

vartija

ihminen – usko – kulttuuri

Ihminen
Usko
Kulttuuri

I | 2017



Vartija 1/2017

Ihminen – usko – kulttuuri	1
Matti Myllykoski	
Holokaustinarratiivien yhteentörmäyksiä.....	4
Minni Leivo	
Näkökulmia katolisuuteen filippiiniläisessä kulttuurissa.....	21
Hannu Sorri	
”Poijes pahast Babelista” Muukalaispsalmin ilmentymiä uuden ajan runoudessa ...	41
Esko Karppanen	
Oliko Saarikoski vaimon päässä ortodoksisuudesta?	52
Arto Köykkä	
Vaihtoehtoista faktaa.....	68
Stimulus	



Ihminen – usko – kulttuuri

Vuoden 1960 alusta Vartijan kansilehdelle ilmestyi sen linjaa osuvasti kuvaava trias: kirkko, kulttuuri, yhteiskunta. Päätoimittaja Erkki Niinivaara oli jo tätä ennen vienyt lehteä avarampaan suuntaan, pois ahtaasta kirkollisesta keskustelukulttuurista. Vuodesta 1979 kirkko sai väistyä triaksessa toiselle sijalle kulttuurin jälkeen, ja vuoden 1991 aikana päätoimittajat **Heikki Räisänen** ja **Martti Mäkisalo** pudottivat kirkon kokonaan pois. Nyt lehden tunnuksena oli kulttuuri – uskonto – yhteiskunta. Muutos alleviivasi sitä, että Vartija ei enää ollut kirkollinen lehti vaan kulttuurilehti. Se ei enää assosioitunut yhteen instituutioon vaan haki suhdetta laajemmin kulttuurisiin, uskonnollisiin ja yhteiskunnallisiin ilmiöihin. Mutta varsin pian perinteen kuormittama tunnus koettiin kömpelöksi. Vuoden 1998 alusta Mäkisalo ja Räisänen luonnehtivat lehden linjaa sanoilla ihminen – uskonto – kulttuuri. Muutos oli hyvä: heidän käsissään lehti oli ollut ja olisi jatkossakin oleva inhimillisyyden asialla.

Oltuani jonkin aikaa Vartijan päätoimittajana ehdotin työtovereilleni, että lehden motoksi sopisi vieläkin paremmin ihminen – usko – kulttuuri. He hyväksyivät ajatuksen, eikä kukaan kokenut, että uskonnon muuttaminen uskoksi ottaisi etäisyyttä uskontotieteeseen tai lähentäisi Vartijaa hengellisiin lehtiin, joita Suomessa on runsaasti monenlaisten lukijoiden tarpeita tyydyttämään. Olen kokenut asian niin, että Vartija on säilyttänyt suhteensa kirkkoon, yliopistoon – ja

siellä etenkin teologiaan – sekä koululaitoksiin juuri siksi, että lehteämme ei kirjoiteta instituutioista huolta kantaen vaan nimenomaan ihmisille, jotka hakevat työhönsä omaa henkistä motivaatiota ja uusia näkökulmia. Vartijan aihepiiri pysyy laajana, mutta se hakeutuu rajapinnoille, kohti elämäkatsomuksellisesti haastavia asioita. Muuttuvien ja kehittyvien medioiden maailmassa Vartija on marginaalinen julkaisu, jonka täytyy lunastaa olemassaolonsa oikeutus työllä, jota lehden kirjoittajat ja lukijat tekevät. Ainakin toisinaan vakuutun siitä, että toista Vartijan kaltaista lehteä tässä maassa ei ole, mutta siitä meidän on kiittäminen lehden lähes 130-vuotista historiaa.

Teemojensa kanssa 129-vuotias Vartija on omalta pieneltä paikaltaan saanut todistaa suurten rattaiden liikettä. Pitkää 1800-lukua Ranskan vallankumouksesta ensimmäiseen maailmansotaan on luonnehdittu edistyksen vuosisadaksi, jonka optimismi murtui barbaariseen sotaan. Vartijan ensimmäiset päätoimittajat ja kirjoittajat olivat modernien virtausten kriitikkoja, jotka haikailivat luterilaisen yhtenäiskulttuurin perään. Lyhyt 1900-luku vei heidät kuitenkin vielä kauemmaksi vanhoista ihanteista: siitä tuli ihmisyyden vuosisata. Inhimillisen todellisuuden hallitsemiseen pyrkineiden aatteiden ja kahden sodan myllerryksessä ihmisyydestä tuli luovuttamaton ydinkysymys, kaiken hyvä elämän kriteeri. Sen valossa sortuivat natsismi, kommunismi, antisemitismi ja monet muut ihmisyyttä alaspäin katsovat ideologiat. Yli 1900-luvun nationalismi muutti muotoaan, ja teknisen kehityksen siunauksen rinnalle nousi myös sen tuoma kirous: ihminen kuluttaa yhteisiä luonnonvaroja kohtuutonta vauhtia, ja ilmastomme on muuttumassa kohtalokkaalla tavalla.

1900-luvun voi ajatella päättyneen kommunismin luhistumiseen, Euroopan yhteisön kasvuun, islamismin nousuun ja tietotekniikan vallankumoukseen. 2000-luvusta on jo nyt tullut identiteetin vuosisata. Ihmisyyden kunnioitusta oppineet eurooppalaiset joutuvat uudestaan kysymään, keitä me olemme. Yhteiskuntamme

ovat monikulttuurisia, ja Suomessakin syntyy uusi suomalaisuus, uusi ”me”, josta kantaväestöllä ei sukupolvi sitten ollut vielä aavistustakaan. Mikä erottaa ”meidät” ”heistä”, ja keitä ihmeessä olemme me ja keitä ovat he? Missä kulkee hämärä raja? Tietotekniikan ja median mullistukset ovat mekanisoineet maailmamme ja tuoneet kaikenkarvaisen informaation alati läsnä olevaksi. Tiedon kasvaessa informaatiolukutaito on heikentynyt. Kriittisyyden tilalle tulee todellisia ja kuviteltuja kriisejä kohdattaessa helposti pelko, viha ja negatiivisuus, joiden voimalla rakennetaan kovaa mutta onttoa identiteettiä. Samalla viihde korvaa tiedon, suunsoitto syrjäyttää viisauden ja helppo valhe nujertaa vaikeasti hahmotettavan totuuden. Yhdysvaltojen presidentinvaalissa tapahtui jotakin, jonka ei toivoisi leviävän Eurooppaan.

Matti Myllykoski

Holokaustinarratiivien yhteentörmäyksiä

Arendtin teoksen aiheuttama keskustelu Yhdysvaltojen juutalaislehdissä vuosina 1963–64

Minni Leivo

Hannah Arendt on yksi 1900-luvun suurimmista naisfilosofeista. Historioitsija **Walter Laqueurin** mukaan Arendtin ympärille on noussut kultti, jossa Arendt nostetaan jalustalle asioista, joista hän ei edes kirjoittanut. Arendtin synnyinmaassa Saksassa katuja, junalinjoja, lentokoneita, instituutteja ja museoita on nimetty Arendtin mukaan, ja Arendtista on kirjoitettu yli 1000 tieteellistä julkaisua.

Aikanaan Hannah Arendt oli ristiriitaisia mielipiteitä herättänyt ajattelija. Arendtin teos *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil* (1963), aiheutti aikanaan polemiikin, jota on kutsuttu muun muassa ”katkerimmaksi holokaustikeskusteluksi ikinä” ja ”New Yorkin intellektuellien sisällissodaksi”. Eichmannin oikeudenkäynti laukaisi holokaustin käsittelyn aallon Yhdysvalloissa, jossa holokaustista ei ollut puhuttu julkisesti ennen 1960-lukua. Näin myös Arendtin oikeudenkäyntiraportin aiheuttamissa reaktioissa oli kyse holokaustin muiston käsittelystä.

Eichmann in Jerusalem oli oikeudenkäyntiraportti natsirikollisen **Adolf Eichmannin** oikeudenkäynnistä, joka käytiin 11. huhtikuuta – 2. joulukuuta 1961. Teoksen julkaisun jälkeen vuonna 1963 Yhdysvaltojen juutalaisyhteisöt järjestivät laajan kampanjan, jonka tarkoitus oli erottaa Arendt juutalaisyhteisöstä ja kääntää yleinen mielipide Arendtia vastaan. Juutalaisjohtajat kirjoittivat kirjasta kielteisiä arvosteluja laajalevikkisiin lehtiin saadakseen sanomalleen huomiota ja

vaikuttaakseen ihmisten mielipiteisiin Arendtin väitteistä. Arendtin kirjoitukset herättivät tunteita erityisesti juutalaisissa, ja Arendt oli itsekin juutalainen. Kirjoitukseni käsittelee Yhdysvaltojen juutalaisten suhtautumista Hannah Arendtin kirjoituksiin vuosina 1963–64. Lähteinäni on kaksi amerikkalaista juutalaislehteä, *Commentary* ja *Jewish Currents*.

Holokaustin arkkitehti Eichmann ja hänen oikeudenkäyntinsä

Adolf Eichmann (1906–1962) on tullut tunnetuksi yhtenä holokaustin keskeisimpänä organisoijana ja ”juutalaiskysymyksen specialistina”. Vuonna 1935 Eichmann liittyi SS:n (*Schutzstaffel*), eli kansallissosialistisen puolueen puolisoitilaallisen yksikön turvallisuuspoliisin, SD:n (*Sicherheitsdienst*) palvelukseen, ja toimi toisen maailmansodan aikana Valtakunnan pääturvallisuusviraston (*RSHA*) päällikkönä. Ennen sotaa Eichmann osallistui työssään muun muassa Wienin ja Berliinin tyhjentämiseen juutalaisista, ja organisoi sodan loppuvaiheessa erityisesti Unkarin juutalaisten tuhoamista. Hänen todellisesta osuudestaan holokaustin toteutuksessa ja erityisesti hänen antisemitismistään on myöhemmin kiistelty paljon eikä asiasta vielä ole päästy yksimielisyyteen.

Sodan päätyttyä vuonna 1945 Saksan häviöön Eichmann lähti pakoon ensin Itävaltaan ja sitten Italiaan, jossa Vatikaani myönsi hänelle pakolaispassin. Väärennetyn henkilöllisyyden turvin hän matkusti Argentiinaan. Eichmann kidnapattiin Buenos Airesissa hänen kotikadullaan 11. toukokuuta 1960 Israelin turvallisuusjärjestö Mossadin toimesta. Hänet kuljetettiin Israeliin, ja oikeudenkäynti alkoi Jerusalemissa vuonna 1961. Eichmann teloitettiin keskiyöllä 1. kesäkuuta 1962.

Eichmannin oikeudenkäynnistä tuli aikansa mediatapahtuma, jota seurattiin tiiviisti ympäri maailmaa. Oikeudenkäynti merkitsi myös uutta askelta kohti

holokaustin käsittelyä ja muistamista: ennen 1960-lukua holokaustista oli lähinnä vaiettu etenkin Yhdysvaltojen juutalaisten parissa. Ensimmäistä kertaa holokausti oli tarkastelun keskiössä, sillä Nürnbergin oikeudenkäynneissä oli käsitelty toista maailmansotaa yleensä ja rikoksia juutalaisia vastaan osana sotaa. Eichmannin oikeudenkäynnissä annettiin ääni holokaustista selvinneille, jotka saivat kertoa kokemuksistaan keskitysleireillä. Näin oikeudenkäynti tunnusti uhrien potentiaalinen historiallisesti luotettavina todistajina. Eichmannin oikeudenkäynnissä korostettiin holokaustinarratiivia, jossa tehtiin selvä ero uhrien ja rikollisten välille: uhrin olivat kärsineet natsien mielivaltaisista rikoksista, ja holokausti nähtiin juutalaisten vainojen pitkän historian jatkumona.

Uhrien päästäminen ääneen ensimmäistä kertaa aloitti laajemman holokaustikeskustelun ja -käsittelyn myös kodeissa ja kaduilla: oikeudenkäynnissä esiintyneet holokaustista selviytyneet toimivat esimerkkeinä puhumisen tärkeydestä muillekin selviytyjille. Eichmannin oikeudenkäynnin televisiointi toi ensimmäistä kertaa holokaustin kauhut koko laajuudessaan amerikkalaisten olohuoneisiin. Esimerkiksi termiä *holokausti* alettiin systemaattisesti käyttää vasta oikeudenkäynnin jälkeen, sillä amerikkalaiset reportterit alkoivat kääntää israelilaisten mallin mukaan hepreankielisen termin *shoah* englannin termiksi *holocaust*.

Hannah Arendt – nainen kiisteltyyn raportin takana

Hannah Arendt (1906–1975) oli saksalaiseen juutalaisperheeseen syntynyt filosofi ja opettaja. Arendt opiskeli ensin teologiaa ja sen jälkeen filosofiaa Marburgissa väitellen Augustinuksen rakkauden teologiasta. Euroopassa roihunneiden juutalaisvainojen vuoksi Arendt matkusti miehensä kanssa Yhdysvaltoihin, ja se oli hänen kotimaansa vuodesta 1941 alkaen. Siellä hän työllisti itsensä ensin kolumnistina ja myöhemmin Princetonin, Berkeleyn ja Columbian yliopistojen luennoitsijana. Arendtin tunnetuimmat teokset ovat *Totalitarismin synty* (1951) sekä

Vita Activa, Ihmisenä olemisen ehdot (1958). Näiden lisäksi teos *Eichmann in Jerusalem* (1963) kuuluu Arendtin luetuimpiin teoksiin.

Arendt matkusti Eichmannin oikeudenkäyntiin *The New Yorker* -lehden reportterina, ja on todennut kokeneensa oikeudenkäyntiin osallistumisen ”velvollisuutena omaa menneisyyttään kohtaan”. Oikeudenkäynnistä Arendt kirjoitti kiistellyn teoksensa *Eichmann in Jerusalem, A Report on the banality of evil* (1963), jonka pääteesi koski pahuuden tavanomaisuutta. Arendt väitti, että Eichmann oli tavallinen toimistotyöntekijä, jolta puuttui kyky ajatella. Tämä ajattelemattomuus ei johtunut tyhmyydestä, vaan sokeudesta nähdä oman toimintansa moraaliset seuraukset. Pahuuden tavanomaisuuden avulla Arendt halusi havainnollistaa sitä kokonaisvaltaista moraalista romahdusta, joka Euroopassa holokaustin aikana tapahtui, sillä niin moni toimi vastoin normaaleja eettisiä periaatteitaan. Arendtin mukaan juutalaisjohtajien rooli holokaustissa oli holokaustin pimein osuus; heidän johtamansa juutalaisneuvostot olivat tehneet yhteistyötä natsien kanssa antamalla tietoja juutalaisista ja auttamalla natsia saamaan heidät kiinni. Heti kirjan julkaisun jälkeen Arendtia vastaan lanseerattiin Yhdysvalloissa kampanja, jossa hänen akateeminen arvonsa haluttiin kyseenalaistaa ja yleinen mielipide kääntää Arendtia vastaan. Kampanjaan osallistuivat Yhdysvaltojen keskeiset juutalaisjärjestöt, joiden tarkoitus oli kontrolloida yleistä kuvaa natsista ja sodanaikaisesta juutalaispolitiikasta. Kampanja näkyi muun muassa Arendtin teosta kritisoivina lehtikirjoituksina ja suorilla pyynnöillä Arendtille, joissa toivottiin tätä estämään kirjansa julkaisu.

Norman Podhoretzin kirjoitus aloittaa polemiikin *Commentaryssa* *Commentary* perustettiin vuonna 1945 *American Jewish Comitteen* (AJC) toimesta intellektuelliksi lehdeksi. Lehden oli tarkoitus tarjota töitä juutalaisille intellektuellitoimittajille sodan jälkeisessä taloustilanteessa ja luoda vahvistusta juutalaiseen identiteettiin toisen maailmansodan ja holokaustin jälkeisessä

maailmassa. Vaikka *Commentary*n perustamiseen näyttää liittyneen vahva juutalaispainotus, tuli *Commentary* myöhemmin edustamaan amerikkalaista kulttuurielämää yleensäkin eikä ainoastaan juutalaisia. Arendtin kirjaan liittyvän keskustelun aloitti *Commentary*ssa päätoimittaja Norman Podhoretz (1930–). Podhoretz oli New Yorkissa syntynyt juutalainen, jonka vanhemmat olivat muuttaneet Yhdysvaltoihin 1920-luvulla.

Norman Podhoretzin kahdeksansivuinen arvostelu julkaistiin *Commentary*ssa syyskuussa vuonna 1963 nimellä ”Hannah Arendt on Eichmann: A Study in the Perversity of Brilliance”. *AJC* (*American Jewish Committee*) ei ollut tilannut Podhoretzilta *Eichmann in Jerusalem* -kirjan arvostelua, vaikka *AJC* rahoittikin *Commentary*a. Podhoretz nimenomaan pelkäsi, että hänet nähtäisiin osana Arendtia vastaan lanseerattua kampanjaa kirjoituksensa vuoksi. Podhoretz kuitenkin otti riskin, sillä halusi aiheuttaa kirjoituksellaan polemiikkia sekä saada huomiota itselleen. Arendtin ja Podhoretzin ystävyys katkesi Podhoretzin kirjoituksen myötä. Podhoretzin mukaan Arendtin raportti oli kertomus siitä, miten natsit murhasivat 6 miljoonaa juutalaista. On syytä huomioida, että Arendt itse korosti kirjansa olevan oikeudenkäyntiraportti Eichmannista, eikä missään vaiheessa maininnut kirjoittavansa kertomusta holokaustista yleensä. Podhoretzin mukaan Arendt oli kuvannut hirviömäisten natsien sijaan natseja ”banaaleina” ja juutalaisia uhrien sijasta natsien rikoskumppaneina. Arendtin teoksen eniten häiritsevä asia Podhoretzille vaikuttaa olleen Arendtin syytös juutalaisten yhteistyössä natsien kanssa. Juutalaisneuvostojen toiminnalla ei ollut Podhoretzin mukaan vaikutusta tuhojen laajuuteen, toisin kuin Arendt väitti. Arendtin mukaan juutalaisten uhriluku olisi ollut pienempi, jos he olisivat olleet ilman johtajaa ja epäjärjestyksellisempiä. Podhoretz huomautti, että tämä on sama kuin väittäisi, että jos juutalaiset eivät olisi olleet juutalaisia, heitä ei olisi murhattu yhtä paljon. Podhoretz korosti, että juutalaiset olivat järjestäytyneitä kansaa, ja se oli heidän olosuhteidensa fakta. Podhoretzin mielestä kiistely juutalaisjohtajien toiminnasta

oli loputon anteeksipyynnön ja vastasyytösten väittely, johon ei kannattanut lähteä. Hänen mielestään keskustelu oli turhaa, sillä lopputulos oli jo tapahtunut. He tekivät mitä tekivät, he olivat keitä olivat, ja jokainen oli erilainen ihminen. Millään tästä ei ollut pienintäkään vaikutusta lopputulokseen. Murhaajat, joilla oli valta murhata, yllättivät puolustuskyvyttömät ihmiset ja murhasivat suurimman osan heistä. Mitä muuta sanottavaa tästä on?¹

Podhoretz väitti Arendtin mielen kieroutuneeksi omasta notkeudestaan ja sokaistuneen totuudelle: tätä Podhoretz tarkoitti otsikollaan ”nerouden perversio”. Podhoretz kirjoitti, että oli oltava vähintäänkin paheellinen antisemiitti liittyäkseen natsipuolueen tai SS:n palvelukseen. Oli siis kieroutunutta väittää, että Adolf Eichmann ei ollut antisemiitti, tai että juutalaisneuvostojen toiminta oli epätavallista kun taas Eichmann oli tavallinen. Tällaiset paradoksaalisuudet olivat Podhoretzin mielestä Arendtin ajatteluvirheitä, eli nerouden perversioita, kuten myös moraalisuuden vaatiminen uhreilta, jotka olivat olleet sorretussa asemassa holokaustin aikana. Podhoretzin mustavalkoisiin erotteluihin perustuva argumentointityyli ja yhden totuuden korostaminen viittaavat siihen, että hän pyrki provosoimaan lukijoita ja halusi herättää arvostelullaan keskustelua erityisesti Arendtin auktoriteetista sekä natsista ja Eichmannin antisemitismistä. Uhrien tarkasteleminen vaikuttaa kuitenkin olleen hänelle liikaa.

