

Antti Räsänen

**Aikuisen uskonnollisuus**

Tutkimus Fritz Oserin uskonnollisen arvioinnin  
kehityksen teoriasta ja sen pätevyydestä  
aikuisilla suomalaisilla koehenkilöillä

*Esitetään Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston päärakennuksen auditoriossa XII  
perjantaina 3. toukokuuta 2002 kello 12.*

ISBN 952-10-0520-3 (PDF)

ISBN 952-91-4609-4 (nid.)

Antti Räsänen

## RELIGIOUSNESS IN ADULTHOOD

A study on Fritz Oser's theory of the development of religious judgment and Finnish religiousness

The aim of this study was to examine Fritz Oser's theory of the development of religious judgment and adult religiousness. The study comprised a theoretical frame of reference and an empiric approach to the subject. The frame of reference consisted of a systematic analysis of Oser's theory with the purpose of discovering its origins and of defining Oser's concepts of religion and religiousness. Additionally, the study investigated the concept of religious judgment. Also, the frame of reference section looked at the invariant sequence formed by the developmental stages and their content. First, the empiric approach was used to investigate Oser's theory in practice, that is the interviewees' religiousness exposed by Oser's religious dilemmas and the test of religious judgment developed by this author. Second, the study looked at the characteristics and quality of the interviewees' religiousness and the manner in which their religiousness was related to the developmental stages of religious judgment. Third, the empiric approach was utilized to investigate the interviewees' image of God and their notions of mature belief. Fourth, gender differences and the interviewees' views of the third stage of the theory of religious judgment were examined. Earlier studies having mostly centered on children and young people, the background of Oser's theory and adult religiousness and religious development have not been previously studied as extensively as in the present study. Ten women and seven men were interviewed. In addition, data were collected by focused interviews. The research material was processed by both qualitative and quantitative data analysis.

Oser has been criticized in the same way as Piaget, from whose thinking Oser's structuralism is derived. Also, Kohlberg's moral theory and Tillich's theology have been of crucial import to Oser in his definition of the religious structure. The present study called into question Oser's idea of an independent religious structure. The religious-sociological argumentation in Germany in the late 1970s has influenced Oser's concept of religion, which tends to be rather narrow and excludes many sectors of religiousness. Oser defines religiousness in a broad sense as an individual's relation to transcendence. Religious judgment is an expression of the regulative system comprising eight dimensions which do not form any uniform theological

structure. These dimensions are not necessarily related to the issues by which religiousness is judged. The first and second developmental stages are part of general individual development not related to problems of content. The third stage is not compliant with the invariant sequence formed by the others. The fourth and fifth stages are more speculative than the former stages.

The outcome of Oser's religious dilemmas was studied by three different methods. In the examination of their global stages, the interviewed group was situated in the second and fourth developmental stages. Scrutiny in accordance with their religious mature scores included the third stage, which did not, however, correspond to the interviewees' religious notions. When religiousness was investigated as absolute developmental stages, a skip over the third stage was apparent. Researchers in the field have also earlier discussed this possibility. The test of religious judgment defined more closely the notion provided by the dilemmas of the interviewees' religiousness: the statements of the fourth and fifth developmental stages were accepted while those of the first and second stages were rejected. Three typologies were created to depict the religiousness of the interviewees: recognition of one's own belief, religiousness at the moment of the interviews, and future expectations. A comparison of the typologies showed that emotional religiousness remained unchanged. Also, gradual growth into Christian belief indicated a well-balanced religiousness, which is clearly related to that of Oser's fourth developmental stage, whereas emotional and harmonious religiousness was often connected to the stage transitions indicated by Oser's theory. The notions of mature belief comprised spiritual, social, and rational elements as well as elements related to mental well-being while mature belief was connected to Oser's fifth stage. The image of God exposed the categories of knowledge of God and experience of God. As to the image of God, the control group of non-believers manifested the same categories as the believers, but in reverse order: they tended to establish the impossibility of God's existence and their experiences of God were negative. Gender differences were minor. Men's faith was slightly more rational, whereas women were inclined to emphasize their experiences of God. The interviewees' notions of deism (3<sup>rd</sup> stage) were mainly negative. Some regarded deism as a stage transition of religious development providing a possibility of establishing a new relationship with God.

The results of the present study indicate that Oser's theory should be modified. The second developmental stage might be divided into categories of childhood religiousness and adult religiousness. Also, the sequence of de-

velopment must be reassessed, since all people do not go through all the developmental changes in the same order. The religiousness of believers comprises contentment, peak feelings, doubts, and expectations that do not materialize. Emotional and harmonious religiousness are constant characteristics based on experiences of childhood and young adulthood. The study would seem to establish the great importance to later religiousness of childhood, early human relations, and upbringing. Also, religious communities and social relationships play an important part in religious thinking and religiousness.

## ESIPUHE

Väitöskirjan kirjoittaminen on yllättänyt minut. Se on vaatinut enemmän ja vienyt kauemmin kuin työhön tarttuessani suunnittelin, mutta se on myös ollut kiehtovampaa ja palkitsevampaa kuin koskaan kuvittelin. Tutkimusprosessi on jakautunut kolmeen vaiheeseen. Ensimmäinen oli alkuinnostus. Toisessa vaiheessa työni eteni hitaalla varmuudella päätyäkseen kolmanteen vaiheeseen, intensiiviseen loppukiriin.

Kipinän uskonnollisen kehityksen tutkimiseen sain professori Kalevi Tammiselta uskonnonpedagogiikan tutkielmaseminaarissa kaksitoista vuotta sitten. Hänen kannustuksensa ja vilpityn innostuneisuutensa ovat tukeneet minua koko tutkimusmatkan ajan, kuitenkin aivan erityisesti työni viime metreillä. Hänen asiantunteva palautteensa ja esitarkastuslausuntonsa terävät kommentit ovat olleet työni kannalta tärkeitä. Palautteesta ja viisaista neuvoista kiitän myös työni toista esitarkastajaa professori Nils G. Holmia. Edesmennyt professori Jarkko Seppälää ei kiitokseni tässä ajassa enää tavoita. Hänen tinkimätön, vaativa ja johdonmukainen ohjauksensa haastoivat ottamaan asioista selvää ja saivat minut työskentelemään tutkimukseni niitten osien parissa, joita nyt, työn valmistuttua, itse eniten arvostan. Professori Juha Vermasvuoren apua ja työtoveruutta muistan kiitoksella.

Olen saanut tehdä tutkimusta hyvässä seurassa työpaikallani käytännöllisen teologian laitoksella. Minulle ei ole esipuheeseen kuuluva velvollisuus vaan sydämeni suuri ilo saada kiittää työtovereitani avusta ja rohkaisusta. Väitöskirjansa jo kirjoittaneiden ja tekstiensä kanssa vielä ahertavien tutkijatoverien ystävyys on ollut korvaamaton voimavara. Kiitokset erityisesti laitoksen esimiehelle professori Markku Pyysiäiselle asiantuntevista neuvoista tutkimuksen loppuvaiheessa. Professori Eila Helanderin ilo ja rohkaisu ovat kannustaneet minua uupumisen uhatessa. Haluan kiittää myös englanninkielisen tiivistelmän kanssa uurastanutta kielenkääntäjä Terttu Vertasta.

Väitöskirjatyöhöni sain taloudellista tukea Kirkon tutkimuskeskukselta. Apurahan turvin pääsin alkuun tutkimustyössäni ja minun oli mahdollista työskennellä Fribourgin yliopistossa Sveitsissä. Valtakunnallinen teologian tutkijakoulu soi minulle mahdollisuuden toimia päätoimisena tutkijana. Tästä tuesta kiitos.

Ystäväni ovat tukeneet ja auttaneet minua monin eri tavoin tutkimuksen tekemisessä. Tunnen olevani etuoikeutettu heidän seurassaan. Kiitän myös siitä, että olen saanut jakaa elämän riemua ja kipeyttä heidän kanssaan tutki-

mustyön ulkopuolella. Olen erityisen kiitollinen kolmelle hienolle miehelle, teologian maistereille Lassi Pruuki ja Vesa Soikkeli sekä valtiotieteen maisteri Joonas Lehtipuu, veljeydestä ja tuesta kaikissa vaiheissa. Ystävääni, teologian maisteri Arto Kuorikoskea kiitän innoittavasta ajatustenvaihdosta ja asiantuntevasta avusta tutkimukseni kuvioiden ja julkaisukuntoon saattamisen kanssa. Erja Piipposen avuliaisuus ja organisointikyky tekivät tutkimusaineiston keräämisen mahdolliseksi.

Vanhempiani Kaisa ja Jaakko Räsästä kiitän sekä aineellisesta että henkisesti tuesta. He ovat hoitaneet monet kerrat lapsiani, seuranneet tutkimusprosessia ja tukeneet taloudellisesti. Opiskeluun ja henkiseen kehitykseen kannustaneesta kodinperinnöstä en osaa heitä kyllin kiittää. Sisarieni ja veljeni myötäelämistä minun ei ole tarvinnut koskaan epäillä. Veljeäni, filosofian maisteri Matti Räsästä kiitän lämpimästi tekstini lukemisesta ja kommentoimisesta.

Kirjan kirjoittamista on seurannut lähimpää oma pikku perheeni, miehen mittoihin varttunut poikani Perttu ja tyttäreni Malla. Kenties heidän osansa olisi ollut helpompi ilman tätä urakkaa. Lapset ovat jaksaneet joustaa ja ymmärtää. Itselleni yhdessä kulkeminen ja kasvaminen heidän kanssaan on ollut kaikista suurin siunaus.

Sörnäisten Lintulahdessa maanantaina 8. huhtikuuta 2002

Antti Räsänen

<b>1 JOHDANTO .....</b>	<b>9</b>
1.1 Tutkimuksen näkökulma.....	9
1.2. Oserin teorian tausta.....	14
1.3. Kehitysteorioista virinnyt keskustelu.....	17
1.4 Aikaisemmat tutkimukset .....	21
<b>2 OSERIN TEORIAN EPISTEMOLOGINEN JA STRUKTURALISTINEN TAUSTA .....</b>	<b>32</b>
2.1 Geneettinen epistemologia.....	32
2.2. Strukturalismi .....	35
2.3. Emorakenne ja uskonnollinen emorakenne .....	39
2.4 Oserin lähestymistavan kriittinen arviointi .....	45
<b>3 OSERIN TEORIAN USKONTOKÄSITYS.....</b>	<b>51</b>
3.1. Uskonto ja uskonnollisuus .....	51
3.2. Kontingenssi-käsite ja kontingenssien hallinta .....	56
3.3 Oserin uskontokäsityksen kritiikki.....	61
3.4 Yhteenveto.....	68
<b>4 USKONNOLLINEN ARVIOINTI JA SEN ELEMENTIT .....</b>	<b>69</b>
4.1. Uskonnollisen tietoisuuden sääntöjärjestelmän ilmaus .....	69
4.2 Uskonnollisen tietoisuuden sääntöjärjestelmän sisältö .....	73
4.3. Uskonnollisuuden dimensionaalisuus .....	86
<b>5 KEHITYSVAIHEET OSERIN TEORIASSA.....</b>	<b>93</b>
5.1 Kognitiivisten kehitysteorioiden perusolettamukset .....	93
5.2. Uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheet .....	98
5.3. Oserin teorian kehitysvaiheiden kriittiset kohdat.....	104
<b>6. EMPIIRISEN OSAN TUTKIMUSTEHTÄVÄ JA SEN TOTEUTTAMINEN .....</b>	<b>114</b>
6.1 Tutkimustehtävä .....	114
6.2 Tutkimusmenetelmät .....	116
6.3 Tutkimukseen osallistuneet ja tutkimuksen kulku .....	120
<b>7. USKONNOLLISEN ARVIOINNIN KEHITYS .....</b>	<b>125</b>
7.1. Uskonnollisen arvioinnin kehitys kokonaiskehitysvaiheina ja RMS- pisteinä .....	125
7.2 Uskonnollisen arvioinnin kehitys absoluuttisina kehitysvaiheina ..	133
7.3 Uskonnollisen arvioinnin testi (UAT) .....	137
7.4 Johtopäätökset .....	142

<b>8 USKONNOLLISUUSTYPOLOGIAT .....</b>	<b>147</b>
8.1 Tietoisien vakaumuksen muodostuminen .....	147
8.2. Uskonnollisuustyypit tutkimuksentekohetkellä.....	154
8.3. Muutosodotukset uskonnollisuudessa.....	161
8.4 Uskonnollinen kehitys typologioiden valossa.....	167
8.5 T2-typologia ja uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheet .....	173
8.6 Johtopäätökset .....	176
<b>9 KÄSITYKSET KYPSÄSTÄ VAKAUMUKSESTA JA JUMALASTA</b>	
<b>.....</b>	<b>182</b>
9.1 Kypsä vakaumus .....	182
9.2 Jumalakuva .....	187
9.3 Johtopäätökset .....	196
<b>10 USKONNOLLISEN ARVIOINNIN KEHITYKSEN KRIITTISET KOHDAT .....</b>	<b>203</b>
10.1 Uskonnollisen rakenteen transsituationaalisuus.....	203
10.2 Sukupuoli ja uskonnollisuus .....	214
10.3 Kolmas kehitysvaihe.....	230
10.4 Yhteenveto ja johtopäätökset.....	236
<b>11 LOPPUKATSAUS.....</b>	<b>248</b>
11.1 Päätulokset.....	248
11.2 Tutkimuksen arviointia .....	253
11.3 Tulosten merkityksen arviointi .....	258
<b>LÄHTEET JA KIRJALLISUUS.....</b>	<b>262</b>
<b>LIITTEET .....</b>	<b>282</b>





# 1 JOHDANTO

## 1.1 Tutkimuksen näkökulma

*"Joka alalla on muutamia hyvin yksinkertaisia kysymyksiä, jotka aiheuttavat kuitenkin hämmennystä siksi, että niitä ympäröivä alituinen keskustelu johtaa vain uusiin epäonnistumisiin ja näyttää tekevän pätevimmistäkin asiantuntijoista pelkkiä innokkaita harrastelijoita."* (Erikson 1982, 17)

Uskonnollinen kehitys on uskonnonpsykologisen ja -pedagogisen keskustelun alituinen aihe. Hämmennystä aiheuttavien kysymysten teemat ovat tuttuja ja yksinkertaisia: jokainen muuttuu elämänsä aikana, ihminen kehittyy, yksilöt ovat erilaisia, uskonnollisuuden muodot ja sitoutumisen aste vaihtelevat ääri-laidasta toiseen. Vaikea kysymys on, mistä erot johtuvat vai ovatko ihmiset pohjimmiltaan samanlaisia.

Kysymysten luetteloa voi jatkaa. Dittesin (1971, 79) mukaan uskonnontutkijan ongelmat ryhmittyvät kahden peruskysymyksen ympärille. Ensimmäinen niistä liittyy siihen, missä määrin uskonto on muista ilmiöistä erillinen. Tuleeko uskonto erottaa ei-uskonnollisista tapahtumista, kokemuksista ja instituutioista, vai onko se paremminkin ymmärrettävä yhtenä hienovaraisena dimensiona ilmiöiden kokonaisuudessa? Toinen peruskysymys liittyy eriytymiseen uskonnon sisällä. Muodostavatko uskonto nimikkeeseen kuuluvat tapahtumat, kokemukset ja muut ilmiöön kuuluvat seikat koossapysyvän kokonaisuuden, vai muodostavatko ne pikemminkin joukon erilaisia muuttujia, jotka vain löyhästi järjestyvät otsikon uskonto alle? Näitä teemoja käsittelem tässä tutkimuksessa.

En usko kuten Erikson, jolla tosin on sarkastinen vire tekstissään, että alituinen keskustelu johtaisi uusiin epäonnistumisiin, sillä epäonnistumiseksi ei voi lukea tieteen perustehtävää korjata ja täydentää aikaisempaa sekä tuottaa uutta tietoa. Uskon jatkuvan keskustelun vievän eteenpäin kohti entistä tarkempaa kuvaa niistä yksinkertaisilta kuulostavista peruskysymyksistä, joihin jokainen uskonnontutkija tutkimusmatkallaan törmää. Sitä paitsi tieteelliselle keskustelulle uskonnollisuudesta ja sen muutoksista on jatkuvasti tarvetta.

Uskonnollinen kehitys (Glaubensentwicklung) on Nipkowin, Schweitzerin ja Fowlerin (1987, 7) mukaan uskontopsykologiassa verrattain uusi käsite. Uskonnollista kehitystä on kyllä tutkittu, mutta koko elämänkaaren kattava ja erityisesti aikuisikään liittyvä näkökulma uskonnolliseen kehitykseen on ollut vain vähän esillä. Se ei ole vielä vakiinnuttanut asemaansa alan uusim-

missakaan yleisesityksissä. Böhnke ja Reich (1992, 8) löysivät Gorsuchin (1988, 201–221) uskontopsykologiaa tieteenalana käsittelevästä yleisarikkelista ainoastaan yhden uskonnollista kehitystä käsittelevän sivun; Wulffin perusteellisesta uskontopsykologian yleisteoksesta *Psychology of Religion* (Wulff 1991) he eivät löytäneet kehitystä käsittelevää lukua laisinkaan. Toisessa alan yleisteoksessa *Religionspsychologie* (Grom 1992) ei myöskään ole omaa uskonnollista kehitystä käsittelevää lukua, jos kohta Grom esitteleekin kehitysteorioita laajemmin kuin Wulff. Tämä tutkimus on puheenvuoroni uskonnollisesta ajattelusta ja kehityksestä käytävään keskusteluun.

Tämän tutkimuksen tehtävä on uskonnollisen ajattelun<sup>1</sup> ja uskonnollisuuden tutkiminen. Tutkimuksessa on kaksi osaa. Ne ovat teoreettinen viitekehys ja empiirinen osa. Tutkimuksen teoreettisessa viitekehyksessä (luvut 2–5) selvitetään millainen on juuriltaan ja rakenteeltaan **Fritz Oserin** ja **Paul Gmünderin**<sup>2</sup> uskonnollisen arvioinnin kehityksen teoria.

---

<sup>1</sup> Siitä, onko uskonnollinen ajattelu erillinen ajattelun alue, on monia käsityksiä. Viime vuosikymmenten aikana lähtökohtana on usein ollut Ronald Goldmanin (1968, 3–4) määritelmä, jonka mukaan uskonnollinen ajattelu ei poikkea muusta ajattelusta muotonsa tai metodinsa suhteen. Se ei ole erillinen ajattelun alue. Uskonnollinen ajattelu on uskontoon kohdistuvaa ajattelua, jolle on olennaista riippuvuus analogioista ja metaforista. Siinä mielessä uskonnollinen ajattelu on kuitenkin sekundaarista, että sen havainnot, kokemukset ja käsitteet liittyvät toisiin ilmiöihin. (ks. Goldman 1968, 3–4; Grom 1981, 131–133; Tamminen 1991, 94–97)

Tämän tutkimuksen tavoitteena ei ole yksinomaan uskonnollisen ajattelun tutkiminen. Vaikka teoreettisessa mallissa, Fritz Oserin uskonnollisen arvioinnin kehityksen teoriassa, oletetaan uskonnollinen ajattelu itsenäiseksi ajattelustrukturiksi, tässä tutkimuksessa käsitellään lisäksi vastaajajoukon jumalakuvaa, uskonnollisia tunteita, sitoutumista, uskonnollista toimintaa.

<sup>2</sup> Käytän tästä lähtien nimeä Oserin teoria. Paul Gmünder oli Oserin kanssa kehittämässä teoriaa, mutta pian teoriaa käsittelevän pääteoksen ilmestyttyä Gmünder vetäytyi eikä ole sen jälkeen julkaissut uskonnollista kehitystä käsitteleviä tekstejä. Teoria kulkee nykyisin Oserin teorian nimellä. Hän kiistatta onkin teorian pääarkkitehti. Itse asiassa Oser (1980, 278–315) julkaisi yksin artikkelin, jossa hän esitti teoriansa taustan, peruskäsitteet ja kehitysvaiheet. Empiiristä aineistoa teoriansa tueksi Oser ei artikkelissaan liiemmin tuonut esiin, vain joitakin sitaatteja eri kehitysvaiheisiin koodatuista haastatteluvastauksista (Oser 1980, 296–307). Monet teoriaa koskevat julkaisut ovat Oserin ja/tai hänen työtoveriensa. On jopa puhuttu fribourgilaisesta koulukunnasta

Oserin uskonnollisen arvioinnin kehityksen teoriassa kartoitetaan ihmisen tapoja selviytyä sattumanvaraisista tilanteista, joissa uskonnollinen ajattelu aktivoituu. Kun ihminen on umpikujassa, vaikeassa tai yllättävässä elämäntilanteessa, hänen uskonnollinen ajattelunsa aktivoituu ja hän työstää ajattelussaan suhdettaan tuonpuoleiseen. Tietenkin myös esimerkiksi elämäkokemusten uskonnollinen tulkinta, rukoileminen, uskonnollisten tekstien tulkinta ja uskonnollisen yhteisön toimintaan osallistuminen aktivoivat uskonnollista ajattelua. Mutta koska ihmisen uskonnollisen ajattelun tutkiminen aidossa, uskonnollisesti aktiivisessa tilanteessa on usein mahdotonta, joskus jopa epäeettistä, on Oserin teoriassa päädytty kokeelliseen tutkimusasetelmaan. Oserin teorian tutkimusmenetelmä on semiklininen haastattelu. Se muodostuu dilemmasta eli uskonnollisesta pulmatilanteesta ja dilemmaan liittyvistä kysymyksistä.

Oser olettaa, että yksilön uskonnollinen kehitys etenee vaiheittain, hierarkkisesti tasolta toiselle siirtyen. Oserin teoriassa on viisi kehitysvaihetta. Jokainen kehitysvaihe muodostaa sisällöltään erilaisen, itsenäisen struktuurin.

Ensimmäisessä vaiheessa tuonpuoleinen vaikuttaa suoraan ihmiseen. Ihmisen riippuvuus tuonpuoleisesta on täydellistä, kuten pienen lapsen riippuvuus vanhemmistaan. Jumalasuhteen malli tulee suoraan kasvattajista ja lapselle läheisistä aikuisista. Kehityksen toisessa vaiheessa ihminen yrittää vaikuttaa tuonpuoleiseen omalla käyttäytymisellään. Esimerkiksi rukoukset, hyvät teot, nuhteettomuus ovat tällaisia tekoja. Ihmisen toiminta voi olla rangaistuksen lieventämiseen pyrkivää, ihmistä suojaavaa tai omaa asemaa edistävää. Toiseen kehitysvaiheeseen kuuluvaa ajattelutapaa kuvaa osuvasti kaupankäynti tuonpuoleisen kanssa. Uskonnollisen arvioinnin kehityksen kolmannessa vaiheessa tuonpuoleisella on oma erillinen maailmansa ja ihmisellä omansa, vuorovaikutusta näiden välillä ei ole. Tämä ei ole enää lapsuuden kehitysvaihe, vaan pikemminkin nuorille ja aikuisille tyypillinen uskonnollisuuden muoto. Ihminen on täysin vastuullinen vain itsestään. Neljäs kehitysvaihe kuvaa ihmisen ja tuonpuoleisen välisen suhteen sellaisena, missä ihminen toimii ja kantaa vastuuta perimmäisen asettamien rajojen sisällä. Ihminen on Jumalan suunnitelman toteuttaja. Tuonpuoleinen ei vaikuta suoraan tapahtumine kulkuun maailmassa. Hän esiintyy luonnossa, kulttuurin rakenteissa ja inhimillisessä toiminnassa rakkautena. Viidennessä kehitysvaiheessa tuonpuoleinen on universaalisesti läsnä kaikessa, jokaisessa inhi-

---

(Fowler 1993, 174). Koulukunta-ajattelulle Sveitsistä löytyy ainakin hyviä malleja, esimerkiksi Geneven koulukunta, jonka luoja Jean Piaget oli.

millisessä sitoutumisessa, kohtalossa, kohtaamisessa. Täydellinen vapaus ja riippumattomuus toteutuvat viidennessä kehitysvaiheessa, josta tosin ei ole empiirisiä todisteita. (Räsänen 1992, 65–66; Vossen 1988, 77)

Oser väittää, että uskonnolliset rakenteet ovat universaalisti päteviä eri kulttuureissa. Kehityshierarkian mukaan kaikki ihmiset käyvät kehitysvaiheet samassa järjestyksessä läpi, vain sisältö voi vaihdella. Kehitys on ikään sidottu. Ihmisen suhde perimmäiseen muuttuu itsenäisemmäksi, eriytyneemmäksi ja universaalisemmaksi sekä eheytyneemmäksi uskonnolliseksi arviointiksi. Jokaisessa kehitysvaiheessa ihmisen tulisi löytää tasapaino transendentin ja immanentin, vapauden ja riippuvuuden, pelon ja luottamuksen, pyhän ja profaanin, toivon ja mielettömyyden, katoavaisuuden ja ikuisuuden, suoran ja epäsuoran vaikuttavuuden välillä. (Vossen 1988, 77)

Oserin teoria on kiistanalainen ja se on herättänyt paljon keskustelua. On jopelkäästään siksi mielenkiintoista selvittää teorian rakenne, sillä muuta kattavaa esitystä Oserin teoriasta ei ole olemassa. Oserin teoria on uusi luomus uskonnon tutkimisen saralla, mutta sen juuret nousevat syvältä eri tieteenalojen traditioista: kehityspsykologiasta, moraalitutkimuksesta, sosiologiasta ja teologiasta.

Tutkimuksen ensimmäisen osan tarkoitus on selvittää teorian tausta, sen ajatussysteemi ja keskeiset käsitteet. Tutkimuksen viitekehysten tutkimuskysymykset voi muotoilla seuraavasti.

- a) Millaisesta traditiosta Oserin teoria nousee? Mitkä ovat tärkeimmät tieteen traditiot ja aatesuuntaukset, joihin Oserin teoria perustuu?
- b) Mitä Oserin teoriassa ymmärretään uskonnolla ja uskonnollisuudella?
- c) Mitkä ovat teorian empiirisen osan ymmärtämisen kannalta keskeiset käsitteet? Mikä on näiden käsitteiden tausta?
- d) Mitä Oserin teorian kehitysvaiheet kuvaavat uskonnollisuudesta ja millaisiin oletuksiin kehityshierarkia perustuu?

Näiden tutkimuskysymysten selvittämiseen soveltuu parhaiten systemaattinen analyysi<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Jussila, Montonen ja Nurmi (1989, 158) esittävät **systemaattisen analyysin** viittaan teoreettisen työskentelyn kahteen perustehtävään. Analyyttinen tehtävä on heidän käsityksensä mukaan esimerkiksi ajatuslähtökohdan, tutkijan tai ajattelijan käsitysten eli ajatussysteemin erittelyä. Synteettinen tehtävä sitä vastoin merkitsee uuden luomista. Tutkija voi luoda kokoavasti uuden käsitteen, ajatuksen tai ajatusrakennelman. Ana-

Yhdessä tutkimuksessa on mahdoton selvittää Oserin teoriaa jokaista yksityiskohtaa myöten. Tässä tutkimuksessa on kaksi kriteeriä, joiden mukaan Oserin teorian analysointi tapahtuu. 1) Otan esille Oserin teorian ymmärtämisen kannalta keskeiset elementit. Tarkastelen teoriasta sellaisia elementtejä, jotka selventävät ja auttavat ymmärtämään, miksi Oserin teoria on rakenteeltaan ja sisällöltään juuri sellainen kuin se on. 2) Pysin kuvailemaan ja kritikoimaan sellaisia Oserin teorian osa-alueita, jotka liittyvät teorian empiirisen todentamisen keskeisiin kysymyksiin. Teorian analyysin luomalta pohjalta johdetaan tämän tutkimuksen empiirisen osan tutkimusongelmat.

Pelkkä teorian analysointi ei siis täytä sitä tehtävää, jonka olen tutkimukselleni asettanut. Tutkimuksen tavoite on ennen kaikkea teorian ja empirian vuoropuhelu. Viitekehyksessä tuon esiin teoreettisen idean – tässä tapauksessa Oserin teoriassaan esittämän tulkinnan uskonnollisuudesta ja sen tutkimisesta – jonka oikeellisuutta, paikkansapitävyyttä ja relevanttisuutta empiriassa tutkitaan.

Oserin teoriaa on arvosteltu yksipuolisuudesta ja kapea-alaisuudesta. Se edustaa yhtä rajoittunutta näkökulmaa uskonnollisuuden laajaan maailmaan. Jos teoria on rajoittunut, voidaan samalla olettaa, että Oserin teorian empiiristen mittausten antama kuva ihmisen uskonnollisuudesta on kapea.

Tutkimuksen toisen, empiirisen, osan tehtävänä on tutkia suomalaisten aikuisten uskonnollista maailmaa. Tutkimuksessa tarkastellaan heidän uskonnollisuuttaan, uskonnollista kehitystään ja niihin yhteydessä olevia tekijöitä. Myös Oserin teoriaan kohdistuvaan kritiikkiin otan kantaa empiirisessä osassa. Tutkimuksen toisessa osassa on neljä tutkimusongelmaryhmää.

- 1) Millaisen kuvan Oserin tutkimuksissaan käyttämät uskonnolliset dilemmat ja uskonnollisen arvioinnin testi antavat vastaajajoukon uskonnollisuudesta?
- 2) Mitä uskonnollisuus vastaajajoukon ilmaisemien käsitysten mukaan on? Onko kognitiivinen lähestymistapa uskonnollisuuteen ihmisten elämän ja heidän oman todellisuutensa kannalta laisinkaan relevantti? Millaisia rakenteita, jumalakäsityksiä ja ajattelumalleja uskonnollisuuteen kuuluu?

---

lyysi on silloin systemaattista, kun siinä selvitetään tutkittavan asian sisältö, merkitys ja asema systeemin osana.

- 3) Millainen on vastaajajoukon jumalakuva ja käsitys kypsästä vakaumuksesta?
- 4) Onko uskonnollinen arviointi samanlaista eri tilanteissa? Onko naisten ja miesten uskonnollisuudessa eroja? Millaisia käsityksiä vastaajilla on uskonnollisen arvioinnin kehityksen teorian kolmannelta vaiheelta?

Tutkimuksen toisen osan tutkimusongelmat esitetään tarkemmin tutkimuksen kuudennessa luvussa.

## 1.2. Oserin teorian tausta

Syksyllä 1978 pidetyssä katolisten yliopistojen teologisten tiedekuntien opettajien työyhteisön kongressissa Fritz Oser ja Paul Gmünder esittelivät ensimmäisen kerran julkisuudessa uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheet. Aikaisemmin samana vuonna oli ilmestynyt tutkimusraportti (Oser, Power & Widmer 1978), jossa esitettiin joitakin uskonnollisen arvioinnin teorian perusteita ja alustava kehitysvaiheiden kuvaus. Raportin kirjoittajat esittävät, että kehitysvaihekonseptio on syntynyt *apriori* aineistonkeruuseen nähden ja sitä tullaan muuttamaan ja parantelemaan haastatteluaineiston kertymisen myötä (Oser, Power & Widmer 1978, 13).

Teorian kehittäminen ja aineiston kerääminen vaativat tiivistä työskentelyä ja paljon aikaa. Kuusi vuotta ensimmäisen raportin ilmestyttyä painettiin Oserin teorian pääteos **Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung** (Oser & Gmünder 1984, <sup>2</sup>1988). Englannin kielisenä käännöksenä teos ilmestyi vuonna 1991 nimellä **Religious judgment: a developmental perspective**. Pian Oserin ja Gmünderin kirjan ensipainoksen ilmestyttyä kiinnostus teoriaa kohtaan alkoi viritä. Erityisen vilkkaasti Oserin teoriasta keskusteltiin 1980-luvun loppupuolella ja 1990-luvun alkuvuosina.

Tässä tutkimuksessa viitataan Oserin ja Gmünderin kirjaan silloin, kun tarkastelun kohteena on Oserin teoria. Se on ainoa Oserin teoriaa käsittelevä monografia. Käytän sekä saksankielistä alkuteosta että englanninkielistä käännöstä rinnakkain verraten tasapuolisesti. Oserin teoriasta on monia artikkeleita, joista useat ovat Oserin ja hänen työtoveriensä kirjoittamia. On myös suuri joukko tekstejä, joissa Oserin teoriaa arvioidaan kriittisesti. Käytän Oserin teoriaa tukevaa ja sitä arvioivaa kirjallisuutta muodostaessani ymmärrettävän ja koherentin käsityksen teoriasta. Teorian moniulotteisten juurten vuoksi tutkimuksen viitekehyksen luvuissa on käytetty kirjallisuutta

useilta eri tieteenaloilta. Oman ryhmänsä muodostavat ne empiiriset tutkimukset, jotka ovat kohdistuneet Oserin teoriaan.

Oserin teorian laatijat tuovat julki lähtökohtansa ja taustavaikutteensa. Niiden perusteella teoria liittyy yksiselitteisesti Piagetin luomaan psykologiseen strukturalismiin. Teorian laatijat kirjoittavat: "... *fassten wir den Mut, eine Stufenhierarchie des religiösen Urteils nach dem Paradigma des genetischen Strukturalismus zu entwickeln*" (Oser & Gmünder 1988, 9). Vielä edellä olevaa sitaattia selkeämmin Oserin teorian tausta tuodaan julki seuraavassa: "*Whereas our work emerged directly from the paradigm of Piaget (1968) and Kohlberg (1971, 1974)...*" (Oser & Gmünder 1991, 38). Lähtökohdat tuodaan esiin, mutta niitä monimutkaisia yhteyksiä, joilla Oserin teoria liittyy taustoihinsa, teorian laatijat eivät selvitä. Tässä tutkimuksessa paneudun yhteyksien tarkasteluun sen verran, kuin Oserin teorian ymmärrettäväksi tekeminen edellyttää.

Ei ole ihme, että Piagetin teoria on ollut suosittu lähtökohta myös uskonnollisen ajattelun kehityksen tutkimiselle. Nimittäin Piagetin kehityspsykologiaan liittyvät tutkimukset ovat paljon laajemmat kuin mitkään aikaisemmat tutkimukset ajattelun kehittymisestä<sup>4</sup> (Beard 1971, 14). Tamminen (1981, 41; 1991, 299) arvioi, että viime vuosikymmenien aikana esitetyt uskonnollisen kehityksen teoriat ovat paljolti keskittyneet kognitiiviselle alueelle. Lähtökohtana on usein ollut Jean Piagetin ajattelun kehitystä koskeva teoria ja tutkimusten kohteena useimmiten lapset ja nuoret. Aikuisiän uskonnollisuutta käsittelevät teoriat ja empiiriset tutkimukset ovat olleet vähäisiä.

Piagetin traditioon perustuvia uskonnollisuusteorioita on helppo luetella. Tunnetuin ja monella tavalla urauurtava on Ronald Goldmanin malli uskonnollisen ajattelun kehittymisestä. Goldman erottaa kolme kehitysvaihet-

---

<sup>4</sup> Piagetin tutkimusalue ja tuotanto on laaja. Havainnoimalla kolmea omaa lastaan, hän seurasi pienten lasten kognitiivista kehitystä ja myöhemmin sitä miten lapset oppivat esittämään maailman symbolisesti. Piaget tutki kouluikäisten ajattelun ja kielen kehitystä, heidän arviointejaan ja päättelyään, fyysisten syy-yhteyksien ymmärtämistä ja ilmiöiden alkuperän ymmärtämistä kuten myös moraalikäsitteiden kehittymistä. Edellä mainitut kuuluvat Piagetin varhaiseen tuotantoon. Edelleen Piaget on tutkinut lasten luku-, aika-, nopeus- ja liikekäsitteiden, määrä- ja tilakäsitteiden, geometrinen käsitteiden ja luokittelukäsitteiden kehittymistä. Yleisesti tunnetuin Piagetin tuotannosta lie-nee teoria lasten älykkyyden alkuperästä ja kognitiivisen kehityksen vaiheista. Teoria esitettiin vuonna 1950 teoksessa *The Psychology of Intelligence*. (Beard 1971, 14–15)



ta, jotka noudattavat Piagetin kuvaamia operationaalisen ajattelun kehityksen vaiheita. (Goldman 1968, 51–67; ks. myös Tamminen 1981, 43–45; Spilka 1971, 491)

David Elkindin sovellutukset Piagetin teoriasta liittyvät lasten käsityksiin uskonnollisista yhteisöistään ja lasten uskonnollisen identiteetin kehittymiseen. Hyden (1990, 18) arvion mukaan Elkindin rooli oli huomattava, kun hän vei Piagetin ajatuksia ja tutkimustuloksia Amerikan maaperälle. Elkind lähti liikkeelle lasten spontaaneista uskonnollisista ideoista. (Hyde 1990, 18–22; Tamminen 1981, 44)

Suomessa Virkkunen (1977) kehitti mallin yksilön uskonnollisista kehitysvaiheista. Malli perustuu Piaget'n periaatteille. Tamminen (1981, 44) piti esitystä selkeäpiirteisenä ja loogisena uskonnollisen kehityksen kokonaisu-hahmotelmana. Virkkunen (1977, 19–20) oletti, että jumalakuva sisältyy maailmankuvaan, joka on kokonaiskäsitys todellisuuden luonteesta ja siinä vaikuttavista tekijöistä. Tästä Virkkunen (1977, 20–21) päätteli, että niillä yksilöillä, joilla on erilaiset maailmankuvat, on oltava erilaiset jumalakuvatkin. Jumalakuva ei voi muuttua, ellei maailmankuvakin muutu (Virkkunen 1977, 203).

Virkkusen käsityksen mukaan antropomorfinen jumalakuva perustuu primitiiviseen, legalistiseen mekanistiseen ja dynaaminen teleologiseen maailmankuvaan. Maailmankuvan kehitysvaiheet Virkkunen on omaksunut pääasiassa Piagetilta, teleologisen maailmankuvan määrittely on lähinnä Virkkusen omaa käsialaa. (Virkkunen 1977, 31–35, 62–64, 177–180)

Virkkusen malli ainoana suomalaisena kehitysmallina on ansiokas. Samalla siinä kuitenkin on monta kriittistä kohtaa. Maailmankuvan ja jumalakuvan suoraviivainen yhteys on kyseenalainen. Myös Virkkusen aineisto on ongelmallinen vinoutensa vuoksi. Siitä voi tehdä yleistettäviä päätelmiä uskonnollisuudesta yleensä.

Oserin teoria on mielenkiintoisella tavalla Piagetin perintöä. Se on epäsuora sovellutus Piagetin teoriasta uskonnollisen ajattelun alueelle. Epäsuora siten, että kehitysvaiheet eivät nouse suoraan Piagetin mallista, kuten esimerkiksi Goldmanilla. Mutta kuitenkin Oserin teoria on perusteissaan, sen filosofis-strukturalistisissa taustaolettamuksissaan, kenties uskollisempi Piagetin perinnölle kuin yksikään toinen samasta traditiosta nouseva teoria. Oserin teorian kehitysvaiheet ja kehityslogiikan kuvaus ovat puolestaan läheistä sukua

Lawrence Kohlbergin moraaliarvioinnin kehityksen teorialle. Piaget on yksi, Kohlberg toinen Oserin teorian peruskivi.

Siirryn nyt tarkastelemaan millaista keskustelua Oserin teoriasta on käyty. Sen jälkeen esittelen empiiriset tutkimukset, joissa Oserin teorian uskonnollisuusmittareita on käytetty.

### 1.3. Kehitysteorioista virinnyt keskustelu

Oserin teoria on sekä kiistelty että kiitetty. Tübingenissä järjestettiin kesällä 1987 DFG-Symposium, jossa pohdittiin mitä merkitystä uskonnollisen kehityksen teorioilla voisi olla opetus- ja kasvatustyössä. Symposiumin raportissa esitellään ja arvioidaan Oserin ja **James W. Fowlerin** teorioita. Tekstit käsittelevät, mikä noissa kahdessa teoriassa on yhteistä ja mikä on niiden psykologinen validiteetti (Nipkow, Schweitzer & Fowler 1989, 10, 24). Symposiumin tavoitteena oli etsiä vaihtoehtoisia uskonnollisen kehityksen malleja sekä pohtia mikä on Fowlerin ja Oserin teorioiden anti käytännölliselle teologialle ja uskonnonpedagogiikalle (Nipkow, Schweitzer & Fowler 1989, 24).

Tübingenin kokous oli ensimmäinen Manner-Euroopassa järjestetty uskonnollisen kehityksen teorioita laajasti ja perusteellisesti pohtinut poikkitieteellinen tapaaminen. Anglosaksisella maaperällä uskonnollisen kehityksen tutkiminen on ollut vireää jo 60-luvulta lähtien, lähinnä Ronald Goldmanin ansiosta. Symposiumin organisoituminen oli huomattavan laaja. Sen järjestivät Tübingenin yliopiston evankelisen teologian tiedekunnan uskonnonpedagogiikan osasto, Emory yliopiston uskon kehityksen tutkimuksen keskus Yhdysvalloista ja Comenius-instituutti Saksan Münsteristä (Nipkow, Schweitzer & Fowler 1989, 24).

Oserin kotimaassa, Sveitsissä, sikäläinen koulutustutkimuksen yhdistyksen uskonnonpedagoginen työryhmä järjesti vuonna 1988 SGBF-symposiumin (SGBF = Schweizerischen Gesellschaft für Bildungsforschung), jossa arviointiin Oserin teoriaa. Symposiumin otsikko oli haastava: "Uskonnollisen kehityksen vaiheet - faktaa vai fiktiota?" Bucher ja Reich (1989) toimittivat symposiumin esitelmistä kirjan<sup>5</sup>. Oserin teoriaa käsiteltiin symposiumissa

---

<sup>5</sup> Bucherin ja Reichin toimittama kirja muodostuu kolmesta osasta, joista ensimmäinen sisältää filosofisia, teologisia, sosiologisia, kehityspsykologisia ja testi- ja mitausteoreettisia näkökulmia uskonnolliseen kehitykseen. Toinen osa sisältää em-

ennen kaikkea uskonnonpedagogiikkaan liittyvänä teoriana, ei niinkään psykologisena teoriana. Uskonnonpedagogiikka onkin ollut Bucherin ja Reichin (1989, 2) mukaan saksankielisessä Euroopassa enemmän teologiaan kuin kasvatustieteeseen ja psykologiaan orientoitunutta. Heidän mukaansa Saksassa ei sitten 20-luvun ole oikeastaan ollut empiiristä uskontopsykologiaa (Bucher & Reich 1989, 2). Tätä taustaa vasten Oserin teoria on uusi aluevaltaus, etenkin kun Goldmanin uskonnollisia käsitteitä ja kognitiota käsitelleet tutkimukset 60-luvulla eivät tulleet saksankielisellä alueella tunnetuiksi. Oserin teoriaa kohtaan esitettiin symposiumissa hyvin kriittisiä kannanottoja.

### *Uskonnollinen kehitys ja sukupuoli*

1990-luvulla käytiin **The International Journal for the Psychology of Religion** -lehdessä vireä ja perusteellinen keskustelu uskonnollisen kehityksen teorioiden peruskysymyksistä. Kirjoituksissa käsiteltiin, jälleen, Oserin ja Fowlerin teorioita. Keskustelu fokusoitui siihen, miten kehitysteoriat ottavat huomioon naisten ja miesten erilaisen ajattelutavan. Eli ovatko teoriat puolueellisia tai kerrassaan kyvyttömiä mittaamaan yhtäläisesti molempien sukupuolten uskonnollisuutta. Lehden numeroissa 3/1993 ja 2/1997 käydyin debatin osapuolet olivat James W. Fowler, Helmut K. Reich ja Friedrich Schweitzer.

Alkunsa keskustelu sai Reichin kirjoittamasta artikkelista. Siinä hän esitteli laajasti uskonnollisuusteorioita ja –tutkimuksia, joiden tausta on kognitiivisen kehityksen paradigman mukainen (Reich 1993, 145–171). Lehden samassa numerossa Fowler (1993, 173–179) kirjoitti vastineen Reichin artikkeliin. Fowler (1993, 173, 175) epäili Reichin ottaneen kovin apologeettisen kannan Oserin teoriaan. Fowler huomautti tekstissään, että naisten ääni, naisten miehistä poikkeava tietämisen tapa on jäänyt Reichilta kokonaan huomiota vaille. Naisten konstruktiiivisiin kehitysteorioihin kohdistamaa kritiikkiä ja vaihtoehtoisia teorioiden tulkintatapoja ei voi jättää kehitysteori-

---

piirisiä tutkimuksia, jotka yhtäältä nostavat esiin Oserin teorian avoimia kysymyksiä ja probleemikohtia. Toisaalta niissä tematisoidaan uskonnollisen kehityksen sisäisiä alueita, joita Oserin teoriassa ei ole eksplikoitu. Kolmas osa käsittelee teorian käytännön sovellutuksia.

oissa noteeraamatta (Fowler 1993, 175). Fowler viittaa kahteen suuntaan: Carol Gilliganiin ja Belenkyn, Clinchyn, Goldbergerin sekä Tarulen muodostamaan tutkijaryhmään.

Fowler viittaa ensiksikin Gilliganiin, jonka mukaan psykososiaalisissa teorioissa ja moraaliteorioissa on syvällä länsimainen, mies-orientoitunut, individualismia tukeva tendenssi. Gilligan katsoo esimerkiksi Kohlbergin moraalien kehityksen teorian keskittyvän oikeuksien ja velvollisuuksien etiikkaan. Gilligan itse rummuttaa vastuullisuuden ja huolenpidon etiikan puolesta. Myöskin sillä on pitkä moraalifilosofian traditio takanaan. Vaikka Gilligan ei kohdista kritiikkiään suoraan uskonnollisen kehityksen teorioihin, ei hänen näkemyksiään voi jättää huomiota vaille, kirjoittaa Fowler. Fowlerin tekstistä on luettavissa se, että mm. Oserin teoria on liikaa kiinni lähtökohdissaan, ja näin se ei tee oikeutta naisten ja miesten kenties periaatteellisille eroille arvioida suhdetta tuonpuoleiseen. Länsimaisen mies-orientoituneen näkemyksen valossa kehitys merkitsee lisääntyvää autonomiaa ja oman vastuun lisääntymistä. Niille vastakkaisena, miltei pakottavana nähdään helposti esimerkiksi ryhmään kuuluminen. (Fowler 1993, 177)

Toiseksi Fowler (1993, 177) osoittaa, että Belenkyn, Clinchyn, Goldbergerin ja Tarulen tutkimuksella *Women's Ways of Knowing* voisi merkitystä myös Oserin teorian eteenpäin viemisessä. Tutkijaryhmän työllä on ollut suuri merkitys Fowlerin oman teorian kehittämisen kannalta. Se on johtanut nimenomaan monien miesten uskon kehityksen ja moraalikehityksen rakenteiden uudelleenarviointiin<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Belenky, Clinchy, Goldberger ja Tarule ovat eritelleet tiedon kehittymisen/lisääntymisen tapoja. Konventionaalista kartesiolais-kantilais-piaget'läistä tiedon karttumisen väylää he kutsuvat eriytetyksi tietämiseksi (separated knowing). Sen rinnalla tutkijaryhmä katsoo olevan toisen, persoonallisen ja kriittisen tiedon reflektoinnin tason. Se on subjektiivinen kehitystie, jossa tiedon kehitys perustuu diskurssiin ja kokemusten keskustelumuotoiseen vertailemiseen. Tämä on kytketyn tietämisen tapa (connected knowing). (Fowler 1993, 177)

Fowler (1993, 177–178) arvioi, että kun edellä esitetyt näkemykset erilaisista tietämisen tavoista suhteutetaan hänen teoriaansa ja viime kädessä haastattelujen analyysiin, voidaan kuulla naisten ja miesten eri ääniä. Ne on tähän mennessä menetetty. Eriytyneen ja kytketyn tietämisen tavan ero on johtanut monien miesten uskon ja moraalien rakenteiden konventionaalisen luonteen tunnistamiseen, mikä aiemmin oli tulkittu postkonventionaaliseksi kehitysvaiheeksi.

Keskustelu sukupuolieroista uskonnollisen kehityksen teorioissa taukosi, mutta ei päättynyt. Neljän vuoden kuluttua Reich (1997, 67–86) kirjoitti otsikolla: *Do We Need a Theory for the Religious Development of Women?* Hän ei ollut laisinkaan tyytyväinen Fowlerin esittämään kritiikkiin. Reich kyllä hyväksyi sen, että Gilligan on oikeassa vetäessään huomion Kohlbergin tiettyyn yksipuolisuuteen, mutta siitä ei välttämättä seuraa, että Gilliganin johtopäätöksiin voisi yhtyä. (Reich 1997, 71–72).

Reichin mukaan Gilliganin päätelmiä ovat seuraavat kolme: a) Naisia ohjaa ensisijassa huolenpitoon keskittyvä hoivaetiikka, miehiä oikeudenmukaisuuden. b) Siinä missä huolenpidon etiikka on joustavaa ja tilanneherkkää, on oikeudenmukaisuuden etiikka jäykkää ja abstraktia. c) Huolenpidon etiikka perustuu empatiaan ja siinä pidetään suhteita arvossa, samalla kun oikeudenmukaisuuden etiikka perustuu järkeilyyn (reasoning) ja se perustuu sekaantumattomuuteen ja etäisyyden pitämiseen. Erot naisten ja miesten moraaliarvioinneissa eivät niinkään olisi sukupuolten välisiä eroja vaan ne perustuisivat kulloisenkin tilanteen sosiaalisen roolin eroihin ja siihen, missä määrin arvioitavaan tilanteeseen liittyy persoonallista sitoutumista. Perhekontekstissa naiset valitsevat hoivaetiikan, mutta työelämässä he omaksuvat oikeudenmukaisuuden etiikan. Reich (1997, 72) katsoo, että korkean moraalisuuden tason tulee olla sekä universaalia että sensitiivistä kontekstissaan. Empaattisuus ja järkeily eivät sulje pois toisiaan. Gilliganin käsitys heijastelee vuosisatamme stereotyyppejä. Sukupuoleen sidottu eettisyys on osa sosiaalista feminiinisyys-maskuliinisuus konstruktioita. (Reich 1997, 71–72)

Myös Belenkyn, Clinchyn, Goldbergerin ja Tarulen tutkimusryhmän tulosten suhteen Reich on skeptinen. Hän valittaa esimerkiksi kattavan teoreettisen kehityksen puutetta (Reich 1997, 74). Eikä Reichia ole vakuuttanut Fowlerin teorian perustella tehtyjen haastattelujen uudelleenkodeaaminen sillä perusteella, että kytketyn tietämisen (connected knowing) rooli olisi jäänyt aiemmin huomiota vaille (Reich 1997, 75). Reichin (1997, 77–78) näemyksen mukaan Fowlerin teoriaa ei tarvitse, eikä muitakaan uskonnollisen kehityksen teorioita tarvitse, modifioida Belenkyn ja kumppanien tutkimustulosten perusteella. Naisten uskonnollisen kehityksen erillisteoriaa ei tarvita, mutta tarvitaan parempia psykologisia teorioita uskonnollisuudesta ja uskonnollisesta kehityksestä (Reich 1997, 80). Paranneltujen teorioiden pitäisi Reichin (1997, 80) mukaan kyetä selittämään tarkemmin saavutettujen tulosten sukupuolisidonnaiset näkökohdat. Tärkeä on myös se Reichin ajatus, että sukupuolisensitiivisen tutkimuksen sijaan pitäisi tutkimuksissa kaikilta vas-

taajilta määritellä maskuliinisuuden ja feminiinisuuden aste, ja arvioida tulokset sen mukaisesti (Reich 1997, 80).

Kommentin Reichin artikkeliin kirjoitti tällä kertaa Friedrich Schweitzer (1997, 87–91). Hänen käsityksensä mukaan naisten uskonnollista kehitystä ei ole tutkittu. Tutkimuksissa on yleensä suuntauduttu muihin kuin sukupuoli-spesifeihin kysymyksiin, tutkimalla esimerkiksi jumalakuvaa tai symbolien kehitystä. Empiirisiä tutkimuksia eri sukupuolten näkökulmasta uskonnolliseen kehitykseen on vähän, jos laisinkaan. Näillä perusteilla Schweitzer päättelee, että voitaisiin tarvita teorioita, jotka suuntaavat huomionsi siihen, mitä tähän asti on laajasti laiminlyöty. Sukupuolikysymykseen fokuoitunutta tutkimusta tarvittaisiin.

### *Oserin teorian kolmas kehitysvaihe*

Uskonnollisen arvioinnin kehityksen teorian kolmas kehitysvaihe on ollut laajan kritiikin kohteena. Oserin teorian kolmannesta kehitysvaiheesta on kirjoitettu ja keskusteltu enemmän kuin yhdestäkään toisesta teorian kehitysvaiheesta. Kolmannen vaiheen osakseen saama erityishuomio liittyy kahteen ongelma-kohtaan. Ensimmäinen ongelma (A) koskee kolmannen vaiheen sisältöä. Toinen ongelma-kohta (B) on kolmas vaihe osana kaikkien viiden kehitysvaiheen muodostamaa kehitys- ja jatkokumoa. Selvitän kolmannen kehitysvaiheen ongelmia ja kehitysvaiheesta käytyä keskustelua tutkimuksen viidennessä luvussa, jossa esittelen kaikki kehitysvaiheet.

Sukupuolispesifisyys ja kolmas kehitysvaihe ovat tutkimuksen empiirisen osan tutkimusongelmia. Palaan niihin tehtävämäärittelyn yhteydessä kuudennessa luvussa.

#### 1.4 Aikaisemmat tutkimukset

Oserin teoriasta käyty keskustelu ei ole ollut luonteeltaan pelkästään teoreettista. On myös esitetty empiirisiä tuloksia, josta tehdyt päätelmät toisinaan tukevat Oserin teoriaa, toisinaan problematisoivat sen perusteita myöten. Aineistoperäistä tutkimusta Oserin teoriasta tarvitaan, erityisesti kun muistetaan, mitä teorian laatijat itse ovat kertoneet teoriansa syntytavasta: ensin on luotu aikaisempiin tutkimuksiin ja teorioihin perustuen kehitysvaiheet uskonnollisesta kehityksestä, ja kehitysvaihekonseptiota tullaan muuttamaan ja parantelemaan tutkimusaineiston kertymisen myötä (ks. s. 7). Teorian kehity-

tämisen kannalta nimenomaan empiirisiin aineistoihin perustuvien tutkimustulosten raportointi on tärkeää.

Oserin ja Gmünderin (1991, 172) oma tutkimusaineisto muodostui 112 sveitsiläisen Grenchenin pikkukaupungin asukkaasta. Tutkimukseen osallistuneista 49 kuului roomalaiskatoliseen kirkkoon, 47 oli reformoidun kirkon jäsentä. 8-9- ja 11-12-vuotiaiden ikäryhmissä haastateltavina oli myös 16 vanhakatolista (Christenkatholiken, Old Catholics)<sup>7</sup>.

Oserin ja Gmünderin tutkimustulokset kuvaavat uskonnollista kehitystä iän, uskontokunnan ja sosio-ekonomisen taustan mukaan luokiteltujen vastaajien ryhmissä. Ryhmien välisiä eroja selvitettiin varianssianalyysillä. Parittaisiin vertailuihin käytettiin Duncanin testiä. Oserin ja Gmünderin tutkimuksen mukaan RMS-pisteiden keskiarvojen merkitsevä tai erittäin merkitsevä nousu jatkuu 20-25-vuotiaiden ikäryhmään saakka, minkä jälkeen seurasi sekä laskua että nousua ryhmien keskiarvoissa. Vastoin oletuksia RMS-pisteiden keskiarvot laskivat erittäin merkitsevästi 46-55-vuotiaiden ryhmästä alkaen. Uskonnollinen ajattelu siis kehittyi iän lisääntyessä, mutta ei aivan odotusten mukaisesti. Aikuisiän taantumasta tutkijat esittivät monia tulkintoja. Kirkkokuntien välillä ei ollut tilastollisesti merkitseviä eroja. Sen sijaan sosio-ekonomisen aseman ja RMS-pisteiden keskiarvon välillä oli positiivinen riippuvuus. Korkean statuksen ja ylimpien uskonnollisen kehityksen vaiheiden välillä oli yhteys, ja päinvastoin. Tutkijat olettivat koulutuksen vaikuttavan dilemموjen ratkaisukykyyn. Sukupuolierot voi tiivistää seuraavasti: lapsuusiässä poikien uskonnollisen arvioinnin taso oli korkeampi kuin tyttöjen, nuoruusiässä tytöt olivat selvästi kehityksessä poikia edellä. Aikuisilla sukupuolieroja ei juurikaan havaittu.<sup>8</sup>

Oserin ja Gmünderin tutkimuksessaan käyttämä aineisto on teoriaa tukeva perusaineisto, johon Oser viittaa toistuvasti myöhemmissä artikkeleissaan.

---

<sup>7</sup> Oserin ja Gmünderin (1991, 176–179) tutkimuksessa muodostettiin kolme hypoteesiryhmää. Ensimmäinen liittyi iän ja uskonnollisen kehityksen väliseen riippuvuuteen. Toiseen hypoteesiryhmään kuuluivat kirkkokuntaa, sosiaalista asemaa ja sukupuolta käsittelevät oletukset. Kolmas ryhmä taas käsitteli uskonnollisen arvioinnin kehityksen trans-situationaalisuutta. Tämä tarkoittaa henkilön uskonnollisen arvioinnin pysyvyyttä eri dilemmoilla mitattuna.

<sup>8</sup> Tutkimuksen tulokset selostetaan seikkaperäisesti Oserin teorian pääteoksessa (ks. Oser & Gmünder 1988, 174–203; Oser & Gmünder 1991, 179–202).

Yhtä poikkeusta lukuun ottamatta Oser ei ole käsitellyt julkaisuissaan muita tutkimusaineistoja kuin omaa perusaineistoaan: vuonna 1996 Oser raportoi yhdessä **Ornella Di Loreton** kanssa uskonnollista kehitystä käsittelevän seurantatutkimuksen (Di Loreto & Oser 1996, 69–87). Tutkimuksessa seurattiin kolmen ikäryhmän uskonnollisen arvioinnin kehitystä. Ensimmäisen ryhmän, johon kuuluvat lapset olivat tutkimuksen alkaessa 5-7 –vuotiaita. Tähän ryhmään kuuluvien lasten RMS-pisteiden keskiarvo kohosi tutkimusjakson aikana 100:sta 250:een. Toiseen ikäryhmään kuului tutkimuksen alkaessa 11-13 –vuotiaita lapsia, jotka seurannan päättyessä olivat iältään 17-19-vuotta. Heidän RMS keskiarvo kohosi kahdesta sadasta kolmeen sataan pisteeseen. Kolmannessa ikäryhmässä (alussa 15-16-v., lopussa 21-22-v.) RMS-pisteet nousivat aluksi, mutta vakiintuivat 18/19 vuoden iässä 300 RMS-pisteeseen.

Elämän epävarmuudesta ja vaikeista tilanteista selviytyminen kuuluvat ihmisenä olemiseen riippumatta uskonnollisesta katsomuksesta. **Achermann**<sup>9</sup> (1981) haastatteli 50 ateistiksi tunnustautuvaa henkilöä. Tulosten perusteella havaittiin uskonnolliseen kehitykseen verrattava kehityslinja: ihmistä ulkopuolelta määräävä (yhteiskunta tms.) deterministinen ja fatalistinen ajattelutapa muodostivat yhden ääripään. Sille vastakkainen oli itse-määräämiseen perustuva pooli, joka toteutuu esimerkiksi sosiaalisen sitoutumisen muodossa. Tulosta ei voi pitää todisteena siitä, että uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheet selittäisivät myös ateistien kehitystä, mutta rakenteellinen yhdenmukaisuus (uskonnolliseen kehitykseen verrattuna) on huomattava. (Oser & Bucher 1987, 141; Oser 1988, 10)

**Dick**<sup>10</sup> (1982) esitti Oserin kehittämän Paul-dilemman eri uskontokuntiin ja kulttuureihin kuuluville henkilöille. Tutkimuksen tarkoitus oli osoittaa us-

---

<sup>9</sup> Achermannin tutkimus on julkaisematon lisensiaatintutkimus, joka ei ole hallussani. Achermann, M. (1981) Kognitive Argumentationsfiguren des religiösen Urteils bei Atheisten. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit. Pädagogisches Institut der Universität Fribourg, Schweiz.

<sup>10</sup> Myös Dickin tutkimus on julkaisematon lisensiaatintutkimus, joka ei ole hallussani. **Dick, A.** (1982) Drei transkulturelle Erhebungen des religiösen Urteils. Eine Pilotstudie. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit. Pädagogisches Institut der Universität Fribourg, Schweiz. Tutkimuksen päätulokset esitellään esim. Oser (1988a, 10), Oser & Bucher (1987, 140–141) tai Oser (1991, 16–17).



konnollisen struktuurin universaali pätevyys. Dickin tutkimuskysymys kuului: voisiko samat uskonnollisen arvioinnin vaiheet löytää juutalais-kristillisen kontekstin ulkopuolelta? Näytteistään hindujen ja jaina-uskontokunnan parista Intiasta, mahajana-buddhalaisten piiristä Tiibetin rajan läheisyydestä ja ruandalaisten bantujen ja kristinuskoon kääntyneiden parista Dick löysi samat uskonnollisen arvioinnin rakenteet, saman ikätrendin kuin muualtakin. Ainoa poikkeus olivat ruandalaiset kristityt. Heidän käsityksiinsä ei sopinut rankaiseva Jumala tilanteessa, jossa ihminen ei pidä lupautaan. (Oser 1991, 16–17)

Universaalin validiteetin todistusvoima on yhden tutkimuksen perusteella hyvin vähäinen. Niinpä Oser ja Bucher (1987, 141) toteavat Dickin tutkimuksen tuloksista: "Pienten näytteiden avulla ei voi tehdä interkulttuurista vertailua. Dickin tutkimus on pikemminkin määriteltävissä intrakulttuuriseksi, ja teorian universaali – ikätrendiä koskeva – pätevyysvaatimus ei ole vielä empiirisesti ratkaistu".

Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan käytännöllisen teologian laitoksella käynnistyi syksyllä 1989 tutkimusprojekti, jossa uskonnollista kehitystä tutkittiin Oserin dilemmaan ja **James W. Fowlerin** uskon kehitystä käsittelevän teorian haastattelujen avulla. Tutkimusprojektista valmistui viisi pro gradu-opinnäytettä (Levänti 1990; Pekkola 1991; Ruuhonen 1991; Räsänen 1991; Ala-Kauhaluoma 1993). Tutkimusprojektin päätulokset koko aineiston pohjalta sekä Oserin ja Fowlerin teorioiden mittarein saatujen tulosten vertailu on esitetty Tammisen (1994) artikkelissa. Esittelen tässä keskeisimmät Oserin teoriaa käsittelevät tulokset. Keskiarvojen ja hajontojen perusteella suomalaisten uskonnollisuus<sup>11</sup> poikkesi jonkin verran Oserin ja Gmünderin Sveitsissä keräämään aineistoon nähden.

---

<sup>11</sup> Tutkimusaineisto muodostui kolmesta 40 henkilön ryhmästä (I 15-18-vuotiaat, II 19-35-vuotiaat ja III 45-62-vuotiaat). Ryhmien RMS-keskiarvot olivat I ryhmässä 2.7, II ryhmässä 2.8 ja III ryhmässä 3.0. Nuorista 67.5 % oli kolmannessa vaiheessa, loput 32.5 % toisessa. Nuorten aikuisten ryhmästä toisen vaiheen osuus oli 25, kolmannen 65 ja neljännen 10 prosenttia. Aikuisten jakauma uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheisiin oli 10 % toisessa, 52.5 % kolmannessa ja 22.5 % neljännessä vaiheessa. Kolmannen kehitysvaiheen dualisuus (Oser & Gmünder 1988, 86; Schweitzer & Bucher 1989, 141; Räsänen 1991, 160, 179-181) näkyi nuorten vastauksissa. Ne, jotka eivät uskoneet Jumalan olemassaoloon sijoittuivat kolmanteen vaiheeseen (n = 27). Jumalan olemassaoloon uskovat edustivat toista vaihetta tai toisen ja kolmannen välistä siirtymävaihetta (n= 13). Sen sijaan nuorten aikuisten ja aikuisten ryhmissä lähes kaikki ilmoittivat uskovansa Jumalaan, myös ne, jotka sijoittuivat uskonnollisen arvioinnin kehityksen kolmanteen vaiheeseen.

Suomalaisessa aineistossa sukupuolierot olivat vähäisiä. Nuorten ja nuorten aikuisten ryhmissä miesten RMS-keskiarvot olivat hieman korkeampia kuin naisten. Varttuneempien aikuisten kohdalla tilanne oli päinvastainen. Tilastollisesti merkitseviä erot eivät olleet. Tulosten mukaan koulutus näytti olevan tärkeä uskonnolliseen kehitykseen vaikuttava tekijä. Nuorten aikuisten joukossa yliopisto-opiskelijoiden ja vähemmän koulutettujen välinen RMS-keskiarvojen ero oli tilastollisesti merkitsevä. Aikuisilla akateemisen ammatin ja muiden välinen ero oli lähes merkitsevä. Tamminen (1994, 93) pitää tulosta ymmärrettävänä, sillä yliopisto-opiskelu tukee loogisen ajattelun kehittymistä, päättelykykyä ja johtopäätösten tekemistä ilmiöistä, mitkä kaikki ovat myös uskonnollisten dilemmausten ratkaisemisessa tarvittavia taitoja.

Nuorten aikuisten ja aikuisten uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheen ja sen, miten he kuvasivat omaa uskonnollista kehitystään, välisen vertailun tulos on mielenkiintoinen. Tuloksista ilmenee, että kolmanteen vaiheeseen sijoitetuista 51 % oli kokenut hidasta kehitystä kristilliseen uskoon ja 28 % oli kokenut uskonnollisen heräämisen. Neljännessä vaiheessa olevista 54 % oli kokenut hidasta kehitystä kristilliseen uskoon, kääntyneiden osuus oli 38 prosenttia. Toisen kehitysvaiheen tulos on häilyvä. Tälle tasolle sijoitetuista 30 % ei osannut määrittää uskonnollisuuttaan, 10 % oli kokenut vieraantumista kristinuskosta, hidasta kehitystä edusti 25 % ja loput (35 %) oli kokenut uskonnollisen heräämisen. Tuloksen voinee tulkita niin, ettei uskonnollisesta heräämisestä suinkaan seuraa kypsää, kehittyntä uskonnollisuutta Oserin mittareilla mitattuna. Edelleen voi ajatella, että kolmas kehitysvaihe lienee suomalaisen aineiston perusteella välivaihe kohti neljättä vaihetta. Se ei olisi kehityksen päätepiste. Asioiden pohdiskeleminen, elämän koko kontekstin ottaminen huomioon edistävät uskonnollista kehitystä. (Tamminen 1994, 86)

Käytännöllisen teologian laitoksen projektin tuloksista kannattaa vielä mainita faktorianalyysi, joka ajettiin kaikista 28 Paul- ja Job-dilemman kysymyksistä. Tamminen (1994, 87) päätyi kolmen faktorin ratkaisuun, jossa ensimmäiselle faktorille latautui suurin osa Paul-dilemman muuttujista, kärki-muuttuja oli Paul-dilemman kysymys: Tulisiko Paulin pitää Jumalalle antamansa lupaus? Faktori edustaa hyvin Paul-dilemman yleistä linjaa. Toiselle faktorille latautuivat Job-dilemman kysymyksistä ne, jotka käsitelivät Juma-

---

lan rangaistusta ja teodikean ongelmaa. Kolmas faktori muodostui Job-dilemman Jumalaan luottamista, rukoilemista ja Jumalasta lähtevää elämän mielekkyyttä koskevista kysymyksistä. Tulos tukee dilemموjen sisältöä. Paul- ja Job-dilemma muodostavat oman erillisen alueensa uskonnollisuudesta.

Zondag ja van Belzen<sup>12</sup> (1993) saivat tutkimuksessaan kiinnostavia tuloksia. Toiseen kehitysvaiheeseen sijoittuneiden käsitykset poikkeavat aikaisempien tutkimusten tuloksista. Jumala kyllä vaikuttaa hyvää maailmassa ja hän puuttuu suoraan maailman tapahtumiin, mutta sivistyneellä ja sofistikoituneella tavalla. Kakkosvaiheeseen sijoittuneet eivät usko Jumalaan, joka rankaisi ihmisiä inhimillisistä virheistä. (Zondag & van Belzen 1993, 173)

Erityisen mielenkiintoista Zondagin ja van Belzenin tutkimuksessa on se, miten he tulkitsevat uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheiden ja muiden käyttämiensä uskonnollisuusmittausten välistä yhteyttä. Uskonnollisen arvioinnin kehityksen toisessa vaiheessa olevat ovat taipuvaisia naiiviin, kirjaimelliseen uskonnollisten tekstien tulkintaan ja he hyväksyvät perinteiset opinkappaleet – mitä niillä tarkoitetaan – enemmän kuin III ja IV vaiheessa olevat. Marginalisoituminen ja juutalais-kristillisestä traditiosta etääntyminen liittyvät kolmatta vaihetta edustavien käsityksiin. Myös IV vaiheessa olevat ovat tutkijoiden mukaan juutalais-kristillisestä traditiosta etääntyneitä. Neljänteen vaiheeseen kuuluvien ja uskonnollisten tekstien metaforisen tulkinnan välillä on yhteys. (Zondag & van Belzen 1993, 175–176)

Toisen vaiheen uskonnollisuuteen kuuluu toisaalta tuen hakeminen uskonnosta, kolmas vaihe voi hyvinkin olla vaihe kohti ateismia. Neljänteen kehitysvaiheeseen sijoittuneille tyypillistä oli reflektointi ja uskonnollisten tietojen kartuttaminen. Tuloksistaan Zondag ja van Belzen päättelivät, että us-

---

<sup>12</sup> Zondag ja van Belzen tutkivat 40 opettajaa, joiden keski-ikä oli 40 vuotta. Tutkimusjoukosta 62 % oli miehiä ja loput naisia, protestantteja 25 %, 75 % katolisia. He vastasivat Paul-dilemmaan, ja lisäksi tutkittavien käsityksiä kartoitettiin uskonnollisuuden sisältöä ja sitoutumista käsittelevillä mittauksilla. (Zondag & van Belzen 1993, 171–172)

Zondagin ja van Belzenin (1993, 173) mukaan kymmenen vastaajista (25 %) edusti toista kehitysvaihetta, kolmatta 18 (45 %). Neljänteen vaiheeseen sijoittui kaksitoista (30 %) tutkimukseen osallistuneista.

konnollinen arviointi on muutakin kuin kontingenssinhallintaa, koska eri kehitysvaiheisiin sijoittuvat henkilöt poikkeavat toisistaan myös muiden uskonnollisuuden aspektien suhteen. He esittävät, että uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe voisi jopa olla todiste samantyyppisestä uskonnollisesta persoonallisuudesta. (Zondag & van Belzen 1993, 176–177)

Aikaisemmista tutkimuksista kannattaa mainita myös Oserin (1988b) koulu-laistutkimus, vaikka se ei aineistonsa ja tutkimusotteensa puolesta liity suoraan tämän tutkimuksen alaan. Hän halusi selvittää onko erilaisilla uskonnonopetusmenetelmillä vaikutusta ajattelun kehitykseen niin, että uskonnollinen ajattelu kehittyisi autonomisempaan suuntaan opetuksen seurauksena<sup>13</sup>.

Oser ensiksikin oletti, että kahdessa koeryhmässä tehostettu opetus vaikuttaa stimuloivasti. Oppilaiden uskonnollinen kehitys nopeutuu ja autonomia lisääntyy toisin kuin kontrolliryhmässä. Toinen oletus oli, että erot kaventuisivat 1½ vuodessa, joten kontrollimittauksessa ne olisivat pienemmät kuin jälkimittauksessa. Ensimmäisen koeryhmän kehityksen piti olla kaikista kolmesta ryhmästä nopeinta. Tätä Oser perusteli sillä, että oppilaita kannustettiin opetuksessa metareflektointiin, minkä uskotaan edistävän refleктоivan abstraktion kehittymistä<sup>14</sup>. Kolmas hypoteesi koski ensimmäistä

---

<sup>13</sup> Oserin tutkimus on seurantatutkimus, mutta sitä voi hyvin luonnehtia myös interventiotutkimukseksi. Se noudattaa klassisen kvasiekperimentaalisen tutkimuksen asetelmaa, jossa on yksi kontrolliryhmä ja kaksi koeryhmää. Oserin tutkimusaineisto muodostui 15-vuotiaista sveitsiläisistä peruskoululaisista (Sekundarschule). Tutkimukseen osallistui oppilaita kolmelta luokalta, joista kukin muodosti yhden tutkimusryhmän. Kaikilla luokilla oli sama uskonnonopettaja. Koeryhmä 1 sai opetusta, jossa keskusteltiin uskonnollisista ongelmista ja kannustettiin dilemموjen metareflektointiin. Koeryhmässä 2 ainoastaan keskusteltiin ongelmista. Kolmas koululuokka toimi kontrolliryhmänä, ja sai samanlaista opetusta kuin ennenkin. Kaikkien ryhmien opetukseen käytettiin yhtä paljon aikaa, menetelmät ja tavoitteenasettelu vaihtelivat ryhmittäin. Alkumittauksessa mitattiin moraaliarvioinnin ja uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe sekä älykkyydosamäärä. Kolmen kuukauden koeajan jälkeen mitattiin moraaliarviointi ja uskonnollinen arviointi. Puolentoista vuoden jälkeen tehtiin vielä uskonnollisen arvioinnin kontrollimittaus, jolla pyrittiin selvittämään kehityksen suunta ja muutosten pysyvyys sekä mahdollinen erojen syntyminen tai kaventuminen. (Oser 1988b, 79–83)

<sup>14</sup> Refleктоivalla abstraktiolla tarkoitetaan tässä ajattelua, jossa ihminen etäännyttää ajattelun konkreettisista kohteista ja sisällöistä ja kääntyy miettimään itseään ja omia ajattelutapojaan. Tällöin tarkastelun kohteena ovat yksilön tapa jäsentää todellisuutta ja

koeryhmää, jossa asenteen uskonnonopetukseen uskottiin kehittyvän myönteisemmäksi kuin toisessa koeryhmässä ja kontrolliryhmässä. (Oser 1988b, 83–85)

Tutkimuksen tulokset osoittivat, että molemmissa koeryhmissä RMS-pistemäärien keskiarvot olivat kohonneet. Alkumittauksen ( $t_0$ ) ja jälkimittauksen ( $t_1$ ) välinen ero oli tilastollisesti erittäin merkitsevä. Kontrolliryhmässä kehitys ei ollut tilastollisesti merkitsevää. Koeryhmien välillä ei tulosten mukaan ollut eroa juuri laisinkaan, mutta kummankin koeryhmän keskiarvojen ero mitauksessa  $t_1$  kontrolliryhmään verrattuna oli erittäin merkitsevä. Keskiarvojen erojen testaamisessa käytettiin Studentin t-testiä. (Oser 1988b, 176–177)

Kontrolliryhmässä uskonnollinen kehitys kohosi 1½ vuoden aikana (kontrollimitaus  $t_2$ ) keskimäärin sille tasolle mitä se oli koeryhmissä heti koemenetelyn jälkeen. Koeryhmien kehitys jatkui, mutta koeryhmien ja kontrolliryhmän välinen ero kapeni.

Oserin interventiotutkimuksen tulokset osoittavat, miten harjaantuminen nopeuttaa uskonnollista kehitystä. Kun Oserin (1988b, 187–188) saamien tulosten mukaan I koeryhmään kuuluvat oppilaat kaiken lisäksi pitivät opetusta hyödyllisempänä kuin muut tutkimukseen osallistuneet oppilaat – ja heidän samansuuntainen asenteensa voimistui tutkimuksen kuluessa – on tutkimuksen tulos tärkeä uskonnonpedagogiikan kannalta arvioiden.

Rollett ja Kaminger (1996) halusivat tutkia millainen yhteys on uskonnollisen kehitysvaiheen ja kognitiivisen kompleksiteetin välillä. Selvitettiin niin ikään, onko lahkoista kiinnostuneisuuden ja uskonnollisen kehityksen välillä yhteyttä. Tutkimusaineisto muodostui itävaltalaisista koululaisista. Mukana oli 554 kahdeksannen ja 550 yhdeksännen luokan oppilaasta. Oserin mitta-  
reista käytettiin Paul-dilemmaa kirjallisena versiona. Kognitiivista kompleksisuutta tutkittiin Schroderin skaalaa käyttäen, missä ajattelun kehityksessä erotetaan seitsemän tasoa yksinkertaisesta monimuotoiseen ongelmien ratkaisemiseen. Lahkolaisuutta tutkittiin Rollettin itsensä luomaa ISDK-skaalaa (Intresse an Sekten und destruktiven Kulturen) käyttäen. (Rollett & Kaminger 1996, 91–92)

---

kuvata sitä. Metareflektointiin kannustaminen merkitsee Oserin tutkimuksessa oppilaiden stimulointia oman ajattelutapansa arviointiin. (Oser 1988b, 84)

Oserin teorian osalta tulokset olivat täysin odotusten mukaisia. Kolmannen vaiheen osuus oli suurin (54,9 % N = 217), siirtymävaiheet mukaan laskettuna osuus olisi vielä suurempi. Toinen vaihe osoittautui osuudeltaan toiseksi suurimmaksi (N = 137 34,7 %). Neljättä kehitysvaihetta esiintyi nuorison keskuudessa ainoastaan 6.8 prosenttien osuuden verran (N = 27). Tyttöjen ja poikien vertailu osoitti tyttöjen sijoittuvan enemmän Oserin teorian ylempiin kehitysvaiheisiin kuin poikien. Kahdeksasloukkalaisten ja yhdeksäsloukkalaisten välinen ero tuli esiin viimeksi mainittujen sijoittumisessa ylempiin kehitysvaiheisiin. Sukupuolten ja luokkien välisiä eroja tutkittiin Khiin neliötestillä. Erot olivat erittäin merkitseviä. Uskonnollisen kehitysvaiheen ja kognitiivisen kompleksisuuden välinen korrelaatio oli .54, mistä pääteltiin alhaisen kehitysvaiheen ja eriytymättömän argumentointimallin välinen yhteys. (Rollett & Kaminger 1996, 93–96, 105)

Kovin paljon uutta tietoa Oserin teoriasta ja sen käytöstä Rolletin ja Kamingerin tutkimus ei tuo. Tulokset tukevat aikaisempia tutkimuksia kehitysvaiheisiin jakautumisen osalta. Uskonnollisen kehityksen yhteydet kognitiiviseen kompleksisuuteen ja kiinnostukseen lahoista jäivät vähäisiksi. Mielenkiintoista tutkimuksessa oli Paul-dilemman kirjallisen version käyttäminen.

Bucher (1988) tutki nuoria ja nuoria aikuisia. Aineisto käsitti 56 haastattelua. Puolet haastatelluista oli naisia puolet miehiä. Heidän ikänsä vaihteli 7–35 vuoteen. Haastattelujen teema-alueet käsittelivät uskonnollisuutta ja identiteettiä sekä niiden kehittymistä. Oserin Paul-dilemma oli myös mukana tutkimuksessa. Bucher jakoi aineiston kahteen ryhmään. Ensimmäisen muodostivat ne, jotka eivät pitäneet itseään uskonnollisina, toisen ryhmän ne, joiden itseyttä oli uskonnollinen. (Bucher 1988, 67–69)

Ensimmäisen ryhmän jäsenet kuvasivat vakaumuksensa kehittymistä, mutta kuvauksista puuttui uskonnollinen luonne. Heidän persoonallisuutensa oli kehittynyt vaiheeseen, jossa uskonnollinen taso oli ohitettu. Kehitys oli haastateltavien mukaan joko jatkuva prosessi tai joidenkin mielestä kehittymistä tapahtui kriittisten elämäkokemusten yhteydessä ja seurauksena. Paul-dilemmasta keskusteltaessa korostui Bucherin mukaan ihmisen oma vastuu. Jumala oli jotakin, mitä ilman voi hyvin tulla toimeen. Ei oikeastaan voi puhua jumalasuhteesta: paikan, jonka Jumala ehkä joskus oli täyttänyt, täytti nyt autonominen, itsenäinen minäkäsitys. (Bucher 1988, 73–74)

Kaikille ensimmäiseen ryhmään kuuluville on Bucherin mukaan yhteistä uskontokäsitys, jossa kysymys Jumalan olemassaolosta on määrittelevä

kriteeri. Käsitystä leimaavat vahvasti omat lapsuuden kokemukset uskonnosta. Bucher kirjoittaa uskonnon häviöteoriasta. Uskonnolliset tavat ja toiminta sekä usko jumalalliseen olentoon ovat mennyttä. Niinpä on ongelmallista puhua uskonnollisesta kehityksestä. (Bucher 1988, 74–75)

Toisessa, uskonnollisten ryhmässä, Bucher havaitsi kahdenlaisia tyyppejä: toiset olivat kristittyjä, toiset muihin uskonnollisiin systeemeihin sitoutuneita. (Bucher 1988, 75) Kristittyjen ryhmästä Bucher toteaa, että he arvioivat positiivisesti omaa uskonnollista kehitystään. Joidenkin vastaajien mielessä oli nuoruuden ateismin vaihe, jossa lapsenukosta luopuminen aiheutti uskonkriisin, mutta myöhemmin kristillinen arvo- ja symbolimaailma integroituivat uudessa muodossa osaksi elämää. Toiset vastaajat sen sijaan eivät muistaneet sellaista kehitysvaihetta, jossa maailma ja Jumala olisivat olleet erilliset (deismi). Kristittyjen ryhmään kuuluvat olivat oivaltaneet uskonnollisen kielen symbolisen ja metaforisen luonteen. (Bucher 1988, 77, 78)

Muihin uskontoihin sitoutuneiden joukossa kuvaava piirre oli konflikti institutionaalisen uskonnon kanssa. Vastaajat kertoivat kahdesta vaiheesta uskonnollisessa elämässään. Ensimmäinen vaihe oli se, johon he olivat sosiaalistuneet. Kokemukset olivat olleet toisilla positiivisia, useimmilla kielteisiä (esimerkiksi muistikuvat rankaisevasta Jumalasta, pakosta osallistuminen uskonnollisiin tilaisuuksiin). Toinen vaihe oli itse valittu vakaumus. Monet kertoivat kääntymiskokemuksista. Toinen vaihe sattui samaan aikaan kuin autonomisen minä-identiteetin muodostuminen persoonallisuudenkehitys kaiken kaikkiaan. Tähän joukkoon kuuluvilla uskontokäsitys oli laeva, kirkollisuuden ja perinteisten uskonnollisuusmääritelmien yläpuolella. Symbolit ymmärrettiin symboleina, metaforat metaforina, mikä ei tarkoita etteikö niillä voisi olla positiivinen emotionaalinen merkitys. (Bucher 1988, 81,82)

Bucherin tutkimus on tärkeä tämän tutkimuksen kannalta. Erityisen suuri merkitys sillä on metodin kannalta. Bucher (1988, 83) toteaa, että Oserin teorian kehitysvaiheisiin verrattaessa hänen aineistonsa tulosten perusteella löytyy silmiinpistäviä yhtäläisyyksiä mutta myös perustavia ongelmakohtia.

Kokonaisuutena arvioiden aikaisemmista Oserin teoriaan liittyvistä tutkimuksista voi tehdä kolme havaintoa. Ensiksikin aikuisia koskevia erillistutkimuksia on vähän. Toinen merkittävä piirre on yksilöllisen näkökulman puuttuminen. Ainoastaan Bucherin (1988) tutkimuksessa on laadullinen lähestymistapa uskonnolliseen kehitykseen, kaikki muut tutkimukset ovat aineiston käsittelytavaltaan kvantitatiivisia. Kolmanneksi Oserin teoriaa ei kyseenalaisteta kovinkaan suuressa määrin. Kehitysvaiheet

otetaan ikään kuin annettuina, normatiivisina uskonnollisen kehityksen indikaattoreina (esimerkiksi Zondag & van Belzen 1993; Rollett & Kaminger 1996) eikä niille esitetä vaihtoehtoja.

Aikaisempien tutkimusten tuloksiin palataan tämän tutkimuksen tulosten tarkastelun yhteydessä. Tutkimuksen neljä seuraavaa lukua käsittelevät Oserin teoriaa. Teorian analyysi sisältyy seuraaviin lukuihin.



## 2 OSERIN TEORIAN EPISTEMOLOGINEN JA STRUKTURALISTINEN TAUSTA

Tutkimuksen toinen luku muodostuu neljästä osasta. Aluksi tarkastelen sellaisia tieto-opillisia käsityksiä, joiden luomalle perustalle Oserin teoria on rakennettu. Oserin teoriassa on hyväksytään Jean Piaget'n näkemykset tiedon syntymisestä, lisääntymisestä ja muuttumisesta. Toiseksi tutkimuksen tässä luvussa esitän, miten Oserin teoria liittyy strukturalistiseen tutkimustraditioon. Strukturalismi on laaja, tieteiden rajat ylittävä liike ja lähestymistapa. Kolmanneksi selvitän, mikä on emorakenne ja miten siitä on johdettu uskonnollisen emorakenteen käsite. Luvun päätteeksi arvioidan Oserin teorian tieto-opillisen käsityksen ja strukturalistisen lähestymistavan soveltuvuutta uskonnollisen ajattelun tutkimiseen.

### 2.1 Geneettinen epistemologia

Epistemologialla tarkoitetaan filosofian haaraa, joka käsittelee tiedon alkuperää, luonnetta ja rajoituksia. Jean Piaget loi oman disiplinaarinsa, geneettisen epistemologian<sup>15</sup>, jotta voisi vastata tiedon syntymistä ja karttumista koskeviin kysymyksiin: Miten tietoa hankitaan? Miten tieto karttuu? Voiko ihminen ymmärtää ulkoisen maailman objektiivisesti, erillään omasta ajattelustaan, joka on aina subjektiivinen projektio? (Gruen 1977, 397)

Piaget asetti epistemologialleen selkeän tavoitteen. Gruenin (1977, 397) mukaan Piaget'n geneettisen epistemologian päätehtävä oli löytää psykologisia perusstruktuureja, jotka ovat filosofian ja tieteen

---

<sup>15</sup> Tarkkaan ottaen Piaget ei ensimmäisenä käyttänyt geneettinen epistemologian käsitettä. Sen otti käyttöön amerikkalainen psykologi James Mark Baldwin (ks. Murray 1984, 49; Broughton & Freeman 1982, 9–12). Baldwinin merkitys Piagetille on ollut hyvin suuri. Wozniak (1982, 41–42) katsoo, että Baldwinin ideat upposivat hedelmälliseen maaperään, ei hänen kotimaassaan Amerikassa, vaan Sveitsissä, missä nuori geneveläinen, Jean Piaget tutustui Baldwinin tuotantoon. Piaget omaksui näkemykset mentaalisen kehityksestä sekä suoraan Baldwinilta että välillisesti, Edouard Clapareden välityksellä, jonka vaikutuspiirissä Piaget toimi. Wozniak kuitenkin pitää Piagetia varsinaisena geneettisen epistemologian kehittäjänä. Se on perinpohjainen monitieteellinen työ, joka perustui Baldwinin ideoille.

käsitteenmuodostuksen takana. Piaget tutki näiden psykologisten struktuurien kehitystä lapsissa, ja uskoi näin voivansa ratkaista epistemologian filosofiset ongelmat.

Epistemologisten perusongelmien ratkaisemiseen Piaget pyrki psykologisen tutkimuksen avulla. Hän havainnoi tarkasti, miten lapset, myös nuoret ja aikuiset, konstruoivat tietoa. Psykologinen tutkimus oli apuväline perimmäisen tavoitteen saavuttamiseksi. Piaget halusi löytää tiedon takana olevat rakenteet, jotka olisivat puhtaasti mentaalisia. (ks. Furth 1977, 144; Murray 1984, 49)

Piaget'n tavoitteena oli tieto-opillisten peruskysymysten ratkaiseminen. Murrayn (1984, 49) mukaan Piagetin teoria ei tarkasti ottaen ole laisinkaan psykologinen teoria, eikä Piaget ole sen kummemmin lapsi- kuin kasvatuspsykologi. Hänen intellektuaalisen kehityksen teoriansa tavoitteena on tukea geneettistä epistemologiaa, mikä puolestaan liittyy laajasti filosofiaan, psykologiaan, logiikkaan, biologiaan, kybernetiikkaan ja strukturalismiin (Murray 1984, 49). Myös Heywood (1986, 75) on sitä mieltä, ettei Piagetin teoria ei ole pelkästään, eikä edes pääasiassa, teoria lapsen kehittymisestä. Se on etupäässä evoluutioteoria, johon sisältyy pitkälle kehitetty ontologia ja epistemologia. Niinpä Heywoodin (1986, 75) mukaan onkin paha virhe, jos Piagetin aikaansaannoksia tarkastellaan varmoina löydöksinä, eristettynä filosofisesta lähtökohdasta, johon hänen tutkimustulostensa tulkinta perustuu.

