

## Kristillinen animismi

Animismi ja Pyhän Hengen rooli Mark I. Wallacen teoksessa *When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World*

Saara Eskelinen

pro gradu -tutkielma

Kulttuurien tutkimuksen tutkinto-ohjelma, uskontotiede

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Humanistinen tiedekunta

Turun yliopisto

Lokakuu 2024

Turun yliopiston laatu järjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu

Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos / Humanistinen tiedekunta

ESKELINEN, SAARA: Kristillinen animismi. Animismi ja Pyhän Hengen rooli Mark I. Wallacen teoksessa *When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World*

Pro gradu -tutkielma, 85 sivua

Uskontotiede

Lokakuu 2024

---

Pro gradu -tutkielmassani tarkastelen animismia kristillisessä kontekstissa ja Pyhän Hengen roolia kristillisessä animismissa Mark I. Wallacen teoksessa *When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World*. Keskityn analyysissäni uudempien animismin määritelmien käyttöön aineistossa sekä kysymykseen Jumalan ja linnun välisestä suhteesta.

Teoreettinen viitekehys muodostuu Tim Ingoldin, Philippe Descolan, Alf Hornborgin, Johann Wolfgang von Goethen ja Gregory Batesonin uuden animismin määritelmistä sekä Graham Harveyn teoriasta luonnon elollisuudesta. Lisäksi tarkastelen Gregersenin syvän inkarnaation käsitteen avulla Pyhän Hengen ja animismin yhteyttä toisiinsa. Descolan animismi tuo tutkimukseen ontologisen näkökulman ihmisen ja muiden toimijoiden samanlaisesta sisäisyydestä, joka mahdollistaa kyvyn olla yhteydessä toisiinsa. Ingoldin animismi taas korostaa eri olentojen välistä suhteellisuutta eli vuorovaikutusta, jossa olennot tuovat toisensa jatkuvaan elämää uudistavaan prosessiin.

Kyseessä on laadullinen tutkimus, joka perustaa juurensa hermeneuttis-fenomenologiseen tutkimusperinteeseen, jonka tarkoituksena on ymmärtää uskonnollista elämismailmaa ja siihen liittyvää kokemuksellisuutta. Aineistoa analysoin sisällönanalyysin ja tulkitsevan käsitetutkimuksen keinoin. Tällä analyysiyhdistelmällä pyrin selvittämään, miten Wallace käyttää animismin käsitettä teoksessaan.

Tutkimuksessa tehdyt päätelmät osoittavat, että Wallacen muotoilema kristillinen animismi pyrkii tasoittamaan länsimaiseen kartesiolaiseen dualismiin liittyviä dikotomisista eroja post-humanistisella tavalla. Tässä asetelmassa animismi korostaa molempien napojen merkityksellisyyttä osana kokonaisuutta. Lisäksi tutkimuksessa huomattiin, että Wallace lähtee rakentamaan kolmiyhteisen Jumalan inkarnaatiota kahteen suuntaan, mitä kautta hän rakentaa yhteyttä kristillisyyden ja animismin välille. Wallacen mukaan Jumalan kaksoisinkarnaation osat ovat ihmiseksi syntynyt Poika ja eläimeksi tullut Pyhä Henki. Kolmiyhteisen Jumalan uusi osa Pyhä Henki eläimenä saa feminiinisiä piirteitä, mikä näkyy lintuomomaisena hautomisena ja huolehtimisena.

**Avainsanat:** kristillinen animismi, animismi, animoteismi, katsomuksellisuus, syväekologia, kaksoisinkarnaatio, Mark I. Wallace

# Sisällysluettelo

<b>1</b>	<b>Johdanto</b>	<b>5</b>
1.1	Tutkimuksen aihe ja lähtökohdat	5
1.2	Tutkimuskysymykset	7
1.3	Kristillisyyden historiallinen suhde animismiin	7
1.4	Tutkimuksen paikantuminen	12
1.5	Aiempi tutkimus	15
1.5.1	Uskontoantropologinen animismin tutkimus	15
1.5.2	Aiempi uskontoekologinen tutkimus	19
1.5.3	Kristinuskon luontosuhde	23
1.5.4	Aiempi tutkimus kristillisestä animismista	28
<b>2</b>	<b>Teoreettinen viitekehys</b>	<b>32</b>
2.1	Hermeneuttis-fenomenologinen tutkimus	32
2.2	Animismin käsitteen historia	33
2.3	Animismi	35
2.4	Ei-inhimilliset, muut kuin ihmis persoonat ja ihmisen ylittävät	38
2.5	Pyhän Hengen teoriat kristillisen animismin kontekstissa	39
<b>3</b>	<b>Aineisto ja menetelmät</b>	<b>43</b>
3.1	Tutkimusaineiston valinta ja sen muodostaminen	43
3.2	Aineiston esittely	44
3.3	Analyysimenetelmät	45
3.3.1	Sisällönanalyysi	45
3.3.2	Tulkitseva käsitetutkimus	46
3.3.3	Eettiset kysymykset ja tutkijan positio	48
<b>4</b>	<b>Aineiston analyysi</b>	<b>51</b>
4.1	Animismin teoreettiset muodot aineistossa	51
4.1.1	Maailmaa elävöittävä persoonallinen voima	51
4.1.2	Animismi suhteellisuutta korostavana ontologiana	54
4.1.3	Intuitiivista vuorovaikutusta ympäristön kanssa	57
4.1.4	Animismi ekologisen tasapainon ylläpitäjänä	58
4.2	Pyhän Hengen rooli kristillisessä animismissa	60
4.2.1	Pyhä Henki äidillisenä lintu-Jumalana	60

4.2.2	Kolmiyhteisen Jumalan kaksoisinkarnaatio	63
4.2.3	Pyhä Henki ei-inhimillisessä ja muissa kuin ihmisolioissa	68
4.2.4	Pyhä Henki eskatologian näkökulmasta	70
4.2.5	Pyhän Henki kristillisessä animismissa	72
<b>5</b>	<b>Lopuksi</b>	<b>74</b>
<b>5.1</b>	<b>Yhteenveto ja johtopäätökset</b>	<b>74</b>
<b>5.2</b>	<b>Jatkotutkimusmahdollisuudet</b>	<b>77</b>
	<b>Lähteet</b>	<b>78</b>

# 1 Johdanto

## 1.1 Tutkimuksen aihe ja lähtökohdat

Kristillisen animismin tarkastelu avaa uusia näkökulmia uskonnon ja luonnon väliseen vuorovaikutukseen. Aihe on tullut ajankohtaiseksi, koska käsissämme on raju ympäristömuutos. Tämä tutkimus pyrkii syventämään ymmärrystä animismista kristillisessä kontekstissa. Tutkimuksessa analysoin animismin käsitteen käyttöä amerikkalaisen uskonto- ja ympäristöprofessori Mark I. Wallacen teoksessa *When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World* (2019). Kiinnostuessani kristillisyyden ja animismin välisestä suhteesta ryhdyin etsimään aiheesta tietoa. Pian minulle selvisi, että kristillistä animismia käsitteenä on käsitelty vain vähän niin suomalaisessa kuin kansainvälisessä tutkimuksessa, joten kyseessä on vielä suhteellisen uusi tutkimusaihe. Kuitenkin Wallace on käsitellyt aihetta akateemista huomiota saaneessa teoksessaan, minkä vuoksi valitsin sen tutkimukseni kohteeksi. Teos tarjoaa relevantin näkökulman kristillisen animismin ilmiöön ja sen tutkimiseen.

Vaikka animismia on tavanomaisesti käsitelty kristinuskon ulkopuolisissa konteksteissa, erityisesti alkuperäiskansojen katsomuksellisuutta käsittävissä tutkimuksissa, on se osoittautunut katsomusrajat ylittäväksi ilmiöksi, ja on siten tärkeä osa nykypäivän monimuotoista katsomuksellista kenttää. Animismilla kuvataan ilmiötä, jossa elämä avautuu monisuhteisena ja muuttavana todellisuutena, jossa eri olennot ovat yhteydessä toisiinsa ja kykenevät vuorovaikutukselliseen toimintaan toistensa kanssa (Ingold 2006, 11–13; Harvey 2019, 80; Descola 2013a, 7; Hornborg 2006, 24–25). Ekologisen raamatuntutkimuksen asiantuntija Mari Joerstadin mukaan tämä edellä kuvattu uusi animismi tarjoaa välineitä ympäristöeettiseen keskusteluun ja edistää vuoropuhelua alkuperäiskansojen kanssa. Hänen mukaansa ei ole todisteita siitä, että historian ilmoituksia luonnon edelle korostavat uskonnot tai yhteiskunnat olisivat kehittyneempiä tai eettisesti kestävämpiä kuin ne maailmankuvat, joissa eläimiin, kasveihin ja luonnonmaisemiin muodostetaan suhteita. (Joerstad 2020, 250, 254.)

Alkuperäiskansojen katsomuksellisuutta kuvaa läheinen suhde ekologiseen ympäristöön, jossa he elävät. Läheisyys näkyy päivittäisissä käytännöissä, kuten vuorovaikutuksessa ympäristön ja sitä asuttavien toimijoiden kanssa. Elämän ytimessä on kunnioitettava ja vastavuoroinen vuorovaikutus monilajisessa yhteisössä. (Frohlich

2024, 8.) Tässä kuvauksessa paljastuu uuden animismin ydin. Animismi tapahtuu eri toimijoiden välisessä vuorovaikutuksessa, jolloin se kuvaa tapaa olla maailmassa. Kyseessä ei siis ole uskomus maailmassa olemisesta, vaan huomio kiinnittyy siihen, miten eri toimijat ovat suhteessa toisiinsa. Antropologi Graham Harvey esittää, että: ”Animistit ovat ihmisiä, jotka ymmärtävät, että maailma on täynnä persoonia, joista vain osa on ihmisiä, ja että elämää eletään aina suhteessa muihin.” (Harvey 2006, xi, oma suomennos). Vaikka väitteessä ei ilmaista suoraan, että ympäristö on elollinen, tulee se ilmi sen piilomerkityksestä. Ympäristöä asuttavat erilaiset elolliset toimijat, jotka ovat suhteessa toisiinsa kommunikaation avulla.

Joerstadin mukaan animismin tarkastelu kristillisyyden yhteydessä ei ole täysin uusi ilmiö, sillä näkökulma oli esillä jo 1900-luvun alkupuolella, jolloin tutkittiin muinaisten israelilaisten suhtautumista luontoon. Raamatuntutkijat pohtivat, mitä animismi on, ja mikä sen suhde on monoteismiin. Käsitettä ei hänen mukaansa kuitenkaan kyetty muodostamaan uudelleen, vaan antropologi Edward Tylorin 1800-luvun teoria animismista elottomiin esineisiin liitettynä henkenä vaikutti edelleen vahvasti tutkimuksessa. Tämä ja animistiseen katsomuksellisuuteen liitetty alempiarvoisuus sekä kolonialismiin liittyvä painolasti johtivat kiinnostuksen hiipumiseen animismin ja kristinuskon välisen suhteen osalta. Joerstad esittää, että nykyajan Raamatun ja ekologian välisessä tutkimuksessa tulisi käyttää nimenomaan animismin uudempia määritelmiä, jotka auttaisivat tulkitsemaan Raamatun vaikeita tekstikohtia. (Joerstad 2020, 250, 254.)

Kristillistä animismia voidaan tarkastella ilmiönä, joka on muodostunut animististen ja kristillisten katsomuksien yhteentörmäyksessä. Vaikka Wallacen (2014, 5) mukaan kristillisyyden alkukantaisuudessaan on sisältänyt animistisia piirteitä, eikä näin ollen kyseessä olisi uusi ilmiö, on kuitenkin syytä ymmärtää, että tutkimani kristillisen animismin ilmiö on muodostunut Raamattuun perustuvan klassisen kristillisyyden ja animististen katsomuksien yhteentörmäyksessä tuhansia vuosia myöhemmin Raamatun ajan tapahtumiin verrattuna. Kristillisestä animismista käydään keskustelua, eikä tarkkarajaisia määritelmiä käsitteestä ole tehty. Mark I. Wallace on tehnyt merkittävän panostuksen ryhtyessään kuvailemaan kristillisen animismin liittyvää ilmiötä.

## 1.2 Tutkimuskysymykset

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan kristillistä animismia Wallacen teoksen *When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World* (2019) avulla. Teos tarjoaa jo nimensä perusteella kiinnostavan asetelman tutkimukselle yhdistäessään Jumalan lintuun. Tämä näkökulma asettaa kyseenalaiseksi ihmisen ensisijaisen aseman suhteessa muuhun luonnonmaailmaan kristinuskon opetuksessa. Tutkimuskysymykseni ovat rakentuneet sen käsityksen varaan, että kristillisen animismin ilmiö on suhteellisen tuntematon.

Tutkimuksen tavoitteena on ymmärtää, miten Wallace käyttää uskontoantropologialle keskeistä animismin käsitettä teoksessaan. Ensimmäisen apukysymyksen avulla pyrin ymmärtämään, miten animismin käsite soveltuu kristilliseen kontekstiin, millaisia muotoja se tässä yhteydessä saa ja mikä on sen suhde aiempiin animismin teorioihin. Ensimmäinen kysymys liittyy tutkimuksen myös laajempaan humanistis-yhteiskuntatieteelliseen kiinnostukseen tutkia ihmisen ja ei-inhimillisen välisiä suhteita sekä uusia henkisyyden muotoja.

Toisen apukysymyksen kautta tarkastelen, mikä on Pyhän Hengen rooli kristillisessä animismissa. Koska Wallacen teoksessa keskeinen esimerkki animismista liittyy Jumalan tai Pyhän Hengen suhteesta lintuun, on myös tässä tutkimuksessa tärkeää tarkastella tätä suhdetta tarkemmin. Tämä näkökulma avaa merkittävällä tavalla kristillisen animismin keskeistä merkitystä.

Tutkimuskysymykset ovat:

1. Miten Wallace käyttää animismin käsitettä teoksessaan *When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World*?
- 1.1. Mikä on Wallacen animismin suhde aiempiin teorioihin?
- 1.2. Mikä on Pyhän Hengen rooli Wallacen kristillisessä animismissa?

## 1.3 Kristillisyyden historiallinen suhde animismiin

Ekoteologi ja professori Mary Frohlich, RSCJ, esittää, että monille on kasvatuksen ja kulttuurin kautta muodostunut käsitys, että kristinuskon ja animismin yhdistäminen on mahdotonta. Hän viittaa uuden ajan kynnyksellä 1400–1500-luvuilla käynnistyneeseen vuosisatoja kestäneeseen kristilliseen lähetystyöhön, jonka aikana lähetysaarnajat

pyrkivät kitkemään ja poistamaan alkuperäiskansojen animistisia katsomuksia. (Frohlich 2024, 12.) Hänen mukaansa animismia tarkasteltiin panteisminä, jossa jumaluus samaistetaan luontoon, noituutena ja taikuutena sekä alempiarvoisena suhteessa kristinuskoon. Esimerkiksi lääkekasvien käyttöön liittyvä viisusperinne hylättiin tuomitsemalla se taikuudeksi. Alkuperäiskansojen ekologisen tasapainon ylläpitämiseksi toteutetut rituaalit tulivat väärin ymmärretyksi länsimaisten lähetyssaarnaajien ja tutkijoiden toimesta. (Mt., 13.)

Filosofi René Descartesin (1596–1650) filosofia ja mekanistinen luontokäsitys sekä katolisen kirkon ideologia vaikuttivat voimakkaasti länsimaisessa ajattelussa uudella ajalla (Sjöblom 1999, 124). Filosofian dosentti Kari Väyrysen mukaan mekanistisen luontokäsityksen seurauksena luonto menetti pyhyytensä ja siitä tuli ihmisen käyttöön vapautettu resurssi. Hän esittää, että mekanistisessa luontokäsityksessä luonto määritellään elottoman materian mekaaniseksi liikkeeksi, joka on psyykkisistä tai orgaanisista voimista vapaata. Paul B. Thompsoniin tukeutuen hän myös muotoilee, että mekanistinen ajattelu on osittain kristilliseen perinteeseen perustuvaa, sillä sen avulla pyrittiin torjumaan nimenomaan animismia ja polyteismejä. (Väyrynen 2006, 42–43.) Uskontotieteilijä Heikki Pesosen (2004, 45) mukaan tieteessä keskityttiin luonnon lainalaisuuksiin Jumalan luoman luonnon ymmärtämiseksi. Nämä seikat johdattavat käsitykseen, että länsimaissa tapahtunut rationaalisuuden nousu on vaikuttanut merkittävästi kristinuskon luontosuhteeseen.

Uskontoantropologi Minna Oppaan tutkimustyö osoittaa, että kristinuskon vaikutuksesta kristillinen Jumala on saanut sijaa alkuperäiskansojen ajattelussa. Hänen mukaansa joissakin heimoissa ajatellaan, että saaliseläimet ja toimeentulo ovat Jumalan lahjaa ihmisille ja Jumalalta rukoillaan metsästysonnea. (Opas 2012, 247.) Opas esittää, kristinuskon ja alkuperäiskansojen uskonnollisuuden suhteessa on kuitenkin jännitteisyyttä ja hierarkkisuutta. Katolisten ja protestanttien tavoissa yhdistellä perinteisiä alkuperäiskansojen perinteitä kristinuskoon on eroja. Katolilaisuus on protestanttisia kirkkoja paremmin kyennyt sovittamaan eri perinteet yhteen toisiaan täydentäviksi. Oppaan mukaan Amazonian protestantit ymmärsivät alkuperäiskansan uskonnollisuuden taikauskona ja demonisoivat ei-inhimillisiä olentoja, joita tarkasteltiin jopa Saatanan valtakuntaan kuuluvina olentoina. (Opas 2017, 122–123.)



Keskustelua kristinuskon ja animismin synkretismistä on käyty, mutta puolestapuhujien lisäksi siitä on esitetty varoittavia esimerkkejä. Joidenkin tutkijoiden mukaan epäraamatulliset filosofiat ovat vaarassa vaikuttaa länsimaisiin kristittyihin (Priest & muut 1995, 11). Tämä näkökulma on ollut esillä erityisesti niissä tutkimuksissa, joissa on tarkasteltu lähetystyöntekijöiden ja animististen kulttuurien kohtaamisessa syntyneitä vaikutuksia. Näissä paikoin kyseenalaisissakin kristinuskon ja animististen kulttuurien kohtaamisissa on kuitenkin tapahtunut myös edistysaskeleita. Uskontotieteilijä Markus Monosen mukaan kristinuskko on historiallisesti edistänyt esimerkiksi ihmisuhrikulttuurien katoamista (Mononen 2020, 11).

Frohlich esittää, että animismia kohtaan on esiintynyt torjuvia asenteita kristillisten edustajien keskuudessa, kuten vuoden 1991 Kirkkojen maailmanneuvoston kokouksessa esitetyt vastaväitteet feministiteologi Chung Hyun Kyungin julkaisua kohtaan osoittavat. Julkaisussaan Kyung vertasi Pyhää Henkeä buddhalaiseen bodhisattvaan Guanyihin, joka kärsii yhdessä kaikkien olentojen kanssa, kunnes he saavuttavat Nirvanan. Frohlichin mukaan Kyung korosti, että kristittyjen tulisi luopua dualismista ja siirtyä elämän kulttuuriin kuoleman kulttuurin sijasta. Frohlichin esittämän perusteella lähes kaikki teologikollegat hylkäsivät nämä esitykset pitäen niitä esimerkiksi synkretistisinä ja animistisinä. (Frohlich 2024, 12.)

Kristillisen animismin kehittymiseen on vaikuttanut 1900-luvun puolivälin herääminen planetaarisen kriisin merkkeihin. Pesosen mukaan länsimaat heräsivät ympäristöongelmiin yhteiskuntien modernisaation, öljykriisin, ydinvoiman alkamisen, ympäristötuhojen paljastumisen ja yhteiskunnallisen radikalismien seurauksena (Pesonen 2004, 39). Heränneessä ympäristökeskustelussa esiintyi näkemyksiä kristinuskon vaikutuksesta ympäristöongelmiin. Tästä amerikkalainen historioitsija Lynn White muotoili oman teesinsä kuuluisassa artikkelissaan ”The Historical Roots of Our Ecological Crisis” (1967). Sen mukaan kristinuskko on ihmiskeskeisessä opetuksessaan sallinut luonnon hallitsemisen ja aiheuttanut näin ollen käsitykset luonnon pyhyiden katoamisesta ja luonnon itseisarvon menettämisestä, mikä on saanut aikaan luonnon kannalta kestämättömiä vaikutuksia. Väitteellään hän viittasi kristinuskon opetukseen Raamatun luomiskertomuksesta, jossa ihminen asetetaan maan viljelijän ja varjelijan rooliin. Lisäksi hän esitti, että ekologisen kriisin juurien ulottuessa uskonnollisuuteen, tulee myös korjausliikkeiden lähteä uskonnollisuudesta. White nosti kestävän katsomuksellisuuden malliksi kristillisen pyhimyksen, Franciscus Assisilaisen,

animistia piirteitä sisältäneen tavan katsoa maailmaa. (Pesonen & Wickström 2018, 315; White 1967, 1204–1207; 1. Moos. 1:26.)

Tutkijoiden mukaan Whiteä voidaan pitää varsinaisena uskonnon ja ympäristön välisen debatin alullepanijana, sillä hänen teesinsä sai eri uskontoperinteet pohtimaan opetustensa suhdetta ympäristöasenteisiin (Pesonen & Wickström 2018, 315). Whiten kritiikkiin reagoitiin monin tavoin niin teologiien kuin uskonnontutkijoiden ja ympäristöfilosofien taholta (Pesonen 2004, 45). Kristillisen tradition sisällä reaktiot vaihtelivat pahoittelusta ja syyllisyyden tunnustamisesta aina välinpitämättömyyteen ja vihamielisyyteen asti (Taylor 2010, 11–12). Asiantuntijoiden mukaan teesiä kritisoitiin ja syytökset kohdistettiin luonnontieteiden kehittymiseen ja sekularisaatioon. He kuitenkin esittävät, että kristilliset yhteisöt ovat osoittaneet kykyään tarkastella kriittisesti omia asenteitaan ja pyrkineet rakentamaan kestävämpää ympäristöajattelua. Tämän myötä kehittyivät sekä teologinen suuntaus, jota kutsutaan ekoteologiaksi, että myös ekoteologinen tutkimusala. (Pesonen 2004, 46; Pihkala 2013 142 [Livingston & Fiorenza 2006, xvi; Dorrien 2006, 2].)

Uskontotieteilijä Bron Taylorin mukaan ekoteologiset painotukset ovat pitkällä aikavälillä johtaneet kirkkojen vihertymiseen (Taylor 2010, 12). Hän esittää, että 1900-luvun puoliväli oli suotuisaa aikaa idän ja alkuperäiskansojen uskonnollisten käytäntöjen vastaanottamiseen (Taylor 2010, 11). Tämä on merkittävä huomio kristillisen animismin kehittymisen kannalta, koska se osoittaa, miten yhteiskunnalliset ja kulttuuriset kehityskulut, kuten ihmisen ja luonnon suhteen uudelleentulkinnat, voivat vaikuttaa uskontojen ja kulttuurien muuttumiseen.

Uskontoekologisen tutkimuksen toisen aallon myötä 1990-luvulta alkaen heräsi kiinnostus uskontoperinteiden reagoimisesta ympäristökysymyksiin ja sitä kohtaan, miten ne ovat muuttuneet ja uusiutuneet ympäristöongelmien seurauksena (Pesonen & Wickström 2018, 317; Pesonen 2004, 16). Artikkelissaan ”Uskonto ja ympäristö” (2018) Uskontotieteilijä Heikki Pesonen ja väitöskirjatutkija Laura Wickström (2018, 316) nostavat esille monien tutkijoiden yhteisen näkemyksen, jonka mukaan uskontoperinteiden merkitys satojen miljoonien ihmisten eettisissä käsityksissä, uskomuksissa ja niitä seuraavassa toiminnassa osoittavat niiden tärkeän roolin ympäristöongelmien ratkaisemisessa. Kristillisten kirkkojen johtajat ovatkin peräänkuuluttaneet toimia ympäristösuojelun suhteen. Sosiologian tohtori Lora Stonen

(2020) mukaan merkittäviä tapahtumia kristillisten kirkkojen ympäristöasenteissa ovat olleet esimerkiksi paavi Franciscuksen v. 2015 julkaisema ympäristöasioihin keskittyvä kiertokirje *Laudato Si* ja patriarkka Bartolomeos I:n aloitteet ympäristönsuojelun suhteen.

Pesonen tukeutuu muihin tutkijoihin tarkastellessaan kristillistä ympäristöliikehdintää. Hän esittää, että ekoteologisista koulukunnista erityisesti ekospiritualistinen suuntaus on esittänyt radikaalimpia tulkintoja Raamatun luomiskertomuksesta. Inspiraatiota on etsitty tieteen saavutuksista, kuten evoluutioteoriasta ja kvanttifysiikasta sekä uskontojen mystiikasta ja alkuperäiskansojen luontokäsityksistä. Ekospiritualistisessa ajattelussa korostuu holistinen eli kokonaisvaltainen näkemys maailman luonteesta ja merkityksestä. Sen mukaan ihminen on pieni osa evoluutiota ja universumia, Äiti-Maata ja ekologista maapalloa. (Pesonen 2004, 45–47 [Berry 1990; Fox 1988; Gottlieb 1996].) Ekospiritualistiselle ajattelulle on ominaista tulkita maailmaa Jumalan ruumiina, joka sisältää käsityksen Jumalan samanaikaisesta transsendentista eli tuonpuoleisesta ja immanentista eli läsnäolevasta olemuksesta (McFague 1993, vii). Pesosen mukaan tämä on lähellä tiedemies Lovelockin Gaia-käsitystä maasta itseään säätelevänä organismina, johon sisältyy ajatus maailman elollisuudesta (Pesonen 2004, 47; Lovelock 2000, 119).

Edellä kuvattu historian kulku osoittaa, että animismin ja kristinuskon viimeisten vuosisatojen konfliktisesta suhteesta huolimatta ekologinen kriisi on herättänyt uudenlaista kiinnostusta animismia kohtaan myös kristinuskon sisällä. Wallace esittää artikkelissaan ”Green Mimesis: Girard, Nature, and the Promise of Christian Animism” (2014), että Raamatussa Jumalaa ei kuvailla näkymättömänä, vaan maailmaan inkarnoituneena, joka lentää, kävelee ja puhuu sekä itää ja kasvaa maassa. Wallacelle tämä jumalallisuuden ilmeneminen luonnonmaailmassa on kristillistä animismia, jonka merkityksen ymmärtäminen on tämän tutkimuksen keskeinen tavoite. Kun perinteisesti kristillisyydessä Jumalan kolminaisuus on ymmärretty Isänä, ihmiseksi tulleen Poikana ja Pyhänä Henkenä (Kärkkäinen 2016, 31), eläinten tarkastelu Pyhän Hengen näkökulmasta on jäänyt vähäisemmäksi. Tässä tutkimuksessa pureudutaan juuri tähän näkökulmaan, kun pohditaan Wallacen käsityksiä Jumalan ja linnun välisestä suhteesta. Ekoteologi Panu Pihkalan mukaan kautta historian on esiintynyt eläinteologiaa, mutta hän on myös huomannut, että kristillisyydessä puhutaan eläimistä vähän, vaikka Raamattu osoittaa niihin liittyvää merkityksellisyttä (Pihkala 2010, 34; Pihkala 2014a, 3). Uskonnonhistorian tutkimuksissa on huomattu, että eläimille annetuissa

merkityksissä on tapahtunut muutoksia eri aikakausina (Laitila 1999, 233; Väyrynen 2006, 86, 195–196).

Joerstadin mukaan raamatuntutkijat on koulutettu kiinnittämään huomiota vain kahdenlaiseen toimijuuteen Raamatussa, Jumalan ja ihmiskunnan toimijuuteen (Joerstad 2020, 259). Teologi Christopher Wrightin mukaan luonnon personifioinnin tarkoituksena on ollut luonnon luoneen Jumalan persoonallisen luonteen korostaminen sekä ihmisen persoonallisen ja moraalisen luonteen ilmaiseminen suhteessa Jumalaan. Hänen mukaansa Jumala toimii ja vaikuttaa luonnossa sekä sen kautta. (Wright 2004, 110.) Joerstadin mukaan tutkijat ovat kuitenkin esittäneet väitteitä, joiden mukaan luonto esiintyy nimenomaan elollisena toimijana Raamatussa. Hän pohtii suunnan muutoksen tekijöitä ja esittää, että aiemmin uskonnollinen konteksti kiinnosti tutkijoita, jotka painottivat historiallisten ilmoitusten merkitystä teksteissä. Nyt ekologisen kiinnostuksen heräämisen myötä myös muut tutkijat ovat kiinnostuneet Raamatun ja luonnon välisestä suhteesta. (Joerstad 2020, 260–262.)

Kun huomioidaan kristillisyyden ja animismin välinen konfliktinen suhde historiallisesti tarkasteltuna, on erityisen kiinnostavaa tutkia, miten nykyajan tutkimuksissa käsitellään kristinuskon ja animismin välistä suhdetta. Käsitykseni mukaan muutos heijastaa edellä esitetyn ympäristökriisin aikaan saamaa kehitystä, mutta myös globalisaation ja eettisen keskustelun seurauksena kehittyntä arvomaailman muutosta. Kuten teologi Reijo E. Heinonen esittää, globaalien etiikan keskustelut ovat 1990-luvulta lähtien korostaneet uskontoja yhdistäviä eettisiä perusarvoja (Heinonen 2007, 260–261). Animismi asettuu hyvin tähän asetelmaan. Heinosen mukaan yhteisten periaatteiden etsiminen globaalisti valaisee kysymystä, miten uskontojen erilaiset luontokäsitykset voivat täydentää toisiaan. Hän pitää tärkeänä tarkastella ”hävinneiden” kulttuurien ja uskontojen viisautta elämän kunnioittamisesta ja pyhydestä. (Mt., 261–262.) Tämän tutkimuksen merkityksellisyys nousee esille juuri tässä näkökulmassa eli se pyrkii avartamaan kestävämpiä kulttuurisia käsityksiä ja tarjoaa uusia näkökulmia katsomukselliseen ajatteluun ja uskontojen väliseen dialogiin.

#### **1.4 Tutkimuksen paikantuminen**

Tutkimukseni on uskontotieteellistä tutkimusta ja paikantuu uskontoekologiaan.