Lukijat keskustelevat syyllisyydestä ja antisemitismistä

Lukijoiden vastaukset Podhoretzin kirjoitukseen julkaistiin *Commentaryn* yleisönosaston palstalla helmikuussa 1964. *Commentaryn* yleisönosastonpalstalle kirjoittavan **Manfred Stanleyn** mukaan Podhoretzin argumentti, että natsismi oli ollut mielenvikaisuutta, ei johtanut mihinkään lopputulokseen. Sen sijaan Stanleyn

¹ ”They did what they did, they were what they were, and each was a different man. None of it mattered in the slightest to the final result. Murderers with the power to murder descended upon a defenseless people and murdered a large part of it. What else is there to say?” Podhoretz 1963.

mielestä Arendt oli pyrkinyt syvällisesti ymmärtämään natsismia. Pahuuden tavanomaisuuden idea oli Stanleyyn mielestä yksi merkittävimmistä löydöksistä heidän aikakaudellaan. Stanley pyrki korjaamaan muitakin Podhoretzin väitteitä kuten, etteivät kaikki SS:ään liittyvät ihmiset olleet antisemiittejä vaan siihen liittymiseen oli ollut monia erilaisia syitä, kuten työpaikan säilyttäminen. Myös **Ronald Reis** halusi kirjoituksessaan *Commentary*n yleisönosastonpalstalle korjata Podhoretzin väitteen siitä, että natsi-puolueeseen liittyminen olisi vaatinut antisemitismia. Kuten Stanleyyn myös Reisin mielestä suurin osa liittyi puolueeseen muista kuin antisemitistisistä syistä, kuten vaurauden, statuksen tai vallan perässä. Reisin mielestä oli naiivia Podhoretzilta väittää, että kaikki olisivat liittyneet puolueeseen ainoastaan antisemitismin takia.

Raziel Abelson kirjoitti, että Podhoretzin kirjoitus oli onnistunut lausumaan syyt, joiden vuoksi Arendtin teos oli monen mielestä mauton ja vastuuton, mutta halusi selvittää yhden asian Podhoretzilta. Podhoretz oli väittänyt, että natsit olivat mielipuoilia, mutta jos he olivat mielipuoilia, voitiinko heitä pitää vastuussa teoistaan? Abelson ja Podhoretz kuitenkin molemmat hyväksyivät natsien oikeudenkäynnit, mutta jos syytetyt olivat hulluja, eikö heidät olisi pitänyt tuomita syyntakeettomiksi? Missä meni siis mielenvikaisuuden ja vastuullisuuden raja?

Werner M. Feig argumentoi, että Podhoretzin kirjoitus oli pettymys. Feigin mielestä Podhoretz, kuten monet muutkaan Arendtin kriitikot, eivät olleet nähneet Arendtin teoksen pyrkimystä ymmärtää sitä, miten totalitaristinen valtio mahdollisti tavalliset ihmiset tekemään rikoksia, joissa miljoonia ihmishenkiä tuhottiin.

Phyllis W. Beck kirjoitti Podhoretzin yhdistäneen onnistuneesti omaperäisyyden, luovuuden ja loogisuuden. **Jack Lapin** kirjoitti, että Podhoretzin arvostelu oli loistava ja vastannut moniin häntä mietityttäneisiin kysymyksiin. Lapin toi esiin olevansa itse liian nuori kokeakseen henkilökohtaisesti holokaustin kauhuja, mutta holokaustin herättävän hänessä vahvoja tunteita. Hän kirjoitti, että Podhoretzin

havainnot ”vapauttivat hänen mielensä” ensimmäistä kertaa sen jälkeen kun hän oli kuullut holokaustista. Lapinin kirjoitustyyli oli dramaattinen ja epäselvä. Lapinin mukaan olisi ajateltava, että Hitlerin käskyjen noudattajat eivät olleet olleet eläviä ihmisiä, vaan ”robotteja, joilla oli mahdollisuus joko totella tai kuolla”. Jos sen sijaan uskoisi kenen tahansa voivan olla Eichmann, ”pelko olisi liian suuri”. Hänen viittauksensa Podhoretzin kirjoituksen vaikutukseen hänen mielensä vapauttajana holokaustin suhteen voi viitata siihen, että holokaustista oli vaiettu Yhdysvalloissa ennen Eichmannin oikeudenkäyntiä, ja nyt hiljaisuus oli päättymässä.

Lee R. Bobker ylisti Arendtia neroksi. Bobkerin mukaan tärkeintä holokaustin hyväksymisessä oli se, että sitä pyrittiin ymmärtämään eikä kaatamaan omaa syyllisyyttään tavallisten kansalaisten niskaan. Tällä hän ilmeisesti viittasi Arendtiin, joka pyrki ymmärtämään holokaustia, mutta sai niskaansa ryöpyn kritiikkiä. Eichmannin syyllisyys ei Bobkerin mukaan vähentänyt heidän muiden syyllisyyttään millään tavalla. **Newell G. Alford Jr.** syytti Podhoretzia tuplastandardeista. Lisäksi **Linda Tuck** kiitti Podhoretzia kiinnostavasta artikkelista ja Arendtin kirjan jälkeisessä keskustelussa sumentuneiden faktojen selvittämisestä yleisölle. Lukijoiden kirjeiden eriävät mielipiteet sekä Podhoretzin puolesta että häntä vastaan kertovat keskustelun monipuolisuudesta. Osa kirjoittajista vaikuttaa lukeneen *Eichmann in Jerusalem* syvällisesti ja olleen valmiita kirjoittamaan holokaustista rationaalisesti, kuten siitä, miksi natsipuolueeseen liityttiin. *Commentaryn* perusteella näyttää siltä, että Arendtia saattoi julkisesti puolustaa juutalaisena, toisin kuin aiempi Arendt-tutkimus on väittänyt.

Irving Howe huolehtii lukijoiden kriittisyydestä

Irving Howe (1920–1993) New Yorkissa syntynyt juutalainen ja *Commentaryn* toimittaja, otti kantaa *Commentaryn* sivuilla lokakuun numerossa vuonna 1963 Arendtin raportteihin Eichmannin oikeudenkäynnistä (”The New Yorker and Hannah Arendt”). Howen mielestä oli väärin, että Arendt sai julkaista raporttinsa

niinkin laajalevikkisessä lehdessä kuin *The New Yorker*, ja ennen kaikkea, ettei lehti sallinut kannonottoja liittyen Arendtin kirjoituksiin. *The New Yorker* suostui julkaisemaan ainoastaan Arendtin raportit sekä yhden korjauksen niihin, muttei eriäviä mielipiteitä. Howe oli huolestunut tavallisista amerikkalaisista, jotka lukivat Arendtin kirjoituksia oppien niistä virheellisesti, että juutalaiset olivat tehneet yhteistyötä natsien kanssa ja olivat näin osallisia omaan tuhoonsa holokaustissa. Hän oli huolissaan siitä, että lukijat lukisivat vain Arendtin raportit Eichmannista, eivätkä yhtään kritiikkiä Arendtia kohtaan tai teoksia liittyen holokaustiin. Vaikuttaa siltä, että Howe verhosi kritiikkinsä Arendtia kohtaan suuremman *The New Yorker* -lehden politiikan teeman varjoon: sivulauseissa hän arvosteli Arendtin asiavirheitä ja raskaita syytöksiä juutalaisia kohtaan todeten niiden herättävän hänessä ja muissa holokaustista selvinneissä juutalaisissa syviä tunteita.

Howen kirjoitusta kommentoitiin *Commentary*n yleisönosastonpalstalla helmikuussa 1964. **Alan E. Bandlerin** mielestä Howen aloittama keskustelu lehtien julkaisupolitiikasta oli teema, joka ei koskenut pelkästään Arendtin kirjaa. Bandler ihmetteli, miksi Howe kohdisti kritiikkinsä ainoastaan *The New Yorkeriin*, kun samanlainen julkaisupolitiikka koski muutakin mediaa. Lopuksi Bandler kirjoitti, että uskoi Arendtin raporttien herättävän suurissa yleisöissä enemmän myötätuntoa juutalaisia ja juutalaisjohtajia kohtaan kuin jos niitä ei olisi lukenut. Hänen mielestään Arendtin kirjassa oli paljon varteenotettavia aiheita intellektuelliseen keskusteluun, ja Arendt oli peräänkuuluttanut järkeä, kun hänen kriitikkonsa tuntuivat luottavan tunteeseen.

Myös **Rachelle Marshall** tunnisti Howen esiin nostaman ongelman yleiseksi julkaisupolitiikkaan liittyväksi ongelmaksi. Marshall oli samaa mieltä Howen kanssa siitä, että Arendt oli raporteissaan vähätellyt Euroopan juutalaisten sankaruutta holokaustin aikana. Häiritsevää oli Marshallin mielestä se, että Arendt-kriitikot kuten Howe keskittyivät arvosteluissaan kiistelemään tästä yhdestä ainoasta

Arendtin kirjan teemasta (juutalaisten sankaruudesta holokaustin aikana) ja hämärtämään Arendtin sanoman epäolennaiseen faktoista kiistelyyn. Se oli Marshallin mielestä onnetonta, sillä Arendtin kirjalla oli paljon annettavaa esimerkiksi Yhdysvaltojen tilanteeseen tuolla hetkellä. Marshall viittasi Yhdysvaltojen kontrolloimiin ”käsittämättömiin tuhovoimiin” eli ydinaseisiin ja kylmän sodan uhkan luomaan pelon ilmapiiriin. Näyttää siltä, että kirjeessään hän heijasteli oman aikansa pelokasta ilmapiiriä, ja näki siinä joitain vertailukohtia holokaustin kanssa.

Arendtin kirjan yhteydessä usein käytetty sana debatti tai kiistely (engl. *controversy*) antaa kuvan, että kaikki lukijat suhtautuivat Arendtin teokseen ristiriitaisesti vaikka selvästi kyse oli vain joidenkin ihmisten suhtautumisesta, *Commentaryn* perusteella erityisesti Howen ja Podhoretzin. On huomionarvoista, että juuri lukijat näyttävät puolustaneen Arendtia kun taas toimittajat tuomitsivat hänet ainakin *Commentaryn* aineiston perusteella: Podhoretzin ja Howen murskaavat arvostelut saivat pääjuttujen aseman kun yleisönosaston palstoilla yli puolet kirjoittajista puolusti Arendtia.

***Jewish Currents*issa Arendtia syytetään moralismista**

Jewish Currents perustettiin vuonna 1946, ja se ilmestyi vuoteen 1958 asti nimellä *Jewish Life*. *Jewish Currents* toimi alkuaikoinaan kommunismin äänenkantajana Yhdysvalloissa, kunnes Neuvostoliiton Stalinin aikaiset vainot myös juutalaisia kohtaan tulivat laajemman yleisön tietoisuuteen. Lehti päätti muuttaa linjaansa, ja vaihtoi nimensä *Jewish Currentsiksi* vuonna 1958, jolloin **Morris U. Schappesista** (1907–2004) tuli sen päätoimittaja. Schappes toimi *Jewish Currentsin* päätoimittajana vuoteen 2000 asti. Hän oli Ukrainassa syntynyt juutalainen, joka eli varhaislapsuutensa Brasiliassa ja muutti vuonna 1914 New Yorkiin.

Morris U. Schappes julkaisi Arendtin teoksesta kolmiosaisen arvostelun *Jewish Currentsin* heinä-elokuun, syyskuun ja lokakuun numeroissa. Arvostelu oli otsikoitu ”The Strange World of Hannah Arendt”. Schappes kirjoitti, että Arendtin kirja oli tuhoisa, vahingollinen ja pahansuopa. Kirjassa oli Schappesin mielestä liuta kyseenalaisia väitteitä, vääristyneitä tulkintoja sekä valtavia ja mitättömiä asiavirheitä. Schappes esitteli arvostelussaan Arendtin asiavirheitä tuoden esille muun muassa Hitlerin ihailun, jonka Arendt oli Schappesin mukaan väittänyt olleen suurta kaikkialla, vaikka Schappesin mukaan natsien vastaisia mielenilmauksia oli ollut Yhdysvalloissa, Ranskassa ja Iso-Britanniassa. Lisäksi natsien vihamielisyys juutalaisia kohtaan oli Schappesin mielestä ollut aggressiivisempaa kuin Arendt antoi ymmärtää. Schappesin lukutapa vaikuttaa valikoivalta, sillä hän pyrki arvostelunsa läpi osoittamaan Arendtin olleen väärässä. Schappesin arvostelussa korostuvat yksittäiset asiavirheet ja sanamuodot, eikä Arendtin filosofinen pohdinta pahuudesta.

Vaikuttaa siltä, ettei Schappes ymmärtänyt Arendtin ironiaa. Arendt oli esimerkiksi kirjoittanut, että Eichmann oli menettänyt ilon työstään kun oli kuullut määräyksen juutalaisten joukkotuhosta elokuussa 1941 Hitleriltä, sillä Eichmann ei ollut ikinä ajatellut väkivaltaista ratkaisua juutalaisten suhteen. Eichmannin mukaan päätös oli tullut yllättäen, ja vienyt kaiken ilon ja kiinnostuksen hänen työstään, kuin sammuttanut hänet. Schappesin mielestä Arendt loi tällaisilla lainauksilla häiritsevää kuvaa normaalista Eichmannista, joka ”tunnollisesti, mutta ilottomasti hoiti työtään kuljettaen tuhansia juutalaisia kuolemanleireille”. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että Arendt yritti Eichmannia lainaamalla osoittaa, miten naurettavaa ja absurdia oli, että Eichmann puhui juutalaisten joukkotuhon yhteydessä siitä, miten oli menettänyt ilon työhönsä eikä siitä, miten kammottava ajatus joukkotuhosta oli. Toisaalta jos Arendt olikin tarkoittanut luoda kuvaa normaalista, ilottomasta ja tunnollisesta Eichmannista, joka vain hoiti tehtävänsä

saattaa miljoonat kuolemaan, eikö hän kuvannutkin sitä, miten holokausti oli mahdollista toimistoista käsin ilman suurempia tunnontuskia?

Syyskuun numerossa 1963 ilmestyi toinen osa Morris U. Schappesin arvostelusta, jossa hän keskittyi Arendtin kritiikkiin Eichmannin oikeudenkäyntiä kohtaan. Schappes kritisoi Arendtin väitettä juutalaisten vaikeudesta ymmärtää holokaustin rikoksen laatua, sillä Schappesin mielestä 6 miljoonan uhriluku oli selvä osoitus rikoksen laadusta. Schappesin mielestä natsien varhaisesta antisemitismistä voitiin vetää suora linja kaasukammioihin. Hän jopa lainasi historioitsija **Raul Hilbergiä**, jonka mukaan jo vuonna 1933 juutalaisten kohtalo oli sinetöity.

Arendtin mielestä syy Eichmannin oikeudenkäynnin epäonnistumiseen oli juutalaisten kyvyttömyys ymmärtää rikoksen eli kansanmurhan laatua. Eichmannin oikeudenkäynnissä esitetty holokaustinarratiivi oli korostanut juutalaisten kärsimyksiä ja sitä kautta Israelin valtion oikeutusta, kun taas Arendt piti tällaista historiakäsitystä vääristyneenä ja kirjoitti oman käsityksensä holokaustin historiasta teokseensa *Eichmann in Jerusalem*. Arendtin käsitys loukkasi monien juutalaisten tunteita, sillä se keskittyi holokaustin byrokraattisiin mekanismeihin uhrien kärsimysten sijaan. Schappesin oma käsitys holokaustista vastasi oikeudenkäynnissä annettua kuvaa, ja hän vastusti Arendtin näkökulmaa tarkastella holokaustia Eichmannin eli tekijän kautta. Arendt oli kirjoittanut kirjassaan siitä, miten hänen mielestään juutalaiset eivät nähneet holokaustia ennenkuulumattomana rikoksena vaan vanhimpana rikoksena, jonka he tiesivät, sillä he tarkastelivat sitä oman historiansa kautta, johon kuului vainoja kautta aikojen. Arendtin mukaan tämä oli natsien rikoksen väärinymmärtämistä. Arendtin mielestä oli virhe vetää suora yhteys natsien varhaisesta antisemitismistä Nürnbergin lakeihin, juutalaisten karkotuksiin ja lopulta kaasukammioihin, sillä oli eri asia karkottaa ihmisiä kuin toivoa, ettei kokonaista kansaa olisi olemassa. Tämä toivomus, ettei juutalaisia olisi olemassa, oli rikos koko ihmiskuntaa kohtaan.

Vaikuttaa siltä, ettei Schappes ymmärtänyt, mitä Arendt tarkoitti korostaessaan holokaustin rikoksen erityislaatua, vaan näki holokaustin antisemitismin jatkumona, ajatteluvirheenä, josta Arendt nimenomaan oli varoittanut.

Samantyylinen asiavirheisiin keskittyvä linja kuin arvostelun ensimmäisessä ja toisessa osassa, on nähtävissä Schappesin arvostelun kolmannessa osassa *Jewish Currentsin* lokakuun 1963 numerossa. Schappesin arvostelu keskittyi Arendtin väitteisiin juutalaisten yhteistyöstä natsien kanssa ja väitteisiin juutalaisten passiivisuudesta. Schappesin mielestä eniten huomiota herättänyt piirre Arendtin kirjassa oli väite juutalaisten yhteistyöstä natsien kanssa, sillä väitteen kautta Arendt hämärsi eroa uhrien ja rikollisten välillä. Schappes näki Arendtin syyttävän juutalaisia passiivisuudesta ja epämoraalisuudesta. Schappesin mielestä Arendt oli liioitellut sodan aikaisten juutalaisneuvostojen merkitystä juutalaisten tuholle ja unohtanut käsitellä juutalaisten vastarintaa natsseja kohtaan. Schappesin mukaan juutalaisten ilmaisemaa vastarintaa oli ollut monen tasoista: esimerkiksi ruoan salakuljetus ja natsien kieltämien asioiden tekeminen oli hänen mielestään vastarinnan muoto, koska se ei palvellut vihollisen tarpeita puhumattakaan ghetoissa tapahtuneista kapinoista. Arendt olikin kyseenalaistanut teoksessa *Eichmann in Jerusalem* historiallisen näkemyksen juutalaisista passiivisina uhreina kirjoittaen juutalaisneuvostojen yhteistyöstä natsien kanssa. Arendt ajatteli, ettei holokaustia voinut tarkastella ilman, että pohti miten juutalaiset itse olivat vaikuttaneet tapahtumien lopputulokseen. Suurin osa juutalaisista koki tämän väitteen provokatiiviseksi. Myös Schappes näyttää kokeneen ongelmalliseksi sen, että Arendt oli tarkastellut juutalaisten toimintaa kriittisesti pitäen heitä aktiivisina omaan kohtaloonsa vaikuttavina subjekteina, mutta ei ollut tuonut esille sitä, miten juutalaiset olivat aktiivisesti myös vastustaneet natsseja.

Lukijat Schappesin puolella

Marraskuun 1963 *Jewish Currentsin* yleisönosastonpalstalla kommentoitiin Schappesin arvostelua. Nimimerkki E.L. kirjoitti, että Schappesin ensimmäinen osa arvostelusta oli loistava. E.L. ylisti Schappesin maltillista äänenkäyttöä ja huolellista järjestelyä, jotka oikaisivat ”hieman hysteristä tasoa”, jolla muut arvostelijat olivat kirjoittaneet Arendtista. Tämän hysterisen tyylin muut arvostelijat olivat E.L:n mukaan saaneet Arendtilta itseltään. Myös **Ida Good** kommentoi Schappesin arvostelun ensimmäistä osaa *Jewish Currentsin* yleisönosastonpalstalla. Good kirjoitti, että piti Schappesin arvostelua mielenkiintoisena ja ajatuksia herättävänä. Good oli eri mieltä Arendtin kanssa siitä, että Eichmann oli kuin kuka tahansa; Goodin mielestä Eichmann oli kuin kuka tahansa natsi. Good oli sitä mieltä, että pitkittynyt militarismi oli yksi suurimmista syistä yksilön tuhoamiselle. Yksilön tuhoaminen yhdistettynä ääri-nationalismiin oli johtanut katastrofaalisiin seurauksiin, kuten holokausti oli osoittanut. Eichmannin oikeudenkäynti oli Goodin mielestä tehnyt suuren palveluksen amerikkalaisille ja muulle maailmalle näyttämällä natsien sairaat rikokset ennennäkemättömällä tavalla.