Geneettisen epistemologian ja koko Piagetin ajattelun ensimmäinen johtoajatus on, että biologiset, psykologiset ja epistemologiset prosessit ovat rakenteeltaan yhtäläisiä eli isomorfisia. Eri alueilla kohdataan samantyyppisiä kysymyksiä. Ratkaisut kysymyksiin ja prosesseja koskeviin ongelmiin ovat niinkään samantyyppisiä. Toinen johtoajatus on, että kaikki todellisuuden osa-alueet, biologinen, fyysinen, psykologinen, sosiologinen ja intellektuaalinen, ovat kehitysprosessissa. Kehityksen tavoitteena on alati lisääntyvä tasapaino. Ekvilibraatioprosessissa saavutetaan tasapaino. (Kitchener 1986, 6–7)

Kehitys ei ole sattumanvarainen tapahtuma. Se on perimmäisen kehityslain tai selittävän periaatteen tulosta. Niinpä moraalinen kehitys, kehitys rationaalisuuden, sosiaalisuuden, emotionaalisuuden alueilla ja tieteellisen päättelyn kehittyminen ovat kaikki isomorfisia. Ne voidaan nähdä saman perustan, taustalla olevan ekvilibraatioprosessin, eri tahoina. Piaget olettaa, että tasapainon ja itsesäätelyn periaatteet ovat ortogeneettisiä. Niiden pitäisi noudattaa suoraviivaista kehitystä. Usko näiden periaatteiden kehityksen

toteutumiseen saa Piagetilla lähes metafysiset mitat. (Kantola 1986, 23; Kitchener 1986, 6–7)

Mitkä ovat Oserin teorian yhtymäkohdat Piagetin epistemologiaan? Oser ja Gmünder ovat tarttuneet mahdollisuuteen soveltaa Piagetin epistemologiaa uudelle tiedonalueelle, uskonnollisuuteen. Oserin teorian tärkeä oivallus on, että uskonnollisuutta voi tarkastella itsenäisenä kognitiivisena tiedonstruktuurina kuten muitakin episteemisiä rakenteita. Aikaisemmissa uskonnollisen kehityksen teorioissa, kuten Goldmanin teoriassa, uskonnollinen kehitys on osa yleistä kognitiivista kehitystä, mutta uskonnollisuus ei ole itsenäinen ja erillinen tietorakenne.

Oser ja Gmünder väittävät, että geneettisessä epistemologiassa on tutkittu ajattelun muutoksia ja kehitystä erityisesti tieteellisen tiedon lisääntymisessä. Toki alusta saakka on pyritty soveltamaan strukturaalista lähestymistapaa myös muille inhimillisen tiedon alueille. Piaget pystyi osoittamaan, ettei lasten ja aikuisten välillä ole eroja ainoastaan loogis-matemaattisessa ajattelussa tai tavassa selittää luonnonilmiöitä. Eroja on myös tavassa tulkita todellisuutta. (Oser & Gmünder 1991, 5)

Edellä esitetystä teorian laatijat päättelevät uskonnollisen ja moraalisen alueen kuuluvan tällaiseen todellisuuden tulkinnan alueeseen, jota voidaan tarkastella struktuurin kehityksen näkökulmasta: *"...not only in regard to logico-mathematical thought and the explanation of nature, but also in regard to the interpretation of reality in general and, thus, also in regard to moral and religious judgment"* (Oser & Gmünder 1991, 5).

Oserin idea uskonnollisen alueen tutkimisesta kognitiivisena struktuurina, on yritys soveltaa Piagetin mallia uudelle ajattelun alueelle. Läheinen yhteys Piaget'n geneettiseen epistemologiaan liittyy Oserin teorian myös strukturalismiin.

## 2.2. Strukturalismi

Kaikista yleisimmässä merkityksessään strukturalismi voidaan ymmärtää niin, että jokainen puhuttu kieli, jokainen yksilö, ryhmä ja yhteiskunta kukin muodostavat struktuurin. Niissä eri osat ovat keskinäisessä yhteydessä toistensa kanssa dynaamisella tavalla. Usein strukturalismilla viitataan teorioihin, joissa oletetaan erilaisten struktuurien määräävän yksittäisen ilmiön luonteen ja tehtävän. (Egidius 1981, 226; Egidius 1995, 263)

Erityisesti Ranskassa, alkaen 1950-luvulta aina 1970-luvun loppupuolelle asti, tuotettiin sosiaalityeissä ja humanistisissa tieteissä paljon strukturalistisia tutkimuksia. Strukturalismilla on ollut suuri vaikutus antropologiaan, filosofiaan, kirjallisuuden tutkimukseen, psykoanalyttiseen tutkimukseen, politiikan teoriaan ja matematiikkaan. Monista metodologisista muunnoksista johtuen strukturalismia liikkeenä on vaikea määrittellä<sup>16</sup>. (Allison 1995, 770)

Ranskalaisesta strukturalismista on vielä pitkä matka uskonnollisen ajattelustruktuurin kehityksen teoriaan. Ennen kuin siirryn tarkastelemaan strukturalismia Oserin teoriassa, on selvitettävä, mitä strukturalismi on psykologiassa ja käyttäytymistieteissä, aloilla, jotka olivat strukturalismin valtakauden dissipliinin ulkopuolella. Tarkastelen myös strukturalismia Piagetin käsityksen mukaan, koska Oser noudattaa piagetläisen strukturalismin periaatteita.

---

<sup>16</sup> Määrittelyn vaikeudesta ja yksiselitteisen strukturalismi-käsitteen puutteesta huolimatta johdetaan yleisesti strukturalismin keskeiset periaatteet sveitsiläisen **Ferdinand de Saussuren** (1857-1913), strukturalistisen lingvistiikan keksijän, tämän vuosisadan alussa esittämistä ajatuksista. Modernin strukturalismin luoja pidetään varsinaisesti ranskalaista antropologia **Claude Lévi-Straussia** (1908-). Hän väitti, että yhteiskunnan sosiaalisten ilmiöiden järjestelmä voidaan selvittää sen takana olevien struktuurien yksityiskohtaisella tarkastelulla. Struktuurit ovat kollektiivisesti ajatellen osoituksena syvemmästä ja kaikenkattavasta sosiaalisesta rationaalisuudesta. Aivan samaan tapaan kuin kieltä analysoitaessa sen rakenteet eivät heti paljastu, eivät myöskään sosiaaliset struktuurit käy ilmi suoraan havainnoimalla, vaan observoidusta empiirisestä aineistosta johtamalla ja paljastamalla siinä havaittavia ristiriitaisuuksia. Koska struktuurit kuvaavat juuri tutkimuksen kohteena olevan ilmiön erityispiirteitä, voidaan struktuurianalyysia soveltaa monille eri alueille. Sosiaaliantropologiassa tunnetuin analyysin soveltaja on **Edmund Lech**. **Noam Chomsky** on yksinoikeutetusti lingvistiikan teoriassa ja mielen filosofiassa nimekkäin strukturalisti, **Umberto Eco** semiotiikan alalla. (Allison 1995, 770–771)

Psykologian piirissä strukturalismi juontuu aina 1800-luvun lopulle. Aeblin (1991, 90–91) mukaan hahmopsykologit<sup>17</sup> oivalsivat ensimmäisinä, että havainnot koostuvat pienemmistä osista ja että niillä on oma sisäinen rakenteensa. Vaikka hahmopsykologia on strukturalismin yksi muoto, se poikkeaa Aeblin (1991, 91) mukaan varsinaisesta kognitiivisesta strukturalismista. Viimeksi mainitussa ei keskitytä niin paljon aivotoimintojen tarkasteluun kuin hahmopsykologiassa. Kognitiivisessa strukturalismissa mielenkiinto on suuntautunut siihen, miten ihminen tulee aistimustensa välityksellä tietoiseksi ulkomaailman ilmiöistä ja millaisen tulkinnan hän ilmiöistä muodostaa (Aebli 1991, 91).

Aeblin lailla Egidius lukee hahmopsykologian strukturalismin piiriin kuuluvaksi. Myös Kurt Lewinin kenttäteoria on Egidiuksen käsityksen mukaan yksi strukturalismin muoto. Mutta ennen muuta Egidius pitää Edward B. Titchnerin assosiaatiopsykologista teoriaa psykologisen strukturalismin teoriana. (Egidius 1981, 226; 1995, 263)

Käyttätymistieteissä strukturalisti pyrkii löytämään näkyvän käyttäytymisen takana olevia struktuureja. Howard Gardner kuvaa, miten biologi jakaa ruumiin eri systeemeihin, kuten lihaksisto ja hermesto, kemisti tai fyysikko tarkastelee atomeja, elektroneja ja molekyyliä. Pyrkimyksenä on löytää rakenteellisia komponentteja. Sellaisia perusyksiköitä, jotka ovat näkyvän fyysisen maailman takana olevia rakenteita. Sosiaali- ja ihmistieteilijä tutkii käyttäytymistä, instituutioita, ajattelua, uskomuksia tai pelkoja. Ihmisen käyttäytymistä tutkiva strukturalisti uskoo, että käyttäytymisellä ja instituutioilla on rakenne, ei tosin koskaan näkyvä eikä aineellinen, mutta ei myöskään struktuuri triviaalisessa eikä vain metaforisessa merkityksessä. Tutkijan velvollisuutena on tutkia ja kartoittaa rakenteen dimensiot mieluiten selkeällä formaalisella tai matemaattisella kielellä. (Gardner 1972, 6)

Piagetin geneettinen strukturalismi on Egidiuksen (1981, 226) mukaan komplisoidumpi kuin edellä esitetyt psykologisen strukturalismin muodot, assosiaatiopsykologian teoria tai hahmopsykologinen lähestymistapa.

---

<sup>17</sup> Koulukunnan syntyhetkenä pidetään itävaltalaisen filosofin ja psykologin von Ehrenfelsin vuoteen 1890 ajoittunutta oivallusta, jonka mukaan melodia ei muodostu vain toisiaan seuraavista assosioituneista sävelistä. Melodialla on oma hahmominaisuutensa. Se voidaan esimerkiksi transponoida toiseen sävellajiin.

Geneettinen strukturalismi yhtäältä selvittää muutoksia yksilön psyykkisissä ja loogisissa struktuureissa, toisaalta se pyrkii selvittämään miten uudet struktuurit saavat alkunsa jo olemassa olevista. Piaget itse korostaa, että strukturalismi ei ole mikään erityinen doktriini tai filosofia. Se on metodi, jonka seuraukset eri oppijärjestelmiin ovat olleet moninaiset. (Piaget 1971, 136, 142)

Piagetin (1971, 4-5) mukaan kaikilla strukturalismin variaatioilla on kaksi yhteistä piirrettä. Ensimmäinen yhdistävä piirre on sisäisen ymmärrettävyyden ideaali. Tämä edellyttää rakenteiden olevan itseriittoisia. Struktuurien ymmärtäminen ei saa edellyttää vetoamista ulkopuolisiin elementteihin. Toiseksi Piagetin käsityksen mukaan on tunnettava tarkkaan tarkastelun kohteena oleva alue, jotta onnistutaan erottamaan tietyt rakenteet, joilla on yhteisiä ominaisuuksia.

Strukturin kehitykseen liittyy läheisesti ajatus konstruoinnista tai konstruktio prosessista. Konstruktivismiin mukaan mielen (mind) perusstruktuurit eivät ole apriorisina annettuja (Murray 1984, 49). Ne ovat systemaattisen konstruointiprosessin alaisia, mistä toimintamme, pyrkimyksemme muuttaa ympäristöä ja omassa mielessämme tapahtuvat muutokset ovat seurausta (Murray 1984, 49).

Piaget on omaksunut konstruktivistisen käsityksen tiedosta ja tiedon hankkimisesta<sup>18</sup>. Yksi konstruktivistisen näkemyksen peruseriaate on, etteivät tietomme ympäristöstä voi koskaan olla suoria, ja näin ollen yksilön ulkopuolista, objektiivista todellisuutta ei ole olemassa. Yksilö ei reagoi suoraan ympäristön ärsykkeisiin vaan ärsykkeiden aiheuttaman havainnon tai konstruktion perusteella. (Gruen 1977, 397–398)

---

<sup>18</sup> Aebelin mukaan konstruointiajatuksen taustalla on periaatteellinen tietoteoreettinen asennoitumistapa. Lähdetään liikkeelle siitä, että kaikki henkisen elämän uudet sisällöt konstruoidaan yksinkertaisemmista elementeistä, ulkopuolelta emme omaksu mitään. Piaget edustaa Aebelin luokituksen mukaan ns. assimilaatioteoriaa. Uusia ilmiöitä ei pelkästään kopioida mielessä, vaan niitä täytyy aktiivisesti työstää. Tässä on uutta geneettinen ulottuvuus. Kokemuksen muodostamisen aprioriset tekijät muodostuvat rakentamalla, ilman muuta valmiina ihmisen henkisessä rakenteessa ne eivät ole. Aebli väittää, että Piagetin mielestä konstruointi tapahtuu lapsen henkisen kehityksen myötä eikä tällä kehityksellä ole mitään tekemistä oppimisen kanssa. Edelleen hän luonnehtii Piagetin teoriaa eräänlaiseksi maturationismiksi. Piaget ei kuitenkaan edusta Aebelin mukaan puhdasta kypsysteoriaa, jossa uudet toimintatavat vain putkahtaisivat esiin keskushermoston fysiologisen kypsymisen tuloksena. (Aebli 1991, 424–427)

Oserin teorian tärkein ja perustavin oletus on, että uskonnollisen ajattelun struktuurit ovat olemassa muista erillisinä ja että ne ovat itseriittoisia. Lisäksi nämä struktuurit läpäisevät progressiivisen konstruointiprosessin. Tästä oletuksesta teorian laatijat katsovat olevansa ovat kiittolisuuden velassa Piagetin geneettiselle epistemologialle ja toisaalta G.H. Meadin interaktionismille. (Oser & Gmünder 1991, 4)

Ihmistieteissä struktuuri on näkymätön ja materiaton. Oserin teoriassa esitetään, miten uskonnollisesta struktuurista voidaan päästä selville. Pyritään myös osoittamaan, että struktuuri on todellinen ja että se on konstruointiprosessin alainen. Oser ja Gmünder (1988, 10; 1991, 4–5) olettavat,

1. että on todellakin mahdollista – uskonnollisesta arvioinnista päätelemällä – saada selville yksilön uskonnollisen ajattelun struktuurit
2. että ylipäätään on olemassa jokin erityisesti uskonnollinen ajattelun alue, joka ominaisuuksiltaan pysyy samanlaisena huolimatta eri yksilöiden erilaisista uskonnollisista tunnustuksista, kuulumisesta eri kirkkokuntiin tai lahkoihin. Tämä eri yksilöillä ominaisuuksiltaan pysyvä, mutta yksilön sisällä ominaisuuksiltaan kehittyvä ajattelun alue ymmärretään yleiseksi uskonnon struktuuriksi
3. että uskonnollisen ajattelun rakenteet läpäisevät progressiivisen konstruointiprosessin.

Oserin teoriassa ei olla niinkään kiinnostuneita episteemisen uskonnollisen rakenteen synnystä kuin sen kehityksestä. Uskonnollisen struktuurin olemassaolo on hypoteettinen, kuten edellä olevista oletuksista käy ilmi. Kun rakenteen kehitys, ei sen synty, on Oserin teorian mielenkiinnon kohde, välttyvät teorian laatijat pohtimasta, mitä uskonto syvimmiltään on. Teoria ei paljasta eikä tutki uskonnon alkuperää, kuten Oser ja Gmünder (1991, 4) ovat itsekin todenneet. Oserin teorian kehitysvaihekonseptio ei käsittele lainkaan esimerkiksi episteemisen rakenteen muodostumista, jota kyllä teorian laatijoiden mukaan käsitellään epäsuorasti kunkin uskonnollisen ajattelun kehitysvaiheen yhteydessä (Oser & Gmünder 1991, 144-145). Formaalisesti Oserin teoriassa yhdytään Piagetin strukturalismiin, sisällöllisesti uskonnollinen episteeminen struktuuri on uusi luomus.

Kun Oserin teoriassa luonnehditaan tarkemmin uskonnollista struktuuria, joka siis on olemassa jokaisessa yksilössä, otetaan käyttöön emorakenteen

käsite. Selvitän seuraavaksi, mikä on emorakenne. Osoitan, miten emorakenteen käsitteestä on johdettu uskonnollinen emorakenne.

### 2.3. Emorakenne ja uskonnollinen emorakenne

Olen suomentanut englannin kielen "mother-structure" ja saksan kielen "die Mutter-Struktur" ilmaisut emorakenne. Emorakenteen käsite on peräisin formalistisen matematiikan alalta<sup>19</sup>. Piaget toi emorakenne-käsitteen strukturalistiseen psykologiaan. Oserin teoriassa on otettu käyttöön uskonnollisen emorakenteen käsite. Emorakenne on sellainen perustava struktuuri, jota ei voi jakaa osiin, ja jonka taakse ei voi päästä. Muut struktuurit syntyvät emorakenteita yhdistelemällä.

Teoksessaan **Structuralism** (1971) Piaget käyttää sekä "Parent structure" että "mother structure" käsitteitä, joiden sisältö on sama (ks. Piaget 1971, 23–28). Piagetin (1971, 17) mukaan kriittisen strukturalistisen kuvauksen tulee aina lähteä liikkeelle matemaattisista rakenteista, ei vain loogisista, vaan myös historiallisista syistä. Niinpä Piaget esittelee ensin Bourbaki-ryhmän löytämät matemaattiset emorakenteet, joiden jälkeen hän siirtyy käsittelemään mentaalisia rakenteita.

Piagetin mukaan Bourbaki-ryhmä pystyi eristämään induktiivisesti kolme emorakennetta. Ensimmäisenä emorakenteena mainitaan algebran rakenteet, joiden reversibiliteetille<sup>20</sup> on luonteenomaista käänteisyys tai negaatio.

---

<sup>19</sup> Vuonna 1939 käynnistyi Bourbaki-projekti, kun joukko ranskalaisia matemaatikkoja julkaisi ensimmäistä kertaa salanimellä Nicolas Bourbaki. Tämä matemaatikkojen yhtenäinen on julkaissut matematiikan perusrakenteisiin painottuvaa julkaisusarjaa erityisesti geometrian ja lukuteorian aloilta. Barrowin (1999, 187) mukaan Bourbaki-ryhmittymä on "maineikkain formalismin riekaleista sotilaspäästä yhtenäinen". Formalistit pyrkivät välttämään sotkeutumista merkityksiä koskeviin filosofisiin kysymyksiin. Formalisteja viehättää tekniikka ja ajatus puhtaan ja sovelletun matematiikan erottamisesta toisistaan. Bourbaki-ryhmä keskitti huomionsa erityisesti algebran rakenteisiin. He pyrkivät järjestämään matemaattisen tiedon osatekijät yhdeksi runkoksi. Bourbaki-projekti perustui kokonaisuudessaan ajatukselle pintatasolla toisistaan eriyvien matematiikan osa-alueiden taustalla piilevän yhtenäisen rakenteen paljastamiseen. (Barrow 1999, 187–190, 396–397)

<sup>20</sup> Gardnerin (1972, 61) mukaan reversibiliteetti on Piagetin teoriassa yksi mentaalinen operaatio. Piagetin mukaan kaikki ajattelu saa aikaan sarjan mentaalisia operaatioita,



Toinen Bourbaki-ryhmän eristämä emorakenteiden joukko on järjestysrakenteet (order structures), joiden prototyyppi on ristikko tai verkko. Niissä osien suhde on sellainen, että ne yhdistyvät aina edeltäjäänsä tai seuraajaansa. Järjestysrakenteiden reversibiliteetin muoto on vastavuoroisuus (reciprocity). Topologian rakenteet ovat kolmas ryhmä. Siinä peruskäsitteitä ovat paikallisuus ja jatkuvuus. Kun rakenteet on pystytty erottamaan ja kuvailemaan, on kaksi tapaa konstruoida uusia alarakenteita: kombinaatio ja differentiaatio. (Piaget 1971, 23–25)

Piaget (1971, 26) olettaa, että lapsen intellektuaalisen kehityksen tutkimisessa voidaan kognitiiviset operaatiot jakaa kategorioihin sen mukaan, mikä on niiden reversibiliteetin muoto. Hänen mielestään Bourbaki-ryhmän emorakenteilla on vastaavuus intellektuaaliseen kehitykseen, vaikka ajattelukategoriat varhaisimmilla intellektuaalisen kehityksen tasoilla ovat puutteelliset ja katkelmalliset.

Uskonnollinen emorakenne esiintyy ensimmäistä kertaa Oserin teoriassa. Uskontopsykologisessa kirjallisuudessa ei aikaisemmin ole tunnettu tällaista käsitettä, se ei esiinny myöskään Piaget'n tuotannossa. Uskonnollisen emorakenteen käsitteellä viitataan ihmisen syvimpiin eksistentiaalisiin kysymyksiin, jotka teorian laatijoiden mukaan ovat aina viime kädessä uskonnollisia kysymyksiä. Uskonnollista ajattelustruktuuria ei pidä sekoittaa muihin ajattelustruktureihin: *"... we intend to show that religious identity of people, including the religious judgement, constitutes an essential anthropological category which cannot be separated out. We try to convey this with the term 'mother-structure'"* (Oser & Gmünder 1991, 48). Uskonnollinen emorakenne on itsenäinen strukturi, jolla on tietyt ehdot ja laadulliset ominaisuudet.

Oserin teoriassa korostetaan, että uskonnollisuus ei ole harvoja ihmisiä koskettava marginaalinen ilmiö. Jos se olisi, sen voisi sulauttaa muihin struktureihin. On varmaa, että jokaisen ihmisen on jossakin tilanteessa tai jonakin hetkenä vastattava elämän tarkoitusta ja tulevaisuutta ja kuolemaa koskeviin kysymyksiin. Vastaukset näihin kysymyksiin ovat teorian

---

jotka yksinkertaisesti ovat sisäistettyjä toimintoja ja niiden seurausten malleja. Ajatusoperaatioiden reversibiilisyys eli käänteisyys toteutuu esimerkiksi lapsen oivaltaessa, että savesta muotoillussa pallossa on sama määrä savea kuin savimöykässä, josta pallo on tehty. Piaget ajattelee ettei tällaista ongelmaa voi ratkaista ellei lapsi kykene mielessään palauttamaan palloa alkuperäiseen muotoon.

laatijoiden mukaan aina jollakin tapaa uskonnollisia, siispä uskonto muodostaa oman, itsenäisen emorakenteensa. (Oser & Gmünder 1991, 48).

Koska uskonnollinen emorakenne on uusi käsite, on teorian laatijoiden pyrittävä perustelevaan se mahdollisimman vakuuttavasti. Oser ja Gmünder argumentoivat kahdesta näkökulmasta. He pyrkivät osoittamaan, että uskonnollinen emorakenne on 1) muihin struktuureihin palautumaton ja 2) että se on universaali struktuuri.

1) Koska emorakenteen tulee olla perimmäinen, jakamaton rakenne, sitä ei pidä johtaa toisista struktuureista eli sen tulee olla muihin struktuureihin palautumaton. Uskonnollinen emorakenne on erotettava ennen muuta moraalistruktuureista. Syy siihen, miksi Oserin teoriassa käydään rajaa Kohlbergin moraaliarvioinnin kehityksen teorian suuntaan, on teorioiden läheisyys. Oserin teorian kehitysvaiheet on johdettu Kohlbergin teoriasta.<sup>21</sup>

Oserin ja Gmünderin mukaan Kohlberg on toistuvasti korostanut moraalistruktuurin olevan kova rakenne (hard structure) ja uskonnollisen struktuurin pehmeä (soft structure). Kaikissa yhteiskunnissa ja yhteisöissä on enemmän tai vähemmän moraalikäsitteitä. Moraalistruktuuri on yleistettävä universaali rakenne, kun taas uskonnollinen struktuuri on sekundaarinen. Se ei kuulu inhimillisen kokemusmaailman yleistettävään alueeseen. (Oser & Gmünder 1991, 49)

Uskonnollisuus olisi siis alisteinen moraalistruktuurille ja kuuluisi sen alaan, eikä olisikaan itsenäinen, taakse pääsemätön emorakenne. Oserin teorian kannalta on tärkeää, että Kohlbergin ajattelutapa uskonnollisesta struktuurista muuttui. Bussmannin (1988, 30) mukaan Kohlberg lopulta hyväksyi uskonnollisen arvioinnin kehityksen (ja siis uskonnollisen emorakenteen) moraalien kehityksestä itsenäisenä alueena. Bussmann jatkaa, että vuonna 1973 Kohlberg muotoili moraaliarvioinnin kehityksen teorian seitsemännen kehitysvaiheen<sup>22</sup>. Sittemmin vuodesta 1980 lähtien tuki Oserin ja Fowlerin tutkimuksia. Hän tarkisti kantaansa ja hyväksyi lopulta uskonnollisen rakenteen itsenäisenä.

---

<sup>21</sup> Kohlbergin ja Oserin teorioiden yhteisiä piirteistä ja kehitysvaiheiden vertailusta ks. Bucher ja Reich 1989, 2–3; Oser ja Gmünder 1991, 38, 44–47; Oser ja Reich 1990, 99–101; Räsänen 1991, 77–80.

<sup>22</sup> Kohlbergin seitsemäs kehitysvaihe on metafyyminen ja uskonnollinen orientaatio. Se on analoginen Eriksonin teorian viimeisen kehitysvaiheen kanssa, mikä käsittelee kysymystä elämän mielekkyydestä. (Bussmann 1988, 32)

Kohlberg lähtee – kantansa tarkistettuaan – liikkeelle uskonnollisen ajattelun ja moraaliajattelun erilaisista funktioista. Moraaliajattelun tehtävä on analysoida ja ratkaista ihmisten välisiä tilanteita. Ratkaisut tapahtuvat oikeuksien, normien tai periaatteiden pohjalta. **Uskonnollisen ajattelun pääasiallinen tehtävä on todistaa elämän ja siihen kuuluvana myös moraalisuuden, olevan sidoksissa tuonpuoleiseen, äärettömään perustaan tai kokonaisuuden tunteeseen.** Vaikka moraalin ja uskonnon tehtävät ovatkin eriytyneet, Kohlberg näkee esimerkiksi kristinuskossa ja juutalaisuudessa ne läheisesti toisiinsa sidottuina. Näissä uskonnoissa ihmisen tulee toimia moraalisesti, jotta voisi elää sopuoinnussa Jumalan kanssa. Samalla ihmisen tulee luottaa Jumalaan, jotta kykenisi elämään moraalista elämää. (Kohlberg 1981, 321)

Kohlbergin käsityksen mukaan uskonto teistisissä ja panteistisissä ilmeneismuodoissaan on vastaus epävarmuuteemme tilanteissa, joissa kohtaamme moraalisesti pahaa, kärsimystä ja kuoleman. **Uskonto siis osoittaa kysymykset, jotka nousevat moraalisen ajattelun rajalta. Nämä kysymykset ovat luonteeltaan erityisiä, koska ne kuuluvat moraalin alueeseen, mutta niihin ei kuitenkaan voi vastata moraalidiskurssin keinoin.** Muodossa tai toisessa haetaan vastausta kysymyksiin: Miksi toimia moraalisesti? Miksi olla moraalinen? Uskonnollinen struktuuri siis edellyttää moraalistrukturin, mutta ylittää sen, koska vastausten hakemisessa uskonnollisiin kysymyksiin on mentävä pidemmälle kuin moraalikysymyksissä. (Kohlberg 1981, 336–340)

Oser ja Gmünder pitävät myös empiirisesti toteen näytettynä, että moraaliarviointi on välttämätön mutta ei riittävä ehto<sup>23</sup> uskonnolliselle arvioinnille. Kohlberg hyväksyy uskonnollisen erityisalueen, jota ei voi pelkistää moraalin kehityksen seitsemänneksi, uskonnolliseksi vaiheeksi. On

---

<sup>23</sup> Väitteen p välttämättömät ja riittävät ehdot (necessary and sufficient conditions) takaavat väitteen paikkansa pitävyyden. Ehto on p:lle välttämätön, jos ilman sitä p ei voi olla voimassa. Ehto on p:lle riittävä, jos p:n on sen kanssa pakko pitää paikkansa. Vesey ja Foulkes (1990, 206) toteavat, että väitteen p verifiointiprosessissa huomataan usein, että on useita välttämättömiä ehtoja, mutta puute sellaisista seikoista, jotka tekisivät ehdon riittäväksi. Toivonen (1999, 28) liittää välttämättömän ja riittävän ehdon kausaalitulkintaan: Syy on välttämätön, siis ilman sitä ei tapahdu seurausta, mutta tämän syyn ei vielä tarvitse riittää. Aina kun riittävä ehto on täytetty esiintyy myös seuraus.

mahdollista löytää spesifi uskonnollinen merkitysulottuvuus, uskonnollinen emorakenne. (Oser & Gmünder 1988, 54)

2) Uskonnollisen emorakenteen on oltava olemukseltaan kaikkia ihmisiä koskettava. Emorakenteen universaalisuutta perustellessaan Oser ja Gmünder viittaavat **Paul Tillichin** teologiaan. Tillichin ajattelusta he ovat löytäneet sopivan tulkinnan ajatuksilleen universaalista perimmäisestä todellisuudesta ja uskonnon tosiolemuksesta, joka on institutionaalisista uskonnoista erillinen<sup>24</sup>.

Uskonnon perimmäinen olemus on sen syvyyden ulottuvuudessa, Tillichin tarkoittamassa merkityksessä. Syväulottuvuus ilmenee eri muodoissa uskonnollisen kehityksen eri kehitysvaiheissa. Sen kehitys on itsenäinen. Uskonnollisen syväulottuvuuden kehitys voidaan selkeästi erottaa muista yksilönkehitykseen kuuluvista struktuureista. (Oser & Gmünder 1991, 51)

---

<sup>24</sup> Oser ja Gmünder (1991, 50–51) viittaavat Tillichin teokseen *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit* (1962). Seuraava Tillich-sitaatti on ydinkohta, joka tukee Oserin teorian käsitystä universaalista uskonnollisesta rakenteesta. Sitaatin käännös ja lihavoinnit ovat omiani. ” *Olla uskonnollinen merkitsee elämäntarkoituksen intohimoista etsimistä ja avoimuutta sellaisillekin vastauksille, jotka syvästi järkyttävät meitä. Näin tarkasteltuna uskonto ymmärretään universaalisesti ihmisyyteen kuuluvaksi, vaikka se poikkeaa uskonnon tavanomaisesta ymmärtämistavasta. Uskonto syvyyden ulottuvuutena ei ole uskoa jumalien olemassaoloon, ei edes uskoa yhden ainoan Jumalan olemassaoloon. Se ei perustu toimintoihin eikä laitoksiin, joissa ilmenee ihmisen suhde jumalaansa. Kukaan ei voi kieltää, etteivät historialliset uskonnot ole "uskontoa" tässä mielessä. **Mutta uskonto on todelliselta olemukseltaan enemmän, kuin uskontoa tässä mielessä: Se on ihmisen oleminen, kun kysymys on hänen oman elämänsä ja koko olemassaolon tarkoituksesta.*** (Tillich 1962, 8-9)

*Monia ihmisiä koskettaa se, mikä on heille ehdottoman tärkeää; mutta jokainen konkreettinen uskonto on heille etäinen juuri sen vuoksi, koska he asettavat vakavissaan kysymyksen oman elämänsä tarkoituksesta. **He uskovat, että heidän syvimät tarkoituksensa eivät ilmene olemassaolevissa uskonnoissa, niinpä he torjuvat "uskonnosta" uskonnon. Tämä kokemus opettaa meidät erottamaan toisistaan uskonnon, elämänä syvyyden ulottuvuudessa, ja konkreettiset uskonnot, joiden symbolit ja laitokset ilmentävät sitä, mikä on ihmiselle uskonnollisesti tärkeää. Kun haluamme ymmärtää nykyihmisen tilannetta, emme voi ottaa lähtökohdaksemme erityistä uskontoa, emme edes kristinuskoa, vaan **lähtökohtamme on oltava uskonnon olemuksen käsite.***** (Tillich 1962, 9)

Tillichin ajatus uskonnollisuuden universaalisuudesta sopii hyvin Oserin teoriaan. Samoin uskonnon mieltäminen syväulottuvuutena sopii Oserin teorian tarkoitukseen: sen taakse tai syvemmälle ei voi päästä, joten uskonto täyttää emorakenteen tunnuspiirteet. Tillichin ajattelulla, ja juuri siteeraamalla tekstikatkelmalla, on Oserin teoriaan muitakin yhteyksiä. Palaan niihin uskontokäsityksen yhteydessä tutkimuksen kolmannessa luvussa.

Uskonnollisella emorakenteella on Oserin mukaan kolmenlaisia laadullisia ominaisuuksia.

- 1) Se on fundamentaalinen struktuuri, jolla on jakamaton ydin.
- 2) Koska emorakenne on perimmäinen, taakse pääsemätön struktuurimalli, voidaan siitä sitä tutkimalla selvittää yksilön uskonnollisen todellisuudenhallinnan rakenteellisia ominaisuuksia. Ne ovat tutkittavan henkilön vakaumuksen sisällöstä riippumattomia.
- 3) Uskonnollinen emorakenne on historiallisesta perspektiivistä tarkasteltuna resistentti. Se vastustuskykyinen opetukselle ja maallistumiselle<sup>25</sup>. (Oser & Gmünder 1991, 52)

Uskonnollinen emorakenne on samalla sekä universaali että subjektiivisen yksilöllinen. Oserin ja Gmünderin (1991, 52–53) mukaan jokaisella henkilöllä on potentiaali aktivoida uskonnollinen emorakenne rationaaliseksi ajattelumalliksi. Sen aktivoitumiseen tarvitaan uskonnollisesti latautuneita kokemuksia, tapahtumia tai tekstejä. Jos uskonnolliset ärsykkeet aiheuttavat jokaisessa ihmisessä tällaisen uskonnollisen emorakenteen tietoisiksi tulemisen, merkitsee tämä Oserin ja Gmünderin (1991, 52) mukaan sitä, että uskonnolliset emorakenteet ovat universaaleja. Uskonnollinen emorakenne on yksilöissä subjektiivinen *theologia naturalis*, mikä ilmenee konkreettisten tilanteiden tulkitsemisessa seitsemän uskonnollisen arvioinnin dimensio-avulla (Oser 1991, 20; Oser & Gmünder 1991, 53).

Kysymykset pyhästä, elämän tarkoituksesta ja oikeasta tavasta elää kuuluvat uskonnolliseen emorakenteeseen. Ja edelleen kysymykset, jotka koskevat elämän mielekkyyttä ja sen absoluuttista perustaa. Niitä voidaan pitää

---

<sup>25</sup> Oserin ja Gmünderin tekstissä ajatusta valistus- ja maallistumisresistentistä uskonnollisesta emorakenteesta ei selitetä tarkemmin. Ilmeisesti he tarkoittavat, että emorakenne on riippumaton. Opetus, maailman muuttuminen, maallistumiskehitys eivät vaikuta ihmisten peruskysymyksiin kaikkina aikoina. Näitä kysymyksiä ovat ainakin elämän tarkoitus, mielekkäisyys, kuolema, tulevaisuus.

erityisenä uskonnollis-kognitiivisena todellisuuden hallintatapana. Uskonnollinen emorakenne ei täytä vain inhimillistä tarvetta orientoitua ja löytää viitekehys elämälle, vaan se yhtä hyvin täyttää tehtävää perustella ja puolustaa valittua näkemystä. (Oser & Gmünder 1991, 54)

Teorian alkuvaiheista Oser lieventää myöhemmin resistentin emorakenteen ehtoja. Ontologiset ja antropologiset ehdot vaikuttavat subjektin kokemistaan so. emorakenteeseen, toisaalta siihen vaikuttavat eri yhteiskuntien kulttuurispesifinen sisältö uskonnollisissa traditioissa, kulttuurisymboleissa ja riiteissä sekä tulkintatavoissa. Riippuen uskonnollisen sosialisoinnin muodoista ja henkilön herkkyydestä uskonnollisille kysymyksille ja kokemuksille kontekstuaaliset faktorit muovaavat uskonnollista emorakennetta. (Oser 1991, 20–21)

#### 2.4 Oserin lähestymistavan kriittinen arviointi

Rich ja DeVitis (1985, 91) erottavat strukturalistiset ja funktionaaliset kehitysteoriat. Molemmissa lähestymistavoissa yksilö saavuttaa kehittyessään aina uusia kehitysvaiheita. Strukturalistisissa teorioissa rakenne muuttuu ja struktuurin kehitys on kehitysvaiheen kriteeri. Piaget ja Kohlberg ovat strukturalisteja. Funktionaalisissa teorioissa kehitysvaiheita ei määritellä rakenteiden perusteella vaan yksilön kehityksen uusien funktioiden perusteella. Erik H. Eriksonin teoria on funktionaalinen teoria. (Rich ja DeVitis 1985, 91)

Esitetyn kahtiajaon mukaan Oserin teoria on strukturalistinen. Strukturalistisen ja funktionaalisen lähestymistavan ero on yksinkertaistettuna seuraava: Strukturalisti asettaa kysymyksen, miten uskonnollinen ajattelu tapahtuu. Funktionalisti kysyy, mitä muotoja ajattelu sisältää. Tässä tutkimuksessa on tavoitteena pitää kumpikin näkökulma esillä.

Uskonnollisen ajattelun kehityksen empiirisessä tutkimuksessa on Rosenbergin (1989, 175) mukaan kaksi päävirtausta. 1) Puhdasoppiset Piaget'n kannattajat (die orthodoxen Piagetianer) soveltavat Piaget'n teoriaa ja tutkimusmenetelmää uskonnollisen ajattelun alueella. Tutkimusten kohteena ovat olleet esimerkiksi muutokset Raamatun tekstien ymmärtämisessä tai uskonnollisten käsitteiden ymmärtämisen kehitys. Rosenbergin mukaan Ronald Goldman on tutkimussuunnan merkittävin edustaja. 2) Uus-piaget'läiset tai kohlbergiläiset (die Neo-Piagetianer oder Kohlbergianer) eivät tyydy kuvailemaan uskonnollisuutta Piaget'n

formaalisen ajattelun kehitysvaiheiden avulla, pikemminkin pyritään luomaan itsenäisiä uskonnollisen kehityksen vaiheita. Uus-piagetläisten näkökulma uskonnollisuuteen on laajempi kuin ortodoksisuuntaukseen lukeutuvien: koko elämänkaarta tarkastellaan uudella tavalla. Tutkimusmenetelmät ja teoreettinen tausta juontuvat Kohlbergin moraaliarvioinnin kehityksen teoriaan. Oserin teoria kuuluu uus-piagetläiseen suuntaukseen.

Piaget ei mainitse missään yhteydessä uskonnollista emorakennetta. Strukturalismin soveltaminen uskonnollisuuteen yhtenä tiettyjä kehityslakeja noudattavana kognition osa-alueena on siis Oserin teorian oma luomus. Tieteellisen teorianmuodostuksen kannalta katsoen tällainen uusi strukturalismin sovellutus on arvokas, mutta vain jos sen voi todentaa uusissa tutkimuksissa niin, ettei emorakenne jää pelkän hypoteesin asteelle.

Oserin teorian juuret ovat geneettisessä epistemologiassa ja strukturalismissa. Ne ovat luoneet aatteellisen ja teoreettisen taustan, josta Oser on päätenyt kehittämään uskonnollisen mentaalisen rakenteen, joka on muodoltaan perimmäinen emorakenne. Oser on perustellut uskonnollista struktuuria eristämällä sen moraalistrukturista ja viittaamalla Tillichin teologiaan, joka tukee universaalien, kaikkein syvimmällä jokaisen ihmisen sielussa olevan uskonnollisen emorakenteen olemassaoloa. Kun Piaget meni struktuurien perusteluissaan aina biologiaan asti, vastaa Oserin teologinen perustelu sitä.

Uskonnollisen arvioinnin kehityksen teoria ei ole syntynyt tyhjästä eikä satumalta. Taustalla on vaikuttanut vahva Piagetin perintö, johon Oserin on ollut helppo liittyä. Omalla tavallaan Oserin teoria on johdonmukainen jatke pitkälle traditiolle, jonka ydinalue hänen kotimaansa Sveitsi on. Hyden (1990, 369) käsityksen mukaan oli väistämätöntä, että – ennemmin tai myöhemmin – uskonnollisen ajattelun tutkimuksissa päädyttiin Piagetin teoriaan. Hyde (1990, 369) pitää yllättävänä, ettei Piaget itse tutkinut uskonnollisuutta, sillä hänen varhaisessa tuotannossaan, esimerkiksi Geneven luennoissaan, Piaget käsitteli immanenssin ja transsendenssin filosofiaa ja psykologiaa.

Oserin teoria on syntynyt tarkan aikaisempien teorioiden tuntemisen perustalle. Eri osa-alueiden paikat ja tehtävät teoriassa on pyritty perustelevaan niin, että teoria muodostaisi aukottoman ja johdonmukaisen kokonaisuuden. Väistämättä on niin, että teoriassa on hyväksytty laaja joukko taustaolettamuksia, joista osa on tiedostettuja, osa ei. Miten sopiva lähtökohta piagetläinen traditio sitten on uskonnollisen ajattelun tutkimiselle? Esitän seuraavaksi kriittisiä kannanottoja, jotka liittyvät Oserin teorian lähtökohtiin.

**Heywood** on arvioinut Piagetin filosofisia lähtökohtia, hänen tutkimustensa validiteettia ja Piagetin vaikutusta muihin teorioihin, kuten Kohlbergin ja Fowlerin teorioihin. Heywoodin (1986, 72–78) esittämä kritiikki, vaikka se ei kohdistu suoraan Oserin teoriaan, on otettava vakavasti, sillä se koskee myös Oserin teorian fundamentaalisia kysymyksiä. Esitän seuraavaksi Heywoodin kritiikin pääkohdat.

Piagetin aikaansaannosten validiteetti on kiistanalainen. Erityisesti aikuisia koskevien tutkimusten tulokset ovat osoittautuneet virheellisiksi. Empiirisissä kokeissa on havaittu, että kaikki aikuiset eivät ole saavuttaneet formaalisten operaatioiden vaihetta ja vanhimpien kokeisiin osallistuneiden ajattelukyky on taantunut. Lisäksi formaalinen ajattelukyky on usein rajoittunut johonkin erityisalueeseen. Piaget taipui kritiikin edessä, tosin vain osittain. Hän uskoi, että kaikki subjektit saavuttavat kyllä formaalisten operaatioiden vaiheen, mutta yleensä vain omilla erityisalueillaan: esimerkiksi lakimies voi ajatella formaalisesti laista, mutta ei fysiikasta. Suuntautuneisuuden ja sisällön spesiaalisuutta koskeva erottelu antoi Heywoodille aiheen kysyä mitä abstraktin ajattelun itsenäisyys merkitsee. Onko ajattelun muoto lopultakin sisällöstä riippuvainen, mikä olisi täysin vastaan strukturalistisen kehitysajattelun periaatteita. (Heywood 1986, 74)

Heywoodin kritiikki on helppo yhdistää myös uskonnolliseen strukturiin ja sen itsenäisyyteen. Alan spesialistien, teologien ja uskonnollisesti aktiivisten henkilöiden uskonnollinen ajattelu ei liene muodoltaan sama kuin sellaisten ihmisten, joiden elämänpiiriin uskonnollisuus ei kuulu. Äärimmillään tämä liittyy ateistien vakaumuksen kehitykseen. Tutkimuksissa tulee selvittää saavuttavatko kaikki subjektit abstraktioiden tason uskonnollisessa ajattelussa. Oserin teorian ajatus universaalista uskonnollisesta emorakenteesta edellyttää lisäperusteluja. Hyde (1990, 380) huomauttaakin, että uskonnollisten käsitysten kehittymisestä eri uskontokunnissa on vähän tutkimusta.

Heywoodin esittämästä kritiikistä nousee erityisesti esiin kysymys mentaalisen kehityksen luoteesta. Nimittäin Piagetille siirtyminen vaiheesta seuraavaan, siis kehitysprosessi, oli normi, mutta Kohlbergilla kehityksen päätepiste, korkein kehitysvaihe, muodostui normatiiviseksi (Heywood 1986, 77). Kohlbergin teorian kuudes vaihe leimaa koko kehitysprosessia. Heywoodin (1986, 77) mukaan Piaget ja Kohlberg ymmärtävät kehityksen aivan eri tavalla. Piaget'n ajattelun kehityksen teoriassa kehitys on



väistämätön ja välttämätön, Kohlbergille se on toivottu ja pyrkimyksen kohde<sup>26</sup>.

Mitä kehityksen mieltämisestä prosessiksi tai luonteeltaan normatiiviseksi seuraa uskonnollisessa ajattelussa? Olen edellä osoittanut Oserin kohlbergilaiseksi. Kehitysprosessin sopisi tulla Oserin teoriassa enemmän esiin kuin kehitysvaiheiden, joiden tavoittelemisesta tulee helposti uskonnollisen kehityksen normi. Uskonnollisten kehitysvaiheiden korostaminen on ongelmallista myös siksi, että vaiheilla on aina jokin teologinen sisältö. Miten struktuuri voisi silloin olla universaali? Prosessikuvaus ja siten tiukempi liittyminen Piaget'iin olisi hedelmällisempi lähestymistapa uskonnolliseen kehitykseen, mistä voisi luoda kehityksen kuvausjärjestelmän sen sijaan että tutkimusaineisto nyt pyritään luokittelemaan uskonnollisen ajattelun kehitysvaiheisiin.

Heywood arvostelee ankarasti piagetläistä lähestymistapaa uskonnollisuuden tutkimisessa. Koska Piagetin teoriaa ei ole empiirisesti verifioitu, sen soveltaminen muille ajattelun alueille on mahdotonta. Erityisen sopimaton se on uskonnollisuuden alueella. Heywoodin (1986, 77) käsitys on, ettei strukturaalinen kehitysjärjestelmä sovi ole mielekkyysskysymysten tai -ongelmien selittämiseen.

Myöskään Grom ei ole vakuuttunut uskonnollisen emorakenteen olemassaolosta eikä koko strukturalistisen lähestymistavan käyttökelpoisuudesta uskonnollisuuden tutkimisessa. Hän epäilee, voiko konkreettiset uskonnolliset sisällöt palauttaa formaaliseen uskonnolliseen emorakenteeseen ja ajattelevatko ihmiset uskonnon alueella samalla tavoin sääntöjen mukaisesti kuin matematiikan tai kielen alueilla (Grom 1988, 484; 1992, 395).

Oserin teoriassa yritetään eristää ihmisen pyykstä uskonnollinen erityisalue, emorakenne. Kun yksiselitteisiä psykologisia argumentteja uskonnollisen emorakenteen puolesta ei ole, turvaututaan muihin käsitteisiin. Oserille elämän tarkoituksen ja mielekkyyden löytäminen on aina perimmäiseltä luonteeltaan uskonnollista, ja näin uskonnollisen struktuurin perustelu on teologinen. Tästä seuraa käsitteiden sekaannus. Voivatko psykologian ja teologian kriteerit emorakenteen määrittämiseksi laisinkaan kohdata, ja jos, niin onko tämä yhteenliittymä pakkoavioliitto? Bucher ja Reich (1989,

---

<sup>26</sup> Tässä Heywood viittaa Kohlbergin yhteyksiin John Deweyn ajatteluun.

3) kysyvät onko kehityspsykologia empiirisenä ja kuvailevana tieteenä yleensäkin oikeutettu ottamaan kantaa moraalisiin ja uskonnollisiin kysymyksiin, jotka kuuluvat etiikan ja moraalifilosofian alaan tai uskontotieteen ja teologian alaan.

Laajasti ottaen on kysymys psykologian ja teologian roolista ihmisen uskonnollisuuden selittäjänä. Oser lähtee psykologisista argumenteista ja päätyy teologiaan. Kysymystä on pohtinut myös Vande Kemp (1986). Hän katsoo, että ne, jotka haluavat kumota Jumalan olemassaolon, löytävät psykologiasta lukemattomia perusteluja olettamuksilleen (Vande Kemp 1986, 105). Toisaalta myös ne, jotka tahtovat todistaa Jumalan olemassaolon, löytävät vakuuttavia todisteita käsityksilleen. On olemassa sellaisia inhimillisiä tarpeita, joiden tyydyttymisen edellytys on Jumalan olemassaolo (Vande Kemp 1986, 105). Molemmat ryhmät, joskin hyvin eri tavalla, syyllistyvät Vande Kempin (1986, 105) mukaan samaan: ne sovittavat jumalan inhimillisen ymmärtämisen kategorioihin.

Oserin teoriassa on taipumus luokittelun ja kuvailun avulla ymmärtää ihmistä uskonnollisena olentona. Jatkuvaan kehitykseen pyrkiminen johtaa helposti selittämisen pakkoon, vaikka, kuten Vande Kemp (1986, 106) toteaa, "uskon hyppy" voidaan ymmärtää psykologisesti, se ei ole perusolemukseltaan psykologinen kysymys; uskonnollinen identiteetti on ontologiaan, ei psykologiaan liittyvä kysymys. Ja analogisesti Oserin teoriassa: uskonnollinen emorakenne voidaan yrittää perustella psykologisesti, vaikka ajatus universaalista uskonnollisesta struktuurista on pohjimmiltaan teologinen, ellei peräti uskonvarainen.

Luonnollisesti uskonnollinen emorakenne ei ole tyhjästä luotu. Oserin teoriassa sille on pyritty löytämään vakuuttavat perustelut. Oser ja Gmünder (1988, 59) ovat oikeassa siinä, että ihmisessä on ollut uskonnollinen alue aivan inhimillisen sivilisaation alusta saakka. Millä tavalla ja millaisin perustein uskonnollisuus on erillinen muista tietoisuuden alueista, esimerkiksi moraalista, on kokonaan toinen kysymys. Eikö uskonnollinen ajattelu poikkea muusta ajattelusta juuri sisältönsä, ei rakenteen perusteella?

Kaiken kaikkiaan ihmisen ja tuonpuoleisen välisen suhteen käsittäminen rakenteena, johon kuuluu olennaisesti siihen sisältyvien rakenneosien eli elementtien transformaatio, on johdonmukainen strukturalismin sovellutus. Elämän tarkoituksen ja mielekkyydyskysymysten pohdiskelu voi edetä selkeästi tällaista kehityskulkua noudattaen. Jumalan ja ihmisen välisen

suhteen muutosten selittäminen rakenteiden muutosten avulla ei kuitenkaan ole aukoton.

### 3 OSERIN TEORIAN USKONTOKÄSITYS

Edellisessä luvussa osoitin Oserin teorian perustuvan strukturalistiseen ajattelutapaan. Oserin tavoitteena on ollut luoda moraalistruktuureista itsenäinen uskonnollinen strukturi. Oser on saanut Paul Tillichin teologiasta aineksia uskonnollisen strukturiin olemassaolon perustelemiseksi.

Tässä luvussa tutkin, mitä Oserin teoriassa ymmärretään uskonnolla ja uskonnollisuudella. Tavoitteenani on selvittää, miten Oserin teoriassa ymmärretään uskonnollisuuden olemus ja tehtävä. Tarkastelun kohteena on, mitä Oserin teoriassa ymmärretään uskonnolla, uskonnollisuudella ja mikä on teorian uskontokäsitys. Uskonnollisuuden operationaalinen määritelmä ilmenee uskontokäsityksessä. Sen ymmärtäminen Oserin teoriassa on mitä keskeisin idea, sillä koko empiirinen tutkimusote ja tulosten käsittely on rajautunut uskontokäsityksen mukaan.<sup>27</sup>

#### 3.1. Uskonto ja uskonnollisuus

##### *Uskonto*

Oserin teoriassa erotetaan käsitteet uskonto ja uskonnollisuus. Ne viittaavat eri asioihin. Teoriaa käsittelevissä teksteissä uskonnon määrittelyyn ei käytetä paljon tilaa, koska kysymys uskonnosta ei ole varsinaisesti tutkimuksen kohteena. Uskonto viittaa instituutioon, johon kuuluvat jäsenyys, oppi ja traditiot. Uskonnollisuus tarkoittaa yksilön ja perimmäisen todellisuuden välistä vuorovaikutussuhdetta. Bucher tähdentää, ettei uskonnollisuus näin

---

<sup>27</sup> Tarkastelua vaikeuttaa käsitteiden epätarkka käyttö. Väljyys käsitteiden käytössä johtuu osittain siitä, että Oserin teoria ei ole esitystavaltaan systemaattinen. Teoreettisten käsitteiden käyttö tähtää empiriaan. Kun Oserin teoriaa käsittelevissä teksteissä kirjoitetaan uskonnosta, viitataan monta kertaa yleisesti ihmisen uskonnollisuuteen. Uskonnollisuus taas viittaa joissakin kohdin suoraan kristinuskoon. Uskonnon tai uskonnollisuuden määrittelyminen ei suinkaan ole yksinomaan Oserin teorian ongelma. Määritelmät vaihtelevat näkökulman ja kirjoittajan mukaan. Hyden (1990, 336) mukaan teologilla, filosofilla, psykologilla ja sosiologilla on jokaisella oma näkökulmansa uskontoon. Määrittelyongelmista ks. esimerkiksi Hviid (1971, 9–24); Crapps (1986, 7–29); Waardenburg (1986, 16–18, 30–32); Pargament (1997, 23–24).

ymmärrettynä sulje pois uskontoja organisoituneina, ihmiselle mielekkyyden tuovina selitysjärjestelminä. Uskonto tekee uskonnollisuuden mahdolliseksi antamalla keinot ja kanavat uskonnollisuuden ilmenemiselle. (Bucher 1985, 8)

Uskonto-nimikkeen alle mahtuu erilaisia ryhmittymiä, kirkkoja, tunnustuskuntia ja uskonnollisia liikkeitä. Uskonnonharjoittaminen kuuluu uskontoihin. Eri uskonnoilla on erilaisia, myös keskenään ristiriitaisia, tapoja, rituaaleja ja normeja. Yksilöt, joista uskonnolliset yhteisöt muodostuvat, ovat pinnallisesti tarkasteltuna suhtautumis- ja ajattelutavoiltaan hyvin erilaisia, mutta kuitenkin mentaaliselta rakenteeltaan samanlaisia. Kun Oserin teoriassa puhutaan uskonnosta, viitataan nimenomaan uskonnon substanssiin<sup>28</sup>.

Seuraava sitaatti kuvaa hyvin uskonnon ja uskonnollisuuden välistä eroa: *Uskonnollisen kehitysteorian tulee lähteä liikkeelle uskonnollisuuden ytimestä. Tällainen ydin on kyllä jo institutionaalisissa uskonnoissa olemassa, mutta sen ääni ei nykyaikana enää välttämättä kuulu selvästi uskontojen [kristinuskon] symboleissa eikä ilmene riiteissä.* (Oser & Bucher 1987, 134)

Uskonto on uskonnollisuuden olemuksellinen, sen substanssiin liittyvä puoli. Yksilön tai ryhmien uskonnollista kehitystä selvittävän tutkijan kannalta uskonnon olemukseen liittyvien seikkojen – eli esimerkiksi sellaisten uskonnon elementtien kuten tunnustusten, sosiaalisten muotojen ja instituutioiden – tutkiminen ei ole oserlaisittain suuntautuneen tutkijan kannalta kiinnostavaa, koska olemukselliset kysymykset eivät kuulu uskonnollisuuden ytimeen.

Havaitaan, että uskonto on eri asia kuin uskonnollisuus. Ajatus uskonnon ja uskonnollisuuden erottamisesta ei ole uusi. Jo William James (1961, 39)<sup>29</sup> totesi, ettei sana uskonto voi merkitä mitään yksittäistä prinssiippiä tai ydinkohtaa vaan pikemminkin uskonto on kollektiivinen nimi. Nimike uskonto pitäisi varata täysin organisoidulle tunne- ja ajattelusysteemille sekä instituutiolle, lyhyesti – kirkolle (James 1961, 41). Persoonallinen uskonto

---

<sup>28</sup> Uskonnon olemuksellisista ja funktionaalisista määritelmistä ks. esimerkiksi Geels ja Wikström (1993, 13–14); Lampela-Kivistö (2000, 31–33); Pargament (1997, 25–29); Räsänen (2001, 80).

<sup>29</sup> Käyttämäni teoksen painovuosi antaa virheellisen käsityksen alkutekstin iästä. Willian James piti kuuluisat Gifford-luentonsa, joihin viitataan, Edinburgissa vuosina 1901-1902.

[voisi sanoa uskonnollisuus] osoittautuu fundamentaalisemmaksi kuin teologia tai kirkollisuus (James 1961, 42). Oserille tärkeämpi kuin uskontopsykologiassa tehty erottelu uskonnon ja uskonnollisuuden välillä, on Tillichin teologiasta voimakkaasti nouseva ajatus uskontojen toissijaisesta merkityksestä silloin, kun tahdotaan tarkastella uskonnollisuutta sen syvimässä merkityksessä.

Tillichin mukaan uskonto syvimässä merkityksessään, syvyyden ulottuvuutena, ei perustu toimintoihin eikä laitoksiin, joissa ilmenee ihmisen suhde jumalaansa. Historialliset uskonnot voivat kyllä olla uskonto sanan syvimässä merkityksessä, mutta nykyihmiselle ne ovat etäisiä. Tillich jatkaa, että ihmisten kokemus uskonnoista vieraantumisen opettaa meidät erottamaan toistaan uskonnon elämän syvyyden ulottuvuudessa ja konkreettiset uskonnot. Ihmiselämän syvimät tarkoitukset eivät ilmene olemassa olevissa uskonnoissa. Siispä nykyihmisen [uskonnollisuuden] ymmärtäminen edellyttää, että lähtökohta ei ole mikään erityinen uskonto, vaan uskonnon olemuksen käsite. (Tillich 1962, 8–9)

### *Uskonnollisuus*

Uskonnollisuus on Oserin teoriassa ihmisen ja perimmäisen (Ultimate)<sup>30</sup> välinen vuorovaikutussuhde. Bucherin (1985, 8) mukaan uskonnollisuus sisältää monia muotoja. Ei lähdetä liikkeelle teologisista aspekteista, pikemminkin korostetaan yksilön subjektiivista näkemystä sekä uskonnollisuuden kohteen valinnassa että uskonnollisuuden sisällössä (Bucher 1985, 8). Schweitzer on päätenyt samansuuntaiseen tulkintaan kuin Bucher. Oserin teorian laatijat luopuvat Schweitzerin (1985, 317) mukaan uskontoteorioiden raameissa määritellystä uskontokäsitteestä, mutta sitä vastoin he käsittelevät uskonnon subjektiivista muotoa, uskonnollisuutta. Se ilmenee ihmisen suhteessa absoluuttiin, ehdottomaan tuonpuoleiseen (Schweitzer 1985, 317).

Oserin ja Gmünderin mukaan heidän teoriansa tarkoitus on selittää uskonnollisuutta psykologisesti. Reduktionismia tahdotaan välttää. Oserin

---

<sup>30</sup> Uskonnollisuus ilmenee ihmisen suhteena perimmäiseen, josta käytetään monia nimiä: the Absolute, the Ultimate, the Transcendent. Nimiä käytetään synonyymeinä. Tavoitteena on ilmaista uskonnollisuuden kohde viittaamatta mihinkään tiettyyn uskontoon. (Oser & Gmünder 1991, 14)

teoriassa uskonnollisuutta ei pyritä selittämään palauttaen uskonnollisuus muiden tieteenalojen käsitteisiin. Se tarkoittaa käytännössä sitä, että jumalakäsitettä ei tarkastella inhimillisen tarpeen näkökulmasta, eikä Jumalaa liioin selitetä projektiona. Teoriassa ei myöskään pyritä selvittämään uskonnon alkuperää. Uskonnollisia totuuksia koskeviin väitteisiin ei oteta kantaa. Teoria käsittelee ihmisen suhdetta viimeiseen, taakse pääsemättömään ja perimmäiseen tuonpuoleiseen (Ultimate) konkreettisissa tilanteissa siinä määrin kuin suhdetta voidaan ymmärtää subjektin puolelta katsottuna. Teorian laatijat korostavat uskonnollisuuden subjektiivista perspektiiviä. (Oser & Gmünder 1991, 4, 14)

Mikä on perimmäinen todellisuus, jonka taakse ei voi päästä? Se on se, mihin ihminen viimeisenä turvautuu. Oserin (1985, 9) mukaan se voi olla, henkilöstä riippuen, persoonallinen jumala, persoonaton jumalolento tai vaikkapa usko kohtalon voimaan. Bucherin (1985, 8) käsityksen mukaan jollekin luonto, jollekin toiselle ihmiselle usko yhteisön ja sen edustaman aatteen voimaan on Oserin teoriassa perimmäinen turva. Sisällöltään avara, väljästi määritelty perimmäinen turva sopii Oserin teorian subjektiivisuutta ja persoonallista uskonnollisuutta korostavaan ajattelutapaan. Se, että Oserin teoriassa uskonnollisuuden kohde määritellään väljästi, johtuu lisäksi myös siitä, ettei se ole varsinaisesti tutkimuksen mielenkiinnon kohde. Teorian tavoitteena on yksilön kehityksen ja uskonnollisen ajattelun muuttumisen kuvaaminen, ei kohteen rajaaminen. Niinpä uskonnollisuuden määrittäminen on väljää.

Ihminen on yhteydessä perimmäiseen erilaisissa elämäntilanteissa. Ei kuitenkaan välttämättä aivan arkipäivän keskellä. Erityisesti elämän käännekohtat, elämän kriittiset ja tuskalliset kysymykset havahduttavat elämän tarkoituksen ja perimmäisen pohtimiseen. Kuoleman ja sairauden kohtaaminen herättävät miettimään mihin ihminen viime kädessä turvaa, mutta eivät vain negatiiviset kokemukset. Myös iloiset ja positiiviset kokemukset, esimerkiksi lapsen syntymä, voivat herättää kokemuksen tuonpuoleisesta. (Oser & Gmünder 1988, 9; Bucher & Reich 1989, 4)

Oserin teoriassa ilmenevän katsantokannan mukaan uskonnollista on se, mikä koskettaa syvimmäältä. Elämän perimmäinen ja taakse pääsemätön ulottuvuus on aina uskonnollinen. Oserin teoriassa yhdytään Tillichin käsitykseen, jonka mukaan jokainen ihminen on perimmäisessä merkityksessä *homo religiosus* (Bucher 1988, 82).

### *Uskontokäsitys*

Oserin uskonnollisen arvioinnin kehityksen teoriassa ei tutkimuksen kohteena ole siis mikään tietty institutionaalinen uskonto. Teorian tavoitteena on tutkia uskonnollisuutta. Uskonnollisuutta koko käsitteen laajuudessa ja kaikissa sen ilmenemismuodoissa on mahdoton tutkia. Koska Oserin teoriassa ei myöskään tyydytä vain väljästi ilmiön kuvailemiseen – vaan uskonnollisen ihmisen syvälliseen ymmärtämiseen – on aihe rajattava. Oserin valinta on lähestyä uskonnollisuutta funktionaalista näkökulmasta<sup>31</sup>. On päädytty taustaltaan ja tulkinnoiltaan monimutkaisen kontingenssin hallinta-käsitteen käyttämiseen. Siihen tiivistyy paljon: Oserin teoriassa uskonnollisuus pelkistyy sattuman kontrolliin (Bucher 1985, 9).

Kun empiirisen tutkimuksen keinoin lähestytään ihmisen uskonnollisuuden syvintä ydintä, kuvataan uskonnollista kehitystä ja pyritään ennustamaan kehityksen kulkua, on tärkeää, miten uskonnollisuus konseptualisoidaan ja miten uskonnollisuus operationalisoidaan (Oser & Bucher 1987, 133). Tähän tarpeeseen on Oserin teoriassa lainattu käsite uskontososiologiasta. Oser ja Bucher (1987, 134) kirjoittavat: *"Hilfreich scheint eine Anleihe bei der Religionssoziologie zu sein. Diese handelte in den letzten Jahren die Religion häufig unter dem Begriff der Kontingenzbewältigung ab."*

Mistä kontingenssi-käsite on Oserin teoriaan päätynyt? Uskonnon määrittäminen sattumanvaraisten, kontingenttien tilanteiden hallintana on ollut saksankielisen uskontokeskustelun keskeinen teema. Müllerin (1989, 36) mukaan viimeisen kymmenen vuoden aikana käyty saksankielinen uskonnonfilosofinen keskustelu osoittaa, että kontingenssi-käsitteeseen liittyvä uskontoteoreettinen panos avaa hedelmällisen perspektiivin historiallisille, sosiologisille ja psykologisille tutkimuksille. Tämän ovat Oserin teorian laatijat havainneet: Oserin ja Gmünderin (1988, 44) mukaan nykyistä uskontososiologista ja -psykologista tutkimusta tarkasteltaessa huomio kiinnittyy yhteiseen nimittäjään: eri alojen tutkimuksissa uskonnon funktio

---

<sup>31</sup> Zondagin ja van Belzenin mukaan Oser päätyy funktionaaliseen uskonnon määrittelmään ts. uskontokäsitykseen, mutta samalla hänen teoriassaan on tunnustettava, että tällöin irtaudutaan sellaisesta uskonnollisuuden elementistä, joka on spesifisesti uskonnollista uskoa. Tuonpuoleista määrittävien käsitteiden: Perimmäinen (Letztgültig) tai Transsendenti (Transzendent) pitäisi täyttää tätä irtautumisesta seurannutta käsitteellistä kuilua. (Zondag & van Belzen 1993, 168)



määritellään kontingenssien hallintana (Kontingenzbewältigung). Oserin teoriassa pyritään historiallisista ja kulttuurisista sisällöistä vapaaseen uskonnollisuuden käsittämistapaan eli uskontokäsitykseen (Bucher 1985, 8; Oser & Bucher 1987, 134). Tähän kontingenssi-käsite sopii.

### 3.2. Kontingenssi-käsite ja kontingenssien hallinta

Tässä aluvuossa selvitän, mistä Oserin uskontokäsitys juontuu, ja mitä on funktionaalinen käsitys uskonnosta kontingenssin hallintana. Kontingenssi on keskeinen käsite Oserin teoriassa, koska se määrittelee empiirisen tarkastelunäkökulman.

#### *Kontingenssi eri tieteenalojen käsitteenä*

Kontingenssi-käsitteen sisältö vaihtelee eri tieteenaloilla. Filosofisena ja teologisena käsitteenä kontingenssi liittyy sattumanvaraisuuteen. Modernissa psykologiassa käsitettä käytetään toisin kuin klassisessa merkityksessä. Uskentososiologiassa kontingenssi-tulkinnat ovat lukuisat.

Klassinen kontingenssi-käsitys on peräisin Aristoteleen filosofiasta.<sup>32</sup> Käsite kuvaa jotakin, mikä ei ole välttämätöntä eikä mahdotonta tai mikä on mahdollista mutta ei välttämätöntä. Se, mikä on kontingenttia, voisi olla myös toisin kuin on. Traditiossa on puhuttu myös symmetrisestä tai kaksipuolisesta mahdollisuudesta. Ilmiö ja sen negaatio ovat molemmat mahdollisia. (Poser 1990, 544)

---

<sup>32</sup> Poser on löytänyt Aristoteleen tuotannosta kolme korostusta kontingenssi-käsitteelle. Ensiksi kontingenssi kuvaillaan, De Interpretatione-teoksessa, sellaisena mikä ei ole mahdotonta, toiseksi Aristoteles teroittaa kontingenssin tarkoittavan sellaista mikä ei ole mahdotonta ja ei ole välttämätöntä. Näin Aristoteles ilmaisee asian Analytica Priora-teoksessa, jossa kolmas määritelmä seuraa heti perään, kun Aristoteles puhuu ainoastaan ei-välttämättömyydestä. Toinen määritelmä tunnetaan Aristoteleella myös termeinä symmetrinen mahdollisuus ja kaksinkertainen mahdollisuus (symmetrische Möglichkeit, Doppelte Möglichkeit). Poserin mukaan Aristoteles pitää kiinni siitä, että tällainen kaksinkertainen mahdollisuus voi viitata vain muuttuvaan substanssiin. Vain tällaisella on itsessään kyky ei-olemiseen ja toisin-olemiseen, samalla kun välttämätön oleva (ein notwendiges Seiendes) on ikuinen ja muuttumaton. (Poser 1990, 545)

Teologisena käsitteenä kontingenssi on lähellä aristoteelista merkitystä. Teinosen (1999, 180) mukaan kontingenssi tarkoittaa jonkin olevan sisäistä äärellisyyttä. Kontingenssi merkitsee ei-välttämättömyyttä, jolloin oleva voisi olla toisin kuin on tai olla jopa olematta (Teinonen 1999, 180). Kontingenssin vastakohta on nesessiteetti eli välttämättömyys.

Psykologiassa kontingenssi ymmärretään kahden tapahtuman aikaan, paikkaan tai teemaan liittyväksi suhteessa olemiseksi. Se on ”jos-sitten”-suhde (wenn-dann Beziehung) kahden tapahtuman välillä<sup>33</sup>.

Oserin ja Gmünderin (1988, 44) mukaan sosiaalitieteiden (psykologia luetaan tässä sosiaalitieteiden joukkoon) edustajalle kontingenssi merkitsee toista kuin käsitteen aristoteelinen merkitys: se, mikä voi olla, mutta ei välttämättä tarvitse olla niin (das, was so sein kann, aber nicht so sein muss). Kun reaktiota seuraa suurella todennäköisyydellä jokin tietty seuraus, tämä seuraus on kontrolloitavissa ja siten kontingentti. Käänteisesti ei-kontingentti merkitsee siis avuttomuutta ja totaalista sattumaa. Oser ja Gmünder (1988, 44) päättelivät tästä, että itse asiassa sosiaalitieteilijä käyttää kontingenssi-käsitettä päinvastaisessa merkityksessä kuin traditionaalisessa filosofiassa.

Oserin teoriassa kontingenssi on merkitykseltään aristoteelinen. Reichin (1992, 166) mukaan psykologisen kontingenssi-käsitteen vastakohtana kontingenssi merkitsee Oserin teoriassa sitä, että ominaisuus tai tapahtuma voisi yhtä hyvin olla aivan erilainen tai olla laisinkaan olematta. Kontingenssi on vastakohta loogiselle välttämättömyydelle (Reich 1992, 166). Oser ja Bucher (1987, 134) ymmärtävät kontingenssilla kaikkea sitä, mihin ihmisellä ei toistaiseksi tai periaatteellisesti ole mahdollisuutta vaikuttaa. Kontingenttia on kaikki se, mikä tunkeutuu ihmisen elämään kohtalonomaisena, aavistamattomana ja satunnaisena, mutta minkä pitäisi tulla ihmisen hallintaan (Oser & Bucher 1987, 134).

---

<sup>33</sup> Ajallinen kontingenssi voidaan esittää seuraavasti: Jos ilmiö A esiintyy, ilmiö B on siitä seurauksena. Meisterin mukaan psykologisessa kirjallisuudessa tunnetaan yleisesti kaksi kontingenssilajia: 1) objektiivinen, reaalisen wenn-dann-suhteen olemassaolo ja 2) subjektiivinen kokemus sellaisesta ilmiöiden suhteesta. Lisäksi on mm. toimintaan ja tulevaisuuteen suuntautuneet kontingenssit, jotka muodostuvat Meisterin mukaan menneeseen suuntautuneiden kontingenssien yhteydessä opittujen kognitiivisten representaatioiden luomalle perustalle. (Meister 1988, 10–11)

Kontingenssi merkitsee, että jonkin olevan ei tarvitse olla olemassa juuri siinä muodossa kuin se esiintyy eikä välttämättä laisinkaan (Bucher & Oser 1988, 479). Oserin (1991, 6) mukaan kontingenssitilanteet aristoteelista terminologiaa käyttäen perustuvat tosiasiaan, että jokin asiantila tai prosessi ei ole olemassa tai tapahdu välttämättä tai loogisesti. Se voisi olla päinvastoin tai sitten olla olematta laisinkaan. Ei ole rationaalisia argumentteja sille, miksi tapahtuu juuri niin kuin tapahtuu eikä jollakin toisella tavalla.

Tämän tästä ihminen kohtaa elämässään arvaamattomia tilanteita, joihin ei ole ratkaisua tai niitä on useita vaihtoehtoisia. Usein valintojen seurauksia ei voi tietää etukäteen. Oserin teoriassa uskonnollinen dilemma edustaa tällaista kontingenssitilannetta. Kontingenssitilanteet (Situationen der Kontingenzenz) ja kontingenssin hallinta (Kontingenzenzbewältigung) ovat käsitteitä, jotka osoittavat mikä on uskonnon funktio ihmisen elämässä.

Siirryn nyt käsittelemään kontingenssin hallinta-käsitettä. Se, että maailmassa asiat voisivat tapahtua toisin tai olla tapahtumatta, antaa uskonnolle tilan selittää tapahtumien kulkua.

### *Kontingenssin hallinta*

Kontingenssin hallinta-käsitteen juurtuminen Oserin ajatteluun palautuu 1970-luvun lopun uskontososiologiseen keskusteluun, jonka olennainen teema oli uskonnon funktio yhteiskunnassa ja yksittäisen ihmisen mielessä. Kontingenssin hallinta-käsitteen juuret ovat Niklas Luhmannin<sup>34</sup> ajattelussa, sen varsinainen luoja on Hermann Lübbe. Käsitteen seuraavaksi Luhmannin ja Lübben tulkinnat, joista viimeksi mainitun käsitys on omaksuttu Oserin teoriaan.

Luhmannin katsoo, että siinä määrin kuin yhteiskunta muuttuu kompleksisemmäksi, lisääntyy myös sen generalisoituminen. Monimutkautuminen lisää monimuotoisuutta. Luhmannin mukaan tällöin tulee yhä enemmän näkyviin erilaisia mahdollisuuksia ja vaihtoehtoja. Todellisuus tiedostetaan lisääntyvässä määrin kontingenttina. Maailma on ihmiselle "auch-

---

<sup>34</sup> Niklas Luhmann esittää ajatuksensa systeemitieteellistä sosiaalifilosofiaa ja uskontososiologiaa käsittelevässä teoksessaan *Uskonnon funktio (Funktion der Religion, 1977)*.

anders-möglich". Yhteiskunta tarvitsee nyt kontrollikeinoinaan laitoksia tai järjestelyjä, joita kutsutaan kontingenssiformeileiksi. (Luhmann 1977, 81-82)

Tärkeimpiä kontingenssiformeileita ovat esimerkiksi oikeuslaitos normatiivisine rakenteineen ja poliittinen järjestelmä (Luhmann 1977, 82). Myös uskonto toimii kontingenssiformelina. Kontingenssi liittyy Luhmannilla todellisuuden ja toisin olemisen mahdollisuuden samanaikaisuuden työstämiseen, uskonto sosiaalijärjestelmänä toteuttaa tätä tehtävää (Luhmann 1977, 126–134; Deuser 1990, 554).

Luhmannin käsityksen mukaan uskonnon tehtävä on selittää, lisätä varmuutta epävarmuudessa ja järjestää epäselviä ilmiöitä. Uskonnon on kyse siirtymisestä epämääräisestä määriteltyyn kompleksisuuteen (Luhmann 1977, 20). Luhmann lähtee liikkeelle polyteistisestä alkutilanteesta ja päätyy selittämään kontingensseja monoteismissä. Esimerkiksi kristillisen monoteismin kehityskaareen kuuluu, että kompleksisen maailman kaikki kontingenssit luettiin yhden Jumalan tiliin ja tulkittiin uskonnollisen systeemin sisällä (Luhmann 1977, 130).

Itse asiassa Luhmann ei vielä ottanut käyttöön käsitettä kontingenssin hallinta. Peukert (1982, 81) tosin huomauttaa, että Luhmannin formelit on mahdollista ymmärtää kontingenssinhallintana.

Hermann Lübben iskusana on kontingenssin hallintapraxis (Kontingenzbewältigungspraxis). Mitä tällainen kontingenssin hallinta sitten on? Kontingenssin hallinta liittyy Lübben ajattelussa subjektin olemassaolon perusteisiin. Kontingenssi on – yksinkertaisesti – sivistyssana tutulle sanalle sattuma. Kontingenssi ilmaisee käsitteenä sen, mikä ihmisen toiminnassa kohdataan toiminnan mielekkyyden kannalta katsoen mielekkyyden vastaisena. Koska kontingenssit eivät liity yksinomaan uskuntoon, on uskonnollisella kontingenssin hallinnalla on oma erityisluonteensa. Lübbe katsoo, että uskonnollinen kontingenssin hallintapraxis liittyy uskonnon välttämättömään perustaan, joka on toiminnan mielekkyys. Uskonnollinen kontingenssin hallinta on transsendenssiin suuntautuneen praksiksen hallintaa, johon kuuluu transsendentin vallan ja siihen liittyvän riippuvuuden hyväksyminen. (Lübbe 1980, 177, 179)

Lübbe uskoo, että uskonto vapautuu teologian ja valistuksen tuomista rasitteista silloin, kun uskonnon funktio ymmärretään kontingenssin hallintana. Silloin on löydetty uskonnon uusi välittömyys (eine neue Naivität) ja ennakkoluulottomuus. (Lübbe 1980, 173–174)

Uskonnon uutta roolia Lübbe tarkastelee kahden käsitteen avulla. Lübben (1979, 16) ajattelutavan mukaan uskonto on syvimmältä olemukseltaan resistentti maallistumisen (Säkularisierungsresistent) ja valistuksen (Aufklärungsresistent) suhteen. Kun uskonnon funktio ymmärretään kontingenssien selittäjänä ja purkajana, ei ole mitenkään mahdollista, että uskonto lakkaisi olemasta, vaikka maailma kehittyi yhä maallistuneempaan suuntaan (Fetz & Bucher 1987, 219). Maallistumisen täydellistyminen merkitsee kansalaisoikeuksien, tieteen, koulutuksen ja sosiaalihuollon ehdotonta riippumattomuutta uskonnoista, koska ne eivät ole sitä praksista, joka on uskonnollisuuden syvin olemus (Lübbe 1979, 16). Tästä kaikesta seuraa, että uskonnollisuudelle jää oma alueensa perimmäisten kysymysten selittäjänä. Tämä on Oserille tärkeä ajatus.

Uskonnollinen kontingenssien hallintapraxis stabilisoi absoluuttisen eroavaisuuden niiden seikkojen tai ilmiöiden välillä, mihin voimme vaikuttaa ja mihin emme voi vaikuttaa. Lisäksi se stabilisoi jatkuvan epävarmuuden elämän käänne- ja rajakohdissa. Kuolema on esimerkki kontingenssista, jonka hallintaan ihminen pyrkii, jos kohta kuolema ei Lübben mukaan saisi olla ainoa esimerkki. Kontingenssien hallintapraxis voisi toimia myös elämän myönteisten tapahtumien hallinnassa. (Lübbe 1979, 17–18)

Oser yhtyy on Lübben ajatuksiin uskonnon funktiosta yhdellä varauksella: Lübben lähestymistapa on filosofinen, hänen omansa on taas psykologinen (F.Oser, henkilökohtainen tiedonanto 28.4.1993). Gromin (1992, 390) käsityksen mukaan Oser - kuten Lübbe sekä muut modernin uskontokritiikin edustajat - näkee uskonnollisuuden funktion kontingenssin hallinnassa. Ajattelutavan edustajille ovat uskonnollisia kaikki sellaiset kognitiiviset operaatiot, joissa ihminen konstruoi transsendenssiin liittyviä käsityksiään ja hakee raja- ja kriisitilanteissa ajalliselle elämälleen sekä mielekkyyttä että varmuutta (Grom 1992, 390).

Mitä sitten psykologinen kontingenssin hallinta merkitsee? Oserin teoriaa käsittelevässä englanninkielisessä kirjallisuudessa kontingenssin hallinta on käännetty Coping with Contingencies. Ja kuten Oser esittää, kyseessä on psyykinen prosessointi. Coping-tutkimus on psykologian piirissä elinvoimainen tutkimusala, tosin mitään erityisesti uskonnollista hallintatapaa kirjallisuudessa ei tunneta<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Salon (1994, 26) mukaan coping voidaan suomentaa stressin hallintana tai selviytymiskeinona. Se on viime vuosina lisääntynyt tutkimusala. Aivan samoin kuin

Uskontokäsitys Oserin teoriassa on kontingenssien hallinta psyykkisenä prosessina. Oserin mukaan uskonnollisessa ajattelu- ja päättelyprosessissa ihminen on suhteessa perimmäiseen, erityisesti kontingenssitilanteissa tai sellaisissa tilanteissa, joissa elämälle etsitään mielekkyyttä. Uskonnollisuus ei luonnollisesti tyhjene pelkäksi kontingenssien hallinnaksi. Ihmisen suhde perimmäiseen aktualisoituu esimerkiksi uskonnollisten tekstien tulkinnassa, uskonnollisiksi tulkittujen viestien käsittelyssä (ajatteluprosessissa) ja rukouksessa. (Oser 1989, 48; Oser 1992, 67)

### 3.3 Oserin uskontokäsityksen kritiikki

Tässä aluvuossa käsitelen Oserin omaksuman uskontokäsityksen ongelmia ja puutteita. Aloitan Oserin uskontokäsitykseen kohdistuneesta kritiikistä. Toiseksi pohdin vaihtoehtoja uskontokäsityksen laajentamiseksi. Näkökulmani on käytännöllinen: miten uskonnollisuutta voidaan tutkia induktiivisesti, välttämällä kapea uskontokäsitys, joka fokusoituu pelkästään kontingenssien hallintaan.

Kontingenssin valjastaminen uskontopsykologian iskusanaksi sisältää monia ongelmia. Oser on lainannut kontingenssikäsitteen uskontososiologiasta. Voi kysyä, onko uskontososiologiasta siirretty käsite laisinkaan sopiva laina uskonnollisuuden yksilöllisen funktion tutkimiseen? Miten voi ajatella, että yhteiskunnan ja yksilön uskonnolle antamat funktiot olisivat yhteneväiset? **Wolfhart Pannenbergin** erottelu selkiinnyttää edellä esitettyjä kysymyksiä osittain. Kontingenssin hallinta on Pannenbergin (1980, 151–152) mukaan uskontoteemaan liitettyä kaksimerkityksinen: 1) Kontingenssin hallinta voi kuvata – ilman assosiaatioita kontingenssia hallitsevaan toimintaan – yksin-

---

stressi, coping on suosittu, mutta epämääräinen käsite. Tutkijan tutkimusotteesta riippuen coping-tutkimuksessa ovat painottuneet kognitiiviset prosessit, toimintaseurannot, motivationaaliset tekijät tai fysiologiset rinnakkaistapahtumat (Salo 1994, 26). Tutkimuksessa on Salon (1994, 27) mukaan erotettu kaksi stressin hallinnan pääsuuntausta: emotioihin ja ongelmanratkaisuun suuntautuneet tyylit. Stressin hallintatavat tulevat Lazaruksen ja Folkmanin mallista (selviytymisstrategioista ks. myös Manninen 1993, 76). Salo (1994, 27) korostaa, että nykyisin coping- käsitteen määrittelyssä korostuvat enemmän erilaiset dynaamiset selviytymiskeinot ja prosessit kuin stabiilit stressin hallintatyylit, ja myös sosiaalisen tuen on havaittu toimivan kompensoivana voimavarana erilaisissa stressitilanteissa.

kertaisesti funktiota, jonka uskonto täyttää yhteiskuntajärjestelmässä. 2) Toisaalta ilmaus assosioituu toimivaan subjektiin, yksilöön tai ryhmään, joka hallitsee olemassa olonsa (Dasein) kontingenteja ehtoja uskonnon avulla.

Pannenbergin erottelu selkiinnyttää kontingenssin asemaa uskonnon funktiona, mutta se ei ratkaise itse peruskysymystä: miten sopiva käsite on ihmisen uskonnollisuuden ymmärtämiseen? Pannenberg tahtoo nähdä uskonnon aseman yksilölle laajemmin. Hän jatkaa, että yhteiskuntajärjestelmässä uskonnolla on funktio kontingenssinhallintana vain, jos uskonto on lisäksi jotakin muuta kuin kontingenssin hallintaa (Pannenberg 1980, 152).

Oserin omaksuma käsitys uskonnosta kontingenssin hallintana on lähellä Lübben käsitystä. Lübben tapa käsittää kontingenssi ja sen hallinta on herättänyt kritiikkiä, jota on esittänyt ennen kaikkea **Helmut Peukert**. Käsitys uskonnosta kapeutuu, kun uskonnon funktio määräytyy ylijäämäongelmien tarkasteluna<sup>36</sup>. Peukertin esittämän kritiikin kärki osuu myös Oserin uskontokäsitykseen. Oserin uskontokäsitys on kapea. Uskonnollisten dilem-

---

<sup>36</sup> Helmut Peukert kyseenalaistaa Lübben uskontokäsityksen. Peukert lähtee liikkeelle nykyihmisen identiteetin ja rationaalisuuden kriiseistä. Ihminen tietää, miten rajallinen maapallomme on. Luonnon kestäkyvyn ja elintilamme rajat ovat tiedossamme. (Peukert 1982, 78)

Uudenajan tieteen syntyajoista lähtien ihmisen rationaalisuus on lisääntynyt, minkä myötä ihmisen määräysvalta on lisääntynyt ja laajentunut. Rationaalisuuden sisäinen prinssiipi on vallan lisääntyminen. Peukert arvioi, että todellisuuden tarkastelu pelkän rationaalisuuden näkökulmasta syrjäytti vähitellen muut tavat käsittää ihminen ja luonto. Hänen käsityksensä mukaan oleellinen syy yhteiskunnallisiin kriiseihin on valtaa korostavan ajattelun asettaminen etusijalle. Tapa, jolla ulkoisia tekijöitä käsitellään, tekee sisäisistä rajakokemuksista identiteettikriisin, järjen kriisin. (Peukert 1982, 79–80)

Peukertin (1982, 82–83) mukaan kontingenssinhallinta-käsitteen luonne on muuttunut uuden ajan tieteellis-teknisen valta-luonteen myötä. Lopputulos on, että kaikki se, ja vain se, mikä ei ole tiedon, tieteen tai tekniikan avulla hallittavissa, osoitetaan uskonnon hallinta-alueeksi. Uskonnosta tulee paradoksaalinen "kontingenzbewältigungspraxis", jonka tehtävä on teknologian ylijäämäongelmien ratkaiseminen. Peukert katsookin, että uskonto siirtyy kokonaan marginaaliselle, irrationaaliselle alueelle.

mojen kaltaisten ongelmien ratkaiseminen antaa ohuen käsityksen uskonnollisuudesta.

**Alois Müller** (1989) esittää kärkevää kritiikkiä kontingenssi-käsitteen käyttöä kohtaan. Hän asettaa käsitteen käytön nykytietämyksen valossa epäilyksen alaiseksi, koska käsitys uskonnon funktiosta on aivan toinen kuin vuosisatoja sitten.

Müllerin mukaan käsitteiden uskonto ja kontingenssi yhdistäminen uskonnon funktionaaliseksi määritelmäksi, joka nimetään kontingenssien hallintapraksikseksi (Kontingenzbewältigungspraxis), on sekä käsitteellisesti että historiallisesti epäselvä. Kontingenssi-käsitteellä on ollut tärkeä asema keskiajalla ja vielä uuden ajan alussa opissa Jumalasta ja Hänen luomistyöstään<sup>37</sup>. Nyt Müller katsoo aikojen muuttuneen ja vanhan selitysmallin olevan riittämätön aikamme tarpeisiin. (Müller 1989, 36)

Aikamme radikaalin uskontokritiikin mukaan jokainen konstruktio tuonpuoleisesta ja jokainen uskonnollisen tietoisuuden olettava käsitys jumalallisesta, on syntynyt yksinomaan inhimillisen tietoisuuden tuloksena. Niinpä Müller kysyykin, voidaanko tällainen moderni uskontokritiikki ohittaa, kun uskonto-käsitys perustuu uskonnon funktioon kontingenssin hallintana? (Müller 1989, 36)

Müllerin mukaan Oserin teorialta putoaa pohja pois, jos uskontokritiikin haasteisiin ei reagoida. Oserin teoriassa on – niin kuin Müllerin käsityksen mukaan pitääkin olla – antropologis-funktionalistinen uskontokäsitys, mutta kehitysvaiheet perustuvat vanhoihin teologisiin (kiista)käsitteisiin<sup>38</sup>. Müller

---

<sup>37</sup> Müller katsoo vielä Schleiermacherin kyenneen teologiassaan perustamaan käsityksensä rajallisuuteen sidotun ihmisen hurskaaseen itsetietoisuuteen (Fromme Selbstbewusstsein) eli siihen, että ihmiselämällä on transsendenti perusta. Tämä elämän perusta tuonpuoleisessa ei vaadi muita todisteita olemassaolonsa takeeksi. (Müller 1989, 36)

<sup>38</sup> Müller viittaa Oserin teorian kehitysvaiheiden otsikoihin, jotka toki kuvaavat myös vaiheiden sisältöä. Vaihe 1 (Deus ex Machina), 2 (Do ut des), 3 (Deismi), 4 (pelastussuunnitelma) ja 5 (uskonnollinen autonomia intersubjektiviisuuden välinein) (Ks. esim. Oser & Gmünder 1991, 68-79). Kehitysvaiheiden kuvaus esitetään tämän tutkimuksen 5. luvussa.



näkee tässä filosofis-teologisen ongelman: miten kehitysvaiheet, joiden nimet ja sisällöt ovat klassisen teologian perua voivat vastata nykyihmisen todellista jumalakuvaa? (Müller 1989, 36–37)

Müllerin kritiikin perusteella Oserin lähtökohta on oikea, lopputulos väärä. Alunperin oikein valittu uskontokäsitys ei saa tarpeeksi tilaa, koska uskonnollisuutta tarkastellaan viiden kehitysvaiheen puitteissa. Samansuuntaista kritiikkiä esittävät **Zondag** ja **van Belzen**. He kritikoivat Oseria siitä, ettei tämä mene rohkeasti niin pitkälle kuin valittu uskontokäsitys vaatisi, vaan hän ikään kuin palaa takaisin normatiiviseen uskontokäsitykseen ja samalla lähelle monoteismia (Zondag & van Belzen 1993, 168).