Uskontoekologia tieteenalana tarkastelee uskonnon ja ekologisen ympäristön välistä

riippuvuutta, ympäristön vaikutusta uskontojen muotoutumiseen ja uskonnollisten rituaalien ja myyttien merkitystä ekologisen tasapainon ylläpitämisessä ja kontrolloimisessa (Pesonen & Kurenlahti 2020, 145; Grim & Tucker 2013, 2). Uskontoekologit voivat analysoida esimerkiksi pyhien tekstien vaikutusta uskontoperinteiden luontosuhteisiin (Pesonen & Wickström 2018, 324–325; Grim & Tucker 2013, 7). Tutkimusalan juuret ovat kulttuuriantropologiassa, joka on kiinnostunut ihmisten ja ympäristön välisistä suhteista. (Pesonen & Wickström 2018, 317). Tutkimukseni on uskontoekologinen sen jäsentäessä Wallacen tutkimusta kristillisten tekstien suhteesta kristillisiin luontokäsityksiin.

Uskontoekologian keskeisiä käsitteitä ovat uskonto, ekologia, luonto ja ympäristö. Teologi ja uskonnontutkija Sigurd Bergmann määrittää uskonnon kulttuuriseksi taidoksi, joka auttaa luomaan merkityksiä, hahmottamaan elämää ja juuria sekä luotona olemisen tunnetta (Bergmann 2016, 1). Ekologian käsite on lähtöisin biologi ja filosofi Ernst Haeckelilta ja se merkitsi alun perin vuorovaikutusta eliöiden ja ympäristön välillä biologian näkökulmasta, mutta käsitteen käyttö on laajentunut, ja sitä käytetään yhä enemmän ympäristöä koskevissa humanistisissa ja yhteiskuntatieteellisissä tutkimuksissa (Mt., 8). Tässä tutkimuksessa luonto käsitetään fyysikaalista maailmankaikkeutta laajempaan ulottuvuuteen. Asiantuntijoiden mukaan se voidaan tavoittaa henkisenä kokemuksena ja ymmärtää osista ja kokonaisuuksista muodostuvana monitasoisena kudelmanä (Kamppinen & Opas & Rönkä 2021, 94–95). Bergmannin mukaan luonto on monitahoinen ja kulttuurisesti rakentunut ilmiö, jota voidaan ymmärtää syvemmin, kun sitä tarkastellaan monitieteisesti, myös uskontojen, henkisten käsitysten ja taiteen kautta. Hän esittää, että abrahamilaisissa uskonnoissa luonto käsitetään luomistyönä, jonka olemassaolo perustuu Jumalaan, kun taas Aasiassa ja Afrikassa keskitytään luonnon sijaan Maahan ja Elämään. Lisäksi hän esittää, että uskomukset luonnosta muuttuvat, kun puhutaan ympäristöstä, joka sisältää ihmisen sosiaalisten ja teknologisten radikaalien toimien vaikutukset. (Bergmann 2016, 1–2.)

Uskontoekologit John Grim ja Mary Evelyn Tucker tarkastelevat länsimaista teollistumista unelmana, jonka tavoitteena on ollut ihmisen hyvinvoinnin parantaminen, mutta joka on kuitenkin johtanut ei-toivottuihin ympäristöseurauksiin. Tucker on tutkimusuransa aikana kohdannut modernisaation valtavat vaikutukset Itä- ja Kaakkois-Aasiassa. Energian tarpeen ja talouskasvun seurauksena alueita on vallattu, jokia padottu ja ilmansaasteet ovat kasvaneet merkittävästi. Hän on huomannut, että vaikka

köyhyyttä on pyritty ylittämään talouskasvun avulla, kustannuksia ihmisten terveyshuolista ja ympäristövahingoista ei ole kyetty huomioimaan riittävästi. Grimin ja Tuckerin mukaan keskeisimmät kysymykset globaalissa ympäristökriisissä ovat modernisointiprosessien vaikutukset alkuperäiskansoihin, elintasoon liittyvät tasa-arvokysymykset, ympäristösuojelun ja talouskehityksen tasapainottaminen sekä eko-oikeudenmukaisuuteen liittyvät kysymykset. Tähän kenttään he myös asettavat uskontojen ja ekologian kohtaamisen. (Grim & Tucker 2013, 3–4.)

Uskontojen ja luonnon välinen suhde on moniulotteista ja vaihtelee kulttuurisen kontekstin mukaan. Uskontoekologi Bron Taylor tarkastelee luonnon pyhyyttä osana vihreää uskonnollisuutta ja pohtii, onko ympäristöaktivismi luontouskontoa. Tämä tulokulma avaa merkittävällä tavalla nykypäivän katsomuksellisuuteen liittyvää moninaisuutta. Hän esittää, miten nykypäivän katsomuksellisessa kentässä monet mieltävät itsensä henkiseksi uskonnollisen sijaan. Raja uskonnollisen ja henkisen välillä on kuitenkin häilyvä ja epäselvä, sillä uskonnollisena voidaan pitää monenlaisia kulttuurisia ilmiöitä. Kuitenkin hän pitää tärkeänä, että tutkimuksellisesti tavoitetaan, mitä itseään henkisinä pitävät tarkoittavat tällä erolla. Taylorin mukaan empiirisissä tutkimuksissa on havaittu, että monissa kehittyneissä teollisuusmaissa esiintyy luontohenkisyyttä ja luontoususkonnollisuutta, joihin sisältyy animistinen käsitys maailmassa olevasta henkisestä älykkyydestä, jonka kanssa voi olla yhteydessä. (Taylor 2010, 1–4.) Hänen mukaansa ympäristötutkija James Proctorin vuonna 2000 tekemässä luontoasenteita koskevassa tutkimuksessa tuli esille, että sekä Euroopassa kuin myös Pohjois-Amerikassa suuri osa vastanneista ilmoitti luonnon olevan lähtökohtaisesti henkistä tai pyhää<sup>1</sup> (Mt., 4; Proctor 2006, 193–194).

Uskonnon ja luonnon välisiä suhteita tarkastellaan myös uskontoekologialle läheisessä uskontotieteellisessä ympäristötutkimuksessa. Tutkimusnäkökulma on uskontoekologiaa laajempi, ja tutkimuksessa tarkastellaan uskonnollisten yhteisöjen

---

<sup>1</sup> Teologi Rudolf Oton (1869–1937) pyhän käsitettä tutkineen Nörenbergin mukaan pyhä merkitsee Otolle ei-rationaalisuutta, selittämättömyyttä ja sanoinkuvaamattomuutta (Nörenberg 2017, 547).

Uskontotieteilijä Juha Pentikäisen mukaan ”Pyhän käsitteen on katsottu olevan kaiken uskonnoksi määriteltävän *sine qua non*.” (Pentikäinen 1995, 140). Tällä hän viittaa pyhään uskonnon välttämättömänä ehtona. Vaikka pyhä ei toimikaan tämän tutkimuksen analyyttisenä käsitteenä, on pyhä keskeinen aineistossa esiintyvä ilmaisu. Kun juutalais-kristillisessä kulttuurissa pyhällä on viitattu puhtaaseen, joka erottui muusta, alkuperäiskansojen kulttuureissa pyhä on viitannut myös epäpuhtaaseen, kiellettyyn ja vaaralliseen, johon käsiksi saattoi päästä vain salattua eli esoteerista tietoa omannut erikoismies. (Mt., 41.)

reagointia ympäristöongelmiin sekä uskontoa sosiaalisten ja kulttuuristen muutosten edistämisen välineenä. Tutkimussuuntaus korostaa erityisesti uskontojen yhteiskunnallista ja kulttuurista roolia ympäristöasioiden kontekstissa. (Pesonen & Kurenlahti 2020, 145–146.)

Vaikka tutkimukseni kuuluu uskontoekologian tutkimusalaan, on silti olennaista ottaa huomioon myös muuta uskontotieteellistä tutkimusta, joka käsittelee uskonnon ja luonnon välistä suhdetta. Olen seuraavissa luvuissa huomionut uskontoekologian lisäksi myös uskontoantropologista tutkimusta sekä tutkimusta kristillisestä luontosuhteesta, koska tutkimustani taustoittaa kristillisen luontosuhteen tutkimus eli ekoteologia ja sen yhteys animismiin. Vaikka sivuan ekoteologista kirjallisuutta osana tutkimuksen kokonaisuutta, tutkimukseni näkökulma ei ole ekoteologinen, vaan keskittyy kristillisen animismin jäsentämiseen uskontoekologisen tutkimusalan puitteissa.

## 1.5 Aiempi tutkimus

### 1.5.1 Uskontoantropologinen animismin tutkimus

Antropologi Graham Harveyn näkemyksen mukaan animismia on tarkasteltu tutkimuksissa kolmen ulottuvuuden kautta. Ensimmäinen ulottuvuus käsittelee animismia ontologisena käsityksenä eli uskona luonnon elollisuuteen ja henkiin. Toinen suunta tarkastelee animismia vaihtoehtoisena katsomuksellisena kategoriana tai alkuperäiskansojen uskonnollisuutena. Tämä liittyy uskontotieteelliseen tapaan luokitella uskontoja ja katsomuksia eri luokkiin, kuten maailmanuskontoihin. Kolmas suunta on pääasiallinen uuden animismin tutkimuksessa ja se tarkastelee animismia suhteellisuutta korostavana ilmiönä persoonien välisessä vuorovaikutuksessa, joista ihminen on vain yksi persoona. (Harvey 2019, 80; Harvey 2013, 1–2.)

Animismin tutkimuksen ensimmäistä suuntaa edustaa antropologi Philippe Descolan animismi teoksessa *Beyond Nature and Culture* (2013), jossa animismi tulee esille ontologisena kysymyksenä eli ihmisen ja muiden toimijoiden samanlaisuutta ja erilaisuutta pohtivana kysymyksenä. Jatkuvuus fyysisesti erilaisten olentojen välillä henkisen yhteyden avulla on kiinnostava teoria kristinuskon perinteisten tulkintojen ylittämiseen, joten se sopii hyvin teoriaksi tutkimukseni aineiston tarkasteluun. Descola kritisoi väitettä, jonka mukaan länsimainen filosofia ja kristillisyys ovat vaikuttaneet

kartesiolaisen dualismin syntymiseen. Hän viittaa kasvatopsykologi Benjamin Bloomiin puhuessaan kehityopsykologiasta ja ihmiselle luontaisesta tavasta tiedostaa ympäristöä, niin fyysisesti, kuin myös sisäisesti. (Descola 2013b, 79.)

Animismin tutkimuksen toinen ulottuvuus keskittyy analysoimaan animismia alkuperäiskansojen uskonnollisuutena, joka pitää sisällään useita eri näkökulmia. Vaikka ilmiötä on tutkittu useista eri näkökulmista käsin, kuten uskontojen luokkana, etnoliittisena, teologisena, arkeologisena ja esteettisenä kysymyksenä, diskurssina, aineellisina entiteetteinä ja elettyinä uskonnollisuutena sekä maantieteellisenä ja historiallisena kysymyksenä, tarkastelen seuraavaksi lyhyesti animismia vain teologisena kysymyksenä sekä elettyinä uskonnollisuutena. (Tafjord 2017, 26.) Käsitys animismista aineellisina entiteetteinä kulkee läpi tämän tutkimuksen. Näiden osa-alueiden tarkastelu palvelee tutkimuksen tavoitteita parhaiten.

Uskontoantropologi Bjørn Ola Tafjordin mukaan tutkimukseen alkuperäiskansojen uskonnollisuudesta teologisena käsitteenä sisältyy erilaisten teologisten aiheiden tarkastelu, joista sitten muodostetaan uskonnollisia ideologioita, käytänteitä ja opetuksia, ja joille annetaan erityisiä merkityksiä ja arvoja. Hän esittää, että alkuperäiskansojen uskonnollisuuteen liitetty universaali teologia on monien uskontotieteilijöiden ja antropologien, kuten ”Edward B. Tylorin (1871), Émile Durkheimin (1912), Mircea Eliaden (1951), Piers Vitebskyn (1995), Eduardo Viveiros de Castron (1998), Graham Harveyn (2005)” filosofisten lähtökohtien ja teorioiden vaikutuksesta muodostunutta. He ovat määritelleet alkuperäiskansojen katsomuksellisuutta animismilla, ekologisella tietoisuudella, holistisilla käsityksillä ekosysteemistä ja shamanismilla. (Tafjord 2017, 31–32.)

Tafjord esittää, että joillekin kristityille teologeille alkuperäiskansojen uskonnollisuus merkitsee luonnollista uskontoa, joka on tietoisuutta Jumalasta ja hänen luomistyöstään luonnosta saatujen kokemuksen kautta. Osa teologeista taas ymmärtää alkuperäiskansojen uskonnollisuuden epäjumalanpalvontana, ja he pyrkivät pelastamaan alkuperäiskansat heidän omista uskomusjärjestelmistään sekä pyrkivät tukahduttamaan heidän uskontonsa. Tafjord on tunnistanut kristillisistä teologeista ekofeministisen joukon, joka on vastaanottavainen alkuperäiskansojen uskonnollisuudelle. Hänen mukaansa he tarkastelevat alkuperäiskansojen uskonnollisuutta ympäristöteologiana, joka on patriarkaalisesta vallasta vapaata. (Tafjord 2017, 31–32.) Tässä työssä pyrin



syventämään tätä keskustelua ja tarjoamaan uusia näkökulmia animismin ja kristillisyyden väliltä.

Uskontoantropologi Minna Oppaan etnografiseen kenttätyöhön perustuvassa väitöskirjatutkimuksessa (2008) kohtaavat amazonialaisen alkuperäiskansan, yinejen, animistinen katsomuksellisuus ja kristillisistä perinteistä katolilaisuus ja evankelisuus. Tämä tutkimus sijoittuu animismin tutkimuksen toiseen ulottuvuuteen ja eletyn uskonnollisuuden tutkimukseen. Väitöskirja kirkastaa oman tutkimukseni rajoja. Animismin tutkiminen valitsemastani aineistosta käsittelee animismia kristillisessä kontekstissa, joka on muodostunut keskellä nykypäivän länsimaista kulttuuria ja ympäristökriisiä. Kristillisen animismin käsite, jonka elementtejä pyrin tutkimuksessani ymmärtämään, on vahvan länsimaisen kristillisen perinteen tuntemisen ja opitun animismin kombinaatio. Oppaan väitöskirja perustuu etnografiseen tutkimukseen kontekstissa, jossa animistisesta katsomuksellisuudesta käsin on ryhdytty omaksumaan kristillisiä perinteitä. Näkökulmaeron avautuminen on auttanut selventämään tutkimuskontekstini kuvaamisen tärkeyttä.

Opas valottaa väitöskirjassaan yinejen kertomusta Jumalan Sanan läsnäolosta, joka on karkottanut pahoja ja ei-inhimillisiä olentoja heidän kosmoksestaan ja kokemusmaailmastaan (Opas 2008, 246). Tämä kuvaus on kiinnostava siinä mielessä, että myös kristillisessä animismissä ollaan kiinnostuneita Jumalan läsnäolosta maan päällä. Kristillisyyttä koskevissa kysymyksissä on ollut jännittyneisyyttä suhteessa Jumalan läsnäoloon, kuten miten Jumala tulee läsnäolevaksi, tai miten Jumalan läsnäolo välittyy kielen ja esineiden kautta (Engelke 2007, 16). Verratessa Oppaan esitystä yinejen kokemasta Jumalan läsnäolosta länsimaiseen kristinuskoon Jumalan historialliseen ilmoitukseen perustuvana, käsityksessä Jumalan läsnäolosta vaikuttaa olevan eroja. Kuitenkin on esitetty, että Vanhan Testamentin kirjoittajat olivat animisteja (Joerstad 2020, 264). Kun huomioidaan Joerstadin väite Raamatun ajan henkilöiden animistisuudesta, on kiinnostavaa, miten Wallace tarttuu tähän ajalliseen välimatkaan menneen ja nykypäivän uskonnollisuuden välillä, sekä miten hän käsittelee Jumalan läsnäoloon liittyviä kysymyksiä teoksessaan.

Viime vuosikymmeninä akateeminen kiinnostus alkuperäiskansojen katsomuksellisuutta<sup>2</sup> kohtaan on kasvanut, mikä on synnyttänyt uusi teorioita animismista. Monille näistä teorioista on keskeistä animismin tutkimuksen kolmas suunta, joka tarkastelee animismia suhteellisuutta korostavana ilmiönä persoonien välisessä vuorovaikutuksessa (Harvey 2019, 80; Harvey 2013, 1–2). Tässä tutkimuksessa ei kuitenkaan tarkastella länsimaalaisen katsomuksen ulkopuolella olevaa kulttuuria, vaan länsimaissa kehittyntä katsomuksellisuutta, johon animistinen katsomuksellisuus on vaikuttanut. Tämän vuoksi on erityisen kiinnostavaa, miten katsomuksellista eroa perinteisen kristillisyyden ja animismin välillä käsitellään aineistossa.

Antropologi Tim Ingoldin artikkelissa ”Rethinking the Animate, Re-Animating Thought” (2006) kiinnitetään huomio siihen, että kaikki ihmiset eivät tee eroa elävän ja elottoman maailman välillä, sillä heille ei ole merkityksellistä asioiden ominaisuudet sellaisenaan, jotka muodostuvat valmiina olleesta maailmasta. Sen sijaan heille elämä on suhteiden kenttä, jossa erilaiset olennot tuovat toistensa olemassaolon jatkuvassa elämää uudistavassa prosessissa. Tämä animismin tutkimuksen kolmatta suuntaa edustava teoria animismista käsittelee ihmisten ja muiden kuin ihmistoimijoiden välistä toimijuutta monilajisessa yhteisössä (Harvey 2019, 80; Harvey 2013, 1–2). Myös Ingold osoittaa Tylorin animismin määritelmän harhaanjohtavaksi, sillä hänen mukaansa animismissa ei ole kyse uskosta maailmassa olemiseen. Hänen mukaansa animismi on ennen kaikkea maailmassa olemista, jatkuvaa ihmisen ja ympäristön välistä vuorovaikutusta sekä aktiivista prosessia, joka vaatii jatkuvaa havainnointia ja reagoitua, missä olennot muotoutuvat osana ympäristöään. (Ingold 2006, 11–13.)

Kulttuuriantropologi Alf Hornborg kuuluu uuden animismin tutkijoihin. Hän on ottanut artikkelissaan ”Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world” (2006) 1800-luvun tutkimukseen verrattuna uuden lähestymistavan animismiin ja avaa lähtötilannetta uuden animismin määrittelyn taustalla. Kun länsimaiset tutkijat oppivat alkuperäiskansojen katsomuksellisuudesta, huomasivat he,

---

<sup>2</sup> *Alkuperäiskansojen katsomuksellisuus* kategoriana on problemaattinen. Ei ole olemassa yhtä tiettyä tarkkaan rajattua alkuperäiskansojen katsomusta, joka sopisi animismin käsitteen alle. Alkuperäiskansat ovat heterogeeninen joukko eläen maapallon eri osissa, joten myös katsomuksellisuus on piirteiltään monimuotoista. Kuitenkin on löydetty yhteisiä piirteitä, jotka yhdistävät kansoja yli maanosien. (Laack 2020. 118–119.)

että se erosi kartesiolaisesta dualismia<sup>3</sup> korostavasta todellisuuskäsityksestä, sillä heidän relationaalisessa ontologiassaan<sup>4</sup> olivat vaikuttivat muodostuvan suhteissa toisiinsa. Länsimaisessa kartesiolaisessa ajattelussa on totuttu vetämään raja luonnon aineellisten ominaisuuksien ja niiden tuottamien merkitysten tai sosiaalisten suhteiden välille. Hornborgille animismi kirkastuu tämän objektivoivan käytännön vastakohtana. Hänen määritelmänsä animismista toimii yhtenä keskeisenä analyttisena työvälineenä tässä tutkimuksessa ja avaan sitä lisää teoreettista viitekehystä käsittelevässä luvussa 2.3.

### 1.5.2 Aiempi uskontoekologinen tutkimus

Animismin tutkiminen kristinuskon ja ympäristön välisessä kontekstissa on paitsi ajankohtaista, mutta myös uusia näkökulmia avaavaa. Siinä tarkastellaan animismin ja kristillisen teologian vaikutusta toisiinsa. Kyseessä on uskontoekologinen tutkimussuuntaus, joka eroaa teologisesta tutkimuksesta. Tarkastelen seuraavaksi aiempaa uskontoekologista tutkimusta, mikä auttaa ymmärtämään uskonnon ja ekologian välistä yhteyttä. Käyn läpi uskontoekologisen tutkimusalan ensimmäisen ja toisen aallon aikaisia tutkimuksia, minkä jälkeen siirryn käsittelemään luontohenkisyyteen liittyvää keskustelua ja lopuksi tutkimuskirjallisuutta, jossa animismi ja kristillisyys esiintyvät samassa kontekstissa.

Roy Rappaport ja Marvin Harris olivat uskontoekologian ensimmäisen aallon keskeisempiä uskontoantropologeja ja heidän merkityksensä uskontoekologisen tutkimusalan kehittymiselle on ollut suuri. He osoittivat tutkimuksillaan uskonnollisen ja henkisen yhteyttä ekologiseen ympäristöön ja tutkivat ympäristön vaikutusta uskontoperinteiden muotoutumiseen ja toisaalta myyttien sekä rituaalien vaikutusta ekologisen tasapainon ylläpitämisessä ja kontrolloimisessa. (Pesonen & Wickström 2018, 315–316; Pesonen 2004, 15–16.) Rappaportin teoksessa *Pigs for the Ancestors Ritual in the Ecology of a New Guinea People* (1968) keskitytään alkuperäiskansojen uskontojen rituaalisen toiminnan merkitykseen ekologisen tasapainon ylläpitämisessä. Harrisin teos *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (1979) on

---

<sup>3</sup> Tutkimuksessa kartesiolaisella todellisuuskäsityksellä viitataan René Descartesin filosofiaan, joka erottaa hengen ja materian toisistaan. Descartes erottelee mielen ja ruumiin toisistaan. Aistimukset sellaisenaan eivät välttämättä ole tosia, vaan puhtaan ajattelun avulla voidaan muodostaa tietoa materiaalisesta ja ideaalisesta todellisuudesta. Hän käsittelee luontoa materiaalisena ja mekanistisena. (Hotanen 2019, 347–348.)

<sup>4</sup> Relationaalinen ontologia on käsitys tiedon muodostumisesta, jossa tieto rakentuu tietävän ja tunnetun välisessä suhteessa (Hornborg 2006, 28).

teoreettinen esitys kulttuurisesta materialismista. Hänen mukaansa ympäristö muokkaa rakenteeltaan kolmitasoista kulttuuria. Alin rakenne pitää sisällään aineelliset ominaisuudet, esimerkiksi ravinnon, ekologian tai teknologian. Seuraava taso muodostaa sosiaalisen järjestäytymisen, johon kuuluvat yhteiskunnan instituutiot, ja viimeinen eli kolmas taso kattaa kulttuurin ja uskomukset. Teoria on tutkimukseni kannalta kiinnostava siinä mielessä, että aineistossani elämän fyysisellä tasolla on olennainen rooli henkisen sijoittumisen paikkana. Se osoittaa kristillisen animismin kehittymisen rakenteita ekologisen kriisin keskellä.

Uskontoekologisen toisen aallon aikana 1990-luvulla uskontoekologit Mary Evelyn Tucker ja John Grim käynnistivät kymmenosaisen konferenssisarjan, jonka aikana tutkittiin, miten eri uskontoperinteet pystyvät arvioimaan omia traditioitaan uudelleen ja rakentamaan ratkaisuja ympäristökriisiin haasteisiin (Pesonen & Wickström 2018, 317; Tucker 2010, 407). He julkaisivat konferenssien perusteella kirjasarjan *World Religions and Ecology*, jonka jokainen teos käsittelee eri uskontoperinteen ekologisia kysymyksiä. Ekoteologien Dieter T. Hesselin ja Rosemary Radford Ruetherin teos *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans* (2000) käsittelee kristinuskon ja ekologian välisiä näkökulmia. Tuckerin ja Grimin nämä ja muut uskontoekologiset julkaisut ovat omalta osaltaan luoneet edellytyksiä myös kristillisen animismin kehittymiselle. He ovat uskontoekologisen Forum on Religion and Ecology -yhteistyöverkoston perustajia. Sen tavoitteena on edistää uskontojen ja ekologian välistä tutkimusta ja kehittää monitieteistä yhteistyötä uskontotieteen ja ympäristötieteiden välille. (Grim & Tucker 2013, 6–9.)

Uskontotieteilijä ja kirkkohistorioitsija Teuvo Laitilaa pidetään uskontoekologisen tutkimuksen toisen aallon edelläkävijänä Suomessa. Julkaisemissaan artikkeleissaan hän on pohtinut kristinuskon ja eri uskontoperinteiden suhdetta ympäristöongelmiin (Kurenlahti & Pesonen 2020, 146). Artikkelissa ”Miksi koira huutaa, kun sitä lyödään?” (1999) hän käsittelee eläinten pyhänä kokemiseen liittyvää ihmislajin kategorista ylittämistä, jossa kulttuurinen jaottelu luontoon, ihmisiin, eläimiin ja kulttuuriin murtuu (Laitila 1999, 232–234). Vaikka Laitila esittää eläimiin luontoon ja eläimiin liittyvää merkityksellisyyttä eri katsomusperinteisessä, ei hän etene tarkastelemaan sitä kristillisen animismin kautta, kuten tässä tutkimuksessa tehdään. (Laitila 1999, 232, 234–239). Laitilan näkemykset antavat pohjan tarkastella Wallacen kristillisanimistisen mytologian arvosidonnaisuuksia ja ideologian suhdetta yleiseen yhteiskunnalliseen

murrokseen antroposentrisestä eli ihmiskeskeisestä ajattelusta bio- tai ekosentrisempään<sup>5</sup> suuntaan. Hänen (1999, 244) mukaansa jumala- ja ihmiskäsitysten muuttuminen tasa-arvoisemmaksi eläinten ja luonnon suhteen muuttavat myös uskontojen luonnetta. Koska Wallace viittaa eläinten keskeiseen rooliin Raamatun kertomuksissa ja niissä elävään jumalalliseen henkeen, on kiinnostavaa tutkia, miten Wallace tarkastelee Jumalan, eläinten ja ihmisten välistä erillisyyttä osana kristillistä animismia ja toisaalta, miten hierarkiat hänen kristillisessä animismissaan muotoutuvat uudelleen.

Taylor on tunnettu luontoperusteisen henkisyuden tutkija ja tutkinut erityisesti radikaaleja ympäristöliikkeitä. Hän tarkastelee artikkelissaan ”Deep Ecology and Its Social Philosophy: A Critique” (2000) syväekologian käsitteen avulla Naessin ja George Sessionsin julistamia peruseriaatteita biosentrisen eli luontokeskeisen elämäntavan taustalla. Periaatteet korostavat kaiken elämän arvoa riippumatta niiden hyötyarvosta ihmisille, minkä vuoksi luonnon kasvua tulee kunnioittaa ja tukea. Vaikka syväekologia tällä tavalla ilmaistuna vaikuttaa yksinkertaiselta kehotukselta toimia kestävästi luonnon kannalta, on se ilmiönä Taylorin mukaan kuitenkin huomattavan paljon laajempi ja moniulotteisempi. (Taylor 2000, 270.)

Taylorin mukaan syväekologian käsitteen merkitykseen on myöhemmin liitetty yhä selvemmin voimakkaat tunteet sekä yhteyden kokemus yksilön ja maan elollisten järjestelmien välillä sekä sitä kautta syntynyt eettinen velvollisuus osallistua maan suojeluun. Hänen mukaansa alkuperäiskansojen tutkimusten teologisissa näkemyksissä animismiin on liitetty luonnossa saatujen kokemusten merkitys jumalallisen tiedostamiseksi. Lisäksi hän esittää, että myös syväekologisessa ajattelussa korostetaan luonnossa vietettyjen hetkien merkitystä kaiken keskinäisen yhteyden ja pyhyiden ymmärtämiseksi. Nykyään osa syväekologeista näkee yhteyksiä tämän ajattelun ja uskontoperinteiden välillä. Taylorin mukaan teologit Thomas Berry ja Matthew Fox ovat osoittaneet, että esimerkiksi kristinusko voidaan tulkita yhteneväisesti syväekologisen liikkeen kanssa. (Taylor 2005, 456.) Vaikka Taylor käsittelee luontohenkisyysliikkeen liittyvissä tutkimuksissaan animismia ja osoittaa kristinuskon ja

---

<sup>5</sup> Biosentrisen näkökulma korostaa luonnon ja siinä olevien olentojen, kuten kasvien ja eläinten arvoa itsessään. Ekosentrisen näkökulma sen sijaan tarkastelee luontoa kokonaisvaltaisesti ekosysteeminä, jonka luonteenpiirre on biodiversiteetti. Tätä luonnon monimuotoisuutta tulee suojella sen toiminnan jatkumiseksi. (Pietarinen 2000, 44, 58.)

syväekologian välistä yhteyttä, ei hän ole tutkinut animismin ja kristillisten teologioiden vaikutusta toisiinsa. Hänen näkökulmansa on keskittynyt enemmän luontohenkisyyteen ja vihreään uskonnollisuuteen, joissa korostetaan luonnon arvokkuutta ja suojelua henkisenä velvoitteena (Taylor 2010, ix).