Tammikuussa 1964 **Charles Humbold** kommentoi Morris U. Schappesin arvostelun kahta ensimmäistä osaa. Humboldin mielestä Schappesin arvostelut olivat kritiikin parasta laatua, sillä ne eivät keskittyneet ainoastaan asiavirheisiin vaan asettivat Arendtin teoksen käsittelemät teemat järjen valoon. Humboldin mukaan kukaan toinen kriitikko ei ollut antanut Arendtin teokselle niin huolellista huomiota tai auttanut lukijoita ymmärtämään Eichmannin oikeudenkäynnin filosofista merkitystä ja toisaalta Arendtin esittämää tämän merkityksen vääristelyä. On ilmeistä, että Humbold oli samaa mieltä Schappesin kanssa Eichmannin oikeudenkäynnin onnistumisesta tehtävässään. Vaikuttaa siltä, että Schappesin arvostelu nähtiin ansiokkaaksi, koska siinä esitetty tulkinta holokaustista ja Eichmannin oikeudenkäynnistä vastasi lukijoiden näkemyksiä. Myös **Eleanor Wheeler** kirjoitti, että Schappesin kiehtovan arvostelun ensimmäinen osa oli saanut

hänet lukemaan Arendtin alkuperäisteoksen, jota hän oli siihen asti vältellyt. Wheeler kertoi, että hän oli kohdannut naisen, joka oli kertonut hänelle Theresienstadtin keskitysleirin kauhuista, jota Arendt oli kuvaillut kuin ”etuoikeutettujen juutalaisten kesälomakohdetta”. Wheeler kuvaili kirjoituksessaan keskitysleirien tapahtumia ja tappamismetodeja ihmetellen, eikö Arendt ollut ikinä kuullut niistä, ja toivoi Schappesin käsittelevän keskitysleirien todellisia olosuhteita arvostelunsa jatko-osissa.

Yleisönosastonkirjoittajat näyttävät puolustaneen perinteistä juutalaista traditiota ja siihen kuulunutta holokaustitulkintaa, jossa korostuivat keskitysleirien kauhut ja Eichmannin oikeudenkäynnin oikeutus, siis holokausti kansan kokemana menneisyytenä. Puolustamalla juutalaista holokaustinarratiivia lukijat asettivat Arendtin narratiivin holokaustista kyseenalaiseksi, jolloin keskustelu heijasteli kahden narratiivin kamppailua oikeutuksesta. Perinteinen juutalainen holokaustinarratiivi korosti uhrien kokemia kauhuja, joita hirviömäiset natsit olivat toteuttaneet, kun taas Arendt oli tarkastellut holokaustia tekijöiden kautta, jolloin korostui sen toteutus työnjaollisena, byrokraattisena prosessina. Yleisimmin nämä käsitykset holokaustin syistä voidaan jakaa funktionalistiseen ja intentionalistiseen koulukuntaan: funktionalistit korostavat byrokraattisia mekanismeja ja intentionalistit ideologisesti motivoituneita yksilöitä, jotka toimivat tiedostaen.

*Jewish Currents*in yleisönosastonpalstan vuonna 1964 ainoa Arendtia puolustava kirjoitus keskittyi Arendtin esiin nostamaan kysymykseen siitä, millainen yhteiskunta tuotti Eichmannin kaltaisia toimijoita. **Leonard Shotlandin** mielestä oli häiritsevää, että Schappes oli nähnyt Arendtin teoksen asiavirheiden vääristelynä eikä sen yhteiskunnan ja elämäntavan tuomitsemisena, joka oli tuottanut Eichmannin. Shotland oli samaa mieltä Arendtin kanssa siitä, että Eichmannin oikeudenkäynti olisi kuulunut koko maailmalle, eikä vain juutalaisille, ja

Eichmannin rikos oli ollut rikos koko ihmiskuntaa, ei vain juutalaisia kohtaan. Arendtin ansio oli ollut tarkastella yhteiskuntaa, joka oli sallinut massamurhat. Shotlandin mielestä massamurhien salliminen oli ajankohtainen asia edelleen ja syy sille, että ydinaseita tuotettiin ja niistä oli yhä vaikeampaa päästä eroon. Shotland kirjoitti, että toisen maailmansodan aikana suurin osa juutalaisista oli hyväksynyt kohtalonsa sekä johtajat, joista oli tullut ”vastahakoisia yhteistyöntekijöitä” natsien kanssa.

Shotland näki Arendtin ansiona tämän yhteiskuntatieteellisen näkökulman ja löysi Arendtin esiin nostamista teemoista yhtymäkohtia omaan aikaansa, kuten Arendtin puolustajat myös *Commentary*ssä tekivät. Vaikuttaa siltä, että Arendtin puolustajat korostivat Arendtin filosofista ja yhteiskuntatieteellistä lähestymistapaa natsiaikaan, pahuuden tavanomaisuuden idean käyttökelpoisuutta sekä Arendtin esiin nostamien teemojen ajankohtaisuutta heidän omana aikanaan. Heille holokausti ei näyttäytynyt yksittäisenä, erillisenä ilmiönä historiassa vaan sitä voitiin vertailla muihin historian tapahtumiin. Sen sijaan Arendtin teoksen vastustajat näkivät Arendtin puolustavan natsia, syyttävän juutalaisia ja vääristävän kuvan holokaustista. He korostivat holokaustin pyhyttä ja Eichmannin oikeudenkäynnin merkitystä.

Yhteenveto

Koska Arendtin raportin herättämässä keskustelussa oli kyse holokaustin käsittelemisestä, keskusteluun nousi molemmissa lehdissä holokaustin selittäminen ja merkitys. *Commentary*ssa keskusteltiin muun muassa siitä, saiko natsia pitää tavanomaisena ja miten paljon antisemitismi vaikutti natsipuolueeseen liittymiseen, kun taas *Jewish Currents*issa korostui keskitysleirien kauhujen kuvailu ja Arendtin kritiikki Eichmannin oikeudenkäyntiä kohtaan.

Arendt tulkitsi holokaustia pahuuden banaalisuuden avulla, mikä erosi juutalaisten holokaustinarratiivista ja aiheutti sen vuoksi vastustusta. Historia voidaan nähdä rakennettuna narratiivina, joka edustaa reflektiivistä ilmaisua kollektiivisesta muistista. Kun historiakäsitykset eroavat, syntyy konflikteja, kuten Arendtin kirjan aiheuttama polemiikki osoitti: oli juutalaisten korostama hirviömaisten natsien toteuttama holokausti ja toisaalta Arendtin idea holokaustista pahuuden banaalisuuden ilmentymänä. Arendt tarkasteli holokaustia sen toteuttajien näkökulmasta: siihen osallistuivat monet ihmiset eri tasoilla, jolloin kokonaiskuvan hahmottaminen ei ollut tapahtumien aikana helppoa, ja oma syyllisyys hävisi toimiessa suuremman, eli valtion hyväksi. Uhrien näkökulma oli kuitenkin erilainen: heille pahuus ei näyttäytynyt hallinnollisina kumuloituvina banaaleina prosesseina, vaan psykologisesti ja fyysisesti koettuna todellisuutena. Arendtin kirjan aiheuttamassa polemiikissa oli kyse holokaustin ja totalitarismin legitimitetistä, eli siitä, miten holokaustista tulisi julkisesti puhua. Arendtille Eichmann oli totalitaristisen valtion ”kuka tahansa”, Jerusalemissa pidetylle oikeudenkäynnille Eichmann puolestaan oli ikuinen antisemiitti. Erityisesti *Jewish Currentsin* kirjoitukset vahvistavat käsitystä holokaustinarratiivien yhteentörmäyksistä: Schappes ja lukijat suhtautuivat holokaustiin koettuna todellisuutena, jota toteuttivat paholaismaiset natsit ja kritisoivat Arendtia siitä, että tämä oli kuvannut natsia tavallisena ihmisenä.

Näkökulmia katolisuuteen filippiiniläisessä kulttuurissa

Hannu Sorri

Artikkelini lähtökohtana on se, että olen eläkeaikani asunut Filippiineillä n. neljä vuotta (2009-15). Muuttaessani yhdessä vaimoni kanssa Kaakkois-Aasiaan vastaani tuli outo yhteiskunta ja kulttuuri. Monen muun länsimaalaisen tavoin koin kulttuurishokin. Kansan tavat, asenteet ja mielenlaatu poikkesivat paljon siitä, mihin Euroopassa olin tottunut. Eräs hämmennyksen aiheuttaja oli voimakas uskonnollisuus.

Nämä kokemukset ovat herättäneet minussa kiinnostuksen filippiiniläiseen uskonnollisuuteen. Eurooppalaisena ja luterilaisena olen luonnollisesti filippiiniläisen uskonnollisuuden suhteen ulkopuolinen. Filippiiniläisestä kulttuurista lähtöisin oleva kirjoittaja näkisi asiat toisessa valossa. Näkökulmani on vieraasta kulttuurista tulevan tutkijan ja papin pyrkimys ymmärtää filippiiniläisyyttä. En pyri määrittelemään filippiiniläistä uskonnollisuutta vaan esittämään kysymyksiä. Rajoituksiini kuuluvat myös kielivaikeudet, sillä en pysty käyttämään filippiinojen varsinaisia äidinkieliä, esimerkiksi tagalogia tai cebuanoa, ja olen joutunut pitäytymään englannin kielessä. Tilannetta on helpottanut se, että Englanti on Filippiineillä yleisesti käytetty ja jopa virallinen kieli.

Keskityn kirjoituksessani katolisuuteen, sillä se on kansan enemmistön uskonto ja sillä on syvät juuret kansallisessa historiassa. Kirjoitukseni perustuu omiin havaintoihini, keskusteluihin paikallisten kanssa, Manilassa ilmestyvien,

valtakunnan suurimpien päivälehtien artikkeleihin ja aihetta käsittelevään, erityisesti historialliseen ja antropologiseen tutkimukseen.

Ensimmäinen havaintoni uskonnollisuudesta Filippiineillä oli, että se tuli esille yhtäkkiä ja yllättäen sellaisissa tilanteissa, joissa en ollut tottunut sitä aikaisemmin kohtaamaan. Näin kävi esimerkiksi silloin, kun yritin saada asuntomme television kaapeliyhteyttä toimimaan. Kun apuun rientänyt kerrostalomme turvallisuuspäällikkö onnistui ”tyrkkäämään” kaapelin oikeaan asentoon jakorasiassa, ja kuva vastaanottimessa näkyi, hän totesi naurahtaen, että hänellä on ”hyvä yhteys yläkertaan”. Vaikka tokaisu olikin huumoria, siinä oli ”totta toinen puoli”, sillä teknisen ongelman ratkaisu sai uskonnollisen tulkinnan.

Metro Manila, jossa asuimme, on noin 12 miljoonan asukkaan suurkaupunki, ja sen elämä sykkii ruuhkaisessa liikenteessä. Uskonnollisuus tulee siellä vastaan lähes kaikkialla. Joukkoliikenne perustuu keskeisesti niin sanottujen jeepney-pikkubussien varaan, jotka on rakennettu amerikkalaisten toisessa maailmansodassa käyttämien miehistön kuljetusautojen mallin mukaan. Monet niistä on ”tuunattu” suurikokoisin värikkäin pyhimyksen kuvin. Ne on myös nimetty usein palvonnan kohteen mukaan.

Liikenteessä liikkumisen tapa määräytyy Manilassa yhteiskunnallisen aseman ja varallisuuden mukaan. Taksilla matkustaminen edustaa suurempaa varallisuutta kuin jeepneyllä kulkeminen. Kun astuu taksiin, huomaa usein, että koelauta muistuttaa kotialttaria pyhimyksen kuvineen. Papin ammatti on ”valttia” taksissa. Manilan iltaruuhkassa saattaa olla vaikeata saada taksikyttä. Kokemukseni mukaan siinä auttaa, jos joku seurueesta on pappi. Kun joskus kerroin kuljettajalle olevani pappi, hän ”makeutti” matkaani karamelleillä ja vakuutuksilla yhteisestä uskostamme.

Metro Manilan elämään kuuluvat olennaisesti katukeittiöt, josta etenkin paikalliset saavat edullisesti ostaa päivän ruuat. Myyntipöydällä saattaa hyvin nähdä pyhimysten ikoneja. Hartauden harjoitus on mukana mitä erilaisimmissa tilanteissa. Kaupunginosamme asukasyhdistys järjestää muutaman kerran vuodessa ilmaiskonsetteja. Puheenjohtajamme aloittaa konsertit aina yhteisellä rukouksella ja kansallislaululla riippumatta siitä, soittaako orkesteri klassista musiikkia vai rockia.

Uskonto on paljon esillä myös sellaisissa tiloissa ja tilanteissa, jotka ovat luonteeltaan osittain julkisia. Tällaisia ovat esimerkiksi ostoskeskukset ja muut liike- ja toimistotilat. Suurten kauppakeskusten tilavissa auloissa pidetään usein säännöllisesti messuja. Pääkaupunkseudun ulkopuolella kaupankäynnin voi keskeyttää äänentoistolaitteista kaiutettu hartaushetki. Uuden ostoskeskuksen avajaisissa piispa siunaa tavallisesti tilat. Yhtä hyvin pappi siunaa myös satamaan hankitun uuden nosturin. Tuhkakeskiviikon messuja järjestetään yleisesti työpaikoilla ja ne ovat hyvin suosittuja. Eräs esimerkki liike-elämän ja uskonnon liitosta on myös se, että Opus Dei -järjestöllä on iso ja upea kirkko suuren pankin pääkonttorin yhteydessä keskellä talouselämän keskusta Makatia.

Yritykset eivät pyri puolueettomuuteen uskonnon suhteen. Ennemminkin ne kilpailevat uskonnollisuudessa. Kun paavi Benedictus vieraili vuoden 2015 alussa Filippiineillä, liike-elämä oli vahvasti mukana. Automerkki, joka sai toimia paavin kulkuvälineenä, muistutti tästä ainutlaatuisesta tapahtumasta jälkikäteen mainoksissaan. Verkko-operaattori, joka välitti paavin puheen suorana videolähetyksenä Manilan keskustasta Makatin tavaratalojen keskellä sijaitsevaan kirkkoon, ylpeili saamastaan kunniasta ja teknisestä saavutuksestaan langattomassa viestinnässä.

Politiikan ja uskonnon suhde on ristiriitainen. Perustuslain mukaan valtio ja kirkko on erotettu toisistaan. Kuitenkin ne ovat käytännön elämässä kietoutuneet toisiinsa sekä ideologisin että taloudellisin sitein. Asian tilaa kuvaa hyvin se, että valtiopäivien avajaisissa suurimpien uskonnollisten yhteisöjen johtajien ekumeenisella rukouksella on keskeinen paikkansa. Poliitikot eivät myöskään epäröi osoittaa avoimesti omaa uskonnollisuuttaan. Se onkin usein jopa lähes välttämätöntä, jotta vaaleissa voi tulla valituksi. Tämä on tarjonnut uskonnollisille yhteisöille, erityisesti katoliselle kirkolle hyvän mahdollisuuden ajaa omaa poliittista agendaansa menestyksellisesti.

Julkiset kirkossakäynnit ovat poliitikoille tärkeitä. Lehden kuva kirkossa rukoukseen hiljentyneestä presidenttiehdokkaasta kertoo enemmän kuin sanat. Jotkut poliitikot voivat kyllä arvostella katolisen kirkon johtoa, mutta omaa uskoa ei kielletä. Uskonnollisuus muokkaa henkilön ulkoista kuvaa hyväksyttäväksi ja myönteiseksi, olkoonpa sitten kysymys liikemiehestä tai poliitikosta. Kaikki tämä kertoo siitä, kuinka tiiviisti uskonnollisuus sulautunut osaksi filippiinon elämän muotoa.

Näkemyksistä filippiinon voimakkaasta uskonnollisuudesta saa tukea tutkimuksesta. *International Social Survey Programm* –tutkimusohjelman kyselyssä (2008) vertailtiin uskonnollisuutta 34 maassa. Niistä pääosa (N=22), Suomi mukaan lukien oli Euroopasta, vajaa kolmannes Aasiasta (N=5) sekä Pohjois- ja Etelä-Amerikasta (N=4). Afrikasta mukana oli vain kaksi maata. Suurimmassa osassa kyselyyn osallistuneita maita kristilliset kirkot muodostavat keskeisimmän uskonyhteisön. Turkki edustaa islaminuskoisia. Etelä-Koreassa kristillisten uskonyhteisöiden jäsenet ja buddhalaiset muodostavat lähes yhtä suuren joukon. Puolet etelä-korealaisista ei kuulu mihinkään uskonyhteisöön. Japanissa vallalla on shintolaisuus ja Taiwanissa buddhalaisuus ja taolaisuus.

Kyselyn mukaan filippiinoista 86 % (suomalaiset: 38 %) arvioi itsensä uskonnolliseksi. Jumalaan heistä uskoi 93 % (suomalaiset: 45 %), kuolemanjälkeiseen elämään 82 % (suomalaiset: 42 %), ihmeisiin 63 % (suomalaiset: 30 %), kuolleiden esivanhempien yliluonnollisiin voimiin 40 % (suomalaiset: 14 %). Uskonnollisiin tilaisuuksiin filippiinoista osallistui kerran kuukaudessa 87 % (suomalaiset: 7 %) ja useita kertoja vuodessa 5 % (suomalaiset: 13 %). Heistä 82 % (suomalaiset: 24 %) rukoili useita kertoja viikossa ja 15 % (suomalaiset: 16 %) ainakin kerran kuukaudessa. Filippiinoista 68 % (suomalaiset: 43 %) ilmoitti, että heillä on kirkoista riippumaton, oma tapansa hoitaa jumalasuhdettaan. Maiden vertailussa Filippiinit oli lähes kaikissa uskonnollisuutta kuvaavissa osioissa joko ensimmäisellä tai toisella sijalla. Vain Turkki pystyi kilpailemaan Filippiinien kanssa. Erityisesti uskonnollisuuden aktiivisuutta, osallistumista ja rukoilemista, mittaavissa kysymyksissä filippiinot sijoittuivat kärkeen.

Filippiinien väestöstä (n. 100 milj.) 81 % on roomalais-katolisia. Filippiinejä on kutsuttu usein katolisen kirkon linnakkeeksi Itä- ja Kaakkois-Aasiassa. Se kuvaa osuvasti filippiinoiden uskonnollisuuden luonnetta ja Filippiinien katolisen kirkon asemaa Itä- ja Kaakkois-Aasian maissa. Tälle rakennettiin pohja vuodesta 1521 lähtien tehdyillä espanjalaisten valloitusretkillä. Ne aloittivat heidän siirtomaavaltansa, joka kesti yli 300 vuotta. Islamin usko oli jo 1300-luvulla levinnyt Filippiinien saariston eteläosiin Persianlahdelta tulleiden kauppamiesten mukana. Nykyisin muslimeita on n. 5 % filippiinoista. Ajoittain sodiksi kärjistyneet poliittiset ristiriidat kristittyjen ja muslimien välillä ovat olleet suuri taakka koko yhteiskunnalle.