Zondag ja van Belzen näkevät, että Oserin teoriassa perimmäinen on monoteistisissä uskonnoissa käsitys Jumalasta. Uusissa uskonnollisuuden muodoissa Perimmäinen voi tarkoittaa myös persoonatonta mahtia tai voimaa, henkiolentoa, myös luonto voi olla tällainen uskonnollinen kohde. Jotta uskontokäsitys ei tulisi liian laajaksi, pitäisi sillä, mikä kullekin symbolisoi Perimmäistä, olla kuitenkin uskonnollinen arvo. Zondagin ja van Belzenin mukaan tämän uskonnollisen merkityksen puolesta Oserin uskontokäsitys on uskontotieteessä kiistanalainen. Oser ei päädy tällä tavalla mihinkään uskonnon määritelmään, vaan palaa lähtökohtaan, jossa hän näyttää asettuvan post-moderniin aikaan sopivan uskontokäsitteen problematiikkaa vastaan. (Zondag & van Belzen 1993, 168)

Müllerin sekä Zondagin ja van Belzenin kritiikistä paljastuu Oserin ajattelutavan kehällisyys ja pakonomaisuus. Uskontokäsitys on väljä, mutta lopulta päädytään sisällöstä käsin määriteltyyn uskonnollisuuteen. Kritiikin perusteella Oserin käsitys on hyvin rajoittunut.

Oserin uskontokäsitys on herättänyt myös täysin päinvastaista kritiikkiä kuin edellä Müller, Zondag ja van Belzen ovat esittäneet. Oserin teorian käsitys uskonnollisuudesta paljastuukin liian laveaksi. Tarkastelen seuraavaksi Martin Tillich-kritiikkiä sekä Fetzin ja Bucherin arviointia Oserin teorian uskontokäsityksestä.

Oserin teorian näkemys uskonnollisuudesta on ongelmallinen etenkin siitä syystä, että siinä liitytään melko voimakkaasti Tillichin käsityksiin. Smartin (1975, 18) mukaan Tillichille uskonto on sitä, mikä lopulta, perimmäisenä ja viime kädessä koskettaa ihmistä. Tätä käsitystapaa Smart arvostelee. Smart (1975, 18) väittää kyllä ymmärtävänsä Tillichin pyrkimyksen, mutta samalla hän katsoo Tillichin aliarvioivan ihmisten käsitysten moninaisuutta. Tillichin

sanamuoto osoittaa, että hän on vain sekundaarisesti kiinnostunut uskonnoista ja ideologioista (Smart 1975, 18).

Smart (1975, 18) ei pidä oikeana myöskään sanan perimmäinen (ultimate) käyttöä. Hän arvelee Tillichin ajaneen takaa ajatusta, että jotkut meille tärkeät asiat, sellaiset, joista olemme osallisia, ovat syvempiä ja ne ovat enemmän suuntautuneet elämän rajoittuneisuutta kohti kuin monet jokapäiväiset arvokysymykset (Smart 1975, 18). Smart (1975, 18) kuitenkin varoittaa vakavasti kutsumasta niitä uskonnollisiksi etenkin, jos niitä ei esitetä eksplisiittisin uskonnollisin termein. Smartin (1975, 19) käsitys on, että Tillich – ja muut samoin ajattelevat – ovat väärässä olettaessaan perimmäisen olevan absoluutti(-nen), ja olisi yhtä lailla hullua ajatella, että kaikki arvoihin liittyvät kysymykset itsessään olisivat uskonnollisia.

Smartin esittämä kritiikki, vaikka se Oseriin nähden onkin epäsuoraa, on otettava vakavasti. Oserin uskontokäsityksestä herää monia kysymyksiä. Mikä on uskonnollista uskoa? Mikä on uskonnollista ajattelua ja mikä jotakin muuta ihmiselle syvästi arvokasta ja tärkeää?

Fetz ja Bucher päätyvät hyvin samankaltaisiin kysymyksiin kuin edellä esitetty välillinen Oser-kritiikki. Kyseenalaistamatta itse kontingenssikäsitetä ja kontingenssinhallintaa Fetz ja Bucher (1987, 217–221) kysyvät, missä määrin ja millä ehdoilla kontingenssinhallintaa on pidettävä erityisesti uskonnollisena toimintana? Edelleen he kysyvät, miten Oser ja Gmünder lopulta rajaavat uskonnollisen kontingenssinhallinnan?

Oserin teoriassa uskonnollisen kontingenssinhallinnan kriteeri on suhde perimmäiseen. Kun perimmäisen käsite on väljä eikä sulje välttämättä sisäänsä mitään erityisesti uskonnollista, jää uskonnollisen kontingenssinhallinnan erityisluonne pakostakin epämääräiseksi. Ei siis ole mitään riittävää perustetta pitää kontingenssinhallintaa aina uskonnollisena. Erityisen kyseenalaista tämä on silloin, kun ihminen itse pitää itseään uskonnottomana. Uskonnollisuuden operationalisointi kontingenssinhallinnaksi ei johda suinkaan automaattisesti uskonnolliseen vastineeseen ihmisen elämässä ja sen seurauksena uskonnolliseen kehitykseen. (Fetz & Bucher 1987, 220)

Koska perimmäinen on epämääräisesti määritelty, niin kaikki kontingenssinhallinta ei ole uskonnollista. Niinpä Fetz ja Bucher (1987, 221) ehdottavat, että Oserin teoriassa voitaisiin uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheiden sijasta puhua kontingenssinhallinnan vaiheista. Se olisi sopiva, tarkka ja neutraali ilmaisutapa Oserin ja Gmünderin kehitysvaiheille.

Fetzin ja Bucherin ehdottamista tarkennuksista Oserin teoriaan seuraisi koko teorian uudelleenarviointi. Sen seuraukset olisivat kauaskantoiset. Ensiksikin puheet Oserin teoriasta uskonnollisen kehityksen teoriana tulisi lopettaa. Oserin teoria olisi kontingenssinhallintateoria, joka käsittelee ihmisen ajattelua ja toimintaa äärimmäisen hädän tai neuvottomuuden kohdatessa tai kaikkien turvarakenteiden pettäessä. Toiseksi kehitysvaiheita muodostuisi ilmeisesti enemmän kuin viisi, eikä niiden sisältöä voisi etukäteen päättää.

**Heimbrock** esittää kaksi kontingenssiin liittyvää kriittistä näkökohtaa. Ensiksi Heimbrock (Oser 1988a, 26) arvioi, ettei modernissa uskonnollisessa ajattelussa pyritä harmonisoimaan maailmassa olevia kontingensseja, pikemmin opetellaan elämään sekasortoisessa maailmassa ja kestäämään kontingenssitilanteiden polaaristen dimensioiden tuoma jännite. Heimbrockin käsityksen mukaan Oser olettaa, että kontingenssitilanteiden hallinta, esimerkiksi uskonnollisen dilemman ratkaiseminen, merkitsisi tilanteen tahi asian lopullista ratkaisemista ja kyseessä olleen problematiikan jättämistä menneisyyteen.

Oser vastaa Heimbrockin esittämään kritiikkiin. Tasapainon saavuttaminen uudelle tasolle siirtymisen yhteydessä ei merkitse kontingenssitilanteiden aiheuttamien jännitteiden ja vastusten katoamista, on siis erotettava henkilön kognitiivinen uskonnollinen rakenne ja uskonnollinen todellisuus, jossa hän elää (Oser 1988a, 26). Oserin vastaus kritiikkiin ei selitä sitä, miksi monen uskonnollinen kehitys pysähtyy. Epäselväksi jää myöskin se, mikä ero on uskonnollisen rakenteen ja uskonnollisen todellisuuden välillä. Eikö niiden tulisi vastata toisiaan?

Toinen kritiikin kohde on Oserin mallin ihmiskuva. Heimbrockin (Oser 1988a, 26) mukaan Oserin uskontokäsityksen mukainen ihmiskuva viittaa sellaisiin ihmisiin, jotka etsivät ja antavat elämälleen tarkoituksen rekonstruomalla tarkoituksen (niissä ongelmissa ja kysymyksissä, joiden parissa ihminen elää), kun taas uskonnollinen usko näkee ilmoituksen ihmisen elämän tarkoituksen lähteenä. Toisin sanottuna Oserin mukaan ihminen olisi jatkuvasti liikkeessä etsien tarkoitusta ja tasapainoa, kun taas uskova ihminen olisi jo löytänyt päämääränsä, vaikka elämäkokemukset ja erilaiset tilanteet aina pakottavat miettimään elämän mielekkyyttä.

Tähän Heimbrockin näkökohtaan Oser (1988, 26) vastaa, ettei uskonto tee ihmistä uskonnolliseksi vaan hän itse uskonnollisessa toiminnassaan. Ilmoituksissa annettu tarkoitus on Oserin mukaan yksi hänen tutkimustapansa

perustava aksiooma. Ihminen on rekonstruoiva olento, jolle on mahdollista autonomia ja itseohjautuva kontrolli uskonnollisessa ajattelussaan (Oser 1988, 27).

Heimbrockin ja Oserin käsityksiä vertaillen heidän näkökulmiensa välinen ero korostuu. Heimbrock tarkastelee uskonnollista ihmistä teologian, Oser psykologian näkökulmasta.

Vielä yksi arvioinnin aihe on ollut Oserin tapa käyttää käsitteitä. Schweitzer on arvioinut Oserin teorian käsitteiden pinnallista käyttöä. Koska teoriassa pyritään empiriaan, ei käytettäviä käsitteitä perustella systemaattisesti ja kriittisesti. Lopputulos on, että uskonnonfilosofisia ja -sosiologisia näkökulmia pikemmin hipaistaan kuin käsitellään systemaattisesti. Schweitzerin käsityksen mukaan teorian laatijoille on tärkeämpää rajata uskonnollisuus muista kehitysdimensioista (esimerkiksi moraali, maailmankuvan kehitys) itsenäiseksi saarekkeeksi kuin analysoida käsitteitä valitun kohteen so. uskonnon-tutkimuksen sisällä. (Schweitzer 1985, 317–318).

Schweitzerin esittämä kritiikki osuu oikeaan. Oserin teoria olisi kenties toimivampi, mikäli se olisi pelkästään aineistolähtöinen eli teorian käsitteet luotaisiin haastatteleamalla kerätyn tutkimusaineiston pohjalta. Silloin olisi mahdollista luoda oma teoreettinen käsitteistö, ja välttää Oserin teoriassa nykyisellään vallitseva monien eri tieteenalojen käsitteiden sekaannus.

### 3.4 Yhteenveto

Oserin teorian kolme keskeistä tutkimuksen alaa kartoittavaa käsitettä ovat uskonto, uskonnollisuus ja uskontokäsitys. Uskonto viittaa instituutioihin. Uskonnot sisältävät uskonnollisuutta, mutta ei kaikkea siitä. Uskonnollisuus on pohjimmiltaan yksilöllinen, vaikka se kehittyviltä rakenteellisilta piirteiltään on universaali. Uskonnollisuuden peruspiirre on suhde siihen, mikä on ihmisen perimmäinen turva. Uskontokäsitys tarkoittaa rajattua näkökulmaa, josta uskonnollisuutta voidaan tutkia empiirisesti. Oserin teoriassa näkökulmaksi on valittu uskonnollisuuden tutkiminen kontingenssitilanteiden hallintana.

Olen tuonut esiin Oserin kapean uskontokäsityksen ja sitä koskevan kritiikin. Vastauksena kritiikkiin Oser tähdentää, että uskonnollisuus ilmenee myös muissa kuin vain kontingenssitilanteissa. Ihmisen ja perimmäisen välinen suhde tulee ilmi erilaisissa perustoiminnoissa (Oser 1989, 48). Niitä ovat: 1) kontingenssitilanteet ja niiden selvittely 2) elämän mielekkyyden kyseleminen ja löytäminen 3) uskonnollisten tekstien, uskonnollisen kielen ja viestien tulkinta 4) rukous ja meditaatio (Oser 1989, 48). Oser siis tuntee käsityksensä rajallisuuden, mutta se onkin operationaaliseksi käsitteeksi valittu näkökulma, jotta uskonnollisen struktuurin tutkiminen olisi mahdollista (vrt. Oser & Bucher 1987, 133–134).

Mitä uskonnollisuudesta sitten tulisi tutkia, jotta kapea-alaisuus vältettäisiin? Yksi tärkeä näkökohta voisi olla tutkimukseen osallistujien oman uskontokäsityksen määrittelemisen. Oserin teorian uskonnollisuusmittarit eivät anna tähän mahdollisuutta. Toiseksi olisi tärkeää tutkia, miten ihmiset itse näkevät kehityksen ja muutoksen omassa elämässään. Pyrkimällä aineistolähtöisyyteen uskontokäsitys laajenisi ja uskonnollisuutta kuvaavat käsitteet olisi mahdollista muodostaa sitoutumatta etukäteen aikaisempien teorioiden käsitteistöön.

Oserin kontingenssitilanteisiin keskittyvä tutkimusote jättää uskonnollisuuden perusolottuvuuksista sosiaalisen tuen ja yhteisöllisyyden täysin vaille huomiota. Kolmas tutkimusnäkökulma voisi olla juuri sitoutumisen ja uskonnollisuuden yhteys. Ne ovat yksilön uskonnollisuutta tukevia ja selittäviä elementtejä.

## 4 USKONNOLLINEN ARVIOINTI JA SEN ELEMENTIT

Tutkimuksen tässä luvussa esitän ensiksi, mitä Oserin teoriassa tarkoitetaan uskonnollisella arvioinnilla. Luvun toisessa osassa tuon esiin uskonnollisen arvioinnin elementit. Kokoava kolmas osa päättää tutkimuksen neljännen luvun. Siinä kootaan uskonnollisen arvioinnin erityispiirteet ja käsitellään uskonnollisuuden elementeistä käytyä keskustelua.

### 4.1. Uskonnollisen tietoisuuden sääntöjärjestelmän ilmaus

#### *Käännösvariantit*

Uskonnollinen arviointi on Oserin teorian keskeinen käsite. Se esiintyy jo teorian nimessä. Sanaparin religiöse Urteil (saks.) tai religious judgement/judgment (engl.) kääntäminen suomen kielelle ei ole aivan ongelmatonta. Saksan ja englannin kielissä merkityksiä on monia, myös suomen kielessä arviointi on monimerkityksinen sana.

Judgment tai Urteil on alkujaan lakikielen termi. Lainkäyttöön liittyvänä terminä se tarkoittaa oikeuden tuomiota. Samaan suuntaan viittaa myös käsitteen käyttö uskonnollisessa merkityksessä: the Day of Judgment merkitsee tuomiopäivää. Oikeudenkäyttöön liittyvän merkityksen lisäksi termillä on sanakirjamerkitys, joka sopii hyvin Oserin teorian kontekstiin - ja samalla tukee termin suomentamista sanalla arviointi: judgment on päätös tai mielipide, joka on muodostettu tai lausuttu ratkaisun jälkeen. Verbi judge vastaavasti voi merkitä laskelman, johtopäätöksen tai arvioinnin muodostamista jostakin. (Webster's New Encyclopedic Dictionary 1993, 547–548)

Koska Oserin teorian yhteys Kohlbergin teoriaan on läheinen, ja koska Kohlbergin teoriasta on kirjoitettu paljon suomeksi, voidaan tarkastella, miten moral Judgment on suomennettu. Oikarisen (1993) käyttämät nimitykset ovat Kohlbergin moraalisen **arvioinnin** kehitysteoria (s. 11) ja moraalisen **harkinnan** kehityksen teoria (s. 176). Lisäksi Oikarinen kirjoittaa Kohlbergin teorian moraalisen **päättelyn** vaiheista (s. 42). Rainio ja Helkama (1974, 348–352) esittelevät Sosiaalipsykologian oppikirjassaan Kohlbergin teoriaa, ja he kirjoittavat **moraaliarvostelmien** kehittymisestä.

Edellä esitetyistä viitteistä havaitaan, että judgment on suomennettu vaihtelevasti. Yhtenäistä linjaa käsitteen kääntämisessä ei ole. Uskonnollisessa kontekstissa on käytetty arvioinnin-käsitettä Oserin teorian yhteydessä. Heinonen (1988, 182) kirjoittaa "ihmisten tekemistä uskonnollisista arvioinneista". Myös Tamm (1988, 112) Oserin teoriaa esitellessään otsikoi: "Oserin teoria uskonnollisten arviointien kehitysvaiheista." Käytän tässä tutkimuksessa uskonnollisen arvioinnin käsitettä.

### *Uskonnollisen arvioinnin määritelmä*

Lyhyesti ilmaistuna uskonnollinen arviointi on yksilön sääntöjärjestelmän ilmaisu, joka kuvaa henkilön suhdetta perimmäiseen (Oser & Gmünder 1991, 20). Uskonnollisessa arvioinnissa ilmenee, miten ihminen käsittää, ymmärtää ja määrittelee suhteensa perimmäiseen (Schweitzer 1991, 123).

Uskonnollinen arviointi siis edellyttää sääntöjärjestelmän olemassaoloa. Vanhimmissa teoriaa käsittelevässä kirjallisuudessa teorian laatijat puhuvat skeemasta: sääntöjärjestelmää voi kutsua myös skeemaksi (das Schema) eli ajattelumalliksi tai -kaavaksi (Oser, Gmünder & Fritzsche 1980, 388). Uskonnollinen tietoisuus tai uskonnollinen tajunta esiintyvät myös teoriaa käsittelevässä kirjallisuudessa<sup>39</sup>. Sääntöjärjestelmä on monitahoinen. Se on henkilön vallitseva uskonnollinen tietoisuus, jota Oser ja Gmünder (1991, 19) kielellisessä muodossa ilmaistuna kutsuvat uskonnolliseksi arvioinniksi.

Oser (1991, 6) määrittelee uskonnollisen arvioinnin käsitteen ensiksi negatioiden avulla ja toiseksi eksistentiaalisten kysymysten pohdintana. 1) Uskonnollinen arviointi ei perustu dogmien tai uskonnollisen tradition toistamiseen eikä arviointiin. Se ei myöskään merkitse arvioivan henkilön käsitystä tai kuvausta jostakin käsitteestä. Esimerkiksi käsityksen "Jumala on kaikkivaltias" lausuminen, ei ole sitä mitä uskonnollisella arvioinnilla tarkoitetaan. (Oser 1991, 6)

---

<sup>39</sup> Esimerkiksi Fetzin ja Reichin (1989, 48) mukaan Oserin teoria "käsittelee uskonnollisen tietoisuuden (jota kutsutaan myös uskonnolliseksi arvioinniksi) kehittymistä." Teorian laatijat näyttävät tulkitsevat samalla tavalla termien Bewusstsein ja Urteil välisen yhteyden. Oser ja Gmünder (1988, 15) kirjoittavat: "...wir darstellen, was die Entwicklung des religiösen Bewusstseins (religiöses Urteil) des Menschen ausmacht und wie sie verläuft."

2) Uskonnollinen arviointi on ajattelua, joka liittyy koetun todellisuuden, ihmisen koko eksistenssin johonkin, mikä on näkyvän todellisuuden ulkopuolella ja takana. Uskonnollinen arviointi määrittää elämän tarkoituksen ja suunnan yli opittujen sisältöjen ja käsitystapojen. (Oser 1991, 6).

Myös Burgard liittyy eksistentiaaliset kysymykset uskonnolliseen arviointiin. Hänen käsityksensä mukaan uskonnollinen arviointi käsittelee jumalasuhdetta ja kysymystä elämän alun ja elämänsä perimmäisestä mielekkyydestä (Burgard 1989, 115). Uskonnollinen arviointi on keskustelua siitä, mikä on eksistentiaalisten kokemusten työstämisen tapa (Burgard 1989, 115). Elämänsä perimmäisten kysymysten kognitiivinen selvittely johtaa Oserin teoriassa arviointiin (das Urteil), jonka pitäisi ilmaista yksilön perimmäiseen liittyvän suhteen sääntöjärjestelmä (Burgard 1989, 115).

Toisaalla Oser (1985, 177) käyttää käsitettä uskonnollinen arviointi viittaamaan ajatteluun (reasoning), jonka avulla subjektit rekonstruoivat todellisuutta. Mielikuvan muodostaminen todellisuudesta tapahtuu seitsemän uskonnollisuuden elementin näkökulmasta<sup>40</sup>. Se, että ihminen kykenee rekonstruoiden muodostamaan mielikuvia tuonpuoleisesta, on ihmisyyteen kuuluva transsendentaalinen ominaisuus. Ihmisen olemukseen kuuluu kyky käsitellä itseään so. itseymmärrys, vastavuoroinen suhteeseen asettuminen ja kyky ajatella asioiden syitä (Oser 1985, 177).

Oser ja Gmünder (1988, 27; 1991, 19–20) tiivistävät uskonnollisen arvioinnin neljään ydinkohtaan:

- 1) Uskonnollinen arviointi viittaa yksilön subjektiiviseen todellisuuteen, josta ei päästä riittävästi selville funktionaalisen kohteen (esimerkiksi Jumala) kuvailemisen keinoilla.

---

<sup>40</sup> Esittelen uskonnollisuuden elementit seuraavassa alaluvussa 4.2. Oserin (1985, 177–178) mukaan elementit on johdettu induktiivisesti haastatteluvastauksista, ja niissä hahmottuu subjektien päätöksentekotapa ja jäsenyyttä päätösten/ratkaisujen verifiointiprosessi. Oser (1985, 178) toteaa, että Kohlberg kutsuu elementtejä ydinalueiksi tai ydinkohdiksi (issues), joita Kohlbergin moraaliarvioinnin teoriassa ovat muiden muassa elämä, omaisuus, laki, rangaistus, omatunto, tottelevaisuus, sopimus ja yhteys. Uskonnollisen arvioinnin ydinalueet ovat Oserin (1985, 178) mukaan parhaiten ajateltavissa seitsemän elementin muodossa. Uskonnollinen arviointi sisältää nämä elementit enemmän tai vähemmän kompleksisina, painottuneina tai tasapainoisina, riippuen subjektin kehitysvaiheesta.



- 2) Elämän mielekkyyden määrittelemisen ja kontingenssien hallinta liittyvät uskonnolliseen arviointiin.
- 3) Uskonnollinen arviointi ilmaisee ihmisten ja perimmäisen välisen suhteen muodon tilanteissa, joissa valmiit selitysmallit ja mielekkyyden löytäminen eivät ole itsestään selviä.
- 4) Uskonnollisessa arvioinnissa pyritään löytämään subjektiivinen turvallisuus ja varma selitys. Objektivisia selitysmalleja ei ole tai ne ovat riittämättömiä todellisuuden selittäjiä.

Uskonnollisen arvioinnin käsitteellä on Oserin teoriassa selvästi kaksi merkitystä. 1) Uskonnollinen arviointi tarkoittaa Oserin teoriassa sanallista ilmaisemista. Uskonnollinen arviointi on Oserin (1992b, 67) käsityksen mukaan tapa, jolla ihmiset artikuloivat suhteensa Jumalaan, tai siihen mikä heille on perimmäinen todellisuus. Kun ihminen kertoo, kuvailee tai esittää käsityksensä suhteestaan tuonpuoleiseen, on se uskonnollista arviointia. Näin ymmärrettynä uskonnollinen arviointi on ajattelun kuvausta. Puheakti tai -tapahtuma sopisi kuvaamaan uskonnollista arviointia. 2) Uskonnollinen arviointi viittaa itse ajatteluprosessiin, joka on laadullisesti erilaista eri kehitysvaiheissa. Näin ymmärrettynä arviointi tarkoittaa likipitäen samaa kuin skeema.

#### *Uskonnollisen arvioinnin aktivoituminen*

Uskonnollinen arviointi on sääntöjärjestelmän ilmaisu. Koska jokainen ihminen on Oserin mukaan – ainakin ääritilanteissa – uskonnollinen (ks. luku 2), on jokaisessa ihmisessä sääntöjärjestelmä, joka kuvaa uskonnollisen tietoisuuden tasoa. Sääntöjärjestelmä on aina olemassa passiivisena ja se voi aktivoitua milloin vain (Oser 1991, 6). Varmuudella sääntöjärjestelmä aktivoituu toimivaksi ajattelumalliksi uskonnollisesti aktiivisissa tilanteissa ja kriisitilanteissa (Oser & Gmünder 1991, 19, 20; Oser 1992b, 67).

Oser ja Gmünder (1991, 19) luettelevat kolmenlaisia uskonnollisia aktiviteetteja, joissa ihmisen ja perimmäisen välisen suhteen sääntöjärjestelmä aktivoituu. Näitä ovat: elämäkokemusten uskonnollinen prosessointi, esimerkiksi kokemusten tulkinta, niistä keskusteleminen tai kokemusten käsitteleminen rukouksissa, uskonnollisten tekstien omaksuminen tai tulkinta, esimerkiksi oppilauseet ja opinkappalet, Raamatun tekstit tai muut uskonnolliset tekstit ja osallistuminen uskonnollisen yhteisön elämään (kultti, liturgia).

Oser ja Gmünder (1991, 19) väittävät, että edellä mainituissa tilanteissa ihminen ottaa käyttöönsä sisäisen, mielekkyyden määrittelymisen ja perustelemiseen liittyvän sääntöjärjestelmän, joka kuvaa hänen suhdettaan perimmäiseen (Ultimate). Toinen konteksti, jossa sääntöjärjestelmä aktivoituu ovat kriisitilanteet. Oser viittaa erityisesti kontingenssitilanteisiin tai sellaisiin elämäntilanteisiin, joissa ihminen etsii elämälleen mielekkyyttä. (Oser 1992b, 67).

#### 4.2 Uskonnollisen tietoisuuden sääntöjärjestelmän sisältö

Uskonnollinen sääntöjärjestelmä ilmenee uskonnollisessa arvioinnissa. Sääntöjärjestelmä ei sisällä mitään tahansa uskonnollisuuden ominaispiirteitä vaan sen keskeiset ydinalueet. Kohlberg kuvasi teoriassaan moraaliarvioinnin kehityksen ydinalueet. Oserin teoriassa puhutaan uskonnollisen arvioinnin elementeistä.

Oserin teoriassa kuvaillaan uskonnollisen arvioinnin kehityksen elementit, jotka ilmenevät kaksinapaisten dimensioiden muodossa. Uskonnollinen arviointi kuvaa, mikä on uskonnollisen ajattelun sääntöjärjestelmä. Se muodostuu kahdeksasta elementistä eli uskonnollisen ajattelun ydinalueesta. Samalla elementti on kahden toisilleen vastakkaisen ominaisuuden muodostama jana, dimensio. Dimensio muodostaa janan, jonka päitä kutsutaan navoiksi. Esimerkiksi pyhä ja profaani ovat janan vastakkaiset päät, ja siten muodostavat dimension. Uskonnollisuuden elementin ominaisuudet, joita janan päät kuvaavat, voivat olla toisistaan täysin erillisiä, toisiinsa sulautuneita tai jotakin siltä väliltä. Dimension ääripäiden erillisyyden tai sulautumisen aste riippuu uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheesta. Oserin teoriassa dimensioita kutsutaan myös polariteeteiksi.

Uskonnollinen arviointi on Oserin ja Gmünderin (1988, 32) mukaan todellisuuden rekonstruoinnista uskonnollisuuden dimensioiden vastakkaisten poolien avulla. Se on prosessi, jossa tasapaino muotoutuu eri tasoilla eri lailla. Yksi dimensio sisältää aina kaksi toisilleen vastakkaista poolia tai elementtiä.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Ekvilibraatio-prosessi eli tasapainoon pyrkiminen on strukturalististen kehitysteorioiden tärkein kehitystä ohjaava tekijä. Piagetin (1970, 719) mukaan kolme klassista kehitysfaktoria ovat kypsyminen, fyysisen ympäristön kokeminen ja sosiaalisessa ympäristössä toimiminen. Kun ensin mainittu ei ole itsessään riittävä

Jokainen uskonnollisen arvioinnin elementti on kahden (vastakkaisen) ominaisuuden muodostama jatkumo, jolla on oma kehityslinjansa. Elementit voidaan esittää dikotomian muodossa ja tällöin vastakkaiset poolit esiintyvät uskonnollisen kehityksen alimmissa vaiheissa eriytymättöminä, kehityksen keskivaiheilla – erityisesti juuri kolmannessa kehitysvaiheessa – toistensa vastakohtina, kunnes lopulta korkeimmilla tasoilla kaksijakoisuus ja vastakohtaisuus purkautuvat (Oser 1985, 176–177).

Vaikka teorian laatijat luettelevat kahdeksan elementtiä, on Oserin teoriassa empiirisesti tutkittuja elementtejä vain seitsemän. Ne ovat pyhä vs. profaani, transsendenssi vs. immanenssi, vapaus vs. riippuvuus, toivo vs. mielettömyys, luottamus vs. pelko, ikuisuus vs. katoavaisuus ja funktionaalinen selkeys vs. funktionaalinen selittämättömyys (Oser & Gmünder 1988, 32). Kahdeksas elementti on lahjaksi annettu vs. itse ansaittu tai toiselta nimeltään tarkoitus vs. sattuma. Viimeksi mainittu dimensio on teema, joka teorian laatijoiden mukaan liittyy usein haastatteluihin, empiiristä näyttöä ulottuvuudesta ei Oserin ja Gmünderin (1991, 32) mukaan ole.

Uskonnollisuuden ulottuvuudet voidaan johtaa joko teoreettisesti tai empiirisesti (ks. Grom 1992, 378–379). Oserin teorian dimensiot perustuvat sekä teoreettiseen että kokemusperäiseen tietoon. Teorian laatijoiden mukaan ensisijainen lähtökohta on ihmisten kokemusmaailmassa. Oser ja Gmünder (1988, 32) valaisevat ulottuvuuksien muotoutumista ja niiden funktiota seuraavien näkökohtien avulla.

1. Dimensiot tulevat esiin kaikkialla uskonnonhistoriassa ja uskontopsykologisissa tutkimuksissa. Niitä ei kuitenkaan ole johdettu jostakin tietystä uskontoteoriasta vaan ne on saatu sisällöllisten partikkelien yhdistelyn ja ryhmittelyn tuloksena haastateltujen henkilöiden dilemma-teksteihin antamista subjektiivisista vastauksista.
2. Vaikka uskonnollisen arvioinnin kehityksen teoria, kehitysvaiheineen, on luonnosteltu ennen dimensioiden muotoilua, yksittäisiä tasoja kuvaavat dimensiot on saatu aikaan induktiivisesti.
3. Dimensioiden kokonaisuus muodostaa tulkinnallisen kokonaisuuden henkilön sijoittamiseksi tietylle tasolle. Tulkinnallisen kehikon avulla rakenteelliset tunnusmerkit arvioidaan laadullisesti.

---

kehityksen selittäjä, ja kun kaksi muuta eivät selitä vaiheittain tapahtuvaa kehityskulkua, tarvittiin neljäs kehitystä ohjaava faktori, tasapaino (Piaget 1970, 719).

*Pyhä vs. profaani*

Ensimmäisen elementin vastakkaiset navat ovat pyhä ja profaani. Tämä dimensio on Oserin teoriassa perusteellisimmin esitetty ja vankimmin perusteltu pyhän ja profaanin universaalien luonteen vuoksi. Oser (1985, 176) kirjoittaa, että teema on tuttu uskontohistoriasta, pyhä-profaani-dimensio tavataan kaikissa kulttuureissa. Muut kuusi dimensiota eivät ole uskontohistoriassa yhtä selkeästi formuloituja kuin ensimmäinen (Oser 1985, 177). Oserin teoriassa pyhän ja profaanin eroa tarkastellaan uskon-tososiologisesta ja uskontohistoriallisesta näkökulmasta. Oser viittaa klassikoihin Emile Durkheimiin ja Mircea Eliadeen. Ensin mainittuun vedoten Oser perustelee pyhän ja profaanin universaalien olemassaolon, viimeksi mainittu on tukemassa Oserin ajatusta siitä, että pyhä ja profaani kuuluvat jokaisen ihmisen elämysmaailmaan hänen vakaumuksestaan huolimatta.

Durkheimin mukaan kaikissa tunnetuissa uskonnollisissa käsityksissä on yksi yhteinen piirre: sekä reaalisten että ideaalisten asioiden ja olioiden luokittelu kahteen vastakkaiseen ryhmään, pyhään ja profaaniin. Uskonnolliset katsomukset, myytit, dogmit ja legendat kuuluvat pyhään alueeseen, mutta pyhänä pidettyjen persoonallisten olentojen, henkien ja jumalien lisäksi mikä tahansa, esimerkiksi vuori, puu, talo, puun kappale, voi kuulua pyhänä pidetyn piiriin. Myös kaikilla riiteillä on tällainen luonne. Ero pyhän ja profaanin välillä on jyrkkä ja ehdoton. Inhimillisen ajattelun historiassa ei ole toista esimerkkiä kahdesta niin syvästi eriytyneestä ja niin radikaalisti toisilleen vastakkaisesta alueesta kuin pyhä ja profaani. Ero näiden välillä on absoluuttinen. (Durkheim 1968, 37–38)

Mircea Eliaden näkökulma on uskontohistoriallinen. Hierofania kuvaa pyhän manifestaatiota. Uskontojen historiassa on esiintynyt suuri määrä pyhän todellisuuden ilmentymiä, lähtien alkeellisimmasta, pyhän manifestaatiosta johonkin esineeseen, ja päätyen korkeimpaan, Jumalan inkarnaatioon Jeesuksessa Kristuksessa. Hierofaniassa ihmistä vastapäätä on salaperäinen ilmiö, sellainen realiteetti, "das ganz andere", joka ei ole meidän maailmastamme. Tämä realiteetti kuitenkin ilmenee asioissa, jotka ovat kuuluvat profaaniin maailmaamme. (Eliade 1957, 8)

Uskonnolliselle ihmiselle tila, eli maailma jossa hän elää (der Raum), ei ole homogeeninen. On olemassa pyhiä paikkoja ja sellaisia, joilla ei ole samaa merkitystä. Tässä tilan ei-homogeenisuudessa uskonnollinen ihminen näkee pyhän ja profaanin toisilleen vastakkaisina. (Eliade 1957, 13)

Eliade ei siis tarkastele kaikkia ihmisiä yhtenäisenä ryhmänä. Eliaden (1957, 14) mukaan profaanille ihmiselle käsitys tilasta on neutraali ja homogeeninen, laadullisia eroavaisuuksia ja siitä seuraavaa eroa orientoitumista ei ole. Toki Eliade (1957, 14, 121) muistuttaa, ettei todellisuudessa ole täysin profaania eksistenssiä, sillä profaani eli desakralisoitu eksistenssi näyttää seuraavan uskonnollisen maailman arvottamisen jälkiä, esimerkiksi modernissa desakralisoituneessa yhteiskunnassakin täysin uskonnoton ihminen on harvinainen. Eliaden (1957, 121) mukaan modernin ihmisen runsas taikausko ja tabut perustuvat uskonnollis-maagisiin rakenteisiin. Hän jatkaa, että itsensä uskonnottomaksi tunteva ihminen käyttää naamioidusti mytologioita ja rituaaleja.

Edellä esitettyihin näkökohtiin vedoten Oserin teoriassa katsotaan, että käsitykset pyhästä ja profaanista muodostavat uskonnollisuuden ydinalueen. Oserin ja Gmünderin (1988, 34) mukaan psykologian kannalta katsoen pyhä-profaani erotelun lähtökohta on absoluutin todellisuuden, tietyn kiinnekohdan välttämättömyyden kokemus. Tässä liitytään jälleen Eliaden näkemyksiin. Hierofania antaa orientoitumismallin, kiinnekohdan (fester Punkt), keskuksen, jota primääri uskonnollinen kokemus tilan ei-homogeenisuudesta edellyttää (Eliade 1957, 13). Pyhän alueen löytämisellä on uskonnolliselle ihmiselle suuri merkitys, mitään ei voi tapahtua ilman kiinnekohdan keksimistä (Eliade 1957, 13).

Oserin teorian mukaan dimension pyhä ja profaani elementti ovat alimmilla tasoilla yhtenä kimpuna, myöhemmin ne erottuvat toisistaan riippumattomiksi suureiksi, kunnes ääripäät lähestyvät toisiaan jälleen, kun pyhä heijastuu profaanissa. Oser ja Gmünder (1988, 34) kiistävät Eliaden käsityksen, jonka mukaan sakralisoitumisesta vapautuminen (Entsakralisierung) johtaisi traagisiin seurauksiin. He olettavat päinvastoin: kaiken sakralisoimisesta vapautuminen mahdollistaa pyhän heijastua profaanissa. Lapsen ja nuoren kehitysprosessi, irtaantuminen itsestään selvistä otaksumista sekä pyhän ja profaanin alueen erottelemisesta merkitsevät pyhän tuleamista uudelleen merkittäväksi. Siitä tulee rationaalisesti ohjautuvan mielekkyyden löytämisen ehto. (Oser & Gmünder 1988, 34)

### *Transsendentti vs. immanentti*

Transsendentti versus immanentti dimensio on kaksitasoinen. Ensimmäinen taso on oman maailman realiteettien taso, dimension immanentti pooli, toinen on transsendentti, ihmisen hallinnan ulkopuolella oleva vaikuttava tekijä. Niinpä Oser ja Gmünder (1988, 34–35) käyttävät tästä dimensiosta sanaparia

"Unten und Oben" - pohja ja pinta tai alapuoli ja yläpuoli - kuvaamaan dimension kaksinaisuus. Dimensio kuvaa olemassa olevaa todellisuutta ja sille perustan antavaa tuonpuoleista todellisuutta.

Dikotomian alkuperä palautuu yhtäältä jokaisessa ihmisessä tavattavaan kyvyttömyyteen hallita kaikkia tapahtumia ja siitä seuraavaan avuttomuuden tunteeseen, toisaalta ihmisen omiin hallintamahdollisuuksiin. Oserin ja Gmünderin (1988, 34) mukaan yhdellä puolen on ihmisen avuttomuus suhteessa sattumaan, vieraaseen tai tuntemattomaan vaikutusvoimaan, toisella puolen on tunnettu tapahtuman syy ja tuttu vaikuttava voima. Tähän kah-tiajakoon perustuen on mahdollista personalisoida transsendentti samaan tapaan kuin subjektien välisissä suhteissa interpersoonallisella alueella (Oser & Gmünder 1988, 35).

Transsendentti vs. immanentti dimensio mittaa Oserin mukaan sitä, miten Jumala vaikuttaa ihmisessä, yhteiskunnassa ja koko maailmassa. Uskonnollisen arvioinnin kehityksen alimmissa vaiheissa Jumala puuttuu suoraan tapahtumien kulkuun. Uskonnollisen kehityksen ensimmäisessä vaiheessa transsendentti hallitsee maailmaa, persoonallistettu transsendentti ohjaa ihmistä kuten marionettia. Jumala vaikuttaa hyvin kokonaisvaltaisesti maailmassa. Kehityskulun keskivaiheilla tuonpuoleinen on täysin sen maailman ulkopuolella. Korkeimmissa kehitysvaiheissa vaikutus on vastavuoroista. Kommunikaatio on kahdensuuntaista, samalla kuitenkin epäsuoraa. Transsendentti Jumala vaikuttaa epäsuorasti siellä missä kuullaan ja tutkitaan Jumalan ilmoitusta. Lisäksi epäsuora vaikutus näkyy ihmisen hyvissä teoissa. Esimerkiksi silloin, kun joku kantaa vastuuta lähimmäisen hyvinvoinnista. Epäsuora transsendentin ja immanentin yhteys on myös silloin, kun ihminen tulkitsee olemassaolonsa mielekkyyttä Jumalasta ja hänen suunnitelmistaan käsin. (Oser 1988a, 4; Oser & Gmünder 1988, 35)

Bucher ja Oser (1988, 476) esittävät, että uskonnollisen kehityksen alimmilla tasoilla transsendentin toiminta ymmärretään Piagetin artifisialismin tapaan<sup>42</sup>. Myös antropomorfismi liittyy alimpien kehitysvaiheiden käsitystapaan: vanhemmat saavat jumalalle tyypillisiä piirteitä ja jumala vanhemmille tyypillisiä piirteitä (Bucher & Oser 1988, 476). Kehityksen ylimmissä

---

<sup>42</sup> Artifisialismi on käsitys, jonka mukaan lapsi pitää kaikkia asioita, kaikkia fyysisiä kohteita ihmisen tekeminä. Ihmiskeskeisyys on artifisialismin leimaava piirre. Kaikilla tapahtumilla ja kaikilla kohteilla on erityinen ihmistä varten tehdyn leima. Lapsen artifisialismissa voidaan erottaa useita vaiheita. (Barrett 2001, 175; Williams 1971, 62)

vaiheissa transsendenti on mukana immanentissa, inhimillisessä kommunikatiivissa. Tasapaino ylimmissä kehitysvaiheissa edellyttää tilanteiden uskonnollista tulkintaa, uskonnollis-metafyysistä maailmankuvaa ja näkemystä maailmasta kokonaisuutena (Oser & Gmünder 1988, 35).

Kehityskulultaan transsendenssi - immanenssi dimensio on selkeä. Se liittyy läheisesti yksilön psyykkiseen kehitykseen. Vaikka dimensio liittyy yleiseen tuonpuoleisuus ja tämänpuoleisuus- jaotteluun, ei se Oserin teoriassa liity selkeästi mihinkään aate- tai tutkimushistorialliseen taustaan. On kuitenkin helppo havaita miten alimmissa vaiheissa yksilön psykologisen kehityksen lainalaisuuden säätelevät ajattelua ja teologisen viitekehityksen osuus lisääntyy kehityksen myötä.

### *Vapaus vs. riippuvuus*

Dimensioista kolmas liittyy vapauden ja riippuvuuden suhteeseen. Dimension napojen välinen jana kulkee totaalisen fatalismin ja totaalisen mielekkyyden ääripäiden välillä (Oser & Gmünder 1988, 35). Tämä uskonnollisuuden dimensio on kahdesta syystä erityisen tärkeä.

- 1) Se liittyy läheisesti käytännön elämäntilanteisiin. Oserin ja Gmünderin (1988, 36) mukaan se käsittelee uskonnollisen arvioinnin eettistä ja käytännöllis-filosofista puolta, sillä dimension vapaus elementti muodostaa perustan kaikelle eettiselle toiminnalle. Tähän dimensioon liittyvä kontingenssitilanteiden uskonnollinen tulkinta käsittää kysymykset oikeasta, humanista, viisaasta ja oikeudenmukaisesta toiminnasta.
- 2) Dimensio, erityisesti sen vapaus-elementti kytkeytyy uskonnolliseen autonomiaan. Se on yksi Oserin teorian kypsää uskonnollisuutta kuvaava käsite. (Oser & Gmünder 1988, 36)

Dimension psykologinen perusta liittyy yksilön tarpeeseen kokea yhtäältä turvaa ja riippuvuutta, toisaalta käyttää vapaasti omia mahdollisuuksiaan. Uskonnollisen arvioinnin kehityksen alimmilla tasoilla vapaus toteutuu siinä, että lapsi toimii Jumalasta riippuvaisena kognitiivista kehitystään vastaavalla tavalla (Oser & Gmünder 1988, 36). Niinpä 8-vuotias voi sanoa: "Jumala määrää kaikesta, mutta minusta on hyvä niin: Silloin minullakin menee mukavasti". Alimmilla tasoilla vapaus on tuonpuoleisen suoraan ihmiselle antamaa ja riippuvuus tuonpuoleisesta on välitöntä (Oser 1988a, 4).

Korkeimmissa kehitysvaiheissa vapaus ja riippuvuus on ymmärrettävä toisiinsa nivoutuneina. Dimension ääripäät ovat sisäkkäiset ja täydentävät toisiaan. Oser ja Gmünder (1988, 36) esittävät, että päätöksenteolle on tällöin

tunnusomaista jonkin puolesta tai jonkin hyväksi ratkaisemisen elementti. Tämä toisen puolesta-elementti on vapauden kommunikatiivinen perusta, tällöin myös uskonnollinen autonomia toteutuu täydellisimmillään (Oser & Gmünder 1988, 36). Mitä korkeammalla tasolla uskonnollinen kehitys on, sitä komplementaarisempi dimensio: riippuvuus tuonpuoleisesta antaa vapauden (Oser 1988a, 4). Kehityskulkua voi kuvata vanhojen teologisten käsitteiden avulla. Alimmissa vaiheissa ihminen tuntee vapautta jostakin, hänen toiminnallaan ja ajattelullaan on ulkopuolelta asetetut rajat. Korkeimmissa kehitysvaiheissa vapaus on vapautta johonkin: ihmisellä on vapaus toimia ja toteuttaa Jumalan suunnitelmaa maailmassa.

Uskonnollisen kehityksen vapaus-riippuvuus-dimensiolla on erityinen, uskonnollisen autonomian kehitykseen liittyvä merkitys uskonnollisen kehityksen prosessissa. Autonomia-käsite on Oserin teoriassa tärkeä kahdella tavalla. Oser korostaa autonomiaa ensiksikin lasten ja nuorten uskontokasvatusta käsittelevissä teksteissään (Oser 1988b; 1992a). Oserin (1992a, 11) mukaan monilla ihmisillä on Jumalaan uskovista sellainen käsitys, että he ovat riippuvaisia ja sangen alistuneita. Uskonnollisuus liitetään konservatismiin, joka on aikamme modernia henkeä vastaan, niinpä monille on helpompi olla uskomatta kuin uskoa Jumalaan (Oser 1992a, 11). Käsitellessään uskonnollista autonomiaa kasvatuksen päämääränä Oser pyrkii oikaisemaan edellä esitetyn kaltaisia luutuneita käsityksiä. Toiseksi autonomia on tärkeä, koska se liittyy uskonnollisen kehityksen päämäärään, viidenteen kehitysvaiheeseen. Se on uskontokasvatuksen tavoite.

Uskonnollinen autonomia on uskonnollisuuden laatuun liittyvä käsite. Autonomia lisääntyy kehityksen myötä. Uskonnollinen autonomia merkitsee sitä, että syvälinen uskonnollisuus sitoutuu moderniin demokraattiseen ja maailmalle avoimeen ajatteluun (Oser 1992a, 11). Suhde Jumalaan nähdään dynaamisena, jokapäiväiseen elämään liittyvänä ja päivittäiseen mielekkyyden löytämiseen sidottuna ja uutta luovana alueena (Oser 1992a, 11). Uskonnollinen autonomia ei ole ensi sijassa teologiseen oppirakennelmaan liittyvä ilmiö, vaan se kuvaa persoonallista uskonnollista taitoa suhtautua elämänläheisesti uskonnollisiin kysymyksiin (Oser 1988b, 12). Uskonnollisen autonomian logiikka kätkeytyy Oserin (1988b, 45) mukaan uskonnollisiin käsityksiin ja tulkintoihin, niistä heijastuu henkilön tapa soveltaa subjektiivisen uskonnollisen selitysmallin käyttöä maailmanhallinnassa. Korkeampi autonomia muodostuu Oserin (1988b, 47) mukaan yksinkertaisesti siitä, että aina korkeammalla kehitystasolla ihminen vapautuu yhä enemmän pelosta, jotta Perimmäinen sekaantuisi suoraan ja mielivaltaisesti hänen elämäänsä. Suhde



muuttuu tasolta seuraavalle siirryttäessä integroituneemmaksi ja eriytyneemmäksi (Oser 1988b, 47).

Uskonnollisen autonomian yhdistäminen uskonnollisuuden ulottuvuuksien tarkasteluun ei ole aivan ongelmaton. Ensiksi huomio kiinnittyy autonomia-käsitteen alaan. Se on niin laaja, ettei uskonnollisen autonomian kehitys voi sisältyä uskonnollisuuden vapaus elementtiin. Toinen ongelma liittyy uskonnollisen autonomian kontekstiin. Kaiken kaikkiaan uskonnollista autonomiaa esitellään Oserin teoriaa käsittelevässä kirjallisuudessa niukasti. Ne harvat viittaukset tähän käsitteeseen liittyvät kristillisen uskon kehitystä ja uskononopetusta käsittelevään kirjallisuuteen (Oser 1988b; Oser 1992a). On ilmeistä, että uskonnollinen autonomia ei ole kelvollinen kypsän tai kehittyneen uskonnollisuuden kriteeri muualla kuin kristillistä perinnettä noudattavissa länsimaissa. Jos tavoitteena on tarkastella uskonnollisuutta universaalina ilmiönä, ei ole syytä yhdistää autonomian kehitystä vapauden ja riippuvuuden suhteeseen. Esimerkiksi muslimin ajatusmaailmaan ei autonomia sovi, kun hänellä päinvastoin on pyrkimyksenä elää jumalasta riippuvaisena.

#### *Toivo vs. toivottomuus*

Toivo vs. toivottomuus dimensiota kuvaa myös sanapari mielekkyys ja mielettömyys. Toivottomuus merkitsee mielekkyiden ja lopullisen tavoitteen puuttumista toiminnasta. Toivo saa teorian laatijoilta kahdenlaisia määreitä. Spes qua-merkityksessä se ilmaisee voimakkuudeltaan ja varmuudeltaan eriasteisen tulevan todellisuuden odotuksen. Spes quae-merkitys viittaa johonkin mahdolliseen, tulossa olevaan, kuten eskatologia, lunastus, mullistus tai utopian toteutuminen. (Oser & Gmünder 1988, 37)

Tämän dimension rakenne on monimutkainen. Ihmisen olisi saavutettava tasapaino, joka tekisi arkielämästä mielekkään. Samalla kuitenkin mielekkyys ankkuroituu tulevan todellisuuden odotukseen. Oletamus on, että elämän todellinen, mielekäs sisältö tulee eskatologisen toivon kautta.

Uskonnollisen arvioinnin kehityksen matalilla tasoilla tasapaino muodostuu Oserin ja Gmünderin (1988, 37; 1991, 29) mukaan siitä, että sen mitä mielekkyteen tai toivoon kuuluu rajoittuu täysin sosiaaliseen kontekstiin. Uhka toivon puuttumisesta sosiaalisesta yhteydestä koetaan mielettömyytenä, ja siksi esimerkiksi kuolema ja sairaus selitetään mielekkyyttä sisältävinä. Korkeammilla tasoilla toivo on juurtunut kommunikatiivisuuteen päivittäisen mielekkyiden löytämisen yhteydessä, tosin toivon säilyminen on jatkuvasti uhattuna (Oser & Gmünder 1988, 37). Kun ihminen kantaa vastuuta

sosiaalisista oloista, lähimmäisistä, köyhistä ja vangituista, tilanne tulkitaan silloin siten, että tuonpuoleisesta lähtöisin oleva toivo voi säilyä toivottomuudessa (Oser & Gmünder 1988, 37). Alimmilla uskonnollisen kehityksen tasoilla eskatologinen toivo ei ulotu sosiaaliseen kontekstiin. Kaikki, myös epätoivoisimmat ilmiöt, on selitettävä kuin ne olisivat mielekkyyttä ylläpitäviä. Korkeimmilla kehitystasoilla taas tuonpuoleisesta toivosta käsin selitetään maailman mielettömyyteen ja toivottomuuteen liittyvät ilmiöt.

Toivo vs. toivottomuus ulottuvuuden sisällöstä näkyy selvästi Oserin painotus ja uskontokäsityksen lähtökohdat. Uskonnon funktio toteutuu sosiaalisena toimintana. Uskonnon tuoma mielekkyys testataan arkipäivän tilanteissa. Uskonnon käytännöllisyys ja toivon sitoutuminen mielekkyyden löytämiseen sosiaalisessa toiminnassa tulee ymmärrettäväksi, kun dimensio liitetään 70-luvun lopun uskontososiologiseen keskusteluun Saksassa. Fischer ja Marhold (1978, 10) toteavat, että kaiken kaikkiaan sosiologiaan liittyvän tarkastelun yhteinen piirre on nähdä uskonto yhteiskuntaan integroituvana osana, ei siitä erillisenä saarekkeena. Ydin on siinä, miten yhteiskunnan jäsenet muodostavat sosiaalisen ja persoonallisen identiteettinsä ja miten tässä prosessissa subjektiivisesti muokataan historiallisesti muovautuneen uskontosysteemin toiminnan ja tiedon elementtejä (Fischer & Marhold 1978, 10).

Oserin teoriassa viitataan toivo-toivottomuus dimension yhteydessä saksalaiseen uskontososiologiaan Michael Schibilskyyn. Schibilskyn keskeinen termi on uskonnollinen kompetenssi eli uskonnon aseman perustelu reaali-maailmassa. Uskonnollinen kompetenssi toteutuu, jos uskonnolla on käyttöä sosiaalisessa interaktiossa. (Schibilsky 1978, 74)

Schibilskyn mukaan uskonnon todellinen kompetenssi on siinä, että se saavuttaa määritelmien, tutun ja turvatuksen takana olevan alueen. Määriteltävissä olevan alueen takana on epävarmuuden horisontti. Se on alue, jota ei voi rajoittaa määritelmillä. Vaikka tämä alue on tässä maailmassa saavuttamaton, siitä voi tulla kriittinen auktoriteetti kaikille määritelmille ja tulkintaprosesseille. (Schibilsky 1978, 75)

Uskonto mahdollistaa arkielämän reintegraation ja tasapainon. Uskonnollinen maailma ilman jokapäiväistä elämää on epätodellista, arkielämä ilman uskonnollista maailmaa on banaalia (Schibilsky 1978, 100). Oserin teoriassa asetetaan samalle kannalle. Uskonto tasapainottaa, toivo tuonpuoleisesta antaa mielekkyyden toimia oikeudenmukaisuuden puolesta maailmassa.

*Pelko vs. luottamus*

Pelko ja luottamus ovat uskonnollisuuden ydinaluetta. Elementti kuvaa emotionaalista tapaa suhtautua tuonpuoleiseen. Tarve luottaa ja pelko luottamuksen menettämisestä kuuluvat aina uskonnollisuuteen. Tämä uskonnollisuuden dimensio on kenties voimakkaimmin yhteydessä uskonnollisiin tunteisiin, vaikka Oser ja Gmünder (1988, 38) korostavat, että myös kaikilla muilla dimensioilla on affektiivis-ekspressiivinen alueensa. Bucher (1985, 11) niin ikään liittää kaikkiin uskonnollisuuden dimensioihin myös kokemuksellisen alueen. Pelko-luottamus akselilla se merkitsee sitä kokeeko ihminen eksistentiaalista angstia, esimerkiksi kuolemaan liittyvää hävittävää, tyhjäksi tekevää pelkoa vai kokeeko ihminen itsensä hyväksytyksi ja luottavaiseksi (Bucher 1985, 11).

Pelko vs. luottamus dimensio on ainoa uskonnollisuuden ulottuvuus, jonka kehityskulku on kuvattu tarkasti erikseen kussakin kehitysvaiheessa. Bucher (1985, 36–39) tarkastelee havainnollisesti dimension elementtien suhdetta eri kehitystasoilla. Seuraava tiivistelmä perustuu Bucherin tekstiin.

*Bucherin mukaan ensimmäisessä kehitysvaiheessa pelko liittyy tilanteisiin, joissa Jumala auta tai Jumala rankaisee. Vastaavasti luottamus alkaa päinvastaisista kokemuksista: Jumala auttoi esimerkiksi puuhun kiipeämisessä tai lapsen ollessa yksin kauppareissulla. Luottamus tuonpuoleiseen tai epäluottamus koetaan odottamattomasti, yhdistämättä tilanteita vastaaviin aikaisempiin kokemuksiin, siksi lapsella ei ole näiden käsitteiden yleistävää hallintaa. Hän ei pysty luottamaan pelon keskellä. Uskonnollisen kehityksen toisessa vaiheessa subjekti tajuaa vaikutusmahdollisuutensa. Hän voi tehdä tuonpuoleisen armolliseksi ja suopeaksi. Luottamus merkitsee nyt luottamusta omiin kykyihin interaktiossa tuonpuoleisen kanssa. Pelko on läsnä niin kauan kuin subjektin on tynnyteltävä ja lepyteltävä Jumalaa, niin kauan kuin hän on epävarma siitä onko tehnyt kaiken tarpeellisen tavoitteensa saavuttamiseksi. Pelko ja luottamus liittyvät pääasiassa käyttäytymisen ja kokemusten vastaavuuteen. Bucher jatkaa, että kolmannen vaiheen uskonnollisessa ajattelussa itsevarmuus on yhtä kuin luottamus. Subjektin muodostaman käsityksen mukaan tuonpuoleinen ei enää puutu maailman tapahtumiin ja niinpä ihminen on itse vastuussa omasta elämästään, ympäristöstä ja yhteiskunnasta. Pelko uhkaa nyt siinä, ettei ihmisen ole mahdollista käyttää hänellä olevaa vastuuta. Pelko on yhteydessä ihmiseen itseensä, sillä jokaisen on käsiteltävä asiansa turvautumatta Jumalaan. Neljännessä vaiheessa luottamus tuonpuoleiseen palautuu. Bucher katsoo Psalmin kirjan (Ps. 118:6) sanojen: "Kun Herra on minun kanssani, en minä mitään pelkää. Mitä voisivat ihmiset silloin?" kuvaavan asetelmaa, jossa Jumala on luottamuksen lähteenä. Luottamus ei enää kiinnity konkreettisiin tapahtumiin ja objekteihin. Se on sidottu laajasti eksistenssin, kommunikaation ja elämänkulun onnistumisen asteeseen.*

*Pelko on jäljellä sellaisena uhkaavana mahdollisuutena, että eksistenssi, elämänkulku tai jumalasuhteet epäonnistuvat. Viidennessä vaiheessa luottamus tulee universaalimmaksi ja se koskee myös ihmissuhteita. Luottamus aktualisoituu kommunikatiivisessa toiminnassa, ja pelko liittyy tämän intersubjektiveisen kommunikaation epäonnistumiseen. Siihen, että Jumala ei olisi mukana interaktiossa muiden ihmisten kanssa tai että vapauttavaa antamista ja ottamista ei tapahtuisi. Luottamus säilyy huolimatta virheistä, epätäydellisyydestä ja kuolemasta.*

Ulkoinen vaikutus ja sisäinen säätely liittyvät dimension psykologiseen näkökulmaan. Oserin ja Gmünderin (1988, 38) mukaan alhaisimmilla uskonnollisen kehityksen tasoilla pelko ja ahdistus ovat reagoitua ulkoa tuleviin vaikutteisiin, jolloin toivotun asiantilan toteutumatta jääminen johtaa pelkoon tai ahdistukseen. Tasapainolle on tällöin tyypillistä sitoutuminen konkreettiseen toimintaan, objekteihin tai tapahtumiin (Oser & Gmünder 1988, 39). Korkeimmilla kehitystasoilla uskonnollisuus on sisäistyneempi asia. Pääinvastoin kuin alhaisella tasolla pelko ja ahdistus ohjautuvat sisäisen säätelyn välityksellä. Kieltäytyminen uskonnollisuuden kommunikatiivisuuden toteuttamisesta johtaa pelkoon tai ahdistukseen.

Yksistään tunnealueeseen sitoutuneen pelon, tai vastaavasti luottamuksen sijaan Oserin teoriassa dimensiolla tarkoitetaan myös sitä tapaa, miten ihmisen suhde transsendenttiin niveltyy erilaisiin tapahtumiin elämässä. Oser (1988a, 5) mainitsee, että kuoleman tai sairauden pelon, välirikkojen, yksinäisyyden pelon kokemukset on pystyttävä koordinoimaan pohjana olevan luottamuksen kanssa. Pelon kokeminen muodostaa perustan luottamukselle ja luottamus tuonpuoleiseen lisääntyy ahdistuksista selviytymällä. Yleisesti ottaen on kyse todikean käsittelystä.

Dimension käyttö uskonnollisen struktuurin tutkimisessa on hyvin perusteltua. On kyseessä tunneolttavuus, jossa pelon ja luottamuksen aste heijastaa henkilön käsitystä tuonpuoleisesta. Oserin teorian lähestymistapa on korostetusti psykologinen. Tähän dimensioon ei liitetä filosofisia, uskontotieteellisiä tai teologisia perusteluja.

#### *Ikuisuus vs. katoavaisuus*

Katoavaisuuden ja ikuisuuden integroituminen on Oserin teoriassa kypsän uskonnollisuuden merkki. Dimension ääripäiden yhdentyminen toteutuu niin, että tuonpuoleinen maailma voi heijastua tässä maailmassa luoduissa käytänteissä ja toiminnoissa. Elämä katoavaisessa maailmassa saa integroitumisen tapahduttua laajat, ikuisuuteen ulottuvat puitteet. Oserin ja

Gmünderin (1991, 30) käyttämä englanninkielinen termi, transtemporaaalisuus (saks. Überzeitlichkeit) kuvaa integraation toteutumista.

Alimmissa kehitysvaiheissa on keskeistä ainoastaan se, mikä on pysyvää ja ikuista, korkeimmissa vaiheissa taas katoavaisuus ja ikuisuus, ajallinen ja ajaton integroituvat. Toimivassa kommunikaatiossa on mukana ikuisuus-elementti. Vallitsevan todellisuuden meditoiva rekonstruointi, kulttimuotojen luominen tai käsitykset kuolemanjälkeisestä elämästä symbolisoivat dimension ikuisuus-elementtiä. Samoin kuin moraaliperiaatteiden universaalisuus ja luovan taiteen saavutukset tuovat katoavaiseen elämään kestäviä arvoja, joilla integroitua katoavaisuuteen on universaalista merkitystä. Esimerkki tällaisesta on mm. huolehtiminen kuolevasta ihmisestä. (Oser & Gmünder 1988, 39)

Uskonnollisessa kehityshierarkiassa kulloisenkin kehitysvaiheen tasapainon kannalta on oleellista se, miten ikuisuus-dimensio realisoituu katoavaisuudessa. Bucherin (1985, 12) mukaan dimension katoavaisuus pooli merkitsee, että ihmisen toiminta, tehdyt teot ovat vailla laajempaa tai syvempää merkitystä, kun taas ikuisuus aspektiin kuuluu teon liittyminen lopulliseen, universaaliin päämäärään.

Ikuisuus - katoavaisuus dimensio on teorian laatijoiden omaa käsialaa. Dimension sisältö antaa aiheen kriittiseen huomautukseen, joka koskee ulottuvuuden kehityslogiikkaa alimmilla kehitystasoilla. Dimension kehityskulku on esitetty niin puutteellisesti, että on vaikea päätellä miten on psykologisesti selitettävissä alhaisille kehitystasoille tyypillinen sitoutuminen ikuisiin ja ajattomiin arvoihin. Teorian kyky selittää dimension vastakkaisia pooleja on parempi ylempillä kehitystasoilla.

#### *Funktionaalinen selkeys vs. funktionaalinen selittämättömyys*

Seitsemännen elementit dimensiot, funktionaalinen selkeys ja selittämättömyys, kuuluvat maailmankuvan rakenteeseen. Tässä dimensiossa on kysymys toisaalta irrationaalisesta, myyttien ohjaamasta elämästä ja toisaalta rationaalisesti ohjautuvasta elämästä.

Oserin teoriassa selittämätön tai maaginen viittaa mystiseen elollistamiseen. Salaperäiset tapahtumat luonnossa, objekteissa ja eliöissä, vaikutukset, jotka tapahtuvat riittien kautta kuuluvat funktionaalisen selittämättömyyden alaan. Tämän erityinen muoto on animismi, mikä merkitsee (lapselle) kaikkien kohteiden elollistamista. Häkellyttävät ja pelottavat asiat ja tapahtumat lukevat

teorian laatijat animismin piiriin. Kautta ihmiskunnan historian animismi löytänyt paikkansa myyteissä. (Oser & Gmünder 1988, 40)

Bucher (1985, 12) selittää dimension poolien eroa seuraavasti: onko eksistenssi erottunut refleksiivisestä ymmärryksestämme joksikin salaperäiseksi, sellaiseksi, mitä on tarkasteltava pelolla ja kunnioituksella (selittämätön funktionaalisuus) vai tarkastellaanko eksistenssiä selkeänä, avoimena ja käytössämme olevana mahdollisuutena (funktionaalinen selkeys). Tämän dimension kehityskulkuun kuuluu alimmilla tasoilla maagisuus, jossa elollistaminen on determinoiva ja toimintaa ohjaava elementti (Oser & Gmünder 1988, 40). Ylimmissä kehitysvaiheissa kaikkeen mystiseen liittyvä kunnioitusta ja rationaalisuuden rajojen paljastumista. Tasapaino korkealla tasolla merkitsee sitä, että ilmiöiden funktionaalinen selkeys käsittää myös niiden rajoitukset ja alkuperän (Oser & Gmünder 1988, 40).

Edellä esitellyt seitsemän dimensiota ovat muodostaneet tähän saakka Oserin teorian empiiristen sovellutusten rungon. Mainittujen dimensioiden lisäksi on olemassa kahdeksas dimensio, jota ei ole vielä empiirisesti testattu.

#### *Tarkoitus vs. sattuma*

Oser ja Gmünder (1988, 49) käyttävät kahdeksannesta dimensiosta termejä lahjaksi annettu ja itse ansaittu (Geschenkhaftes vs. Selbstarbeitetes). Sekaannusta herättää se, että uudemmassa kirjallisuudessa dimensio esiintyy nimellä tarkoitus vs. sattuma (Bestimmung vs. Zufall), näin esim. Oser (1992b, 67) ja Oser ja Bucher (1992, 255) esittävät asian. Englanniksi käännettyissä teksteissä dimension nimi mukailee viimeksi mainittua: Reich (1992, 171) nimeää kahdeksannen dimension "destination versus chance". Näyttäisi siis siltä, että tarkoitus vs. sattuma olisi vakiintunut käyttöön. Ongelmaksi muodostuu nyt dimension sisältö. Onko sisältö muuttunut nimenvaihdoksen myötä?

Kahdeksanteen uskonnollisuuden dimensioon liittyy niin suuri joukko ongelmia, ettei dimension yksityiskohtainen esittely ole tarkoituksenmukaista. Dimensio on keskeneräinen. Termien käyttö on vakiintumatonta. Ulottuvuudella ei ole teoreettista taustaa. Oser (Henkilökohtainen tiedonanto 26.4.1993) itse totesi dimension löytyneen induktion kautta - kuten muidenkin dimensioiden - mutta systemaattisesti ja empiirisesti ulottuvuutta ei ole tarkasteltu.

### 4.3. Uskonnollisuuden dimensionaalisuus

Uskonnollinen arviointi ja sen elementit ovat sovellus Kohlbergin teoriasta uskonnollisuuden alueelle. Oserin on muokannut Kohlbergilta lainaamia käsitteitä ja luonut osittain omia. Esimerkiksi dimensioiden kaksinapaisuus on Oserin oma kehitys.

Tutkijan tehtävä on saada selville yksilön uskonnollinen sääntöjärjestelmä. Oserin ja Gmünderin (1991, 22) mukaan tulee tutkijan ekstrahoida sääntö eli saada sisällöstä selville mikä on rakenne. Esittämällä sarja kysymyksiä, jotka koskevat konkreettisia tilanteita, ja tutkimalla kysymyksiin saatuja vastauksia, tutkijan tulee identifioida tutkimuksen kohteena olevien henkilöiden uskonnollinen arviointi eli uskonnollinen sääntöjärjestelmä (Oser & Gmünder 1991, 22).

Otan seuraavaksi esille joitakin yksityiskohtia uskonnollisesta arvioinnista ja sen jälkeen käsitelen uskonnollisuuden dimensionaalisuudesta käytyä keskustelua.

#### *Uskonnollisen arvioinnin erityispiirteet*

Oserin tavassa hahmottaa uskonnollinen arviointi on neljä erityispiirrettä. Ensimmäinen liittyy Oserin vahvasti Kohlbergilaiseen traditioon, ja se koskee laajasti koko arviointi-käsitettä ja sen sisältöä. Oserin idea uskonnollisesta arvioinnista on helppo johtaa Kohlbergin teorian moraaliarvioinnista. Kohlbergin (1981, 136) mukaan arviointi (judgment) ei ole emotionaalisten tai tahdonalaisten tilojen tahi tuntemusten ilmaisu vaan se on tarkkaan määritellyn kognitiivisen rakenteen funktio. Moraaliarvioinnin rakennetta tutkittaessa ei selvitetä tietoja moraalisäännöistä ja niiden totena pitämistä. Arviointi viittaa moraalisen toiminnan ajattelumalleihin ja sääntöjen tulkintaan konfliktitilanteissa. Kohlberg olettaa, että moraalilla arvioinnilla on luonteenomainen muoto tietyllä tasolla ja että tämä muoto on paralleelinen vastaavan tason intellektuaalisen judgmentin kanssa. (Kohlberg 1981, 136)

Oser noudattaa samoja periaatteita uskonnollisen arvioinnin suhteen. Sääntöjärjestelmä, struktuuri, ilmenee arvioinnissa, jonka ydinalueista tutkijan on pääteltävä kunkin kehitysvaiheen mukaan vaihteleva rakenne. Oserin (1985, 190) mukaan uskonnollisella arvioinnilla ei ole mitään tekemistä sen kanssa, mikä on arviointi uskonnosta, uskonnollinen arviointi liittyy mielekkyyden rekonstruoimiseen tuonpuoleisen käsitteen avulla. Ajatus on

liian idealistinen ollakseen käytännössä toimiva. Edellä esittämästäni dimensioiden esittelystä voi havaita, että dimensioihin liittyy paljon kristillistä käsitteistöä. Ulottuvuuksien sopivuus yleisesti elämän mielekkäisyyksymysten indikaattoriksi on kyseenalainen.

Toinen erityispiirre on pysyvyys. Tekstissä edellä on tullut esille, että uskonnollinen arviointi porautuu syvemmälle kuin opitut ja pinnalliset käsitystavat. Kirjallinen tai suullinen sääntöjärjestelmän ilmaisutapa vaihtelee, mutta itse sääntöjärjestelmä, joka uskonnollisessa arvioinnissa tulee esille, pysyy muuttumattomana. Vaikka ihmisen ja tuonpuoleisen välisen suhteen verbaalinen artikulointi vaihtelee tilanteesta toiseen, pysyy henkilön uskonnollinen arviointi samana tietynä aikana (Oser & Gmünder 1991, 19). Oser (1989, 241) kutsuu uskonnollista arviointia myös jumalasuhteeseen liittyväksi suureeksi, joka voi olla laadullisesti erilainen eri ihmisillä. Sääntöjärjestelmän tai muuttujan laadulliset erot näkyvät erilaisina uskonnollisen kehityksen vaiheina (Oser 1989, 241). Sanat vaihtuvat, mutta sääntöjärjestelmä ei. Kysymykseen muuttumattomasta uskonnollisesta rakenteesta ja sääntöjärjestelmästä palaan tutkimuksen empiirisessä osassa.

Kolmas erityispiirre on itsenäisyys. Oserin teoriassa lähdetään liikkeelle siitä, että uskonnollinen arviointi voidaan selkeästi erottaa muista kognitiivisista todellisuudenhallinnan (Wirklichkeitsbewältigung) alueista (Burgard 1989, 115). Uskonnollinen arviointi on subjektiivinen. Se liittyy mielekkyyden antamiseen (Sinnggebung) ja kontingenssinhallintaan maailmassa, joka on kontingentti ja jossa ei ole objektiivista varmuutta (Burgard 1989, 115). Uskonnollinen ajattelustrukturi paljastaa erityisen kommunikatiivisen todellisuuden, jonka kognitiivista tasapainoa ei voi täysin tyydyttävästi saavuttaa muiden ajattelustrukturien välinein. (Oser & Gmünder 1991, 19)

Neljänneksi otan esille kiistan ajattelun osa-alueista. Oserin teoriaa on syytetty kapea-alaisuudesta ja pirstaleisuudesta. Kognitiiviseen sääntöjärjestelmään keskittyvä uskonnollinen arviointi jättää huomiota vaille uskonnollisuuden elämyksellisen ja emotionaalisen alueen. Pirstaleisuutta aiheuttaa kokonaisvaltaisen ihmisen strukturaalisten toimintojen pilkkomisesta eri osa-alueisiin<sup>43</sup>. Teorian laatijoiden käsitys on toinen.

---

<sup>43</sup> Ebert (1981, 462) kirjoittaa miten Oserin teoriassa emotionaalinen alue lyödään laimin ja uskonto redusoituu kognitiiviseksi prosessiksi. Schweitzerin (1985, 321) näkemyksen mukaan on selvää, että uskonnollinen arviointi vaatii ”koko ihmisen”



Uskonnollinen arviointi on kokonaisvaltainen prosessi, jossa sekä tunteet että järki ovat mukana. Ihmisen työstäessä elämänkokemuksiaan suhteessa tuonpuoleiseen hänen tulkintansa ovat riippuvaisia kognitiosta, kielestä, tunteista ja toiminnasta, ja kaikista näistä aktiviteeteista muodostuu subjektiivinen ihmisen ja Ultimaatin välinen suhderakenne (Oser & Gmünder 1991, 9; Oser 1989, 73–75). Tätä he kutsuvat uskonnolliseksi arvioinniksi.

### *Uskonnollisuuden elementit*

Uskonnollisuuden elementtien määrä ja sisältö ovat uskontopsykologisen tutkimuksen keskeisiä alueita. Kysymystä siitä, onko uskonnollisuus käsiteltävä yksi- vai monidimensionaalisenä ilmiönä ja mitkä ovat keskeisimmät uskonnollisuuden ulottuvuudet, on käsitelty kirjallisuudessa paljon. Jos tarkastellaan uskonnollisuuden empiirisen tutkimuksen tutkimushistoriaa, kehityslinja näyttää kulkevan yhden ulottuvuuden tutkimisesta monidimensionaalisuuteen. Gromin (1992, 375) mukaan ensimmäinen askel monidimensionaalisuuden suuntaan oli, kun uskonnollisuutta ei enää samaistettu kirkollisuuteen – ja tutkimuksia osallistumismäärien tarkasteluun – vaan ryhdyttiin tutkimaan miten uskonnollisuus ilmenee. Grom (1992, 375) näkee Gordon W. Allportin tutkimukset (1962, 1966) vielä yksidimensionaalisenä, joskin bipolaarisena. Samoin Grönbloom (1984, 20) kieltää Allportin luokituksen edustavan eri dimensioita, paremminkin on kyseessä saman jatkumon vaihtoehdotiset päätepiestet<sup>44</sup>.

---

jolloin sen pitäisi olla enemmän kuin pelkästään kognitiivista toimintaa. Grom (1981, 134) arvostelee pirstaleista, eri osa-alueisiin pilkkoutuvaa kehitysajattelua. Hänen käsityksensä mukaan Oserin teoriassa affektiivinen ja kognitiivinen struktuuri kehittyvät itsenäisinä osastruktuureina, jotka vain harvoin muodostavat yhtenäisen uskonnollisen ajattelun ja toiminnan mallin.

<sup>44</sup> Allportin muodostama käsitepari on ulkoiseen (extrinsic) tai sisäiseen (intrinsic) motivaatioon perustuva uskonnollisuus. Näistä ensin mainittu edustaa itsekästä, tarkoitushakuista, instrumentaalista ja utilitaristista suhdetta uskontoon (Grom 1992, 375; Grönbloom 1984, 21). Sisäiseen motivaatioon perustuva uskonnollisuus pohjautuu vakaumukseen ja pyrkii lähimmäisenrakkauden käskyn toteuttamiseen, se on elettyä uskonnollisuutta, vastakohtana ulkoiselle, hyötyyn perustuvalla uskonnollisuudella (Grom 1992, 375).

Gromin mukaan on selvää, että uskonnollisuus on kompleksinen, useita piirteitä ja dimensioita sisältävä suure. Mitkä sitten ovat tärkeimmät uskonnollisuuden dimensiot? Tätä on tarkasteltu kahdesta näkökulmasta:

- 1) Määrittelemällä keskeiset dimensiot teoreettiselta, aprioriselta pohjalta. Tällainen on esimerkiksi Glockin ja Starkin malli<sup>45</sup>.
- 2) Lähtemällä liikkeelle empiiriseltä pohjalta. Tällöin teoreettisesti työstetyt muuttujat alistetaan faktorianalyysiin, jonka tuloksen perusteella määritellään uskonnollisuuden dimensiot. Esimerkkinä Grom käyttää laajaa Kingin ja Huntin (1969–1975) eri protestanttisten kirkkokuntien jäseniä koskevaa tutkimusta, jossa löydettiin 12 dimensiota. (Grom 1992, 378–379)

Oserin teoriassa lähdetään liikkeelle empiiriseltä pohjalta, mutta ei kuitenkaan Gromin (ks. edellä) tarkoittamassa merkityksessä. Oserin teorian dimensiot on johdettu induktiivisesti konkreettisista haastatteluvastauksista<sup>46</sup>. Ne eivät perustu aineiston luokitteluun matemaattisesti esimerkiksi faktorianalyysin avulla. Dimensioiden syntyä ei teoriaa käsittelevässä kirjallisuudessa kerrota yksityiskohtaisesti.

---

<sup>45</sup> Uskonnollisuuden dimensioita Glockin ja Starkin mukaan on käytetty suomalaisissa tutkimuksissa (ks. esimerkiksi Tamminen 1991, 16–18). **Kokemukselliseen dimensioon** kuuluvat tunteet, havainnot ja aistimukset, joita ihmisellä on suhteessa tuonpuoleiseen tai jotka uskonnollinen ryhmä määrittelee sellaista kommunikaatiota sisältäväksi. **Ideologinen dimensio** perustuu siihen, että uskonnollinen henkilö pitää kiinni tietyistä katsomuksista ja käsityksistä. Näiden sisältö luonnollisesti vaihtelee henkilöiden ja eri uskontojen välillä. Uskonnolliset aktiviteetit kuten jumalanpalvelus, rukous, sakramentteihin osallistuminen ja paasto sisältävät uskonnollisuuden **rituaaliseen dimensioon**. **Intellektuaalinen dimensio** käsittää uskonnon opinkappaleet ja pyhät kirjoitukset, mistä uskonnollisen persoonan tulisi olla perillä. Ideologinen ja intellektuaalinen dimensio ovat selvästi toisistaan riippuvaisia. **Seuraamuksellinen uskonnollisuuden dimensio** poikkeaa edeltävistä neljästä. Se sisältää niiden sekulaariset seuraukset. Teot, teologisessa merkityksessä, kuuluvat seuraamuksellisen dimension piiriin. Kristillistä kieltä käyttäen on enemmän kysymyksessä ihmisen suhde toiseen ihmiseen kuin Jumalaan. (Glock & Stark 1965, 20–21)

<sup>46</sup> Oser (1991, 7) kuvaa dimensioiden löytymistä seuraavaan tapaan: Ensimmäisestä, eri ikäisten uskonnollisuutta käsittelevästä haastattelumateriaalista valitsimme seitsemän polaarisia dimensiota, jotka esiintyivät kaikissa haastatteluissa. Lisäksi löysimme samanlaiset dimensiot tärkeimmistä uskonnon olemusta käsittelevistä tutkimuksista, kuten Eliadelta ja Durkheimilta. Dimensiot löytyivät myös luomalla katsaus teologian historiaan. (Oser 1991, 7)

Uskonnollisen rakenteen sisäisten dimensioiden tarkastelulle tarjoaa likeisen vertailukohdan James W. Fowlerin teorian käsitys uskon ulottuvuuksista<sup>47</sup>. Fowler nimittää ulottuvuuksia aspekteiksi, jotka ovat ikään kuin kehitysvaiheiden tarkasteluun käytettäviä ikkunoita (Oikarinen 1993, 41).

Oikarinen (1993, 259) arvioi, että Fowlerin pyrkimys rakentaa yhtenäinen kehitysjatkumo seitsemän aspektin avulla ei toimi johdonmukaisesti. Näkökulmia on liian monta. Näkökulman vaihdosten vuoksi on vaikeata havaita konsistenttia kehitysjatkumoa, joka alkaisi ensimmäisestä vaiheesta ja päättyisi viimeiseen (Oikarinen 1993, 259). Edelleen Oikarinen (1993, 259) arvioi tehtävän väkivaltaa jollekin osa-ilmioille, ja samalla kokonaisuudelle, kun Fowlerin mallin mukaan erilaatuisia kognitiivisen kehityksen, psykososiaalisten, eksistentiaalisten ja uskonnollisten kriisien ongelma-alueita tarkastellaan yhtenäistä mittafunktiota soveltaen. Tähän kritiikkiin on helppo yhtyä myös Oserin teoriassa. Ovatko uskonnollisen arvioinnin elementit oikeita ja uskonnollisen ajattelun kannalta keskeisimpiä? Onko määrä riittävä vai liian suuri?

Miten kehitysprosessi sitten etenee ja mikä on dimensioiden asema kehityksen kulussa? Oser (1992b, 67–69) kuvaa seuraavasti: Alimmilla tasoilla lapsi suuntautuu ulkopuolelta ohjautuen jompaankumpaan dimension pooliin. Joko hänen ajattelunsa on esimerkiksi sattumasta riippuvaa tai Jumalan määräyksestä. Ilmiö kuuluu joko pyhään alueeseen tai sitten profaaniin. Iän karttuessa lapsi pystyy sovittamaan dimension ääripäät tietoisemmin päällekkäin. Nuori valitsee edelleen kriittisesti yhden poolin, esimerkiksi vapauden, mutta hän pitää toisen poolin samanaikaisesti ulottuvillaan. Nuori tavoittelee vapautta, profaanisuutta, omaa kontrollia, eikä pysty integroimaan käsityksiinsä oman vapauden yli ulottuvaa vapautta, pyhyttä tai kontrollia. Korkeimmilla tasoilla dimensioiden ääripoolit määräytyvät niin, että esimerkiksi pyhä on mahdollinen vain profaaniin perustuen, sattuma Jumalan tarkoituksen kautta tai toivo on havaittavissa mielettömyyden kokemisen välityksellä.

---

<sup>47</sup> Fowlerin teoriassa uskon kehitysvaihe määräytyy seitsemän uskon aspektin avulla. Uskon aspektit ovat (A – G) logiikan muoto, sosiaalinen perspektiivi, moraaliarviointi, sosiaalisen tietoisuuden sidokset, auktoriteetti, maailmankuvan koherenssi ja symbolien käyttö (Oikarinen 1993, 41–43).

Oserin teoriassa korostetaan dimensioiden riippumattomuutta. Ne eivät teorian laatijoiden mukaan ole sidottuja tiettyyn arvoperustaan. Fetz ja Oser (1984, 5) vakuuttavat, että uskonnollisuuden dimensiot eivät tue mitään tiettyä ideologiaa tai moraalikäsitystä. Ne ovat suureita, jotka tulevat esiin sisällöltään eri muodoissa ihmisen hahmottaessa todellisuuttaan. Tutkijalle ne ovat tulkintakehikko (Fetz & Oser 1984, 5). Alimmilla tasoilla painottuvat ulkopuolelta tulevat mielekkyyttä ylläpitävät aineosat, kehityksen keskivaiheilla itsekeskeisyys korostuu, lopulta korkeimmilla tasoilla korostuu inhimillinen vapaus ja mielekkyys universaalin kommunikaation muodossa (Fetz & Oser 1984, 4).

Uskonnollisuuden ulottuvuuksilla on tärkeä asema myös haastatteluta-pahtumassa. Dimensiot ovat epäsuorasti läsnä. Oser (1988a, 5) mainitsee, ettei haastatteluissa kysytä: luotatko vai pelkäätkö tai mitä mieltä olet Jumalasta riippuvuudesta? Pikemmin yritetään analysoida miten ihmiset käsittelevät konkreettisia tilanteita, joilla on jokaisessa ihmisessä eräänlainen arkkityyp-pinen luonne (Oser 1988a, 5). Nämä tilanteet ovat Oserin dilemmoista tuttuja: teodikea, kohtalo vai vapaa valinta, kuolema ja iankaikkinen elämä, hyvä ja huono onni. Oser (1985, 5) uskoo, että kysymällä ihmisiltä - dilemموjen välityksellä - edellä mainitun kaltaisista asioista, viitataan epäsuorasti uskon-nollisuuden polaarisiin dimensioihin.

Dimensioilla on suuri merkitys Oserin teoriassa. Siksi on outoa, ettei teoriassa, Paul-dilemmaa lukuun ottamatta, täsmennetä mihin dimensioon mikäkin dilemman yksittäinen kysymys viittaa. Koodausohjeet koskevat vain Paul-dilemmaa. Kun yhteys dilemموjen kysymysten ja dimensioiden väliltä puuttuu, on mahdotonta arvioida, miten hyvin haastatteluissa saadaan todellista tietoa niistä uskonnollisuuden ulottuvuuksista, joita kysymysten olisi tarkoitus mitata.

#### *Oserin teorian dimensioista käyty keskustelu*

Vaikka dimensioiden asema Oserin teoriassa on mitä keskeisin, eivät ne ole saaneet paljon huomiota osakseen teoriasta käydyssä keskustelussa. Kehitysvaiheet ja empiiriset tulokset sen sijaan ovat herättäneet keskustelua. Ilmeisesti dimensioiden tärkeä asema haastatteluvastausten ja kehitysvaiheiden välissä jää helposti vaille huomiota.

Zwergelin (1989, 56) käsityksen mukaan dimensiot kuuluvat Oserin teorian ajatuksia herättävimpään osaan, ja on sikäli valitettavaa, että dimensioita ei

yhdistetä eksplisiittisesti tasohierarkiaan ja yleiseen kehitysprosessiin. Zwergel mainitsee esimerkin: millainen on ikuisuus vs. katoavaisuus dimension uskonnollinen kehitys lapsen aikakäsityksen kehittymisen taustaa vasten. Nyt kun Oser ja Gmünder tyytyvät formuloimaan dimensiot vain Paul-dilemmassa (ks. Oser & Gmünder 1988, 123–124), Zwergelin (1989, 56) mielestä hyödyllistä tietoa jää käyttämättä, eivätkä dimensiot lopultakaan ole tutkimuksen kannalta täydessä käytössä. Zwergelin esittämä kritiikki on aiheellista. Oserin teorian yksi näkyvimpiä heikkouksia on puutteellinen koodausjärjestelmä. Tutkimuksen toistettavuuden ehto ei toteudu, koska tällä hetkellä dimensioiden ja haastattelukysymysten välinen yhteys rajoittuu vain Paul-dilemmaan.

Kritiikin lisäksi Zwergel esittää kysymyksiä, joiden pohdinnan avulla ulottuvuuksien tarkastelu voisi täsmentyä: 1) Aiheuttaako teorian laaja käsitys perimmäisestä todellisuudesta ongelmia erityisesti transsendentti-immanentti dimension yhteydessä? 2) Eivätkö eri dimensiot käsittele ihmisen psyyken eri dimensioita, esimerkiksi kognitiivista ja emotionaalista aluetta? Zwergelin näkemykseen perustuen dimensioita pitäisi tarkastella uskonnollisen arvioinnin tutkimuksessa kahdella tavalla: mitä ne ilmaisevat muodollisesti ja miten henkilö käsittelee niitä refleksiivisesti. (Zwergel 1989, 56)

Zwergelin kritiikki jatkuu. Oser ja Gmünder (1988, 63) esittävät uskonnollisen emorakenteen olevan erityinen konkreettisten tilanteiden ymmärtämistapa seitsemän vastakkaisen dimensioparin avulla. Zwergel puolestaan epäilee, onko struktuurin ja dimensioiden välillä olemassa laisinkaan yhteyttä. Hän kirjoittaa: niin kauan kuin dimensiotutkimusta ei ole erotettu erilliseksi alueeksi, on dimensioiden suhde uskonnolliseen emorakenteeseen jätettävä aivoimeksi (Zwergel 1989, 57).

Dimensioiden yhteydessä törmätään rajausongelmiin. Kun Oserin teoria perustuu strukturalistiseen ajattelutapaan, dimensioiden määrästä voi kehkeytyä ongelma. Milloin uskonnollinen strukturi on tutkittu niin tarkkaan, että dimensioiden joukko on täynnä, eikä uusia enää tarvita mukaan? Voi kysyä, onko yleensäkin strukturalismin periaatteiden mukaista, mikäli uusia dimensioita havaitaan olevan? Entä missä kulkee kognitiivisen struktuurin raja? Pelko vs. luottamus dimensio edustaa selvästi tunneulottuvuutta. Uskonnollisuuden kuluviin elementtien määrä on loputon. Oserin mallissa ei ole selkeästi rajattu kognitiivisen uskonnollisen struktuurin käsittämää aluetta.

## 5 KEHITYSVAIHEET OSERIN TEORIASSA

### 5.1 Kognitiivisten kehitysteorioiden perusolettamukset

Ihmiselämää tutkivan työskentelyssä pääpaino voi olla joko ulkoisten tekijöiden tarkastelussa tai tutkija voi olla kiinnostunut yksilön sisäisestä kokemusmaailmasta. Dunderfelt (1992, 40–41) nimeää ensin mainitun, ulkoisten tekijöiden tarkastelun, ekologiseksi näkökulmaksi, jossa ei yleensä löydy kaikkiin ihmisiin soveltuvia ikävaihejakautia, koska kehitys on riippuvainen niin monesta ulkoisesta tekijästä. Sen sijaan yksilön sisäisen kokemusmaailman tutkiminen johtaa Dunderfeltin (1992, 41) mukaan näkemään ihmisen elämänsä kehitysvaiheina: Niitä on lapsuudessa ja aikuisuudessa. Kehityskulku voi hidastua tai nopeutua.

