

Hare Krišna Soomes

Üleilmse hinduistliku uusususundilise liikumise kultuuriline adaptatsioon¹

Kimmo Ketola

Teesid: Soome usuteadus on juba mõnda aega uurinud uusususundilisi liikumisi (*new religious movements*) jt religioosseid vähemusi, uurides enamasti, millised tegurid teevad moderniseerunud Lääne inimese vastuvõtlikuks võõrreligioonidele. Autor käsitleb rahvusvaheliselt tegutsevate uusususundiliste liikumiste uurimisega seotud probleeme, keskendudes krišnaitide liikumisele Soomes. Analüüsi aluseks on aastate 1997–1999 välitööd.

Märksõnad: krišnaism, Soome, usundiuurimine, uusususundid

Sissejuhatus

Soome usuteadus on juba mõnda aega uurinud uusususundilisi liikumisi (*new religious movements*) jt religioosseid vähemusi. Kirikulugu ja sotsioloogia tegelevad juba ammu soome päritolu ärkamisliikumistega (vrd Pentikäinen 1975b). Üsna varakult hakkas uusususundiliste liikumiste vastu huvi üles näitama ka võrdlev usuteadus. Soomes 1974. ja 1979. aastal korraldatud esimeste vastavasisuliste konverentside tulemused publitseeriti ning need on seal siiaamaani antud teemal peamine teaduslik materjal (vt Biezais 1975; Holm & Suolinna & Ahlbäck 1981).

Esimeses eelpoolnimetatud väljaannetest ilmus Juha Pentikäineni artikkel “Ärkamisliikumised ja usulised kontrakultuurid Soomes” (*Revivalist Movements and Religious Contracultures in Finland*, 1975a), milles ta võttis kokku uurimissuuna saavutused Soome kontekstis. Lisaks ülevaatele senistest tulemustest püüdis Pentikäinen visandada ka sellesisuliste uuringute tulevikusuundi. Toetudes Julian Stewardi kultuuriökoloogiale ning Lauri Honko ja Carl Wilhem von Sydowi traditsiooniökoloogiale, sõnastas Pentikäinen oma vaatenurga, mille kohaselt tuleks usuliikumisi uurides keskenduda nende kohanemisele ümbritsevas kultuuris ja nende loomulikus keskkonnas. Väärrib nimetamist, et Pentikäinen rõhus just kultuurilisele keskkonnale:

Keskkonda tuleb vaadelda laiemalt kui ainult bioloogilisest perspektiivist; selles tuleb näha midagi, millel on kultuurilised väärtused ja kommunikatsioonisüsteem, midagi, milles sisaldub ühiskonna ja indiviidi vaheliste seoste sümboolne raamistik (Pentikäinen 1975a: 104).

Just sellisest perspektiivist lähtudes asub Pentikäinen analüüsima uususuliste liikumiste laienemist. Ta näitab, et selliseid liikumisi suunatakse rahvusvaheliselt, esindades nii imporditud uuendusi, mis levivad ennekõike Helsingi või Turu taolistes suurlinnades. Pentikäinen seostab need supranatsionaalsete noorte subkultuuride levikuga ja soovitab nii ühe kui ka teise analüüsimisel kasutada mõistet 'kontrakultuur'. Artikli lõpus märgib ta, et võrdleva usuteaduse seisukohast oleks äärmiselt huvitav uurida just neid muutusi, mille kontrakultuurid Soome jõudes ning uuendustena kultuuri sisenedes läbi teevad (Pentikäinen 1975a: 120).

Pärast Pentikäineni artikli ilmumist on 25 aasta jooksul läbi viidud palju uusi uurimusi. Ent uuem uurimus tundub peaaegu täielikult olevat keskendunud nende vastukultuurilisele aspektile. Paljud uurijad on võtnud aluseks vastukultuuri sotsioloogilise kontseptsiooni J. Milton Yingeri ja Kenneth Westhuesi vaimus (vt Ahlberg 1984; Junnonaho 1981, 1996; Sundback 1981) ning kinnitavad, et kõnealused liikumised on tekkinud reaktsioonina kiirelt moderniseeruva lääne ühiskonna puudustele ja patoloogiatele. Või tsiteerides Susan Sundbacki: *Kogu 'kultuslik miljöö' nende religioonide lähtekohaks olnud suurlinnades on ühiskonna jaoks pigem sümptom kui ravim* (Sundback 1981: 32). Sellest aspektist jääb uute alternatiivsete religioonide tekkekoht või teoloogiline sisu täiesti tähelepanuta, liikumised pannakse ühte patta kui põhimõtteliselt sama probleemi väljundid, olgu nende algupära siis hinduismis, budismis või kristluses.

Enamik uususuliste liikumiste uurimusi keskendub probleemile, kes on need inimesed, kes liikumistega ühinevad, ja miks nad seda teevad. Teisisõnu – seletuste aluseks on tegurid, mis teevad moderniseerunud lääne inimese vastuvõtlikuks võõrreligioonidele. Sundback märgib, et *neid religioone tuleks vaadelda kui võõrandumise sümptomeid, staadiumit, mis on eriti oluline individuaalset elustrateegiat otsivale noorele inimesele* (Sundback 1981).

Seega on välja jäetud kultuurilise kohanemise diakroonilise protsessi laiem perspektiiv, mida rõhutas Pentikäinen. Et vaadelda kultuurilise kohanemise protsessi laiemalt, tuleks arvestada ka liikumiste rolli selles protsessis. Erinevatel usuliikumistel on erinevad kultuurilised ressursid ning see piirab nende tegutsemisvabadust. See tähendab, et liikumisi ei tohiks vaadelda kui lihtsalt reaktsioone välistele jõududele, vaid kui aktiivseid vahendajaid, kes kasutavad erinevaid ressursse, et jääda ellu teistsuguses kultuurilises keskkonnas.

Teine probleem, mille uusususundiliste liikumiste kultuurireaktsioonilisuse dünaamikast lähtuv uurimisperspektiiv kõrvale on jätnud, on see, kuidas moderniseerumine annab volitused religioossetele vähemustele. Enamik sotsioloogilisi uurimusi eeldab, et moderniseerumine kutsub esile sekulariseerumise ja õõnestab seega religioosset uskumust. Moderniseerumist ja religiooni nähakse enamasti lepitamatute mõistetena. Tänapäeva religioosset skeemi jälgides võib aga näha, et uusususundilised liikumised kasutavad tänapäevaseid transpordivõimalusi, kommunikatsioonivahendeid jm nüüdistehnoloogiat vägagi edukalt. Fundamentalismi tõus Ameerika poliitikas 1980. aastatel on tihedalt seotud raadio ja televisiooni aktiivse kasutamisega konservatiivsete protestantide poolt oma sõnumite levitamiseks ('televangelism'). Seega on moderniseerumise ja religiooni suhted paratamatult palju komplekssemad. Uususundilised liikumised ei ole lihtsalt moderniseerumise kui sellise vastu, nad pigem vastandavad end nüüdiskultuuri ja -ühiskonna mõningatele aspektidele, kasutades teisi aspekte selle vastanduse tekitamiseks. Sealjuures teevad erinevad liikumised selle käigus erinevaid valikuid. Mõned neist pigem samastavad end moderniseerumisega kui kritiseerivad seda.

