä esiintyy. (Kakkuri-Knuutila & Halonen 1999, 60–65.)

Argumentiksi kutsutaan perustelujen, taustaoletusten ja väitteen muodostamaa kokonaisuutta. Tosin myös pelkkää perustelua kutsutaan toisinaan argumentiksi. (mts. 65.) Päältä katsoen argumentti muistuttaa loogista päättelyketjua, jossa premiseistä johdetaan johtopäätös. Argumentaatio poikkeaa kuitenkin loogisesta päättelystä premissien ja johtopäätöksen välisen linkin suhteen, sillä loogisesta päättelystä poiketen argumentin tapauksessa linkki ei ole yleensä sitova vaan löyhä. (mts. 78–79.) Tämä tarkoittaa sitä, että kun loogisesti pätevässä päättelyssä premissien ollessa tosia johtopäätös on aina tosi, niin argumentin tapauksessa perustelut ainoastaan enemmän tai vähemmän tukevat väitettä. Esimerkiksi alla olevassa Pyysiäisen kirjan hengen mukaisessa argumentissa perustelusta (P) ei välttämättä seuraa väite (V), sillä vaikka perustelu olisikin tosi, ei voida periaatteessa tietää, ett-eikö tiede tulevaisuudessa voisi löytää todisteita Jumalan olemassaolosta, jolloin väite (V) olisikin epätosi.

P: Tiede ei ole löytänyt todisteita Jumalasta.

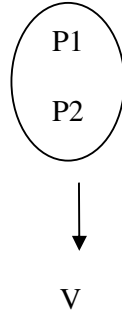
T: Jumalan olemassaolo on periaatteessa tieteen todennettavissa oleva asia.

V: Jumalaa ei ole syytä olettaa olevaksi.

Toisin sanoen perustelu (P) ainoastaan tukee väitettä (V). Jos väitteeksi otetaan vahvempi lause ”Jumalaa ei ole”, niin edellistäkin selvemmin perustelu (P) ainoastaan tukee tätä väitettä. Vaikka tämä jälkimmäinen väite on samalla Pyysiäisen kirjan otsikko, niin itse kirjassa todetaan asiaankuuluvasti, ettei mitään voi periaatteessa *todistaa* olemat-

tomaksi, ei siis myöskään Jumalaa. Voidaan ainoastaan esittää perusteluja, jotka *tukevat* tämänkaltaisia olemattomuusväitteitä.

Argumentit voivat olla rakenteeltaan erilaisia (mts. 97–100). Perustelut voivat olla toisistaan riippuvia esimerkiksi seuraavan esimerkin mukaisesti:



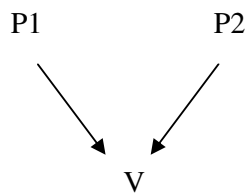
P1: Tieteelliset selitykset ovat riittäviä maailman ymmärtämiseksi.

P2: Jumalasta ei ole tieteellisiä havaintoja.

V: Jumalaa ei tarvitse olettaa olemassa olevaksi.

Tässä P2 kytkeytyy P1:een siten, että Jumalasta ei ole tieteellisiä havaintoja jo pelkästään siksi, että niiden mahdollisuutta ei oteta huomioon maailman ilmiöitä selittävässä tieteellisissä teorioissa.

Seuraavassa esimerkissä perustelut ovat toisistaan riippumattomat kummankin tu-
kiessa väitettä:

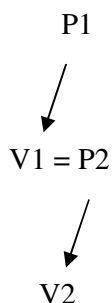


P1: Tiede ei ole löytänyt merkkejä Jumalasta.

P2: Jumalaa ei tarvita ilmiöiden selittämiseen.

V: Jumalaa ei ole syytä olettaa olevaksi.

Perustelut voivat olla myös ketjutettuja, jolloin yhden premissin (P1) perusteleva väite (V1) toimii samalla premissinä (P2), joka perustelee toisen väitteen (V2):



P1: Historian kuluessa uskonto on joutunut perääntymään tieteen edessä aina, kun tiede on astunut askeleen eteenpäin.

V1 = P2: Tiede toimii maailmanselityksenä paremmin kuin uskonto ja sen oletama Jumala.

V2: Jumalaa ei ole syytä olettaa olemassa olevaksi.

Yllä olevat argumentit, joiden väitteenä on Jumalan olemattomuus, kuvaavat Pyysiäisen kirjan argumentaatiota paitsi keskeisen väitteen osalta, myös sikäli, että väite on tyypillisesti muodoltaan negaatio. Tämä on luonnollista, koska kirjan tarkoituksena on osoittaa uskonnollisten uskomusten oletamat seikat vääriksi, siis paikkansa pitämättömiksi. Tarkasteltaessa kirjan argumentaatiota kaavion 2 mukaisesti on pääpaino näin ollen vastapuolen kritiikissä.

5.3 Retoristen keinojen analyysi

Kaaviossa 2 oman kannan puolustamiseen retorisin keinoin viitataan naturalisointina ja vastustajan kannan vastaiseen retoriikkaan kyseenalaistamisena. Asetelmaa kuvaamaan on käytetty myös sotaisampaa metaforaa puhumalla puolustavasta ja hyökkäävästä retoriikasta (Jokinen 2002, 130). Nämä retoriikan ulottuvuudet esiintyvät tekstissä tyypillisesti rinnakkain, mutta painopiste on tavallisesti jommassakummassa. Pyysiäisen kirjassa painopiste on hyökkäävän retoriikan puolella, mikä on ymmärrettävää, kun ottaa huomioon, että tarkoituksena on nimenomaan kumota tietyn ajattelutavan pätevyys, eli osoittaa uskonnolliset uskomukset vääriksi. Mitä tulee puolustavassa ja hyökkäävässä retoriikassa käytettyihin keinoihin, niin ne ovat pitkälti samoja näkökulman ollessa kuitenkin vastakkainen.

Puolustavan ja hyökkäävän retoriikan keinot voidaan jakaa toisaalta argumentoituun, toisaalta argumentoitavaan asiaan liittyviin keinoihin (mts. 132–157). Puolustavan retoriikan tapauksessa argumentoija pyrkii näyttämään mahdollisimman edullisessa

valossa (Aristoteleen *ethos*) esimerkiksi positioitumalla helposti samastuttavaksi. Pyysiäisen tapauksessa tällainen positio voisi olla kirjan esipuheessa mainittu perusluterilainen perhetausta. Puhujakategoria liittyy vakuuttavuuteen, joka Pyysiäisen tapauksessa seuraa siitä, että tieteenekijänä hänellä on auktoriteettiasema oman alansa kysymyksissä. Toisaalta sanotun tueksi voidaan ottaa kokonainen yhteisö – Pyysiäisen tapauksessa tiedeyhteisö – , jossa vallitsevaan konsensukseen vedotaan sanotun painoarvon lisäämiseksi. Vastaavasti hyökkäävässä retoriikassa vastapuoli pyritään näyttämään epäedullisessa valossa esimerkiksi kyseenalaistamalla sen edustajien älynlahjat, kuten Pyysiäisen kirjassa pakoin tehdään.

Itse argumentoinnin kohteena olevaan asiaan liittyvät retoriset keinot ovat moninaiset. Vertauksilla ja metaforilla voidaan synnyttää tunteisiin vetoavia mielikuvia, joiden avulla esitetyt asiat saadaan näyttäytymään halutussa valossa (mts. 148). Hyökkäävän retoriikan tapauksessa tähän liittyy usein pyrkimys saattaa vastapuoli tai sen argumentti nau-runalaiseksi. Pyysiäisen kirjassa nämä keinot liittyvät paljolti uskoville pyhien arvojen banalisointiin.

Anekdootteihin ja narratiiveihin turvaudutaan, kun halutaan vedota ihmisen luontaiseen taipumukseen hahmottaa maailmaa kertomusten kautta (mts. 144). Pyysiäisen kirjassa hyvänä esimerkkinä tästä on tieteen historian esittäminen vääjäämättömänä voitokulkuna, jossa uskonto on jäänyt ja jää auttamatta yhä pahemmin tappiolle.

Hyökkäävän retoriikan raskasta aseistusta ovat vastapuolen patologisointi ja demonisointi. Pyysiäisen kirjassa näitä keinoja käytetään erityisesti tarkasteltaessa kristinuskkoa Yhdysvalloissa vallinneen riivausepidemian ja satanismihysterian kontekstissa. Tässä Pyysiäinen turvautuu lähinnä esimerkkitapausten voimaan, jotka näyttävät edustamansa kristinuskon tarpeeksi patologisena demonien temmellyskenttänä ilman, että sitä tarvitsee erikseen patologisoida tai demonisoida.

Erityisesti hyökkäävässä retoriikassa toimiva keino on ironisoiminen (mts. 156). Sen avulla vastapuolen uskottavuutta nakerretaan näyttämällä se vääristyneenä tai nau-runalaisena. Ironian kirjo on laaja ulottuen hienovaraisesta rivienvälisestä vihjailusta avoimeen pilkantekoon.

6 AINEISTON ANALYYSI

Tässä luvussa sovelletaan analysoitavaan teokseen ensin argumentaatioanalyysia ja sen jälkeen retoristen keinojen analyysia. Lopuksi tarkastellaan teoksessa argumentaation ja retoristen keinojen välistä suhdetta.

6.1 Argumentaatioanalyysi

Tässä alaluvussa käydään läpi analyysin kohteena olevaa kirjaa systemaattisesti alusta loppuun keskittyen siinä esitettyyn asia-argumentaatioon. Paikoin viitataan myös käytettyihin retoriisiin keinoihin, joita kuitenkin käsitellään tarkemmin seuraavassa alaluvussa. Samalla tarkastellaan sitä, millaisia eri rooleja tai positioita kirjoittaja ottaa argumentaation yhteydessä.

6.1.1 Kristinuskon opinkappaleiden kumoaminen

Kirjan ensimmäisessä luvussa käydään läpi kristinuskon keskeiset opinkappaleet pyrkien osoittamaan, että ne ovat ajattelevalle nykyihmiselle järjenvastaisia ja siten hylättäviä. Kirjoittaja keskittyy enimmäkseen asia-argumentointiin, mutta höyryttää tekstiään retorisilla tehokeinoilla.

6.1.1.1 Helvetti

Vaikka analysoitavan kirjan nimessä viitataan Jumalaan, tätä uskontojen ja erityisesti kristinuskon keskeisintä käsitettä käsitellään vasta kirjan ensimmäisen luvun toisessa alaluvussa. Ensimmäisessä alaluvussa sen sijaan käsitellään helvettiä, mikä on sikäli perusteltua, että kristillisen kirkon opeista yksi tärkeimmistä on usko kuolemanjälkeiseen elämään, jonka yksi mahdollisuus on helvetti. Lisäksi helvetti on konkreettisuudessaan ja kauheudessaan retorisesti tehokkaampi ja tunteisiin vetoavampi avaus kuin Jumala, joka on varsin abstrakti käsite. Kristittyjen taivaskäsityksiä kirjassa puolestaan ei käsitellä, mikä on linjassa sen kanssa, että kirjaan on valikoitu voittopuolisesti kristinuskon kielteisiä puolia.

”Helvetti”-luku (9–19) on enemmänkin käsitteen sisällön ja historian kuvausta kuin varsinaista argumentaatiota. Tässä luvussa kirjoittaja ammentaa laajasta uskontotieteellisestä asiantuntemuksestaan. Historian osalta tuodaan esiin sen, että kristinuskon helvettikä-

sitykset ovat paljon kristinuskoa vanhempaa perua juontaen esimerkiksi zarathustralaisuudesta. Itse asiassa Vanha testamentti ei kuitenkaan tunne helvettiä sen paremmin kuin kuolemanjälkeistä elämää ylipäätään, vaan kuolema on vain kaiken lakkaamista. Varhainen kristillinen helvettioppi perustuukin Uuteen testamenttiin ja erityisesti Jeesuksen opetukseen, joita myöhemmät kirkkoisät, kuten Augustinus ja Tuomas Akvinolainen sekä uskonpuhdistajat Luther ja Calvin kehittivät edelleen. Kirjan kuvauksen mukaan esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen Jumala, joka tuomitsee syntisen ikuisen kadotukseen, ”on kuin juoppo perheenisä, joka ajaa kännipäissään vaimon ja lapset hankeen” (15). Helvetillä pelottelulla on siis pitkät perinteet, mutta aivan vierasta se ei ole tämän päivän Suomessa, mistä kertoo lehti uutisen esimerkki, jossa 8-vuotiasta tyttö joutui suuren ahdistuksen valtaan, kun pyhäkoulussa kerrottiin Jumalaan uskomattomien joutuvan ”pahaan paikkaan, jossa on kamala olla” (17).

Käytössä ovat siis retoriset kärjistyksen, rinnastukset (Jumala sadistisena juoppon) ja esimerkit (tunteisiin vetoava tarina työstä). Niiden herättämän komiikkaan yhdistetyn vastenmielisyyden tunteen on tarkoitus korostaa kristinuskon helvettiopetusten järjenvastaisuutta: kuinka kukaan täysjärkinen voi tänä päivänä tosissaan uskoa kenenkään kärkehtyvän kuolemansa jälkeen ikuisessa tulessa. Samalla konkretisoituu modernin tunnustuksellisen teologian¹⁹ ratkaisematon dilemma: joko on hylättävä osa kirkon opetuksesta ja myönnettävä, että kirkko on erehtyväinen, tai pidettävä kiinni opin erehtymättömyydestä ja hyväksyttävä sen vastenmielinen järjenvastaisuus.

”Helveti”-luvun argumentti on siis varsin yksinkertainen: väite on, että kuolemanjälkeistä helvettiä ei ole olemassa (V1), ja perustelu on se, että ”kirjaimellinen usko siihen, että kuollut ihminen joutuu ikuisen tuleen kidutettavaksi, on kaiken tiedon ja normaalin ymmärryksen valossa mieletön” (P1) (18). Taustaoletukset ovat: puhe helvetistä on ymmärrettävä kirjaimellisesti (T1), ja ”kaikkeen tietoon ja ymmärrykseen” vetoaminen riittää argumentin perusteluksi, ilman että tarvitsee spesifioida, mitä tämä ”kaikki tieto ja normaali ymmärrys” on (T2). Kirjan myöhempien argumenttien valossa ilmaus ”tieto ja normaali ymmärrys” viittaa tieteelliseen tietoon ja terveeseen järkeen, joiden valossa ei ole näyttöä sen paremmin helvetistä kuin muustakaan luonnollisen maailman ulkopuolisesta todellisuudesta. Myös kirjaimellisuuden vaatimus esiintyy useimpien myöhemmin esiin tulevien argumenttien taustaoletuksena. Mahdollisuus metaforisiin tulkintoihin toteutuu siis vain, mikäli kyseistä taustaoletusta ei hyväksytä.

¹⁹ Kun myöhemmin puhutaan teologiasta tai teologeista, tarkoitetaan Pyysiäisen kirjan tapaan nimenomaan tunnustuksellista teologiaa ja tunnustuksellisia teologeja.

”Helvetti”-luvun aihe ei rajoitu pelkästään kristinuskon helvettikäsityksiin, vaan luvun aluksi ja lopuksi käsitellään lyhyesti kristinuskon uskontunnustuksen mukaisten uskomusten pätevyyttä ylipäätään, muun muassa kysymystä Jumalan olemassaolosta ja Jeesuksen ylösnousemuksesta, todeten ne epäpäteviksi. ”Helvetti”-argumentin johtopäätös (V1) (”helvetti ei ole totta”) toimiikin tässä samalla yleisemmän väitteen – ”uskontunnustuksen mukainen usko ei vastaa todellisuutta” (V2) – premissinä (P2) (siis $V1 = P2$), jolloin taustaoletus on seuraava: jos kirkon opetus helvetistä ei ole totta, muukaan kirkon opetus, erityisesti uskontunnustus, ei ole totta (T3).

6.1.1.2 Jumala

Teistiset uskonnot rakentuvat ”Jumalan” käsitteen ympärille, jonka tarkastelussa kirjoittaja nojaa edellisen luvun tavoin uskontotieteilijän kompetenssiinsa²⁰. Jumalan olemassaoloa koskevan pohdinnan ja todistelun osalta kirjoittaja omaksuu myös uskonnonfilosofin roolin.

Jumala-käsitteen analysoiminen ja osoittaminen sisällöltään tyhjäksi on teisiin kohdistuvan uskontokritiikin keskeinen tehtävä. Kirjan otsikon mukaiselle pääväittämälle – ”Jumalaa ei ole” – esitetään välittömät perustelut vasta ensimmäisen luvun toisessa alaluvussa (19–27). Aivan kuten helvetin tapauksessa, myös Jumalan käsitettä eriteltäessä pyritään osoittamaan, että kyse on ihmisen luomuksesta, koska se on vaihdellut historiallisen ja kulttuurisen tilanteen mukaan (19–21). Lisäksi teologeilta perätään kirjaimellista selitystä siitä, millainen Jumala oikeastaan on, millä konkreettisella tavalla kaikki hyvä on hänestä peräisin ja niin edelleen (22).

Kirjassa ei käydä läpi vuosisatojen varrella teologiensa esittämiä todistuksia Jumalan olemassaolosta. Sen sijaan kiinnitetään huomiota Jumalan käsitteen epämääräisyyteen ja siihen, että Jumalaa tarkoittavilla nimillä viitataan eri uskontojen piirissä milloin minkilaiseen olioon (P1), joka samankin uskonnon, erityisesti kristinuskon, piirissä on lisäksi usein sisäisesti ristiriitainen (P2)²¹ (19–21). Tästä tehdään se johtopäätös (jota ei tosin eksplisiittisesti lausuta ääneen, vaan jätetään oivallus lukijan tehtäväksi), ettei mitään yhtä ja ainoaa, erityisesti kristinuskon olettamaa ikuista ja muuttumatonta Jumalaa ole olemassa, ja yleisemmin, ettei ole syytä olettaa ylipäätään minkäänlaisen Jumalan olemassaoloa (V). Lausumattomana taustaoletuksena (T) on siis, että jotta Jumala olisi olemassa, hänestä on

²⁰ Kirjoittajaan tuotantoon kuuluu kokonainen Jumalan käsitettä ja selitystä käsittelevä teos *Jumalan selitys. 'Jumala' kognitiivisena kategoriana* (Pyysiäinen 1997).

²¹ Useamman kuin yhden perustelun sisältävissä argumenteissa tyyppiä P1, P2, ... → V premissit ovat toisistaan riippumattomia ja rinnakkaisia, ellei toisin todeta.

voitava puhua vain yhdellä koherentilla tavalla. Raamatun ja kristinuskon puitteissa puhutaan Jumalasta kuitenkin hyvinkin ristiriitaisesti, mikä siis viittaa siihen, ettei kristinuskon Jumalaa ole olemassa. Argumentti seisoo tai kaatuu sen mukaan, onko taustaoletus pätevä.

Toinen Jumalan olemassaoloa vastaan esitetty argumentti on se, ettei Jumalaa ole, koska häntä ei tarvita luonnollisen maailman ilmiöiden selittämiseen. Tähän nimittäin riittää luonnontiede, eikä Raamatun tai teologien, kuten kirjassa siteeratun emeritusprofessori Tuomo Mannermaan, puheella Jumalan luomistyöstä ole mitään selitysvoimaa (21–22). Argumentissa ei siis niinkään väitetä, ettei Jumalaa ole, kuin että Jumalan oletaminen on turhaa (V) ja perustelu on siis se, että tiede selittää maailman olemassaolon ja ilmiöt riittävän tyhjentävästi (P) (22). Taustaoletus puolestaan on Ockhamin partaveitsen mukainen periaate, eli se, että ilmiöitä selittävien tekijöiden määrän tulee olla mahdollisimman vähäinen (T1), joten koska tiede riittää selittämään luonnonilmiöt, oletus Jumalasta leikkautuu maailmaa selittävänä teoriana pois. Tässä ei oteta kantaa siihen mahdollisuuteen, että Jumala olisi luonut maailman olemassaolon edellytykset, kuten luonnonlait, jotka luonnontieteet ovat löytäneet ja joiden toimintamekanismeja ne tutkivat. Tosin myöhemmin kirjassa kritisoidaan myös näkemystä kaiken ”takana” olevasta Jumalasta kestävämmänä maailmanselityksenä (135–138).

