

# **HENKIMAAILMAN EPISTEMOLOGIAA**

**Voiko uskonnollisessa kokemuksessa saada tietoa  
henkiolennoista?**

**Samuel Kielosto**

**Pro gradu-tutkielma**

**Filosofia**

**Yhteiskuntatieteiden  
ja filosofian laitos**

**Jyväskylän yliopisto**

**Kevät 2016**

## TIIVISTELMÄ

### HENKIMAAILMAN EPISTEMOLOGIAA

#### Voiko uskonnollisessa kokemuksessa saada tietoa henkiolennoista?

Samuel Kielosto

Filosofia

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaajat: Jussi Kotkavirta, Sara Heinämaa ja Olli-Pekka Moisio

Kevät 2016

63 sivua

Tutkimuksen tarkoitus on selvittää, saadaanko uskonnollisessa kokemuksessa tietoa henkiolennoista? Tutkimuksen näkökulma on uskonnonfilosofinen. Käsittelen henkimaailmasta saatavan tiedon mahdollisuutta puolustavia epistemologisia näkemyksiä ja niistä esitettyä kritiikkiä. Mystiset tiedonhankintatavat osoittautuvat universaaleja tiedonhankintatapoja, kuten aistihavaintoa selkeästi epävarmemmiksi. Erikseen käsittelen henkikokemuksen aitoudelle esitettyjä tärkeimpiä haasteita: henkimaailmasta saadun informaation ristiriitaisuus ja kokemuksille annetut luonnolliset selitykset. Jälkimmäisistä monet ovat uskottavia, mutta eivät kuitenkaan aukottomia. Moderni aivotutkimus on ongelman kannalta mielenkiintoista, mutta sen anti jää varsin laihaksi. Lupaavammalta näyttää paranormaalien ilmiöiden tutkimus, jota ei ole juurikaan lähestytty uskonnonfilosofisesta näkökulmasta.

Nykytietämyksen pohjalta uskonnolliset kokemukset hengistä selittyisivät selkeimmin käsittämällä ne alitajunnan tuotteiksi, jotka kokija virheellisesti ulkoistaa mielensä ulkopuolelta tulleiksi. Erot ”kyvyssä havaita” henkiä selittyisivät yksilöiden erilaisilla kognitiivisilla piirteillä. Aukotonta todistelua tai vakuuttavaa empiiristä näyttöä henkimaailman olemassaolon puolesta tai vastaan ei kuitenkaan ole. Emme pysty osoittamaan, missä tietyn henkilön kokemuksessa tietoa henkimaailmasta olisi saatu tai edes sitä, onko tällaista tietoa ylipäätään koskaan saatu.

**Avainsanat:** uskonnonfilosofia, uskonto, tietoteoria, henki, henkimaailma, paranormaalit ilmiöt

# SISÄLTÖ

JOHDANTO .....	1
1. HENKI.....	3
2. KÄSITTEISTÄ.....	5
3. NUMEENINEN KOKEMUS.....	7
4. SYITÄ USKOA AITOIHIN HENKIKOKEMUKSIIN .....	10
4.1 Herkkäuskoisuuden periaate.....	10
4.2 Mystiset doksastiset käytännöt .....	14
5. RISTIRIITAISET VÄITTEET .....	18
5.1 Yhteinen ydin .....	18
5.2 Havaitsemisen vaikeus ristiriitojen selittäjänä .....	20
5.3 Yhteenvedo ristiriitaisten väitteiden haasteesta.....	22
6. LUONNOLLINEN SELITYS.....	23
6.1 Sairaus tai vajavaisuus.....	23
6.2 Suggestio .....	25
6.3 Stressi ja sensorinen deprivatio .....	26
6.4 Hallusinaatioita terveilläkin ihmisillä.....	29
6.5 Kokeellista mystiikkaa huumeen avulla.....	31
6.6 Kokemus on taustauskomusten muovaama.....	34
6.7 Yhteisön vaikutus .....	35
6.8 Evoluution tuote .....	36
6.9 Yhteenvedo luonnollisista selityksistä .....	39
7. AIVOTUTKIMUKSEN NÄKÖKULMA ”NEUROTEOLOGIA” .....	41
7.1 Magneettistimulaatiokokeet .....	41
7.2 Aivojen kuvantaminen uskonnollisen kokemuksen aikana.....	43
7.3 Mitä aivotutkimus kertoo uskonnollisesta kokemuksesta .....	45
8. PARANORMAALIT KOKEMUKSET VERTAILUKOHTANA .....	47
8.1 Ruumiistapoistumiskokemukset.....	47
8.2 Kuolemanraajakokemukset .....	49
8.3 Aaveet.....	52
8.4 Paranormaalien ilmiöiden suhde uskonnolliseen kokemukseen .....	54
9. JOHTOPÄÄTÖKSIÄ.....	56
LÄHTEET .....	57

## JOHDANTO

Monet ovat sitä mieltä, että uskonnollinen kokemus on uskonnon alku ja juuri (James 1902/2012, 32; Otto 1917/1959; Maslow 1964/1976, 19, 24–25; Hood 1995). Esimerkiksi Raamattu on pohjimmiltaan uskonnollisten kokemusten arkisto (Lee 1995). Tässä mielessä uskonnollisen kokemuksen tutkimus pureutuu uskonnon syvimpiin perustuksiin.

Tämä tutkimus on ennen kaikkea uskonnonfilosofinen ja epistemologinen. Tarkoitus on selvittää, saadaanko uskonnollisessa kokemuksessa tietoa henkiolennoista? Käytännössä joudun tyytymään rajoitetumpaan tavoitteeseen eli kartoittamaan, millaisia vastauksia kysymykseen on esitetty, ja millaisia ongelmia ja kritiikkiä vastausyritykset ovat kohdanneet. Lisäksi tuon keskusteluun aikaisemmassa tutkimuksessa ohitettuja tai vähälle huomiolle jääneitä näkökohtia.

Suhtaudun kysymykseen samoin kuin uskonnollisen kokemuksen tutkimuksen suuri kehittäjä William James yli sata vuotta sitten. Lähden siitä, että uskonnolliset olemassaoloväitteet ovat ainakin periaatteessa tutkittavissa olevia siinä kuin vastaavat maalliset kysymykset. Mitään lähtökohtaisesti ratkaisemattomia, ikuisesti uskon varaan tuomittuja kysymyksiä nämä eivät ole. (Ks. James 1916, 23–24.)

Ensimmäisessä luvussa taustoitan lyhyesti, mitä alan kirjallisuus tarkoittaa hengellä eli millainen se maailma on, johon uskonnollisessa kokemuksessa usein väitetään oltavan yhteydessä? Keskeisimpien käsitteiden tarkennuksen jälkeen esittelen Rudolf Otton ideoiman numeenisen kokemuksen käsitteen. Neljännessä luvussa esitän näkemyksiä siitä, miksi ainakin osaa uskonnollisista henkikokemuksista olisi pidettävä epistemologisessa mielessä aitoina eli kokemuksina jostakin ihmismielestä riippumatta olemassaolevasta entiteetistä. Seuraavissa luvuissa käsitelen henkikokemuksen aitoudelle esitettyjä tärkeimpiä haasteita. Uskonnollisissa kokemuksissa saadut tiedot ovat usein keskenään ristiriitaisia. Tästä syystä monien mielestä uskonnollinen kokemus ei voi olla luotettava tiedon lähde. Viidennessä luvussa käsitelen tätä nk. ristiriitaisten väitteiden haastetta. Jotkut katsovat, että uskonnolliselle kokemukselle on olemassa riittävä luonnollinen selitys, joten ylikuonnollinen henkimaailma on selityksen kannalta tarpeeton. Käsitelen

luonnollisia selityksiä kuudennessa luvussa, jota täydentää seitsemännen luvun aivotutkimuksen näkökulma.

Tietyissä paranormaaleissa kokemuksissa ihmiset kertovat olleensa yhteydessä henkiolentoihin. Tässä suhteessa nämä kokemukset muistuttavat vastaavia uskonnollisia kokemuksia. Kahdeksannessa luvussa kartoitan paranormaalien kokemusten tutkimusta, ja analysoin, mitä sillä voisi olla annettavaa uskonnollisen kokemuksen tutkimukselle ja uskonnonfilosofialle. Aikaisemmassa uskonnollisen kokemuksen tutkimuksessa paranormaalit kokemukset on lähes poikkeuksetta täysin sivuutettu. Esitän, että näiden kokemustyyppien vertailu ja jopa rinnastaminen antaa paremman lähtökohdan tutkimukselle. Viimeisessä luvussa otan kantaa siihen, miten uskonnollisiin henkikokemuksiin on nykytietämyksen valossa rationaalista suhtautua.

## 1. HENKI

Useimmissa uskonnoissa Jumalaa, enkeleitä, demoneita ym. pidetään aineettomina olioina. Pyhät kirjoitukset ja kertomukset uskonnollisista kokemuksista väittävät näiden henkiolentojen toimivan aineellisessa maailmassa. Tästä seuraa selityksellinen ongelma: kuinka aineeton voi vaikuttaa aineelliseen? Uskonnollista kokemusta käsittelevästä nykykirjallisuudesta en ole löytänyt lainkaan näkemyksiä ongelmiin, miten aineeton henki substanssina koostuu henkiolennoiksi, tai millä keinoilla aineettomat persoonat vaikuttavat aineelliseen maailmaan.

Monet uskonnot, mutta myös tiedemiehet, pitävät ihmisen sielua tai mieltä aineettomana, mikä johtaa samaan ongelmaan. Fingelkurts ja Fingelkurts (2009) mukaan sekä länsimaisessa että itämaisessä teologisessa keskustelussa sielulla tarkoitetaan samaa ilmiötä kuin tietoisella mielellä neurotieteellisessä terminologiassa. Voisi kuvitella, että ihmismielen tutkiminen olisi helpompaa kuin jumalten tai aaveiden tavoittaminen. Tiettyyn rajaan asti onkin, siitä kertoo psykologia. Sen sijaan tutkimukseni kannalta oleellisin kysymys on yhä vastausta vaille: onko ihmismieli pelkkää fyysistä aivotoimintaa, vai sen lisäksi – tai sen sijaan – aineetonta henkeä? Tätä kutsutaan selitykselliseksi kuiluksi aivojen ja tajunnan välillä tai mieli–ruumis-ongelmaksi. Mikäli voitaisiin osoittaa, että ihmismieli on aineeton, tämä jättäisi auki mahdollisuuden, että voi olla olemassa muitakin aineettomia mieliä (Hick 2007, 82). John Hickin mukaan mielentilojen identifiointi aivojen sähkökemiallisiin toimintoihin on naturalistisen filosofian olettamus, jota tiede ei voi vahvistaa eikä falsifioida. Ainoa mahdollinen keino falsifioida tämä oletus olisi tunnustaa parapsykologia aidoksi tieteenksi. Mikäli ruumiistapoistumiskokemuksen, telepatian tai ekstrasensorisen havaitsemisen kaltainen ilmiö voitaisiin todentaa, mielen palauttaminen fyysisiin aivotoimintoihin voitaisiin osoittaa virheelliseksi. (Mts. 88.) Itse asiassa perinteisen tieteen ja parapsykologian rajamailla on tehty tutkimusta, josta enemmän kahdeksannessa luvussa.

Henkeä ei aina ole käsitetty aineettomaksi. Stoalaiset ja epikurolaiset pitivät myös Jumalaa aineellisena kuten myöhemmin myös mormonit. Keskiajalla jotkut fransiskaanteologit pitivät Jumalaa aineettomana, mutta enkeleitä aineellisina. Jainalaisuuden mukaan karma on jonkinlaista ainetta. Kaikissa näissä tapauksissa kyse on tavanomaisesta aineesta

jollakin lailla poikkeavasta aineesta. Näitä aineellisia henkiä muistuttavat ihmismielestä esitetyt kvanttiteoriat (ks. Penrose 1998; Carter 2002, 305–306), jotka kuitenkin ovat varsin spekulatiivisella asteella. Henkiolentojen käsittäminen aineellisiksi poistaisi dualismista kumpuavan kysymyksen aineen ja hengen välisestä vuorovaikutuksesta.

Tässä tutkimuksessa en ota kantaa siihen, ovatko henkiolennot aineettomia vai aineellisia. Näkymättömyys kuvaa henkiolentoja tässä suhteessa paremmin kuin aineettomuus, sillä se jättää auki niiden perimmäisen koostumuksen. Henkiolento on lähtökohtaisesti hankala kohde tutkimukselle, koska se käsitetään normaaleilla aisteilla havaitsemattomaksi. Yleensä uskonnoissa henkiolentojen ajatellaan kuitenkin pystyvän niin halutessaan tulevan havaituiksi. Usein tämä kuitenkin tapahtuu epäsuorasti, niiden tekojen kautta, kuten tulta ja tulikiveä taivaalta syöksevä jumala tai pienempiä esineitä heittelevä kummitus. Näkymätöntä toimijaa pidetään sinänsä yliluonnollisena. Lisäksi henkiolennoilla ajatellaan olevan erityisiä yliluonnollisia kykyjä. Ne voivat esim. liikkua fyysisten esineiden läpi. Tietyissä mielessä tiede on kaventanut oletettujen henkien elintilaa. Esimerkiksi bakteerien, virusten ym. pieneliöiden löytymisen jälkeen sairauksia enää harvemmin epäillään demonien aikaansaannoksiksi.

## 2. KÄSITTEISTÄ

Uskonnolle ei ole yleisesti hyväksyttyä määritelmää.

Oletettavasti on yhtä monta uskonnon määritelmää kuin uskontotieteiden piirissä on tutkijoita (Geels ja Wikström 2009, 19).

Tästä voi jo arvella, että uskonnollisen kokemuksen määrittely on vähintään yhtä hankalaa.<sup>1</sup> Tämän tutkimuksen osalta asiaa helpottaa rajatumpi aihepiiri. Olen kiinnostunut sellaisista kokemuksista, joissa kokija väittää havainneensa johonkin uskonnolliseen traditioon kuuluvan henkiolennon tai saaneensa tietoa tällaisista olennoista. Tällaista kokemusta kutsun *uskonnolliseksi henkikokemukseksi*. Kaikkia kokemuksia hengistä ei pidetä uskonnollisina kokemuksina, varsinkaan jos ne eivät liity kokijansa uskonnolliseen traditioon. Niistä voidaan puhua paranormaaleina tai spiritistisinä ilmiöinä, esim. kun kyseessä on ruumiistapoistumiskokemus tai aave. Silloin kun sisällytän tarkasteluun myös kokemukset uskonnollisiin traditioihin liittymättömistä henkiolennoista, käytän käsitettä *henkikokemus*.

Kirjallisuudessa puhutaan yleensä *uskonnollisesta kokemuksesta*, joka laajempaan käsitteenä sisältää muitakin kuin henkikokemuksia. Tällaisia voivat olla esimerkiksi kokemus kaiken ykseydestä, valaistumis- tai kääntymiskokemus (toki näihinkin voi liittyä kokemus hengestä). Myös arkiset kokemukset tai historialliset tapahtumat voidaan tulkita Jumalan johdatukseksi tai rangaistukseksi. Uskonnollista henkikokemusta ei missään käyttämässäni lähteessä ole suljettu uskonnollisen kokemuksen ulkopuolelle, joten katson, että kaikki jälkimmäisestä sanottu koskee myös edellistä.

Käytän myös käsitettä *henkimaailma*, johon sisällytän:

- kaikki mahdollisesti olemassa olevat henkiolennot,
- niiden toimintaympäristön, sikäli kuin se eroaa tavanomaisesta aineellisesta maailmasta,
- niiden suoran vaikutuksen tavanomaiseen aineelliseen maailmaan,
- yliluonnolliset lainalaisuudet.

---

<sup>1</sup> Määrittelyn hankaluudesta voi lukea mm. Bräkenhielm (1985, 17–27); Proudfoot (1985, 155–189); Franks Davis (1989, 29); Burhenn (1995); Fitzgerald (2000); Swinburne (2004, 295–296); Newberg ja Lee (2005); Taves (2011).



Sanan ”Jumala” kirjoitan isolla alkukirjaimella, kun tarkoitan monoteistisen uskonnon ainoaa Jumalaa. Pienellä kirjoitetulla sanalla ”jumala” tarkoitan mitä tahansa jumalten kategoriaan luokiteltua olentoa missä tahansa uskonnossa.

### 3. NUMEENINEN KOKEMUS

Tämä on tutkimukseni eräänlainen prologi. Lukijan on hyvä saada käsitys siitä, mitä *numeenisella kokemuksella* tarkoitetaan, sillä monet myöhemmät tutkijat ovat käyttäneet tätä Rudolf Otton kirjassaan *Das Heilige* (1917) luomaa käsitettä, ja siihen tullaan tässäkin tutkimuksessa useampaan kertaan viittamaan.

Otton mukaan pyhä on saanut alkunsa numeenisestä kokemuksesta (Otto 1917/1959, 20–21). Tämä kokemus on tunne, jonka kohteena on numeeninen objekti (mts. 25). Otton kirjan englanniksi kääntänyt John W. Harvey antaa esipuheessaan vihjeen, että lukijan tulee tässä yhteydessä ymmärtää termi ”tunne” ennemminkin siinä merkityksessä, kun sitä käytetään silloin, kun sanotaan ”tuntuu kuin joku tarkkailisi minua”, kuin ”tuntuu surulliselta”.

Numeenisen objektin syvin olemus on ”mysterium tremendum”. Tämä tarkoittaa sitä, että objekti koetaan pelottavaksi ja mahtavaksi toimijaksi, joka luonnollisiin toimijoihin verraten on mystisellä tavalla ”kokonaan toinen”. (Mts. 26–27, 39, 44.) Pelottavuudestaan huolimatta numeeninen objekti koetaan kiehtovaksi ja puoleensavetäväksi (mts. 31, 45). Numeenista tunnetta ei voi opettaa, se voidaan vain herättää (mts. 20–21). Pienikin ärsyke riittää numeenisen tietoisuuden herättämiseen, kunhan ihmisellä on synnynnäinen kyky vastaanottaa ja ymmärtää (mts. 76). Numeenista kokemusta ei voida suoranaisesti sanoin kuvata, vaan siitä voidaan esittää vain analogisia ilmaisuja. Vain sellainen henkilö, jolla on ollut numeeninen kokemus, voi tietää mitä se on. (Mts. 16–17, 23–24, 44, 48, 61–62, 75, 92.) Otto kuvaa numeenista kokemusta ei-rationaaliseksi, millä hän ei tarkoita irrationaalista, vaan jotakin mitä ei ole vielä käsitteellisesti analysoitu, ja jota ei ehkä pystytä järjellä selittämään. Pyhän käsitteellinen puoli on syntynyt numeenisten kokemusten rationalisoinneista.

Otto mainitsee monia esimerkkejä, kuinka numeenista on yritetty ilmaista. Numeenisen pelottava elementti tulee esiin primitiivisissä jumalankuvissa. Mysteeristä elementtiä ilmaisevat kansantarinat, saagat, myytit, legendat ja sakramentit. ”Kokonaan toista” esittävät erikoiset äännähdykset kuten ”Hallelujaa” ja ”Kyrie eleison”. Taiteessa tehokkain

ilmaus on mahtavuus, esimerkkeinä Stonehenge ja Sfinksi. Länsimaissa goottilainen tyyli on numeenisin taidesuuntaus, malliesimerkkinä Ulmin katedraali. (Mts. 76–83.)

Numeeninen tunne on Otton mukaan yksi psyykkisen luontomme peruselementeistä, samoin kuin vaikkapa mielihyvä, tuska, rakkaus, aistit tai tietoisuus ajasta ja avaruudesta. Se ilmaantuu ihmismieleen, mikäli ruumiilliset, mentaaliset ja emotionaaliset kyvyt ovat riittävän kehittyneet. Nämä ovat kuitenkin vain edellytyksiä, eivät numeenisen tunteen syitä tai peruselementtejä. (Mts. 141–142.) Uskonnon kehityksen alkuvaiheessa esiintyy monenlaisia ilmiöitä, kuten ”Puhtaan” ja ”epäpuhtaan” erottelu, vainajien palvonta, usko sieluihin ja aaveisiin, magia, myytti, epätavallisten luonnonilmiöiden kunnioitus, totemismi, eläinten ja kasvien palvonta ja usko henkiin. Kaikissa näissä on jotakin numeenista. (Mts. 134.)

Otton mukaan henkien pelko on uskonnollisen pelon varhainen kehitysvaihe ja siten myös uskonnon alku. Vaikka henkien palvonta on jo kauan sitten saavuttanut korkeamman jumalien palvonnan tason, on jumalien palvojissaan aiheuttamissa tunteissa vieläkin jotain aavemaista. (Mts. 28–29, 31.) Henki on alemman asteen numeeninen objekti, josta asteittain kehittyy jumala. Demoni ja aave ovat tämän kehityksen harhapolkuja. (Mts. 88.) Henkien alku ei Otton mukaan ole kollektiivisessa mielikuvituksessa, vaan ne ovat sellaisten yksilöiden intuitioita, joilla on profeettallisia kykyjä. Tällaisella numeenisella objektilla on aina näkijä, jolla yksin on siitä ensikäden kokemusta. (Mts. 139, 142, 194.)