Järgnevalt püüaksin käsitleda rahvusvaheliselt tegutsevate uusususundiliste liikumiste uurimisega seotud probleeme, seades eesmärgiks vaadelda nende tegutsemisvõimalusi mitmekultuurilistes keskkondades. Keskendun siinjuures ühele kindlale liikumisele, nimelt Hare Krišnale, püüdes seletada nende poolt Soomes loodud institutsioonide tähendust liikumisesiseste kujutelmade, nende kultuurilise tausta ja Soome kohaliku kultuurikeskkonna abil. Analüüsi aluseks on aastatel 1997–1999 läbiviidud välitööd.

Uute ja siirdereligioonide uurimine

Tänu tänapäevasele tehnoloogiale on viimaste aastakümnete jooksul tohutult suurenenud kultuuride ja tsivilisatsioonide vastastikune suhtlemine ja sõltuvus. 1980. aastate lõpus võeti laienuvad rahvusvaheliste kontaktide mõjul majanduses, kultuuris ja poliitikas asetleidnud ulatuslike muutuste tähistamiseks sotsiaalteadustes kasutusele mõiste 'üleilmastumine'. Üleilmastumine tähendab, et inimesed, ideed ja kaubad liiguvad mööda maailma üha kiiremini ning samal ajal saavad inimesed üha teadlikumaks avanevatest globaalsetest kontaktidest (Robertson 1992: 8). Et nendest protsessidest ei jää mõjutamata ka religioonisfäär, avaldub kõige paremini uusususundilistes liikumistes. Mitmed India gurud reisivad lakkamatult mööda maailma. Nende kõnesid levitatakse kassettidel, videotel ja interneti kaudu usuringkondades ning müüakse laiemale avalikkusele raamatutena vms. Usklikud reisivad peaaegu

sama palju, kogunedes India aašramitesse ja keskustesse reisikorraldajate vahendusel või omapäi kõikjalt maailmast. Palvevennad reisivad erinevatesse maailma piirkondadesse, et uusi inimesi usku pühendada ning pidada kursusi ja seminare. Seega on palvevendade, gurude ja publiku vahel kõikjal maailmas pidev side. Kõige lihtsamalt võiks seda väljendada nii, et need religioossed kujutelmad ulatuvad laia publikuni erinevas kultuurilises keskkonnas peaaegu samaaegselt.

Teisisõnu pole siin tegemist ainuüksi usuliikumise levimisega teistsugusesse kultuurilisse keskkonda ja sellele järgneva kohanemisega kohalikus kontekstis. Tänu rahvusvahelisele kommunikatsioonivõrgule ja võimustruktuuridele on liikumised hoolimata rahvusvahelisest liikmeskonnast tihedalt integreeritud. Konkreetse liikumise saatust konkreetses ümbruses mõjutavad muutused eri piirkondade usujuhtide poliitikas olulisel määral. Suured internatsionaalsed usuliikumised võivad muuta oma kohalikku (maailma)vaadet üleöö, vastavalt korraldustele, mis tulevad liidri(te)lt maailma eri paigus. Teisest küljest jõuab liikumise edu või läbikukkumine mingis kindlas piirkonnas lõpuks ka liikumise liidri(te)ni ning mõjutab nende poliitikat tulevikus. Olulised erinevused eksisteerivad ka liikumiste organisatsioonis. Mõned sarnanevad tsentraliseerituse ja hierarhilise juhtimisstruktuuri poolest katoliku kirikuga, teised pigem rahvuskirikute protestantliku mudeliga, kolmandaid võib võrrelda riigiüleste ettevõtete müügistrateegiatega.

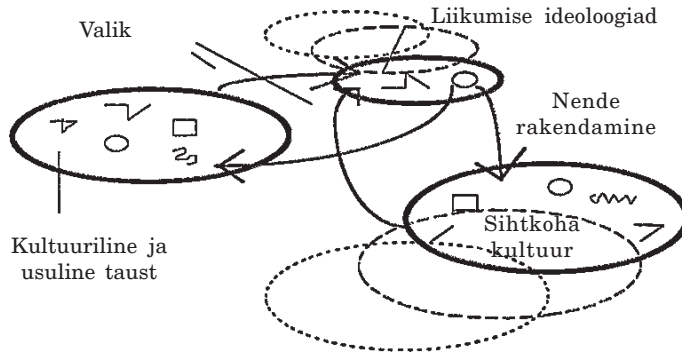
Kuna gurude ja prohvetite sõnumeid on võimalik levitada peaaegu samaaegselt kogu maailmas, on laienenud ka potentsiaalne sihtrühm. Seega on koos geograafiliste vahemaade ületatavaks muutumisega suurenenud auditooriumi ja guru/prohveti vaheline kultuuriline ning religioosne distant. *Me elame globaalses metropolis, milles asjad, mis kokku ei kuulu, eksisteerivad sellegipoolest külge külje kõrval* (Beyer 1994). Guru jaoks on suur vahe, kas pidada kõnet hindudele kohalikus külakogukonnas või ühte aašramisse mahutatud Ameerika *New Age*'i kogukonnale. Ometi tuleb seda teha tihti samaaegselt. Soome ühiskonnale hinduismist jutlustades tuleb eeldada, et teatud osa kuulajaskonnast ei tea sellest maailmausundist muud, kui et sellel on mingit pistmist Indiaga.

Selles nii mõneski mõttes uudses olukorras tuleks meil, usundiuurijatel, küsida, kuidas mõjutab see kõik religioone. Analüüsima uue globaliseerunud olukorra võimalikku mõju religioonile, tuleks lähemalt vaadelda kolme probleemi:

1. liikumise sees levinud kujutelmade religioosne ja kultuuriline taust;
2. konkreetse liikumise poolt omaks võetud religioossete kujutelmade üldstruktuur;

3. erineva kultuurilise ja usulise taustaga auditooriumite ootused liikumise suhtes.

Nende suhted on toodud joonisel 1. Küsimus on kolme kultuuri vahelistes suhetes – liikumise enese kultuur, selle kultuuriline taust ja auditooriumite kultuurid. Kultuuri all on siinkohal mõeldud *mingis sotsiaalses grupis laialdaselt ja püsivalt levinud kujutelmi* (Sperber 1996).



Joonis 1. Usundi kultuuriline transplantatsioon.