Toinen taustaoletus väitteelle Jumalan turhuudesta on, että kristityt ajattelevat Jumalan selittävän maailmaa ja sen ilmiöitä luonnontieteellisiin teorioihin rinnastettavalla tavalla (T2). Uskonnolliset uskomukset ovat tämän näkemyksen mukaan maailmaa koskevia väitteitä tai hypoteeseja, joita on voitava testata aivan samalla tavoin kuin tieteellisiä teorioita. Taustaoletus (T2) ei kuitenkaan päde, jos ajatellaan, että puhe Jumalasta luomistyön tekijänä ja maailmassa vaikuttavana toimijana on ymmärrettävä vertauskuvallisesti. Tekijä huomauttaakin toisaalla (128), että näin on käynyt yhä enenevässä määrin tieteen edistymisen myötä. Pyrittäessä Jumalasta puhuttaessa välttämään ristiriitaa tieteen kanssa ja turvauttaessa metaforisiin tulkintoihin tulee uskonnosta kirjoittajan mukaan kuitenkin niin abstraktia, ettei sillä ole tosiasiaissa enää mitään käytännöllistä relevanssia (134).

Vaikka kirjoittaja toteaa teologien vetoavan uskonnollisen puheen metaforisuuteen, hän toisaalta huomauttaa, että he kuitenkin samanaikaisesti käytännössä usein uskovat kirjaimellisesti (24). Tätä voi pitää *ad hominem* -argumenttiin rinnastettavana päättelynä, jonka tarkoitus tässä on kyseenalaistaa vastapuolen uskottavuus viittaamalla sen edustajien epäjohdonmukaisuuteen, suorastaan älylliseen epärehellisyyteen tai vajavaisuuteen, josta päätellään, ettei heidän argumentaatioonsa ylipäätään kannata suhtautua vakavasti.

6.1.1.3 Neitseestä syntyminen ja ylösnouseminen

Yksi kristinuskon opinkappale on oppi Jeesuksen syntymisestä neitseestä. Tämä Raamatun kuvaama tapahtuma kumotaan vetoamalla biologiseen tietoon naisen hedelmöitymisestä, jossa tarvitaan aina lihaa ja verta olevasta miehestä peräisin oleva siittiö kuljettamaan tämän kromosomit naisen munasoluun, jossa ne yhtyvät naisen kromosomeihin (28). Niinpä mikään aineeton, kuten Pyhä Henki, ei voi toimia hedelmöittäjänä (29). Argumentin premissejä on siis kaksi: hedelmöitys vaatii miehen ja naisen sukusolujen yhtymisen (P1), ja aineettomalla Pyhällä Hengellä ei ole sukusoluja (P2). Taustaoletus on, että Pyhästä Hengestä sikiäminen on ymmärrettävä kirjaimellisesti (T). Johtopäätös on se, että Jeesus ei ole voinut siitä Pyhästä Hengestä (V1). Samalla tämä väite (V1) toimii vahvistavana perusteluna (P3) sille väitteelle (V2), ettei kristinuskon mukaista Jumalaa (Pyhää Henkeä) ole olemassa.

Argumentti on helppo hyväksyä totena, jos taustaoletus (T) hyväksytään. Pyhästä Hengestä sikiäminen voidaan kuitenkin ymmärtää metaforana, mysteerinä, jolla yritetään sanoa esimerkiksi, että Jeesus on Jumalan poikana jotain niin ainutlaatuista, että hän poikkeaa radikaalisti tavallisesta ihmisestä, vaikka onkin samalla lihaa ja verta. Kuten edellä todettiin, uskonnollisten uskomusten ja jumalakäsitysten metaforinen tulkinta kuitenkin torjutaan kirjassa epätoivoisena yrityksenä pitää kiinni uskosta, joka ei perustu modernin tieteen faktoihin (134).

Kristinuskon ehkä keskeisin opinkappale on Jeesuksen ruumiillinen nouseminen kuolleista, jonka tekijä kyseenalaistaa vetoamalla eksegeettiseen tutkimukseen oletetun ylösnousemuksen todellisista olosuhteista (P1), arkijärkeen (P2) sekä (luonnon)tieteeseen (P3). Perusteluita tai pikemminkin perusteluryppäitä väitteelle, että Jeesus ei noussut kuolleista (V1) on siis kokonaista kolme, mikä korostaa sitä, että nimenomaan tähän opinkappaleeseen on suhtauduttava erityisellä varauksella. Väite (V1) toimii samalla perusteluna (P4) sille lopulliselle väitteelle (V2), ettei kristinuskon Jumalaa ole olemassa.

Perusteluryppäs (P1) tukeutuu eksegeettisiin teorioihin siitä, ettei Jeesusta ehkä edes haudattu Markuksen kuvaamalla tavalla kalliohautaan, vaan mahdollisesti joukkohautaan sekä siitä, että Markus piti itsekin tarinaansa haudan tyhjänä löytäneistä naisista seipitteenä (30–31). Perusteluista (P1) voidaan tehdä se (lausumaton) johtopäätös, että kun Raamatun uskottavuus on jo näissä oletettujen ylösnousemustapahtumien lähtökohdissa kyseenalainen, on myös muihin Raamatun ylösnousemusta koskeviin kuvauksiin suhtauduttava epäillen, mikä tukee väitettä (V1).

Perustelurypäs (P2) koostuu arkijärkeen perustuvista pohdiskeluista, jotka koskevat ylösnousseen Jeesuksen ilmestymistä: miten esimerkiksi on mahdollista, että Jeesus kulki seinän läpi opetuslasten luo, eli oli aineeton, mutta kuitenkin näytti haavansa käsissään ja kyljissään, eli oli ruumiillinen (32). Argumentin sisältö on siis se, että kun Raamattu on tässä kohden selvästi ristiriitainen, on koko tapauksen uskottavuus kyseenalainen. Samassa yhteydessä kirjoittaja myös huomauttaa, että usko aaveisiin oli evankeliumien tapahtumien aikaan kreikkalais-roomalaisessa maailmassa yleistä, joten kokemus Jeesuksen ilmestymisestä oli luonnollinen, mutta ontologisesti yhtä epätosi kuin aaveet, joihin tämän päivän Jeesukseen uskovat itsekään eivät oletettavasti usko.

Kolmas perustelurypäs (P3) rakentuu luonnontieteellisen ajattelun varaan: esimerkiksi kun ruumis kuolee, sen mukana ihmisestä ei jää jäljelle myöskään mitään henkistä persoonaa (36), vaikka hän ”elääkin” hänet tunteneiden muistoina (35). Juuri tämä toisaalta selittää osaltaan, miksi opetuslapset kokivat Jeesuksen elävän kuolemansa jälkeenkin. Näiden todistelujen jälkeen vielä korostetaan, että vaikka tiede ei voi todistaa Jumalaa olemattomaksi, niin toisin kuin usein ajatellaan, tiede voi kumota virheellisiä jumala- ja muita uskonnollisia uskomuksia. Tätä kautta väite (V2) eli se, ettei Jumalaa ole olemassa, saa siis esitetyistä premisseistä tukea. Todistelun päätteeksi todetaan vielä varmemmaksi vakuudeksi, että tieteen myötä ”jumalaa ei enää tarvita selittävänä tekijänä. Kaikki viittaa siihen, että mitään jumalaa ei ole” (37).

Taustaoletuksena ylösnousemuksen kumoavassa argumentaatiossa ja ehtona sen pätevyydelle on, että ylösnousemus ymmärretään kirjaimellisesti (T). Edes ”tiedeystävälliset” teologit eivät tekijän mukaan ymmärrä ylösnousemusta vertauskuvallisesti (34), vaan kirjaimellisesti, eli he hyväksyvät taustaoletuksen (T). Voidaan siis väittää, että jos he olisivat rehellisiä ja johdonmukaisia, heidän tulisi myös hyväksyä esitetty argumentaatio ja luopua uskostaan, ainakin mikäli uskon ajatellaan perustuvan ensisijaisesti argumentatiivisille uskomuksille.

6.1.2 Uskon selitys – rukoilu ja muut rituaalit

Kirjan ensimmäisen luvun lopulla käsitellään kysymystä, miksi kristityt tunnustavat uskontunnustuksessa uskonsa Jumalaan, jota ei selvästikään ole olemassa (37–41). Tämä on yksi variaatio ongelmasta, joka on alun perin saanut kirjoittajan ryhtymään etsimään vastausta kysymykseen uskon perimmäisestä luonteesta. Uskontunnustuksen ohella hän tarkastelee rukoilua yleisemminkin.

Tässä kohden tekijä vaihtaa näkökulmaa, sillä tällä kertaa hän ei niinkään pyri argumentoimaan, miksi Jumalaa ei ole olemassa, vaan ennemminkin ottaa Jumalan olemattomuuden annettuna ja sen sijaan pyrkii selittämään, miksi häneen siitä huolimatta uskotaan. Positio vaihtuu siis uskonnonfilosofisesta asenteesta uskontotieteelliseen, tarkemmin sanottuna kognitiivisen uskontotieteilijän positioon.

Jumala-uskalle esitetään kaksikin selitystä, joista ensimmäinen selittää uskon ilmaisun yhteisöllisyyden ja rituaalisuuden kautta: ääneen lausuttu uskontunnustus on rituaali, jonka tarkoitus on vahvistaa yhteisön ja sitä kautta yhteisöön kuuluvan yksilön uskoa (38). Rituaalisuuteen liittyy myös toinen selitys, evoluutiopsykologinen teoria, jonka mukaan pakonomaisesti ritualisoitunut käyttäytyminen on evoluution myötä kehittynyt tilanteessa, jossa yksilöä uhkaa epämääräinen vaara. Rituaalin avulla yksilö hallitsee ahdistusta aiheuttavaa epämääräistä uhkatilannetta, jota hän ei voi muuten hallita. Kirjassa käytetään tästä mekanismista nimitystä ”vahinkovarajärjestelmä” (40). Kristinuskon tapauksessa erityinen vaara on kadotuksen uhka, joka laukaisee atavistisen, pakonomaisen rituaalisen käyttäytymisen. Samankaltaisena toistuva ritualistinen toiminta selitetään siis reduktionistisesti reaktiona epämääräiseen uhkaan tai ahdistukseen.

Uskontunnustuksen kaltainen rituaalinen rukoileminen perustuu kirjoittajan mukaan itse itseään ruokkivaan kehään: uskontunnustuksen lausumatta jättäminen synnyttää ahdistusta, jota voi (hetkellisesti) lievittää ainoastaan lausumalla uskontunnustuksen. Uskonnollisen uskon ilmauksena rukoilua luonnehditaan suorastaan sairaalloiseksi toiminnoksi: ”rutiininomaisesta rukoilemisesta tulee helposti pakko-oire, josta on todella vaikea päästä eroon” (45). Toisaalta tätä ennen todetaan hieman ristiriitaisesti, että ”ei ole tarkoitus sanoa, että uskonnolliset rituaalit ovat pakko-oireita” (40) (vaikka niissä onkin samankaltaisia piirteitä). Rukouksen esittämistä kielteisessä valossa voi pitää ristiriitaisena kirjan toteamuksen kanssa (7, 168), ettei ole tarkoitus kritisoida uskontoa elämäntapana, vaan ainoastaan uskonnollisia uskomuksia, sillä onhan rukoilu nimenomaan olennainen osa uskonnollista elämäntapaa.

Muutenkin rukoilua luonnehditaan melko negatiivisin sanakääntein: se on taikauskoista ja näin ollen hyödytöntä loitsun lukemista tai parhaimmillaankin vain oman mielen rauhoittamista ja hallintaa (44). Rukouksista huolimatta ”Jumala on laiska pelastamaan kärsiviä lapsia” (42), mutta tämä ei horjuta uskovien uskoa, joka näin ollen näyttyy epärationaalisena. Lisäksi omien ajatusten kertominen Jumalalle rukouksessa on koomista, koska hän tietää etukäteen, mitä ihminen aikoo hänelle sanoa (43). Lukijan komiikantajuun vetoaa myös sanavalinta, jonka mukaan rukouksessa ”informoidaan” Jumalaa (44).

Ennen kaikkea rituaaleina kirjoittaja näkee myös kirkolliset toimitukset, kuten häät, hautajaiset ja kastamisen (46–50). Tässäkään hän ei pyri varsinaisesti väittämään, että nämä rituaalit todistavat Jumalan olemattomuudesta, vaan korostaa, etteivät ne todista mitään myöskään Jumalan olemassaolon puolesta, painottaessaan, että kyse on *vain* rituaaleista. Keskivertoihmiset turvautuvat hänen mukaansa rituaaleihin lähinnä tavan vuoksi, mutta myös siksi, että kuten ritualisoituneen rukoilun tapauksessa, myös tässä on kyse vahinkovarajärjestelmän aktivoimisesta, jonka tarkoitus on lievittää ahdistusta ja torjua epämääräiseen vaaraan kohdistuvaa pelkoa.

Vaikka tekijä ei uskon syytä selittäessään varsinaisesti argumentoikaan Jumalan olemassaoloa vastaan, redusoituu Jumalan olemassaolo tarpeettomana oletuksena pois automaattisesti. Tähän lukuun sisältyvä argumentti voitaisiinkin tiivistää seuraavasti: uskonnolliseen uskoon liittyvä rituaalinen toiminta voidaan selittää esimerkiksi evoluutiopsykologisesti niin sanotun vahinkovarajärjestelmän toiminnaksi (P); uskonnon harjoittajan oma kokemus Jumalan läsnäolosta voidaan sivuuttaa subjektiivisena (T); uskonnollinen toiminta ei todista Jumalasta (V).

6.1.3 Epätosiin uskomuksiin perustuvaa vakaumusta ei tule kunnioittaa

Kirjan tekijä kritisoi ajatusta, että niidenkin, jotka eivät tunnusta mitään uskoa tai uskontoa, olisi automaattisesti kunnioitettava muiden uskonnollista vakaumusta. Perusteluna on, että mitään, mikä perustuu virheellisiin uskomuksiin, ei ole syytä pitää arvossa (P1) (51). Väite ”uskonnollista vakaumusta ei tule kunnioittaa” (V) ei siis ole varsinaisesti väite, vaan johtopäätös, joka on luonteeltaan toimintakehotus tai pikemminkin kehotus olla toimimatta. Argumentissa perustelua (P1) seuraa perustelu (P2), joka sanoo, että uskonnolliset uskomukset ovat virheellisiä. Taustaoletuksena (T) on, että uskonnolliset uskomukset pyrkivät puhumaan todellisuudesta samaan tapaan kuin tieteelliset teoriat. Argumentti seisoo tai kaatuu tämän taustaoletuksen mukana.

Kritisoidessaan uskonnollisen vakaumuksen taustalla olevia uskomuksia tekijä vetoaa jälleen tieteeseen, joka ei ole löytänyt tutkimastaan todellisuudesta mitään todisteita Jumalan olemassaolosta. Hän siis toistaa jo aiemmin Jumalaa ja hänen olemassaoloaan koskevassa luvussa esittämänsä argumentin: Jumalan olettaminen on turhaa (V), ja perusteluna on se, että tiede selittää maailman olemassaolon ja ilmiöt riittävän tyhjentävästi (P) (52). Taustaoletus on Ockhamin partaveitsi, jonka mukaan selitettävän ilmiön selityksen on oltava mahdollisimman yksinkertainen (T).

Toinen Jumalan olemassaoloa vastaan puhuva argumentti on se, että koska tieteen piirissä ei ole tehty havaintoja Jumalasta (P), Jumalaa ei mitään ilmeisimmin ole olemassa (V) (52). Taustaoletuksena (T) on, että Jumalan olemassaolo on periaatteessa asia, joka voitaisiin todentaa tieteellisesti, jos kyseinen asia olisi totta. Taustaoletusta (T) vastaan uskova voi kuitenkin todeta, että Jumala ei ole tieteelliseen hypoteesiin verrattava asia, jonka olemassaolo olisi tieteellisin menetelmin periaatteessa mahdollista todentaa, vaan Jumalassa on kyse elämän ja olemisen perustasta. Näin ajateltuna kysymys ei siis ole tieteellinen, vaan metafyyminen, eikä tiede voi edes periaatteessa vastata metafyyisiin kysymyksiin.

Kolmas argumentti on se, että oletus Jumalan olemassaolosta on epätosi (V), koska monet muutkin uskonnolliset käsitykset ovat selvästi epätosia, koska ne ovat ristiriidassa tieteellisen tiedon kanssa – kuten Raamatun väite, että maailma luotiin kuudessa päivässä (P) (53). Taustaoletus (T) on, että Raamatun väitteet on ymmärrettävä kirjaimellisesti ja että niitä on voitava arvioida tieteellisin kriteerein.

Kirjan mukaan teologit torjuvat ateistien väitteen Jumalan olemattomuudesta sanomalla, ettei uskonto puhu lainkaan todellisuudesta, vaan kyse on tavasta nähdä todellisuus, missä olennaista on etiikka. Uskontoa onkin perusteltu sillä, että se ja vain se on moraalien perusta (53). Tämä väite torjutaan hieman samaan tapaan kuin ajatus siitä, että Jumala olisi maailman ilmiöiden takana oleva selitys. Väite on siis se, että Jumalaa ei tarvitse olettaa moraalien perustaksi (V1). Perusteluna on se, että on täysin mahdollista toimia moraalisesti oikein uskomatta Jumalaan (P1). Perustelu (P1) on samalla väite (V2), jonka perustelee se, ettei kukaan ryhtyisi uskostaan luovuttuaan ”tappamaan, raiskaamaan ja varastamaan” (P2) (54). Väite (V1) toimii samalla sitä yleisempää väitettä tukevana perusteluna (P3), ettei Jumalaa tarvitse olettaa olevaksi ylipäätään (V3). Taustaoletuksena tässä päätelyssä on Ockhamin partaveitsen mukainen ajatus, että selitettävän ilmiön, tässä tapauksessa moraalien olemassaolon, selityksen on oltava mahdollisimman yksinkertainen (T), ja Jumalan oletaminen tuo tähän selitykseen tarpeettoman lisäosan, sillä moraalit voidaan selittää ihmisen luontaisella taipumuksella hyvään.

Tässä yhteydessä huomautetaan myös, että itse asiassa vetoaminen Jumalaan moraalisesti oikean toiminnan perustana merkitsee vajavaisempaa moraalitietoa kuin ateistin moraalitietoa sikäli kuin toimitaan oikein vain Jumalan tuomion pelossa, sillä ateistille oikein toimiminen on arvo sinänsä. Tässä mielessä uskonnollisessa vakaumuksessa ei ole mitään erityisen kunnioitettavaa. (Samalla tekijä kuitenkin toteaa, ettei esimerkiksi luterilaisuuden piirissä ajatella, että moraalit perustuisi Jumalan tuomion pelkoon.) (54.)

Mitä tulee kysymykseen siitä, mikä konkreettisesti on oikeaa tai väärää, niin vastaus on kirjoittajan mukaan samankaltainen riippumatta siitä, edustaako vastaaja jotakin uskontoa tai onko hän ateisti. Näin ollen Jumalaa ei tarvitse olettaa moraalin taakse. Syynä tähän on, että moraalit on osa ihmisluontoa ja siihen olennaisesti kuuluvaa sosiaalisuutta, jota ohjaa vastavuoroisuuden periaate. Ihmisluonnon perusta puolestaan on evoluutiosta ja sosiaalisen kehityksen historiassa, jotka ovat tieteellisesti todennettavissa toisin kuin Jumala. (54–55.)

Muiden vakaumuksen kunnioittamisen periaatteen käsittelyn yhteydessä otetaan kantaa myös kulttuurirelativistiseen ajatteluun, jonka mukaan vieraan kulttuurin edustaja ei voi missään kysymyksissä tuomita tai edes arvottaa toisen kulttuurin ajattelutapoja tai käytäntöjä. Kirjoittaja painottaa erityisesti rationaalisuuden olevan kuitenkin kulttuurista riippumaton asia, jonka nojalla voidaan tarkastella eri kulttuurien ajattelun pätevyyttä ja käytäntöjen mielekkyyttä. (56–57.) Rationaalisuuden merkityksen korostaminen ei olekaan yllättävää, koska se on tieteellisen ajattelun perusta, ja tiede taas on kirjan argumentaation perusta.