Oserin teoria kuuluu yksilön sisäistä maailmaa tarkastelevien kehitysvaiheteorioiden joukkoon. Niitä on kehityspsykologian piirissä lukuisia joukko. Oman alaryhmänsä muodostavat kognitiivisen kehityksen teorit, joiden alkuperä juontuu Piaget'iin<sup>48</sup>. Näiden – sisällöltään eri mentaalisen kehityksen alueita käsittelevien – teorioiden yhteinen tausta on struktuurin kehittyminen vaiheittain. Teorioiden perusolettamukset ovat aina samat. Esittelen ne tutkimuksen tässä luvussa heti määriteltyäni, mitä kehitys on. Luvun toinen osa sisältää kehitysvaiheiden kuvauksen, kolmanneksi arviointia kehitysvaiheista.

Lernerin ja Hultschin (1983, 5) mukaan vallitsee jonkinlainen konsensus siitä, että kehitys viittaa muutokseen, mutta luonnollisesti kaikki muutokset eivät ole kehitystä. Systemaattiset tai organisoidut muutokset ovat kehitystä. Myös taantuminen on muutos, jota ei - ainakaan hierarkkisissa kehitysteorioissa - pidetä kehityksenä. Hirsjärven (1983, 78) mukaan kehityksellä tarkoitetaan toiminnon asteittaista muutosprosessia, joka on luonteeltaan jatkuva ja samaan suuntaan etenevä muutos. Hirsjärvi jatkaa,

---

<sup>48</sup> Tutkimuksen johdannossa olen esitellyt Piaget'n traditioon perustuvia teorioita. Niihin lukeutuvat Kohlberg ja Oser. Berglingin (1981, 12) mukaan Kohlberg laajensi Piaget'n mallin kuusi vaihetta (stages) kolmella tasolla (levels) käsittäväksi teoriaksi. Oser ja Gmünder (1988, 11) toteavat yksiselitteisesti: *"Kuten Kohlberg teki moraalisuuden alueella, niin tämän projektin tarkoituksena on tutkia ja tulkita uskonnollisuuden aluetta struktuuri-geneettisestä näkökulmasta"*.

että kehitys on erotettava termistä muutos, joka on tuote, kehitys on prosessi. Termille voi antaa kaksi merkitystä: käyttäytymisen kokonaiskuvan muuttuminen jatkuvasti tiettyyn suuntaan tai jollakin tietyllä osa-alueella tapahtuva muuttuminen.

Elämänkaaripsykologian ehkä eniten kiistelty aihe on, onko kehityksessä vaiheita vai ei. Nykyisellään korostetaan enemmän kehityksen jatkuvaa prosessiluonnetta kuin kehityksen tapahtumista siirtymällä välivaiheiden kautta seuraavaan kehitysvaiheeseen. Käsitys prosessiluoteisesta kehityksestä on vallalla, vaikka kautta aikojen on ihmisen elämäkulun ajateltu etenevän jaksojen, vaiheiden tai tasojen mukaan. (ks. Dunderfelt 1992, 41–42; Oerter 1974, 53–55, 58–63)

### *Kognitiivisen kehityksen periaatteet*

Kognitiivisen struktuurin kehitykseen kuuluu neljä periaatetta. Ne ovat kehityskulkua kuvaavia piirteitä, joiden perusteella kognitiivista kehitystä kuvaavat teoriat erottuvat muista kehitystä kuvaavista lähestymistavoista. Esitän kehityskulun peruspiirteet Kohlbergin (1984, 8) esitystä seuraten. Sen jälkeen tarkastelen, miten ne ilmenevät Oserin teoriassa. Periaatteet koskevat kognitiivista kehitystä laajasti. Ne liittyvät kaikkeen fyysisiin ja sosiaalisiin objekteihin kohdistuvaan ajattelutoiminnan kehittymiseen (Kohlberg 1973, 348).

Struktuurin kehityksen periaatteet ovat Kohlbergin (1984, 8) mukaan seuraavat:

- 1) Kehitys tapahtuu kognitiivisten **struktuurien transformatioina**. Muutoksia ei voi selittää tai määrittellä assosiativisen oppimisen parametrein vaan ne tulee selittää organisatoristen kokonaisuuksien tai sisäisten systeemien suhteina.
- 2) Kognitiivisen rakenteen kehitys on paremminkin organismin struktuurin ja ympäristön struktuurin välisen **interaktioproessin** tulos kuin oppimisen tai kypsymisen suora tulos.
- 3) Kognitiiviset rakenteet ovat aina toiminnan rakenteita. Rakenteiden organisoituminen on aina **objekteihin suuntautuvan toiminnan** organisoitumista.
- 4) Kognitiivisen rakenteen kehityksen suunta kulkee aina **kohti molemminpuolista tasapainoa** organismin ja ympäristön välisessä interaktiossa.

Oserin teoria täyttää kaikki kognitiivisen kehityksen periaatteet, vaikka suhde tuonpuoleiseen ei ole fyysiseen tai sosiaaliseen objektiin kohdistuvaa ajattelutoimintaa. Kehitysvaiheesta seuraavaan siirtyminen merkitsee yksinkertaisesti **transformaation läpikäymistä** tai transformatiivisten muutosten läpäisemistä (Oser & Gmünder 1988, 19; Oser & Gmünder 1991, 13).

Organismin ja ympäristön välinen **interaktio** kuuluu myös uskonnollisen rakenteen kehitykseen. Oser ja Gmünder olettavat, että kulttuurin kehitys voi toisaalta joko estää tai toisaalta tukea vaiheiden muodostumista, samalla kun kulttuuriset tekijät voivat muokata kehitysvaiheiden sisältöä. Jokin tietty sisältö voi olla jossakin historiankulun vaiheessa epäoleellinen eikä se silloin herätä ihmisten mielessä uskonnollista pohdintaa ja argumentointia. Oser ja Gmünder valaisevat asiaa seuraavan esimerkin avulla: Tuhat vuotta sitten — toisin kuin nykyisin — oli tuskin tarpeellista reflektoida ontologisesti luonnon tuhoamista, koska luonto oli ihmiselle niin mahtava ja niin ehtymätön, ettei sen toimintaan puututtu. Pikemminkin luontoa kohtaan tunnettu pelko oli reflektoinnin aihe. (Oser & Gmünder 1988, 110)

Suhde tuonpuoleiseen kuuluu uskonnollisen struktuurin alaan. Moraalikehitys käsittelee ihmisten välistä (subjektien välistä) suuntautumista, missä toinen on toiselle objekti. Uskonnollisessa kehityksessä **objektiin suuntautuminen** on tuonpuoleiseen suuntautumista. Uskonnollisen rakenteen organisoituminen ja aktivoituminen, esimerkiksi uskonnollista dilemmaa ratkaistessa, merkitsee, että se transformaatioiden järjestelmä, joka on syntynyt interaktiossa toisten ihmisten kanssa, vaikuttaa suhteessa tuonpuoleiseen samassa merkityksessä kuin Piaget käsittää objektin tunnistamisen ja siihen vaikuttamisen (Oser & Gmünder 1988, 122).

Mitä tulee **tasapainoon pyrkimiseen** organismin ja ympäristön välillä, Oserin teoriasta löytyy oma uskonnollisuuteen liittyvä näkökulma. Kun Piaget'n teoriaa määrittää pääasiassa subjektin ja objektin välinen jännite, Kohlbergin teoriaa moraalinormien välinen jännite ja Selmanin<sup>49</sup> teorian jännite perustuu pyrkimykselle kahden subjektin väliseen tasapainoon, on uskonnollisten raken-

---

<sup>49</sup> Robert Selman on tutkinut kaikista perusteellisimmin käsityksiä toisen asemaan asettumisesta eli interpersoonallisesta ymmärtämisestä. Hänen teoriansa käsittää viisi sosiaalisen roolinottamisen vaihetta. Selman luetaan psykososiaalisen suunnan edustajiin, ja hän on edennyt teoriassaan pidemmälle kuin Kohlberg sosiaalisen kontekstin ja yksilön elämänhistorian huomioon ottamisessa interpersoonallisissa suhteissa. (Bee & Mitchell 1984, 357; Oikarinen 1993, 15, 35)



nesuhteiden kirjo laajempi, nimittäin persoonien välinen ja persoonan ja tuonpuoleisen välinen suhdealue (ihminen – tuonpuoleinen – ihminen) (Oser & Gmünder 1988, 69). Ei siis voida puhua pelkästään tasapainosta subjektien välisessä suhteessa.

### *Kehitysvaiheiden tunnusmerkit*

Kaikkien vaiheittain etenevää kehitystä kuvaavien teorioiden ydin ovat itse kehitysvaiheet ja niiden tunnusmerkit. Piagetläiseen kehitysvaihe-ajatteluun perustuvien teorioiden tulee täyttää neljä kehitysvaiheiden tunnusmerkkiä. Kehitysvaiheet muodostavat ensiksikin invariantin sekvenssin, toiseksi ne ovat kvalitatiivisesti differenttejä. Kolmanneksi kehitysvaiheet ovat strukturaalisia kokonaisuuksia. Neljäs vaiheiden tunnusmerkki on hierakkinen integraatio. (Bergling 1981, 20; Kohlberg 1973, 352–353; Oser 1991, 10; Oser & Bucher 1987, 135; Oser & Gmünder 1988, 75).

Ennen kaikkea **kehitysvaiheissa on kysymys muuttumattomasta, säännönmukaisesta kehitysjärjestyksestä eli invariantista sekvenssistä**, jossa jokainen yksilö käy askel askeleelta läpi jokaisen kehitysvaiheen (Kohlberg 1980, 30; Kohlberg 1981, 20). Aho (1985, 17) katsoo, että invariantti sekvenssi on yksi Kohlbergin perusolettamuksista: vaiheiden yli ei voi hypätä ja kehitys suuntautuu aina eteenpäin. Oserin ja Gmünderin (1988, 76) mukaan yksilön ajattelumuodot muodostavat invariantin sekvenssin, toisin sanoen kehitys noudattaa struktuurien transformaatioiden immanenttia logiikkaa, joka liittyy kiinteästi uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheisiin. Edelleen oletetaan, että kehityslogiikka tulee esiin ihmisen ja perimmäisen välisen suhteen itsenäistymisessä ja eriytyemisessä ja että tässä kehityksessä ei tapahdu harppauksia eikä se voi olla regressiivistä (Oser & Gmünder 1988, 76).

Vaiheet muodostavat **struktuurialisia kokonaisuuksia (structured wholes)** ja ne ovat **laadullisesti erilaisia (qualitative differences)**. Tämä merkitsee kokonaisvaltaista ajattelutapaa, ei yksittäiseen tilanteeseen kohdistuvaa mielipidettä (Kohlberg 1980, 31). Tapa ratkaista sama ongelma on eri ikäisillä laadullisesti erilainen (Kohlberg 1973, 352). Uskonnollisen kehityksen vaiheiden laadullinen erilaisuus (qualitative Verschiedenheit tai qualitative Unterschied) liittyy kehitysvaiheiden itsenäisyyteen; jokainen kehitysvaihe on kvalitatiivisesti erilainen strukturaalinen kokonaisuus (ein strukturiertes Ganzes), ja absoluuttista mielekkyyttä ja tuonpuoleista käsittelevissä konkreettisissa tilanteissa jokainen vaihe aktivoi määrätyn ongelmanratkaisupo-

tentiaalin (Oser & Gmünder 1988, 75)<sup>50</sup>. Ajattelumuotojen kvalitatiiviset erot tai erilaiset ratkaisut saman ongelman ratkaisussa eri ikävaiheissa eivät ole ymmärrettävissä lisääntyneen uskonnollisia käsitteitä koskevan tiedon tahi uskonnollisen vakaumuksen sisäistymisen avulla, sillä jokainen vaihe on struktuurallinen kokonaisuus (Oser & Gmünder 1988, 75-76). Kvalitatiivinen erilaisuus merkitsee, että jokaisessa kehitysvaiheessa uskonnollisuuden elementit järjestyvät suhteessa hallitsevan prinssiin mukaan, ja tämä ominainen ajatteluprinssiipi muodostaa vaiheen "olemuksen", sen oman leiman ja värin, joka erottaa sen oleellisesti muista vaiheista (Oser & Gmünder 1988, 76).

Kehitysvaiheiden **hierarkkinen integraatio** merkitsee, että vaiheet muodostavat lisääntyvästi differentioituneen ja integroituneen rakenteiden järjestyksen, missä korkeampi taso syrjäyttää, tai paremminkin uudelleen integroi alemman tason rakenteet (Kohlberg 1973, 353). Schweitzerin (1991, 118) mukaan vaiheiden hierarkkiseen integraatioon liittyvä differentiaatio ja integraatio merkitsevät korkeammilla tasoilla useampien aspektien ottamista mukaan arviointiin ja kuitenkin tasojen sisäinen koheesio samalla lujittuu. Tämän vuoksi Kohlbergin teoriassa kehitys johtaa korkeammassa vaiheissa "sopivampaan ja parempaan" arviointiin (Schweitzer 1991, 118). Tämä tunnuspiirre tarkoittaa luonnollisesti myös Oserin teoriassa kehitysvaiheiden hierarkkista eriytymistä ja uudelleen integroitumista. Uskonnollista konfliktia ratkaisevan henkilön on välttämätöntä tulkita konflikti jossakin vaiheessa uudelleen autonomisemmassa ja eriytyneemmässä muodossa siirtyäkseen seuraavaan kehitysvaiheeseen (Oser & Gmünder 1988, 76). Kehitysekvenssi seuraa elementtien hierarkkisen integraation lakia, jossa elementtien väliset suhteet transformoituvat ja integroituvat ylemmällä tasolla paremmin toisiinsa (Oser 1991, 10).

Oserin (1991, 13) mukaan yksilön tie ensimmäisestä vaiheesta viimeiseen on pitkä ja vaivalloinen, koska uusi kehitysvaihe tuo aina mukanaan sekä menetyksiä että etuja. Siirtyminen vaiheesta seuraavaan on mahdollista vain mikäli tietyt ehdot täyttyvät. Uskonnollisen rakenteen kehittyminen on oma, erityinen kognitiivisen kehityksen mallinsa. Uskonnollisen rakenteen kehittymisen perusehdot ovat Oserin (1991, 13) mukaan seuraavat:

- 1) Ihminen kokee, ettei vanha ajattelutapa (so. voimassaoleva uskonnollinen rakenne) ole enää pätevä elämän mielekkyyden ja

---

<sup>50</sup> Tutkimuksen neljännessä luvussa on esitetty miten uskonnollisen arvioinnin sääntöjärjestelmä aktivoituu.

tarkoituksen selitysmalli. Esimerkiksi useimmat ihmiset ymmärtävät kehityksensä edetessä, ettei kaupankäynti ja sopimusten tekeminen Jumalan kanssa onnistu (vertaa Oserin teorian II kehitysvaihe).

- 2) On oltava subjektiivinen autonomian tarve tuonpuoleisen suuntaan ja suhteen sisällä.
- 3) On oltava sekä mahdollista että sallittua muodostaa uudenlainen ajattelutapa ja soveltaa uusia ajattelulementtejä moniin tilanteisiin, jotta uusi ajattelumuoto voi eriytyä ja integroitua. Oser käyttää esimerkkinä seuraavaa sitaattia: *”Uskoin pitkään, että Jumala rankaisee meitä pahoista teoistamme, nykyään en enää usko niin. Ei Jumala rankaise meitä, rankaisemme pikemminkin itse itseämme.”* Sitaatti kuvaa transformaatiota, joka alkaa ennen tärkeänä pidetyn, nyt epätydyttävän ajattelusysteemin hylkäämisestä.

Olen käsitellyt kognitiivisen kehityksen periaatteet ja kehitysvaiheiden tunnusmerkit. Uskonnollisen arvioinnin kehityksen teoria täyttää kognitiivisen kehityksen paradigmojen yleiset kriteerit. Näin Oser liittyy myös kehitysvaiheiden välityksellä lujasti Piaget'n ja Kohlbergin luomaan traditioon.

## 5.2. Uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheet

Uskonnollisen arvioinnin kehityksen vaiheita on varsinaisesti viisi. Teorian laatijat esittelevät lisäksi hypoteettisen kuudennen vaiheen, jolta ei tosin ole empiiristä aineistoa. Sitä ei ole myöskään esiuskonnolliselta, niin sanotulta nolla-tasolta. Vaikka lapsi voi erottaa oman tekemisensä ja toisten vaikutuksen häneen, ei yksilö esiuskonnollisessa vaiheessa Oserin ja Gmünderin (1988, 81) mukaan pysty erittelemään itsensä uskopuolella vaikuttavia erilaisia voimia. Niinpä Jumala merkitsee lapselle joskus jotakin tuntematonta, joskus tuttu setä tai joku perheessä vieraileva voi olla alkusyy määreille, jotka lapsi sitten liittää Jumalaan.

### *Ensimmäinen kehitysvaihe: Deus ex machina*

Lapsen mielessä kaikki tapahtuu ulkopuolisten voimien vaikutuksesta. Jumala on aktiivinen, ihminen on reaktiivinen. Jumalasuhteen malli tulee aikuisista ja kasvattajista. Lapsi soveltaa Jumalaan ja hänen toimintaansa aikuisilta oppimiansa malleja säännöistä ja niiden noudattamisesta. (Oser & Gmünder 1988, 81)

Ensimmäisessä vaiheessa olevan henkilön käsitys on, että Jumalalla on absoluuttinen määräysvalta. Ihminen on tuonpuoleisen toiminnan objekti. Vastavuoroisuus puuttuu ihmisen ja Perimmäisen välisestä suhteesta, sillä Perimmäinen on yksipuolinen auktoriteetti, joka toimii ennalta arvaamattomasti. (Bucher & Reich 1989, 5; Oser 1991, 10)

Oser (1991, 10; 1992, 68; Oser & Reich 1996, 16) käyttää kehitysvaiheiden kuvauksena erilaisia orientaatioita. Ensimmäisen kehitysvaiheen suuntautuminen on uskonnollisen erilaistumisen, heteronomian orientaatio. Lapsen maailma on mustavalkoinen: Jumala joko suojelee tai tuhoaa, antaa ilon tai tuo tuskan (Oser 1991, 10). Oser (1991, 11; 1992, 68) liittää artifisialismin ja antropomorfisen jumalakuvan nimenomaan ensimmäiseen kehitysvaiheeseen.

Tyypillinen ensimmäistä kehitysvaihetta edustava käsitys Paul-dilemmassa Oserin ja Reichin (1996, 16) mukaan on: *"Paulin on pidettävä lupauksensa, muuten Jumala antaa vatsakipuja hänen kärsittäväkseen!"*

Kun lapsi ajattelee, ettei ainoastaan tavoittamaton Jumala toimi, vaan että ihminen voi toimillaan vaikuttaa asioiden kulkuun, hän on saavuttanut ensimmäisen ja toisen vaiheen välisen siirtymävaiheen. Lapsi kohtaa kriisin. Hän epäröi, voiko hän kieltää Jumalan absoluuttisen vaikutuksen. Lapsi on epävarma, voiko ihminen toiminnallaan vaikuttaa Perimmäiseen. Kriisin jälkeen saavutettu tasapaino merkitsee siirtymistä toiseen kehitysvaiheeseen. (Oser & Gmünder 1988, 83–84)

*Toinen kehitysvaihe: Kaupankäyntiä Jumalan kanssa (Do ut des)*

Toisessa kehitysvaiheessa oleva henkilö voi mielestään vaikuttaa toiminnallaan tuonpuoleiseen. Vaikutus voi olla luonteeltaan rangaistuksen lieventämiseen pyrkivää, ihmistä suojaavaa tai ihmisen asemaa edistävää. Onnelliset sattumat ymmärretään niin, että ihminen on uhrannut, rukoillut tahi alistunut riittävästi. Onnettomuuden kohdatessa ihmisen aktiivisuus on ollut liian vähäistä tai vääränlaista. Jumala on kehityksen tässä vaiheessa ihmisen vastapuoli, jonka kanssa voi keskustella, käydä kauppaa ja tinkiä. (Oser & Gmünder 1988, 84)

Ihminen ei ole enää Perimmäisen toiminnan objekti vaan subjekti. Jumalasuhte on kaksinaisesti vastavuoroinen. Kumpikin osapuoli toimii jossakin määrin itsenäisesti. Ihmisen ja perimmäisen välillä on instrumentaalinen suhde. (Oser 1992, 68)

Toisen kehitysvaiheen suuntautuminen on ”do ut des”, ”anna niin saat”-orientaatio<sup>51</sup>, jossa suhde perimmäiseen on ulkokohtainen, rankaiseva ja palkitseva. Vallitseva piirre toisessa vaiheessa on ansioajattelu: hyvästä seuraa hyvää, pahasta pahaa. Paul-dilemmassa se voi merkitä esimerkiksi seuraavaa: ”*Jumala on auttanut Paulia, nyt hänen pitää tehdä jotakin hyvää*” [ja lähteä kehitysmaalääkäriksi]. Toisaalta ajattelutapa saattaa olla käänteinen. Paulin ei suinkaan ole pakko lähteä kotikaupungistaan, jos hän on valmis tekemään paljon hyviä töitä ja maksamaan suuret summat rahaa kolmannen maailman hyväksi. (Oser 1991, 11; Oser & Reich 1996, 16)

Siirtymävaihe alkaa jälleen edellisen vaiheen osittaisesta kieltämisestä ja uusien, seuraavan vaiheen aineksien hyväksymisestä ajatteluun. Kun ihminen huomaa, ettei voi toimillaan vaikuttaa Jumalaan, hän ottaa ohjat omiin käsiinsä. Oserin ja Gmünderin (1988, 86) mukaan toisen ja kolmannen tason välisessä siirtymävaiheessa yksilö miettii, mihin itse pystyy. Mieleessä ovat kysymykset, mistä minä itse ja mistä Jumala on vastuussa. Vaiheeseen liittyy kamppailua uskonnollisten tapojen ja käytäntöjen kieltämisen ja hyväksymisen välillä. (Oser & Gmünder 1988, 86).

#### *Kolmas kehitysvaihe: Itsemäärävä ihminen (Deismi)*

Uskonnollisen kehityksen kolmannen vaiheen saavuttanut henkilö korostaa itsenäisyyttään. Vastuu ratkaisuista on ihmisellä itsellään. Jumalan toiminta on täysin erillään inhimillisestä toiminnasta maailmassa. Tällaisesta kaksijakoisuudesta seuraa eräänlainen kahden vallan oppi, jonka perusteella kolmannen vaiheen sisään mahtuu niin ateistista ajattelua kuin myös äärimmäisen voimakasta uskonnollisuutta. (Oser 1992, 68; Oser & Gmünder 1988, 86)

Teorian laatijoiden mukaan kolmannessa vaiheessa oleva henkilö määrää itse itsestään, hän on vastuullinen ja kykenevä ikänsä puolesta tekemään päätöksiä. Tuonpuoleisen vaikutus ei ole enää tärkeää, koska ihmisellä on oma toiminta-alueensa, perimmäisellä omansa, jos yleensä on muuta kuin ihmisen oma toiminta-alue. Kun ihminen muodostaa oman käsityksensä vaikutusmahdollisuuksistaan, hän samalla rajoittaa tuonpuoleisen vaikutusta

---

<sup>51</sup> Do ut des (lat.) on alkujaankin uskonnollisessa kontekstissa käytetty sanonta. Se viittasi antiikin roomalaisten uhreihin tuulten jumalalle, jotta merenkulku Välimerellä olisi ollut suotuisaa (Oser 1991, 11).

elämässään ja näin erottaa itsensä Jumalasta. (Oser & Gmünder 1988, 86–87)

Kolmannen vaiheen orientaatiota Oser kuvaa egon autonomian ja yksipuolisen omavastuun suuntautumiseksi. Ihminen haluaa tietoisesti rajata tuonpuoleisen pois elämästään. Transsendentti ja immanentti alue erotetaan jyrkästi toisistaan. Vaihetta kuvaa solipsistinen autonomia, vastuu omasta elämästä ja maallisista asioista. (Oser 1991, 10)

Kolmannen vaiheen ajattelutapa on tyypillinen nuorille. Jumalan tahto ja toiminta eivät nuoren maailmassa liity maallisiin asioihin. Syy tähän on Oserin käsityksen mukaan selvä. Ihmisen on keskityttävä sisäisesti oman identiteettinsä löytämiseen ja ulkoisesti kontrollista vapautumiseen. Irrottautuminen koskee vanhemmista ja lapsuudenkodista irtautumista. Etäisyyden ottaminen uskonnollisen yhteisön luutuneista käsityksistä tai aiemmin oikeana pidetystä uskonnollisuudesta voivat nekin tulla kysymykseen. (Oser 1991, 12)

Ihminen rajaa itse oman toimialueensa. Sitä kuvaa Oserin (1992, 16) esimerkki Paul-dilemmasta: *”Paulin tulee päättää itse. Jos hän ei pidä lupaustaan ja hänen elämänsä menee heikosti, hän rankaisee siten itse itsään. Asialla ei ole Jumalan kanssa mitään tekemistä.”*

Kolmannen ja neljännen vaiheen välisessä siirtymävaiheessa ihminen alkaa epäillä kaikkivoipaisuuttaan. Kaikki vastuu on edelleen ihmisellä itsellään, mutta hän tulee tietoiseksi siitä, että on kyseessä Jumalan ja ihmisen välinen suhde. (Oser & Gmünder 1988, 88)

Siirtymävaiheen kriisi ilmenee äärimmäisyyksien kieltämisenä. Ongelmia ei voi enää ratkaista ottamatta huomioon suhteen polaarisuutta. Tämän vaiheen kriisiluonne korostuu, koska ihminen huomaa taantuvansa ajatellessaan perimmäisiä kysymyksiä. Näiden kysymysten ratkaiseminenhan ei voi perustua enää ihmisen omien ratkaisujen pätevyYTEEN. (Oser & Gmünder 1988, 89)

#### *Neljäs kehitysvaihe: Uskonnollinen autonomia ja Jumalan suunnitelma*

Neljännessä kehitysvaiheessa ihmisen autonomia ja suhde perimmäiseen on muotoutunut uudella tavalla verrattuna edelliseen vaiheeseen. Perimmäinen on ihmisen olemassaolon ja toiminnan edellytys. Maailma ja maalliset asiat ovat heijastusta Jumalasta siinä mielessä, että Jumala luo ihmiselle

mahdollisuudet toimia ja onnistua. Tuonpuoleinen ei vaikuta suoraan maailman tapahtumiin, vaan epäsuorasti luonnossa, kulttuurissa ja inhimillisessä toiminnassa rakkauden välityksellä. (Oser & Gmünder 1988, 89)

Teorian laatijoiden mukaan kolmanteen vaiheeseen verrattuna edistystä on tapahtunut siinä, että ihminen on omiin ratkaisuihin pystyvä itsenäinen minä, ja siitä huolimatta hän elää korrelatiivisessa suhteessa perimmäiseen (Oser & Gmünder 1988, 89). Tätä ihmisen ja perimmäisen välistä suhdetta kuvaa jonkinlainen välittyneisyys tai Jumalan väliintulo ihmisen elämään (vermittelnden Bezug).

Ihminen (subjekti) kokee itsensä ratkaisijana ja päätöksentekijänä, mutta universaalien suunnitelman sisällä. Oserin ja Gmünderin mukaan tällainen suunnitelma voi saada erilaisia määreitä. Jollekin se on pelastussuunnitelma, toinen puhuu jumalallisesta kaitselmuksesta ja kolmas Jumalan valtakunnan työstä ja sen toteutumisesta maailmassa. Edelleen – teorian muodostajien mukaan – ihminen itse on oikeastaan suunnitelma. Hän toisaalta toteuttaa absoluuttista vapauttaan, mutta on toisaalta ulkoa ohjattuun vapauteen sidottu. Ihmisen uskonnollisuudessa on vielä neljännessä vaiheessa enemmän vapautta jostakin kuin vapautta johonkin. (Oser & Gmünder 1988, 90)

Ihmisen vapaus ja vastuullisuus kuvaavat neljännen vaiheen orientaatiota. Vaiheessa esiintyy erilaisia uskonnollisuuden muotoja. Yhteistä niille kaikille on luottamus tuonpuoleisen valmiiseen suunnitelmaan, mikä saattaa asiat lopulta hyvään päätökseen. Ihminen tunnustaa, ettei riitä itsessään. Elämän mielekkyyden ja vapauden takana on jokin, mikä luo edellytykset ihmisen toiminnalle. (Oser 1991, 12; Oser 1992, 68)

Mitä neljäs vaihe on Paul-dilemmassa? Oserin (1991, 12) mukaan haastateltava tyypillisesti vastaa, että Paulin on Jumalan tahdon mukaista päättää itse tekemisistään, mutta kuitenkin vasta harkittuaan huolellisesti mikä on vastuullisin toiminnan suunta. ”*Jumala tahtoo, että Paul päättää parhaan tietonsa ja omantuntonsa mukaan*” (Oser & Reich 1996, 16).

Neljännen ja viidennen vaiheen välistä siirtymävaihetta teorian laatijat eivät kuvaile. Syy lienee viidennen vaiheen jäsentymättömyydessä, tällöin myös siirtymän kuvaileminen on hankalaa. Oser (1991, 12) pitää viidennen vaiheen ajattelun kuvailemista kaikista vaikeimpana, osittain siksi, että aineistoesimerkkejä on niin vähän, osittain siksi, että viidennen vaiheen

ajattelutapa on muuta kuin usein ajatellaan kypsyyden, terveyden ja onnistumisen normeiksi.

*Viides kehitysvaihe: Uskonnollinen autonomia täydellisen intersubjektiiivisuuden muodossa*

Edellisen vaiheen tapaan viidennessä kehitysvaiheessa perimmäinen on inhimillisten tekojen mahdollisuuden edellytys. Ei kuitenkaan enää niin, että se, mikä on maailman ja ihmisen perusta, pohjautuisi deterministiseen suunnitelmaan, kytkemättä tätä suunnitelmaa ihmisen vapauteen ja itsemääräämisoikeuteen (Oser & Gmünder 1988, 92–93).

Ihminen on itse objekti. Oserin ja Gmünderin (1988, 93) mukaan jumalallisen paikka on ihmisten välisessä yhteydessä. Pyhän kokeminen tulee nyt sidotuksi intersubjektiiiviselle pohjalle. Se merkitsee Perimmäisen ulottuvuuden hyväksymistä ihmistenvälisen suhteiden tulkinnassa. Jumala nähdään absoluuttina vapautena, joka takaa elämän mielekkyyden. (Oser & Gmünder 1988, 93)

Toisin kuin edellisessä vaiheessa ihminen luo nyt itse oman historiansa. Hänellä olisi mahdollisuus suunnitella elämänsä toisinkin. Tällä tasolla kaikki ratkaisut perustuvat tietoon, että Jumala ei ilmaise itseään muuten kuin intersubjektiiivisen toiminnan kautta (Oser & Gmünder 1988, 93). Ihmisen sitoutuminen näkyy inhimillisessä rakkaudessa ja yhteydessä. Todellinen transsendenssi löytyy immanentista, inhimillisestä yhteydestä.

Viides vaihe on uskonnollisen autonomian orientaatio, joka toteutuu ehdottomassa intersubjektiiivisuudessa. Vaihetta kuvaamaan sopii universaali perspektiivi. Se sulkee sisäänsä kaikki uskonnot ja kulttuurit. Universaali uskonnollisuus ei tarvitse enää ulkoisia organisaatioita tai turvaa olemassaolonsa takeeksi. (Oser & Reich 1996, 16) Toisinpäin ilmaistuna: tuonpuoleinen koetaan siellä missä ihminen vastuunsa tuntien on aktiivisesti osa yhteisöään. (Oser 1992, 68)

Oserin (1991, 12) mukaan Jumala tai perimmäinen (mitä nimeä käytetäänkin) painaa leimansa jokaiseen hetkeen ja sitoutumiseen olkoon ne miten profaaneja ja vähäpätöisiä tahansa.

Oser kirjoittaa, miten ihminen viidennessä vaiheessa näyttää olevan välinpitämätön omasta persoonallisesta turvallisuudestaan ja on samalla parhaassa turvassa. Vapauden ihminen löytää nyt täydessä kuuliaisuudessa



ja sitoutumisessa, vaikka ne voivat ulkopuolisten silmin näyttää vapauden menettämiseltä. Sairaus ja kärsimys voivat olla arvokkaita, koska ne suovat mahdollisuuksia tuntea tuonpuoleisen läheisyyttä. (Oser 1991, 13)

Vaikka tähänastisissa empiirisissä tutkimuksissa ei ole yhtään viidenteen vaiheeseen sijoittunutta henkilöä, on Oserilla kuitenkin esimerkki millainen ajattelumalli sopisi tähän kehitysvaiheeseen. Reagointitapa Paul-dilemman tilanteeseen voisi olla:

*”Paulin ei pitäisi lähteä kehitysmaihin mikäli lähteminen merkitsisi vain hänen lentokoneessa tekemänsä lupauksen täyttämistä. Se lähteekö hän vai ei, ei ole niin tärkeää. Tärkeää on, että hän täyttää suuremman lupauksensa elää kaikissa niissä haasteissa hänen edessään on.”* (Oser 1991, 13)

#### *Kuudes kehitysvaihe*

Kuudes vaihe on luonteeltaan teologinen ja filosofinen malli. Se on uskonnollisen tietoisuuden korkein aste, joka ei ole empiirisesti todettavissa. Oserin ja Gmünderin (1988, 95) mukaan kuudes vaihe suuntautuu voimakkaasti universaaliin yhteyteen ja solidaarisuuteen. Se, mikä koskee viidettä vaihetta, on tällä tasolla vielä laadullisesti kehittyneempää.

Keskeistä kuudennen tason ajattelurakenteessa on kommunikatiivinen toiminta yhdessä universaalien vaatimuksen kanssa. Ihmisen oma autonominen vapaus perustuu edelleen intersubjektiivisuudelle, mutta yhteys on vielä edellistä tasoa laajempi universaalisuuden suuntaan. (Oser & Gmünder 1988, 95)

#### 5.3. Oserin teorian kehitysvaiheiden kriittiset kohdat

Mistä kehitysvaiheet lopulta ovat peräisin? Oser, Power ja Widmer (1978, 13) esittivät alustavan kehitysvaiheiden kuvauksen. He korostivat, että tätä apriorisesti syntynyttä kehitysvaihekonseptiota tullaan muuttamaan ja parantelemaan tutkimusaineiston kertymisen myötä (Oser, Power & Widmer 1978, 13).

Edellä esitetystä käy ilmi kehitysvaiheiden, Oserin teorian kaikkein keskeisimmän osan synty tapa: ensin on luotu aikaisempiin tutkimuksiin ja teorioihin perustuen kehitysvaiheet, joihin sitten haastatteluissa koottu

aineisto pyritään sijoittamaan. Asetelma on mielenkiintoinen, jos vertailukohdaksi otetaan kehitysvaiheiden sisältöä kuvaavat dimensiot, jotka olen edellisessä luvussa esitellyt. Oserin ja Gmünderin (1988, 32) mukaan dimensioita ei ole johdettu mistään tietystä uskontoteoriasta, vaan ne ovat peräisin dilemma-teksteihin saaduista subjektiivisista vastauksista. Uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheiden kodalla tilanne on juuri päinvastainen. Kehitysvaiheet liittyvät aikaisempaan teoriaan hyvin kiinteästi, ja ne ovat toisin kuin dimensiot muokattu ennen haastatteluja siinä tarkoituksessa, että haastatteluaineisto voitaisiin sijoittaa kehityshierarkian vaiheisiin.

Uskonnollisen kehityksen alku ja ensimmäiset kehitysvaiheet ovat Oserin teoriassa selkeimmät. Kehityksen nolla-taso, ensimmäinen ja toinen vaihe ovat luonteva osa yksilönkehitystä (ks. esimerkiksi Schweitzer 1991, 134–135). Vanhempien, läheisten aikuisten ja kodin vaikutuspiiri sekä psyykkisen kehityksen asettamat rajat ovat uskonnollista kehitystä määräävät reunaehdot. Myös vanhemmista irrottautuminen, itsenäistyminen ja oman identiteetin etsiminen kuuluvat jokaisen yksilön elämään. Niinpä Oserin kehitysvaiheet, toiseen vaiheeseen – osittain kolmanteen – saakka, myötäilevät yksilön psyykkistä ja sosiaalista kehitystä. Kun samalla uskonnollisen kehityksen kahden ensimmäisen kehitysvaiheen teologinen sisältö on ohut, ei niistä ole ollut tarvetta keskustella alan kirjallisuudessa.

Varsinainen keskustelu Oserin teorian kehitysvaiheista on keskittynyt kahteen ydinkysymykseen. Ensimmäinen on kysymys kolmannesta kehitysvaiheesta. Toiseksi keskustelun ytimessä on ollut kysymys uskonnollisen kehityksen universaalisuudesta, jolloin keskustelu sivuaa erityisesti ylimpien vaiheiden kehityskulkua. Esittelen keskustelua herättäneet kysymykset tässä järjestyksessä. Tämän tutkimuksen empiirisessä osassa kolmannen kehitysvaiheen kysymykset ovat painokkaasti esillä.

*Oserin teorian kolmannen kehitysvaiheen ongelmakohdat*

Oserin teorian kolmannesta kehitysvaiheesta on kirjoitettu ja keskusteltu enemmän kuin yhdestäkään toisesta teorian kehitysvaiheesta. Kolmannen vaiheen osakseen saama erityishuomio liittyy kahteen ongelma-kohtaan. Ensimmäinen ongelma (A) koskee kolmannen vaiheen sisältöä. Toinen ongelma-kohta (B) on kolmas vaihe osana kaikkien viiden kehitysvaiheen muodostamaa kokonaisuutta.

(A) Oserin teorian kolmannen kehitysvaiheen sisältökriteerejä on vaikea määritellä eksaktisti, koska kolmanteen vaiheeseen lukeutuu uskonnollisesti hyvin erilaisia ihmisiä. Kolmas vaihe sisältää, kuten Oser ja Gmünder (1991, 73) kirjoittavat, aineksia tietoisesta ateismista aina ääriuskonnolliseen maailmankatsomukseen saakka. Sisällöllisestä vaihtelusta seuraa vaiheen kaksijakoisuus tai jopa jakautuminen vielä useampaan eri kriteerein muodostettuun osaryhmittymään. Miten tuonpuoleisesta etäinen kolmas vaihe on ymmärrettävä? Miten on ymmärrettävä yhdentyminen uudelleen kolmannen vaiheen jälkeen?

Kolmannelle kehitysvaiheelle on tyypillistä ihmisen lisääntyvä autonomia suhteessa tuonpuoleiseen. Ihmisen näkyvän maailman todellisuus ja tuonpuoleisen transsendentti todellisuus erkanevat toisistaan. Tällaisella eriytymisellä on yhtymäkohtansa yksilön psyykkiseen kehitykseen. Itsenäistyminen merkitsee etäisyyden ottamista vanhemmista ja kodista. Kolmannesta vaiheesta voi ajatella, että ihminen ottaa jollakin tapaa vallan omiin käsiinsä. Hän tahtoo hallita itseään ja elämänsä kulkua, Jumalalle ei ole siinä sijaa. Tällaisena kolmas vaihe on hyvin ymmärrettävä. Mutta miten voi selittää sen, että kolmanteen vaiheeseen voi liittyä äärimmäisen voimakasta uskonnollisuutta?

Schweitzerin ja Bucherin mukaan Oserin teorian kolmannen kehitysvaiheen ja ateismin tai uskonnosta luopumisen välillä on voimakas yhteys. He kysyvät, onko kolmas vaihe ensinkään uskonnollisen kehityksen vaihe, koska monen III vaiheeseen sijoittuvan henkilön itseymmärrys on "ei-enää-uskonnollinen". Kolmatta vaihetta koskevan epäilyksensä tueksi Schweitzer ja Bucher esittävät haastatteluaineistonsa, joka muodostuu 14-30-vuotiaista (N = 36). Haastatelluista ne, jotka kertoivat luopuneensa uskonnosta (N = 9) edustivat kaikki kolmatta vaihetta. Sen sijaan ne, joiden itseymmärrys oli uskonnollinen, mutta siihen ei kuulunut kirkollista sitoutumista (N = 17) jakautuivat vaiheisiin II ja IV ja niiden siirtymävaiheisiin, joukossa myös

kolmatta kehitysvaihetta (N = 3). Kirkollisesti uskonnollisten ryhmässä (N = 10) ei kolmatta vaihetta esiintynyt laisinkaan, joskin siirtymävaiheessa toisesta kolmanteen vaiheeseen oli puolet (N = 5) ryhmästä. (Schweitzer & Bucher 1989, 121–126)

Schweitzer ja Bucher (1989, 141) väittävät, ettei uskonnollisen arvioinnin kehityksen teoriaan sovi se, että kolmannessa vaiheessa on sekä uskonnollisia että ei-uskonnollisia ilmenemismuotoja. Miten sama kehitysvaihe voi, he kysyvät, olla sekä välivaihe uskonnollisesti kypsempään neljänteen vaiheeseen että kehityksen päätepiste ateismin muodossa? Kysymykseensä he vastaavat, että kolmas vaihe on niille ihmisille, jotka ovat ja tahtovat olla uskonnollisia, edistysaskel uskonnollisen kehityksen toisesta vaiheesta. Tällöin kolmannessa vaiheessa eriytyvät kirkollinen ja henkilökohtainen usko tai siinä saavutetaan suurempi autonomisuus ja tasapainoisempi reversibiliteetti.

Niille, jotka eivät ole tai eivät enää tahdo olla uskonnollisia, näyttää siirtyminen III vaiheeseen olevan usein uskonnollisen kehityksen päätepiste. Uskonto vaihtuu ateismin, agnostismin, solipsismin, jopa hedonismin muotoihin. (Schweitzer & Bucher 1989, 141)

Tamminen (1994, 89–90) kiinnitti suomalaisaineiston perusteella huomiota kolmannen vaiheen kaksijakoisuuteen. Hänen käsityksensä mukaan Oserin teorian kolmanteen vaiheeseen sijoitettujen henkilöiden uskonnollisessa ajattelussa on hyvin divergenttejä aineksia. Suomalaisissa aineistoissa duaalisuus näkyi selvästi. Nuorten sijoittuminen kolmanteen vaiheeseen ei yllättänyt, mutta se, että kolmanteen vaiheeseen sijoittuvat nuoret aikuiset (19-35 v.) ja aikuiset (45-62 v.) luottivat Jumalaan jopa lujemmin kuin toista ja neljättä vaihetta edustavat, oli yllättävä tulos.

Schweitzer (1994, 118–119) ei tyydy tarkastelemaan Oserin kolmatta vaihetta ainoastaan kaksijakoisena. Hän esittää, että sitä voi tarkastella ainakin neljästä näkökulmasta. Ensinnäkin tasaisen uskonnollisen ajattelun kehityksen tapauksissa kolmas vaihe ei tuo mukanaan kriisejä tai negatiivisia periodeja. Schweitzer viittaa Tammisen (1994, 109) raportoiimiin tuloksiin, joiden mukaan neljänteen vaiheeseen siirryttäessä Jumalan salattu läsnäolo alkaa vähitellen paljastua ihmiselle. Toiseksi on mahdollista, että henkilö sosiaalistuu kolmanteen vaiheeseen käymättä laisinkaan läpi toisen kehitysvaiheen ajattelutapaa. Jumala ei ole koskaan ollutkaan tuttu ehdottomana auktoriteettina tai ihmisen ja Jumalan välisen kaupankäynnin toisena osapuolena. Kolmas mahdollisuus päättyä kolmanteen vaiheeseen on

Schweitzerin mukaan uskonnollisen heräämisen jälkeen. Silloin ihmisen ja Jumalan maailmat eroavat jyrkästi toisistaan. Neljänneksi Schweitzer ottaa esiin Oserin esittämän kehityskulun: lapsenuuskosta kasvamisen vaihe, jossa ihminen tahtoo vapautua häntä rajoittavista sitoutmisista. Schweitzer korostaa, että on eri asia olla kolmannessa vaiheessa ja kulkea kolmannen vaiheen kautta kohti seuraavaa vaihetta. Lisäksi Schweitzer muistuttaa, miten erilaista eri konteksteissa uskontokasvatuksen tulee olla, jos tahdotaan ottaa huomioon ajattelutavaltaan erilaisten kolmannessa vaiheessa olevien ihmisten uskonnolliset kysymykset ja tarpeet.

B. Invariantti sekvenssi eli säännönmukainen, muuttumaton kehitysjärjestys on yksi Oserin teorian perusprinsiippi. Kun kolmatta kehitysvaihetta tarkastellaan osana kaikkien kehitysvaiheiden muodostamaa kokonaisuutta, on selvitettävä, onko se johdonmukainen osa hierarkkisesti etenevää uskonnollista kehitystä.

Oserin teoriassa kehitysjärjestyksen ongelma on mitä ilmeisin juuri kolmannen vaiheen kohdalla. Kysymystä on tarkasteltu pääasiassa teoreettisesti ja vain vähän empiirisiin aineistoihin tukeutuen. Ensimmäisenä kehitysvaiheiden järjestystä koskevan ongelman otti esille Schweitzer (1985). Hän epäilee Oserin teorian kolmannen vaiheen ongelmien olevan seurausta siitä, että kyseisessä vaiheessa Oser on lähtenyt kauimmas Fowlerin ja Kohlbergin teorioiden paralleelisten kehitysvaiheiden kuvauksista (Schweitzer 1985, 324).

Fowlerin kehitysvaihetehoriassa Oserin III vaihetta vastaa synteettis-sovinnaisen uskon vaihe, jossa ulkopuolelta tulevat vaikutteet alkavat yhdistyä yksilön omaan näkemykseen kokemusmaailman laajentuessa perheen piiriin ulkopuolelle. Schweitzerin (1985, 324) mukaan synteettis-sovinnaisen uskon vaiheessa tapahtuu lapsuuden aikaisista myyteistä riisumista (Entmythologisierung). Uskon kehitys etenee aidosti persoonallisempaan suuntaan kuin edellisessä, myyttis-kirjaimellisen uskon vaiheessa. Oser lähtee kuitenkin eri suuntaan. Hänen kehitysvaiheissaan välittömästi toisen vaiheen jälkeen transsendentti ja immanentti, jumala ja ihminen, erotetaan jyrkästi toisistaan (Schweizer 1985, 324). Niinpä Schweitzer kysyykin, eikö Oserin teorian 4. vaiheeseen kuuluva pelastussuunnitelman-orientaatio (Heilsplan) voisi seurata toista vaihetta? Schweitzer (1991, 135) asettaa kysymyksen myös toisinpäin: miksi neljännestä vaiheesta irrottautumista ei voisi seurata kolmas vaihe? Kaiken kaikkiaan Oser ja Gmünder eivät Schweizerin mielestä selvitä tyhjentävästi kehitysvaiheiden ylihyppyjen mahdollisuutta.

Fetz ja Bucher menevät vielä askelen pidemmälle kuin Schweitzer. He kyseenalaistavat koko kolmannen vaiheen. Fetz ja Bucher (1987, 229–230) esittävät, että jos Oserin teorian kehitysvaiheet rekonstruotaisiin<sup>52</sup>, ei uskonnollisessa kehityssekvenssissä olisi kolmatta vaihetta laisinkaan. Fetzin ja Bucherin mukaan olisi luontevampaa ajatella välitön mielipiteenmuutos vaiheesta 2 vaiheeseen 4, mahdollisesti välivaiheen kautta. Tällainen hyppy yhden kehitysvaiheen yli olisi Oserin teoriaan sopimaton, mutta se on Fetzin ja Bucherin mukaan mahdollinen mikäli henkilön uskonnollinen sosiaalistuminen antaa siihen edellytykset. Tällaisilla edellytyksillä Fetz ja Bucher viittanevat – sanomatta sitä eksplisiittisesti – henkilöihin, jotka ovat saaneet uskontokasvatusta jo pienestä pitäen ja ovat näin tutut uskonnollisten kysymysten ja käsitteiden kanssa.

Tamminen on arvioinut empiirisen aineiston perusteella Oserin kehitysvaiheiden muuttumatonta järjestystä. Hän kirjoittaa, ettei suomalaisten aineistojen perusteella ole mitään, mikä osoittaisi IV vaiheeseen sijoitettujen henkilöiden kulkeneen uskonnollisessa kehityksessään kaikki edelliset kehitysvaiheet, ja vielä kaikki samassa järjestyksessä. Ihmiset kertovat ajattelun avartumisesta, näkökulmien laajenemisesta, mutta samalla he kertovat kehityksen kulkeneen vailla selkeitä käännekohtia. Pikemmin kuin muuttumatonta kehitysjärjestystä Tamminen pitää esimerkiksi juuri kolmannen vaiheen ylihyppyä todennäköisenä. (Tamminen 1994, 109)

---

<sup>52</sup> Fetz ja Bucher (1987, 217–221, 229) olisivat valmiita korvaamaan Oserin teorian käsitteen uskonnollinen arviointi käsitteellä uskonnollisella tai ei-uskonnollisella kontingenssinhallintapraksiksella. Sitten he hahmottelevat kontingenssinhallinnan vaihteita, joita olisi kahta tyyppiä: uskonnollista ja ei-uskonnollista. Kummassakaan tapauksessa kehitysvaiheet eivät olisi identtiset Oserin teorian kehitysvaiheiden kanssa.

### *Universaalisuuden vaatimus*

Kehitysvaiheiden universaalisuus on yksi kognitiivisten kehitysteorioiden tunnusmerkki<sup>53</sup>. Universaalisuus erilaisissa kulttuuriolosuhteissa koskee niin moraalikehitystä kuin myös uskonnollista kehitystä. Kohlberg (1980, 31) kirjoittaa moraalien kehityksestä, ettei kyseessä ole pelkästään kulttuurin verbaalisten arvojen ja sääntöjen oppimisen asia. Kehitys on jotakin universaalimpaa, jotakin mikä voisi tapahtua missä tahansa kulttuurissa (Kohlberg 1980, 31). Uskonnollisen arvioinnin rakenteet ovat aina käytettävissä siinä kontekstissa ja ympäristössä, joka on tuottanut nämä rakenteet, mutta samalla niitä koskee universaalisuuden vaatimus, joten toisaalta rakenteilla on kulttuurinen kytkentä, toisaalta universaali transformatiivisuus. (Oser & Gmünder 1988, 72–73)

Kysymys universaaleista uskonnollisen arvioinnin kehityksen vaiheista liittyy rakenteen ja sisällön problematiikkaan. Struktuuri voidaan erottaa sisällöstä ja struktuuri on eri tilanteissa käytössä sisällöstä riippumatta (Oser & Gmünder 1988, 24). Tähän sisällön ja rakenteen erillisyyteen perustuen Oser ja Gmünder (1988, 24) väittävät, että universaalisuuden potentiaali on olemassa kaikissa uskonnoissa, ja että subjektiivinen kehitys tukee tätä universaalisuuteen pyrkimistä. Korkealle kehittyneen uskonnollisen identiteetin edellytys on universaalisuus.

Mutta voiko olla olemassa täysin sisällöstä riippumatonta uskonnollisuutta? Aikaisemmin olen tuonut esiin Oserin teorian kahden ensimmäisen kehitysvaiheen vähäiset ongelmat. Koska kaksi ensimmäistä vaihetta myötäilevät yksilönkehitystä yleensä, on niiden universaalisuus yksinkertaisempi kysymys kuin muiden kehitysvaiheiden. Universaalisuuden kysymys liittyy juuri ylimpiin uskonnollisen kehityksen vaiheisiin. Schweitzer (1991, 134–135) kiinnittää huomiota erityisesti ylimpiin kehitysvaiheisiin, joiden sisällössä on hänen käsityksensä mukaan paljon kristillisen teologian aineksia. Tästä johtuen uskonnollinen struktuuri ei voi olla universaali, kaikissa kulttuureissa pätevä rakenne.

---

<sup>53</sup> Bergling (1981, 26) tuo esiin kolme peruseriaatetta: kehitysvaiheiden käsittäminen strukturaalisina kokonaisuuksina, kehityssekkvenssi ja kehitysvaiheiden universaalisuus.

Samaa kysymystä korkeimmista kehitysvaiheista käsittelee Zwergel. Uskonnollisen arvioinnin kehityksen korkeimmat vaiheet (lähinnä V ja VI) ovat vahvasti Helmut Peukertin teoriaan sidottuja (ks. luku 3). Ne ovat myös hyvin kulttuurispesifejä ja eurooppakeskeisiä, jolloin kulttuurista vapaa universaalinen uskonnollinen kehitys on vähintäänkin ongelmallinen kysymys. (Zwergel 1989, 57)

Schweitzer (1991, 134–135) nostaa keskusteluun toisen tärkeän kysymyksen. Kun uskonnollisuudesta ei voida eristää yleispäteviä, universaaleja struktoureja, riippuu kehitystasojen arvottaminen sisällöllisistä ratkaisuista. Siitä seuraa ensinnäkin jo edellä todettu universaalisuuden puuttuminen: kehityshierarkia ei ole yleispätevä. Toinen vaikeus on kehityshierarkia. Miten vaiheet voi asettaa tavoiteltavuuden mukaan järjestykseen? Millä perustein neljäs vaihe edustaa kypsempää ja itsenäisempää vakaumusta kuin toinen kehitysvaihe?

Oser itse kommentoi universaalisuuden problematiikkaa lasten ja nuorten uskonnollista kehitystä käsittelevässä artikkelissaan vuodelta 1991. Oser tuo esiin kolme näkökohtaa. Ensiksi hän kiertää itse ongelman – kehitysvaiheiden universaalien sisällön – kääntämällä keskustelun universaaliin emorakenteeseen (ks. luku 2). Toinen hänen valitsemistaan näkökulmista, ateismi, on validi peruste universaalisuuskeskusteluun. Kolmanneksi Oser käsittelee kunkin kehitysvaiheen sisäistä universaalisuutta.

Ensiksi Oser puolustaa universaalisuuden ajatusta viittaamalla yleisiin ja spesifeihin kehityksen reunaehtoihin. Uskonnollisen perusrakenteen kehitysvaiheet ilmenevät siinä tavassa, miten ihminen kytkee tuonpuoleisen todellisuuden omaan ajatteluunsa ja toimintaansa. Yhtäältä yleiset, ontologiset ja antropologiset ehdot, vaikuttavat subjektin kontingenssien, heikkouden, sattuman ja yllätysten kokemistapaan. Toisaalta siihen vaikuttavat spesifit reunaehdot. Niitä ovat eri yhteiskuntien kulttuurispesifinen sisältö uskonnollisissa traditioissa, kulttuurisymboleissa ja riiteissä sekä tulkintatavoissa. Riippuen uskonnollisen sosialisoinnin muodoista ja henkilön herkkyydestä uskonnollisille kysymyksille ja kokemuksille kontekstuaaliset faktorit muovaavat perusrakennetta. (Oser 1991, 20–21)

Jos kehitys ei siis toteudu kaikkialla samalla tavalla, ei se välttämättä johdu yleisistä struktuurin ongelmista, eikä kehitysvaiheista vaan eri kulttuurien kontekstuaalisesta vaikutuksesta. Niinpä Oser (1991, 21) jatkaakin, että



kehitysvaiheiden universaalisuutta pohdittaessa tarvitaan eri kulttuureihin liittyvää yksilöimistä.

Kehitysnopeus on eri kulttuureissa erilainen. Moderneissa yhteiskunnissa, joissa liberaalisesti kasvatetut yksilöt ovat taipuvaisia näkemään uskonnolliset säännöt persoonallisen päätöksenteon asioina, kehitys on nopeampaa kuin traditionaalisissa yhteiskunnissa. Hitaampi kehitys traditionaalisissa, sovinnaisuuteen ja puhdasoppisuuteen taipuvaisissa yhteiskunnissa johtuu Oserin käsityksen mukaan mm. siitä, että ihmiset muodostavat itselleen käsityksen uskonnollisista säännöistä yhtä jäykästi kuin moraalisisäännöistä. (Oser 1991, 21)

Toiseksi Oser (1991, 21) korostaa uskonnollisten kehitysvaiheiden ja emostruktuurin universaalisuutta viittaamalla sekä uskonnolliseen että ei-uskonnolliseen arviointiin. Viimeksi mainittua hän kutsuu negatiiviseksi uskonnolliseksi arvioinniksi<sup>54</sup>. Tällöin on hyvä syy kysyä miten samat kehitysvaiheiden sisältökriteerit sopivat uskonnolliseen ja ei-uskonnolliseen arviointiin? Eikö negatiiviselle arvioinnille tulisi olla omat kehitysvaiheensa? Ei vielä se, että oletetaan universaali uskonnollinen strukturi tarkoita kehitysvaiheiden universaalisuutta. Uskonnollisuus universaalina ilmiönä ja uskonnollisen kehityksen vaiheet eivät saa mennä sekaisin.

Kolmanneksi Oser (1991, 21) korostaa kunkin kehitysvaiheen ajattelulle tyypillistä universaalisuutta. Hän esittää, että vain viides vaihe voi olla täysin universaali ja vain se antaa mahdollisuuden muodostaa luja uskonnollinen identiteetti. Viidennessä vaiheessa uskonnollisen ilmoituksen keskeiset piirteet ymmärretään kaikkien uskontojen yhteisenä olemuksena, olkoot eri uskontojen katsomukset (beliefs) kuinka erilaisia tahansa (Oser 1991, 21). Oserin kanssa voi olla eri mieltä siitä, miten laajasti eri uskonnoissa hyväksytään toisten uskontojen piirteet. Uskontojen välinen vuoropuhelu ei valitettavasti vielä ole niin pitkällä, että universaalisuus toteutuisi Oserin

---

<sup>54</sup> Negatiivisesta uskonnollisesta arvioinnista Oser käyttää seuraavaa esimerkkiä: *"En usko jumalaan, koska jos jumala olisi olemassa, hän auttaisi köyhiä, tai maailma olisi oikeudenmukaisempi"*. Ydinajatus on, että vastauksen sisällöstä riippumatta ajattelustrukturissa aktivoituvat samat elementit, olipa sitten kyse apologeettisesta lausumasta tai jumalan olemassaolon torjumisesta. Esimerkkisitaatti edellä kuvastaa toisen kehitysvaiheen ajattelua. Se kuvaa Jumalan manifestoitumista maailmassa, mikä yhtä hyvin voisi olla käännteinen: Jumala ilmaisee itsensä juuri köyhien auttajana ja oikeudenmukaisuuden toteuttajana. (Oser 1991, 21)

tarkoittamassa merkityksessä. Viidennen kehitysvaiheen korostaminen tuntuu hataralta, koska juuri se on empiiristen tutkimusten ongelmakohta.

Universaalisuutta käsittelevien väitteiden ongelma on empiirisen todistusaineiston puute. Dick (1982)<sup>55</sup> on tutkinut empiirisesti uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheiden universaalia pätevyyttä. Hän määritteli kehitysvaiheen eri kulttuureista poimituista näytteistä. Oser (1991, 16) toteaa, että Dick on tutkimuksillaan tukenut olettamusta uskonnollisen arvioinnin vaihemallin soveltuvuudesta poikkikulttuurisesti. Muita tutkimusaineistoja eri kulttuureista ei ole raportoitu.

---

<sup>55</sup> Ks. Johdannon alaluku 1.4 Aikaisemmat tutkimukset.

## 6. EMPIIRISEN OSAN TUTKIMUSTEHTÄVÄ JA SEN TOTEUTTAMINEN

### 6.1 Tutkimustehtävä

Tämän tutkimuksen luvuissa 2-5 on raportoitu Oserin teorian analyysin tulokset ja teorian kritiikki. Oserin teoria on moniulotteinen. Teorian analysointi on toivoakseni auttanut lukijaa ymmärtämään Oserin lähestymistapaa. Pelkkä teorian analysointi ei kuitenkaan täytä sitä tehtävää, jonka olen tutkimukselleni asettanut. Tutkimuksen tavoite on teorian ja empirian vuoropuhelu. Valintani on ollut tuoda esiin teoreettinen idea – tässä tapauksessa Oserin teoriassaan esittämä tulkinta uskonnollisuudesta ja sen tutkimisesta – jonka oikeellisuutta, paikkansapitävyyttä ja relevanttisuutta empiriassa tutkitaan. Tutkimuksen empiirisen osan tutkimuskysymykset nousevat Oserin teorian analysoinnin luomalta pohjalta.

Tutkimuksen empiirisen osan tehtävänä on tutkia aikuisten uskonnollisuutta sekä Oserin teorian näkökulmasta että siitä riippumatta. Tavoitteena on tutkia Oserin teorian pätevyyttä ja toimivuutta uskonnollisuutta selittävänä teoriana. Lisäksi tutkimuksen tarkoitus on kuvailla ja ymmärtää yksilön uskonnollisuutta. Tutkimuksen tehtävänä on niin ikään selvittää, millaisia käsityksiä suomalaisilla aikuisilla on Jumalasta, kypsästä uskonnollisuudesta, uskonnollisesta kehityksestä ja uskonnosta luopumisesta.

Empiirisen osan tutkimustehtävän voi esittää neljän osatehtävän muodossa. Tutkimuskysymykset ovat kunkin tutkimuksen osatehtävän määrittelyn alla.

1) Tutkimuksessa selvitetään aikuisten uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe Oserin uskonnollisen arvioinnin kehityksen teorian mittareilla mitattuna. Uskonnollista kehitystä selvitetään myös kehittämäni uskonnollisen arvioinnin testin (UAT) perusteella. Tutkimuksen tuloksia verrataan Oserin teoriaan ja aikaisempiin tutkimuksiin. Tutkimuksen ensimmäisen osatehtävän tulokset raportoin tutkimuksen seitsemännessä luvussa.

- Mikä on vastaajajoukon uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe Oserin dilemmoilla mitattuna?
- Millaista vastaajajoukon uskonnollisuus on uskonnollisen arvioinnin testillä mitattuna?

- 2) Tutkitaan, millaista tutkimusjoukon uskonnollisuus on heidän oman käsityksensä mukaan. Ovatko, etukäteen arvioiden melko yhtenäisesti uskonnollisten, ihmisten käsitykset laadullisesti yhteneväiset. Tarkastellaan, millaisia laadullisia eroja yksilöiden välillä on. Selvitetään tutkimusjoukon uskonnollisuudessa tapahtuneita muutoksia. Toiseen ongelmaryhmään kuuluu vastaajajoukon uskonnollisuuden vertailu ensimmäisen tutkimustehtävän tuloksiin. Kahdeksas luku sisältää tämän osatehtävän tulokset.
- Millaista on vastaajajoukon uskonnollisuus ja uskonnollinen kehitys heidän oman käsityksensä mukaan?
  - Miten Oserin teorian mittarein saadut tulokset ja vastaajien uskonnollisuus muilla kriteereillä tutkittuna sopivat yhteen?
- 3) Tutkimuksessa selvitetään, millaisia käsityksiä vastaajajoukolla on kypsästä vakaumuksesta. Myös jumalakuva tarkastellaan kolmannessa osatehtävässä. Tarkoitus on laajentaa uskonnollisuuden tarkastelunäkökulmaa Oserin teorian uskontokäsityksestä, joka on todettu kapea-alaiseksi. Tämän osatehtävän tulokset raportoin yhdeksännessä luvussa.
- Millaisia käsityksiä vastaajajoukolla on kypsästä vakaumuksesta?
  - Mitkä ovat tutkittavan joukon jumalakuvan piirteet?
- 4) Oserin teoria on herättää monia kysymyksiä. Tutkimuksen neljännessä osatehtävässä pureudutaan sellaisiin Oserin teorian ongelmakohtiin, joista käyty keskustelu on melko pitkälle ollut teoreettista. Empiiristä pohjaa väitteille ei ole ollut. Tarkastelen uskonnollisen struktuurin transsituationaalisuutta, sukupuolen ja uskonnollisen kehityksen välisiä yhteyksiä ja Oserin teorian kolmannen vaiheen erityiskysymyksiä. Tulokset ovat tutkimuksen kymmenennessä luvussa.
- Miten ja millä edellytyksillä uskonnollisen kehityksen transsituationaalisuus toteutuu?
  - Onko perusteita olettaa uskonnollinen struktuuri vai onko ihmisen uskonnollinen arviointi ymmärrettävä erilaisina reagoitapoina erilaisiin ärsyketilanteisiin, joita esimerkiksi uskonnolliset dilemmat ovat?

- Millaista on naisten ja miesten uskonnollisuus? Onko sukupuolten välillä eroja uskonnollisessa kehityksessä ja uskonnollisuudessa?
- Onko olemassa sukupuolispesifejä uskonnollisuuden ulottuvuuksia ja ominaisuuksia?
- Miten vastaajajoukko suhtautuu Oserin teorian kolmanteen vaiheeseen ja siitä muodostettuun uskonnolliseen dilemmaan?

## 6.2 Tutkimusmenetelmät

### *Aineistonkeruumenetelmät*

Tutkimusaineistoa kerättiin kolmea aineistonkeruutapaa käyttäen. Ne olivat:

- Teemahaastattelu
- Oserin uskonnolliset dilemmat
- Uskonnollisen arvioinnin testi (UAT)

Ensimmäinen haastatteluosio oli teemahaastattelu. Menetelmällä voidaan selvittää kaikkia yksilön kokemuksia, ajatuksia, uskomuksia ja tunteita (Hirsjärvi & Hurme 2001, 48). Sellaisena se sopi hyvin tämän tutkimuksen tarpeisiin. Tavoitteena oli saada tietoa yksilön elämäntilasta, uskonnollisuudesta ja siihen liittyvistä tekijöistä. Teema-alueet oli määrätty ennen haastatteluja, myös teemoihin kuuluvat kysymykset olin suunnitellut etukäteen. Näin halusin varmistua, että kaikki teema-alueet tulevat käsitellyiksi. Käytännössä jokainen haastattelutilanne oli yksilöllinen. Teemojen käsittelyn laajuus ja käsittelyjärjestys vaihtelivat jonkin verran, mikä on teemahaastattelun tavoitteiden mukaista (Eskola & Suoranta 1999, 87). Haastattelut etenivät teemoittain ei niinkään muodoltaan samoja yksittäisiä kysymyksiä samassa järjestyksessä toistaen. Tutkimustehtävän toteuttamisen kannalta oli tärkeää, että teemahaastatteluissa keskityttiin enemmän sisältöön kuin muotoon.

Teemahaastattelu muodostui kuudesta teema-alueesta. Ensimmäiseksi haastattelussa kysyttiin elämänvaiheista, lapsuudesta alkaen tutkimuksen tekohetken saakka. Lapsuudenkodin, vanhempien, lähipiirin ja vaikuttajapersonien uskonnollisuudesta keskusteltiin erikseen. Toinen haastattelu-teema koski elämän tarkoitusta ja hyvää, tasapainoista elämää. Kolmanneksi otettiin esille vastaajien käsitykset itsenäisestä vakaumuksesta ja

todellisuuden syvimmästä luonteesta. Viimeksi mainitulla tarkoitettiin käsityksiä maailman synnystä, tuonpuoleisesta todellisuudesta. Haastattelujen neljäs teema-alue käsitteli haastateltavan omaa uskonnollisuutta. Viides teema-alue oli läheinen neljännelle, siinä nimittäin käsiteltiin yksilöidymmin uskonnollisuuden eri osa-alueita: uskonnollisia tunteita ja toimintaa, sitä mikä uskonnossa on järkiperaistä, mikä järjenvastaista. Kuudes haastatteluteema oli uskonnollinen kehitys ja muutos. Vastaajia pyydettiin kuvaamaan miten oma vakaumus on muuttunut ja mihin suuntaan ehkä toivoisi sen kehittyvän. Haastatteluissa käyttämäni kysymysrunko on liitteessä 2.

Toinen haastatteluvaihe oli Oserin dilemmahaastattelu, jota Oser ja Gmünder (1991, 96–100) kutsuvat semikliiniseksi haastatteluksi. Aineistonkeruutapana oserylainen haastattelu sijoittuu strukturoidun lomakehaastattelun ja teemahaastattelun välimaastoon (ks. Hirsjärvi & Hurme 2001, 44–48). Semikliininen haastattelu täyttää puolistrukturoidun haastattelun tunnusmerkit eli kysymykset ovat kaikille samat, valmiita vastausvaihtoehtoja ei ole vaan haastateltava saa vastata omin sanoin (Eskola & Suoranta 1999, 87).

Oserin ja Gmünderin (1988, 112–113) mukaan piagetlainen kliininen haastattelu, joka on tiukasti teoriaan ja hypoteeseihin sidottu, ei ole niin joustava ja avoin kuin semikliininen haastattelu. Semikliinistä menetelmää käyttäen haastattelu etenee kolmessa vaiheessa. Ensin haastateltavalle esitetään dilemma, toiseksi standardisoidut kysymykset ja kolmanneksi standardisoimattomat kysymykset. Dilemmatekstit ja kysymykset ovat kolmannessa liitteessä.

Uskonnollisen arvioinnin testi (UAT) on laatimani kokeellinen kyselylomake, jolla saadaan sekä kvantitatiivista että kvalitatiivista tutkimusaineistoa. UAT on uusi, uskonnollisen kehityksen tutkimisessa ennen kokeilematon uskonnollisuusmittari. Se on kehitetty Kohlbergin moraalikehityksen teoriaan perustuvien DIT- ja MUT-testien pohjalta. UAT on kolmivaiheinen. Vastaajalle esitetään ensin dilemma. Toiseksi vastaajan tulee vapaasti kirjoittaa vastauksensa dilemmatekstiin liittyviin kysymyksiin. Kolmanneksi arvioitavana on kymmenen väittämää, joista puolet on dilemman ratkaisua puoltavia, puolet vastaan. Vastaajan tulee määritellä viisiportaista asteikkoa käyttäen miten hyväksyttävänä hän pitää esitettyjä väitteitä. Yksi mittarin väitelause vastaa vain ja ainoastaan yhtä Oserin teorian kehitysvaihetta. Tässä tutkimuksessa käytettiin kahta uskonnollisen arvioinnin testiä. Ensimmäinen testi käsitteli vakuutusjohtajaa, joka oli

syyllystynyt edustamansa yhtiön varojen väärinkäyttöön. Toisen testin nimi oli Syysloma. Siinä nainen/mies lähtee mökille viettämään viimeistä lomaviikkoaan. Yksin ollessaan hän miettii elämäänsä ja vakaumustaan. Hän päättää sanoutua irti Jumalasta ja seurakunnan toiminnasta, jossa hän on ollut aktiivisesti mukana. Testien tausta ja kehittäelyprosessi on kuvattu seikkaperäisesti liitteessä 4. Samassa liitteessä ovat testien tekstit ja kysymykset.

### *Aineistonkäsittelymenetelmät*

Teemahaastatteluaineiston käsittelyssä käytettiin pääasiassa kahta tutkimusmenetelmää: tyypittelyä ja sisällön analyysia. Roosin (1988, 201–202) mukaan kvalitatiivisella analyysillä on käytössään karkeasti ottaen kaksi perusstrategiaa, jotka ovat tyypittely ja tematisointi.

Tyypittelyn eli typologioiden muodostamisen voi Suorannan (1995, 25) mukaan toteuttaa neljällä tavalla<sup>56</sup>. Tässä tutkimuksessa typologiat ovat empiirisiä typologioita. Ne perustuvat suoraan aineistosta nouseviin käsityksiin ja jokainen tutkimusjoukkoon kuuluva edustaa jotakuta tyyppiä. Tietenkin on totta, että tyypit tiivistävät ja tyypillistävät (Eskola & Suoranta 1999, 182) ja niissä on mukana sellaista, mitä kaikissa yksittäisissä vastauksissa ei ole.

Sisällön analyysija tutkimuksessa toteutettiin useita. Analyysit toteutettiin induktiivisesti. Haastatteluaineiston analyysiprosessi alkoi aineiston pelkistämisestä, sitten ryhmittelin pelkistettyjä ilmaisuja alakategorioihin, joista muodostin edelleen tutkittavaa ilmiötä kuvaavat kategoriat (Kyngäs & Vanhanen 1999, 5–7). Analyysin toteuttamisessa havaitsin hyväksi käsitekarttojen käyttämisen. Kokosin suurelle paperiarkille kaikki tutkittavaan kysymykseen liittyvät ilmaisut pelkistetyssä muodossa. Sitten muodostin ilmaisuista ryhmiä, jotka siirsin seuraavalle tyhjälle arkille.

---

<sup>56</sup> Ensimmäinen typologian muodostamistapa on empiirinen. Siinä tutkija hahmottaa tutkittavasta ilmiöstä jonkun puolen, jonka avulla erottelun tekeminen on mahdollista. Toinen tapa on käyttää jotakin etukäteisluokittelua. Kolmas tapa on konstruoida ideaalityyppejä. Neljäs vaihtoehto on konstruktiiivinen typologia. Siinä tyypittelijä rakentaa omasta ajallisesta ja paikallisesta tarkastelunäkökulmastaan tyypit, joiden tulee ensisijassa vaikuttaa kiinnostavilta ja olennaisilta tekijästä itsestään. (Suoranta 1995, 25–26)

Ryhmät muodostivat alakategorioita. Ne ryhmittelin edelleen samaa työskentelytapaa käyttäen abstraktiotasoltaan korkeammiksi kategorioiksi.

Oserin dilemmoihin kuuluva aineiston analyysimetodi on oma kokonaisuutensa, jonka tavoitteena on saattaa haastatteluaineisto numeeriseen muotoon uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheen määrittelemistä varten. Oser ja Gmünder (1991, 109) painottavat, että koodaajan on tunnettava koko strukturaalisten kehitysteorioitten kenttä ja peruskäsitteiden on oltava tutut. Vastausten sisältöön keskittymisen sijaan koodaajan tulee oppia ja harjoitella tunnistamaan ajattelustrukturi (Oser & Gmünder 1991, 109). Sisällön ja rakenteen erosta koodaajan on oltava täysin tietoinen.

Käytännössä menetelmä on kaksivaiheinen. Ensimmäisessä vaiheessa koko materiaali luetaan läpi. Tavoitteena on karkea kokonaisarvio kunkin vastaajan kehitysvaiheesta. Oserin ja Gmünderin (1991, 109–110) ohjeet ensimmäisen vaiheen työskentelyyn ovat seuraavat:

1. Koodaaja karsii teemaan kuulumattomat ja stereotyyppiset lausumat. Tutkittavan teeman kannalta irrelevantit kohdat ja sellaiset, joissa ei ole kyse persoonallisesta päätöksenteosta, jätetään käsittelemättä.
2. Uskonnollisen ajattelustrukturin kannalta keskeiset ydinlauseet ja vastausten avainkohdat merkitään.
3. Koodaaja sijoittaa jokaisen haastattelun kokonaisuutena johonkin uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheeseen.

Toisessa vaiheessa edetään vastaus vastaukselta. Tähän työskentelyvaiheeseen Oser ja Gmünder (1991, 110) antavat kaksi ohjetta.

1. Yksityiskohtainen kehitysvaiheeseen sijoittaminen tapahtuu kysymystyypeittäin. Samaan kysymystyyppiin kuuluvat ne kysymykset, jotka käsittelevät samaa uskonnollisuuden dimensiota.
2. Epävarmoissa tapauksissa tulee kokeilla viereisiä vaiheita (-1 tai +1). Jos viereinen vaihe ei tuo ratkaisua, merkitään vastauksen kohdalle G (=guess score).

Noudatin omassa työskentelyssäni Oserin ja Gmünderin antamia ohjeita. Aineiston kanssa työskenteleminen alkoi litteroinnista, minkä tein suurimmaksi osaksi itse. Siinä arvioin karkeasti kehitysvaiheen kaikista haastatteluista. Toisella lukukerralla keskityin vastausten avainkohtien merkitsemiseen. Sitten käsitelin vastaukset yksi kerrallaan edeten toisen työskentelyvaiheen mukaisesti.



Koodaamisen jälkeen seuraava vaihe oli kehitysvaiheen määrittelyminen. Oserin teoriassa on kolme tapaa määrittellä kehitysvaihe. Kehitysvaiheita voidaan tarkastella kokonaiskehitysvaiheina, absoluuttisina kehitysvaiheina tai RMS-pisteiden perusteella määriteltynä kehitysvaiheina. Liitteessä 5 esitetään, miten kehitysvaihe määritellään koodatusta haastattelusta.

Tässä tutkimuksessa käytetään myös kvantitatiivisia tutkimusmenetelmiä. Koska havaintoyksiköiden määrä on pieni, tilastolliset menetelmät ovat ei-parametrisiä. Muuttujien välisiä riippuvuuksia tarkastellaan Kendallin järjestyskorrelaatiokerrointa käyttäen. Lisäksi käytetään osittaiskorrelaatioita. Kahden muuttujan jakaumien sijoittumista tarkastellaan Khiin-neliötestiä käyttäen. Testin laskutapa vaihteli muuttujien luokkien lukumäärän ja taulukon numeruksen mukaan. Liitteessä 6 on esitetty nelikentän ja useampiluokkaisten muuttujien Khiin-neliön laskukaavat ja testien käyttöehdot. Kahden muuttujan parittaiseen vertailuun käytetään t-testin non-parametristä vastinetta, Wilcoxon-Mann-Whitney-testiä.

### 6.3 Tutkimukseen osallistuneet ja tutkimuksen kulku

Tutkimusjoukko muodostui 17 aikuisesta, joista naisia oli 10 ja miehiä seitsemän. Tutkimukseen osallistuneiden aikuisten ikä vaihteli. Taulukkoon 1 on koottu tutkimukseen osallistuneiden ikä- ja sukupuolijakauma. Vaikka kyseessä ei ole otostutkimus, vaan pikemminkin hyvin harkinnanvarainen näyte, haluttiin binomitestin avulla selvittää, voiko sukupuolijakaumaa pitää tasaisena vai ovatko naiset, koska heitä on tutkimusjoukossa enemmän, yliedustettuina. Testin tuloksen perusteella sukupuolet ovat tutkimuksessa tasapuolisesti edustettuna<sup>57</sup>. Liitteeseen 1 olen koontanut joitakin vastaajien

<sup>57</sup> Binomitestin perusteella voidaan osoittaa onko perusteltua olettaa, että otoksen kaksi kategoriaa (tässä nainen tai mies) edustavat tasaisesti populaatiota seuraavin hypoteesein.  $H_0: p = q = 1/2$ , jossa  $p =$  olla nainen ja  $q =$  olla mies, ts. ei ole eroa tapauksen  $p$  tai  $q$  esiintymisessä. Ero naisten ja miesten frekvensseissä on suuruusluokaltaan sellainen, että se vastaa tasan jakautumista. Vastahypoteesi on  $H_1: p > q$ . Hypoteesin  $H_1$  jääminen voimaan merkitsisi sitä, että todennäköisyys olla nainen on tilastollisesti merkitsevästi suurempi kuin olla mies. Tämän voi tulkita niin että naiset olisivat näytteessä yliedustettuja. Valittiin merkitsevyytensä  $\alpha = .05$ ,  $N = 16$ . Koska  $N \leq 35$ , ja kun  $p = q = 1/2$ , niin hylkäämisrajan arvo voidaan lukea suoraan binomitestin pienten aineistojen todennäköisyystaulukosta (ks. Siegel & Castellan 1988, 38-42, 324). Hypoteesin ( $H_0$ ) hylkäämisalue muodostuu kaikista  $q:n$  (tässä tutkimuksessa olla mies) arvoista, jotka ovat niin pieniä, että todennäköisyys niiden esiintymiselle on yhtä suuri tai pienempi kuin .05. Taulukon arvo .227 ylittää

taustaan liittyviä tietoja. Heidän anonymiteettinsä vuoksi en esitä liitteen tietoja perusteellisempaa kuvausta vastaajajoukosta. Yksityiskohtainen kuvaus ei tutkimustehtävän toteuttamisen kannalta olisi edes tarpeen.

TAULUKKO 1. Tutkimukseen osallistuneet

Ikä	nainen (f)	mies (f)	<b>yhhteensä (f)</b>
26 – 35 vuotta	1	3 <sup>58</sup>	<b>4</b>
36 – 45 vuotta	3 <sup>59</sup>	2	<b>5</b>
46 – 55 vuotta	5	2 <sup>60</sup>	<b>7</b>
56 – 65 vuotta	1		<b>1</b>
<b>Yhteensä (f)</b>	<b>10</b>	<b>7</b>	<b>17</b>

Aineisto tutkimusta varten kerättiin kahdessa vaiheessa. Ensimmäiset haastattelut suoritettiin kesäkuussa 1998. Tuolloin haastattelin kymmentä ihmistä. Tutkimusaineiston litterointi ja koodaaminen alkoivat heti ensimmäisen aineistonkeruun jälkeen. Metodikirjallisuudessa ollaan vähintäänkin kahta mieltä siitä, tulisiko koodaaminen aloittaa jo aineistonkeruun aikana vai vasta sen jälkeen (ks. esimerkiksi Miles & Huberman 1990, 63–64). Tämän tutkimuksen onnistumisen kannalta oli parempi, että aineiston käsittely alkoi välittömästi, kun aineistoa oli koossa. Näin oli kahdesta syystä: 1) Varsin pian aineiston määrä osoittautui riittämättömäksi (kylläntyminen l. saturaatio). Näytti siltä, että tutkittaviin ilmiöihin voisi vielä löytyä uusia näkökulmia. Niinpä tuli tarpeelliseksi kerätä lisää aineistoa, ja toinen haastattelukierros ajoittui syksyyn 1998. 2) Oli järkevää jättää Sattuma-dilemma kokonaan pois toisesta

---

valitun merkitsevyyden rajan, ja näin ollen  $H_0$  jää voimaan. Tässä yhteydessä ei ole tarpeen pohtia sitä, onko naisten ja miesten jakauma tasainen populaatiossa.

<sup>58</sup> Yksi tähän ikäryhmään kuuluvista miehistä ei halunnut vastata uskonnollisen arvioinnin dilemmoihin. Teemahaastatteluun ja uskonnollisen arvioinnin testiin hän osallistui.

<sup>59</sup> Yksi tähän ryhmään kuuluvista naisista ei vastannut uskonnollisen arvioinnin dilemmoihin eikä uskonnollisen arvioinnin testiin.

<sup>60</sup> Toinen tämän ikäryhmän miehistä ei vastannut toiseen kahdesta uskonnollisen arvioinnin testistä.

aineistonkeruukierroksesta, koska sen antama uusi informaatio uskonnollisuudesta oli vähäinen. Sattuma-dilemma, jota Oser itse oli suositellut käytettäväksi, osoittautui sisällöltään niin yksioikoiseksi, että aikuisten oli siihen vaikea vastata. Monet pitivät dilemman ongelmanasettelua teennäisenä ja liian yksinkertaisena, jotta siihen olisi voinut ottaa kantaa vakavissaan. Dilemman problematiikka oli monen mielestä itsestäänselvä ja lapsellinen. Tämä näkyi ensimmäisen aineistoerän koodauksessa ja dilemma jätettiin pois. Tutkimuksen aineistonkeräämisprosessissa toteutui vuorovaikutus: Laadullisen aineiston kerääminen on interaktiivinen tapahtuma, jossa samanaikainen koodaaminen vaikuttaa meneillään olevaan aineistonkeruuprosessiin (Miles & Huberman 1990, 63).

Yhtä lukuun ottamatta kaikki haastattelut on suoritettu Oulun seudulla. Suoritin itse kaikki haastattelut, litteroin myös suurimman osan haastatteluista. Osa aineistonkeruusta tapahtui haastateltavien kotona, toiset ihmiset tapasin hotellihuoneessani. Tapaamispaikan valintaan vaikuttivat ennen kaikkea käytännön syyt. Haastattelupaikan yhteyttä haastattelun sujumiseen ja haastateltavan käyttäytymiseen on vaikea arvioida. Ilmapiiri haastattelutilanteissa oli hyvä, tilanne häiriötön. Vaikka puitteet vaihtelivat, olosuhteet haastatteluille olivat kaikissa paikoissa moitteettomat. Keskeytyksiä haastattelujen kulkuun ei tullut. Paikka sinällään tuskin on vaikuttanut haastattelun kulkuun tai vastausten sisältöön.

Haastattelut sujuivat poikkeuksetta hyvin. Olin harjoitellut haastattelutilannetta ja testannut mittariani tutkijakollegan kanssa. Vaikka haastatteluissa käsiteltiin emotionaalisesti arkoja ja ihmisen elämään syvästi vaikuttaneita asioita, ei niiden kertominen alun jähmyden ja tunnustelun jälkeen osoittautunut kenellekään vaikeaksi. Itse asiassa ihmiset puhuivat mielellään elämästään. Moni totesi haastattelun jälkeen tuntevansa olonsa huojentuneeksi. Oli tullut kerrottua sellaista, mitä ei ennen ole saanut lausutuksi ääneen. Uskonnollisten dilemموjen pohtiminen oli vastaajille aivovoimistelua. Joku piti hyvänä, että ensi kertaa tuli pohtineeksi asioita niin syvällisesti. *"Enpä ole ennen tullut tätä miettineeksi"* tai *"nyt pistit pahan kysymyksen!"* ovat esimerkkejä kommentteista, joita sain kuulla haastattelujen aikana. Dilemmojen käytöstä haastattelussa minulla oli kokemus pro gradu-työni aineistonkeruuvaiheesta jolloin haastattelin 20 aikuista Oserin ja Fowlerin mittareita käyttäen.

Itselleni haastattelemine oli avartava kokemus. Kykyäni ymmärtää ja kunnioittaa ihmisten vakaumusta lisääntyi valtavasti. Haastattelutilanteissa en kokenut olevani ulkopuolinen tutkija, joka tulee käymään kyselläkseen

tietoja itseään kiinnostaviin kysymyksiin. Mielsin roolini pikemmin kanssakulkijan ja keskustelijan rooliksi. Jotkut haastateltavista ovat lähettäneet jälkeensä lisätietoja kirjeitse, mistä olen ollut hyvin iloinen.

Laadullisella tutkimuksella on monia tehtäviä. Greene ottaa niistä esiin yhden. Laadullisen tutkimuksen tehtävä on selvittää ihmisten antamia merkityksiä sellaisina kuin ne ilmenevät eletyn elämän sosiaalisissa tilanteissa (Greene 1988, 175). Merkityksien maailmaa ei voi tutkia, jos kokee olevansa ulkopuolinen havainnoitsija, mittaaja tai ennustaja, jonka havainnot ovat häiriöttömiä. Merkitysten maailma ei näyttäydy tarkastelemalla sitä ainoastaan ulkopuolelta (Greene 1988, 175). Tutkimuksessani toteutui, ehkäpä osittain sitä tietoisesti tavoittelematta, laadullisen tutkimuksen tavoite nähdä asiat asettuen lähelle haastateltavan elämää, ymmärtäen, ei käsitellen ihmisiä kuin tutkijalle välttämätöntä informanttia.

Tutkimustehtävästä on luettavissa, että tavoitteeksi on asetettu testata Oserin teorian toimivuutta uusien mittausten avulla ja saada moniulotteinen kuva uskonnollisuudesta. Siksi tutkimuksen suunnitteluvaiheessa ei pyritty löytämään mahdollisimman homogeenista vastaajajoukkoa vaan päinvastoin: tutkimustehtävän toteutumista palvelee paremmin erilaisten ihmisten ja katsomusten kirjo. Tutkimusjoukosta toki voi – ja Oserin teorian valossa pitäisi – löytyä invariantteja lainalaisuuksia, jotka ovat ulkoisista tekijöistä riippumattomia. Heterogeeninen tutkimusjoukko voi siis verifioida Oserin teorian: uskonnollisuuden rakenteet osoittautuvat todeksi ja Oserin teoria paikkansapitäväksi. Toisaalta heterogeeninen tutkimusjoukko saattaa falsifioida koko teorian. Jos säännönmukaisuutta ei löydy, uskonnollisen struktuurin kehitys jää perusteita vaille.

Strukturoimattomuudesta huolimatta olin asettanut aineistonkeruulle tavoitteen. Tutkimukseen haluttiin mukaan omaan uskonnolliseen yhteisöön tiukasti sitoutuneita henkilöitä. Tällaista ryhmää edustavat tässä tutkimuksessa Vapaakirkon jäsenet ja luterilaisen kirkon piiristä lestadiolaiseen liikkeeseen sitoutuneet vastaajat. Uskonnollisen kehityksen hahmottamiseksi tuntui tarpeelliselta ottaa mukaan irtautuneita. Irtautunut tarkoittaa tässä tutkimuksessa henkilöä, joka on uskonnollisen yhteisön vaikutuspiirissä vartuttuaan joko nopeasti ja kertakaikkisesti tehnyt pesäeron taustaansa tai kasvanut yhteisöstään hitaasti erilleen. Niiden lisäksi kiertolaisia, joilla tarkoitan sellaisia henkilöitä, jotka yhdestä yhteisöstä irtauduttuaan ovat valmiita sitoutumaan toiseen, siitä erkaannuttuaan kolmanteen jne. Tutkimusta suunnitellessani en voinut tietää, mitä tyyppiä

vastajaat edustivat. Oli vain ylimalkainen tieto siitä, millainen kukin vastaaja on. Ensitutustuminen tapahtui yleensä puhelimitse. Haastattelujen perusteella oli sitten mahdollista tehdä syvempi erittely. Neljäs henkilötyyppi, joka tutkimukseen toivottiin mukaan on uskonnoista ulkopuolinen. Tämä tarkoittaa sellaista vastaajaa, joka on jäänyt tai jättäytynyt tietoisesti jo lapsuudesta alkaen uskonnollisten sitoumusten ulkopuolelle. Tutkimuksessa on yksi tällainen henkilö mukana.