Filippiinien siirtyminen Yhdysvaltojen hallintaan (1898–1946) aloitti uuden aikakauden myös uskonnollisessa mielessä. Silloin ryhdyttiin filippiinoiden amerikkalaistamiseen, kasvattamiseen ja jälleen kerran, ”kristillistämiseen”. Katolinen kirkko menetti valtionkirkon asemansa ja protestanttinen lähetystyö

käynnistyi. Protestanttisiin uskonyhteisöihin kuuluu nykyään noin 11 % kansasta. Niistä merkittävin lienee luonteeltaan hyvin autoritäärinen Iglesia Ni Christo - kirkko, johon kuuluu noin 2,5 % filippiinoista. Viime vuosikymmeninä voimakkaimmin kasvavia uskonyhteisöjä ovat olleet pienet karismaattisesti suuntautuneet, johtajakeskeiset kirkot. Uskonnottomat ovat Filippiineillä toistaiseksi hyvin marginaalinen ryhmä.

Vaikka katolisen kirkon asema on Filippiineillä varsin vahva, pienet uskonyhteisöt ovat sille varteenotettava haaste. Ne tarjoavat jäsenilleen tiivistä yhteisöllisyyttä. Tällainen jäsentymisen perheenomaisiin ryhmiin on filippiinoille hyvin luonteenomaista ja tärkeää. Ulkoapäin tulevien haasteiden lisäksi katolisessa kirkossa on sisäisiä jännityksiä. Nämä ovat tulleet esille erityisesti suhtautumisessa kirkon poliittiseen agendaan. Viime vuosina kirkon keskeisenä pyrkimyksenä on ollut estää pitkään valmisteluvaiheessa olleen perhekasvatuslain hyväksyntä (*Reproductive Health Bill*), joka velvoittaa koulut seksuaalivalistukseen ja antaa köyhille mahdollisuuden ilmaiseen raskauden ehkäisyyn. Kirkon johdolle oli nöyryyttävää, että perhekasvatuslaki hyväksyttiin parlamentissa vuoden 2012 lopussa.

Taistelu lakia vastaan merkitsi myös sitä, että halkeama konservatiivien ja liberaalien katolisten välillä tuli entistä selkeämmin esille. Perhekasvatuslaista väiteltäessä kirkon eliitin oli vaikea hyväksyä lakia puoltavia katolisia. Piispat syyttivät heitä luopumisesta ”kunnon” katolisuudesta ja kirkon virallisesta opetuksesta. Perhekasvatuslain puoltajat syyttivät taas piispoja fundamentalimista, naisten alistamisesta ja sekaantumisesta politiikkaan. Näin keskustelun polttopisteeseen tuli raja ”oikean” ja ”väärän” katolisuuden välillä.

Sukupuolimoraalin lisäksi kirkon johto on huolissaan siitä, seuraavatko kansan syvät rivit uskonnollisuudessaan muutoinkaan kirkon dogmeja. Taipumus

taikauskoon näyttää sävyttävän kansan voimakasta hengellisyyttä. Tämä ilmiö tulee esiin hyvin monimuotoisella tavalla. Filippiiniläinen katolisuus sisältää useita erilaisia kultteja, joilla on omat palvontamenonsa ja myös seuraajansa. Ne ovat syntyneet usein merkittäväksi koetun pyhimyksen kuvan ympärille ja ovat luonteeltaan paikallisia. Eräs näistä on Mustan Nasaretilaisen (*Black Nazarene*) palvonta. Kultin keskeisenä hahmona on punaruskeaan viittaaan puettu, mustaksi värjäytynyt, puinen Kristus-veistos risteineen. Joka vuosi 9. päivä tammikuuta se otetaan säilytyspaikastaan Manilan vanhassa osassa sijaitsevasta Quiapon kirkosta ulos ja nostetaan kärryille, joita uskovaiset vetävät köysillä eteenpäin. Mustaa Nasaretilaista vedetään kärryissä kaupungin katuja pitkin noin viiden kilometrin matka. Matkasta tulee joka vuosi huikea uskonnollinen kulkue. Vuoden 2016 kulkue matka kesti lähes 20 tuntia. Tapahtumaan osallistuneiden lukumääräksi arvioitiin jopa 1,5 miljoonaa.

Palvonnassa keskeisenä on usko Mustan Nasaretilaisen voimaan tehdä ihmeitä. Kansan suussa liikkuu lukuisa määrä erilaisia kertomuksia parantumisista, jotka Musta Nasaretilainen on saanut aikaan. Monet rukoilevat sielunsa pelastusta, hyvää terveyttä ja menestystä. Jotkut rukoilevat kiihkeästi ihmettä. Erityinen merkitys nähdään koskettamisessa Mustaan Nasaretilaiseen. Kun kaikki eivät voi koskettaa pyhää veistosta, kosketusta välitetään pyyheliinoilla. Uskova heittää pyyheliinan kohti kärryjä. Väkijoukko heittää liinaa edelleen, kunnes se saavuttaa kärryt. Sen päällä olevat ”maallikkoluottomiehet” pyyhkäisevät liinalla Mustaa Nasaretilaista ja heittävät liinan takaisin. Näin ilmassa on jatkuvasti tuhansien liinojen ”lennosto”. Liinaa, joka on koskenut Nasaretilaista, voidaan käyttää sairaan perheenjäsenen parantamiseen. Köyhälle perheelle lääkärissä käynti on liian kallista.

Kirkon suhtautuminen Mustan Nasaretilaisen palvontaan on ristiriitainen. Kultti elää kirkon sisällä ja on osa sen hengellisyyttä. Katolinen kirkko on myös pitkään ruokkinut kultin kasvua. Nyt siinä kuitenkin nähdään huolestuttavia piirteitä.

Kirkon johdon taholla katsotaan, että osallistujien joukossa on kahdenlaisia palvonnan harjoittajia: ”todellisia uskovia” ja ”fanaatikkoja”. Ensin mainitut osallistuvat messuihin ja pysyvät kirkon opetuksessa. Jälkimmäiset ovat ”kausiuskovaisia”, joiden uskonnollisuus herää juhlakulkueen aikaan. He eivät käy messuissa, ja he ovat taipuvaisia maagisiin uskomuksiin.

Kansan suussa kulkee kertomuksia ihmeperantumisista. Raportit juhlakulkueesta kertovat kuitenkin myös terveysongelmista. Vuonna 2016 kerrotaan kahden henkilön kuolleen juhlassa, ja Punainen Risti raportoi hoitaneensa 851 osallistujaa erilaisista vammoista. Korkeasti koulutetut filippiinot vierastavat Mustan Nasaretilaisen kulttia ja pitävät sitä alaluokan hengellisyytenä. Köyhille samaistuminen Nasaretilaisen kärsimystiehen onkin luontevampaa, sillä he elävät päivittäin niukkuuden aiheuttamassa ahdingossa.

Katolisista kulteista kansallisesti suurin merkitys on Santo Niñon (Pyhä Pienokainen) palvonnalla. Sen kohteena on Jeesus-lasta esittävä, alkuperältään ilmeisesti flaamilainen puuveistos, jonka espanjalaiset löytöretkeilijät toivat Cebun saarelle vuonna 1521. **Ferdinand Magellan** valloitti tuolloin osan Visayaksen saaristosta ja liittoutui paikallisen kuninkaan **Humabonin** ja hänen vaimonsa, kuningatar **Hara Amihanin** kanssa. Kerrotaan, että Magellan antoi Santo Niñon kuvan kuningattarelle kastelahjana. Magellanin valloitusretki päättyi kuitenkin huonosti, sillä muutaman vuoden kuluttua hän sai surmansa heimosodassa, ja hänen miehistönsä palasi Espanjaan.

Espanjalaisten lähdettyä Santo Niño jäi kuningasperheen käsiin, joka sijoitti sen omien jumaliensa joukkoon. Santo Niño herätti filippiiniläisissä aluksi pelkoa, mutta jonkun ajan kuluttua he huomasivat, että Santo Niño oli heille avuksi. Erään tarinan mukaan kuningas Humabonin ystävä parantui Santo Niñon avulla. Kerrotaan, että hänet oli laitettu lepäämään huoneeseen, jossa oli useiden jumalien

kuvia. Potilas heräsi jonkun ajan kuluttua unestaan siihen, että Santo Niño kutitti häntä oljen korrella. Samalla hän tunsi itsensä terveeksi ja ryhtyi siitä riemusta tanssimaan. Tästä juontuu sinulog-tanssi Santo Niñon vuosittaisissa juhlissa. Santo Niñon ikoni oli annettu kuningattarelle meren rannalla tapahtuneen kasteen yhteydessä. Siksi se yhdistettiin veteen ja se sai sateen jumalan merkityksen. Santo Niñon palvontaan sisältyi kastamisrituaali. Se vietiin kulkueessa merelle ja upotettiin veteen. Näin vaikutettiin sateen jumalaan. Santo Niñosta tuli merkittävä myös kalastajien jumala, kun sillä näytti olevan vaikutusta saaliiden suuruuteen. Santo Niño oli saanut paikkansa pakanajumalien joukossa, mutta ilmeisesti se oli osoittautunut myös muita jumalia mahtavammaksi ja saanut suuren maineen myös Cebua ympäröivässä saaristossa.

Espanjalaisten uusi retkikunta palasi Cebulle vuonna 1565 löytöretkeilijä **Miguel Lopez de Legazpin** johdolla. Alkuasukkaiden kanssa käydyn valloitus sodan aikana Santo Niñon kuva löydettiin lähes vahingoittumattomana. Ikoni oli kukkien ympäröimänä talossa, joka oli muutoin poltetun kylän keskellä. Tämä löytö riemastutti valloittajia. Espanjalaiset tulkitsivat Santo Niñon löytymisen merkinä siitä, että Filippiinien valloituksella ja käännätyksellä katoliseen uskoon oli Jumalan siunaus. Pyhän Pienokaisen kunniaksi rakennettiin kirkko, joka nimettiin Santo Niñon basilikaksi. Siitä kehittyi kultin keskuspaikka, jonne suuret joukot pyhiinvaeltajia saapuu ympäri vuoden. Palvonnan huippuhetki on kuitenkin tammikuun kolmantena sunnuntaina, jolloin Cebulla järjestetään vuosittaiset Santo Niño -festivaalit. Näiden juhlien keskeisiä osia ovat messut, laivalla liikkuva kulkue ja suurissa paraatimarssissa tapahtuva sinulog-tanssi.

Santo Niñon palvonta on levinnyt koko valtakunnan alueelle. Joillakin paikkakunnilla on syntynyt omia Santo Niño -kultteja. Eräs tällainen paikka on Pandacan, joka sijaitsee eräällä Manilan köyhimmistä alueista. Pandacanin seurakunnalla on oma kertomuksensa siitä, kuinka Santo Niño löydettiin Pasig-joen

rannasta 300 vuotta sitten. Täälläkin Santo Niño on varjellut seurakuntalaisia monin tavoin esimerkiksi pelastamalla heidät sodan jaloista tai uhkaavilta tulipaloilta. Pandacanin pappi arvioi, että Santo Niñon palvonta on puhkeamassa uuteen kukoistukseen kuluvalla vuosisadalla.

Santo Niñosta kiertää kansan keskuudessa monia legendoja. Filippiinokulttuurin perehtynyt kirjailija **Alejandro R. Roces** kuvaa häntä pienenä, mustakutrisena, luonteeltaan ilkikurisena ja leikkisänä poikana. Santo Niño ei pysy vitriinissä, johon hänet on suljettu, vaan lähtee liikkeelle. Hän on kuin Peter Pan, joka ilmestyy sinne, missä filippiinot ovat vaarassa. Tarina kertoo, että tämä pikku poika yritti 1942 värväytyä USA:n joukkoihin puolustaakseen Filippiinejä japanilaisten hyökkäyksiä vastaan. Santo Niño tulee sinne, missä häntä tarvitaan.

Kertomus Santo Niñosta havainnollistaa ja kiteyttää katolisuuden ja filippiiniläisen kulttuurin suhteen. Historioitsija **Nick Joaquin** näkee Santo Niñossa loistavan symbolin filippiiniläisestä kristillisyydestä. Santo Niño saapui Magellanin mukana, siitä tuli pakanoiden jumala ja Legagazpi palautti sen kristilliseen asemaansa. Siitä tuli tässä prosessissa paikallinen, sillä sitä koskevat legendat mitätöivät sen eurooppalaisen syntyperän. Joku taruista kertoi, että Santo Niño oli laskeutunut taivaasta. Toinen taas kertoi, että Santo Niño oli noussut merestä. Joaquin liittää nämä legendat ja Filippiinien luonnon yhteen: ”Molemmat, sekä taivas että maa ovat Filippiinit.” Muodostui käsitys siitä, että Santo Niño oli tiiviisti filippiiniläistä alkuperää.

Roces pitää Santo Niñoa keskeisenä esimerkkinä siitä, millä tavoin katolisuus hyväksyttiin ja muokattiin Filippiineillä. Hänen näkemyksensä mukaan kristianisaatio-prosessissa katolisuus filippiiniläistettiin. Esimerkkeinä katolisuuden filippiiniläistetyistä luonteista Roces viittaa myös Espanjan valtaa edeltävältä ajalta peräisin oleviin tapoihin ja rituaaliansseihin, jotka nykyäänkin sisältyvät

paikallisten katolisten seurakuntien kultteihin. Rocesin ajattelussa katolisuuden filippiiniläistäminen oli eräänlainen ”vastalääke” espanjalaisten suorittamalle kulttuuriselle alistamiselle, joka tapahtui katolistamisen avulla. Katolisuuden filippiiniläistämisen voi ymmärtää luovana prosessina, jossa katolisuudelle annettiin filippiiniläiset merkitykset. Samalla kolonisaatio menetti vaikutusvaltaansa.

Kolonisaatio perustui alun perin sopimukseen, jonka Espanjan valtio teki filippiinoväestön johtajien kanssa. Siinä filippiinoille luvattiin suojelua vihollisia vastaan ja annettiin katolisuus uskonnoksi. Tällä tavoin valloittaja kertoi vapauttavansa filippiinot. Tosiasiassa kolonisaatio Filippiineillä oli hyvin raakaa ja rikkoi koko perinteisen yhteiskunnan. Valloitusretket lähtivät liikkeelle Espanjan rahapulasta. Tavoitteena oli päästä käsiksi Aasian rikkauksiin, kuten norsunluuhun ja kultaan. Filippiineillä valloitettu maa läänitettiin valloitusodassa ansioituneille sotilaille. Käytännössä tämä merkitsi maaomaisuuden riistämistä filippiinoilta, sillä ennen Espanjan valtakautta maat olivat olleet yhteiskäytössä. Maan läänittäminen tarjosi Espanjan valtiolle käytännöllisen järjestelmän veronkanton. Filippiinot alistettiin vuokraviljelijän tai maatyöläisen asemaan.

Kirkon rooli kolonisaatiossa oli tärkeä, sillä se toimi vallankäytön vakauttajana ja tilanteen rauhoittajana. Valtio ja kirkko kulkivat yhtä jalkaa toisiaan tukien, sillä edut olivat yhteiset. Jonkun ajan kuluttua suuri osa läänityksistä päätyi munkkijärjestöjen käsiin. Hengellisen valtansa avulla kirkko nosti asemaansa, ja siitä tuli vuosisatojen kuluessa käytännössä maan voimakkain vallankäyttävä. Historioitsija **Luis H. Francia** näkee filippiiniläistetyn katolisuuden henkisenä kapinana kolonisaatiota vastaan. Filippiiniläisten asutus oli ennen Espanjan valtakautta hajaantunut toisistaan etäällä sijaitseviin kyliin. Jo pelkästään luonnon olosuhteet ovat aiheuttaneet erillisyyttä, kun asumisalueena on ollut suurelta osin laaja ja sirpaleinen saaristo sekä vaikeakulkuinen vuoristo. Valvoakseen väestöä

katolinen kirkko pyrki siirtämään filippiinot kaupunkeihin, joissa oli sekä maallisen että kirkollisen vallan keskuskeskukset. Tässä onnistuttiin kuitenkin vain osittain, ja osa filippiiniläisistä jäi asumaan edelleen omiin pieniin kyliinsä.

Näissä kylissä elämänmuodosta tuli eräänlainen yhdistelmä traditionaalisia ja espanjalaisia tapoja. Johtajana toimi perinteiseen tapaan kylänvanhin, jonka tehtävänä oli muotoilla kylän käytäntöjä ja sovitella ristiriitoja. Etäisyyden vuoksi kosketus katoliseen kirkkoon oli ohut, sillä papit vierailivat harvoin. Maalaiskylissä oltiin vapaita kirkon opista ja luotiin omaa persoonallista, synkretististä uskonjärjestelmää. Francia kuvaa tätä ”vallankumouksena ilman väkivaltaa”. Siinä ei hyväksytty kolonialistista hallintoa, mutta ei sitä suoralta kädeltä torjuttukaan. Pappien lähetystyölle oli esteenä myös kielimuuri, joka oli espanjalaisten ja filippiinonjen välillä. Filippiiniläisten kielten, kuten tagalogin, oppimista ei pidetty hyödyllisenä, eivätkä espanjalaiset olleet kovin kiinnostuneita opettamaan kansalle omaa kieltään, kun katsottiin, että työläiset eivät kielitaitoa tarvitse.

Myös antropologi **Landa Jocano** korostaa filippiiniläisen maalaisyhteisön merkitystä katolisuuden filippiiniläistämässä. Filippiiniläinen maanviljelijä on yhdistänyt kristiilliset rukoukset ja palvonnan kohteet pakanallisiin rituaaleihinsa. Esimerkiksi siemeniä kylväessään viljelijä saattaa lausua apostolista uskontunnustusta ja tullessaan kohtaan, jossa puhutaan ruumiin ylösnousemisesta, kylväjä nopeuttaa siementen heittelyä, sillä hän uskoo näin siementen nousevan oraalle nopeasti. Korjatessaan satoa voidaan lukea Isä meidän -rukous, mutta se tulee lukea lopusta alkuun. Ristiä ja kuivattuja palmunlehtiä, jotka pappi on siunannut paastonaikana, käytetään voimistamaan viljan kasvua. Maanviljelijä toimii pellollaan rituaalisten kaavojen mukaan, pukeutuu ja syö rituaalien määräämällä tavalla.

Monissa merenrantakaupungeissa myös filippiinokalastajat ovat ottaneet katolisen uskon muodot ja välineet omaan rituaaliseen käyttöönsä. Tämä tapahtuu

esimerkiksi suurissa jokiparaateissa. Kirkkoon sijoitettu kalastajien pyhimys otetaan mukaan laivaan, joka kulkee ennalta määrätyn reitin. Ajatuksena on, että vesimatka ”virkistää” pyhimystä, kun se saa olla alkuperäisessä olotilassaan vesillä. Näin se pystyy vaikuttamaan siihen, että kalastajat saavat hyvän saaliin. Uskonnollisten rituaalien avulla pyritään elinkeinoelämän lisäksi vaikuttamaan esimerkiksi myös terveyteen. Tällaiset pyrkimykset liittyvät esimerkiksi Mustan Nasaretilaisen ja Santo Niñon palvontaan. Varsin kuuluisia ovat myös Peñafrancian Ladyn juhlat Nagan kaupungissa Etelä-Luzonilla. Juhlijat uskovat, että osallistuminen jokiparaatiin, jossa pyhimyksen patsasta kuljetetaan, tuo uskovalle terveyttä.

Eräs filippiiniläisen uskonnollisuuden tärkeä ulottuvuus on perhe. Yksilö hahmottaa itsensä perheen kautta. Se, mitä hän on, perustuu olennaiselta osalta siihen, että hän on perheen ja suvun jäsen. Edellistä sukupolvea ja ikääntyneitä perheenjäseniä kunnioitetaan ja suhteet heihin ovat hyvin läheiset. Vanhempien kuolema ei koeta lopullisena tapahtumana, vaan uskotaan, että heidän elämänsä jatkuu yliluonnollisina henkinä, jotka voivat tarpeen vaatiessa palata keskustelemaan elossa olevien kanssa.