Useimmille on joskus sattunut, että jossakin paikassa hänelle on yhtäkkiä tullut kammottava, aavemainen tunne. Ne ulkoiset yksityiskohdat, jotka saavat tämän mielentilan aikaan, ovat usein aivan mitättömiä. Ne ovat täysin epäsuhteessa verrattuna emotionaalisen vaikutelman voimakkuuteen. Tällaisessa oudon kammottavassa kokemuksessa syntyy merkityksiä, joilla on erityinen ja ainutlaatuinen sisältö. Englannin kielen ”this place is haunted” näyttää siirtymän tällaisen merkityksen positiiviseen ilmaisuun. Siinä esiintyy heikko eksplisiittinen mielikuva transsendenttisestä, numeenisesta entiteetistä, joka voi saada konkreettisen muodon kuten henki. Kummittelun tunne on sukua niille numeenisille kokemuksille, joita näkijät ovat muinoin kokeneet ja joista paikalliset kultit ja niiden palvomat jumaluudet tai henget ovat saneet alkunsa. Esimerkiksi Jaakob sanoo: ”Kuinka pelottava tämä paikka onkaan! Tämän täytyy olla Elohim’in asuinpaikka” (1. Moos.

28:17).<sup>1</sup> Tällaisen perustavan kokemuksen kaiku kuuluu myös kertomuksessa Mooseksesta ja palavasta pensaasta (2. Moos. 3.; Otto 1917/1959, 142–145).

Historiallisesti tapahtuu kaksi kehitysprosessia. Ensimmäkin tapahtuu ei-rationaalinen kehitys henkien pelosta jumalien pelkoon ja siitä edelleen Jumalan pelkoon. Samalla pelosta tulee palvontaa. Toissijainen rationalisointi- ja moralisointiprosessi tapahtuu numeenisen tietoisuuden pohjalta. Numeeniseen liitetään merkityksiä, jotka on johdettu sosiaalisista ja yksilöllisistä velvollisuuden, oikeuden ja hyvyyden ideaaleista. Näistä tulee numeenisen objektin ”tahto”. (Mts. 65–67, 126–127.) Numeeninen on perusta, jolle pyhän eettinen ja rationaalinen merkitys on rakennettu (mts. 90).

Otton käsitys uskonnollisesta kokemuksesta ottaa huomioon evoluution ja kultuurievoluution. Tässä mielessä se vielä 100 vuotta myöhemminkin sopii yksin uskonntutkimuksen kanssa. Toisaalta se jättää ehkä liian vähälle huomiolle sellaiset uskonnolliset kokemukset, joissa pelko ei ole merkittävässä osassa, kuten euforiset kokemukset ja mystiset kokemukset yhteensulautumisesta korkeamman voiman kanssa. Nykytutkijat käyttävätkin numeenisen kokemuksen käsitettä yleensä kuvaamaan tietynlaista uskonnollisen kokemuksen tyyppiä, jonka keskeinen piirre on jumalan tai muun henkiolennon kohtaamisen yhteydessä tunnettu pelonsekainen kunnioitus. Numeenisen kokemuksen käsitteen lisäksi hyödynnän Otton ideaa siitä, että kummittelun tunne on sukua uskonnolliselle kokemukseksi jumalasta, vertaamalla eräitä paranormaaleja kokemuksia uskonnolliseen kokemukseen (ks. luku 8., erityisesti alaluku 8.3).

---

<sup>1</sup> Raamatun suomennoksessa 1992: ”kuinka pelottavan pyhä tämä paikka onkaan! Tämä on varmaan Jumalan asuinsija ja itse taivaan portti.”

## 4. SYITÄ USKOA AITOIHIN HENKIKOKEMUKSIIN

Jamesin mukaan henkilökohtaisen uskonnollisen kokemuksen ydin on mystisessä tietoisuudessa. Hän katsoo, että pitkälle kehittyneillä mystisillä tiloilla on oikeus olla auktoriteetti kokijalleen. Kantaansa hän perustelee sillä, että mystiset kokemukset ovat suoria havaintoja, samalla tavalla kuin aistihavainnot. Niiden, joilla ei ole tällaisia kokemuksia, ei kuitenkaan tarvitse pitää mystikkojen kokemuksia auktoriteetteina. (James 1902/2012, 290, 322–323.)

Proudfoot kritisoi Jamesin näkemystä. Ensinnäkin kokemuksen tunnistaminen mystiseksi, nirvanaksi tai yhteydeksi Jumalaan sisältää jo uskomuksen sen auktoritatiivisuudesta ja sopivuudesta traditioon, jonka puitteissa se on tunnistettu ja tulkittu. Tunnistamiseen sisältyy myös oletus, että kokemus on tietoa tuottava, eikä pelkkä harjoituksen tai subjektiivisen tilan keinotekoinen tuote. Toiseksi aistihavaintokaan ei ole auktoriteetti siksi, että se on suorassa yhteydessä objektiin. Se edellyttää myös kausaalisen yhteyden havaitun objektin ja kokemuksen välille. (Proudfoot 1985, 153–154.) Bagger (1999, 45) lisää vielä, että totuus ei voi olla erilainen, riippuen siitä, puhutaanko itse kokijasta vai ulkopuolisesta.

Seuraavaksi käsittelemme kahta uudempaa ja yksityiskohtaisempaa teoriaa uskonnollisen kokemuksen epistemologiasta, jotka nekin perustuvat paljolti vertailuun aistihavainnon kanssa.

### 4.1 Herkkäuskoisuuden periaate

Richard Swinburnen uskonnonfilosofisen pääteoksen *The Existence of God*<sup>1</sup> tavoite on osoittaa Jumalan olemassaolo todennäköiseksi. Yhtenä todennäköisyyttä merkittävästi lisäävänä tekijänä hän esittää uskonnollisen kokemuksen. Uskonollinen kokemus Jumalasta on Swinburnen (2004, 303) mukaan todennäköisesti totta, johtuen *herkkäuskoisuuden periaatteesta* (principle of credulity).

---

<sup>1</sup> Richard Swinburne: *The Existence of God*. Ensimmäinen painos julkaistu 1979. Tässä tutkimuksessa viitataan laajennettuun painokseen vuodelta 2004.

... esitän, että eräs rationaalisuuden periaate on, että (erityisten häirtatekijöiden puuttuessa) jos subjektille näyttää siltä (episteemisesti), että x on läsnä (ja sillä on jokin ominaisuus), niin todennäköisesti x on läsnä (ja sillä on tuo ominaisuus); mitä joku näyttää havaitsevan, on todennäköisesti niin.<sup>1</sup>

Mikäli emme anna tälle periaatteelle huomattavaa painoarvoa, ajaudumme Swinburnen mukaan skeptiseen suohon, jossa emme tiedä juuri mitään. Herkkäuskoisuuden periaate koskee aktuaalisen kokemuksen lisäksi myös muistia, sillä erotuksella, että muisto voi olla heikko, jolloin sen todistusarvo on myös heikko. (Mts. 306.)

Swinburne esittää kolmenlaisia ”erityisiä häirtatekijöitä”, jotka estävät herkkäuskoisuuden periaatteen soveltamisen. Ensinnäkin, jos havainto on tehty olosuhteissa, joissa havaintojen on aikaisemmin todettu olevan epäluotettavia tai havainnon tekijän on huomattu menneisyydessä olleen epäluotettava. Toiseksi, jos havaintoväite koskee tietynlaista objektia sellaisissa olosuhteissa, joissa vastaavien havaintoväitteiden on osoitettu olevan virheellisiä. Esimerkiksi joku väittää lukeneensa kirjan tekstiä 30 metrin päästä. Kolmanneksi taustatiedot saattavat asettaa kokemuksen kyseenalaiseksi. Swinburnen esimerkissä joku väittää nähneensä 6-metrisen miehen astuvan ulos avaruusalukselta. Tällaisella kokemuksella on niin suuri epätodennäköisyys, että väite vaatii taustatukea, ennen kuin sitä voidaan pitää todennäköisenä. (Mts. 311–312.) Voitaisiin väittää Jumalan havaitsemisen vaativan vähintään yhtä vahvan taustatuen ollakseen uskottava. Swinburnen mukaan Jumalan olemassaolon todennäköisyyttä tukevia seikkoja ovat maailmankaikkeuden olemassaolo sinänsä, sen järjestys, enemmän tai vähemmän älyllisten eläinten ja ihmisten olemassaolo, ihmisten moraalitietoisuus, olosuhteet jotka mahdollistavat ihmisten välisen yhteistyön ympäristönsä muokkaamiseksi ja tiedon hankkimiseksi sekä historian tapahtumat. Swinburnen mukaan nämä kaikki esiintyvät maailmassa todennäköisemmin, mikäli Jumala on olemassa.

Swinburne täydentää vielä *todistuksen periaatteella* (Principle of Testimony):

Toinen osa on periaate, että (erityisten häirtatekijöiden puuttuessa) muiden kokemukset ovat (todennäköisesti) niin kuin he ilmoittavat niiden olevan (mts. 322.)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> ... I suggest that it is a principle of rationality that (in the absence of special considerations), if it seems (epistemically) to a subject that x is present (and has some characteristic), then probably x is present (and has that characteristic); what one seems to perceive is probably so.

<sup>2</sup> The other component is the principle that (in the absence of special considerations) the experiences of others are (probably) as they report them.

Tätä hän perustelee sillä, että suurin osa uskomuksistamme, välittömän kokemuksemme ulkopuolelta, perustuu toisten ihmisten kertomusten luotettavuuteen. Jos siis herra A väittää nähneensä eilisiltana kotipihallaan mäyrän, voimme uskoa sen suoralta kädeltä. Jos taas Herra A:lla on tunnetusti heikko näkö, ja eilisilta oli sumuinen, voimme laskea nämä Swinburnen tarkoittamiksi erityisiksi haittatekijöiksi, jotka asettavat herra A:n havainnon kyseenalaiseksi. ”Erityisten haittatekijöiden” arviointia voisi verrata lähdekritiikkiin.

Michael Martin (1986) esittää, että herkkäuskoisuuden periaatetta voidaan yhtä lailla käyttää Jumalan olemassaoloa vastaan. Koska monilla ihmisillä ei ole havaintoa Jumalasta, herkkäuskoisuuden periaatteen mukaisesti Jumalaa ei todennäköisesti ole olemassa. Toisin kuin joihinkin muihin kritisointeihin, Swinburne ei vastaa tähän kritiikkiin kirjansa myöhemmässä painoksessa. Toisaalta Martin ei ole huomionnut Swinburnen jo kirjan ensimmäisessä painoksessa antamaa vastausta *piiloisuuden argumenttiin* (the argument from hiddenness). Piiloisuuden argumentista on eri versioita, mutta karkeasti ottaen kysymys on siitä, miksi rakastava Jumala, jonka tahto on, että kaikki ihmiset uskovat häneen, ei ilmaise itseään siten, että tämä toteutuisi? Swinburnen vastaus liittyy vapaaseen tahtoon. Jos Jumalan läsnäolo olisi kaikkien ilmiselvästi havaittavissa, se vähentäisi ihmisen vapaata tahtoa valita hyvä tai paha. Jos ihmiset havaitsisivat Jumalan tarkkailevan heitä, he luultavasti valitsisivat hyvän vain miellyttääkseen Jumalaa, eivät vapaasta tahdostaan. (Swinburne 2004, 267–272.) Tämä vastaus tosin sisältää oletuksen, että Jumala on erityisen kiinnostunut ihmisen moraalista ja vapaasta tahdosta. Kai-man Kwan (2006) huomauttaa, että Jumalalla on oma tahto, eli hän voi valita milloin ja kenelle ilmestyä. Lisäksi Kwan epäilee, että olemassaoloväitteitä tarkasteltaessa kokemukset jonkun poissaolosta eivät ole samalla viivalla läsnäolokokemusten kanssa. Esimerkiksi lehmän olemassaolon voi periaatteessa todistaa yhdellä ainoalla aidolla havainnolla. Sen sijaan lehmän olemassaolemattomuuden todistamiseen tarvitaan lukematon määrä negatiivisia havaintoja lukuisissa aika-avaruuden sijainneissa.

Martin (1986) esittää myös, että Swinburnen ”erityiset haittatekijät” ovat liian väljät karsimaan epäluotettavia havaintoja. Hän väittää, että havainnot eri uskontojen Jumalaa vähäisemmistä henkiolennoista, kuten Neitsyt Mariasta, Kalista, Saatanasta ja Apollosta, samoin kuin kansantarujen keijuista, haltijoista ja menninkäisistä, läpäisevät Swinburnen uskottavuusseulan. Swinburnen oppilas Caroline Franks Davis (1989, 101) pitää Martinin

huolta tarpeettomana. Haasteet väitetyille kokemuksille tietynlaisista olioista, kuten haltijoista, ovat niin vakuuttavia ja yleisesti tunnettuja, että niihin perustuviin väitteisiin suhtaudutaan lähtökohtaisesti epäillen. Herkkäuskoisuuden periaate ei pakota uskomaan epätodennäköisiin entiteetteihin, joita vain ”suhteellisen harvat” väittävät nähneensä. Franks Davisin mukaan ei ole huono asia, jos herkkäuskoisuuden periaate pakottaa meidät pitämään havaintoväitteitä, jotka ”monet ihmiset ottavat vakavasti” ja joiden kohdalla haasteiden onnistuminen ei ole ilmeistä, ”syyttöminä kunnes toisin todistetaan”. Vaikuttaa siltä, että Franks Davisin epistemologiassa havaintoväitteiden oikeellisuus päätellään jonkinlaisella enemmistö- tai määrävähemmistöperiaatteella, joten tämä haiskahtaa argumentum ad populum -päätelyvirheeltä. Kuinka ”suhteellisen harvat” tai ”monet ihmiset” lasketaan? Tansaniassa tehdään tänäkin päivänä runsaasti havaintoja noidista ja kiinni saatuja surmataaan. Suomessa noitahavaintoja tehtiin keskiajalla, nykyään en ole moisista kuullut. Esikristillisessä Euroopassa havaittiin monenlaisia menninkäisiä ja jumalia, keskiajalla havainnot Neitsyt Mariasta lisääntyivät. Relativismin peikko siis nostaa päätään, mikäli tälle tielle lähdetään.

Havainnon merkittävyydellä näyttää myös olevan vaikutusta, kuinka herkästi siihen uskotaan. Jos kuvitteellinen henkilö ”Jones” väittää nähneensä jäniksen, uskomme sen yleensä ilman tarkempaa tutkimusta väitteen todenperäisyydestä. Jos hän väittää nähneensä Jeesuksen, havainnon todenperäisyydellä olisi merkittäviä seurauksia perustaviin käsityksiin maailman luonteesta sekä ihmisen päämääristä ja arvoista. (Franks Davis 1989, 103.)

Kun arkeologit löytävät luita, jotka näyttävät kuuluvan ennestään tuntemattomalle ihmislajille, löytö tutkitaan tarkoin, sille tehdään ajanmääritykset, vertaillaan aikaisempiin löytöihin ym., koska asialla on tieteellistä merkitystä. Ulkoavaruudesta tulleiden älyllisten olentojen vierailu ja kommunikointi heidän kanssaan olisi ihmiskunnalle niin mullistava tapahtuma, että lähtökohtaisesti sellaiselta havainnolta edellytetään enemmän todisteita. Tätä voisi kutsua ”uskon vasta kun näen” -periaatteeksi. Jumalan havaitseminen olisi merkittäväydessään omaa luokkaansa, ainakin jos Jumalalla ajatellaan olevan rajaton valta ihmisten ja koko maailmankaikkeuden suhteen. Vakuuttavat havainnot Jumalasta herättäisivät lukemattomia kysymyksiä. Millainen Jumala on? Onko hän jonkun tietyn uskonnon jumalakäsityksen mukainen? Ovatko jotkut profeetat olleet hänen lähettämiään tai inspiroimiaan? Mitä suunnitelmia hänellä on maailmankaikkeuden ja ihmiskunnan



suhteen? Edellyttääkö hän ihmisiltä jonkinlaista palvelua? Onko kuolemanjälkeistä elämää? Niillä, jotka väittävät havainneensa Jumalan, on yleensä myös vastauksia oman uskontoperinteensä pohjalta. Käsittelen niitä myöhemmin luvussa 5. ”Ristiriitaiset väitteet”.

Yhdyn Carl Bråkenhielmin näkemykseen, että Swinburnen herkkäuskoisuuden periaate sopii hyvin tavanomaisiin kokemuksiin, mutta ei erikoisiin kokemuksiin, joita uskonnolliset kokemukset edustavat. Uskonnolliset kokemukset sisältävät erikoisen olemassaoloväitteen, jota ei sisälly tavanomaisiin kokemuksiin maailmasta. Nimenomaan väitteet tuonpuoleisesta antavat uskonnollisille kokemuksille niiden kiistanalaisen luonteen. (Bråkenhielm 1985, 114.)

## 4.2 Mystiset doksastiset käytännöt

William Alstonin (1991, 1, 286) mukaan kokemuksellinen tietoisuus Jumalasta, jota hän kutsuu myös Jumalan havaitsemiseksi tai mystiseksi havainnoksi, on merkittävä tekijä uskonnollisen uskon perustana. Alston (mts. 68) katsoo, että Jumalan havaitseminen on periaatteessa mahdollista, ja tällaiset havainnot oikeuttavat joitakin uskomuksia Jumalasta. Hän ei kuitenkaan väitä, että Jumalan havaitsemista olisi koskaan varmuudella tapahtunut.

Mikä on mekanismi, jolla havaitsemme Jumalan? Alston arvelee, että mahdollisesti Jumala tuottaa kokemukset yliluonnollisin keinoin. Mystinen havainto voi Alstonin mukaan tuottaa oikeutettuja uskomuksia, vaikka emme tiedäkään sen toimintamekanismia. Ihmiset olivat oikeutettuja olettamaan näkevänsä fysikaalisia objekteja ympäristössään jo kauan ennen kuin näkemisen mekanismi oli selvillä. (Mts. 59–60.)

Aistihavainnon luotettavuutta ei voida osoittaa muuten kuin kehämäisesti, vetoamalla toisiin aistihavaintoihin (mts. 143). Miksi sitten aistihavaintoa tulisi pitää luotettavampana kuin vaikkapa kristallipalloon katsomista? Vastaukseksi Alston on kehittänyt teorian doksastisista käytännöistä. *Doksastisilla käytännöillä* Alston tarkoittaa käytäntöjä, joilla ihmiset muodostavat uskomuksia. Aistihavainto on tyypiesimerkki sosiaalisesti vakiintuneesta doksastisesta käytännöstä, samoin muisti, päättely ja introspektio. (Mt.) On lähtökohtaisesti (prima facie) rationaalista osallistua sosiaalisesti vakiintuneeseen

doksastiseen käytäntöön, kunhan se ei ole kovin ristiriitainen sisäisesti tai muiden vakiintuneiden doksastisten käytäntöjen ja niiden tuottamien uskomusten kanssa. On rationaalista olettaa, että tällaisen doksastisen käytännön tuottamat uskomukset ovat lähtökohtaisesti (*prima facie*) oikeutettuja. (Mts. 175, 183.)

Doksastiseen käytäntöön liittyy aina *taustasysteemi* (*overrider system*), jonka avulla uskomuksen oikeutus voidaan tarvittaessa tarkistaa. Taustasysteemiä käytetään kuitenkin vain erityistapauksissa. Oletetaan, että henkilö S kertoo nähneensä leijonan tontillaan. Tutkimme asian uskottavuutta miettimällä leijonan esiintymisen todennäköisyyttä kyseisessä paikassa, miten voisimme tutkia asiaa tarkemmin ja miten arvioida S:n tilannetta havainnoijana. Kullakin doksastisella käytännöllä on oma taustasysteeminsä. (Mts. 159.)

Alston pyrkii osoittamaan, että on olemassa myös mystinen doksastinen käytäntö, jonka avulla voidaan tuottaa oikeutettuja uskomuksia Jumalasta. Eri uskontojen mystikot saavat kuitenkin mystisen käytännön avulla keskenään ristiriitaista tietoa. Alston ratkaisee ongelman siten, että jokaisella uskonnolla on oma mystinen käytäntönsä. Tämä perustuu siihen, että niillä on erilaiset taustasysteemit (mts. 189–192, 256). Kirjansa loppuosassa hän keskittyy kristilliseen mystiseen käytäntöön, jonka hän vielä tarkentaa olevan ”perinteisen valtavirran” kristillinen mystinen käytäntö (mts. 194).

Kaikki normaalit ihmiset osallistuvat sellaisiin doksastisiin käytäntöihin kuin aistihavainto ja muisti. Ne ovat tässä mielessä universaaleja. Mystiseen käytäntöön voivat osallistua vain harvat. Tältä pohjalta voitaisiin epäillä, että (kristillinen) mystinen käytäntö ei ole varsinainen doksastinen käytäntö. Alston vetoaa sellaisiin yleisesti hyväksytyihin käytäntöihin kuin viinin maistaminen ja teoreettinen fysiikka, joihin vain harvat pystyvät osallistumaan. Alstonin mukaan on ”episteemistä imperialismia” vaatia mystiseltä käytännöltä universaalisuutta, kun sitä ei vaadita kaikilta muiltakaan käytännöiltä. (Mts. 197–199.) Tästä olen eri mieltä. Harrastuneisuuden puutteesta johtuen itse hädin tuskin erotan valkoviinin punaviinistä, mutta väitän, että kaikki normaalin makuaistin omaavat ihmiset pystyvät erottamaan joitakin eroja viinien mauissa. He siis pystyvät osallistumaan käytäntöön jollakin tasolla. Samoin jokainen voi tehdä havaintoja fysikaalisista ilmiöistä ja fysiikan lakien toimivuudesta yksinkertaisemmalla tasolla. Viininmaistajan kyvyt voidaan haluttaessa testata. Fysiikan puolella jopa Einsteinin teoria avaruuden kaareutumisesta

testattiin tarkkailemalla näennäisesti lähellä aurinkoa sijaitsevien tähtien asemaa auringonpimennyksen aikana. Kyseenalaistan myös viininmaistamisen ja teoreettisen fysiikan aseman erillisinä doksastisina käytäntöinä. Näiden alojen mestarit ovat vain pitkälle erikoistuneet soveltamaan tavanomaisia doksastisia käytäntöjä (mm. aistihavainto, muisti ja päättely) kapealla sovellusalalla.