Sellise vaatenurga alt on võimalik tõstatada mitmeid huvitavaid probleeme. Usuliikumisi saab uurida nii nende emakultuuri kui ka asukohakultuuri kaudu.

Niisuguses kontekstis on tähtis märgata, et uusususundilised liikumised võivad funktsioneerida kultuuridevaheliste sildadena. Kuid et selliselt toimida, peab liikumine haarama elemente nii oma kodu- kui ka sihtkoha kultuurist (vt joonisel liikumise ideoloogiale suunatud nooli). Need elemendid kaasatakse liikumise ideoloogiasse või seostatakse tähenduslikult selle peamise sõnumiga, mida seejärel rakendatakse erinevates kultuurides. Eri kultuurides rõhutatakse ja väärtustatakse erinevaid elemente. Need kohalikud versioonid mõjutavad omakorda aga liikumise ideoloogiat tervikuna.

Analüüsimist väärivaid küsimusi on mitu. Religioonisotsioloogia on ammu mõistnud, et uusususundite ning nende kultuurilise keskkonna vahel on teatav pingeseisund paratamatu (vrd Bainbridge 1997). Pinged ja konfliktid varieeruvad aga vastavalt liikumisele oluliselt. Uususundilisi liikumisi võib käsitleda kui uusi sotsiaalseid liikumisi (keskkonnakaitse, feminism, rahuliikumine jms) ning siinkohal oleks õpetlik lähemalt tutvuda mõnede kultuurikonfliktide puudutavate uurimustega (vt nt Eyerman & Jamison 1991; Touraine 1985). Alan Touraine'ile (1985: 760) tuginedes soovitan erinevate uusususundiliste liikumiste loomuse ning eesmärkide tabamiseks uurida kolme aspekti:

1. liikumise identiteet e kelleks nad ise ennast peavad;
2. keda nad peavad oma oponentideks;
3. tegevusväli või huvide konflikt.

Kuid et tegemist on uute usundiliste liikumistega, tõuseb esile küsimus, millist tähendust kannab endas nende liikumiste religioossus. Suutmaks aduda selle probleemi keerukust, tuleks lähtuda religiooni- ja rituaalikeele ning -kujutelmade teooriatest. Minu arvates eksisteerivad religioosses ja rituaalises sümboolikas kindlad kujundid. Neid võib käsitleda erinevatest aspektidest (vt nt Boyer 1993), kuid kindlasti tuleb arvestada religioossete kujutelmade kihilise olemusega. Thomas Lawson ja Robert McCauley (1990) on kirjutanud sellest, kuidas rituaalis osalejate vaist antud rituaali osas põhineb kujutelmade hierarhia. Et suuta mingit rituaali läbi viia, peab indiviid olema läbi teinud teise rituaali, mis omakorda võib eeldada veel mõnede rituaalide läbimist, mis kõik koos moodustavad kompleksse hierarhia. Dan Sperber (1996) eristab kahte teineteisega hierarhilises seoses olevat uskumuste rühma:

1. intuiitiivsed uskumused e spontaanselt ja alateadvuses tunnetamise ja järelduste kaudu formeerunud kujutelmad;
2. reflektiivsed uskumused, mida usutakse nende kohta käivate teisejärguliste uskumuste kaudu.

Reflektiivsed uskumused on seega intuiitiivse uskumuse kontekstis kinnistunud kujutelmad kujutelmadest. Religioossed uskumused on tähelepanuväärased just selle poolest, et kuuluvad suures osas reflektiivsete uskumuste rühma (Sperber 1996: 89).

Antropoloog Roy Rappaporti ülevaatlik teooria religioossetest rituaalidest (1999) käsitleb samuti mõistelist hierarhiat religioossete kujutelmade struktuuris. Lihtsamalt öelduna tähendab see seda, et religioosseid rituaale ja diskursust saab palju avaramalt käsitleda üldisuse (*generality*), muudetamatuse (*immutability*) ja pühaduse (*sacredness*) erinevate mõistelistel tasanditel seisukohalt. Nt omavad põhimõtted üldise ja muutumatuse seisukohalt palju suuremat tähtsust kui nt etikett. Käsud sõltuvad jällegi konkreetsest situatsioonist ja on väga konkreetse sisuga. Ometi on nende vastastikune seotus näha selles, kuidas põhimõtted mõjutavad reegleid ning kuidas reeglid mõjutavad situatsioonispetsiifilisi käskke.

Kontseptuaalse hierarhia tipus asetsevad tavaliselt sellised religioossed representatsioonid nagu usutunnistused (*creed*). Rappaport nimetab neid *ülimateks pühadeks postulaatideks* (*ultimate sacred postulates*). Neil pole materiaalselt tähendust ning seega on nad võltsimatud, vaidlustamatud, muudetamatud ja autoriteetsed. Enamgi veel – enamasti on need kujutelmad mähitud müstilisuse loori, on kontraintuiitiivsed ning vahel isegi vasturääkivad. Astme

võrra madalamal asuvad Rappaporti hierarhias *kosmoloogilised aksioomid* (*cosmological axioms*) e religioosse maailmavaate elemendid. Neis sisalduvad põhilised kultuurilised mudelid, struktuuralsed opositsioonid ja metafoorid, mis organiseerivad suures osas kõnealuse kultuuri nägemust ja mõtteid. Kosmoloogilised aksioomid avaldavad omakord mõju käitumisreeglitele ja eetikainormidele, mis reguleerivad inimeste argipäevaseid ja rituaalseid tegemisi. Rappaporti kontseptuaalse hierarhia madalaimal astmel asuvad hetkeolukorra indikaatorid, mille kaudu jõuavad rituaalikonteksti ka osavõtjad ning tänapäeva maailm (Rappaport 1999: 263–276).

Kultuuri sees peetakse ülimaid pühasid postulaate tavaliselt enesestmõistetavaiks. Stabiilses olukorras diskuteeritakse üldjuhul ainult madalamate astmete käskude-keeldude üle, ülimad printsiibid pannakse selliste katsumuste ette vaid kriisiolukorras või elustiili või elamistingimuste sügavate muutuste tagajärjel (Rappaport 1999: 406–437). Tegelikult muudab üleilmastumine sellised katsumused pidevaks. Globaalse auditooriumi puhul ei saa kunagi arvestada automaatse teineteisemõistmisega, ka mitte ülimate printsiipide puhul. Erinevate usundite ülimad põhimõtted on peaaegu viimane asi, mis multikultuursetes ühiskondades üksmeelselt omaks võetakse, kuna dogma ja usutunnistuse küsimustes on märksa raskem kokkuleppele jõuda, kui teatud üldiste moraalinoüete osas. Jumala olemuse üle pole kunagi rohkem vaieldud kui praegu, ning seetõttu on ka üleüldiselt aktsepteeritud jumala kontseptsioon suhteliselt ähmane. Üleilmastumise surve usulisele tõlgendusele on tohtu ning nõuab kindlates situatsioonides muudetamatutele printsiipidele sisu andmist.