Edellä esitetystä voi päätellä, ettei tutkimuksen tehtävä olekaan kuvailla yleisellä tasolla suomalaisten uskonnollisuutta. Tähän tehtävään aineisto on epäedustava. Tutkimus kyllä pyrkii tuloksiin sekä induktion että deduktion keinoin. Kumpaankin lähestymistapaan aineisto on riittävä. Oletetaan, että yksittäisistä havainnoista on mahdollista tehdä päätelmiä kokonaisuudesta, ja että yhdenkin yksilön riittävän tarkka ja perusteellinen analysointi riittää verifioimaan tai falsifioimaan teorian, tai ainakin sitä koettelemaan.

Aineistoon ja siitä tehtäviin päätelmiin liittyy kaksi periaatetta. Ensimmäinen periaate on aineistorelevanttisuus (Suoranta 1995, 26–27). Aineiston luokittelu, tyypittely ja muut analyysitavat perustuvat tätä tutkimusta varten kerättyihin teksteihin ja materiaaleihin. Pyrkimys ei ole esittää universaalia mallia vaan yksi mahdollinen ratkaisu. Luokittelu ei ole ristiriidaton ja riitauttamaton (Suoranta 1995, 26), mutta se on aineistolähtöinen. Toisissa olosuhteissa, eri aineistolla johtopäätökset voisivat olla toiset.

Toinen periaate liittyy yleistämiseen. Tähän tutkimukseen sopii Suorannan (1995, 27) idea tapauskohtaisesta yleistämisestä. Siinä havainnot ja tulokset eivät ole suoraan tapauksesta toiseen siirrettäviä tai yleistettäviä (Suoranta 1995, 27). Tärkeämpää olisi, jos lukija on valmis koettelemaan tulosten uskottavuutta omassa ja yhteisönsä toiminnassa. Mikäli tutkimuksen tuloksista syntyy – vaikka kiistämisen ja vasta-argumenttien avulla – uusia teorioita ja innovaatioita, on tutkimus täyttänyt tehtävänsä parhaalla tavalla.

## 7. USKONNOLLISEN ARVIOINNIN KEHITYS

Tässä tutkimuksen luvussa tarkastellaan vastaajajoukon uskonnollisuutta kahdesta näkökulmasta. 1) Esitän vastaajajoukon sijoittumisen uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheisiin Oserin Paul- ja Job-dilemmoissa. Tulosta verrataan aikaisempien tutkimusten tuloksiin. 2) Tutkin oman uskonnollisen arvioinnin testini tulosta. Luku päättyy tulosten pohdintaan.

Oserin haastatteluaineiston saattaminen numeeriseen muotoon kehitysvaiheen määrittelemistä varten on monivaiheinen prosessi. Ensin koko materiaali käydään läpi ja suoritetaan alustava arvio siitä, mikä voisi olla kunkin vastaajan kehitysvaihe. Sitten jokainen yksittäinen vastaus käsitellään erikseen ja sijoitetaan johonkin kehitysvaiheeseen. Paul-dilemma muodostuu 16 kysymyksestä, Job-dilemmassa kysymyksiä on yhdeksän. Kun kaikki vastaukset dilemموjen kysymyksiin on koodattu ja niillä on numeroarvo, on mahdollista määritellä kehitysvaihe.

Uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe on joko **kokonaiskehitysvaihe**, **RMS-arvon** perusteella määritelty kehitysvaihe tai **absoluuttinen kehitysvaihe**. Kun tulosta tarkastellaan kokonaiskehitysvaiheina, siirtymä- ja lujittumisvaiheet pyöristetään kokonaiskehitysvaiheiksi. Uskonnollisten kypsyyspisteiden tarkastelu (RMS) tarkentaa kuvausta. Se myös suo paremmat mahdollisuudet vertailuun esimerkiksi riippuvuuslukujen avulla, koska RMS-arvon voi ajatella jatkuvaksi muuttujaksi. Viimeksi mainittu, absoluuttinen kehitysvaihe, on sellainen tapa tarkastella uskonnollista kehitystä, missä kaikki kehitysvaihetyytit, kokonaiskehitysvaiheet, siirtymävaiheet ja lujittumisvaiheet esitetään erikseen. Liitteessä 5 on seikkaperäinen esitys siitä, miten kehitysvaiheisiin sijoittaminen tapahtuu.

### 7.1. Uskonnollisen arvioinnin kehitys kokonaiskehitysvaiheina ja RMS-pisteinä

#### *Paul-dilemma*

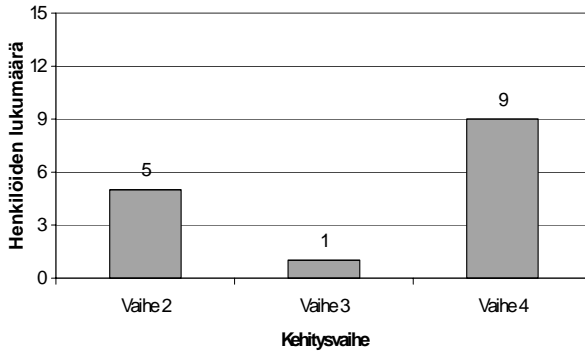
Paul-dilemma on eniten käytetty Oserin teorian mittareista. Sen käyttöä puoltaa ongelman asettelun tuttuus ja pätevyys eri kulttuureissa. Oser ja Gmünder (1991, 102) toteavat, että Paul-dilemmaan verrattava lupaus on

monelle tuttu omasta lapsuudesta tai nuoruudesta. Dilemman rakenne tiivistyy seitsemään kohtaan (Oser & Gmünder 1991, 102).

1. Miehen onnellinen elämä
2. Kriisitilanne
3. Miehen reaktio pakkolaskutilanteessa
4. Lupaus
5. Kriisin myönteinen ratkaisu (Paul pelastuu)
6. Lupauksen pitämisen ja rikkomisen välinen jännite
7. Ratkaisun tekeminen

Paul-dilemman pitäisi sopia erilaisiin kulttuureihin ja katsomuksiin. Kuviossa 1 on tämän tutkimuksen aineiston jakautuminen eri kehitysvaiheisiin Paul-dilemmassa.

KUVIO 1. Paul-dilemma; Kokonaiskehitysvaiheet (N = 15).



Kokonaiskehitysvaiheina tarkasteltuna aineisto on jakautunut toiseen (N = 5) kolmanteen (N = 1) ja neljänteen kehitysvaiheeseen (N = 9) Paul-dilemmassa<sup>61</sup>. Vaikka vastaajajoukko on määrältään pieni, suhteellisten osuuksien esittäminen tuloksen vertailtavuuden vuoksi on perusteltua. Prosenttiosuudet toisesta neljänteen vaiheeseen ovat 33, 7 ja 60 prosenttia.

<sup>61</sup> Toiseen kehitysvaiheeseen lukeutuvat Onerva, Irja, Jari, Kerttu ja Selja. Leo edustaa kolmatta vaihetta. Ossi, Varpu, Paula, Eeva, Signe, Paavo, Mauri, Ella ja Aarne sijoittuvat neljänteen kehitysvaiheeseen.

Toista kehitysvaihetta kuvaa rangaistus-palkkio-ajattelutapa. Ihmisen ja tuonpuoleisen välinen kaupankäynti kuvaa toista vaihetta. Kummallakin osapuolella on jotakin annettavaa ja saatavaa. Ihmisen tulee Jumalan suosion saavuttamiseksi tehdä hyviä töitä. Seuraava esimerkki kuvaa toisen kehitysvaiheen ajattelutapaa.

*Jos ajattelis ittänsä samaan tilanteeseen, niin kyllä jos lupauksen antaa Jumalalle ja jättää sen täytäntöön panematta, niin en usko että sellaisella ihmisellä eläminen on kovinkaan suuren arvoista ... Jumalan kanssa voisi ehkä sopia, jos keksii jonkun, en tiedä löytyykö sellaista tekoa, jolla voisi kompensoida sen lupauksen. (Kerttu)*

Ihmisen itsenäisyys ja oma päätösvalta korostuvat uskonnollisen arvioinnin kolmannessa kehitysvaiheessa. Orientaatio on Oserin (1991, 10) mukaan egon autonomia ja yksipuolinen omavastuu. Vastaaajajoukosta Leo sijoittui kolmanteen vaiheeseen.

*Mutta hän [Paul] on tehnyt lupauksensa Jumalalle. Kellekäs mä olisin tuossa tapauksessa tehnyt lupauksen? Mä olisin tehnyt sen lupauksen itselleni. Mutta miten velvoittava olen sitten itselleni, pystynkö elämään moraalisesti itseäni kunnioittaen, jos en noudatakaan päätöstäni? (Leo)*

Neljäs kehitysvaihe pitää sisällään ajattelutavan, jonka mukaan ihmisellä on oma vastuunsa, mutta Jumalan säätämien rajojen sisällä. Ihminen ei ole kaikkivoipa. Kaiken takana on Luoja, joka mahdollistaa ihmisen elämän, toiminnan ja mielekkyyden löytämisen maailmassa. Neljännelle kehitysvaiheelle tyypillinen vapauden ja vastuun rinnakkaisuus kuvastuu hyvin seuraavasta lainauksesta.

*Kyllä minusta tuntuu, että se on aika pitkälle sitova lupaus, mutta tietysti tuossa nyt se päätöksentekotilanne oli semmonen lyhyt. Kyllä minun mielestä voi harkintaa käyttää. Ei hän yksin sitä päättä, kun hänellä on morsiankin siinä ja Jumalan tahtoa pitäisi kysyä vielä edelleenkin. Jumala antaisi sellaisia lisämerkkejä, että mikä on Jumalan tahto tässä asiassa. (Varpu)*

Aikaisempiin tutkimustuloksiin verrattuna<sup>62</sup> tämän tutkimuksen tulos on poikkeuksellinen. Tässä tutkimuksessa toisen kehitysvaiheen suhteellinen

---

<sup>62</sup> Aikaisempia tutkimuksia aikuisten uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheesta ei ole kovin paljon. Oserin (1992, 69) mukaan tutkimusmateriaalia on liian vähän,



osuus (33 %) on huomiota herättävän suuri. Räsänen (1991, 154) 40 henkilön aikuisaineistossa tutkittiin 40–65-vuotiaiden suomalaisten uskonnollisuutta, siis ikäjakauma oli suppeampi kuin tässä tutkimuksessa, vaikka aineiston määrä oli suurempi. Tuloksen mukaan toista kehitysvaihetta edusti vajaa neljännes tutkituista (22,5 % N = 9). Oser ja Gmünder (1988, 180, 181) raportoivat 15 Paul-dilemmaan vastanneen henkilön kehitysvaiheen<sup>63</sup>. Näistä tutkijat sijoittivat toiseen kehitysvaiheeseen vain yhden henkilön (7 % N = 1). Zondagin ja van Belzenin (1993, 173) tutkimuksessa neljästäkymmenestä vastaajasta kymmenen vastaajista (25 %) edusti toista kehitysvaihetta.

Kolmannessa kehitysvaiheessa kontrasti aikaisempiin tutkimuksiin on erityisen suuri. Räsänen (1991, 154) aineistossa kolmas vaihe oli osuudeltaan 57,5 % (N = 23), Oser ja Gmünder (1988, 181) raportoivat yhdentoista vastaajan (73 %) sijoittuvan kolmanteen vaiheeseen. Mitä tule neljänteen kehitysvaiheeseen, tämä tutkimus poikkeaa aikaisemmista huomattavasti suuremmalla suhteellisella osuudella (60 %). Sekä Räsänen (1991, 154) että Oser ja Gmünder (1988, 181) raportoivat 20 prosentin osuuden neljännessä vaiheessa.

Miten dramaattiset erot tutkimusten tuloksissa voidaan selittää? Tutkimusaineistojen erilaisuus selittää tulosten eroja. Aikaisemmin raportoimani tulokset edustivat kristinuskoon myönteisesti suhtautuvia, seurakuntaan tavalla tai toisella yhteydessä olevia evankelisluterilaisen kirkon jäseniä (Räsänen 1991, 17). Vastaajajoukko oli siis lähempänä keskimääräistä suomalaista kuin tämän tutkimuksen aineisto, joka pääasiassa muodostuu uskonnollisesti sitoutuneista henkilöistä. Kolmannen vaiheen olematon määrä ja toisen sekä neljännen vaiheen suuret osuudet tässä tutkimuksessa selittyvät vastaajien uskonnollisuudella.

---

jotta voisi lausua jotakin kovin painokasta aikuisten uskonnollisesta kehityksestä. Hän jatkaa, että käytettävissä olevat tiedot viittaavat suureen heterogeenisuuteen aikuisten uskonnollisessa kehitysvaiheessa.

<sup>63</sup> Oserin ja Gmünderin Paul-dilemma-aineisto on laajempi kuin vain 15 henkilöä, mutta 15 vastaajaa kuuluvat sellaisiin ikäryhmiin (26–56-v.), joista tämän tutkimuksen aineisto muodostuu.

Oserin ja Gmünderin aineiston<sup>64</sup> ja tämän tutkimuksen välistä eroa selittää vielä edellä vertailtuja tutkimuksia enemmän tutkimusaineisto. Vaikka heidän tutkimukseensa osallistuneiden aikuisten uskonnollisuudesta ei ole tarkkoja tietoja, on Räsäsen (1991) aineisto muodostunut uskonnollisesti sitoutuneemmista henkilöistä kuin Oserin ja Gmünderin aineisto.

### *Job-dilemma*

Job-dilemma käsittelee teodikea-kysymystä. Haastateltava joutuu ottamaan siinä kantaa Jumalan olemukseen ja siihen millainen Jumala on luonoltaan maailmassa olevan kärsimyksen edessä (Oser & Gmünder 1991, 173).

Nimensä mukaisesti Job-dilemma<sup>65</sup> muistuttaa Raamatun Jobista. Oser ja Gmünder (1991, 204, 205) kirjoittavat, että dilemmassa ovat esillä samanlaiset ainekset kuin Jobin kirjassa, mutta vastauksia ei anneta vaan haastateltavan on löydettävä (ja kerrottava) ne itse. Job-dilemman keskeisiä elementtejä ovat

1. Maailmassa oleva pahuus
2. Etäinen Jumala silloin, kun ihminen kokee pahaa ja vääryyttä maailmassa
3. Läsnäoleva Jumala silloin, kun ihminen säästyy pahalta ja vääryydeltä

Tässä dilemmassa dimesioiden tasapaino saavutetaan kärsimyksen alkuperän, sairauden, kuoleman ja ennen kaikkea pahuuden olemuksen pohtimisen kautta (Oser & Gmünder 1991, 204–205).

Job-dilemman jakauma on esitetty kuviossa 2. Viisi (36 %) vastaajista sijoittui toiseen kehitysvaiheeseen, kolmanteen yksi (7 %) ja neljäljanteen

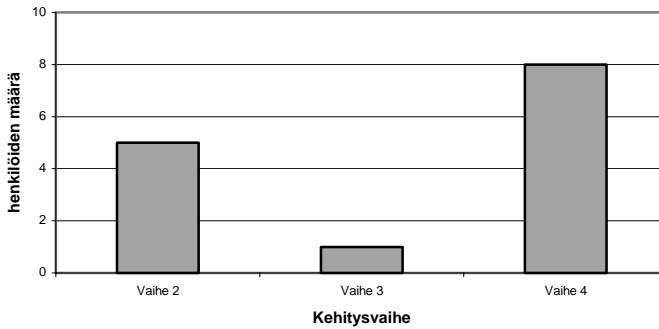
---

<sup>64</sup> Oserin ja Gmünderin tutkimusaineisto kerättiin 20 000 asukkaan Grenchenin pikkukaupungista, joka sijaitsee Solothunin kantonissa Sveitsissä. Aineistossa on puolet katolisia ja puolet reformoituja (Oser & Gmünder 1991, 171–172). Tunnustuskunnan lisäksi mitään uskonnolliseen osallistumiseen tai uskonnollisuuden sisältökysymyksiin liittyviä muuttujia/seikkoja Oser ja Gmünder eivät raportoi.

<sup>65</sup> Tästä dilemmasta käytetään myös nimeä teodikea-dilemma (ks. esimerkiksi Oser & Gmünder 1991, 202–203).

kehitysvaiheeseen kahdeksan (57 %). Tulos on samansuuntainen Paul-dilemman tuloksen kanssa.

KUVIO 2. Job-dilemma; Kokonaiskehitysvaiheet (N = 14).



Job-dilemmassa kysyttiin onko Jumala epäoikeudenmukainen, kun antaa ihmisten kärsiä? Ensimmäisessä sitaatissa tulevat esiin toisen kehitysvaiheen piirteet: olemalla hyvä pitäisi saada Jumalan hyvyys osakseen.

*Sama tilanne on mullakin. Mä oon yrittänyt kauheen hyvää ja siveellistä ja kilttiä elämää elää ja auttanut ihmisiä ja kymmenykset antanu. niin että voisi mullekin jotakin hyvää antaa. Se on niin epistä ... Voihan olla, että [kertomuksen] työllä on jokin väliaikainen halvaus, joka sitten paranee. Sitten voi olla, että tyttö tulee vaikka uskoon, jos ei vielä ole.* (Eeva)

Kolmannen vaiheen ajattelutavan edustaja on Leo, kuten Paul-dilemmassakin. Dilemman tarinaa Leo piti universaalitarinana, jossa on ”arkisen marttyyriuden ainekset”. Se osoittaa, että ”ihminen voi löytää itsensä”. Elämässä ”ei pidä antaa periksi vaan vääryydenkin kautta pääsee voittoon”. Mitään hengellistä tai ihmisen ja tuonpuoleiseen väliseen suhteeseen viittaavaa Leo ei Job-dilemmassa nähnyt. Tämä onkin yksi dilemموjen käytön ongelma. Sama käsitteistö ei sovi uskonnoista ulkopuolisille ja uskon maailman omakseen tunteville.

Neljännän vaiheen ajattelutapaan kuuluu ihmisen ehdollinen itsenäisyys. Ihminen on itsenäinen, mutta toimii kuitenkin Jumalan säättämien rajojen

sisällä. Esimerkki IV vaiheesta on Paavon pohdiskelu kysymykseen: Rankaiseeko Jumala ihmisiä?

*Se kyllä tuntuu vaikealta ajatella noin. Kuitenkin Jumalalla on hyvä tahto ja hän on armahtavainen. Tietysti pidemmälle ajateltuna, jos lähtisin jatkuvasti rikkomaan Jumalan tahtoa vastaan, niin minua pitäis ravistaa tai minut pysäyttää. Hän [Jumala] voi tehdä sen. Sellainen ajatus kostosta ja rangaistuksesta on mulle vieras. (Paavo)*

Aikaisemmissa tutkimuksissa tulokset Paul- ja Job-dilemموjen kesken ovat olleet samanlaisia. Räsänen (1991, 156) tutkimuksen mukaan jakautuminen eri kehitysvaiheisiin oli Job-dilemmassa tasaisempaa kuin Paul-dilemmassa. Kolmas vaihe ei korostunut niin paljon, mutta toisen ja neljännen vaiheen osuudet olivat keskenään samanlaiset. Tämän tutkimuksen tulos on samansuuntainen.

Oser ja Gmünder eivät raportoi erikseen Job-dilemman tuloksia<sup>66</sup>. Paul-dilemma on heille tärkein. He korostavat, että Paul-dilemma on paras kaikista kahdeksasta dilemmasta, koska se sisältää yleistettävimmät ja itsenäisimmät uskonnollisuuden elementit, jotka eivät riipu historiallisesta tilanteesta tai vastaajan kontekstista (Oser & Gmünder 1988, 187). Job-dilemma on teorian laatijoiden käsityksen mukaan luonteeltaan samanlainen kuin Paul-dilemma, sillä se käsittelee uskonnon universaaleja ja yleisiä elementtejä (Oser & Gmünder 1991, 194). Kokonaiskehitysvaiheiden perusteella tämän tutkimuksen tulos vahvistaa näiden kahden mittarin, Paul- ja Job-dilemman, luotettavuutta ja sopivuutta uskonnollisuuden tutkimiseen.

#### *Kehitysvaihe uskonnollisina kypsyyypisteinä*

RMS-pisteiden laskutapa on selvitetty liitteessä 5. Taulukossa 2 on kaikkien tutkimukseen osallistuneiden RMS-pisteet Paul- ja Job-dilemmassa ja kehitysvaihe kypsyyypiste-kriteerien mukaan määriteltynä..

---

<sup>66</sup> Eri kehitysvaiheita edustavien määristä Job-dilemmassa ei ole tarkkoja lukuja. Suhteelliset osuudet voi arvioida kuviosta (Oser & Gmünderin 1988, 189), jossa on mukana koko heidän aineistonsa, siis myös tämän tutkimuksen ikäluokkiin kuulumattomat vastaajat. I vaiheen osuus on 5 %, II vaiheen noin 40 %, III vaiheen 45 ja IV 10 prosenttia.

TAULUKKO 2. Paul-dilemma ja Job-dilemma; Uskonnollinen kehitysvaihe RMS-pisteinä

kehitysvaihe Paul-dilemma	RMS	Määrä	kehitysvaihe Job-dilemma	RMS	Määrä
II (N = 2)	181	1	II (N = 2)	188	1
	225	1		200	1
III (N = 6)	275	1	III (N = 8)	275	1
	300	2		300	2
	325	3		325	4
IV (N = 7)	375	2		350	1
	381	1	IV (N = 4)	388	1
	400	1		400	1
	406	1		413	2
	413	1			
	419	1			
yhteensä	ka 337	15		ka 323	14

Taulukon 2 mukaan RMS kehitysvaihekriteerien perusteella henkilöiden jakauma kehitysvaiheisiin on aivan erilainen kuin aikaisemmin esitetty tulos kokonaiskehitysvaiheina. Kummassakin dilemmassa esiintyy nyt kolmas kehitysvaihe. Paul-dilemmassa toisesta kehitysvaiheesta siirtyy kolme henkilöä kolmanteen vaiheeseen. Neljänestä kehitysvaiheesta kaksi siirtyy alaspäin kolmanteen vaiheeseen. Job-dilemmassa muutos on vielä dramaattisempi kuin Paul-dilemmassa. Kolmannesta vaiheesta muodostuu osuudeltaan suurin kehitysvaihe. Puolet kokonaiskehitysvaihein IV vaiheeseen sijoitetuista taantuu kolmanteen kehitysvaiheeseen.

Syy erilaiseen tulokseen kokonaisvaiheiden mukaisessa tarkastelussa ja Rms-pisteiden mukaan määritellyissä kehitysvaiheissa on yksinkertainen. RMS on henkilön eri kehitysvaiheisiin sijoitettujen vastausten keskiarvo kerrottuna sadalla. Tilanne on ongelmaton kahdessa tapauksessa. 1) Mikäli henkilön vastaukset ovat lähes yksituumaisesti samaa kehitysvaihetta tai 2) mikäli ne ovat pääasiassa yhtä kehitysvaihetta ja loput lähinnä alempaa tai ylempää vaihetta. Näin suotuisa tilanne ei kuitenkaan aina ole. Jos henkilön vastaukset ovat hajautuneet useampaan kuin kahteen vierekkäiseen kehitysvaiheeseen RMS:n luotettavuus uskonnollisuuden indikaattorina kärsii. Teorian laatijat eivät oleta hajontaa useampaan kuin kahteen

vierekkäiseen kehitysvaiheeseen, sillä esimerkiksi koodausohje koskee vain kahden vierekkäisen kehitysvaiheen tilannetta (Oser & Gmünder 1991, 110).

RMS:n antamaa virheellistä kuvaa uskonnollisesta kehityksestä voidaan tarkastella seuraavan esimerkin valossa. Esimerkkinä on Paul-dilemma ja vastaajajoukosta Onerva. Hänen haastatteluvastauksistaan 50 % on luokiteltu toisen ja 50 % neljännen vaiheen vastauksiksi. Näin ollen RMS pisteet ovat 300, minkä perusteella hän on kolmannessa kehitysvaiheessa. Kokonaiskehitysvaiheina tarkasteltuna Onerva koodattiin toiseen kehitysvaiheeseen, koska strukturalistisen kehityslogiikan periaatteiden mukaan ei ole mahdollista juurtua so. hyväksyä ylemmän kehitysvaiheen ajattelutapaa ennen kuin on luopunut edellisen vaiheen ajattelutavasta. Jossakin tapauksessa kyseisen henkilön ajattelussa ehkä on joitakin kolmanteen vaiheeseen liittyviä piirteitä. Yhtä hyvin on mahdollista, että ajattelussa ei ole jälkeäkään kolmannesta vaiheesta, mistä Onerva on kuvaava esimerkki. Kehitysvaiheen määrittelytapa ontuu Oserin teoriassa.

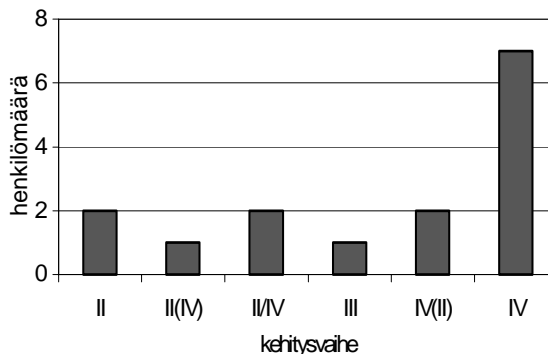
Uskonnollisen arvioinnin kehityksen tarkasteleminen niin kokonaiskehitysvaiheina kuin myös RMS-pisteinä ovat antaneet epätydyttävän ja vääristyneen kuvan yksilön uskonnollisuudesta. Siirryn nyt tarkastelemaan uskonnollista kehitystä absoluuttisina kehitysvaiheina.

## 7.2 Uskonnollisen arvioinnin kehitys absoluuttisina kehitysvaiheina

### *Absoluuttiset kehitysvaiheet Paul-dilemmassa*

Kuvioon 3 on koottu vastaajajoukon sijoittuminen absoluuttisiin kehitysvaiheisiin Paul-dilemmassa. Aikaisemmin esitetyt tiedot uskonnollisen kehityksen vaiheisiin sijoittumisesta täsmentyvät. Kokonaiskuva haastateltavien uskonnollisesta kehitysvaiheesta muuttuu. Kokonaiskehitysvaiheiden osuus pienenee. Merkittävin tulos on harppaus kolmannen kehitysvaiheen yli, mistä on useita esimerkkejä.

KUVIO 3. Absoluuttiset kehitysvaiheet; Paul-dilemma (N = 15).



Vasemmalta oikealle kuviota 3 tarkasteltaessa havaitaan, että puhtaaseen kakkosvaiheeseen sijoittuu kaksi henkilöä (Irja ja Selja). Määrä on pienempi kuin kokonaisvaiheina tarkasteltuna. Aikaisempiin tutkimuksiin verrattuna uutta on irtautumisvaihe II(IV), johon tutkimukseen osallistuneista Kerttu sijoittuu. Aikaisemmissa tutkimuksissa ei ole myöskään noteerattu siirtymävaiheetta toisesta neljanteen II/IV, missä on yhtä suuri paino toisen ja neljännen vaiheen ajattelutavalla. Irtautumis- ja siirtymävaiheen ero on juuri siinä miten paljon henkilö on kiinni alemmassa vaiheessa. Onerva ja Jari ovat siirtymävaiheessa toisesta neljanteen kehitysvaiheeseen.

Mitä siirtymävaihe on käytännössä? Esimerkiksi Onervan käsityksistä löytyy selvästi sekä toisen että neljännen kehitysvaiheen aineksia (puolet kumpaakin). Toista kehitysvaihetta kuvaa Onervan vastaus kysymykseen tulisiko Paulin pitää Jumalalle antamansa lupaus:

*Kyllä mun mielestä pitäisi. Vetoan siihen, että Raamatussa sanotaan: täytyä lupauksesi Herralle. On parempi ettet lupaa kuin että lupaat etkä täytyä. Mää olen hirveen paljon keskustellut miesten kanssa, jotka on sodassa luvanneet jotakin Jumalalle ... Se on erittäin vaikea asia heille, jos he eivät ole totelleet. Se saattaa viedä koko elämän hukkaan ja epätoivoon. Olen sitä mieltä, että Paulin pitäisi nyt aloittaa tosi rukouskampanja ja lähteä etsimään Jumalan tahtoa. (Onerva)*

Onervan vastauksista näkyvät myös neljännen kehitysvaiheen elementit, joita ovat uskon henkilökohtaisuus, toisaalta itsenäisyys, mutta toisaalta riippuvaisuus Jumalan suunnitelmista ihmisen varalle. Näitä piirteitä kuvaavat seuraavat kaksi katkelmaa Onervan haastattelusta. Ensimmäisessä hän pohtii, tuleeko Paulin ottaa vanhempien mielipide huomioon päätöksenteossaan. Toisessa katkelmassa on Onervan käsitys lupauksen soveltamisesta kymmenyksillä.

*Minusta Paulin tulisi itsenäistyä ... Paulin pitää etsiä sisäinen Jumalan kokemus, olla sopusoinnussa Jumalan kanssa. Vanhemmat ovat tässä sivuseikka. (Onerva)*

*Ei ihminen voi koskaan sovittaa mitään Jumalan edessä näin. Onhan se vanhurskas teko Paulilta ja hän osoittaa että kunnioittaa Jumalaa, kun antaa satonsa parhaimmasta – niin kuin Raamatussa sanotaan – mutta ei tässä*

*tapauksessa lupauksesta pääse eroon tällä tavalla.*  
(Onerva)

Vastaaajajoukosta Leo on kolmannessa vaiheessa. Hänen kehitysvaiheensa ei ole muuttunut aikaisemmista tarkastelutavoista. Merkintätapa IV(II) tarkoittaa lujittumisvaihetta toisesta neljänteen vaiheeseen, siihen sijoittuvat Ossi ja Eeva. Lujittumisvaihe eroaa siirtymävaiheesta ainoastaan siinä, että neljännen vaiheen osuus vastauksista on suurempi kuin siirtymävaiheessa. Suurin osuus vastaajista on puhtaassa neljännessä vaiheessa, yhteensä seitsemän henkilöä.

Tutkimuksen tulos osoittaa, että uskonnollinen ihminen voi harpata kolmannen vaiheen yli, ja siirtyä suoraan toisesta kehitysvaiheesta neljänteen. Tämä on vastoin Oserin teorian kehityslogiikkaa ja kaikkia niitä teoreettisia oletuksia, joita teoriaan liittyy.

Havaitaan juuri harppauksen sekoittaneen RMS laskukaavan käytön niin, että vastaajista moni sijoittui kolmanteen kehitysvaiheeseen edustamatta sitä todellisuudessa laisinkaan. Tässä tutkimuksessa ei RMS tietoja voi käyttää.

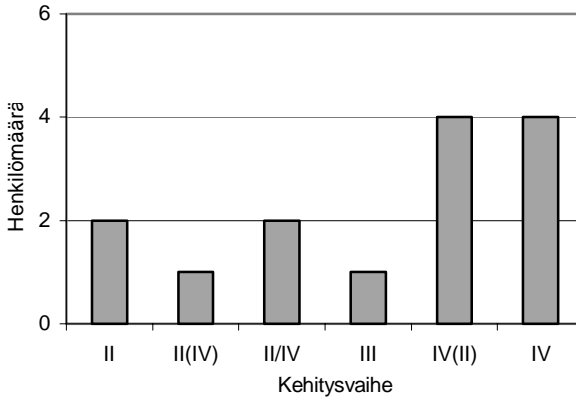
Harppaus selittää kokonaiskehitysvaiheiksi pyöristämisen (ks. liite 5) pulmallisuuden. Toisen kehitysvaiheen määrä väheni kahteen tapaukseen absoluuttiseen tarkasteluun siirryttäessä. Tosin tämä ei ole yhtä suuri ongelma kuin edellinen RMS:n vääristämä tulos.

#### *Absoluuttiset kehitysvaiheet Job-dilemmassa*

Job-dilemman absoluuttisten kehitysvaiheiden tarkasteleminen vahvistaa edellä esitettyä tutkimustulosta harppauksesta kolmannen vaiheen yli. Osa vastaajajoukosta on lujittumassa neljänteen vaiheeseen suoraan toisesta kehitysvaiheesta. Job-dilemman absoluuttiset kehitysvaiheet ovat alla kuviossa 4.



KUVIO 4. Absoluuttiset kehitysvaiheet; Job-dilemma (N = 14)



Puhtaassa kakkosvaiheessa ovat jälleen Irja ja Selja, Aarne on irtautumisvaiheessa II(IV). Eeva ja Ella sijoittuvat nyt siirtymävaiheeseen II/IV. Leo pysyy edelleen vakaasti kolmannessa vaiheessa. Lujittumisvaiheessa toisesta neljanteen ovat Signe, Onerva, Varpu ja Paula. Puhtaassa nelosvaiheessa ovat Ossi, Kerttu, Paavo ja Mauri. Tutkimuksen tulos on sikäli hämmäntävä, että irtautumis-, siirtymä- ja lujittumisvaiheissa ovat eri henkilöt kuin Paul-dilemmassa. Toinen ja kolmas vaihe ovat vakaimmat. Niissä on samat henkilöt kummassakin dilemmassa. Uskonollisen struktuurin transsituationaalisuutta käsittelevän tutkimuksen yhdeksännessä luvussa, jossa tutkin Paul- ja Job-dilemman välisiä yhteyksiä.

Eevan vastaukset Job-dilemmaan ovat esimerkki II ja IV vaiheiden välisestä siirtymästä. Alla olevassa sitaatissa Eeva pohtii riippuvatko ihmiselle tapahtuvat hyvät asiat Jumalasta. Vastauksesta näkyy selvästi Oserin teorian toiselle vaiheelle tyypillinen kaupankäynti Jumalan kanssa, mutta myös orastava epävarmuus voiko rukoilemisen määrä olla Jumalan avun edellytys.

*Olisko se sitte se, että Jumala tulis vastaan: no, kun sä olet rukoillut niin voinhan mä auttaa. En oikein osaa tuohon vastata.*  
(Eeva)

Yhtä lailla kuin II vaihe ja siitä luopuminen, ankkuroituminen IV vaiheeseen heijastuu Eevan käsityksistä. Jumalan epäsuora toiminta maailmassa ja

samalla ihmisen vaikutusmahdollisuuksien kaventuminen kuvastuvat seuraavassa vastauksessa Job-dilemman ensimmäiseen kysymykseen.

*Onko Jumalan tahto, että miehelle piti tapahtua näin?*

*Kyllä Jumala sallii myös uskoville kaikenlaista. Kaikenlaisia ikäviäkin asioita sallii. Mutta Hän on siinä kuitenkin aina vierellä.*

*Ei varmasti ole Jumalan tahto, että ihmiset levittävät pahoja puheita. (Eeva)*

Miten kolmannen vaiheen ylihyppy on mahdollinen? Kun ihminen huomaa, ettei voi omilla toimillaan vaikuttaa Jumalaan eikä suhde tuonpuoleiseen edellytä hyvittäviä tai sovittavia tekoja, hän luopuu toisen vaiheen ajattelutavasta. Oserin teorian mukaan tästä seuraa itsenäistyminen. Ihminen ottaa ohjat omiin käsiinsä. Hän siirtyy kolmanteen vaiheeseen. Tämän tutkimuksen tuloksen mukaan kolmas vaihe jää välistä. Uskonnollinen ihminen ei ajattele, mihin hän itse pystyy vaan hän pohtii, mihin hän pystyy Jumalan avulla. Ihmisen itsenäisyys toteutuu niiden rajojen sisällä, jotka Jumala on ihmiselle asettanut. Jotkin reunaehdot ihmisen toiminnalle asettaa myös uskonnollinen yhteisö, johon henkilö on sosiaalistunut. Tämän tutkimuksen perusteella harppaus Jumalasta etäisen kolmannen vaiheen yli on mahdollinen, johdonmukainen ja perusteltu.

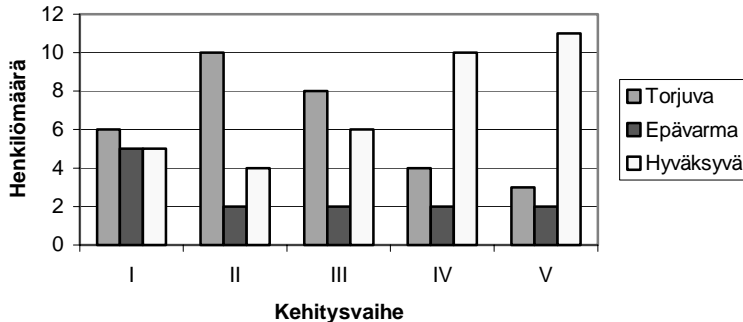
### 7.3 Uskonnollisen arvioinnin testi (UAT)

Tutkimusjoukolla esitettiin uskonnollisen arvioinnin testi. Testien tausta, testien muodostamisen perusteet ja rakenne ovat liitteessä 4. Testin etu edellä esitettyihin haastatteluun perustuviin tuloksiin verrattuna on siinä, että vastaajan on ilmaistava käsityksensä kaikista Oserin teorian kehitysvaiheista. Tässä tarkastellaan Vakuutusjohtaja-testin tulosta.

Tutkimuskysymys kuuluu miten vastaajat asennoituvat eri kehitysvaiheista muodostettuihin väittämiin? Oletus on, että alimmat vaiheet torjutaan, korkeimmat hyväksytään. Oletetaan myös, että myönteisten ja kielteisten väittämien välinen ero on pieni. Tulos esitetään kuvioina, joista näkyvät asennoitumistavat. Myönteisten ja kielteisten väitteiden välistä yhteyttä tarkastellaan Kendallin järjestyskorrelaatiokertoimen perusteella.

Testissä oli kymmenen väittämää, kaksi jokaista Oserin teorian kehitysvaihetta kohti<sup>67</sup>. Kuviossa 5 esitetään jakaumat testissä esitettyä pulmaa puoltaviin väitteisiin.

KUVIO 5. Asennoituminen testin ratkaisua puoltaviin väittämiin (N = 16).



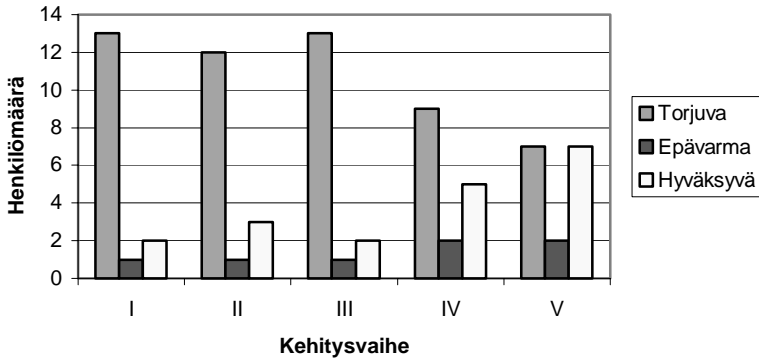
Ensimmäisen kehitysvaiheen väittämään asennoituminen oli diffuusia. Käsitteksen jakautuvat lähes tasan torjuviin, epävarmoihin ja hyväksyviin. Toinen vaihe torjuttiin vastaajien joukossa selvemmin ja hyväksyttiin vähiten. Asennoituminen kolmanteen vaiheeseen oli yllättävä. Aikaisemmin tässä luvussa esitettyjen dilemmavastausten perusteella olisi voinut odottaa kolmannen vaiheen torjumista. Neljänteen kehitysvaiheeseen suhtautuminen on pääosin hyväksyvää, joukossa neljä torjujaa. Viidennen kehitysvaiheen väittämän jakauma on selkein. Useimmat ovat sen hyväksyneet.

Tuloksen suunta on selkeä. Kolme alinta Oserin teorian kehitysvaihetta herättävät vastaajissa eniten vastustusta. Sen sijaan neljäs ja viides kehitysvaihe hyväksytään. Lisäksi tulos osoittaa asennoitumisen suuren varmuuden. Epävarmojen määrä on kaikissa alhainen, ainoastaan ensimmäisen vaiheen väittämässä muita huomattavasti korkeampi.

<sup>67</sup> Väittämien arviointiasteikko oli alun perin viisiluokkainen (1 = täysin mahdoton hyväksyä, 5 = täysin hyväksyttävä). Muita vastausvaihtoehtoja ei ollut nimetty. Muuttajat koodattiin uudelleen niin, että 1 ja 2 muodostavat luokan torjuva asennoituminen, 3 = epävarma ja 4 ja 5 tarkoittavat väitteen hyväksyvää asennoitumista.

Kuvioon 6 on koottu vakuutusjohtaja-testin ratkaisun torjuvien väittämien arvioinnit. Tulos poikkeaa edellä esitetystä myönteisten väittämien jakaumista.

KUVIO 6. Asennoituminen testin ratkaisun kieltäviin väittämiin (N = 16).



Torjuva suhtautuminen ensimmäisen, toisen ja kolmannen kehitysvaiheen väittämiin korostuu testin ratkaisun kieltävissä väittämässä. Myös IV ja V vaiheiden väittämien torjuva asennoituminen kaksinkertaistuu myönteisiin väittämiin verrattuna, minkä vuoksi neljännen ja viidennen vaiheen väittämät hyväksyvien määrä jää puoleen siitä, mitä se oli myönteisissä väittämässä. Kuitenkin kasvu korkeimpiin vaiheisiin siirryttäessä on näkyvissä mutta heikompana kuin myönteisten väittämien arvioinnissa. Epävarmojen määrä on kaikkiaan pieni.

Tulos tukee dilemموjen tutkimisen perusteella muodostunutta kuvaa vastaajajoukon uskonnollisuudesta. Ilmeisesti kieltävien väittämien sanamuoto on herättänyt vastaajissa torjuvan asenteen. Ajatuskin siitä, että Jumala torjuisi apunsa on saattanut aiheuttaa vastaajien mielessä epäilyksiä koko väittämää kohtaan, vaikka ne sisällöltään vastaavat eri kehitysvaiheita yhtä lailla kuin myönteiset väittämät.

Miten uskonnollisen arvioinnin testin eri väittämät liittyvät toisiinsa? Muodostuuko samaa kehitysvaihetta mittaavista väittämistä yhtenäinen

kuva? Tutkimalla tätä selvitetään mittauksen yhtenäisyyttä ja luotettavuutta. Päätelmät muuttujien välisestä riippuudesta tehdään järjestykskorrelaatioista<sup>68</sup>.

TAULUKKO 3. Väittämien Vj1-10 väliset korrelaatiot ja niiden merkitsevyydet

		VJ1	VJ2	VJ3	VJ4	VJ5	VJ6	VJ7	VJ8	VJ9
<b>VJ2</b>	$\tau$	.22								
<b>VJ3</b>	$\tau$	.30	.06							
<b>VJ4</b>	$\tau$	.25	.53*	-.24						
<b>VJ5</b>	$\tau$	.17	.47*	-.35	.76**					
<b>VJ6</b>	$\tau$	.00	-.34	-.09	-.38	-.08				
<b>VJ7</b>	$\tau$	-.17	-.41	.03	-.24	.02	.53*			
<b>VJ8</b>	$\tau$	.00	-.04	.43	-.38	-.46	.22	.13		
<b>VJ9</b>	$\tau$	.20	-.41	.48*	-.63**	-.39	.31	.41	.37	
<b>VJ10</b>	$\tau$	.45	.06	.35	-.28	-.07	.20	.27	.00	.61**

Muuttujat Vj1-5 ovat testin ratkaisulle myönteiset väittämät viiden kehitysvaiheeseen mukaisessa järjestyksessä, Vj6-10 ovat kielteiset. Ensimmäistä (Vj1 ja Vj6) ja viidettä (Vj5 ja Vj10) kehitysvaihetta käsittelevien väittämien välillä ei ole riippuvuutta laisinkaan. Toisen vaiheen väittämien (Vj2 ja Vj7) välinen yhteys on negatiivinen mutta ei merkitsevä. Kolmannen vaiheen väittämäparin (Vj 3 ja Vj8) yhteys on oikean suuntainen – oletusten valossa – mutta tilastollista merkitsevyyttä ei ole. Neljännen ja

<sup>68</sup> Muuttujien välistä riippuvuutta tarkastellaan Kendallin järjestykskorrelaatioina ( $\tau$ ). Pearsonin kerrointa, lineaarisen riippuvuuden tunnuslukua, ei sovi käyttää, koska mitattujen muuttujien yhteisjakauma ei muodosta kaksiulotteista normaalijakaumaa (Ranta, Rita & Kouki 1989, 437). Järjestykskorrelaatioissa on kysymys – yksinkertaisesti – siitä miten yksiin kaksi järjestystä osuu (Toivonen 1999, 323). Kendallin kerroin perustuu havaintojen järjestykslukujen käyttöön, kuten Spearmanin järjestykskerroin. Molemmat kertoimet ovat yhtä tehokkaita ja antavat samasta aineistosta miltei saman merkitsevyyden (Ranta, Rita & Kouki 1989, 443). Näin ollen on jokseenkin makuasia kumpaa käyttää. Kendallin kertoimen käyttöä puoltaa mahdollisuus muodostaa osittaiskorrelaatioita (Ranta, Rita & Kouki 1989, 438, 443, 446). Tarkastelen muuttujien välistä yhteyttä myös osittaiskorrelaatioiden avulla.

yhdeksän väittämän, jotka koskivat neljättä vaihetta, välinen vastakkaisuus on yllättävän voimakas ( $\tau = -.63^{**}$ ).

Oletus, jonka mukaan myönteisistä ja kielteisistä väittämistä muodostuisi samaa uskonnollisuuden kehitysvaihetta mittaava kokonaisuus kumoutuu. Tältä osin mittari ei toiminut odotusten mukaisesti. Vastajaat reagoivat ilmeisesti voimakkaasti ainakin kielteisten väittämien johdantotekstiin, kenties lukematta väittämää tarkasti loppuun saakka. Instruktioteksti kuului: ”Jumalan johdatus ei toteutunut naisen/miehen elämässä, koska/vaikka ...”

Korrelaatiomatriisissa huomio kiinnittyy vielä kahteen kohtaan. 1) Väittäjä Vj2 korreloi melkein merkitsevästi Vj4 ja Vj5 kanssa. Oserin teorian mukaan näillä ei tulisi olla juuri mitään tekemistä toistensa kanssa. Yhteyden voimakkuus tarkistettiin osittaiskorrelaatioiden avulla<sup>69</sup>. Vj2 ja Vj4 välinen yhteys pienenee (.53 → .30). Muuttujien Vj2 ja Vj5 välinen yhteys häviää tyystin (.47 → .09), kun tarkastellaan niiden välistä osittaiskorrelaatiota, jossa Vj4 on vakioitu. Vielä voidaan osoittaa, että Vj4 ja Vj5 välinen riippuvuus vähenee vain hiukan, kun Vj2 vakioidaan (.76 → .69). Tulos muuttaa käsitystä muuttujien välisestä yhteydestä. Se korostaa neljännen ja viidennen kehitysvaiheen väittämien läheisyyttä ja niiden välillä olevaa itsenäistä riippuvuutta. Sen sijaan Vj2 kanssa sitä ei niillä juurikaan ole. Neljännen ja viidennen vaiheen väittämien yhteisvaihtelusta voi päätellä niiden muodostavan yhtenäisen kokonaisuuden, joka vastaajien mielessä torjutaan tai hyväksytään.. Tätä päätelmää vahvistaa myös väittämien Vj9 ja Vj10 välinen merkitsevä ( $\tau = .61$ ) riippuvuus.

2) Huomio kiinnittyy väitteiden Vj3 ja Vj9 väliseen melkein merkitsevään riippuvuuteen ( $\tau = .48$ ). Muuttujien ristiintaulukointi on taulukossa 4. Taulukon 4 tiedoista päätellen muuttujien yhteys lepää paljolti molempien väitteiden torjumisen varassa. Vain kolme tutkittavasta joukosta on hyväksynyt molemmat väittämät. Siis ristiriitaa hyväksymispäässä ei ole. Väittämien sanamuodot selittävät hyvin miksi useat ovat torjuneet molemmat väittämät. Osan yhteydestä selittää myös se, että kummassakin väittämissä korostui ihmisen vapaus ja itsenäisyys.

---

<sup>69</sup> Järjestyskorrelaatiokertoimen osittaiskorrelaatio lasketaan muuttujien välisten parittaisten korrelaatioiden avulla aivan samalla tavalla kuin parametrisen osittaiskorrelaatio (Ranta, Rita & Kouki 1989, 447). Olen laskenut osittaiskorrelaatiot käsin, koska SPSS tilasto-ohjelmassa on optio vain parametrisen osittaiskorrelaation laskemiseksi.

TAULUKKO 4. Muuttujat Vj3 ja Vj9 (N = 16)

		<b>Vj9</b>			
<b>Vj3</b>		<i>torjuva</i>	<i>epävarma</i>	<i>hyväksyvä</i>	<i>yhteensä</i>
	<i>torjuva</i>	7		1	8
	<i>epävarma</i>		1	1	2
	<i>hyväksyvä</i>	2	1	3	6
	<i>yhteensä</i>	9	2	5	16

Uskonnollisen arvioinnin testissä saadut tulokset voi kiteyttää neljään kohtaan. 1) Aikuisten uskonnollisuus on Oserin teorian kehitysvaiheiden IV ja V vaiheiden ajattelutapojen mukaan orientoitunutta. Tulos on oletusten mukainen. 2) Myönteisten ja kielteisten väitteiden samansuuntaisuus ei toteutunut. 3) Viidennen vaiheen suuri osuus oli yllättävä. Yksi selitys ilmiölle on, että omaa ajattelua ylemmän vaiheen ajattelutapa on helpompi hyväksyä kuin alemman vaiheen ajattelutapa. Moraaliajattelua koskevista tutkimuksista tämä asetelma on tuttu. Egidius (1980, 236–238) selostaa Kohlbergin teoriaan perustuvia kokeita, joiden tulosten mukaan ainakin lapset ovat taipuvaisempia ottamaan vaikutteita ja hyväksymään omaa kehitystasoaan korkeammat argumentit enemmän kuin sitä alemmat. Tämän tutkimuksen tulos viittaa samaan aikuisilla. 4) Tutkimuksen tulos tukee uudenlaisen mittauksen kehittämistä ja soveltamista uskonnollisen kehityksen tutkimiseen. Uskonnollisen arvioinnin testi toimi pienellä aineistolla hyvin.

#### 7.4 Johtopäätökset

Tutkimuksen tässä luvussa tarkasteltiin vastaajajoukon uskonnollisuutta uskonnollisten dilemma- ja uskonnollisen arvioinnin testin avulla. Uskonnollinen kehitysvaihe määriteltiin kolmella eri tavalla. Kävi ilmi, että kehitysvaiheiden määrittely kokonaiskehitysvaiheina ja RMS-pisteinä ovat Oserin teorian keskeisiä ongelmakohtia. Kehitysvaiheen laskutavassa ei oteta huomioon vastausten jakautumista useampaan kuin kahteen vierekkäiseen kehitysvaiheeseen. metodi sopii johdonmukaisesti strukturalistiseen kehitysjakotteluun, mutta tämän tutkimuksen tulosten perusteella se on sopimaton uskonnollisten ihmisten tutkimiseen.

Kokonaiskehitysvaiheina tarkasteltuna tutkimusjoukkoa kuvaa Oserin teorian toisen vaiheen mukainen ansiuskonnollisuus ja neljännen vaiheen ajattelutapa, jossa ihminen on lähellä Jumalaa ja toimii maailmassa Jumalan antamien rajojen sisällä. Tutkimuksen tulos kokonaiskehitysvaiheina poikkeaa aikaisemmista tutkimustuloksista: Toisen ja neljännen vaiheen osuudet olivat suuremmat kuin muissa tutkimuksissa. Kolmannen vaiheen osuus oli radikaalisti pienempi.

Lähimmäksi yhtä suurta toisen vaiheen osuutta kuin tässä tutkimuksessa ovat tulleet Zondag ja van Belzen (1993) opettajatutkimuksessaan. Heidän tulkintansa kakkosvaiheesta on mielenkiintoinen. Jumala puuttuu suoraan maailman tapahtumiin sivistyneellä ja kultivoituneella tavalla, ei rangaisten ja palkiten (Zondag ja van Belzen 1993, 173). Tämän tutkimuksen tulos tukee joiltakin osin uudenlaista tulkinta Oserin teorian toisesta vaiheesta. Jumala ja ihminen voivat käydä kauppaa, neuvotella ja tehdä sopimuksia. Tällaisesta ajattelutavasta puuttuu pelonsekainen ja pakonomainen tarve miellyttää Jumalaa, jotta saisi osakseen jotakin hyvää tai välttäisi rangaistuksen. Toisen vaiheen esiintymisen suuri määrä on ymmärrettävä, jos toinen kehitysvaihe ymmärretään yllä esitettyyn tapaan. Myös tutkittava joukko selittää niin toisen kuin neljännenkin vaiheen suurta osuutta.

Tuloksen perusteella nousee kysymys, olisiko Oserin teorian II vaihe mahdollista nähdä jakautuneena lapsi- ja aikuistyyppin jumalasuhteeseen? Niille olisi yhteistä ”anna niin saat”-periaate, myös kaupankäynti tuonpuoleisen kanssa yhdistää niitä. Erottava tekijä on lähinnä erilainen motivaatioperusta, jolle suhde tuonpuoleiseen rakentuu. Lapsityypin II vaiheessa esimerkiksi pelko tai hätä hylätyksi tulemisesta ajavat miellyttämään Jumalaa. Aikuistyyppille on ominaista oman edun ja aseman maksimointi. Jumala on enemmän liikekumppani kuin tuntematon vastakaupan osapuoli.

Tässä tutkimuksessa sama henkilö edusti vakaasti kolmatta kehitysvaihetta kaikissa mittauksissa. Vaikka kolmas vaihe on ongelma, kun vastaajajoukko muodostuu uskonnollisista ihmisistä, saa Oserin teorian kolmas vaihe tässä täyden tuen. Siinä korostuu itsenäisyys, riippumattomuus ja ihmisen suvereeni päätösvalta ilman tarvetta ottaa tuonpuoleinen huomioon.

Kaikilla kolmella eri tavalla määriteltynä neljäs kehitysvaihe on osuudeltaan suurin. Aikaisempien tutkimusten tulokset aikuisten uskonnollisuudesta eivät täysin tue tämän tutkimuksen tulosta. Ilmeisesti neljännen kehitysvaiheen sisältö on uskonnollisille ihmisille tutumpi kuin aikuisille keskimäärin.



Sekä aikaisemmista tutkimuksista poikkeavan tuloksen selittäjä että syy Oserin teoriassa havaittuihin ongelmiin on tutkimuksen vastaajajoukko, joka tässä tutkimuksessa oli uskonnollisesti orientoituneempaa kuin vertailututkimuksissa. Tähän tutkimukseen osallistuneet ovat paria poikkeusta lukuun ottamatta sitoutuneita evankelis-luterilaiseen kirkkoon, sen vanhoillislestadiolaiseen herätysliikkeeseen tai vapaakirkkoon. Tutkimusjoukon valinta oli harkinnanvarainen. Harkinnanvaraisen näytteen poimiminen tutkimusjoukoksi on tuloksen perusteella ollut onnistunut valinta. Uskonnollisten ihmisten kehitysvaiheista ei ole aikaisemmin ollut erillistutkimuksia. Tämä tutkimus on nostanut esille joukon kysymyksiä, joista keskeisin on oletus struktuurin yhtäläisestä kehityksestä kaikilla ihmisillä. Mitä voi sanoa uskonnollisen struktuurin autonomisesta kehittymisestä, jos tutkimusaineiston vaikutus tulokseen on niin suuri kuin tässä tutkimuksessa tuli ilmi.

Struktuurin kehityksen autonomisuus ja yhtenäisyys kaikilla ihmisillä nousi esiin Heywoodin piagetläiseen traditioon kohdistamassa kritiikissä (ks. 2. luku s. 41–42). Se sivuaa läheltä kehitysvaiheiden kvalitatiivisen erilaisuuden ja hierakkisen integraation kysymyksiä (ks. s. 91–92). Heywood (1986, 74) kysyi, onko ajattelun muoto lopultakin sisällöstä riippuvainen. Tämän tutkimuksen perusteella kysymykseen on vastattava myöntävästi. Aikaisempiin tutkimuksiin verrattuna tämän tutkimuksen aineistona olleiden uskonnollisten ihmisten kehitys on erilailta muotoutunut. Toinen ja neljäs vaihe ovat korostuneesti esillä. Kolmas vaihe jää olemattomiin. Tutkimus tukee Heywoodin (1986, 74) väitettä, jonka mukaan kukin subjekti saavuttaa formaalisen ajattelun vaiheen vain omalla erityisalueellaan: lakimies lainopissa, fyysikko fysiikassa. Saman logiikan mukaisesti uskonnollinen ihminen uskonnollisen ongelman ratkaisussa.

Kokonaiskehitysvaiheina tarkasteltuna Paul- ja Job-dilemmat tukevat toisiaan. Tutkimustulos RMS-pisteinä muutti kuvaa vastaajien uskonnollisesta kehitysvaiheesta. Oserin ja Gmünderin vaihekriteerien (ks. liite 5) mukaan aineistosta löytyy kolmatta vaihetta niin paljon, että siitä muodostuu osuudeltaan Paul-dilemman toiseksi suurin ja Job-dilemman suurin luokka. Syy löytyi RMS-pisteiden laskutavasta. RMS-tarkastelutapa ei sovi tämän tutkimuksen aineistoon. Sen antama kuva uskonnollisuudesta on liian karkea.

Aikaisemmissa tutkimuksissa on RMS:a käytetty yhtenä uskonnollisuuden indikaattorina. Jos näin menetellään, on hyväksyttävä se, että RMS on

joidenkin henkilöiden kohdalla likiarvo, joidenkin vastaajien kohdalla taas hyvin tarkka tunnusluku uskonnollisen arvioinnin tasosta. Tuloksen oikeellisuus riippuu täysin yksittäisten vastausten hajonnasta eri kehitysvaiheisiin. RMS sopii huonosti yksilöiden väliseen, mutta paremmin ryhmien väliseen vertailuun. Ryhmien välisessä vertailussa RMS on osoittautunut käyttökelpoiseksi, kun tarkastellaan esimerkiksi ikäryhmien, sukupuolten tai sosiaaliryhmien uskonnollisuutta. Sen voi ajatella jatkuvaksi muuttujaksi jolloin se suo monipuoliset mahdollisuudet tilastolliseen tarkasteluun. Erityisen onnistunut käytötapa RMS-pisteille ovat seuranta-tutkimukset.

Syistä, jotka liittyvät kokonaiskehitysvaiheiden ja RMS-pisteiden esiin tuomiin ongelmiin, oli tarpeen tutkia uskonnollista kehitysvaihetta absoluuttisina kehitysvaiheina. Tämän tutkimuksen tulos murtaa käsityksen kehitysvaiheiden invariantista sekvenssistä (ks. s. 91). Oserin teorian kolmatta vaihetta käsitellessä keskustelussa on tuotu esille mahdollisuus kolmannen vaiheen ylihypyyn. Se on todistettu empiirisesti tässä tutkimuksessa. Vaikka harppaus yhden kehitysvaiheen yli on Oserin teorian kehityslögiikkaan sopimaton, on se uskonnollisten ihmisten kehityksen kannalta katsottuna johdonmukainen. Tutkimus on osoittanut, että dilemma-vastauksissa kuvastuvat sekä toisen että neljännen vaiheen piirteet kolmannen jäädessä välistä. Tutkimus on tärkeä avaus keskustelulle Oserin teoriasta ja yleensäkin vaiheteorioiden ehdottomuudesta.

Absoluuttisten kehitysvaiheiden tutkimisen perusteella hämmästyttää, miksi Oserin teoriassa käsitellään siirtymä- ja lujittumisvaiheet, mutta ei oteta esille irtautumisvaihetta (esim. Oser & Gmünder 1991, 110) Olisi johdonmukaista ja täysin perusteltua kuvata uskonnollisen ajattelun kehitys yhdestä vaiheesta seuraavaan irtautumis-, siirtymä- ja lujittumisvaiheiden kautta.

Tässä tutkimuksen luvussa raportoitiin ensimmäistä kertaa uskonnollisen arvioinnin testin tuloksia. Testin avulla saatiin kartoitettua vastaajien reaktiotapa kaikkiin kehitysvaiheisiin. Aineiston tarkka kuvaus osittaiskorrelaatiotekniikkaa käyttäen selkiinnytti tuloksen, josta muodostui johdonmukainen. Neljäs ja viides vaihe nousivat muita voimakkaammin esiin. Yhtä selkeästi ihmiset torjuivat ensimmäisen ja toisen kehitysvaiheen väittämät. Tulos tukee dilemموjen antamaa kuvaa vastaajajoukon uskonnollisuudesta. Tässä tutkimuksessa testi toimi hyvin, ja sen käytön kokeilu rohkaisee kehittämään testiä edelleen ja käyttämään sitä jatkotutkimuksissa.

Uskonnollisen arvioinnin testi paljasti vastaajien taipumuksen hyväksyä omaa kehitysvaihettaan ylempien vaiheiden väittämä. Ilmiö on tuttu moraaliarvioinnin tutkimuksista (ks. Egidius 1980). Uskonnollisen arvioinnin testissä vastaajat reagoivat herkästi kehitysvaiheita koskeviin väitteisiin. Torjuva väite herätti torjunnan, hyväksyvä hyväksynnän. Tästä voi päätellä uskonnollisten ihmisten mieluusti sulkevan pois sen, että Jumala ei auttaisi tai puuttuisi maailman tapahtumiin. Toisaalta voi ajatella, että väittämän sanamuoto on saanut kohtuuttoman suuren osan vastaajien valintojen ohjaajana. Tässä mittari ei toiminut oletusteni mukaan. Väittämiin kätkeyty argumentointirakenne (so. kunkin kehitysvaiheen rakenteeseen liittyvät ominaisuudet) ei sinällään ratkaissut vastausvaihtoehdon valintaa, paremminkin ensi vaikutelma väittämästä.

Oserin aineistonkeruutapaa, dilemmahaastattelua, voi pitää laadullisena menetelmänä. Siitä eteenpäin tarkastelutapa muuttuu vääjäämättä kvantitatiiviseen suuntaan. Ei vielä se, että yksittäiselle vastaukselle annetaan numerokoodi, tee menetelmästä tiukan kvantitatiivista, mutta uskonnollinen kehitys kokonaiskehitysvaiheina ja RMS-pisteinä ovat selvästi kvantitatiivisia uskonnollisuuden mittoja.

Alasuutarin (1999, 33) mukaan laadullisesta tutkimuksesta on rajattava pois tutkimukset, joissa litteroitu haastatteluaineisto koodataan kyselyä vastaavaan muotoon ja analysoidaan siitä eteenpäin tilastollisesti. Tuloksen tarkasteleminen absoluuttisina kehitysvaiheina lähentää näkökulmaa laadulliseen suuntaan. Kyseessä on selvä näkökulman vaihdos. Luovutaan kysymyksestä, mikä on vastaajajoukon uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe, sen sijaan kysytään, millaisia Oserin teorian kehitysvaiheiden piirteitä vastaajien uskonnollisessa ajattelussa on. Aikaisemmissa tutkimuksissa ei ole tarkasteltu uskonnollisen arvioinnin kehitystä yksilöllisesti. Tähänastisissa tutkimuksissa vastaajat ovat sulautuneet edustamansa ikä-, sukupuoli- tai sosiaaliryhmän jäseniksi. Näiden ryhmien keskiarvotietoja vertailemalla on kuvailtu ja selitetty uskonnollista kehitystä. Tällaisilla makrotason tutkimustuloksilla on tärkeä arvonsa. Niiden ongelma on, että laadulliset vivahteet ja tärkeät yksityiskohdat jäävät helposti huomiota vaille. Tällaisista nyansseista tutkimukseni lisäsi tietoa.

## 8 USKONNOLLISUUSTYPOLOGIAT

Tämä tutkimuksen luku sisältää kolme näkökulmaa uskonnollisuuteen. Ensimmäinen liittyy tutkimukseen osallistuneiden henkilöiden menneisyyteen. Selvitän, miten he ovat tulleet kristinuskon kanssa tutuiksi. Kysytään, miten he ovat – jos ovat – kiinnittyneet kristilliseen vakaumukseen ja tulleet siitä tietoisiksi tai etääntyneet siitä. Esitän tuloksen uskonnollisuustypologian muodossa. Ensimmäisen typologian nimi on T1.

Uskonnollisuuden tutkiminen jäisi valjuksi kuvailemalla ilmiötä vain menneisyydestä käsin, niin suuri merkitys kuin kaikella menneellä onkin tulevaan. Yksilön kannalta sen hetken elämäntilanne, jossa hän kulloinkin elää on ajankohtaisin. Toinen näkökulma uskonnollisuuteen liittyy tutkimuskohdetekohetken tilanteeseen. Tutkin millaisia uskonnollisuustyyppiä tutkittavien joukossa on. Tulos muodostaa toisen uskonnollisuustypologian T2. Näiden kahden, menneisyys- ja nykyisyysnäkökulman vertaaminen voi antaa viitteitä uskonnollisuudessa tapahtuneista muutoksista.

Jatkumoksi nykyhetkestä on luonnollista tarkastella vastaajajoukon käsityksiä tulevaisuudesta. Kolmas näkökulma suuntautuu tutkimuskohdetekohetkestä eteenpäin. Haastateltavilta kysyttiin mihin suuntaan he toivoisivat vakaumuksensa kehittyvän. Uskonnollisuuden muutosta koskevista käsityksistä muodostin kolmannen typologian. Sen koodi on T3.

Typologioiden kuvailun lisäksi niitä vertaillaan niitä keskenään, samoin vertaillaan typologioita ja uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheita toisiinsa.

### 8.1 Tietoisen vakaumuksen muodostuminen

Alustavan aineistoon tutustumisen jälkeen näytti siltä, että vastaajat jakautuisivat kolmeen uskonnollisuustyyppiin. Suurin osa haastateltavista kertoi kokeneensa nuoruudessaan tai nuorena aikuisena uskonnollisen kääntymisen. Heistä arvelin muodostavani ensimmäisen ryhmän. Toinen ryhmä näytti muodostuvan niistä, jotka ovat kasvaneet lapsesta asti kristinuskoon. Kolmanteen ryhmään olisivat jääneet väljästi sitoutuneet tai kokonaan uskonnosta kiinnostumattomat.

Jo haastattelutilanteissa minua vaivasi se, että yksi osa ihmisistä kertoi heti haastattelun alkuvaiheessa – ohimennen, kuin itsestäänselvyyden todeten –

tulleensa uskoon, ja toinen osa vaikenä kokemuksistaan. Kummassakin tapauksessa haastattelujen kuluessa tihkui lisätietoja, joiden perusteella kävi ilmi, että ihmisten kokemuksissa uskoontulosta ja heidän käsityksissään kristinuskoon juurtumisesta on paljon yksilöiden välisiä eroja. Myöhemmin litteroituun aineistoon tutustumisen myötä kuva tutkittavasta joukosta monipuolistui. Uusia piirteitä nousi esiin. Olettamaani typologiaa piti tarkistaa. Tyypittelin vastaajajoukon uudelleen sen mukaan, mikä vastaajien oman kertoman perusteella parhaiten kuvaa heidän jossakin elämänvaiheessa tietoisiksi tullutta suhdettaan kristinuskoon.

Uskonnollisen vakaumuksen syntyä ja siinä tapahtuneita muutoksia voi tutkia monesta näkökulmasta. Tässä muodostettiin aineistolähtöinen typologia, jonka muodostamisen tukena oli kirjallisuudessa ja aikaisemmissa tutkimuksissa esitetyt jaottelut ja luonnehdinnat. Esittelen seuraavaksi niitä.

Ylönen (1997, 56–57) esittää Lewis R. Rambon laatiman jaottelun, jossa Rambo kuvaa uskonnollista kääntymistä yhteisölliseltä kannalta irtautumisena yhdestä yhteisöstä ja liittymisenä johonkin toiseen. Rambon jaottelussa on viisi erilaista kääntymistapaa. 1) Tradition muutos tarkoittaa siirtymistä uskonnosta toiseen. 2) Institutionaalinen muutos merkitsee kääntymistä saman uskonnon sisällä kirkkokunnasta toiseen. 3) Siirtymisessä sitoutumattomuudesta tai väljästä sitoutumisesta voimakkaaseen sitoutumiseen, on Rambon jaottelun mukaan kyseessä liittymisenä. 4) Luopuminen on rinnastettavissa liittymiseen ja on siksi jaottelussa mukana. 5) Intensifioituminen tarkoittaa yksinkertaisesti intensiteetin lisääntymistä. Sitoutuminen voimistuu ja lujittuu uudelleen sen uskonnon piirissä, jonka jäsen henkilö on jo pitkään ollut.<sup>70</sup>

Uskonnollisuuden muutoksissa ei useinkaan ole kyse pelkästään yhteisön muuttumisesta. Tarve yhteisöstä erkanemiseen ja liittymiseen on kenties seuraus yksilön sisäisistä muutoksista, joiden syyt ovat paljon syvemmällä kuin ulkoisista seikoista voi nähdä. Yksilön kannalta katsoen kääntymisen

---

<sup>70</sup> Rambon jaottelu on hyvä kuvausjärjestelmä, vaikka siinä on joitakin ongelmia. Jaottelun luokat ovat osin päällekkäisiä. Jaottelun kolmas kohta, liittymisenä, on epäselvä. Luopuminen itsenäisenä kääntymistapana on kyseenalainen, sillä se on mukana kolmessa ensimmäisessä kääntymistavassa. Viittaan Rambon jaotteluun muodostamieni typologioiden yhteydessä. Rambon kääntymistapajaottelun avulla ei kuitenkaan saa vastausta kysymyksiin, miksi uskonnollisuudessa tapahtuu muutoksia tai millaisia ovat yksilöiden väliset laadulliset erot.

syitä voi hakea lapsuuden ihmissuhteista ja vuorovaikutuksesta, primaari-sosialisaatiosta ja uskontokasvatuksesta.

Usein epäselvä elämäntilanne ja epävarmuus, elämän ja kuoleman eksistentiaaliset kysymykset ajavat ihmisen kiinnostumaan uskonnosta. Vastausten etsiminen eksistentiaalsiin kysymyksiin epäilemättä on tärkeässä asemassa monen ihmisen uskonnollisessa kehityksessä, mutta se ei Kirkpatrickin (1995, 457) mukaan ole äkillisen ja dramaattisen uskonnollisen kääntymisen raaka-aine. Selitystä uskonnolliselle kääntymiselle tai vastakohtaisesti uskonnollisen ihmisen kääntymisen kokemusta vaille jäämiselle on haettava kauempaa kuin kiinnostuksesta uskonnollisiin kysymyksiin.

Jo William James erotti kaksi kääntymisen kategoriaa, vähitellen tai äkillisesti tapahtuvan kääntymisen<sup>71</sup>. Hopson ja Openlander (1995, 59) toteavat, että Jamesin kategoriat on vahvistettu monissa myöhemmissä tutkimuksissa. Viimeaikainen tutkimus on käsitellyt laajemmin kategorioita, ja on havaittu miten intellektuaaliset, tunnepitoiset (affektiiviset) ja tahdonalaiset elementit toimivat eri tavoin äkillisessä ja asteittain tapahtuvassa kääntymisessä (Hopson & Openlander 1995, 59).

Beit-Hallahmin (1995, 262) mukaan nuoruusiän kääntymiseen<sup>72</sup> liittyy oman isän tiedostaminen heikoksi, tehottomaksi tai poissaolevaksi ja sitten sisäisen representaation luominen vahvasta ja ylevästä korvikeisästä, jolla

---

<sup>71</sup> James käsitteli kääntymistä kahdessa Gifford-luennossaan (9. ja 10.). Ensimmäisen kääntymistä käsittelevän luennon alku on vaikuttava: ”Kääntyminen, uudestisyntyminen, armon vastaanottaminen, uskonnon kokeminen, varmuuteen pääseminen ja monet muut ilmaisut merkitsevät sitä vähitellen tai äkisti tapahtuvaa prosessia, joka johtaa tähän asti jakautuneen, tietoisesti väärässä olevan, alemmuudentuntoisen, onnetoman minuuden ehjäksi, tietoisesti aidoksi, paremmaksi, onnelliseksi minuudeksi seurauksena hänen lujemmasta otteestaan uskonnollisiin realiteetteihin.” (James 1961, 157)

<sup>72</sup> Monissa uskonnollista heräämistä ja kääntymistä käsittelevissä tutkimuksissa kääntymysten huippuikä asettuu väliin 12-18 vuotta. Suomalaisnuorista hyvin harvat ovat kokeneet kääntymisen, mutta toisaalta tutkittujen nuorten vanhemmista useimmat: äideistä 11 %, isistä 3 prosenttia. Mielenkiintoista on se, että kääntymisen kokemisen ikä on suomalaisaineistossa kansainvälistä keski-ikää korkeampi. Naisista 60 % on ollut yli 18-vuotiaita, miesten uskonnollisen heräämisen ikä vaihteli 6-27 vuoden välillä. (Tamminen & Nurmi 1995, 295–296).

on selkeät arvot ja joka on vankkumaton ratkaisuisaan. Beit-Hallahmi (1995, 263) viittaa Ullmanin vertailututkimukseen, jossa tutkittiin 40 kääntynyttä, vertailuryhmän muodosti 30 ei-kääntyneen joukko. Tutkimusmenetelmä oli intensiivinen haastattelu. Tavoitteena oli testata, miten psykoanalyttinen objektisuhdeteoria selittää uskonnollista kääntymistä. Kolmannes kääntyneistä kertoi menettäneensä isänsä kuoleman kautta tai avioeron seurauksena ennen kymmenettä ikävuottaan. Puolet kääntyneistä raportoi epätydyttävästä ja stressaavasta isäsuhteesta. Tutkimuksen tulos tulkittiin niin, että isän rooli on tärkein kääntymisen determinantti. Kääntymisen väline saavuttaa idealisoidun isän kiintymys, kun oman isän kiintymystä ei voi saavuttaa. Dramaattista uskonnollista kääntymistä on verrattu myös rakastumisen kokemukseen (Kirkpatrick (1995, 458) tai jonkin uuden syntymiseen (McCallister 1995, 335). Aiemmin tiedostamaton persoonallisuuden puoli tulvahtaa yhtäkkiä tiedostetuksi.

Edellä esitettyjen tutkimusten perusteella, ottaen liittymisen ja lapsuudenkokemusten näkökulmat huomioon, ryhdyin tyypittelemään vastaajia. Aineistosta muodostui neljä uskonnollisuustyyppeä: Kääntymisen kokeneet, Kasvukristityt, Ratkaisun tehneet ja Ulkopuolinen.

Ensimmäisen tyyppi on KÄÄNTYMISEN KOKENEET. Ryhmään kuuluu aineistostani kymmenen henkilöä. Heidän kertomansa mukaan kristinuskoo oli ollut heille melko vieras, ja lapsuudessa saatu uskontokasvatus vähäistä, vaikka joitakin kristillisiä tapoja, kuten iltarukous mainittiin. Kääntymisen kokeneet olivat uskoon tullessaan siirtyneet uuden käsitteistön, entiseen verrattuna erilaisen maailmankuvan ja yhteisöllisyyden piiriin. Yksi huomattava piirre oli epävarmuudesta turvallisuuteen siirtyminen. Kääntymiskokemus oli ollut kaikilla dramaattinen eli Jamesin kategorioiden mukaan kyseessä on ollut äkillinen kääntymisen. Rambon jaottelua seuraten (ks. Ylönen 1997, 56) joidenkin kääntymistapa on ollut institutionaalinen muutos, toisia kuvaa paremmin liittymisen eli nimellisestä sitoutumisesta voimakkaaseen sitoutumiseen siirtyminen. Yhtä lukuun ottamatta kaikkien kääntymisen kokeneiden isäsuhte oli ollut merkityksellinen. Kääntymisen kokeneista kuusi kertoi vaikeasta isäsuhteesta:

*"Isä oli ateisti, hänellä oli alkoholiongelma. Hän oli hyvin ilkeä ihminen ... Ensimmäinen trauma mun elämässä oli, kun joskus 4-5-vuotiaana puhuin enkeleistä. Silloin mun isä nauroi mulle ja sanoi, ettei enkeleitä ole olemassa eikä Jumalaa eikä Jeesta."*  
(Eeva)

Kolmen haastateltavan mielestä isä oli ollut poissaoleva. Jarin isä oli joutunut olemaan aina töissä, jotta perheen elanto olisi turvattu.

*"Sanoin, että elä isä lähe nyt töihin. Olis tehny mieli tehdä jotakin muuta. Muistan ihan selvästi, että olisin halunnu, että isä olis ollu enemmän kotona kun olin pieni. Ihan selvästi vieläkin muistan sen."* (Jari)

Elman isäsuhdetta voi luonnehtia normaaliksi, tosin isä ei ole ollut uskonnollinen siinä määrin kuin Elman äiti. Kääntymisen kokeneiden tyyppiin kuuluvien isä on ollut arvaamaton, vaikea, pelottava tai poissaoleva. Kääntymisen kokemista indikoivat tekijät esiintyvät usein yhdessä. Näin niistä muodostuu selittävien syiden ryväs: esimerkiksi Ossin elämässä esiintyvät sekä vaikea isä että varhainen isän menettäminen. Isä kuoli pojan olleensa 9-vuotias. Ossi kuitenkin muisti *"kaikki ahdistukset, jotka isän juominen toi"*.

Toiseksi suurin ryhmä on KASVUKRISTITYJEN-tyyppi (N = 4). Heille kristinusko on ollut lapsuudesta asti tuttu. Kristillisen vakaumuksen omaksumisessa ei ole ollut dramaattisia käännteitä. Usko on ollut luonnollinen asia koko elämän ajan. Mistään käännekohdista kasvukristittyjen tyyppiin kuuluvat eivät kertoneet.

Kaikkia kasvukristittyjä kuvaa kaksi piirrettä. 1) Kristilliseen uskoon kasvatuksen kautta juurtuneilla on harmoninen kotitausta<sup>73</sup>. Molemmat vanhemmat ovat olleet läsnäolevia ja osallistuneet kasvatukseen. Isän merkitys uskontokasvattajana on ollut tärkeä. Hän ei välttämättä ole ollut koko ajan aktiivisena kasvattajana mukana, mutta vaikuttanut voimakkaasti ja vakaasti taustalla. 2) Ehkä juuri lapsuusperheen aktiivisuudesta johtuen kasvukristittyihin kuuluvat ovat olleet uskonnollisessa yhteisössä mukana ja yhtä poikkeusta lukuun ottamatta ovat edelleen. Siis voimakas yhteisöllinen tausta liittyy kristityksi kasvamiseen. Paula kuvaa lapsuutensa kodin ja lähipiirin tilannetta näin:

---

<sup>73</sup> Kerttu on kotitaustan suhteen erityistapaus. Hän puhui lämpimästi joviaalista, ymmärtäväisestä ja hartaasta isästään. Samoin Kerttu kertoi isäänsä ankarammasta äidistään, joka kasvatti lapsiaan kristilliseen uskoon, mutta Kerttu myös mainitsee perheen esikoisveljen, joka isän sairastuttua sai isännyden talossa ja otti myös hengellisen isännyden käsiinsä. Uskontoa "tyrkyttävällä" veljellä on epäilemättä ollut heijastuksensa Kertun myöhempään uskonnollisuuteen. Käsittelen tämänhetkistä uskonnollisuutta tuonnempana. Tässä riittää todeta lapsuuden ilmapiiri, joka Kertun osalta sopii muiden kasvukristittyjen kategorian piirteisiin.



*Tämmönen henkilökohtainen uskonratkaisun tapa oli niinku tiedossa ja tämmönen hengellinen malli. Mä olen ollu just koulun aloittava, kun äiti on tällasen uskonrakaisun tehny. Muutama vuoden jälkeen myös isä. Erittäin uskonnollinen on sillä tavalla ollu lapsuus. Sen koki ihan turvallisena asiana. ... Koulun kautta oli kavereita ja harrastusten, mutta erittäin paljon oli seurakunnan kautta. (Paula)*

Rambon jaottelusta intensifioituminen kuvaa parhaiten kasvukristittyjen tapaa kiinnittyä kristilliseen vakaumukseen. Isän rooli korostuu nyt käänteisesti kääntymisen kokeneisiin verrattuna. Ilmeisesti vakaa ja läsnä oleva isä indikoi kasvukristillisyyttä ja poissaoleva kääntymistä.

Kasvukristittyjä kuvaamaan ei sovi vähitellen eikä äkillisesti tapahtunut kääntymisen. Kasvutyyppin kristittyjen elämästä ei tavoita myöskään intellektuaalisia ristiriitoja, suuria tunnekuohuja eikä tahdonalaista uskonnollista ratkaisua.

Tutkimusjoukosta ne, jotka ovat tunteneet kristinuskon lapsuudesta saakka ja ovat saaneet kristillisen kasvatuksen, mutta kertovat kuitenkin ratkaisevasta käänteestä oman vakaumuksensa muotoutumisessa, muodostavat RATKAISUN TEHNEIDEN-tyypin. Varpu ja Sampo kuuluvat tähän ryhmään. Ratkaisu on ollut sekä rationaalinen että emotionaalinen, mutta ei dramaattisuudessaan lähellekään kääntymyksen kokeneiden tasoa. Ratkaisun tehneitä kuvaa hyvin suostuminen tai myöntyminen ennestään tuttuun ajatusmaailmaan. Jamesin kahdesta kategoriasta vähitellen tapahtunut kääntymisen kuvaa ratkaisun tehneiden uskonnollisuutta.

Muutos näyttää liittyvän itsenäistymisvaiheeseen. Kumpikin kertoi tehneensä ratkaisunsa melko pian lapsuudenkodista irtauduttuaan. Rambon jaottelun mukaan Varpun kääntymistapa on ollut intensifioituminen, Sampon institutionaalinen muutos. Kasvatusilmasto kotona on ollut harmoninen. Kumpikin kertoi sekä isän että äidin osallistuneen uskonto-kasvatukseen.

*Isä on insinööri ja joskus nuoruusvuosina ollu uskossa ja äiti on ollu uskossa, pienenä raahattu vaikka minkälaisiin tilaisuuksiin. Elikkä kotona on ollut kristillinen kasvatus. Meilläkin on pidetty pyhäkoulua ja opetettu Raamattua. (Sampo)*

Neljännän tyyppiluokan nimi on ULKOPUOLINEN. Tämän tyyppin edustaja tutkimusaineistossani on Leo. Hänen lapsuudenkotinsa ei ole ollut laisinkaan

uskonnollinen. Leon ”lapsuuteen ei liity ketään, en muista ketään viisasta aikuista, jolta olisin saanut jollakin tavalla ajatteluuni eväitä”. Vanhemmat ovat olleet niin poliittisesti kuin myös uskonnollisesti täysin neutraaleja. Uskonnollisissa kysymyksissä miehen vanhemmat ovat olleet ”vailla intohimoja”, kuten Leo itse asian ilmaisi.

Leo otti haastattelussa esille yhden mielenkiintoisen asian, joka liittyy kotikasvatukseen ja institutionaalisen, kasvatuksen väliseen suhteeseen. Kertomansa mukaan Leon kasvuympäristö kodin ulkopuolella, kyläyhteisö Pohjois-Pohjanmaalla, oli voimakkaasti uskonnollinen. Tästä seurasi rippikouluikässä, ”tällainen voimakas tunne siitä etten kuulu mihinkään sidosryhmään”. Siis koti on edustanut neutraalia – tai pikemminkin välinpitämätöntä – suhtautumista uskontoon, sen sijaan ympäristö kodin ulkopuolella on ollut voimakkaasti uskonnollinen. Kodin vaikutuksen ja kodin ulkopuolella vaikuttaneen ympäristön välinen ristiriita on saanut Leon pohtimaan omaa maailmankatsomustaan. Ristiriita on saattanut olla individualistisen maailmankatsomuksen kehittymisen polttoaine.

*”Onkin ollut myönteisessä mielessä ristiriitaista mieltä, että mistä johtuu mun selvästi ympäristöstä poikkeava maailmankatsomukseni” (Leo).*

Koska Rambon jaottelu käsittelee uskonnollista kääntymistä, ei siitä löydy kategorioita kuvaamaan uskonnoista ulkopuolisen asemaa. Vaikka sisältö on erilainen, voi johdonmukaisuutensa vuoksi Leon tilanteesta löytää yhtymäkohtia kasvukristittyihin: niitä ovat vanhempien yksimielisyys kasvatuskysymyksissä, josta seuraa kodin merkityksen korostuminen myöhemmän maailmankatsomuksen kannalta.

Taulukkoon 5 on koottu uskonnollisuustyyppit kristinuskoon tutustumisen mukaan luokiteltuina.

TAULUKKO 5. Uskonnollisuustypologia T1

<b>USKONNOLLISUUSTYYPPI</b>	<b>HAASTATELTAVAN NIMI</b>
KÄÄNTYMISEN KOKENEET	Onerva, Ossi, Irja, Jari, Eeva, Selja, Signe, Mauri, Ella, Elma (f = 10)
KASVUKRISTITYT	Paula, Kerttu, Paavo, Aarne (f = 4)
RATKAISUN TEHNEET	Varpu, Sampo (f = 2)
ULKOPUOLINEN	Leo (f = 1)
<b>YHTEENSÄ</b>	<b>N = 17</b>

Aiemmin tässä tutkimuksen luvussa esittelemäni Rambon jaottelu sisältää erityyppisiä kääntymistapoja. Oman aineistoni perusteella on harhaanjohtavaa puhua kääntymistavoista, koska uskonnollisen kääntymisen kokeneita on vain yhdessä tyyppiluokassa. Niinpä mieluummin käytän ilmaisua tietoinen kristinuskon kanssa tutuksi tuleminen.

Vakaumuksen omaksuminen ja siihen juurtuminen on selvästi sekä yksilöllisten että sosiaalisten tekijöiden summa. Tutkimustulos vahvistaa lapsuudenkodin, kasvatuksen ja isän roolia tärkeinä myöhempään uskonnollisuuteen vaikuttavina tekijöinä. Siirryn nyt tarkastelemaan, millaista uskonnollisuus oli tutkittavien joukossa haastattelujen tekohetkellä.

## 8.2. Uskonnollisuustyytit tutkimusentekohetkellä

Ihminen voi olla uskonnollinen monella tavalla. Uskonnollisten kysymysten mielenkiintoisuus ja ajankohtaisuus vaihtelevat ihmisen elämäntilanteiden muuttuessa. Vaihtelua on luonnollisesti myös yksilöiden välillä. Allardt ja Littunen (1984, 250–252) ottavat esille kolme ulottuvuutta, joiden sisällä on vaihtelua.

- 1) **Uskonnollisten kysymysten keskeisyys ja ajankohtaisuus**  
Uskonnolliset kysymykset voivat olla eri tavalla tärkeitä ja ajankohtaisia ihmisille. Toisille uskonnolliset kysymykset ovat keskeisiä toisille eivät, mutta aivan riippumatta siitä, onko kysymys uskovaisesta ihmisestä tai ei.
- 2) **Emotionaalinen varmuus**  
Uskonnollisten asenteiden emotionaalinen varmuus vaihtelee. Niin uskovaisten kuin ei-uskovaistenkin joukossa on vankkumattomia, vakaumuksessaan horjumattomia tai epäilijöitä ja etsijöitä.
- 3) **Tiedollinen varmuus**  
Uskonnossa on muutakin kuin elämyksellinen puoli. Tunteiden lisäksi siihen sisältyy totena pidettäviä asioita ja väitteitä: Jumala on olemassa tai Jeesus Kristus on hänen ainoa poikansa. Tiedollisen varmuuden aste voi niin ikään vaihdella.

Taulukoimalla ristiin edellä esitetyt kolme suhtautumistapaa uskontoon Allardt ja Littunen (1984, 251) muodostivat kahdeksan tyyppin typologian. Näitä asennoitumistyyppisiä erottaa eriasteinen uskonnollisten kysymysten ajankohtaisuus, emotionaalinen ja tiedollinen varmuus.

Vaikka Allardtin ja Littusen esittämä typologia on vanha eikä sitä ole empiirisesti todennettu, on se ollut tärkeä tukimateriaali muodostaessani omaa typologiaani haastateltavien nykyhetken uskonnollisuudesta. Sellaisenaan Allardtin ja Littusen typologia ei luonnollisestikaan sovellu oman aineistoni tarkastelemiseen. Aineistolähtöistä tyypittelyä ei voi toteuttaa sijoittamalla vastaajat valmiiseen luokitukseen.

Tutkimusaineistostani nousi kuusi uskonnollisuustyyppiä. Aloitin tyypittelyn ääripäistä. Toistensa vastakohtat, kiihkomielisesti uskovat ja ateisti-tyyppi erottuivat selvästi muista. Ääripäiden väliin jäävät tyypiluokat vaativat enemmän pohdiskelua ja erottelujen tekemistä. Vaikeinta oli erottaa toisistaan emotionaalisesti epävarmojen ja etsijöiden tyypilliset piirteet, koska näillä tyypeillä on joitakin yhteisiä ominaisuuksia. Esimerkiksi tietynlainen kaipaus ja haikailu jonkin kenties saavuttamattomaan kuuluvat jossakin muodossa kummankin tyypin piirteisiin.