Tämä luku on hyvä esimerkki siitä, miten kirjoittajan eri roolit yhdistyvät ja limityvät toisiinsa. Kiistäessään ajatuksen velvollisuudesta kunnioittaa kunkin uskonnollista vakaumuksen kirjoittaja ottaa kulttuurillisen poleemikon roolin, sillä hän haastaa melko yleisesti hyväksytyt normit. Tukena tässä on skientistinen asenne uskonnon totuuskytymykseen, jotka ovat kirjoittajan mukaan tieteen valossa väärää. Skientistisen roolin lisäksi kirjoittaja pukeutuu myös moraalifilosofin viittaan perustellessaan, miksi Jumalaa ei tarvita moraalin perustaksi.

6.1.4 Subjektiiivisilla kokemuksilla ei ole todistusvoimaa

Tähän asti kirjassa on käsitelty uskonnon totuusväittämien kestättömyyttä tarkastelemalla niiden suhdetta objektiivisesti havaittavaan todellisuuteen. Seuraavaksi pohditaan sitä, voivatko uskonnolliset kokemukset ja erityisesti niin sanottu uskoontulo toimia todisteena Jumalan olemassaololle ja muille yliluonnollisille ilmiöille. Vastaus on ilmeinen, eli pelkät subjektiiviset kokemukset eivät voi todistaa Jumalan objektiivista olemassaoloa (V), koska pelkästä Jumalan läsnäolon subjektiivisesta kokemuksesta ei voida päätellä tämän objektiivista olemassaoloa, ellei kyetä selittämään, millä mekanismilla Jumalan olemassaolo tuottaa kyseiset kokemukset (P1). Ehtolauseen muotoinen perustelu (P1 = ellei A, niin ei-B) yhdessä ehtolauseen alkuosan toteuttavan perustelun kanssa, että tällaista mekanismia ei ole löydetty (P2 = ei-A) tuottaa siis väitteen (V = ei-B). Taustaoletus on, että väite-

tyt todisteet Jumalan olemassaolosta on voitava alistaa tieteelliselle tutkimukselle (T), jonka piirissä tällaisia subjektiivisia ”todisteita” ei siis ole mahdollista varmentaa. Sen sijaan esitetään yliluonnollisilta tuntuville kokemuksille joukko naturalistisia ja niitä samalla patologisoivia selityksiä: kyse voi olla unen puutteesta taikka aivotoiminnan tai persoonallisuuden häiriöistä. (62–65.) Tässä kohden kirjoittaja ottaa siis psykologiaan nojaavan tulkit-sijan roolin.

Uskonnollisissa kokemuksissa on tärkeää yhteyden saaminen yliluonnolliseen. Tä-hän liittyen pyritään osoittamaan, että itse yliluonnollisen käsitteestä ei ole kirkon piirissä yksimielisyyttä, joten jää epäselväksi, mitä uskonnolliset kokemukset loppujen lopuksi koskevat. Tekijä mainitsee piispa Eero Huovisen esittämän argumentin, jonka mukaan tie-de ei voi kritisoida uskonnollisia uskomuksia, koska ne koskevat jotain tuonpuoleista, jo-hon tie-de ei voi mitenkään yltää. Huovisen argumentti kyseenalaistetaan viittaamalla eku-meniikan professorin Risto Saarisen näkemykseen, jonka mukaan yliluonnollisen käsite ei kuulu lainkaan teologiaan. Koska siis yliluonnollisen käsite on kristinuskon edustajien pa-rissa näin ristiriitaisesti ymmärretty – Jumalan ollessa toisaalta luonnollinen, toisaalta yli-luonnollinen –, on kyseessä pelkkä sana vailla todellista merkitystä (P). Sana ”Jumala” ei siis viittaa mihinkään todelliseen eikä Jumalaa näin ollen ole olemassa (V), eivätkä uskon-nolliset kokemukset siksi ankkuroidu mihinkään todelliseen tai ainakaan objektiivisesti havaittavaan todellisuuteen. (65–66.) Taustaoletuksena on, että jotta jokin asia olisi totta, sitä koskevan puheen pitää olla ristiriidatonta (T).

6.1.5 Riivaus ja noitavainot

Jos kirjan ensimmäinen runsas kolmannes on otteeltaan argumentatiivinen, niin toinen run-sas kolmannes (67–126) perustuu enimmäkseen esimerkkien voimaan, jotka kertovat lä-hinnä Yhdysvalloissa 1900-luvun loppupuolella riehuneesta riivaus-, manaus- ja satanis-mihysteriasta. Niitä käsitellään tarkemmin kirjan retoristen keinojen analyysin yhteydessä. Tässä yhteydessä voidaan kuitenkin kysyä, kuten edellä tehtiin rukoiluun liittyvän proble-matiikan kohdalla, miten manauksen kaltaiseen, uskonnon hyvin kyseenalaisessa valossa näyttävään ilmiöön keskittyminen sopii yhteen sen kanssa, ettei kirjoittajan sanojensa mu-kaan tarkoitus ole kritisoida uskontoa elämäntapana, vaan ainoastaan uskonnollisia usko-muksia (7, 168).

Kirjan kyseinen jakso koostuu valtaosin eräänlaisista raporteista, jotka koskevat mainittuja ilmiöitä. Siltä osin kirjoittaja omaksuu tarkkailijan roolin, vaikka raportointi perustuukin toisen käden lähteisiin. Tyyliiltään jakso ei kuitenkaan ole viileän tarkkailijan,

sillä mukana on vahvasti lukijaa viihdyttämään pyrkivä ote, joka ilmenee kuvauksien tunteisiin vetoavassa ilmaisussa. Viihdyttäjän rooli kirjoittajalla on jossain määrin läpi kirjan, mutta kyseisessä jaksossa se korostuu.

Riivaustapausten referoimisen lomassa pysähdytään myös hetkeksi pohtimaan hie- man analyttisemmin riivauksen mahdollista psykologista selitystä (86–91). Kirjoittajan mukaan kyse on siitä, että osittain ihmisen kaltaisena hahmona ihmistä riivaava Piru on helpommin ymmärrettävä selitys henkisille ongelmille kuin esimerkiksi ajatus hermosolu- jen virheellisestä toiminnasta. Piru on siis agentti, jolla on oma mieli, jonka se istuttaa ih- miseen. Tämä on sopusoinnussa sen tieteellisen tutkimustuloksen kanssa, että ihmisillä on luontainen taipumus nähdä eri ilmiöiden taustalla niitä ohjailevia mielellisiä agentteja. Olennaista on myös se arkijärkeen perustuva oletus, että nimenomaan mieli – riivaustapa- uksissa Pirun mieli – ohjaa ruumista eikä päinvastoin. Tässä selityksessä voi nähdä piile- vän argumentin, jonka mukaan Piruun uskovat ovat vähemmän älykkäitä kuin tieteellisiin selityksiin uskovat (V1), sillä tieteellisten teorioiden ymmärtäminen vaatii suurempaa älyl- listä kapasiteettia kuin nojaaminen oletettuihin agentteihin (P1). Implisiittisesti väite (V1 = P2) tukee sitä yleisempää väitettä (V2), että ylipäänsä yliluonnolliseen, kuten Jumalaan, uskovat ovat vähemmän älykkäitä kuin tieteellisen maailmankuvan omaavat ateistit. Väite (V2 = P3) puolestaan tukee väitettä (V3), että Jumalan olemattomuus on todennäköisem- pää kuin olemassaolo. Taustaoletuksena argumentaatiossa on se, että kysymys Jumalan olemassaolosta on ratkaistavissa rationaalisin kriteerein (T).

Riivaus- ja manaustapausten jälkeen kirjassa käsitellään moderneja noitavainoja. Ajatus on se, että vaikka varsinaiset noitavainot kuuluvat kirkon synkkään menneisyyteen, ovat kristinuskossa edelleen olemassa ne elementit, jotka mahdollistavat kyseisen kaltaisen ilmiön esiintulon. Yhtenä esimerkkinä moderneista noitavainoista on se, kuinka katolinen kirkko tuomitsee ehdottomasti abortin ja sen tekijät, silloinkin kun raskaus on esimerkiksi saanut alkunsa raiskauksesta (106). Kirjassa käsitellään myös suomalaista uskonnollisin perustein tapahtuvaa abortin vastustusta. Esimerkkinä on kirkkohistorian dosentti Hannu Ruotsila, joka on katolisen kirkon ja Yhdysvaltain uuskonservatiivisten evankelikaalien tavoin sitä mieltä, että abortti on aina rikos ihmisyyttä kohtaan ja Jumalan tahdon vastainen teko (109–111). Tällaisen suomalaisessa kontekstissa äärimmäisen kannan ottaminen esi- merkiksi kirkon piirissä tapahtuvasta ajattelusta toimii argumenttina, joka perustuu siihen, että valitaan kritiikille helppo kohde, tässä tapauksessa Ruotsila, jolloin koko tämän edus- tama yhteisö joutuu kyseenalaiseen valoon.

6.1.6 Tiede ja uskonto kilpailevina maailmanselityksinä

Tunteisiin vetoavien manauksesta ja satanismista kertovien esimerkkien jälkeen palataan kirjan alkupuolella vallinneeseen argumentatiivisempaan otteeseen ja toistetaan aiemmin esitetty argumentti uskonnon ja tieteen välisestä suhteesta. Uskonto toisin sanoen asetetaan vastakkain tieteen kanssa. Väite on se, että tiede toimii maailmanselityksenä paremmin kuin uskonto ja sen oletama Jumala (V1) (127). Samalla väite (V1) toimii premissinä (P2) väitteelle (V2), jonka mukaan Jumalaa ei ole mitään syytä olettaa olemassa olevaksi. Väitteen (V1) premissinä on, että historian kuluessa uskonto on joutunut perääntymään tieteen edessä aina, kun tiede on astunut askeleen eteenpäin (P1) (128.). Taustaoletuksena on, että tiede ja uskonto ovat keskenään kilpailevia maailmanselityksiä ja että uskonnolliset opinkappaleet on ymmärrettävä kirjaimellisesti (T). Tekijä viittaakin kyseiseen taustaoletukseen (mts.), jonka mukaan tunnustukselliset teologit ja muut uskovat mielellään torjuvat sillä perusteella, että heidän mukaansa uskonto ja tiede puhuvat todellisuuden eri ulottuvuuksista ja että uskonnon opinkappaleet on ymmärrettävä vertauskuvallisesti (23–25). Tähän katsantoon liittyy ajatus, että uskonto puhuu ainoastaan ihmisen sisäisestä todellisuudesta (134). Kirjoittajan mielestä kyseisen taustaoletuksen kumoaminen ei kuitenkaan vesitä yllä olevaa argumenttia, sillä vertauskuvallisena puheena ymmärrettyinä uskonnolliset väitelauseet muuttuvat niin abstrakteiksi, ettei niillä ole enää mitään mielekästä sisältöä tai relevanssia (mts.). Toisaalta hän myös korostaa (mts.), että toisin kuin modernit kristityt usein väittävät, uskonto pyrkii puhumaan nimenomaan siitä, mistä tiedekin, siis kirjaimellisella tavalla todellisuudesta, mutta tekee sen tieteeseen nähden ristiriitaisella tavalla ja on siten väärässä. Tässä mielessä kirjoittajan positiota voidaan pitää skientistisenä.

Skientistiseen otteeseen sopii, että kirjassa vedotaan toistuvasti tieteeseen ja sen saavutuksiin puhumalla siitä ongelmattomana, koherenttina agenttina, joka ”haastaa” (kristinuskon) (127), ”selvittää” (luonnon mysteerit) (128), ”kritisoi” (uskontoa) (134) ja ”muokkaa” (uskontoa) (134) (vastaavalla tavalla uskonnosta puhutaan yhtenäisenä entiteettinä). Samalla tiede näyttäytyy instituutio, joka edustaa korkeinta totuttua. Hieman ennenaikaisena voi kuitenkin pitää kirjan väitettä, jonka mukaan ”tiede on selvittänyt lähes kaikki luonnon suuret mysteerit” (128).

Argumentaatiossaan Jumalan olemassaoloa vastaan tekijä käsittelee myös vastapuolen argumentaatiota Jumalan olemassaolon puolesta. Hänen mukaansa modernit teologit, jotka kyllä hyväksyvät, että tiede kykenee selittämään maailman ilmiöt, vetoavat siihen, että Jumala kuitenkin on loppujen lopuksi kaiken ”takana” (135). Tekijän vastargumentti on, että kaikki tavat ymmärtää sana ”takana” panevat maailmaan aktiivisesti

vaikuttamaan kykenevän Jumalan viralta. Jos nimittäin Jumala on kaiken takana, mutta irti maailmasta, hän ei voi vaikuttaa maailmaan, eikä häneen näin ollen voida vedota maailman ilmiöiden selityksenä. Jos taas Jumala on maailman takana mutta yhteydessä siihen, pitäisi voida tieteen keinoin tutkia, mikä on tämän yhteyden laatu ja vaikutusmekanismi, mutta tällaista tietoa ei ole saatavilla. Lopulta jää jäljelle kolmas vaihtoehto eli se, että Jumala on kaiken takana vain vertauskuvallisesti. Tästä kuitenkin seuraa, että Jumala muuttuu niin abstraktiksi käsitteeksi, ettei sillä ole enää mitään todellista selitysvaimaa. (134–137.) Teologit ovatkin kirjoittajan mukaan pitkälle luopuneet uskonnon tosiasiaväitteiden ymmärtämisestä ulkoista maailmaa koskeviksi ja alkaneet ajatella, että ne on ymmärrettävä vain uskovien sisäisen elämän kuvaajiksi (137). On siis tapahtunut psykologinen käänne. Syy tähän on se, että mitä pidemmälle tiede on edistynyt ja mitä perusteellisemmin se on onnistunut kuvaamaan ja selittämään maailman rakenteita ja ilmiöitä, sitä heiveröisemmäksi on uskonnon vakuuttavuus maailmanselityksenä käynyt (128). Argumentin premissi on siis se, että oletus Jumalasta ei selitä mitään havaittavasta todellisuudesta (P1), ja johtopäätös on, että Jumalaa ei ole (V1).

Jo tutuksi tullut taustaoletus (T1) yllä olevassa argumentaatioissa on, että tiede ja uskonto ovat periaatteessa yhteismitallisia ajatusjärjestelmiä, joten uskonnollisilla uskomuksilla tai väitteillä tulisi olla tieteellisesti todennettavia implikaatioita. Koska näitä ei ole havaittu, uskonto ei puhu todellisuudesta totuutta vastaavalla tavalla eikä mitään Jumalaa ole syytä olettaa ilmiöiden taustalle. Sen sijaan pätee, että tiede selittää kaiken (P2). Premissit P1 ja P2 ovat toisistaan riippuvia ja toisiaan täydentäviä sikäli, että jos tiede selittää kaiken (P2), ei Ockhamin partaveitsen nojalla (T2) tarvitse postuloida mitään muita selityksiä, eli maailmaa selitettäessä ei tarvitse olettaa myöskään Jumalaa (P1). Premisseistä P1 ja P2 seuraa siis, että Jumalan olettaminen on turhaa (V2 = P3), mistä voidaan edelleen päätellä alkuperäinen väite, ettei Jumalaa ole (V1).

Yllä oleva ajatuskulku toistuu eri muodoissaan läpi kirjan. Voikin kysyä, onko lähes saman argumentin toistaminen tahatonta tyhjäkäyntiä, vai onko toistossa kyse harkitusta retorisesta keinosta: kun samaa asiaa toistetaan tarpeeksi monta kertaa, se alkaa tuntua itsestäänselvydeltä.

6.1.7 Pahuus ja moraalit

Lopuksi kirjoittaja käsittelee moraalien ja pahan ongelmaa moraalifilosofin positiosta käsin (tässä kohtaa kirjassa on toistoa, sillä ongelmaa käsiteltiin jo uskonnollisen vakaumuksen käsittelyn yhteydessä, sivuilla 51–66). Moraalien alkuperää tarkasteltaessa todetaan erilai-

siin moraalista päätöksentekoa koskeviin kokeisiin viitaten, että ihmisillä on luonnostaan ymmärrys hyvästä ja pahasta ja että se on hyvin samankaltainen riippumatta kulttuurisesta tai uskonnollisesta taustasta (158). Tähän liittyvä argumentti, jota ei tosin lausuta ääneen, lienee, että Jumalaa ei tarvita moraalin perustaksi (V1), koska ihmisillä on moraaliriippumatta Jumalasta (P1). Siitä, että Jumala on moraalin kannalta tarpeeton oletus (V1 = P2), saadaan tukea sille yleisemmälle väitteelle, että Jumala on ylipäätään tarpeeton (V2 = P3), ja edelleen sille väitteelle, että Jumalaa ei ole olemassa (V3). Moraalin kohdalla argumentaatioketju on siis rakenteeltaan samanlainen kuin aiemmin tieteellisen ja uskonnollisen maailmankuvan käsittelyn kohdalla: koska tiede riittää selittämään maailman ilmiöt, Jumalaa ei tarvita maailmanselityksenä, mikä tukee väitettä, ettei Jumalaa tarvitse ylipäätään olettaa olevaksi, mikä tukee lopulta väitettä, ettei Jumalaa ole olemassa.

Kristinuskon kannalta moraalin alkuperää suurempi ongelma on niin sanottu teodikean ongelma, jossa on kyse Jumalan oikeudenmukaisuudesta: voidaan kysyä, että jos Jumala on kaikkivaltias ja täydellisen hyvä, miksi hän sallii pahuuden esiintymisen maailmassa, oli kyse sitten ihmisten pahoista teoista tai luontoon liittyvästä, esimerkiksi luonnonkatastrofien aiheuttamasta kärsimyksestä (161). Tekijä esittää kristittyjen perusteluna ihmisen pajojen tekojen olemassaololle vapaan tahdon: ollakseen aidosti moraalinen olento ihmisen on voitava vapaasti valita tekonsa. Kirjoittajan vasta-argumentti on, että koska ihmiset tekevät pahaa, tämä kristittyjen perustelu johtaa loppujen lopuksi siihen, että Jumala itse asiassa *haluaa* ihmisten tekevän pahaa voidakseen sitten rangaista heitä heidän pahoista teoistaan. (162.) Pahantahtoista isää koskevan vertauksen kautta todetaan retorisesti tällaisen Jumala olevan ”mieleltään sairas sadisti” (163). Näin ollen kristittyjen Jumalaa sellaisena kuin he hänet esittävät – täydellisen hyvänä ja kaikkivaltiaana – ei voi olla olemassa. Teodikeaan liittyvän argumentin voi tiivistää seuraavasti: koska maailmassa on pahuutta, Jumala ei voi olla täydellisen hyvä ja kaikkivaltias (P), joten kristinuskon opetuksen mukaista Jumalaa ei ole olemassa (V). Taustaoletuksena on, ettei teodikean ongelmaan ole olemassa uskottavaa selitystä (T).

6.1.8 Uskovien vastaväitteistä

Kirja lopuksi torjutaan vielä uskovien keskeiset ateismin vastaiset argumentit. Uskovien argumentti, ettei tiede ole *todistanut* Jumalaa olemattomaksi, kumotaan sillä perusteella, ettei todistaminen ylipäätään kuulu tieteeseen ja ettei moneen muuhunkaan asiaan uskota vain siksi, ettei tiede ole nimenomaisesti todistanut sen olemattomuutta (166). Tähän liittyvä läpi kirjan toistuva argumentti on, että koska tiede ei ole löytänyt mitään merkkejä

Jumalasta (P), ei ole mitään syytä olettaa, että Jumala olisi olemassa (V). Taustaoletuksena on, että uskonnollisia uskomuksia, mukaan lukien oletusta Jumalan olemassaolosta, on periaatteessa voitava testata tieteellisesti (T). Kirjaimellisesti Raamattuun uskovat kreationistit ovat tällöin väärässä, koska heidän näkemyksensä ovat ristiriidassa tieteen kanssa. Sama pätee niin sanotun älykkään suunnittelun kannattajiin, jotka perustelevat uskoaan Jumalaan sillä, ettei luonnon ihmeellinen järjestys olisi mahdollinen ilman älykästä suunnittelijaa. Tämän ristiriidan välttääkseen monet uskovat vetoavat siihen, että heidän kannattamansa uskonnolliset uskomukset on ymmärrettävä vertauskuvallisesti. (167.) Pyrittäessä Jumalasta puhuttaessa välttämään ristiriitaa tieteen kanssa ja turvauduttaessa metaforisiin tulkintoihin tulee uskonnosta kuitenkin niin abstraktia, ettei sillä ole tosiasiallisesti enää mitään käytännöllistä relevanssia (134). Jos taas uskonnollinen kieli nähdään suljettuna merkitysjärjestelmänä, jota ei voi kritisoida ulkopuolelta, ei sillä ole enää mitään liittymäkohtaa kielenulkoiseen todellisuuteen. (168–169.)