Rappaporti teooriast lähtudes on religioosse rituaali näol tegemist kohanemismehhanismiga, mille kaudu ühiskond püüab tagada oma järjepidevust ning ellujäämist pidevalt muutuv keskkonnas. Jutlustamine on rituaalses kontekstis tüüpiline tegevus ning siinkohal ma keskendungi ISKCONi (Rahvusvaheline Krišna Teadvuse Ühing) Soomes ja Indias rakendatavate auditooriumi erinevusest lähtuvate jutlustamisstrateegiate erinevustele.

Iidne India kultuur ja selle tutvustamine globaalsele auditooriumile²

Hare Krišna liikumine (ametliku nimega *International Society for Krishna Consciousness*, ISKCON) asutas 1966. aastal New Yorgis sinna aasta varem saabunud eakas India munk A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896–1977). Paari aastaga kasvas liikumine plahvatuslikult, ning 1974. aastaks oli rajatud juba 54 keskust üle maailma (Johnson 1976: 33). Oma lühikese karjää-

ri jooksul läänemaailmas pühitses Bhaktivedanta Swami ISKCONi liikmeks ligi 5000 inimest (Rochford 1995: 215).

Tänapäeval on Hare Krišna üks kõige laiemalt levinud uususulilise liikumise. Nende veebilehekülje andmetel oli liikumisel 1999. aastal 456 templit ja keskust (k.a restoranid) enam kui 90 riigis üle maailma. Euroopas on liikumisel 134 keskust 32 riigis, samas kui Põhja- ja Kesk-Ameerikas on 77, ning Lõuna-Ameerikas 54 keskust (46 keskust ainult USA-s). Aasias ja Kesk-Idas on liikumisel 134 keskust 21 riigis, kusjuures peaaegu pooled neist asuvad Indias (ISKCON World Wide: 1999).

Vaatamata globaalsele taustale on Hare Krišna juurdunud sügavale India religioossesse traditsiooni. Seda vaadeldakse küll uususulilise liikumisena, mida defineeritakse üldjoontes kui organiseeritud püüdlusi *inimlike ja materiaalse ressursside koondamiseks uute usulaadsete tunnetuste ja ideede levitamise eesmärgil* (Beckford & Levasseur 1986: 29), kuid mingist uuest religioonist nende puhul rääkida ei saa. Kuigi see organisatsioon loodi 20. sajandil Ameerikas, algab moodsa Hare Krišna ajalugu 19. sajandist ja on tihedalt seotud Gauda vaišnavismi (višnuismi) taassünniga Bengalis. Gauda višnuism põhines juba 16. sajandil Sri Chaitanya Mahaprabhu (1486–1533) poolt algatatud bhakti joogal, mis jutlustas, et kõik inimesed, hoolimata seisusest, võivad end realiseerida läbi pühendumise. Sri Chaitanya Mahaprabhu pani aluse ka *sankirtanale* – Krišna auks avalikule tantsimisele ja mantrate laulmisele tänavatel. Keskseks osaks on Hare Krišna *mahamantra* laulmine (Hare Krišna, Hare Krišna, Krišna Krišna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare) – komme, mille järgi ISKCON on saanud oma laiemalt tuntud nime.

Hare Krišna liikumist on tema seisuse suhtumise tõttu tihti iseloomustatud ka kui hinduismi kõrgepingesekti (*high tension sect*, vt Bainbridge 1997: 192). Siit pinnalt tekib kohe hulk küsimusi: mis on sekt hinduismis, millisest hinduismi vormist see sekt eraldub, kuidas üldse hinduism defineerib ortodoksiat.

Hea näide sellest, kuidas ISKCONi on keeruline käsitleda India usuelu ühe sektina, on Krišna templite avamine Indias. 31. mail 1997. aastal avas Bangalore uue ISKCONi templi India president Shankar Dayal Sharma, kiites liikumise asutajat Bhaktivedanta Swamit India *bhakti* püha traditsiooni levitamise eest maailmas (Hare Krishna Report, mai 1997). Või *Glory*-nimelise uue templi avamine New Delhis 5. aprillil 1998. aastal India peaministri Atal Bihari Vajpayee poolt. Templit ehitati viis aastat ja see läks maksma kuus miljonit dollarit, mis kõik koguti Indias liikumise toetajatelt. Projektijuht Gopal Krishna Goswami võttis ettevõtmise kokku sõnadega: *India on suurepärane vaimne sõnum. Me soovisime edastada seda filosoofiat moodsamas vormis, mis inspi-*

reeriks inimesi pühendama oma elusid jumal Krišna õpetusele (Hare Krishna Report, märts/aprill 1998).

Mida peaks nende näidete põhjal arvama ISKCONist India kontekstis? Vähemalt üks on selge: Indias aktsepteeritakse Hare Krišna liikumist hinduismi autentse vormina. Templid Indias on rikkad ja neid külastavad tuhanded hindud. Kohalikud annetavad heldelt ISKCONi templite ehitamiseks. Seega on ISKCONil Indias nii rahva kui ka valitsuse silmis hea maine.

Hare Krišna liikumises on palju traditsioonilist, kuid samas, nagu ilmneb ülaltoodud templi projektijuhi tsitaadistki, esindab ISKCON sihilikku katset esitada traditsioonilist religioosset sõnumit “moodsas vormis”. Riskides liialdada, arvan, et see iseloomustab Hare Krišna kultuuri olemust üsna hästi ja avaldub liikumises mitmel viisil, kõige silmatorkavamalt ehk just tänapäevase kommunikatsioonimeedia ohtras kasutamises ning jutluste ideoloogilises sisus ja argumentatsioonis.

Trükimeedia kasutamine on etendanud liikumise kujunemisel olulist rolli. 19. sajandi Bengali višnuismi reformaator Bhaktivinoda Thakur (1838–1914) võttis 1887. aastal višnuismi raamatute kiireks levitamiseks kasutusele trükipressi. Nii et tehnoloogia iseenesest polnud usueluga vastuolus. Bhaktivinoda Thakur saatis isegi mõned raamatud Euroopas ja Põhja-Ameerikas asuvatele teadlastele ja teadusasutustele. Bhaktivedanta Swami (1896–1977) guru Bhaktisiddhanta Saraswati (1874–1937) osutas trükipressile kui suurele *mrdangale*, sest tavalise *mrdanga* (trumm, mida kasutatakse mantrate laulmise juures) häält kuuleb vaid ümbruskond, kuid trükitud kirjandus ulatub kogu maailma inimesteni (Hopkins 1989: 48).