Esittelen seuraavaksi typologian tyypit suurimmasta pienimpään. Taulukossa 6 on tutkimusjoukon sijoittuminen tutkimuskentekohdetken typologiaan T2.

TAULUKKO 6. Uskonnollisuustypologia T2

<b>USKONNOLLISUUSTYYPPI</b>	<b>HAASTATELTAVAN NIMI</b>
TASAPAINOISET USKOVAT	Varpu, Paula, Sampo, Signe, Paavo, Mauri, Aarne (f = 7)
KIIHKOMIELISET USKOVAT	Onerva, Irja, Eeva (f = 3)
EMOTIONAALISESTI EPÄVARMAT USKOVAT	Ossi, Jari, Selja (f = 3)
ETSIJÄT	Kerttu, Ella (f = 2)
AGNOSTIKKO	Elma (f = 1)
ATEISTI	Leo (f = 1)
<b>YHTEENSÄ</b>	<b>N = 17</b>

TASAPAINOISILLE USKOVILLE uskonnolliset kysymykset ovat tärkeitä ja ajankohtaisia. Ryhmää kuvaa tiedollinen uteliaisuus ja valveutuneisuus. Kaikki tähän tyyppiin kuuluvat lukevat uskonnollista kirjallisuutta, joku on perehtynyt teologiaan opiskelemalla alaa vapaa-aikanaan.

Uskonnollisia kokemuksia tasapainoisilla uskovilla on, mutta niiden rooli elämän kokonaisuudessa ei ole ylivertainen muihin alueisiin nähden. Tasapainoista uskovaa kuvaa tyyneys. Rationaalisuus ja tunnekokemukset ovat tasapainossa.

*... Jumala kuulee rukoukset, ja nimenomaan kun meille tulee vaikeuksia ... en minä oikeastaan niinkään paljon oottas ihmisiltä apua, mutta kyllähän mejän täytyy käyttää järkeä ja yrittää tehdä mitä mejän tehtävissä on ja pulmia selvittää silläkin tavalla.*  
(Varpu)

Tasapainoisten uskovien joukkoon kuuluu niin kääntymyksen kokeneita (Signe, Mauri), ratkaisun tehneitä (Sampo, Varpu) kuin myös kristilliseen uskoon jo lapsuudestaan saakka juurtuneita kasvukristittyjä (Paula, Paavo, Aarne). Tasapainoisen uskovan mielestä on olemassa vaihtoehtoisia maailmanselitysmalleja mutta ne eivät vaikuta omaan ajatteluun, koska oma vakaumus on vakuuttavasti perusteltu. Ehkä juuri tästä syystä tasapainoisten uskovien käsityksistä puuttuu paatos ja oikeassa olemisen tarve. Kaikki tasapainoiset uskovat ovat korkeasti koulutettuja.

*Minulle Jumala on tärkeä ihan jokaikinen päivä, että mä koen sen, että se on hänen voimastaan ja armostaan mejän kaikkien elämä. Mä oikeastaan rakastan semmosta vanhaa venäläistä sananlaskua: "Ilman Jumalaa emme pääse kynnyksellekään asti".* (Varpu)

KIIHKOMIELISTEN USKOVIENTEN elämän kaikkia alueita värittää tunnepitoinen uskonnollisuus. Uskonnolliset tunteet ovat erityisen tärkeitä ja elähdyttäviä kiihkomielisesti uskovalle. Kaikki ryhmään kuuluvat ovat kokeneet uskonnollisen kääntymyksen. Kiihkomielisesti uskovat tarkastelevat kaikkea uskonnollisten tunteiden ja jumalasuhteen läpi. Uskonnollista selitysmallia kiihkomieliset käyttävät sellaisissakin asioissa, jotka eivät yleisesti ottaen ole mitenkään uskonvaraisia. Maailman ja asioiden hengellistäminen kuvaa hyvin kiihkomielisesti uskovan tunnevaltaisuutta. Omalle ja toisten ihmisten käyttäytymiselle, päätöksille ja ratkaisuille löytyy aina uskonnollinen perustelu.

Asioiden pohdiskelu monesta eri näkökulmasta ei kuvaa kiihkomielisen lähestymistapaa uskontoon, vaikka he kyllä pystyvät kuvailemaan laajasti omia tuntemuksiaan. Alla oleva lainaus Eevan haastattelusta kuvaa uskon tunne- ja kokonaisvaltaisuutta.

*Mää heräsin keskellä yötä ja en kuullu äänenä, vaan sellainen niinku sisäinen puhuttelu oli. Tunsin sen Hänen läsnäolonsa. Ja mä kävelin ja tunsin semmosen voiman tässä mun oikealla*

*puolella ja mua alko pelottaa. Ja Hän sano- en mää kuullu näillä korvilla, että onko ne jotku hengelliset korvat – ”älä pelkää!”*  
(Eeva)

Seuraava katkelma, joka on Onervan haastattelusta, antaa kuvan järjen alisteisuudesta uskolle. Onerva pohti järjen ja uskon suhdetta seuraavaan tapaan.

*Olen huomannu, että minun elämässä ei järki pelaa. Saattaa olla rahaa niin vähän, että laskut ja menot on paljon suuremmat kuin rahamäärä. Järjen mukaan jos eläis niin minun pitäis tehdä konkurssi. Mutta kun mää Jumalan Pyhän Hengen mukaan elän niin mun tilit on tasan ja siinä välissä on joku, joka ei ole järki, joka ei mahdu minun järkeen.* (Onerva)

EMOTIONAALISESTI EPÄVARMAT USKOVAT tietävät mihin uskovat. He ovat rationaalisesti perillä niistä totuuksista, joiden varaan heidän uskonsa tulisi rakentua. Se, mitä he tuntevat, ei tue sitä, mitä he tietävät. Epävarmuus on tunteiden ailahtelevuutta ja häilyvyyttä. Emotionaalisesti epävarmoilla on monia kysymyksiä, jotka ovat jääneet vastausta vailla. Yhteistä kaikille kolmelle tähän ryhmään kuuluvalle on voimakas auktoriteettien kunnioittaminen ja kova sosiaalinen paine olla ryhmän jäsen. Emotionaalisesti epävarmoista kaikki ovat kokeneet kääntymisen kristilliseen uskoon. Yksi syy emotionaaliseen epävarmuuteen on aikaisemmin elämässä koettujen voimakkaiden uskonnollisten tunteiden puuttuminen nykytilanteesta. Myös nuorempana eletyn elämän helppous ja yksinkertaisuus aiheuttavat epävarmuutta nykytilanteessa. Selja kuvaa elämän monimutkaistumisen vaikutusta hengelliseen elämään.

*Ennen uskominen oli helpompaa. Oliko se, että oli nuori ja elämä oli muutenkin helpompaa. Sitä näki asiat yksinkertaisemmin ja sitte toivoi eläältä enemmän. Ja sitte oon sitä mieltä, että tää aika koettelee uskoa paljon enemmän kuin silloin nuorempana.*  
(Selja)

*Mää oon aina niihin [ihmiset] pettyny, mut Jumala, minä oon yrittäny sitte häntä ajatella isänä, joka rakastaa ja pitää huolta lapsistaan. Läheskään aina sellainen isä-kuva ei ole hallinnut vaan tunteenomaisesti tämmöinen määrittelemätön, käsittämätön, Häneen ei, ei pääse kiinni. Häneen ei ulotu ...Sanotaan, että Hän on orpojen isä, mutta se ei kovin syvällisesti elä mulle vielä tänäkään päivänä.* (Ossi)

ETSIJÄT tunnistavat kaipauksensa ja toteutumattomat toiveensa. Tutkimusjoukosta Kerttu ja Elma kuuluvat tähän ryhmään. Etsijälle uskonnolliset kysymykset ovat erityisen ajankohtaisia ja tärkeitä. Heidän on vaikea pitää rationaalisesti totena uskonnollisia dogmeja. Opinkysymykset eivät ole etsijälle merkityksellisiä totuuksia, vaikka hän toivoisi voivansa uskoa niihin. Etsijät kaipaavat uskonnollisia kokemuksia. Uskonnollisiin yhteisöihin ja instituutioihin etsijöillä on kriittisesti arvioiva ja ulkopuolinen suhtautumistapa. Etsijä haluaisi olla varma, saada merkin, olla tyytyväinen. Siihen etsintä juuri liittyy. Etsijät ovat ajattelevia individualisteja, jotka kaipaavat sekä henkilökohtaista uskonvarmuutta että sosiaalista yhteisöllistä uskonnollisuutta.

*Sitä mä olen monesti miettiny ja toivonu ja rukoillu, että saisin jonkunlaisen kääntymyksen, että saisin semmosen varmuuden elämisen suhteen. Tai olis usko – jotakin varmaa elämässä, mutta en mä ole päässyt siihen. (Kerttu)*

*Minusta tuntuu, että minä oon semmonen, vaikka tavallaan jotkut perusasiat onkin selvät, niin sellainen etsijä. Aina kun luulen jotakin selvittäneeni ja löytäneeni niin sitten nämä hienot rakennelmat romahtavat. (Ella)*

Elma on tyypillinen AGNOSTIKKO. Suhtautumistapa uskontoon on epäilevä. Todisteiden puutteessa Jumalaan on mahdotonta uskoa. Uskonnolliset kysymykset eivät yleensä ole Elmalle ajankohtaisia, vaikka hän joskus kaipaa uskovien yhteisöllisyyttä ja nauttii esimerkiksi hengellisen musiikin tuomasta hartaasta tunnelmasta. Elma tuli kertomansa mukaan nuorena uskoon ja hän eli kiinteässä yhteydessä seurakuntaan aina opiskeluaikoihinsa saakka. Omien kriisiensä kautta hän on halunnut irtautua ja sanoutua uskonnottomaksi. Tiedollisesti agnostikon asenne uskontoon on selkeästi torjuva, emotionaalisesti kaksijakoinen: kiehtovuuden ja kieltämisen välinen ristiriita nousee hetkittäin pintaan.

*Jumala on hahmo, jonka ihmiset ovat luoneet johonkin tarpeeseensa, josta on tehty milloin minkinlaisia kuvauksia ja käsityksiä ...Vahva on se ajatus jumalasta, koska kukaan ei ole pystynyt sitä todistamaan ettei jumalaa ole niin kuin ei ole pystynyt todistamaan sitä että olisi, niin siinä on se pienen pieni, se häviävän pieni riski, että se sittenkin on. (Elma)*

ATEISTI kieltää kaiken jumaluuden olemassaolon mahdollisuuden. Laاتمassani tyypittelyssä Leo on ateisti. Hän ei ole kirkon tai minkään uskonnollisen yhteisön jäsen. Leo on kasvanut uskonnottomassa kodissa, ja

hänen kertomansa mukaan uskonnolliset virikkeet hänen elämässään ovat olleet vähäisiä, ja nekin vähät vaikutukseltaan kielteisiä Leon myöhemmän uskonnollisen kehityksen kannalta katsoen. Uskonnolliset kysymykset eivät ole Leolle ajankohtaisia. Ne eivät ole myöskään tiedollisesti tai emotionaalisesti mielenkiintoisia, sillä hän on vankkumaton uskonnottomassa vakaumuksessaan eikä hänen tarvitse keskittyä kieltämään Jumalan olemassaoloa. Leo ei tarvitse uskontoa mihinkään.

*Minulla ei ole uskonnollisia tunteita. Minua ei vaivaa huokaileva kiitollisuus, ei rukoileva nöyryys eikä tuntemattoman palvonta. Ei ole kokemusta tuonpuoleisesta. Lapsena on ollut tunteita vieraan voiman läsnäolosta, mutta olen unohtanut miltä se tuntui.*

*Jumalasta mulla herää ajatuksia ihmisestä ja sitte ihmisen pieniuudesta ja itsekeskeisyydestä. (Leo)*

Yhteenvetotaulukossa 7 on kiteytetty kullekin uskonnollisuustyypille ominaisia suhtautumis- ja asennoitumistapoja. Taulukon neljä saraketta muodostuvat alla numeroiduista käsityksistä, joihin viitataan taulukossa vain numeroin.

- 1) **Suhtautumistapa uskonnolliseen yhteisöön** kuvaa, miten eri tyyppeihin lukeutuvat haastateltavat arvioivat yksilön sitoutumista uskonnolliseen yhteisöön.
- 2) **Uskonnollisten tunteiden luonne**-sarakkeessa on tiivistetysti eri tyyppien affektiivinen suhtautumistapa uskontoa koskeviin kysymyksiin ja ongelmiin.
- 3) **Rationaalisen pohdinnan funktio** sarakkeeseen on koottu tiedot siitä, millainen on rationaalisen pohdinnan asema uskonnollisissa kysymyksissä.
- 4) **Vakaumuksen rituaalista luonnetta** taulukossa ilmennetään yksilöllisyyden tai yhteisöllisyyden painotuksena.



TAULUKKO 7. Uskonnollisuustypologian T2 yhteenveto

	1	2	3	4
TASAPAINOISET USKOVAT	perusteltu jäsenyys	seesteinen	tärkeä	yhteisöllisyys
KIIHKOMIELISET USKOVAT	itsestäänselvä jäsenyys	fanaattinen	toissijainen	yksilöhurskaus
EMOTIONAALISI- SESTI EPÄVARMAT USKOVAT	epäselvä, ristiriitainen	jäsentymätön	vähäinen	tavoitteena yksilöllinen hurskaus
ETSIJÄT	oppositioasen ne	toteutumaton kaipuu	melko tärkeä	tavoitteena sekä yks. että yhteisöll. hurskaus
AGNOSTIKKO	kiinnostunut ulkopuolinen	latentti	tarpeeton	yhteisöllisyys
ATEISTI	kammoksutta va ajatus	kokemusmaa ilman ulkopuolella	täysin merkityksetön	yksilöllisyys

Taulukkoon 7 kootuista tiedoista näkyvät uskonnollisuustyyppien keskeiset piirteet. Tasapainoisten uskovien vakaumus on perusteltu ja tarkkaan punnittu. Uskonnollisuudessa on mukana yhteisöllinen ja toimintaan suuntautunut komponentti. Kiihkomieliset uskovat ovat typologian tyypeistä eniten tunne-elämyksiin sidottuja. Heidän uskonnollisuutensa on luonteeltaan yksilökeskeistä. Uskonnollisessa yhteisössä affektiivinen kokeminen on mahdollista, siksi yhteisön jäsenyys on kiihkomielisesti uskovalle tärkeä. Emotionaalisesti epävarmat uskovat kuuluvat uskonnolliseen yhteisöön, mutta heidän henkilökohtainen hengellinen elämänsä on epätydyttävää. Etsijöiden toive on kokea sekä henkilökohtaisia uskonnollisia elämyksiä että kuulua turvalliseen, läheiseen uskonnolliseen yhteisöön. Agnostikon suhtautumistapa uskonnollisuuteen on kaksijakoinen. Hän toisaalta korostaa uskonnon tarpeettomuutta ja sen vähäistä merkitystä hänelle itselleen, mutta toisaalta hän on utelias ja hetkittäin halukas tuntemaan yhteisöllisyyden, josta hänellä on muistoja. Ateistin vakaumuksessa painottuu individualismi.

Seuraavaksi tarkastelun kohteena ovat vastaajajoukon käsitykset siitä, mihin suuntaan he arvioivat tai toivovat vakaumuksensa muuttuvan.

### 8.3. Muutosodotukset uskonnollisuudessa

Haastateltavilta kysyttiin, mihin suuntaan he odottavat vakaumuksensa kehittyvän. Muutosodotusten selvittämiseksi luin haastatteluja asettaen aineistolle kysymyksiä: Mikä on haastattelemieni ihmisten toivoma uskonnollisen kehityksen suunta? Miten he näkevät oman vakaumuksensa tulevaisuudessa ja millaisia odotuksia heillä on? Aloitin aineiston luokittelun induktiivisen sisällönanalyysin keinoin. Aineistoa lukiessani havaitsin pian, että vastaajien käsityksistä ei muodostunut vain erilaisia sisältöluokkia vaan myös tutkittavat henkilöt asettuivat lähes yksitulkintaisesti edustamaan eri käsityksiä uskonnollisesta kehityksestä. Kysymyksenasettelu täsmentyi. En enää tarkastellut aineistoa kysyen, millaisia käsityksiä uskonnollisesta kehityksestä on vaan niiden lisäksi pystyin luokittelemaan vastaajat eri käsitysten mukaisiin tyypeihin.

Aloitin tyyppittelyn ääripäitä edustavista tyypeistä. Kertulle oman elämän ajattelemisen eteenpäin ja uskonnollinen kehitys merkitsivät taantumista selvemmin kuin kenellekään toiselle haastattelemalleni henkilölle. Toista ääripäätä edustavat ne, esimerkiksi Eeva, Signe ja Sampo, joille uskonnollinen kehitys merkitsee jatkuvaa liikettä kohti Jumalaa.

Erilaisuuksien etsinnän jälkeen oli yksinkertaisempaa siirtyä rajatapausten käsittelyyn. Niistä muodostui ensimmäiseksi muutosvastustajien tyyppi, ja kolmen tyyppin typologia näytti jo varsin tyydyttävältä, mutta aineiston lukeminen toi mukanaan niin paljon uusia rajatapauksia, että ne pakottivat tarkistamaan muodostamaani tyyppittelyä. Lopulta päädyin luokitteluun, jossa on neljä tyyppiä. Ne ovat Toivojat, Tyytyväiset, Muutoksen vastustajat ja Taantujat.

Eniten henkilöitä ( $f = 8$ ) kuuluu tyyppiluokkaan TOIVOJAT<sup>74</sup>. Heitä kuvaa pyrkimys päästä lähemmäs Jumalaa, tuntea Jumala entistä paremmin, saada uskolle vahvistusta tai löytää kadoksissa oleva yhteisöllisyyden tunne. Toivojien odotukset liittyvät ennen kaikkea emotionaaliseen kokemukseen. Toivoja soisi jumalasuhteen tuntuvan läheisemmältä, varmemmalta ja täyteläisemmältä kuin tutkimuksentekohetkellä.

---

<sup>74</sup> Toivojat-tyyppiluokan muodostavat Eeva (48-v.), Ella (40-v.), Irja (28-v.), Jari (34-v.), Elma (39-v.), Ossi (55-v.), Sampo (30-v.) ja Signe (60-v.).

Uskonnollisen kehityksensä toivojat näkevät pääasiassa myönteisenä. Vaikka Toivojien asennoituminen on pikemmin täynnä toiveikkuutta kuin määrittelemätöntä muutoksen odottamista, ei muutoksen toivominen synny tyhjästä. Elämässä on jokin vaje tai puute, jonka korjautumisen pitäisi tuoda jotakin uutta elämään.

*"Toisaalta tietää, että Jumala on kaikkivaltias, mutta sitä kuitenkin epäilee, että kuuleeko Jumala minun rukoukset ja onko varmasti kiinnostunut minusta. Sitä haluais, että voisi uskoa enemmän tai paremmin tai luottaa joka tilanteessa. (Jari)*

*"Toivoisin, että se [usko] muuttuisi niin, että mä voisin jotenkin löytää semmosen luottamuksen Jumalaan ja sitte enemmän nähdä sitä Jumalan rakkautta. (Ella)*

Toivojien ryhmään kuuluu myös Elma, joka on sikäli muista poikkeava, että hän kuuluu nykyisellään siviilirekisteriin ja on haastatteluhetken typologian (T2) mukaan agnostikko. Kaikki muut tyyppin edustajat ovat vakaumukseltaan kristittyjä. Käsitystensä perusteella Elma kuuluu toivojien ryhmään. Hän kertoi miten hänen on *"tällä hetkellä hirveen vaikea uskoa mihinkään jumaluuteen"* mutta uskonnollisia tunteita hän kaipaa sillä *"uskonnollisuudesta on jäänyt joku semmonen yhteisöllisyyden kaipuu."* Elmalle uskonto on myös perimmäinen turva, josta hän toivoo lohtua kun mikään muu ei auta: *"Turvautuisinko mä sitten uskontoon kestääkseni kuoleman ajatusta ... Se liittyis johonkin vakavaan kriisiin, joka mua kohtais. Ajais hakemaan turvaa ja lohtua."* (Elma) Hänen ajattelussaan on paljon uskontoon kohdistuvaa toiveikkuutta, vaikka Elma haluaa pysytellä uskontojen ulkopuolella niiden irrationaalisuuden vuoksi. Elman voimakkaasti uskonnollinen tausta kumpuaa esiin hänen uskontoon liittyvissä toiveissaan.

Toivojien käsitysten sisäisen yhtenäisyyden lisäksi huomio kiinnittyy neljään ulkoista yhtenäisyyttä kuvaavaan tekijään. 1) Jaria ja Elmaa lukuun ottamatta kaikki ovat Vapaakirkon aktiivisia jäseniä. 2) Muiden paitsi Signen, Elman ja Ossin elämäntilanne ohjautuu pitkälle pienten lasten mukaan. Oma aika ja omaan elämään liittyvät suunnitelmat ovat vielä edessäpäin. 3) Irja, Sampo ja Jari ovat tutkimusjoukon nuorimmat. Lisäksi on selvä 4) yhteys kristinuskon kanssa tutuksi tulemisen (typologia T1) ja vakaumusta koskevien toiveiden välillä. Yhtä (Sampo) lukuun ottamatta kaikki ovat kokeneet uskonnollisen kääntymisen.

Seuraava typologian luokka on TYYTYVÄISET. Näyttää siltä, että tyytyväiset ovat saavuttaneet sen tasapainon, mitä toivojat odottavat. Mauri, Paula ja Varpu, myös Leo kuuluvat tähän tyyppiluokkaan, jota kuvaa tyytyväisyys ja tyyneys. Tasapainoisilla on kyllä muutoshalukkuutta, mutta suurten odotusten tuomaa muutospainetta ei ole. Elämä sellaisenaan on kyllin tyydyttävää. Koska Mauri, Paula ja Varpu ovat vakaumukseltaan kristittyjä ja Leo on ateisti esittelen heidät erikseen.

Tyytyväisillä on seesteinen käsitys oman uskonsa kehittymisestä. Elämä on nyt tasapainossa, ja siihen ei silloin ole paljoa lisättävää. Paineita muutoksiin ei ole. Joitakin ajatuksia uskonnollisesta kehityksestä tyytyväisillä on, mutta ne liittyvät joihinkin yksityiskohtiin, ei laajempiin suunnanmuutoksiin. Oma vakaumus on perusteiltaan luja ja tyydyttävä.

*"Ne perusasiat uskonelämässä ei saisi mihinkään muuttua mutta sitten näissä vivahteissa kyllä. Että olisi sellaista tuoreutta, Jumala voi puhua hyvinkin monella tavalla ... Toivoisin, että vois olla herkkänä reagoimaan, se voisi tuoda lisää kypsyyttä tähän uskoon."* (Paula)

Jos tarkastellaan mahdollisia syitä juuri edellä mainittujen kolmen henkilön sijoittumiselle tasapainoisten ryhmään, havaitaan, että heidän elämänsä ja nykyinen elämäntilanteensa ovat hyvin erilaiset<sup>75</sup>. Ainut yhteinen nimittäjä näyttää olevan se, että kaikki edustavat haastatteluhetken typologiassa (T2) tasapainoisia uskovia. Tulos on johdonmukainen.

---

<sup>75</sup> Paulan viimeaikaiseen elämään ovat kuuluneet suuret muutokset. Lapset ovat lähteneet kotoa. Paula itse sekä hänen miehensä ovat sairastaneet. Miehen sairaus on ollut erityisen vakava. Elämässä on ollut kriisejä, mutta umpikujaan ei Paula ole päätenyt. Hän piti kriisejä luonnollisena osana elämää ja jopa tervetulleina, koska ne pakottavat tarkistamaan arvoja ja asioiden tärkeysjärjestystä. Luottamusta Jumalaan ja uskoa kriisit eivät ole murentaneet, paremminkin vahvistaneet. Paulan luottamus Jumalaan on lapsuudenkodin perua.

Varpun elämä on sekä ulkoisesti että sisäisesti tasapainoista. Työ, talous ja ihmissuhteet ovat kohdallaan. Varpulla ei ole perhettä. Sisäisesti hän on ristiriidaton ihminen. Uskonnollisuus on kodin perintöä. Seesteisyys ja elämän tasaisuus kuvaavat sekä Varpun menneisyyttä että nykyhetkeä.

Mauri poikkeaa Paulasta ja Varpusta elämäntilanteensa perusteella. Mauri on lapsiperheen isä, jonka elämä pienten lasten kanssa on nopeatempoista. Mauri on älyllisesti tasapainossa vakaumuksensa kanssa. Lapsuudenkotiaan Mauri ei pitänyt uskonnollisena.

Leo on poikkeus muista, vakaumukseltaan kristityistä Tyytyväisten-tyyppiin kuuluvista vastaajista. Leo on uskonnoton. Hän uskoo harmonian säilyvän elämässään myös tulevaisuudessa, ja siksi hän kuuluu tyytyväisten joukkoon. Leo esitti olevansa ”*sekulaarinen radikaalihanuani*, jonka elämää ”*miitteliäisyys, kiireettömyys ja tyyneys*” tulevat värittämään.

Aarne, Selja ja Paavo<sup>76</sup> ovat MUUTOKSEN VASTUSTAJIA. He eivät koe taantuneensa, eivät he myöskään toivo muuttuvansa. Suhde Jumalaan on ihmiselle annettu valmis, muuttumaton malli. Se otetaan vastaan ja siitä lipeäminen on luopumista. Staattisen nykytilanteen säilyttäminen kuvastuu Seljan ja Aarnen käsityksistä.

*”Mutta en mä toivo tai odota, että se usko muuttuisi mihinkään. Koska mun mielestä usko ei ole semmonen, joka kasvaa tai vähenee tai paranee tai huononee. Sitä joko on tai sitten sitä ei ole”.* (Selja)

*”No minä tietysti toivon, että se [usko] pysyisi semmoisena kuin on. Jos se johonkin suuntaan siitä muuttuis, niin se on sitten huono asia”* (Aarne).

On huomionarvoista, että kaikki muutoksen vastustajat ovat vanhoillislestadiolaisia. Se, että on uskomassa, on tärkeää. Muuttuminen merkitsee oikeasta uskomisen tavasta luopumista. Aarne ilmaisi asian näin: ”*Näkisin näin, että säilyisi uskomassa niin se minusta on semmonen elämän perusasia*” (Aarne). Ei tee aineistolle oikeutta väittää, että muutoksen vastustajien uskonelämässä mikään ei saisi muuttua – onhan ”uskomassa oleminen ja uskossa säilyminen” yhteisön sisäinen ilmaisutapa, jonka

---

<sup>76</sup> Koko aineistosta Paavo oli hankalin sijoittaa ajattelutapaansa vastaavan tyyppin edustajaksi. Seuraavassa ote Paavon haastattelusta: ”*Tuntuu, että pitäis se lapsellinen luottamus olla. Siinä mielessä se, että usko muuttuu, ei tunnu hyvältä. Pikemminkin päinvastoin, pitäisi palata siihen alkuun.*” (Paavo) Kuten sitaatista näkyy, Paavo puhuu paluusta alkuun, minkä voisi tulkita taantumiseksi, ja Paavo taantujien-tyypin edustajaksi. Mielestäni kuitenkin painavammat perustelut ovat sen puolella, että Paavo on muutoksen vastustaja. Hänen mielestään muuttuminen ei tunnu hyvältä. Lapsellinen luottamus on Paavon käsityksen mukaan uskon perustila, jossa tulisi pysyä. Paavo viittaa lapsellisella luottamuksella Markuksen evankeliumin kohtaan, jonka mukaan Jumalan valtakunta tulisi ottaa vastaan lapsen lailla (Mk 10:15).

väärintulkintaan tutkija saattaa helposti sortua. On kuitenkin ilmeistä, että kovin paljon väljyyttä vakiintuneiden käsitysten uudelleentulkintaan vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä ei ole. Uskon uudelleentulkintaan yhteisöllinen uskonnollisuus ei anna samanlaista mahdollisuutta kuin jokin muu, yksilön hurskautta ja kokemuksellisuutta korostava, uskonnollinen liike. Muutoksen vastustamista ja siis staattiseen uskoon pyrkimistä voi ainakin osin selittää vastaajien taustasta käsin.

Ruokanen (1980, 180) luettelee kolme ryhmäturvallisuutta ylläpitävää seikkaa. Ensimmäinen on opillinen ehdottomuus, toinen vallankäyttö, jolla Jumalan lasten joukon yhteyttä ja yksimielisyyttä vaalitaan ja kolmas on ”elävän kristillisyyden” käyttämä ”Kaanaan kieli”. Viimeksi mainittu seikka on tässä mielenkiintoisin. On varmasti totta, että vanhoillislestadiolaisten haastateltavien käyttämä totuutta ilmentävä kieli on symbolikieltä, jota voi Ruokasen (1980, 180) mukaan ymmärtää oikein vain sisäpuolella oleva uskova. Tätä taustaa vasten tekemiini tulkintoihin liittyy varauksia. Toisaalta on yhtä totta, että juuri kieli välittää turvallisuuden tunteen ja sisäryhmän jäsenille sen olotilan, jossa uskovainen voi, kuten Ruokanen (1980, 180) kirjoittaa, elää turvallisesti toisten ”Jumalan lasten” kanssa yhteisessä hengellisessä kodissa. Tältä kannalta katsoen tulkintani yhteisön käsityksiin sidotuista yksilöistä ja yhteisön vaikutuksesta lienevät oikeita.<sup>77</sup>

Tietenkin voi yhtä hyvin ajatella, että jos on elämäänsä ja uskoonsa tyytyväinen, ei ole muospaineita. Arne ja Paavo jossakin määrin tukevat tätä käsitystä, sillä haastatteluhetken typologiassa he edustavat tasapainoisten uskovien ryhmää. Selja puolestaan sotii käsitystä vastaan. Edellisessä typologiassa hän on emotionaalisesti epävarmojen tyyppiluokassa, ja hän on pikemminkin muutospelkoinen kuin elämäänsä tyytyväinen.

---

<sup>77</sup> Ruokanen (1980) tarkastelee vanhoillislestadiolaisen liikkeen oppia ja käytäntöä tutkimuksessaan Jumalan valtakunta ja syntien anteeksiantamus. Tutkimus kohdistui SRK:n julistuksessa ja opetuksessa 1977-79 ilmenneisiin opillisiin korostuksiin, ja sen lähdemateriaalina oli kaikki em. vuosina julkaistu SRK:n painettu tuotanto (Ruokanen 1980, 11). Tutkimuksella on tietenkin rajoituksensa. Sen tavoite ei tutkimustehtävän mukaan ollut kattaa kaikkia opinkohtia (Ruokanen 1980, 175). Yli kahdeksikymmenen vuoden takainen tutkimus ei tietenkään voi ottaa huomioon SRK:n viime aikaisia opinkorostuksia, puhumattakaan paikallisyhdistysten vallitsevista käsityksistä.

TAANTUJIKSI lukeutuivat Onerva ja Kerttu. Heidän käsityksensä uskonnollisesta kehityksestä on yhtä kuin luopuminen jostakin entisestä hyvästä. He kokevat muuttuneensa elämänsä kuluessa. Muutoksen suunta on ollut negatiivinen. He epäilivät saman suunnan jatkuvan edelleen. Elämä on mennyt huonompaan suuntaan. Elämäkokemukset ovat muovanneet suhteen Jumalaan monimutkaiseksi. Ennen usko oli lujempi ja parempi kuin nykyään.

*"Kun joskus tuntuu, että uskossa tapahtuu muutoksia vain huonompaan suuntaan. Se on kaikki Jumalan armoa, että olen kulkenut tätä tietä, ja sitten on tullut mutkia matkaan. Mitä se usko sitten on, niin en oikein tiedä!" (Onerva)*

Edellisestä sitaatista näkyy, että elämän mukanaan tuomat kysymykset ja vaikeuksien kohtaaminen ovat Onervan käsityksen mukaan taantumisen syytä. Nuorempana kaikki oli helpompaa.

Myös Kerttu tiedosti taantumisen syyt. Niitä oli kaksi: 1) Kerttu oli tietoisesti sanoutunut irti uskonnollisesta yhteisöstä. *"Siinä suhteessa se on taantumista, olen heittäytynyt ulos näistä piireistä ja ympyröistä"* (Kerttu). Uskonnollisesta yhteisöstä luopumisesta seuraa, että 2) uskonasioista on tullut yksityisasiota. Kerttu kertoi: *"Mä olen pitänyt sen [uskon] yläkerran [Jumalan] ja omana asianani, että koen sillä tavalla taantuneeni"* (Kerttu)..

#### TAULUKKO 8. Uskonnollisuustypologia T3

USKONNOLLISUUS- TYYPPI	HAASTATELTAVAN NIMI
TOIVOJAT	Eeva, Ella, Irja, Jari, Ossi, Sampo, Signe, Elma (f = 8)
TYTYTYVÄISET	Mauri, Paula, Varpu, Leo (f = 4)
MUUTOKSEN VASTUSTAJAT	Aarne, Selja, Paavo (f = 3)
TAANTUJAT	Kerttu, Onerva (f = 2)
<b>YHTEENSÄ</b>	<b>N = 17</b>

Taulukon 8 frekvensseistä havaitaan, että liki puolet tutkittavasta joukosta odottaa elämässään tapahtuvan muutoksia tai kehitystä. Tulosta ei voi tulkita tyytymättömyyden ilmaisuksi, vaikka täysin nykytilanteeseen tyytyväisiä

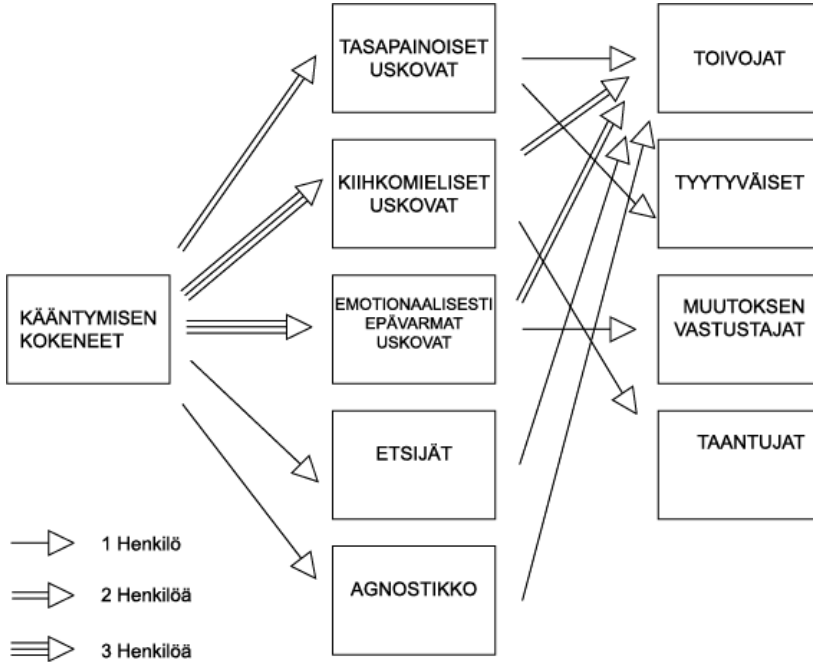
onkin vain kolme henkilöä. Muutoksen vastustaminen näyttää liittyvän uskonnollisuuteen, jossa eletään sosiaalisesti kontrolloivan yhteisön piirissä, jota tässä aineistossa edustaa vanhoillislestadiolaisuus. Taantujien elämänasenne on lievän pessimistinen, väsähtänyt. Se heijastunee myös uskonnollista tulevaisuutta mietittäessä. Hengellisen elämän parhaat päivät ovat menneet ohitse. Taantujat ovat käsityksissään toivojien vastakohta.

#### 8.4 Uskonnollinen kehitys typologioiden valossa

Mitä vastaajatyypien perusteella voi sanoa uskonnollisuudesta, siinä tapahtuneista muutoksista ja voiko puhua uskonnollisesta kehityksestä? Kysymykseen vastaamiseksi vertailen muodostamiani typologioita. Kuvaan typologioissa ilmentyvät muutosprosessit aikajärjestyksessä (T1 – T2 – T3). Typologiat paljastavat sekä ehyitä kehityslinjoja että pirstaleista kehitystä.



KUVIO 7. Kääntymisen kokeneiden kehityskaava



Tutkimusjoukossa oli kymmenen kääntymisen kokenutta. Uskonnollinen kääntyminen on mullistava kokemus. Se on ennen muuta emotionaalinen muutos, jonka seuraukset kääntymisen jälkeisessä elämässä kestävät yhdellä lyhyemmän toisella pidemmän aikaa. Elma kuvaa nasevasti nuoruusvuosiensa elämää 12-vuotiaana kokemansa uskoontulon jälkeen:

*Usko nimenomaan onkin tunteita vahvasti liikuttava asia, niinku parhaimmillaan ja pahimmillaan tietysti myös. Muistan nuorena, kun oli hätä tai ahdistus ja mä en sillo osannu puhua ihmisille, en kenellekään. Mä vaan rukoilin ja rukoilin ja koin usein rukoiltuani rauhan ja helpotuksen tunnetta, joka vakuutti siitä, että Jumala anto sen tunteen, että on olemassa Jumala, joka lähettää sen rauhantunteen siihen ahdistukseen.” (Elma)*

Kääntymiskokemus ja tunnevaltainen, affektiivisia kokemuksia korostava tai sellaisia etsivä, uskonnollisuus muodostavat selvän kehityskaavan. Vaikka

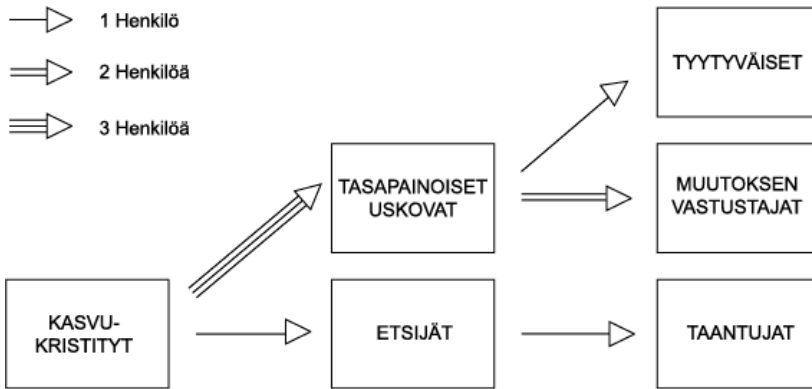
kääntymisen kokeneiden joukko ei ole yhtenäinen nykyhetken uskonnollisuuden (T2) ryhmissä, tulos on johdonmukainen. T2 typologian kiihkomielisten, emotionaalisesti epävarmojen ja etsijöiden, myös ailahtelevista tunteistaan kertoneen agnostikon uskonnollisuus on selkeästi tunnevaltaista. Sama suunta jatkuu typologioiden T2 ja T3 välillä. Uskonnollisten tunteiden kanssa työskentely ja kokemusten janoaminen eivät osoita laantumisen merkkejä myöskään silloin, kun vastaajat miettivät vakauksensa tulevaisuutta. Tunnevaltaista uskonnollisuutta edustavista ryhmistä kahta poikkeusta lukuun ottamatta kaikki ovat toivojia T3 typologiassa<sup>78</sup>.

Tasapainoista uskonnollisuutta kääntyminen ei juurikaan ennako. Kääntymisen kokeneista kaksi (Signe ja Mauri) on T2 typologiassa tasapainoisia uskovia. T3 typologiassa toinen sijoittuu toivojien tyyppiin, toinen tyytyväisten.

---

<sup>78</sup> Valtavirrasta poikkeavat ovat Onerva ja Selja. Onerva kertoi olevansa väsynyt niin työelämään kuin paljon muuhunkin elämässään. Hänellä oli selkeä käsitys siitä millaista uskon ja hengellisen elämän tulisi olla. Hänellä vain ei ollut enää sellaisia toiveita itsellään. Tämä tekee ymmärrettäväksi sen, miksi Onervan T3 tyyppi on taantujat. Seljan kehitystä selittää taustayhteisö. T3 typologiassa hän on muutoksen vastustaja, koska ajatus muutoksesta merkitsisi luopumista.

KUVIO 8. Kasvukristittyjen kehityskaava

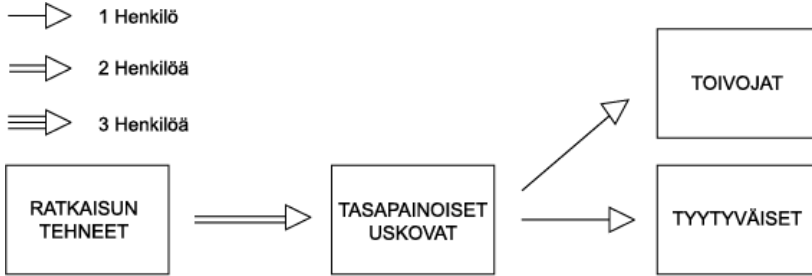


Neljän kasvukristityn joukko muodostaa vajaan neljänneksen koko tutkittavien joukosta. Typologioiden T1 ja T2 välillä kehityskaava on lähes yksitulkintainen. Tasapainoista uskonnollisuutta ennakoi hyvin kasvukristillisuus. Yhden joukosta poikkeavan henkilön (Kerttu) kokemukset nuoruusiässä tekevät ymmärrettäväksi sen, miksi hän sijoittuu etsijöihin T2 typologiassa (ks. s. 149–150 alaviite 73).

Typologioiden T2 ja T3 vertailussa yksi tasapainoisista lukeutuu tyytyväisiin, mikä on johdonmukaista. Kahden tasapainoisen (Aarne ja Paavo) siirtyminen muutoksen vastustajiin voi tulkita sekä positiivisesti että negatiivisesti. Positiivisen tulkinnan mukaan muutos merkitsisi luopumista nykyisestä tyydyttävästä olotilasta. Muutokseen ei tyytyväisyyden vuoksi ole tarvetta. Negatiivinen tulkinta on pelko olemassa olevien rakenteiden luhistumisesta. Muuttuminen toisi mukanaan riskejä, jotka on pyrittävä välttämään. Vanhoillislestadiolaiset Aarne ja Paavo ovat tasapainoisista muutoksen vastustajiin siirtyneet.

Kertun kehityskaava poikkeaa kolmesta muusta kasvukristitystä. Etsintä taittuu taantumiseksi. Sekä etsinnälle että taantumiselle on sama syy: tukea antavan, hyväksyvän uskonnollisen yhteisön puuttuminen. Kerttu toivoi, että hänellä olisi lämmin, kodikas ja turvallinen ryhmä, johon voisi sitoutua. Samalla hän kuitenkin uskoi taantuvansa, koska hän ei enää pysty sitoutumaan siihen uskonnolliseen yhteisöön, joka sitoi liikaa ja vaikeutti itsenäistymistä.

KUVIO 9. Ratkaisun tehneiden kehityskaava



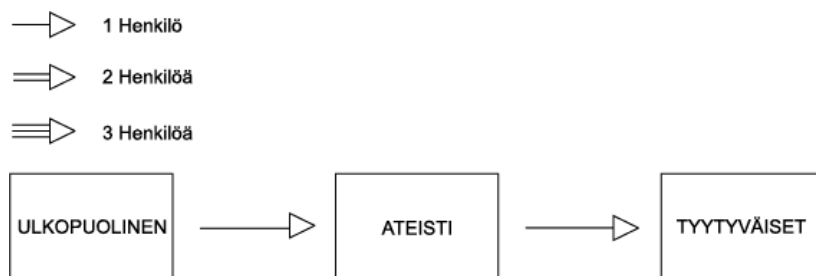
Aineistossa oli kaksi ratkaisun tehnyttä (Varpu ja Sampo). Kehityksen kulku välillä T1-T2 on yhtenäinen. Se muistuttaa kasvukristittyjen kaavaa. Molempien tyyppien lapsuuden uskonnollinen tausta onkin hyvin samanlainen. Miksi nuoruudessaan ratkaisun tehneiden, nykyhetkessä tasapainoisten uskovaisten kehitys jakautuu T3 typologiassa niin, että toinen on toivoja, toinen tyytyväinen? Syyt ovat yksilölliset, ja sellaisina ymmärrettävät.

Sampo, joka kolmannessa typologiassa on toivoja, on nuori mies. Hänen perheessään on kaksi pientä lasta. Työn, perheen ja monien muiden roolien yhteensovittaminen vie kaiken ajan. Jäljelle jää toive tulevasta ajasta, jolloin olisi mahdollisuus keskittyä, lukea Raamattua ja elää hengellisesti seesteistä elämää.

Varpu on monessa Sammon vastakohta. Varpu on keski-ikäinen perheetön nainen, joka on niin taloudellisesti kuin yhteiskunnallisesti hyvässä asemassa. Varpu hyväksyy elämänsä sellaisena kuin se on. Siinä syitä tyytyväisyyteen.

On lisäksi otettava esiin vielä yksi Sampoa ja Varpua erottava tekijä. Sampo on vapaakirkollinen, Varpu on luterilainen. Yhteisöjen, joihin he ovat sitoutuneet, tapa asettaa uskonnollisuuden elementit tärkeiksi vaihtelee. Sampo toivoo kokemuksia, mikä sopii hänen vapaakirkollisuuteensa. Varpun luterilaisuuteen ei kuulu erityisesti kokemusten janoaminen.

KUVIO 10. Ulkopuolisen kehityskaava



Uskonnoista ulkopuolisen Leon kehityskaava on ymmärrettävä. Tutkimuskohdetekohetken ateismi on seurausta lapsuudessa ja nuoruudessa koetusta ulkopuolisuudesta ja elämästä vailla uskonnollisia virikkeitä. Leo näkee tulevaisuutensa tyydyttävänä.

Kaiken kaikkiaan kehityskaavat vahvistavat tyypittelyjen oikeellisuutta. Pääasiassa tyypittelyt tukevat toisiaan, ja antavat koherentin kuvan uskonnollisuuden kehityslinjoista. Päälinjoihin sopimattomat yksityistapaukset voi selittää yksilön kehityksestä ja elämänvaiheista sekä sitoutumisesta käsin. Ne eivät siis ole epäjohdonmukaisia häiriöitä muuten säröttömässä kokonaisuudessa.

## 8.5 T2-typologia ja uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheet

Tässä alaluvussa tutkitaan typologian T2 ja uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheiden välistä yhteyttä. Taulukossa 9 on taulukoitu ristiin typologian tyypit ja uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe.

TAULUKKO 9. Uskonnollisuustypologia T2 ja Paul-dilemma (N = 15)

	II	II(IV)	II/IV	III	IV(II)	IV	yhteensä
TASAPAINOISET USKOVAT						Varpu Paula Signe Paavo Mauri Aarne	6
KIIHKOMIELISET USKOVAT	Irja		Oner va		Eeva		3
EMOTIONAALISESTI EPÄVARMAT USKOVAT	Selja		Jari		Ossi		3
ETSIJÄT		Kerttu				Ella	2
AGNOSTIKKO							-
ATEISTI				Leo			1
<b>YHTEENSÄ</b>	2	1	2	1	2	7	15

Taulukossa 9 kiinnittyy huomio kolmeen kohtaan. Ensimmäinen on tasapainoisten uskovien rivi. Toinen kohta on kiihkomielisten uskovien, emotionaalisesti epävarmojen uskovien ja etsijöiden – yhdessä tunnevaltaisesti uskonnollisten – yhteys uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheisiin. Kolmas merkittävä kohta on ateismin ja kolmannen vaiheen yhteys.

Tasapainoisten uskovien ja Oserin teorian neljännen kehitysvaiheen välillä on yhteys. Neljänteen vaiheeseen sijoittuu vain yksi (Ella) jostakin muusta kuin tasapainoisten ryhmästä. Ilmiöt on monesta syystä helppo nähdä yhdessä. Rationaalinen pohdinta on tasapainoisille uskoville tuttua ja luontevaa. He lukevat paljon, joku on harrastanut teologiaa. Oserin dilemmojen tapaisten uskonnollisten kysymysten pohtiminen ei ole heille vierasta.

Tasapainoiset uskovat ovat korkeasti koulutettuja. On ilmeistä, että Paul-dilemman lääkäri ongelmineen on ollut helppo samaistumiskohde tasapainoisten uskovien tyyppiin kuuluville.

Toinen merkillepantava kohta taulukossa 9 on tunnevaltaisesti uskonnollisten uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheisiin sijoittuminen. Kiihkomielisten uskonnolliset tunteet ovat valtavan voimakkaita, emotionaalisesti epävarmojen jäsentymättömiä ja etsijöiden tunteissa on vaje kokemuksista. Tunnevaltaisen uskonnollisuuden ja uskonnollisen arvioinnin siirtymävaiheiden välillä voi nähdä yhteyden. Tunteiden jäsentymättömyys, ailahtelevuus tai voimakkuus voivat olla merkki elämässä meneillään olevista muutoksista, jotka heijastuvat myös uskonnolliseen arviointiin. Tunnevaltaisten joukossa on kaikkia välivaiheita: irtautumis- (Kerttu), siirtymä- (Onerva, Jari) tai lujittumisvaihetta (Eeva, Ossi). Siirtymävaihe on aina kriisin tai asioiden uudelleenpunninnan kausi.

Tunnevaltaisten uskonnolliseen kehitysvaiheeseen liittyy kysymys uskonnollisten kysymysten järkiperaisestä pohdinnasta. Uskonnollisissa kysymyksissä ei järkiselityksille anneta paljon painoa. Näin uskonnollisen dilemman pohdinta ja sen ratkaiseminen ovat saattaneet tuntua täysin triviaalilta toiminnalta. Kysymys vastausmotivaatiosta liittyy laajasti dilemmahaastatteluihin. Lindin ja Wakenhutin (1985, 81) mukaan (moraali-) dilemmoihin vastaavan motivaatio saattaa olla esimerkiksi keinotekoisien haastattelutilanteen vuoksi alhainen eikä haastateltavalla välttämättä ole tarvetta argumentoida korkeimman päättelytasonsa mukaan, mikä saattaa näkyä tuloksissa todellista matalampana kehitysvaiheena. Koska Lind ja Wakenhut (1985, 81) näkevät MUT:n ratkaisuna motivaatio-ongelmaan, tarkasteltakoon tässä tutkimuksessa tukeeko UAT samanlaista tulkintaa kuin moraalitutkijat Lind ja Wakenhut ovat esittäneet. Voisiko UAT:n tuloksen perusteella selittää uskonnollista kehitystä tunnevaltaisten ryhmissä?

Uskonnollisen arvioinnin testissä yhtä henkilöä lukuun ottamatta kaikki kiihkomielliset uskovat, emotionaalisesti epävarmat uskovat ja etsijät hyväksyivät täysin IV ja V kehitysvaihetta koskevat väittämät. Tulos viittaa siihen, että he eivät ole motivoituneita Paul-dilemmassa esiintyneen lääkärin ongelmien pohtimiseen. Samalla tunnevaltaiset uskovat kuitenkin hyväksyvät IV ja V vaiheiden ajattelutavat. Tulos tukee Lindin ja Wakenhutin oletusta alhaisen motivaation vaikutuksesta dilemmahaastattelun vastausten pisteytykseen.

Kolmas tärkeä kohta on ateismi. Taulukon 9 mukaan Oserin teorian kolmannen vaiheen ja ateismin välillä on yhteys, ja vaikka se onkin vain yhden henkilön varassa, on se kiistaton. Oser, Reich ja Bucher (1994, 41–45) esittävät, että ateismia voi olla neljää tyyppiä, joista yksi on siirtymävaiheen ateismi<sup>79</sup>. Tämän tutkimuksen aineistossa ateisti-Leon ajattelussa on piirteitä Oserin, Reichin ja Bucherin luokittelun mukaisesta filosofisesta ateismista ja uskonnollisesta välinpitämättömyydestä johtuvasta ateismista. Missään tapauksessa Leo ei edusta siirtymävaiheen ateismia. Kolmas kehitysvaihe näyttää olevan hänen kehityksensä päätepiste.

---

<sup>79</sup> Ateismin tyypit ovat 1) transitionaalinen ateismi, joka liittyy Oserin teorian kehitysvaiheesta toiseen siirtymiseen. Siirtyminen kehitysvaiheesta seuraavaan on kriittinen ajanjakso. Subjektin on hylättävä epätydyttävä jumalakuva, jotta tulisi tilaa uudelle ja ajatteluun sopivammalle jumalakäsitykselle. Oser, Reich ja Bucher (1994, 42) olettavat, että siirtymävaiheen transitionaalinen ateismi on väistämätön, mutta se kestää vain rajoitetun ajan. Sen ydin on sellaisen jumalakäsityksen kieltäminen, minkä oli aikaisemmin omaksunut täysin mutta mikä ei enää ole pätevä. Transitionaalinen ateismi katoaa, kun seuraavan uskonnollisen kehityksen vaiheen saavuttamisen myötä. (Oser, Reich & Bucher 1994, 41–44)

2) Filosofinen, läpiajatteltu ja kestoaltaan jatkuva ateismi on sellainen asennoitumistapa, jonka kannattajat väittävät, että Jumalan voi korvata jollakin muulla. Perimmäinen tarkoitus voi liittyä estetiikkaan tai vaikka poliittiseen ideologiaan (Oser, Reich & Bucher 1994, 44). Tämä ateismin muoto voi kehittyä transitionaalisesta ateismista erityisesti II kehitysvaiheen jäädessä taakse (Oser, Reich & Bucher 1994, 44).

3) Ei-kirkollinen ateismi on mielestäni hatarasti määritelty. Se ei oikeastaan ole ateismia sanan varsinaisessa merkityksessä. Paremminkin on kyseessä institutionaalisten uskontojen ulkopuolelle jäävä uskonnollisuus, jolla ei tarvitse olla ateismin kanssa mitään tekemistä. Oser, Reich ja Bucher (1994, 44) viittaavat nuorten, miksei aikuistenkin, ajattelutapaan: ”Kirkkoa ei tarvita sillä, jos uskot johonkin, sen voi tehdä yhtä hyvin kotona” tai ”kirkon kanta on vanhentunut jo aikojen sitten mutta uskonto on jotakin todella modernia”.

4) Uskonnollisesta välinpitämättömyydestä aiheutuva ateismi pitää sisällään henkilöt, joilta puuttuu uskonnollinen tunneherkkyys. Heillä ei ole jumalakuvaa tai sellaisen vastinetta. Ei-uskonnolliset toimet, kuten työ, perhe, harrastukset, nuorekkaana pysyminen, täyttävät elämän. (Oser, Reich & Bucher 1994, 45)



Mikäli Oserin, Reichin ja Bucherin ateismi-tyypit otetaan todesta, siirtymävaiheen ateismia tulisi löytyä tämän tutkimuksen monien siirtymävaiheissa olevien joukosta. Tällaista ajattelutapaa, jossa Jumalan olemassaolo asetettaisiin tilapäisesti kyseenalaiseksi, ei siirtymävaihetta edustavien joukossa ole. Kaikki siirtymävaiheet ovat siirtymiä suoraan toisesta vaiheesta neljanteen. Siirtymävaiheissa olevien joukossa olevat kyllä kertovat epäilyksistään ja epäuskosta, mitkä saattavat hyvin liittyä elämän käännekohtiin ja siirtymiin mutta eivät ole siirtymävaiheen ateismia Oserin, Reichin ja Bucherin tarkoittamassa merkityksessä<sup>80</sup>.

## 8.6 Johtopäätökset

### *Typologiat*

Uskonnollisuuden tutkimiseksi luotiin kolme typologiaa. Niiden avulla pystyttiin tarkastelemaan uskonnollisuutta kolmessa käännekohtassa. Tarkastelu onnistui hyvin. Typologioiden perusteella voi hahmotella uskonnollisuudessa tapahtuneita muutoksia.

Ensimmäinen typologia on muodostettu sen mukaan, miten vastaajajoukko on tullut tietoiseksi vakaumuksestaan. Kääntymisen kokeneita oli aineistossa eniten. Tutkittava joukko huomioon ottaen tämä ei ollut yllättävää. Erityisen tärkeäksi kääntymiseen liittyväksi tekijäksi osoittautui suhde isään. Tulos on samansuuntainen aikaisempien tutkimustulosten kanssa. Kääntymisen kokeneille oli myös ollut tärkeää elämänkysymysten selkiintyminen ja turvallisuuden löytyminen kääntymisen myötä.

---

<sup>80</sup> Esimerkiksi Onerva kertoi kokemuksensa kesäleirillä 16-vuotiaana kohtaamastaan henkilöstä, joka oli tuonut esiin epäilyn ja etsinnän uskon kehityksessä: *”Kaikki itteensä arvostavat olivat etsijöitä tai epäilijöitä ... sitten hän meille, että Jumalako muka olemassa, mitä te tytöt oikein kuvittelette ... Muistan kun pyöräilin kotiin sieltä. Yhtäkkiä tuli semmonen väsyminen: Mitä sää nyt kuvittelet nuori tyttö? Kuvitteletko, että pystyisit vakuuttumaan [Jumalan olemassaolosta] tuollaisen viisaan nuoren ihmisen edessä? Oothan sinä aivan pöljä!”* (Onerva) Onervan kokemukseen ei liity ateismia missään muodossa. Hänen kokemuksensa itse asiassa huipentui voimakkaaseen Jumalan läsnäolon tuntemiseen, joka *”vei sen epäilyksen pois. Jumalan Pyhä Henki tuli siihen ja sydän hakkasi varmaan kahta sataa!”* (Onerva)

Kasvukristityt oli toiseksi suurin ryhmä. Kolmanneksi suurin typologian tyyppi oli Ratkaisun tehneet. Näiden kahden tyyppin välillä oli sekä yhteisiä piirteitä että eroja. Kristinuskon tuttuus ja läheisyys pienestä pitäen yhdistävät tyyppejä. Lopullisen ratkaisun eteen ajautuminen erotti. Harmoninen kotitauasta ja myönteisenä koettu sitoutuminen uskonnolliseen yhteisöön kuuluvat kasvukristittyjen ja ratkaisun tehneiden kristittyjen taustaan. Ulkopuolisuutta, joka oli typologian neljäs tyyppi, selittää uskonnollisen sosialisointin, sitoutumisen ja vaikuttajapersoonien puuttuminen. Kodin ja lähipiirin vaikutus oli tärkeä myös ulkopuoliselle.

Kaiken kaikkiaan tuloksissa korostuu lapsuuden ja nuoruuden kokemusten yhteys myöhempään uskonnollisuuteen. Primaarisosialisointilla on korvaamaton merkitys. Tässä tutkimuksessa tarkoitetaan primaarisosialisointilla lapsuuden ensimmäisiä ihmissuhteita kodissa ja sen lähipiirissä, missä ensimmäisten elinvuosien sosiaalistuminen käytännöllisesti katsoen tapahtuu. Primaarisosialisointin tunnesiteillä, ilmapiirillä ja asenteiden oppimisella on yhteys koko myöhemmän elämän uskonnollisuuteen.

Tutkimuskentekohetken typologiassa oli kuusi aineistoa kuvaavaa tyyppiä. Ensimmäinen ja suurin ryhmä ovat tasapainoiset uskovat. Heitä kuvaa harmonia. He ottavat elämässä vastaan tulevat asiat tyyneesti. Toinen tyyppi, kiihkomieliset uskovat, tulkitsivat miltei kaiken hengellisesti. Emotionaalisesti epävarmoilta uskovalta, joista kolmas tyyppi muodostui, puuttui sellainen varmuus, joka kiihkomielisillä oli. Epävarmuus ilmeni tunteiden häilyvyytenä. Neljäs tyyppi oli etsijät. Heidän uskonnollista maailmaansa kuvaa kodittomuus. Etsijä kaipaa uskonnollisia kokemuksia, varmaa tietoa ja tukea antavaa yhteisöä. Yhden agnostikon ja yhden ateistin muodostamat tyypit olivat selkeät.

Kolmas, uskonnollisuuden tulevaisuuden suuntaa kuvaamaan muodostamani typologia, oli neljän tyyppin muodostama kokonaisuus. Suurin tyyppiluokka oli toivoajat. Heille emotionaalinen kokeminen oli tärkeä uskonnollisuuden elementti. Kokemusten janoamisen syytä olivat ainakin tyyppiin kuuluvien henkilöiden nykyhetken elämäntilanne. Omaa aikaa ei ole. Omat toiveet ja tavoitteet on siirrettävä tulevaisuuteen. Toinen selittävä syy on kenties halu elää uudelleen kääntymisen kokemukseen liittyviä suuria tunteita. Tyytyväisten tyyppiin kuuluvat ovat niitä, joilla ei ole muutospainetta. Ei ollut kysymys siitä, etteivät he olisi toivoneet tulevaisuudeltaan mitään, toki toiveita oli, mutta elämä sellaisenaan oli kyllin hyvää ja seesteistä.

Muutoksen vastustajien tyyppiin kuuluville yhteistä oli pelko, että muutokset tuovat mukanaan vain menetyksiä. Vastustusta voi tässä aineistossa ymmärtää yhteisön antamista normeista katsottuna. Neljäs tyyppi oli Taantujat. Heitä kuvaa yhtäältä uupuminen. Edessä olevassa elämässä odottaa huonoa enemmän kuin hyvää. Toisaalta taantujia kuvaa tietty realismi. Elämäkokemukset ovat opettaneet varovaisuutta. Ikä saattaa selittää taantujien tyyppiin kuuluvien asennoitumista, sillä he ovat 55- ja 52-vuotiaita.

Mielenkiintoista oli havaita, että monelle kristitylle uskoon tuleminen eli kääntymisen mainitseminen oli erittäin tärkeä asia. Se oli todiste siitä, että kaikki on mennyt oikein: kuulun uskovien joukkoon ja siten yhteisössäni hyväksytyjen piiriin. Kääntymisen ja uskonnollisuus laajemminkin ajateltuna, on siis voimakkaasti sosiaaliseen kontekstiin sidottu ja samalla hyvin yksilöllinen ja henkilökohtainen asia. Tämä tutkimus paljasti miten suuria vivahde-eroja myös uskovaksi tunnustautuvien välillä on.

#### *Uskonnollisuuden muutokset typologioiden tarkastelussa*

Typologioiden vertailusta voi löytää päälinjat, jotka kuvaavat uskonnollisuudessa tapahtuneita muutoksia. 1) Tunnevaltaisuus säilyy uskonnollisuudessa. Tämä näkyi kääntymisen ja tunnevaltaisten tyyppien (kiihkomieliset ja emotionaalisesti epävarmat uskovat, etsijät) välisenä yhteytenä sekä myös tunnevaltaisten tyyppien ja toivojien välisenä yhteytenä. 2) Kasvukristittyjen ja ratkaisun tehneiden yhteys tasapainoiseen uskovaisuuteen on ilmeinen. Kristilliseen uskonnon kasvun myötä juurtuminen indikoi seesteistä vakaumusta, jossa uskonnollisuuden eri osa-alueet ovat tasapainossa. Ja vaikka tasapainoisten uskovien joukko hajaantui jonkin verran T2 typologiasta T3 typologiaan siirryttäessä, tuloksen perusteella tyytyväisten ryhmä kolmannessa typologiassa muodostui pääasiassa tasapainoisista uskovista. Tämä viittaa, ei niinkään suuriin muutoksiin uskonnollisuudessa, vaan pikemminkin pysyvyyteen. Sama perusasennoituminen säilyy vaiheesta toiseen.

Kolmen typologian vertailun perusteella ihmisen uskonnollisuuden perusmuoto tai kehityskaava – miten sitä kutsutaankin – on vakiintunut jo varhain. Toki aineiston perusteella on havaittavissa yksilöllisiä muutoksia, mutta ne ovat ymmärrettäviä vastaajien taustasta tai elämäntilanteen äkillisistä muutoksista käsin, ja ne eivät murra kehityskaavaa.

Esiintyvätkö nyt tietyt persoonallisuuden piirteet ja tietynlainen uskonnollisuus jo varhain yhdessä, ja kestääkö tämä yhteys koko ihmisen eliniän? Ovatko eri ihmiset uskonnollisuudeltaan erilaisia juuri siksi, että he ovat peruspiirteiltään toisistaan poikkeavia? Jonkin verran tämän tutkimuksen tulos tukee tällaista ajattelutapaa, jos kohta on vaikea erottaa toisistaan sitä, mikä on ympäristön vaikutus yksilön uskonnolliseen käyttäytymiseen ja sitä, mikä on persoonallisuuden piirteiden vaikutusta yksilön uskonnolliseen käyttäytymiseen. Eri kysymys on sitten vielä se, miten uskonnollisuus muokkaa persoonallisuutta.

On olemassa jonkin verran tutkimustietoa persoonallisuustyypin ja uskonnollisuudessa ilmenevien piirteiden välisestä yhteydestä. Kildahl (1979, 242) tutki kahta opiskelijaryhmää, joista toisessa oli 20 äkillisen kääntymisen kokenutta, toisessa 20 opiskelijaa, joiden uskonnollinen kehitys oli tapahtunut vähitellen. Äkillisen kääntymisen kokeneet edustivat hysteeristä persoonallisuustyyppejä ja he olivat vähemmän älykkäitä kuin ne, jotka olivat hitaasti kehittyneet uskossaan (Kildahl 1979, 243, 247). Myös Benson ja Spilka (1979, 220–223) – vaikka toivoivat asiaa tutkittavan lisää – esittivät samansuuntaisia johtopäätöksiä uskonnollisuuden ja persoonallisuuden yhteydestä: henkilön arviointi itsestään on jumalakuvan tärkein determinantti ja siitä voi lukea tiettyjen persoonallisuudenpiirteiden ja uskonnollisuuden esiintyvän yhdessä.

Yksi merkittävä tutkimuksen tulos liittyy vastaajajoukon jakautumiseen T3 typologian tyypeihin. Tähän liittyy kaksi näkökohtaa. 1) Ne, joiden jumalakuva ei tutkimuksentekohetken typologiassa ollut teistinen (so. agnostikko-Elma ja ateisti-Leo), näyttivät kumpikin sulautuvan typologiassa T3 samoihin tyypeihin kuin muutkin. Elma liittyy T3:ssa toivojiin, Leo tyytyväisiin. Elämään sisältyvä kaipaus tai vastaavasti tyytyväisyys vallitsevaan tilanteeseen eivät siis kumpikaan nouse yksinomaan uskonnollisen maailmankatsomuksen pohjalta. Sekä muutoksen kaipuu että harmonia ovat universaaleja ihmisyyteen kuuluvia elementtejä. Samalla on korostettava myös sitä, ettei uskonnollisten ihmisten maailmankuva ole utopistisista, yliromantisoiduista tai elämän pimeää puolta väheksyvistä elementeistä muodostunut, niin kuin myös Bachs (1994, 196) totesi uskonnollisten ihmisten maailmankuvaa tutkittuaan. Uskonnollisten ihmisten välillä on eroja, heidän uskonnollinen asennoitumisensa on vivahteikasta ja moni-ilmeistä.

2) Typologiasta T3 nostan esiin Muutoksen vastustajien tyyppin, johon ei kuulu monta henkilöä, mutta he kaikki ovat vanhoillislestadiolaisia. Arvioimatta lainkaan miten voimakas tai millä keinoilla saavutettu lestadiolaisen yhteisön vaikutus kuhunkin tutkimukseen osallistuneeseen yksilöön on, näyttää ilmeiseltä, että yhteys muutoksen vastustamiseen on juuri yhteisöllistä perua. Se, että uskossa tapahtuvaa kehitystä tahi muutoksia vastustetaan, on ymmärrettävissä eksklusiivisesta seurakuntaopista käsin, mihin kuuluu käsitys tarkoin rajatusta Jumalan valtakunnasta maan päällä, tähän valtakuntaan armo ja vanhurskaus ovat lokaalisesti sidotut (Ruokanen 1980, 175). Koska evankeliumin totuuden tae ei lopultakaan ole itse oppi, vaan uskossa erehtymättömien uskovien joukko (Ruokanen 1980, 22), ei ole ihme, että yhteisön kontrolli on voimakas ja että yksilön on vältettävä lipeämistä ryhmän normien ulkopuolelle. Elävä usko välitetään uskosta uskoon evankeliumia todeksi elävien ihmisten välityksellä (Ruokanen 1980, 16). Ruokasen (1980, 15) mukaan seurakuntaopin painottaminen on aina ollut olennainen osa lestadiolaista oppia.

Typologioiden keskinäisen vertailun perusteella ei voi puhua uskonnollisesta kehityksestä. Tutkimuksen tulos ei tue käsitystä jatkuvasta, kaikilla ihmisillä samaan suuntaan, samojen kehitysvaiheiden kautta etenevästä uskonnollisesta kehityksestä. Paremminkin uskonnollisen ihmisen asennoitumistapa uskontoon säilyy perusmuodoiltaan samana läpi elämän. Yksilöllisiä muutoksia tapahtuu. Kaikkien kehitys ei kulje samaan suuntaan. Syyt muutoksiin ovat yksilöllisiä ja usein ulkoisten tekijöiden vaikutusta. Tällaisia tekijöitä ovat kasvatusta, yhteisö ja sosiaaliset suhteet.

#### *Typologioiden ja kehitysvaiheiden vertailu*

Tasapainoisten uskovien ja Oserin teorian neljännen vaiheen välinen yhteys on selkeä. Uskonnollisen dilemman ratkaiseminen on rationaalista pohdintaa. Uskonkysymysten älyllistäminen on nähtävä mielekkäänä, jotta motivaatio dilemmojen ratkaisemiseen riittää. Ainakin koulutus ja rationaalisen pohdinnan tutuus selittävät tasapainoisten uskovien motivoitumista ja siten sijoittumista neljänteen kehitysvaiheeseen.

Tunnevaltaisista tyypeistä ei muodostu yhtä selkeää yhteyttä uskonnollisen arvioinnin kehitysvaiheisiin kuin tasapainoisista uskovista. Yksi tunnuspiirre tunnevaltaisten uskonnollisuudessa Oserin mittareilla tarkasteltuna kuitenkin on. Moni on siirtymävaiheessa. Oserin ja Klaghoferin (1983, 32) mukaan

siirtymävaihe on kriisin merkki. Irtautuminen vanhempien normeista, aikaisempien käsitysten ja arvojen kieltäminen ja aikaisempien yhteyksien höltyminen tulevat esille erityisesti siirtymävaiheissa (Oser & Klaghofer 1983, 32). Siirtyminen kehitysvaiheesta seuraavaan on kriittinen ajanjakso, jossa subjektin on jätettävä pois epätydyttävä jumalakuva, jotta tulisi tilaa uudelle ja ajatteluun sopivammalle jumalakäsitykselle (Oser, Reich & Bucher 1994, 42).

Tässä tutkimuksessa ei voitu varmuudella selvittää<sup>81</sup> onko siirtymävaiheessa olevien jumalakuva todellakin muuttumassa vai onko se lopullisessa vaiheessaan. Joitakin viitteitä tästä saadaan typologiasta T3. Niistä, jotka olivat Oserin Paul-dilemmassa siirtymävaiheessa, kaksi, Onerva ja Kerttu, oli taantujia T3 typologian mukaan ja kolme (Jari, Ossi, Eeva) toivojien tyyppiä. On vaikea päätellä luotettavasti millaisia muutoksia uskonnollisuudessa on odotettavissa.

Koska tasapainoisista uskovista vain kaksi oli kääntymisen kokeneita ja koska kaikki tunnevaltaisia uskonnollisuuden tyyppejä edustavat henkilöt olivat kääntyneitä, on tämän tutkimuksen tulosta kiintoisa verrata aikaisempien tutkimusten tuloksiin. Kääntymisen kokeneiden on todettu taantuneen psykologisissa testeissä, osoittavan epäloogisuuteen viittaavia piirteitä ja olevan vähemmän älykkäitä kuin sellaiset uskonnolliset, jotka eivät ole kääntymistä kokeneet (ks. Kildahl 1979, 247; Hopson & Openlander 1995, 59). Uskonnollisen dilemman ratkaiseminen on luonteeltaan kognitiivista pohdintaa. Ilmeisesti jonkinlainen yhteys vastaajien taustan ja kehitysvaiheen välillä on olemassa. Yhteys osoittaa ainoastaan, että toiset ovat paremmin varustettuja ja motivoituneita dilemmojen ratkaisemiseen ja ehkäpä siksi saavuttavat korkeamman kehitysvaiheen kuin toiset.

---

<sup>81</sup> Seurantatutkimus olisi ainut varma tapa selvittää muutoksia jumalakovassa.

## 9 KÄSITYKSET KYPSÄSTÄ VAKAUMUKSESTA JA JUMALASTA

Uskonnollisuustypologiat (T1-T3), jotka esitin tutkimuksen edellisessä luvussa, kuvaavat vastaajajoukon uskonnollisuutta elämän eri vaiheissa. Typologioita vertailemalla saatiin selville minkälaisia muutoksia uskonnollisuudessa tapahtuu. Tutkimuksen seitsemännessä ja kahdeksannessa luvussa olen tarkastellut kehitysprosessia. Nyt näkökulma vaihtuu kehityksen päätepisteen tarkastelemiseen. Näkökulman muutoksesta seuraa myös metodinen näkökulman vaihdos. Henkilöiden luokittelamisen sijaan keskityn heidän käsityksiensä kartoittamiseen. Oletan, että jokaisella ihmisellä vakaumuksen sisällöstä ja laadullisista piirteistä riippumatta, on käsitys Jumalasta ja käsitys siitä, millaisia ominaisuuksia kuuluu harmoniseen ja kypsään vakaumukseen. Näin on riippumatta siitä, pitääkö henkilö omaa vakaumustaan sellaisena vai ei, ja riippumatta siitä, onko vakaumus uskonnollinen vai ei.

Yhdeksäs luku jakautuu kolmeen osaan. Ensimmäisessä osassa kuvaan, mitkä ovat kypsän vakaumuksen elementit. Tutkimusmenetelmä on induktiivinen sisällönanalyysi. Toisessa osassa, jossa tutkimusmenetelmä on sama kuin ensimmäisessä osassa, tutkin vastaajien käsityksiä Jumalasta. Kolmas osa on tulosten yhteenveto ja pohdinta. Tuloksia on mielenkiintoista verrata Oserin ylimmän kehitysvaiheen, uskonnollisen arvioinnin päätepisteen kriteereihin.

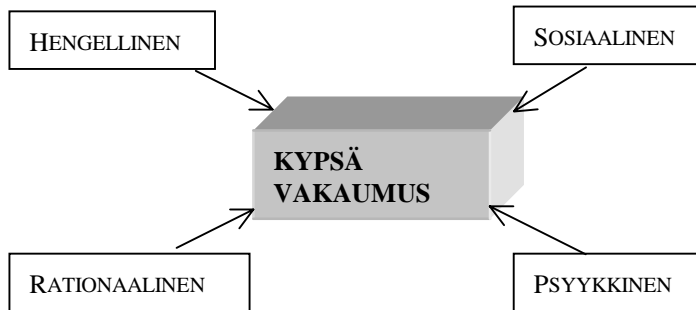
### 9.1 Kypsä vakaumus

Käsityksiä harmonisesta vakaumuksesta kartoitettiin haastateltavien verraten vapaasti esittämien luonnehdintojen pohjalta. Aloitin analysoinnin kysymällä aineistolta tutkimustehtävän mukaista kysymystä: millainen on hyvä, kypsä, tasapainoinen ja tavoiteltava vakaumus? Kaikki haastateltavat eivät mielestään itse, ainakaan vielä haastatteluajankohtana, olleet saavuttaneet sellaista uskonnollisuuden tilaa, johon olisivat tyytyväisiä. Toisille taas kypsän vakaumuksen pohtiminen oli kertomista omasta elämästä.

Haastattelutilanteessa muutamat haastateltavat tarttuivat käyttämäni vakaumus-sanaan. Sen konnotaatio oli negatiivinen. Esimerkiksi Onerva aloitti vastauksensa kysymykseeni, millainen on mielestäsi kypsä vakaumus näin: *"Mää olen niin paljon törmänny ihmisten ja omiinkin vakaumuksiin,*

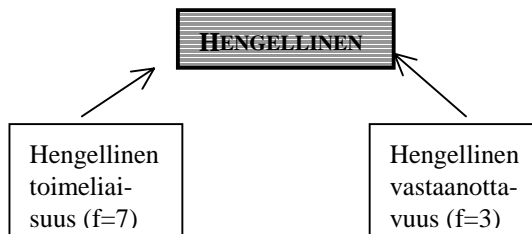
*että pidän niitä etupäässä pahana ..."* (Onerva) Niinpä täsmensin mitä tarkoitan vakaumuksella: sellaista uskoa, maailmankatsomusta, jossa kaikki on hyvin ja tyydyttävällä tolalla. Sanoin tarkoittavani parasta ja todellisinta hengellisyyttä. Lisäsin vielä, että haastattelun on tarkoitus sopia myös sellaisille ihmisille, jotka eivät ole uskovaisia ja ymmärtävät paremmin mitä vakaumus tai maailmankatsomus ovat. Lisäselvitysten jälkeen päästiin, esimerkiksi juuri Onervan kanssa, rakentavaan keskusteluun siitä, mikä on tavoiteltava, tyydyttävä elämäntilanne ja vakaumus.

KUVIO 11. Kypsän vakaumuksen elementit



Kuviossa 11 on kypsän vakaumuksen elementit. Kypsään vakaumukseen kuuluu hengellisiä, sosiaalisia, rationaalisia ja psyykkisiä elementtejä. Elementit ovat induktiivisessa sisällönanalyysissä muodostettuja yläkategorioita. Esittelen seuraavaksi alakategoriat. Niihin on merkitty näkyviin käsitysten määrät. Määrät eivät tarkoita käsityksiä esittäneiden henkilöiden määrää. Lausumien esiintymisen perusteella elementtien tärkeydestä voi tehdä vain varovaisia päätelmiä.

KUVIO 12. Kypsän vakaumuksen hengellinen elementti





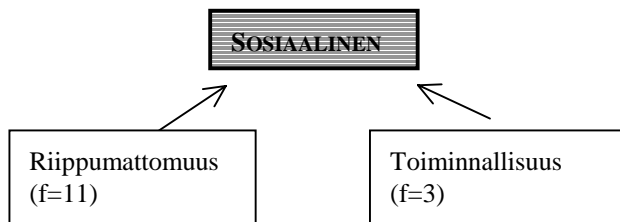
Kypsan vakaumuksen HENGELLINEN elementti sisältää kaksi toisilleen vastakkaista alakategoriaa. Ensimmäisen nimi on **Hengellinen toimeliaisuus**. Käsiteluoikkaan kuuluvissa lausumissa korostettiin ihmisen omaa aktiivista osuutta. Ihminen on subjekti, joka toimii aktiivisesti. Alakategoriaan kuuluvissa lausumissa kuvailtiin, miten ihmisen tulee olla riippuvainen Jumalasta. Yhteyttä Kristukseen tulee hakea. Esimerkiksi Sammon käsityksen mukaan hengellinen toimeliaisuus näkyy itsenäisyytenä: "... että osaa itse etsiä niitä ohjeita Raamatusta" (Sampo). Ihmisen oma halu, toimeliaisuus ja itsenäisyys kuvaavat hengellisen toimeliaisuuden alakategoriaa.

Toinen alakategoria muodostuu kolmesta lausumasta. **Hengellinen vastaanottavuus** on alakategorian nimi ja siihen lukeutuvat käsitykset ilmentävät ensimmäisessä alakategoriassa esitetyille käsityksille vastakkaista ajattelutapaa. Ihminen ei ole toimiva subjekti vaan pikemminkin objekti. Alakategoria muodostuu käsityksistä, joiden mukaan ihminen on vastaanottavainen. Tietoisuus Jumalan rakkaudesta luo tunteen, ettei tarvitse aktiivisesti pinnistellä tai yrittää. Tätä alakategoriaa kuvaa syvä luottamus. Kypsä vakaumus perustuu rakkaudesta ja hyväksyttynä olemisen tunnistamiseen suhteessa tuonpuoleiseen. Signe kuvaili näin:

*Ainakin sen [kypsan vakaumuksen] pohja on Jumalan armo Kristuksessa. Se on a ja o, kun tietää, että Jumala rakastaa mua just tämmöisenä kun mä oon.* (Signe)

Kuviossa 13 esitetään toinen yläkategoria, kypsan vakaumuksen SOSIAALINEN elementti. Se sisältää käsitykset, joissa kypsää vakaumusta pohditaan niin, mitä se merkitsee yksilölle hänen eläessään toisten ihmisten kanssa sosiaalisessa verkostossa. Yhteistä kaikille kategoriaan luokitelluille lausumille on, että kypsä vakaumus nähtiin, ei pelkästään ihmisen yksityisenä tai yksilön ja Jumalan välisenä, vaan yksilön ja toisten ihmisten välisenä asiana.

KUVIO 13. Kypsan vakaumuksen sosiaalinen elementti



Ensimmäinen alakategoria on **Riippumattomuus**. Vakaumuksen autonomisuus kuvaa tätä alakategoriaa. Kypsin vakaumuksen merkki on rohkeus olla toisten ihmisten mielipiteistä riippumaton. Kypsä vakaumus on itsenäinen, itse mietitty ja henkilökohtainen. Suurin osa vastaajajoukosta on aktiivisia uskonnollisten yhteisöjen jäseniä, ja kuitenkin moni korosti voimakkaasti yksilöllisyyttä. Vaikka sekä vapaakirkollisuuteen että lestadiolaisuuteen kuuluu voimakas yhteisöllisyys, korostuvat niissä myös yksilönvanhurskaus ja henkilökohtainen parannuksen teko. Seuraavat kaksi vastaussitaattia, jotka ovat Jarin ja Varpun haastatteluista, kuvaavat alakategorian sisältöä.

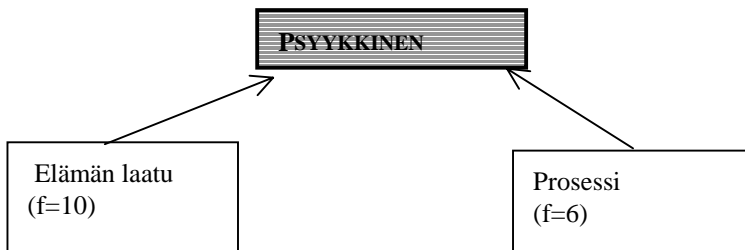
*”Ettei oo riippuvainen muitten mielipiteistä. Vaikka kaikki muut olis jotakin mieltä, niin uskaltaisi olla sitä, mitä on. (Jari)*

*”Siinä ei saisi olla mitään ulkopuolisia painostuksia mihinkään suuntaan, että sen tosiaan voi allekirjoittaa itse nimenomaan.” (Varpu)*

Sosiaalisten elementtien kategoriaan on sisällytetty myös alakategoria **Toiminnallisuus**. Joidenkin haastateltujen käsityksen mukaan uskonnollisuuden kypsän muoto on sitä, että toimii sen mukaan miten uskoo. Ei tarvitse jatkuvasti tutkiskella itseään tahi spekuloida. Voimavarat voi keskittää tekoihin ja toimintaan. *”Ettei koko energia mene itsensä tutkimiseen, vaan pystyy tekemään jotakin Jumalalle ja pystyy auttamaan muita,”* kuvaili Mauri.

Kuviossa 14 on kypsän vakaumuksen osa-alueista kolmas, **PSYKKINEN** elementti. Tähän kategoriaan liittyvien käsityksien yhteinen piirre on vakaumuksen pohtiminen ihmisen sisäisen maailman ja psyykkisen hyvinvoinnin kannalta. Alakategorioita on kaksi.

KUVIO 14. Kypsin vakaumuksen psyykkinen elementti



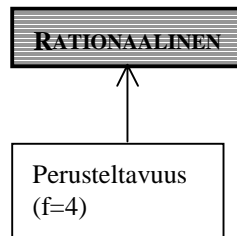
Ensimmäisen alakategorian nimi on **Elämän laatu**. Monet pitivät kypsän vakaumuksen piirteinä sen elämänlaatua kohentavaa merkitystä. Kypsä vakaumus on antaa levollisen tai rauhallisen mielen, tuo seesteisyyttä elämään, eikä siihen kuulu toteutumattomia toiveita. Myös oman itsen hyväksyminen kaikkine puutteineenkin kuuluu kypsään vakaumukseen.

*”Kyllä minusta siinä semmoista seesteisyyttä täytyy olla, semmoista levollisuutta. Ei ole suuria täyttymättömiä toiveita, ei paljon pettymyksiäkään tai selvittämätöntä menneisyyttä.”* (Ossi)

Toisen alakategorian nimi on **Prosessi**. Joissakin haastatteluissa korostettiin, miten vasta elämäkokemuksen ja joskus pitkänkin prosessin tuloksena syntyy kypsä vakaumus. Se kestää epäilyjä ja ristiriitoja, ja hioutuu juuri niissä. Kyky muuttua kuuluu kypsän vakaumuksen prosessiluonteeseen. Ella vastasi näin:

*Kun ajattelee kypsää kristittyä, niin kyllä se on sellainen joka on nähnyt elämää ja asettaa asioita kyseenalaiseksi ja uskaltaa myös muuttaa käsityksiään.* (Ella)

KUVIO 15. Kypsän vakaumuksen rationaalinen elementti



Kypsään vakaumukseen kuuluu joidenkin käsityksen mukaan ennen muuta rationaalinen elementti. Vakaumus on pystyttävä perustelemaan järkiperaisesti itselle ja toisille. RATIONAALINEN-yläkategorian ainut alakategoria on **Perusteltavuus**. Se on muodostunut käsityksistä, joiden mukaan kypsyyteen kuuluu punnittu, harkittu ja syvällisesti perusteltu asioiden tarkastelutapa. Uskonnollisista kysymyksistä keskusteltaessa sisällön painavuus tuo asialle oikeutuksen. Kypsää vakaumusta voi kuvailla niin, että se syntyy *”harkinnan ja omakohtaisen päätöksen tekemisen jälkeen”* (Varpu)

ja että ”*elämän perusasioista olis valmis keskustelemaan*” (Paula), mutta kypsyy näkyy maltillisuutena, ettei ”*kypsää uskoa tarvitse aggressiivisesti puolustaa*” (Mauri).

Käsitysten esiintymismääristä on tehtävä päätelmiä varoen. Siksi seuraava kypsän vakaumuksen kategorioihin luokiteltujen käsitysten määrien vertailu on vain suuntaa antava.

KATEGORIA	KÄSITYSTEN MÄÄRÄ
PSYKKINEN	16
SOSIAALINEN	14
HENGELLINEN	10
RATIONAALINEN	4
YHTEENSÄ	44

Ilmaistujen käsitysten määrien vertailun perusteella psyykinen hyvinvointi, sosiaalinen itsenäisyys ja vakaumuksen hengellinen sisältö saivat suuremman painoarvon kuin rationaalisuus. Tulos viittaa siihen, etteivät ihmiset niinkään paljon edellytä kypsältä vakaumukselta selvyden saamista ongelmallisiin kysymyksiin kuin tasapainoa ja hyvinvointia. Toki ylitulkinnan vaara on suuri: ei ole mitään todisteita siitä, että rationaalinen selkeys ei sisältyisi kolmeen eniten mainittuun kypsän vakaumuksen elementtiin.

## 9.2 Jumalakuva

Haastatteluissa kysyttiin jokaiselta haastateltavalta millaisia ajatuksia heillä on Jumalasta<sup>82</sup>. Useimmat kertoivat laajasti tuntemuksiaan ja käsityksiään

---

<sup>82</sup> Haastattelutilanteissa keskustelu polveili eri ihmisten kanssa eri tavalla. Keskustelu saattoi kääntyä jumalakuvaan kysymättäkin. Käytin ainakin seuraavia kysymyksiä selvittäessäni haastateltavan jumalakuva/-käsitystä: Mitä sana Jumala sinulle merkitsee? Millaisia ajatuksia sinulla herää, kun ajattelet Jumalaa? Millaisia ajatuksia Jumala sinussa herättää? Tutkitaan siis millaisia käsityksiä vastaajajoukolla oli Jumalasta. Yhtä hyvin voi puhua jumalakovasta. Jumalakuva käsittelevien laadullisten kategorioiden muodostaminen perustuu pääasiassa yllä mainittuihin kysymyksiin saatuihin vastauksiin. Lisäksi muualta haastatteluista saatuihin tietoihin.

Jumalasta. Vain hyvin harvojen vastaus oli lyhyt tai perusteiltaan ohut. Vastaajien Jumalaan assosioimien ajatusten perusteella muodostin kaksi yhdistävää kategoriaa, jotka muodostavat jumalakäsitysten pääluokat: jumalakokemus ja jumalatieto. Molemmissa pääkategorioissa on lukuisia kategorioita ja niiden alakategorioita.

Pääosin käsitysten jakautuminen jumalakokemuksen ja jumalatiedon kategorioihin oli selkeä. Tosin joissakin tapauksissa koodaaminen vaati hyvin suurta tarkkuutta ja hienovaraista tulkintaa. Esimerkkeinä tiedon ja kokemuksen ulottuvuuksien välisen rajan läpinäkyvyydestä käyvät ilmaisut Jumalan rakkaudesta. Joissakin vastauksissa rakkaus mainitaan Jumalan ominaisuutena. Nämä tapaukset olen luokitellut jumalatiedon kategoriaan. Toisissa haastatteluissa tuli esiin kokemus siitä, miten Jumala rakastaa, ja miten Jumalan rakkauden voi tuntea. Tällaiset ilmaisut kuuluvat jumalakokemuksen kategoriaan. Merkitysyhteys oli ratkaiseva luokitteluperuste.