Lopuksi muistutetaan vielä siitä, ettei tarkoitus ole kritisoida uskontoa elämäntapana, vaan ainoastaan uskonnollisia uskomuksia (168). Kyse ei siis ole uskonnonvastaisuudesta siinä mielessä kuin kirjoittajan esimerkiksi nostaman Richard Dawkinsin ja muiden uusateistien argumentaation tapauksessa, johon kuuluu uskonnon haitallisuuden korostaminen. Lisäksi tekijä myöntää uskonnon nimissä tehdyn paljon hyvääkin. Toisaalta hieman ristiriitaisesti samassa yhteydessä todetaan oikeutetuksi myös uskonnollisen elämäntavan kritiikki sen ikävien ääripiirteiden osalta. Ristiriitaa korostaa se, että uskonnollisen elämäntavan osalta kirjassa keskitytään lähes yksinomaan näihin ikäviin piirteisiin.

6.2 Retoristen keinojen analyysi

Seuraavassa analysoitavaa kirjaa tarkastellaan siinä käytettyjen retoristen keinojen kautta yhdistäen niiden tarkastelu kirjan temaattiseen sisältöön. Kirjaa ei tässä yhteydessä käydä systemaattisesti läpi, vaan poimitaan eri keinojen käytöstä sopivia esimerkkejä. Yleishuomiona retoristen keinojen käytöstä tarkasteltavassa kirjassa voi todeta eri keinojen päällekkäisyyden ja samanaikaisuuden, joiden ansiosta teksti on retorisesti tiheää ja voimakkaasti latautunutta.

6.2.1 Retorinen tilanne

Ennen varsinaisten retoristen keinojen käsittelyä on paikallaan tarkastella retorista tilannetta, johon analysoitava teos paikantuu. Kuten aiemmin todettiin, retoriikka toteutuu aina tietyssä sosiaalisessa kontekstissa, jonka osatekijöitä ovat kirjoittaja (puhujaja) ja lukija (kuuntelija) sekä foorumi, jossa teksti tai puhe tulee julki. Retorisen analyysin teoriassa tätä kokonaisuutta nimitetään retoriseksi tilanteeksi. (Kakkuri-Knuutila 1999, 235; Mäntynen & Sääskilähti 2012, 198.)

Analyysin kohteena olevan teoksen kirjoittajan rooleja ja positioita on käsitelty jo aiemmin. Mitä kirjan oletettuun yleisöön tulee, niin se on potentiaalisesti hyvinkin laaja. Teksti on näet kirjan takakannen mukaan suunnattu kaikille uskonnosta ja ateismista kiinnostuneille. Kirjan loppuluvussa kirjoittaja puolestaan toteaa: ”Erytisen tyytyväinen olen, mikäli joku kokee löytäneensä uusia mahdollisuuksia tuoda esiin omia ajatuksiaan, jotka ovat tähän asti olleet kiteytymättömiä” (166). Tavoite on siis paitsi tukea ateismissaan epävarmoja lukijoita, myös saada heidät tuomaan näkemyksiään julki, joten retoriikan kannalta voidaan puhua taivuttelusta sekä ajattelun että toiminnan osalta.

Toisaalta kirjoittaja ottaa huomioon, että kirjaa voivat lukea myös henkilöt, joilla on uskonnollinen vakaumus: ”Mikäli joku uskonnon totuuden puolustaja on jaksanut lukea kirjan loppuun asti, on saavutus kunnioitettava” (mts.). Vaikka hän ei ajattele voivansa kirjallaan käännä ketään (mts.), hänen voi katsoa saaneen kimmokkeen kirjansa kirjoittamiselle nimenomaan uskovien maailmankuvasta, jonka kestävämyyden kirja haluaa osoittaa. Tärkeä kohderyhmä ovat myös uskon ammattilaiset eli teologit ja uskonoppineet, joiden näkemyksiä uskosta kirjoittaja haastaa kärkevällä poleemisudella ja merkittäviä teologeja nimeltä mainiten.

Tekijän puheenvuoron fyysisenä foorumina toimii sen sisällön julkaisualusta eli kustannusyhtiö Vastapainon kustantama kirja. Kirja on saatavissa myös sähköisessä muodossa pääkaupunkiseudun HelMet-kirjastojärjestelmän kautta. Teoksen sosiaalisena foorumina toimii julkisesti eri viestimissä käyty ja käytävä keskustelu ateismista ja uskonnon asemasta nyky-yhteiskunnassa.

6.2.2 Puhujakategoria ja konsensus

Yksi retorisen vakuuttelun keino on sanotun oikeuttaminen vetoamalla puhujan arvovaltaiseen asemaan eli puhujakategoriaan. Sanottua voidaan vahvistaa myös vetoamalla puhujan

edustamassa yhteisössä vallitsevaan konsensukseen. Toisaalta voidaan kyseenalaistaa vastapuolen edustaman puhujakategorian ja yhteisön uskottavuus.

Vaikka tekijä ei pamfletissaan puhukaan yksiselitteisesti uskontotieteilijänä, vaan enemmänkin yksityisajattelijana, on selvää, että sanotun vakuuttavuuteen vaikuttaa tieto siitä, että hän on tunnustettu uskontotieteilijä, ei mikään matti meikäläinen. Uskontotieteilijän kompetenssia korostavat jaksot, joissa hän osoittaa hallitsevansa käsittelemäänsä aiheeseen liittyvät uskontotieteellisen tai teologisen tutkimuksen kysymykset, kuten tehdessään selkoa Jumalan käsitteen merkityksestä ja historiasta (19–27). Hänen puhujakategoriallaan on näin ollen sanotun oikeuttavaa painoarvoa. Tiedemiehen status liittyy hänet myös tiedeyhteisöön, jonka nimissä puhuminen ja johon vetoaminen lisää argumentoinnin vakuuttavuutta, sillä yhteisön painoarvo on yksittäistä ihmistä suurempi.

Paitsi että lukijan tietoisuus kirjoittajan puhujakategoriasta vaikuttaa kaiken aikaa luetun vakuuttavuuden arvioinnin taustalla, se tulee paikoin esiin eksplisiittisemminkin. Tämä tapahtuu esimerkiksi silloin, kun kirjoittaja esittää erityisesti kognitiivisen uskontotieteen mukaisia selityksiä uskonnollisille ilmiöille. Niinpä ritualisoitunut uskonnollinen käyttäytyminen, josta yksi esimerkki on rukoilu, selitetään niin sanotun vahinkovarajärjestelmän toimintana, jonka tarkoitus on suojata epämääräiseltä vaaralta (39–43), sen sijaan, että kyse olisi esimerkiksi aidosta ihmisen ja Jumalan välisestä vuorovaikutuksesta.

Uskonnollisia käsityksiä kumotessaan kirjoittaja turvautuu erityisesti luonnontieteisiin nojautuen tiedeyhteisön (oletettuun) konsensukseen. Esimerkiksi Pyhästä Hengestä sikiämisen ja neitseestä syntymisen mahdottomuus perustellaan vetoamalla biologian tarjoamaan tietoon hedelmöitymisestä (28–29). Ylipäätään kirjaa leimaa vankkumaton usko siihen, että tieteentekijät muodostavat kaikkien kysymysten ja tieteellisten teorioiden suhteen yksimielisen yhteisön, eräänlaisen sisäisesti jakamattoman agentin, jonka oletettuun konsensukseen vetoaminen on ongelmatonta.

Kirjan lopulla tekijä pohtii puhujakategoriaansa ja siihen liittyvää positioitumistaan suhteessa yhteiskunnalliseen keskusteluun. Tutkimuksesta esimerkiksi ”seuraa suoraan, että Raamattu ei voi olla Jumalan sanaa sellaisessa kirjaimellisessa mielessä kuin aiemmin on ajateltu”. Kun näin on, eli kun ”tutkimuksella joka tapauksessa on seurauksia uskonnollisten totuusväitteiden kannalta, niin miksi tutkijan pitäisi kieltäytyä keskustelemasta tästä?” Tässä kohden tieteeseen ankkuroituvaan puhujakategoriaan yhdistyy tutkijan rooli ihmisenä, persoonana ja kansalaisena, ”jolla on tiettyjä toiveita, pelkoja ja mieltymyksiä.” Vaikka kirjoittaja katsoo, että näiden ”eristäminen tutkimustyöstä voi olla hyväksi tutkimukselle”, ”tutkimustyön eristäminen yhteiskunnallisista kysymyksistä ei ole hyväksi yhteiskunnalle”. (149–150.) Kirjoittaja näkee siis lopuksi itsensä yhteiskunnallisena keskuste-

lijana siirtäessään fokuksen uskonnollisten uskomusten virheellisyyden osoittamisesta laajempaan kysymykseen uskonnon yhteiskunnallisesta merkityksestä. Vaikkei kirjan painopiste olekaan uskontoon liittyvissä yhteiskunnallisissa kysymyksissä, voi jälkimmäistä toteamusta pitää kehotuksena ottaa uskonnon rooli vakavan yhteiskunnallisen keskustelun asialistalle.

Tarkasteltavassa pamfletissa korostuu oman ja vastapuolen välinen vastakkainasettelu, koska tarkoituksena on osoittaa oma kanta oikeaksi ja vastapuolen kanta vääräksi. Tämän asetelman kautta määrittyvät rintamalinjat, joiden toisella puolella ovat kirjoittajan kaltaiset ateistit ja (ateistiset) tiedemiehet, toisella puolella taas riviuskovaiset ja kristityt teologit. Tiede näyttäytyy vertaansa vailla olevana menestystarinana, uskonto taas älyllisesti kestävämmänä jäänteenä, jonka korkeasti oppineet teologit yrittävät epätoivoisesti pelastaa. Jos omaa kantaa puolustetaan vetoamalla omaan puhujakategoriaan ja tiedeyhteisön konsensukseen, niin vastapuolen painoarvo kyseenalaistetaan antamalla ymmärtää, ettei teologin arvonimi tai uskovan subjektiivinen kokemus valtuuta sanomaan uskonasi-oista mitään kriittistä tarkastelua kestävää.

Teologia henkilöidään sen muutamaiin edustajiin, joiden kannanottojen perusteella koko teologia näyttäytyy oikeille tieteille vastakkaisena kvasitieteenä, joka ei kykene sanomaan todellisuudesta mitään varteenotettavaa – varsinkin kun sen edustajat eivät ole edes yhtä mieltä sen keskeisistä sisällöistä. Niinpä esimerkiksi piispa Eero ”Huovinen kieltää Jumalan olevan luonnollinen ja [ekumeniikan professori Risto] Saarinen kieltää hänen olevan yliluonnollinen” (66). Vastustajan edustajien puhujakategoria ja heidän muodostamansa yhteisö saatetaan siis epäilyttävään valoon, jolloin mikä tahansa, mitä teologi sanoo, on lähtökohtaisesti epäilyksenalaista.

6.2.3 Pyhän banalisointi – vertaukset ja naurunalaistaminen

Tehokas tapa kyseenalaistaa vastapuolen ajatusmaailma on kohdistaa kritiikki tämän arvokkaina pitämiin ja ajattelun kulmakiven muodostaviin asioihin. Uskonnon tapauksessa tällaisia asioita pidetään tyypillisesti pyhinä. Tarkasteltava pamfletti riisuu uskovien pyhinä pitämiltä asioilta pyhyden banalisoidamalla ne. Tätä tarkoitusta palvelevina retorisisina keinoina kirjassa käytetään muun muassa vertauksia ja naurunalaistamista.

Kristinuskon helvettikäsityksiä käsiteltäessä kristittyjen pyhänä pitämä Raamattu, tarkemmin sanottuna sen suomennos, riisutaan pyhydestä sanomalla, että suomennoksessa lukijaa ”hämätään tahallaan”. Asia-argumentti tässä on se, että kreikan kielen hävittämistä ja katoamista tarkoittavat sanat on tarkoitushakuisesti molemmat käännetty ”kado-

tukseksi”, jolloin korostuu ajatus kuolemanjälkeisestä helvetistä sen sijaan, että kyse olisi vain kaiken häviämisestä. Sanomalla, että suomennoksessa lukijaa ”hämätään tahallaan”, paitsi arkipäiväistetään Raamattu tekstinä, myös kyseenalaistetaan tekstin tai sen kääntäjien moraalit, jolloin heitetään varjo Raamatun tekstien uskottavuuteen yleisemminkin. (13)

Raamattuakin pyhempi kristitylle lienee Jumala. Jumalakin riisutaan kirjassa pyhydestä – keskeisestä attribuutistaan – ja näytetään pyhän sijasta äärimmäisen pahana suorastaan rienaavan vertauksen kautta: ”Hän on kuin juoppo perheenisä, joka ajaa kännipäissään vaimon ja lapset hankeen, mutta selittää aamulla rakastavansa heitä ja olevansa pahoillaan, kun ’tuli riitaa’. Paitsi että Jumala ei ole pahoillaan.” (Kyseinen kohta liittyy Tuomas Akvinolaisen ajatukseen Jumalasta, joka rakastaa ihmisiä, vaikka joutuukin osan heistä tuomitsemaan helvettiin.) (15–16)

Hieman samaan tapaan vapaan tahdon ja pahan ongelman yhteydessä Jumalaa verrataan ilkeään perheenisään, joka sallii ihmisen valita tekonsa väärin rangaisten tätä sitten näistä teoista: ”Jumala halusi ihmisten erehtyvän ja tekevän tyhmyyksiä. Hän on kuin isä, joka jättää lapset oman onnensa nojaan ja sitten kurkkii julkeasti nurkan takaa, miten pienokaiset tekevät tyhmyyksiä [...]. Sitten isä [...] on muka kauhean hämmästynyt [...] ja rankaisee pahimpia huligaaneja julmasti. [...] tällainen isä on mieleltään sairas sadisti.” Vertauksen teho perustuu toisaalta komiikkaan (”Jumala kurkkii nurkan takaa”), toisaalta paheksunnan tunteeseen, jonka herättää Jumalan viattomiin kohdistama julmuus, joka on niin suurta, että häntä voi kutsua sadistiksi, mikä on jyrkässä ristiriidassa sen kristillisen käsityksen kanssa, että Jumala on äärettömän hyvä ja rakastava. (162)

Samassa yhteydessä kristittyjen ihmiskuvaa ja siihen liittyvää Jumala-suhdetta luonnehditaan seuraavasti: ”[Jumala] halusi luoda ihmisen, joka on kuin pieni lapsi: itsekeskeinen, osaamaton [...], pelokas ja epäluotettava. Muutenhan ihminen ei tarvitsisi Taivaan Isää pelastajakseen.” Jos edellä lukijan tunteisiin vedottiin maalaamalla kuva ihmisestä viattomana lapsena, joka on Jumalan raa’an sadismin kohde, niin tässä vertaus lapsiin kohdistaa kritiikin kärjen kristittyjen Jumalan sijasta kristittyihin itseensä, joille ovat ominaisia pikkulapsille tyypilliset vähemmän mairittelevat piirteet. (164)

Jumalan banalisoinnin ohella kirjassa kohdistetaan kritiikin kärki myös Jumalaan viittaavaan sanaan ”Jumala”. Sitä verrataan saippuapalaan, joka luiskahtaa kylpyammeessa käsistä. Vaikka tekstin ilmitasolla vertaus valottaa vaikeutta määrittellä sanan ”Jumala” merkitystä, on sen epäsuora funktio samalla uskovien uskon kohteen banalisointi. (36)

Jumalaa verrataan myös joulupukkiin. Tämä vertaus toimii retorisesti kolmella tavalla. Ensinnäkin se näyttää Jumalan satuolentona, jota ei näin ollen ole todellisuudessa olemassa. Samalla vertaus riisuu Jumalalta pyhyden, joka sille uskovien itsensä mielissä

kuuluu. Lisäksi vertauksella viestitetään, että Jumalaan uskovat ovat kuin lapsia, eivätkä näin ollen Jumala-uskonsa suhteen vakavasti otettavia argumentoijia tai toimijoita. (38)

Käsitellessään joidenkin teologioiden esittämää ajatusta siitä, että vaikka Jumalaa ei voisikaan välittömästi havaita, hän vaikuttaa kuitenkin kaiken ”takana”, tekijä viittaa koomisuutta tavoitellen Jumalaan Herra X:nä. Komiikka syntyy ensinnäkin siitä, että ilmaisu sisältää uskovien itsensä Jumalasta käyttämän sanan ”Herra” yhdistyneenä ”X”:ään eli matemaattiseen tuntemattoman symboliin, joka kuvastaa ”Herran” tutkimatonta luonnetta. ”Herra X” assosioituu myös takavuosisien Napakymppi-viihdeohjelmaan, jossa vuorollaan kolme naiskilpailijaa, neidit A, B ja C, tavoittelivat sermin takana konkreettisesti piilossa olevaa Herra X:ää matkakumppanikseen. (145)

Jumalan pyhydestä riisuminen onnistuu myös arkipäiväistävän ja konkretisoivan komiikan avulla. Niinpä kirjassa leikitään ajatuksella, että uskontunnustuksen sijaan Poika ei vain istu Isän oikealla puolella, vaan ”istuu” sinne (18). Vastaavaa ”epäpyhittämistä” edustavat Jumalaan leikkisästi liitetyt ilmaukset, kuten ”**touhuua** kohdussa” (neitseestäsyntymisopin yhteydessä) (24), ”kaiken ’takana’ **lymyävä** Jumala”, joka on ”melko **valju** keskustelukumppani” (27). Samalla kun Jumalalta näin riisutaan pyhyiden myötä hänen keskeinen ominaisuutensa, tarkoitus on synnytyillä mielikuvilla viestittää, että Jumalaan uskomisen on naurettavaa.

Rukoilua käsittelevässä kohdassa turvaudutaan voimakkaaseen retoriikkaan, kun papin lukema siunaus leimataan taikauskoksi rinnastamalla se loitsuun. Samalla rukoilu esitetään älyllisesti epärehellisenä toimintana, koska uskovat eivät kirjoittajan mielestä pysty uskottavasti vastaamaan kysymykseen, miksi Jumala rukouksista huolimatta sallii pahan tapahtua: ”miksi hän on niin laiska pelastamaan kärsiviä lapsia” (42). Liittämällä Jumalaan attribuutti ”laiska” hänet banalisoidaan, ja samalla uskovien uskon kohteelta riisutetaan pyhyys, jolloin uskon kohteen olemassaolo sellaisena kuin uskovat sen mieltävät (eli pyhänä) kyseenalaistetaan. Jumala esitetään sen sijaan vastenmielisenä olentona, joka ”vihaa homoja, tahtoi tappaa oman poikansa ja niin edelleen” (mts.). On selvää, että tällaiseen olentoon uskomisen asettaa uskovien ajattelun ja moraalien outoon valoon.

6.2.4 Uskonto pahan lähteenä – patologisointi, demonisointi ja esimerkkien voima

Vastustajan arvokkaina tai pyhinä pitämien arvojen banalisointia astetta vahvempi keino on vastustajan ja tämän kannattamien arvojen esittäminen epäterveinä. Tällöin voidaan puhua patologisoinnista tai suoranaista demonisoinnista.

Vaikka kirjan pääasiallinen tarkoitus on kritisoida uskontojen totuusväittämiä, on mukana myös pyrkimys osoittaa uskonnon haitallisuus. Tässä tekijä tulee lähelle tunnettuja uusateisteja, kuten Richard Dawkinsia ja Christopher Hitchensiä, jotka korostavat uskonnon vahingollisuutta. Niinpä kirjoittaja toteaa: ”on selvää, että monenlainen pahuus seuraa suoraan uskonnosta eikä sitä voisi olla ilman uskontoa” (141), mistä esimerkkeinä mainitaan Yhdysvaltain johdossa vaikuttaneet uskonveljet, joiden sotaisia Lähi-idän politiikka Irakin sotineen sai innoituksensa evankelikaalisuudesta. Kristinuskoon liittyvien vahingollisten ilmiöiden painoarvoa kirjassa korostaa se, että niille on omistettu kirjasta noin kolmannes. Niinpä riivaustapausten (167–104) jälkeen esitellään tapauksia, jotka kertovat moderneista noitavainoista (105–113), sekä satanismihysteriaan liittyviä kuvitelmia Saatanan nimissä tehdyistä rikoksista (113–126). Tapaukset sijoittuvat pääosin 1900-luvun lopun Yhdysvaltoihin.