Bhaktivedanta Swami omakorda hakkas publitseerima ajakirja *Back to Godhead* juba 1944. aastal – rohkem kui 20 aastat enne tema tegutsemise algust New Yorgis. Eesmärgiks oli jumalasõna levitamine võimalikult laialt ning võimalikult lihtsas sõnastuses – võita tuli “tavalise inimese” huvi (Goswami 1993: 190). Kirjanduse trükkimine ja levitamine on selle algusaegadest, 19. sajandist saadik olnud liikumise üks tunnusjooni. ISKCON näeb selles järjepidevust, 16. sajandil Chaitanya alustatud avaliku mantrate laulmise traditsiooni edasiarendamist. Läänes on väga vähesed inimesed lähemalt kursis višnuismi teoloogiaga, kuid krišnaitide tunnuslik riietus, avalikes kohtades mantrate laulmine ja raamatute levitamine on tuttav paljudele.

Bhaktivedanta Swami oli veendunud, et oma ideede levitamiseks tuli kirjutada ja levitada raamatuid – s.t esitada religioosseid sõnumeid kaasaegses stiilis. Nii kirjutas ta tõlkeid ja kommentaare krišnaitide pühakirjadele *Bhagavadgital* ja *Bhagavata Puranale*. Oma eessõnas *Bhagavata Purana* tõlkele viisandab ta pildi kaasaja inimkonna olukorrast:

Geograafilised piirid ei seo inimühiskonda enam mingite kindlate maade või kogukondadega... Vaja on õpetust, kuidas inimkond saaks üheks rahus, sõpruses ja õitsengus. Srimad-Bhagavatam täidab selle vajaduse, sest see on terve inimühiskonna taashingestamise kultuuriline väljund (Prabhupada 1972: 1).

See tähendab, et *bhakti* joogat tutvustatakse Bengali višnaismi ja puraana pühakirjade traditsioonis kaasajastamisele ja üleilmastumisele viidates.

Seega on Hare Krišna liikumise identiteet tihedalt seotud *bhakti* traditsiooniga Bengali Vaishnavismi vormis. *Bhakti* tähendab pühendumist (*devotion*), mis hindu teoloogias on üks põhilisi vabanemise teid. Tavaliselt eristatakse seda *karma-margast* ja *jnana-margast* (dznjaani-margast) – tegutsemise ja teadmise teedest. Põhiliselt seisneb see individuaalse jumala, eriti tema kuju e *murti* austamises. Suur osa tänapäeva populaarsest hinduismist (eriti templikultusesse, palverännakutesse ja religioossete festivalide korraldamisse puutuv) baseerub *bhakti*l (Klostermaier 1989: 210).

ISKCON ise peab oma missiooniks Krišna-*bhakti* levitamist kõikjal maailmas. Kui enamasti tähendab sõnum hinduistlike uusreligioossete liikumiste silmis ülevaatlikku, lihtsustatud õpetust või tegevust, siis ISKCONi eesmärk on suurem ja ambitsioonikam. Bhaktivedanta Swami tahtis asutada ulatuslikku ja kaasahaaravat, kõiki elu valdkondi hõlmavat vaimset kultuuri (Deadwyler III, 1985: 70).

Liikumise ülimaliks eesmärgiks on täiuslik alternatiivkultuur. See ei seisne ainult vaimse dimensiooni lisamises juba eksisteerivale kultuurile, vaid püüdleb inimeste elu iga aspekti täieliku muutmise poole. Kultuur kui tervik on ääretult avar ja võimalusterohke tegevusväli. Üheks uuemaks eesmärgiks on luua uus kultuuri ja tsivilisatsiooni vorm moodsa, lääneliku ja materialistliku maailma jaoks.

See ilmneb selgesti ISKCONi publitseeritud kirjanduses ja kõnedes, mille peamised argumendid on suunatud just lääneliku materialismi ja ateismi vastu. Retooriliste rünnakute sihtpunktiks on nn materialistlik teadus, mida tajutakse materialistlikku ja hedonistlikku elustiili seadustavana. Teiseks ISKCONi regulaarsete rünnakute objektiks on impersonaalne jumalakontseptsioon, mis on võrdsustatud ateismiga. Sellega oponeeritakse ka mitmetele teistele läänemaailmas India gurude poolt esindatud neohinduistlikele suundadele (eriti seni, kuni need esindavad mittedualistlikku vedaantat).

Krišna-bhakti Soomes

Hare Krišna *mahamantrate* laulmine või elustiili puudutavate regulatiivide (keelatud on liha, narkootikumid, alkohol, hasartmängud, kõlblusvastane seks) praktiseerimine on sõltumata kultuurist või sotsiaalsest keskkonnast suhteliselt lihtne, sest tegemist on puhtisiklike teemadega. India stiilis templikultuuri ülekandmine koos kõigi juurdekäivate käskude-keeldudega on juba tunduvalt raskem, sest see on kollektiivne ettevõtmine ja nõuab palju suuremaid ressursse. Luksuslike templite ehitamine kesklinnadesse eeldaks läänemaailmas seda finantseeriva suure ja jõuka kogukonna olemasolu, rääkimata india traditsioonile vastavate iga-aastaste festivalide jt religioossete massiürituste korraldamisest, mille läbiviimiseks on vaja suuri rahvahulki.

Hare Krišna liikumise esimesed misjonärid tulid Soome Rootsist 1970. aastate lõpus. 1982. aastal avati Helsingis juba esimene tempel. Praegu tegutseb kohalik Hare Krišna tempel Helsingi kesklinna lähedal renditud bürooruumides, kuid piisavalt diskreetselt, et asjassepühendamatuile märkamatuks jääda. Ometi on asukoht kesklinnas aidanud oluliselt suurendada külastajate arvu.

Soomlased on seni Hare Krišnasse suhtunud üsna leigelt, kuid krišnaitide endi sõnul ikka pigem positiivselt. Siiski on liikumist meedias aegajalt süüdistatud oma liikmete elu rikkumises, individuaalsuse ja vabaduse kaotamises, mõttelageda filosoofia levitamises ning ka maksudest kõrvalehiilimises. Hare Krišna on peaaegu ainus idamaine uusreligioosne liikumine, mis Soomes seesuguseid avalikke vaidlusi on põhjustanud. Sellegipoolest on liikumine ametlikult tunnustatud usuliseks kogukonnaks (1984) ja tema positsioon on suhteliselt kindel.