Monet radikaaleimpiin ympäristöliikkeisiin kuuluvat syväekologian kannattajat ovat kritisoineet Whiten tapaan monoteistisiä uskontoja antroposentrismistä eli ihmiskeskeisyydestä ja sortavista asenteista suhteessa kulttuureihin, joilla on lähtökohtaisesti ekologisemmat elämäntavat. Ratkaisuksi he ovat esittäneet jopa länsimaalaisten uskontojen kumoamista, jotta ihmisten suhde luontoon voidaan palauttaa. He kuitenkin tunnustavat uskontoihin kuuluvan ikuisen luontomyönteisen filosofian, joka vaikuttaa globaalisti niin idästä lähteneissä uskonnoissa, alkuperäiskansojen ajattelussa kuin myös abrahamilaisten uskontojen mystikoissa. (Taylor 2000, 270–271.) Taylor väittää, että ympäristötutkija Paul Shepard kritisoi ankarasti maatalous- ja paimentolaisyhteiskuntien nousua ja niiden vaikutusta ihmisten luontosuhteiden menettämiseen. Shepardin mukaan animistiset katsomukset hävisivät taivasjumala-kosmologioiden tieltä, mutta hän uskoi alkuperäisen katsomuksellisuuden palautumisen mahdollisuuteen. Taylor esittää, että radikaali ympäristöliike on vaikuttanut syväekologian kehittymisen taustalla. Hänen mukaansa tällainen vastakohtien asettelu kuitenkin synnyttää erillisyyttä ja liian jäykkiä käsityksiä monimutkaisten kulttuurien ja yhteiskuntien todellisuudesta. Taylorin mukaan todellista syväekologiaa määrittää holistisuus eli kokonaisvaltaisuus, eikä dualististen piirteiden etsiminen. Uskontojen ja yhteiskuntien ekologisten vaikutusten arvottaminen toista paremmaksi on osoittautunut puutteelliseksi. Sen sijaan uskontoperinteet ovat osoittaneet kykyään muokata asenteitaan sitä vaativissa tilanteissa. (Taylor 2005, 275–276, 280.)

Teologi ja uskonnontutkija Sigurd Bergmann pohtii artikkelissaan ”Developments in Religion and Ecology” (2016) olemassaoloa tilallisuuden kautta ja esittää, että on yleistä marginalisoida olemassaolon tilallisuus ajallisuuteen paikallisuuden sijaan. Hänen mukaansa uskontoekologiset käsitteet: luonto, ympäristö ja ekologia tarjoavat avaruudellisen tilan olemassaolon tulkitsemiseen. Hän käyttää käsitettä, *heimat* (koti), pyhän metaforana ja vertaa Jumalan toimintaa maailmassa Pyhän Hengen läsnäolon kautta animismiin, jossa olentojen olemassaolo perustuu sisäiseen ja ympäröivään henkisyyteen. Hän myös esittää, että käsitykset luonnosta, pyhästä, Jumalasta ja

hengistä ovat syvästi yhteydessä toisiinsa, joten muutokset niissä vaikuttavat toisiinsa. Hän kuvaa tähän liittyvää uskonnon ja ympäristön välistä tutkimusta kolmannen tilan - tutkimuksena, mihin myös tämän tutkimuksen voidaan katsoa liittyvän. Bergmannin mukaan uskontotieteellinen tutkimus on kuitenkin keskittynyt ekohenkisyiden ja ympäristöliikkeiden tutkimukseen muualla kuin uskonnollisissa konteksteissa, mikä nostaa esille tämän tutkimuksen merkityksen. (Bergmann 2016, 8–10.) Tämä tutkimus keskittyy nimenomaan uskonnolliseen kontekstiin, ja siinä yhdistyvät uudella tavalla henkisyys sekä Pyhä henki ja Jumala.

### 1.5.3 Kristinuskon luontosuhde

Tutkijat ovat jäsentäneet kristillistä luontosuhdetta teologisten koulukuntien avulla. Koulukuntajakoja on tehty sen perusteella, miten eri koulukunnat asemoituvat opillisiin ja ympäristöeettisiin kysymyksiin. Vaikka esitän näitä karkeita koulukuntajakoja seuraavissa kappaleissa, on syytä huomioda, että erilaisten koulukuntien välillä ilmenee teologista päällekkäisyyttä, eikä tiettyjä ehdotuksia tule käsittää tiukasti tietyn koulukunnan omaisuudeksi. Tässä tutkimuksessa teologioita ei myöskään tarkastella kirkkokuntien mukaan, vaan kaikki mahtuvat kristinuskon käsitteen alle. Kristinuskon ja ympäristön välinen tutkimus viittaa ekoteologiseen tutkimusalaan (Pihkala 2013, 142 [Livingston & Fiorenza 2006, xvi; Dorrien 2006, 2]). Vaikka ekoteologisesta tutkimuskirjallisuudesta voi löytyä piirteitä, jotka ovat tulkittavissa animismin kaltaisiksi, animismia käsitteenä niissä esiintyy harvemmin. Ekoteologi Paul Santmiren tekemästä koulukuntajaosta apologeettoihin eli tilanhoitajaetiikkaa kannattaviin, revisionisteihin ja radikaaleihin rekonstruktionisteihin voi viimeisimmästä ryhmästä havaita elementtejä, jotka viittaavaa radikaalimpiin muutospyrkimyksiin kristinuskon suhteen (Pihkala 2014b, 239–245). Näiden piirteiden voidaan nähdä sisältävän animismin kaltaista ajattelua.

Uskonto- ja ympäristösosiologi Laurel Kearnsin kolmijaon perusteella kristilliset ekoteologiat voidaan jakaa apologeettoihin, eko-oikeudenmukaisuuteen ja ekospiritualiteettiin, jotka nostavat esille jännitteitä ja eroja konservatiivisten, päälinjan ja liberaalien teologioiden välillä. Tilanhoitajaetiikka perustuu Raamatun luomiskertomukseen, jonka mukaan ihmisen tehtäväksi on annettu luonnon viljely ja varjelu. Apologeetat kritisoivat Whiten näkemystä kristillisyydestä ihmisen hallintavallan sallimana uskontona luontoa kohtaan. Sen sijaan he esittävät, että

Raamatun luomiskertomus ei korosta ihmisen herruutta suhteessa luontoon, vaan opettaa ihmisen vastuuta luonnon viljelystä ja varjelemisesta (1. Moos. 1:26–28). Näkemyksiä ympäristöongelmien syistä on esitetty, kuten ihmisen lankeemusta ja rikkomusta Jumalaa vastaan tai ihmisen vääristynyttä ajattelua luontoa kohtaan. (Kearns 1996, 57–59.) Uskonnollisen opetuksen sijaan ympäristökriisin perustaksi on esitetty esimerkiksi rationaalisen ajattelun kehittymistä länsimaissa ja Platonin dualismia, jossa luonto hengestä erillisenä on jäänyt alempiarvoiseksi (Hargrove 1997, 74; Veikkola 1982, 10–23).

Eko-oikeudenmukaisuutta painottavissa teologioissa korostetaan rakenteellisten ja institutionaalisten muutosten tärkeyttä sekä sosiaalisen ja ympäristön epäoikeudenmukaisuuden korjaamista (Kearns 1996, 57). Näkemykset perustuvat Kirkkojen maailmanneuvoston linjauksiin 1970-luvulla. Sosiaalisten suhteiden esitetään olevan häiriintyneitä ja epäoikeudenmukaisia, mikä näkyy globaalilla tasolla maiden välisenä elintasokuiluna. (Veikkola 1992, 50–52.) Näkemystä on kritisoitu sen länsimaisesta otteesta, sillä ympäristösuojelullisia toimenpiteitä on kohdistettu esimerkiksi alkuperäiskansojen elinkeinoihin, minkä on johtanut elinkeinojen menettämiseen (Beyer 1997, 210). Tämän seurauksena huomiota on suunnattu rikkaiden maiden talouskasvun hillitsemiseen ja kehitysmaiden taloudellisten tarpeiden huomioimiseen. Eko-oikeudenmukaisuutta korostavalla suuntauksella on yhteys feministisen ekoteologiaan ja taustalla on vapautukseen perustuva teologia. (Pesonen 1999, 22–23.)

Ekospiritualismi pyrkii uudistamaan kokonaan kristillistä luontokäsitystä, mutta opetukset kuitenkin perustetaan Raamattuun. Luomiskertomuksen katsotaan koskettavan kaikkia kansoja, ja siinä ihminen, kasvit, eläimet ja koko universumi ovat osa samaa evoluutiota eli tässä teologiassa ihmisen paikka löytyy osana luontoa. Kuitenkin ajatellaan, että ihminen on taipuvainen luonnon tuhoamiseen, mutta sen lisäksi myös kykenevä itsereflektioon luontoon kohdistuvissa asenteissa. Tässäkin suuntauksessa ekologiseksi haasteeksi ymmärretään länsimainen dualismi, joka estää ymmärtämästä luomisen kokonaisuutta ja kosmoksen henkistä ulottuvuutta. (Kearns 1996, 60–61.) Ekospiritualismissa keskeistä on ihmisyyden maan tietoisuutena ja ihmisen yhteys luontoon, jotka ohjaavat teologian kehittymistä. Maailmankaikkeus nähdään Jumalan ruumiina, jolloin myös luonto on osa Jumalaa. (Kearns 1996, 64.)



Teologi John F. Haught on esittänyt, että maailmanlaajuinen ekologisen romahduksen uhka voi johtaa kristillisen perinteen elpymiseen, vaikka kristinuskon antroposentrisen eli ihmiskeskeisen painotuksen vuoksi väite voi vaikuttaa turhan optimistiselta. Hän nostaa esille tutkimukseni kannalta relevantin näkökulman, jonka mukaan kristillisyyden suhde kosmoksen arvoon on ollut suhteellisen välinpitämätöntä, vaikka luomisen ja inkarnaation opit korostavat sen arvoa. Aineistoni kirjoittaja Wallace kiinnittää erityisen paljon huomiota nimenomaan luomiseen ja inkarnaatio-oppiin. Kuitenkin Haught esittää, että kristinuskon historiasta löytyy oppineita, jotka ovat kehottaneet näkemään Jumalan kaikessa, kuten katolisen kirkon pyhimyksi julistama, luonnon ja eläinten suojelupyhimys Franciscus Assisilainen. (Haught 2003, 232–233.)

Haught kirkastaa kristillisyyteen liittyvää epäselvää ekologista perinnettä, ja näkee tarvetta sen uudelleen muotoutumiselle, minkä hän näkee jo käynnistyneen. Hän tarkastelee ekoteologisista pyrkimyksistä apologeettoja, sakramentaalisuutta ja eskatologiaa. Hänen mukaansa ensimmäinen ryhmä edustaa paavin, yhdysvaltalaisten katolisten piispojen ja muiden teologien julkaisuja. Niiden mukaan kristillinen perinne sisältää jo ekologista aineistoa, joka on vain jätetty huomiotta. (Haught 2003, 233.) Haughtin mukaan apologeettojen tapa toistaa Raamatun kohtia osoittaakseen luomakunnan Jumalan kättentyöksi sekä ihmisen huolenpidon kohteeksi ei johda riittäviin muutoksiin ihmisen toiminnassa luonnon suhteen. Tekstit ovat hänen mukaansa tärkeitä, mutta niitä tulisi hänen mukaansa tarkastella patriarkalisuudesta vapaasta, hierarkiaa hylkäävästä, ei-dualistisesta ja kosmologisesta sekä suhteellisuutta sisältävästä ymmärryksestä käsin. (Haught 2003, 233–235.)

Sen sijaan Haught näkee potentiaalia sakramentaalisessa lähestymistavassa, joka pitää mahdollisena Jumalan olemassaoloa luonnossa. Tämä suuntaus pitää sisällään ekofeministisen ja syväekologisen hengellisyyden, jossa kosmos ymmärretään ensisijaisesti Jumalan symbolisena ilmentymänä, välineenä, jonka kautta on mahdollista oppia tuntemaan pyhä. Suuntauksessa tunnustetaan fysiikan lait ja evoluutioteoria, mutta maapalloa tarkastellaan holistisesta näkökulmasta organismina ja monimutkaisena dynaamisena suhdeverkostona, jonka osat ovat sisäisesti suhteessa toisiinsa. Tätä kautta myös ihminen käsitetään jatkuvaksi muun luonnon kanssa. Koko universumi on subjekti, jonka kehityskulun seurauksena myös ihmiskunnan katsotaan kehittyneen. Tämän seurauksena kulttuureja tai uskontojakaan ei voida enää tarkastella

luonnottomina ihmisen kehittäminä järjestelminä, vaan ovat osa universumin kosmista prosessia. (Haught 2003, 235–236.)

Kuten voidaan huomata, kristillisessä perinteessä on käynnistynyt prosessi, joka tarkastelee opetustensa suhdetta luontoon. Haughtin esittämästä sakramentaalisen koulukunnan ajattelusta löytyy selviä animistisiä piirteitä, mikä osoittaa, että animistisen ajattelun kytkös kristinuskoon on ajankohtainen tutkimusaihe. Haught itse kutsuu sakramentaalista koulukuntaa revisionistiseksi, joka omasta näkökulmastani pitää sisällään varsin radikaalia ajattelua suhteessa perinteiseen kristinuskoon. Revisionistiseen ajatteluun kuuluu hänen mukaansa väite, että kristinusko tarvitsee kokonaan uuden tulkinnan merkityksestään. (Haught 2003, 236) Aiemmin esittelemäni Santmiren revisionismi vaikuttaa maltillisemmalta. Se kuitenkin myös pyrkii kristinuskon uudistumiseen ja antaa niin luonnolle kuin ihmisellekin itseisarvon. Siinä Jumalan kuitenkin katsotaan olevan riippumaton ihmisestä suhteessa luontoon. (Pihkala 2014b, 241–242). Tämä ekoteologinen moninaisuus tuo ilmi sen, että käynnissä on prosessi, joka elää ja liikkuu, mikä sinänsä sopii hyvin Haughtin esittelemään revisionismiin, jossa annetaan painoarvo luomisen teologialle, jossa myös uskonnot ja kulttuurit ovat osa evolutiivista kehitystä. (Haught 2003, 236).

Haught esittää, että kristinuskon käsitykset lunastuksesta ovat olleet liian ihmiskeskeisiä ja opetus on keskittynyt liiaksi ihmisen syntisyyden voittamiseen. Tämä on johtanut luonnon tilan kokonaisvaltaiseen ahdinkoon. (Haught 2003, 236.) Tämä kaiku on kantanut myös Suomeen saakka, sillä Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispa Mari Leppänen (2021) on esittänyt, että uskonnot ovat tarkastelleet pelastuskysymyksiä kapeasti sielun kohtalon näkökulmasta, vaikka ihminen koostuu samoista aineista kuin maa. Hän on todennut, että ihminen on toiminut väärin, kun ei ole hoitanut tehtäväänsä huolehtia Jumalan luomasta maailmasta. Haught taas esittää, että luomiskeskeinen teologia sisältää väitteen, että synty ei merkitse vain vieraantumista Jumalasta ja toisistamme, vaan sen lisäksi se merkitsee vieraantumista kosmuksesta. Tämän takia sovitukset merkitsevät yhteyden palauttamista koko universumiin ja maan yhteisöön, mikä edellyttää dualismin ylittämistä. (Haught 2003, 236.)

Luomiskeskeinen teologia kulminoituu Jumalan ymmärtämiseen ekologisesti. Kolmiyhteinen Jumala on ekologian ylin esimerkki, joka johtaa suhteiden tutkimiseen. Jumalan kuvaksi luominen merkitsee, että olemassaolo ilmenee vain suhteessa. Ajatus

kulkee Haughtin mukaan sopusoinnissa klassisen kolminaisuusopin kuin myös nykyaikaisen tieteen kanssa. Näkökulma hylkää ajatuksen Jumalasta, joka olisi erityksissä omassa itsenäisyydessään. Käsillä on ideologia, joka hylkää yksilöllisyyden ihanteen ja palauttaa ihmiskunnan siteen maan yhteisöön. Tämä johtaa myös toiseuden kriittiseen tarkasteluun ja korostaa kaikkien osallisuutta. (Haught 2003, 237–238.) Suhteellisuuden tarkastelu ontologisesti on keskeinen teema animismin tutkimuksessa, sillä siinä huomio on subjekteihin ja objekteihin jaetun maailman sijaan kiinnittynyt niiden välillä olevaan suhteeseen. Animismi ilmenee olemisena, joka tapahtuu vuorovaikutuksessa, sillä juuri vuorovaikutuksessa olevainen saa merkityksensä.

Vaikka Haught pitää sakramentaalisen koulukunnan näkemyksiä potentiaalisina ekologiselle kääntymykselle kristillisyydessä, katsoo hän sen olevan sellaisenaan mahdoton kristinuskon opillisesta näkökulmasta, jossa uskon ydin on toivossa ja pelastuksessa. Perinteisesti kristinuskko on opettanut kuolemattoman sielun pelastusta ulottuvuudessa, jossa yhteys ruumiillisuuteen ja luontoon on kadonnut. Hän näkee tämän traagisena, sillä kristinuskko tunnustaa uskoa ruumiin ylösnousemukseen. Hänelle dualismin jälki näkyy epätoivon tilana, sillä luontoon ja sen tulevaisuuteen kytketty toivo ei ole mahdollista todellisuudessa, jossa henki ja materia on erotettu toisistaan. Haught pitää kristillisen ympäristöteologian kannalta olennaisena, että tulevaisuuteen suuntautunut lupaus kytkeytyy ekologiaan. Hän laajentaa sakramentaalista lähestymistapaa lisäämällä siihen eskatologian. (Haught 2003, 239–241.)

Tässä sakramentaalisuuden ja eskatologian kokonaisuudessa luonto ei ole suoraviivainen Jumalan läsnäolon paikka, vaan sen sijaan se on täynnä lupaista tulevasta täyttymyksestä. Hänelle puhdas sakramentaalisuus herättää epäilyksiä epäjumalanpalvonnasta. Sen sijaan kristillisen tradition ydin on toivossa ja lupauksessa. Sakramentaalisuuden haasteeksi hän esittää myös sen kyvyttömyyden käsitellä luontoon liittyvää varjoa. Luonnon nykyisen tilan katsominen Jumalan ilmentymä ei hänen mukaansa ole uskonnollisesti perusteltua, eikä luonto sitä kestäisi. Luonnon pyhittäminen on pahimmillaan johtanut jopa ekologiseen epätasapainotilaan. Eskatologisessa näkemyksessä luonto ei ole paratiisi, mutta se on lupaus siitä. Se on muutoksessa, eikä se ole vielä saavuttanut Jumalan täydellistä täyttymystä ja rauhaa. (Haught 2003, 242–246.)

Suomessa kristinuskon ja ympäristön välisestä suhteesta tehdyt tutkimukset painottuvat teologiseen näkökulmaan. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon nettisivuilla kuvataan animismia seuraavasti: ”Kristinusko on torjunut animismin, mutta liittynyt sen heijastamaan uskonnolliseen kaipaukseen” (Suomen evankelis-luterilainen kirkko). Pauliina Kainulainen käsittelee väitöskirjassaan Ivone Gebaran ekofeministinen käsitys tietämisestä ja teologiasta (2005) ekofeminististä teologiaa, joka sisältää naisen ja luonnon alistamiseen liittyvien mekanismien tarkastelua, mutta myös luonnon ja naisen ruumiiden pyhittämiseen liittyviä kysymyksiä. Kainulainen tarkastelee Gebaran jumalakäsitystä ja määrittelee sen panenteistiseksi, joka toimii perustana myös tämän tutkimuksen osassa, jossa tarkastelen Pyhää Henkeä osana animismia. Panenteistinen jumalakäsitys muodostaa synteesin mystisestä kokemuksellisuudesta ja Raamatussa hallitsevasta tiukasta monoteistisestä jumalakäsityksestä ja asettuu näiden väliin. Näkemyksen mukaan Jumala on ja ei ole samaan aikaan persoona, mikä viittaa Jumalan suuruuteen kyetessään ylittämään persoonan kategorian. Kuitenkin Jumala pystyy samaan aikaan persoonalliseen suhteeseen ihmisen kanssa. Jumalan persoonallisuus tulee esille analogiana ja metaforisessa mielessä. Jumala on myös suhde ja suhteinen, mikä Kainulaisen mukaan tarjoaa mahdollisuuden kolminaisuusopin kehittämiseen, mutta Gebara ei ole edennyt tähän suuntaan. (Kainulainen 2005, 75–76.)

#### 1.5.4 Aiempi tutkimus kristillisestä animismista

Kun etsitään tietoa kristillisestä animismista, voidaan havaita, että tutkimuskirjallisuutta on tarjolla suhteellisen vähän. Shawn Sanford Beckin teos *Christian Animism* (2015) on poikinut tieteellisessä kontekstissa joitakin kirja-arvosteluja, mutta teos ei täytä akateemisten julkaisujen vaatimuksia. Tämä ei kuitenkaan vähennä teoksen merkityksellisyyttä osana kristillisen animismin ilmiötä. Beck on esittänyt yhdessä Robert Shore-Gossin kanssa, että kristillisessä hartausperinteessä aina keskiajalle saakka on ollut piirteitä, joita voitaisiin nykypäivänä tulkita animismin kaltaisiksi elementeiksi. Näitä ovat olleet esimerkiksi eläimille puhuvat pyhimykset, Mardi Gras -kaltaiset juhlaperinteet sekä käsitys pyhien lähteiden ja kaivojen hengellisestä voimasta. (Frohlich 2024, 12.)

Charles H. Kraft tarkastelee artikkelissaan ”Christian Animism or God-Given Authority?” (1995) saamaansa kritiikkiä väitteistään suhteesta hengelliseen voimaan. Saatu kritiikki viittaa varhaisempiin käsityksiin animismista, kuten myös Joerstad on

huomannut, että raamatuntutkimuksessa elää sitkeästi vanhat määritelmät animismista (Joerstad 2020, 250–251). Kraftia on kritisoitu animististen ja kristillisten uskomusten sekoittamisesta, kuten hengen liittämisestä esineisiin (Kraft 1995, 88–89). Hän kiistää jyrkästi tämän väitteen ja tarkentaa lausuntojensa koskevan hengellistä voimaa, joka tulee Jumalalta (Mt., 96). Hän esittää, että animismin merkitys kristillisyydelle on sen muistutus hengellisestä todellisuudesta, joka on länsimaisessa kristillisyydessä jäänyt rationaalisuuden jalkoihin. Hengellinen valta on keskeinen osa Raamatun opetusta, ja sitä tulisi tutkia syvällisemmin. (Mt., 92–93.) Hänen mukaansa se voi saada maagisia piirteitä, mistä häntä myös kritisoitiin, jos tutkimus jää pinnalliseksi (Mt., 98–99). Kraft esittää, että tieteessä tulisi kehittää järjestelmiä hengellisten todellisuuksien tutkimiseksi ja tunnustaa kokemusten merkitystä niiden ymmärtämiseksi. Hän kuitenkin kritisoi näkemyksiä kristinuskon ja animismin samankaltaisuudesta erityisesti henkien kanssa kommunikoimisen suhteen. Hänelle animismin käsite avautuu laajana käsitteenä, joka sisältää monia hengellisiä ulottuvuuksia, jotka liittyvät henkimaailmaan. (Mt., 89–90.)

Kraft vaikuttaa tarkastelevan animismia varhaisemmassa lähetystyön kontekstissa eli tilanteessa, jossa kristityt lähetystyöntekijät kohtasivat animistisia kulttuureja. Hänen näkökulmansa tuo esille tutkimuskulun, jota animismin käsitteeseen liittyy. Viitataan tällä aiempaan 1800-luvulla käynnistyneeseen tutkimukseen, joka keskittyi kristinuskon ulkopuolisiin kulttuureihin, joiden tutkimuksessa käsite tuli alun perin muodostetuksi. Kulttuurien kohdatessa eteen tuli väistämättä kysymys animististen ja kristillisten katsomusten yhteensopivuudesta. Nykyaika tarjoaa uusia määritelmiä käsitteelle ja mahdollisuuksia käsitteen käyttöön. Nyt näkökulma kääntyy toisin päin, kuten Wallacen kirjallisuudesta käy selväksi. Voimme tarkastella perinteistä kristillisyyttä animistisesta näkökulmasta ja katsoa, mitä uusia tulkintamahdollisuuksia se tarjoaa perinteisille teksteille.

Mark I. Wallace, joka on tutkimusaineistoni kirjoittaja, on merkittävimpiä animismin tutkijoita kristillisessä yhteydessä. Artikkelissaan ”Green Mimesis: Girard, Nature, and the Promise of Christian Animism” (2014) Wallace kuvailee kristillistä animismia mahdollisuutena muokata asenteita luontoa kohtaan kunnioittavammaksi. Hän tarkastelee perinteisiä, luonnon kannalta kestävämpiä, kristillisen luontosuhteen näkökulmia. Kristillisyyteen on kuulunut kielteinen suhtautuminen luonnonpaikkojen ja olentojen hengellistämiseen, vaikka hänen mukaansa Raamatusta löytyy monia kirjoituksia luonnon arvoon liittyen. Wallace kuvailee kristinuskoa uskontona, joka on

kehittynyt uskoksi taivaan Jumalasta, joka on näkymätön, eikä sitä voida samaistaa luontoon, sen olentoihin tai luonnonpaikkoihin. Tähän liittyen hän esittää, että Raamatussa Jumalaa ei kuitenkaan kuvailta näkymättömänä, vaan maailmaan inkarnoituneena, joka lentää, kävelee ja puhuu tai itää ja kasvaa maassa.

Mari Joerstadin artikkeli ”A Brief Account of Animism in Biblical Studies” (2020) on kiinnostava kuvaus animismin ja heprealaisen Raamatun<sup>6</sup> välisestä suhteesta.

Tutkimuksellinen kiinnostus muinaisten israelilaisten suhtautumisesta luontoon heräsi animismin tutkimuksesta 1900-luvun alkupuoliskolla, mikä kuitenkin hiipui pian alun innostuksen jälkeen. Tästä huolimatta, keskustelu animismin suhteesta monoteismiin tai luontoon Raamatussa jatkuu edelleen. Huomioitavaa on, että oletukset animismista liittyvät yhä edelleen erityisesti Edward B. Tylorin ajatuksiin, jotka kantavat mukanaan kaikuja kolonialismista ja rodullisista hierarkioista. Joerstad esittää, että Raamatun ja ekologian tutkimuksissa tulisi huomioida animismin uudemmat määritelmät, koska ne antavat uusia näkökulmia vaikeiden tekstien tulkintaan, tarjoavat työkaluja ympäristöeettiseen pohdintaan ja mahdollistavat vuoropuhelun lisääntymisen animististen maailmankatsomuksien suhteen. (Joerstad 2020, 250–251.) Tutkimukseni kannalta on kiinnostavaa, miten Joerstadin tuo esille animismin mahdollisuuksia. Hänen mukaansa animismi avaa mahdollisuuden, että muinaiset israelilaiset olivat sekä monoteistejä, mutta heidän suhtautumisensa maailmaan oli uuden animismin kaltaista (Joerstad 2020, 256).

Uskontotieteilijä James W. Waters tutkimuksessa ”Ecological Assemblages: Christian Animism, Indigenous Ingenuity, and Moral Bricolage” (2023) tarkastellaan kristillistä animismia Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen näkökulmasta. Hänen käsityksensä mukaan kristillinen animismi on heille tuttu käytäntö jo vuosisatojen ajan, ja tutkimuksen tavoitteena on uusien oivallusten löytäminen kristillisen animismin keskusteluun. Hänelle kristillinen animismi edustaa vertaansa vailla olevaa ympäristöetiikkaa ja esittää, että kristillinen animismi ilman alkuperäiskansojen viisausperinnettä tekee siitä tehottoman. Koska Waters tutkii kristillistä animismia alkuperäiskansojen kontekstissa, jättää se merkittävän tutkimusaukon länsimaisen kristillisyyden ja animismin väliseen tutkimukseen.

---

<sup>6</sup> Heprealainen Raamattu viittaa juutalaisten pyhään kirjaan, jossa on muutamaa apokryfikirjaa lukuun ottamatta sama sisältö kuin kristittyjen Vanhassa testamentissa (Suomen evankelis-luterilainen kirkko).

Mary Frohlichin tuoreessa artikkelissa “The "New Animism": Implications for a Postmodern Christian Spirituality” (2024) vaikuttaa olevan samanlainen kysyvä ote animismiin kristillisessä kontekstissa kuin tässäkin tutkimuksessa. Frohlich käy lyhyesti läpi animismin käsitteen historiaa ja siitä tehtyjä uudempia määrittelyjä. Sen jälkeen hän tarkastelee, mitä animismista kristillisissä yhteyksissä on esitetty. Artikkelin on tämän tutkimuksen kannalta merkityksellinen siinä mielessä, että se kertoo aiheen kiinnostavuudesta kansainvälisesti, mutta se tarjoaa myös keskeisiä näkökulmia inkarnaation ja Pyhän Hengen jäsentämiseen, mikä mahdollistaa syvällisemmän ymmärryksen aineiston tarkasteluun (Frohlich 2024, 14–16). Tarkastelen Pyhän Hengen ja inkarnaation näkökulmia tarkemmin teoreettista viitekehystä käsittelevässä luvussa. Frohlich viittaa artikkelissaan Wallacen teokseen, jonka osat toimivat tämän tutkimuksen aineistona, mutta ei perehdy siihen kuitenkaan syvällisemmin. Keskeisenä poimintana hän nostaa esille Wallacen näkökulman animismista kristinuskon kadotettuna aarteena (Mt., 12).

Mary Jane Rubensteinia lainaten Frohlich kuvaa uutta animismia hybridifilosofiana, joka on kehittynyt postmodernin ihmisen ja alkuperäiskansojen kohtaamisen seurauksena. Hän tarttuu Ingoldin käsitykseen animismista tapana olla maailmassa ja nostaa esille antropologi Nurit Bird-Davidin näkemyksen persoonasta, joka merkitsee kykyä jakaa asioita, olla toisten kanssa ja sitoutua heihin vastuullisesti. Eläminen on jatkuvaa kohtaamista, jossa toimijuuden, persoonallisuuden ja intentionaalisuuden kieli muodostuu. (Frohlich 2024, 9–10.) Lopuksi hän vielä tarkastelee animismin epistemologiaa suhteessa objektivoivaan tietoon. Animismissa mielikuvituksesta tulee tietoon lähtökohta, koska se on taito, joka mahdollistaa osallistumisen suhteeseen. Sen sijaa objektivoivassa tietoon mielikuvitus ymmärretään illuusion lähteenä. (Mt., 18.)

## 2 Teorettinen viitekehys

### 2.1 Hermeneuttis-fenomenologinen tutkimus

Tutkimukseni on kvalitatiivinen tutkimus, jonka tarkoituksena on ymmärtää tutkimuksen kohteena olevaa ilmiötä ja animismin käsitteen käyttöä kristillisessä kontekstissa sekä Pyhän Hengen roolia osana animismia. Kurenlahti ja Pesonen valaisevat ympäristöpainotteisen uskonnontutkimuksen haasteita. Heidän mukaansa uskontotieteen tarjoamat käsitteet ympäristökeskustelulle ovat vielä marginaaliset (Kurenlahti & Pesonen 2020). Tämä tutkimus pyrkii osaltaan vastaamaan tähän puutteeseen tuottamalla tietoa ilmiöstä, jossa kristillinen perinne yhdistyy vahvaan luontokeskeiseen katsomuksellisuuteen. Kristinuskon länsimaisten yhteiskuntien historiallisten vaiheiden tuntemus paljastaa syitä, miksi sen ja luonnon välinen suhde on ajautunut kompleksiseen ja haastavaan tilanteeseen. Monoteistisen uskonnollisuuden ja naturalismin painotukset ovat omalta osaltaan johtanut tilanteeseen, jossa kokemuksellisuudelle tai luonnon syvempien merkitysyhteyksien muodostamiselle ei ole jäänyt riittävästi tilaa tieteellisessä tutkimuksessa ja länsimaisessa katsomuksellisuudessa.