Eräs esimerkki tästä on vuosittainen pyhäinpäivä, jolloin suku viettää juhlaa ja aterioi omaisten haudoilla uskoen, että myös kuolleiden läheisten henget ovat läsnä. Filippiineillä on myös tapana, että vietetään kuolleiden sukulaisten syntymäpäiviä. Varakkaissa suvuissa heille järjestetään eri kirkoissa useita messuja, joihin ihmisiä saatetaan kutsua lehti-ilmoituksella. Rukoukset kuolleiden sielujen puolesta ovat tärkeitä, sillä ne vaikuttavat sielujen kohtaloon kuoleman jälkeen. Tähän on yhdistetty katolinen oppi kiirastulesta.

Perheen tehtävänä on pitää huolta suvun jatkumisesta. Siksi pariutuminen ja lapsen syntyminen ovat tärkeitä. Lapsi on Jumalan lahja ja ilon lähde vanhemmilleen.

Lapsen syntyminen lisää perheen mahdollisuuksia menestymiseen. Samalla tämä elämän alue on myös hyvien ja pahojen henkien taistelun kenttä. Naisen hedelmättömyys nähdään Jumalan rangaistuksena. Sen sijaan saatetaan ajatella, että jopa ”Jumalan käsi on mukana” lapsen siittämisessä. Raskaana oleva nainen on pahojen henkien hyökkäysten kohde. Lihansyöjähenki (*aswang*) vaanii raskaana olevaa naista ”imeäkseen” sikiön kohdusta. Siksi hän tarvitsee erityistä suojelua. Myös pikkulapsi on altis pahojen henkien hyökkäyksille. Sen tähden häntä ei jätetä yksin. Lapsilla on myös erityinen kyky aistia yliluonnollisten henkien läsnäoloa. Lapsen itkua pidetään usein tästä merkinä. Sentähden filippiinot pyrkivät nopeasti tynnyttämään itkevän lapsen. Kun lapsella on keskeinen asema filippiiniläisessä kulttuurissa, on ymmärrettävää myös se, että Santo Niñolla on filippiiniläistyneessä katolisuudessa vaikuttava rooli. Filippiiniläiseen traditionaalisessa uskonnollisuudessa olennaista on pyrkimys selviytyä ja jopa menestyä elinkeinon harjoittamisessa ja perhe-elämässä sekä saada apua sairastuessa.

Antropologi **Charles Macdonald**, joka on tutkinut Palawanin saaren alkuperäiskansojen kulttuuria, nostaa esiin pakanauskonnon ja katolisuuden erot etiikassa. Esi-espanjalaisella kaudella yhteisön jäseneltä edellytettiin, että hän käyttäytyy yhteisön moraalisten normien mukaan. Mutta tällaisen käyttäytymisen pontimena oli se, että tuli toimeen omassa yhteisössään ja menestyi. Kuoleman jälkeiseen elämään ei kiinnitetty suurta huomiota. Pakanauskonnollisuuden merkitykset ovat lähes kokonaan tämänpuoleisia. Sensijaan katolisuus toi mukanaan Filippiineille opin pelastumisesta ja etiikan, joka perustui tuonpuoleisuuteen. Esi-espanjalainen uskonnollisuus keskittyi elämän ylläpitämiseen, menestyksen saamiseen ja terveyden ylläpitämiseen. Tämä päämäärä saavutettiin yliluonnollisten olentojen kanssa tapahtuvan vaihtojärjestelmän avulla. Siihen sisältyivät erilaiset riitit, seremoniat, uhrilahjat ja uhrautumisot, eikä niinkään hyvä käyttäytyminen.

Esimerkkinä esi-espanjalaisen ja katolisuuden etiikan erilaisuudesta Macdonald mainitsee käsitykset avioliitosta. Alkuperäiskansan ajattelussa avioliiton solmiminen oli täysin maallinen toimitus, jota edelsi juridinen selvittely. Kysymys oli olennaisesti osapuolten välisestä sopimuksesta, kun sen sijaan katolisuudessa avioliiton solmiminen merkitsi sakramenttia.

Filippiinien pakanuudesta ja katolisuudesta on uskon sisäisten merkitysten eroavuuksista huolimatta punoutunut yhteen ainutlaatuinen uskontulkinta. Sitä voidaan nimittää kansan katolisuudeksi tai katolisuuden filippiiniläistymiseksi. Macdonald käyttää tästä prosessista nimitystä ”muutosta aiheuttava jatkuvuus” (*transformative continuity*). Tällainen uskonnon muuttuminen ei ole ollut ainoastaan sitä, että vanhoja pakanallisia, harhaoppisia ja toisarvoisia aineksia säilytettiin uudessa uskonnossa. Se, että katolisuus filippiiniläistyi, perustui niihin yhteisiin rakenteellisiin aineksiin, joita pakanauskonnolla oli katolisuuden kanssa. Tällaisen yhtymäkohdan Macdonald löytää polyteistisestä jumalakäsityksestä.

Filippiinien on usein ajateltu olleen alun perin pääasiassa luonnonuskonnon harjoittajia. Tällöin palvonnan kohteena olisivat olleet luonnonhenget, ja -ilmiöt kuten aurinko tai kuu. Macdonald torjuu tällaisen väitteen. Sen sijaan hän korostaa sitä, että filippiiniläiseen pakanauskontoon kuului jumalien laaja joukko (pantheon), jolla oli tarkasti jäsenneily ja hierarkkinen rakenne. Ylimpänä järjestelmässä oli pääjumala (Bathala tai Ampuq), joka oli kaiken luoja. Hänen alapuolellaan oli suuri joukko vähempiarvoisia jumalia (*diwata*). Heidän allaan olivat henget (*anitos*), jotka olivat hyviä tai pahoja (*aswang* ja *mananangal*). Myös esi-isät liitettiin henkien joukkoon. Alkuperäiskansoja koskevissa tutkimuksissa on käynyt ilmi, että diwata-jumalille on annettu usein persoonalliset nimet, ja heidät on kuvattu luonteeltaan erilaisiksi. Näin ne ovat selvästi jäsentyneitä eivätkä mitään epämääräisiä henkiä.

Tällaisessa jumalien järjestelmässä Macdonald näkee huomattavaa samankaltaisuutta katolisen opin kanssa, jonka mukaan ylintä Jumalaa alempana ovat arkkienkelit, enkelit, pyhimykset ja vielä erikseen suojeluspyhimykset. Molemmille järjestelmille on yhteistä se, että pääjumalaa lähestytään välittäjäjumalien kautta. Uskonnollisuuden hierarkisuuteen kuuluu molemmissa järjestelmissä myös pappien keskeinen asema. Papit joutuivat rituaaleissa transsitiloihin ja hengen valtaan. Kultin tarkoituksena oli tuottaa yhteisölle menestystä ja terveyttä. Tosin esi-espanjalaisessa uskonnossa pappeina (*babaylan*) ovat voineet olla myös naiset. Tämä taas oli sopusoinnussa alkuperäisuskonnon luomismyytin kanssa, jonka mukaan mies ja nainen syntyivät yhtä aikaa bambukasvista.

Macdonaldin mielestä lähetystyössä on käytetty alkuperäiskansan uskonnollisia käsityksiä hyväksi tulkinnassa kristillistä oppia, ja sillä tavoin on pyritty siihen, että filippiinot omaksuvat uuden katolisen uskon. Tämä ei ole tapahtunut erehdyksessä vaan tarkoituksellisesti, kun on löydetty uskonkäsityksen samantyyppiset rakenteet. Tällä tavoin on pehmennetty kääntymistä katolisuuteen. Tämä on mahdollistanut pakanauskonnon rakenteiden ja merkitysten siirtämistä katolisuuteen ja johtanut katolisuuden filippiiniläistymiseen.

Myös missionaariseen tilanteeseen on liittynyt kansankatolisuuden syntymistä tukevia tekijöitä. Eräs näistä oli se, että lähetystyön alkuvaiheen jälkeen Filippiineille lähetettiin lähetystyöntekijöitä, joiden koulutus oli hyvin kapea. Tämä johti muodollisuuteen ja siihen, että uskon sisältöjen ja merkitysten siirtäminen jäi puutteelliseksi. Katolisuuteen kääntyneiltä vaadittiin uusien jumalanpalveluksen muotojen noudattamista. Opetus keskittyi lähinnä etiikan alueelle, jolla oli hyvin vähän tартtumapintaa alkuperäisuskonnossa. Toisaalta lähetystyöntekijät toivat mukanaan myös espanjalaisen, kansanomaisen uskonkäsityksen, joka oli jo muuttunut polyteistiseen suuntaan ja sopi näin ollen hyvin yhteen

alkuperäisuskonnon kanssa. Espanjalaiset katoliset käytännöt alkoivat kukoistaa esimerkiksi pyhimysten palvonnassa ja hautaamisrituaaleissa, samalla ne kuitenkin säilyttivät pakanallisen polyteistisen rakenteensa ja merkityksensä vaurauden ja terveyden tuojina.

Filippiinien alkuperäisuskonnon ja katolisuuden kohtaaminen oli kulttuurinen vuorovaikutusprosessi, joka synnytti ainutlaatuisen uskontulkinnan.

Filippiiniläisestä näkökulmasta sitä voi kuvata katolisuuden filippiiniläistämiseksi, jossa uskonnollisuuden sisältö saa suurelta osin alkuperäisen uskonnon merkitykset. Katolisuuden kannalta saatetaan taas ajatella niin, että lähetystyössä on pyritty tarkoituksellisesti rakentamaan alkuperäisen uskonnollisuuden pohjalle.

Kantavana periaatteena olisi tällöin ollut **Tuomas Akvinolaisen** ajatus siitä, että ”armo ei kumoa luontoa, vaan täydentää sen”. Tällä tavoin katolinen näkemys luonnon ja armon välisestä suhteesta olisi tarjonnut pakanauskonnolle jatkuvuuden uudessa uskossa ja näin edellytykset filippiiniläistetyyn katolisuuden syntymiselle. Filippiiniläistetyyn katolisuuden merkitykset näkyvät voimakkaasti tämän päivän uskonnollisuudessa. Pakanallisesta perinteestä kumpuavat rituaalit kukoistavat katolisissa kulteissa ympäri maata. Kansankatolisuus on niin tiiviisti kutoutunut filippiiniläiseen kulttuuriin, että protestanttisten uskonyhteisöjen on ollut vaikeata horjuttaa katolisen kirkon asemaa. Kirkko on riippuvainen filippiiniläistetyistä katolisuudesta, sillä se tuo kansan kannatuksen. Toisaalta kansankatolisuus merkitsee eräänlaista sisäänkirjoitettua ristiriitaa kirkossa, sillä se joutuu jarruttelemaan uskonnollista kiihkoa ja varoittamaan taikauskoisuudesta.

Kansankatolisuus on monin tavoin sidoksissa Filippiinien yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Eräänä esimerkkinä voi pitää kirkon epäonnistumista poliittisessa agendassaan sen yrittäessä torjua perhekasvatustilaa ja samalla pitää yllä sukupuolielämän kontrollia. Kirkko sai taakseen vain vähemmistön uskollisia

katolisia. Huolimatta siitä, että kansan enemmistö on voimakkaasti uskoltaan katolinen, kirkon sukupuolimoraali on filippiinoille vierasta. Suuri osa filippiinoista on sukupuolimoraaliltaan vapaamielistä. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, että suhtautuminen sukupuolisiin vähemmistöihin on laajalti hyväksyttyä. Yhtenä selityksenä tähän lienee se, että etiikan merkitykset ovat jääneet irrallisiksi kansan katolisuudessa eivätkä filippiinot ole sisäistäneet katolisuuden sukupuolimoraalia kirkon johdon toivomalla tavalla.

Toinen moraaliin ja uskontoon liittyvä yhteiskunnallinen keskustelun aihe on korruptio. Filippiineillä myönnetään avoimesti, että lahjonta on yleistä yhteiskuntajärjestelmän eri tasoilla, alkaen liikenteenvalvojasta valtion korkeimpiin virkamiehiin saakka. Korruptiota pidetään yhtenä syynä kansan köyhyyteen, sillä se vaikeuttaa ulkomaisten investointien saamista maahan. Keskustelussa korruptiosta on syytetty myös katolista kirkkoa sen kyvyttömyydestä luoda sellaista yhteiskuntamoraalia, joka torjuisi korruptiota.

Korruptio lienee osa hyvin monimutkaista kulttuurista ja yhteiskunnallista järjestelmää, jossa monet tekijät kuten perinteet, epäluottamus, epätasa-arvo ja köyhyys kietoutuvat yhteen. Mutta on myös ilmeistä, että filippiiniläistynyt katolisuus on korruption suhteen verrattain aseeton. Kun uskontoon liittyvät keskeiset tarpeet koskevat omaa taloudellista menestystä ja terveyttä, eettiset kysymykset jäävät sivuosaan. Tähän liittyy usein taustalla köyhyyden aiheuttama turvattomuus. Turvaksi tarjoutuvat uskonto ja suku, jotka puolestaan kytkeytyvät toisiinsa. Suvun yhteys on tiivistä, mutta suvut ja klaanit ovat usein keskenään kilpailuasetelmassa, eikä luottamusta ole helppo luoda laajoihin yhteisöihin. Tällä tavoin koko yhteiskunnan kattava luottamus jää ohueksi. Tässä on korruption kasvulle otollinen maaperä.

Filippiinien yhteiskuntaa leimaa suuressa määrin epätasa-arvo. Se on luokkayhteiskunta, jossa vallitsee taloudellinen ja koulutuksellinen eriarvoisuus.

Jopa kolmannes väestöstä kärsii ajoittain ruokapulasta. Iso osa suurkaupunkien väestöstä asuu slummeissa. Köyhien lasten on vaikea käydä kouluja, sillä heidän on tehtävä työtä pienestä pitäen. Omistus on kerääntynyt valtaa pitävän eliitin käsiin. He ovat köyhien kanssa tekemisissä lähinnä vain silloin, kun on kysymys heidän palvelusväestään. He viettävät eristettyä elämää vartioituilla, rikkaiden asuma-alueilla. Myös poliittinen valta on keskittynyt yhteiskunnan eliitin käsiin. Vallan jakavat vuodesta toiseen samat perheet. Amerikkalaiset toivat Filippiineille demokraattisen mallin, johon sisältyvät mm. senaatti ja kongressi. Mutta demokratiasta on tullut näennäistä, eikä sen avulla pyritä muuttamaan yhteiskuntaa vaan säilyttämään valtaa.

Enemmistö kansasta kärsii yhteiskunnan tilasta, mutta on haluton muutokseen. Yhteiskunnassa on vallinnut jyrkkä luokkajako vuosisadasta toiseen. Tämä järjestelmässä on paljon yhtäläisyyttä sekä alkuperäisuskonnon että katolisuuden sisältämälle hierarkkialle. Siihenkin ovat kuuluneet jumalien eri arvoasteikot, eikä ihminen ole voinut lähestyä pääjumalaa muutoin kuin välittäjän kautta. Ihmisen osa on ollut yrittää miellyttää jumalia, mutta toisaalta myös vain tyytyä osaansa. Muuttumattomuus järjestelmässä on luonut turvallisuutta.

Kirjallisuus

Bautista, Julius: Re-thinking Filipino Roman Catholicism. Land of the Morning the Philippines and Its People. Asian Civilization Museum. Singapore. 2010.

https://www.academia.edu/2551070/Bautista_J._2010_.Rethinking_Filipino_Roman_Catholicism_in_Henkel_D._ed._Land_of_the_Morning_The_Philippines_and_its_People._Singapore_Asian_Civilisations_Museum_National_Heritage_Board_pp._30-37

Catechism of the Catholic Church. Definitive Edition. Based on the Latin “Editio Typica” including the latest modifications. Manila. 1997.

Fitzpatrick, Kristine: Religion and the Spanish Colonialism in the Philippines. University of Wisconsin-La Crosse. 2013.

https://minds.wisconsin.edu/bitstream/handle/1793/66613/Fitzpatrick_Thesis.pdf?sequence=1

Francia, Luis H.: A History of the Philippines. From Indios Bravos to Filipinos. New York. 2014.

Joaquin, Nick: Culture and History. Pasig City. 2003

Jocano, Landa F. Filipino Catholicism. A Case Study in Religious Change. Manila. 1966.

<http://www.asj.upd.edu.ph/mediabox/archive/ASJ-05-01-1967/jocano-filipino-catholicism-case-study-religious-change.pdf>

Jocano, Landa F.: Filipino Social Organization. Traditional Kinship and Family Organization. Antropology of the Filipino People 3. Queson City. 2002.

Ketola, Kimmo & Niemelä, Kati & Palmu, Harri & Salomäki, Hanna: Uskonto suomalaisten elämässä. Uskonnollinen kasvatus, moraalit, onnellisuus ja suvaitsevaisuus kansainvälisessä vertailussa. Yhteiskuntatieteellisen tietoaarkiston julkaisuja 9, 2011. Tampere .

Macdonald, Charles J-H.: Folk Catholicism and Pre-Spanish Religions in the Philippines. Philippine Studies, Vol 52, Nr 1, p. 78-93. Ateneo de Manila University. 2004.

<http://www.philippinestudies.net/files/journals/1/articles/8368/public/8368-8718-1-PB.pdf>

Randolf, David S.: Nation, Self and Citizenship. An Invitation to Philippine Sociology. Mandaluyong City. 2004.

Rizal, José. Noli Me Tángere. Edited by Locsin, Raul L. Makati City. 2006.

”Poijes pahast Babelista” Muukalaispsalmin ilmentymiä uuden ajan runoudessa

Esko Karppanen

Psalmi ”Baabelin virtain vierillä” pajuihin ripustetuista kanteleista on innoittanut monia runoilijoita. Masoreettisissa tekstitraditioissa psalmin numero on 137, vanhojen kirkkojen käyttämissä psalmikäännöksissä 136. Ilmestyskirjan surrealistisista visioista hengellisessä laulurunoudessa paljon käytetty on näky kristallinkirkaasta lasimerestä.

Oululaisen **Elsa Christina Holmstenin** (1709–1735) alkuaan ruotsinkielinen virsi on säilynyt ainoastaan hänen miehensä **Johan Wacklinin** 18-säkeistöisenä suomennoksena ”Jumalalle olcon kijtos”. Hän julkaisi sen arkkiveisuna vuonna 1777, niin kuin kolme muutakin suomentamaansa vaikeaan synnytykseen lapsen kanssa kuolleen Elsa-vaimonsa jo ennen avioliiton solmimista kirjoittamaa virttä. Arkkijulkaisun esipuheeksi Wacklin sepitti pitkän muistorunon, joka on päivätty 4. ja 5. huhtikuuta 1736. Siinä hän kuvaa vaimonsa hengellistä kääntymystä ja traagisen kohtalon keskellä uskoa taivaan iloon ja vakuuttaa: ”Sinne meni meidän muori/ Poikinensa poijes cuoli.”

Virsi on yhä nykyisessä *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsikirjassa*, tosin seitsensäkeistöiseksi lyhentyneenä. Kaikki seuraavassa siteeraamani säkeistöt ovat tallella, virsirunoille tyypillisesti hieman muuttuneina, mutta keskeisiltä ja omaperäisiltä kielikuviltaan samoina. Virsikirjaan Holmstenin runo on päätynyt

Halullisten Sielujen Hengellisten Laulujen ja Siionin virsien kautta, joihin kumpaankin se tuli 1800-luvulla.

Holmstenin runo rukoilee armon Hengeltä tuulta purjeisiin. Mutta niin kuin evankeliumien (Mark. 4; vrt. Matt. 8 ja Luuk. 8) kertomusten mukaan kerran Gennesaretilla, Jeesus nukkuu veneen perässä. Runo pyytää armon henkeä puhaltamaan purjeisiin ja Jeesusta heräämään, ohjaamaan venettä ja asettamaan myrskyn, jotta matkalainen pääsisi pakenemaan Baabelin virtain maasta.

Armon Hengi edes wiekön,
kijruhtacon,
muille maille matca miest,
poijes pahast Babelista,
sastaisesta,
cohden cotocaupungit.

Puhaldacon purjehesen:
että päsen
ylitz meren meidän maall':
pidä JESu itse perä,
ylös herää,
aallot ain asettaman.
(Holmsten 1777)²

Vesistömetafora laajenee ahdistavaksi venepakomatkaksi. Runo lainaa kuvastoa muukalaispsalmista, joka kuvaa israelilaisia vankeina Kaksoisvirranmaassa

² Vuosiluku sitaattien kirjailijanimen perässä ilmoittaa runon julkaisuvuoden siteeratussa asussa.