Havaintouskomus voidaan yleensä tarkistaa toisten ihmisten havainnoilla. Kristillinen mystinen käytäntö on tässä suhteessa aistihavaintoa heikompi. Samoin sen tuottamissa uskomuksissa on enemmän epäjohdonmukaisuuksia kuin aistihavainnon tai muiden perustavanlaatuisien sekulaaristen doksastisten käytäntöjen tuottamissa uskomuksissa. Alston myöntääkin kristillisen mystisen käytännön olevan luotettavuudeltaan näitä heikompi. Käytäntö ei Alstonin mukaan ole kuitenkaan siinä määrin epäluotettava, että siihen osallistuminen ei olisi rationaalista, tai että sen tuottamat uskomukset eivät olisi lähtökohtaisesti (prima facie) oikeutettuja. (Mts. 220, 238.) Pidämmehän oikeutettuina uskomuksia sisäisistä tiloistammekin, vaikka toinen henkilö ei voi tarkistaa esimerkiksi uskomusta: ”minua jännittää” (mts. 216). Tärkein syy siihen, että on lähtökohtaisesti (prima facie) rationaalista osallistua kristilliseen mystiseen käytäntöön, ei ole sen samankaltaisuus aistihavainnon kanssa, vaan sen sosiaalinen vakiintuneisuus doksastisena käytäntönä (mts. 223).

Alstonin mukaan on kuitenkin rationaalista muokata uskomuksiaan silloin, kun ne ovat selkeästi ristiriidassa vankemmin vakiintuneen doksastisen käytännön kanssa. On esimerkiksi rationaalista luopua perinteisestä kristillisestä uskomuksesta, että maailma on 6000 vuotta vanha. Uskomukset, joista kristinusko on tieteen vaikutuksesta paljolti luopunut, kuten luomiskertomuksen kirjaimellinen tulkinta ja maakeskeinen avaruus, eivät kuitenkaan ole kristinuskon keskeisimpiä uskomuksia. (Mts. 238–240.) Doksastiset käytännöt eivät ole muuttumattomia. Ne voivat menettää luotettavuutensa lähes totaalisesti, kuten erilaisille maagisille ja ennustamiskäytännöille on tapahtunut. (Mts. 163, 172.)

Matthew Bagger pureutuu kritiikissään juuri episteemisten ihanteiden muuttumiseen. Hän katsoo, että analyttinen filosofia, Alston muiden muassa, on kokemuksen ja uskomuksen oikeutuksen arvioinnissa jättänyt historiallisen ja kulttuurisen kontekstin huomiotta (Bagger 1999, 3). Alston, monen muun uskonnonfilosofin tapaan, käyttää

esimerkkitapauksina keskiajan mystikoiden kokemuksia. Bagger toteaa, että keskiajalla yliluonnolliset selitykset todella olivat osa selityksellisiä arvoja. Viimeisten vuosisatojen aikana yhä uusia ilmiöluokkia, jotka aiemmin selitettiin henkimaailman vaikutuksina, on kyetty selittämään vetoamatta yliluonnollisiin tekijöihin. Nykyään epäröidään julistaa mitään ilmiötä periaatteessa luonnollisin periaatein selittämättömäksi. Bagger katsoo, että yliluonnolliset selitykset eivät edusta nykyajan episteemisiä ihanteita. Episteemisten arvojen muuttuminen siten, että joskus tulevaisuudessa yliluonnolliset selitykset tulisivat jälleen rationaalisesti hyväksytyiksi, on silti periaatteessa mahdollista, vaikkakin epätodennäköistä (mts. 198, 210, 221–228).

Swinburne ja Alston pitävät jumalahavaintoja lähtökohtaisesti (”prima-facie”) oikeutettuina, eli niiden aitouden epäilyyn pitää olla jokin syy. Bagger katsoo, että pitkäaikainen erimielisyys yliluonnollisista selityksistä, oletettavasti rationaalisten osapuolten kesken, on riittävä syy epäilyyn. Päinvastoin kuin Alston, Bagger katsoo, että todistustaakka on mystisellä havaitisijalla, koska hänen tulisi oikeuttaa vetoaminen toiseen, luonnollisen järjestyksen ulkopuoliseen, kausaatiojärjestykseen. Muussa tapauksessa yliluonnollinen selitys on tarpeeton ja epätaloudellinen. (Mts. 201–202.)

## 5. RISTIRIITAISET VÄITTEET

Ristiriitaisten väitteiden haaste kritisoi sitä, että uskonnollisten kokemusten subjektit eivät pysty sopimaan yhdestä johdonmukaisesta selityksestä väitetyille havainto-objekteille (Franks Davis 1989, 3). Esimerkiksi Moosekselle kerrotaan tulleen ilmoitus, jonka mukaan tietyt eläimet ovat saastaisia ja syömäkelvottomia (3. Moos. 11). Paavalille sen sijaan tuli ilmoitus, jonka mukaan niitä saa syödä (Ap. t. 10: 13–15). (Franks Davis 1989, 170.) Alstonin (1991, 267) mukaan voidaan ajatella, että mikäli uskonnollisten kokemusten takana olisi objektiivinen todellisuus, kokijoiden kesken ei olisi jatkuvaa erimielisyyttä siitä, mikä se on, ja mikä on meidän suhteemme siihen.

Franks Davis (1989, 168) katsoo, etteivät ristiriitaiset väitteet ole ongelma yhden oikean uskonnon lähestymistavalle, jonka mukaan muiden uskontojen opit ja kokemukset ovat virheellisiä ja illusorisia. Hickin (2007, 149) mukaan tästä seuraa kuitenkin se, että suurin osa yhteensopimattomista kokemusväitteistä on virheellisiä, mistä taas on edelleen pääteltävä, että uskonnollinen kokemus on yleisesti ottaen epäluotettava tapa muodostaa uskomuksia.

### 5.1 Yhteinen ydin

Franks Davis kysyy, kuinka perimmäinen todellisuus voi olla sekä persoonallinen olento (kristityt mystikot) että persoonaton prinssiippi (buddhalaiset)? Hindulaisten suosima ratkaisu on kahden totuustason teoria. Sen mukaan kokemukset Jumalasta, jolla on persoonallisia ominaisuuksia, edustavat *saguna-Brahmania* – alemman tason totuutta, joka sopii jokapäiväiseen elämään. *Saguna-Brahman* on persoonallinen luoja, jota palvotaan ja rakastetaan. Mystikoiden kokemukset sen sijaan edustavat *nirguna-Brahmania*, yhtä eriytymätöntä todellisuutta. *Nirguna-Brahman* on transsendenttinen, tuntematon ja muodoton mystisten harjoitusten tavoite. Advaita Vedanta koulukunnan mukaan vain *nirguna-Brahman* on todella reaallinen, mutta liberaalimpi teoria pitää niitä toisiaan täydentävinä yhden Brahmanin aspekteina, tai *saguna-Brahman* on jonkinlainen emanaatio *nirguna-Brahmanista*. (Franks Davis 1989, 171–173, 187.) Toinen lähestymistapa ongelmaan on olettaa, että kokemukset sinänsä eivät ole ristiriidassa, vaan ainoastaan niiden tulkinnat ja tulkintojen taustalla olevat doktriinit ovat. Tämä selitys sisältää

oletuksen, että kaikki ydinkokemuksesta poikkeavat kokemukset edustavat jälkikäteen tapahtunutta virheellistä tulkintaa. (Mts. 173–174.) Franks Davis katsoo, että uskonnolliset kokemukset yksistään eivät tue selkeästi käsitystä perimmäisen todellisuuden persoonallisesta tai persoonattomasta luonteesta. Kyse saattaa olla kokonaan eri kokemuksista, tai kokemukseen vaikuttaa kokijan persoonallisuus sekä opillinen ja kulttuurinen tausta. (Mts. 190.)

Swinburnen mukaan ristiriitaiset väitteet muodostavat haasteen ainoastaan yksityiskohtaisille väitteille, eivät kaikille uskonnolliseen kokemukseen pohjautuville väitteille. Babylonialaiset tähtitieteilijät kuvasivat taivaankannessa olevien reikien liikkeitä, heidän kreikkalaiset kollegansa taivaankuoriin kiinnittyneiden kappaleiden liikkeitä. Näiden käsitysten välinen ristiriita ei tarkoittanut sitä, ettei taivaalla ollut mitään. On myös mahdollista, että eri uskontojen edustajat käyttävät samoista ilmiöstä eri sanastoa traditionsa perinteen mukaan. Jos kreikkalainen väittää kohdanneensa Poseidonin, se ei välttämättä ole ristiriidassa juutalaisen havainnon kanssa, jossa enkeli katsoo merelle päin. Swinburnen mukaan uskonnollisen kokemuksen subjektin ei tämänkaltaisten ristiriitojen vuoksi tarvitse kokonaan hylätä kokemustietoaan. Sen sijaan hän voisi kuvata kokemuksensa vähemmän traditiosidonnaisesti, esimerkiksi sanoa olleensa tietoinen ”jonkin yliluonnollisen olennon” läsnäolosta. (Swinburne 2004, 316–317.)

Franks Davis (1989, 175) kehittää Swinburnen ajatusta edelleen siten, että hyvin yksinkertaisella tasolla on mahdollista suodattaa ”yhteinen ydin”, jolle useimmat eri uskontojen pyhät ja mystiset kokemukset ovat suoria todisteita. Yhteiseen ytimeen kuuluisivat Franks Davisin mukaan seuraavat väittämät (tässä hieman tiivistetyssä muodossa).

1. Maallinen fyysisten ruumiiden, fyysisten prosessien ja kapeiden tietoisuuden keskusten maailma ei ole koko totuus tai perimmäinen totuus.
2. Tavanomainen tietoisuus ei ole minän syvin taso. On olemassa syvempi ”varsinainen minä”, joka jollakin tavoin on osallisena perimmäisessä todellisuudessa.
3. Mikä perimmäinen totuus onkaan, se on pyhä, ikuinen ja mittaamattoman arvokas. Se voi olla jopa todellisempi kuin kaikki muu, koska kaikki on siitä riippuvaista.
4. Tämä pyhä voima voidaan kokea pelottavana, rakastavana, armahtavana, ohjaavana jne. läsnäolona, jonka kanssa yksilöt voivat olla henkilökohtaisessa suhteessa, jota kohtaan he tuntevat syvällistä vetoa ja josta he tuntevat olevansa riippuvaisia. Sitä

voidaan kuvata sellaisilla termeillä kuin hyvyys, viisaus jne., mutta kaikki kuvaukset ovat epätäydellisiä.

5. Vaikka mystiset kokemukset eivät voi osoittaa sulautumista johonkin toiseen todella tapahtuneen, ne tekevät todennäköiseksi, että ainakin jotkut mystiset kokemukset ovat kokemuksia hyvin läheisestä yhteenliittymisestä pyhän voiman kanssa.
6. Jonkinlainen yhteenliittyminen tai harmoninen suhde perimmäiseen todellisuuteen on ihmisolelennon lopullinen vapautus tai pelastus ja keino, jolla hän löytää ”varsinaisen minänsä” tai ”todellisen kotinsa”. (Mts. 190.)

Yllä olevat väitteet kuvaavat jonkinlaista abstraktia ”leveää teismiä”, joka ei muodosta elävää uskontoa (mts. 191, 239). Nämä väitteet vaatisivat nähdäkseni vielä lisäsuodatusta, sillä niiden muodostama kuva ei ole täysin koherentti. Kuinka olento, joka ei ole edes vaatinut mitään, voidaan kokea armahtavaksi? Tai kuinka ohjaavaksi koetaan olento, jonka ohjaus loppuu siihen, että fyysisen maailman lisäksi on ”jotakin”. Kwan katsoo, että kun huomioidaan kaikki uskonnolliset kokemukset, ne tuskin kokonaisuudessaan viittaavat johonkin tietynlaiseen yliluonnolliseen maailmaan. Ne ovat kuitenkin siinä määrin yhteneviä, että ne osoittavat johonkin naturalistisen maailman takana. (Kwan 2006, 656.)

## 5.2 Havaitsemisen vaikeus ristiriitojen selittäjänä

Toinen tapa selittää ristiriitaisia väitteitä on vedota havainnoinnin vaikeuteen. Hickin lähestymistapa on Kantilainen. Immanuel Kant erotti oliot sinänsä ilmiöistä eli olioista kuten ne meille näyttäytyvät. Vastaavasti Hick erottaa transsendentin (joka tässä yhteydessä tulee käsittää perimmäisenä todellisuutena tai totuutena) sellaisena kuin se on siitä, miten ihminen sen havaitsee. Koska transsendentti itsessään on ihmisen ymmärryksen ja kuvauksen tavoittamattomissa, havainto ei koskaan voi vastata sitä täydellisesti. (Hick 2007, 163.) Transsendentin todellisuus on ihmiskunnan uskonnollisen elämän postulaatti, se mikä on oltava olemassa, mikäli ihmisen uskonnollinen kokemus maailmanlaajuisesti ei ole pelkkää projektiota. Uskontotraditiot eivät kerro todellisuudesta sinänsä, vaan sen manifestoitumisesta ihmisen tietoisuudessa. Suuret maailmanuskonnot ovat silti riittävän tehokkaita pelastamaan muuntautumiseen itsekeskeisyydestä kohti suuntautumista transsendenttiin. (Mts. 171–172.) Alston huomauttaa, että useimmat uskontojen harjoittajat ovat esikantilaisia, ymmärtäen uskontonsa kuvaavan perimmäisen todellisuuden realistisesti sellaisena kuin se todella on. Miksi Jumala olisi epäonnistunut ilmoittamaan itsestään sellaisena kuin hän todella on? Eikö olisi hänen taholtaan harhaanjohtavaa tai

jopa petollista, jos hän on antanut meille monenlaisia käsityksiä itsestään, eikä yksiselitteisesti sellaista kuin hän todella on? (Alston 1991, 265–266.)

Alston toteaa, että joillakin aloilla voidaan odottaa suurempaa tarkkuutta ja varmuutta. Tietomme fyysisestä maailmasta on tarkempi ja jäsennellympi kuin tietomme ihmiskunnan historiasta ja ihmisten välisistä sosiaalisista suhteista. Näin siitä huolimatta, että jälkimmäisiinkin olemme aidossa kognitiivisessa yhteydessä. (Mts. 237.) Ehkä todellisuudella on ulottuvuuksia, joiden havaitseminen on meille niin vaikeaa, että laajan yksimielisyyden saavuttaminen niistä on äärimmäisen vaikeaa tai jopa mahdotonta. Havainnot Jumalasta saattaisivat olla tätä lajia. Alstonin mukaan on myös mahdollista, että Jumala on asettanut tiedon itsestään kaikkien saataville, mutta monet meistä ovat niin uppoutuneita maallisiin asioihin, etteivät kiinnitä siihen riittävää huomiota. (Mts. 267–268.) Tämähän on monien uskontojen näkemys asiaan (maalliset houkutukset, synti, harha). Herää kuitenkin kysymys, miksi ristiriitoja on niidenkin eri uskontojen edustajien kesken, jotka käyttävät paljon aikaa yhteyden saamiseksi perimmäiseen todellisuuteen (mystikot, munkit, profeetat)?

Alston esittää vielä yhden vaihtoehdoisen selityksen ristiriidoille: ehkä kaikkien uskontojen mystiset käytännöt ovat epäluotettavia perimmäisen todellisuuden määrittelemiseksi. Tämä ei silti välttämättä tarkoita, ettei mystisissä kokemuksissa oltaisi lainkaan kosketuksissa perimmäisen todellisuuden kanssa. (Mts. 267–268.)

David Brown (1985, 70) arvelee, että jumalallinen ilmoitus on prosessi, jossa Jumala asteittain paljastaa totuuden itsestään ja päämäärästään uskovien yhteisöille. Aina uudessa osailmoituksessa Jumala ottaisi huomioon edellisen osailmoituksen saaman vasteen. Brown (mts. 91) spekuloi, että eri uskonnot voivat olla erilaisissa kehitysvaiheissa, jopa niin, että yksi uskonto on toista edellä yhdessä suhteessa, mutta jäljessä toisessa. Franks Davis (1989, 170–171) pitää Brownin mallia "varsin uskottavana", mutta katsoo, että tarvittaisiin lisää todisteita osoittamaan, että Jumala toimii juuri näin.



### **5.3 Yhteenveto ristiriitaisten väitteiden haasteesta**

Ristiriidat voidaan selittää tai ohittaa julistamalla yksi selitysmalli (uskonto) oikeaksi ja muut vääriksi. Meillä vain ei ole objektiivista keinoa selvittää, onko jokin uskonto oikeassa tai edes oikeammassa kuin muut. Toistaiseksi yhden oikean uskonnon ajattelutapa tekee useimmista uskonnollisista henkikokemuksista virheellisiä tai ainakin väärin tulkittuja, ja mahdollisia aitoja ja oikein tulkittuja kokemuksia emme kykene erottelemaan. Koska emme tiedä oikeaa tulkintaa, emme tiedä myöskään, onko joukossa lainkaan aitoja kokemuksia. Jos tyydymme siihen, että uskonnolliset kokemukset viittaavat kokemusten yhteiseen ytimeen, epämääräisesti ”johonkin” perimmäiseen todellisuuteen, emme tiedä, sisältyykö tähän todellisuuteen myös henkiolentoja vai ainoastaan persoonattomia voimia.

## 6. LUONNOLLINEN SELITYS

Luonnollisen selityksen haasteella tarkoitetaan käsitystä, että uskonnolliset kokemukset voidaan selittää uskottavammin vetoamalla ainoastaan luonnollisiin tekijöihin (Bråkenhielm 1985, 93–94; Franks Davis 1989, 3, 193–194; Alston 1991, 228; Kwan 2006, 652.) Tähän voi liittyä myös Occamin partaveitsi eli säästäväisyyden periaate: jos luonnolliset selitykset uskonnollisista kokemuksista ovat riittävän hyviä, on tarpeetonta lisätä selityksiin Jumalaa tai muuta yliluonnollista tekijää (Franks Davis 1989, 224; Alston 1991, 247).

Voidaan tietenkin kysyä kuten Kwan (2006, 653), missä mielessä luonnolliset selitykset ovat ylipäättään relevantteja arvioitaessa uskonnollisten kokemusten aitoutta? Periaatteessa minkäänlainen luonnollinen selitys ei voi osoittaa teismiä vääräksi. Koska emme tiedä, kuinka Jumala toimii, on aina mahdollista, että hän on sittenkin uskonnollisen kokemuksen aiheuttaja luonnollisen tapahtumaketjun takana (Bråkenhielm 1985, 97, 100–101; Franks Davis 1989, 193, 224; Alston 1991, 233; Yandell 1993, 270; Kwan 2006, 653). Bråkenhielm (1985, 98) kysyy kuitenkin, miksi tällainen oletus pitäisi tehdä? Bagger (1999, 227) puolestaan kääntää kysymyksen kokonaan toisin päin, kuinka mitään tapahtumaa voitaisiin osoittaa periaatteessa luonnollisin selityksin selittämättömäksi?

Vastakkain ovat siis kumoamattomilta näyttävät mahdollisuudet. Kolmas mahdollisuus on, että henkimaailman olemassaololle löytyy tulevaisuudessa luonnollinen selitys, jolloin henkiolentojen olemassaolo ja luonnolliset selitykset eivät enää olisi ristiriidassa. Toistaiseksi voimme vain tutkia, kuinka uskottavia esitetyt luonnolliset selitykset ovat. Jos ne ovat kumottavissa, henkikokemusten aitouden epäilijöiden voidaan arvioida olevan suhteellisesti heikommassa asemassa.

### 6.1 Sairaus tai vajavaisuus

Joidenkin sairauksien on ei-uskonnollisissa yhteyksissä todettu lisäävän epätodellisten havaintokokemusten todennäköisyyttä. Mikäli uskonnollisten kokemusten voidaan osoittaa johtuvan sairauksista, niillä ei voida katsoa olevan todistusvoimaa. Jos voitaisiin todistaa, että uskonnollisia kokemuksia esiintyy vain niillä, jotka ovat henkisesti vakavasti

vajavaisia, turhautuneita, hermostuneita tai stressaantuneita, voitaisiin katsoa uskonnollisen kokemuksen toimivan itse tuotettuna puolustusmekanismina (Franks Davis 1989, 193, 203). Jospa mystikot ja profeetat kärsivät psyykkisestä häiriöstä, joka aiheuttaa harhoja (Bräkenhielm 1985, 95)?

