

# USKONNOLLISTEN TUNTEIDEN TEORIAA JA HISTORIAA

Petri Järveläinen, *A Study of Religious Emotions*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 47, 2000. 148 s.

**N**äinä karismaattisten herätysten ja monien uususkontojen aikoina on kiinnostavaa tarttua tutkimukseen, jonka aiheena ovat uskonnolliset tunteet. Tunteilla on arvatenkin keskeinen rooli uskonnossa, mutta tuon roolin laajuuden sekä uskonnollisten tunteiden erityisluonteen lähempi selvittäminen vaatii tiivistä tutkimustyötä. Siihen on ryhtynyt teologian tohtori Petri Järveläinen, jonka tuore väitöskirja *A Study on Religious Emotions* ilmestyi viime lokakuussa.

Jos haluamme selvittää, mitä uskonnolliset tunteet ovat, niin meidän on syytä lähteä liikkeelle niiden *genuksesta*, yleisestä tunteen määritelmästä. Näin Järveläinen tekeekin. Lukija saa heti alkuun tiiviin johdatuksen tunteiden filosofian keskeisiin suuntauksiin: tuntemusteoriaan, kognitivismiin ja komponenttiteoriaan. Pääpaino on 1980-luvun sekä 1990-luvun alkupuoliskon angloamerikkalaisen keskustelun kriittisessä tarkastelussa, mutta William Jamesin klassinen teoria tulee myös esitellyksi. Järveläinen selviää haasteellisesta tehtävästä hyvin: johdantoluku tarjoaa pääpiirteissään asiantuntevan koosteen käsiteltävistä teorioista sekä niitä vastaan esitetyistä argumenteista. Eräät tärkeät kysymykset jäävät silti tiiviissä esityksessä hieman puolitiehen.

Järveläinen erottaa toisistaan teorit, joiden mukaan tunteen affektii-visuus on tietoisuutta emotionaalisen arvioinnin aiheuttamasta ruumiillisesta tai mentaaliseen muutoksesta, tai se kohdistuu emotionin kognitiiviseen sisältöön. Toisaalla hän tekee saman kolmijaon erottamalla tuntemukset (*feelings*), jotka kohdistuvat ruumiillisiin tai mentaalisiin affekteihin tai kognitiiviseen sisältöön. Jälkimmäinen puhetapa implikoi, että affektin käsite viittaa tietoisesta kokemuksesta loogisesti riippumattomaan ruumiilliseen tai mentaaliseen muutokseen. Järveläinen vahvistaa tämän tulkinnan: ruumiilliset ja mentaaliset affektit ovat havaintojen tai kognitoiden aiheuttamia psykosomaattisia muutoksia (s. 14).

Affektin määritelmä on toki sopimuksenvarainen, mutta pidän Järveläisen ehdotusta ongelmallisena, koska siitä vaikuttaa seuraavan, että henkilöllä voi olla esimerkiksi pelon affekti, johon kuuluvat mm. sydämen sykkeen kiihtyminen, adrenaliinierityksen kohoaminen ja hienerityksen lisääntyminen sekä huomion suunnan muutos, mutta jota hän ei koe lainkaan, koska on nauttinut rauhoittavaa lääkettä. En kuitenkaan näe, miten voisimme puhua pelkistä fyysisistä tai psyykkisistä muutoksista affektina, jos niihin ei jo *käsitteellisesti* kuulu kyseisten muutosten jonkinasteista kokemista. Patricia Greenspan puhuu alaspainetuista (*tamped-down*) affekteista, kun esimerkiksi pelon emotionille ominaiset muutokset aktivoituvat, mutta ne koetaan ainoastaan lievänä epämiellyttävänä tietoisuutena vaarallisesta tilanteesta, koska henkilö pystyy keskittymään tilanteen – ja samalla pelolle ominaisten muutosten – hallintaan. Silti myös alaspainettu affekti tuntuu joltakin.