Ymmärtämiseen pyrkivä tutkimukseni kiinnittyy uskontofenomenologiseen tutkimusperinteeseen. Uskontotieteen emeritusprofessori Rene Gothoni tarkastelee fenomenologian merkitystä uskontotieteelle. Hänen mukaansa itsereflektiivinen ja kohtuuteen pyrkivä fenomenologia sopii uskonnontutkimukseen. Ei siis ole tarpeen ryhtyä tiukkaan vastakkainasetteluun ilmiöitä selittävien teorioiden suhteen, vaan asettua tarkastelemaan tiedon muodostumiseen vaikuttavia ennakko-oletuksia, rajallisia perspektiivejä ja tilanteiden historiallisuutta ja kontekstuaalisuutta. (Gothoni 2005, 11.) Hän korostaa historian ja kielen merkitystä ymmärtämisen välineinä. Tutkijan tulee asemoida itsensä suhteessa tutkimuskohteeseen, joka voi olla tutkijalle vieraan uskonnon tekstit ja ilmaisut tai toisen tutkijan muodostama historiallinen ja kielellinen konteksti, joita pyritään ymmärtämään ja tulkitsemaan. Tämän tutkimuksen näkökulma on jälkimmäinen. On tunnustettava tosiasia, että tutkittavan ilmiön tulkintaan liittyy tutkijan luomia uusia merkityksiä ja näkökulmia sekä uudenlaista ymmärrystä. Tutkimuskohteen tuominen valoon sellaisenaan, puhtaana ulkopuolisista vaikutuksista, ei ole mahdollista. Kuitenkaan tämä ei oikeuta tutkijaa tekemään loputtamia rajoittamattomia päätelmiä, vaan edellyttävät tutkijalta kriittistä pohdintaa ja



analysointia sekä riittäviä kriteereitä tulkintojen muodostamiselle. (Gothoni 2005, 13.) Tätä taustaa vasten avautuu tutkimukseen valittujen käsitteiden merkitys tutkimukselle, joita käsittelen seuraavissa alaluvuissa. Tutkimuksen analyyttiset käsitteet ohjaavat tulkintaa ja uusia päätelmiä.

Uskonnollisen ilmiön tutkimuksessa on tästä näkökulmasta olennaista universaalien rakenteiden, merkityskokonaisuuksien ja syvimmän olemuksen ymmärtäminen osana ihmisen elämismaailmaa. Osien avulla avautuu merkityskokonaisuuksia. Tutkimuksessa lähdetään liikkeelle esimerkiksi tekstien, käytänteiden, ilmaisujen ja historiallisten tietojen pohjalta, jotka ovat monin tavoin arvolatautuneita tulkintoja. Jotta tutkija voi edetä hermeneuttisella kehällä kohti syvempää ymmärrystä, on tarkasteltava ilmiön kielellistä ja historiallista taustaa, ilmiön reunaehtoja ja rajoja sekä tekstien rakenteita ja tulkintoja, jotta uusien merkitysten löytäminen avautuu. Tutkijan omat ennako-oletukset ja orientoituminen maailmaan vaikuttavat tulkintaan, joten niiden paljastaminen on tärkeää. (Gothoni 2005, 19–20.)

Tutkimusaineistoa lukiessa välittyy Wallacen kristillisen animismin taustalla olevan edellä kuvatun kaltainen hermeneuttisen kehän malli, jossa kirjoittajan päätelmät ovat muodostuneet laajamittaisen Raamatun tuntemisen, sen eri osista valittujen tekstien merkitysten ymmärtämisen ja ekologisen heräämisen vaikutuksesta. Tämän ymmärtäminen auttaa tutkimuksessani jäsentämään aineiston eri osien yhteyttä toisiinsa. Hermeneuttinen malli myös omalta osaltani auttaa ymmärtämään tarkasteltavana olevan tutkimusilmiön kehittymiseen vaikuttaneita tekijöitä ja teorian merkitystä tutkimusilmiön tarkastelussa.

## **2.2 Animismin käsitteen historia**

1800-luvulla käynnistynyt uskontoantropologinen tutkimus tuotti tutkimukseni kannalta keskeisen animismin käsitteen. Antropologi Edward B. Tylor käsittelee teoksessaan *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (1871) animismin käsitettä. Vaikka Tylorin monin tavoin kritisoitu animismin määritelmä sellaisenaan ei ole yhteensopiva uudempien määritelmien kanssa, on kuitenkin ymmärrettävä 1800-luvun alkuperäiskansoihin kohdistuneen tutkimuksen merkitys nykypäivän animismin tutkimukselle. Koska tieteellinen tutkimus on aiemman tutkimuksen päälle rakentuvaa tietoa, nykypäivän

ymmärrys kristillisestä animismista on seurausta tutkijoiden 1800-luvulla aloittamasta tutkimustyöstä.<sup>7</sup>

Asiantuntijoiden mukaan animismin käsite kantaa mukanaan kolonialismiin eli siirtomaakauteen liittyvää negatiivista painolastia. Kun eurooppalaiset siirtomaahallitsijat ottivat haltuunsa uusia maa-alueita, kohtasivat he eurooppalaisesta tieteellisestä katsomuksellisuudesta poikkeavia alkuperäiskansojen kulttuureja. Tutkijoiden parissa esitettiin, että alkuperäiskansojen kulttuuri oli hierarkkisesti uskontojen alkuperäisintä muotoa, eikä sen evolutiivinen kehitys ollut edennyt vielä samalle tasolle eurooppalaisen uskonnollisuuden kanssa. Taustalla oli Tylorin 1800-luvulla muotoutunut ajatus uskontojen evoluutiosta, jonka mukaan kulttuurien kehittyessä tieteellinen maailmankuva lopulta syrjäyttäisi uskonnot. Myöhemmin on kuitenkin ymmärretty, että teoriat alkuperäiskansojen ominaisuuksista ja kulttuureista ovat olleet pahoin kolonisaation oikeuttamiseen pyrkiviä näkemyksiä. (Joerstad 2020, 250–251, 253; Laack 2020, 116–117; Chidester 2005, 78.)

Tylor kuvasi animismin käsitteellä ilmiötä, jossa elottomiin ja reagoimattomiin kohteisiin, kuten kiviin, liitettiin elolliseksi tekevä sielu tai henki. Tylorin animismissa henki ja materia erotettiin toisistaan, vaikka alkuperäiskansojen kulttuureissa sielu käsitettiin eetterisenä eli lähes fyysisenä aineena, eikä eroa aineettoman ja aineellisen välille tehty. (Segal 2013, 59; Laack 2020, 119.) Monet eurooppalaiset antropologit ja tutkijat ovat pitäneet animismin teoriaa epistemologisena virheenä, mikä raamatuntutkija Mari Joerstadin mukaan vaikutti käsitteen marginaaliseen käyttöön aina 1900-luvulle asti. Myöhemmin tutkijoiden parissa kritisoitiin animismin käsitettä sen eurosentrisestä eli eurooppakeskeisestä luonteesta, jossa kristinuskon oikeaoppisuus suhteessa alkuperäiskansojen katsomuksellisuuteen korostui.<sup>8</sup> Tämä on myös omalta

---

<sup>7</sup> Esimerkiksi uskontososiologi Émile Durkheimin teos *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen totemijärjestelmä* (1980 [1912]) käsittelee uskontojen alkuperäisintä muotoa.

<sup>8</sup> Lehtimies Horace Greeleyn katkelma alkuperäiskansoista paljastaa 1800-luvun asenteellisen ilmapiirin alkuperäiskansoja kohtaan, mutta myös pilkahduksen sen ajan yleistasoisesta ymmärryksestä kristinuskon Jumalaa kohtaan:

Näiden ihmisten täytyy kuolla — heitä ei voida auttaa. Jumala on antanut tämän maan niille, jotka haluavat alistaa ja viljellä sitä, ja on turha taistella Hänen vanhurskasta säädöstään vastaan... Rähjäinen ja pöyhkeä, ylpeä ja arvoton, laiska ja surkea, he haluavat kekkaloita ja juoda surkean olemassaolonsa pois, ja lopulta he tarjoavat maailmalle mielekkään vapautuksen kuolemalla pois. (Joerstad 2020, 253 [Greeley 1999 [1860], 152, 153].)

osaltaan vaikuttanut negatiivisesti mielikuviin animismin käsitteestä. (Joerstad 2020, 250–251, 253–254; Laack 2020, 116–117, 119; Chidester 2005, 78.)

Laackin mukaan uudemmissa animismin määritelmässä on hylätty Tylorin dikotominen jako aineen ja hengen välille, koska sitä ei pidetty yhteensopivana animistisen katsomuksellisuuden kanssa, sekä yhteys kulttuurievoluution teoriaan.<sup>9</sup> Pyrkimyksinä ovat olleet käsitteen vapauttaminen kolonialismiin liittyvästä taakasta sekä ilmiön näkeminen jopa vaihtoehtona länsimaiselle ekologisesti kestävämmälle elämäntavalle. (Laack 2020, 116–117, 119.) Tylorin teoria on hyvä esimerkki länsimaalaisesta mekanistisesta maailmankuvasta, jossa luonto ja ihminen kategorisoidaan eri luokkiin. Se osoittaa haasteen, joka liittyy länsimaalaiseen tapaan tarkastella erilaiseen ontologiaan perustuvaa katsomuksellisuutta.

### 2.3 Animismi

Tutkimukseni teoreettinen viitekehys muodostuu animismin käsitteestä ja sen erilaisista määritelmistä, animismiin liittyvistä muut kuin ihmispersoonat ja ei-inhimilliset toimijat -käsitteistä sekä kristillisen animismin käsitteestä. Animismin uudemmat määritelmät tarjoavat mielekkään kokonaisuuden kristillisen animismin määrittelyyn. Niistä olen valinnut antropologien Descolan, Ingoldin, Hornborgin, Goethen ja Batesonin teoriat mukaan aineiston analysointiin.

Descolalla on ontologinen lähestymistapa käsitteeseen ja hän tarkoittaa sillä ympäristöön identifioitumista, jossa vallitseva länsimainen ihmiskäsitys ylittyy. Määritelmässä ihminen ei enää identifioi itseään ylivertaiseksi toimijaksi suhteessa muihin kuin ihmisolentoihin tai ei-inhimillisiin toimijoihin, vaan asettuu osaksi luontoa ja tasavertaiseen suhteeseen muiden toimijoiden kanssa. Erityisen kiinnostavaa on Descolan käsitys ihmisen kyvystä olla yhteydessä muihin olentoihin. Hänen mukaansa ihmisellä on universaali kyky tiedostaa sisäiset ja ulkoiset ominaisuutensa eli mielensä ja fyysisyytensä. Juuri tämän kyvyn avulla ihminen voi tarttua ja olla yhteydessä fyysisesti erilaisiin, mutta sisäisesti samanlaisiin olentoihin, kuten eläimiin tai kasveihin. Sisäinen samanlaisuus on henkistä yhteyttä maailmassa, jossa kaikki elävät

---

<sup>9</sup> Tylorin 1800-luvun määritelmä on tunnetuin varhaisista animismin määritelmistä, mutta myös muut tieteentekijät ovat määritelleet animismia. Émile Durkheimin mukaan animismi on vain metafora sosiaalisten käsitteiden heijastamisesta luonnolliseen maailmaan. Myös tämä määritelmä on hylätty uuden animismin määrittelyssä. (Laack 2020, 119.)

olennot jakavat saman henkisen yhteyden. Animistinen katsomuksellisuus siis tarkoittaa hänen määritelmässään, että havaitsemisen kohteena olevalla olennolla ymmärretään tai koetaan olevan samanlainen henkinen sisäpuoli kuin itsellä, mutta ulkoiset piirteet ovat erilaiset. (Descola 2013b, 79–80, 83.) Descolan kuvaama ihmisen universaali kyky olla yhteydessä sisäisesti samanlaisiin, mutta fyysisesti erilaisiin olentoihin, on keskeistä tutkimuksen analyyttisessä animismin käsitteessä.

Ingoldin määritelmässä korostuu kaiken suhteellisuus, mikä on hyvä näkökulma animismiin tutkimuksen analyyttisenä käsitteenä. Näkökulma korostaa elämää suhteiden kenttänä, jossa erilaiset olennot osallistuvat toistensa olemassaolon muodostumiseen elämää uudistavassa prosessissa. Ingoldin mukaan animismi on ennen kaikkea suhteellisuutta korostava ontologia maailmassa olemisesta, jossa oleminen on jatkuvaa muutosta ja reagointia ympäristöstä tehtyjen havaintojen ja vaikutusten mukaan. (Ingold 2006, 11–13.) Määritelmässä kiinnostavaa on huomio maailmassa olemisesta ja se tarjoaa hyvän näkökulman analysoida aineiston kuvauksia luonnossa vietetyistä hetkistä.

Hornborg pohtii, miten on mahdollista rakentaa moraalista säännöstöä ei-inhimilliseen ympäristöön, kun tähän asti olemme pyrkineet käsitykseen luonnon ulottumattomuudesta moraalisiin kysymyksiin. Hän painottaa eläintieteilijä Jakob von Uexküllin teoreettista mallia kaikkien elävien organismien biologiasta. Sen mukaan jokaisella organismilla on oma subjektiivinen aistikykyihin perustuva maailmansa eli ympäristönsä (saksankielellä *umwelt*), jossa liikkuu merkkien virta. Ekosysteemiä ei siis tulisi tarkastella pelkkänä aineena tai aineenvaihduntana, vaan erilaisten subjektien välisenä kommunikaationa. (Hornborg 2006, 24–25). Kulttuurin sitominen fyysiseen tasoon on kiinnostava näkökulma ja asettuu hyvin osaksi tässä työssä käytettyä analyyttistä animismin käsitettä. Se herättää pohtimaan, millaista merkkivirtaa ympäristöstämme on luettavissa ja mitä siitä voimme oppia. Tässä tutkimuksessa Hornborgin teoria on ohjannut tarkastelemaan, esiintyykö aineistossa kuvauksia merkkien seuraamisesta ympäristössä.

Hornborg nostaa esille myös toisen merkkivirtaa tukevan näkemyksen antropologi Gregory Batesonilta, joka on tullut tunnetuksi myös biologian, etologian ja psykiatrian aloilla. Hänen mukaansa ympäristökriisi on ennen kaikkea viestintäkriisi elävien olentojen välisessä kommunikoinnissa. Hornborgin pohdinta postmodernin maailman

kyvystä palata subjektien väliseen maailmaan on epäileväistä. Hän nostaa esille new age -henkisyiden reaktiona keskustelulle, mutta pitää sitä liian heikkona alustana tulevaisuuden rakentamiseksi kestävämpään suuntaan liikkeen käsitteiden pysytellessä modernin tieteen käsitteistössä. Hänen mukaansa kartesiolaisen dualismin ylittäminen lähtee liikkeelle siitä, että ymmärrämme materiaalisen objektin olevan modernin maailman keksintö. Hän osoittaa objektivismiin ongelmallisuuden olevan sen tietoteoriassa, joka jättää suhteellisuuden ulkopuolelleen. Kuitenkaan ei tule ymmärtää subjektivismia objektivismia pätevämpänä, vaan löytää niiden välinen yhteys. Animismi asettuu näiden väliin muodostaen relaatio-ontologian. Siinä tieto rakentuu itsen ja muun välissä toisiaan muokkaavassa tilassa. (Hornborg 2006, 26–28).

Johann Wolfgang von Goethelle (1749–1832) animismi merkitsi luonnonilmiöiden sisäisyyttä. Goethen saavutuksiin kuuluu intuitiivisen menetelmän kehittäminen, minkä avulla voidaan tavoittaa luonnonilmiöiden sisäisyys. Hänelle siis intuitio merkitsi ennen kaikkea yhteyttä mieleen tai sieluun, joka on jakautunut koko universumiin. Gregory Bateson (1904–1980) kuuluu uudemman animismin tutkijoihin ja hän myös jakoi ajatuksen luonnon yhteisyydestä ja korosti materiaalisten osien välisiä suhteita. Tietoisuus muodostuu hänen mukaansa eri luonnon osien, ihmisen mukaan lukien, välisistä suhteista, mistä hän käyttää käsitteitä mielen maailma tai mielen systeemi. Eläintieteilijä ja ekologi Stephan Harding on tulkinnut Batesonin mielen maailmaa Charltoniin tukeutuen, että järven kohtelu huonosti luo hulluutta, joka lopulta palautuu omaan mielenterveyteemme järven voidessa huonosti. (Harding 2013, 375–376.)

Ingoldin ja Descolan teorit animismista kohtaavat toisensa, mutta ne kuvaavat samaa ilmiötä eri suunnasta. Descolan (2013b, 79–80, 83) animismin mukaan olentojen osallistuminen ympäristöönsä on mahdollista *samanlaisen sisäisyyden* ansiosta. Ingold (2006, 11–13) ei ota kantaa tähän ominaisuuteen, mutta esittää, mitä osallistumisessa tapahtuu. Hänen mukaansa osallistuminen on jatkuvaa reagointia ympäristöstä tehtyjen havaintojen perusteella ja muuttumista sen mukaan, mikä korostaa erilaisten olentojen välistä *suhteellisuutta*. Hornborg (Hornborg 2006, 24–25) täydentää näitä animismin määritelmiä ja lisää, että ekosysteemi sisältää subjektien välistä *kommunikaatiota* ja Batesonin mukaan esitettynä *merkkivirtaa*. Hän asettaa animismin subjektin ja objektin väliseen maastoon ja pyrkii näin kumoamaan kartesiolaisen dualismin. Goethe esittää Descolan tavoin, että animismi on luonnonoloiden sisäisyyttä, ja *intuitionsa* avulla he

kykenevät olemaan yhteydessä toisiinsa. Batesonin mukaan luonnon osien välinen suhde muodostaa tietoisuuden, mistä hän kutsuu *mielen maailman* käsitteellä.

## 2.4 Ei-inhimilliset, muut kuin ihmispersoonat ja ihmisen ylittävät

Animismissa keskeistä ovat elämismaailmaan kuuluvien erilaisten toimijoiden väliset suhteet. Näitä toimijoita kuvataan eri käsitteillä, kuten ei-inhimillisinä, muina kuin ihmispersoonina ja ihmisen ylittävinä. Nämä käsitteet kuuluvat myös tämän tutkimuksen teoreettiseen viitekehykseen ja ovat animismin teoriaa.

Asiantuntijoiden mukaan posthumanistinen tutkimus pyrkii ylittämään modernin ajan ihmiskäsityksen, jonka juuret ovat humanismissa, ja johon sisältyy valtaan, sortoon ja ulossulkemisen liittyviä käytäntöjä, haastamalla ihmiskeskeiset ajattelutavat ja korostamalla yhteisöllisyyttä ja suhteellisuutta inhimillisen ihmisen ja ei-inhimillisen ei-ihmisen välillä. Humanistisessa ajattelussa ihmisyydessä ovat korostuneet kyky rationaalisuuteen ja tietoihin valintoihin, mitkä ovat nostaneet ihmisen luonnon yläpuolelle. (Kortekallio ja muut 2020, 88.) Ympäristö- ja kirjallisuustieteiden tutkija ja psykologi Heidi Toivonen esittää, että ei-inhimillinen toimijuus tulee luonnollisesti esille inhimillisen vastakohtana. Sillä on viitattu ihmisen ulkopuoliseen, kuten ekosysteemiprosesseihin, muihin olentoihin ja objekteihin, jotka kykenevät vaikuttamaan muiden toimijoiden kanssa. Koska tätä käsitteparia on kritisoitu ihmiskeskeisyydestä, sitä on pyritty kehittämään uudelleen. (Toivonen 2022, 99–100.) Posthumanistisessa ajattelussa tarkastellaan ihmistä oliona, hahmona tai voimana, joka on kehittynyt yhdessä muiden toimijuuksien, kuten teknologisten ja erilaisten materiaalien olioiden, kanssa. (Lummaa & Rojola 2014, 13–14).

Antropologi Irwing Hallowell (1892-1974) loi *muut kuin ihmispersoonat* -käsitteen tutkiessaan Anishinaaben alkuperäiskansan kulttuuria. Hän huomasi, että alkuperäiskansa ei uskonut yliluonnollisiin olentoihin, eikä tehnyt eroa ihmisen ja muun luonnollisen maailman välille. Muilla kuin ihmispersoonilla Hallowell kuvasi eläimiä ja materiaalisia objekteja. (Laack 2020, 121.) Antropologi Graham Harvey esittää, että myös länsimaalaiset käsitteet, kuten henki, jumaluudet ja tuulet kuuluvat persoonien kategoriaan (Harvey 2000, 15). Muita kuin ihmispersoonia nähtiin unien ja näkyjen lisäksi jokapäiväisessä arjessa myös fyysisessä muodossa. Hallowellin empiriseen

tutkimukseen perustuen muut kuin ihmis persoonat jakoivat samoja ominaisuuksia kuin ihmiset, kuten viisauden, oikean ja väärän rajan ja puhekyvyn. (Morrison 2000, 25–26.)

Tämän tutkimuksen aineistossa tulevat esille molemmat ihmisen ulkopuolista toimijuutta koskevat käsitteet, ei-inhimilliset toimijat ja muut kuin ihmis persoonat. Käsitteet tulevat esille tarkasteltaessa animismia suhteellisuuden näkökulmasta sekä Pyhän Hengen roolia animismissa. Artikkelissaan ”Animism and ecology: Participating in the world community” Harvey avaa suhteellisuuden merkitystä uudessa animismissa. Sen mukaan ihmisen persoonallisuus ei ole sisäistä omaisuutta tai itsetietoisuutta, vaan se muodostuu jatkuvassa ja muuttuvassa vuorovaikutuksessa suhteiden välisessä kommunikoinnissa, johon eri toimijat osallistuvat (Harvey 2019, 79–80).

Ei-inhimillisten toimijoiden ja muiden kuin ihmis persoonien lisäksi aineistossa kuvataan toimijuutta *ihmisen ylittävällä* -käsitteellä. Asiantuntijoiden mukaan ihmisen ylittävä -käsite viittaa olentoihin, joiden aistit, kyvyt ja tarinat ovat ihmisten taitojen ja ymmärryksen ulottumattomissa, mutta jotka ovat levittäytyneet ihmisten ympärille ja osallistuvat jatkuvaan suhteellisuuteen ja riippuvuuteen. Termi kuitenkin määrittäytyy vasta, kun se esitetään jossakin kontekstissa. Yleensä se esitetään jonkun kumppanisanan yhteydessä, joka määrittää käsitteen yhteyttä. Esimerkiksi *more-than-human world* ilmaisulla voidaan osoittaa, että maata asuttavat myös muut kuin ihmisolennot ja he osallistuvat sen muokkaamiseen. (Kortekallio ja muut 2020, 90.)

## 2.5 Pyhän Hengen teorit kristillisen animismin kontekstissa

Tässä tutkimuksessa tarkastelen, miten Wallace kietoo yhteen Descolan animismista henkisen sisäisyyden ja kristinuskon Pyhän Hengen käsitteen. Kristinuskon Pyhää Henkeä koskevat teorit tulivat osaksi teoreettista viitekehystä huomattuani Pyhän Hengen keskeisen merkityksen Wallacen kristillisessä animismissa tutustuessani aineistoon. Wallacen (2014, 6) mukaan Pyhän Hengen vaikutus ulottuu kaikkialle, mikä tarjoaa kiinnostavan näkökulman kristilliseen animismiin, sillä tämä tulkinta resonoi Descolan animismikäsitteen kanssa. Tärkeä kosketuspinta kristillisyyden ja animismin välillä on sisäisyys, jota Descola kuvaa ihmisten ja ihmisen ylittävän maailman välillä (Descola 2013b, 79–80, 83.)

Teologi Veli-Matti Kärkkäisen mukaan Pyhä Henki käsitteenä ja osana kristillisyyttä on käynyt historiallisesti läpi monia tunnusteluja ja vaiheita sen merkitykseen liittyen. Hän esittää, että Pyhä henki viittaa kolmiyhteisen Jumalan kolmanteen persoonaan, joka on olemuksellisesti ykseydessä isään ja Poikaan. Hänen mukaansa ennen Pyhän Hengen opillisten merkitysten muotoutumista ilmiö tuli esille kokemuksellisenä kohtana ihmisen ja Jumalan välillä, ja että kristillisyydessä Pyhää Henkeä voidaan käsitellä Jumalan lahjoittamana voimana, joka vaikuttaa Jeesuksen Kristuksen kautta ja aktivoi kristityn hengellisen tietoisuuden ja auttaa kehittymään toiminnan tasolla eettisesti kestävämpään suuntaan. (Kärkkäinen 2016, 29–31.)

Kristillinen animismi käsitteenä ei ole tarkkaan rajattu tai määritelty. Tutkimuksessa lähestytään Wallacen ymmärrystä kristillisestä animismista Harvey'n käsityksen kautta, jonka mukaan maailma on elollinen (Harvey 2006, 100). Analyysin lähtökohtana on Wallacen aiempaan tutkimukseen perustuva ennakkokäsitys, jonka mukaan Pyhä Henki on maailmaa elävöittävä voima (Wallace 2014, 6). Syvempää käsitystä kristillisestä animismista etsitään tarkastelemalla, miten Wallace käsittelee Pyhää Henkeä maassa olevana. Tähän tutkimukseen on otettu mukaan Wallacen teoria maailmasta osana Jumalan identiteettiä. Hän käyttää käsitettä ”subscendence” kuvaillessaan käsitystään kristinuskosta. Käsite on sekä suomen- että englanninkieleen vakiintumaton, mutta artikkelissaan ”Green Mimesis: Girard, Nature, and the Promise of Christian Animism” (2014) hän viittaa sillä transsendentin eli tuonpuoleisen sijaan vastakkaiseen eli alas laskeutuneeseen, kuten myös filosofi Timothy Morton ja antropologi Dominic Boyer käsitettä määrittelevät. Heidän mukaansa käsite voidaan ymmärtää jonkun läheisyytenä, läsnäolevana tai alemmalla tasolla olevana. Wallacen ajatussuunta tässä on vastakkainen transsendentaalisen suhteen. Hän avaa käsitettä esittämällä, että Jumala ei ole vain Jumala taivaassa, joka on irronnut aineellisesta, vaan vuodattaa itseään luonnonmaailmaan Pyhän Hengen kautta. Jokainen, joka on, on pyhä. (Wallace 2014, 6–7; Morton & Boyer 2021, 70.)

Lisäksi tarkastelen tutkimuksessa Wallacen ymmärrystä Pyhästä Hengestä teologi Niels Henrik Gregersenin *syvän inkarnaation* käsitteen avulla, sitoutumatta kuitenkaan siihen sisältyviin totuusväittämiin. Frohlichin mukaan Gregersen jäsentää käsitteen kolmeen osaan, joista sen kaksi viimeisintä muotoa ovat sovitettavissa yhteen kristillisen



animismin kanssa. Ensimmäisessä osassa jumalallinen Logos<sup>10</sup> ja Jeesuksen ihmiseksi syntyminen merkitsevät ihmisen pääsyä osaksi Jumalan persoonaa. Toisessa osassa tunnustetaan yhteys Jeesuksen ruumin ja kaikkien luomakunnan ruumiiden välillä, mikä painottaa luomakunnan osallisuutta Kristuksen läsnäolossa. Kolmas osa laajentaa Kristuksen sovitustyön pelastuksen koskemaan kaikkia luotuja olentoja. (Gregersen 2013, 375–376; Frohlich 2024, 14.) Uskonnontutkimuksellisesta näkökulmasta kyse on siis 1) Jumalan/jumalien ja ihmisen välisestä yhteydestä, 2) animistisesta yhteydestä sosiaalisen kosmoksen eri olentojen välillä sekä 3) animistiseen olentojen väliseen yhteyteen liittyvästä kristillisestä pelastusopista.

Tarkastelen tutkimuksessa joustavasti Gregersenin teorian piirteitä ja riittävyttä ymmärtääkseni Wallacen Pyhän Hengen käsittelyä. Teoriaa on kritisoitu animismin näkökulmasta esittämällä, että sen ensimmäinen osa korostaa liikaa ihmisen erityisyyttä (Frohlich 2024, 14). Kun sen toisessa osassa korostetaan yhteyttä Jeesuksen ruumiin ja kaikkien luomakunnan ruumiiden välillä, tarjoaa se yhtymäkohdan animismin suhteellisuutta korostaville teorioille. Ingoldin animismissa elämä avautuu suhteiden kenttänä, jossa moninaiset olennot vaikuttavat toistensa olemassaolon rakentumiseen jatkuvassa elämän uudistamisen prosessissa (Ingold 2006, 11–13). Hornborg korostaa kommunikoinnin merkitystä näiden olentojen välillä (Hornborg 2006, 24–25).

Lisäksi kristillisen animismin teoreettisena pohjavireenä toimivat Bergmannin ja Frohlichin ajatukset Pyhän Hengen ja animismin välisestä yhteydestä. Bergmannin mukaan kristinusko ja animismi on yhdistettävissä Pyhän Hengen kautta. Tämä ekopneumatologia sisältää ajatuksen Hengestä, joka antaa elämän ekosysteemissä. (Frohlich 2024, 14–15.) Frohlich viittaa piispa John Zizioulaksen näkemyksiin esittäessään, että Jumalan olemus tulee esille jatkuvassa yhteydessä ja olemuksellisessa suhteessa luotujen kanssa (Frohlich 2024, 16). Bergmannin ja Frohlichin näkemykset ovat yhteensopivat Goethen ja Batesonin animismin kanssa. Goethelle animismi merkitsee luonnonilmiöiden sisäisyyttä, joiden välinen yhteys tapahtuu intuition kautta, ja Bateson taas esittää, että materiaalisten osien välisen yhteyden tapahtuvan tietoisuudessa, mistä muodostuu universaali mielen maailma (Harding 2013, 375–376).