Soomes on absoluutselt pühendunud aktiivselt tegutsevaid krišnaitte umbes 40. Initsieeritud Hare Krišna liikmeid on tegelikult rohkem – 60–70, kuid paljud neist on Soomest lahkunud või liikumisest välja astunud. Liidrite hinnangul on teatud määral krišnaitide elustiili järgivaid isikuid kokku umbes 200. Kontakt on liikumisel Soomes mõne tuhande inimesega, mida ressursse silmas pidades on tegelikult väga vähe, eriti kui arvestada, et need inimesed on laiali üle kogu maa. See peaks osaliselt selgitama, miks on Soome kontekstis 1990. aastatel strateegiliseks prioriteediks kujunenud mitte inimeste võimalikult rohkearvuline ja kiire uskupööramine, vaid enda tutvustamine ja inimestes huvi äratamine.

Üks edukamaid projekte on selles vallas olnud avalikkusele suunatud kultuurisündmus – nn *Indian Experience*, mille programmi kulminatsiooniks on palvevendade poolt mõnes avalikus auditooriumis või loengusaalis organiseeritud omalaadne kultuuriõhtu. Tavaliselt käib ürituse organiseerimine nii: 8–10 krišnaiti lähevad paariks nädalaks mingisse Soome piirkonda, astuvad üles

kohalikus meedias, reklaamides end ajakirjanduses, raadiosaadetes, lendlehtedel ja plakatitel, jagavad tänavatel raamatuid ning *Food For Life* programmi raames tasuta toitu, laulavad mantraid jms. 2–3 tundi kestva põhiürituse kava sisaldab muusikalisi etteasteid, tantsu, loengut *Bhagavadgitast*, slaidikava või videoprogrammi ning *prasadat* (pühitsetud toit). Kogu õhtu jooksul müüakse ka raamatuid jm teemakohast. Osalejate arv neil üritustel kõigub 100–200 vahel (Tattvavada das: 1999).

Ürituse peamiseks eesmärgiks on India traditsioonilise kultuuri ja usundi tutvustamine, samuti kontaktide loomine peatemplist kaugel elavate asjahuvilistega. Sügavamalt huvitatutele toimub kohe pärast põhiprogrammi lisaüritus, mille eesmärgiks on julgustada inimesi looma kohalikke *bhakti* jooga klubisid. Sellised klubid on ISKCONist sõltumatud, kuid sidepidamine palvevendadega on uute teadmiste ja vaimse toetuse seisukohast siiski tähtis (Tattvavada das: 1999).

Indian Experience toimus esmakordselt 1993. aastal, nüüd korraldatakse seda regulaarselt kord aastas kaheteistkümnes suuremas Soome linnas. Tegemist on otsast lõpuni Soome ideega, mis sobibki just nimelt sealsesse konteksti. Poolas, USAs ja Indias organiseeritud suured festivalid on teatud viisil eeskujuks olnud ka *Indian Experience*’ile, kuid Soome oludes peavad üritused paratamatult olema vähemmastaapsed. Üritus võimaldab ISKCONil lisaks tänavail raamatute levitamisele teha ka midagi tähenduslikumat, võimaldab väljaspoolseisjatel kohtuda neutraalsel pinnal krišnaitidega, õppida midagi uut India filosoofia ja kultuuri kohta (Tattvavada das: 1999).

Pealtvaataja seisukohast tundub ürituse kontekst sekulaarne, erinevalt pea-aegu kõigist teistest palvevendadega kohtumise võimalustest. Krišnaitide peamine eesmärk on siin iseenda ja India religioosse traditsiooni võtmelemente tutvustamine laiemale auditoriumile. Kuigi ürituste raames toimub ka loeng, milles räägitakse liikumise ideedest jms, pole eesmärgiks otsustav vastasseis ega ülim vaimsus. Hare Krišna rituaalsete ürituste põhielementideks on jutustamine, laulmine ja pühitsetud toit, kõike seda pakutakse auditoriumile etenduse vormis, mitte kui rituaali, millest tuleb osa võtta. Nii järgivad palvevendid Bhaktivedanta Swami juhtnööre, võimaldades üritusi korraldades säilitada publikul teatud distantsi ning mitte tunda end kui päris jutlusel või “taas-sünni kuulutajate miitingul”.

Kohanemisprotsess ja selle tagajärjed

Nende näidetega tahtsin rõhutada, kui oluline on arvestada religiooni adaptatsiooni sõltuvust kindlast sotsiaalsest, kultuurilisest ja religioosest kontekstist. Soovides avada Hare Krišna templit Indias, võib arvestada kohalike inimeste sooja vastuvõtu ja heldete annetustega templi toetuseks ka siis, kui nad ise liikmeks hakata ei kavatse. Soomes on arusaadavalt olukord hoopis teistsugune. Usulepühendunud kohtavad siin kui mitte otsest vastuseisu, siis vähemalt kahtlusi. Hinduistlik tempel Helsingis ei ole enesestmõistetav. Inimesed üldiselt ei teagi, mida seesugune kultus endast tegelikult kujutab, rääkimata siis templi külastamisest või annetustest selle toetuseks. Enamgi veel – kristlikus kontekstis baseerub religioosse kultuse idee erandlikkusel. Selles kontekstis välistab kuulumine ühte kiriklikku institutsiooni kuulumise teistesse. Hinduismis on see probleem võõras – seal on tavaline, et ilmalikud inimesed külastavad ja toetavad mitmeid erinevaid templeid ja religioosseid organisatsioone. Peale selle, et pluralism kui selline on Soome usutraditsioonis tundmatu, suhtutakse igasugusesse religioosesse konkurentsi ja uuendustesse ääretult skeptiliselt, isegi vaenulikult. Kristliku religiooni ideaaliks on ikkagi universaal- või vähemalt rahvuskirik. Nii on ilmne, et templid ja aasramid ei saa Soomes arvestada kaugeltki nii suure toetusega, nagu Indias.

See ei johtu ainult sellest, et Hare Krišna liikumine kaldub end ülejäänud ühiskonnast isoleerima, vaid ka ühiskonna religioonikontseptsioonist, mis jätab Hare Krišna tõhusalt isolatsiooni. See tendents süveneks asjade omasoodu arenemisel aja jooksul üha enam. Tajudes välist keskkonda ükskõikse või vaenulikuna võib liikumine loobuda üldse kontaktidest väljaspool olijatega. Mida enam nad isoleeruvad, seda sügavamaks muutub lõhe liikumise ja ülejäänud ühiskonna vahel, mis omakorda tugevdab pinget.

Oma ajaloo on ISKCON mõni aeg pärast läände jõudmist sellise etapi juba ka läbi teinud. Juba enne Bhaktivedanta Swami surma 1977. aastal hakkas liikumine kalduma totaalse kogukondliku elustiili poole, pöörates järsult selja välisele maailmale. Liikumisest sai sektantlik organisatsioon (selle sõna sotsioloogilises tähenduses, vrd Wilson 1982). 1980. aastate lõpust saadik on liikumise sotsiaalne organisatsioon siiski muutunud – valdavalt mungaorganisatsioonist on saanud laiapõhjalisem ühendus, kelle pluralistlikesse kogukondadesse on kaasatud kõige erinevamad elustiilid (Rochford 1995: 219).