Babyloniassa. Siellä heitä pyydettiin laulamaan, mutta eivät he sanoneet voivansa veisata Herran virsiä vieraalla maalla. Joutilaiksi, vaille käyttöä päätyneet kanteleet – tai useiden kielten mukaisesti harput – he ripustivat Baabelin virtain rannoille pajuihin. Holmstenin runossa ihminen nähdään ikuisuuteen pyrkivänä, maailmasta pois pakenevana. Tässä kohtaa näyttää Baabelin virta muuttuvan tuonen virraksi ja kerran koittava pako ”poijes pahast Babelista” tarkoittavan kuolinhetkeä. Kanteleetkin ovat mukana; ne soivat kiitosta vasta metafyyssisessä todellisuudessa, kuolemanjälkeisessä posteksistenssissä.

Auta Herra vielä kerran,
ylitz' wirran:
pacolaista Babelist,
Isän maalle, manderelle,
candlella
soitta saisin suloisest.
(Holmsten 1777)

Runo jatkuu iankaikkisen ilon kuvauksena, osin edellisistä säkeistöistä tuttua kielikuvastoa muunnellen. Aaltoilevan veden vastakohtana ikuisuuden meri on kirkas, siis tyyni: ”Siell on aiwan kircas meri.” Elämän meren myrsky ja vuolaan virran uhka on runon kuvaamassa posteksistenssissä kaikonnut. Meren peilityyneys on nähtävä rauhan ja levon symbolina. Holmstenin runon myöhemmissä versioissa kirkas meri on muuttunut raamatunsuomennosten mukaisesti lasimereksi. ”Siell' on kirkas lasimeri.” Kaikki veden liike on pysähtynyt, kuin jähmettynyt liikkumattomuuden lasiseksi mereksi, iankaikkisuudeksi. Se on päättymätöntä, kontemplatiivista Jumalan näkemistä, Ilmestyskirjan (Ilm. 4:6; 15:2) ja Matteuksen evankeliumin (Matt. 25) kuvastoa lainaten Karitsan häiden viettoa, kun ajan ja tilan kategoriat ovat murtuneet vastakohdikseen. On huomattava, että Ilmestyskirjassakin lasinen meri on visiokirjallisuudelle tunnusomaisesti *als ob* -

todellisuutta, niin kuin taideteokset ovat: ”Ja valtaistuimen edessä oli ikään kuin lasinen meri, kristallin näköinen. /--/ Minä näin kuin kristallisen meren...” Silloin kirkkaan lasimeren havaintokin on kantilaisen, objektivistisen estetiikan mukaisesti todellisuuden esteettistä haltuunottoa sen itsensä vuoksi, ei väline- ja hyötyarvon tähden.

Caritzaisen catzonnosta
caunihista,
iloll isoll pauhelee.

Näisä häisä hämmästyti
ihastupi,
sielu parca silmäsäns,
Yljän armo on nijn suuri:
että juri
callistupi caszwoillens.
(Holmsten 1777)

Suomalaisessa virsirunoudessa Baabelin virrat esiintyvät niin **Elias Lönnrotilla** kuin **J. L. Runebergilla**. Lönnrotin virressä ”Vieressä virtain Baabelin/ Itkimme orjuudessa./ Kun nääntyti kansa Siionin/ Suuressa kurjuudessa.” (SVK 1938, nro 367) Lönnrotin runo julistaa tuhoa Baabelin joukoille, sillä Herra on vieläkin ihmeitä tekevä, vanhurskas ja väkevä. Orjuuden kahleet katkotaan, ja vihollis-Baabelin ”suku maahan poljetaan/ Ja kansa sen kadotetaan,/ Kun Siion lippus nostaa”. Vanhatestamentillinen, psalmissa esitetty yhteiskunnallisesta sorrosta vapautuminen kristillistyy Lönnrotin virressä uustestamentilliseen synnin orjuudesta ja turmeltuneisuudesta vapautumiseen osin jo tässä ajassa ja viimein lopullisesti ikuisuudessa.

Runebergin *Vid älfvarna i Babylon* on teemaltaan uskollisemmin Raamatun psalmiin liittyvä. Pohjana on saksalainen **Wolfgang Dachsteinin** virsiruno *An Wasserflüssen Babylon*. Sen subteksti huutaa psalmilyriikasta tuttua väkivaltaista kostoa vihollisille, esimerkkinä edomilaiset: ”Ja sinä Babylon, tuhoon tuomittu nainen! Hyvin tekee se, joka sinulle kostaa. Hyvin tekee se, joka tarttuu lapsiisi ja lyö ne murskaksi kallioon.” (Ps. 137: 8–9.) Tämä julma puhuttelu on selvänä Dachsteinillä (”Die schöne Tochter Babylon/--/ Wohl dem, der deine Kinder klein/ Erfasst und schlägt sie an ein Stein”); Lönnrotilla se on peitetämpänä.

Baabelin julman joukolla
On silloin osa kauhea,
Kun kätes heille kostaa.
(Lönnrot 1938)

Sekä Runebergillä että Dachsteinilla on tallella psalmiin sisältyvä ihmisen murhe ja sen ilmentymänä harppujen, Dachsteinillä jopa urkujen ripustaminen pajuihin laulamisen ollessa mahdotonta. Myös ajatus ”Jos minä unhotan sinut, Jerusalem, niin unhotat sinä minun oikea käteni.” (Ps. 137:3) on mukana kummallakin runoilijalla.

An Wasserflüssen Babylon,
Da saßen wir mit Schmerzen.
Als wir gedachten an Sion,
Da weinten wir von Herzen.
Wir hingen auf mit schweren Mut
Die Orgeln und die Harfen gut
An ihre Bäum der Weiden.
(Wolfgang Dachstein 1876)

Runebergilla esiintyy myös häntä nuoremmastakin (laulu)runoudesta tuttu ajatus Jerusalemissa rauhan ja valon kaupunkina ja kuninkaan linnana.

Vanhatestamentillinen Jerusalem muuttuu Kristuksen jäähyväispuhe- ja/tai tuhlaajapoikavertausviitteellä Uudeksi Jerusalemmiksi, Isän kodiksi, jonne elämänmatkalainen kiihkeästi kaipaa. Vasta vapauden maassa voi soittaa ja laulaa ilman orjuuden kahleita.

Vid älvarna i Babylon
Hur tungt de dagar flöto!
Vi mindes Sion fjärran från
Och bittra tårar göto.
I pilträd utmed strömmens lopp
vi hängde våra harpor opp,
de strängspelen klara.
Vem villo spela mer i band,
Vem sjunga i vår träloms land,
Vem kunde glad där vara?
/--/
Jerusalem, din helgedom,
Om jag den kan förgäta.
Må tungan fåda i min gom
Och glöd mitt hjärta fräta.
Till dig mitt hem av frid och ljus,
min Konungs borg, min Faders hus,
jag längtar hett att fara.
Där får jag spela utan band,
Där sjunga i min frihets land.
Där först kan glad jag vara.
(J. L. Runeberg 1943)

Lönnrotin Baabel-virttä ei ole enää uusimmassa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suomenkielisessä virsikirjassa, Suomen ruotsinkieliseen virsikirjaan vastaava Runebergin virsi yhä sisältyy. Koska Dachstein oli paitsi runoilija myös säveltäjä, edellä mainittuja ”Baabelin virtain virsiä” on Suomessakin laulettu Dachsteinin sävelmällä. Itse asiassa Lönnrotille vuoden 1938 virsikirjassa attribuoitu virsi vaikuttaa olevan ainakin osin Runebergin virren suomennosmukaelma erästä aiempaa versiota (1866, 1931) tarkastellen; runoilijoiksi mainitaankin siinä Wolfgang Dachstein ja J. L. Runeberg. Tässä kuusisäkeistöisessä muodossa runoon kuului tällainenkin säkeistö:

Nyt armas aika entinen
Jo oli mennyt meiltä.
Vankeina maalla vierasten
Kärsimme pilkkaa heiltä.
He käskit meitä veisaamaan,
Ain’ yllytit iloitsemaan,
Kehoitit vaatimalla:
”No, laulelkaa ja soitelkaa,
Siionin virttä koitelkaa,
Kuin ennen kotimailla!”

Mutta tilanne oli toinen: ”Ei kuultu silloin soittoja,/ Ei liioin lasten lauluja/ Kujilla, kartanoilla;/ Kaunoiset kanteleemmekin/ Ripustelimme oksihin,/ Raitoihin rannikoilla.” – Kuinka hyvin kalevalainen alkusointu toimiikaan myös virsirunossa! Pajuihin ripustetut kanteleet tapaamme myös **Oskar Heikki Jussilan** virsirunossa ”Sun armoalttarillasi”. Sen viimeinen säkeistö toistaa pakkosiirtolaispsalmista surupajuissa riippuvat kanteleet kolmesti ja tulkitsee Siionin metafyyksiseksi posteksistenssiksi, jossa vasta kanteleet soivat. Siteeraan tätä vuoden 1938

virsikirjan mukaan, sillä siinä itkupajukuvasto on täyteläisenä. Mainittakoon vielä, että psalmissa 137 babylonialaiset pyytävät israelilaisia veisaamaan Siionin virsiä, laulamaan Siionin lauluja. Siion monien herätysliikkeiden laulukokoelmien nimessä juontaa siis juurensa täältä: heränneillä (körttiläisillä) *Siionin virret*, vanhoillislestadiolaisilla *Siionin laulut*, evankelisilla *Siionin kannel*. Kannelkin on esillä varhaisemmissa raamatunsuomennoksissa samassa psalmissa, vaikka uusimmassa onkin muuntunut lyyraksi.

On täällä usein kanteleet
Pajuissa murheen riippuneet
Ja juosseet kyynelemme.
Vaan isänmaassa uudessa
Siionin kirkkaudessa
Taas soivat kanteleemme.
Myös soipi kanteleeni mun,
Kun risti vaihtuu kruunuhun.
Ja haihtuu kyyneleeni
Iäiseen autuuteni.
(Jussila 1938)

Ortodoksisena paastonajan hymninäkin maanpakolaisuuspsalmi tunnetaan: ”Baabelin virtain vierillä me istuimme ja itkimme, kun muistelimme Siionia. Halleluja. Kanteleet me ripustimme pajuihin...” **V. Krupitskin** säveltämänä hymni sisältää, kuten Dachsteinin virsikin, ajatuksen Jerusalemin unohtamisen seurauksista kitalakeen kuivuvine kielineen. Tässäkin Jerusalem saa luonnollisesti kristillisen merkityksen Jumalan unohtamisesta. Suomenkielisessä nuotissa Krupitskin sävellys sisältää psalmista säkeet 1–6, muuttamattomina. – Psalmin neljä ensimmäistä säettä ovat tuttuja myös **Brent Downen** ja **Trevor McNaughtonin** sosiaalista oikeudenmukaisuutta, tasa-arvoa ja vapautta korostavana

rastafarilauluna ”Rivers of Babylon” niin alkuperäisenä Melodians-yhtyeen (1970) kuin varsinkin Boney M:n (1978) levytyksenä. Paju ei kuitenkaan tässä laulutekstissä esiinny, orjuutettujen itku kyllä. Laulussa on käytetty myös toista psalmia (Ps. 19:15).

Muukalaisuuspsalmirunon tematiikalla on ollut käyttöä eksistentiaalisesti sävyttyneelle kirjallisuudelle, sillä **Martin Heideggerin** filosofian mukaisesti ihminen on nähty maailmaan heitettynä olentona. **Salvatore Quasimodon** runossa ”Pajunoksissa” (Alle fronde dei salici, 1947) Baabel-kuvasto yhdistyy vasta käydyn sodan kauhuihin: ”äidin/ raju musta huuto vierellä pojan,/ joka ristiinnaulittiin lennätinpaaluun?/ Pajunoksissa riippuivat meidänkin kanteleemme.” (Suom. **Aale Tynnin** antologiassa *Tuhat laulujen vuotta.*) Pajun, murheen ja musiikin yhteys esiintyy myös **Katri Valalla**: ”Olen virran partaalla paju,/ jonka lävitse tuulet puhaltavat” runossa ”Pajupilli” (1934). **Marja-Liisa Vartion** runossa ”Tulva nousee” (1953) ”tuuli soittaa pajuihin ripustetuissa kanteleissa” unohtunutta laulua. Vartio kertoo postuumisti (1995) julkaistuissa päiväkirjoissaan innoittuneensa Baabelin virtain aiheesta ja aikovansa siitä kirjoittaa. ”Baabelin rannoilta on itku tullut minuun”, hän toteaa.

Suomalaisessa kansanlaulussa paimen tekee ”pillin pajupuusta,/ toki vain pajupuusta./ Hei, soreasti, koreasti pillini soipi/ toki vain pajupuusta”. Vailla huolen ja murheen häivää. Mutta kun **Larin-Kyösti** romanttisessa runossaan ”Itkevä huilu” (1903) kuvaa taiteilijakohtaloa, pajusta tekemästään hilpeästä huilusta ei soittaja saa ääntäkään. Eivätkä asiassa pysty auttamaan ihmiset eikä kiireissään hyrisevä hyttynen. Vasta kun soittaja murheissaan, osaansa kapinoiden itsemurhan partaalla viskaa huilunsa epätoivoisena maahan, luova työ käy mahdolliseksi: ”silloin helisi huilu.”

Ruusu avautuu pajua syleillen **Francisco Silva y Valdésin** (1873–1940) runossa ”Ruusu ja paju” (*La Rosa y el Sauce*), ja paju rakasti ruusua kovin. Tuli kuitenkin tyttö ja poimi ruusun, ja nyt paju itkee lohdutonna (”Y el sauce desconsolado/ La està llorando.”). Pieni runo esittää myytin itkupajun synnystä kuin pastoraali-idyllinä, jonka rakkaussuru särkee.

William Shakespearen näytelmässä *Othello* Venetsian tasavallan joukot ovat (ensimmäistä näytöstä lukuun ottamatta) Kyproksessa torjumassa ottomaanien laivastoa. Mukana on Venetsian kenraali Othello vaimonsa Desdemonan kanssa. Näytelmän pohjalta **Giuseppe Verdi** sävelsi oopperan *Otello* **Arrigo Boiton** librettoon. Rakkauden, mustasukkaisuuden ja petoksen tragediassa eksistentiaaliseen murheeseen kietoutuvat myös rakkaussurut. Niitä ilmentää paju Desdemonan Pajulauluksi kutsutussa aariassa. Neljännen näytöksen alussa on yö, ja Otellon vaimo Desdemona on huoneessaan Jagon vaimon Emilian kanssa. Aariassaan Desdemona kertoo äidillään olleen kaunis ja rakastunut palvelustyttö nimeltään Barbara, joka rakasti erästä miestä, mutta tämä hylkäsi hänet. (”Mia madre aveva una povera ancella, innamorata e bella. Era il suo nome Barbara. Amava un uom che poi l’abbandonò.”)

Köyhä palvelustyttö itki ja lauloi vieraassa maassa – niin kuin israelilaiset Babylonian pakkosiirtolaisuudessa – hänen silmänsä itkivät, kun hän lauloi pajulaulua; ja juuri sitä Desdemonakin laulaa. Sana paju (*salce*) toistuu aariassa kolmen sarjoissa neljästi, siis yhteensä kaksitoista kertaa. Paju-sanat toisto on jo Shakespearella, hieman erilaisena kuten laulukin. Sen lisäksi paju esiintyy Verdin aariassa ilmauksissa surupaju ja pajulaulu. Desdemona kehottaa toistuvasti: Laulakaamme! Ja laulaessaan Barbaran kohtalosta Desdemona laulaa omasta, murheen täyttämästä elämästään sairaalloisen mustasukkaisen miehen vaimona. Laulun lyyrinen minä toivoo seppeleekseen itkupajua sanoen olevansa syntynyt rakastamaan ja kuolemaan, kun sen sijaan hänen rakastettunsa oli syntynyt

kunniaansa varten. ("Egli era nato per la sua gloria, io per amar. Io per amarlo e per morir.")

Desdemonan huoneessa on oopperassa rukouspulpetti, jonka yläpuolella on Madonnan kuva. Emilian lähdettyä Pajulaulua seuraa välittömästi Desdemonan rukoukseen polvistuneena laulama Ave Maria. Sitä voi funktioltaan verrata siihen virteen, jota babylonialaiset pyysivät israelilaisia veisaamaan, mutta johon nämä eivät sanoneet kykenevänsä. Desdemona kykenee – laulettuaan sitä ennen oman muukalaispsalminsa, Pajulauluna tunnetun laajan aarian.

Oliko Saarikoski vaimon päässä ortodoksisuudesta?

Arto Köykkä

Valmistellessani väitöskirjaa Pentti Saarikosken uskonnollisesta kielestä olen havainnut, että vuonna 1983 kuollut Saarikoski muistetaan edelleen hyvin. Tosin kukaan ei ole toteuttamassa hänen nuoruudessa lausumaansa ennustusta, että koululaiset saavat vielä joskus vapaata toisena päivänä syyskuuta, hänen syntymäpäivänään. Oman ikäpolveni ihmisillä on Saarikoskesta selvä mielikuva, vaikka kovin moni ei ole lukenut hänen kirjojaan. Myös monilla nykyisillä lukiolaisilla on aavistus hänen olemassaolostaan, mikä ei ole sikäli ihme, että vuonna 2016 kuulin Saarikosken nimen mainittavan kahdesti television uutislähetyksessä.

Saarikoski oli tietoinen maineestaan ja myönsi itse, että hänet tunnettiin ennen muuta ulkokirjallisten syiden takia. Käymieni keskusteluiden pohjalta vaikuttaa siltä, että hänen herättämänsä mielikuvat liittyvät toisaalta jonkinlaiseen radikalismiin, toisaalta juopotteluun ja vaihtuviin vaimoihin. Myös hänen poliittisista käsityksistään, Matteuksen evankeliumin käännöksestään ja Valamon luostarissa sijaitsevasta haudastaan ollaan perillä. Joku on voinut lukea häneltä jotain satunnaista, kuten *Nuoruuden päiväkirjat* tai jonkin käsiin osuneen runokirjan. Kaikkiaan julkisuuskuva peittää alleen monia Saarikosken oleellisia piirteitä. Hyvin harva on perillä esimerkiksi siitä, että hän oli monipuolisesti kiinnostunut urheilusta ja suunnitteli vakavissaan Lasse Vireniä käsittelevän kirjan kirjoittamista. Toiseksi hänen uskonnollisia käsityksiään tunnetaan huonosti. Olen kuullut epäileviä kommentteja jopa siitä, mahtaako Saarikosken tuotannossa olla

riittävästi aineistoa, jotta hänen uskonnollisista käsityksiään voisi kirjoittaa väitöskirjan. Yllättävän moni on siinä luulossa, että hän olisi ollut ateisti.

Tuotanto täynnä raamatullisia viitteitä

Kumpikin uskontoon liittyvä käsitys on helposti kumottavissa. Sanaa ”ateisti” Saarikoski käytti lyriikassaan vain yhden kerran, eikä hän silloinkaan viitannut käsitteellä itseensä. Hänen ajattelussaan ateistilla ja kristityllä oli sama ongelma: kumpikin sanoo Jumalasta liian paljon, toinen hänen ei-olemisestaan ja toinen hänen olemisestaan.

Uskontoa koskevasta lähdemateriaalista ei ole pulaa. Yksinomaan Jeesuksen Saarikoski mainitsi kirjallisessa tuotannossaan yhdeksänkymmentäkolme kertaa. Luku on täsmällinen ja yksiselitteisesti laskettavissa. Sen sijaan on vaikeampi sanoa, mikä on moninaisten raamattuviittausten lukumäärä. Epävirallisen laskelmani perusteella hänen elinaikanaan julkaistuissa teoksissaan on yli tuhat viittausta uskonnollisiin teksteihin, lauluihin, sanontoihin, käytäntöihin, asioihin ja ilmiöihin. ”Viittaus” on tietysti vähän epämääräinen käsite. Laskelmassani se tarkoittaa aina yhtenäistä tekstiä, onpa kyseessä monen sivun katkelma tai yksittäinen sana. Esimerkiksi ”Jumala” on voinut esiintyä tällaisessa viittauksessa montakin kertaa. Oma kysymyksensä on Saarikosken laaja päiväkirjatuotanto, jota en ole ottanut laskelmassani huomioon.