Jumalakokemuksen pääkategoriassa on kolme kategoriaa. Kaikki ne sisältävät affektiivista ainesta<sup>83</sup>. Jumala on jonkun ihmisen mielessä salaperäinen ja etäinen, jollekin toiselle Jumala on hyvin läheinen. Kokemus Jumalan läsnäolosta on saattanut herättää mielikuvia esimerkiksi läheisestä ja rakastavasta äidistä tai isästä.

#### TAULUKKO 10. Jumalakokemuksen kategoriat

<b>AKTIIVINEN JUMALA</b> (14)	<b>INHIMILLINEN JUMALA</b> (11)	<b>SELKIINTYMÄTÖN JUMALA</b> (4)
Rakkautellisuus (5)	Parentaaliset käsitykset (7)	Saavuttamaton Jumala (3)
Avuliaisuus (3)	Vastavuoroisuus (4)	Hämmäntävä Jumala (1)
Armollisuus (3)		
Turvallisuus (3)		

Ensimmäisen kategorian nimi on **AKTIIVINEN JUMALA**. Kattegoria kuvaa niitä tuntemuksia, joita Jumalan ajattelemine herätti. Tähän kategoriaan luokittelemisani ilmaisuisa on voimakas emotionaalinen vire. Jumala on

<sup>83</sup> Affektiivinen aines tarkoittaa tässä tunnepitoisia, tunteisiin liittyviä, niistä nousevia tai tunteisiin vaikuttavia lausumia.

aktiivinen, ihminen on reaktiivinen, vastaanottava. Käsitteille on luonteenomaista positiivinen sävy. Jumala on eri tavoin hyvä ihmistä kohtaan, ihmisen tehtävä on ottaa vastaan se mitä Jumalalta saa. Kategoriasa on neljä alakategoriaa, jotka sisältävät laadullisesti erilaisia käsitteitä aktiivisen Jumalan avun sisällöstä.

**Rakkautellisuus** on ensimmäinen alakategoria. Sanasta Jumala tuli joillekin mieleen, että he ovat Jumalan rakastamia. Signe ilmaisi asian näin: *"Kyllä nykyisin yhä enemmän Jumala on sellainen, joka pitää huolen ja rakastaa minua."* Paula ilmaisi saman ajatuksen toisin sanoin: *"... semmoinen rakkautellinen on Jumala minulle."*

Toiseen alakategoriaan luokiteltuja ilmaisuja yhdistää avun saamisen kokemus. Annoin alakategorialle nimen **Avuliaisuus**. Jumala on apu hädässä. Hän kantaa huolta ihmisestä. Kokemus Jumalan avusta sai yhden vastaajan huudahtamaan:

*"Joskus huokailen tuolla töissäkin auta sinä Jumala. Mihin muuhun mä turvaisin kun Jumalaan! Ahdistuksessa ja ilossa ketä muuta kiittäisin!"* (Eeva)

Kolmas alakategoria muodostui niistä ilmaisuista, jotka sisälsivät kokemuksia Jumalan anteeksiantamisesta tai armahtavuudesta. Luonteva nimi kolmannelle alakategorialle on **Armollisuus**. Jumala hyväksyy ehtoitta, Jumala ei ole missään tilanteessa ihmistä vastaan. *"Sellainen armahtava, anteeksiantamus. Luottamus, että Jumala tekee mejän asiat parhain päin."* (Paavo)

Kolme haastateltavaa korosti ihmisen Jumalalta saaman turvallisuuden tunteen merkitystä. Neljäs alakategoria, **Turvallisuus**, muodostuu näistä käsitteistä. Selja puki ajatuksensa sanoiksi seuraavasti: *"Jumala antaa turvan, hyvä niin. Minulla on turva Jumalassa."*

Jumalakokemusten toinen kategoria on **INHIMILLINEN JUMALA**. Sitä kuvaa intersubjektiiivisuus. Jumalalla on yhteys ihmiseen ja päinvastoin. Jumalaa kuvaillaan inhimillisiä määreitä ja ominaisuuksia käyttäen. Tähän kategoriaan kuuluvissa lausumissa jumalasuhdetta kuvailtiin hyvin lämpimin tuntein. Yhtään negatiivista lausumaa kategoriaan ei kuulu.

Inhimillinen Jumala-kategoriassa on kaksi alakategoriaa. Ensimmäinen alakategoria on **Parentaaliset käsitykset**. Se sisältää kahdenlaisia mielikuvia: isään ja äitiin liittyviä.

*"Jumala on isä, jonka luokse voi mennä aina kun on vaikeuksia", vastasi Sampo. Kaikille assosiaatio Jumalasta isänä ei ole ollut yhtä ongelmaton kuin edellisessä sitaatissa. Isättömyys herättää hyvin toisenlaisia ajatuksia Jumalasta isänä.*

*"Mulla ei ole isää, isä-kuvaa sillä tavalla, että voisin sen kautta jumalakuvaa peilata. Mutta niin ajattelisin, että hän on isä. Sitä kohti yritän mennä ... hän on orpojen isä, että mä voisin elää sen todeksi." (Ossi)*

Isään liittyviä käsityksiä Jumalasta<sup>84</sup> on enemmän kuin äitiin liittyviä. Ainoastaan yhden vastaajan ajatukset Jumalaa pohdittaessa siirtyivät äitiin. Paula<sup>85</sup> kertoo:

*"Äiti oli semmoinen rukoilevainen ihminen ja se kuva, joka hänestä on, ihan konkreettisesti valokuva työhuoneeni seinällä, niin siinäkin hänellä on kädet ristissä. Hän oli semmonen esirukoilija. Ja useasti kun tulee äiti mieleen niin tulee automaattisesti Jumala mieleen. Semmonen on Jumala mulle." (Paula)*

**Vastavuoroisuus** on toinen alakategoria. Vastavuoroisuus merkitsee molemminpuolista kommunikaatiota ihmisen ja Jumalan välillä. Alakategoria sisältää erittäin myönteisiä käsityksiä. Jumala on huumorintajuinen sietäessään ihmisten aivoituksia. Jumala saattaa yllättää ihmisen.

---

<sup>84</sup> Jumalätiedon kategoriassa, jonka esittelen tuonempana, on alakategoria Isä. Joillekin Jumala isänä on yksi sana Jumalan ominaisuuksien luettelossa. Niistä lausumista puuttuu affektiivinen puoli, mikä on tyypillinen tässä, parentaalisten käsitysten kategoriassa. Ero kokemuksen kuvaamisen ja tiedon mainitsemisen välillä on selvä.

<sup>85</sup> Paulan ajatukset Jumalasta ovat mielenkiintoiset ja myös ristiriitaiset. Hän puhui sekä äidistä että isästä kertoessaan jumalakäsityksestään. Paulan käsitys Jumalasta isänä kuuluu jumalätiedon kategoriaan, mutta äidistä kertoessaan hänen käsityksensä kuuluu selvästi jumalakokemuksen kategoriaan. Eron hän selitti itse: isä, vaikka oli ollut läheinen, oli kuollut kauan sitten. Äiti oli kuollut vasta muutama vuosi ennen haastattelua ja ollut pitempään mukana elämäntaipaleella.

Toisaalta ihminen kommunikoi yhtä lailla Jumalan suuntaan. Se ilmenee esimerkiksi kiittolisuutena. Kerttu sanoi: *"Ei pelkästään hädän hetkellä [turvautua Jumalaan] ... kyllä mä yritän muistaa kiittää kaikesta."* (Kerttu)

Kolmas kategoria on **SELKIINTYMÄTÖN JUMALA**. Yhteistä tähän kategoriaan luokitelluille käsityksille on epäselvyys ja hämmennys. Kahdesta muusta jumalakokemuksen kategoriasta poiketen tämän kategorian ilmaisuista puuttuu positiivisuus. Jumalasta on jotenkin vaikea saada otetta. Jumalan asema ihmisen maailmassa ja ajatuksissa ei ole se, minkä ihminen itse toivoisi sen olevan. Ihmisen ja Jumalan välisessä kommunikaatiossa on katkos tahi vähintäänkin sellaisia häiriöitä, että yhteys ei toimi toivotulla tavalla.

Selkiintymättömien jumalakäsitysten kategoria muodostuu kahdesta laadullisesti toisistaan poikkeavasta alakategoriasta. Ensimmäinen alakategoria on **Saavuttamaton Jumala**. Hän on jatkuvan odotuksen ja toiveiden kohde ja jää ratkaisemattomaksi arvoitukseksi. Ihminen on kyvytön ymmärtämään Jumalaa. Haastatelluista Ossi pohti syitä siihen, miksi Jumala on hänelle arvoituksellinen:

*"No, Jumala on mulle aina ollut arvoitus. Oon jäänyt 9-vuotiaana, isä kuoli, niin mulla ei ole sitä inhimillisen isän mallia ollu. Mutta Jumala, oon yrittänyt ajatella häntä isänä, joka rakastaa ja pitää huolta, mutta läheskään aina sellainen isä-kuva ei ole hallinnut. Häneen ei pääse kiinni, häneen ei ulotu."* (Ossi)

**Hämentävä Jumala** on toinen alakategoria. Se muodostuu yhden haastatellun käsityksestä. Ajatusten kohdistaminen Jumalaan saattoi mielen hämmennyksiin. Ella kertoi olevansa *"... aika ymmällä tuon käsitteen [Jumala] kanssa ... minusta tuntuu että minä en tunne tällä hetkellä Jumalaa, että mä olen sillai hämentynyt."* (Ella)

Seuraavaksi esittelen jumalatiedon kategoriat. Ne poikkesivat laadultaan selvästi jumalakokemusta heijastavista käsityksistä. Määrällisesti jumalatiedoksi luokiteltuja lausumia oli vähemmän kuin jumalakokemuksen kategoriaan luokiteltuja lausumia.



TAULUKKO 11. Jumalatiedon kategoriat

<b>JUMALAN OMINAISUUDET (25)</b>	<b>VÄLILLISET LAUSUMAT JUMALASTA (2)</b>
Suuruus (10) Taivaan Isä (4) Hyvyys (4) Kaksijakoisuus (4) Pyhyys (3)	Jeesus (2)

**JUMALAN OMINAISUUDET** on ensimmäinen kategoria. Vastajat ilmaisivat, mitä ja millainen Jumala heidän käsityksensä mukaan on. Aineistosta nousi viisi alakategoriaa, joista ensimmäisen nimi on Jumalan **Suuruus**. Jumalalla on valta kaikkeen. Hän on sanoin kuvaamattoman mahtava. Jumala on kaikkivaltias, kaiken luoja, ääretön kirkkaus tai suuruus.

*Sitä tulee mieleen kaikki mitä on. Jumala on niin suuri, ettei sitä oikein pysty sanoin kuvailemaan, mutta että mitään ei olisi ilman Jumalaa. Niin iso asia se on. (Jari)*

*Sellainen voima, että Jumalalle kaikki on mahdollista. (Sampo)*

Jumalan ominaisuuksien toinen alakategoria on nimeltään **Taivaan isä**. Haastateltavien käsityksissä Jumala sanasta jollekin tuli mieleen taivaallinen isä, mutta - kuten aikaisemmin todettu - tässä se tarkoittaa asian toteamista vailla affektiivista latausta. Jumalaan ei liity sellaista tunneyhteyttä kuin jumalakokemuksen kategorian isäkuvauksissa.

*Sitten Jumala on niin kuin Isä meidän-rukouksessa luetaan taivaallinen isä. (Aarne)*

Kolmas alakategoria muodostuu sellaisista käsityksistä, joissa viitataan johonkin Jumalan hyvään ominaisuuteen. Alakategorian nimi, **Hyvyys**, kuvaa sen sisältöä kattavasti. Jumala on rakkaus. Hän on luotettava. Jumala on toivo paremmasta elämästä. Esimerkiksi Kertun mielessä sanasta Jumala heräsi assosiaatio luottamuksesta: *"Tämmöinen luottamus, ihan tämmönen assosiaatio tulee mieleen."* (Kerttu)

Neljäs alakategoria sisältää käsitykset, joissa Jumalasta tuodaan esiin vastakkaisia piirteitä: Hän vihaa syntiä, mutta hyväksyy syntisen. Jumala rakastaa ja vihaa, Hän on toisaalta salassa toisaalta nähtävissä.

*Jumala vihaa syntisiä, vaikka kuitenkin rakastaa syntisiä ja hän voi, niin kuin Vanhassa testamentissakin, kun sai tarpeekseen kun Israelin kansa napisi ja napisi ja rikkoi ja teki syntiä niin lopulta synti sai palkkansa." (Signe)*

Alakategorian nimi on **Kaksijakoisuus**. Tosin alakategoriaan kuuluvat esimerkiksi käsitykset Jumalan vanhurskaudesta ja oikeamielisyydestä, mutta niihin sisältyy ajatus syntiä ja vääryyttä vihaavasta Jumalasta. Näin ollen alakategorian nimi on kaikkia siihen kuuluvia käsityksiä kuvaava.

**Pyhyys** on viides alakategoria. Ilmaisut, joissa viitattiin Jumalan pyhyteen olivat lähellä ensimmäiseen alakategoriaan kuuluvia Jumalan suuruuden ilmaisuja. Ratkaiseva ero on siinä, että pyhyteen liittyy enemmän kunniotusta, ja Jumalan majesteettisuuden ihailua kuin Jumalan suuruuden kuvauksiin.

*Ja tämä pyhyys, joka tavallaan, jonka edessä ei voi mitään, tai miten sitä osais selittää, joka on niin suuri että meillä ei ole siihen mitään asiaa. (Sampo)*

Joidenkin vastaajien mielessä sanasta Jumala tuli mieleen jotakin muuta kuin esimerkiksi jokin Jumalan ominaisuus tai muu määre. Näistä ilmaisuista muodostin toisen kategorian ja annoin sen nimeksi **VÄLILLISET LAUSUMAT JUMALASTA**. Se muodostuu kahden haastatellun käsityksistä, jotka muodostavat **Jeesus**-nimisen alakategorian. Vastaajien mielestä Jumalasta ei voi puhua muuten kuin puhumalla Jeesuksesta. Sanasta Jumala ajatuksen assosioituiivat muualle kuin suoraan Jumalaan. Sitaatti Onervan vastauksesta on kuvaava: *"No minä en tunne Jumalaa muuta kuin Jeesuksessa Kristuksessa ... Jumalan kasvot on Kristuksessa, en voi muuten ajatella Jumalaa."*

Tutkimusjoukossa oli kaksi henkilöä, Elma ja Leo, joiden jumalakuva ei ollut teistinen.<sup>86</sup> Tarkastelen erikseen näiden ei-kristittyjen jumalakuva.

---

<sup>86</sup> Olisi väärin puhua ateisteista, koska tutkimuksentekohetken typologiassa T2 Elma oli agnostikko ja Leo oli ateisti. Muusta vastaajajoukosta heitä erottaa suhtautuminen kristinuskoon. Kaikki muut ovat tunnustavia kristittyjä, Elma ja Leo eivät.

Heidän kanssaan käsiteltiin samoja haastatteluteemoja kuin muiden kanssa. Aineisto käsitellään samalla metodilla kuin muissa haastatteluissa. Vaikka ei-uskovia vastaajia on vain kaksi, on erikseen tarkasteleminen mielestäni perusteltua. Yksilölliset käsitykset pääsevät paremmin esiin, eikä kummallekaan ryhmälle, Jumalaan uskoville tai häneen uskomattomille tehdä vääräytystä luokittelussa tahi tulosten tulkinnassa.

TAULUKKO 12. Jumalaan uskomattomien affektiivisten käsitysten kategoria

Pelko (1)
Negatiivisuus (1)

Jumalan ajatteleminen herätti tunneperäisiä käsityksiä. Jumalaan liittyvät tunteet olivat kielteisiä. Elma ilmaisi tuntevansa **Pelkoa**. Lapsuuden ja nuoruuden voimakas tunneperäinen uskonnollisuus selittää voimakkaita tunteita vielä aikuisiässä.

*Mä huomaan, ett samalla kun mä puhun näin [että Jumalaa ei ole], niin samalla häivähtää se ajatus että entäs jos Jumala on jossakin ja kuulee ja heittää mut helvettiin koska mä en usko siihen. Niin hirvittävän vahva se ajatus Jumalasta on! Koska kukaan ei ole pystynyt sitä todistamaan ettei Jumalaa ole, niin kuin ei ole pystynyt todistamaan sitä että olisi, niin siinä on se häviävän pieni riski, että Jumala sittenkin on. Että en tiedä millon tää pelko katoaa, katoaako tyystin koskaan. (Elma)*

Elma kertoi myös muista Jumalaan liittyvistä negatiivisista ajatuksistaan. Jumalakuva oli ollut lapsena ja nuorena ahdistava. Niinpä negatiivisia ajatuksia Jumalasta herää vielä aikuisenakin. Syyksi negatiivisuuteensa Elma näkee taustansa. Seuraavassa sitaatissa Elman pohdintaa kysymykseen millaisia ajatuksia sinussa herää Jumalasta?

*Enimmäkseen negatiivisia, koska se mun lapsuuteni ja nuoruuteni Jumala oli niin negatiivinen. Että jos olis kasvanut jossakin toisenlaisessa ympäristössä niin se Jumala saattasi olla hirveen positiivinen ja myönteinen hahmo. (Elma)*

Ne ilmaisut, joissa järkiperusteisiin vedoten selitettiin tai arvioitiin Jumalaa muodostavat rationaalisten käsitysten kategorian. Sisällöllisesti painotus on toinen kuin uskovien jumalatiedon ulottuvuudessa, missä luettiin Jumalan

ominaisuuksia. Yhteistä kategorian käsitteille on, että niiden mukaan Jumala on ihmisen luoma eikä päinvastoin. Ihminen on tehnyt Jumalan omiin tarpeisiinsa tai omaan riittämättömyyteensä.

TAULUKKO 13. Jumalaan uskomattomien rationaalisten käsitysten kategoria.

Tarve (1)	Inhimilliset piirteet (1)	Koskemattomuus (2)
-----------	---------------------------	--------------------

Ihmisellä on **Tarve** luoda Jumala. Tästä tarpeesta käsin Elma selitti, miksi hänellä on ollut ja miksi monilla ihmisillä on edelleenkin halu uskoa Jumalaan.

*Mut että myös herää se ajatus, että Jumala on hahmo, jonka ihmiset ovat luoneet johonkin tarpeeseensa, josta on tehty milloin minkinlaisia kuvauksia ja käsityksiä.* (Elma)

Ihmisten Jumalaan projisoimat **Inhimilliset piirteet** osoittavat Jumalan olevan ihmisten luoma entiteetti. *"Jumalasta herää ajatuksia ihmisestä, ihmisen pienuudesta ja itsekeskeisyydestä"*, Leo kertoi. Hänen mielestään ihmisten jumalakäsityksistä heijastuvat ihmisen vajavuudet.

Rationaalisten käsitysten kategoriaan kuuluu myös Jumalan **Koskemattomuus**. Ärsyttävää on Jumalan nostaminen jalustalle, kaiken arvostelun yläpuolelle. Jumalaa voi verrata valtioon. Kummankin erityisasema on turvattava lailla. *"On sellasia asioita kuten Jumala, kuten valtio, jotka on niin pyhiä että ne pitää turvata loukkauksilta"*. (Leo)

Ei-uskovien kategorioissa käsitykset jakautuivat sukupuolen mukaan. Elman käsitykset ovat tunneperäisiä, Leon rationaalisia. Vaikka sukupuoli voi yleensä ottaen olla yksi jumalakuvan laadullisten piirteiden selittäjä, ei tämän tutkimuksen tulos anna perusteita väittää niin. Elman ja Leon uskonnollinen elämänhistoria selittää heidän käsityksiään Jumalasta. Lapsuuden ja nuoruuden voimakkaat uskonnolliset kokemukset eivät ole jättäneet Elmaa rauhaan aikuisiässäkään. Leo, jolla ei ole tunneperäistä suhdetta uskontoon, on muodostanut käsityksensä Jumalasta rationaalisiin argumentein.

Uskovioiden ja ei-uskovioiden käsitykset Jumalasta ryhmittyvät loppujen lopuksi hyvin samalla tavalla, mutta ovat toisilleen vastakkaisia. Tunne- ja tietoaueet ovat molemmissa ryhmissä mukana. Kun uskovioiden Jumalan ajattelu herättää enimmäkseen myönteisiä tunteita, niin ei-uskovioiden se herättää kielteisiä. Siinä missä uskova kuvailee Jumalan ominaisuuksia, ei-uskova pyrkii osoittamaan mitä Jumala ei ole.

### 9.3 Johtopäätökset

#### *Kypsä vakaumus*

Tämän tutkimuksen mukaan kypsä vakaumus sisältää neljä elementtiä, joista ensimmäinen on hengellinen elementti. Siihen kuuluu vastaajien mukaan sekä oma aktiivisuus että vastaanottavuus. Ensimmäinen mainittu ilmenee halukkuutena käsitellä hengellisiä kysymyksiä. Viimeksi mainittu antaa mielenrauhan, koska omia ponnisteluja ei jumalasuhteissa tarvitse.

Kypsän vakaumuksen sosiaalinen elementti sisältää kaksi aluetta: riippumattomuus suhteissa toisiin ihmisiin ja oman vakaumuksen soveltaminen käytännössä lähimmäisenrakkaudessa. Kolmas kypsän vakaumuksen elementti käsittelee psyykkistä aluetta. Monien mielestä kypsä vakaumus parantaa elämänlaatua. Joissakin käsityksissä tuotiin esille valmius muutoksiin, mikä viittaa kypsän uskonnollisuuden prosessiluonteeseen. Neljäs elementti liittyy vakaumuksen rationaalisuuteen, johdonmukaisuuteen ja selkeyteen. Oma vakaumus on kyettävä perustelemaan itselle ja muille.

Otan aikaisemmista tutkimuksista esille kaksi näkökulmaa, joihin vertaan tämän tutkimuksen tuloksia. Ensimmäinen liittyy Oserin teoriaan. Millaisia yhteyksiä tämän tutkimuksen tuloksella on Oserin teorian viidenteen kehitysvaiheeseen, jossa kehitys on päättyneeseen ja uskonnollisuus on kaikkein kypsintä? Oserin teorian viides vaihe sisältää seuraavia elementtejä:

- ihmisen vapaus ja itsemääräämisoikeus, autonomia
- intersubjektiiivisuus
- Jumala on elämän mielekkyyden tae
- Jumala on läsnä ihmistenvälisen suhteen tulkinnassa
- Universaali perspektiivi

Tämän tutkimuksen tulos kypsän vakaumuksen elementeistä ja Oserin viidennen kehitysvaiheen kriteerit ovat joissakin kohdin yhdenmukaisia. Näyttää siltä, että erityisesti sosiaalisen elementin ja Oserin viidennen vaiheen sisällössä on paljon yhteistä: intersubjektivisuus, vakaumuksen autonomisuus ja Jumalan läsnäolo ihmistenvälisissä suhteissa ovat yhdistäviä piirteitä.

Hengellisten ja psyykkisten elementtien kategorioilla on selviä yhtymäkohtia Oserin käsitykseen, jonka mukaan kypsässä uskonnollisuudessa Jumala on elämän mielekkyyden tae.

Universaalisuus on Oserin teorian viidennen vaiheen keskeinen käsite. Eri uskontojen keskinäiset rajat hämärtyvät. Jumalakuvaa eivät rajoita ulkoiset muodot ja organisaatiot. Universaalisuuteen viittaavaa ajattelutapaa ei tämän tutkimuksen aineistossa havaittu. Tämä on suurin ero. Kypsää uskoa käsitellessä lausumissa sivuttiin niukasti oman itsen ulkopuolelle suuntautuvaa uskonnollisuutta. Pikemminkin päinvastoin: usko on jotakin minulle ja minua varten. Uskontojen välinen kanssakäyminen tai organisaatioiden välisten rajojen sulautuminen eivät tulleet haastatteluissa esille.

Toinen ero on lähinnä siinä, ettei Oserin teorian viidennessä vaiheessa tule mitenkään esiin jumalasuhteen yhteys elämisen laatuun eikä uskonnollisuuden prosessiluonne, mitkä olivat vahvasti esillä haastateltavien käsityksissä. Oserille kypsä usko on tila. Se on päätepiste, johon pyritään. Haastatteluissa ihmisten ilmaisemat käsitykset puhuvat muutoksenalaisen, nousuja ja laskuja sisältävän kehityksen puolesta. Näin tämän tutkimuksen tulos vahvistaa epäilyjä Oserin kapeasta uskontokäsityksestä.

Otan aikaisemmista tutkimuksista esiin toisen näkökulman. Kypsään uskonnollisuuteen kuuluu uskonnollisten kysymysten kriittinen reflektointi ja jatkuva uudelleenorganisointi. Kypsytyteen kuuluu myös tietty kaksijakoisuus. Samalla kun uskonnollisuus näyttää elämän suunnan, on sen päämotiivi, sen on oltava joustava ja valmis ottamaan uutta informaatiota vastaan. Kypsään uskoon ei Allportin mukaan kuulu fanaattisuus eikä pakonomaisuus vaan avoimuus ja rehellisyys käsitellä kaikkia eksistenssiin kuuluvia kysymyksiä, myös vaikeita eettiseen vastuuseen ja pahaan liittyviä kysymyksiä. (Allport 1951, 59–64, 71–72)

Batson ja Ventis (1982, 143) huomauttavat, ettei Allportilla ollut empiristä aineistoa epäkypsän ja kypsän uskonnollisuuden identifioimiseksi. Hänen käsityksensä nousivat subjektiiviselta pohjalta, ja todistaakseen jaottelunsa

empiirisesti Allport työtovereineen kehitti tunnetun skaalan, jossa ekstrasensisen ja intrinsisen uskonnollisuuden käsitteet korvasivat jaottelun epäkypsään ja kypsään uskonnollisuuteen (Batson & Ventis 1982, 143). Tämä Allportin, yhdessä Rossin kanssa, kehittämä ulkokohtaisen (extrinsic) ja sisäistyneen (intrinsic) uskonnollisuuden asteikko yhä edelleen empiirisen uskontopsykologian selkäranka (Kirkpatrick & Hood 1990, 442).

Batson ja Ventis (1982, 149) korostavat Allportin alkuperäisen luokittelun merkitystä. Siinä, toisin kuin ekstrasensinen ja intrinsinen jaottelussa, oli mukana joitakin tärkeitä kypsän uskonnollisuuden elementtejä. Ne ovat rohkeus käsitellä kompleksisia ongelmia, valmius epäillä ja etsiä uutta, kyky itsekritiikkiin sekä epätäydellisyyden myöntäminen (Batson & Ventis 1982, 149).

Tämän tutkimuksen tulos tukee monessa kohdassa Allportin, Batsonin ja Ventisin käsityksiä kypsästä uskonnollisuudesta. Yhdenmukaisuus näkyy kypsän yksilön sopusointuisuudessa oman itsen ja toisten ihmisten kanssa. Joissakin käsityksissä oli suuria eroja. Aineistostani ei löytynyt reflektointiin, itsekriittisyyteen tahi uudelleenorganisointumiseen liittyviä käsityksiä. Vastaajajoukossa uskon kypsyys merkitsee ennen kaikkea harmoniaa, seesteistä elämää sekä ristiriidatonta suhdetta omiin elämänskysymyksiin ja lähimmäisiin. Ihmiset kaipaavat uskonnosta enemmän tyytyväisyyttä ja tasapainoa kuin vaikeita kysymyksiä ja ristiriitojen selvittämistä.

Tällainen tulos voi johtua ainakin kolmesta tekijästä. Ensimmäinen tekijä liittyy haastattelun kysymyksiin. Kypsän uskonnollisuuden elementtejä ei tarkemmin eritelty vaan vastaajat saivat verraten vapaasti ilmaista käsityksensä. Toinen syy lienee vastaajajoukon menneisyydessä ja elämäkokemuksissa. Uskonto on monelle ennen kaikkea saareke, jossa elämän monimutkaiset ja tuskalliset kysymykset ovat saaneet ainakin tyydyttävän ellei tyhjentävän selityksen. Kun näin on, ei itsekriittisyyteen ja vaikeiden eettisten kysymysten ratkomiseen uskonnon avulla riitä mielenkiintoa. Se vaihe elämässä on ohitettu. Kolmas tekijä liittyy siihen, miten kypsä uskonnollisuus määritellään. Beit-Hallahmi (1985, 25) esittää, että Allportin käsitys uskonnollisuudesta on valikoiva. Hän edustaa liberaalia protestanttista teologiaa ja Allportin käsityksissä kypsä uskonnollisuus on niin abstraktisti määritelty, että se on kovin kaukana kansanuskosta, siis tavallisen ihmisen ajattelutavasta (Beit-Hallahmi 1985, 25). Tätä taustaa vasten ei ole ihme, että tämän tutkimuksen vastaajajoukossa on Allportin kriteereistä poikkeavia käsityksiä kypsästä uskonnollisuudesta.

### *Jumalakuva*

Tutkimuksessa selvitettiin vastaajajoukon jumalakuva. Jumalakuva koskevista tutkimustuloksista nostan esiin kaksi. Ensimmäinen on kahden ryhmän, Jumalaan uskovien ja ei-uskovien, väliset yhtäläisyydet ja erot. Toiseksi tarkastelen jumalakuvan kategorioita yleisellä tasolla liittäen ne pitkään teologiseen traditioon ja teen siitä johtopäätöksiä.

Tarkasteltakoon ensiksi uskovien ja ei-uskovien ryhmien välisiä eroja ja yhtäläisyyksiä. Jumalaan uskovien käsityksistä nousivat esiin jumalalokemuksen ja jumalatiedon kategoriat. Ei-uskovien käsityksistä muodostin affektiivisten ja rationaalisten käsitysten kategoriat. Ryhmien käsitykset jakautuvat samansuuntaisesti. Kummassakin ryhmässä on tunneperäisiä ja rationaalisia käsityksiä Jumalasta.

Ero on käsitysten laadussa. Jumalaan uskovien tunnekokemukset ovat myönteisiä, lämpimiä ja turvallisuutta herättäviä. Jossakin määrin ne ovat myös selkiintymättömiä ja hämmentäviä. Ei-uskovien kokemukset puolestaan ovat kielteisiä. Esille tulivat pelko ja yleinen negatiivisuus. Uskovat liittävät Jumalaan ominaisuuksia, jotka ilmaisevat sen, miten ylivertainen, hyvä, täysin toisenlainen kuin ihminen Jumala on. Sen sijaan ei-uskovien käsityksissä tavoitteena on rationaalisin perustein osoittaa Jumalaan liitettävät ominaisuudet inhimillisiksi. Jumala pyritään osoittamaan ihmisen luomaksi konstruktioksi, millä ei ole muita kuin ihmisen kuvittelemia ominaisuuksia. Oma riittämättömyys, omien toiveiden ja tarpeiden projisoiminen ovat luoneet Jumalan. Tällainen ajatus on esitetty usein<sup>87</sup>. Uskovien ja ei-uskovien käsityksien vertailemisen perusteella näyttää siltä, että jumalakuvaan liittyy välttämättä tarve tunkea ja kokea, täysin riippumatta siitä millainen ihmisen maailmakatsomus on. Jumalakuvaan kuuluu myös tarve ymmärtää, saada käypä selitys omalle ja toisten vakaumukselle. Havaittiin myös miten erot ryhmien välillä ovat selvät tunne ja tieto alueiden esiintymisestä huolimatta.

---

<sup>87</sup> Olen esittänyt (Räsänen 2001, 81–83) yhden tulkinnan ihmisen tarpeesta uskoa ja olla uskonnollinen Erik H. Eriksonin syväpsykologisen mallin mukaan. Tässä tutkimuksessa ei kuitenkaan ole tarkoitus selvittää käsityksiä uskonnon alkuperästä eikä ihmisen perimmäisistä tarpeista uskoa tuonpuoleiseen.



Toinen tuloksen tarkastelunäkökulma liittyy kategorioihin kokonaisuutena. Mannermaa (2000, 188–191) esittelee Georg A. Lindbeckin tutkimuksesta kolme erilaista tapaa käsittää kirkon oppi. Käsitystapoja Mannermaa kutsuu malleiksi. Ensimmäinen malli on kognitiivis-propositionaalinen, toinen on sille miltei vastakkainen kokemuksellis-ekspressiivisen malli ja kolmas on edellä mainittujen synteesi, kulttuuris-kielellinen malli (Mannermaa 2000, 188–190).<sup>88</sup>

Kognitiivis-propositionaalisisessa mallissa kognitiivinen, tiedollinen merkitys on etualalla. Tässä esimodernissa opinkäsityksessä on usko johon uskotaan (uskon tiedollinen sisältö) ilman uskoa jolla uskotaan (uskon kokemuksellinen sisältö). Kognitiivis-propositionaalisisessa mallissa oppi ymmärretään tiedettä, erityisesti metafysiikkaa vastaavana. (Mannermaa 2000, 188)

Oman tutkimukseni jumalatiedon ja rationaalisten käsitysten kategorioilla on yhtymäkohdat kognitiivis-propositionaaliseen malliin. Ei luonnollisestikaan opin kannata katsoen vaan keskeisen sisällön osalta: tiedollinen merkitys ylittää kokemuksellisen.

Kokemuksellis-ekspressiivinen malli viittaa modernin ajan, erityisesti Schleiermacherin ajattelun leimaamaan teologiaan. Se on modernin ajan liberaali opinkäsitys, jossa on usko jolla uskotaan ilman uskoa johon uskotaan. Keskeistä on subjektin rooli. Uskonnot ovat subjektien sisäisten kokemusten ja eksistentiaalisten asenteiden ilmaisusysteemejä. Yksilön sisäiset kokemukset ja tulkinnat ovat etusijalla. (Mannermaa 2000, 189)

Jumalakokemuksen ja affektiivisten käsitysten kategoriat tässä tutkimuksessa ovat analogisia kokemuksellis-ekspressiiviselle mallille. Painopiste on kokemuksissa, subjektiivisuudessa, yksilöllisissä tulkinnoissa.

Mannermaa esittelee vielä kolmannen mallin. Se on Lindbeckin varsinainen ohjelmajulistus ja hänen kirjansa lähtökohta muiden kysymysten tulkintaan (ks. Lindbeck 1984, 11–12, 32–41). Usko jolla uskotaan ja usko johon

---

<sup>88</sup> Pitäydyn tässä Mannermaan tulkintaan Lindbeckin ajattelusta ja teen edelleen omat tulkintani Mannermaan kolmijaosta. Mannermaa on tulkinnut Lindbeckiä omalla tavallaan. Lindbeck esimerkiksi kuvailee, mutta ei nimeä, kognitiivis-propositionaalista mallia. Termin on Mannermaa ottanut käyttöön. Myös **David Hay** (1988, 218–219) esittelee Lindbeckin kolmijaon, jonka Hay nimeää kolmeksi teologiseksi uskontoteoriaksi.

uskotaan – tulkintani mukaan tieto ja tunne – kuuluvat yhteen kielellis-kulttuurisessa mallissa. Tässä mallissa uskonto rinnastuu ihmisen kieleen ja kulttuuriin sillä tavoin, että uskonnon ulkonaista ilmaisua (so. uskon tiedollinen sisältö) ei johdeta uskonnon subjektin sisäisestä kokemuksesta vaan päinvastoin. Kokemus on riippuvainen kulttuuris-kielellisestä merkkijärjestelmästä. Se tekee kokemuksen ylipäätään mahdolliseksi. Ilman uskonnollista kieltä ja oppia ei ole vastaavaa uskonnollista kokemusta. (Mannermaa 2000, 189–190)

Mitä tällaisen tiedon ja tunteen synteessin luominen merkitsee tämän tutkimuksen tulosten tarkastelussa? Vastaajajoukosta Ossi on kuvaava esimerkki siitä, kuinka synteessi parhaimmillaan voi toimia ihmisen elämänkokonaisuuden kannalta myönteisesti. Hän kertoi, miten oman isän menettäminen lapsuudessa jätti aukon. Jumalaa on vaikea mieltää hyväksi isäksi. Kuitenkin Ossi ajattelee, että ” ... Hän [Jumala] on isä”. Tämän rationaalisen tiedon avulla Ossi toivoo voivansa myös kokea, että ”... Hän on orpojen isä, että mä voisin elää sen todeksi”. Jumalatieto edeltää kokemusta, toisinpäin Ossin kohdalla olisi mahdotonta olla.

Leo on esimerkki toisesta ääripäästä kuin Ossi. Uskonnollisen uskon kannalta kumpikin tärkeä osa-alue, sekä tieto että kokemus, puuttuvat Leon ajattelusta. Uskonto ei asetu minkäänlaiseen kulttuuris-kielelliseen viitekehykseen. Uskonnollisesti myönteisiä kokemuksia ei voi syntyä, koska ei ole tietoa. Jo rippikouluaika ”*tuotti erityistä hankaluutta*” ja se oli ”*mun mielestä tyhjänpäväistä höpinää*” (Ossi). Jumala näyttäytyy ainoastaan inhimillisenä tuotoksena, jonka integriteettiä ihmisten on valvottava.

On ongelmallista, jos jompikumpi kognitiivis-propositionaalinen tai kokemuksellis-ekspressiivinen malli on määräävässä asemassa. Kolmas malli jumalakuvan kehityksessä on mahdollinen, jos uskontokasvatuksen sisältöön kiinnitetään riittävästi huomiota. Tämä tarkoittaa eri tavoitealueiden tasapuolista painottamista esimerkiksi kouluopetuksessa. Samalla se on viesti myös ei-formaaliseen uskontokasvatukseen. Tavat, teot ja tiedot ovat olennainen osa kasvatusta yhdessä oikean tunnelman luomisen kanssa.

### *Ihmisenkaltainen Jumala*

Jumalakokemuksen ja jumalatiedon kategorioissa on paljon ainesta, jonka perusteella käsitys Jumalasta viittaa antropomorfismiin eli käsitykseen, jonka mukaan Jumala on ihmisen kaltainen. Vastaajajoukossa esiintyi

käsityksiä, joiden mukaan Jumala on isän tai äidin kaltainen tai hänessä on muita ihmiseen kuuluvia piirteitä. Antropomorfismi on erityisesti lapsen uskonnollisuudelle luonteenomainen piirre, jossa uskonnolliset ilmaisut liittyvät tuttuihin kokemuksiin, tavallisesti tuttuihin henkilöihin ja heidän piirteisiinsä (Crapps 1986, 170). Onko tulos tulkittava niin, että monen aikuisen jumalakuva on lapsenomainen?

Tulkinta luonteeltaan lapsenomaisesta jumalakuvasta olisi hätäinen. Se ei tee oikeutta haastateltavien käsityksille ihmisen ja Jumalan välisestä suhteesta. Vastajaat eivät kuvaa Jumalaa inhimillisin käsittein lapsekkuuttaan vaan ilmaistakseen mahdollisimman täyteläisesti Jumalan läheisyyttä ja läsnäoloa. Antropomorfismien käyttö palvelee tässä samaa tarkoitusta kuin lapsen ajattelussa ja uskonnollisessa mytologiassa (ks. Crapps 1986, 171–172): ne ylläpitävät tärkeitä arvoja suoralla ja yksinkertaisella tavalla, hyödyntämällä lapsuuden perustavia kokemuksia. Tähän ei ole käytettävissä muuta kuin tutut käsitteet, jotka eivät kuitenkaan tyhjenny vain niiden konkreettiseen merkitykseen.

Aikuisten jumalakuvaan tulkinnaassa on otettava huomioon uskonnollista ajattelua kuvaavien ilmaisujen ja uskonnollisen kielen erityisluonne. Muuten tulkinnat saattavat olla liian yksioikoisia. Uskonnollisen ajattelun vaikeus on siinä, ettei se voi perustua suoranaisiin aistimuksiin. Uskonnollinen ajattelu ja kieli ajatusten ilmaisijana on siinä mielessä luonteeltaan sekundääristä, että se on muodostettu toisista havainnoista ja käsitteistä. Uskonnon kieli muodostuu analogioista, vertauksista ja symbolisista ilmaisuista. (Seppälä 1970, 30; Tamminen 1991, 95–96)

## 10 USKONNOLLISEN ARVIOINNIN KEHITYKSEN KRIITTISET KOHDAT

Ensimmäiseksi tässä luvussa tarkastelen uskonnollisen struktuurin transsituationaalisuutta. Oserin teoriassa se tarkoittaa dilemموjen ja kehitysvaiheiden vertailemistä. Toisen alaluvun muodostaa sukupuolierojen tutkiminen. Uskonnollisen kehityksen teorioiden sukupuolisidonnaisuus on ollut uskontopsykologisen keskustelun polttopisteessä. Otan tulosteni perusteella kantaa käytyyn keskusteluun. Kolmas tutkittava alue käsittelee Oserin teorian kolmatta kehitysvaihetta. Se on kiistanalaisin Oserin teorian kehitysvaiheista. Kirjallisuudessa on esitetty kannanottoja kolmannen vaiheen ylilyhystä, joku on kokonaan kyseenalaistanut sen olemassaolon<sup>89</sup>.

Tutkimusmenetelminä ovat ristiintaulukoinnit ja niistä tilastollisten riippuvuuksien laskeminen, tapauskuvaukset ja sisällön analyysi. Tutkimuksen kymmenes luku päättyy tulosten yhteenvedon, jossa myös pohdin tuloksia.

### 10.1 Uskonnollisen rakenteen transsituationaalisuus

Onko Oserin teorian dilemmoissa lopultakaan kyse yhden ja saman uskonnollisen rakenteen aktivoitumisesta eri tilanteissa vai reagoivatko vastaajat aivan eri tavoin erilaisiin ärsyketilanteisiin? Millaiset tilannetekijät ja yksilölliset seikat ovat yhteydessä dilemموjen ratkaisemiseen? Nämä kysymykset liittyvät uskonnollisen rakenteen transsituationaalisuuteen.

Strukturalististen kehitysteorioiden perusprinsiippi on, että ajattelustrukturi voi sisältää vain yhden kehitysvaiheen elementtejä kerrallaan. Ihmisellä voi olla vain yksi ajattelukaava kerrallaan käytössään. Alemman kehitysvaiheen argumentit hylätään, koska ne eivät enää riitä vastaamaan sellaisiin kysymyksiin, joita subjektilla on mielessään. Omaa kehitystasoa ylemmän vaiheen argumentit hylätään, koska ne vaikuttavat käsittämättömiltä ja mahdottomilta hyväksyä<sup>90</sup>. Yhden ajattelustrukturin piiriin kuuluvissa kysymyk-

---

<sup>89</sup> Itse asiassa tässä tutkimuksessa on jo todistettu harppaus kolmannen vaiheen yli (ks. luku 7), mutta muita kolmanteen vaiheeseen liittyviä näkökohtia ei siinä yhteydessä otettu esille.

<sup>90</sup> Brachel ja Oser (1984, 12–13) kuvaavat transformaatioprosessia nelivaiheisena.  
1) Lähtökohtatilanteessa subjektin tasapainossa oleva kognitiivinen strukturi ja

sissä on periaatteessa mahdotonta argumentoida eri kehitysvaiheiden ajattelukaavoja käyttäen. Tätä transsituationaalisuuden toteutuminen tarkoittaa.

Uskonnollisen ajattelun rakenteen transsituationaalisuus (saks. Transsituationalität, engl. Trans-situationality tai Trans-situational Consistency) tarkoittaa saman uskonnollisen rakenteen aktivoitumista erilaisissa tilanteissa. Erilaisista sisällöistä riippumatta henkilö ottaa aina käyttöön saman arviointirakenteen. Ajattelustrukturi, joka muodostuu joukosta sääntöjä, määrittää henkilön kehitysvaiheen; sisältö sen sijaan on kulttuurista riippuvainen. (Oser & Gmünder 1988, 70; Oser & Gmünder 1991, 59–60)

Transsituationaalisuutta voi tutkia kolmesta näkökulmasta. Ensinnäkin voi tarkastella ylimalkaan kehitysvaiheiden osuuksia eri dilemμοissa. Toiseksi on mahdollista selvittää, onko pistemäärien ikään sidonnainen kasvu johdonmukainen ja suunnaltaan nouseva eri dilemμοissa. Oser ja Gmünder (1991, 189–196) havaitsivat, että dilemmat ovat erilaisia. Uskonnollisen arvioinnin kolmas kehitysvaihe korostuu dilemμοissa, joissa on kirkollisia sisältöjä. Tutkijoiden mukaan maallistuminen näkyy kirkon dogmeihin liittyvissä dilemμοissa selvemmin kuin sellaisissa dilemμοissa, joissa ratkaistaan arvovapaasti elämän käännekohtiin ja ongelmatilanteisiin liittyviä asioita. Oser ja Gmünder (1991, 194–195) arvioivat erilaisten tulosten eri dilemμοilla aiheutuneen siitä, että nuorten siteet kirkkoon ja sen opetukseen ovat

---

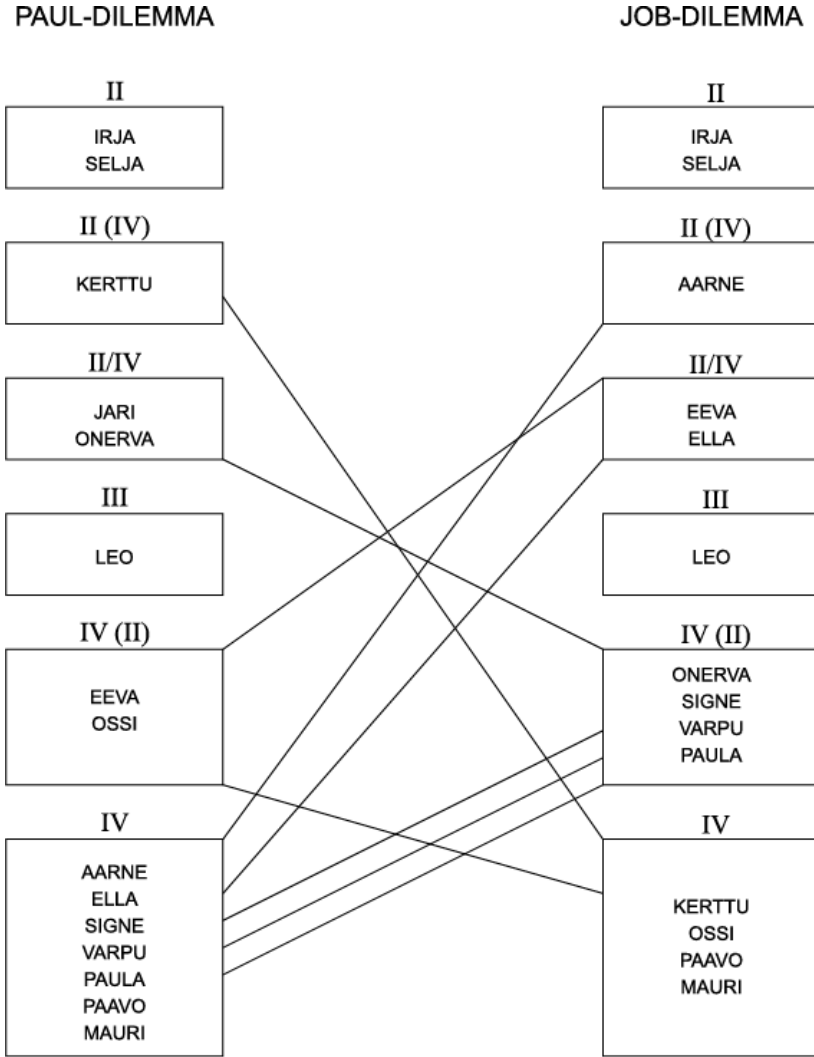
edessä oleva ongelmatilanne ovat niin suuressa ristiriidassa, että olemassa olevan rakenteen avulla ei voi enää problemaa työstää. Seuraa epätasapaino. Epätasapainotila näkyy ulkoisesti siinä, että henkilö joutuu kognitiiviseen ristiriitaan. Hänestä tuntuu liian vaativalta, epävarmalta hyväksyä vallitseva ajattelutapaansa. Torjunta, kieltäminen ja ongelman käsittelemisen vältteleminen ovat prosesseja, joita epätasapainosta seuraa. 2) Olemassa oleva kognitiivinen rakenteeri hajoaa. Samalla subjekti tunnistaa uusia, tärkeitä elementtejä ajattelussaan. Uusien elementtien työstäminen ja integroituminen tosin vielä jää tuonemmaksi. Persoona on tässä vaiheessa koossa pysymätön ja inkonsistentti, koska hän käyttää ongelmanratkaisuun eri rakenteurimallien aineksia, ja horjuu niiden välillä. 3) Uusien elementtien integraatiovaiheessa aikaisemmat arvot ja käsitykset vetäytyvät ajattelusta, sillä uudet elementit saavat suuremman merkityksen. Henkilön ajatteluun tulee uusia korostuksia. Hän korostaa tietämyksensä tärkeyttä ja testaa uutta ajattelutapaansa. 4) Lopulta uusi rakenteeri siirtyy myös toisten alueiden käyttöön ja sitä testataan edelleen.

höltyneet. Oma tutkimusaineistoni ei anna aihetta tutkia transsituationaalisuutta edellä esitetyistä näkökulmista.

Kolmas tapa tutkia transsituationaalisuutta, on vertailla yksilöllisesti vastaajan pistemääriä eri dilemμοissa. Oser ja Gmünder vertailevat RMS-pisteitä. Heidän aineistossaan 97,2 % dilemμοjen välisestä pistemäärien vaihtelusta pysyi alle 67–100 pisteen, eli vastaajien ero eri dilemμοissa oli korkeintaan yksi kehitystaso. Lopun he selittävät mittausvirheillä ja haastattelutilanteen ongelmilla. Kaiken kaikkiaan Oser ja Gmünder olivat tyytyväisiä tulokseensa ja katsoivat, että heidän hypoteesinsa transsituationaalisuudesta toteutui. Pistemäärien erotus saman henkilön vastatessa eri dilemμοihin oli niin pieni, että siitä voi päätellä saman uskonnollisen struktuurin aktivoituneen uskonnollisia kysymyksiä pohdittaessa. (Oser & Gmünder 1991, 178, 196–198)

Ensimmäiseksi tarkastellaan yksilöllisiä eroja absoluuttisten kehitysvaiheiden perusteella. Tiedot kaikkien tutkimukseen osallistuneiden kehitysvaiheesta Paul- ja Job-dilemmassa on koottu kuvioon 16.

KUVIO 16. Paul- ja Job-dilemmojen vastaajakohtainen vertailu



Kuviossa 16 on neljä avainkohtaa. Ensimmäinen merkittävä tulos on se, että kolmannes vastaajajoukosta<sup>91</sup> on samassa kehitysvaiheessa kummassakin dilemmassa. Tulos tukee transsituationaalisuutta. Sitä tukee myös toinen merkittävä tulos, vierekkäisiin kehitysvaiheisiin Paul- ja Job-dilemmoissa sijoittuneet. Ossi, Signe, Varpu ja Paula sekä myös Onerva ja Eeva kuuluvat tähän joukkoon<sup>92</sup>.

Kolmas tuloksen tulkinnan kannalta merkittävä havainto on muutoksen suunta dilemموjen välillä. Vain kolme henkilöä on Job-dilemmassa ylemmässä kehitysvaiheessa kuin Paul-dilemmassa, kun taas kuuden vastaajan kehitysvaihe on Job-dilemmassa alhaisempi kuin Paul-dilemmassa. Ilmeisesti dilemموjen sisällön erilaisuus on aiheuttanut tällaiset erot. Kuviossa 16 kiinnittyy neljänneksi huomio joidenkin yksilöiden suuriin harppauksiin dilemmasta toiseen. Tällaisia henkilöitä on kaksi: Kerttu ja Aarne. Tarkastelen seuraavaksi lähemmin heidän elämäntilanteensa, uskonnollisuutensa ja joidenkin persoonallisuuden piirteiden yhteyttä transsituationaalisuuteen. Kerttu ja Aarne ovat myös siksi mielenkiintoiset esimerkit, että dilemموjen eron suunta on heillä päinvastainen.

Aarne on 50-vuotias mies. Paul-dilemmassa hän oli neljännessä vaiheessa ja Job-dilemmassa irtautumisvaiheessa toisesta neljätteestä. Aarne on hyvin tyytyväinen elämäänsä. Se soljuu tasaisesti eteenpäin: *"ei semmosta mitään erikoisempaa, järkyttävämpää asiaa ole sillä tavalla sattunu"*. Merkittävimpana elämän tasapainoon vaikuttaneena tekijänä hän mainitsi surun, kun *"minun molemmat vanhemmat, elikkä isä ja äetipuoli kuolivat reilu vuosi sitten, puolen vuoden sisällä kumpikin"*. Hyvään elämään kuuluu Aarnen käsityksen mukaan perhe, lapset, ja tärkeänä asiana se, että *"puoliso ja lapset on samalla lailla uskomassa kuin minä itekkin"*. Lestadiolaisena miehenä Aarne korosti voimakkaasti juuri uskomisen merkitystä. *"Että säilyis uskomassa, on minusta niinku elämän perusasia."* Aarnea kuvaa vakaus ja tasaisuus. Elämä on seesteistä ja se saisi pysyä sellaisena kuin on.

Ensimmäisessä uskonnollisuustypologioissa (T1) Aarne oli kasvukristitty, tutkimuksentekohetken typologiassa (T2) hän oli tasapainoinen uskova ja

---

<sup>91</sup> Irja ja Selja II vaiheessa, Leo kolmannessa ja Paavo ja Mauri IV kehitysvaiheessa.

<sup>92</sup> Tarkasti ottaen Onerva ja Eeva harppaavat kolmannen vaiheen yli, mutta kun sen on todistettu olevan uskonnollisille ihmisille mahdollista (ks. luku 7), voi heidän katsoa siirtyvän suoraan seuraavaan vaiheeseen.



muutosodotuksissa (T3) Aarne lukeutui muutoksen vastustajiin. Aarne toi esiin lapsuudenkodin harmonisen tunnelman yhteyden hänen uskonnollisuuteensa. Isä on ollut perheen vaiheiden takia tärkeä, mutta ei ainoa vaikuttaja<sup>93</sup>.

*"Näitä [uskonnollisia] asioita on käsitelty perheessä läpi elämän. Uskomisen asia ei ole mulle elämäntapa. Se on koko elämää hallitseva asia, sen pohjalta kaikki elämän ratkaisut tehdään."*

Uskonnollinen yhteisö on Aarnelle tärkeä ryhmä. Yhteisöllisyyttä hän pitää kaikkein tärkeimpänä yksilön uskonnollisuuden kannalta. Aarnelle ei ole uskoa yhteisön ulkopuolella.

*"... yhteys toisiin uskovaisiin, ni se on tietysti semmonen tärkeä. Yhteys Jumalan seurakuntaan, se on elämän ja kuoleman kysymys. Jos ei oo yhteyttä seurakuntaan, niin silloin se usko kyllä kuolee".*

Kertun elämä on ollut toisenlaista kuin Aarnen, vaikka heitä yhdistää vanhoillislestadiolainen menneisyys. Paul-dilemmassa Kertun kehitysvaihe on irtautumisvaihe toisesta neljänteen vaiheeseen, Job-dilemmassa Kerttu sijoittuu neljänteen vaiheeseen. Hän on elämässään ristiriitaisessa vaiheessa. Elämään tyytyväisyydestä Kerttu kuitenkin antoi arvosanaksi välttävä, lähinnä siksi, että hän on *"tasapainottunut hirveesti ja löytänyt sen ilon uudestaan."* Eniten Kertun mieltä painaa huoli murrosikäisestä lapsestaan, jota hän yksin kasvattaa. Toinen huomiota herättävä piirre Kertussa on hänen omatuntonsa.

*"Siis minulla on jatkuvasti huono omatunto jostakin, että mä en ole tehnyt jotakin asiaa oikein, mutta silti se ei ole samanlainen [omantunnon ääni kuin nuorempana] ... että jos omantuntonsa kanssa elää tasapainossa, jos siihen pääsis. Sitä miettii monesti onko muilla ihmisillä helpommin, kun itselle on kuitenkin aina semmosia tilanteita, että huomaa, että omatunto syyttää jostakin asiasta, vähäpätöisestäkkin."*

---

<sup>93</sup> Aarnen äiti kuoli Aarnen ollessa 4-vuotias. Isä avioitui uudelleen, kun poika oli kuuden vuoden ikäinen. Koska Aarne on 12-lapsisen perheen kolmanneksi nuorin, on luonnollista, että äitipuolesta tuli juuri nuorimmille kuin äiti. Aarne mainitsi, että kaikki sisarukset ovat myöskin vanhoillislestadiolaisia. Sillä on ollut suuri vaikutus.

Kerttua vaivaavat sisäiset ristiriidat, oikean ja väärän kysymykset. Siinä missä Aarne on tasainen ja varma, Kerttu on häilyvä ja skeptinen. Kerttu oli kasvukristitty T1 typologiassa, etsijä T2:ssa ja taantuja T3:ssa. Uskonnolliset kysymykset ovat hänelle ajankohtaisia ja tärkeitä, ovat olleet lapsuudesta asti. Lapsuudenkodin kasvatusasetelma on ollut omalaatuinen. Isä haavoittui sodassa ja sen seurauksena vanhin veli otti jo nuorena isännyyden. Siihen kuului veljen tulkinnan mukaan myös hengellinen valta.

*"Hän vaati meiltä nuoremmilta sisaruksilta myöskin sitoutumista siihen uskuntoon ja se näkyi meidän kodissa hyvin selvästi ... hän on tyrkyttämällä tyrkyttänyt meille nuoremmille, ainakin kahdelle nuoremmalle veljelle ja minulle tätä uskontoa."*

Uskuntoon suhtautumisessa Kerttu on kaksijakoinen. Yhtäältä Jumala on Kertulle kaikkivaltias luoja, joka *"on aina ollu mulle"* [olemassa], mutta toisaalta Kerttu etsii ensiksikin varmuutta suhteessa Jumalaan:

*"Siis mä olen monen asian suhteen vielä hyvin epävarma, ihan niinku nuoruusiässä. Mä olen miettinyt aikuisiässä sitä, että mitä se usko on, ja sitä, että mä en ole selvillä vesillä sen kanssa."*

Selkeyden etsiminen ei koske vain Kertun jumalasuhdetta. Hän hakee tasapainoa ja selkeyttä koko elämäänsä. Tätä hän kuvaa näin: *"... hyvä elämä olis sitä, että olis itsensä kanssa tasapainossa. Siihen mä en ole täysin päässyt. Että olis rauha sielussa. Sitä minä etsin."* Uskonnollisista tunnekokemuksista Kerttu ei paljoa kerro, muuta kuin käänteisesti, kokemusten puuttumisesta. *"... monesti oon miettiny ja rukoillu sitä, että sais jonkunlaisen kääntymyksen, että sais semmoisen varmuuden elämän suhteen"*.

Yksi Kertun herkkää omaatuntoa erityisesti vaivaava seikka on turvallisen ja tukea antavan yhteisön puuttuminen. Kerttu on nuoruudessaan etääntynyt lestadiolaisesta yhteisöstä. Sen jälkeen hän ei ole sitoutunut mihinkään uskonnolliseen liikkeeseen tai yhteisöön vaan on jäänyt ja jättäytynyt ulkopuoliseksi<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Kerttu kuvasi etääntymistä ja lopulta irtautumista lestadiolaisuudesta näin: *"Rippikoulun kun kävin niin mä en sillä tavalla tehny parannusta kuin lestadiolaisittain kuulu."* Koulunkäynti toisella paikkakunnalla antoi aikaa pohdinnalle, ja *"silloin mä aloin miettiä ja tunsin, että se ei ole minun uskonni sen tyyppistä mihin kotona oli kasvatettu. Ei ollut tarvetta sitoutua, oli tarve pois siitä."* Nuorena tapahtuneen etääntymisen jälkeen Kerttu ei ole löytänyt paikkaansa

Miten tutkimuksen tulosta voi tulkita tapauskuvausten perusteella? Ymmärrettävä selitys muodostuu kahden tekijän muodostamasta kokonaisuudesta. Nämä tekijät ovat 1) dilemموjen luonne ja 2) vastaajien tausta. Tarkastelen ensin millaisia dilemmat ovat luonteeltaan.

Paul-dilemman lähtökohta on onnellinen elämä. Sitten seuraa kriisi, joka ratkaisu häämöttää lupauksessa. Toive onnen palautumisesta herää. Ratkaisu on positiivinen, Paul saa onnensa takaisin, mutta ei aivan ilmaiseksi. Dilemmaa ratkaisevan henkilön tulee päättää pitääkö Paul lupauksen vai ei. Job-dilemman keskeisiä elementtejä ovat maailmassa oleva paha, kärsimys ja luopuminen. Pohdittavana on, onko Jumala etäällä niistä ihmisistä, jotka kokevat pahaa ja vääryyttä maailmassa. Dilemmaan vastaaja joutuu miettimään onko Jumala läsnä niiden kanssa, jotka säästyvät pahalta ja vääryydeltä. Tässä dilemmassa tasapaino eri dimensioissa saavutetaan kärsimyksen alkuperän, sairauden, kuoleman ja ennen kaikkea pahan itsensä pohtimisen kautta. Vastaajan on käsiteltävä teodikean ongelmaa: kuinka selittää Jumalan hyvyys, kun maailmassa on paha<sup>95</sup>. Paul-dilemmassa Jumala takaa menestyksen, kun ihminen toimii oikein. Siihen on itse asiassa sisäänrakennettu Oserin teorian toisen vaiheen ajattelutapa. Job-dilemmassa kysytään Jumalaan luottamista huolimatta epäonnesta ja menetyksistä. Kertomuksen miehen elämää sävyttää myös hylätyksi tuleminen. Hän ajautui yhteisönsä ulkopuolelle ja lopulta vaimokin jätti hänet.

Toinen tekijä on vastaajien tausta. Edellä esitettyjen tapauskuvausten perusteella havaitaan, että Aarne ja Kerttu ovat hyvin erilaisia. Taulukkoon 14 on koottu joitakin Aarnen ja Kertun käsityksiä, jotta tuloksen tulkinta muodostuu helpommaksi.

---

missään uskonnollisessa yhteisössä. Jonkin verran hän on ollut mukana kotiseurakuntansa toiminnassa, mutta ulkopuoliseksi Kerttu itsensä tuntee. *”Mä olen heittäytynyt pois näistä piireistä tai ympyröistä. Yleensä ihmiset kokoontuvat ja jos uskosta puhutaan niin siihen kuuluu useampia, jotka ovat samaa mieltä, samanhenkisiä.”*

<sup>95</sup> Dilemmat ja niihin liittyvät kysymykset ovat kokonaisuudessaan liitteessä 3. Paul-dilemma sisältää itsessään II vaiheen elementtejä.

TAULUKKO 14. Aarnen ja Kertun tausta

	<b>Aarne</b>	<b>Kerttu</b>
<b>Elämäntilanne</b>	tasaisuus	selkiintymätön, epätasapaino
<b>Perhetilanne</b>	yhteinen usko, suuri merkitys	ristiriitaisuus uskonnollisissa kysymyksissä
<b>Lapsuudenkoti</b>	harmonia	ristiriitaisuus
<b>Yhteisöllisyys</b>	sitoutuminen, tärkein uskon ylläpitäjä	sitoutumattomuus, yksilöllisyys
<b>Uskonnollisuustyypit T1 T2 T3</b>	kasvukristitty, tasapainoinen uskova, muutoksen vastustaja	kasvukristitty, etsijä, taantuja

Paul-dilemman onnen ja menestyksen tavoittelu sopii Aarnelle, hänen elämänhistoriaansa ja käsityksiinsä. Kertun elämäntilanteesta ja elämänhistoriasta käsin on ymmärrettävää, että hänen on ollut vaikea käsitellä Paul-dilemmaa. Kertun on ollut vaikea hyväksyä onnistujaa, menestyjää, sellaista miestä kuin dilemman Paul hänelle edustaa. Näin siis elämäntilanne selittää Aarnen ja Kertun arviointeja Paul-dilemmassa. Toinen, mahdollisesti tärkeämpi syy, liittyy kyllä elämäntilanteeseen ja se on yhteisöllisyys. Aarnen yhteisöön sitoutuminen ja Kertun sitoutumattomuus ovat miltei toistensa vastakohtia. Paul-dilemmassa kysyttiin miten paljon Paulin pitää antaa yhteisön sääntöjen ohjata päätöksentekoaan ja pitääkö ihmisen ylipäätään tärkeissä päätöksissään seurata uskonnollisen yhteisön periaatteita ja vaatimuksia? Vielä tiedusteltiin millaisia velvollisuuksia ihmisellä yleensä ottaen on uskonnollista yhteisöä kohtaan ja saako ihminen asettaa oman henkilökohtaisen vapautensa uskonnollisen yhteisön vaatimusta vastaan?

Seuraavat sitaatit kuvaavat vertailtavien vastaajien ajatuksia edellä esitettyihin Paul-dilemman kysymyksiin. Aarnen käsityksen mukaan on

*”asioita, joissa Jumalan seurakunnan neuvoille on oltava kuuliainen. Kun neuvotaan jostakin synnistä parannukseen, niin ymmärrän, että silloin tulee olla kuuliainen.”* (Aarne)

Kerttu puolestaan arveli, että hän on

*”yhä enemmän vakuuttunut siitä, että se usko on henkilökohtainen asia. Mutta jos ihmiset uskovat samalla tavalla, niin siitä tulee yhteenkuuluminen ja silloin täytyy olla lojaali ... täytyy silti uskaltaa olla yksilö.”* (Kerttu)

Elämänarvot ja yhteisöllisyyden painotukset ovat yhteydessä Paul-dilemman arviointiin. Miten sitten tilanne on Job-dilemmassa? Näyttää siltä, että vääryyttä kärsinyt Job, joka lisäksi joutui yhteisönsä hyljeksimäksi on ollut Kertulle läheisempi. Aarnen on ollut vaikea ymmärtää dilemman miehen kohtaloa, eikä hänellä ole ollut sellaiseen elämänkohtaloon omakohtaista kokemusta toisin kuin Kertulla. Omista ristiriidoistaan käsin Kertun on ollut mahdollista ymmärtää ja selittää miksi ja miten Jumala on läsnä, vaikka ihminen ei säästy pahuudelta ja vääryydeltä. Elämäkokemukset selittävät Aarnen ja Kertun uskonnollista arviointia Job-dilemmassa.

Uskonnollisuustypologioiden perusteella Aarnen ja Kertun välillä on joitakin eroja. Lähtökohta kummallakin on kasvukristillisuus, mutta Aarnen tasapainoisuus (T2) ja muutoksen vastustajiin sijoittuminen (T3) poikkeavat Kertun etsinnästä (T2) ja taantumisesta (T3). On ymmärrettävää, että Aarnen on ollut vaikea hyväksyä niitä rajuja muutoksia, joihin Job-dilemman mies törmäsi. Kertulle, hänen omasta uskonnollisuudestaan käsin, epäselvä elämäntilanne ja muutokset ovat tutumpia, millä on yhteys Kertun tapaan käsitellä Jobin pulmaa.

Dilemmojen välistä yhtäläisyyttä ja eroa on nyt tutkittu kahdessa tapaus-esimerkissä. Seuraavaksi selvitetään uskonnollisuustyyppien ja dilemmojen eron välistä yhteyttä koko aineistossa.

TAULUKKO 15. Uskonnollisuustypologia T2 ja dilemموjen välinen piste-ero (N = 14)

	Paul = Job	viereiset kehitys- vaiheet	Suurempi kuin 1 vaiheen ero	yhteensä
<b>Tasapainoiset uskovat</b>	2	3	1	<b>6</b>
<b>Kiihkomieliset uskovat</b>	1	2		<b>3</b>
<b>Emotionaali- sesti epävarmat uskovat</b>	1	1		<b>2</b>
<b>Etsijät</b>			2	<b>2</b>
<b>Agnostikko</b>				
<b>Ateisti</b>	1			<b>1</b>
<b>yhteensä</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>3</b>	<b>14</b>

Taulukosta 15 ei käy selville mitään yksitulkintaista trendiä tai kehityskaavaa. Toki voi varovasti päätellä, että tasapainoinen uskonnollisuus ja dilemموjen yhdenmukainen arviointi esiintyvät useimmiten yhdessä. Tällainen tulos on ymmärrettävä. Tasapainoinen vakaumus on pohja arvioida kiihkottomasti ja rationaalisesti myös uskonnollisia dilemموja. Tuloksen johdonmukaisuutta murentaa se, että kiihkomielisen uskonnollisuuden ja dilemموjen arvioinnin välinen yhteys on samansuuntainen. Muiden yksilöllisten tekijöiden yhteys transsituationaalisuuteen on yhtä todennäköinen vallitsevan yhteyden selittäjä. Sen sijaan uskonnollinen etsintä ja dilemموjen väliset erot liittyvät yhteen. Tämä on luonnollista, ja sen voi nähdä vastakkaisena reagoititapana tasapainoisille uskoville. Ateismin johdonmukaisuus säilyy dilemmasta toiseen.

## 10.2 Sukupuoli ja uskonnollisuus

### *Sukupuoli ja uskonnollisen arvioinnin kehitys*

Tutkimuksen johdannossa olen kuvaillut 1990-luvulla käytyä keskustelua kehitysteorioiden sukupuolispsifisyydestä. Tässä alaluvussa esitän oman tutkimukseni tulokset sukupuolieroista ja vertaan tuloksia aikaisempiin tutkimuksiin. Tulosten raportointi keskittyy kahteen kokonaisuuteen, joista ensimmäinen on Paul- ja Job-dilemموjen sukupuolijakaumien tarkastelu.

Toinen kokonaisuus perustuu kehitysteorioista käytyyn keskusteluun (ks. johdantoluku). On väitetty, ja osin toteutettu, että haastattelumateriaalia tulisi koodata uudelleen ottaen huomioon sukupuolinäkökulma. Kaikki keskustelun osapuolet eivät ole olleet tästä yhtä mieltä. Oma kannanotoni tähän on uskonnollisuuden eri ulottuvuuksien tarkastelu. Esitän joitakin uskonnollisuuden ulottuvuuksia erikseen naisten ja miesten kohdalta. Käytännössä tämä on kysymysryhmien kuvausta ja mahdollisten sukupuolierojen kartoittamista niistä.

Taulukkoon 16 on koottu naisten ja miesten RMS-pisteiden keskiarvot<sup>96</sup>. Miesten keskiarvo on kummassakin dilemmassa korkeampi kuin naisten, mutta ero ei ole tilastollisesti merkitsevä. RMS hajonta on naisilla ( $s = 86.1$ ) silmiinpistävä suuri Paul-dilemmassa, jossa miesten hajonta on hyvin maltillinen ( $s = 34.3$ ).

---

<sup>96</sup> Tutkimuksen seitsemännessä luvussa on keskusteltu RMS-pisteistä ja niiden soveltumattomuudesta uskonnollisuuden indikaattoriksi silloin kun tapahtuu hyppyjä kolmannen kehitysvaiheen yli. Koska RMS:n laskutapa on kaikille sama, soveltuu se tässä sukupuolivertailun tunnusluvuksi. Tätä ratkaisua puoltaa myös se, että aikaisemmissa tutkimuksissa naisten ja miesten eroja tarkastellaan RMS-pisteitä vertaillen.

TAULUKKO 16. RMS-keskiarvot sukupuolen mukaan ryhmiteltynä

	Paul-dilemma		Job-dilemma	
	K	s	K	s
<b>nainen</b>	324	86.1	304	68.5
<b>mies</b>	361	34.3	372	65.6

Aikaisemmissa tutkimuksissa on selvitetty sukupuolieroja RMS-pisteisiin perustuen. Tämän tutkimuksen tulos on samansuuntainen kuin Oserin ja Gmünderin (1991, 189) tutkimuksen tulos. Heidän tutkimuksessaan miesten keskiarvo oli korkeampi kuin naisten tämän tutkimuksen ikäryhmiä vastaavissa ryhmissä. Ero ei ollut tilastollisesti merkitsevä. Arvioidessaan oman tutkimuksensa tulosta Oser ja Gmünder (1991, 188) pitävät aikuisiän sukupuolieroja kaiken kaikkiaan satunnaisina, todellisia sukupuolieroja ei havaittu. Keskiarvotietoja voi vertailla Räsäsen (1991, 123–125) tutkimukseen, jossa naisten RMS-pisteiden keskiarvo oli 318,9 (s = 61,4) ja miesten 301,2 (s = 68,3) pistettä.

Tämän ja aikaisempien tutkimusten tuloksia verrattaessa huomio kiinnittyy kolmeen kohtaan. Ensinnäkin sekä naisten että miesten keskiarvot ovat korkeammat kuin edellä mainituissa aikaisemmissa tutkimuksissa. Eroa voi selittää tutkimusaineistolla. Tätä tutkimusta varten haastatellut henkilöt olivat, kahta lukuun ottamatta, uskonnollisesti sitoutuneita.

Toinen huomiota herättävä kohta on sukupuolieron suunta: yleensä uskonnollisuustutkimuksissa naisten on todettu olevan miehiä uskonnollisempia. Esimerkiksi Räsäsen (1991, 124) mukaan naisten korkeampi keskiarvo selittyi uskonnollisella aktiivisuudella. He osallistuivat enemmän seurakunnan toimintaan ja olivat myös henkilökohtaisessa hartauselämässään miehiä aktiivisempia<sup>97</sup>.

Tässä tutkimuksessa miesten uskonnollisuutta – jos RMS-keskiarvoa pidetään sen indikaattorina – selittää aktiivisuus ja sitoutuminen. He olivat, ei vain rivijäseninä, vaan aktiivisina toimijoina ja vastuunkantajina mukana

---

<sup>97</sup> Tästä voinee päätellä jotakin sitoutumisen asteesta.



uskonnollisten yhteisönsä toiminnassa. Aktiivinen työskentely uskonnollisten kysymysten kanssa kehittää kykyä käsitellä uskonnollisia pulmatilanteita. Toki tämän tutkimuksen aineisto on suomalaisten miesten perusjoukkoon verrattuna poikkeava, mitä tulee tietoihin miesten uskonnollisesta aktiivisuudesta. Voi tietysti myös kysyä, miten paljon osallistumistietojen vertailu sukupuolten kesken kertoo itse asiasta, uskonnollisuudesta.

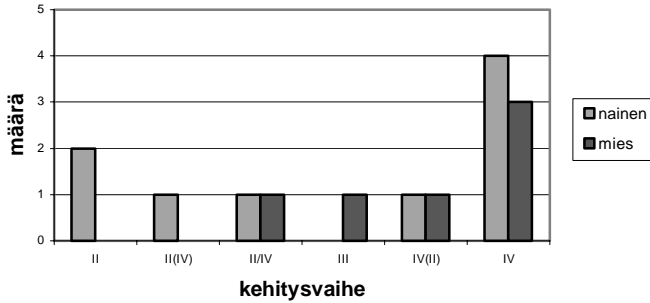
Kolmas kohta liittyy tutkimuksen johdannossa kuvattuun keskusteluun uskonnollisten kehitysteorioiden sukupuolispesifisyydestä. Fowler, Reich ja Schweitzer kävivät keskustelua siitä, onko kehitysteorioihin sisäänrakennettuna jotakin sellaista, mikä suosii miehistä ajattelutapaa ja vastaavasti sorsii naisvastaajaa? Ongelman selvittämisen aloitan absoluuttisten kehitysvaiheiden tarkastelusta, jotta sukupuolten uskonnollisuudesta piirtyvä kuva tarkentuisi.

Absoluuttisten kehitysvaiheiden perusteella (kuvio 17) ei merkittäviä sukupuolieroja ole Paul-dilemmassa. Ainut sukupuolten välinen ero liittyy matalimpiin kehitysvaiheisiin [II ja II(IV)]. Miehiä ei ole toisessa kehitysvaiheessa tai irtautumisvaiheessa toisesta vaiheesta. Tuloksen mukaan miesten ajattelutavassa esiintyy vähemmän palkkion toivossa Jumalan kanssa neuvottelemista ja omilla teoilla tuonpuoleisen suosion ansaitsemista kuin naisilla<sup>98</sup>.

---

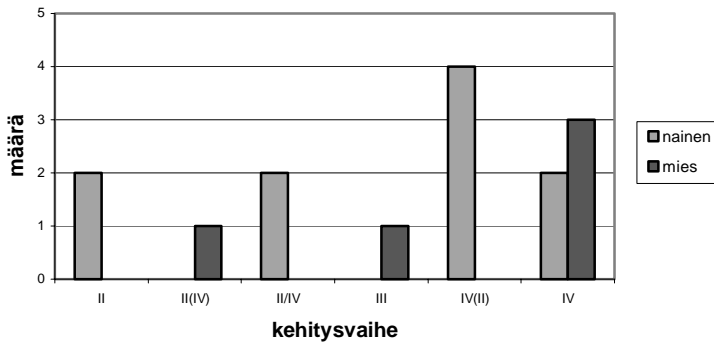
<sup>98</sup> Jonkin verran miehillä tässä aineistossa II vaiheen argumentointia on ks. siirtymävaihe II/IV ja lujittumisvaihe IV(II).

KUVIO 17. Naisten ja miesten uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe; Paul-dilemma (N = 15)



Job-dilemman sukupuolijakauma, joka on kuviossa 18, vahvistaa Paul-dilemman tuloksen alimpien kehitysvaiheiden osalta. Päätrendi voimistuu. Naisten osuus neljännessä vaiheessa pienenee. Painopiste siirtyy hieman II vaiheen suuntaan: siirtymä- ja lujittumisvaiheisiin.

KUVIO 18. Naisten ja miesten uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe; Job-dilemma (N = 13)



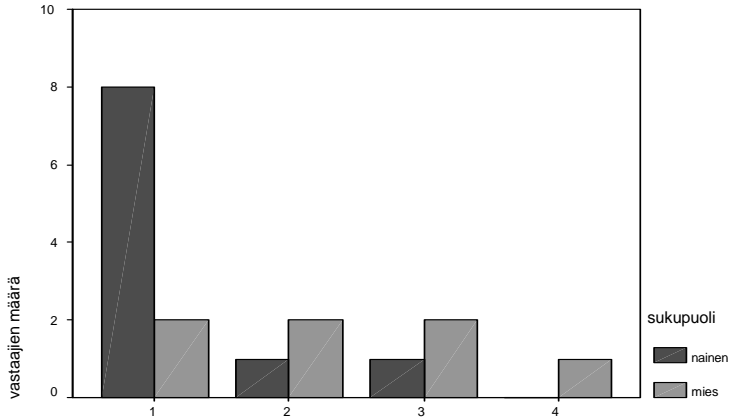
Tuloksen perusteella naiset ja miehet ovat arvioineet eri dilemmoja samansuuntaisesti. Eri asia sitten on, mitä vastaajien arviointeihin on vaikuttanut se, että kummassakin dilemmassa pulmatilanteeseen joutuva henkilö on mies. Olisiko pelkästään dilemموjen henkilön sukupuolen vaihtaminen vastaajan sukupuolta vastaavaksi saattanut vaikuttaa tulokseen? Jo voiko olettaa, että tämä näkyy erityisesti Job-dilemmassa, jossa naisten arviointien yhtenäisyys murtuu ja miesten vastaavasti lisääntyy.

Naisten ja miesten välisiä eroja tutkittiin myös uskonnollisen arvioinnin testissä. Erojen paikallistamiseen käytettiin Mann-Whitneyn testiä. Asetettiin hypoteesi ja sille vastahypoteesi<sup>99</sup>. Naisten ja miesten välillä oli tilastollisesti melkein merkitsevä ero ( $Z = -2.1$   $p = .04$ ) yhdessä UAT:n muuttujassa. Siinä kysyttiin miten suuressa määrin tilanne, jossa vakuutusjohtaja oli, on yhteiskunnallinen ongelma. Sukupuolten jakauma eri vastausvaihtoehtoihin on kuviossa 19.

---

<sup>99</sup> Sukupuolieroja tutkittiin ei-parametrisellä Wilcoxon-Mann-Whitney-testillä. Testattiin ovatko kaksi vertailtavaa ryhmää (naiset, miehet) peräisin samasta populaatiosta vai onko ryhmien jakaumien sijainnissa niin suuria eroja, että ne eivät voi edustaa samaa populaatiota. Asetettiin hypoteesi ja sille vastahypoteesi.  $H_0$ : Naisten ja miesten arvioinnit UAT:n väittämiin eivät poikkea tilastollisesti merkitsevästi toisistaan. Vastahypoteesi ( $H_1$ ) muotoiltiin: Naisten ja miesten arvioinnit poikkeavat toisistaan.

KUVIO 19. Mja 19 Yhteiskunnallinen ongelma sukupuolijakauma (N = 17);  
(1 = ei lainkaan – 5 = täysin)



Naiset eivät ole pitäneet kavallusta työpaikan varoista yhteiskunnalliset mittasuhteet saavuttavana asiana. Kahdeksan kymmenestä naisesta ei näe lainkaan yhteiskunnallista aspektia asiassa, loputkin vain vähän. Miesten käsitykset hajaantuvat eri vastausvaihtoehtoihin.

#### *Sukupuoli ja uskonnollisuus- keskustelun pääkohdat*

Johdantoluvussa esitetystä sukupuoli ja uskonnollisuus-keskustelusta nousee kolme näkökohtaa, joita käsittelemme empiiriseen aineistoon perustuen.

- 1) Naisten ja miesten välillä on periaatteellisia eroja heidän arvioidessaan suhdettaan tuonpuoleiseen.
- 2) Vasta haastatteluaineiston perusteella on mahdollista kuulla naisten ja miesten eri äänet, dilemموjen tarkastelu ei vielä siihen riitä.
- 3) Empaattisuus ja rationaalisuus ovat/eivät ole sukupuolisidonnaisia.

Tarkastelen alkuun ensimmäistä väitettä. Voiko jostakin päätellä, että naisten ja miesten välillä voisi olla periaatteellisia eroja heidän arvioidessaan uskonnollisen arvioinnin dilemموja. Mikäli tällaisia eroja olisi, sen pitäisi näkyä reagoitavassa yksittäisiin dilemmakysymyksiin.

Tutkittiin erikseen jokaisen dilemma-kysymyksen sukupuoliero<sup>100</sup>. Tutkimuksen tuloksen mukaan Oserin uskonnollisissa dilemmoissa ei ole mitään laajempaa kysymysryhmää tai uskonnollisuuden ulottuvuutta, joihin naiset ja miehet reagoisivat eri tavoin. Sukupuolierojen testaamisen tuloksena ei löytynyt kuin yksi tilastollisesti merkitsevä sukupuoliero. Se liittyy Job-dilemman neljänteen kysymykseen.

Job-dilemman neljäs kysymys kuuluu: Onko Jumala epäoikeudenmukainen salliessaan kärsimyksen? Toimiko Jumala tässä tilanteessa epäoikeudenmukaisesti tai epämoraalisesti? Jos olet sitä mieltä, että Jumala oli epäoikeudenmukainen selitä miksi ajattelet näin. Miesten arvioinnit ovat olleet korkeampaa kehitysvaihetta kuin naisten. Ero on tilastollisesti merkitsevä ( $Z = -2.49^{**}$ ). Naisten vastaukset ovat olleet pääasiassa toista kehitysvaihetta, miesten vastaukset neljättä. Sukupuoliero, vaikka se liittyykin yhteen yksityiskohtaan, on keskeinen, sillä kysymys Jumalan epäoikeudenmukaisuudesta liittyy moraalijattelun ja uskonnollisen ajattelun yhtymäkohtaan.

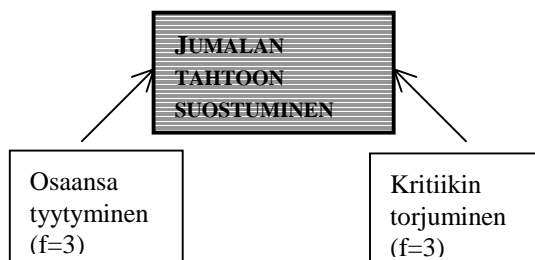
Miten naiset ja miehet ymmärtävät oikeudenmukaisuuden ihmisen ja Jumalan välisessä suhteessa? Luokittelin miesten ja naisten vastaukset sisällön analyysin avulla Job-dilemman neljännessä kysymyksessä.

Miesten vastauksista nousi kaksi tapaa käsitellä kysymystä, onko Jumala epäoikeudenmukainen. Nämä pääkategoriat ovat **JUMALAN TAHTOON SUOSTUMINEN** ja **RATKAISUN ARGUMENTOINTI**. Kummassakin kategoriassa on kaksi alakategoriaa.

---

<sup>100</sup> Sukupuolieroja tutkittiin ei-parametrisellä Wilcoxon-Mann-Whitney-testillä. Testattiin ovatko kaksi vertailtavaa ryhmää (naiset, miehet) peräisin samasta populaatiosta vai onko ryhmien jakaumien sijainnissa niin suuria eroja, että ne eivät voi edustaa samaa populaatiota. Asetettiin hypoteesi ja sille vastahypoteesi.  $H_0$ : Naisten ja miesten arvioinnit Paul- ja Job-dilemman yksittäisissä kysymyksissä eivät poikkea toisistaan. Sukupuolieroja ei ole. Vastahypoteesi ( $H_1$ ) muotoiltiin: Naisten ja miesten arvioinnit poikkeavat toisistaan. Dilemmakysymysten muotoilu ja asettelu suosii joko naisia tai miehiä. Sukupuolten ajattelutavassa on eroja. Naisten ja miesten korostukset ovat erilaisia.

KUVIO 20. Onko Jumala epäoikeudenmukainen? Ensimmäinen kategoria; Miehet (N = 7)



Miesten käsityksissä oli kaksi alakategoriaa. Ensimmäinen niistä, **Osaansa tyytyminen**, sisältää käsitykset, joiden mukaan Jumalan tahto ja toiminta maailmassa ovat suuria ja yli ihmisen ymmärryksen käyviä asioita. Ihmisen tyydyttävä. *"En minä osaa sitä oikein niin [epäoikeudenmukaisena] nähä ... se ei tällä mejän käsityskyvällä ole laisinkaan ymmärrettävä asia"*, Paavo pohti Job-dilemman neljättä kysymystä.

**Kritiikin torjuminen** on toisen alakategorian nimi. Sen sisältöä kuvaa hyvin Aarnen tokaisu: *"Ei Jumala ole epäoikeudenmukainen!"* Jotkut miehistä vetosivat Jumalan toiminnan ehdottomaan oikeudenmukaisuuteen. Asia ei voi olla toisin, siksi pohdiskelu ja arviointi on turhaa.

Toisen kategorian ensimmäinen alakategoria muodostuu käsityksistä, joissa ihmisen tehtävä on Jumalan toiminnan **Puolusteleminen**. Jumalan oikeudenmukaisuuden perustelemiseksi vedotaan Kristuksen sovitustyöhön tai Jumalan kaikkivaltiuuteen: hän voisi toimia toisin kuin toimi.

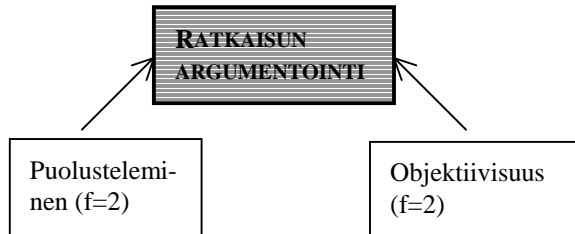
*"Voijaan sanoa, että koska Jeesus on kärsiny ja kuollu, Jumala ei ole ulkopuolinen."* (Ossi)

*"Kun Jumala on kaikkivaltias niin kyllä hän voisi ottaa kärsimyksen pois."* (Paavo)

Toisessa alakategoriassa ovat käsitykset, joissa koko kysymys epäoikeudenmukaisuudesta haluttiin nähdä mahdollisimman **Objektiivisesti**. Jumalan ja ihmisen välinen suhde noudattaa logiikkaa, joka ylittää yksilön tuntemusten ja kokemusten rajan. Kysymystä ei voi tarkastella yhden ihmisen elämäntilanteena vaan se ulkoistetaan yksilön kokemusmaailmasta.

*"Ainoastaan siinä tapauksessa, jos vois vaatia Jumalalta jotaki, niin vois sanoa, että se on epäoikeudenmukainen. Ei se, ei sinänsä se, että asia on ikävä tee siitä epäoikeudenmukaista." Mauri*

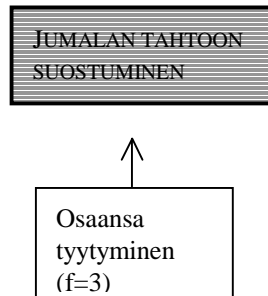
KUVIO 21. Onko Jumala epäoikeudenmukainen? Toinen kategoria; Miehet (N = 7)



Miehet eivät ottaneet kantaa Job-dilemman tapahtumien kulkuun, saati sitten toisin olemisen mahdollisuuteen. Vastauksissa ei oikeastaan käsitelty laisinkaan Job-dilemman miehen tilannetta yksilölliseltä kannalta. Tapah- tumien kulkuun on joko tyytyminen tai niille pyritään löytämään järkevä selitys.