Monet seikat puhuvat tätä selitystä vastaan. Uskonnollisissa kokemuksissa saatuja oivalluksia kokijat pitävät jälkeinpäin arvokkaina. Sen sijaan psykoottisessa tilassa tapahtuneet hallusinaatiot kokijat itsekin yleensä jälkeinpäin toteavat harhoiksi. (Franks Davis 1989, 214; Newberg ym. 2002, 112; Newberg ja Lee 2005.) Psykoottiset henkilöt eivät pysty hallitsemaan harhojaan ja pelkäävät kontrollin menettämistä. Psykoottiset harhat rasittavat kokijaansa, mystiset kokemukset vahvistavat. (Franks Davis 1989, 214–215; Geels ja Wikström 2009, 210.) Monet tunnetut mystikot ovat olleet aikaansaavia ihmisiä, mikä viittaa terveyteen (Hick 67–68). Hay ja Morisy (1978) kyselytutkimuksen mukaan Britannian väestöstä 36 %:lla on ollut uskonnollisia kokemuksia, 18 %:lla useamman kerran elämässä ja 10 %:lla usein tai jatkuvasti. Franks Davis katsoo tältä pohjalta, että uskonnolliset kokemukset ovat liian yleisiä, jotta psykopatologiset selitykset olisivat uskottavia. Yhteiskunta, joka koostuisi siinä määrin hysteerikoista, skitsofreenikoista ja maanis-depressiivisistä, ei kestäisi kauaa pystyssä. (Franks Davis 1989, 216; ks. myös Hick 2007, 67.) Fingelkurts ja Fingelkurts (2009) meta-analyysin mukaan uskonnolliset kokemukset korreloivat negatiivisesti psykoottisuuden, masennuksen ja muiden psyykkisten sairauksien kanssa.

Sama koskee epilepsiaa uskonnollisen kokemuksen selittäjänä. Beauregard (2012) viittaa useisiin tutkimuksiin, joiden mukaan vain pienellä osalla epileptikoista on ollut kohtauksien yhteydessä uskonnollisia kokemuksia. Toisaalta uskonnollinen kokemus on koko väestössä niin yleinen, että epilepsia ei voi selittää kuin korkeintaan murto-osan uskonnollisista kokemuksista. (Mts. 120–122.) Tutkijoiden keskuudessa näyttää olevan varsin laaja yksimielisyys siitä, että useimmilla uskonnollisilla kokemuksilla ei ole patologista selitystä (Brown 1985, 41; Franks Davis 1989, 216; Kirkpatrick 1995; Spilka ja McIntosh 1995; Stark 1999; Spilka ym. 2003; Hick 2007, 67; Fingelkurts ja Fingelkurts 2009, 307; McNamara 2009, 169).

Voidaan jopa spekuloida, että vajavaisia ovatkin ne, joilla ei ole uskonnollisia kokemuksia (Maslow 1964/1976, 32, 79). Jumalallisten viestien ”vastaanottoaisti” ei heillä toimi

(Franks Davis 1989, 69, 73). Alston (1991, 233) ottaa esimerkiksi psykoanalyttisen näkemyksen, jonka mukaan mystinen kokemus on regressio lapsuuden aikaiseen kokemukseen vanhemmista. Hän kysyy, eikö tällainen regressio periaatteessa voisi olla Jumalan käyttämä tapa ilmaista itsensä ihmisten kokemuksissa? Broad (1953, 198) spekuloi vastaavasti, että ehkä ihmisen pitää olla vähän ”hullu”, jotta hänellä voi olla ”tirkistysreikiä” yliaistilliseen maailmaan. Bråkenhielm (1985, 95) kysyy kuitenkin, onko tämä ad hoc -selitys, jonka oletamme vain puolustaaksemme joidenkin uskonnollisten kokemusten todistusarvoa?

Koska sairaus näyttää selittävän korkeintaan osan uskonnollisista kokemuksista, siirryn seuraavaksi luonteenpiirteisiin ja olosuhteisiin, jotka tekevät uskonnollisen kokemuksen todennäköisemmäksi terveilläkin ihmisillä.

## 6.2 Suggestio

Käytännössä kenen tahansa suggestioalttius voi lisääntyä niillä tekniikoilla, joita käännytyskokouksissa käytetään. Tyypillinen tilanne, jossa joku ensi kertaa puhuu kielillä, on tunnepitoinen kokous, rukouksia, kätten päällepano ja suuret odotukset, että niin tulee tapahtumaan. Voimakkaasta sosiaalisesta vaikutuksesta huolimatta kielilläpuhumista pidetään Jumalan lahjana, ja vastaanottajan sanotaan saaneen ”henkikasteen”. (Beit-Hallahmi ja Argyle 1997, 57.)

Useimmat uskonnolliset kokemukset eivät kuitenkaan esiinny tällaisissa olosuhteissa. Sillä perusteella, että joillakin erityisen suggestioalttiilla henkilöillä esiintyy uskonnollisia kokemuksia tällaisissa tilanteissa, ei voida päätellä, että myös heikosti suggestioalttiiden henkilöiden uskonnolliset kokemukset tilanteissa, jotka eivät erityisesti kannusta niihin, johtuisivat myös suggestiosta. Esimerkiksi lasten uskonnolliset läsnäolon kokemukset, joiden kuvaukset eivät muistuta ”pyhäkoulun Jumalaa”, puhuvat sitä vastaan, että ne johtuisivat suggestiosta. (Franks Davis 1989, 202, 233.)

### 6.3 Stressi ja sensorinen deprivatio

Uskonnollista kokemusta edeltää usein voimakas stressi (Kildahl 1972, 57; Geels 1991, 255; Spilka ja McIntosh 1995, 436; Geels ja Wikström 2009, 219). Ralph W. Hood tutki stressiä spontaanin mystisen kokemuksen laukaisijana. Koehenkilöinä oli useita kymmeniä opiskelijoita, jotka osallistuivat leirille, jossa harrastettiin erilaisia luontoon liittyviä aktiviteetteja. Leirin ohjelmaan kuului 24 tunnin jakso yksin luonnon keskellä minimaalisin varustein. Luonto on sinänsä yksi tunnetuista uskonnollisen kokemuksen laukaisijoista, samoin yksinäisyys. Tässä tutkimuksessa ne toimivat taustatekijöinä. Ennen yksinäiselle retkelle lähtöä Hood keräsi tiedot, kuinka stressaavana kukin osallistuja tilannetta piti. Retkeltä palattuaan osallistujat vastasivat retken todellista stressaavuutta sekä mystisiä kokemuksia kartoittaviin kyselyihin. Osoittautui, että eniten mystisiä kokemuksia oli henkilöillä, joiden ennakoarvio tapahtuman stressaavuudesta poikkesi suuresti itse tilanteesta koetusta stressistä. Tämä päti molempiin suuntiin riippumatta siitä, oliko stressi ennakoitua suurempi vai pienempi. Hood vertaa koehenkilöiden tilannetta zen-harjoituksiin, joissa mestari tarkoituksella asettaa oppilaan yllättäviin, stressaaviin tilanteisiin. Hän epäilee, että stressi sinänsä ei ole merkittävä mystisen kokemuksen laukaisija, vaan merkittävämpi tekijä on ennakoidun ja aktuaalisen stressin välinen ero. (Hood 1977; 1978.)

Antoon Geelsin (1991) tutkimuskohteena olivat lehti-ilmoitusten avulla kerätyt ruotsalaisten uskonnolliset näky- ja kuuloelämykset. Hän kiinnitti huomionsa siihen, että lähes kaikissa tapauksissa kokija oli ollut jonkinlaisessa elämänkriisissä. Spontaanit näyt ja kuuloelämykset voivat Geelsin mukaan olla psykofysiologinen reaktio äärimmäiseen stressiin. Palauttamalla mielen tasapainon, ne hyödyttävät yksilön henkiinjäämistä ja ovat siten adaptiivisia. (Geels 1991; Geels ja Wikström 2009, 241.) Harmi, että Geels ei huomioi em. Hoodin tutkimusta. Geelsin havaitsema elämäntilanteen aiheuttama stressi on luonteeltaan pitkäaikaista. Sen sijaan Hoodin retkeilijät tiesivät pääsevänsä seuraavana aamuna pälkähästä. Geelsin aineisto käsitti pääosin spontaaneja kokemuksia. Hän huomauttaa, että tarkoituksella tavoiteltujen näkyjen taustalla vaikuttavat muut tekijät (Geels 1991). Seuraavaksi käsitellenkin tekniikoita, joilla uskonnollisia kokemuksia on pyritty tarkoituksella saamaan aikaan.

Monissa traditioissa uskonnollisia kokemuksia, varsinkin mystisiä kokemuksia, tavoitellaan tietoisesti erilaisten tekniikoiden ja harjoitusten avulla. Näitä ovat ainakin askeesi ja meditaatio. Askeesiin kuuluu paasto, valvominen, köyhyys, seksuaalinen pidättäytyminen ja eristäytyminen (Geels ja Wikström 2009, 261–262, 267). Eristäytyminen tarkoittaa äärimmillään pientä pimeää koppia, jossa vietetään kymmeniä päiviä yhteen menoon (Geels 1991, 11, 260; Geels ja Wikström 2009, 267). Yhteistä erilaisille meditaatio- ja rukouskäytännöille on keskittyminen tiettyyn ulkoiseen tai sisäiseen objektiin, tavoitteena saavuttaa ei-reflektiivinen tietoisuuden tila (Hood 1995, 586). Toistuva rukous on myös eräänlaista meditaatiota. Esimerkiksi Krishna-liikkeen ”Hare Krishna”, buddhalaisen puhtaan maan koulukunnan ”Namu-Amida-Butsu” ja islamilainen dhikr, jossa toistetaan esim. Koraanin säettä. Näillä tekniikoilla suuri määrä normaaleista havaintoärsykkeistä karsiutuu pois. Kun ulkoisen maailman vaikutelmat katoavat, alitajunta tuottaa niiden tilalle sisäisiä vaikutelmia. (Geels 1991, 11, 260, Geels ja Wikström 2009, 269, 284–286.) Aistiärsykkeiden radikaalia vähenemistä kutsutaan psykologiassa *sensoriseksi deprivaatioksi*.

Sensorista deprivaatiota on tutkittu 1950-luvulta alkaen makuuttamalla koehenkilöitä kelluntatankissa. Tuntoaistimusten vähentämiseksi koehenkilö kelluu voimakkaan suolapitoisessa vedessä, ikään kuin Kuollessa meressä. Veden lämpötila on asetettu vastaamaan ihon lämpötilaa (34,2°), jolloin se ei tunnu kylmältä eikä kuumalta. Allas on kokeen aikana suljettu kannella, pimennetty sekä äänieristetty. Monet koehenkilöt ovat raportoineet muuntuneista tajunnantiloista – siitäkin huolimatta, että suolavettä välillä pääsee suuhun. (Lilly 1977; Hood ja Morris 1981; Hood 1995.) Hood ja Morris (1981) katsovat, että sensorinen deprivaatio on vähintään rinnakkainen prosessi monille uskonnollisten traditioiden harjoittamille meditatiivisille ja rukouskäytännöille. Ei ole kuitenkaan syytä olettaa, että se yksinään aiheuttaa uskonnollisia kokemuksia, vaan antaa mahdollisuuden hiljaiseen eristäytymiseen, jossa uskonnollisesti suuntautunut henkilö voi tällaisia ilmiöitä kohdata (mt.)

Alister Hardy (1979) keräsi Britanniassa aineiston yli 3000 henkilön uskonnollisista ja henkisistä kokemuksista. Kokemuksen laukaisseet tekijät hän jaotteli 21 eri luokkaan. Kokoan nyt nämä tekijät kahteen pääluokkaan: stressitilanteisiin (stressi) sekä tilanteisiin, joissa aistimusten määrä on vähentynyt (deprivaatio). Tilanteet, jotka eivät ole erityisen stressaavia ja joissa huomio keskittyy vahvasti yhteen asiaan, muistuttavat meditaatiota,

joten lasken ne deprivatio-luokkaan. Järjestys on Hardyn listan mukaan yleisimmästä tekijästä harvinaisimpaan.

- masennus, epätoivo (stressi)
- rukous, meditointi (deprivatio)
- luonnon kauneus (deprivatio)
- osallistuminen uskonnolliseen palvelukseen (deprivatio)
- kirjallisuus, teatteri, elokuva (kuvaavat lähes poikkeuksetta niissä esiintyvien fiktiivisten tai todellisten henkilöiden stressitilanteita, joihin katsoja/lukija samaistuu)
- sairaus (stressi, levon aikana myös deprivatio)
- musiikki (deprivatio)
- ihmissuhdeongelmat (stressi)
- toisen henkilön kuolema (stressi)
- pyhät paikat (deprivatio)
- kuvataide (deprivatio)
- luova työ (deprivatio, joskus myös stressi)
- rentoutuminen (deprivatio)
- kuolemanvaara (stressi)
- hiljaisuus, yksinäisyys (deprivatio)
- anesteettiset huumeet (deprivatio)
- fyysinen aktiviteetti (sopii sinänsä huonosti kumpaankaan, mutta fyysinen työ voi olla esim. kiireen tai väsymisen vuoksi stressaavaa tai monotonisuuden vuoksi aistiärsykeitä vähentävää)
- synnytys (stressi)
- ilo (deprivatio)
- psykedeeliset huumeet (deprivatio)
- seksi (deprivatio, toisaalta muistuttaa stressiä ja sen äkillistä laukeamista)

Näyttää siltä, että kaikista uskonnollisen kokemuksen laukaisevista tilanteista löytyy stressi- tai deprivatiopiirteitä. Seuraavaksi pyrin selvittämään, miksi näin vastakkaisilta vaikuttavat tuntemukset voivat olla saman ilmiön takana?

## 6.4 Hallusinaatioita terveilläkin ihmisillä

Uskonnollisten kokemusten tapaan myös hallusinaatioiden on todettu esiintyvän erityisesti stressitilanteissa sekä tilanteissa, joissa aistimusten määrä on vähentynyt (Bentall 1990; 2000). Louis J. Westin (1975) teoria hallusinaatioista voisi olla selitys. Koska tietoisuuden kapasiteetti on rajallinen, vain pieni osa aisteista ja muistista tulevasta informaatiovirrasta pääsee sinne. Normaali aistimusten virta pitää valtavan määrän potentiaalisesti saatavilla olevaa informaatiota tietoisuuden ulkopuolella. Tilanne, jossa informaatiovirta vähenee radikaalisti, johtaa siihen, että aiemmin tallentuneita aisti- tai muistijälkiä tunkeutuu tietoisuuteen. Nämä voivat ilmetä hallusinaatioina. Samoin ne ilmenevät nukkuessa unina. Myös epätavallisen voimakas informaatiovirta, johon liittyy korkean aktivaatiotason heikentämä keskittyminen, johtaa Westin mukaan samaan lopputulokseen. Sensorinen deprivatio on nimenomaan tilanne, jossa informaatiovirta vähenee radikaalisti. Vastaavasti stressitilanteessa informaatiovirta on epätavallisen voimakas. Jo James arveli mystisten tilojen johtuvan alitajunnan tunkeutumisesta tajuntaan, mutta ei teoretisoinut asiaa sen pidemmälle (James 1902/1981, 325 alaviite).

Kyselytutkimusten mukaan yli 10 % teollisuusmaiden ihmisistä on kokenut hallusinaation ainakin kerran elämässään. Kehityksessa luku on suurempi. Skitsofreniaan sairastumisen riski elinaikana arvioidaan yleensä 1 % luokkaan. Tämä antaa R. P. Bentall'n mukaan aihetta epäillä, onko hallusinaatiossa kyse pelkästään sairauksiin liittyvästä ilmiöstä. (Bentall 1990; 2000.)

Nykypsykologiassa on Bentall'n mukaan laaja konsensus siitä, että hallusinaatiot johtuvat häiriöstä metakognitiivisessa kyvyssä erotella todellisten ja itse tuotettujen tapahtumien välillä. Hallusinoija erehtyy pitämään omia sisäisiä mentaalisia tapahtumia ulkoisina, julkisesti havaittavina tapahtumina. Tämä tapahtuu pääosin tiedostamattomalla tasolla. Jos väärin arvioitu sisäinen tapahtuma on verbaalista ajattelua, hallusinaatio on auditiivinen, kuten äänien kuuleminen. Jos sisäinen tapahtuma on visuaalinen mielikuva, hallusinaatiokin on visuaalinen. Hallusinaation taustalla olevat prosessit voivat olla samat sekä sairailta (mm. skitsofreenikot) että normaaleilla (ei hallusinaatioihin liittyvää diagnosoitua sairautta) hallusinoinnille alttiilla henkilöillä. Kyseessä on jatkuvaluontoinen taipumus, jonka taustalla voi olla biologisia tekijöitä. (Mt.) Vielä ei tiedetä, miksi jotkut



ihmiset tekevät muita enemmän virheitä todellisuuden erottamisessa, tai millainen yksilönkehitys on taipumuksen taustalla (Bentall 2000).

Pari esimerkkiä tutkimuksista, joita voidaan käyttää tukemaan em. käsitystä. Barber ja Calverleyn (1964) "valkea joulu -kokeessa" koehenkilöitä (78 opiskelijaa) pyydettiin sulkemaan silmänsä ja kuuntelemaan levyltä soitettavaa Bing Crosbyn "White Christmas" -joululaulua. Laulua ei todellisuudessa kuitenkaan soitettu. Silti kysyttäessä 5 % koehenkilöistä uskoi kuulleensa laulun, uskoen lisäksi sen tulleen levysoittimesta. Näiden lisäksi 49 % koehenkilöistä kertoi kuulleensa laulun selvästi, tiedostaen kuitenkin, että sitä ei oikeasti soitettu. Myöhemmin koe on toistettu useaan kertaan (Bentall 1990; 2000). Puhetta tuottavien lihasten on todettu aktivoituvan sisäisen puheen (verbaalinen ajattelu) aikana samaan tapaan kuin ääneen puhuttaessa. Kurkkumikrofonilla on voitu kuunnella ja nauhoittaa ääniä kuulevan hallusinoijan sisäistä puhetta, jonka sisältö on täsmännyt hallusinaation sisällön kanssa. Myös näitä kokeita on suoritettu useita. (Bentall 2000.)

Bentall ei psykologisissa artikkeleissaan suoranaisesti käytä uskonnollisen kokemuksen käsitettä, mutta mainitsee hallusinaatiot, joilla on uskonnollinen sisältö. Spilka ym. (2003, 271) viittaa Bentall'n hallusinaatiotutkimukseen käsitellessään uskonnollisen kokemuksen psykologiaa.

Kulttuurisiin käytäntöihin sisältyy tietoa erilaisten tapahtumien todennäköisyydestä (Bentall 1990; 2000). Henkilö, joka on kasvanut yhteisössä, joka tunnustaa aaveiden olemassaolon, todennäköisemmin määrittää mielikuvan edesmenneestä sukulaisesta tositapahtumaksi kuin henkilö, joka on kasvanut materialistisessa, tieteellisesti suuntautuneessa yhteiskunnassa (Bentall 2000).

Hallusinaatioiden melko yleinen esiintyminen henkilöillä, joilla ei ole niihin liittyvää diagnosoitua sairautta, voisi selittää jopa entisaikojen tunnetuimpien profeettojen näyt ja ilmoitukset. He ovat eläneet kulttuureissa, joissa henkimaailman olemassaolo on ollut vahvemmin tunnustettua kuin nykyään länsimaissa. Terveen oloinen, asiansa fiksusti hoitanut henkilö, on voinut olla hyvinkin uskottava, kertoessaan saamiaan jumalallisia viestejä. Tosiasiassa ne ovat saattaneet olla hänen omia ajatuksiaan uskonnosta ja moraalista, jotka hän on virheellisesti ulkoistanut ulkopuoliseen lähteeseen. Joko sellaisia, jotka ovat vahvistaneet sikäläistä valtauskontoa tai radikaalistikin arvostelleet sitä.

Rodney Stark (1999) katsoo Otton tapaan, että joillakin henkilöillä on muita parempi kapasiteetti vastaanottaa ilmoituksia, oli sitten kyseessä herkkyys ulkopuolelta tulevalle kommunikaatiolle tai sitten epätavallinen luovuus, jonka tuotokset nämä yksilöt ulkoistavat ulkopuoliseen lähteeseen. Stark pitää mahdollisena, että mm. Muhammed ja Joseph Smith olisivat olleet kielellisesti lahjakkaita, mutta he olisivat kokeneet sanomansa tulleen oman mielensä ulkopuolelta. Tämä muistuttaa Bentall'n käsitystä hallusinaatiosta ilmiönä, jossa henkilö erehtyy pitämään omia mentaalisia tilojaan ulkoisina tapahtumina.

Uskonnonfilosofiassa en ole nähnyt terveiden ihmisten hallusinaatioita käytetyn uskonnollisten kokemusten mahdollisena selittäjänä. Ilmeisesti uskonnonfilosofit – toisin kuin psykologit – ovat pitäneet hallusinaatiota uskonnollisesta kokemuksesta erillisenä ilmiönä, joka liittyy ennemminkin mielenterveyden häiriöihin tai huumaavien aineiden käyttöön.

## **6.5 Kokeellista mystiikkaa huumeen avulla**

Ympäri maailmaa shamaanit, papit, poppamiehet ja uskonnollisiin seremonioihin osallistuvat ryhmät ovat käyttäneet luonnosta löytyviä huumaavia aineita saavuttaakseen transsitilan. Monien psykedeelisten aineiden käyttäjät ovat kuvanneet kokemuksiaan uskonnollisten mystikkojen tapaan.