Kritisoitavan ilmiön sekä siihen liittyvien ihmisten ja ajattelutapojen esittäminen pahoina ja vahingollisina on retorinen, paheksuntaan ja inhon tunteisiin vetoava keino, joka toimii ilman varsinaista argumentaatiotakin. Kärkevimmillään voidaan puhua demonisoinnista, joka tulee esiin riivaus- ja manausepidemian sekä satanismihysterian käsittelyn yhteydessä. Toisaalta voidaan sanoa, ettei kyseisiä ilmiöitä tarvitse edes erityisesti demonisoida, sillä ne demonisoivat kirjaimellisesti itse itsensä.

Pahan hengen aiheuttama riivaus ja sen karkottamiseen pyrkivä manaus saivat Yhdysvalloissa 1900-luvun lopulla suorastaan epidemian mittasuhteet aiheesta tehtyjen kirjojen ja elokuvien myötä, joista tunnetuin lienee *Manaaja*-romaani (*The Exorcist*, 1971, suomennettu 1972) ja siihen perustuva samanniminen elokuva (1973). Kyseinen romaani ei ole sepitettä siinä mielessä, että kirjan kirjoittaja William Peter Blatty sanoo sen perustuvan hänen omiin kokemuksiinsa sekä ensi käden lähteisiin.

Pirunriivaus- ja manausilmiötä sekä satanismihysteriaa käsitellessään tekijä luottaa varsinaisen argumentoinnin sijasta lähinnä esimerkkien retoriseen voimaan. Näitä ilmiöitä käsitellessään hän vyöryttää raportoivaan tyyliin suuren joukon ilmiöstä kertovia toistaan hiuksianostattavampia tapauskertomuksia lähinnä Yhdysvalloista. Tapaukset on kuvattu voimakkaasti tunteisiin vetoavasti kaihtamatta väkivaltaa tai seksiä. Kerronnan viihdearvoa lisää railakas hirtehihumori. Vaikka todellisuuspohjaiset tapauskuvaukset ovat paljolti anekdootin kaltaisia, niin raportoiva ote toisaalta viestittää, että kirjoittaja vain välittää lukemaansa, jolloin korostuu ajatus siitä, että faktat puhuvat puolestaan: jos kerran kristittyjen todellisuus on tällainen, on järkevän ihmisen helppo tehdä ainoat oikeat päätelmät kristinuskon mielekkyydestä. Samalla määrä muuttuu laaduksi: kun esimerkkejä kristinuskon arveluttavista puolista esitetään tarpeeksi suuri määrä, ne alkavat lopulta

muuttua kristinuskoon olennaisesti kuuluvaksi piirteeksi riippumatta siitä, kuinka hyvin tämä lopputulos vastaa kristinuskon todellisuutta.

Riivauksen käsittelyssä nousee vahvasti esiin kysymys uskonnon psyykkisestä vahingollisuudesta, sillä riivatuksi joutuminen aiheuttaa kärsimystä, ja Pirun riivaamiksi joutuvat nimenomaan uskonnolliset tai uskonnon (kristinuskon) vaikutuspiirissä elävät ihmiset. Toisaalta myös itse manaustoiminta voi olla vahingollista manauksen kohteen psyykkisen hyvinvoinnin kannalta, kuten tapauksessa, jossa manaus kesti vain yhden iltapäivän, mutta manauksen ”jälkihoitona” manauksen kohde tarvitsi vuosien terapian toipuakseen (79). Manauksen vaarallisuudesta myös manaajalle kertoo tapaus, jossa kahdesta samaa tyttöä hoitavasta manaajasta toinen kuoli sydänkohtaukseen ja toinen kutsui Pirun itseensä ja heittäytyi sitten ikkunasta katuun (69).

Riivausilmiö saattaa suomalaisesta lukijasta tuntua vieraalta ja periferiseltä, mutta kirjan esittämien tapausten valossa aiheella näyttää olevan yleismaailmallisempaa merkitystä. Tätä ajatusta tukee paitsi Yhdysvalloissa ilmiöön kohdistuneen mielenkiinnon laajuus, jota referoitujen esimerkkitapausten suuri määrä heijastaa, myös se, että eksorkismi eli riivaajien ajaminen ulos riivatuista kuuluu katolisen kirkon aiheita koskevaan oppiin, demonologiaan (68). Näin ollen virallinen kirkkokin tunnustaa ilmiön merkityksellisyyden.²²

Yhdysvalloissa 1980-luvulla riehunut satanismihysteriaa käsitellään kirjassa manauksen ohella osoituksena uskonnollisten ääri-ilmiöiden sairaalloisuudesta (113–126). Erityistä patologisovaa tulkintaa ei tässäkään tapauksessa tarvita ilmiön ollessa niin itseltään selvästi sairaaloinen. Ilmiössä oli kyse lähinnä siitä, että lapsia väitettiin käytetyn seksuaalisesti hyväksi satanistisissa rituaaleissa. Usein syytökset perustuivat ”uhrien” valemuistoihin, jotka olivat syntyneet terapiaistuntojen aikana. Kirjassa referoidaan seikkaperäisesti muutamia tällaisia tapauksia, joissa on toinen toistaan puistattavampia käänteitä. Olennaista on, että vaikka syytökset olivat täysin irrationaalisia ja perustuivat sairaaseen tai vääristyneeseen mielikuvitukseen, niin monessa tapauksessa syytökset johtivat oikeudenkäynteihin ja tuomioihin raunioittaen syytettyjen ja tuomittujen koko elämän. Tämänkaltaiset tapahtumat nähdään kirjassa osoituksena moderneista noitavainoista. Noitavainoihin

²²Suomenkaan katolisen kirkon piirissä manaus ei ole vieras ilmiö, sillä vuonna 2014 Suomen katolinen kirkko julkaisi espanjalaisen papin ja demonologin José Antonio Fortean (2014) kirjoittaman kirjan *Kysymyksiä eksorkistille*, jossa aiheita käsitellään 110:n kysymys–vastaus-parin kautta. *Iltalehden* haastattelu Katolisen kirkon tiedotuskeskuksen johtaja Marko Tervaportti toteaa, että Suomessakin katolisella kirkolla on oma eksorkistinsa eli manaajansa, jolle ”on kysyntää, ei ehkä koko ajan, mutta aika usein kuitenkin” (Parkkonen 2014). Myöhemmin saman lehden haastattelemana Tervaportti arvioi, että ”vuosittain noin kymmenkunta suomalaista käy eksorkistin luona” (Karvonen 2014). Kovin merkittävästä ilmiöstä ei siis Suomessa ole kysymys. Aihe sai kuitenkin näkyvyyttä myös televisiossa, kun kirjan suomentajaa, filosofian tohtoria ja entistä luterilaista pappia Sakari Vainikkaa haastateltiin 29.10.2014 *Ylen aamu-tv*:ssä.

kirjassa luetaan myös tapaukset, joissa abortin vastustajat ovat uskonnollisin perustein hyökänneet abortin tehneitä tai siihen sallivasti suhtautuvia vastaan (105–113).

Satanismia käsittelevässä luvussa esitetään myös runsaasti muita kuin varsinaisesti satanismiin liittyviä esimerkkejä kristinuskon piirissä rehottavista epäterveistä ilmiöistä. Niiden hätkähdyttävyyden ja runsaus puhuvat tässäkin puolestaan, eikä niiden lisäksi tarvita erityistä argumentaatiota perustelemaan kantaa, jonka mukaan uskonto on voittopuolisesti pahasta.

Jos keskiaikaisissa noitavainoissa oli kyse nimenomaan kirkon toiminnasta, niin paikoin jää hieman epäselväksi, mikä on kirkon rooli kirjassa referoiduissa, moderneja noitavainoja ilmentävissä tapauksissa. Yksi tulkinta on se, että kirjassa kuvatut jutut saatananpalvojista eivät olisi voineet syntyä ilman kristinuskon kontekstia. Näin ollen kirkko on ainakin epäsuorasti syypää kuvattuihin ilmiöihin. Satanismihysterian kuvaus toimii epäsuorana argumenttina kristinuskoa vastaan myös siten, että koska ilmiössä on kyse järjetömistä, ”sairaana mielikuvituksen tuottamista houreista” (119), niin lähellä on ajatus, että myös nämä houreet inspiroinut kristinuskko on järjetöntä houretta.

Yllä käsiteltyjen ääri-ilmiöiden ohella kirjan esittämä patologisointi kohdistuu myös arkisempaan uskonnolliseen toimintaan. Yksi keskeinen kristittyjen uskon harjoituksen muoto on rukoileminen. Rukoilua luonnehditaan kognitiivista uskontotieteilijää Pascal Boyeria mukaellen toimintana, jossa ”jotkut ystävästämme menevät toisinaan tiettyyn paikkaan puhumaan näkymättömälle olennot, joka on kaikkialla ja tietää etukäteen, mitä he aikovat sanoa” (43). Siteerattu ajatus on retorisesti tehokas, sillä samalla kun se on tiettyssä mielessä tosi kuvaus rukoilusta, se saa ilman mitään lisäselityksiä rukoilun näyttämään naurettavalta ja järjenvastaiselta toiminnalta.

Rukoilua ei kuitenkaan esitetä pelkästään naurettavana tai järjenvastaisena, vaan myös joissakin tapauksissa vaarallisena tai vahingollisena. Tässäkin esimerkki puhuu puolestaan, kun kerrotaan Yhdysvalloissa sattuneesta tapauksesta, jossa tytär kuoli diabetekseen, koska sittemmin taposta vankeuteen tuomitut vanhemmat uskoivat tytön paranevan pelkän rukouksen voimalla (45). Rukoilu myös patologisoidaan esittämällä se toisinaan psyykelle vahingollisena ja siten sairaalloisena toimintana: ”rukoilemisesta tulee helposti pakko-oire, josta on todella vaikea päästä eroon” (mts.). Patologisoiva rinnastus on myös eri uskontokuntia ja niihin liittyviä ”mielikuvituksellisia oppeja” edustavien uskovien tuloksettomien vuoropuhelun vertaaminen kahden skitsofreenikon väittelyyn siitä, ”työntävätkö heidän asuntoihinsa ilmastointikanavista myrkkyykaasua avaruusolennot vai saatananpalvojat” (60). Uskonnolliset kokemuksetkin selitetään sairaalloisina ilmiöinä, joiden syynä voivat olla unen puute, paasto sekä aivotoiminnan tai persoonallisuuden häiriöt. (65)

6.2.5 Anekdootit ja narratiivit

Anekdooteilla ja narratiiveilla on parhaimmillaan vahvasti kuulijan tai lukijan tunteisiin vetoava retorinen teho, joka perustuu vastaanottajan draamantajuun ja tapaan hahmottaa maailmaa kertomuksina. Näitä tehokeinoja kirjassa käytetään taitavasti.

Kyseenalaistaessaan kristinuskon perustan eli ajatuksen Jeesuksen ylösnousemisesta tekijä turvautuu koomiseen anekdoottiin, urbaanilegendaan varastetusta isoäidin ruumiista, joka yhden version mukaan katoaa auton katolta suksiboksista ja toisen mukaan säikähtäneen kanssamatkustajan ulos heittäjänä junasta, jonka makuuvaunuun kuollut isoäiti on halvimpana kuljetusvaihtoehtona sijoitettu. Kun sitten omaiset huomaavat isoäidin kadonneen, he päättävät, ettei tämä ehkä ollutkaan kuollut. Tarkoitus on anekdootin koomisuutta korostamalla saattaa parodioivan analogian kautta myös Jeesuksen haudasta katoaminen ja ylösnouseminen koomiseen ja siten epäuskottavaan valoon. Toisaalta anekdootin on tarkoitus valottaa ihmismielen toimintaa, jolle on ominaista yllättävän havainnon täydentäminen esimerkiksi toiveajattelulla. Tässä kohden viitataan myös muista merkkihenkilöistä kuten Elviksestä näiden kuoleman jälkeen tehtyihin väitettyihin havaintoihin, joista käytetään koomisuutta ja samalla epäuskottavuutta korostavaa sanaa ”bongata”. Analogian kautta sama komiikka ja epäuskottavuus siirtyvät myös Jeesuksen oletettuun kuolemanjälkeiseen elämään. (33)

Uskonnollisia kokemuksia käsiteltäessä lukijalle tarjotaan ilmeisesti tosielämään perustuva anekdootti: romanipoika varasti uskontotieteen laitokselta rahaa ja kiinni jäädessään puolustautui hätävalheella sanoen tarvitsevansa rahat Raamattuun, koska – ”hai, isä tuli uskoon!” Uskoontulo näytetään siis koomisessa valossa. Samalla se assosioituu rikokseen, mikä tekee siitä jotakin arveluttavaa. (62)

Analysoitavan kirjan suuri makrotason narratiivi, jonka elementtejä on ripoteltu pitkin kirjaa, on kuvaus tieteen vääjäämättömästä voittokulusta uskonnon (kristinuskon) vastavoimana. Myös kristinuskon perustuu mitä suurimmassa määrin narratiiveihin, joiden ytimessä on läpi Raamatun käyvä pelastushistoriallinen kertomus siitä, kuinka Jumala ja Kristus toimivat yksittäisen ihmisen ja koko ihmiskunnan pelastamiseksi. Myös uskontunnustus on narratiivi, jonka kimppeun käydään kirjan alkupuolella tieteen voimalla pyrkien romuttamaan kyseisen narratiivin todistusvoima kohta kohdalta: asiat eivät ole voineet tapahtua uskontunnustuksen mukaisella tavalla, koska ne ovat ristiriidassa tieteen kanssa. Tieteen edistyminen näyttäytyy käänteisenä uskonnon pelastushistorialle uhmatessaan sankarillisesti uskonnon itsepintaisia virhekäsityksiä ja tarjotessaan siten vapautuksen uskonnon kahleista: ”tiede voi todella kumota jumala- ja muita uskonnollisia uskomuksia” ja

”Jumalaa ei enää tarvita selittävänä tekijänä”, sillä ”[k]aikki viittaa siihen, että mitään jumalaa ei ole” (37).

Tieteen voittokulku uskontoon nähden näytetään kilpailu- ja taistelumetaforana, jossa uskonto ajetaan nurkkaan niin, että se menettää lopulta kaiken selitys- ja todistusvoimansa: alkutilanteessa uskonto on ollut hallitseva maailmanselitys, mutta heti kun tiede on alkanut kehittyä, se on vähä vähältä korvannut ilmiöiden uskontoon perustuvat selitykset kriittistä tarkastelua kestävämmiksi (127). Niinpä ”tieteen edistys tuo mukanaan yhä uusia ongelmia ja haasteita uskonnolle” ja ”monet teologit ovat vähitellen päätyneet sellaiseen kantaan, että uskonnolliset käsitteet eivät viittaa luonnollisen maailman olioihin eikä kristillinen oppi väitä mitään todellisuudesta” (133). Kristinuskon ja tieteen kamppailu näkyy siinä, että ”monet uskonnolliset väitteet ovat ristiriidassa tieteen kanssa”. Uskonnon edustajat pyrkivät kuitenkin viimeiseen asti puolustamaan ahtaaksi käyvää elintilaansa: ”uskontoa on mahdollista puolustaa loputtomiin muokkaamalla jumalakäsitettä aina siten, että konflikti tieteen kanssa vältetään. Tämä tekee kuitenkin uskonnosta niin abstraktia, että sen käytännöllinen relevanssi vähenee” (134)

Kumotessaan uskontunnuksen mukaista narratiivia tekijä käyttää aseena paitsi järkeen ja tieteeseen vetoavia perusteluja, myös komiikkaa: ”tunnustuksen lausuja siis sanoo uskovansa, että on olemassa näkymätön, aineeton olento, joka on kuitenkin siittänyt pojan ihmisen kanssa” (10). Viime kädessä neitseestäsyntymisoppi kumoutuu luonnollisesti sillä, mitä tiede eli tässä tapauksessa biologia tietää kertoa hedelmöitymisestä (28–29).

Kristinuskon suurta narratiivia kumottaessa kirjassa vedotaan luonnontieteen lisäksi myös ihmistieteisiin viittaamalla niiden parissa tehtyyn tutkimukseen: vaikka evankeliumit kertovat Jeesuksen haudatun kalliohautaan korostaen hänen ainutlaatuisuuttaan ja arvokkuuttaan, niin on paljon mahdollista, että hänen ruumiinsa heitettiin prosallisesti joukkohautaan, mikä on tulkittavissa siten, että hän oli tosiasiallisesti tavallinen kuolevainen. Tämä tulkinta nakertaa olennaisesti kristinuskon Jeesuksesta kertomaa narratiivia (30).

Uskontunnustuksen narratiivi on tieteen edistyessä siis osoittautunut epäuskottavaksi. Mitä tulee uskon peruspilariin, oletukseen Jumalan olemassaolosta, niin kirjassa todetaan, että ”[k]aikki viittaa siihen, että mitään jumalaa ei ole” (37). Toisessa kohdassa otetaan Jumalan mahdolliseen olemassaoloon hieman lievempi kanta, mutta samalla todetaan, että ”[v]aikka tiede ei voi todistaa Jumalaa olemattomaksi, niin tieteen edistys on silti tehnyt monet aiemmat uskontulkinnat äärimmäisen epäilyttäviksi” eikä ”Raamattu voi olla Jumalan sanaa sellaisessa kirjaimellisessa merkityksessä kuin aiemmin on ajateltu” (149).

Narratiivi tieteen voittokulusta on monitasoinen. Yhden narratiivisen tason muodostaa kamppailu uskonnon (kristinuskon) suurta narratiivia vastaan. Toisaalta tieteen vää-

jäämätön edistymisen muodostaa oman narratiivinsa, joka on tekijän mukaan niin pitkällä, että tiede ”on selvittänyt lähes kaikki luonnon suuret mysteerit” (128). Kolmas narratiivinen taso muodostuu siitä, että tiede tavallaan sulkee uskonnon sisäänsä: sen lisäksi että tiede esittää uskontoon nähden kilpailevan ja sen voittavan selitysmallin todellisuudesta, tiede samalla selittää myös sen mistä uskonnosta pohjimmiltaan on kysymys. Niinpä uskonnollisten uskomusten leviämisen voidaan selittää perustuvan siihen, että ”uskonnolliset ideat ovat helposti ’tarttuvia’ ja helppo omaksua” (148)²³. Uskonnolliset kokemukset puolestaan selittävät unen puute, paasto sekä aivotoiminnan tai persoonallisuuden häiriöt (65). Rukoilu vuorostaan selitetään psykologisesti eräänlaisen ihmiselle ominaisen vahinkovara-järjestelmän toimintana, joka käynnistyy, kun jokin epämääräinen vaara uhkaa (43).

Narratiiveissa esiintyy usein sankareita ja konnia tai antisankareita. Kirjan suuressa, tieteen ja uskonnon välistä kamppailua kuvaavassa narratiivissa sankareina esiintyvät sekä ateistit että tiedemiehet ja personifioitu tiede, jotka yliveraisen älynsä avulla selvittävät vähä vähältä kaikki maailman mysteerit. Heidän vastapelureitaan taas ovat monet nimeltä mainitut teologit – Tuomo Mannermaa (21), Petri Merenlahti (29), Jyrki Komulainen (58), Mikko Heikka (60), Eero Huovinen (65) ja Risto Saarinen (66) – sekä muut uskovat, jotka näyttävät kilpailijoidensa rinnalla suorastaan typeryksiltä yrittäessään älyllisesti kestäättömällä argumenteilla puolustaa uskonnon sanomaa, joka käy sitä epäuskottavammaksi, mitä pidemmälle tiede edistyy. Suhtautumista näiden teologien kirjoituksiin sävyttää piikikäs ironia – esimerkiksi Helsingin yliopiston ekumeniikan emeritusprofessorin Tuomo Mannermaan (1995) kirjasta *Pieni kirja Jumalasta* todetaan, että se nimestään huolimatta onnistuu olemaan sanomatta mitään selkeää siitä, mikä tai kuka Jumala oikein on (22). Kamppailussa totuudesta tiede personifioidaan aktiiviseksi sankarilliseksi toimijaksi, joka muun muassa selvittää luonnon mysteereitä (128), kumoaa uskonnollisia uskomuksia (37) ja yhden luvun alaotsikon mukaisesti ”haastaa kristinuskon” (127). Kirjan sankarina voi lopulta pitää myös kirjoittajaa itseään, kun hän uskaltaa rohkeasti astua esiin ateistina uhmaten leimautumisen pelkoa.