Soome krišnaitide strateegia on antud tingimustes suhteliselt mõistlik. Et saavutada Soomes edu, peab liikumine oma sõnumit edastades arvestama, et asjad, mida Indias peetakse enesestmõistetavaks, tuleb lääne kontekstis lahti seletada ja üle rääkida.

Kõige olulisem on just jutluste rõhuasetuse muutmine. Seega kui Indias võib jutlus keskenduda Krišna moraalsetele käskudele, siis läänemaailmas tuleb kõigepealt auditooriumit veenda selles, et Krišna on olemas ja et tema nimel saab tõepoolest rääkida. Teisisõnu tuleb hakata juurutama ülimaid pühasid postulaate. Seega pole sugugi üllatav, et Hare Krišna liikumise avalikes loengutes on rõhk tugevalt sellistel põhiküsimustel, nagu mis on jumal, kuidas jumala kohta rohkem teada saada, milline on meie suhe jumalaga jne. Neil teemadel rääkides teadvustavad lektorid üldjuhul endale suurepäraselt kaasaegse sekularismi ja ateismi väljakutset nende arendatud väidetele. Väga harva tuleb ette avalikke loenguid, kus ei püüta ühel või teisel moel “materiaalistlikku teadust” maha teha.

Oluline on ka see, kuidas palvevennad end avalikkusele tutvustavad. Kui liikumine tahab võõras kultuurilises miljöös kehtvat mõjujõudu saavutada, peab ta väga hästi oskama inimestega kontakti leida. Eksootiline hinduistlik liikumine ei saa eeldada enamat, kui et tõsiselt huvitatud tuleksid ja osaleksid templi tseremooniatel.

Sellest perspektiivist ongi Hare Krišna üheks probleemiks igasuguse sisulise kontakti puudumine mitteusklikega väljaspool religioosset või püha konteksti. Kui ainus viis inimestega suhelda on tänavatel raamatuid levitades või templitseremooniatel, on arusaadav, et kontaktid potentsiaalsete poolehoidjatega jäävad tõenäoliselt väheseks ja pealiskaudseks. Et liikumisele on külge poogitud ka rangelt vaenulik suhtumine kaasaegsesse Lääne ühiskonda, pole üllatav, et neid ähvardab risk peletada eemale isegi potentsiaalsed toetajad ja poolehoidjad.

Seega peavad sellised liikumised Läänes ellujäämise nimel leidma võimalusi, kuidas suhelda inimestega neutraalsemal ja sekulaarsemal pinnal. Selliselt on läbi viidud mõned ISKCONi edukamad projektid. Tegelikult avaldub see trend liikumises üsna üldisel tasandil. Viimasel ajal on ISKCONi liikmed püüdnud mitmel viisil leida soodsat pinda dialoogiks ja koostööd taotlevaks suhtluseks ühiskonna stabiilsemate ringkondadega. Samuti on tänapäeval hakatud rohkem rõhku panema kõrgharidusele.

Just püüe leida ühiseid suhtlus- ja koostöövõimalusi mitteliikmetega toob kaasa uue rõhuasetuse rituaalsete arusaamade madalaimale tasemele, mida Rappaport (1999) nimetab valitsevate tingimuste indikaatoriteks. Leidmaks kontakti väliste rühmadega, tuleb ülimate pühade postulaatide probleem kõrvale heita ja keskenduda pakilisematele küsimustele.

Lõpuks tekivad liikumise sees paratamatult pinged nende erinevate suundade tõttu. Fundamentalistid kalduvad keskenduma ülima probleemile, sügavalt veendununa, et just nemad on liikumise tegevuse läte ja alus. Seevastu liberaalid on seadnud oma huvid praktilisemale tasandile, ka on nad teadlikumad auditooriumi reaktsioonidest ja muredest.

Religioosse diskursuse jagamine liberaalseks ja fundamentalistlikuks on näha kõigis maailma suuremates religioossetes traditsioonides, kuigi esimesed märgid sellest ilmnesid protestantide seas Põhja-Ameerikas (vt Beyer 1994; Wuthnow 1988). Käesolevas artiklis aga ei jõua fundamentalismi teemat laiemalt käsitleda; piisab, kui öelda, et nähtus ise on minu hinnangul tihedalt seotud religioossete kujutelmade erilise loomusega.

Kokkuvõtteks

Uususundilisi liikumisi käsitletud artiklis viitas Susan Sundback (1981) võimalusele, et idamaade uusususundilised organisatsioonid on vaid mööduv nähtus, mis peagi silmapiirilt kaob ega avalda mõju Lääne usuelule. See väide põhineb teorial, mis seostab liikumiste edu sotsiaalselt võõrandunud inimeste arvu kasvuga Lääne ühiskondades. Idee on selles, et inimene peab olema täielikult pettunud olemasolevas kultuuris ja ühiskonnas, et loobuda sellest radikaalselt erineva kasuks.

Oma töötera on siin olemas, kuid tegelikult toimivad sealjuures ka teised protsessid. Lääne ühiskondade kasvav pluralism on vähendanud pinget vähe-
muste ja domineeriva kultuuri vahel. Kultuuriline distant on seega kahane-
mas. Ja mis on kõige olulisem, nagu olen üritanud näidata, – liikumised ise
võivad omaks võtta strateegiaid, mis püüavad vähendada lõhet nende endi ja
neid ümbritseva ühiskonna vahel. Mõned liikumised loobuvad oma liialdatud
nöuetest ja kriitikast, võttes omaks liberaalsemaid tõlgendusi ülimate pühade
postulaatide tähtsusest. Teised keskenduvad projektidele ja praktikatele, mis
toovad neid lähemale ümbritseva keskkonna inimestele. Hare Krišna India
kogemuse programm on ainult üks näide viimatinimetatud strateegia kasuta-
misest. Liikumine ei tee järeleandmisi oma teoloogilise ja kultuurilise posit-
siooni osas, kuid tunnustab, et jutlustamise strateegiad peavad edaspidi kes-
kenduma leebemale lähenemisele ja tuleb leida teid koostööks mitteliikmete-
ga neutraalsemal alusel. Ainult sel teel saab liikumine loota mingile mõjule ja
kuulda võtmisele väljaspool omaenda kitsaid ringkondi. Teisisõnu – Hare Krišna
liikumine hakkab tasapisi mõistma, et sobivad kanalid suhtlemiseks mitteliik-
metega ümbritsevas ühiskonnas tuleb leida selle ühiskonna olemasolevate
struktuuride sees. Muidu pole tõenäoline, et sõnumit võtavad kuulda, mõista-
vad seda või võtavad seda tõsiselt muud kui ühiskonnast võõrandunud sekto-
rid. Teisalt varitseb seda tehes oht killustuda ise kaheks – liberaalideks ja
fundamentalistideks.