Walter Pahnke tutki 1960-luvulla, voidaanko uskonnollisten mystikkojen kuvaamia tiloja tuottaa kokeellisesti psykedeelisen aineen avulla. Pahnken johtamassa kaksoissokkokeeessä koehenkilöinä oli 20 protestanttisen taustan omaavaa teologian opiskelijaa. Uskonnollinen konteksti syntyi kuuntelemalla kaiuttimien välityksellä viereisessä kappelissa pidettävää pitkäperjantain hartautta kaksi ja puoli tuntia (mm. urkumusiikkia, saarnaa, rukousta, raamatunlukua). Koe tunnetaankin yleisesti ”Pahnken pitkäperjantain kokeena”. Ennen hartautta puolelle koehenkilöistä annettiin 30 mg psilosybiiniä, jota luonnosta saadaan eräistä sienistä. Kontrolliryhmään kuuluville annettiin nikotiinihappoa, joka aiheuttaa lieviä, mutta havaittavia fysiologisia muutoksia, ei kuitenkaan muuntuneita tajunnantiloja. Koehenkilöt haastateltiin (nauhoitettiin) heti hartaustilaisuuden jälkeen. Lisäksi he kirjoittivat arvion kokemastaan. Sokkona toimiva raati arvioi nämä palautteet numeerisesti. Viikon sisällä koehenkilöt täyttivät

kyselylomakkeen, joka oli laadittu mittaamaan mystiikkaan liittyviä ilmiöitä Jamesin ja Walter Stacen kuvausten pohjalta. Psilosybiiniä saaneet koehenkilöt raportoivat mystisiin kokemuksiin liittyvistä ilmiöistä merkittävästi enemmän kuin kontrolliryhmä. Tulos oli moninkertainen ykseyden, ajan ja paikan tajun katoamisen, paradoksaalisuuden ja sanoinkuvaamattomuuden kokemusten suhteen. Puolen vuoden kuluttua tehdyssä seurantakyselyssä havaittiin pitkäaikainen positiivinen vaikutus asenteissa itseä, toisia ihmisiä ja elämää kohtaan. (Pahnke 1966; Pahnke ja Richards 1966.)

Tietyissä mielessä kaksoissokkotutkimus ei toteutunut. Psilosybiinin vaikutus oli niin voimakas, että koehenkilöt huomasivat jo kokeen aikana, ketkä olivat saaneet sitä ja ketkä lumepillerin. Rick Doblinin (1991) mukaan tämä ei kuitenkaan mitätöi Pahnken koetta, koska sen tarkoitus oli tutkia psilosybiinin ja suggestiivisen ympäristön yhteisvaikutusta. Doblin toisaalta arvostelee Pahnkea siitä, että tämä on raportissaan jättänyt liian vähälle huomiolle sen seikan, että useimmilla koehenkilöillä oli kokeen aikana myös ahdistavia hetkiä.

Huumaavien aineiden käyttöön liittyvistä juridisista syistä koetta ei voitu toistaa vuosikymmeniin. Pahnken varhaisesta kuolemasta johtuen, puolen vuoden päästä tehty seurantakysely uhkasi jäädä ainoaksi. Doblin (mt.) onnistui seurantatutkimustaan varten tavoittamaan 18 alkuperäistä koehenkilöä. Näistä 16 suostui haastateltaviksi sekä täyttämään samanlaisen seurantatutkimuslomakkeen, jota Pahnke oli käyttänyt puoli vuotta kokeensa jälkeen. Psilosybiiniä saaneilla kokeen aikaisten elämysten positiivinen vaikutus oli pitkäaikainen, ennen kaikkea kunkin hengellisessä (uskonnollisessa) elämässä. He katsoivat kokemuksensa sisältäneen aitoja mystisiä elementtejä ja olleen eräs hengellisen elämänsä kohokohta. Vertailuryhmään kuuluneilla ei vastaavaa pitkäaikaisvaikutusta havaittu, eivätkä he muistaneet paljonkaan 24–27 vuoden takaisista tapahtumista.

Viime vuosikymmeninä viranomaiset monissa maissa ovat antaneet mahdollisuuden hallusinogeenien vaikutusten tutkimiseen valvotuissa olosuhteissa. Roland Griffiths ym. (2006) suorittivat kokeen, joka ei ole suorainen Pahnken kokeen toisto, mutta tutki samaa ilmiötä eli mystisten tilojen aikaansaamista psilosybiinin avulla. Osallistujat olivat 36 ilmoitusten perusteella vapaaehtoisiksi ilmoittautunutta, lääkärintarkastuksessa terveeksi todettua miestä ja naista, joilla ei omien ilmoitustensa mukaan ollut aikaisempaa kokemusta hallusinogeenien käytöstä. Kaikkien taustaan kuului enemmän tai vähemmän

aktiivinen uskonnollinen tai henkinen elämä. Koeryhmälle annettiin psilosybiiniä 30 mg, eli sama annos kuin Pahnken kokeessa. Lumeaineena kontrolliryhmälle annettiin metyyliifenidaattia, jonka vaikutuksia on vaikeampi erottaa psilosybiinin vaikutuksista kuin nikotiinihapon. Koehenkilöt olivat kokeen aikana tutkimusavustajan valvonnassa. Ympäristö ei ollut erityisen uskonnollinen. Koehenkilöitä kehoitettiin rentoutumaan ja tarkkailemaan sisäisiä kokemuksiaan. Suurimman osan ajasta he käyttivät silmälappuja ja kuuntelivat klassista musiikkia kuulokkeista. Seitsemän tunnin kuluttua kapselin nielemisestä he vastasivat lomakkeisiin. Kahden kuukauden kuluttua samat henkilöt osallistuivat uudelleen kokeeseen, mutta psilosybiini ja lumeaine annettiin eri henkilöille. 22 (61 %) koehenkilöä koki psilosybiinin vaikutuksen alaisina Pahnken asteikolla ”täyden mystisen kokemuksen”, metyyliifenidaatin vaikutuksesta vain neljä. 33 % koehenkilöistä katsoi psilosybiinin vaikuttaman kokemuksen olevan elämänsä merkittävin henkinen kokemus, lisäksi 38 % piti sitä yhtenä viidestä merkittävimmästä. Toisaalta 11 koehenkilöä (22 %) koki jossakin vaiheessa voimakasta pelkoa tai ahdistusta. Neljä heistä koki koko tapahtuman olleen pääosin ahdistava tai pelottava kokemus. Griffiths ym. (2008) suorittivat seurantakyselyn 14 kuukauden kuluttua psilosybiinikokeesta. Koehenkilöt pitivät kokemustaan edelleen yhtenä henkilökohtaisesti merkittävimmistä ja henkisesti tärkeimmistä kokemuksistaan ja katsoivat sillä olevan edelleen positiivista vaikutusta mm. asenteisiin, mielialaan, altruismiin sekä elämään tyytyväisyyteen.

Franks Davis (1989, 220) kysyy, kuinka kokemukset, joita voidaan näin helposti manipuloida, voisivat olla luotettavia lähteitä kontrolloimattomasta autonomisesta todellisuudesta? On kuitenkin näyttöä siitä, että huumeet eivät sinänsä tuota uskonnollisia kokemuksia, vaan toimivat ainoastaan katalyytteinä. Ne tekevät ihmisen alttiimmaksi uskonnollisille kokemuksille silloin, kun tämän kognitiivinen tausta ja tilanne ovat sopivat. (Franks Davis 1989, 221; Hood 1995, 584–585; Fingelkurts ja Fingelkurts 2009.) Huumaavien aineiden tai psyykkisten häiriöiden tuottamiin uskonnollisiin kokemuksiin voidaan toki suhtautua samoin kuin suhtaudutaan vastaavassa tilassa tehtyihin aistihavaintoihin, eli joukossa on enemmän tai vähemmän harhaisia kokemuksia (Alston 1991, 230–231; Kwan 2006; Hick 2007, 74).

Uskonnollisissa traditioissa uskonnollisen kokemuksen arvo punnitaan usein sen pitkäaikaisvaikutuksilla eli hengellisillä ja moraalisisilla ”hedelmillä” (Franks Davis 1989, 72; Hick 2007, 70, 79, 163, 205). Sekä Pahnken (1966) että Griffiths ym. (2006)

huumekokeiden pitkäaikaisvaikutukset olivat useimmilla koehenkilöillä positiivisia. Tässä mielessä niitä tulisi uskonnon näkökulmasta pitää aitoina mystisinä kokemuksina. Itse hedelmät-argumentti on filosofisesti ajatellen kuitenkin kehäpäätelmä. Koska lähtökohtaisesti ne kokemukset, joilla on huonot seuraukset, katsotaan epäaidoiksi, ei aidoiksi katsotuilla kokemuksilla koskaan voi olla huonoja seurauksia. Voidaan myös kysyä, mikseivät hedelmät voisi olla hyviä, vaikka kokemus ei olisikaan aito, aivan kuten lumelääkkeillä?

## 6.6 Kokemus on taustauskomusten muovaama

Wayne Proudfoot katsoo, että ainakin osa uskonnollisista kokemuksista johtuu fysiologisista muutoksista, joille kokija antaa uskonnollisen selityksen. Mitkä tahansa ruumiilliset muutokset voidaan selittää uskonnollisin termein, kun kokijan aikaisempi kokemus ja nykyinen konteksti tekevät sellaisesta selityksestä hänelle uskottavan ja vetoavan. Uskonnollisen tai muun selityksen antaminen fysiologisille tapahtumille tapahtuu yleensä tiedostamatta. Proudfootin mukaan Pahnken pitkäperjantain kokeen tulokset voidaan selittää tältä pohjalta. Psilosybiini toimi fysiologisena kiihokkeena, jonka koehenkilöt uskonnollisen ympäristön vuoksi tulkitsivat uskonnolliseksi kokemukseksi. Proudfootin käsitys uskonnollisesta kokemuksesta perustuu attribuutioteoriaan, erityisesti Stanley Schachterin tunneteoriaan (nykyään puhutaan yleensä Schachterin-Singerin tunneteoriasta). Mainitun teorian mukaan tunne koostuu fysiologisesta muutoksesta (sympaattisen hermoston kiihottuminen) ja tämän muutoksen tulkinnasta tunteeksi, kuten iloksi, suruksi, vihaksi jne. Tulkintaan vaikuttaa senhetkinen ympäristö ja konteksti. (Proudfoot ja Shaver 1975; Proudfoot 1985, 99, 102–105.)

Toisinaan uskonnollisen kokemuksen konteksti on voimakkaasti manipulatiivinen. Monissa meditatiivisissa traditioissa noudatetaan tarkasti määrättyjä harjoituksia, ja mielen tilojen tulkintaa ohjaa hengellinen ohjaaja. Näissä yhteyksissä esiintyviin kokemuksiin Schachterin teorian tyypiset selitykset vaikuttavat Proudfootin mukaan selkeästi relevanteilta. Toisaalta myös spontaanit uskonnolliset kokemukset ovat johdettavissa kokijoidensa uskomuksista. (Proudfoot 1985, 224.) Ne, jotka identifioivat tietyt kokemuksensa uskonnollisin termein, etsivät parasta selitystä sille, mitä heille tapahtuu.

Tutkijan tehtävä on selvittää, miksi kokijat ovat omaksuneet juuri tietyt selitykset. (Mts. 227.)

Hyvä esimerkki Proudfootin teoriaan erinomaisesti sopivasta ei-uskonnollisen ihmisen kokemuksesta on Geelsin informantti ”Agneta”. Agnetan kokemuksessa huone tuli äkkiä valoisaksi, ja hyvän olon tunne valtasi hänet. Psykologiseen kirjallisuuteen perehtyneenä, hän piti aluksi kokemustaan maanisena psykoosina. Vasta sattumalta kuultuaan radion aamuhartauden ja myöhemmin keskusteltuaan papin kanssa, hän alkoi pitää kokemustaan uskonnollisena. (Geels 1991, 127–131.)

Proudfootin teoriaa on arvosteltu siitä, että sen mukaan uskonnollista kokemusta ei voi olla ilman uskonnollista kieltä ja uskonnollista traditiota. Kuitenkin myös ateisteilla ja pienillä lapsilla esiintyy uskonnollisia kokemuksia, samoin uskonnollisilla ihmisillä on joskus kokemuksia, jotka eivät sovi heidän traditioonsa. (Franks Davis 1989, 233; Fingelkurts ja Fingelkurts 2009.) Epäilen, tarkoittaako Proudfoot ihan näin jyrkkää tulkintaa. Ymmärrän hänen tarkoittavan sitä, että ihminen, jolla ei ole käytettävissään uskonnollista käsitteistöä, ei voi ymmärtää kokemustaan uskonnollisesti. Hän voi ymmärtää kokemuksensa ainutlaatuisiksi, erikoiseksi tai poikkeavaksi. Hän voi myös epämääräisestä läsnäolon tunteesta arvella, että jokin näkymätön olento on lähellä. Itse asiassa usko henkiin ja uskonto yleensäkin on voinut syntyä tällaisista kokemuksista, kuten Otto on esittänyt. Ilman uskonnollisen tai spirituaalisen tradition tarjoamaa käsitteistöä, kokija ei kuitenkaan voi luokitella kokemustaan uskonnolliseksi.

## 6.7 Yhteisön vaikutus

Stark (1999) on laatinut suurten ilmoitususkontojen historian pohjalta sosiologisen mallin ilmoitusten synnystä. Siihen kuuluu keskeisinä elementteinä kulttuurinen traditio, joka pitää jumalallisia ilmoituksia mahdollisina, roolimalli lähipiirissä sekä lähipiirin sosiaalinen tuki. Stark käyttää esimerkkeinä juutalaisuuden, kristinuskon, islamin sekä mormonismien keskeisiä profeettallisia hahmoja.

Jo Mooseksen aikana juutalaiseen traditioon kuuluivat ainakin kertomukset Aabrahamin saamista ilmoituksista. Kristinuskon, islam ja mormonismi liittyvät samaan traditioon.

Läheisenä roolimallina Jeesuksella oli Johannes Kastaja, Muhammedilla askeetti Waraqa ibn Naufal, joka oli hänen vaimonsa serkku. Joseph Smithin roolimalli oli hänen isänsä, joka oli kertonut nähneensä näkyjä unissa ja Mooseksella mahdollisesti hänen appensa Jetro, jonka 2. Moos. 2:16 ja 3:1 kertoo olleen ”midianilaisten pappi”. (Mt.)

Lähipiirin tuki on Starkin mukaan ratkaisevan tärkeä merkittävän profeetan synnylle, jopa niin, että ilman sitä muuten sopivasta henkilöstä ei lainkaan tule profeettaa. Joseph Smithille, jolle tuoreimpana esimerkkinä löytyy runsaasti kirjallisia lähteitä, Stark laskee 23 varhaista tukijaa, joukossa tämän vanhemmat sekä sisarukset. Muhammedille Stark löytää myös 23 varhaista tukijaa, moni omia tai vaimon sukulaisia. Jeesuksen varhaisia tukijoita ei pystytä laskemaan yhtä tarkasti, mutta joukossa olivat ainakin hänen neljä veljeänsä (tai mahdollisesti velipuoltansa), joista tunnetuin on Jaakob, hänen äitinsä Maria sekä mahdollisesti kaksi siskoaan. Mooseksen varhaisia tukijoita olivat hänen veljensä Aaron, sisarensa Mirjam, jo mainittu appi Jetro, vaimo Sippora sekä ainakin osa heidän pojistaan. Koska kaikissa mainituissa tukiryhmissä on merkittävä osa kunkin profeetan perheenjäseniä ja sukulaisia, Stark käyttää niistä myös nimitystä ”pyhät perheet”. Starkin mukaan on oleellisen tärkeää, että ”profeettakokelaan” lähipiiri hyväksyy ilmoitukset ja rohkaisee vastaanottamaan ja kertomaan lisää. (Mt.)

Starkin mukaan sosiaalinen kriisi, johon vallitseva uskonto ei pysty vastaamaan, lisää traditiosta poikkeavien ilmoitusten todennäköisyyttä eli käytännössä uusien uskontojen syntyä. Vähitellen menestyksekkäät ilmoitukseen pohjautuvat liikkeet alkavat kuitenkin rajoittaa uusia ilmoituksia. Tämä tapahtuu joko toteamalla, että ilmoitusten aika on ohi tai siirtämällä profeetan auktoriteetti uskonnolliselle viranhaltijalle, kuten katolisen kirkon paaville tai mormoniliikkeen presidentille. (Mt.)

## 6.8 Evoluution tuote

Etenkin kognitiivisen uskontopsykologian suosima selitys on, että uskonnollisista kokemuksista ja uskonnosta yleisemminkin on ollut hyötyä evoluutiossa, eli kyseessä on *adaptiivinen* ilmiö (Newberg ym. 2002, 129; Bulbulia 2009; Fingelkurts ja Fingelkurts 2009; McNamara 2009). Joseph Bulbulia esittää uskonnon olevan edullinen keino valvoa, että mahdollisimman moni osallistuu yhteistyöhön, eikä vain hyödynnä yhteisössä

elämisen etuja. Tämä toteutuu, kun yhteisön jäsenet uskovat, että jumala tai muu yliluonnollinen voima palkitsee yhteistyön ja rankaisee normien rikkojaa. Yhteistyöhön kykenevät yhteisöt puolestaan ovat ylivoimaisia selviytymään verrattuna yksin toimiviin yksilöihin. Bulbulia olettaa, että uskonnollisen kokemuksen takana ei ole yliluonnollista voimaa. Uskonnolliset kokemukset kohtaamisista henkien kanssa olisivat uskonnollista mielikuvitusta, jonka uskonnollinen ihminen merkitsee muistiin mielikuvituksen sijaan totena. Kyse olisi siis adaptiivisesta merkintävirheestä. Epätodellisiin voimiin uskomisesta ei yleensä ole haittaa, sillä sen vaikutus rajoittuu enimmäkseen moraaliin ja motivaatioon. Käytännön toiminta jää pääosin tämän itsepetoksen ulkopuolelle. (Bulbulia 2009.) Bulbulian “merkintävirhe” muistuttaa Bentall’n käsitystä hallusinaatiosta, jossa ihminen erehtyy pitämään omia sisäisiä mentaalisia tapahtumia ulkoisina tapahtumina.

McNamaran (2009, 246–247) mukaan samat aivoalueet, jotka tuottavat uskonnollisen kokemuksen, toimivat myös minän neurologisena perustana. Hän arvelee, että uskonnolla on ollut evoluutiossa merkitystä minän eli autonomisen, itseään säätelevän yksilön kehittämisessä. Tällainen yksilö on tehokkaampi tavoitteellisessa toiminnassa, viestinnässä, petojen välttämässä, taistelussa sekä ongelmanratkaisussa.

On myös arvioitu, että uskonto ei sinänsä ole adaptiivinen ilmiö, vaan se on adaptiivisten prosessien sivutuote (Boyer 2001/2007, Fingelkurts ja Fingelkurts 2009). Stewart Guthrie (1995) perustaa teoriansa animismin ja antropoforsmin ilmiöille. *Animismilla* tarkoitetaan elollisen näkemistä elottomassa. Otetaan esimerkiksi ihminen, joka liikkuu alueella, jossa tiedetään olevan paljon karhuja. Hän näkee jonkin matkan päässä suuren tumman hahmon. ”Hui karhu!” Hetken hahmoa tarkkailtuaan hän huomaa, että kyseessä onkin kivenlohkare. Tämä johtuu Guthrien mukaan evoluution tuottamasta havaintostrategiasta. Karhun tai muun pedon luuleminen kiveksi voi olla kohtalokasta. Sen sijaan kiven luulemisella pedoksi on pieni hinta: vain hetken valpastuminen ja kenties säikähdys. Havaintojärjestelmämme etsii ympäristöstä meille merkityksellisiä asioita. Elollisen huomaaminen on yleisesti ottaen tärkeämpää kuin elottoman. Ihmiselle kaikkein tärkeimpiä havaintokohteita ovat toiset ihmiset. Tästä seuraa yliherkkyys inhimillisen havaitsemiseen sielläkin, missä sitä ei ole, eli *antropoforsmi*, joka voidaan käsittää animismin alalajiksi. (Mts. 39–41, 45–47, 61–62.)



Tästä yliherkkyydestä minulla on omakohtaistakin kokemusta. Eräänä syksyisenä päivänä olin kävelyllä metsäpolulla, jolla usein törmää toisiin ulkoilijoihin. Maahan pudonneista kuivista lehdistä johtuen askelten äänet kuulostivat kahisevilta. Äkkiä kuulin, kuinka takaa kuului samanlaisia kahisevia askeleita kuin omani. Hieman ihmettelin, kuinka kukaan on kävelyvauhtia päässyt niin lähelle huomaamattani. Päätin kääntyä katsomaan. Siellähän voi olla joku tuttu, jonka kanssa vaihtaa kuulumisia. Käännyin ja oudoksuin, kun ketään ei näkynyt. Jatkoin kävelyä, ja tajusin kahisevien äänten tulevan sadetakkini hihojen hankauksesta, käsien liikkua sopivasti askelten tahdissa.

Tutkiessaan simpansseja Jane Goodall (1975) näki monesti urosten reagoivan ukkoseen, myrskyyn tai vesiputoukseen katkomalla ja heiluttamalla oksia, heittämällä kiviä ja tömistelemällä. Ne käyttäytyivät samoin kuin kohdatessaan toisen lauman tai kilpailevan uroksen. Goodall ei väitä, että simpanssit olisivat uskonnollisia, mutta uskonnon takana olevan kunnioittavan pelon ja ihmettelyn alkuperä voisi olla varhaisen ihmisen samankaltaisissa emotioissa. Monet primitiivisten uskontojen jumalathan liittyvät luonnonilmiöihin. Goodall'n havaintoihin viitaten Guthrie (1995, 52, 202) arvelee, että simpanssit havaitsevat myrskyn ja putouksen elollisiksi. Käyttäytymisen taustalla olisi siis sama tiedostamaton havaintostrategia, joka on ihmisen uskonnon takana. Edelleenkin puhutaan, kuinka myrsky ”raivoaa”, tuuli ”ulvoo” ja koski ”pauhaa”.