6.2.6 Ironia

Ironia on lukijan oivalluskykyyn luottava retorinen keino, jonka avulla tahdotaan sanoa päinvastaista, kuin mitä lausuma ilmitasolla näyttää sanovan (ks. Hosiaislouma 2003, s.v.

²³ Vaikka tekijä ei tässä yhteydessä viittaakaan edustamansa kognitiivisen uskontotieteen teorioihin, joiden mukaan uskonnolliset ajatukset, uskomukset ja kokemukset eivät poikkea mekanismeiltaan muusta inhimillisestä ajattelusta tai kokemisen tavoista (Pyysiäinen 2001), niiden voi katsoa vaikuttavan kirjassa esitetyn argumentaation taustalla.

Ironia). Esimerkiksi lainausmerkkien käyttö on kätevä tapa ilmaista ironiaa, kuten seuraavassa virkkeessä tehdään: ”Ateismi merkitsee vain sitä, että ei ole vakuuttunut uskovien esittämistä ’todisteista’” (52). Uskovien esittämät todisteet eivät siis kirjoittajan mielestä ole mitään todellisia tai varteenotettavia todisteita, vaan kyseessä on ainoastaan epäonnistunut yritys esittää sellaisia. Vastaava asia, siis se, ettei vastapuolen sanomisiin ole uskominen, sanotaan kirjassa myös eksplisiittisesti ilman ironiaa: todistellessaan katsomuksensa oikeellisuutta ”uskonnon edustajat [...] eivät välttämättä piittaa tosiasioista eivätkä päätelyn loogisuudesta” (51). Samalla kyseenalaistetaan uskovien älynlahjat, mikä on omiaan nakertamaan uskovien uskottavuutta argumentoijina.

Riivaustapauksia esiteltäessä ironiaa synnyttävät referoivien kuvausten sekaan ripotellut, niitä värittävät tai kommentoivat sanat, joista on toisinaan vaikea sanoa, ovatko ne kirjoittajan lisäyksiä vai kuuluvatko ne alkuperäiseen tapauskuvaukseen. Tekijä referoi esimerkiksi tapausta, jossa kaksi karismaattiseen kristilliseen liikkeeseen kuulunutta psykoterapeuttia pyysi manaajaa ja luterilaista pappia sekä satanismin asiantuntijaa nimeltä Erwin Prange ”suorittamaan manauksen nuorelle naiselle, joka oli ’epäilyksettä’ ei enempää eikä vähempää kuin Saatanan biologinen jälkeläinen” (78). Sanan ”epäilyksettä” sijoittaminen lainausmerkkeihin saattaa merkitä, että sana kuuluu alkutekstiin. Tällöin ironia on siinä, että alkutekstin näkemys Saatanan jälkeläisyydestä on todellisuudessa lievästi sanoen kyseenalainen. Joka tapauksessa on selvää, ettei tekijä itse usko tytön polveutuneen Saatanasta, joten sana ”epäilyksettä” on tulkittava vastakohtakseen. Ironiseksi tarkoitettua merkitystä korostaa ilmaus ”ei enempää eikä vähempää”, joka viestii, että tapauksen todistajat ovat pahasti hakoteillä ja lisäksi näkemyksessään naurettavia. Myös riivaustapauksia käsittelevän luvun keskeinen sana ”riivattu” on usein sijoitettu lainausmerkkeihin osoittamaan, ettei kirjoittajan mielestä todellisuudessa ole kyse (olemattoman) Saatanan aiheuttamasta riivauksesta, vaan lähinnä sairaan mielen toiminnasta.

Kirjassa kritisoidaan teologien yrityksiä puolustaa ajatusta Jumalan olemassaolosta modernin tieteen aikakaudella vetoamalla siihen, että Jumala on kaiken ”takana”. Argumentoidessaan tätä näkemystä vastaan tekijä siis sijoittaa sanan ”takana” lainausmerkkeihin, mikä viestittää osaltaan, ettei sana tässä yhteydessä tarkoita mitään eikä teologien argumentilla Jumalan olemassaolon puolesta ole näin ollen mitään painoarvoa, vaan kyseessä on vain toivoton yritys puolustaa argumenttia tavalla, joka jo sanavalintansa perusteella on tuhoon tuomittu. (135–138)

Puolustaessaan oikeutta kritisoida uskonnollista vakaumusta tekijä kirjoittaa: ”Suomessa kirkon ja pappien kritisoiminen on aina viime aikoihin asti ymmärretty pelottavien ja kammottavien ateistien ja vapaa-ajattelijoiden asiaksi” (52). Sitaatin ironia on siinä,

että tarkoitus on sanoa, että ateistit ja vapaa-ajattelijat ovat pelottavia ja kammottavia ainoastaan uskovien mielestä, eivät tosiasiallisesti.

Ironia voidaan ymmärtää myös laajemmin vastapuolen ja tämän edustamien näkemysten ja argumenttien esittämisenä naurettavina tai muuten ei vakavasti otettavina (Jokinen 1999, 156). Tässä mielessä kirja on täynnä ironiaa sikäli, että uskovat ja heidän uskomuksensa näytetään kautta linjan koomisessa valossa, kuten edellä siteeratusta rukoilun koomisena toimintana näyttävässä esimerkissä, jossa uskovat puhuvat ”näkyttömälle olennolle, joka on kaikkialla ja tietää etukäteen, mitä he aikovat sanoa” (43).

Samassa yhteydessä (44) kirjassa tyrmätään teologi Vincent Brümmerin selitys, jonka mukaan rukouksessa olisi kyse ihmisen antautumisesta Jumalan työtoveriksi, ei yrityksestä manipuloida Jumalaa (mikä olisikin kirjoittajan mukaan ”hullunkurista”), sanomalla, että tämä ”selitys on juuri niin keho kuin miltä se kuulostaakin”, koska ”maailman kulkuun silloin tällöin puuttuvasta ihmeolennosta ei ole todisteenhäivääkään”, joten työtoveruuskin on tyhjän päällä, todellisen selityksen ollessa se, että rukoulu on mielenhallintatekniikka, joka toimii ilman Jumalaa, tuota uskovien ”ihmeolentoa”. Siteeratut kohdat eivät tosin ole enää mitään hienovaraista ironiaa, vaan melko suoranaista kritiikkiä.

Kirjassa ei juuri sanota uskonnosta mitään positiivista. Yksi sellaisista harvoista tapauksista on kohta, jossa tekijä näyttää antavan arvon joillekin uskonnon harjoittamiseen liittyville kokemuksille: ”Sälöisellä äänellä veisatun virren värssy lohduttaa, raamattupiirissä on mukava tavata vanhat tutut, itsekseen napsahtelevasta vanhasta matkaradiosta kuulu hartaus pimeänä marraskuun aamuna tuo ilon yksinäiselle, ryhmäiset kädet etsiytyvät ristiin ahdistuksen hetkellä”. (139) Vaikka kuvaus on suorastaan runollisen kaunis, siinä voi nähdä myös ironiaa: miksi esimerkiksi äänen pitää olla nimenomaan sälöinen ja käsien ryhmäiset?

Kirjassa viljellään myös henkilöön käyvää ironiaa. Esimerkiksi käy jo aiemmin esillä ollut ekumeniikan emeritusprofessori Mannermaa, joka teoksensa *Pieni kirja Jumalasta* perusteella näyttäytyy varsin heppoisena ajattelijana: ”Kirjasta on turha etsiä mikä tai kuka Jumala on, vaikka äkkipäätä voisi luulla, että pieni kirja Jumalasta kertoisi nyt ainakin sen”. Professorin arvostaan huolimatta kyseinen teologi ei siis, huvittavaa kyllä, pääse kirjassaan lainkaan otsikon lupaamaan aiheeseen. Ironisesti käytetty sana ”ainakin” ilmaisee, että sen lisäksi, että kirjassa ei ole muutenkaan mainittavaa substanssia, se ei kerro *edes* siitä, minkä olettaisi nimen perusteella olevan kirjan keskeistä sisältöä. Lisäksi sanavalinta ”äkkipäätä” on ironinen, koska kirjan nimen perusteella on lupa odottaa, ei vain ”äkkipäätä”, vaan myös vakaamman harkinnan jälkeen, että kirja kertoisi Jumalasta jotain olennaista. Samassa yhteydessä leikitellään suuruudenhulluudessaan koomisella ajatuksel-

la, että Mannermaan kirja on itse asiassa yksi maailmankaikkeuden Jumalallisen suunnitelman ilmentymä. (21–26.)

6.2.7 Muita keinoja: toisto, vastakkainasettelu, retoriset kysymykset, ääri-ilmaukset, yleistyksset, natsikortti

Edellä käsiteltyjen retoristen keinojen lisäksi on olemassa koko joukko muita retorisia keinoja, joita myös analysoitavassa kirjassa käytetään. Tehokas keino saada viesti perille on toistaa sitä riittävän monta kertaa, jolloin sillä on taipumus iskostua vastaanottajan mieleen vastaansanomattomana totuutena. Analysoitavan kirjan yksi ydinväite perustuu tieteen ja uskonnon vastakkainasettelulle, jonka mukaan tiede on uskontoon nähden ylivertainen ajatusjärjestelmä, koska se pystyy antamaan todellisuuden luonteesta rationaalisia ja päteviä selityksiä toisin kuin uskonto, joka perustuu virheellisille ja epärationaalisille uskomuksille. Toinen keskeinen väite on, ettei Jumalan olemassaolosta ole minkäänlaista tieteellistä näyttöä. Kun näitä väitteitä toistetaan hieman varioiden läpi kirjan, ne painuvat tehokkaasti lukijan mieleen.

Mainittuihin väitteisiin liittyy toinenkin retorinen keino, vastakkainasettelu, joka koskee uskonnon ja tieteen suhdetta. Jos nimittäin vain tyydyttäisiin puhumaan uskonnon heikkouksista ilman sen rinnastamista tieteeseen, menetettäisiin vastakkainasettelun synnyttämä kontrasti, joka toimii tieteen eduksi ja saa uskonnon näyttämään kyseenalaisemmalta, kuin asia olisi ilman kontrastointia. Luonnollisesti vastakkainasettelun mielekkyyden ehtona on, että hyväksytään ajatus uskonnollisen ja tieteellisen ajattelun periaatteellisesta yhteismitallisuudesta, mutta retoriikan tasolla tähän kysymykseen ei tarvitse ottaa kantaa.

Yksi retorinen keino oman näkemyksen oikeellisuuden korostamiseksi tai vastapuolen näkemyksen kyseenalaistamiseksi ovat retoriset kysymykset. Niitä kirjassa esitetään esimerkiksi pohdittaessa, mikä voisi olla oletetun Jumalan rooli selitettäessä maailman ilmiöitä: ”Onko niin, että luonnontieteen teorioista puuttuu jotakin ja teologia täydentää niitä? Jäävätkö ajan ja avaruuden luonne selittämättömiksi ilman teologian tuomaa viimeistä silausta? No, eivät” (22). Toisin sanoen vastaus on selvä, vaikkei vastausta lausuttaisikaan ääneen. ”No”-sana viestittää lisäksi, että vastaus on itsestään selvästi ”ei”.

Myös rukoilusta puhuttaessa kirjassa esitetään retorisia kysymyksiä, kuten ”saako [lapsen] siunaus aikaan sen, että yliluonnollinen olento nimeltä ’Jumala’ alkaa ehkäistä onnettomuuksia?” (42). Sanomattakin selvää on, että vastaus on kirjoittajan mielestä kielteinen, koska se on ainoa järkeenkäypä vastaus, sillä eihän Jumalaa edes ole olemassa.

Koska samalla kuitenkin uskovien mielestä vastaus on ainakin mahdollisesti myönteinen, tarkoittaa se, että heidän ajattelunsa on kaiken järjen mukaan virheellistä ja uskovat siis tässä(kin) suhteessa älyllisesti vähemmän kompetentteja kuin ateistit.

Pamfletille tyypillisiä ääri-ilmauksia ja kärjistyksiä käyttämällä saadaan kuvattavat ilmiöt näyttämään ehdottomilta ja kyseenalaistamattomilta. Tätä keinoa käyttäen esimerkiksi uskoontuloon liitetään ajatus fanaattisuudesta, joka ilmenee äärimmäisinä reaktioina uskoa uhkaaviin asioihin: ”**mikä tahansa** [homot, ateistit, tiede, moderni taide], minkä koetaan uhkaavan omaa uskonvarmuutta, saa **giganttiset** mittasuhteet” ollen jotakin saatannollista. (64.)

Kirjassa uskonnon vastapainoksi asetetusta tieteestä todetaan, että ”se on selvittänyt lähes **kaikki** luonnon suuret mysteerit” (128). Vaikka tämä on melkoista liioittelua, niin tällä tavoin ilmaistuna tiede näyttäytyy musertavan ylivoimaisena uskontoon nähden, varsinkin kun tieteestä myös todetaan, että kun sen ja uskonnon välillä on ollut ristiriitoja, ”on voittajana **aina** ollut tiede”. Nimenomaan tieteen vääjämättömästä edistymisestä on tekijän mukaan ollut puolestaan seurauksena se, että tämän päivän teologit tulkitsevat uskonnolliset uskomukset usein vain vertauskuvallisesti.

Ääri-ilmauksille sukua ovat yleistyksen: kuvatut asiat tapahtuvat ja toistuvat vääjämättä ja aina samalla tavalla. Tässä tapauksessa kätevä keino on turvautua verbin passiivimuotoon, joka korostaa verbin ilmaisevan toiminnan yleispätevyyttä ja riippumattomuutta yksilöllisistä tekijöistä. Niinpä uskovien tapauksessa ”omista henkilökohtaisista kokemuksista **tehdään** helposti yleistäviä johtopäätöksiä maailman luonteesta, **neuvotaan** tieteilijöitä, **ojennetaan** homoja, **puidaan** nyrkkiä uskonottomille” ja ”**palkataan** pyöveleitä ja **lähdetään** sotaan ’Jumalan suuremmaksi kunniaksi’” (144–145).

Tekijä peräänkuuluttaa älyllistä rehellisyyttä otettaessa kantaa kysymykseen uskonnollisen vakaumuksen kunnioittamisesta. Poliittisen korrektiuden nimissä usein pidättydytään kritisoimasta toisten uskonnollista vakaumusta, vaikka oltaisiin sitä mieltä, että se perustuu virheellisiin uskomuksiin. Tekijä sen sijaan käyttää periaatteilleen uskollisesti retorisesti reipasta ja samalla epäkunnioittavaa kieltä puhuessaan uskonnollisista uskomuksista ”silkkana hölynpölynä”, johon perustuvaa vakaumusta ei ole syytä kunnioittaa, vaikka siihen ”takerrutaan niin kiihkeästi” (51–52). Lisäperusteluna sille, ettei vakaumusta pidä kunnioittaa vain siksi, että se on vakaumus, on, että ”Adolf Hitlerilläkin oli vakaumus” (52). Uskovien ja heidän vakaumuksensa rinnastaminen Adolf Hitleriin ja tämän vakaumukseen on provokatiivista retoriikkaa, joka kärkevydessään peittää helposti alleen sinänsä varteenotettavan argumentin, jonka mukaan vakaumuksiakin tulee voida kritisoida.

6.3 Argumentaation ja retoriikan välinen suhde

Edellä on tarkasteltu analysoitavan kirjan argumentaatiota ja retoristen keinojen käyttöä erillisinä osa-alueina analyysin selkeyttämiseksi. Todellisuudessa nämä osa-alueet toimivat kuitenkin usein samanaikaisesti, jolloin tietyt asia-argumentit kytkeytyvät tiettyihin retoriisiin keinoihin. Argumentaation ja retoriikan yhteisvaikutuksen ansiosta kirjoittajan viesti välittyy ja vaikuttaa lukijaan tehokkaammin, kuin käytettäessä pelkästään jompaakumpaa keinoa.

Voidaan kuitenkin todeta, että kirjan eri jaksoissa painottuu eri tavalla toisaalta argumentoinnin, toisaalta retoriikan osuus. Niinpä kirjan alkupuoli, jossa keskitytään uskonnollisten uskomusten osoittamiseen vääräksi, korostuu asia-argumentointi, kun taas kirjan keskivaiheelle sijoittuvassa jaksossa, jossa käsitellään Yhdysvalloissa vaikuttanutta manaus- ja satanismi-ilmiötä, painopiste on enemmänkin retoristen keinojen käytössä.

Kirjan argumentaatiota ja retorisia keinoja erikseen tarkasteltaessa yleishavainto on se, että argumentaation variaatio on suppeampaa kuin retoristen keinojen käytön kohdalla. Läpi kirjan toistuu nimittäin sama perusväite, jonka mukaan Jumalaa ei ole syytä olettaa olevaksi, ja tätä perusväitettä perustellaan sitten eri tavoin, joista tyypillisin on vetoaminen tieteeseen. Tieteeseen vedotaan toisaalta siinä mielessä, ettei sen piirissä ole tehty havaintoja Jumalasta ja että toisaalta tiede riittää selittämään maailman ilmiöt, mukaan lukien uskonnon, ilman oletusta Jumalasta.

Kirjassa käytettyjen retoristen keinojen kirjo on laveampi kuin asia-argumenttien kohdalla. Tämä on sopusoinnussa kirjan pamflettiluonteen kanssa, jolle on ominaista voimakas retoriikka, kärjistäminen ja tunteisiin vetoaminen sekä vastapuolen provosoiva haastaminen. Kirjan retoriikka onkin paljolti hyökkäävää, mikä sopii yhteen argumentaation päätavoitteen kanssa, joka on vastapuolen eli uskonnon edustajien käsitysten osoittaminen vääräksi. Jos kirjan argumentaatio keskittyy asiaperusteisiin, niin retoriikassa puolestaan tähdätään vastapuolen ja sen käsitysten saattamiseen epäuskottavaan ja kyseenalaiseen valoon erityisesti tunneperäisin keinoin. Tyypillisiä keinoja ovat vastapuolen käsitysten ja käyttäytymisen näyttäminen toisaalta koomisessa, toisaalta paheksuttavassa valossa. Retoristen keinojen moni-ilmeisyyttä lisää se, että usein samanaikaisesti on käytössä enemmän kuin yksi keino. Niinpä esimerkiksi vastapuolen näyttäminen koomisessa valossa yhdistyy usein muihin käytettyihin keinoihin.

Yhtenä esimerkkinä siitä, kuinka kirjassa asia-argumentti yhdistyy retorisiin keinoihin, on kohta (18), jossa kumotaan mahdottomana kirjaimellisesti ymmärretty kristillisen uskontunnustuksen ajatus, jonka mukaan ylösnoussut Kristus ”istuutui Isän oikealle

puolelle”. Jos nimittäin ylösnoussut Kristus on aineeton, ei häneen voi liittää sellaisia määreitä kuin oikea tai vasenta puolta. Tähän asia-argumenttiin kirjoittaja liittää sanavalinnalla ”istuutua” koomisen ja samalla Jumalan banalisoivan retorisen keinon, kuvatessaan Kristuksen arkipäiväisesti istuutumassa Isän viereen sen sijaan, että hän uskontunnustuksen hengen mukaisesti istuisi siellä arvokkaasti ja järkähtämättä omassa ylhäisyydessään. Tarkoitus on siis osoittaa, kuinka älyllisesti kestävä ja naurettavaa on pitää uskontunnustuksesta kiinni kirjaimellisesti, vaikka monet tekevätkin niin. Opinkappaleiden ymmärtäminen vertauskuvallisesti ei kirjan mukaan poista ongelmaa, sillä toisaalla (128, 134) todetaan, että vertauskuvalliset tulkinnat Jumalasta ja muista uskonkappaleista tekevät uskonnosta niin abstraktia, ettei sillä ole tosiasiaa enää mitään käytännöllistä relevanssia.