Tõlkinud Karin Konksi

Kommentaariid

- ¹ Originaal: Ketola, Kimmo. Worshipping Krishna in Finland. Cultural Adaptation of Global Hindu New Religious Movement. Holm, Nils G. (toim). *Ethnography is a Heavy Rite*. Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen. Religionsvetenskapliga Skrifter No 47. Åbo 2000, lk 275–295.
- ² Siinkohal on sanskriti nimele ja mõistete puhul loobutud diakriitikutest, kuna alljärgnevalt kasutatud mõistest arusaamise jaoks pole need olulised. Vähemlevinud terminid on esitatud kursiivis. (Autori märkus.)

Allikad

Tattvavada das 1999. Autori intervjuu, lindistatud Helsingis 24. septembril 1999.

Kirjandus

- Ahlberg, Nora 1977. Vastakulttuuri vaihtoehdoisena maailmankuvana. Uskontopsykolooginen näkökulma. Kuusi, Matti & Alapuro, Risto & Klinge, Matti (toim). *Maailmankuvan muutos tutkimuskohtena: näkökulmia teollistumisajan Suomeen*. Helsinki: Otava, lk 244–263.
- Bainbridge, William Sims 1997. *The Sociology of Religious Movements*. New York: Routledge.
- Beckford, James A & Levasseur, Martine 1986. New Religious Movements in Western Europe. *New Religious Movements and Rapid Social Change*. London: Sage, lk 29–54.
- Beyer, Peter 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Biezais, Haralds (toim) 1975. *New Religions*. Stockholm: Almquist & Wiksell International.
- Boyer, Pascal 1993. Cognitive Aspects of religious Symbolism. Boyer, Pascal (toim). *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, lk 4–88.
- Deadwyler III, William H. 1985. The Devotee and the Deity: Living a Personalistic Theology. Waghorne, Joanne Punzo & Cutler, Norman (toim). *Gods of Flesh Gods of Stone. The Embodiment of Divinity in India*. Chambersburg, PA: Anima, lk 69–88.
- Eyerman, Ron & Jamison, Andrew 1991. *Social Movements. A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.
- Featherstone, Mike 1990. Global Culture: An Introduction. Featherstone, Mike (toim). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage, lk 1–14.
- Goswami, Satsvarupa dasa 1993. *A Lifetime in Preparation, India 1896–1965. A Biography of His Divine Grace A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada: Srita Prabhupada Lilamrta 1* (2. trükk). Juhu, Bombay: Bhaktivedanta Book Trust.

- Holm, Nils G. & Suolinna, Kirsti & Ahlbäck, Tore (toim) 1981. *Aktuella religiösa rörelser i Finland. Ajan­kohtaisia uskonnollisia liikkeitä Suomessa*. Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation 65. Åbo: Åbo Akademi.
- Hopkins, Thomas J. 1989. The Social and Religious Background for Transmission of Gaudiya Vaishnavism to the West. Bromley, David G. & Shinn, Larry D (toim). *Krishna Consciousness in the West*. London & Toronto: Associated University Press.
- Hurst, Jane & Murphy, Joseph 1987. New and Transplanted Religions. Wei-shun Fu, Charles & Spiegler, Gerhard E. (toim). *Movements and Issues in World Religions. A Sourcebook and Analysis of Developments Since 1945*. Religion, Ideology, and Politics. London: Greenwood Press, lk 215–242.
- ISKCON 1999 = ISKCON World Wide (<http://www.iskcon.org/address/> – 30.03.1999, praeguseks on lehekülj uuendatud <http://news.iskcon.com/> – 10.06.2011).
- Johnson, Gregory 1976. The Hare Krishna in San Francisco. Glock, Charles Y. & Bellah, Robert (toim). *The New Religious Consciousness*. Berkeley: University of California Press, lk 31–51.
- Junnonaho, Martti 1981. Vastakulttuuri ja uusi uskonnollisuus. Holm, Nils G. & Suolinna, Kirsti & Ahlbäck, Tore (toim) 1981. *Aktuella religiösa rörelser i Finland. Ajan­kohtaisia uskonnollisia liikkeitä Suomessa*. Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation 65. Åbo: Åbo Akademi, lk 35–59.
- Junnonaho, Martti 1996. *Uudet uskonnot – vastakulttuuria ja vaihotehtoja. Tutkimus TM-, DLM- ja Hare Krishna liikkeistä suomalaisesse uskonmaisemassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 644. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Klostermaier, Klaus K. 1989. *Survey of Hinduism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Lawson, E. Thomas & McCauley, Robert 1990. *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pentikäinen, Juha 1975a. Revivalist movements and Religious Contracultures in Finland. Biezais, Haralds (toim). *New Religions*. Stockholm; Almquist & Wiksell International, lk 92–122.
- Pentikäinen, Juha (toim) 1975b. *Uskonnollinen liike*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Prabhupada, A. C. Bhaktivedanta Swami 1972. *Srimad-Bhagavatam. First Canto: "Creation"*. New York: Bhaktivedanta Book Trust.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson, Roland 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Rochford, E. Burke Jr. 1995. Hare Krishna in America: Growth, Decline, and Accommodation. Miller, Timothy (toim). *America's Alternative Religions*. Albany: State University of New York Press, lk 215–221.

Sperber, Dan 1996. *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.

Sundback, Susan 1981. Ungdomsreligionerna som motkultur. Holm, Nils G. & Suolinna, Kirsti & Ahlbäck, Tore (toim) 1981. *Aktuella religiösa rörelser i Finland. Ajankohtaisia uskonnollisia liikkeitä Suomessa*. Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation 65. Åbo: Åbo Akademi, lk 13–34.

Touraine, Alan 1985. An Introduction to the Study of Social Movements. *Social Research* 52 (4), lk 749–787.

Wilson, Bryan 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Wuthnow, Robert 1988. *The Restructuring of American Religion; Society and Faith since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Summary

Hare Krishna in Finland

Cultural adaptation of the global Hindu new religious movement

Kimmo Ketola

Key words: Krishnaism, Finland, studies of religion, new religions

The Finnish theology has been focused on the new religious movements and other religious minorities for a while. It has mostly been studied what kind of factors make the modernised Western people sensitive to foreign religions. The author discusses the problems related to the studies of the international new religious movements based on the fieldworks from years 1977 until 1999 concentrating on the Krishna movement in Finland. He finds that the increasing pluralism in the Western societies has reduced the tension between the minorities and dominating culture. The Krishna movement does not meet halfway in its theological and cultural position but admits that the strategies of preaching must further concentrate on a more gentle approach and the ways of cooperation with non-members should be found on a more neutral basis.