Koska havaintoprosessimme on suurelta osin tiedostamaton, ja sen käsittelemä aines muodostuu usein epämääräisistä vihjeistä, voimme kokea tunteita, kuten pelkoa tai lumoa, ilman tietoista objektia. Tällainen tunne vaikuttaa välittömältä kokemukselta jostakin. Se johtuu kuitenkin tiedostamattomasta epäilyksestämme, että läsnä on jokin elollinen tai ihmisen kaltainen. Näin Guthrien mukaan syntyisi Otton kuvaama läsnäolon tunne – numeeninen kokemus. (Guthrie 1995, 203.)

Jos uskonnollisesta kokemuksesta on ollut hyötyä evoluutiossa, miksi se on suhteellisen harvinainen ilmiö? Useimmilla ihmisillä ei ainakaan jokapäiväinen. Rita Carterin mukaan uskonnollisen kokemuksen tilassa oleminen on riski. Jos viettäisimme elämämme transsendentaalisessa autuudessa, emme tuntisi pelkoa emmekä välittäisi paeta vaaraa. Olisimme tuskin myöskään uteliaina etsimässä ympäristöstämme uutta hyödynnettävää. Nauttisimme olostamme, ja tekisimme tuskin mitään eloonjäämisen kannalta hyödyllistä. (Carter 2002, 283.) Kehittyneempien yhteiskuntien työnjako antoi osalle väestöstä

mahdollisuuden vetäytyä luostareihin tavoittelemaan, – jos ei jatkuvaa, niin ainakin useammin toistuvaa – uskonnollista kokemusta. Koneellistuminen on lisännyt maallikoiden vapaa-aikaa, mikä taas on lisännyt mahdollisuuksia erilaisten elämysten tavoitteluun yhä useammalle.

## 6.9 Yhteenveto luonnollisista selityksistä

Edellä mainitut luonnolliset selitykset eivät ole toisiaan pois sulkevia, vaan ennemminkin toisiaan täydentäviä. On empiiristä näyttöä, että stressi, sensorinen deprivatio ja monet huumaavat aineet, yhdistettynä sopivaan ympäristöön ja taustauskomuksiin, tuottavat uskonnollisia kokemuksia. Sen, miten ihminen reagoi ympäristöstä saamiinsa sekä sisältään tuleviin ärsykkeisiin, katsotaan yleisesti olevan pitkäaikaisen evoluution tulos. Reaktioiden tulkintaan vaikuttaa myös kulttuuri, uskonnollinen traditio ja lähipiirin ihmisten asenteet. Yhdessä nämä viittaavat siihen, että uskonnollisen kokemuksen tuottavat luonnolliset tekijät. Tällainen selitys on ainakin periaatteessa uskottava. Entä jos -kysymyksiä herää seuraavista syistä:

1. Uskonnollisen kokemuksen tuottavaa luonnollista prosessia ei ole yksityiskohtaisesti selvitetty.
2. Mahdollisuus, että luonnollisten prosessien tuottamat kokemukset olisivatkin jollakin lailla epäaitoja, ja niiden lisäksi olisi myös aitoja kokemuksia, joille ei löydy luonnollista selitystä. Näitä saattaisi olla vain häviävän pieni osa kaikista uskonnollisista kokemuksista.
3. Mahdollisuus, että henkimaailma ainakin joskus käyttää luonnollisia prosesseja uskonnollisen kokemuksen tuottamiseen ihmismielessä.

Luonnollisilla selityksillä on henkimaailman toiminnalla selittämiseen verrattuna se etu, että niillä kyetään nykytietämyksen valossa tarkemmin esittämään ilmiön tuottavia prosesseja. Esim. evoluutio toimii geenien välityksellä, ja erilaiset ympäristöt mahdollistavat erilaisten genotyyppien menestymisen. Eräs evoluution tuote on ihminen, jolle on kehittynyt monimutkaiset aivot. Aivojen toiminta perustuu mm. hermosoluihin ja välittäjäaineisiin. Aivotoiminnalla voidaan edelleen selittää mm. stressiä, sensorista deprivatiota sekä meditaation tai huumausaineen vaikutusta. (Aivotoiminnan ja uskonnollisen kokemuksen suhteesta tarkemmin seuraavassa luvussa.) Uskonnoilla on kyllä käsityksiä siitä, miten tunnistaa minkäkin henkiolennon toiminta. Niillä voi myös olla hyvinkin tarkkoja käsityksiä siitä, mikä saa jumalan tyytyväiseksi tai tyytymättömäksi.

Mutta miten selittää hengen sisäisiä prosesseja? Miten henki havaitsee tai liikkuu? Miten se vaikuttaa aineelliseen maailmaan? Miten se vaikuttaa ihmiseen?

## **7. AIVOTUTKIMUKSEN NÄKÖKULMA ”NEUROTEOLOGIA”**

Viime vuosikymmeninä aivotutkimus on edennyt ennennäkemättömällä tavalla. Aikaisemmin aivojen toiminnasta saatiin tietoa lähinnä vain aivokirurgian, aivovammojen vaikutusten ja ruumiinavausten perusteella. EEG oli pitkään ainoa menetelmä tutkia aivotoimintaa kalloa avaamatta. Nykyään aivojen kuvantamismenetelmiä on useita. Uskotoon ja henkisyyteen liittyvien aivotoimintojen tutkimusta kutsutaan usein ”neuroteologiaksi”. Esitän joitakin tyypillisiä esimerkkejä, ja arvioin aivotutkimuksen merkitystä tutkimukseni aihepiirin kannalta.

### **7.1 Magneettistimulaatiokokeet**

Transkraniaalisen magneettistimulaation (TMS) avulla voidaan päänahan ja kallon läpi, niitä vahingoittamatta, vaikuttaa aivojen toimintaan. Yleensä laitteena on varrellinen stimuloitinkela, joka asetetaan haluttuun kohtaan lähelle päätä. Kelan tuottamien lyhykestoisten magneettikenttien avulla vaikutetaan aivoihin. Vaikuttamalla voimakkaalla magneettikentällä näköaivokuoreen, on koehenkilöillä saatu aikaan aistimuksia valonvälähdyksistä. Vastaavasti kohdistamalla magneettikenttä motorisen aivokuoren käsi-alueelle on koehenkilön käsi saatu liikkumaan tämän tahdosta riippumatta. (Baars ja Gage 108, 188.)

Persingerin magneettistimulaatiokokeet ovat saaneet uskonnollisen kokemuksen tutkijoilta paljon huomiota. Hän on tutkimuksissaan käyttänyt kypärää, jonka sisälle on sijoitettu joukko sähkömagneetteja, joihin sähkövirtaa johtamalla on saatu aikaan hyvin heikkoja, pulsseina vaihtelevia, magneettikenttiä laajoille aivokuoren alueille. Varsinaiseen magneettistimulaatioon verrattuna, käytetyt magneettikentät ovat olleet hyvin heikkoja, Persingerin omin sanoin ”heikompia kuin hiustenkuivaajan tuottama kenttä” (Persinger ja Healey 2002).

Persinger ja Healeyn kokeessa 48 koehenkilöä asetettiin kukin vuorollaan istumaan 20 minuutiksi pimeään koppiin mainittu kypärä päässään. Yhdelle koeryhmälle annettiin magneettistimulaatiota vasempaan aivopuoliskoon, toiselle ryhmälle oikeaan

aivopuoliskoon ja kolmannelle molempiin puoliskoihin. Tavoitteena oli saada stimulaation avulla aikaan läsnäolon tunne. Vertailuryhmää käsiteltiin muutoin vastaavasti, mutta kypärään ei johdettu virtaa, jolloin magneettikenttiä ei muodostunut. (Mt.)

Kyselylomakkeiden perusteella läsnäolon tunne esiintyi seuraavasti.

stimulaatio vasempaan aivopuoliskoon	0 %
stimulaatio oikeaan aivopuoliskoon	42 %
stimulaatio molempiin aivopuoliskoihin	66 %
vertailuryhmä	33 %

Persinger ja Healey katsovat tulosten tukevan hypoteesia, jonka mukaan heikot, vaihtelevat magneettikentät oikeassa tai molemmissa aivolohkossa voivat johtaa läsnäolon kokemukseen. (Mt.) Silmiinpistävää on vertailuryhmän varsin korkea tulos. Ehkä istuminen yksin pimeässä kopissa aiheuttaa sinällään outoja tuntemuksia?

Granqvist ym. (2005) tutkimusryhmä yritti toistaa koetta. Ryhmä valmisteli kaksoissokkokokeen huolellisesti ja oli valmistautunut jatkamaan tutkimusta aivokuvantamismenetelmin. Ohjeet ja kypärän he saivat suoraan Persingeriltä ja tämän avustajilta. Koehenkilöitä oli peräti 89. Tuloksissa ei havaittu merkittävää eroa koeryhmän ja vertailuryhmän välillä. Ainoa ero oli suggestioalttiimpien koehenkilöiden ja muiden välillä. Granqvist ym. epäileekin, että Persinger ja Healeyn koe ei täyttänyt kaikkia kaksoissokkokokeen vaatimuksia. Siten koehenkilöt ovat voineet saada vihjeitä heidän kanssaan toimineen tutkijan käyttäytymisestä. Myös Persinger ja Healeyn esikyselylomakkeessa esiintyvät viittaukset epätavallisiin kokemuksiin ovat saattaneet johdatella suggestioalttiimpia koehenkilöitä.

Tinoco ja Ortiz (2014) väittävät osittain toistaneensa Persingerin kokeen. He käyttivät samantyyppistä kypärää ja heikkoja magneettikenttiä. Suurin ongelma tulosten vertailussa on, että koehenkilöiden vastaukset on kerätty ja käsitelty eri tavalla kuin aikaisemmissa tutkimuksissa. Raportissa ei ole tilastoa siitä, kuinka suuri osuus koehenkilöistä ja vertailuryhmästä on kokenut läsnäolon tunteen. Luettuani koehenkilöiden sanallisia vastauksia, huomasin, että kymmenestä vertailuryhmäläisestä (jotka eivät saaneet magneettistimulaatiota) ainakin neljä oli kokenut jonkinlaisen läsnäolon tunteen: ”lievä uskonnollinen kokemus” ja ”jokin liikkui oikealla poskella”, ”tunsi kosketuksen molemmissa olkapäissä”, ”näki tytön tulevan takaa”, ”tunsi kuin sähkövirta olisi kulkenut

kehon läpi kolme kertaa”. Stimuloitujen koehenkilöiden kokemukset eivät olleet näitä kummempia. Kielianalyysin perusteella Tinoco ja Ortiz kertovat, että stimulaatiota saaneet koehenkilöt puhuivat enemmän koetapahtumasta ja olivat ilmaisussaan abstraktimpia ja vähemmän miellyttäviä. Tästä voi vetää korkeintaan sen johtopäätöksen, että stimulaatiolla on ollut jokin vaikutus, mutta vaikutus ei ollut läsnäolon kokemus. Jään siis edelleen odottamaan Persingerin kokeiden riippumattomia toistoja.

## 7.2 Aivojen kuvantaminen uskonnollisen kokemuksen aikana

Ensimmäisessä aivokuvantamista hyödyntävässä uskonnollisen kokemuksen tutkimuksessa Nina P. Azari ym. (2001) pyrkivät selvittämään uskonnollisen kokemuksen neuraalisia vastaavuuksia aivoissa. Perinteisesti uskonnollista kokemusta on pidetty välittömänä, esikäsitteellisenä ja tunnepitoisena tapahtumana. Uudempi uskontopsykologia ja mielenfilosofia ovat haastaneet tämän näkemyksen, esittäen uskonnollisen kokemuksen olevan kognitiivinen attribuutiotapahtuma (Proudfoot ja Shaver 1975; Proudfoot 1985). Aikaisemman aivotutkimuksen perusteella Azari ym. arvioivat, että esikäsitteellinen, tunnepitoinen tapahtuma aktivoisi emootioiden tapaan aivojen limbisiä alueita. Attribuutioteoria ennustaisi aktivoitumista samoilla alueilla kuin päättelytoiminnoissa yleensäkin.

Varsinaisina koehenkilöinä oli kuusi uskonnolliseksi itseään kuvaavaa fundamentalistikristittyä, jotka kannattivat kirjaimellista raamatuntulkintaa. Kaikilla heillä oli takanaan kääntymiskokemus, johon liittyen he olivat kokeneet psalmin 23. ”Herra on minun paimeneni” merkitykselliseksi. Ei-uskonnollinen vertailuryhmä muodostui kuudesta luonnontieteiden opiskelijasta. Koehenkilöiden aivot kuvattiin PET-menetelmällä (positroniemissiotomografia) levossa sekä erilaisten lukutehtävien aikana.

Kaikki uskonnolliset koehenkilöt ilmoittivat kokeneensa uskonnollisen kokemuksen lukiessaan ulkomuistista psalmia 23. Heillä PET-kuvat näyttivät psalmin luvun aikana kohonnutta aktivaatiota oikeassa dorsolateraalisisessa ja dorsomedialisisessa etuosalohkossa. Nämä alueet liittyvät aikaisemman tutkimuksen valossa kognitiivisiin toimintoihin. Tunteisiin liitettyllä limbisellä alueella ei havaittu aktivaation nousua. Vertailuryhmäläiset tulivat iloisiksi lukiessaan lastenlorua. Tämä näkyi lisääntyneenä aktivaationa limbisellä

alueella vasemmassa mantelimumakkeessa. Azari ym. katsovat koetuloksen antavan vahvaa tukea näkemykselle uskonnollisesta kokemuksesta kognitiivisena attribuutiotapahtumana. Tulevissa aivokuvausta hyödyntävissä tutkimuksissa tulisi heidän mielestään tutkia aivotoimintoja useiden erityyppisten uskonnollisten kokemusten yhteydessä.

#### *Aivojen kuvantaminen kielilläpuhumisen aikana*

Kielillä puhuminen on henkimaailman tutkimuksen kannalta mielenkiintoinen ilmiö, koska kristityt kielilläpuhujat yleensä katsovat sen olevan Pyhän Hengen vaikutusta. Andrew Newberg ym. (2006) kuvasivat aivoja kielilläpuhumisen aikana, käyttäen yksifotoniemissiotomografiaa (SPECT). Koehenkilöinä oli viisi karismaattisiin kristillisiin suuntauksiin kuuluvaa naista, jotka olivat harjoittaneet kielilläpuhumista vähintään viisi vuotta. Kliinisillä haastatteluilla pyrittiin sulkemaan etukäteen pois mahdolliset psyykkiset häiriötilat. Kuvauksissa havaittiin vertailutilaan (laulaminen) verrattuna merkittävä aktivaation aleneminen etuotsalohkossa ja toisaalta lisääntynyt aktiivisuus oikeassa mantelimumakkeessa. Lisäksi havaittiin lisääntynyttä aktiivisuutta vasemman pääläenlohkon yläosassa. Newberg ym. mukaan etuotsalohkon vähentynyt aktiivisuus sopii kielilläpuhujien omiin kuvauksiin kielilläpuhumisesta tahdosta riippumattomana toimintana. Mantelimumakkeen aktivoituminen sopii yhteen kielilläpuhumisen yhteydessä usein esiintyviin voimakkaisiin tunteisiin. (Mt.; kielilläpuhumisen fenomenologiasta ks. esim. Goodman 1972.)

Newberg ym. (2006) tulokset näyttävät olevan päinvastaiset Azari ym. (2001) kanssa. Tämä voisi johtua ensinnäkin siitä, että kyse on erilaisista kokemuksista. Toisaalta, vaikka attribuutioteoria olisikin oikeassa, ennestään tutuissa kokemuksissa tunnistaminen vienee minimaalisesti aivokapasiteettia, koska suurin tunnistamistyö on jo tehty ensimmäisten vastaavien kokemusten yhteydessä. Newberg ym. (2006) kokeen kielilläpuhujille kokemus oli tuttu jo vuosien ajalta, joten ehkä heidän ei tarvinnut juurikaan käyttää otsalohkoaan kokemuksen tunnistamiseen ja määrittelyyn.

#### *Nunnat aivokuvauksessa*

Mario Beauregard ja Vincent Paquette (2006) kuvasivat viidentoista karmeliittanunnan aivoja fMRI-menetelmällä (funktionaalinen magneettiresonanssikuvaus). Tutkijat pyysivät

nunnia kuvauksen aikana muistelemaan kaikkein intensiivisintä mystistä kokemusta, mitä heillä itse kullakin oli karmeliittana ollessaan ollut. Monet nunnista kertoivat tunteneensa Jumalan läsnäolon ja rakkauden kuvauksen aikana. Vertailutilassa nunnia pyydettiin muistelemaan suurinta yhteyden kokemustaan ihmisen kanssa. Kolmanneksi aivot kuvattiin lepotilassa. Mystisen tilan aikana tutkijat havaitsivat kohonnutta aktivaatiotasoa monilla alueilla otsa- ohimo- ja pääläenlohkoissa, häntätumakkeissa sekä aivorungossa. Kyseiset alueet liittyvät aikaisemman tutkimuksen perusteella mm. positiivisiin tunteisiin, tunteiden tiedostamiseen, muistiin, minäkuvaan sekä visuaaliseen mielikuvitukseen. Tulokset viittaavat siihen, että monet aivoalueet ja -systemit välittävät mystisen kokemuksen eri puolia. Tulos sopii Beauregard ja Paquetten mukaan yhteen mystisen kokemuksen monimutkaisuuden ja moniulotteisuuden kanssa.

#### *Kuvantamismenetelmien rajoitteita*

Aivojen kuvantamismenetelmillä on rajoitteensa. Magneettikuvauslaite pitää varsin kovaa ääntä, mikä vaikuttaa ainakin aivojen kuuloalueen aktiivisuuteen, lisäksi se voi häiritä koehenkilön keskittymistä. Magneettikuvauksen tulkinta perustuu aivotoiminnan aktiivisuuden yhtäläisyyteen aivojen verenkierron kanssa, mikä aivan kaikissa tapauksissa ei pidä paikkaansa. Myöskään yksittäisten välittäjäaineiden systeemeitä ei pystytä seuraamaan. PET- ja SPECT-menetelmien heikkoutena on huono ajallinen resoluutio. (Newberg ja Lee 2005.) Käytännössä ei tiedetä edes minuutin tarkkuudella, minkä hetken tilanteesta on kyse, ja kuten tiedämme, minuutin aikana ihmismielessä voi tapahtua paljon.

### **7.3 Mitä aivotutkimus kertoo uskonnollisesta kokemuksesta**

Fingelkurts ja Fingelkurts (2009) meta-analyysin mukaan käytännöllisesti katsoen kaikki aivoalueet ovat mukana ainakin jossakin uskonnollisessa kokemuksessa. Ilmeisesti uskonnollinen kokemus vaatii aivoissa monien systeemien yhteistoimintaa. Nämä samat systeemit ovat yhtä lailla osallisina muissakin kuin uskonnollisissa kokemuksissa. Tämän päivän neurotiede ei pysty antamaan luotettavaa selitystä uskonnolliselle kokemukselle. (Mts. 301, 316.)



Fingelkurts ja Fingelkurts etsivät myös vastausta keskeiseen kysymykseen uskonnonfilosofian ja aivotutkimuksen yhtymäkohdassa: tuottavatko aivot uskonnollisen kokemuksen Jumalasta, vai ottavatko ne vastaan Jumalalta tulevaa informaatiota, joka aivojen välityksellä tuottaa ihmismieleen uskonnollisen kokemuksen? He kutsuvat näitä nimillä ”tuottava näkökulma” (producing point of view) ja ”vastaanottava näkökulma” (perceiving point of view). He tulevat siihen tulokseen, että nykytutkimuksen valossa kumpaakaan näkemystä ei voi pitää varmana. Ainoa johtopäätös, minkä tutkimusten perusteella voi päätellä, on se, että aivotoiminta reflektoi uskonnollista kokemusta. (Mt.)

## 8. PARANORMAALIT KOKEMUKSET VERTAILUKOHTANA

Monissa paranormaaleissa kokemuksissa ollaan ainakin käsitteellisellä tasolla tekemisissä henkimaailman kanssa. Tässä mielessä ne muistuttavat uskonnollista kokemusta. Toiseksi paranormaalit kokemukset liittyvät uskonnollisten kokemusten lailla mieli–ruumis-ongelmaan. Hick (2007, 82, 88) katsoo, että ruumiistapoistumisen, yliaistillisen havaitsemisen tai telepatian kaltaisen ilmiön todentaminen aidoksi, osoittaisi mielen palauttamisen pelkästään fyysisiin aivotoimintoihin virheelliseksi. Edelleen mikäli voitaisiin osoittaa, että ihmismieli on aineeton, tämä jättäisi auki mahdollisuuden, että on olemassa muitakin aineettomia mieliä. Proudfoot (1985, 146) tosin on sitä mieltä, että mainitunlaisten ilmiöiden todentaminen laboratorio-olosuhteissakaan ei antaisi näyttöä yliluonnollisista voimista. Se vaatisi ainoastaan luonnonvoimiin liittyvien ja psykologisten teorioiden muuttamista vastaamaan uusia havaintoja. Kuten luvussa 1. totesin, henki ei välttämättä ole yliluonnollista siinä mielessä, että se olisi aineetonta, vaan kyse voi olla myös aineellisesta ja luonnonlakien alaisesta ilmiöstä.