---

<sup>10</sup> Logos viittaa Jumalan Sanaan. Kalkedonialaisen inkarnaatiokristologian mukaan ikuisen Logoksen tehtävänä on Jumalan läsnäolon vaikutus Jeesuksessa ihmisenä, mikä merkitsee ihmisen kannalta mahdollisuutta pääsyyn osaksi Jumalan persoonallisuutta (Kärkkäinen 2016, 35).

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan teoriaohjaavasti Pyhän Hengen käsittelyä aineistossa, eikä tarkoituksena ei ole testata tiukasti yhtä teoriaa. Sen sijaan pyrin syventämään ymmärrystä kristillisestä animismista ja lisäämään sitä kautta keskustelua ajankohtaisesta aiheesta.

### 3 Aineisto ja menetelmät

#### 3.1 Tutkimusaineiston valinta ja sen muodostaminen

Tutkimuksen aineistoksi on valittu Mark I. Wallacen uskonnollista tietokirjallisuutta edustavasta englanninkielisestä teoksesta *When God Was a Bird, Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World* (2019) tutkimuskysymysten kannalta relevantit osat. Aineiston muodostaminen on tapahtunut kahdessa osassa. Ensimmäisessä vaiheessa olen lukenut tekstiä kääntäen sitä samalla omalle äidinkielelleni. Tässä vaiheessa olen pyrkinyt muodostamaan kokonaiskuvan teoksen sisällöstä ja varmistumaan, että teoksen sisältö on sopiva tähän tutkimukseen. Toisella lukukierroksella olen järjestänyt sisältöä laajasti eri teemojen perusteella seuraavasti: Pyhän Hengen ja linnun välistä suhdetta koskevat tekstit, Wallacen näkemyksiä kritisoivat tekstit, kristinuskon palauttamista maahan käsittelevät tekstit, kristinuskon ja ympäristön välistä suhdetta analysoivat tekstit, perinteistä teologiaa ja ekoteologiaa käsittelevät tekstit, Pyhän Hengen erilaisia ilmenemismuotoja käsittelevät tekstit, luonnon uudistavaa voimaa käsittelevät tekstit, suoraan kristillistä animismia käsittelevät tekstit, dualismin kritiikkiä koskevat tekstit, kokemuksellisuutta korostavat tekstit, kristinuskon ja animismin suhdetta käsittelevät tekstit, Jeesuksen suhdetta animismiin käsittelevät tekstit ja luonnossa olevaa toivoa käsittelevät tekstit.

Wallacen teoksen varsinainen tekstiosa sisältää 175 sivua. Suuren sivumäärän vuoksi lähdin rajaamaan sisältöä ja päädyin valitsemaan aineistooni tekstiosat, joissa käsitellään suoraan animismia ja Pyhää Henkeä sekä ne osiot, jotka käsitykseni mukaan liittyvät näihin teemoihin. Tämän jälkeen aineisto tuli muodostetuksi 66 tekstisivusta. Aineiston muodostamiseen ovat vaikuttaneet teoreettisessa viitekehyksessä esitellyt animismin teoriat sekä käsitykseni kristillisestä animismista, jonka olin muodostanut Wallacen artikkelista ”Green Mimesis: Girard, Nature, and the Promise of Christian Animism” (2014).

Valitsin tutkimusaineistoni kyseisestä teoksesta ensiksikin sen vuoksi, että etsiessäni tietoa kristillisestä animismista olin löytänyt Wallacen edellä mainitun artikkelin, jossa hän pohti kristinuskon alkuperäistä luonnetta animistisena. Artikkelin herätti kiinnostukseni ja halusin tietää lisää hänen ajattelustaan. Wallace teos on saanut tunnustuksen länsimaisen uskonnollisen ajattelun merkittävimpänä teoksena vuonna

2019, ja se palkittiin *Nautilus Gold Award* -palkinnolla. Filosofian tohtoriksi väitellyt Wallace on toiminut erilaisissa akateemisissa työtehtävissä, kuten uskontotieteen lehtorina, filosofian apulaisprofessorina ja uskonnon professorina, joten hänen akateeminen asiantuntemuksensa puhui myös teoksen puolesta. (Swarthmore college.) Toiseksi teos vaikutti käsittelevän täsmällisesti sellaisen kristillisen animismin ilmiötä, josta olen kiinnostunut. Tutkimuskirjallisuutta luonnonuskontojen ja kristinuskon rinnakkaisuudesta, synkretismistä tai animistisessä ympäristössä kehittyneestä kristinuskosta on saatavilla, mutta kristillisestä animismista, joka saa rajansa ympäristökriisin aikakaudella syntyneestä länsimaisesta ilmiöstä, tutkimuskirjallisuutta on vähemmän. Kolmantena valintakriteerinä oli teoksen ajankohtaisuus ja sen saama huomio tutkimuskentällä. Teoksessa käsitellään aikamme uskonnollisuutta ja sen kietoutumista ympäristökysymyksiin. Teos on saanut huomiota akateemisessa maailmassa ja siitä on kirjoitettu useita arvioita. Näiden seikkojen perusteella katson, että Wallacen teoksen osat muodostavat merkittävän aineisto kristillisen animismin ilmiön ymmärtämiseksi.

### 3.2 Aineiston esittely

Wallacen teos *When God Was a Bird, Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World* (2019) sisältää johdannon lisäksi viisi lukua, *Song of the Wood Thrush – The Delaware River Basin – Worshipping the Green God – Come Suck Sequoia and Be Saved* ja *On the Wing of a Dove*, jotka kaikki sisältävät erikseen useita alalukuja. Teos on yhdistelmä kirjoittajan henkilökohtaisia tarinoita luonnossa vietetyistä hetkistä ja Raamatun luontoon liittyvistä kertomuksista, joita Wallace tarkastelee laajasti uskontoekologisesta, teologisesta ja filosofisesta näkökulmasta. Taustakysymyksenä on taustakirjallisuudessakin esille tullut kristillisen opetuksen suhde kestäättömiin ympäristöasenteisiin (White 1967, 1204–1206). Läpi aineiston kulkee mukana ajatus kristinuskosta kirjauskontona, joka on kadottanut syvimmän aarteensa: yhteytensä luontoon ja sen monimuotoisuuden monoteismin suojelun nimissä. Wallace esittää kristinuskon menettäneensä yhteytensä vehreään ja elinvoimaiseen luontoon ihmisen hyvinvoinnin edistäjänä erottamalla ihmiset heidän hengellisen kaipauksensa alkuperästään luonnosta. Opetuksessa etusijalla ovat olleet sielun pelastumiseen liittyvät näkökulmat. Hänen mukaansa Jumalan inkarnaatio ihmiseksi syntyneessä pojassaan osoittaa Raamatun uskonnon lihallisuuden, mutta lisäksi hän käsittelee inkarnaatiota myös laajemmassa ruumiillisuuden kontekstissa. (Wallace 2019, 1.)

Aineistossa tulee esille monin paikoin kristilliseen perinteeseen upotetut kuvaukset Jumalasta nokallisena ja höyhenpeitteisenä, kolminaisuuden kolmantena jäsenenä, joka johdattaa lukijan pohtimaan kristinuskon suhdetta eläimiin tai Hengen läsnäoloa luoduissa (Wallace 2019, 2). Kyyhkynen on yksi teoksen keskeisimmistä linnuista, jotka Raamatun kertomuksissa Wallacen mukaan viittaavat Pyhään Henkeen eläimen muodossa. Varhaisimmissa silminnäkijöiden kertomuksiin kuuluvissa tarinoissa Pyhän Hengen kerrotaan laskeutuneen Jeesukseen juuri kyyhkysenä. Wallace esittää, että kyseessä ei ole metafora, vaan todellinen Pyhän Hengen ilmentymä. (Wallace 2019, 27, 30.) Wallacen teos on pyrkimys palauttaa kristinuskon sen syvään perustaan luonnonuskontona. Wallacen kristillisen animismin näkökulmasta maapallo on Jumalan luoma pyhä paikka, jota ihmisen tulee suojella ja hoitaa (Wallace 2019, 22, 140).

### 3.3 Analyysimenetelmät

#### 3.3.1 Sisällönanalyysi

Kun tutkimuksen analyysivaiheessa aikaisempi tieto ohjaa prosessia, mutta analyysin tarkoituksena ei kuitenkaan ole teorian testaaminen, menetelmää kutsutaan teoriaohjaavaksi analyysiksi (Tuomi & Sarajärvi 2018, luku 4.2.). Tässä tutkimuksessa ei suoraan tavoitella teorian testaamista, mutta kattava taustateoria animismin ilmiöstä ja kristinuskon luontosuhteesta ovat kuitenkin väistämättä vaikuttaneet analyysiyksilöiden valintaan. Seuraavissa kappaleissa käyn läpi, miten olen sisällönanalyysia tässä tutkimuksessa käyttänyt, ja miten menetelmä yhdistyy tulkitsevaan käsitetutkimukseen, joka on toinen tutkimuksen analyysimenetelmistä.

Anneli Sarajärven ja Jouni Tuomen (2018, luku 4.4.) mukaan sisällönanalyysi menetelmänä sopii systemaattiseen tekstien analysointiin. Tutkimuksessani sisällönanalyysia on kuitenkin käytetty myös aineiston muodostamisen vaiheessa, jolloin aineiston pohjana olevaa teosta on ryhdytty teemoittelemaan edellisessä luvussa esitetyn mukaisesti. Sarajärven ja Tuomen mukaan laadullisen aineiston ryhmittelyä aihepiiriin mukaan kuvataan teemoittelun käsitteellä (Tuomi & Sarajärvi 2018, luku 4). Sisällönanalyysi on sopinut hyvin aineiston muodostamiseen ja tämä vaihe on osittain päällekkäistä alkuvaiheen analyysin kanssa.

Sisällönanalyysia olen käyttänyt tutkimusaineiston järjestämiseen, minkä jälkeen olen käyttänyt tulkitsevaa käsitetutkimusta syventämään käsitystä, miten Wallace käyttää

animismin käsitettä teoksessaan, ja millaisen roolin Pyhä Henki saa tässä yhteydessä. Osittain olen käyttänyt näitä menetelmiä rinnakkain. Koska tutkimukseen on valittu analyyttiseksi käsitteeksi animismi laajasti määriteltynä eli mukana on useampia määritelmiä, on aineisto muodostettu näiden teorioiden näkökulmasta. Tämän seurauksena myös yhdeksi analyysin pääteemaksi on valittu animististen teorioiden esiintyminen tutkimuskontekstissa. Animismin lisäksi erilliseksi pääteemaksi on valittu Pyhä Henki ja sen erilaiset ilmenemisen muodot aineistossa, joten myös tämä on ohjannut aineiston analyysia. Tämän jälkeen analyysi on käynnistynyt tulkitsemalla valittuja sisältöjä, joista on myöhemmin eroteltu luokkia, joiden perusteella myös analyysin käsittely tässä tutkimuksessa etenee.

Tuomen ja Sarajärven mukaan sisällönanalyysin tavoitteena on luoda selkeä ja sanallinen kuvaus tutkimuksen kohteena olevasta ilmiöstä (Tuomi & Sarajärvi 2018, luku 4). Tässä tutkimuksessa on kuitenkin tulkitsevampi ote, sillä tarkoituksena on tulkita animismin käsitteen käytön kehittymistä osana laajempaa tutkimuskenttää. Oman erityisyytensä tähän tuo käsitteen käyttö kristillisessä kontekstissa. Tavoitteena ei ole selkeän jäsenyyksen esittäminen tutkimuskohteesta, vaan ymmärtää tutkimisilmiötä syvällisemmin. Analyysissa on yhdistetty sisällönanalyysia ja tulkitsevaa käsitetutkimusta. Sisällönanalyysin avulla muodostettuja pääteemoja on analysoitu tulkitsevalla otteella ja tämän kahden menetelmän yhdistelmällä on muodostettu vielä pääteemojen sisäisiä luokkia, joiden avulla myös analyysi tässä tutkimuksessa esitetään.

### 3.3.2 Tulkitseva käsitetutkimus

Toinen tutkimukseni analyysimenetelmistä on tulkitseva käsitetutkimus<sup>11</sup>. Tulkitseva käsitetutkimus metodina sopii tämän tutkimuksen metodiksi, koska se tarjoaa mahdollisuuden tarkastella kristillisen animismin käsitteeseen liittyviä merkityksiä ja sen kehittymiseen vaikuttaneita tekijöitä. Käsite tarjoaa tieteelliseen keskusteluun uusia näkökulmia uskonnon ja ympäristön väliseen keskusteluun. (Lämsä & Takala 2004.)

---

<sup>11</sup> Anna Maija Lämsän ja Tuomo Takalan tarkastelevat tulkitsevan käsitetutkimuksen suhdetta tieteeseen. Heidän mukaansa tieteessä on kyse tiedeyhteisössä tapahtuvasta älyllisestä, julkisesta ja kirjallisesta toiminnasta, jonka tavoitteena on perusteltujen käsitysten esittäminen tutkittavasta ilmiöstä. Tutkimuksen tavoitteena on tuottaa ymmärrystä laajentava tarina, joka rakentuu ajankohtaisesta tieteellisestä keskustelusta. Tutkimusprosessi perustuu hermeneuttiseen kehään, joka on päättymätön spiraali. He vertaavat metodia Niiniluodon eläytyvään ymmärtämiseen, joka perustuu tieteenfilosofi Wilhelm Diltheyn näkemyksiin. (Lämsä & Takala 2004.)

Anu Puusa esittää, että käsitetutkimusta on välttämätöntä tehdä tieteenalan teorian ja käsitteistön kehittämisen vuoksi (Puusa 2008, 36). Tulkitseva käsitetutkimus menetelmänä eroaa tiukasta ja perinteisestä käsiteanalyysistä (Lämsä & Takala 2004). Puusan mukaan keskeisenä erona on, että tulkitsevassa käsitetutkimuksessa pyritään tarkastelemaan, millaista sosiaalista todellisuutta eli ilmiötä tarkastelun kohteena olevalla käsitteellä kuvataan, mitkä ovat sen lähtökohdat ja miten ilmiön tarkastelu tutkimuksellisesti on mahdollista. Perinteisessä käsiteanalyysissä tavoitteena on esimerkiksi yhdenmukainen määrittely käsitteelle tai ymmärryksen löytyminen, joka edesauttaa tutkijoiden täsmällistä ja yhteneväistä kommunikointia. (Puusa 2008, 38.) Tutkimukseni kannalta tärkeää on hahmottaa kristillisen animismin ilmiön kehittymiseen vaikuttanut yhteiskunnallinen tilanne ja historia, uskonnollisen ilmapiirin historialliset vaiheet, aineiston kirjoittajan oman taustan vaikutus tutkimusilmiöön ja myös tutkijan oma asenne tutkimusilmiöön. Tämä näkyy tutkimuksen laajana taustateoriana.

Koska tutkimukseni tavoitteena on jäsentää Wallacen teoksessa käsiteltävää kristillistä animismia, aiempi teoriaa ohjaa analyysia. Aineistoa lähestytään aiempien käsitteiden määritelmien näkökulmasta, mutta aineistosta voi nousta esille uusia merkityksiä. Olen esimerkiksi tulkinnut Wallacen kuvauksia intuitiivisesta vuorovaikutuksesta ympäristön kanssa animismin teorioiden valossa. Tässä intuitio tulee esille Descolan määrittämänä ihmisen ja muiden olioiden välisenä samanlaisena sisäisyytenä tai Goethen intuitionona, joka merkitsee yhteyttä koko universumin jakaman mielen tai sielun kanssa (Descola 2013b, 79–80, 83; Harding 2013, 375–376.) Tulkinta ei kuitenkaan jää tähän, vaan olen pyrkinyt luomaan kokonaiskuvaa kaikista analyysin tulkinnoista. Kun Wallace käsittelee maailmaa elollisena persoonallisen voiman kautta, viittaa ilmaisu animismin teorioihin, jotka ottavat kantaa maailman olemukseen, kuten Harveyn teoria luonnon elollisuudesta (Harvey 2006, 100). Aiemmin tässä tutkimuksessa esitettiin, että animismia on totuttu jäsentämään näistä eri suunnista (Harvey 2019, 80; Harvey 2013, 1–2). Tulkintani mukaan Wallace ottaa uuden lähestymistavan käsitteeseen ja pyrkii yhdistämään eri teorioita luoden holistista ja kokonaisvaltaista käsitystä, joka pyrkii ylittämään eroja ja kategorioita.

Lämsän ja Takalan mukaan valitut teoriat auttavat rajaamaan merkitystulkintoja kaikista mahdollisista tulkinnoista. Tutkijan on syytä pitää mielessä lähdekriittinen asenne, johon kuuluu käytettävien lähteiden painoarvon punnitseminen. Tutkimuksen aikana

tutkija kirjoittaa jatkuvasti ajatuksiaan ylös, mikä mahdollistaa uusien oivallusten ja tulkintojen muodostumisen. Prosessin aikana teoria ja tutkijan havainnot ovat vuorovaikutuksessa ja aineiston tulkittavat käsitteet ja tulkinta haastavat toisiaan. Mykkä aineisto herätetään henkiin. Tavoitteena on edistää käsitteen dynaamista ja muuttuvaa prosessia, jossa se saa jatkuvasti uusia merkityksiä. Käsitteen määrittelyn ymmärretään olevan jatkuvasti kesken. Tämä näkökulma sopii hyvin animismin käsitteelle, jonka alkuperäistä määrittelyä on ryhdytty uudelleenmuokkaamaan. (Lämsä & Takala 2004.)

### 3.3.3 Eettiset kysymykset ja tutkijan positio

Tutkimuseettisten näkökulmien tarkastelu kuuluu tutkimusprosessiin. Tutkijoiden sitoutuminen oikeisiin ja eettisesti vastuullisiin toimintatapoihin on uskottavan tieteen lähtökohta (TENK 2012). Tässä luvussa tarkastelen tähän tutkimukseen vaikuttavia tutkimuseettisiä lähtökohtia. Tutkimukseni eettisiä näkökulmia määrittävät erityisesti aineiston muodostaminen julkisesti saatavilla olevasta teoksesta, analyysin tekeminen vieraskielisestä aineistosta, tutkimustulosten esittämiseen liittyvät näkökulmat ja tutkijan positiointi tutkimusaiheeseen.

Julkiseen materiaalin perustuva aineisto välttää näkymättömyyden ongelman (Davie & Wyatt 2022, 249). Koska tutkimuksen aineisto perustuu julkiseen materiaaliin, sen käyttö ei edellytä osallistujien suostumusta tai anonymiteettiin liittyviä prosesseja. Hyvät tieteelliset käytännöt ovat kuitenkin tärkeä osa tutkimuksen tekemistä, ja niihin tulee kiinnittää huomiota tutkimuksen eri vaiheissa (TENK, 2012).

Tutkija on monien valintojen edessä tehdessään tutkimusta, mikä vaikuttaa tutkimusten tuloksiin (Eskola 2018, 210). Tutkimustyössä tulee käyttää erityistä tarkkuutta ja huolellisuutta, kun analysoidaan ja tulkitaan toisen tutkijan tuottamaa tekstiä (Anttila 1998). Jo tutkimuksen alkuvaiheista lähtien olen tarkastellut kysymystä, miten päästä kiinni merkityksiin, joita teksti välittää, kun aineisto on vieraskielistä näkökulmastani. Tämän takia tekstien merkitykset ja vivahde-erot voivat jäädä liian vähälle huomiolle. Olen käyttänyt erityistä huomiota aineiston kääntämiseen omalle äidinkielelleni. Myös aineiston muodostamisen vaiheessa olen pyrkinyt huomioimaan, että kaikki tutkimuskysymysten kannalta relevantit osat tulevat mukaan aineistoon. Tämän



jälkeenkin aineiston analysointivaiheessa olen pyrkinyt itsereflektoivaan asenteeseen pyrkiessä ymmärtämään ilmaisujen merkitystä.

Kun tutkija pyrkii ymmärtämään elämismaailman ilmiöitä ja toisia ihmisiä oman ymmärryksensä avulla, on syytä tarkastella kriittisesti omien lähtökohtien vaikutusta tutkimukseen (Varto 1992, 58–59). Kansatieteilijä Outi Fingerroosin mukaan tutkijan positio vaatii huolellista auki kirjoittamista ja perusteiden avaamista (Fingerroos 2003). Oma suhteeni kristilliseen animismiin on kysyvä. Uskontotieteelliset opintoni ovat johdattaneet animismin käsitteen äärelle, mutta kristillisyyden tarkastelu animismin näkökulmasta on itselleni vielä uutta. Juureni ovat herätysliikekristillisyydessä, mutta siitä irtaantuneena olen jatkanut uskonnollisuutta koskevaa pohdintaa. Uskonnollisuus on ollut merkittävä osa elämäni varhaisaikuisuuteen saakka, minkä jälkeen se on kehittynyt henkisempään ja avarampaan suuntaan. Viime vuosina luonnon merkitys omassa elämässäni on kasvanut merkittävästi. Koen, että perinteinen länsimainen luonnontiede ei ole pystynyt selittämään riittävästi maailmankaikkeutta koskevia kysymyksiä ja luonnon merkitys on jäänyt vajaaksi. Sen tarkastelu vain fyysiseltä tasolta on liian kapeaa. Ihmisen osana luontoa ja kristillisyyden uskonjärjestelmänä tulisi ymmärtää paremmin luonnon merkitystä ja moniulotteisuutta. Sen tarkastelu henkisestä näkökulmasta on kiehtovaa ja parhaimmillaan se voi lisätä merkittävästi ihmisen hyvinvointia. Kansatieteilijä Helena Ruotsalan mukaan tutkijan läheinen suhde eli sisäisyys suhteessa tutkittavaan aiheeseen sisältää enemmän etuja kuin haittoja (Ruotsala 2002, 57). Omalla kohdallani kristilliset juuret voivat auttaa pääsemään syvemmälle aineiston analyysissa.

Tutkimuksen vaikuttavuutta pohtiessa on hyvä huomioida, että tiedon lisääminen tutkimusilmioistä voi lisätä luonnon pyhittämiseen liittyviä käsityksiä. Kurenlahti ja Pesonen esittävät, että luonnon pyhittäminen voi vaikeuttaa ympäristönsuojelullisia tavoitteita. Heidän mukaansa esimerkiksi Gangesin saastumisen yhtenä tekijänä on uskonnollinen suhtautuminen jokeen, sillä saasteista huolimatta joen ajatellaan olevan spirituaalisesti puhdas. (Katsomukset.fi 2020.) Koska luonto on keskeinen elementti kristillisessä animismissa, koskettaa Pesosen ja Kurenlahden näkemys myös tätä tutkimusta. Luonnon tarkasteleminen henkiseltä tasolta ja sen yhdistäminen kristillisyyteen linkittävät tutkimusilmion uskonnollisuuteen. Luonnon pyhittäminen voi kuitenkin yhtä lailla johtaa vastuullisempiin ja kunnioittavimpiin asenteisiin suhteessa

luontoon. Tämä näkökulma tuli esille omassa kandidaatin tutkielmassani. Henkisen heräämisen suhteessa luontoon katsottiin lisäävän vastuuta luontoa kohtaan.

## 4 Aineiston analyysi

### 4.1 Animismin teoreettiset muodot aineistossa

Kuten tutkimukseni teoriaosassa kävi ilmi, animismia ilmiönä voidaan tarkastella moniulotteisesti. Tämä tulee esille myös siinä, miten Wallace käsittelee animismia teoksessaan. Hän tarkastelee ilmiötä laajasti eri näkökulmista ja teorioista käsin. Tämä ensimmäinen analyysiluku käsittelee tutkimukseni ensimmäistä pääteemaa eli kysymystä, miten Wallace käyttää animismin käsitettä teoksessaan, ja mikä on hänen animisminsa suhde aiempiin teorioihin.

Keskeisenä johtolankana Wallacen käyttämä animismi tulee esille ontologisena käsityksenä<sup>12</sup> eli käsityksenä kaikkien olentojen elollisuudesta sekä suhteellisuutta korostavana käsityksenä, jossa elämä avautuu suhteiden kenttänä, missä erilaiset olennot vaikuttavat toistensa olemassaolon rakentumiseen jatkuvassa elämää uudistavassa prosessissa (Harvey 2006, 100; Ingold 2006, 11–13). Tämän luvun kahdessa seuraavassa alaluvussa käsittelem näitä ulottuvuuksia, jonka jälkeen siirryn tarkastelemaan, miten animismi tulee Wallacen mukaan esille kokemuksellisuudessa ja intuitiossa. Lopuksi vielä analysoin, miten Wallace tuo esille animismin vaikutusta yksilön elämismaailmaan ekologisen näkökulman avulla. Vaikka tarkastelen näitä ulottuvuuksia omissa luvuissaan, ovat ne kuitenkin kiinteässä ja päällekkäisessä yhteydessä toisiinsa muodostaen animistisen katsomuskehikon.

#### 4.1.1 Maailmaa elävöittävä persoonallinen voima

Yksi osa Wallacen animismista muodostuu hänen ontologisesta käsityksestään maailman suhteen. Hän käsittelee sitä Harveyyn tavoin elollisena ja hengen täyttämänä, mutta laajentaa käsitystä liittämällä siihen persoonallisen voiman, joka yhdistää kaikki universumin osat toisiinsa (Wallace 2019, 8, 61, 90; Harvey 2006, 100). Hän kuvaa maata elävänä olentona tunteineen ja tarkoituksineen ja näkee analogiaa eli yhteneväisyyttä synnyttävän naisen tuskassa ja Äiti Maan kärsimyksen välillä (Wallace 2019, 151). Keskeistä tässä tuntevan maan kuvauksessa on olemassaolo, jonka eri osat, ihminen mukaan lukien, jakavat keskenään. Tämän yhteisen olevaisen

---

<sup>12</sup> Ontologia käsitteenä viittaa filosofiseen tutkimukseen, joka on kiinnostunut olemassaolosta, olevasta ja sen luonteen tutkimisesta. Heideggerin mukaan olemisen eri puolet tulevatkin esille ihmisen elämäkäytännöissä. (Toikka 2000, 7.)

ominaisuuden vuoksi ihminen on Wallacen mukaan kykenevä tuntemaan maapallon tuskaa. Tämä tuntevan maan näkökulma sopii myös Descolan ja Goethen animistisiin käsityksiin kaikkien olentojen samanlaisesta sisäisyydestä, kuten myös Batesonin käsitykseen *mielen maailmasta*, sillä kaikissa näissä teorioissa käsitys olevaisten samanlaisesta sisäisyydestä tarjoaa kanavan toisen tuskan tuntemiselle (Descola 2013b, 79–80, 83; Harding 2013, 375–376).

Käsitys maan persoonallisuudesta tulee Wallacen näkemyksessä esiin sen kyvyssä toimia aktiivisesti ja tietoisesti. Tämä hänen näkökulmansa pakottaa laajentamaan dualistista käsitystä persoonan kuulumisesta vain ihmispersoonille. Descola (2013b, 77–80) esittää persoonien voivan olla eläimiä, kasveja ja henkiä. Animistisessä ajattelussa persoonalla ei viitata vain ihmisen ominaisuuteen, vaan sillä voidaan viitata myös muihin kuin ihmispersooniin, kuten vuoristoihin, tuuliin, susiin ja jokiin (Joerstad 2020, 255 [Hallowell 2002 [1960]: 22, 29], [Viveiros de Castro 2014 [2009]: 58]). Laitilan mukaan persoona on käsite, jonka avulla voidaan huomata toinen (Laitila 2013, 35). Vaikka sekä Wallace että Descola tarkastelevat kosmosta persoonan kautta, katson heidän ajattelussaan olevan eroja, jotka avautuvat myöhemmin lisää, kun käsittelen Wallacen ajattelua persoonan lähteestä. Yhteistä kuitenkin Descolan ja Wallacen persoonakäsityksessä on sen jakautuminen luonnonmaailmaan.

Käsitellessään maan persoonallisuutta Wallace viittaa maan kykyyn tuntea tuskaa ihmisen pahojen tekojen edessä (Wallace 2019, 147–152). Hän myös viittaa Raamatun tarinaan Kainista, joka murhaa veljensä Abelin (1. Moos.). Raamatun mukaan maa huutaa tuskaansa, suruaan ja vihaansa Jumalalle ja kostaa Kainin pahan teon asettamalle hänelle kirouksen:

Then the Lord said to Cain, “Where is your brother Abel?” He said, “I do not know; am I my brother’s keeper?” And the Lord said, “What have you done? Listen: Your brother’s blood cries out to me from the ground. Now you are cursed from the ground which has opened its mouth to receive your brother’s blood from your hand. When you till the ground, it will no longer yield to you its strength; you will be a fugitive and a wanderer on the earth.” (Wallace 2019, 148 [1. Moos 4:9–12].)

Tämä Wallacen tapa tarkastella maan elollisuutta johtaa näkökulmaan kaiken olemassaolon kokonaisvaltaisesta elollisuudesta. Tästä näkökulmasta on syytä

huomioida, että Wallacen tarkastelussa ei tule esille viitteitä dualistisesta erosta hengen ja materian välillä. Naturalistisen dualismin näkökulmasta on vaarana käsittää tämä kaiken elollisuus väärin. Kun siis naturalismi on muodostanut kognitiivisen kehikon, jossa henkeä ja materiaa käsitellään toisistaan erillisinä, väite kaiken elollisuudesta johtaa herkästi ymmärrykseen, jossa henki liitetään materiaan, kuten Tylorin animismin määritelmässä tapahtui, kun hän liitti elottomiin ja reagoimattomiin kohteisiin elolliseksi tekevän sielun tai hengen. Tylorin animismissa henki ja materia erotettiin toisistaan, vaikka alkuperäiskansojen kulttuureissa sielu käsitettiin eetterisenä eli lähes fyysisenä aineena, eikä eroa aineettoman ja aineellisen välille tehty (Segal 2013, 59; Laack 2020, 119). Wallacen dualismista luopuminen on yhteneväinen animismiteorioiden kanssa, kuten Hornborg osoittaa esittäessään Latouriin nojaten, että maailman ymmärtäminen subjektien ja objektien erillisyytenä on illuusiota (Hornborg 2006, 21–23). Seuraavassa esimerkissä Wallace syventyy animismiin ontologisena käsityksenä ilman dualistisia eroja:

Ultimately in Augustine, there is no ontological division between God, humankind, and all the other kinds that fly and swim and move above and within our common terrestrial home. God as the Word of God in Jesus' incarnation and as the brooding Holy Spirit at creation's birth is the God who creates and sustains the luminous marvel of the planets, the sweet fragrance of flowers, the colorful plumage of birdlife, the grand spectacle of the oceans, and the rich enjoyment of good food. We all come from and are made of God—a reality most beautifully symbolized by the embodied Jesus and the aerial mother bird, in Genesis and beyond, who hovers over all creation and its offspring. (Wallace 2019, 99.)