7 PAIKANTUMINEN ATEISMIN KENTÄLLÄ

Jumalaa ei ole -kirjan ateismin tyyppi on luvussa 2 esitetyn kaavion 1 mukaisessa luokittelussa lähinnä yhteiskunnallinen. Tähän ateismin luokkaan sisältyy filosofisen ateismin osalta erityisesti positiivinen ateismi, joka pyrkii osoittamaan jumaluskon vääräksi. Kirjan keskeinen painopiste on juuri pyrkimys osoittaa jumaluskon ja siihen liittyvien muiden uskonnollisten uskomusten kestättömyys terveen järjen ja tieteen valossa. Kirjassa on myös käytännöllisen ateismin piirteitä, sillä kirjan yksi tavoite on saada uskonnollisen uskomisen suhteen kahden vaiheilla olevat kallistumaan ateismin puolelle antamalla heille älyllisiä välineitä, jotka auttavat artikuloimaan uskonnollisen uskomisen kestättömyyden (166).

Vaikkei kirja suoranaisesti hyökkääkään uskonnon käytännön harjoittamista vastaan, voidaan sen katsoa edustavan yhteiskunnallista ateismia siltä osin, kuin se pyrkii mainitulla tavalla vähentämään teistisen uskonnollisen ajattelun painoarvoa yhteiskunnassa. Yhteiskunnalliseen ateismiin kuuluu myös kirjassa esitetty kritiikki, joka kohdistuu uskonnon moraalisesti arveluttaviin puoliin sekä sosiaalisiin ja psykologisiin haittoihin.

Vaikka kirjassa siis todetaan, ettei sen tarkoitus ole kritisoida uskontoa elämäntapana (7), ovat sen esimerkit uskonnon (kristinuskon) harjoittamisesta sellaisia, että niiden valossa uskonto näyttyy vähintäänkin arveluttavana ja epätoivottavana ilmiönä, kuten Yhdysvalloissa riehuneen manaus- ja satanismihysterian tapauksessa. Tältä osin kirjan edustama ateismi tulee lähelle yhteiskunnallista ateismia vahvempaa taistelevaa ateismia, johon kuuluu uskonnon suoranainen demonisointi.

Olli-Pekka Vainion ja Aku Visalan (2013) luokittelussa *Jumalaa ei ole* -kirjan ateismi tulee lähelle skientististä ateismia. Skientistisessä ateismissa nimittäin ajatellaan kirjan edustaman argumentoinnin tavoin, että jumalahypoteesia on voitava tarkastella tieteellisesti samoilla kriteereillä ja menetelmillä kuin mitä tahansa luonnonilmiötä koskevaa oletusta. Jumalan olemassaoloa koskeva ongelma kuuluu siis luonnontieteellisten kysymysten piiriin, ja koska Jumalasta ei ole saatu mitään luonnontieteen todennettavissa olevaa havaintoa, oletus Jumalan olemassaolosta on hyvin todennäköisesti väärä. Sen sijaan tiede kykenee selittämään kaikki luonnon mysteerit, joiden ymmärtämiseksi vetoaminen Jumalan olemassaoloon on turhaa ja virheellistä.

Viimeaikaisen ateismikeskustelun kontekstissa Pyysiäisen kirja sijoittuu joissain suhteissa lähelle uusateistien tapaa lähestyä uskontoa. Kiinnostava on tässä yhteydessä Tairan (2014, 296) maininta siitä, että Pyysiäinen on todennut yhden kimmokkeen kirjansa kirjoittamiselle olleen uusateistien kirjojen saama myyntimenestys. Taira (mts.) näkee *Jumalaa ei ole* -kirjaa yhdistävän uusateisteihin yleisen uskontokriittisyyden lisäksi kolme seikkaa: 1) uskonnon selittäminen evoluutioteoreettisessa viitekehyksessä, 2) luonnontieteen ja uskonnon vastakkainasettelun korostaminen, joka konkretisoituu siinä, että luonnontieteiden edistyessä uskonto joutuu maailman ymmärtämisen tapana yhä ahtaammalle ja 3) kielteinen asenne kulttuurintutkijoihin, humanisteihin sekä postmoderneihin relativisteihin, jotka nähdään yksilöllisten ajattelijoiden sijasta yhtenä massana.

Johtavan uusateistin Richard Dawkinsin ajattelun Taira (2014, 37) tiivistää toteamalle, että tämän ”uskontokritiikki rakentuu ajatukselle uskonnosta virheellisinä ja epätieteellisinä uskomuksina todellisuuden luonteesta”. Myös Sam Harrisin *Uskon loppu* ja Daniel Dennettin *Lumous murtuu* nojaavat tähän perusajatukseseen. Tämä on myös Pyysiäisen kirjan kantava ajatus, jonka perusteleminen on kirjan argumentaation keskeinen tehtävä. Dawkinsiin Pyysiäisen kirjaa yhdistää myös kapea tulkinta uskonnon kategoriasta ja Jumalasta: Dawkinsin (2007, 46–54) ajattelussa Jumala viittaa yliluonnolliseen olioon, jonka olemassaoloon ihmiset uskovat, kun taas muut tavat käyttää Jumalan käsitettä ovat hänen mukaansa käyttökelvottomia. Vastaavasti Pyysiäisen kirjassa korostetaan, että jos luovutaan Jumalasta yliluonnollisena, mutta persoonallisena oliona, ja korvataan se jonkinlaisella abstraktiolla, muuttuu koko Jumalan käsite merkityksettömäksi eikä vastaa uskovien tapaa ymmärtää Jumala (134).

Dawkins (2007, 38) vaatii, että uskonnollista vakaumusta on voitava kritisoida siinä missä esimerkiksi poliittista vakaumusta, vaikka vallitsevan käsityksen mukaan uskonnollista vakaumusta tulee kunnioittaa. Vastaavasti Pyysiäisen kirjassa (51–61) on kysymysel-

le uskonnollisen vakaumuksen kunnioittamisesta omistettu kokonainen luku, jonka mukaan ei ole mitään syytä, miksi uskonnollista vakaumusta tulisi erityisesti kunnioittaa.

Pyysiäisen kirjan ja Dawkinsin ja ajattelun välillä on myös selviä eroja. Siinä missä Dawkins katsoo uskonnon olevan haitallinen ja vahingollinen ilmiö, josta on päästävää eroon, Pyysiäisen kirjassa korostetaan, kuten todettua, että sen kritiikki kohdistuu ainoastaan uskonnollisiin uskomuksiin, ei uskontoon elämäntapana. Tosin yllä mainitut Pyysiäisen kirjan esimerkit uskonnon harjoittamisen muodoista eivät tue tätä ajatusta, vaan näyttävät uskonnolliset ilmiöt paikoin hyvinkin arveluttavina. Joka tapauksessa Dawkinsin käsitys uskonnon vahingollisuudesta on Pyysiäisen kirjaan verrattuna eri mittaluokkaa, sillä hänen mukaansa esimerkiksi koulujen uskontokasvatus on keskeinen ”uskonnollisen terrorin” synnyttäjä (ks. Taira 2014, 35). Pyysiäisen kirjalle on vieras myös Dawkinsin (2007, 311) ajatus, että maltillinenkin uskonnollisuus on vaarallista, koska se hänen mukaansa tarjoaa suojasataman uskonnon fanaattisille muodoille.

Uusateistisen retoriikan rajuudessa kahta ääripäätä edustavat maltillinen Daniel Dennett (2007) ja uskontoa vastaan voimakkaasti hyökkäävä Christopher Hitchens (2008). Siinä missä Dennett pitäytyy lähinnä uskonnon totuuskyksymysten illutorisuuden osoittamiseen asia-argumentoinnin keinoin, Hitchens vyöryttää toinen toistaan karrikoidumpia esimerkkejä uskonnon vastenmielisyydestä ottaen ne edustamaan uskontoa kokonaisuudessaan. Pyysiäisen kirjan retoriikka asettuu näiden kahden ääripään välimaastoon. Erityisesti kirjan alku- ja loppupuolella keskitytään Dennettin tavoin enemmän asia-argumentointiin ja keskivaiheilla Hitchensin tavoin retorisesti tehokkaisiin ja uskonnosta yksipuolisen negatiivisen kuvan antaviin esimerkkeihin.

Tairan (2014, 296) mukaan Pyysiäisen erottaa uusateisteista parempi uskontotieteellinen tietopohja ja maltillisempi tyyli. Tietopohjan osalta ero on luonnollinen, kun ottaa huomioon, että Pyysiäinen on uskontotieteilijä ja johtavat uusateistit luonnontieteilijöitä. Tosin Pyysiäisen kirjassakaan ei erityisemmin korostu tieteellinen neutraalius ja asiallisuus, mikä sopii kirjan pamflettiluonteeseen, vaan paikoin teksti on uusateistien retoriikan tavoin hyvinkin kärjekästä ja tarkoitushakuista tyypistäen uskonnon kapea-alaiseksi ilmiöksi.

Tyylin osalta voidaan Tairasta poiketen väittää, että ainakin paikoin Pyysiäinen lähestyy provokatorisuudessaan uusateistien käyttämää retoriikkaa: Dawkinsin (2007, 46) mukaan Vanhan testamentin Jumala ”on pikkumainen, epäoikeudenmukainen [...] verenhimoinen [...] homofobi, rasisti, lastensurmaaja [...] pahansuopa tyranni”, kun taas Pyysiäisen kirjassa sanotaan, että Jumala ”on kuin juoppo perheenisä, joka ajaa kännipäissään vaimon ja lapset hankeen” (15); hän on myös ”mieleltään sairas sadisti” (163). Kokonai-

suutena katsoen Pyysiäisen kirja on kuitenkin retoristen keinojen osalta ikään kuin laimennettu versio Dawkinsin retoriikasta: kumpikin poimii tarkoitushakuisia esimerkkejä uskontoon liittyvistä negatiivisista puolista ja lieveilmiöistä kaihtamatta riennaavaakaan retoriikkaa, mutta Dawkins tekee sen kärjistetympin.

Dawkinsin tavoin uusateisteista erityisesti Harris korostaa uskonnon vaarallisuutta, joka ilmenee *Uskon loppu* -teoksessa erityisesti sen islaminuskoa koskevassa tarkastelussa. Islamin lisäksi Harris poimii esimerkkejä myös kristinuskon destruktiivisuudesta, jota on vuosisatojen saatossa ilmentänyt muun muassa inkvisitio. Myös Pyysiäisen kirjassa muistutetaan kristinuskon juuri inkvisitioon liittyvästä synkstä historiasta, joka on kirjan mukaan muuntuneessa muodossa itse asiassa myös tätä päivää, mistä osoituksena ovat esimerkiksi abortin sallimista puolustaneisiin kohdistuneet modernit noitavainot (105–113).

Viimeaikaisen ateismikirjallisuuden toista ääripäätä uusateisteihin nähden edustaa muun muassa kokoomateos nimeltä *Ateismi* (Martin, 2010), joka on tyyliltään asiallinen ja sisällöltään vahvasti tietopuolinen tarjoten muun muassa luonnontieteellisiä ja sosiologisia näkökulmia ateismiin. Pyysiäisen teos sijoittuu näiden ääripäiden välimaastoon sisältäen toisaalta uusateisteilta tuttua retoriikkaa, toisaalta *Ateismi*-teoksen kaltaista tietopuolista ainesta, jossa tulee esiin Pyysiäisen tausta uskontotieteilijänä.

Uusateistien uskontovihamielisestä asenteesta poikkeaa voimakkaasti myös Alain de Bottonin (2013) edustama pyrkimys löytää uskonnoista aineksia ja virikkeitä, jotka voisivat tarjota uskonottomille työkaluja harjoittaa henkisyttä ilman uskoa ylikuonnolliseen. Tällaista ajattelua Pyysiäisen kirjasta ei löydy, kuten ei uusateisteiltakaan, lukuun ottamatta sitä kuriositeettia, että Sam Harris, yksi neljästä keskeisestä uusateistista, on ilmaissut kiinnostuksensa henkisyden harjoittamiseen, joka on saanut vaikutteita muun muassa buddhalaisuudesta. Tästä aiheesta hän on kirjoittanut kirjan *Waking up: A Guide to Spirituality Without Religion* (Harris 2015).

Näkyvimpien suomalaisten ateistien, kosmologi Kari Enqvistin ja avaruustähtitieteilijä Esko Valtaojan tavoin Pyysiäinen asettaa luonnontieteet ja uskonnon vastakkain, mitä tulee pyrkimykseen vastata maailmaa koskeviin perustavanlaatuisiin kysymyksiin. Tosin Enqvist (2009, 179) vierastaa asennetta, jossa uskonottoman ihmisen (jollaiseksi Enqvist ateistin sijasta identifioituu) elämän mielekkyys perustuu ”tieteelliseen hartautteen”. Kuten Taira (2014, 297) toteaa, vastaavasti Valtaoja kieltää uusateisteista poiketen edustavansa tiedeuskovaisuutta, mutta käytännössä hän luottaa hyvinkin kriittittävästi tieteen voittokulkuun, aivan kuten Pyysiäisen kirjassakin tehdään.

Valtaoja on käynyt myös julkista dialogia uskomiseen ja tietämiseen sekä uskonottomuuteen liittyvistä kysymyksistä piispa Juha Pihkalan kanssa kahdessa keskustelukir-

jassa (Pihkala & Valtaoja 2004 ja 2010). Myös Vapaa-ajattelijain Liiton entisen puheenjohtajan Jussi K. Niemelän ja pappi Jaakko Heinimäen välillä käymä keskustelu uskon kysymyksistä on julkaistu kirjana (Niemelä & Heinimäki 2011). Näitä dialogeja vaivaa vaikeus ymmärtää aidosti vastapuolen edustamia näkökantoja yhteisymmärryksestä puhumattakaan.

8 YHTEENVETO JA LOPPUPÄÄTELMÄT

Koska käsiteltävän teoksen on tarkoitus tarkastella kriittisesti uskonnollisia, pääasiassa kristinuskon mukaisia uskomuksia ja kumota ne, sen argumentaatio rakentuu enimmäkseen negaatioiden varaan: pyritään osoittamaan, miten ja miksi uskonnolliset uskomukset eivät pidä paikkaansa, ja valitaan näiden väitteiden tueksi sopivat argumentit. Klassisia Jumalatodistuksia kirjassa ei käsitellä tai pyritä osoittamaan vääriksi. Sen sijaan käydään läpi keskeiset kristinuskon opinkappaleet pyrkien kumoamaan ne. Varsinaisen uskonnollisia uskomuksia vastaan tapahtuvan argumentoinnin ohella tarkastellaan muun muassa uskonnollisten uskomusten potentiaalisia selityksiä, jotka auttavat ymmärtämään, miksi ihmiset uskovat, vaikkei sille ole järkeviä perusteita. Myös pahuuden ongelman tarkastelulla pyritään osaltaan perustelemaan, miksi Jumalaan uskomisen on älyllisesti kestävämpi: jos kaikkivaltias ja täydellisen hyvä Jumala olisi olemassa, ei maailmassa pitäisi olla pahuutta.

Useimmat argumenteista tukevat viime kädessä kirjan otsikon mukaista väitettä, ettei Jumalaa ole, tai ajatusta siitä, ettei hänen olemassaoloaan ole erityisesti tieteellisen tiedon valossa syytä olettaa. Näin muodostuu argumenttiketjuja esimerkiksi tähän tapaan: koska tiede riittää selittämään maailman ilmiöt (P1), Jumalaa ei tarvita maailmanselityksenä (V1 = P2), mikä tukee väitettä, ettei Jumalaa tarvitse ylipäättään olettaa olevaksi (V2 = P3), mikä tukee lopulta väitettä, ettei Jumalaa ole olemassa (V3).

Teoksen argumentaatiossa tiede toimii eräänlaisena jumala-terminä, johon vetoaminen ei enää edellytä mitään lisäperusteluja ja jolla on aina viimeinen sana. Tiede myös nähdään suorastaan personifioituna ja monoliittisena toimijana, joka ”haastaa” kristinuskon, ”selvittää” luonnon mysteerit ja ”kritisoi” uskontoa. Niin sanottuina käsitteellisinä linsseinä, joiden kautta asioita tarkastellaan, voi pitää läpeensä rationaalista kriittistä ajattelutapaa ja siihen liittyvää periaatetta, jonka mukaan vain konkreettiset, yhteisön intersubjektiiivisesti todennettavissa olevat aistihavainnot sekä tieteellisesti testattavat hypoteesit ja niihin perustuvat selitykset tuottavat aitoa ymmärrystä maailmasta. Käsitteelliset linsit ilmenevät erityisesti argumenttien lausumattomissa taustaoletuksissa, kuten siinä, että us-

konnolliset uskomukset on ymmärrettävä kirjaimellisesti tieteellisten hypoteesien tapaan, jolloin niihin voidaan kohdistaa kriittinen tarkastelu. Tässä katsannossa uskonnollisten uskomusten metaforiselle tulkinnalle ei anneta juurikaan merkitystä.

Kirjoittaja sanoo kritiikkinsä kohdistuvan yksinomaan uskonnollisiin uskomuksiin, ei uskontoon elämäntapana. Tässä kohden hän ei vaikuta täysin johdonmukaiselta, sillä voidaan kysyä Jyrki Aleniuksen (2010) kirjasta kirjoittaman arvostelun tavoin, että jos elämänasenne saa valtuutuksensa perusteettomista uskomuksista, onko silloin kyseessä kovin kannatettava elämänasenne.

Analysoitavassa kirjassa käytetään monenlaisia retorisia keinoja, joiden on tarkoitus vahvistaa asia-argumentoinnin kautta välitettävää teesiä, jonka mukaan uskonnolliset uskomukset eivät ole kestäväällä pohjalla. Tästä asetelmasta seuraa, että kirjan retoriikan painopiste on puolustavan sijaan hyökkäävässä retoriikassa. Asia-argumentoinnin ja sitä tukevien retoristen keinojen lisäksi kirjoittajan puhujakategoria ja erityisesti asema arvostettuna uskontotieteilijänä antaa lisäpainoa ja vakuuttavuutta esitetyille kannanotoille. Sama pätee vetoamiseen tiedeyhteisössä vallitsevaan (oletettuun) konsensukseen.

Käytetyt retoriset keinot eivät siis realisoidu kirjan asiasisällöstä irrallisina heitteinä, vaan kytkeytyvät tiiviisti kirjan asiasisältöön avaten siihen omanlaisensa perspektiivin. Niinpä esimerkiksi kun kirjassa käsitellään kristinuskon tapaa esittää vapaa tahto Jumalan ihmiselle antamana ominaisuutena, tämä ajatus kyseenalaistetaan retorisesti vertauksella, jossa Jumalaa verrataan sadistiseen isään, joka tahallaan antaa ihmisten langeta väärin valintoihin voidakseen sitten rangaista näitä.

Tyypillisimmillään kirjan retoriikka tähtää uskonnon näyttämiseen monin eri tavoin kyseenalaisena ilmiönä, mikä paitsi vahvistaa uskonnon totuuksia kumoamaan pyrkivää asia-argumentointia, pyrkii myös tunnetasolla ohjamaan lukijan asennetta uskonnolle kielteiseen suuntaan. Tämän tavoitteen mukaisia retorisia keinoja ovat muun muassa uskonnon patologisointi ja demonisointi.

Kirjan läpikäyvänä retorisenä keinona on turvautuminen komiikkaan, jonka tarkoitus on viestittää, etteivät uskonnolliset käsitykset ole vakavasti otettavia. Komiikka toteutuu lukuisin eri variaatioin anekdooteista ironiaan ja vertauksiin. Koomiset tehokeinot ovat paikoin niin voimakkaita, että voidaan jopa puhua uskonnollisten käsitysten herjaamisesta ja uskoville pyhien asioiden rienaamisesta.

Koko kirjan pituudelle jännittyvä retorinen kaari on suuri narratiivi siitä, miten uskonto on hävinnyt tai viimeistään häviämässä taistelun tieteelle uskottavana maailmanselityksenä: aina kuin tiede on ottanut askeleen eteenpäin, uskonto on vastaavasti joutunut

perääntymään ja asettumaan puolustuskannalle. Tämän teeman tärkeyttä korostaa, että sitä toistetaan kautta kirjan, mikä on itsessään yksi retorinen keino.