Paranormaalien kokemusten kirjo on suuri, joten otan tarkempaan käsittelyyn eräitä aiheen kannalta mielenkiintoisimpia. Mieli–ruumis-ongelman kannalta mielenkiintoisia ovat ruumiistapoistumis- ja kuolemanrajakokemukset. Henkiolennon suora kohtaaminen esiintyy kokemuksissa aaveista.

### 8.1 Ruumiistapoistumiskokemukset

*Rumiistapoistumiskokemukseksi* kutsutaan ilmiötä, jossa henkilö tilapäisesti tuntee tietoisuutensa sijaitsevan ruumiinsa ulkopuolella. Kyselytutkimusten mukaan ainakin kymmenellä prosentilla ihmisistä on ollut tällainen kokemus (Alvarado 2000; Wiseman 2011/2012, 69). Useimmat ruumiistapoistumiskokemukset ovat spontaaneja ja tapahtuvat kokijan ollessa rentoutuneessa tilassa. Toisaalta näitä kokemuksia on saatu aikaan harjoittelemalla. Yleensä harjoitteluun kuuluu rentoutumis- ja mielikuvaharjoituksia (Alvarado 1982; Alvarado 2000; Wiseman 2011/2012: 83, 97–100). Kolmanneksi ruumiistapoistumiskokemus on saatu aikaan myös sähköstimulaatiolla aivokuoren oikeaan kulmapoimuun (Blanke ym. 2002).

Ruumiistapoistumisen aitoutta on yritetty tutkia. Aitoudella tarkoitan tässä sitä, että mieli todellakin siirtyy tilapäisesti ruumiin ulkopuolelle. Koehenkilöt ovat yleensä olleet sellaisia, jotka oman ilmoituksensa mukaan kykenevät halutessaan poistumaan ruumiistaan. Tyypillisessä koeasetelmassa koehenkilöitä pyydetään irtautumaan ruumiistaan, menemään toiseen huoneeseen ja tunnistamaan siellä oleva kuva, esine tai numerosarja. Monet koehenkilöt ovat kertoneet poistuneensa ruumista ja käyneensä toisessa huoneessa, mutta lähes poikkeuksetta he ovat epäonnistuneet tunnistustehtävässä. (Alvarado 1982, Wiseman 2011/2012, 83.) Harvat onnistumiset ovat sinänsä mielikuvitusta kutkuttavia. Mikä selittää massiiviset epäonnistumiset? Mahdollisia selityksiä on nähdäkseni neljä:

1. Aitoja ruumiistapoistumisia ei ole tapahtunut, ja harvat onnistumiset kokeissa johtuvat koejärjestelyjen huomaamatta jääneistä puutteista tai sattumasta.
2. Aitoja ruumiistapoistumisia ei ole tapahtunut, ja harvat tunnistustehtävässä onnistuneet ovat saaneet oikean vastauksen telepatian, selvänäön tai muun ekstrasensorisen aistimuksen avulla (Tart 2009, 205).
3. Aitoja ruumiistapoistumisia tapahtuu, mutta valtaosa väitetyistä tapauksista on epäaitoja, ja vain hyvin harvoissa tapauksissa irtautuminen on ollut todellista.
4. Aitoja ruumiistapoistumisia tapahtuu, mutta tunnistustehtävissä epäonnistuneiden eli valtaosan, havaintokyky on irtautumistilassa jostakin syystä vajavainen.

Jos oletetaan, että ruumiistapoistumista todella tapahtuu, näyttää siltä, että on erittäin vaikeaa tietää, milloin kyseessä on aito tapaus. Jos taas oletetaan, että huomattava osa ruumiistapoistumisista on aitoja, tästä seuraa, että kyseessä on erittäin epäluotettava keino hankkia tietoa ulkomaailmasta.

Jos tietoisuus tai ”sielu” joissakin tapauksissa todella poistuu tilapäisesti ruumiista, herää monia kysymyksiä. Miten se pystyy aistimaan ympäristöään ilman ruumiiseen sidottuja aistieliimiä ja aistimuksia käsitteleviä aivoja? Jos se on aineeton, miksi se näyttää olevan vain yhdessä paikassa kerrallaan? Mikä saa sen palaamaan ruumiiseen? Mikä normaalitilassa saa sen pysymään ruumiissa?

Minän ulkoistamista on tutkittu myös lähtökohdista, joissa tietoisuuden ei oleteta siirtyvän ruumiin ulkopuolelle, mutta koetilanteessa pyritään luomaan tällainen illuusio. Botvinick ja Cohen (1998) kokeessa koehenkilö istui pöydän ääressä vasen käsi pöydällä. Käden edessä oli sermi, joka esti häntä näkemästä sitä. Aidon näköinen ja kokoinen kumikäsi oli

pöydällä koehenkilön edessä. Tutkija istui koehenkilöä vastapäätä ja kosketti pienillä pensseleillä samanaikaisesti sekä näkyvässä olevaa kumikättä että koehenkilön piilossa olevaa kättä. Kaikki kymmenen koehenkilöä tunsivat kosketuksen kumikädessä, mutta eivät tunteneet lainkaan kosketusta omassa kädessään! Aivan kuin kumikäsi olisi tuntenut kosketuksen. Vastaavasti V.S. Ramachandran ym. (1995) sai peilin avulla koehenkilöt, joiden toinen käsi oli amputoitu, tuntemaan liikettä ”aavekädessään”.

Henrik Ehrssonin (2007) kokeessa koehenkilö istui tuolissa käyttäen päässä pidettävää näyttöä (”virtuaalitodellisuuslaseja”). Näytössä näkyi koehenkilön oma selkä, jota hänen taakseen sijoitetut videokamerat kuvasivat. Tutkija kosketti muovitangoilla samanaikaisesti koehenkilön rintaa sekä ilmaa kameroiden edessä. Jälkimmäinen näkyi koehenkilön näytössä ikään kuin joku koskettaisi näytössä näkyvää omaa kuvajaista rintaan. Tämän seurauksena koehenkilöt tunsivat istuvansa fyysisen ruumiinsa takana. Vastaavia tuloksia on saatu Lenggenhager ym. (2007) ja Aspell ym. (2013) kokeissa.

Kumikäsi- ja virtuaalitodellisuuskokeiden perusteella Wiseman (2011/2012, 88, 101) arvioi, että tunne oman ruumiin sisällä olemisesta on aivojen luoma tuntemus, joka perustuu aistien niille välittämään tietoon (ks. myös Aspell ym. 2013, 201). Tämä on varteenotettava mahdollisuus. Näissä kokeissa ei kuitenkaan toistaiseksi ole saatu aikaan sellaista kokemusta, jossa koehenkilö kokee tietoisuutensa leijuvan toiseen huoneeseen tai kauemmaksikin. Edelleen jää myös mahdollisuus, samoin kuin uskonnollisissa kokemuksissa, että keinotekoisesti aikaansaadut kokemukset ovat jollakin lailla epäaitoja.

## 8.2 Kuolemanraajakokemukset

Kun ihminen on välittömässä kuolemanvaarassa, hän voi kokea *kuolemanraajakokemuksen*, johon usein kuuluu ruumiistapoistuminen, leijuminen pimeässä tunnelissa, kirkas valo, henkiolentojen tai edesmenneiden läheisten kohtaaminen ja elämän tapahtumien näkeminen nopeana visuaalisena ”filminauhana”.

Varhainen tutkimus ja populaarikirjallisuus esittivät kuolemanraajakokemusten olevan aina positiivisia. Mutta on myös ahdistavia tai muuten ikäväksi koettuja kuolemanraajakokemuksia. Nancy Evans Bush (2009) teki meta-analyysin 21

kuolemanraajakokemuksia koskevasta tutkimuksesta. Näistä yhdeksän tutkimusta (yht. 459 kokijaa) sisälsi ainoastaan positiivisia kokemuksia. Niissä kahdessatoista tutkimuksessa (yht. 1369 kokijaa), joissa esiintyi myös negatiivisia kokemuksia, niiden määrä oli keskimäärin 23 %. Ero on varsin suuri. Bush epäilee, että tuloksiin vaikuttaa se, mitä kysytään, miten kysytään ja kuka kysyy. Lisäksi negatiivisista kokemuksista ei ehkä kerrota niin helposti kuin positiivisista.

Aiemmin kuolemanraajakokemusta arveltiin kulttuurista riippumattomaksi, mutta uudempi tutkimus on antanut viitteitä kulttuurispesifeistä piirteistä. Allan Kellehear havaitsi meta-analyysissään ei-länsimaisissa kulttuureissa tehdyistä tutkimuksista mm. tunnelikokemuksen puuttumisen. Jonkin verran löytyi kuvauksia pimeydestä, mistä hän arvelee, että pimeys ehkä tulkitaan eri kulttuureissa eri tavoin. Elämäntapahtumien kertausta esiintyi länsimaisten kulttuurien ulkopuolella vain Aasiassa, mutta esim. Intiassa tämä kokemus ei ollut visuaalinen, vaan kokijat kuulivat äänen lukevan elämäntapahtumiaan. Eniten länsimaisesta poikkeavat alkukantaisten kansojen kuolemanraajakokemukset. Niissä tuonpuoleinen muistuttaa paljolti kokijoidensa maallista elinympäristöä. Lisäksi liikkuminen tapahtuu niissä leijumisen sijaan kävellen. (Kellehear 2009.)

Eräs kuolemanraajakokemusten tyypillinen piirre on edesmenneiden ihmisten kohtaaminen. Usein nämä ovat eläessään olleet kokijalle tuttuja ja läheisiä. Vähälle huomiolle ovat jääneet tapaukset, joissa ”rajan takana” kohdataankin elossa olevia ihmisiä (Blackmore 1993, 227–228; Fenwick ja Fenwick 1997, 77; Greyson 2010). Kuten Susan Blackmore (1993, 227) huomauttaa, nämä havainnot eivät sovi käsitykseen, jonka mukaan kuolemanraajakokemuksissa havaitut olennot ovat ”tuonpuoleisen” asukkeja.

Sairaaloiden teho-osastoilla on tehty tutkimuksia kuolemanraajakokemuksista. Pim Van Lommel ym. (2001) haastatteli 344 sydänpysähdyspotilasta Hollantilaisista sairaaloista. Näistä 18 %:lla oli ollut kuolemanraajakokemus tai vastaavia muistoja, 4 %:lla niihin sisältyi myös ruumiistapoistumiskokemus. Sam Parnia ym. (2001) haastatteli erään englantilaisen sairaalan sydänpysähdyspotilaat vuoden ajalta (63 henkilöä). Näistä kuusi (9,5 %) kertoi kuolemanraajakokemuksesta tai vastaavista muistoista sydänpysähdyksen aiheuttaman tajuttomuuden ajalta. Kukaan heistä ei kertonut ruumiistapoistumiskokemuksesta. Niillä, joilla oli kuolemanraajakokemus, havaittiin

korkeampi veren happipitoisuus elvytyksen aikana, mikä parantaa aivokuoren toimintamahdollisuuksia. Kyse voi tosin olla tilastollisesta sattumasta, johtuen tapausten pienestä määrästä. Parnia ym. mukaan selkeiden muistikuvien muodostuminen koomassa ei ole mahdollista, sillä tietoisia kokemuksia ja muistia tukevien aivorakenteiden toimintakyky on hapenpuutteen vuoksi vakavasti heikentynyt. Herääkin kysymys, ovatko kuolemanrajakokemukset sittenkin syntyneet juuri ennen tajunnan menetystä tai sen palautumisen aikana. Parnia ym. pitää tätäkin vaihtoehtoa epätodennäköisenä, sillä näissä vaiheissa syntyvät muistikuvat ovat sekavia. (Parnia ym. 2001.)

Toisaalta on myös näyttöä siitä, että kliininen kuolema tai sen tosiasiallinen läheisyys ei ole kuolemanrajakokemuksen välttämätön ehto. Owens ym. (1990) tarkasti jälkikäteen 58 kuolemanrajakokemuksesta kertoneen henkilön potilastiedot. Lääketieteellisesti arvioituna yli puolet (30) potilaista ei ollut lainkaan ollut todellisessa kuolemanvaarassa, vaikkakin useimmat heistä olivat tapahtumahetkellä uskoneet olevansa. Myös Gabbard ja Twemlow (1991) löysi vastaavia tapauksia, tehden johtopäätöksen, että tunne lähellä kuolemaa olemisesta on kokemuksen laukaiseva tekijä, ei todellinen kuoleman läheisyys. Charland-Verville ym. (2014) tutkimuksen perusteella kuolemanrajakokemukseen ei tarvita edes tunnetta kuolemanvaarasta, vaan kokijat saattoivat olla mm. nukkumassa, pyörtäneenä, meditoimassa tai huumeen tai alkoholin vaikutuksen alaisena. Mainitussa tutkimuksessa näitä kutsutaan ”kuolemanrajakokemuksen kaltaisiksi kokemuksiksi”, mutta niissä esiintyy täysin samat elementit kuin varsinaisissa kuolemanrajakokemuksissa, joiden yhteydessä kokijat ovat olleet todellisessa kuolemanvaarassa.

Kuolemanrajakokemuksiin liittyy monia epäselviä ja ristiriitaisiakin seikkoja. Näyttää siltä, että kuolemanrajakokemuksella ei aina ole mitään tekemistä kuoleman kanssa. Miksi eri kulttuureissa tuonpuoleinen vaikuttaa erilaiselta? Jos ainakin osa kokemuksista on aitoja, miksi kuolemanvaarassa olevan edesmenneet läheiset hälytetään ”tuonelan portille” jo ennen kuin kuolema on varma? Miten on mahdollista, että siellä toisinaan kohdataan elossa olevia ihmisiä? Miksi vain osalla sydänpysähdyspotilaista on tällaisia kokemuksia? Miksi samanlaisia kokemuksia on myös henkilöillä, jotka eivät olleet kuolemanvaarassa? Pystyvätkö aivot sittenkin luomaan muistoja sydänpysähdysten aikana?

### 8.3 Aaveet

Richard Wiseman ym. (2003) tutki aavekokemuksia kummittelustaan tunnetussa vanhassa linnassa Englannissa. Koska kyseessä on turistinähtävyys, tutkimus toteutettiin jakamalla kyselylomakkeita turisteille. Ennakkotietolomakkeella heiltä kysyttiin, tiesivätkö he, missä kohdissa rakennusta kummittelee. Hypoteesi oli, että ne jotka tietävät nämä paikat etukäteen, ilmoittaisivat enemmän aavekokemuksia juuri niissä paikoissa. Toisessa lomakkeessa kysyttiin tutustumiskierroksen aikana sattuneista oudoista kokemuksista. 462 henkilöä palautti molemmat lomakkeet asianmukaisesti täytettyinä. Heistä 215 (46.5 %) kertoi ainakin yhdestä aavemaisesta kokemuksesta kierroksen aikana. Näistä kaksi kolmasosaa liittyi äkilliseen lämpötilan vaihteluun. Muita tuntemuksia olivat mm. huimaus, päänsärky, huonovointisuus, oudot tuoksut ja läsnäolon tunne. Kysymykseen, johtuivatko kokemukset aaveesta, vastaukset jakautuivat seuraavasti.

ehdottomasti kyllä	8 (3.72 %)
luultavasti kyllä	22 (10.23 %)
epävarma	80 (37.21 %)
luultavasti ei	87 (40.46 %)
ehdottomasti ei	18 (8.37 %)

Tutkijat olivat jopa hieman yllättyneitä kokemusten suuresta määrästä, ottaen huomioon, että rakennuksessa oli varsin paljon turisteja, ja että se oli hyvin valaistu. He arvelevat, että kummittelun mainitsemisella esikyselylomakkeessa on saattanut olla vaikutusta asiaan. Vastaajat kokivat eniten outoja kokemuksia niissä paikoissa, joissa jo aikaisempien tarinoiden mukaan kummittelee. Sillä, tiesikö vastaaja etukäteen perinteiset kummittelupaikat, ei ollut merkittävää vaikutusta kokemusten määrään kyseisissä paikoissa. Tutkijat eivät havainneet näissä paikoissa poikkeavuutta magneettikenttien voimakkuudessa, mutta magneettikenttien vaihtelu oli niissä suurempaa.

Sama tutkimusryhmä teki toisen kokeen Edinburghissa, vanhan sillan holveissa, joissa aikoinaan oli harjoitettu elinkeinotoimintaa ja jopa asuttu. Tämäkin paikka on tunnettu kummittelusta. Jokainen koehenkilö istui kymmenen minuuttia yksin yhdessä monista holveista. 218 koehenkilöstä 95 (43.58 %) ilmoitti ainakin yhdestä oudosta kokemuksesta. Eniten outoja kokemuksia esiintyi niissä holveissa, joiden ulkopuolella valon määrä oli selvästi suurempi kuin sisäpuolella sekä toisaalta suuremmissa ja korkeammissa holveissa. Tutkijat arvioivat, että kulku selvästi valoisammalta käytävältä pimeämpään kammioon

voisi aiheuttaa kummittelukokemuksia, lisäksi suuret ja korkeat holvit voivat aiheuttaa suojattomuuden tunteen. Holvien magneettikentissä ei havaittu mitään poikkeavaa. Tältä osin tulos on ensimmäisen kokeen kanssa osittain ristiriitainen. (Mt.)

Houran ja Langen (1996; ks. myös Lange ja Houran 2001) mukaan kokemukset kummittelusta johtuvat ympäristöstä saaduista luonnollisista, mutta epämääräisistä ja monitulkintaisista ärsykkeistä sekä niiden subjektiivisesta tulkinnasta. Ärsyke voi olla esim. hahmo, valoilmio tai epämääräinen liike näkökentässä, kuulo- tai hajuaistimuksia, iholla tuntuva äkillinen lämpötilan muutos tai häiriö sähkölaitteessa. Näiden tulkintaan vaikuttavat tilannekohtaiset kontekstuaaliset tekijät, kuten kokijan uskomukset, odotukset ja psykofysiologinen tila. Lange ja Houran (1997) testasivat malliaan kokeessa, jossa 22 koehenkilöä vieraili yksi kerrallaan tyhjässä teatterirakennuksessa. Puolelle heistä kerrottiin, että paikassa kummittelee. Vertailuryhmälle kerrottiin, että rakennuksessa tehdään kunnostustöitä, ja tarkoituksena on saada palautetta ympäristöstä. Kumpaankin ryhmään kuuluneet täyttivät saman kyselylomakkeen. Sen ryhmän jäsenet, jolle oli mainittu kummittelusta, kertoivat huomattavasti useammista ja voimakkaammista oudoista tuntemuksista kuin vertailuryhmä.

*Unihalvaus* lienee yksi selitys sille, miksi aaveiden kerrotaan liikkuvan erityisesti öisin. Unihalvaus johtuu J. Allan Cheynen mukaan REM-unen (vilkeuni) sekoittumisesta valvetietoisuuteen silloin, kun ihminen on juuri nukahtamassa tai heräämässä. Kyseessä on hallusinaatio, johon voi kuulua ääniä, hahmoja ja epämääräinen, uhkaavan oloinen läsnäolon tunne. Jälkimmäinen koetaan usein pahantahtoisen olennon tuijotuksena. Kokemus on yleensä kauhistuttava. Pelottavuutta lisää liikuntakyvyttömyys, koska suuret liikuttajalihakset eivät unitilan vuoksi ole tahdonalaisessa kontrollissa. Nukkuessa hengitys tapahtuu automaattisesti. Jos osittain valvetietoisuudessa oleva henkilö yrittää säädellä hengityksensä syvyyttä, tämä ei välttämättä onnistu. Tuntuu kuin jokin painaisi rintakehää tukahduttaen hengitystä. (Cheyne 2001.) Suomen kielen ”painajainen” tarkoitti muinoin olentoa, joka painoi nukkujan rintakehää vaikeuttaen hengitystä. Cheynen mukaan unihalvaukseen liittyvän läsnäolon tunteen aiheuttaa valppaussysteemi, joka ympäristön vihjeiden perusteella varoittaa potentiaalisista vaaroista. Tosin tässä tapauksessa uhka on kuviteltu. Cheynen mukaan samaisen valppaussysteemin vikahälytykset olisivat myös oleellinen tekijä Otton kuvaaman numeenisen kokemuksen pelottavassa ”tremendum” - aspektissa. (Mt.) Öisin, ja muutenkin huonossa valaistuksessa, syntyyne myös enemmän



Houran ja Langen (1996) tarkoittamia epämääräisiä aistiärsyksiä. Unihalvaus ei voi kuitenkaan selittää niitä aavekokemuksia, joissa kokija on virkeä ja jalkeilla. Toisaalta Bentall (2000) selittää aaveet hallusinaatioiksi, joita esiintyy myös valvetilassa (ks. luku 6.4).

Hallusinaation (unihalvaus erityistapauksena) ja Houran ja Lange -mallin ohella aaveita on selitetty ympäristön magneettikenttien vaikutuksella aivoihin sekä ihmisen yliherkkyydellä inhimillisen havaitsemiseen ympäristössä. Magneettikenttien vaikutuksista on saatu ristiriitaisia tuloksia, kuten luvussa 7. esittämäni stimulaatiokokeet sekä Wiseman ym. (2003) tutkimus osoittavat. Yliherkkyyttä inhimillisten toimijoiden havaitsemiseen olen selostanut aiemmin luvussa 6.8. Houran ja Lange -malli on näistä ainoa, jota ei tietääkseni ole sovellettu myös uskonnollisten kokemusten selittämiseen. Tämä johtuu luonnollisesti siitä, että se on tehty selittämään nimenomaan kummittelua. Tutkimusmenetelmien perusteella voisi ajatella, että uskonnolliset henkikokemukset erottaa ei-uskonnollisista aavekokemuksista ainoastaan se, luokitteleeko joko kokija tai tutkija kokemukset uskonnon piiriin tai sen ulkopuolelle.