Vertailun vuoksi voin kertoa, että kirkon vastustajana ja pappien ivaajana tunnettu **Pentti Haanpää** on **Juhani Koiviston** väitöskirjan mukaan viitannut Raamattuun varsinkin yhteiskuntakriittisissä teoksissaan yli 700 kertaa. Niistä tarkkoja sitaatteja on noin neljäsosa. Osa lainauksista on virheellisiä joko muistivirheen tai tietoisien ironian vuoksi. **Anneli Niinimäki** on puolestaan tutkinut **Lauri Viitaa** ja arvioinut, että *Moreenissa* viitataan Raamattuun lähes 300 lauseessa.

Saarikoski-materiaalin kannalta on kuvaavaa sekin, että **Pekka Tarkan** kirjoittaman kaksiosaisen elämäkerran henkilöhakemistossa Jeesus Kristus on **Tuula-Liina Variksen** jälkeen useimmin esiintyvä nimi. Myös Saarikoski itse oli perillä lähtökohdistaan. Hän sanoi, että vuoden 1938 Raamattu oli hänelle tärkeä kirja.

Nuoruuden kiihkeä uskonnollisuus

Nuoruudessaan Saarikoski kävi läpi hyvin uskonnollisen elämänvaiheen. Jotain koomista on siinä, että hän tuli rippikouluun kreikankielisen Uuden testamentin kanssa. On väärin tulkita seurakunnallisia harrastuksia ainoastaan puberteetin harhailuksi ja tyttöjen katseluksi, josta hän aikuistumisen myötä toipui. Nuoruuden uskonnolliset kysymykset kulkivat hänen mukanaan läpi aikuisuuden samaan tapaan kuin monet kirjalliset suosikit ja muut kiinnostuksen kohteet. Aikuisena kirjoittamissaan päiväkirjoissa hän sanoi, että häneen eniten vaikuttaneita kirjailijoita olivat **Kierkegaard, Goethe, Kafka** ja **Herakleitos**. Heihin kaikkiin hän tutustui jo varhain. Kierkegaardiin hän viittasi aivan viimeisissäkin teksteissä, mikä yksinomaan riittää osoittamaan, että jotain nuoruuden uskonnollisista teemoista oli yhä läsnä.

Nuoruuden seurakuntaelämä oli vahvasti herätyshenkistä. Siinä tehtiin jyrkkä ero uskossa elämisen ja maailmassa elämisen välillä. Seksuaalielämän syntejä korostettiin, ja yleensäkin synti oli tärkeä asia. Raamatuntulkinta oli fundamentalistista ja dogmatiikka oman aikansa perinteistä pietismistä, jossa uskovalta nuorelta edellytettiin henkilökohtaista ja näkyvää sitoutumista. Joukkokokouksissa oli suggestiivisia piirteitä, kun nuoria kutsuttiin tekemään julkisesti uskonnollinen ratkaisu. Saarikosken luokkatoveriin **Matti Klingeen** tämän ajan hengellinen ilmapiiri jätti ikäviä muistoja äkkikääntymisineen, joista osattiin sanoa tarkat päivämäärät ja kellonajat.

Käytössä olevat tekstit luovat nuoruuden seurakuntavaiheesta ristiriitaisen kuvan. Toisaalta Saarikoski esiintyi jonkinlaisessa narrin roolissa paheksuntaa aiheuttaen, mutta toisaalta hänen pyrkimyksensä olivat epäilemättä vilpittömiä yrityksiä elää nuoren kristityn elämää niin kuin se hänen aikanaan ja hänen elämänpiirissään ymmärrettiin.

Saarikoski sensuroi itseään

Tultuaan vuonna 1958 kirjailijana julkisuuteen Saarikoski otti etäisyyttä nuoruutensa hengellisyyteen. Hän loi tietoisesti omaa julkisuuskuvansa. Kolmessa ensimmäisessä kokoelmassa *Runoja* (1958), *Toisia runoja* (1958) ja *Runot ja Hipponaksin* (1959) runot oli vähemmän raamatuviittauksia kuin hänen missään muissa kirjoissaan. Peittelyn huomattavimpia esimerkkejä oli esikoiskokoelman avaava runo *Ulottuvaisuudet*. Sen valmiissa tekstissä raamatulliset jäljet olivat hyvin tunnistettavissa, vaikka ei olisikaan ollut perillä siitä Tarkan tallentamasta tiedosta, että luonnoksissa puhuttiin ristiinnaulittujen jonoista. Julkaistussa runossa viitteet olivat selvät: “Kädet työntyvät taivaan läpi, / maan läpi jalat. / Ranteita taivas, nilkkoja maa sahaa, / tyhjyys on yhtäläinen”.

Kolmen ensimmäisen kokoelman jälkeen Saarikoski vapautui käyttämään uskonnollisia tekstejä runojensa materiaalina. Muutoksesta oli merkkejä *Maailmasta*-kokoelmassa (1961), mutta varsinainen käänne tuli täysimittaisesti vuoden 1962 kokoelmassa *Mitä tapahtuu todella?* Siinä Saarikoski astui pirstaleiseksi kokemaansa maailmaan ja sen poliittiseen todellisuuteen. Runojen ulkoasu pilkottuine riveineen korosti tekstin fragmentaarisuutta, jossa saattoi nähdä yhtäläisyyttä **Alexander Calderin** liikkuviin veistoksiin ja **John Cagen** musiikkiteorioihin. Niihin tutustuminen rohkaisi Saarikoskea käyttämään sattumanvaraisia viittauksia ilman, että niiden mukaan ottamista tarvitsi erikseen perustella. Enää hän ei pelännyt, että hänet olisi leimattu hengelliseksi kirjailijaksi, jolla oli vaara joutua kristillisten piirien suosioon ja tulla tavallaan väärän yleisön

siteeraamaksi. Samalla Saarikoski irtaantui sisällöllisesti nuoruutensa hengellisistä käsityksistä. Niinpä hän oli täysin vapaa käyttämään uskonnollisen kielen fragmentteja omien runojensa osina niin kuin mainoslauseita tai säätiedotuksia. Samoihin aikoihin kommunismi tuli hänelle kristinuskon sijaan ajattelun apukonstruktiksi. Saarikosken usko korvautui poliittisella ideologialla ja kirkon tilalle tuli kommunistinen puolue.

Hengelliset kysymykset tuottivat edelleen pohdiskelua, jota hän julkaisi ennen muuta proosateoksissaan *Aika Prahassa* (1967) ja *Kirje Vaimolleni* (1968). Kaikkia uskontoon liittyviä ajatuksiaan hän ei välittänyt paljastaa lukijakunnalleen. *Aika Prahassa* -teosta pohjustavissa päiväkirjoissa oli Jumalaa ja uskoa sisältävää materiaalia, joka ei koskaan päätynyt julkaistuu kirjaan. Useimmat muutokset olivat vähäisiä, mutta oli myös kaksi tärkeää, poistettavaksi tullutta tekstijaksoa. Toinen käsitteli Jeesuksen ristiinnaulitsemista ja kuolemaa; toinen sisälsi esimerkiksi selväsanaisen ajatuksen, että Jumala on symboli.

Katolisessa Irlannissa kirjoitettu *Kirje vaimolleni* on niitä Saarikosken teoksia, joissa uskonnolliset kysymykset olivat esillä kaikkein selvimmin. Kuvaavaa on, että kirja käsitteli jopa Jeesuksen ihmetekoja, vaikka muuten hän Jeesuksesta puhuessaan keskittyi tämän inhimilliseen puoleen.

Lomittain proosan kanssa Saarikoski kirjoitti lyriikkaa. Hän ajautui poliittisten tekstiensä kanssa kriisiin ja sanoi kirjoittaneensa lopulta niin kuin pappi saarnaa. Tuloksena tästä hänen afasiaksi kutsumasta vaiheestaan oli kaksi niukkaa kokoelmaa *Laulu laululta pois* (1966) ja *En soisi sen päättyvän* (1968). Ne kertovat umpikujasta, johon julkisuuteen ja politiikkaan osallistunut kirjailija oli ajautunut. Oli pakko vain pysähtyä ja etsiä uutta suuntaa. Ilta-Sanomissa joku lasi jopa hintaa sille, kuinka paljon maksoi yksi *En soisi sen päättyvän* -kirjan sana. Saarikoski vastasi

kysymällä, kuinka monta penniä ja kuinka monta ihmishenkeä oli tullut maksamaan yksi Jumalan Sana.

Radikalismia ja ei-kristillisiä vaikutteita

Uutta uskonnollisiin kysymyksiin ja erityisesti Jeesukseen suuntautunutta kiinnostusta ilmensi Matteuksen evankeliumin käännös (1969). Sen esipuheessa hän vakuutteli, että hänen tarkoituksenaan oli vain kirjoittaa hyvää proosaa. Esipuheen kokonaisuus osoitti, että Saarikoskella oli muutakin mielessä. Hän halusi riisua Jeesuksen kirkollisista tulkinnoista: ”meitä kiinnostaa Jeesus ihmisenä, me haluaisimme saada selville millainen hän oli, mihin hänen vetovoimansa ja vaikutuksensa perustui.” Toiseksi hänen mielessään oli myös kirkon ja uskonnollisten ihmisten haastaminen, jopa provosointi. Saarikosken ideologinen painotus näkyi ilmaisuissa, jotka nousivat aikansa politiikkaa korostaneesta ilmapiiristä. Rauhantekijät olivat Saarikoskelle pasifisteja, mikä ärsytti sodan käynnystä sukupolvea. Muita muodikkaita, vasemmistolaisesta propagandasta tuttuja sanoja olivat ”riisto”, ”työn orjat” ja ”toveri”. Saarikoski ajoi omaa myyttienpurkuohjelmaansa ja pyrki järjestelmällisesti korvaamaan luonnontieteelliseen maailmankuvaan sopimattomat sanat mielestään paremmilla. Käännöksen vastaanotto oli Saarikoskelle kenties jonkinlainen pettymys. Sitä ei juuri paheksuttu ja sitä hyödynnettiin kirkollisessa nuorisotyössä. Melko pian se jäi marginaaliseen käyttöön, kun epävirallinen ja laajalti käyttöön tullut Uusi testamentti nykysuomeksi ilmestyi vuonna 1972. Saarikosken käännöksen uutuudenviehätys hävisi.

Saarikosken Suomen kauden lyriikan loppuvaiheissa näkyi jonkinlainen seestyminen. Runoihin nousi uusia teemoja. Islannin matkaan perustunut *Katselen Stalinin pään yli ulos* -kokoelma (1969) sai hänet ilmaisemaan uskonnollisia tuntojaan Islannin maahisten avulla. Tämän jälkeen hän etsi biologista maailmankatsomusta. Suomen kauden päättänyt runoelma *Eino Leino* (1975) on kaikessa

helppolukuisuudessaan tulkinnallisesti erittäin vaikea teos. Saarikoski sulautui siinä Leinoon, ja monesti on täysin mahdotonta sanoa, milloin hän tarkoitti Eino Leinoa, milloin itseään ja milloin heitä molempia yhdessä. Saarikosken oma selitys ei auta; hän sanoi mahdollisimman epämääräisesti, että persoonapronominit tarkoittivat ”yleensä aina” sekä Leinoa että kirjoittajaa. *Eino Leino* on kuitenkin oleellinen osa Saarikosken kirjallista tuotantoa ja hänen omaelämäkerrallisimpia kirjojaan. Leinon tarjoamien roolivaatteiden suojissa hän pohti esimerkiksi alkoholismia ja syyllisyyden kaltaisia teemoja, joita hän ei muualla käsitellyt.

Ruotsin vuosina abstraktin ohella konkretiaa

Vuonna 1975 Saarikoski siirtyi asumaan Ruotsiin. Muuton mukana hän menetti elävät, jokapäiväiset kontaktit kirjoituskielensä. Ongelmat koskivat myös uskonnollista kieltä. Ulkomailla asumisen myötä Saarikosken uskonnollinen kieli oli sidoksissa hänen tuntemaansa uskonnolliseen elämänmuotoon vain vanhojen kokemusten kautta.

Viimeisten vuosien *Tiarnia*-sarjan (1977–1983) tärkeimpiä yksittäisiä hahmoja olivat Jeesus, Herakleitos ja Kierkegaard. Muitakin tärkeitä nimiä oli paljon. **Yrjö Hosiaisuoma** on koonnut **Janna Kantolan** tutkimustuloksia ja sanonut, että Hämärän tansseissa on filosofis-mytologisia yhtymäkohtia Oidipukseen, Anantaan, Ouetzalcoatliin, Shivaan, Odiniin, Sisifokseen, Theseukseen, Orfeukseen, Herakleeseen, Odysseukseen ja Thalekseen. Nämä mytologiset hahmot esiintyivät kirjoissa limittäin ja lainasivat piirteitä toisilleen. Ruotsissa Saarikoski alkoi kuitenkin kirjoittaa teos teokselta abstraktisemmin ja viimeiseksi jääneestä runoteoksesta *Hämärän tanssit* erisnimet puuttuivat lähes kokonaan.

Lyriikan vastapainoksi Saarikoski kirjoitti Ruotsissa proosaa ja kolme merkittävää kuunnelmaa, jotka julkaistiin postuumisti yhteisniteessä *Köyhyyden filosofia*. Draamat sijoittuivat saaristolaiselämään 1800-luvun loppuun ja seuraavan

vuosisadan alkuvuosille. Niissä kuului meren armottomuus ja elinolojen ankaruus. Ihmisten yksinäisistä ajatuksista syntyi Saarikosken käsittelyssä runoja draamojen sisälle. Jumala näyttäytyi luonnonvoimissa. Häneltä haettiin apua, ja hän oli rukousten kohde, mutta toisaalta hän teki niin kuin teki ja oli valmis surmaamaan vastasyntyneet lapset. Tämä aiheutti ihmisissä kapinaa ja kysymyksiä, joihin ei ollut vastauksia, tai jos niitä oli olevinaan, ne olivat pappien elämälle vieraita puheita. Samalla moderni maailma oli tunkeutumassa karun saaristolaiselämän keskelle. Kalastaja Olsson uskalsi jo sanoa suoraan, ettei uskonut mihinkään Jumalaan, ja nimismies oli papin edessä avoimen ivallinen.

Köyhyyden filosofiassa Saarikoski kirjoitti ensimmäisen kerran laajasti jostakusta muusta kuin itsestään, lähipiiristään, historian tunnetuista hahmoista tai uutisotsikoiden aiheista. Hän lakkasi kieppumasta itsensä ympärillä eikä ollut enää vain otsikkotasolla kirjoittava köyhien platoninen rakastaja.

Yhteydet apofaattiseen teologiaan

Paneutuminen Saarikosken kirjallisen tuotannon kokonaisuuteen osoittaa, että uskonnolliset teemat eivät olleet hänen elämässään vain jokin lyhyt, nuoruusvuosiin liittyvä tilapäinen jakso. Uskonnollinen maailma eri muodoissaan oli hänen kirjoittamisessaan läsnä koko ajan. Siitä ei voi osoittaa myöskään nousevaa tai laskevaa trendiä, vaan määrällisesti kyse oli aaltoilusta.

Matalimmillaan uskonnollisuus oli kolmen ensimmäisen kokoelman aikana ja korkeimmillaan *Nuoruuden päiväkirjoissa*. Uskonnollisuus tarkoitti hänelle ennen muuta kristillisperäistä tematiikkaa, koska hänen omankin tunnustuksensa mukaan Eurooppa oli hänen reviirinsä. Tuotannossa esiintyi paljon kreikkalaisia jumalia, mutta ne olivat useimmiten lähinnä tarujen henkilöhahmoja. Harvoja Euroopan ulkopuolisia poikkeuksia oli meksikolainen sulkakäärmejumala Quetzalcoatl, joka

sai uskonnollisia sävyjä jopa sillä tavoin, että se on mahdollista tulkita jonkinlaiseksi Kristuksen peitenimeksi.

Saarikosken kirjallisessa tuotannossa on paljon uskonnonfilosofisesti kiinnostavia näkökulmia. Erityisesti herättää huomiota hänen tapansa ilmaista jumalakäsitystään valitsemalla tiettyjen periaatteiden mukaan Jumala-sanaan toisinaan iso ja toisinaan pieni alkukirjain. Kiinnostavia ovat myös hänen omat luomuksensa Jumalan nimiksi.

Saarikosken jumalakäsitystä voi ainakin rajallisesti rinnastaa apofaattiseen teologiaan, jossa kielletään mahdollisuus sanoa Jumalasta kielen avulla jotain olennaista. Tietämättään tai tietoisesti Saarikoski oli kallellaan sellaisen mystiikan teologian suuntaan, jossa äärellinen henki joutuu lopulta tunnustamaan kyvyttömyytensä puhua Jumalasta mitään; Jumala kumoaa jokaisen määritelmän tai lausuman, jonka mystikko hänestä lausuu. Mystikko voi vakuuttua ainoastaan siitä, ettei hän tiedä Jumalasta mitään. Jumala voidaan vain kokea, ja tämän kokemuksen sisältöä mystikko on valmis kuvaamaan, mutta hän jättää avoimeksi sen kysymyksen, kuinka paljon nämä kuvaukset sanovat jotakin itse kokemuksen kohteesta.

Jätän kuitenkin tässä artikkelissani käsittelemättä tämän syvemmin näitä väitöskirjani teemoja ja keskityn sen sijaan niihin Saarikosken vaiheisiin, joita hän vietti Valamon luostarissa. Tämä aika rajautuu väitöskirjani ulkopuolelle. Se on herättänyt kuitenkin uteliaisuutta, ja sen mukana sekä toiveita että pelkoja sen mukaan millaista maailmankatsomusta Saarikosken lukija edustaa. Joku voi pelätä sitä, että Saarikoski olisi pettänyt aatteensa ja viimeisinä vuosinaan ikään kuin langennut uskovaiseksi. Vastaavasti uskonnollisen maailmankatsomuksen ihmiset saattavat toivoa, että Saarikoski olisi vihdoinkin antanut periksi ja palannut nuoruusvuosiensa uskoon.

Läheisten arvioita Valamo-suhteesta

Valamon luostariin Saarikoski päätyi vuonna 1982, kun hän oli tullut tervehtimään entistä vaimoaan Tuula-Liina Varista, joka asui Heinävedellä miehensä **Mikko Variksen** kanssa. Vierailun aikana Saarikoski ilmoitti jäävänsä kahdeksi viikoksi Varisten kotiin. Hänet majoitettiin aittaan, kunnes viikon jälkeen Mikko Varis alkoi selvittää, voisiko *Euroopan reunan* kirjoittamista jatkaa luostarissa. Se oli mahdollista, ja luostarista järjestyi oma kelja. Kirjan kirjoittaminen katsottiin työpalveluksi. Luostarissa sai viipyä haluamansa ajan, ellei häirinnyt luostarin rauhaa.

Saarikoski oli Valamossa paljon lyhyemmän ajan kuin moni häntä jonkin verran tunteva luulee. Hän viipyi kirjaa kirjoittamassa vain neljä päivää vuonna 1982. Ensi-ihastumisen jälkeen hän kyllästyi nopeasti luostarielämään, mutta palasi lyhyesti sinne tapaamaan metropoliitta Ambrosiusta seuraavana kesänä vähän ennen kuolemaansa. Toisaalta luostarilla oli hänelle suurempi merkitys kuin siellä käytetystä ajasta voisi päätellä. Pekka Tarkan mukaan Valamo oli hänelle asumisen varasuunnitelma, johon hän olisi voinut tarttua, jos neljännen vaimon **Mia Bernerin** luona asuminen olisi käynyt mahdottomaksi.