Tunneteorioita esittelevän ensimmäisen luvun päättää erittäin lyhyt kappale, jossa Järveläinen vetää yhteen oman käsityksensä tunteista. Hän kannattaa sellaista komponenttiteoriaa, jossa tunteeseen sisältyy miellyttävä tai epämiellyttävä tuntemus kognitiivisen arvioinnin propositionaalisesta sisällöstä, joka puolestaan esittää emootioiden ulkoista kohdetta, tiettyä asiantilaa. Tämä on pääpiirteissään Patricia Greenspanin näkemys, kuten Järveläinen toteaa. Hän täydentää sitä korostamalla Ronald de Souses tavoin, että emotionaalisen arvioinnin kriteerit on alun perin omaksuttu yhteisöllisistä paradigmaskeemaarioista. Järveläisen lopputulemaan ei ole vaikea yhtyä, mutta lukijalle jää hieman sellainen kuva, että siihen on päädytty enemmän muiden teorioiden ongelmien osoittamisen kuin oman mallin kriittisen perustelun kautta.

Uskonnollisia tunteita käsittelevä luku alkaa ytimekkäästi ehdotuksella uskonnollisten tunteiden määritelmäksi. Se sisältää kolme ehtoa. Kognitiivisen ehdon mukaan uskonnollisen tunteen tulee sisältää ajatus jumalallisesta kohteesta. Syvyysehto vaatii, että ajatus jumalallisesta on henkilölle eksistentiaalisesti merkityksellinen. Pragmaattinen ehto liittyy jumalallista koskevan ajatuksen vielä uskonnollisiin kultteihin tai käytäntöihin, kuten palvontaan, rukoukseen tai meditaatioon.

Järveläinen ei perustelee ehdotustaan uskonnollisten tunteiden määritelmästä diskursiivisesti, vaan se perustuu eräänlaiseen yleistykseen edustavista teologis-filosofisista näkemyksistä, joita tekijä esittelee kunkin uskonnollisen tunteen ehdon yhteydessä. Hän esimerkiksi toteaa, että niin James, Rudolf Otto kuin Friedrich Scheleiermacherkin sisällyttävät uskonnollisiin tunteisiin ajatuksen jumalallisesta, vaikka voimme olla eri mieltä siitä, onko tunteen propositionaalista sisältöä pidettävä episteemisenä asenteena vai ajatuksena, jonka totuuteen henkilön ei tarvitse sitoutua. Vastaavasti uskonnollisen tunteen syvyys on ilmennyt kahdella tavalla: Scheleiermacherin ja Oton kannattamana *homo religiosus*-teesinä, jonka mukaan uskonnollisuus kuuluu ihmisen luontaiseen rakenteeseen, sekä käsityksenä, jonka mukaan

uskonnolliset tunteet liittyvät eksistentiaalistisiin valintoihin tai narratiiviseen käsitykseen persoonallisuudesta.

Tällainen lähestymistapa saattaa herättää kysymyksen, onko kaikki tärkeät ajatellut varmasti tuotu esiin. Onko vuosituhansien teologis-filosofinen traditio niin homogeeninen, että siitä on siivilöitävissä yksimielisyys standardien uskonnollisten tunteiden rakenteesta? Vastaus sisältyy kuitenkin jo kysymykseen eli *standardin* uskonnollisen tunteen käsitteeseen, jonka taustaa Järveläinen ei juurikaan selvennä.



Jos haluamme kysyä sen alkuperää, niin Järveläinen vastaisi ehkä jotenkin siten, että nämä ovat tunteita, joiden uskonnollisuudesta koko teologis-filosofinen traditio näyttäisi olevan yksimielinen ja joita useimmissa uskonnollisissa käytännöissä pidetään uskonnollisina tunteina. Filosofisesti kiinnostavan standardien ja ei-standardien uskonnollisten tunteiden eksplisiittisen rajankäynnin jääminen tutkimuksen ulkopuolelle laimentaa silti Järveläisen työn jännittävyyttä.

Tutkimuksen kolmas ja sisällöllisesti laajin luku käsittelee kysymystä uskonnol-

listen tunteiden yliluonnollisesta alkuperästä. Samalla siirrytään teologian historian syville vesille, joita Järveläinen kirkastaa ansiokkaasti erottamalla kaksi perinnettä, aleksandrialaisen ja augustinolaisen. Aleksandrialaisen mukaan edistyneet kristityt saavat yliluonnollisia kykyjä, jotka avaavat heille uusia mystisiä kokemuksia ja tunteita. Näin valaistunut ymmärtää Pyhän Hengen inspiroimien kirjoitusten syvemmän esoteerisen tason. Augustinolainen perinnekin myöntää mystiset kokemukset, mutta armon nähdään vaikuttavan myös tavallisten tunteiden kautta.