Esimerkissä tulee esille myös Wallacen käsitys persoonallisen voiman ja hengen alkuperästä, joka on hänen mukaansa Jumala. Tätä Jumala-näkökulmaa analysoin tarkemmin Pyhän Hengen roolia käsittelevissä luvuissa. Wallacen mukaan kaikki olennot ovat lähtöisin samasta Pyhän Hengen todellisuudesta, mikä on käsitykseni mukaan osoitus kaiken elämän pyhydestä. Laitilan mukaan eläinten kokeminen pyhänä ylittää kulttuurinen jaottelun luontoon, ihmisiin ja eläimiin, jolloin tämä rakenne murtuu (Laitila 1999, 233–234). Wallace viittaa esimerkissä kaikkien lajien yhteiseen maanpäälliseen kotiin, mikä herättää kysymyksen ilmaisun merkityksestä. Kortekallion ja muiden asiantuntijoiden käsite *ihmisen ylittävä* auttaa tulkitsemaan ilmaisua. Ilmaisussa *ihmisen ylittävä koti* (*more-than-human home*) kutsuu asiantuntijoiden

esittämällä tavalla yhdellä henkäykselle kaikki luonnonlajit ja -voimat samaan tilaan, eikä kategorioi tai aseta niitä hierarkioihin, vaan kohtelee niitä samanarvoisina (Kortekallio ja muut 2020, 90). Tämä samanarvoisuutta edistävä Wallacen ilmaisu heijastaa myös laajempaan postmoderniin keskusteluun, jossa ympäristökriisiä pyritään ylittämään korjaamalla mekanistiseen ajatteluun liittyvää vinoumaa.

#### 4.1.2 Animismi suhteellisuutta korostavana ontologiana

Keskeisenä teemana Wallacen teoksesta nousee esille animismi suuntautumisesta maailmaa kohti, mikä pitää sisällään myös perustavanlaatuisen kaipuun kuulumisesta johonkin suurempaan. Tämä kaipuu on Wallacen mukaan kaksisuuntaista, jossa ihminen tarvitsee Jumalaa, ja Jumala ihmistä iankaikkisuuden täyteydessä. (Wallace 2019, 16, 60, 151–152). Descolan mukaan animismissä ihmisen samanlainen sisäisyys suhteessa fyysisesti erilaiseen ympäristöön paljastaa maailmaan kiinnittymisen luonteen eli samanlaisen sisäisyyden avulla ihminen on yhteydessä ympäristöönsä (Descola 2013b, 79–80, 83). Ingoldin mukaan animismi on suhteellinen ontologia, jossa oleminen on jatkuvaa muutosta ja reagoimista ympäristöstä tehtyihin havaintoihin. Elämä avautuu suhteiden kenttänä, jossa erilaiset olennot osallistuvat toistensa olemassaolon muodostumiseen elämää uudistavassa prosessissa. (Ingold 2006, 11–13.)

Niin Descolan kuin Ingoldin teoriat auttavat ymmärtämään Wallacen näkemystä, kun hän Lovelockiin tukeutuen esittää, että maa on monimuotoinen ekosysteemi, itseään säätelevä järjestelmä, joka tuottaa ja jatkaa elämää, ja jossa jokainen osan osallistuu ympäristöönsä (Wallace 2019, 151–152). Descolan animismin fyysisesti erilaisten olentojen samanlainen sisäisyys sopii Wallacen näkemykseen jokaisen osan osallistumisesta ympäristöönsä (Descola 2013b, 79–80, 83). Osallistuminen on siis mahdollista samanlaisen sisäisyyden ansiosta. Myös Ingoldin animismissä tarkastellaan osallistumista, jossa suhteellisuus tulee esille. Hänen mukaansa osallistuminen on reagoimista ympäristöstä tehtyjen havaintojen pohjalta. (Ingold 2006, 11–13.) Wallacen mukaan animismi on keskeinen osa ihmisyyttä. Tämän esittäessään hän tukeutuu fenomenologi Maurice Merleau-Pontyyn väitteeseen, jonka mukaan havainnot tulkitaan kehollisuudessa ympäristön vuorovaikutukseen perustuen (Wallace 2019, 12). Seuraavassa aineiston esimerkissä tulee esille, miten maailma osallistuu elämän ylläpitämiseen:

Now the world is not a passive, inert object lying ready to be subjected to human domination and exploitation but is rather a breathing, feeling, conscious life source of infinite complexity and beauty that speaks to us in myriad ways about how to live sustainably in and alongside this bounteous gift. (Wallace 2019, 61)

Edellisessä esimerkissä Wallace esittää, että maailma on elämän lähde, joka ilmaisee itseään lukemattomilla tavoilla. Hornborgin mukaan ekosysteemiä tulisi tarkastella myös subjektien välisenä kommunikaationa (Hornborg 2006, 24–25). Hän lainaa vielä Batesonia ja esittää, että ympäristökriisi on viestintäkriisi elävien olentojen välisessä kommunikoinnissa (Hornborg 2006, 26–28). Nämä asiantuntijoiden havainnot tuovat esiin animistisen katsomuksen merkityksellisyyden ja paljastavat, kuinka ei-animistinen maailmankuva rajoittaa kommunikoinnin ulottuvuuksia ja jättää huomiotta mahdolliset merkitysyhteydet, joita animistinen lähestymistapa ympäristöä kohtaan voisi tarjota. Wallacen esimerkissä maailman puhuminen lukemattomilla tavoilla sopii Hornborgin käsitykseen ekosysteemistä subjektien välisenä kommunikaationa.

Seuraavassa aineiston esimerkissä tulee esille, miten havainnot ilmenevät kehollisuudessa kiteytyen pyhän tunnuksi jumalallisuudessa:

Breathing fully and inhaling deeply, I am gifted with a heady bouquet that refreshes my body and uplifts my spirits. For me, our cape walks are a contemplative rite in which walking, seeing, feeling, hearing, tasting, and smelling merge into a spicy, fleshly encounter with divine presence. (Wallace 2019, 155.)

Tässä ilmaisussa Wallace ymmärtää Jumalan olevan läsnä kaikkialla. Hänen tulkinnassaan ihminen on tällä tavoin väistämättä kaikkien aistiensa kautta yhteydessä jumalalliseen läsnäoloon, jolla hän ymmärtää olevan myös uutta luovaa voimaa. Tätä samaa Wallacen ilmaisua voidaan tulkita myös Descolan ja Ingoldin animismin teorioista käsin. Siinä on esillä Descolan (2014, 79–80, 83) esittämä samanlainen sisäisyys suhteessa ympäristön kanssa, mutta myös Ingoldin (2006, 11–13) suhteellisuus, jossa merkityksellisiä ovat ympäristön jatkuva havainnointi ja reagointi sekä muuttuminen havaintojen vaikutusten perusteella.

Edellinen esimerkki vahvistaa animismiin liittyvää luonnon kunnioitusta ja pyhyyttä. Harveyn mukaan animistisissa kulttuureissa luonto voidaan mieltää pyhäksi, vaikka

huomio onkin kiinnittynyt enemmän suhteisiin kuin yleisten määritelmien muodostamiseen (Harvey 2006, 211). Esimerkissä Wallace kuvailee jumalallisen kohtaamisen kokemusta luonnossa henkisesti rikastuttavana. Teologi Rudolf Oton (1869-1937) pyhän käsitettä tutkineen Nörenbergin mukaan pyhä merkitsee Otolle ei-rationaalisuutta, selittämättömyyttä ja sanoinkuvaamattomuutta (Nörenberg 2017, 547). Vaikka pyhää voidaan kokea ilman uskonnollisuutta, Wallacen ilmaisussa jumalallisuus liittyy kokemukseen uskonnollisen elementin. Juha Pentikäisen mukaan pyhä on uskonnon välttämättömän ehto (Pentikäinen 1995, 140). Tässä kokemuksessa myös ilmenee Jumalan ja yksilön välinen vuorovaikutus Hengen persoonassa. Käsittelen kuitenkin tutkielmassa Pyhän Hengen roolia omassa luvussaan 2.4. Esimerkki kuitenkin tuo esille sen, miten Wallacen animismi on kietoutunut kristillisyyteen, ja mikä tekee hänen animismistaan kristillisen.

Lisäksi esimerkistä löytyy ilmaisu mietiskelevän kävelyn rituaalista. Roy Rappaportin mukaan rituaalinen toiminta on kaavoitettu arkipäiväinen akti, joka liittyy uskonnollisuuteen uskomuksilla akteihin liitetyistä läsnä olevista yliluonnollisista agenteista. Rappaportille rituaalit merkitsevät uskonnon perustaa, sillä pyhää tai jumalallista luodaan ja vahvistetaan rituaalien kautta. (Pesonen 2022, 18 [Rappaport 1999: 125; Segal 2009: 67].) Myös tämän teorian valossa Wallacen animismi erottuu muista animismin teorioista uskonnollisilla piirteillään.

Wallacen animismin suhteellisuus tulee esille myös orientaationa tai asenteen kääntämisenä kohti maailmaa. Kun länsimaaisessa ajattelussa henkeä ja materiaa on pidetty toisistaan erillisinä ja ihmisen ulkopuolista henkistä maailmaa on totuttu pitämään tuonpuoleisena eli transsendenttina, Wallace tarkastelee henkisyyttä osana luontoa. Hän kääntää katseen sitä kohti etsien sieltä jatkuvia vihjeitä Hengen läsnäolosta. Hän palaa asetelmaan, joka vallitsi aikaa ennen maaviljelyskulttuurin kehittymistä. Tuon ajan ajattelussa ihmisen, luonnon ja Jumalan ajateltiin asuttavan samaa todellisuutta (Pesonen & Wickström 2018, 314–315). Luonto elollisena toimijana edustaa Wallacelle Jumalan itsensä vuodattamista ruumiilliseksi Hengen kautta. Ingoldin animismin mukaan vihjeiden etsiminen Hengen läsnäolosta merkitsee suhteellisuutta. Wallacen esimerkin ja Ingoldin teorian valossa luonnossa oleminen tulee esille ihmisen ja Jumalan välisen suhteen vahvistamisena. Wallace kuitenkin korostaa, että animismia tulee ajatella mahdollisuutena sille, että kaikessa on henki. Siihen liittyy toivo pyhän läsnäolosta osana arkipäivää. (Wallace 2019, 10–11, 60.)



#### 4.1.3 Intuiivista vuorovaikutusta ympäristön kanssa

Wallacen tarkoituksena ei vaikuta olevan keskustelu animismista totuusarvona maailman luonteen suhteen, vaan sen sijaan hän keskittyy tarkastelemaan kristillistä animismia tapana olla maailmassa. Hänelle animismi merkitsee maailman ymmärtämistä intuitiivisesti<sup>13</sup> eli hienovaraisesti aistien vihjeitä henkisistä voimista ympäristössä. Nämä vihjeet ohjaavat hänen mukaansa orientoitumaan elämään ja ympäristöön eettisesti ja lisäävät merkityksellisyyden ja luottamuksen kokemusta. Wallacen animismi liikkuu toivon ja mahdollisuuksien alueella. (Wallace 2019, 20–21.) Myös Goethe tarkastelee animismia luonnonilmiöiden sisäisyytenä eli niiden sielukkuutena tai mielenä. Hän on kehittänyt intuitiivisen menetelmän, jonka avulla voidaan tavoittaa luonnonilmiöiden sisäisyys. Intuition avulla voidaan saavuttaa yhteys mieleen tai sieluun, joka on jakautunut koko universumiin. (Harding 2013, 375–376.)

Kun Hornborg pohtii, miten on mahdollista rakentaa moraalista säännöstöä ei-inhimilliseen ympäristöön vastoin perinteisiä dualistisia käsityksiä, tarttuu hän Uexküllin teoriaan elävien organismien biologiasta. Hän esittää, että ne eivät ole vain aineenvaihduntaa, vaan niiden välillä on kommunikatiivista merkkivirtaa, joten ekosysteemin tarkastelua tulisi laajentaa tälle tasolle asti. (Hornborg 2006, 24–25.) Tutkimusaineistossa kokemuksellisuutta kuvaavat kohdat johdattavat tämän teorian äärelle. Wallace korostaa monin paikoin kokemuksellisuuden merkitystä ja luonnossa vietettyjä hetkiä ensinnäkin hyvinvoinnin lähteenä, mutta toiseksi myös tietoisuuden lisääntymisenä ihmisen vaikutuksista ympäristöön. Hän tuo esille havaintonsa, jonka mukaan salvian tuoksu ei peitä enää hurmaavuudellaan. Tämä merkitsee hänelle, että tilalle on tulleet ihmisen käden vaikutukset, jotka ovat ylittäneet sopivuuden rajat. Wallacelle salvian voimakas tuoksu on ollut merkki ekosysteemin elinvoimaisuudesta, villistä luonnosta ja luonnon koskemattomuudesta. (Wallace 2019, 141–142.) Näillä esimerkeillä hän kuvaa käsitystään, miten luonnon merkkivirtaa tulisi seurata, ja siten hänen ajatuksensa ovat yhteneväiset Hornborgin animistisen merkkivirta-teorian kanssa (Hornborg 2006, 24–25). Wallace esittää, miten Jeesus seurasi luontoa ja viittasi

---

<sup>13</sup> Raamin mukaan intuitio voidaan jakaa neljään osaan: arki-intuition, asiantuntijan intuition, visionääriseen intuition ja suoraan tietämiseen. Kaikissa näissä intuition muodoissa intuitio liitetään tiedon käsittelyyn erilaisten havaintojen ja tunteiden pohjalta. Intuitio liitetään metatason ajatteluun, mutta myös keholliseen tietämiseen. Sillä viitataan epätavalliseen tietämiseen, joka ylittää nykyisen tietämisen rajat. Intuitiolla kuvataan sekä yhteyttä kohteen kanssa että myös kokonaisvaltaista kokemusta ykseydestä. (Raami 2015, 62–65; Raami 2016, 112–113.)

havainnoillaan merkityksiin, joita luonto kantaa mukanaan. Tätä näkökulmaa tarkastelen kristillistä animismia koskevassa luvussa tarkemmin.

Animism, therefore, is buoyed by an intuitive form of comprehending the world that one might call ecstatic preternaturalism: the unseen but everywhere-felt resonance with the joyous presence of spirit in commonplace nature. In and with and alongside daily life are alluring intimations of spiritual powers that make demands on my processes of cognition and my ethical responsibilities. (Wallace 2019, 61.)

Tässä intuitiivisuutta korostavassa näkökulmassa yhdistyy oletus kaiken elollisuudesta, mutta myös käsitys suhteellisuudesta. Intuitio tulee esille keinona olla yhteydessä ympäristöön, mutta myös kokemuksellisenä tasona ympäristöön osallistumisessa. Hardingin kuvaamassa Goethen animismissa intuitio merkitsee yhteyttä mieleen tai sieluun, joka on jakautunut koko universumiin (Harding 2013, 375–376). Wallacen mukaan intuitiossa lepää animismin perusvire. Huolen sijaan se liittyy toivoon, että henkisen todellisuuden olemassaolossa ja yhteydessä avautuu jokaisen elämälle merkityksellisyys ja tasapaino. (Wallace 2019, 61.)

#### 4.1.4 Animismi ekologisen tasapainon ylläpitäjänä

Uskontoekologi Marvin Harrisin (1979) mukaan henkinen tulee esille materiassa. Hänen ympäristöön sijoitetussa kolmitasoisessa kulttuurin mallissa alin taso käsittää aineelliset ominaisuudet, kuten ravinnon, ekologian ja teknologian. Seuraavalla tasolla operoidaan sosiaalisella ulottuvuudella ja viimeinen taso taas kattaa kulttuurin ja uskomukset. Tämän teorian ilmentäessä ekologisen tason ja kulttuurin välistä riippuvuutta, on relevanttia tarkastella luonnon monimuotoisuuden heikkenemistä ja ilmastokriisiä kolmannen tason kestämyytenä. Tätä taustaa vasten Wallacen kristillinen animismi tulee esille seurauksena moraaliseen rappioon havahtumisesta ja pyrkimyksestä palauttaa rituaalisia toimia luonnon suojelemiseksi.

Animismi pyrkii murtamaan objektivoivan tieteen asettamia kategorisia rajoja eri olentojen sekä hengen ja materian välillä. Wallace ei kuitenkaan pyri asettamaan erilaisia todellisuuskäsityksiä vastakkaisiksi toisilleen, vaan pitää mahdollisena niiden samanaikaisuutta. Avarakatseisuudella hän pyrkii laajentamaan käsitystä

todellisuudesta. Hän esittää, että kyse ei ole toisen paremmuudesta tai kilpailemisesta tietämisen suhteen, joten hän luopuu patriarkaalisen arvottamisen perinteestä.

In and with and alongside daily life are alluring intimations of spiritual powers that make demands on my processes of cognition and my ethical responsibilities. I may not be able to prove with certainty that such powers exist (What can I know?) or say exactly how as a moral decision maker I am to comport myself to them (What must I do?)... (Wallace 2019, 61.)

Wallacelle varhaisesta animistisesta todellisuuskäsityksestä luopuminen tulee esille ekologisen kriisin kautta. Kuten Bateson Hornborgin mukaan esittää, kriisi on viestintäkriisi elävien olentojen välisessä kommunikaatiossa (Hornbrg 2006, 26–28). Wallace yhtyy Whiten kritisoivaan kommenttiin kristinuskon hallintavallasta luontoa kohtaan, mikä Whiten mukaan katkaisi tavallisen ihmisen kommunikoinnin ympäristöä asuttavien henkien kanssa luonnon käyttöön liittyvissä kysymyksissä (White 1967, 1204–1206; 1. Moos. 1:26). Hän kuitenkin esittää, että tässä kristinuskon opillisessa käänneessä piilee väärinymmärryksen kohta, joka on vääristänyt luonnon merkitystä kristillisyyden historiassa (Wallace 2019, 40–41). Hänen mukaansa nykyajan ymmärtämättömyys luonnon merkkejä kohtaan näkyy luonnonvarojen hallitsemattomana käyttönä (Wallace 2019, 46).

Seuraavassa esimerkissä luonnonmaailma avautuu tasa-arvoisena kenttänä, jossa ihminen asettuu hallitsijan sijasta oppijan rooliin. Esimerkki ohjaa pysähtymään ja katsomaan omaa toimintaa suhteessa luontoon:

Indeed, unlike the birds and animals that stay true to themselves, we, like Peter, say one thing and then do another. As humans, we can be feckless and self-deceptive, and so Jesus is asking us to look to the other animal and plant life-forms that surround us as models of integrity and consistency. (Wallace 2019, 92.)

Tässä pysähtymisen kohdassa on Wallacen mukaan se animistinen toivo ja mahdollisuus, että pystymme muuttumaan. Hänen mukaansa luonnonrytmien ja ajallisten mallien seuraaminen viijaavat harmonisesta perustasta, joka pyytää hiljentämään tahtia. Wallace vertaa elinympäristön tuhoamista ja markkinavoimien vaikutusta Jeesuksen ristiinnaulitsemiseen. Tuhoamalla luontoa Jumalan läsnäolon

paikkana, maasta tulee ristinmuotoinen, ja Golgatan arvet ulottuvat kaikkialle. (Wallace 2019, 166.) Esimerkkinä kestävämmästä tavasta rakentaa Wallace nostaa esille biomimikrin, jossa rakentaminen ja uudet teknologiat pyritään sopeuttamaan luonnon säännönmukaisuuteen:

Earth and sky, water and sunlight, and people, plants, animals, and spiritual beings themselves—the “fourfold,” as Heidegger puts it— are brought together in novel patterns of mutuality and belonging through site-sensitive creativity and technology (Wallace 2019, 59).

Esimerkissä nousee esille myös paikkaherkkyys, mitä voidaan tulkita Kortekallion ja muiden asiantuntijoiden käsitteellä *ihmisen ylittävä paikka (more-than-human site)* (Kortekallio ja muut 2020, 90). Tässä Wallacen animismi tulee esille posthumanistisena ajatteluna, joka pyrkii huomioimaan ihmisen lisäksi koko ekosysteemin ja siinä olevat toimijat. Latouriin nojaten Hornborg esittää, että modernin ajan teknologia on hyvä esimerkki siitä, miten subjektien ja objektien tai sosiaalisen ja luonnon välinen kuilu ylittyy muodostaen hybridin, teknologian, jonka verkostoissa subjektien ja objektien väliset roolit ja toimijuus sekoittuvat jatkuvasti. (Hornborg 2006, 21–23.) Wallace nostaa esille *biomimikrin* käsitteen kuvatessaan teknofilosofista lähestymistapaa energiantuotannossa, maankäytössä ja biolääketieteen tutkimuksessa. Hänen mukaansa siinä pyritään ratkaisemaan ongelmia luonnonmaailman omien vuorovaikutusmallien ja järjestelmien avulla (Wallace 2019, 59). Wallace pyrkii edistämään animismillaan yhteiskuntaa kohti ekologisesti kestävämpiä teknologia ratkaisuja.

## 4.2 Pyhän Hengen rooli kristillisessä animismissa

### 4.2.1 Pyhä Henki äidillisenä lintu-Jumalana

Tässä vaiheessa analyysia etenen käsittelemään Pyhän Hengen roolia Wallacen kristillisessä animismissa. Käsitellen tätä teemaa viiden luvun kokonaisuudessa. Tässä ensimmäisessä luvussa tarkastelen Pyhää Henkeä äidillisenä lintu-Jumalana, kun taas toisessa luvussa käsitellen Pyhää Henkeä kolmiyhteisen Jumalan kaksoisinkarnaationa erityisesti Jeesuksen kasteessa. Kolmannessa luvussa käsitellen sitä ei-inhimillisessä ja muissa kuin ihmisolennonnoissa ja lopuksi neljännessä luvussa analysoin Pyhää Henkeä eskatologian näkökulmasta. Lopuksi vielä tiivistän analyysini viidennessä luvussa.

Teologi Veli-Matti Kärkkäisen mukaan Pyhä Henki osana kristillisyyttä on käynyt historiallisesti läpi monia tunnusteluja ja vaiheita sen merkitykseen liittyen. Ennen opillisten merkitysten muotoutumista tuli ilmiö esille kokemuksellisenä kohtana ihmisen ja Jumalan välillä. (Kärkkäinen 2016, 29–31.) Suomen evankelis-luterilaisen kirkon mukaan Pyhän Hengen opin määrittely käynnistyi vuonna 325 Nikean kirkolliskokouksessa, jolloin ajateltiin, että Isä ja Poika ovat samaa olemusta. Vuosisadan loppupuolella vuonna 381 Konstantinopolin kirkolliskokouksessa oppia laajennettiin koskemaan Pyhää Henkeä. (Suomen evankelis-luterilainen kirkko.) Kristillisen teologian mukaan Pyhä Henki merkitsee kolmiyhteisen Jumalan kolmatta persoonaa, joka on olemuksellisesti yhteydessä Isään ja Poikaan ja tätä kautta myös mahdollistaa ihmisen osallisuuden Pyhän Hengen yhteydestä (Kärkkäinen 2016, 29, 31).

Wallacen kristillinen animismi kietoutuu kokonaisuudessaan kolmiyhteisen Jumalan kaksoisinkarnaatioon, joka tulee esille niin Pyhän Hengen laskeutumisessa lintumuodossa Jeesuksen kasteessa kuin myös luomiskertomuksessa. Wallace esittää, että koko Raamatusta on löydettävissä lanka linnullisesta Pyhän Hengen juhlasta maailmassa luomiskertomuksesta Jeesuksen kasteeseen. Erityinen huomio kiinnittyy hänen ilmaisuunsa: ”Augustine’s repudiation of Neoplatonism and his natalist celebration of the maternal, birdy Holy Spirit in the world;” (Wallace 2019, 18). Tulen seuraavaksi analyysissä pysähtymään tämän ilmaisun äärelle.

Pohjoisafrikkalaisen piispa Augustinus Hipon (354–430 jKr.) kirjoitukset ovat keskeisessä roolissa protestanttisten, ortodoksisten ja katolisten kirkkojen opillisessa perustassa. Hänen ajatuksensa ovat vaikuttaneet myös Wallacen animismin teologiaan, erityisesti hänen oppinsa kaikenkattavasta Jumalan kauneudesta ja armosta luonnonmaailmassa. Augustinuksen mukaan Jumalan hyvyys koskettaa koko luomakuntaa, eikä mikään ole Jumalan vastaista. Vaikka kaikki eivät ole ylintä hyvää, voivat ne muuttua ja liittyä muuttumattomaan hyvään. Kuten edellisessä aineistoesimerkissä tuli esille, Augustinus kieltäytyi uusplatonismista<sup>14</sup> eli ruumiillisen alistamisesta suhteessa järkeen. John Muiriin viitaten Wallace tuo esille Augustinuksen oppia, että Jumalan Sana ei tullut maan päälle elämään järjessä ja ruumiittomuudessa,

---

<sup>14</sup> Uusplatonismi on kehittynyt Roomassa vuonna 245, jolloin Plotinos opetti ja tulkitsi Platonin filosofiaa. Uusplatonismi jakaa yleisen platonistisen ajatuksen järjen ja aistillisen eli ruumiin erillisyydestä, jossa järjen taso on hierarkkisesti korkeammalla. (Remes 2008, 1-3.)

vaan ruumiillisen inkarnaation kautta Jeesuksessa Jumala ilmoittaa itsensä sellaisena kuin Hän on nimenomaan ruumiillisuudessa. (Wallace 2019, 94–97.)

Edelleen Muiria mukaillen Wallacen esittää, että Augustinuksen teologia ruumiillisuudesta ohjaa luomiskertomuksen äärelle Jumalasta hautovana lintuemonna. Hänen mukaansa luomiskertomuksen kuvaus Pyhästä Hengestä lentävänä olentona yhdistyy Uuden testamentin kastekertomukseen, jossa Pyhä Henki laskeutuu Jeesuksen päälle kyyhkysenä. Wallace nostaa esille kohdan Raamatun luomiskertomuksesta: “In the beginning, God created the heavens and the earth. The earth was formless and void and darkness covered the waters. And the Spirit of God [ *rûach elohim* in Hebrew] hovered [ *merahefet* ] over the face of the deep.” (Genesis 1:1– 2.) Wallacen tulkinnan mukaan luomiskertomuksen kirjoittajat ovat käyttäneet tässä Raamatun kohdassa feminiinistä substantiivi-verbi-yhdistelmää.<sup>15</sup> Henki on ilmaistu kieliopillisesti feminiinisenä ja myös hengen liikettä kuvataan feminiinisellä verbimuodolla. (Wallace 2019, 22.) Hänen mukaansa luomista kuvataan Raamatussa lintumaisella lämmöllä ja kiintymyksellä sekä Jumalan persoonaa ajattomana ja mietiskelevänä sekä Hänen toimintaansa lintuemomaisen hautovana ja äidillisen huolenpidon termein. (Wallace 2019, 97–98.) Kristillisen animismin näkökulmasta nämä Wallacen havainnot Jumalan persoonan kuvaamisesta feminiinisin käsittein ovat merkitykselliset.

Palaan vielä takaisin ilmaisuun: ”Augustine’s repudiation of Neoplatonism and his natalist celebration of the maternal, birdy Holy Spirit in the world;” (Wallace 2019, 18). Nyt päästään tarkastelemaan ilmaisun loppuosaa eli äidillisen ja lintumaisen Pyhän Hengen natalistista juhlaa maailmassa. Natalismilla tässä yhteydessä viitataan syntyvyyteen.<sup>16</sup> Nyt Wallacen käsitys kolmiyhteisestä Jumalasta Augustinuksen ja Muirin näkemyksiin perustuen avautuu perheellisenä kokonaisuutena, jossa Isä on Jumala, Poika ihmiseksi tullut Jeesus ja Äiti lintumainen Pyhä Henki. Näin Wallace luo kristillis-animistista teologiaa kolminaisuusopin osalta.

---

<sup>15</sup> The noun *rûach elohim* that is used by the Genesis authors to identify Spirit is grammatically feminine, while the feminine-ending verb form that is employed to describe the Spirit’s movement is *merahefet*, alternately translated as to “hover over,” “sweep over,” “move over,” “flutter over,” or “tremble over” (Wallace 2019, 22).

<sup>16</sup> John McKeownin mukaan natalismi viittaa korkeaan syntyvyyteen yhteisössä (McKeown 2014, 2).

Tämä Pyhän Hengen kuvaus jumalallisen esiintymisestä ruumiillisuudessa, luonnonmaailmassa on Wallacen kristillisen animismin ytimessä. Se on yhteensopiva niin Harveyn luonnon *elollisuuden* kanssa, kuin myös Descolan *samanlaisen sisäisyyden* kanssa erilaisten olentojen välillä (Harvey 2006, 100; Descola 2013b, 79). Yhtä lailla Gregersenin *syvän inkarnaation* käsitteen toinen osa sopii Wallacen animismiin. Siinä tunnustetaan Jeesuksen ruumiin ja luomakunnan kaikkien ruumiiden välinen yhteys (Gregersen 2013, 375–376; Frohlich 2024, 14). Tämä yhteys sosiaalisen kosmoksen eri olentojen välillä tuo mukaan myös Ingoldin käsityksen animismista suhteellisena (Ingold 2006, 11–13).

Wallacen mukaan kristinuskon keskiössä on ruumiillisen himon kieltämisen ja hämmennyksen sijaan toivo Pyhän Hengen kasvusta kaikessa luodussa. Vaikka Augustinus lopulta kielsi Hengen liittämisen kyyhkyseen, Wallace jatkaa tähän suuntaan. Hän kuvaa tätä käännettä osaksi modernia filosofiaa, joka kiinnittää huomiota ihmiskeskeiseen ajatteluun ja ei-inhimilliseen toimijuuteen. Kuten tässä aineistossa Wallace keskittyy eläimiin ei-inhimillisinä toimijoina, hän esittää, että Jumalan monien ruumiillisten muotojen joukossa eläin on Jumalan kasvot. Siten Jumalan identiteetti tulee esille monin kasvoin. (Wallace 2019, 5; Wallace 2014, 6-7.)