#### **8.4 Paranormaalien ilmiöiden suhde uskonnolliseen kokemukseen**

Uskonnollisen kokemuksen rajanvetoa pohdiskellut Ann Taves (2011) esittää attribuutioteorian mukaisesti, että uskonnolliset, mystiset, henkiset tai pyhät asiat luodaan silloin, kun niille annetaan uskonnollinen merkitys. Samanlaiselle kokemukselle joku voi antaa uskonnollisen merkityksen, toinen ei (mts. 21–23, 165). Taves käyttää unihalvausta tyyppiesimerkinä tällaisesta kokemuksesta (mts. 131–140). Hän esittää, että uskonnollisen kokemuksen tutkimuksessa ei tuliasi rajoittua vain niihin kokemuksiin, joille kokija on antanut uskonnollisen merkityksen. Vertailuun olisi otettava myös ne samantyyppiset kokemukset, joille jostakin syystä ei ole annettu uskonnollista merkitystä. (Mts. 8, 19.) Tavoitteena olisi attribuutioteorian mukaisesti jäljittää, miksi ihmiset antavat joillekin kokemuksille uskonnollisen merkityksen eli miksi on olemassa uskonnollisia kokemuksia (mts. 113–115). Tässä luvussa käsitellyt kokemustyytit (ruumistapoistumis-, kuolemanraja- ja aavekokemukset) ovat kaikki sellaisia, joille osa kokijoista antaa uskonnollisen merkityksen. Aavekokemuksille ja uskonnollisille kokemuksille esitetyt luonnolliset selitykset ovat myös paljolti yhteneväiset. Muistakaamme myös Otton ajatus,

että kummittelun tunne on sukua uskonnolliselle kokemukselle jumalasta. Tältä pohjalta Tavesin ehdottama lähestymistapa vaikuttaa perustellulta ja hedelmällisestä.

Sielu tai tietoisuus – jos se ylipäättään koskaan poistuu ruumiista – palaa sinne, niin kauan kuin se on elinkelpoinen. Samoin kummittelu näyttää paljolti keskittyvän tiettyihin paikkoihin. Jatkotutkimusta ajatellen tämä lokalisaatio antaa etua koejärjestelyjen suhteen, verrattuna Jumalaan, jonka yleensä ajatellaan voivan liikkua vapaasti kaikkialla maailmankaikkeudessa tai olevan läsnä kaikkialla.

Paranormaaleja ilmiöitä on viime vuosikymmeninä tutkittu tieteellisesti yllättävänkin paljon, ja niiden syiden selvittämiseen on syntynyt joitakin selkeitä ja ennakkoluulottomia tutkimuslinjoja. Vakuuttavaa näyttöä aaveiden olemassaolosta tai ihmissielun kyvystä toimia ruumiin ulkopuolella ei kuitenkaan ole. On vain epäilyksiä suuntaan ja toiseen. Ruumiistapoistumis- ja kuolemanrajakokemukset ovat varsin ristiriitaisia, ja aaveille on lupaavia luonnollisia selitysmalleja. Näyttää vahvasti siltä, että vähintäänkin huomattava osa paranormaaleista kokemuksista on joko epäaitoja, tai niiden yhteydessä tehdyt havainnot henkimaailmasta ovat ristiriitaisia, epätarkkoja tai minimaalisia. Tässä suhteessa tilanne on sama kuin uskonnollisten (henki-)kokemusten tutkimuksessa.

## 9. JOHTOPÄÄTÖKSIÄ

Uskonnollisessa kokemuksessa henkimaailmasta saadun informaation ristiriidat selittyisivät selkeimmin käsittämällä henkikokemukset ihmismielen omiksi tuotteiksi. Alitajunta voi tuottaa hyvinkin monimutkaista informaatiota, jonka kokija virheellisesti ulkoistaa mielensä ulkopuolelta tulleeeksi. Varsinkin epämääräiset läsnäolon kokemukset voisivat olla myös aistien antamien vihjeiden väärintulkintoja. Taustalla ovat yksilöiden erilaiset kognitiiviset piirteet, joiden voidaan katsoa pohjautuvan aivojen rakenteeseen, mikä puolestaan pohjautuu henkilön kasvu- ja elinympäristöön sekä perimään. Perimä taas voidaan katsoa evoluution tulokseksi. Tämä selittäisi myös, miksi monien ihmisten on vaikea saada minkäänlaista kokemusta henkimaailmasta sekä myös sen, miksi jotkut saavat näitä kokemuksia siinä määrin, että heitä pidetään erityisinä näkijöinä tai profeettoina. Paranormaalit kokemukset henkiolennoista ovat selitettävissä samoin.

Voidaanko uskonnollisessa kokemuksessa saada tietoa henkiolennoista? Tätä mahdollisuutta ei ole voitu sulkea pois. Jos ajatellaan, että ristiriitaiset väitteet kumoavat toisensa, uskonnollisen kokemuksen pohjalta voidaan olettaa lähinnä se, että on olemassa ”jotakin” luonnollisen maailman lisäksi (ks. luku 5.1). Vakuuttavakaan luonnollinen selitys ei totaalisesti sulje pois mahdollisuutta, että henkimaailma on olemassa ja jollakin lailla meihin yhteydessä. Periaatteessa on mahdollista, että Jumala tai muu henkiolento on kokemuksen aiheuttaja luonnollisen tapahtumaketjun takana (luku 6.) On myös mahdollista, että aidot henkikokemukset muistuttavat luonnollisia kokemuksia siinä määrin, että niitä ei pystytä objektiivisesti toisistaan erottelemaan. Kolmas mahdollisuus on, että aidot henkikokemukset ovat tavattoman harvinaisia, ja ne hukkuvat epäaitojen tai epätäydellisten kokemusten suureen massaan. Emme pysty osoittamaan, missä tietyn henkilön kokemuksessa tietoa henkimaailmasta olisi saatu tai edes sitä, onko tällaista tietoa ylipäätään koskaan saatu. Voidaan myös spekuloida, että yhteys henkimaailmaan on jonkinlaista huomaamatonta johdatusta, jota ei voi edes kutsua kokemukseksi.

## LÄHTEET

Alston, William (1991): *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press.

Alvarado, C. S. (1982): “ESP during out-of-body experiences: A review of experimental studies”. *Journal of Parapsychology* 46, 209–230.

Alvarado, C. S. (2000): “Out-of-body experiences”, Teoksessa Cardena, E., S. J. Lynn ja S. Krippner (toim.): *Varieties of anomalous experiences: Examining the Scientific Evidence*. Washington D.C.: American Psychological Association, 183–218.

Aspell, Jane, Lukas Heydrich, Guillaume Marillier, Tom Lavanchy, Bruno Herbelin ja Olaf Blanke (2013): “Turning Body and Self Inside Out: Visualized Heartbeats Alter Bodily Self-Consciousness and Tactile Perception”. *Psychological Science* 24 (12), 2445–2453.

Azari, Nina P., Janpeter Nickel, Gilbert Wunderlich, Michael Niedeggen, Harald Hefter, Lutz Tellmann, Hans Herzog, Petra Stoerig, Dieter Birnbacher ja Rudiger J. Seitz (2001): “Neural correlates of religious experience”. *European Journal of Neuroscience* 13, 1649–1652.

Baars, Bernard J. ja Nicole M. Gage (toim.) (2010): *Cognition, Brain, and Consciousness: Introduction to Cognitive Neuroscience* (2. painos). Amsterdam: Elsevier.

Bagger, Matthew C. (1999): *Religious Experience, Justification, and History*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.

Barber, Theodore X. ja Calverley, David Smith (1964): “An experimental study of ‘hypnotic’ (auditory and visual) hallucinations”. *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 68 (1), 13–20.

Beauregard, Mario (2012): “Functional Neuroimaging Studies of Emotional Self-Regulation and Spiritual Experiences”. Teoksessa *Exploring Frontiers of the Mind-Brain Relationship*, Moreira-Almeida, Alexander ja Franklin Santana Santos (toim.). New York: Springer.

Beauregard, Mario ja Vincent Paquette (2006): “Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns”. *Neuroscience Letters* 405, 186–190.

Beit-Hallahmi, Benjamin ja Michael Argyle (1997): *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London & New York: Routledge.

Bentall, R. P. (1990): "The illusion of reality: A review and integration of psychological research on hallucinations". *Psychological Bulletin* 107, 82–95.

Bentall, R. P. (2000): "Hallucinatory experiences". Teoksessa Cardena, E., S. J. Lynn ja S. Krippner (toim.): *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*. Washington DC: American Psychological Association, 85–120.

Blackmore, Susan (1993): *Dying to Live: Near-Death Experiences*. Buffalo, NY: Prometheus Books.

Blanke, Olaf, Stephanie Ortigue, Theodor Landis ja Margitta Seeck (2002): "Stimulating illusory own-body perceptions". *Nature*, 419 (6904), 269–270.

Botvinick, Matthew ja Jonathan Cohen (1998): "Rubber hands 'feel' touch that eyes see". *Nature* 391, 756.

Boyer, Pascal (2001/2007): *Ja ihminen loi jumalat: kuinka uskonto selitetään*. Teoksesta *Et l'homme créa les dieux: Comment expliquer la religion*, suomentanut Tiina Arppe. Helsinki: WSOY.

Broad C. D. (1953): *Religion, Philosophy and Psychical Research*. London: Routledge & Kegan Paul.

Brown, David (1985): *The Divine Trinity*. London: Duckworth.

Bråkenhielm, Carl Reinhold (1985): *Problems of Religious Experience*. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 25. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Bulbulia, Joseph (2009): "Religiosity as mental time travel: cognitive adaptations for religious behaviour". Teoksessa J. Schloss ja M. Murray (toim.): *The believing primate: Scientific, philosophical and theological perspectives on the evolution of religion*. New York: Oxford University Press, 44–75.

Burhenn, Herbert (1995): "Philosophy and Religious Experience". Teoksessa Hood Jr., Ralph W. (toim.): *Handbook of Religious Experience*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 144–160.

Bush, Nancy Evans (2009): "Distressing Western Near-Death Experiences: Finding a Way through the Abyss". Teoksessa Janice Miner Holden, Bruce Greyson ja Debbie James (toim.): *The Handbook of Near-Death Experiences: Thirty Years of Investigation*. Santa Barbara, CA: Praeger, 63–86.

Carter, Rita (2002): *Exploring Consciousness*. Berkeley: University of California Press.

Charland-Verville, Vanessa, Jean-Pierre Jourdan, Marie Thonnard, Didier Ledoux, Anne-Francoise Donneau, Etienne Quertemont ja Steven Laureys (2014): "Near-death experiences in non-life-threatening events and coma of different etiologies". *Frontiers in Human Neuroscience* 8, 203.

Cheyne, J. Allen. (2001): "The ominous numinous: Sensed presence and 'Other' hallucinations. *Journal of Consciousness Studies*, 8, 133–150.

Doblin, Rick (1991): "Pahnke's 'Good Friday Experiment': A Long-Term Follow-Up and Methodological Critique". *The Journal of Transpersonal Psychology*, 23 (1), 1–25.

Ehrsson, H. Henrik (2007): "The experimental induction of out-of-body experiences". *Science* 317 (5841), 1048.

Fenwick, Peter ja Elizabeth Fenwick (1997): *The Truth in the Light: An Investigation of Over 300 Near-Death Experiences*. New York: Berkley Books.

Fingelkurts, Alexander A ja Andrew A. Fingelkurts (2009): "Is our brain hardwired to produce God, or is our brain hardwired to perceive God? A systematic review on the role of the brain in mediating religious experience." *Cognitive Processing* 10, 293–326.

Fitzgerald, Timothy (2000): "Experience". Teoksessa Braun, Willi ja Russell T. McCutcheon (toim.): *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 125–139.

Franks Davis, Caroline (1989): *The evidential force of religious experience*. Oxford: Clarendon Press.

Gabbard, Glen O. ja Stuart W. Twemlow (1991): "Do 'Near-Death Experiences' Occur Only Near Death?—Revisited". *Journal of Near-Death Studies*. 10 (1), 41–47.

Geels, Antoon (1991): *Att möta gud i kaos: Religiösa visioner i dagens Sverige*. Stockholm: Norstedts.

Geels, Antoon ja Owe Wikström (2009): *Uskonnollinen ihminen: Johdatus uskontopsykologiaan*. Teoksesta *Den religiösa människan: En introduktion till religionspsykologin*, suomentanut Kai Takkula. Helsinki: Kirjapaja.

Goodall, Jane (1975): "The Chimpanzee". Teoksessa *The Quest for Man*. Goodall, Vanne (toim.). New York: Praeger, 131–170.

Goodman, Felicitas D. (1972): *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*. Chicago: University of Chicago Press.

Granqvist, Pehr, Mats Fredrikson, Patrik Unge, Andrea Hagenfeldt, Sven Valind, Dan Larhammar ja Marcus Larsson (2005): "Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic fields". *Neuroscience Letters* 379, 1–6.

Greyson, B. (2010): "Seeing deceased persons not known to have died". *Anthropology and Humanism* 35, 159–171.

Griffiths, Roland R., W. A. Richards, U. McCann ja R. Jesse (2006): "Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance". *Journal of Psychopharmacology* 187, 268–283.

Griffiths, Roland R., W. A. Richards, M. W. Johnson, U. D. McCann ja R. Jesse (2008): "Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later". *Journal of Psychopharmacology* 22 (6), 621–632.

Guthrie, Stewart Elliott (1995): *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.

Hardy, Alister (1979): *The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience*. Oxford: Clarendon press.

Hay, David ja Ann Morisy (1978): "Reports of Ecstatic, Paranormal, or Religious Experience in Great Britain and the United States: A Comparison of Trends". *Journal for the Scientific Study of Religion* 17, 255–268.

Hick, John (2007): *New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Hood Jr., Ralph W. (1977): "Eliciting mystical states of consciousness with semistructured nature experiences". *Journal for the Scientific Study Of Religion* 16, 155–163.

Hood Jr., Ralph W. (1978): "Anticipatory set and setting: Stress incongruities as elicitors of mystical experience in solitary nature situations". *Journal for the Scientific Study of Religion* 17, 279–287.

Hood Jr., Ralph W. (1995): "The Facilitation of Religious Experience". Teoksessa Hood Jr., Ralph W. (toim.): *Handbook of Religious Experience*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 568–597.

Hood Jr., Ralph W. ja R. J. Morris (1981): "Sensory isolation and the differential elicitation of religious imagery in intrinsic and extrinsic persons". *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, 261–273.

Houran, James ja Rense Lange (1996): "Hauntings and poltergeist-like episodes as a confluence of conventional phenomena: A general hypothesis". *Perceptual and Motor Skills* 83, 1307–1316.

James, William (1902/2012): *The varieties of Religious Experience*. Oxford: Oxford University Press.

James, William (1911/1916): *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*. New York: Longmans, Green, and Co.

Kellehear Allan (2009): "Census of Non-Western Near-Death Experiences to 2005: Observations and Critical Reflections". Teoksessa Holden, Janice Miner, Bruce Greyson ja Debbie James (toim.): *The Handbook of Near-Death Experiences: Thirty Years of Investigation*. Santa Barbara: Praeger, 135–158.

Kirkpatrick, Lee A. (1995): "Attachment theory and religious experience". Teoksessa Hood Jr., Ralph W. (toim.): *Handbook of Religious Experience*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 446–475.

Kwan, Kai-man (2006): "Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy". *Philosophy Compass* 1 (6), 640–661.

Lange, Rense ja James Houran (1997): "Context-Induced Paranormal Experiences: Support for Houran and Lange's Model of Haunting Phenomena". *Perceptual and Motor Skills* 84, 1455–1458.

Lange, Rense ja James Houran (2001): "Ambiguous stimuli brought to life: The psychological dynamics of hauntings and poltergeists". Teoksessa Houran, J. ja R. Lange (toim.): *Hauntings and poltergeists: Multidisciplinary perspectives*. Jefferson, NC: McFarland, 280–306.

Lee, James Michael (1995): "Religious Instruction And Religious Experience". Teoksessa Hood Jr., Ralph W. (toim.): *Handbook of Religious Experience*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 535–567.

Lenggenhager, Bigna, Tej Tadi, Thomas Metzinger ja Olaf Blanke (2007): "Video ergo sum: Manipulating bodily self-consciousness". *Science* 317 (5841), 1096–1099.

Lilly, John C. (1977): *The Deep Self: Consciousness Exploration in the Isolation Tank*. Nevada City CA: Gateways Books & Tapes.

Martin, Michael (1986): "The Principle of Credulity and Religious Experience". *Religious Studies* 22, 79–93.



Maslow, Abraham (1964/1976): *Religions, Values, Peak-Experiences*. New York: Penguin Books.

McNamara, Patrick (2009): *The neuroscience of religious experience*. New York: Cambridge University Press.

Newberg, Andrew B., Eugene D'Aquili ja Vince Rause (2002): *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books.

Newberg, Andrew B. ja Bruce Y. Lee (2005): "The Neuroscientific Study of Religious and Spiritual Phenomena: Or Why God Doesn't Use Biostatistics". *Zygon* 40 (2) 469–489.

Newberg, Andrew B., Nancy A. Wintering, Donna Morgan ja Mark R. Waldman (2006): "The measurement of regional cerebral blood flow during glossolalia: A preliminary SPECT study". *Psychiatry Research: Neuroimaging* 148, 67–71.

Otto, Rudolf (1917/1959): *The Idea of The Holy*. Teoksesta *Das Heilige* englanniksi kääntänyt John W. Harvey. Harmondsworth: Penguin Books.

Owens, J.E., E.W. Cook ja I. Stevenson (1990): "Features of near-death experiences in relation to whether or not the patients were near death". *Lancet* 336, 1175–1177.

Pahnke, Walter N. (1966): "Drugs and Mysticism". *The International Journal of Parapsychology*, 8 (2), 295–313.

Pahnke, Walter N. ja William A. Richards (1966): "Implications of LSD and Experimental Mysticism". *Journal of Religion & Health* 5, 175–208.

Parnia, Sam, D.G. Waller, R. Yates ja P. Fenwick (2001): "A qualitative and quantitative study of the incidence, features and aetiology of near death experiences in cardiac arrest survivors". *Resuscitation* 48, 149–156.

Persinger, Michael (1993): "Vectorial cerebral hemisphericity as differential sources for the sensed presence, mystical experiences and religious conversions". *Perceptual and Motor Skills* 76 (3), 915–930.

Persinger, Michael ja Faye Healey (2002): "Experimental Facilitation of the Sensed Presence: Possible Intercalation between the Hemispheres Induced by Complex Magnetic Fields". *The Journal of Nervous and mental disease* 190 (8), 533–541.

Proudfoot, Wayne (1985): *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press.

Proudfoot, Wayne ja Shaver, K.G. (1975): "Attribution theory and the psychology of religion". *Journal for the Scientific Study of Religion* 14, 317–330.

Ramachandran, V.S., D. Rogers-Ramachandran ja Cobb, S. (1995): "Touching the phantom limb". *Nature* 377, 489–490.

Spilka, Bernard, Ralph W Hood, Bruce E. Hunsberger ja Richard L. Gorsuch (2003): *The psychology of religion: An empirical approach* (2. painos). New York: Guilford.

Spilka, Bernard ja Daniel McIntosh (1995): "Attribution theory and religious experience". Teoksessa Hood Jr., Ralph W. (toim.): *Handbook of Religious Experience*. Birmingham Alabama: Religious Education Press, 421–445.

Stark, Rodney (1999): "A Theory of Revelations". *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (2), 287–308.

Swinburne, Richard (2004): *The Existence of God* (2. painos). Oxford: Oxford University Press.

Tart, Charles T. (2009): *The End of Materialism: How Evidence of the Paranormal is Bringing Science and Spirit Together*. Oakland, CA: New Harbinger.

Taves, Ann (2011): *Religious Experience Reconsidered*. Princeton: Princeton University Press.

Tinoco, Carlos. A. ja João P. L. Ortiz (2014): "Magnetic Stimulation of the Temporal Cortex: A Partial 'God Helmet' Replication Study". *Journal of Consciousness Exploration & Research* 5 (3), 234–257.

van Lommel, Pim, Ruud van Wees, Vincent Meyers ja Ingrid Elfferich (2001): "Near-death experience in survivors of cardiac arrest: A prospective study in the Netherlands". *The Lancet* 358, 9298.

West, Louis Jolyon (1975): "A clinical and theoretical overview of hallucinatory phenomena". Teoksessa Siegel, R. K. ja L. J. West (toim.): *Hallucinations: behavior, experience, and theory*. New York: Wiley, 287–311.

Wiseman, Richard (2011/2012): *Yliluonnollinen ilmiö*. Teoksesta *Paranormality*, suomentanut Tuija Tuomaala. Jyväskylä: Atena.

Wiseman, Richard, Caroline Watt, Paul Stevens, Emma Greening ja Ciaran O'Keeffe (2003): "An investigation into alleged 'hauntings'". *British Journal of Psychology* 94, 195–211.

Yandell, Keith (1993): *The epistemology of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.