Teoksen retorista tehoa lisää se, että käytetyille retorisisille keinoille on tyypillistä niiden esiintyminen samanaikaisesti toistensa kanssa, mistä yhtenä esimerkkinä on mainitun makrotason narratiivin kytkeytyminen sitä tukevaan toistoon. Eri keinoista hallitsevin on komiikan käyttö, joka yhdistyy useimpiin muihin käytettyihin keinoihin luonnehtien siten keskeisellä tavalla koko kirjan retoriikkaa.

Tässä työssä esitetyssä analyysissä Pyysiäisen kirjan asia-argumentaatiota ja retorisia keinoja on selvyuden vuoksi käsitelty erillisissä luvuissa, vaikka ne käytännössä usein kietoutuvat yhteen. Argumenttien ja retoristen keinojen välisestä suhteesta voi tehdä sen yleishavainnon, että asia-pitoisemmissa jaksoissa painottuu enemmän asia-argumentointi ja sisällöltään provokatorisemmissa jaksoissa korostuu retoristen keinojen käyttö. Toinen yleishavainto on se, että kirjassa käytettyjen retoristen keinojen kirjo on laveampi kuin argumenttien kohdalla, puhuttiinpa sitten argumenttien rakenteesta tai sisällöstä. Tämä ei ole yllättävää, kun ottaa huomioon, että kyseessä on sanonnan kärjekkyyttä tavoitteleva pamfletti.

Analysoitavalle teokselle on tyypillistä, että sen kirjoittaja omaksuu erilaisia rooleja kulloinkin käsiteltävän aihepiirin ja sen käsittelytavan mukaan. Kirjoittajan eri jaksoissa omaksumat roolit ja positiot muodostavat laajan kirjon mennen osin päällekkäin. Ne ulottuvat uskontotieteilijän ja uskonnon- sekä moraalifilosofin positioista raportoijan ja viihdyttäjän rooliin. Asia-argumentaatioon painottuvissa jaksoissa korostuu tiedemiehelle tyypillinen analyttinen ote, runsaammin retorisia keinoja hyödyntävissä jaksoissa taas tunnepohjainen ote ja sen mukaiset roolit.

Analysoitavan teoksen ateismi paikantuu luvun 2 kaavion 1 mukaan tarkasteltuna filosofisen ateismin osalta positiiviseen ateismiin, sillä sen keskeinen tavoite on osoittaa vääriksi uskonnolliset uskomukset, mukaan lukien Jumalan olemassaolo. Käytännöllisen ateismin osalta kirja edustaa lähinnä yhteiskunnallista ateismia sikäli, että se kannustaa lukijaa luopumaan uskonnollisista uskomuksista ja vähentämään siten uskonnon yhteiskunnallista merkitystä.

Kirjan läpikäyvä teema on uskonnon ja tieteen asettaminen vastakkain ja siihen liittyvä ajatus, jonka mukaan uskonnollisia uskomuksia on voitava tarkastella tieteellisin kriteerein. Tältä osin kirjan voi katsoa edustavan skientististä ateismia.

Skientististen asenteen osalta Pyysiäisen kirja tulee lähelle johtavien uusateistien ajattelua, johon kirjaa yhdistää lisäksi uskonnollisten ilmiöiden selittäminen evoluutioteoreettisesta viitekehyksestä käsin. Erona esimerkiksi Richard Dawkinsiin on toisaalta se,

että siinä missä Dawkins katsoo uskonnon olevan haitallinen ja vahingollinen ilmiö, josta on päästävä eroon, Pyysiäisen kirjassa korostetaan, että sen kritiikki kohdistuu ainoastaan uskonnollisiin uskomuksiin, ei uskontoon elämäntapana.

Retoriikan rajuudessa Pyysiäisen kirja asettuu uusateistien ääripäiden väliin. Näistä Daniel Dennettin edustaa maltillisinta otetta ja Christopher Hitchensin hyökkäävintä linjaa.

Nykyaikaisessa ateismissa on myös uusateismista poikkeavia suuntauksia, joissa esimerkiksi pyritään lainaamaan uskonnoista piirteitä, jotka voivat rikastuttaa uskontojen totuuksiin uskomattoman ateistinkin elämää. Ylipäättään henkisyuden harjoittamisen yhdistäminen ateistiseen ajatteluun on viime aikoina saanut jalansijaa ateistien piirissä. Pyysiäisen kirjassa ei tämääntapaista myötämielistä suhtautumista uskontoon ole, kuten ei myöskään pyrkimystä löytää yhteistä kieltä tai käydä dialogia uskonnon edustajien kanssa.

Jatkotutkimuksen aiheena voisi olla sen selvittäminen, esiintyykö Pyysiäisen muussa tuotannossa vastaavanlaista argumentaatiota tai retoriikkaa kuin *Jumalaa ei ole* -pamflettissa, ja jos esiintyy, niin onko tässä suhteessa havaittavissa jonkinlainen kehityskaari, kun hänen tuotantoaan tarkastellaan pitkittäisleikkauksena.

LÄHTEET

Tutkimusaineisto

Pyysiäisen, Ilkka 2010. *Jumalaa ei ole*. Tampere: Vastapaino.

Kirjallisuus

Alenius, Jyrki 2010. Usko ei ole tiedon väärä. *Helsingin Sanomat* 5.12.2010.

Amarasingam, Amarnath (ed.) 2010a. *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*. Leiden, Boston: Brill.

Amarasingam, Amarnath 2010b. Introduction: What is the New Atheism? Teoksessa: Amarasingam 2010a, 1–8.

Anton, Emil 2011. Jouludebatti 2011: Onko Jumalaa? *Hyviä uutisia. Iloisesti suomalainen, iloisesti katolilainen*. <http://hyviauutisia.net/2011/12/26/jouludebatti-2011-onko-jumalaa/> [Katsottu 1.7.2015]

Anton, Emil 2012. Jumalaa ei ole? *Hyviä uutisia. Iloisesti suomalainen, iloisesti katolilainen*. <http://hyviauutisia.net/2012/01/02/jumalaa-ei-ole/> [Katsottu 1.7.2015]

Botton, Alain de 2013. *Uskontoa ateisteille*. Helsinki: Basam Books.

- Bremmer, Jan N. 2010. Ateismi antiikissa. Teoksessa: Martin 2010a, 31–53.
- Bunge, Mario 2001. *Philosophy in Crisis*. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Cimino, Richard & Smith, Christopher 2010. The New Atheism and the Empowerment of American Freethiners. Teoksessa: Amarasingam 2010a, 139–156.
- Cornwell, John 2007. *Darwin's Angel: A Seraphic Response to 'The God Delusion'*. London: Profile Books.
- Dawkins, Richard 1993. *Geenin itsekkyyks*. Helsinki: Art House.
- Dawkins, Richard 2007. *Jumalharha*. Helsinki: Terra Cognita.
- Dennett, Daniel C. 2007. *Lumous murtuu. Uskonto luonnonilmiönä*. Helsinki: Terra Cognita.
- Eagleton, Terry 2009. *Reason, Faith and Revolution: Reflections On the God Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Enqvist, Kari 2012. *Uskomaton matka uskovien maailmaan*. Helsinki: WSOY.
- Eskola, Timo 2009. *Ateismin sietämätön keveys – jumalankieltämisen heikoista perusteista*. Helsinki: Kustannus Uusi Tie.
- Falcioni, Ryan C. 2010. Is God a Hypothesis? The New Atheism, Contemporary Philosophy of Religion, and Philosophical Confusion. Teoksessa: Amarasingam 2010a, 203–224.
- Fergusson, David 2009. *Faith and Its Critics: A Conversation*. Oxford: Oxford University Press.
- Fingerroos, Outi 2003. Refleksiivinen paikantaminen kulttuurien tutkimuksessa. *Elore* 2/2003. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura ry. http://www.elore.fi/arkisto/2_03/fin203c.html [Katsottu 1.7.2015]
- Fortea, José Antonio 2014. *Kysymyksiä eksorkistille. Paholaisesta, demonisesta riivauksesta ja tiestä vapautukseen*. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Fuller, Michael 2010. Reticence, Reason and Rhetoric: Some Responses to Richard Dawkins' *The God Delusion*. *The Expository Times* 121 (2010), 489–494.
- Gale, Richard M. 2010. Klassisten teististen argumenttien epäonnistuminen. Teoksessa: Martin 2010a, 137–160.
- Gorski, Philip S. & Altunordu, Ateş 2008. After Secularization? *Annual Review of Sociology* 34 (2008): 1, 55–85.
- Gray, John 2015. What scares the new atheists. *The Guardian* 3.3.2015. <http://www.theguardian.com/world/2015/mar/03/what-scares-the-new-atheists> [Katsottu 1.7.2015]

- Gronow, Antti 2010. Uskontotieteilijä astuu ulos kaapista. *Tiede & edistys* 35 (2010): 4, 305–308.
- Habermas, Jürgen & Reemtsma, J. P. 2001. *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haikala, Sisko 2006. Vallankumousten aikakausi. Teoksessa: Zetterberg, Seppo (toim.). *Maailmanhistorian pikkujättiläinen*, 635–699. Helsinki: WSOY.
- Harris, Sam 2007. *Uskon loppu. Uskonto, terrori ja järjen tulevaisuus*. Helsinki: Terra Cognita.
- Harris, Sam 2015. *Waking up: A Guide to Spirituality Without Religion*. New York: Simon & Schuster.
- Hart, Roderic B. 1978. An Unquiet Desperation: Rhetorical Aspects of "Popular" Atheism in the United States. *Quarterly Journal of Speech* 64 (1978): 1, 33–46.
- Heinimäki, Jaakko & Niemelä, Jussi K. 2011. *Kamppailu Jumalasta – 12 erää uskosta*. Helsinki: Helsinki-kirjat Oy.
- Hemanus, Pertti 1974. Pamflettikirjallisuus. Teoksessa: Eskola, Antti & Eskola, Katarina (toim.). *Kirjallisuus Suomessa*. Helsinki: Tammi, 168–187.
- Hitchens, Christopher 2008. *Jumala ei ole suuri. Kuinka uskonto myrkyttää kaiken*. Helsinki: WSOY.
- Hosiaislouma, Yrjö 2003. *Kirjallisuuden sanakirja*. Helsinki: WSOY.
- Huovinen, Eero 2008. Uusateismin haaste. *Kanava* (2008): 9, 720–725.
- Hyman, Gavin 2010. Ateismi uudella ajalla. Teoksessa: Martin 2010a, 55–82.
- Jokinen, Arja 2002. Vakuuttelevan ja suostuttelevan retoriikan analysoiminen. Teoksessa: Jokinen, Arja et al. *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Tampere: Vastapaino, 126–159.
- Jurva, Milla 2011. Ateisti järjen ja moraalin asialla. *Paatos. Filosofinen kulttuurilehti* (2011): 2.
<http://jarjestot.uta.fi/aatos/paatos/arkisto/2011-2/paatos21105.html> [Katsottu 1.7.2015]
- Järvinen, Henri 2010. Tiukan ateistinen puheenvuoro jää epäselväksi uhitteluksi. *Kristillinen kasvatus* (2010): 6, 22:
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa 1999. Retoriikka. Teoksessa: Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (toim.). *Argumentti ja kritiikki: Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*. Helsinki: Gaudeamus, 233–272.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa & Halonen, Ilpo 1999. Argumentaatioanalyysi ja hyvän argumentin ehdot. Teoksessa: Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (toim.). *Argumentti ja kritiikki: Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*. Helsinki: Gaudeamus, 60–113.

- Kamppinen, Matti 2009. Uusateismi ei ole vain maailmankuva muiden joukossa. Voiko ateismia verrata uskontoon? *Helsingin Sanomat* 29.3.2009.
- Kamppinen, Matti 2010. Ateismi – ihmisen asialla. *Niin & näin* 18 (2011): 2, 142–144.
- Kamppinen, Matti 2011. Ateismi, sekulaari humanismi ja tiede. Teoksessa: Niemelä 2011a, 13–31.
- Karvonen, Hilka 2014. Manaajalla riittää asiakkaita Suomessakin. *Iltalehti* 29.10.2014.
- Ketola, Kimmo 2011. Kannustavatko uskonnot pahuuteen? Uusateistien moraalinen uskon-
tokritiikki tieteen valossa. Teoksessa: Niemelä 2011a, 198–219.
- Laakso, Antti 2010. Rohkean ateistin jumalattomat teesit. *Uutispäivä Demari* 2.12.2010.
- LeDrew, Stephen 2012. The Evolution of Atheism: Scientific and Humanistic Approaches. *History of the Human Sciences* 25 (2012): 3, 70–87.
- Mahlamäki, Tiina 2010. Isä meidän, joka olet taivaassa. *Yhteiskuntapolitiikka* 75 (2010): 6, 693–696.
- Mannermaa, Tuomo 1995. *Pieni kirja Jumalasta*. Helsinki: Kirjapaja.
- Martin, Michael (toim.) 2010a. *Ateismi*. Tampere: Vastapaino.
- Martin, Michael 2010b. Johdanto. Teoksessa: Martin 2010a, 19–27.
- Martinson, Mattias 2012. Atheism as Culture and Condition: Nietzschean Reflections on the Contemporary Invisibility of Profound Godlessness. Teoksessa: Taira & Illman 2012, 75–86.
- McGrath, Alister 2004. *Ateismin lyhyt historia*. Helsinki: Kirjapaja Oy.
- McGrath, Alister & Collicutt McGrath, Joanna 2008. *Dawkins-harha? Ateistinen fundamentalismi ja jumalallisen olemassaolon kieltäminen*. Hyvinkää: Cranite.
- Mäntynen, Anne & Sääskilahti, Minna 2012. Uusi retoriikka genrejen tutkimuksessa. Teoksessa: Heikkinen, Vesa et al. (toim.). *Uusi retoriikka genrejen tutkimuksessa*. Helsinki: Gaudeamus, 194–207.
- Niemelä, Jussi K. (toim.) 2011a. *Mitä uusateismi tarkoittaa?* Turku: Savukeidas.
- Niemelä, Jussi K. 2011b. Esipuhe. Teoksessa: Niemelä 2011a, 5–12.
- Niemelä, Jussi K. 2011c. Uusateismi ja ideologiat. Teoksessa: Niemelä 2011a, 70–117.
- Nikki, Nina. *Eksegeettisiä lähestymistapoja*.
<http://www.helsinki.fi/teol/pro/emo/tarkastelutapoja/kirjallisuutena4.html>
[Katsottu 1.7.2015]

- Parkkonen, Tommi 2014. Kirkko julkaisi manausoppaan – ”Eksorkistille on kysyntää”. *Iltalehti* 23.10.2014.
- Perelmain, Chaim 1996. *Retoriikan valtakunta*. Tampere: Vastapaino.
- Pesonen, Heikki 1999. Luomakunnasta Äiti-maahan. Uskonnollisen luontosuhteen retoriikkaa. Teoksessa: Hovi, Tuija et al. (toim.). *Uskonto ja sukupuoli*, 319–351. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pyysiäinen, Ilkka 2001. *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.
- Pyysiäinen, Ilkka 2011. Johtaako uskonnon ja tieteen törmäys tyrmäykseen? Teoksessa: Niemelä 2011a, 54–69.
- Pyysiäinen, Ilkka 2014. Saarnaaja. *Parnasso* 64 (2014): 5, 22–23.
- Raevaara, Tiina 2010. Reippaasti kaapista ulos. *Vapaa ajattelija* 66 (2010): 4, 26–28.
- Robbins, Jeffrey W. & Rodkey, Christopher D. 2010. Beating ‘God’ to Death: Radical Theology and the New Atheism. Teoksessa: Amarasingam 2010a, 25–36.
- Ruse, Michael 2009. Dawkins et al bring us into disrepute. *The Guardian* 2.11.2009. <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/nov/02/atheism-dawkins-ruse> [Katsottu 1.7.2015]
- Ruse, Michael 2012. Why Richard Dawkins' humanists remind me of a religion. *The Guardian* 2.10.2012. <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2012/oct/02/richard-dawkins-humanists-religion-atheists> [Katsottu 1.7.2015]
- Sakaranaho, Tuula 1998. *The complex other. A rhetorical approach to women, Islam, and ideologies in Turkey*. Helsinki: Department of Comparative Religion, University of Helsinki.
- Sakaranaho, Tuula 2001. Uskontotieteen kohtauspaikka. Retorisen tutkimuksen tavat ja mahdollisuudet. Teoksessa: Sakaranaho, Tuula (toim.). *Retorinen tutkimus uskontotieteessä*. Helsinki: Painatus Limes Ry, 6–27.
- Salminen, Kari 2010. Onko ateismi lähetysskonto? *Turun Sanomat* 27.11.2010. <http://www.ts.fi/kulttuuri/kirjat/177328/Onko+ateismi+lahetysskonto> [Katsottu 1.7.2015]
- Sihvola, Juha 1997. Aristoteleen retoriikasta. *Niin & näin. Filosofinen aikakauslehti* 1 (1997), 8–9. <http://netn.fi/sites/netn.fi/files/netn971-06.pdf> – katsottu 1.12.2012 [Katsottu 1.7.2015]
- Silfverberg, Anu 2010. Jumalaton. *Vihreä Lanka* 26.11.2010. <http://www.vihrealanka.fi/uutiset/jumalaton-0> [Katsottu 1.7.2015]

- Sillfors, Mikko 2013. Jumalattomuuden muotoja eri aikakausina. Katsaus ateismin historiaan. *Teologinen Aikakauskirja* (2013): 5–6, 506–514.
- Sillfors, Mikko 2014a. Ateismin lähteillä. Jumalattomuuden alkuperän ja yleistymisen tarkastelua. *Uskonnontutkija* (2014): 1.
<http://uskonnontutkija.fi/2014/06/06/ateismin-lahteilla-jumalattomuuden-alkuperan-ja-yleistymisen-tarkastelua/> [Katsottu 1.7.2015]
- Sillfors, Mikko 2014b. *Areiopagi* (2014): 2.
<http://www.areiopagi.fi/2014/02/ateistinen-henkisyys/> [Katsottu 1.7.2015]
- Sillfors, Mikko & Ronikonmäki, Hanna 2013. Pyhän muunnelmat. Ateistisen henkisyuden ulottuvuuksia uudella vuosituhanella. *Teologinen Aikakauskirja* (2013): 5–6, 431–445.
- Sulopuisto, Olli 2013. Uskottomat. *Helsingin Sanomat*. Nyt-liite 11.1.2013, 10–13.
- Taira, Teemu 2011. Uskontokritiikin paluu. *Kulttuurintutkimus* 28 (2011): 1, s. 94–97.
- Taira, Teemu 2012. More visible but limited in its popularity. Atheism (and atheists) in Finland. Teoksessa: Taira & Illman 2012, 21–35.
- Taira, Teemu & Illman, Ruth (toim.) 2012. *Approaching Religion 2* (2012): 1. *The New Visibility of Atheism in Europe*.
<http://ojs.abo.fi/index.php/ar/issue/view/20> [Katsottu 1.7.2015]
- Taira, Teemu 2014. *Väärin uskottu? Ateismin uusi näkyvyys*. Turku: Eetos.
- Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku 2013. Mitä ateismi on? Katsaus nykyaikaisen ateismin muotoihin. *Teologinen Aikakauskirja* (2013): 5–6, 401–415.
- Valtaoja, Esko & Pihkala, Juha 2004. *Tiedän uskovani, uskon tietäväni*. Helsinki: Minerva.
- Valtaoja, Esko & Pihkala, Juha 2010. *Nurkkaan ajettu Jumala? Keskustelukirjeitä uskosta ja tiedosta*. Helsinki: Kirjapaja.
- Vuola, Elina 2011. Teologi paikantuu ateismiin. *Agricola-julkaisut. Agricolan kirja-arvostelut* 11.5.2011. <http://agricola.utu.fi/julkaisut/kirja-arvostelut/index.php?id=1757> [Katsottu 1.7.2015]
- Ward, Keith 2008. *Why there almost certainly is a God: Doubting Dawkins*. Oxford: Lion Books.
- Woodhead, Linda. *Research design: selecting and combining methods*.
<http://www.kent.ac.uk/religionmethods/documents/Research%20design1.pdf>
 [Katsottu 1.7.2015]
- Zenk, Thomas 2012. Neuer Atheismus: New Atheism in Germany. Teoksessa: Taira & Illman 2012, 36–51.
- Zuckerman, Phil 2012. Contrasting irreligious orientation: atheism and secularity in the USA and Scandinavia. Teoksessa: Taira & Illman 2012, 8–20.