Wallace vaikuttaa pyrkivän tällä vastakohtien tarkastelulla tuomaan pinnalle piilossa olevia merkityksiä, joita kristinuskon ja naturalistinen maailma eivät ole kyenneet ratkaisemaan. Tuonpuoleisen palauttaminen läsnäolevaan, elollisen elottomaan, uskon olemiseen, maskuliinisen feminiiniseen, ihmisen eläimeen ja inhimillisen ei-inhimilliseen ovat esimerkkejä siitä vastakohtien voimasta, mitä jumalallinen pitää näkemykseni mukaan Wallacen kristillisessä animismissä sisällään. Näin myös Wallace esittää kertoessaan, että Jeesuksen ristinkuolema paljastaa hänen mukaansa Jumalan vastavuoroista luonnetta, jota Wallace kutsuu dialektiseksi monismiksi. Wallacen mukaan se merkitsee sitä, että Jumala on samaan aikaan läsnä niin luomassaan ruumiillisuudessa kuin tuonpuoleisessakin maailmassa (Wallace 2019, 15).

#### 4.2.2 Kolmiyhteisen Jumalan kaksoisinkarnaatio

Wallace laajentaa kolmiyhteisen Jumalan määritelmää käsitellessään Pyhää Henkeä persoonana, joka ulottuu ruumiillisuuteen kokonaisvaltaisessa kaikki organismit yhdistävässä todellisuudessa. Tätä ilmiötä hän kutsuu kaksoisinkarnaation käsitteellä:

My suggestion is that divine incarnation is not limited to the person of Jesus but includes the person of the Spirit as well, what I call double incarnation or what one might call libertine or promiscuous incarnation insofar as God in Jesus and the Spirit embraces the fleshly reality of all interrelated organisms (Wallace 2019, 14).

Aineistossa hänen ajattelunsa tärkein merkki Jumalan kaksoisinkarnaatiosta on Jeesuksen kaste, jossa Pyhä Henki laskeutuu Jeesuksen päälle kyyhkysenä. Hänen tutkimuksensa kyseisestä historiallisesta tapahtumasta on tarkkaa, sillä hän on analysoinut tätä hetkeä kuvaavia viittä evankeliumia, joista yksi on Raamatun ulkopuolinen, konnotaatioiden ja attribuuttien tasolta. Hän esittää, että alkuperäisissä Raamatun teksteissä sananmuodot viittaavat siihen, että Pyhä Henki on kyyhkysessä, eikä kyseessä ole siten pelkkä metafora.

After highlighting Jesus' baptism by John and then the opening of the heavens, Luke says (with notation of the original Greek text), "the Holy Spirit descended upon [ Jesus] in bodily form [ somatiko eidei ], as a dove/pigeon [ hos peristeran ]" (Luke 3:22). Here the Greek phrase somatiko eidei means "in bodily form" or "in bodily essence." In this phrase, the Greek adjective somatikos , from the noun soma (body), signifies the shape or appearance of something in corporeal form. (Wallace 2019, 30.)

Kaksoisinkarnaation käsitys ei Wallacen mukaan muuta käsitystä kolmiyhteisestä Jumalasta, vaan se täydentää kolmiyhteisen Jumalan luonnetta. Wallace kuvaa kolmiyhteistä Jumalaa kosmisena Isänä, ihmiseksi tulleen Poikana ja eläimellisenä Henkenä (Wallace 2019, 14). Hän pohtii, miksi niin monissa kristillisyyden tulkinnoissa on pidättäytytty Hengen persoonan ruumiillisuudesta. Tässä tutkimuksessa esitetyn aiemman tutkimuskirjallisuuden tavoin hän esittää, että *panteismin* pelko on johtanut näihin ratkaisuihin (Frohlich 2024, 12–13; Haught 2003, 242–246.). Wallace kuitenkin kiistää tarkoittavansa kristinuskon animistisuudella panteismia. Yleisesti panteismilla viitataan käsitykseen, jossa jumaluus samaistetaan maailmankaikkeuteen ilman transsendenttista tai persoonallista ulottuvuutta (Tieteen termipankki). Hänen sitoumuksensa kristillisyyteen tulee esille ilmaisussa, jonka mukaan Jumalan ja maailman välinen ero säilyy kristillisessä animismissa, toisin kuin panteismissä



tapahtuu. Sen sijaan animismin merkitys tulee esiin vuorovaikutuksellisessa ykseydessä, mikä taas luo syvempää tietoisuutta todellisuudesta. (Wallace 2019, 15.)

Kainulaisen määrittelemässä Gebaran mukaisessa *pan-enteistisessa* jumalakäsityksessä kristinuskon Jumala asettuu perinteisen tiukan monoteistinen jumalakäsityksen ja mystisen kokemuksellisuuden väliin. Näkemyksessä Jumala kykenee ylittämään persoonan kategorian sekä olemalla että ei olemalla samaan aikaan persoona. Kainulainen toteaa, että erityisesti tämä persoonan kautta tuleva Jumalan suhteisuus mahdollistaa kolminaisuusopin kehittämisen, johon Wallace on ryhtynyt eläinteologiallaan. (Kainulainen 2005, 75–76.) Frohlichin (2024, 14–15) mukaan myös Bergmann pitää mahdollisena kristinuskon ja animismin yhdistämistä Pyhän Hengen kautta. Vaikka Wallace viittaa *pan-enteismin* käsitteeseen vain muutaman kerran, ilmaisee hän kuitenkin varsin selvästi, että hänen kristillisen animismin jumalakäsityksensä koskee tätä käsitystä. Tässä on tärkeää hahmottaa *panteismin* ja *pan-enteismin* ero. Jatkossa kirjoitan pan-enteismin ilman väliviivaa ja viittaa tällä Kainulaisen esittämään Gebaran jumalakäsitykseen. Wallace viittaa sen raamatulliseen perustaan esittämällä:

My reference here to Paul’s panentheism in Acts 17 and my overall focus on the Holy Spirit as an avian form of divinity make this point in the biblical register. But one can just as easily make this point with reference to other New Testament animist images that were popular in the immediate aftermath of the postbiblical period in Christian history. (Wallace 2019, 43.)

Joerstad on kritisoinut Wallacen määritelmää kristinuskosta ”*animoteismisenä* eli uskona kaikkien olentojen, myös ei-inhimillisten eläinten, jumalallisesta läsnäolosta” (Joerstad 2021, 256 [Wallace 2019, 2] oma suomennos). Hänen mukaansa käsite *usko* tässä ilmaisussa sekoittaa Wallacen *animoteismin* pitkäaikaiseen animismin käsitteeseen liittyvään sekaannukseen, ja esittää, että tarkempi määrittely Jumalan inkarnaation ja animismin välillä olisi tarpeen. Joerstad viittaa sekaannuksella Tylorin animismin määritelmään, joka kantaa mukanaan dualistista käsitystä hengen liittämistä materiaan. Hänen mukaansa Wallacen animismi on enemmän animoteismiä kuin nykyajan animismin määritelmiin sisältyvää suhteellisuutta. (Joerstad 2021, 256.)

Mielestäni kuitenkin Wallace käyttää laajasti animismin teorioita niin sen sisäisen olemuksen määritelmästä suhteellisuutta korostaviin näkökulmiin. Tässä suhteessa

Joerstadin kritiikki tulee esille kevyesti aseteltuna. Wallacen animismissä on piirteitä Descolan animismin samanlaisesta sisäisyydestä erilaisten olentojen välillä, mutta hän korostaa myös suhteellisuuden merkitystä. Hän kehottaa osallistumaan niin intuition kuin muidenkin aistien välityksellä luonnon harmoniaan, *ihmisen ylittävään maailmaan*, jota asuttavat erilaiset olennot, ja ymmärtämään merkkivirtaa eri toimijoiden välillä (Wallace 2019, 61, 92, 99, 151–152, 155). Wallacen animismi nousee aineistosta esille kristillisen ekologian kasvualustana, joka ei pyri selittämään asioita auki, vaan on avoin siihen suuntaan, mikä on vielä kesken ja kasvamassa. Wallacen katseen kääntäminen taivaasta kohti maata ja vihjeiden etsiminen siitä ympäristöstä kuvaavat mielestäni mahdollisuuden antamista suhteellisuudelle persoonallisuuden kautta, joka on yhteistä ihmiselle ja muille toimijoille ympäristössä.

Wallacen mukaan Jumalan kaksoisinkarnaation toinen osa ilmenee luonnonmaailmassa Pyhän Hengen kautta (Wallace 2019, 14). Joerstadin tiukka ilmaisu uskosta jumalallisen voiman liittämisenä kaikkiin olentoihin nostaa esille keskeisen problemaattisen kohdan kristinuskon ja animismin välillä. Tämä osa Wallacen animismista liittää sen näkemykseni mukaan kristillisyyteen. Luonnon elollisuus on Wallacen mukaan jumallista alkuperää (Wallace 2014, 75). Tämä vaatii uskoa jumalalliseen voimaan kaiken elollisuuden perustana, mutta kuitenkin tätä ei tarvitse ajatella Tylorin tavoin hengen liittämisenä materiaan. Kiinnitän tässä huomiota verbiin: liittää. Koska Wallace (2019, 15, 99) jättää tilaa jumalalliselle mysteerille, mitä tulen myöhemmin tarkastelemaan lisää, kyse ei ole hänen mukaansa dualismista. Hän ei käsitykseni mukaan tarkoita hengen liittämistä materiaan, vaan Sen olemista siinä.

Kristillinen animismi radikaalina dualistisen todellisuuskäsityksen ulkopuolisena ontologiana voi nostaa historialliseen ilmoitukseen perustavien kristittyjen keskuudessa vastarintaa. Myös Wallace nostaa esiin ristiriidan, joka esiintyy kristillisen animismin ja perinteisten kristillisen käsitysten välillä:

But throughout this work, I have been quick to point out that this affirmation of carnal divinity has historically divided some Christian thinkers from others. Paul Santmire has shown that the emphasis on God's embodied presence in all things is in constant historical tension with a counterhistory that accentuates God's distance from and, at times, hostility toward the ecological order of things. (Wallace 2019, 86.)

Tässä asetelmassa keskustelijoina ovat yksilöllinen kokemuksellisuus ja institutionaalinen valta. Historiallisesti tarkasteltuna kristinusko kantaa mukaan toisen kokemusta alas painavaa patriarkaalista ja kolonialista taakkaa. Wallacen luonnon nosto Jumalan ilmoituksen paikaksi Raamatun rinnalle vie valtaa virallisilta instituutioilta (Wallacen 2018, 73). Hänen kuvauksensa luonnossa vietetyistä hetkistä tulevat esille ekologisen hengellisyyden kasvualustana. Animismin näkökulmasta luonto näyttäytyy pyhänä paikkana ja eri luonnon osion yhteisesti jaettuna tilana, jossa Jumala on saavutettavissa Pyhän Hengen kautta. Wallacen esittäessä, että kristillinen animismi on kristinuskon kadonnut aarre, johtaa se myös teologi Kärkkäisen näkemykseen Pyhästä Hengestä ilmiönä, jota käsiteltiin ennen opillisten merkitysten muotoutumista kokemuksellisenä kohtana ihmisen ja Jumalan välillä (Wallace 2019, 39; Kärkkäinen 2016, 29–31). Wallacen kristillisessä animismissä ilmiö laajenee koskemaan koko luonnonmaailmaa.

Fenomenologiassa kokemusta tarkastellaan ihmisen maailmasuhteen muotona. Se on aktiivista olemista ja suuntautumista täynnä merkityksiä. Vaikka kokemukset sisältävät ajattelua, elämän ei ajatella avautuvan käsitteellisen ajattelun kautta. Tätä kokemuksellisuuden suhdetta maailmaan kuvataan intentionaalisuuden käsitteellä. Yksilöiden omat pyrkimykset, uskomukset ja kiinnostus värittävät ympäristöstä tehtyjä havaintoja. (Laine 2018, 31.) Uskontotieteilijät Tiina Mahlamäen ja Nina Kokkisen mukaan viimeisten vuosikymmenien aikana yksilökeskeinen henkisyys on kasvattanut suosiotaan. Siinä elämäntapaan ja elämyksellisyyteen liittyvillä elementeillä on tärkeä rooli. (Mahlamäki & Kokkinen 2020, 205.) Wallace ottaa merkittävän askeleen tuodessaan julkiseen tarkasteluun omia henkilökohtaisia kokemuksia luonnossa vietetyistä hetkistä:

In this mingling of Spanish and English voices, spoken and sung, and nestled within this built setting of forest-hewn pews, generously sized open windows, and a cathedral-like timbered ceiling, I encountered the jungle outside and the church community inside as one and the same reality. Unlike many Christian churches that intentionally separate the built structure from the natural world, this Quaker mountain sanctuary self-consciously invited the local flora and fauna into the meeting space.

Tässä edellä esitetyssä aineiston esimerkissä tulee esille yhteyden kokemus luontoon, mikä nousee merkittäväksi heräämisen kohdaksi moraalisen tunteiden kehittymisen taustalla suhteessa luontoon (Wallace 2019, 99–100). Tätä luontoon liittyvää yhteyttä on pohtinut myös Eino Sormunen viime vuosisadan alkupuolella: ”Luonnontunne, tuo ihmisen salaperäinen yhteenkuuluvaisuus kaiken kanssa, mikä viheriöi, kukkii, hengittää, elää ja kuolee, on häviämässä” (Sormunen 1938, 249). Asiantuntijoiden mukaan Descartesin dualistinen filosofia erotti hengen ja materian sekä mielen ja ruumiin toisistaan, minkä on katsottu aiheuttaneen luonnon pyhyiden menettämisen ja siitä seuranneen luonnonvarojen ylikuluttamisen (Hotanen 2019, 347–348; Väyrynen 2006, 42–43.) Tätä taustaa vasten näyttää siltä, että myös ihmisen ja luonnon välinen suhde kokemuksen kautta on heikentynyt, mitä Wallace nyt pyrkii palauttamaan alkuperäänsä kristillisellä animismillaan (Wallace 2019, x).

#### 4.2.3 Pyhä Henki ei-inhimillisessä ja muissa kuin ihmisolioissa

Vaikka edellisten lukujen Pyhää Henkeä koskevissa analyyseissa on keskitytty sen ilmenemiseen eläimen muodossa eli perinteisesti ajateltuna ei-inhimillisessä, ei Wallace kiellä sen ilmenemistä luonnonmaailman muissa olomuodoissa. Hän ei kuitenkaan keskity laajemmin Pyhän Hengen esiintyvyyteen muissa luonnonmaailman olennoissa, kasveissa tai eläimissä. Sen sijaan hän esittää, että Pyhä Henki tulee esille neljän elementin kautta, maan, veden, ilman ja tulen kautta. (Wallace 2019, 28, 37, 88.)

Wallace käsittelee kasvillisuutta lyhyesti ja yhdistää ne Pyhän Hengen yhteyteen. Hänen mukaansa tämä tuo syömiselle sakramentaalisen luonteen. Siinä on hänen mukaansa pyhä ja jokapäiväisen leivän ihme mukana. (Wallace 2019, 40.) Seuraava esimerkki osoittaa hänen animismin suhteensa koko luonnonmaailmaan:

To suggest that Christian faith, at its core, centers on belief in God as a fully incarnated reality not only in the humanity of Jesus Christ but also in the animality of the Holy Spirit means that the embodied Spirit of God sets forth the whole wide-ranging world of nonhuman nature—the birds of the air, to be sure, but also the fish of the sea, the beasts of the field, the trees of the forest, indeed, all of creation— as saturated with divinity. (Wallace 2019, 86.)

Wallace väittää, että Henki tulee esille neljän elämän elementin kautta, maan, veden, ilman ja tulen kautta. Tässä animismin kontekstissa merkityksellistä on, että Wallace ei

käsittele olentoina ihmisten, eläinten ja maan heterogeenisten ilmentymien lisäksi muita henkiä, lukuun ottamatta enkeleitä, joita hän muutaman kerran sivuaa Raamatun teksteihin viitaten. (Wallace 2019, 28, 37, 88.) Aineistossa rituaalinen toiminta liittyy näihin neljään aineelliseen elementtiin.

Kun Pentikäinen esittää, että pyhä on kaiken uskonnoksi esitettävän välttämätön ehto, Rappaport liittyy siihen toisen merkityksellisen elementin, rituaalin. Rappaportin mukaan rituaalit ovat uskonnon perusta, sillä pyhää tai jumalallista luodaan ja vahvistetaan rituaalin kautta. Hän pitää rituaalia myös keskeisenä käytäntönä, jonka avulla säädetään yhteisöjen ja luonnonympäristön välistä suhdetta. (Pentikäinen 1995, 140; Pesonen 2022, 18 [Rappaport 1999: 125; Segal 2009: 67].) Wallacen animismissa pyhä ja jumalallisuus palautetaan keskelle luonnonympäristöä. Siten ekologiseen ympäristöön kohdistuvassa rituaalisessa toiminnassa integroituu sekä pyhän ja jumalallisen että myös ekologisen tasapainon ylläpitäminen.

Wallace tarkastelee meditatiivisen mietiskelyn lisäksi rituaalisuutta Raamatun kertomuksissa niin Jeesuksen kuin Mooseksenkin toiminnassa. Molempia henkilöitä hän kuvaa samaanin käsitteellä. Näissä kertomuksissa mukana ovat maa, ilma ja vesi. Tulta hän käsittelee harvemmin, vain hänen käsitellessään Raamatun kertomusta palavasta pensaasta, sekä opetuslasten päälle vuodatettua Henkeä. (Wallace 2019, 17, 21–24, 28–29, 38–39, 63, 65, 100.)

Kuten jo olen käsitellyt kyyhkysen merkitystä Wallacen kristillisessä animismissa, ilma on hänen mukaansa erityinen Hengen liikkumisen paikka. Luomiskertomuksen tarkastelu yhdessä Jeesuksen kastekertomuksen kanssa osoittavat erityisesti Pyhän Hengen liikkumista ilmassa. (Wallace 2019, 26.) Lisäksi Wallace esittää, että tämä näkyi myös Jeesuksen rituaalisissa parantamistoimissa, kun hän paransi sairaita pitämällä käsiä heidän päällensä. Hänen mukaansa sama traditio on jatkunut kristillisyyden sisällä, kuten esimerkiksi ortodoksisesta avioliittoon vihkimisestä osoittaa, missä pidetään käsiä vihkiparin päällä. (Mt., 67.) Myös protestanttisen perinteessä pidättäessä käsiä ilmassa papin lausussa Herran siunauksen jumalanpalveluksessa.

Kiinnostavana rituaalisena kohtana nousee esille Wallacen pohdinta Jeesuksen parantavan toiminnan merkityksestä. Hän pohtii, miksi Jeesus käytti toiminnassaan likaisena pidettyä maata ja siihen sekoitettua sylkeä keskenään parantaakseen sokean

miehen. Hän pitää mahdollisena, että tähän rituaaliseen toimintaan liittyy vihje nöyrytyksen harjoittelusta. (Wallace 2019, 66.) Samalla tavalla hän nostaa esille mystikko Hildegard Bingeniläisen parannustoiminnan, johon kuului luonnosta kerättyjen aineiden ja loitsurunojen käyttö parantamistoiminnassa (Mt., 106). Wallace myös pohtii Äiti Teresan puhetta Jumalan löytämisestä *ihmisen ylittävästä maailmasta* ja kysyy, sisältyykö meidän epäpyhänä pidettyyn Jumala monine kasvoineen (Mt., 25). Näiden kohtien nosto aineistoon ei voi olla Wallacen näkökulmasta merkityksetöntä. Näissä esimerkeissä nousee esille dikotomiseen jaottelun ylittämiseen liittyvää ajattelua. Hän nostaa esille pyhänä ja puhtaana pidetyn vastakohtaksi likaisen maan mudan. Vaikuttaa siltä, että hän haluaa viestiä näillä esimerkeillä Pyhän Hengen voimasta arkipäiväisessä ja laajentaa näin pyhän käsitystä posthumanistisella tavalla. Koko Wallacen kuvaus kristillisyyden palauttamisesta sen alkuperään antaa vaikutelman isosta liikkeestä, nöyrytyksestä, jossa katse kääntyy taivaasta kohti maata. Pohtiessani syvällisemmin nöyrytyksen merkitystä, tulin tulokseen, että Wallacen animismissa se tarkoittaa vanhoista juurtuneista käsityksistä luopumista sekä Pyhän Hengen vaikutuksen etsimistä elämään. Wallacen esittämissä Jeesuksen ihmeteissa on voimakas uskon ja luottamuksen viesti. Siten myös kristillinen animismi tulee esille luottamuksena läsnäolevaan Jumalaan jokapäiväisessä elämässä ja luonnossa.

#### 4.2.4 Pyhä Henki eskatologian näkökulmasta

Tässä luvussa tarkastelen Pyhää Henkeä eskatologisesta näkökulmasta. Vaikka Wallace ilmaisee Jumalan laskeutumista luonnonmaailmaan Pyhän Hengen inkarnaation kautta, ei hän pyri selittämään Jumalaa kokonaan ja jättää maailmaan myös tilan turmelukselle. Hän jättää Jumalan luonteeseen salaisuuden verhon ja kuvaa Jumalaa tuntemattomana mysteerinä (Wallace 2019, 15). Tätä tuntemattoman mysteerin kuvaa hän ei lähde avaamaan suorasanaisesti, mutta hänen ilmaisunsa antavat vihjeitä Haughtinkin kuvaamasta eskatologisesta teologiasta. Haughtin mukaan eskatologinen teologia on oppi, jonka mukaan luonto ei ole suoraviivainen Jumalan läsnäolon paikka, vaan se sisältää toivon tulevasta täyttymyksestä (Haught 2003, 242–246). Wallace vaikuttaa ajattelevan Haughtin tavoin, että luonnon nykyinen tila on melkein täynnä turmelusta ja paratiisin odotuksen täyttämää ahdistusta, vaikka se on Jumalan luomistyöstä lähtöisin, kuten hän seuraavassa ilmaisussaan kuvaa maan orjallista osaa luomiskertomuksesta tähän päivään saakka:

Paul's groaning Terra Mater is a deep echo of the weeping land in Genesis, the anguished birth mother in Jeremiah, and the mournful ground in Hosea. Earth in the Bible, like Lovelock's "Gaia," is a living, feeling being who cries out and suffers injury from the depredation brought about by human malice. (Wallace 2019, 151.)

Ilmaisussa Äiti Maa on tunteva ja kärsivä olento, joka valittaa ihmisen pahuuden aiheuttamia vammoja. Tämä herättää kysymyksen, mitä Wallace ajattelee Kristuksen pelastustyön laajuudesta. Palaan tähän kysymykseen pian tässä analyysissäni.

Vaikka Wallace esittääkin ympäristökriisin aiheuttamaa kärsimystä Maalle, kuvaa hän Pyhän Hengen läsnäoloa luonnossa myös kepein ja iloisin lausein. Kuten jo animismin analyysia koskevassa luvussa esitin, hän viittaa animistiseen intuitiiviseen ymmärtämiseen puhuessaan luontokokemuksesta, joka tarjoaa hienovaraisia vihjeitä henkisten voimien läsnäolosta, jotka kutsuvat osallistumaan uudistumisen ja elämän ihmeeseen. Tavallinen elämä avautuu ihmeenä, joka on täynnä kauneutta, runsautta ja uutta kasvua. Hänen mukaansa tässä ihmeessä kaikki olennot tulevat huolehditaksi Jumalan vuodattaman Pyhän Hengen läsnäolossa. (Wallace 2019, 39, 61,74–75.) Kuten Haught kirkastaa kristillisyyden ydintä toivossa ja lupauksessa, myös Wallace yhtyy tähän toivon näkökulmaan (Haught 2003, 242–246).

This longing for the Holy Spirit—the healing and vivifying force who brings to life all things—defines all Christian experience of God's presence in the world. In my life, this hope and desire is for the Spirit to make real the naturally supernal wonders that weave together the mystery and joy of creation — "

(Wallace 2024, 75)

Wallacen mukaan tämä toivon maa odottaa kuitenkin vielä lunastustaan, lopullista pääsyään pois orjuudesta. Eskatologinen teologia tulee esiin Wallacen ilmaisussa maan kaipauksesta, jonka hän perustaa Paavalin kirjeeseen roomalaisille:

Pining for its deliverance from decay, longing for the day when it will be set free from its peculiar bondage, all of creation, and we too, moan inwardly for the time when the environmental squalor we have foisted on ourselves, and our earthen home will be remediated. (Romans 8:18–19, 21.23; Wallace 2019, 151.)

Tässä Wallacen eskatologisessa ajattelussa huomio laskeutuu tuonpuoleisesta tähän todellisuuteen, ruumiillisuuteen ja uuden maan sekä ruumiin luomiseen. Näin myös Gregersenin syvän inkarnaation teorian kolmas osa, joka sisältää ajatuksen pelastuksesta kaikkien luotujen suhteen, sopii Wallacen kristilliseen animismiin. Tätä ajatusta tukee Wallacen pohdinta Jumalan ihmiseksi syntymän merkityksestä. Hänen mukaansa inkarnaatio Jeesukseksi osoittaa raamatullisen uskon ruumiillisuuden ja tämän maan uskomusjärjestelmän, vaikka käytännössä kristinusko on hänen mukaansa keskittynyt taisteluun aineellista maailmaa kohtaan. (Wallace 2019, 1.) Uskontotieteellisesti tarkasteltuna kristillisen animismin pelastusopissa on kyse kaikkien olentojen yhteyden palauttamisesta tässä kosmoksessa.

Kristillisen animismin tarkastelu eskatologian näkökulmasta viittaa siihen, että Wallacen mukaan luonnonmaailman kärsimys on seurausta yhteyden katkeamisesta luonnon eri toimijoiden välillä. Hänen ajatuksensa ovat yhteneväisiä Haughtin lunastukseen liittyvän käsityksen kanssa. Haughtin mukaan luomiskeskeisessä teologiassa synty ei merkitse vain vieraantumista Jumalasta ja toisistamme, vaan sen lisäksi se merkitsee vieraantumista kosmoksesta. Tämän takia sovitus merkitsee yhteyden palauttamista koko universumiin ja maan yhteisöön, mikä edellyttää dualismin ylittämistä. (Haught 2003, 236.)

#### 4.2.5 Pyhän Henki kristillisessä animismissa

Analyysi Pyhän Hengen ja animismin välisestä suhteesta sisälsi neljä osaa, Pyhän Hengen tarkastelun äidillisenä lintu-Jumalana, Pyhän Hengen esiintymisen kolmiyhteisen Jumalan kaksoisinkarnaatioissa, Pyhän Hengen ei-inhimillisessä ja muissa kuin ihmisolioissa sekä Pyhän Hengen tarkastelun eskatologian näkökulmasta. Tämä neliosainen analyysiosio on tuonut esiin erityisesti animismia ilmiönä kristillisessä kontekstissa. Tiivistän nyt keskeiset huomiot tästä analyysistä.

Wallacen animismin käsittely liittyy käsitteeseen tämän tutkimuksen teoreettisen viitekehyksen teoriaosien lisäksi jumalallisen Pyhän Hengen. Hän tarkastelee animismin elollista olemusta jumalallisena voimana, joka Pyhän Hengen kautta yhdistää kosmoksen eri osat toisiinsa. Hänen animismissaan ovat läsnä elollisuus, joka on Descolan teorian mukaisesti samanlaista sisäisyyttä eri olentojen välillä, mutta lisäksi myös eri olentojen välinen suhteellisuus (Descola 2013b, 79; Ingold 2006, 11–13).



Wallace rakentaa kristillis-animistista teologiaa Raamatun tuntemisen kautta. Hän laajentaa käsitystä Jumalan kolmiyhteisyydestä esittämällä, että Pyhä Henki on inkarnoitunut ihmisen lisäksi myös eläimeen. Jumala siis säilyttää kolmiyhteisyytensä, mutta Pyhä Henki laajenee koko kosmokseen, mikä avaa yhteyden kaikkien luomakunnan jäsenten välille. (Wallace 2019, 14.) Animismin näkökulmasta tämä merkitsee Ingoldin animismin määritelmän kaltaista suhteellisuutta eri toimijoiden välillä (Ingold 2006, 11–13). Wallacen mukaan Pyhää Henkeä ja sen liikkumista kuvataan Raamatussa feminiinisin käsittein. Jumalan kolmiyhteisyys avautuu tässä kohdassa perheellisenä muotona: Isä Jumalana, Poika Jeesuksena ja Pyhä Henki Äitinä. Kaksoisinkarnaation tärkeimpänä esimerkkinä hän esittää Jeesuksen kastekertomuksen, jossa Pyhä Henki laskeutuu Jeesuksen päälle kyyhkysen muodossa. (Wallace 2019, 18,22, 30.)

Wallacen kristillisen animismin punaisena lankana kulkee post-humanistinen ajattelu kategorisen ajattelun ylittämisestä. Hän rakentaa kokonaisvaltaista käsitystä asioista, joissa binäärisen ajattelun molemmat päät ovat merkitykselliset, kuten tuonpuoleinen ja läsnäoleva tai inhimillinen ja ei-inhimillinen. Samalla tavalla pyhä saa merkityksen puhtaasti lisäksi myös likaisessa, mikä tulee ilmi esimerkiksi Jeesuksen parantamistyössä, missä hän käytti savea sokean miehen parantamisessa (Wallace 2019, 66).

Lopuksi Wallacen kristillisen animismin teoria sisältää myös eskatologisia näkemyksiä. Vaikka Wallacen mukaan Jumala on laskeutunut maahan ja vaikuttaa siellä, ei hänen luomistyönsä ole tullut kokonaan täyteen. Tämän vuoksi maa kärsii ja valittaa ihmisen aikaansaamaa pahuutta. Pelastus koskee Wallacen mukaan myös luonnonmaailmaa. (Wallace 2019, 151.) Gregersenin tavoin hän vaikuttaa ajattelevan, että kristillisen animismissa pelastusopissa on kyse kaikkien olentojen yhteyden palauttamisesta tässä kosmoksessa (Gregersen 2013, 375–376).