Valamo ei juuri näy Saarikosken elinaikaisissa julkaisuissa. *Euroopan reunassa* Saarikoski kirjoitti Tuomaan evankeliumista, jonka hän sai Valamossa käsiinsä, mutta niissäkin teksteissä luostari oli läsnä vain välillisesti. Samasta kirjasta näkyy edelleen, että hän oli lukenut luostarissa ortodoksista nimipäiväkalenteria. Tuossa elämänvaiheessa häntä lähimpänä oli Mia Berner. Tämä kuvasi Valamon ja miehensä suhdetta: ”Kristityt ovat väittäneet että Pentti elämänsä loppuilla hakeutui heidän joukkoonsa. Mutta hän ei ajatellut lainkaan kristillisesti. Hän etsi vain itse perinnettä, sitä jota kommunismi ei kaikesta huolimatta koskaan kyennyt hänelle antamaan. Minäkin olen viihtynyt tässä kaksineuvoisessa veljeydessä joka täällä

vallitsee, hengellisessä pyrkimyksessä jonka voi jakaa – ei sisällöllisesti mutta laadullisesti.”

Bernerin ajatuksiin voi suhtautua varsin kriittisesti. Hänen asenteensa uskontoon oli peruskielteinen, jopa niin torjuva, että avioliittoa solmittaessa tehtiin sitä koskeva sitoumus: ”Kun me menimme naimisiin minä asetin vain kaksi ehtoa, joista sovittiin yhdessä: kumpikaan meistä ei saa tehdä huorin eikä kummastakaan saa tulla uskovaista. Minun ei ollut vaikea pitää tätä sopimusta. Eikä Pentinkään, yleensä.”

Tuula-Liina Variksen ajatuksiin mahtuu paljon enemmän Saarikosken uskonnollisuutta kuin Mia Bernerin. Tosin hänenkään mukaansa ei ollut kyse Saarikosken uskoon tulemisesta eikä Jumalan löytämisestä, koska Saarikoskesta ei olisi mitenkään voinut tulla tavanomaisessa mielessä uskovaista. Toisaalta Varis sanoo, että hänen entinen miehensä ei ollut pelkästään materialistinen, saati ateistinen; elämän irrationaalista elementtiä Saarikoski ei koskaan kieltänyt, vaikka vastusti valtionkirkkoa ja pilkkasi latteata kirkkokristillisyyttä.

Ortodoksista kirkkoa Saarikoski arvosti. Hän kunnioitti suuresti arkkipiispa Paavalia – tosin hän kunnioitti myös luterilaisen kirkon arkkipiispaa Mikko Juvaa. Tuula-Liina Varis on merkinnyt muistiin sen Pentti Saarikosken lausuman, että jos hän joskus liittyisi kirkkoon, se olisi ortodoksinen kirkko. ”Päivät luostarissa olivat täydellistä lepoa Pentti Saarikoskeudesta”, kirjoittaa Tuula-Liina Varis. ”Uskon, että Valamossa hän tunsu itsensä vapaammaksi kuin oli vuosikymmeniin tuntenut missään.”

Myös **Saska Saarikoski** torjuu ajatuksen isänsä uskoon tulemisesta. Hän arvelee, että isää miellyttivät luonnonkaunis ympäristö, pölyiset kirjat, tumma viini ja oppineiden ihmisten kanssa käydyt keskustelut: ”Maailmassa on aika harvoja

paikkoja, joissa oudosti pukeutuva, sairaalloisen laiha, harmaapartainen ja kuolleista kielistä kiinnostunut ihminen sulautuu luontevasti ympäristöönsä.” Saska Saarikoski torjuu senkin mahdollisuuden, että hänen isänsä olisi etsinyt uskosta apua kuolemanpelkoon. Myös hän sanoo, että jos isä olisi kuulunut johonkin kirkkoon, niin varmaan juuri ortodoksiseen.

Omasta puolestani minun on helppo yhtyä näihin ajatuksiin. Valamoon mieltyminen oli pikemminkin ilmansuunnan kuin uskonnon valitsemista. Pentti Saarikoski tunsii olevansa osa antiikin Kreikasta Konstantinopolin kautta Venäjälle jatkunutta kulttuuriperinnettä, jossa pieni ihminen kaipaa arkimaailmasta tuonpuoleisen yhteyteen. Se oli hänelle läheisempi kuin kiireisten työmuurahaisten länsi, niin kuin Saska Saarikoski kirjoittaa. ”Olen kaivannut Miaa kovasti näinä kahtena iltana kun olen ollut yksin, mutta minua hirvittää että taas pitää ruveta jööraamaan”, kuvaillaan ruotsalaista elämänmuotoa kirjassa *Asiaa tai ei*. Pekka Tarkka puolestaan kertoo, että Saarikoski säilytti etäisyytensä ortodoksiseen kirkkoon ja pysytteli kirkossa taka-alalla ottamatta vastaan siunausta.

Saarikoski-tulkintojen näköharha

Saarikosken tulkitsemisen vaikeutena on se, että jokaiseen tulkintaan on kirjoitettuna näköharha eli ennakkokäsitys siitä, millainen hän oli. Saarikoski oli Saarikoski, mutta hän myös esitti Saarikoskea, leikki erilaisilla rooleilla, petkutti haastattelijoitaan ja pujautti antiikin runokäännösten sekaan omia runojaan. Hänen persoonansa ja julkinen kuvansa on ollut niin vahva, että häntä on ollut erittäin vaikea lähestyä ilman ajatusta siitä, millainen hänen kuului olla ollakseen aito Pentti Saarikoski. Tätä kaikkea kuvastaa yllä siteeraamani Variksen ilmaus hänen saarikoskeudesta.

Tämä esiymmärrys vaikuttaa ratkaisevasti myös siihen, mitä ajatellaan hänen Valamon ajoistaan. Jos hänen Mia Bernerille lähettämiään kirjeitä lukee pelkästään

teksteinä ilman tietoa niiden kirjoittajasta, niistä saa toisenlaisen käsityksen kuin Saarikosken kaksi vaimoa – varsinkin Mia Berner – ja hänen poikansa Saska antavat ymmärtää. Kirjeiden äärellä alkaa tuntua yhä painavammalta Tarkan tallentama metropoliitta Ambrosiuksen lausuma, että Saarikoski oli kiinnostuneempi uskonnosta kuin mitä ilmaisi. On tärkeää muistaa, että nimenomaan suhteessa uskontoon hän todistettavasti sensuroi itseään tai ainakin oli paljastamatta julkaistussa tuotannossaan kaikkea sitä, millaisia hänen luonnoksensa ja päiväkirjansa olivat tältä osin. Erityisesti kolme ensimmäistä kokoelmaa ja *Aika Prahassa* ovat esimerkkejä sensuroinnista tai vähintään ideologisesta valikoinnista.

Saarikosken omat Valamo-tekstit

Ulkoisiin oloihinsa Saarikoski ihastui heti Valamon vierailun alussa. Hän sanoi keljaansa hienoimmaksi hotellihuoneeksi, jossa hän oli milloinkaan asunut. Hän kirjoitti vaimolleen olevansa onnellinen ja toivovansa, että tämäkin olisi Valamossa tai ainakin läheisessä Lintulan naisluostarissa, johon oli viiden kilometrin matka. Hän sanoi, että luostarissa oli hänen kotinsa, Karjalan sydämessä.

Saarikosken mielestä ortodoksisuudessa kanssaihmisiltä ei vaadittu mitään: ”sinä yksin tiedät mitä jumala sinulta odottaa”. Hänellä oli tunne siitä, että kaikki tehtiin vapaaehtoisesti: ”Vigiliassa pyydetään anteeksi syntejä, joita et edes tiedä tehneesi, ja suurin synti on jos olet tehnyt toisen ihmisen surulliseksi. Tai luullut olevasi parempi kuin joku toinen.” Hän kertoi kysyneensä pölkypäänä Ambrosiukselta, olivatko tämän Lontoosta tuomat kirjat hänen omiaan. Vastaukseksi hän oli saanut kuulla, että ne olivat omia niin kuin ulkona olleet kukat. Erityisesti häntä ihastutti se, että jumalanpalveluksessa ei ollut saarnaa ja että pappi ei tiennyt paremmin kuin hänen kuulijansa.

Saarikoski kiitteli sitäkin, että munkit eivät olleet puritaaneja. Hän kiinnitti huomiota erääseen kuuliaisuusveljeen, joka oli edellisenä iltana hänen

ymmärtääkseen lyhennellyt liturgiaa ja joka tuli aamulla siviilivaatteissa tiellä vastaan kahta muovikassia kantaen; olutpurkit näkyivät selvästi. Saarikoski löysi kaapista pullon Malaga-viiniä ja tyhjiä pulloja, mutta selibaatin hän käsitti ehdottomaksi. Ambrosius selitti hänelle, että munkit halusivat suojella itseään ja suojella naisia rakastumasta miehiin, joita eivät koskaan voineet saada. Saarikoski kertoi aikomuksestaan asua Valamossa pari viikkoa joka vuosi. Hän sanoi, että vallitsevaa hengellistä rauhaa saattoi tuskin kuvailla. Munkit elivät tasapainossa luonnon kanssa, tekivät päivittäisen työnsä, opiskelivat ja rukoilivat. Toisin kuin luterilaiset, he eivät katsoneet vinosti eivätkä yrittäneet käännättää, tervehtivät vain ja olivat ystävällisiä.

Saarikoski osallistui jumalanpalveluksiin. Hän käyttäytyi niissä kuin ortodoksi, sytytti kynttilän suojeluspyhimykselleen ja teki ristinmerkin oikeassa kohdassa. Matkamuistokaupasta hän osti itselleen Valamo-ristin.

Neljännän vaimon vaikutus

Näihin Saarikosken ajatuksiin ja kuvauksiin kannattaa toisaalta suhtautua varovaisesti. Hänen teksteihinsä ei ole koskaan täysin luottamista, sillä monesti hän paransi, liioitteli ja väritti todellisuutta. Hän ei välittänyt ikinä tarkistaa yksityiskohtia. Edellä kuvatuista ajatuksista voi kysyä esimerkiksi sitä, millä asiantuntemuksella hän päätteli oluiden kanssa vastaan tulleen munkin lyhentäneen edellisen illan liturgiaa. Luultavasti kyse on vain siitä, että lyhentäminen sopi Saarikosken tarinaan.

Oleellista on myös se, että esittelemäni Valamon tekstit oli kirjoitettu nimenomaan hänen vaimolleen. Jollekulle toiselle hän olisi ehkä kirjoittanut toisella tavoin ja omalle itselleen vielä kolmannella tavalla. Mielipiteet vaihtuivat nopeasti, jopa saman vuorokauden aikana ja joskus kesken virkettä.

Näistä varauksista huolimatta sopii kysyä, kuinka paljon Saarikoski olisi vielä voinut lähestyä ortodoksista kirkkoa tulematta virallisesti sen jäseneksi. Julkisuuden näkökulmasta ortodoksiksi tuleminen ei ollut 1980-luvun alussa skandaali, se olisi pikemminkin ollut trendikästä. Ehkä Saarikoski ajatteli itsestään, että häneltä puuttui kirkkoon liittymiseen tarvittava ortodoksinen vakaumus, mutta en oikein usko tähänkään, sillä hän tuntuu ajatelleen, että ortodoksisuudessa ei vaadittu ihmiseltä yhtään mitään. Ei voi tietää, mitä hän mahtoi keskustella Ambrosiuksen kanssa, mutta jotain voi päätellä siitä, että tämä empimättä suostui poikkeukselliselta tuntuvaan ratkaisuun haudata kirkkoon kuulumaton Saarikoski Valamoon ortodoksisin menoin. Epäilemättä Ambrosiuksella oli Saarikosken ja kirkon suhteesta enemmän tietoa kuin muilla.

Olipa miten tahansa, viimeinen askel jäi ottamatta kuoleman tullessa väliin. Epäilen kirkon ulkopuolelle jäämisen johtuneen viime kädessä Mia Berneristä. Oli olemassa se Bernerin kanssa avioliiton alussa tehty sopimus, että uskovaiseksi ei saanut tulla. Kenties vielä enemmän painoi jonkinlainen intellektuaalinen jännite, joka oli aviopuolisoiden välillä. Sen näkyvimpiä merkkejä oli, että alkuaan *Ihmisen ääni* -teoksesta piti tulla yhteinen kirja, mutta lopulta Saarikoski kirjoitti teoksen yksinään ja omissa nimissään. On vaikea kuvitella, että Saarikoski olisi sietänyt lähellään ketään naista, joka olisi tuntunut olevan intellektuaalisesti hänen yläpuolellaan; tosin hän ei välttämättä uskonut sellaisia ihmisiä olevan olemassa. Näitä ajatuksia minun on mahdotonta aukottomasti todistaa, mutta on olemassa muutamia merkkejä, jotka tukevat tulkintani. Yksi niistä on Variksen tallentama Saarikosken laulahdus että Mia pelkäsi miehensä jäävän luostariin. Variksen mukaan Saarikoski sanoi tämän leikillään, mutta ehkä se ei ollutkaan kokonaan leikkiä. Joka tapauksessa sanat vihjaavat siihen, että Mia Berner tunsu luostarin kilpailijakseen.

Oleellisia ovat myös Saarikosken Mia Bernerille osoitetun kirjeen sanat: ”En ole tulossa uskoon, mutta kun osallistun aamulla liturgiaan ja illalla vigiliaan, sillä on rauhoittava vaikutus. Siinä on perinteen voimaa.” Nämä sanat tuntuvat siltä kuin hän olisi yrittänyt huojentaa vaimonsa huolestumista ja puolustella uskonnollista aktiivisuuttaan.

Melkein samoja sanoja Saarikoski oli käyttänyt ennenkin. Kaksi vuotta aiemmin julkaistussa kirjassaan *Asiaa tai ei* Saarikoski kirjoitti: ”Minä en usko Jumalaan, mutta minä uskon Traditioon, olen ortodoksi.” Ehkä nämä sanat oli osoitettu vaimolle. Niistä kannattaa huomata vielä se, että sana ”Traditio” on kirjoitettu isolla alkukirjaimella. Saarikosken ortografiassa tämä oli vihjaus sen puolesta, että nyt oltiin tekemisissä Jumalan ja tai jonkin Jumalaan liittyvän kanssa.

Saarikosken tulkitsemisessa pitää kuitenkin olla varovainen eikä niukoista aineksista pidä tehdä liian suuria johtopäätöksiä. En ole löytänyt Saarikosken teksteistä vähintäkään viitettä sen puolesta, että hän olisi viimeisinä vuosinaan jotenkin erityisesti lähestynyt Jumalaa tai olisi alkanut puhua Jumalasta uudella tavalla. Jumalaa hän ei tavoittanut, ei ainakaan tietoisien kielen tasolla. Mahdollinen ortodoksisuuteen siirtyminen ei olisi ollut valinta uskon puolesta, vaan sen myöntämistä, että hän oli Karjalasta kotoisin olevan äitinsä poika ja itäisen kulttuuriperinteen lapsi.



Vaihtoehtoista faktaa

Uusi avioliittolaki otettiin koko suomalaisessa yhteiskunnassa ja kirkossa vastaan vailla soraääniä. Kirkossa oli ehditty jo hyvin sopeutua ja valmistautua lainmuutokseen, ja sateenkaaripiispat hehkuttivat asiaa omassa Facebook-ryhmässään. Perussuomalaisten Mika Niikko sanoi eduskunnassa olevansa niin ilahtunut asiasta, että voisi sen vuoksi vaikka ”pistää homppeliksi” ja mennä naimisiin Timo Soinin kanssa. Aito avioliitto -yhdistys tyytyi oman kansalaisaloitteensa torjumiseen, pyysi anteeksi ja totesi, että he olivat jo ehtineet asettua päinvastaiselle kannalle. Tuomiokapitulit päättivät antaa rovastin arvonimen jokaiselle papille, joka vihkisi homoparin.

Helsingin yliopistossa asiat sujuivat mainiosti. Kenelläkään ei ollut kiire, kukaan ei uupunut työnsä ääreen, ja yliopistopalveluiden resurssitilanne oli loistava. Kaikki olivat innostuneita Iso pyörä -uudistuksesta ja täyttivät onnellisina opetusilmoituksia. Yliopiston johto nautti ennen kuulumatonta suosiota ja kunnioitusta. Opiskelijat saivat niin paljon opintoneuvontaa, että olivat vallon

uupuneita siihen. Opettajat taas olivat purskahtaa ilosta itkuun, kun jokainen sai kevään palkkaneuvotteluissa lupauksen palkankorotuksesta.

Puolue-elämässä vallitsi ennen näkemätön sovun ja harmonian aikakausi. Hallituspuolueet kuuntelivat vakavasti oppositiopuolueiden näkemyksiä ja lupasivat ottaa opikseen. Oppositiopuolueet taas kertoivat syvästi ymmärtävänsä hallitsemisen raskasta taakkaa ja lupasivat parhaansa mukaan tukea ministereitä henkisesti. Juha Sipilä ilmoitti hyväksyvänsä vatuloinnin ja arveli, että se voisi jopa joskus johtaa parempiin päätöksiin. Paavo Väyrynen ilmoitti vetäytyvänsä luostariin, ja Timo Soini puhdisti viimeinkin silmälasinsa.

Niin kutsuttu presidentti Trump otti lusikan kauniisiin mutta niin pieniin sormiinsa ja tunnusti nöyrästi olevansa suuri syntisäkki, joka ei ollut koskaan lukenut Raamatusta muuta kuin kahden korinttilaisen kirjeen, koska oli kuullut evankelikaalien pitävän siitä. Hän sanoi kuitenkin olevansa tyytyväinen, että oli onnistunut huijaamaan osaa amerikkalaisista, ja pientä osaa suomalaisistakin, lähinnä eräitä Patmoksen blogisteja, kaiken aikaa. Mitään muuria Meksikon rajalle koskaan ollutkaan tarkoitus rakentaa, hän puuskahti. Trump ilmoitti olevansa vapaaehtoinen ensimmäiselle miehitetylle Marsin-lennolle ja lupasi ottaa mukaansa myös Mike Pencen ja Steven Bannonin.

Muutenkin maailmassa oli kaikki hyvin.

Stimulus

Vartija N:o 1/2017

V. 1888 perustettu riippumaton aikakauslehti
129. vuosikerta

Julkaisija:

Vartija-aikakauslehden kannatusyhdistys r.y. (riippumaton yhdistys)

ISSN 0782-033X

www.vartija-lehti.fi

toimitus@vartija-lehti.fi

Päätoimittajat:

(vastaava)

Matti Myllykoski

Isonnevantie 41 A 9

00320 Helsinki

p. 050-3182453

matti.myllykoski@helsinki.fi

Mikko Ketola

Kirkkohistorian laitos

PL 33, 00014 Helsingin yliopisto

p. (09) 19122055

mikko.ketola@helsinki.fi

Vartijan kannatusyhdistyksen jäsenyys vuodelle 2017

Vartijan tukijäsen saa kaikki lehden numerot ja e-kirjat välittömästi niiden ilmestyttyä pdf-tiedostoina sähköpostiinsa. Lisäksi hän saa toimituksen uutiskirjeen ja kutsuja kiinnostaviin lukijatapaamisiin. Lehden nettisivulle uudet numerot ilmestyvät kaikkien luettaviksi pari kuukautta myöhemmin. Lukijatapaamisista tiedotetaan vain lehden tukijoille.

Tukijäsenmaksu 20 € (opiskelijat ja työttömät 10 €) yhtä lukijaa kohden vuodelle 2017 maksetaan lehden tilille Danske Bank 800010-64635, IBAN-muodossa FI9880001000064635. Viestitilaan maksaja merkitsee e-lehden ja e-kirjojen saajan tai saajien **sähköpostiosoitteen** ja varmuuden vuoksi myös **puhelinnumeron**. Lisätietoja asiasta antaa matti.myllykoski@helsinki.fi

Toimitusneuvosto

Suvi Kava, Johanna Korhonen, Taneli Kylätasku, Salla Ranta, Risto Uro.

Vinjettikuvat: Anssi Rauhala