Kysymys uskonnollisten tunteiden jumalallisesta alkuperästä joudutaan asettamaan, koska ne eivät kokemuksina eroa luonnollisten syiden aiheuttamista tunteista. Varhaiset teologit Augustinuksesta keskiajalle asti ajattelivat uskonnollisten tunteiden oikeutuksen sisältyvän sisäiseen uskonnolliseen varmuuteen, mutta keskustelu aidon varmuuden mahdollisuudesta virisi jo 1100-luvulla. Uskonpuhdistajista Luther piti pelastavaan uskoon sisältyvää kokemusta ihmisen täydellisestä arvottomuudesta sekä armosta niin radikaalina, että se voi olla vain jumalallista aikaansaannosta –siitä varmuus. Calvin ja hänen seuraajansa puolestaan katsoivat pelastavan uskon ilmenevän uusina tietämisen ja tuntemisen kykyinä. Järveläinen ei kuitenkaan lämpene sen enempää heidän kuin modernien evidentialistien yrityksille perustella uskonnollisten tunteiden

jumalallista alkuperää. Ongelmatonta uskonnollisten tunteiden alkuperän kriteeriä ei siten ole löydettävissä.

Tämä on filosofisesti ilmeinen johtopäätös, mutta se voi tuoda Järveläiselle odottamattoman käsitteellisen ongelman. Jos nimittäin haluamme määrittellä uskonnollisen tunteen Järveläisen tavoin siten, että siihen kuuluva ajatus jumalallisesta aiheutuu tuon ajatuksen ulkoisesta intentionaalista korrelaatista (s. 131), niin herää kysymys, voimmeko puhua uskonnollisista

tunteista tässä merkityksessä enää, kun tunteen ulkoisen syyn olemassaolo on sulkeistettu. Kyse on näkökulmasta: jos tarkastelemme määritelmää eksternaalisesta, objektiivisesta perspektiivistä, niin joudumme väljentämään uskonnollisen tunteen määritelmää, koska emme tiedä mikä tunteen aiheuttaa. Toisaalta uskonnollisen tunteen kokija voi – ja hänen ehkä myös täytyy – ajatella, että tunteen sisältönä oleva jumalallinen on olemassa jotenkin muutoinkin kuin ajatuksen kohteena. Ulkoisen syyn sulkeistaminen ei siis vaikuta tunteen *fenomenologiseen* kuvaukseen. Jos se otetaan uskonnollisen tunteen määritelmän perustaksi, niin määritelmä voi jäädä ennalleen.

Kirjan viimeinen luku käsittelee uskonnon ja moraalien suhdetta. Järveläinen esittelee kaksi vastakkaista peruskantaa: Jonathan Edwardsin teonomisen näkemyksen, jossa moraaliedellyttää uskontoa, sekä Shaftesburyn käsityksen, jonka mukaan moraalilla on autonomista, mutta eräät uskonnolliset tunteet voivat olla hyödyllisiä sen kannalta. Samankaltainen pragmatistinen käsitys uskonnon arvosta on Jamesilla, jonka mukaan uskonto voi tukea ihmisen luontaista pyrkimystä sisäiseen eheyteen ja siitä seuraavaan onnellisuuteen.

Tämä on kiinnostava kysymys, sillä pragmatistinen näkemys on ei-uskovien filosofien tai tieteenharjoittajien luonteva näkökulma uskontoon. Toisaalta vaikuttaa olevan kyseenalaista, voiko uskonnollinen henkilö omaksua tällaista näkemystä uskostaan. Hän voi toki iloita siitä, että usko on tehnyt hänestä eheämmän ja onnellisemman ihmisen, mutta jos uskonnollisten uskomusten totuus redusoituu *yksinomaan* niiden totena pitämisen hyödyllisiin seurauksiin, niin epäilen, ettei tällaista henkilöä voitaisi pitää aidosti uskovana, koska hän on tehnyt uskosta oman pelastumisensa – maallisen tai hengellisen – välineen.

Järveläisen väitöskirja on merkittävä työ, sillä se osoittaa kiistattomasti kuinka tärkeä rooli tunteilla on perinteisen teologian mukaan uskonnollisessa uskossa. Tiivis johdatus tunteiden filosofian nykykeskusteluun sekä teologian historian kautta perusteltu uskonnollisten tunteiden määritelmä pohjustavat hyvin niitä mahdollisten jatkotutkimusten aiheita, joita Järveläisen työstä aukeaa.