## 5 Lopuksi

### 5.1 Yhteenveto ja johtopäätökset

Harvey on tunnistanut animismin tutkimuksesta kolme ulottuvuutta, joiden kautta aihetta on tutkimuksissa lähestytty, ontologiaan keskittyvä, suhteellisuutta korostava ja katsomuksellista kategoriaa kuvaavat lähestymistavat. Tässä tutkimuksessa Wallacen animismin käsittelyssä tulevat esille nämä kaikki kolme ulottuvuutta (Harvey 2019, 80; Harvey 2013, 1–2). Hän vaikuttaa tarkastelevan animismia laajemmasta näkökulmasta kuin aiemmat animismiteoriat. Wallacen animismista on löydettävissä tämän tutkimuksen teoreettisessa viitekehyksessä esiteltyt animismin teoriat sellaisenaan tai osittaisena. Hänen animisminsa tulee esille sekä ontologisena käsityksenä eli luonnon elollisuutta kuvaavana käsityksenä, mutta myös suhteellisuutta korostavana käsityksenä. Lisäksi hän vaikuttaa rakentavan kristillisen animismin teologiaa.

Kuten Descola kuvaa animismia fyysisesti erilaisten olentojen samanlaisena sisäisyytenä, avautuu Wallacen käsitys animismista tämän mukaisena (Descola 2013b, 79–80, 83). Hän käsittelee suhteellisuuden kysymystä luonnonmaailman osien samanlaisen sisäisyyden kautta, mistä löytyy yhteys Ingoldin animismiin ympäristöön suuntautuneena orientaationa (Ingold 2006, 11–13). Lisäksi Wallace tarkastelee suhteellisuutta intuition kautta, mikä mahdollistaa kommunikaation luontoa asuttavien olentojen kanssa. Tässä näkemyksessä tulevat esille yhteneväisyys sekä Goethen intuition käsityksen kanssa että myös Batesonin mielen maailman teorian kanssa (Harding 2013, 375–376).

Keskeisimmäksi eroksi Wallacen ja aiempien animismin teorioiden välille nousee Wallacen ajattelu luonnon elollisuudesta ja persoonallisuudesta, koska hän esittää Bergmannin tavoin elollisuuden lähteeksi Jumalasta lähtevää Pyhää Henkeä. Aiemmissa animismin teorioissa keskeistä ei ole ollut persoonien olemuksellisuuden syvempi tarkastelu, vaan niitä on käsitelty persoonina itsessään (Harvey 2006, xi). Bergmannin mukaan Pyhän Hengen täyttämässä animismissa olentojen olemassaolo perustuu sisäiseen ja ympäröivään henkisyteen (Bergmann 2016, 8–10). Wallacelle luonnonolentojen monipuolisuus merkitsee monipuolista kuvaa Jumalasta. Hänen mukaansa eläin Jumalan erityisenä ilmoituksen paikkana merkitsee Jumalan katsomista

kasvoihin. Tämä erityinen piirre erottaa Wallacen animismin aiemmista animismin teorioista.

Wallacen kristillinen animismi on osoitus kristillisen uskon ja animistisen katsomuksellisuuden yhtymäkohdista. Wallace osoittaa teoksessaan kolmiyhteisen Jumalan kaksoisinkarnaation käsitteellä, miten luonnonmaailmaa voidaan kristinuskon näkökulmasta tulkita elollisena. Hänen mukaansa Jeesuksen syntymä ruumiilliseksi on osoitus yhteydestä jumalallisen ja ruumiillisuuden välillä, kuten myös Jeesuksen kasteessa Jeesuksen päälle laskeutunut Pyhä Henki kyyhkysen muodossa. Jumalan samanaikainen vastavuoroisuus maanpäällisessä ruumiillisuudessa ja kuolevaisten asioista erotettuna toisena on Wallacen mukaan dialektista monismia ja siinä on koko Wallacen kristillisen animismin ydin. Analyysini perusteella siinä tulee esille hänen kuvaamansa naturalistista todellisuutta laajentava todellisuuskäsitys, joka pitää sisällään myös uskon jumalalliseen voimaan. Tämä Wallacen esittämä kristillisen animismin yhdistelmä pyrkii käsitykseni mukana ylittämään dualismiin liittyvän hengen ja materian eron sekä muut dikotomiat, jotka ovat dualismille tyypillisiä. Hänen animisminsa ohjaa katsomaan asioiden molempia puolia kokonaisuuden löytämiseksi.

Wallacen animismin jumalallisuuden ja ruumiillisuuden yhteys sopii myös Gregersenin *syvän inkarnaation* käsitteen toiseen osaan, jossa tunnustetaan Jeesuksen ruumiin ja luomakunnan kaikkien ruumiiden välinen yhteys (Gregersen 2013, 375–376; Frohlich 2024, 14). Tämä yhteys sosiaalisen kosmoksen eri olentojen välillä liittyy mukaan Ingoldin animismin suhteellisuuden (Ingold 2006, 11–13). Wallacen animismi sopii Haughtin kuvaamaan luomiskeskeiseen teologiaan, jonka mukaan Jumalan kuvaksi luominen merkitsee olemassaolon ilmenemistä suhteessa (Haught 2003, 237–238).

Haughtin eskatologisen näkemyksen mukaan luonto ei ole paratiisi, mutta se on lupaus siitä, ja se odottaa Jumalan täydellistä täyttymystä ja rauhaa (Haught 2003, 242–246). Tämä näkemys on yhteneväinen Wallacen kristillisen animismin kanssa. Myös Wallace on esittänyt, että maailman luominen on vielä kesken ja maa odottaa lopullista lunastustaan sekä vapautumistaan kärsimyksestä. Animismin näkökulmasta tämä Wallacen kristillinen pelastusoppi tarkoittaa kaikkien olentojen välistä yhteyden palauttamista ja pelastusta. Siihen sisältyy ekosentrinen käsitys kaikkien luotujen välisestä tasa-arvosta. Laitilan (1999, 244) mukaan jumala- ja ihmiskäsitysten muuttuminen tasa-arvoisemmaksi eläinten ja luonnon suhteen muuttaa myös uskontojen

luonnetta. Uskontoekologisesta näkökulmasta se osoittaa kulttuuristen käsitysten ja luonnon välistä yhteyttä, mikä on vahvasti läsnä Wallacen kristillisessä animismissa (Pesonen & Kurenlahti 2020, 145; Grim & Tucker 2013, 2).

Wallace on löytänyt luomiskertomusta koskevia varhaisia tekstejä, joissa maan päällä liikkunutta Henkeä kuvataan feminiinisin ilmaisin. Tämä Wallacen esittämä ekofeministinen piirre Pyhästä Hengestä johdattaa Pyhän Hengen feminiinisten piirteiden äärelle. Kainulaisen esittämä Gebaran ekofeministinen teologia sisältää naisen ja luonnon alistamiseen liittyvien mekanismien tarkastelua, mutta myös luonnon ja naisen ruumiiden pyhittämiseen liittyviä kysymyksiä. Wallacen kristillisessä animismissa Pyhän Hengen feminiinisyys saa äidillisiä piirteitä, ja ne tulevat esille, kun Wallace kuvaa uutta luovaa ja huolehtivaa lintuemoa, joka hautoo poikasiaan ja ruokkii niitä. Tämä hänen näkemyksensä nostaa esille kuvan kolmiyhteisestä Jumalasta Isänä, Poikana ja Äitinä. Kristillisen animismin teoriallaan Wallace ylittää yleisen kulttuurisen käsityksen animismin ja kristinuskon välisestä suhteesta, jota on Frohlichin mukaan pidetty mahdottomana (Frohlich 2024, 12).

Wallacen animismi näyttäytyy posthumanistisena ajatteluna, joka kykenee ylittämään myös kristinuskoon liitetyn läsnäolon jännitteen. Kristillisyydessä on kysytty, miten Jumala tulee läsnäolevaksi (Engelke 2007, 16). Wallacen animismi voidaan nähdä vastauksena tähän kysymykseen. Hänelle merkityksellisiä ovat luonnossa vietetyt hetket, jotka tarjoavat mahdollisuuden pyhän kokemiseen. Pyhää hän kehottaa etsimään myös sieltä, missä sitä ei ole totuttu käsittelemään. Hiljainen mietiskely luonnossa tulee esille rituaalisena toimintana, joka vahvistaa yhteyttä Pyhän Hengen kautta Jumalaan. Tämä hänen animisminsa syväekologinen ulottuvuus lisää hänen mukaansa tietoisuutta ympäristöstä ja kasvattaa vastuullisuutta luontoa kohtaan, kuten myös Taylor on kuvannut syväekologian merkitystä (Taylor 2005, 456). Tästä näkökulmasta tarkasteltuna hänen animisminsa on vahva signaali kestävämpien luontoasenteiden muodostamiseksi keskellä ympäristökriisin aikakautta ja sopii siten myös Whiten näkemykseen, jonka mukaan Franciscus Assisilaisen animistisia piirteitä sisältänyt katsomus oli hyvä esimerkki kestävämmästä katsomuksellisuudesta. Samalla se myös osoittaa, miten Heinosen näkemys yhteisten periaatteiden etsimisestä eri katsomusperinteiden välillä on tärkeää. Uskontojen erilaiset näkemykset voivat Heinosen mukaansa täydentää toisiaan. (Heinonen 2007, 261–262.)

## 5.2 Jatkotutkimusmahdollisuudet

Analyysia olisi ollut mielekäästä jatkaa pohtimalla ihmisyyttä osana kristillistä animismia. Kuitenkin tämän tutkimuksen rajallisuuden vuoksi siihen ei ollut nyt tilaa. Tässä olisi voitu pohtia, miten kristillisessä animismissa Jumalan luomistyön keskeneräisyys näkyy ihmisessä ja missä vaiheessa elämää ihminen tulee osalliseksi Pyhästä Hengestä. Mikä on niin sanotusti ihmisyyden lähtövire kristillisessä animismissa? Toisaalta kristillinen animismi tarjoaa kentän, jonka kautta voidaan pohtia ihmisen ja eläimen välistä suhdetta sekä tähän suhteeseen liittyviä eettisiä ulottuvuuksia. Niitä tuli jo nyt esille Jumalan ja linnun välisen suhteen tarkastelussa, mutta analyysin näkökulmana ei ollut eettiset teoriat.

Wallace esittää, hän ei tässä aineiston pohjana olleessa teoksessaan keskity kasvimaailmaan, vaikka liittää sen osaksi elollista maailmaa. Teos tarjoaa kuitenkin viitteitä myös muidenkin olentojen kuin eläinten tarkasteluun. Muun aineiston kerääminen voisi tarjota lisää eväitä kristillisen animismin tutkimiseen kasvimaailman näkökulmasta. Pyhän Hengen eri ilmenemisen muodot, maa, vesi, ilma ja tuli liittävät kristillisen animismin kiehtovalla tavalla alkuperäiskansojen katsomuksellisuuteen, jossa nämä neljä peruselementtiä ovat keskeisessä roolissa. Pyhän Hengen laajempi tarkastelu näiden käsitteiden kautta toisi lisää syvyyttä Pyhän Hengen ilmenemiseen luonnonmaailmassa kristillisessä animismissa. Aineistossa luonnonmaailmaa kuvataan myös Äiti Maana. Tämä feminiinisyyteen liittyvä kristillisen animismin piirre vaikuttaa kiinnostavalta näkökulmalta.

Tässä tutkimuksessa Jeesuksen rooli jäi vähälle huomiolle, vaikka Wallace tarkastelee Jeesuksen roolia parantajana ja šamaanina, sekä hänen tapansa käyttää maata ihmisten parantamiseen. Myös Jeesuksen monet kuvaukset luonnosta ja eläimistä vihjaavat mahdollisuudesta tarkastella animismin roolia hänen persoonassaan ja toiminnassaan. Tässä tutkimuksessa kuitenkin keskityttiin erityisesti Jumalan kaksoisinkarnaation toiseen puoleen eli Pyhän Hengen rooliin eläimessä.

## Lähteet

### Tutkimusaineisto

Wallace, Mark I. 2019: *When God Was a Bird, Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World*. F. Fordham University Press, New York.

### Tutkimuskirjallisuus

- Anttila, Pirkko 1998: *Tutkimisen taito ja tiedon hankinta*. Metodix. Saatavilla: <https://metodix.fi/2014/05/17/anttila-pirkko-tutkimisen-taito-ja-tiedon-hankinta/>. Tarkistettu 26.10.2024.
- Bergmann, Sigurd 2016: Developments in Religion and Ecology. Teoksessa Willis Jenkins & Mary Evelyn Tucker, & John Grim (toim.) *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. Routledge, Lontoo.
- Beyer, Peter 1997 (1994): *Religion and Globalization*. Sage Publication, Lontoo, Thousands Oaks, New Delhi.
- Chidester, David 2005: Animism. Teoksessa Bron Taylor (toim.) *Encyclopedia of Religion and Nature*, 78–81. Continuum, Lontoo & New York.
- Davie, Grace & David Wyatt 2022 (2021): Document Analysis. Teoksessa Steven Engler & Michael Stausberg (toim.) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, 245–255. Routledge, Lontoo.
- Descola, Philippe 2013a: *Beyond Nature and Culture*. The University of Chicago Press, Chicago, Lontoo.
- Descola, Philippe 2013b: Beyond Nature and Culture. Teoksessa G. Harvey (toim.) *The Handbook of Contemporary Animism*, 77–91. University of Chicago Press, Chicago.
- Durkheim, Emile 1980 (1912): *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Suomentanut Seppo Randell. Tammi, Helsinki.
- Engelke, Matthew 2007: *A Problem of Presence. Beyond Scripture in An African Church*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Lontoo.
- Eskola, Jari 2018: Laadullisen tutkimuksen juhannustaiat. Laadullisen aineiston analyysi vaihe vaiheelta. Teoksessa Juhani Aaltola & Raine Valli (toim.) *Ikkunoita tutkimusmetodeihin II, Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin*, 209–231. PS-kustannus, Jyväskylä.

- Evankelis-luterilainen kirkko. Animismi. Saatavissa: <https://evl.fi/sanasto/-/glossary/word/Animismi>. Tarkistettu 26.10.2024.
- Fingerroos, Outi 2003: Refleksiivinen paikantaminen kulttuurien Tutkimuksessa. *Elore* 10(2). DOI: <https://doi.org/10.30666/elore.78407>.
- Frohlich, Mary 2024: The "New Animism": Implications for a Postmodern Christian Spirituality. *Spiritus* 24(1), 5–23. DOI: <https://doi.org/10.1353/scs.2024.a924570>.
- Gothi, R. 2005: *How to Do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*. Religion and Reasons (44). De Gruyter, Inc., Berlin ja Boston.
- Gregersen, Niels Henrik 2013: *Cur deus caro: Jesus and the Cosmos Story*. *Theology and Science* 11(4), 370–393. Saatavissa: DOI: <https://doi.org/10.1080/14746700.2013.836891>.
- Grim, John & Mary Evelyn Tucker 2013: *Ecology and Religion*. Island Press, Washington, D.C.
- Harding, Stephan 2013: Towards an animistic science of the Earth. Teoksessa Graham Harvey (toim.) *The Handbook of Contemporary Animism*. Routledge, Lontoo & New York.
- Hargrove, Eugene 1997: Filosofiset asenteet. Teoksessa M. Oksanen & M. Rauhala-Hayes (toim.) *Ympäristöfilosofia* 73–111. Gaudeamus, Helsinki.
- Harris, Marvin 1979: *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Random House, New York.
- Harvey, Graham 2000: Introduction. Teoksessa G. Harvey (toim.) *Indigenous Religions: A Companion*, 109–142. Cassel, Lontoo ja New York.
- Harvey, Graham 2006: *Animism: Respecting the Living World*. Columbia University Press, New York.
- Harvey, Graham 2013: Introduction. Teoksessa Graham Harvey (toim.) *The Handbook of Contemporary Animism*. Routledge, Lontoo & New York.
- Harvey, Graham 2019: Animism and ecology: Participating in the world community. *Ecological Citizen* 3(1), 79–84.
- Haught John. F. 2003: Christianity and Ecology. Teoksessa Roger S. Gottlieb (toim.) *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*. Routledge, Lontoo & New York.
- Heinonen, Reijo E. 2007: Komplementaarinen uskontoekologia. Miten uskontojen erilaiset luontokäsitykset voisivat täydentää toisiaan? Teoksessa Pauliina

- Kainulainen (toim.) *Pyhän kosketus luonnossa. Johdatus kristilliseen ekoteologiaan*. Kirjapaja, Helsinki.
- Hessel, Dieter T. & Rosemary Radford Ruether 2000: *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and humans*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Hornborg, Alf 2006: Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world. *Ethnos* 71(1), 21–32. Saatavissa: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00141840600603129>.
- Hotanen, Juho 2019: Merleau-Pontyn Descartes-tulkinta. Kartesiolaisesta dualisuudesta uuteen ontologiseen rakenteeseen. *Lectio praecursoria* 15.2.2019. *Ajatus* 76(1), 347–358. Saatavissa: <https://journal.fi/ajatus/article/view/88199>.
- Ingold, Tim 2006: Rethinking the Animate, Re-Animating Thought. *Ethnos* 71(1), 9–20. Saatavissa: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00141840600603111>.
- Joerstad, Mari 2020: A Brief Account of Animism in Biblical Studies. *Journal for the study of religion, nature and culture* 14(2), 250–270. Saatavissa: <https://doi.org/10.1558/jsrnc.39249>.
- Joerstad, Mari 2021: Book Review: Mark I. Wallace, When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 15(2), 255–256.
- Kainulainen Pauliina 2005: *Maan viisaus, Ivone Gebaran ekofeministinen käsitys tietämisestä ja teologiasta*. Joensuun yliopiston teologisia julkaisuja N:o 13. Joensuun yliopisto, Joensuu.
- Kamppinen, Matti & Minna Opas & Mia Rönkä 2021: Kosmoksen rytmi – luontoperusteinen henkisyys tutkimuskohteena. Teoksessa Juha Hiedanpää (toim.) *Tiedeneuvo. Ihmistieteen näkökulmia luonnonvarapolitiikan muotoiluun*. Kustannusosakeyhtiö Vastapaino, Tampere.
- Katsomukset.fi 2020: Uskontotieteellinen ympäristötutkimus. Saatavissa: <https://katsomukset.fi/2020/02/10/uskontotieteellinen-ymparistotutkimus/>. Tarkistettu 26.10.2024.
- Kearns, Laurel 1996: “Saving the Creation: Christian Environmentalism in the United States”. *Sociology of Religion* 27(1), 55–70.



- Kortekallio, Kaisa & Mariia Niskavaara & Hannah Ouramo & Juha Raipola & Tarja Salmela & Ate Tervonen 2021: Ehdotus ihmistä suhteellistavaksi sanastoksi. *Avain: Kirjallisuudentutkimuksen aikakauslehti* 17(4), 82–95.
- Kraft, Charles H. 1995: “Christian Animism” or God-Given Authority. Teoksessa E. Rommen (toim.) *Spiritual Power and Missions Raising the Issues*. Evangelical Missiological Society Series Number 3, 88–136. William Carey Library, Pasadena, Kalifornia.
- Kärkkäinen, Veli-Matti 2016: Spirit and Salvation. *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World* 4(0). Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids.
- Laack, I. 2020: The New Animism and Its Challenges to the Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion* 32(2), 115–147. Saatavissa: <https://doi.org/10.1163/15700682-12341473>.
- Laine, Timo 2018: Miten kokemusta voidaan tutkia. Fenomenologinen näkökulma. Teoksessa Raine Valli (toim.) *Ikkunoita tutkimusmetodeihin 2. Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin*. PS-Kustannus, Jyväskylä.
- Laitila, Teuvo 1999: Miksi koira huutaa, kun sitä lyödään? Teoksessa Heikki Pesonen (toim.) *Uskonnon luonto: ihmisen ja luonnon suhde uskonnollisessa ajattelussa*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä.
- Laitila, Teuvo 2013: Puhuu Tiikerin kanssa. Näkökohtia ihmisen ja eläimen maailmassa-asumiseen Venäjän Kaukoidässä. *Elore* 20(1), 33–45.
- Leppänen, Mari 2021: Pyhää vai polttoainetta? Video. Suomi Areena. Mtv, julkaistu 13.7.2021. Saatavissa: <https://www.mtv.fi/ohjelma/cf03d927f5b21fb74ae5/suomiareena?season=da5580a719c38683488c>. Tarkistettu 26.10.2024.
- Lovelock, James 2000: *Gaia A New Look at Life on Earth*. OUP Oxford, Oxford.
- Lummaa, Karoliina & Lea Rojola 2014: Mitä posthumanismi on? Teoksessa Karoliina Lummaa & Lea Rojola (toim.) *Posthumanismi*. Eetos, Turku.
- Lämsä, Anna-Maija & Tuomo Takala 2004: Tulkitseva käsitetutkimus. Methodix. Saatavissa: <https://metodix.fi/2014/05/19/lamsa-tulkitseva-kasitetutkimus/>.
- Mahlamäki, Tiina & Nina Kokkinen 2020: Henkisyys, uushenkisyys ja esoteerisuus. Teoksessa Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho (toim.) *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Gaudeamus, Helsinki.
- McFague, Sallie 1993: *The Body of God: An Ecological Theology*. SCM Press, Lontoo.

- Mononen, Markus 2020: Uskonnon luonnolliset rajat – katsaus uskontoekologiaan. *Uskonnontutkija* 9(1), 1–21. Saatavissa: <https://doi.org/10.24291/uskonnontutkija.v9i1.96009>.
- Morrison, Kenneth M. 2000: The Cosmos As Intersubjective: Native American Otherthan-human Persons. Teoksessa Graham Harvey (toim.) *Indigenous Religions: A Companion*, 109-142. Cassel, Lontoo ja New York.
- Morton, Timothy & Dominic Boyer 2021: *Hyposubjects: on becoming human*. Open Humanities Press, Lontoo.
- Nörenberg, Henning 2017: The Numinous, the Ethical and the Body. Rudolf Otto's 'The Idea of the Holy' Revisited. *New Theology* 3(1), 546–564. DOI: <https://doi.org/10.1515/opth-2017-0042>.
- Opas, Minna 2008: *Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*. Väitöskirja. Turun yliopisto, Turku
- Opas, Minna 2012: Luonnon politiikka: Yinejen sosiokosmologiset suhteet ja Manun kansallisuistokysymys Perussa. Teoksessa Timo Kallinen, Anja Nygren & Tuomas Tammisto (toim.) *Ympäristö ja kulttuuri*. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- Opas, Minna 2017: Not Real Christians? On the Relation between Christianity and Indigenous Religions in Amazonia and Beyond. Teoksessa Greg Johnson & Ellen Siv (toim.) *Handbook of Indigenous Religion(s)*. Brill, Leiden.
- Pentikäinen Juha 1995: *Saamelaiset: Pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki.
- Pesonen, Heikki 1999: Kristinuskko ja ympäristökriisin ”syylliset”. Teoksessa H. Pesonen (toim.) *Uskonnon luonto: ihmisen ja luonnon suhde uskonnollisessa ajattelussa*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä.
- Pesonen, Heikki 2004: *Vihertyvä kirkko: Suomen evankelisluterilainen kirkko ympäristötoimijana*. Finska Vetenskaps-Societeten – Suomen Tiedeseura, Helsinki.
- Pesonen, Heikki & Laura Wickström 2018: Uskonto ja ympäristö. Teoksessa K. Ketola & T. Martikainen & T. Taira (toim.) *Uskontososiologia*. Eetos, Turku.
- Pesonen, Heikki & Mikko Kurenlahti 2020: Ympäristökysymys. Teoksessa Heikki Pesonen & Tuula Sakaranaho (toim.) *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Gaudeamus, Helsinki.
- Pesonen, Heikki 2022: Innovation, adaptation, and maintaining the balance: Roy Rappaport's ritual theory as a framework for interpreting religious environmental

- rituals. *Ritual and Ritualization* 12(3), 16–31. DOI:  
<https://doi.org/10.30664/ar.112793>.
- Pietarinen, Juha 2000: Ihmislähtöiset luontoarvot ja luonnon omat arvot. Teoksessa Arto Haapala & Markku Oksanen (toim.) *Arvot ja luonnon arvottaminen*. Gaudeamus, Helsinki.
- Pihkala, Panu 2010: *Luonto ja Raamattu. Kristillisen ympäristökasvatuksen juurilla*. LK-kirjat / Lasten Keskus ry, Helsinki.
- Pihkala, Panu 2013: Ekoteologian määrittelystä. *Teologinen Aikakauskirja* 118(2), 142–154. Saatavissa: <https://helda.helsinki.fi/items/458f237c-78a1-486f-a3a0-f9d543678857>.
- Pihkala Panu 2014a: *Eläimet ja kristinusko*. Vihreät riparit -hanke. Suomen ev.lut. kirkko.
- Pihkala, Panu 2014b: Ekoteologia. Teoksessa O-P Vainio & L. Kemppainen (toim.) *Modernin teologian suuntauksia*. Kirjapaja, Helsinki.
- Priest, Robert J. & Thomas Campbell & Bradford A. Mullen 1995: Missiological Syncretism: The New Animistic Paradigm. Teoksessa Edward Rommen (toim.) *Spiritual Power and Missions: Raising the Issues*. Evangelical Missiological Society Series Number 3. William Carey Library, Kalifornia.
- Proctor, James 2006: Religion as Trust in Authority: Theocracy and Ecology in the United States. *Annals of the Association of American Geographers* 96(1), 188–196.
- Puusa, Anu 2008: Käsiteanalyysi tutkimusmenetelmänä. *Premissi* 4, 36–43.
- Raamattu (1992): Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Suomen Piipaseura: Helsinki.
- Raami, A. 2015: *Intuition unleashed: On the application and development of intuition in the creative process*. Väitöskirja. Aalto yliopisto, Helsinki.
- Raami, A. 2016: *Älykäs intuitio*. S&S, Helsinki & Nørhaven, Tanska.
- Rappaport, Roy 1980 [1968]: *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Yale University Press, New Haven ja Lontoo.
- Remes, Pauliina 2008: *Neoplatonism*. Routledge, Lontoo ja New York.
- Ruotsala, Helena 2002: *Muuttuvat palkiset. Elo, työ ja ympäristö Kittilän Kyrön paliskunnassa ja Kuolan Luujärven poronhoitokollektiiveissa vuosina 1930-1995*. Kansatieteellinen arkisto 49. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

- Segal, Robert A. 2013: Animism for Tylor. Teoksessa Graham Harvey (toim.) *The Handbook of Contemporary Animism*. Routledge, Lontoo ja New York.
- Shawn, Sandford Beck 2015: *Christian Animism*. John Hunt Publishing, New Alresford, Hampshire.
- Sjöblom 1999: Vihertyvät druidit ja kardiaalset keltit. Ekologisen spiritualiteetin myyttisillä juurilla. Teoksessa Heikki Pesonen (toim.) *Uskonnon luonto: ihmisen ja luonnon suhde uskonnollisessa ajattelussa*. Atena Kustannus Oy, Jyväskylä.
- Stone, Lora 2020: *Religion and environmentalism*. ABC-CLIO, Kalifornia.
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko. Animismi. Saatavissa: <https://evl.fi/sanasto/animismi/>. Tarkistettu 24.9.2024.
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko. Kolminaisuusoppi. Saatavissa: <https://evl.fi/sanasto/kolminaisuusoppi/>.
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko. Heprealainen Raamattu. Saatavissa: <https://evl.fi/sanasto/heprealainen-raamattu/>. Tarkistettu 24.9.2024.
- Swarthmore. Mark Wallace. Saatavissa: <https://www.swarthmore.edu/profile/mark-wallace>. Tarkistettu 28.10.2024.
- Tafjord, Bjørn Ola 2017: Towards a Typology of Academic Uses of ‘Indigenous Religion(s)’, or Eight (or Nine) Language Games That Scholars Play with This Phrase. Teoksessa Greg Johnson & Ellen Siv (toim.) *Handbook of Indigenous Religion(s)*, 25–51. Brill, Leiden.
- Taylor, Bron 2000: "Deep Ecology and Its Social Philosophy: A Critique". Teoksessa Eric Katz & Andrew Light & David Rothenberg (toim.) *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, 269–299. MIT Press, Cambridge
- Taylor, Bron 2005: Deep Ecology. Teoksessa Bron Taylor (toim.) *Encyclopedia of Religion and Nature*. Continuum, Lontoo ja New York.
- Taylor, Bron 2010: *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*. University of California Press, Berkeley.
- Tieteen termipankki. Panteismi. Saatavissa: <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Uskontotiede:panteismi>. Tarkistettu 29.10.2024.
- Toikka, Pekka 2000: Ontologia, käytäntö, etiikka. *niin & näin* 2(00), 5–11.
- Toivonen, Heidi 2022: Ei-inhimillisen ympäristön monimutkaiset toimijuudet. Haastattelututkimus ympäristönovelleista. *Joutsen*, 98–122.

- Tucker, Mary Evelyn 2010: Religion and Ecology. Survey of the Field. Teoksessa Roger Gottlieb (toim.) *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, 398–418. Oxford University Press, New York.
- Tuomi, Jouni & Anneli Sarajärvi 2018: *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Kirjayhtymä Oy, Helsinki.
- Tutkimuseettinen neuvottelukunta 2012: Hyvä tieteellinen käytäntö ja sen loukkausepäilyjen käsitteleminen Suomessa. Saatavissa: [https://tenk.fi/sites/tenk.fi/files/HTK\\_ohje\\_2012.pdf](https://tenk.fi/sites/tenk.fi/files/HTK_ohje_2012.pdf). Viitattu 26.10.
- Tylor, Edward 1871: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Varto, Juha 1992: *Laadullisen tutkimuksen metodologia*. Kirjayhtymä Oy, Tampere.
- Veikkola, Juhani 1992: *Yhdessä luomakunnan kanssa*. Kirkon tutkimuskeskus, Helsinki.
- Väyrynen, Kari 2006: *Ympäristöfilosofian historia: maaäitimyytistä Marxiin*. Eurooppalaisen filosofian seura ry, Tampere.
- Wallace, Mark 2014: Green Mimesis: Girard, Nature, and the Promise of Christian Animism. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 21(0), 1–14. Saatavissa: <https://doi.org/10.14321/contagion.21.2014.0001>.
- Waters, James W. 2023: *Ecological Assemblages: Christian Animism, Indigenous Ingenuity, and Moral Bricolage*. The Florida State University, Florida.
- White, Lynn 1967: The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science*, 1204–1206. Saatavissa: [https://home.sandiego.edu/~kaufmann/hnrs379/White\\_1967.pdf](https://home.sandiego.edu/~kaufmann/hnrs379/White_1967.pdf).
- Wright, Christopher J.H. 2004: *Old Testament against Its Environment*. SCM Press, Lontoo.