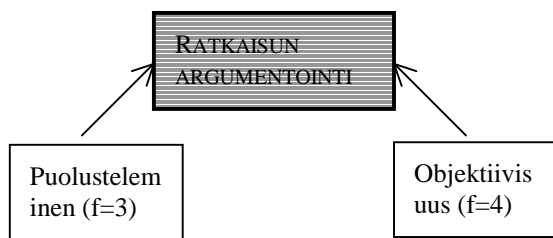
Naisten vastauksista nousi kolme käsityskategoriaa. Naisille ja miehille yhteisiä käsiteluokkia ovat **JUMALAN TAHTOON SUOSTUMINEN** ja **RATKAISUN ARGUMENTOINTI**. Miehiin verrattuna uusi kategoria on **EMPAATISUUS**.

KUVIO 22. Onko Jumala epäoikeudenmukainen? Ensimmäinen kategoria; Naiset (N = 10)



Ensimmäisessä kategoriassa naisten käsitykset muodostivat yhden alakategorian, **Osaansa tyytyminen**. Jumalan tahto ja toiminta maailmassa ovat suuria ja yli ihmisen ymmärryksen käyviä asioita. Jumalan säätämää kohtaloa vastaan ei sovi asettua vaan ihmisen on tyytyminen osaansa. Tyytyminen ei tässä kontekstissa tarkoita pessimististä tai fatalistista asennoitumista. Jumalan tahtoon tyytyminen on myös ihmisen paras. Seljan käsitys ihmisen mielestä epäoikeudenmukaiselta tuntuvasta elämäntilanteesta on seuraavanlainen: *"Kyllä Jumala koettelee, että tyytyykö. Jos kerran on hyvää saanut niin tyytykö siihen, että saa vähän koettelemuksia."*

KUVIO 23. Onko Jumala epäoikeudenmukainen? Toinen kategoria; Naiset (N = 10)



Toisessa kategoriassa esiintyvät samat kaksi alakategoriaa kuin miesten käsityksissä. Puolusteleminen liittyy myös naisten käsityksissä pätevien perusteluiden hakemiseen. Argumentoidaan miksi kaikki meni juuri niin kuin meni. Esimerkiksi Ella vetosi tässä Raamatun sanaan: *"Inhimillisesti katsoen on väärin, mutta Jumala ei sitten Raamatun mukaan ole epäoikeudenmukainen"* (Ella).

**Objektiivisuuden** alakategoriassa asioita tarkastellaan asettaen kaikki ihmiset samalle viivalle. Asioita pyritään tarkastelemaan ulkopuolelta, mahdollisimman puolueettomasti.

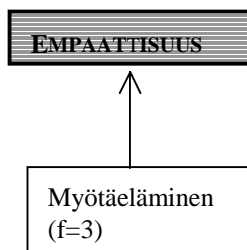
*"Ei ole epäoikeudenmukaista. ... tämä maailma on kerta kaikkiaan semmonen korkeakoulu, jossa me joudutaan erilaisille luokille. Tuomari joutui nyt kokemaan tämmöstä."* Onerva



Naisten käsityksistä muodostui kolmas kategoria, **EMPAATTISUUS**. Siihen kuuluvien käsitysten yhteinen piirre on Job-dilemman miehen tai hänen tyttärensä asemaan eläytyminen. Voi olla myös kyseessä ymmärryksen osoittaminen näitä vaikeassa tilanteessa olevia ihmisiä kohtaan.

*" ... kyllä se ihmisielen mukaan ajateltuna tuntuu siltä [epäoikeudenmukaiselta]. Ja ymmärrän hyvin, että se voi tuntua siltä, se on semmonen yleisin ajatus tässä." Varpu*  
*"Se on epäoikeudenmukaista ... yrittäny kauheen hyvää ja siveellistä ja kilttiä elämää elää ja auttanut ihmisiä ja antanu kymmenyksiä melkein aina. Vois mullekin jotakin hyvää antaa. Mutta se ei ehkä näe kaikkea mitä tässä tapahtui."*  
 Eeva

KUVIO 24. Onko Jumala epäoikeudenmukainen? Kolmas kategoria; Naiset (N = 10)



Naisten ja miesten käsityksissä on paljon yhteistä. Kokonaisuudessaan haastatteluvastausten sukupuolivertailu ei tuonut esiin suuria eroja tavassa vastata dilemmoissa esitettyihin kysymyksiin. Tämän tutkimuksen perusteella ei uudelleenkoodaamiseen ole aihetta. Vain yhdessä kysymyksessä ero sukupuolten välillä on merkitsevä. Tämän kysymysten vastausten tarkastelusta kävi kuitenkin ilmi, että vastausten laadussa on eroja. Naisten suhtautumisesta dilemman miehen elämään löytyi empaattisuuden kategoria, joka miehiltä puuttui. Tällaisia laadullisia eroja numeeriseen muotoon tähtäävä pisteytys dilemmavastauksissa ei kartoita.

Miehet vetoavat mielusti Jumalaan ja Raamatun sanaan auktoriteettina. Yleisesti voi sanoa, että miesten käsitystä leimaa yleisluonteisempi, kaavamaisempi ja globaalimpi lähestymistapa yksittäisen henkilön kärsimykseen kuin naisten suhtautumistavalle. Naiset pystyvät asettumaan helpommin yksittäisen ihmisen asemaan ja osoittamaan empaattisuutta

kärsivää kohtaan. Johtopäätös tästä on mielenkiintoinen: Vaikka Reich arvioidessaan Gilliganin käsityksiä sukupuolten erilaisista ajattelutavoista torjuu sukupuolierot rationaalisen ja emotionaalisen ajattelun kohdalla, on tämän tutkimuksen perusteella osoitettu, että joissakin yksityiskohdissa naisten ja miesten erot ovat todellisia.

Edellä ero naisten ja miesten käsityksissä on paikannettu tilastollisen testin perusteella. Suunta on siis määrällisestä laadulliseen. Siihen saattaa sisältyä se harha, että naiset ja miehet olisivat muuten samanlaisia, eikä laadullisia eroja muissa kohdin esiintyisi. Näin ei voine olla. Selvittämättä on myös se seikka olisivatko naiset ja miehet vastanneet eri tavoin, jos he olisivat reagoineet erilaisiin ärsykkeisiin kuin tässä tutkimuksessa käytetyt dilemmat olivat.

Haastatteluaineistosta tutkitaan yhtä uskonnollisuuden sukupuolieroja koskevaa erityiskysymystä. Tutkimuksen johdannossa kuvaamastani keskustelusta kävi ilmi, että vasta haastatteluaineiston perusteella olisi mahdollista kuulla naisten ja miesten eri äänet, dilemموjen tarkastelu ei vielä siihen riitä. Samassa yhteydessä viitattiin siihen, etteivät empaattisuus ja rationaalisuus olisikaan sukupuolisidonnaisia vaan pikemminkin tilannesidonnaisia toimintamalleja. Haastateltavilta kysyttiin mitä he pitävät omassa uskossaan järkiperaisena ja järjenvastaisena.

### *Vakaumuksen rationaalisuus*

Miten naiset ja miehet arvioivat omaa uskonnollisuuttaan? Miten naisten ja miesten jumalakuvat poikkeavat? Näitä kysymyksiä selvitän haastattelumateriaalin avulla. Tutkimusmenetelmä on tyypittely ja sisällön analyysissa tuotettujen käsityskategorioiden kvantifiointi. Aineistolta kysyttiin, miten vastaajat ryhmittyvät, kun kysytään millaisia käsityksiä heillä on rationaalisuudesta ja järkiperaisten perusteiden merkityksestä omassa vakaumuksessaan. Luin haastatteluvastaukset läpi saadakseni yleiskuvan siitä, missä kontekstissa vastaajat pohtivat uskonvaraisia ja rationaalisia seikkoja omassa elämässään. Lukemani perusteella näytti tässä käsiteltävän tutkimuskysymyksen kannalta järkevältä rajata tarkastelu lähinnä kahteen kysymykseen: Mikä merkitys järkiperaisilla perusteilla on omassa uskossasi? Millaisia ajatuksia sinulla herää sanasta Jumala? Vastaajajoukon luokittelun jälkeen tarkastellaan sukupuolieroja tutkittavassa kysymyksessä.

Typologian muodostaminen tapahtui seuraavasti. Asetin aineistolle kysymyksen onko vastaajien suhtautumistapa uskon rationaalisiin ts. järkipärisiin perusteluihin myönteinen vai kielteinen. Samalla sivuttiin kysymystä minkä aseman vastaajat antavat omassa vakaumuksessaan järkeilylle ja onko asennoitumistapa negatiivinen vai positiivinen. Näin muodostuivat negatiivisia ja positiivisia käsityksiä kuvaavat tyypit.<sup>101</sup>

**NEGATIIVISTEN TYYPIIN** lukeutuvien vastaajien käsityksen mukaan järjen käyttö nähdään jyrkän alisteisena uskonnollisuuden muille alueille. Asioita ei voi eikä edes saa järkevästi selittää: *"Minusta niitä uskonasioita ei saisi järkipärisesti selittää. Siinä mennään hakomettään"*, totesi Onerva.

Tyypillinen piirre negatiiviselle suhtautumistavalle on rationaalisuuden torjuminen. Liiallinen rationaalisuus on uhka uskolle. Jotta omien käsitysten ristiriidattomuudesta voisi pitää kiinni, on parempi torjua uskon ja järjen yhteenkuuluminen.

*"Minkä voisi selittää järjellä? Ei oikeastaan mitään. Jos sitä ruppee järjellä selittämään, määrittelin uskon harhaluuloisuus häiriöksi. Ei siinä oo mitään järkeä."*  
(Mauri)

Joidenkin käsitys oli, että omat resurssit älyllisiin keskusteluihin vaatimattomat ja siksi asioita on oikeastaan turha pohtia.

*"Moni asia täytyy vaan uskoa ja tyytyä ... Kyllähän moni asia mietityttää mutta turha niitä on kovin syvällisesti miettiä. Minä en ainakaan osaa ruveta pohtimaan asioita liian syvällisesti. Antaa sitte olla, jos ei ymmärrä."* (Selja)

**NEGATIIVISET**- tyyppiä (N = 7) kuvaavat piirteet:

- Rationaalisuuden on oltava uskolle alisteista
- Järkeily pitää torjua uskolle vieraana asiana

---

<sup>101</sup> Sivulla 118 esitetään neljä typologian muodostamistapaa. Negatiivisten ja positiivisten tyyppien rakentaminen poikkeaa aikaisemmista tässä tutkimuksessa muodostetuista typologioista. Myönteinen ja kielteinen asennoitumistapa on tavallaan etukäteisluokittelu, jonka läpi luin aineistoa. Eli tutkija on valinnut oleelliset kriteerit, jotka jakavat vastaajat eri luokkiin. Laajasti ottaen ero tämän ja muualla tässä tutkimuksessa toteutettujen analyysien välillä on emic- ja etic-tyyppisten luokittelujen ero (ks. Alasuutari 1999, 120–121)

- Oma riittämättömyys rationaaliseen pohdintaan vaivaa

**POSITIIVISET**-tyyppiin kuuluvat näkivät uskon ja järjenkäytön sopu-  
soinnussa keskenään. Harmonisuus ja selkeys uskon ja järjen välillä kuvaa  
henkilöitä, jotka lukeutuvat tähän tyyppiin. Käsitteistä korostuivat ihmisen  
eheys ja kokonaisvaltaisuus. Jumala ei olisi luonut ihmistä sellaiseksi kuin  
on luonut, jos järjen käyttö tai jokin muu elämänalue pitäisi sulkea ihmi-  
syyden ulkopuolelle.

*"Ihminen on kokonaisuus ja Jumala on luonut koko  
ihmisen. Ei se varmaan lopultakaan ole järjenvastaista se  
usko. (Ella)*

*"Usko ei ole pelkästään tunneasia vaan Jumala on  
ilmoittanut tahtonsa sanassaan ja me voidaan siinä tava-  
llaan myös rationaalisesti päätellä ja nähdä, että Jumala  
on todellisuus ja Raamattu on totta. Jumala kuitenkin vai-  
kuttaa meidän tahtoelämään ja voidaan tehdä päätöksiä  
ilman sen kummempia tunnekokemuksia Jumalasta tai  
muusta. (Sampo)*

**POSITIIVISET**-tyyppejä (N = 8) kuvaavat piirteet:

- Usko ja järki eivät ole toisiaan vastaan
- Rationaalisuus tukee uskoa
- Jumala on luonut ihmiselle järjen ja kyvyn ajatella ja päättää

Seuraavaksi tarkastellaan miten naiset ja miehet jakautuvat tyypeihin,  
joiden muodostamisen ja sisällön olen edellä selvittänyt. Onko mitään kaa-  
vaa tai trendiä, jonka mukaan naisten ja miesten käsitykset järjestyisivät?  
Tulos on taulukossa 17.

TAULUKKO 17. Usko ja rationaalisuus sukupuolen mukaan ryhmiteltynä

	NEGATIIVISET- TYYPPI	POSITIIVISET- TYYPPI	yhteen- sä
<b>nainen</b>	5	4	9
<b>mies</b>	2	4	6
<b>yhteensä</b>	7	8	15

Vaikka sukupuolten välinen ero ei ole tilastollisesti merkitsevä,<sup>102</sup> voi sekä taulukosta 17 että testin todennäköisyys-arvosta päätellä asennoitumistavan suunnan. Naiset sijoittuvat tasaisesti kumpaankin tyyppiin. Miehet näyttävät suhtautuvan enemmän positiivisesti kuin negatiivisesti järkiperusteiden asemaan omassa vakaumuksessaan.

Tulos ei kuitenkaan tue käsitystä, jonka mukaan naisten ja miesten käsitystapojen erilaisesta suuntautumisesta. Miesten uskonnollinen orientoituminen ei ole yksitulkintaisesti rationaalinen eikä naisten orientaatio rationaalisuuden torjuva. Uskon ja rationaalisuuden alueita ei voi nähdä vastakkaisina eikä toisiaan poissulkevinä tämän tutkimuksen tuloksen perusteella.

### *Sukupuoli ja jumalakuva*

Tutkimuksen yhdeksännessä luvussa on tarkasteltu jumalakuva. Tuloksen mukaan vastaajilla on erilaisia jumalokokemuksiin ja jumalatietoon liittyviä mielikuvia Jumalasta. Miten naisten ja miesten käsitykset painottuvat jumalokokemusten ja jumalatiedon kategorioihin? Tämä on perusteltua selvittää, jotta tutkimus voi ottaa edelleen kantaa kysymykseen uskonnollisen ajattelun sukupuolispesifisyydestä. Oserin teorian kehitysvaiheiden ja sukupuolen yhteys on edellä selvitetty (ks. 9.1 Sukupuoli ja Oserin dilemmat). Ei kuitenkaan vielä tiedetä, onko vastaajajoukon jumalakuva eroja naisten ja miesten välillä. Tutkimusmenetelmä on kvantifiointi.

---

<sup>102</sup> Sukupuolieroa selvitettiin yksisuuntaisesti, koska sukupuolieroista käydyn keskustelun perusteella oli syy olettaa miesten suosivan naisia enemmän rationaalisia perusteita omassa vakaumuksessaan. Testaamiseen käytettiin Fisherin nelikenttätestiä (ks. liite 6) seuraavin hypoteesein:  $H_0$ : Naisten ja miesten välillä ei ole eroa negatiivisten ja positiivisten tyyppisiin sijoittumisessa.  $H_1$ : Miehet sijoittuvat vähemmän negatiiviset- ja enemmän positiiviset-tyyppiin kuin naiset.  $P_{hav}$ -arvoksi saatiin .38, joten  $H_0$  jää voimaan.

TAULUKKO 18. Jumalakuvan kategoriat ja sukupuoli

	<b>JUMALAKOKE- MUS</b>	<b>JUMALATIETO</b>	<b>yhteen- sä</b>
<b>nainen</b>	21	13	34
<b>mies</b>	8	14	22
<b>yht.</b>	29	27	56

Kun vertaillaan naisten ja miesten jumalakuvaa, naiset enemmän kuin miehet tuovat esiin jumalakokemuksia ja miehet vuorostaan korostavat enemmän kuin naiset jumalatiedon kategorioihin kuuluvia seikkoja. Taulukon 18 absoluuttiset luvut muutettuina suhteellisiksi osuuksiksi antavat hyvän kuvan sukupuolieroista. Naisten käsityksistä jumalakokemuksen kategoriaan luokiteltiin 62 prosenttia, jumalatiedon kategoriaan 38 prosenttia. Miesten vastaavat luvut olivat 36 ja 64 prosenttia.

Sukupuolieron merkitsevyyttä voidaan arvioida tilastollisesti Khiin neliötestillä testaamalla. Sukupuolella ja käsitysten jakautumisella jumalakokemuksen ja jumalatiedon kategorioihin on yhteys. On 80 %:n varmuus käsitysten jakautumisesta juuri sukupuolen mukaan. Vaikka muuttujien välinen yhteys on heikko ( $C = .21$ ), saa siitä yhdessä taulukon 18 tulkinnan kanssa selville eron suunnan<sup>103</sup>. Naisten jumalakuvassa siis korostuvat enemmän emotionaaliset ja omiin kokemuksiin liittyvät piirteet Jumalasta kuin Jumalan ominaisuudet, joita miehet toivat korostuneemmin esille.

Tarkastellaan erikseen naisten ja miesten käsityksiä jumalakokemusten kategoriassa. Tulos on taulukossa 19.

---

<sup>103</sup> Selvitetään millä todennäköisyydellä nollihypoteesi jää voimaan. Testattiin taulukon 18 tietoja Khiin neliö-testillä liitteessä 6. esitettyä kaavaa 2. käyttäen. Hypoteesit asetettiin seuraavasti:  $H_0$ : Naisten ja miesten käsitysten jakautuminen jumalakokemusten ja jumalatiedon kategorioihin ei riipu sukupuolesta.  $H_1$ : Käsitysten jakautuminen laadullisiin kategorioihin on riippuvainen sukupuolesta. Merkitsevyytensä ei etukäteen määritelty, koska haluttiin ainoastaan testata yhteyden voimakkuutta.  $X^2 = 2.51$   $df = 1$  ylittää  $p = .20$  kriittisen arvon  $X^2 = 1.64$  mutta jää alle  $p = .10$  rajan, joka on  $X^2 = 2.71$ . Siis  $H_0$  jää voimaan .20 todennäköisyydellä ja vastaavasti  $H_1$  hyväksytään .80 todennäköisyydellä. Kontingenssikerroin osoittaa yhteyden voimakkuuden. Yhteys sukupuolen ja jumalakokemuksen eri kategorioiden välillä on heikko ( $C = .21$ ), mutta kuitenkin suuntaa antava.

TAULUKKO 19. Jumalakokemus sukupuolen mukaan

JUMALAKOKEMUS				
	Aktiivinen Jumala	Inhimillinen Jumala	Selkiintymätön Jumala	yhteensä
nainen	10	8	3	21
mies	4	3	1	8
yhteensä	14	11	4	29

Taulukon 19 mukaan naisten ja miesten käsitykset jakautuvat tasaisesti eri alakategorioihin. Testattiin sukupuolieroja Khiin neliö-testillä (liite 6). Tilastollisesti merkitseviä sukupuolieroja ei ole jumalakokemuksen kategorian sisällä<sup>104</sup>. Muuttujien välinen riippuvuus on erittäin vähäinen.

### 10.3 Kolmas kehitysvaihe

#### *Käsitykset kolmannesta vaiheesta*

Oserin teorian kolmannen vaiheen ongelmat liittyvät pääasiassa kahteen kohtaan: sisällön yksityiskohtiin ja kolmanteen vaiheeseen osana koko viiden kehitysvaiheen konstruktiota. Tässä tutkimuksessa kolmannen vaiheen problematiikka tutkitaan empiirisesti uudesta näkökulmasta.

Heti haastattelujen suorittamisen jälkeen tutkimukseen osallistujat vastasivat kahteen uskonnollisen arvioinnin testiin (liite 4). Syysloma-testiin on sisäänrakennettu Oserin teorian kolmannen kehitysvaiheen ajattelutapa<sup>105</sup>.

<sup>104</sup>  $\chi^2 = 0.35$   $df = 2$  ei ole tilastollisesti merkitsevä. :  $H_0$ : jää suurella varmuudella voimaan. Yhteyden voimakkuus tarkistettiin vielä kontingenssikertoimella ( $C = 0.11$ ). Yhteys sukupuolen ja jumalakokemuksen eri kategorioiden välillä on erittäin heikko.

<sup>105</sup> Syysloma-testiä laatiessani oli tiedossani, että Oserin Paul-dilemma itse asiassa sisältää toisen kehitysvaiheen ajattelutavan. Tästä johtuen tuntui mielekkäältä laatia uskonnollinen ongelmatilanne, joka vastaa kiistanalaisen kolmannen kehitysvaiheen ajattelutapaa. Näin myös siksi, että oli oletettavissa, ettei tutkittavassa joukossa juurikaan esiinny kolmatta vaihetta, ja haluttiin kuitenkin selvittää miten he

Syysloma-testin nainen/mies päätyy elämäntilanteeseen, jossa hän luopuu kaikesta uskontoon liittyvästä: Jumalasta, seurakuntayhteydestä, harrastuksistaan ja ystävistä. Testissä pyydettiin vastaajia kirjoittamaan oma mielipiteensä siitä, millainen on heidän käsityksensä mukaan henkilön elämäntilanne ja tulevaisuus. Lisäksi testiin kuuluu väittämiä, joissa vastaajat arvioivat eri kehitysvaiheiden mukaisia ratkaisuja testin ongelmatilanteeseen.

Asetin aineistolle kysymyksen, millainen naisen/miehen elämä ja suhde Jumalaan tulisi olemaan sen jälkeen, kun hän oli sanoutunut irti Jumalasta, seurakunnasta ja uskonnosta? Selvitetään, miten vastaajat reagoivat tilanteeseen, jossa uskosta luopuminen on tosiasia. Lisäksi selvitetään, millaisia ratkaisumalleja kolmannen vaiheen problematiikkaan aineiston perusteella löytyy.

Vastausaineiston käsittely eteni seuraavasti. Luin tutkimukseen osallistuneiden vastaukset kysymyksiin moneen kertaan saadakseni kokonaiskäsityksen aineistosta. Vastauksia oli monenlaisia. Jotkut olivat vastanneet kysymyksiin, toiset olivat laatineet pienen kirjoitelman aiheesta. Tutkimusmenetelmäksi oli mielekästä valita induktiivinen sisällön analyysi.

Taulukossa 20 on haastateltavien käsitykset tilanteessa, jossa henkilö luopui uskostaan, ja siis päätyi kolmannen kehitysvaiheen mukaiseen tilanteeseen. Vastaajien ilmaisemien käsitysten määrän perusteella arvioiden uskosta luopuminen on herättänyt eniten negatiivisia reaktioita, kielteisiä tunteita ja uhkakuvia.

---

reagoivat kolmanteen vaiheeseen. UAT osoittautui tässä toimivaksi tutkimusmenetelmäksi.



TAULUKKO 20. Käsitukset jumalasuhteen päättymiseen johtaneesta tilanteesta

NEGATIIVISET KÄSITYKSET (14)	NEUTRAALIT KÄSITYKSET (6)	POSITIIVISET KÄSITYKSET (7)
Tunteet (8) Ongelmat (6)	Tavallinen elämän käännekohta (6)	Rehellisyys (3) Uusi alku (4)

Jotkut vastaajista näkevät uskosta luopumisen pelkästään kielteisenä ja elämään uusia ikävyyksiä tuovana asiana. Nämä käsitykset muodostavat kategorian **NEGATIIVINEN**. Negatiivisille käsityksille on yhteistä se, että niiden mukaan elämä menee huonompaan suuntaan kuin se on ollut aikaisemmin. Aikaisemmasta, uskon ajasta, jää katkeruutta tai vihaa. Elämä muuttuu onnettomaksi ja ongelmaiseksi. Kielteisiä käsityksiä yhdistää myös näköalattomuus. Uusi tilanne ei suo uusia mahdollisuuksia. Tällaisia näkemyksiä edustavat eivät ainakaan näe Oserin teorian kolmatta kehitysvaihetta välivaiheena kohti uudenlaista laadullisesti tyydyttävämpää jumalasuhdetta. Entisen elämän taakka on raskas kantaa. Negatiivisten käsitysten kategoriaa leimaa menneisyys-orientoituminen. Se tarkoittaa nykyhetken huonon tilanteen näkemistä menneisyyden rasitteista, virheistä käsin. Kielteisistä käsityksistä muodostuu kaksi alakategoriaa.

Ensimmäinen negatiivisten ilmaisujen alakategoria on nimeltään **Tunteet**. Kategoria muodostuu vihan, katkeruuden, epävarmuuden, onnettomuuden ja pinnallisuuden tunteiden ilmaisuista. Jumalaa kohtaan voi jäädä vihaa. Esimerkiksi Elman käsityksen mukaan vihaa ja katkeruutta jää huolimatta siitä uskooko nainen suunnanmuutoksen jälkeen Jumalaan vai ei: *”Nainen joko uskoo Jumalaan, mutta vihaa tätä katkerana, tai lakkaa uskomasta, mutta on silti katkera menneisyydestään”*. Kaikki negatiivisia tunteita koskevat käsitykset eivät ole yhtä voimakkaiden tunteiden ilmaisuja kuin edellinen sitaatti. Jonkun mielestä luopuminen jättää vain ristiriitaisen olon. Irja pohti kiihkottomasti Jumalasta luopumisesta seuraavan onnettoman elämän: *”Hän ei olisi onnellinen, kun sanoutuisi irti kaikesta uskonnosta, koska onhan se kaikki ollut hänelle tärkeää”*.

Toinen alakategoria pitää sisällään sellaiset käsitykset, joiden mukaan Jumalasta irtautumisesta seuraa joko ongelmia tai ainakin niiden uhkia. Alakategorian nimi on **Ongelmat**. Kaikki vastaajat eivät yksilöineen

millaisia ongelmia elämään tulisi. Jotkut määrittelivät millaista elämä tulisi olemaan ja mitä luopumisen tilalle tulisi.

*Uskon haaksirikko toisi vakavia ongelmia koko hänen elämäänsä. (Ossi)*

*Elämä olisi tyhjää, harmaata, ehkä hän kokeilisi aiemmin luvattomia asioita, päihteitä seksiä ym. (Mauri)*

Yhden vastaajan mukaan ongelmaksi muodostuisi se, että nainen palaisi vastaavanlaiseen sitoutumiseen (josta taas pitäisi pyrkiä eroon) jonkin uuden valitsemansa vakaumuksen kanssa. Yksi mies näki vavisuttavana ongelmana sen, että tämänpuoleisten asioiden miettiminen oli korostunut liikaa tuonpuoleisten kustannuksella. Luopuminen on seurausta siitä.

Annoin toiselle kategorialle nimen **NEUTRAALIT KÄSITYKSET**. Niissä ei ilmaista suuria tunteita, ei myöskään asetuta ratkaisun puolelle tai sitä vastaan. Neutraaleista ilmaisuista muodostin yhden alakategorian, **Tavallinen elämän käännekohta**. Siinä on kahdenlaista ainesta. 1) Joissakin vastuksissa todettiin jumalasuhteen olevan lopussa. Sitä ei enää ole, asiaa ei tarvitse tarkemmin kommentoida. *"Mies sanoutuu irti Jumalasta. Hän irrottautuu myös näkyvistä siteistä"*, kertoi Paavo. 2) Osassa neutraaleihin käsityksiin kuuluvia ilmaisuja epäiltiin, ettei jumalasuhte alunperinkään ole voinut olla tärkeä. Siispä elämä jatkuu normaalisti jumalasuhteen katkeamisen jälkeen.

*Tai jos se ei ollutkaan hänelle tärkeää, niin sitten hän varmaan viettää kohtalaista elämää. Välillä kyllä muistot saattavat nousta pintaan. (Onerva)*

Kolmas kategoria muodostuu käsityksistä, jotka ovat sävyltään myönteisiä syylooma-testin henkilön tekemän ratkaisun suhteen. Kategorian sisältöä kuvaa sen nimi, **POSITIIVISET KÄSITYKSET**. Tapahtunutta uskosta luopumisen käännettä ei pidetä lopullisena elämänmuutoksena. Se on kriisi, jonka jälkeen elämään ja jumalasuhteeseen tulee uutta tilalle. Näkökulma on päinvastainen kuin negatiivisten käsitysten kohdalla, missä ei toivoa paremmasta ollut. Positiiviset käsitykset ovat jakaantuvat kahteen alakategoriaan.

Ensimmäistä alakategoriaa kuvaa **Rehellisyys**. Jumalalle ja itselle on oltava rehellinen, muuten ei voi elää sovussa menneisyytensä ja nykyhetken kanssa. *"Nyt hän lähti rehelliseltä pohjalta"*, arvioi Mauri haaksirikkoon päättynyttä jumalasuhdetta, ja jatkoi ettei miehen tarvitse enää yrittää

väkisin. Rehellisyys-alakategorian käsityksissä on yhteisenä juonteena käsitys vapautumisesta. Rehellisen itsetutkiskelun seurauksena ihminen voi vapautua vääristä sitoumuksista. Kaikista tähän alakategoriaan kuuluvista ilmaisuista ei käy selville palautuuko jumalasuhte, ja jos, niin millaisiin muotoihin. Vastaajille tuntui olevan tärkeää ehdoton rehellisyys. Itsetutkiskeluun ei ole pienintäkään syytä. Muodostuipa testissä esiintyneen henkilön ja Jumalan välille uudenlainen suhde tai ei, on edessä kuitenkin parempi elämä kuin entisessä, ahdistavassa tilanteessa.

Toisessa alakategoriassa, jonka nimi on **Uusi alku**, tuotiin selvästi esille, miten tärkeää uuden, kypsemmän jumalasuhteen löytämisen kannalta on entisen mureneminen. Uutta ei voi löytää luopumatta entisestä. Käsityksissä korostui, ettei usko ole ihmisen keksintö, josta noin vain sanoudutaan irti. Usko on Jumalan työtä.

*"Ei Jumalaa pääse pakoon sanoutumalla irti kaikesta uskoon liittyvästä. Voi olla, että rehellisen päätöksenteon jälkeen hänen on mahdollista kohdata elävä Jumala ja löytää anteeksiantamus." (Varpu)*

Uusi alku-alakategorian käsityksissä luottamus on luja. Jumalasuhte kestää etäännyttämisen vaiheet, koska usko Jumalaan ei ole ihmisen oma päätös.

*"... ehkä hän ei kuitenkaan pääse Jumalasta irti. Lopulta hän palaa takaisin Jumalan luo ja tuntee häntä hieman paremmin, jospa suorittajasta tulisi armosta eläjä." (Ella)*

Positiivisten käsitysten kategoriaan sopii hyvin kolmannen kehitysvaiheen näkeminen tilapäisenä vieraantumisenä, joka johtaa kypsempään ja perustellumpaan vakaumukseen. Itse asiassa orientaatio on kahtalainen. Siinä on tulevaisuuteen suuntautuvia, toiveikkaita elementtejä ja Oserin neljännelle kehitysvaiheelle tyypillisiä Heilsplan-elementtejä. Viimeksi mainituissa ihmisen elämä nähdään Jumalan pelastussuunnitelman sisällä.

### *Käsitykset uskosta luopumisesta*

Tarkastelen seuraavaksi vastaajajoukon käsityksiä uskosta luopumisesta. Luokittelin vastaukset syysloma-testin kysymykseen, voisiko sinulle käydä kuten kertomuksen naiselle/miehelle. Selvitetään, mitä tutkimukseen osallistujat ajattelevat Jumalasta luopumisesta omassa elämässä. Taulukossa 21 on vastausten luokittelu laadullisesti erilaisiin kategorioihin.

TAULUKKO 21. Käsitukset uskosta luopumisesta (N =15)

<b>MAHDOTON ELÄMÄNTILANNE (11)</b>	<b>POTENTIAALINEN ELÄMÄNTILANNE (4)</b>
Väkivaltainen muutos (5) Uskon kehitys (4) Syvä luottamus (2)	Epäuskon seuraus (2) Tuttu kehityssuunta (1) Omakohtainen kokemus (1)

Suurimman kategorian muodostavat käsitukset, joissa luopumista ei pidetä mahdollisena omalla kohdalla. Kategoriaan lukeutuvien ilmaisujen emotionaalinen intensiivisyys vaihtelee. Ajatuskin jumalasuhteen päättymisestä järkytti joitakin vastaajia, toiset suhtautuivat luopumiseen maltillisesti pohtien. Ensimmäisen kategorian nimi on **MAHDOTON ELÄMÄNTILANNE**.

Ensimmäisen alakategorian nimi on **Väkivaltainen muutos**. Joidenkin vastaajien mielessä ajatus Jumalasta luopumisesta omalla kohdalla herätti kauhistusta, jotkut taas olivat sitä mieltä että muutos olisi liian suuri ollakseen mahdollinen. Tässä alakategoriassa ovat voimakkaimmat emotionaaliset ilmaisut. Tyypillisesti monia järkytti se, että joutuisi luopumaan ulkoisista, uskonnon mukanaan tuomista asioista, kuten yhteisö, ihmiset ja elämäntapa. Irjaa mietitytti muutoksen suuruus: *"En voisi kuvitella, liian radikaali muutos."* Selja näki luopumisen uhkana, jota hän ei *"voisi kuvitella ja toivottavasti näin ei tule koskaan tapahtumaan!"*

Toiseen alakategoriaan kuuluville käsityksille on yhteistä se, että niissä kyllä pohditaan uskossa tapahtuvia muutoksia, mutta luopumiseen päätyvä jumalasuhte torjutaan ehdottomasti. Jotkut toivoivat päinvastaista kehitystä. Kysymykseen voisitko kuvitella omalla kohdallasi vastaavankaltaista muutosta Mauri vastasi: *"En todellakaan - suuria muutoksia kylläkin suorastaan otaksun tapahtuvan."* (Mauri) *"En voisi kuvitella itselleni. Uskonelämässä on kyllä erilaisia vaiheita"*, kirjoitti Eeva. Alakategorian nimi on **Uskon kehitys**.

**Syvä luottamus**-alakategoria muodostuu kahden vastaajan käsityksistä. Tähän kolmanteen alakategoriaan kuuluvien käsitysten piirre on luottamus.

Usko on niin luja luottamus ettei siitä syystä ole mahdollista päätyä luopumiseen Jumalasta.

*"En voi, koska usko läpäisee elämäni kaikki alueet ja on elämäni pohja ja perusta."* (Signe)

**POTENTIAALINEN TILANNE** on toinen kategoria. Tähän kategoriaan kuuluvia ilmaisuja yhdistää ajatus uskosta luopumisen mahdollisuudesta tai kokemisesta. Syitä luopumiseen on kahdenlaisia: luopuminen voi tulla, jos 1) ihminen ei vaali suhdetta Jumalaan tai tekee sen väärin perustein. 2) Jos on omia kokemuksia etääntymisestä.

Ensimmäinen alakategoria muodostuu kahden vastaajan käsityksistä ja sen nimi on **Epäuskon seuraus**. Jos jumalasuhdetta ei hoida, siitä seuraa epäusko ja sen jälkeen luopuminen on mahdollinen: *"kyllähän se mahdollista on, jos ei hoida suhdetta Jumalaan"* (Sampo). Luopuminen voi olla luonnollinen seuraus uskonelämän huonosta hoitamisesta. Paavo kertoi: *"... jos usko pääsee sammumaan, tilanne on ymmärrettävä"*. Toinen alakategoria on **Tuttu kehityssuunta**-niminen. Se muodostuu yhden vastaajan käsityksestä. Ella kirjoitti *"voivansa kuvitella omalla kohdalla samansuuntaista kehitystä"*.

**Omakohtainen kokemus** on kolmas alakategoria. Onervan käsitys oli, että vastaava tilanne kuin syysloma-testissä voi kohdata, jos jumalasuhte on muodostunut väärällä tavalla.

*"Nainen oli lainomaisesti ansainnut Jumalan ja ihmisten hyväksymistä ... Olen joutunut itsekin etsimään Herraa ohi ihmisten ja uskontojen ja hylkäämään ansioajattelun ja elämään armahdettuna syntisenä ..."* (Onerva)

#### 10.4 Yhteenveto ja johtopäätökset

##### *Transsituationaalisuus*

Uskonnollisen arvioinnin transsituationaalisuutta oli tärkeä tutkia sekä uskonnollisen ajattelun kehityslogiikan että mittarien luotettavuuden kannalta. Tutkimuksen tulokset lisäsivät ymmärrystä uskonnollisen arvioinnin teoriasta ja yksilöllisten tekijöiden yhteydestä uskonnolliseen arviointiin.

Tutkimukseni tuloksista näkyy, miten eri mittarilla tulokset poikkesivat jonkin verran toisistaan. Keskimäärin yksilöiden vastausten ero dilemmoissa ei ole suuri, mutta isojakin eroja on. Niiden yksityiskohtainen tarkasteleminen auttoi hahmottamaan erojen syitä.

Tämän tutkimuksen tulos transsituationaalisuudesta ja uskonnollisen struktuurin olemassaolosta on kaksijakoinen. Tulos tukee jossakin määrin transsituationaalisuutta. Yksitoista seitsemästätoista vastaajasta on arvioinut dilemmoja täysin tai lähes samaan tapaan. Mutta kuitenkin kysymys siitä, puoltaako transsituationaalisuus uskonnollisen struktuurin olemassaoloa on jätettävä tämän tutkimuksen tulosten perusteella avoimeksi. Lopultakin vakuuttavammat todisteet ovat struktuuria vastaan. Tällaisia syitä on kaksi.

Ensimmäinen on muutoksen suunta. Vastaajien yksilöllisessä tarkastelussa näkyi dilemmojen välillä hissiliikettä. Muutoksia havaittiin molempiin suuntiin, ylös- ja alaspäin. Tällainen vaihtelu ei ole vakuuttava todiste muuttumattoman struktuurin puolesta. Koska aikaisemmissa tutkimuksissa ei ole tutkittu yksilöllisiä muutoksia, ei hissiliikettä ole voitu havaita. Toinen syy struktuuria vastaan löytyi tapaustutkimuksen keinoin, Kertun ja Aarnen vertailussa: yksilöt kokevat uskonnolliset dilemmat eri tavoin. Yksilölliset tekijät, henkilökohtaiset kokemukset ja elämäntilanne säätelevät uskonnollisten dilemmojen arviointia siinä määrin, että oletus uskonnollisesta struktuurista on kyseenalainen.

Elämäkokemukset ja elämäntilanne ovat yhteydessä dilemmojen ratkaisemiseen. Samoin ongelman tuttuus on yhteydessä dilemman sisäistyneempään pohdintaan. Myös vastaajien uskonnollisella taustalla, uskonnollisuustypologioista päätellen, on lievä yhteys uskonnolliseen arviointiin.

Jos jokin rakenteellinen luonteenpiirre vastaajajoukon uskonnollisuudesta on löydettävä, se on ero uskonnollisen ja ei-uskonnollisen vakaumuksen välillä.

Kertun ja Aarnen vertailu osoitti tärkeän piirteen uskonnon funktiosta. Jokaisella uskonnollisella ihmisellä on jokin tarve, jonka täyttämiseen uskontoaan tarvitsee.

*Uskonnollisuus ja sukupuoli*

RMS-pisteisiin perustuvassa tarkastelussa miesten pistemäärän keskiarvo oli kummassakin dilemmassa korkeampi kuin naisten. Hajontatiedoista päätellen miesten arvioinnin ovat olleet myöskin huomattavasti yhtenäisempiä kuin naisten. Paul- ja Job-dilemmaa erikseen tarkasteltaessa käy ilmi, että naisten pistemäärän keskiarvo laskee Paul-dilemmasta Job-dilemmaan, miesten päinvastoin nousee hieman. Sukupuolierot eivät olleet tilastollisesti merkitseviä.

Tämän tutkimuksen tulos on sekä yhdensuuntainen että vastakkainen aikaisempien tutkimusten tuloksiin verrattuna. Oserin ja Gmünderin aineistossa sukupuolierot olivat kaiken kaikkiaan pieniä. Miesten keskiarvot olivat heidän tutkimuksessaan korkeampia kuin naisten. Päinvastoin oli Räsänen (1991) tutkimuksen tuloksissa, missä naisten RMS-keskiarvot ylittivät miesten pistemäärän. Vaikka Räsänen (1991) otos oli harkinnanvarainen, edustaa se paremmin suomalaisten miesten perusjoukkoa kuin tämä tutkimus. Kummankin tutkimuksen tulosten perusteella voisi siis väittää sitoutumisen ja uskonnollisen aktiivisuuden olevan yhteydessä uskonnolliseen arviointiin. Tämän tutkimuksen tulos vielä korostaa uskonnollisen miehen uskonnollisuutta. Se on tarkkaan harkittu, punnittu ja pohdittu, päätellen naisia korkeammista pistemääristä.

Mielenkiintoinen kysymys on, ovatko yleisesti ottaen lähtökohdiltaan uskonnollisemmat miehet aktiivisempia seurakuntalaisia vai ovatko he uskonnollisempia juuri siksi, että ovat aktiivisempia seurakuntalaisia? Kysymys jää vastausta vaille ja on ehkä sikäli turha esittää, koska yksilö elää vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa. Syytä ja seurausta on vaikea erottaa toisistaan.

Kuitenkin näyttää siltä, että jos osallistuminen vakioidaan<sup>106</sup> eivät naiset ole sen uskonnollisempia kuin miehekään. Tämä on tärkeä tulos, sillä se tukee

---

<sup>106</sup> En tarkoita vakioimisella tässä muuttujan vakioimista kuten luvussa 7 osittaiskorrelaatioita tarkasteltaessa tai yleensä esimerkiksi elaboroinnin yhteydessä. Vakiointi merkitsee tässä yksinkertaisesti sitä, että tutkittavasta joukosta kahta lukuun ottamatta kaikki olivat aktiivisia osallistujia ja enemmän tai vähemmän sitoutuneita uskonnollisesti eli tässä aineistossa perusjoukkoon verrattuna uskonnollisuuden tämä ominaisuus on vakioitu.

käsitystä, jonka mukaan uskonnollisuuden eri ulottuvuudet eivät ole toisistaan erillisiä vaan yksilön uskonnollisuus on pikemminkin kokonaisvaltainen suhtautumistapa. Uskonnollisuus näkyy ajattelussa, osallistumisessa ja toiminnassa.

Monissa tutkimuksissa on havaittu, että naiset ovat uskonnollisesti aktiivisempia kuin miehet. Lotti (1983, 14–15) arveli, että nuoret, 18-24-vuotiaat naiset ja miehet eivät juuri poikkea toisistaan kirkossakävijöinä, naisten ehtoollisaktiivisuus ja rukoilemistiheys olivat suuremmat. Sukupuolten väliset erot Lotin (1983, 14–15) mukaan säilyvät keski-ikään tultaessa ja korostuvat entisestään yli 50-vuotiailla. Lotti (1983, 20) tiivistää, että uskonto liittyy voimakkaimmin 80-luvun alun yli viisikymppisten naisten elämään, kuten oli 30 vuotta aikaisemminkin<sup>107</sup>.

Samansuuntaisia ajatuksia kuin Lotti esitti Sihvo (1979). Hänen tulkintansa on, että naiset ovat uskontoon ja kirkkoon lujemmin sitoutuneita kuin miehet. Edelleen Sihvo arveli, että miesten uskonnollisuus olisi entisestäänkin menettämässä yhteisöllistä luonnettaan ja muuttumassa privatisoituneeksi uskonnoksi. (Sihvo 1979, 65–66)

Suomen luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen toimeksiannosta laaditussa Kirkon nelivuotiskertomuksessa todetaan, että vuonna 1999 rekisteröityihin uskontokuntiin kuulumattomia oli suomalaisissa miehissä hieman enemmän kuin naisissa (Salonen, Kääriäinen & Niemelä 2000, 22). Edelleen nelivuotiskertomuksesta on luettavissa, että kirkosta eronneista lievä enemmistö oli miehiä, kun taas kirkkoon liittyneet olivat hieman useammin naisia kuin miehiä (Salonen, Kääriäinen & Niemelä 2000, 44–45). Suhteelliset osuudet eivät osoita mitään dramaattista suomalaisten naisten ja miesten uskonnollisuuden eroista, ei myöskään suuria muutoksia niistä voi päätellä.

Sukupuolieroja absoluuttisina kehitysvaiheina tarkasteltuna ei myöskään eroja voitu paikallistaa, joitakin yksityiskohtia lukuun ottamatta. Naisten ja

---

<sup>107</sup> Lotilla oli käytössään vuonna 1951 tehty selvitys suomalaisten suhtautumisesta kristillisyyteen ja kirkon toimintaan. Oman aineistonsa Lotti on kerännyt vuonna 1982. Molemmat aineistot kerättiin henkilökohtaisin haastatteluin, ja valtakunnallisten otosten tutkija katsoi edustavan maan täysi-ikäistä väestöä. (ks. Lotti 1983, 2).



miesten erilainen dilemموjen tulkinta johtunee dilemموista ja niiden sisällöstä. Molemmissa pulmatilanteissa esiintynyt päähenkilö oli mies.

Uskonnollisen arvioinnin testissä eivät sukupuolet poikenneet toisistaan kuin yhdessä väittämässä. Naiset torjuvat miehiä voimakkaammin yksityisen henkilön tekemän kavalluksen yhteyden laajempaan, yhteiskunnalliseen kontekstiin. Tässä sukupuolierossa voi nähdä jotakin miesten taipumuksesta ajatella laajasti, oikeudenmukaisuuden kannalta yleisesti. Yksittäisen ilmiön tulkinta saa laajat puitteet. Naisten tapa käsitellä oikeudenmukaisuuden kysymystä puolestaan keskittyy yksilön ja hänen tilanteensa työstämiseen. Tässä pienessä sukupuolierossa voi nähdä yhteyden naisellisen huolenpidon ja miehisen oikeudenmukaisuuden etiikan korostuksiin.

Uskonnollisen kehityksen ja sukupuolen välisestä yhteydestä valitsin kolme näkökohtaa tarkemman tutkimisen kohteeksi. 1) Uskonnollisten dilemموjen yksittäisissä kysymyksissä ei periaatteellisia sukupuolieroja havaittu, kun tutkittiin onko eroa naisten ja miesten vastaukset koodattu eri kehitysvaiheisiin. Aineiston sisällön analysointi paljasti kuitenkin yhden keskeisen sukupuolieron: Jumalan oikeudenmukaisuuden kysymyksessä sukupuolten käsitystavoissa oli eroja. Sekä naiset että miehet pitivät Jumalan tahtoon suostumista oikeana. Jumala on oikeudenmukainen, vaikka ihminen ei sitä samalla tavalla voi ymmärtää. Niin naiset kuin miehetkin argumentoivat ikään kuin Jumalan puolesta ja pyrkivät viieleän ulkopuoliseen asioiden punnintaan. Miesten käsityksissä ei esiintynyt osaa ottavaa myötelämistä, millaista naisten ajattelussa oli. Tällaista nyanssia ei kehitysvaiheiden määrittämiseen keskittyvä luku tapa paljastanut.

2) Sitä, millaisen painoarvon vakaumuksessaan vastaajat antavat järkiperusteille selvitettiin hakemalla aineistosta negatiivisia ja positiivisia suhtautumistapoja uskon järkiperusteisiin. Suhtautumistavoista muodostui typologian tyypit, negatiivinen ja positiivinen. Naisten ja miesten jumalakuvassa ei järjenkäytön osalta ollut voimakkaita eroja. Eivät sukupuolet kuitenkaan aivan yhdenmukaisesti tyyppeihin sijoittuneet. Naisten joukossa kielteinen suhtautumistapa oli vähän yleisempi kuin myönteinen, miesten joukossa taas kielteistä suhtautumistapaa oli paljon vähemmän kuin myönteistä.

Naisia ja miehiä erottavia tekijöitä on niin psyykkisiä kuin sosiaalisia. Yhdessä ne selittävät parhaiten sukupuolten erilaisuutta. Kun sukupuolierot kauttaaltaan olivat pieniä, ei ole oletettavaa löytää mitään ylivoimaisen voimakasta sukupuolierojen selittäjää. Voi kuitenkin ajatella, että naiset ja

miehet yksinkertaisesti ovat erilaisia. Psykyen toiminta ja ajattelutavat poikkeavat toisistaan. Naisten lähestymistapa elämän ja uskon kysymyksiin on toinen kuin miesten. Naisten ja miesten psyykkistä eroa voi tulkita eteenpäin ja päätyä siihen, että miehen uskominen Jumalaan edellyttää jo lähtökohdissaan suurempaa älyllistä varmuutta kuin naisen. Vastaavasti naisen uskominen Jumalaan edellyttäisi suurempaa emotionaalista varmuutta ja uskonnosta saatavaa vastetta tunteille. Näin ollen uskonto täyttäisi sukupuolten ajattelutoiminnassa eri tehtäviä eli uskonnon yksilöllinen funktio olisi naisilla ja miehillä erisisältöinen.

Edellä esitetyn perusteella, pitäen mielessä miesten yhä passiivisemmän uskonnollisen osallistumisen suomalaisessa perusjoukossa, onkin syy pohtia oheneeko uskonnollisten miesten osuus edelleen järkiperaisten selitysten puuttuessa ja voimistuuko naisten uskonnollisuus entisestään. Sihvo (1979, 65–66) esitti jo yli kaksikymmentä vuotta sitten, että juuri miesten uskonnollisuus on muuttumassa privatisoituneeksi, jolloin se menettää yhteisöllisen luonteensa.

Sosiaalisia syitä sukupuolieroille on kaksi. Kumpikin nousee tämän tutkimuksen aineistosta. Ensiksikin uskovaisille miehille on tarjolla ryhmiä ja tilaisuuksia, joissa voi pohtia älyllisesti omaa vakaumustaan. Tällaisista mahdollisuuksista miehet kertoivat. Naisille on seurakunnissa varattu toisenlaisia tehtäviä. Ne liittyvät palveluun, esimerkiksi huolenpitoon lapsista ja vanhuksista. Kuvatun kaltainen roolijako on omiaan ruokkimaan asenteita, jotka määrittelevät mikä uskonnossa on tärkeää ja pohtimisen arvoista. Tästä on lyhyt matka toiseen sukupuolieroja selittävään sosiaaliseen tekijään.

Toiseksi on ilmeistä, että miesten pohdinta ja epäily, julkisesti ääneen lausuttunakin, on uskonnollisissa yhteisöissä sosiaalisesti hyväksytympää kuin naisten. Miehen epäilyksiin ei ehkä liity pelkoa hylätyksi tulemisesta tai yhteisön vieroksumaksi joutumisesta. Saattaa olla jopa päinvastoin: epäilyksen kanssa kamppaileva mies on taistelevan uskovon esikuva. Tullakseen uskonnollisessa yhteisössä sosiaalisesti hyväksytyksi ja varmaksi omasta roolistaan, edellytetään naisilta ja miehiltä eri asioita.

3) Tutkittiin myös sukupuolen ja jumalakuvan välistä yhteyttä. Naisten ja miesten jumalakuvassa jumalakokemukset ja jumalatieto painottuvat eri tavoin. Naisilla kokemuksellisuus painottuu enemmän kuin Jumalan ominaisuuksia käsittelevät tiedot. Miesten käsityksissä sitä vastoin tuli

enemmän esille jumalatieto kuin kokemus Jumalasta. Tulos tukee edellä esitettyä, uskon ja rationaalisuuden suhteeseen liittyvää tutkimustulosta.

Tässä tutkimuksessa havaitut sukupuolierot aikuisten jumalakuvassa saattavat juontua kaukaa, nuoruudesta asti. Ilmeisesti ne tarpeet ja kysymykset, jotka nuori kohdistaa tuonpuoleiseen ovat luonteeltaan pysyviä. Kehityksen kulussa naiseksi ja mieheksi erot eivät häviä vaan painottuvat eri lailla. Tamminen (1996, 175) mukaan erityisen selvästi 13-14 vuoden iästä eteenpäin pojat toisin kuin tytöt epäilevät Jumalan olemassaoloa ja kiistävät sen. Pojat ovat myös taipuvaisempia korostamaan faktatietoja ja painottavat uskonnon kognitiivisia ulottuvuuksia siinä missä tytöt painottavat uskonnollisuudessaan esteettisiä ja emotionaalisia tekijöitä (Tamminen 1996, 176–177). Myös Tamm (1988, 50–53) kirjoittaa, että 11 vuoden iästä lähtien tyttöjen ja poikien jumalakuvan välillä alkaa olla eroja: tytöille jumala on tunnevaltainen ja persoonallinen asia, poikien käsityksissä korostuvat puolestaan Jumalan ominaisuuksista mahti, voimakkuus ja korkeat moraaliset ihanteet.

Jumalakokemuksen kategorian alakategorioiden tutkiminen ei tuonut esiin sukupuolieroja yksityiskohdissa. Keskimäärin naisten ja miesten kokemukset Jumalasta aktiivisena toimijana, inhimillisenä ihmistä kohtaan ja selittämättömänä ovat samansuuntaiset.

Millaisia tuloksia naisten ja miesten uskonnollisuuden eroista on? Uskonnollisuuden eri ulottuvuuksia tutkimalla on saatu erilaisia tuloksia. Esimerkiksi mitattaessa uskonnollisuutta Glockin viittä dimensiota käyttäen ideologinen ja kokemuksellinen ulottuvuus korreloivat naisilla voimakkaasti, mutta miehillä huomattavasti vähemmän (Wulff 1991, 211). Myös esimerkiksi Batsonin uskonnollisen orientaation mittarilla tarkasteltuna miesten uskonnollinen etsintä hiipuu iän myötä, mutta naisilla se lisääntyy.

Pargament (1997, 301) viittaa useiden tutkimusten tuloksiin, joissa todettiin uskonnon, ja siitä erityisesti rukoilemisen, auttavan enemmän naisia kuin miehiä selviytymään vaikeista elämäntilanteista. Tosin tutkimuksissa, joiden tuloksia Pargament (1997, 301) raportoi ei todettu pelkästään naisten vaan vanhojen, heikossa asemassa olevien, vähän koulutettujen, mustien ja leskien kokevan uskonnon hyödylliseksi negatiiviseksi mielletyissä elämäntilanteissa. Edellä mainitut ryhmät, jotka ovat yleensäkin muita uskonnollisempia, ovat kulttuurissamme varallisuutta ja valtaa vailla, jolloin uskonto on voimavara, joka on helposti käytettävissä (Pargament (1997, 301). Selitys on hyväksyttävä myös tämän tutkimuksen aineistossa.

Tulosta voi arvioida myös subjektiivisuus – objektiivisuus-akselilla. Janalla. Naisten käsityksissä painottuu enemmän miten koen ja mitä emotionaalisia tekijöitä jumalakuvaan liittyy, siis jumalakuvan subjektiivinen puoli. Miehet sitä vastoin haluavat tietää ja määrittellä millainen Jumala on. Objektiivinen jumalakuva nousee voimakkaammin esille miesten käsityksissä.

Tutkimusmenetelmien osalta käsillä oleva tutkimuksen luku on kirjava. Metodeina oli sisällön analyysi, ei-parametriset tilastolliset testit yhdenlainen tyypittelyn sovellus ja tapaustutkimuksen luonteinen henkilöiden kuvaus. Pahimmassa tapauksessa moninaisuudesta olisi seurannut hajanaisuus, mutta tällä kohdin eri menetöt tukivat toisiaan ja loivat yhdessä yleiskuvan aikuisten uskonnollisuudesta. Kvantifioinnin tavoitteena ei ollut – kuten lukija on tekstistä voinut havaita – osoittaa vakiintuneiden merkitsevyytasojen avulla yleistettäviä sukupuolieroja. Tilastollinen tarkastelu osoitti erojen voimakkuutta tai siiten erojen puuttumisen. sillä oli vahvistava ja johtopäätöksiä tukeva tehtävä sukupuolierojen tutkimisessa.

Erialaisten menetelmien käyttäminen oli välttämätöntä myös valitun lähestymistavan takia: sukupuolieroja paikannettiin ensin koko tutkimusjoukossa, sitten erojen laatu selvitettiin täsmällisesti yksityiskohtien laadullisessa analyysissä. Yksityiskohtien tarkastelu toi esiin joitakin kiinnostavia eroja, joiden laajempi tutkiminen olisi mielenkiintoinen tehtävä. Tämä tutkimus antaa viitteitä eroista ottamatta kantaa sukupuolierojen laajuuteen. Ne ovat sellaisia, joiden laajuus voitaisiin myöhemmissä tutkimuksissa tarkentaa.

#### *Käsitykset kolmannesta kehitysvaiheesta*

Tarkastelen tulosta kahdesta näkökulmasta. Ensin pohdin tuloksen merkitystä ihmisten spontaaneina ilmaisuina luopumiseen päättyneeseen jumalasuhteeseen. Toiseksi tarkastelen tulosta siinä valossa mitä Oserin teorian kolmannesta vaiheesta on aikaisemmissa tutkimuksissa kirjoitettu.

Tilanne, jossa ihminen itse sanoutuu irti jumalasuhteesta, on koettu enimmäkseen kielteisesti. Tulos ei ole yllättävä tutkimusjoukkoa ajatellen. Uskosta ja uskonnosta luopuminen herättää uskovien mielissä voimakkaita tunteita. Monista vastauksista oli aistittavissa käsitys, jonka mukaan usko ennen luopumista ei ollut ollutkaan tyydyttävää eikä aitoa, mutta silti epäusko on vielä parempi vaihtoehto.

Negatiivisia käsityksiä kuvaamaan sopii hyvin menneisyys-orientoituminen. Tämä pätee erityisen hyvin Ongelmat alakategoriaan luokiteltuihin ilmaisuihin. Epäusko on seurausta ihmisen omista aikaisemmista tekemisistä tai tekemättä jättämisistä. Niistä seuraa ongelmia tai ikävykyksiä. Huomio kiinnittyy kahteen seikkaan: 1) Monissa negatiivisissa käsityksissä on Oserin teorian toisen kehitysvaiheen tunnuspiirteitä. Usko ei ole suonut vapautta johonkin. Se on ollut rajoittamassa elämää. 2) Teologisesti ajatellen negatiiviset ilmaisut voi tulkita luottamuksen puutteena. Ikään kuin Jumala ei tietäisi ja sietäisi ihmisen vajavaisuutta ja ailahtelevaisuutta ja ikään kuin epäuskon tila olisi uskon loppu. Ikään kuin ihminen voisi itse päättää uskomisestaan.

Luterilaisen tulkinnan kannalta ihmisen oman ratkaisuvallan korostaminen on sopimatonta. Luterilaisen kirkon tunnustuskirjoista Augsburgin tunnustuksessa<sup>108</sup> osoitetaan selkeästi ettei ihmisen vapaa ratkaisuvallalta ulotu sen kummemmin jumalasuhteen alkamiseen kuin päättymiseenkään. Ihmisellä (tarkasti: inhimillisellä tahdolla) on vapaus pitää yllä yhteiskunnallista vanhurskautta ja tehdä järjen asioissa ratkaisuja mutta uskon ja vanhurskauden kysymyksissä ei ihmisellä ole ratkaisuvallaa. On mahdollista, että monen tutkimukseen osallistuneen vapaakirkollinen tausta on tuonut mukanaan ei-luterilaisen korostuksen.

Neutraalit, jumalasuhteen loppua liiemmin kommentoimattomat käsitykset ovat tulkinnallisesti vaikeimmat. Käsityksiä kuvaa parhaiten ulkokohtaisuus. Ei ole herännyt omakohtaista ärtymystä. Joillekin vaan voi käydä niin, että usko loppuu. Rohkein tulkinta voisi olla ajatella jumalausko pintarakenteena, jolla ei lopulta ole kuin kulissin asema elämässä. Oikeampi

---

<sup>108</sup> Tunnustuskirjossa on useita kohtia, joissa tarkastellaan ihmisen vapaata ratkaisuvallaa järjestelmissä kysymyksissä ja vapaan ratkaisuvallan puuttumista hengellisen vanhurskauden kysymyksissä. Tässä käyttämäni argumentti on Augsburgin tunnustuksen XVIII uskonkohta "Vapaa ratkaisuvallalta." Tutkimustulosteni tulkinnan kannalta erityisen tärkeä on tunnustuskirjojen kirjoittajien sitaatti Hippon piispan Augustinuksen (k. 430) Hypognosticon-teoksesta: *Me tunnustamme että kaikilla ihmisillä on vapaa ratkaisuvallalta, johon kuuluu järjestelinen arvostelukyky, vaikkakaan sen varassa ei ilman Jumalan apua kyetä alkamaan eikä varmasti päättämään mitään, millä on merkitystä jumalasuhteessa, vaan se on voimassa ainoastaan tämän elämän toimissa, niin hyvissä kuin pahoissakin.* (Tunnustuskirjat 1990, 57)

tulkinta lienee se, että ajatus jumalasuhteen loppumisesta on niin kaukainen ettei siihen ole kosketuspintaa, joka herättäisi syvällisesti miettimään uskosta luopumista todellisena uhkana omassa elämässä.

Positiivisia käsityksiä kuvaa rehellisyys, vapaus ja toivo. Rehellisyyttä korostavissa käsityksissä on kieltämättä mukana implisiittinen ajatus, että elämä oli ennen kolmanteen vaiheeseen päätymistä ollut epätydyttävää, nyt se on vapaata vääristä sidoksista. Vapaus on rehellisyyttä korostavien käsitysten tavoite. Paheksuntaa positiivisten käsitysten kategoriassa ei esiinny. Se on ymmärrettävää, sillä luopuminen Jumalasta ja uskonnosta nähdään välivaiheena, josta voi päästä eteenpäin kohti parempaa ja kypsempää uskoa. Kenties positiiviset käsitykset paljastavat piirteitä vastaajien elämänsenteesta, myös uskosta. Positiivisia käsityksiä kuvamaan sopii tulevaisuus-orientaatio. Etäännyminen Jumalasta ei ole kaiken loppu vaan uuden alku.

Teologian näkökulmasta katsoen positiivisten käsitysten kategoria on mielenkiintoinen. Siinä nimittäin tulee esille negatiivisten käsitysten kategorialle vastakkainen käsitys ihmisen vapaasta ratkaisuvallasta. Ihminen ei voi sanoutua irti Jumalasta yksipuolisesti, vaikka hänestä tilapäisesti tuntuisi siltä. Vapaata ratkaisuvallata uskonasioissa/-kysymyksissä ihmisellä ei ole. Tuloksen voi tulkita niin, että osalla vastaajista usko on perustellumpi, ei pelkästään tunnevaltainen vaan luonteeltaan syvä luottamus.

Törmäämistä tilanteeseen, jossa omassa elämässä olisi edessä uskosta luopuminen tutkittiin myös. Suurin osa tutkimusjoukosta torjui omalla kohdallaan luopumisen. Osa ajattelee uskon kehittyvän ihan toisella tavalla kuin etäännyksen muodossa ja joidenkin ei tarvitse ajatella koko asiaa, koska Jumalaan on syvä luottamus kaikissa tilanteissa. Vain harvojen ajatuksissa oli mahdollisuus kokea omalla kohdalla luopuminen Jumalasta ja vain yksi tutkimukseen osallistuneista oli kertomansa mukaan elänyt vastaavanlaisen vaiheen kuin Syysloma-testin henkilö.

Joittenkin mielessä luopumisen ajatus on niin raju ettei sitä voi edes ajatella. Mielenkiintoista on, että voimakkaasti uskonnolliseen yhteisöönsä sitoutuneet pitivät poikkeuksetta muutosta liian rajuna. He arvioivat sitä yhteisölliseltä kannalta. Pohdinnoissa oli mukana ajatus, mitä luopuminen merkitsisi elämäkokonaisuudessa. Omat tunteet, epäilyt tai kriisit eivät nousseet voimakkaasti esille. Sen sijaan ne, jotka pitivät luopumista mahdollisena tai kertoivat kokeneensa sellaisen vaiheen elämässään eivät olleet niin sisällä yhteisöissään kuin muut. Tämä tulos on johdonmukainen. Tutkimuksen tulos ei yllätä, kun sitä ajatellaan aineistosta katsottuna.

Yllättävää Oserin teorian näkökulmasta katsottuna on se miten vähän vastaajat ilmaistessaan vapaasti ajatuksiaan Jumalasta luopumisen mahdollisuudesta viittasivat kolmannen vaiheen tyyppiseen ajatteluun. Tulos tukee aikaisempia tietoja siitä että kolmas vaihe uskonnollisen ihmisen elämässä on mahdollista sivuuttaa.

Oserin teorian kolmannesta kehitysvaiheesta käytyyn keskusteluun suhteutettuna tämän tutkimuksen tulokset antavat paljon uutta pohdittavaa. Tutkimus vahvistaa Schweitzerin ja Bucherin (1989) esittämiä epäilyjä, voiko Oserin teorian kolmatta vaihetta pitää laisinkaan uskonnollisen kehityksen vaiheena. Tämän tutkimuksen mukaan uskovien ihmisten käsityksen mukaan kolmas vaihe on ei-toivottu. Siihen ei haluta joutua, koska se merkitsee vastaajille jumalasuhteen loppua. Tämän tutkimuksen tulosten valossa Schweitzerin ja Bucherin (1989) tulkinta, että kolmas vaihe olisi uskoille henkilöille edistystä toisesta vaiheesta kohti neljättä, herättää ristiriidan. Toisaalta aineistostani nousi käsityksiä, joissa voimakkaasti torjutaan kolmannen vaiheen mahdollisuuskin, mutta toisaalta kolmas vaihe irtiottona ahdistavasta jumalasuhteesta nähdään hyvin myönteisenä kehitysvaiheena. Ristiriidan ratkaisu lienee siinä, että kolmannen kehitysvaiheen tulkinta on monien syvästi henkilökohtaisten tekijöiden summa. Se uskooko Jumalaa tai ei, ei sinällään ratkaise suhtautumistapaa. Tammisen (1994) käsityksiin, joita ovat kolmannen vaiheen divergentti sisältö ja duaalisuus, on helppo yhtyä. Tämän tutkimuksen perusteella näkyy miten erilaisia reaktioita uskonnollisen arvioinnin teorian kolmannen vaiheen perusteella muotoiltu ärsyketeksti herätti.

Schweitzer (1994) viritti keskustelun kolmannen vaiheen jakautumisesta moniin sisällöltään erilaisiin ryhmiin. Tämän tutkimuksen kannalta merkityksellinen on hänen tekemänsä erottelu, mitä on olla kolmannessa vaiheessa ja mitä on kulkea sen kautta seuraavaan vaiheeseen. Tämän tutkimuksen tulos on koruton. Empiirisen aineiston tarkastelun perusteella kolmas vaihe on kehityksen päätepiste. Siihen jäädään eikä sen jälkeen kehitystä ole näköpiirissä. Näköalattomuus valtaa ihmisten mielen heidän ajatellessaan kolmatta vaihetta omalla kohdalla.

Schweitzerin (1994) arvioinnin kolmannen vaiheen luonteesta voi ajatella niin, että joillekin kolmas vaihe on osa uskon kehityksen prosessia toisille se on vaihtoehto uskolle. Tutkimukseni tuloksen perusteella ihmiset ovat erilaisia arvioidessaan uskonelämän nousu- ja laskukausia. Kaikki eivät tunnista uskon prosessiluonnetta. Se, että elämään kuuluu etäisyyden ja läheisyyden vaiheita ei ole itsestään selvää. Monille uskovaisille kehitys ei

ole luonteva osa elämää vaan vaihtoehtoja on ainoastaan kaksi: elää jumalayhteydessä tai sitä vailla.

Schweitzer (1985), Fetz ja Bucher (1987) sekä Tamminen (1994) ovat pohtineet voisiko uskonnollisen arvioinnin kehitys edetä toisesta vaiheesta suoraan neljänteen. Vaikka tämän tutkimuksen tuloksilla ei voi yksiselitteisesti perustella kolmannen vaiheen ylihypyä, on tulos vahvasti ylihypystä viitteitä antava. Lisäksi on mielenkiintoista havaita, että aineistosta on helppo löytää toisen ja neljännen kehitysvaiheen piirteitä, mutta kolmannen vain välillisesti ja vähäisessä määrin. Myös tämä on todiste kolmannen vaiheen ylittämisen mahdollisuuden puolesta uskonnollisilla henkilöillä.

Tutkimusasetelma, jossa selvitettiin käsityksiä kolmannesta vaiheesta oli sekä järkevä että tärkeä. Järkevä se oli siksi, että uskonnollisten ihmisten käsityksiä uskosta luopumisesta ei toisenlaisella tutkimusmenetelmällä olisi voitu kartoittaa. Menetelmän valinta oli onnistunut. Tärkeä tutkimusasetelma oli sen kolmannesta vaiheesta antaman uuden tutkimustiedon johdosta. Uskovien ihmisten käsityksiä uskosta luopumisesta ei ole aikaisemmin tutkittu.



## 11 LOPPUKATSAUS

### 11.1 Päätulokset

#### *Oserin teoria*

Oserin teorian synty ajoittuu 1970-luvun lopulle. Teorian elinvoimaisin kausi oli 1980-luvun loppupuolella. Vielä 1990-luvun alkuvuosina Oserin teoria oli esillä uskontopsykologian lehdissä ja kirjallisuudessa, mutta vuosikymmenen lopulla keskustelu vaimeni. Tähän vaikutti ainakin se, että Oserin teoria saavutti vakiintuneen aseman uskonnollisen ajattelun kehitystä kuvaavana mallina. Teoriasta käydyn keskustelun laantumiseen vaikutti myös Fritz Oserin siirtyminen juurilleen, moraalitutkimuksen pariin<sup>109</sup>.

Aivan viime aikoina on ollut nähtävissä uutta liikehdintää ja tutkimusparadigmojen muutoksia uskonnollisen kehityksen tutkimisessa. Tätä muutossuuntaa pohjusti 1990-luvulla käyty keskustelu, jota olen tutkimukseni johdannossa selostanut. Esimerkiksi James W. Fowlerin uskon kehityksen teoriasta on modifioitu uusi malli. Uskon kehityksen tutkimuksissa kokeillaan uusia lähestymistapoja (ks. Streib 2001, 143–158; Day 2001, 173–183). Tämän tutkimuksen tulosten perusteella myös Oserin teoriaa tulisi kehittää. Tärkeää olisi luopua teorian kytköksistä strukturalismiin. Myös muihin, Oserin teorialle läheisiin kognitiivista kehitystä kuvaaviin teorioihin, kuten Kohlbergin teoria, olisi syytä ottaa etäisyyttä. Tällöin Oserin teorian kehitysvaiheet voisi määritellä suoraan empiirisestä aineistosta.

Aatteellisesti Oserin teoria juontuu ennen muuta Piagetin strukturalismista ja Kohlbergin moraaliarvioinnin kehityksen teoriasta. Näihin perustuvia teorioita on muitakin, mutta Oser on tiukimmin kiinni lähtökohdissaan. Oserin teorian dilemmamittarein suoritettut tutkimukset ovat kapea-alaisia kahdesta syystä: 1) Tutkimuskohteena ovat pääasiassa olleet lapset ja nuoret, 2) aineistot on yleensä analysoitu kvantitatiivisesti, jolloin

---

<sup>109</sup> Oser julkaisi uransa alkupuolella moraalikasvatusta käsittelevän väitöskirjansa (ks. Oser 1976), siirtyi sitten uskonnollisen arvioinnin kehityksen teorian pariin ja näyttää palanneen moraalitutkimusten piiriin (ks. Oser 1996, 253–275; Oser & Reichenbach s.a)

yksityiskohtien ja yksilön kuvaamisen tuomat piirteet ja sävyt jäävät helposti huomaamatta.

Piaget pyrki ratkaisemaan tiedon syntyyn ja sen karttumiseen liittyvät epistemologian peruskysymykset psykologisen tutkimuksen avulla. Piaget päätyi strukturalismiin. Oser halusi selvittää, miten uskonnollisuus kehittyy, ja hän päätyi strukturalismiin. Uskonnollinen emorakenne on perusteltu moraalistruktuureista erillisenä Kohlbergin teksteihin viitaten, emorakenteen universaalisuuteen Oser on hakenut tukea Tillichin käsityksistä. Ei ole mitenkään ilmiselvää, että uskonnollisen kehityksen lainalaisuudet voisi selvittää hahmottelemalla erityinen psyykeen uskonnollinen rakenne. Uskonto on aina sidottu kulttuuriin. Sisällöstä erillistä rakennetta on vaikea todistaa. Oser ei pohdi rakenteen syntyä eikä uskon sisältöä, painopiste on struktuurin kehityksen kuvaamisessa.

Tässä tutkimuksessa eksplikoitiin Oserin teorian tapaa tutkia uskonnollisuutta. Uskonnollisuuden empiirisen tarkastelun näkökulmaksi Oserin teoriassa on valittu ihmisen toiminta kontingenteissa tilanteissa. Oserin teoriassa viitataan toisaalta klassiseen aristoteliseen kontingenssin ymmärtämistapaan, toisaalta suuntaudutaan modernin uskontososiologisen keskustelun, lähinnä Herman Lübben hahmottamaan tapaan ymmärtää kontingenssien hallinta. Valittu näkökulma on herättänyt aiheellista kritiikkiä. Oserin teorian käsitys uskonnollisuudesta on kapea. Toisaalta on myös esitetty, että Oserin lähtökohta on oikea, mutta siitä ei edetä rohkeasti riittävän pitkälle. Uskonnollisuuden tutkiminen palautuu kristinuskon jumalakuvan kehitysvaiheiden selvittämiseksi. Päinvastaisessa kritiikissä Oserin uskontokäsityksestä on pidetty liian laveana ja epämääräisenä. Kritiikin esittäjät ovat kysyneet, sopiiko käsitystapa laisinkaan uskonnollisuuden tutkimiseen vai pitäisikö puhua kontingenssinhallinnan vaiheista.

Uskonnollisessa arvioinnissa uskonnollinen sääntöjärjestelmä tulee ilmi kahdeksassa dimensiossa. Ne eivät muodosta mitään yhtenäistä teologista rakennelmaa. Dimensiot ovat heterogeeninen joukko eri perustein valittuja aspektipareja. Heterogeenisuus näkyy lähinnä dimensioiden perustelujen vakuuttavuudessa. Joukossa on hyvin formuloituja dimensioita (esim. pyhä vs. profaani, pelko vs. luottamus) ja luonnoksia (tarkoitus vs. kohtalo).

Oserin oletaman uskonnollisen struktuurin lisäksi toinen tärkeä linkki muihin kognitiivis-strukturalistisiin teorioihin on kehitysvaiheet. Ne ovat laadullisesti erilaisia rakenteellisia kokonaisuuksia. Niiden kehitysjärjestys on muuttumaton. Kehitys vaiheesta toiseen on hierarkkista. Oserin teorian

kehitysvaiheet ensimmäisestä kolmanteen ovat osa yksilön mentaalista kehitystä. Niillä on yhtymäkohtia yksilön psyykkiseen ja sosiaaliseen kehitykseen. Kolmannen kehitysvaiheen sisältö ja paikka kehityshierarkian osana on ongelmallinen. Neljäs ja viides kehitysvaihe ovat spekulatiivisimmat kaikista kehitysvaiheista. Sisällön merkitys on niissä alempia vaiheita korostuneempi.

### *Aineistoperäiset tulokset*

Vastaajien sijoittumista kehitysvaiheisiin tutkittiin kolmella tavalla. Kokonaiskehitysvaiheina tarkasteltuna vastaajajoukko sijoittui toiseen ja neljänteen kehitysvaiheeseen. Uskonnollisten kypsyyspisteiden (RMS) mukainen tarkastelu väärästi käsityksen vastaajien uskonnollisuudesta. Kun vastaajien uskonnollista kehitystä tutkittiin absoluuttisina kehitysvaiheina, voitiin havaita toisen ja neljännen vaiheen välinen irtautumis-, siirtymä- ja lujittumisvaihe. Kolmas kehitysvaihe näyttää jääneen uskonnollisten vastaajien kehityksessä välistä. Tällaista ylihyppyä on kirjallisuudessa ennakoitu, mutta sitä ei ole empiirisesti todistettu. Uskonnollisilla ihmisillä siirtymä toisesta neljänteen vaiheeseen oli johdonmukainen ja looginen. Uskonnollisen arvioinnin testi tarkensi dilemموjen antamaa kuvaa vastaajien uskonnollisuudesta: neljännen ja viidennen kehitysvaiheen väittämät hyväksyttiin, ensimmäisen, toisen ja kolmannen kehitysvaiheen sisältökriteerien perusteella muodostetut väittämät torjuttiin voimakkaimmin. Moraaliajattelun tutkimisesta tuttu taipumus hyväksyä omaa ajattelua ylempien kehitysvaiheiden ajattelutapa ennemmin kuin sitä alempien toteutui tässä tutkimuksessa. Tämän tutkimuksen tulos poikkesi aikaisemmista tutkimuksista, joissa kolmannen vaiheen osuus aikuisilla on ollut suurin, ei suinkaan toisen ja neljännen. Eroa voi selittää tämän tutkimuksen aineistolla. Vastaajat olivat uskonnollisesti orientoituneempia kuin aikaisemmissa tutkimuksissa.

Tämän tutkimuksen tulokset herättävät pohtimaan Oserin teoriassa kahta asiaa. Ensimmäinen on harppaus kolmannen vaiheen yli. Kehitysekvenssi on arvioitava uudelleen. Yksi ja sama kehityshierarkia ei sovi kaikille. Uskonnolliselle ihmiselle modifioitu malli sisältäisi kolmesta neljään (riippuen siitä onko viides vaihe mahdollista saavuttaa) vaihetta. Toinen pohdinnan arvoinen asia on teorian toinen vaihe. Sen voisi jakaa lapsi- ja aikuistyyppin kehitysvaiheisiin. Toisessa vaiheessa olevilla lapsilla ja aikuisilla on erilainen motivaatioperusta ajattelutavalleen. Lapsi käy Jumalan kanssa kauppaa välttääkseen rangaistuksen, aikuinen maksii-

moidakseen hyödyn. Toisen kehitysvaiheen jakaminen kahteen tyyppiin selkiyttäisi myös aikaisempien tutkimusten tulosten tulkintaa.

Vastaajien uskonnollisuudesta muodostettiin kolme typologiaa, jotka kuvasivat uskonnollisuutta menneisyudessa, tutkimusentekohetkellä ja tulevaisuudessa. Ensimmäisen typologian tyypit olivat Kääntymisen kokeneet, Kasvukristityt, Ratkaisun tehneet ja Ulkopuolinen. Lapsuuden kokemuksilla ja kotitaustalla on yhteys kaikkiin tyypeihin. Tutkimusentekohetken typologiassa tyypejä oli kuusi: Tasapainoiset uskovat, Kiihkomieliset uskovat, Emotionaalisesti epävarmat uskovat, Etsijät, yksi Agnostikko ja Ateisti. Tulevaisuuden odotuksia kuvasivat Toivojien, Tyytyväisten, Muutoksen vastustajien ja Taantujien tyypit.

Isäsuhteen ja kääntymiskokemusten välillä on yhteys. Harmoninen kotitausta ja myönteisenä koettu sitoutuminen uskonnolliseen yhteisöön ennakoivat kasvukristillisyyttä ja taipumusta uskonratkaisun tekemiseen. Kotitausta liittyi myös ulkopuolisuuden tunteeseen, mutta vaikutukseltaan käänteisenä kasvukristillisyyteen verrattuna. Uskonnollinen yhteisö voi olla yksilön kasvun hyvä sosiaalinen ja hengellinen tuki, se voi myös ahdistaa liian ohjaavalla otteellaan. Joidenkin vastaajien käsitys oli, että uskonnollisen elämä oli hiipunut tukea antavan yhteisön puuttumisen vuoksi.

Typologioiden vertailun perusteella yksilön uskonnollisuus on joiltakin peruspiirteiltään muuttumaton. Esimerkiksi tunnevaltaisuuden tai tasapainoisuuden perusta muodostuu jo lapsena ja nuoruusiässä.

Tasapainoisen uskon ja Oserin teorian neljännen kehitysvaiheen välillä oli yhteys. Ainakin koulutus ja sen myötä harjaantuminen asioiden älylliseen pohtimiseen selittivät yhteyttä. Koska tasapainoista uskonnollisuutta indikoi harmoninen kotitausta, on luottamus ja turva ilmeisesti perua sieltä. Niiden turvin on helppo nähdä ihmisen elämä Jumalan suunnitelman sisällä ja luoda vastavuoroinen jumalasuhte, kuten neljännessä Oserin vaiheessa edellytetään. Tunnevaltaisen uskonnollisuuden ja uskonnollisen arvioinnin siirtymävaiheiden välillä todettiin löyhä yhteys, joka osoittaa emotionaalinen ja rationaalisen kuohunnan kuuluvan yhteen. Tunnevaltaisuuden ja siirtymävaiheen yhteys heijastaa imperatiivista uskonnollisuutta. Tällä tarkoitan sellaista ajattelumallia, joka ajaa ihmistä muuttumaan, kehittymään, olemaan jatkuvasti liikkeessä. Nämä ovat tärkeitä haasteita ihmiselämässä, mutta jos ne merkitsevät jatkuvaa tyytymättömyyttä, on elämäntilanne pian kestävätkö.

Kypsään vakaumukseen kuuluu vastaajien käsitysten mukaan hengellisiä, sosiaalisia, rationaalisia ja psyykkiseen hyvinvointiin liittyviä elementtejä. Vastaajien käsityksissä ei ollut kriittiseen reflektointiin tai itsekriittisyyteen liittyviä käsityksiä, joita on pidetty uskonnollisen kypsyyden piirteinä aikaisemmissa tutkimuksissa. Tämän tutkimuksen perusteella ihmiset liittävät kypsään vakaumukseen harmonian, sosiaalisen ja emotionaalisen seesteisyyden. Sen osoittivat myös kypsän vakaumuksen kategorioihin luokiteltujen käsitysten määrät. Uskonto on vastaus, ei alkusyy pohdinnoille. Se on savanto, ei kuohuva koski.

Jumalakokemuksen ja Jumalatiedon kategoriat nousivat aineistosta esiin jumalakuvaa tutkittaessa. Kokemukset Jumalasta olivat pääasiassa myönteisiä: Jumala on ihmiselle hyvä. Jumalaan liittyi inhimillisiä ominaisuuksia, piirteitä isästä ja äidistä sekä Jumalan huumorintajuisuudesta. Jumalatiedon kategoria sisälsi Jumalan ominaisuuksia. Keskeinen tulos oli, että uskovien ja ei-uskovien jumalakuvassa olivat samat elementit. Ne olivat tunne- ja tietoa-alue. Uskovien ja ei-uskovien ajattelussa tiedoilla ja kokemuksilla oli vastakkainen funktio. Siinä missä uskonnollinen ihminen kuvaili lämpimiä kokemuksiaan Jumalasta, ei-uskonnollinen kertoi kielteisistä muistoistaan.

Tutkimuksessa löytyi vakuuttavammat perustelut uskonnollisen struktuurin transsituationaalisuutta vastaan kuin sen puolesta. Samalla itsenäisen, muista ajattelun alueista itsenäisen uskonnollisen struktuurin olemassaolo tuli epävarmaksi. Ihmisillä on erilaisia reagoititapoja eri pulmatilanteisiin, joita esimerkiksi uskonnolliset dilemmat ovat. Ajattelu on tilannesidonnaista, ei kaavamaisesti struktuurin mukaan orientoitunutta.

Uskonnollisen arvioinnin dilemmoissa sukupuolierot olivat vähäisiä. Huomio kiinnittyi siihen, että uskonnollisen arvioinnin toisessa vaiheessa ei ollut miehiä. Tuloksen todennäköinen syy on kaikkien tutkimukseen osallistuneiden miesten korkea koulutustaso. Suomalaisten perusjoukossa vastaavaa tulosta tuskin olisi saatu. Job-dilemman epäoikeudenmukaisuutta koskevassa kysymyksessä havaittiin hienoinen ero. Naisten ajattelutapa oli emotionaalisempi. Tulos tukee kirjallisuudessa esitettyjä tulkintoja naisten ja miesten ajattelutapojen eroista, mutta ei kuitenkaan anna aihetta koko haastattelumateriaalin uudelleenkoodaamiseen niin kuin kirjallisuudessa on ehdotettu (ks. s. 13–15). Naisten ja miesten jumalakuva poikkesi hieman. Naisten käsityksissä jumalakokemukset olivat enemmän esillä kuin miesten käsityksissä. Miehet vastaavasti kuvailivat Jumalan ominaisuuksia selvästi enemmän kuin naiset. Sukupuolierojen syyt voivat liittyä kasvatukseen: Tytöistä ja pojista kasvatetaan erilaisia. Heiltä odotetaan erilaista

käyttäytymistä, erilaisia tietoja ja taitoja. Monet uskonnolliset yhteisöt antavat naisille ja miehille selkeät roolimallit, joita on vaikea murtaa.

Vastaajien käsitykset uskonnollisen arvioinnin kolmannelta vaiheelta olivat kielteisiä, neutraaleja tai myönteisiä, enimmäkseen kielteisiä. Vastaajien joukossa esiintyi käsitys, jonka mukaan ihminen voi itse päättää uskonsa alkamisesta tai päättymisestä. Monen vastaajan vapaakirkollinen tausta selittää tulosta. Käsitys ihmisen määräysvallasta uskon kysymyksissä ei sovi luterilaiseen opinkäsitykseen. Vastaajilta kysyttiin, voisivatko he itse kuvitella päätyvänsä uskosta luopumiseen. Ne, jotka eivät mitenkään voisi kuvitella luopumista omalla kohdallaan, olivat voimakkaasti uskonnolliseen yhteisöön sitoutuneita, kun taas ne, joiden mielestä luopuminen olisi mahdollinen, olivat väljästi sitoutuneita. Tulos korostaa yhteisön tärkeyttä yksilön elämässä.

## 11.2 Tutkimuksen arviointia

### *Tutkimusprosessi*

Nomoteettisen (yleisiä lainalaisuuksia selvittävä) ja idiografisen (yksilöllistä kokemista selvittävä) tutkimusotteen yhdistäminen on ollut lisääntymään päin käyttäytymis- ja yhteiskuntatieteissä (Manninen, Jyri 1993, 63). Tässä tutkimuksessa tavoitteena oli nomoteettisen ja idiografisen tutkimusotteen yhdistäminen. Tehtävä ei ollut aivan ongelmaton.

Tällainen tutkimus, jonka tehtävänasettelu ja tutkimusongelmat perustuvat suurella osin olemassa olevaan teoriaan, on toteuttamistavaltaan vaativa. Tutkimusprosessin eri vaiheissa on monia riskejä. Uhka piilee siinä, että tutkimuksen voi kirjoittaa sidotuilla silmillä. Tutkija voi olla niin sokea valitsemalleen teorialle, ettei näe siinä mitään arveluttavaa. Tulokset osoittavat sen, mitä niiltä odotettiin. Näin käy, jos valitun lähtökohdan kriittinen arviointi on ollut puutteellinen. Tutkija voi sokeutua myös omille hypoteeseilleen ja omalle kriittisyydelleen. Tällöin hän ei kykene asettamaan valitsemaansa teoriaa oikeaan kontekstiin. Kritiikin kärki ei kohtaa tutkimuksen kohteeksi valitun teorian tai lähestymistavan ydinkohtia. Samalla jäävät helposti näkemättä ne vahvuudet, joita jokaiseen vakavasti otettavaan tieteelliseen teoriaan epäilemättä liittyy.

Lopputuloksena tässä tutkimuksessa oli asettua keskittien kulkijaksi. Olen pyrkinyt argumentoiden arvioimaan Oserin teorian kriittisiä kohtia. Samalla

yrittäkseni on ollut tuoda esille teorian vahvat ja toimivat puolet. Vaikka teorian ja empirian hallitseminen samassa tutkimuksessa oli äärimmäisen moniulotteinen tutkimusprosessi, oli se samalla ainoa tapa päästä käsiksi uskonnollisen kehityksen problematiikan ydinkysymyksiin.

Koska teorialähtöisen tutkimuksen luonteeseen kuuluu teorian vahva tuntemus, on tämän tutkimuksen viitekehys empiirisen tutkimuksen yleisestä käytännöstä poiketen hyvin laaja. Ratkaisu on käsittäkseni perusteltavissa sillä, että vasta teorian ja siihen liittyvän kriittisen keskustelun perusteella oli mahdollista asettaa oikeat tutkimuskysymykset. Eri asia sitten on, miten havaintojen tulee tukea teoriaa ja mikä on teorian ja empirian välinen suhde?

Tutkimuksen tarkoitus ei ollut hyväksyä tai hylätä Oserin teoriaa, vaikka tieteenteoreettinen lähtökohtani onkin ollut jossakin määrin popperilainen<sup>110</sup>: jos on yksikin teorian kumoava seikka, on koko teoria arvioitava uudelleen. Näin siis teorian ja empirian suhde on kriittinen, ja sitä on myös suhtautumistapani Oserin teoriaan. Tutkimusprosessin tavoite oli ennen muuta pitää yllä vapaata keskustelua ja viedä teorianmuodostusta eteenpäin eli täyttää tieteen tekemisen perusehdot. Tältä kannalta katsoen tutkimus on täyttänyt tehtävänsä. Wulffin (1993, 185) mukaan uskonnollisuuden muuttumista koskevan teorian tulee ottaa huomioon yksilöllisen uskon psykodynaamisten faktorien monimutkainen rooli, ei-rationaalisten ja affektiivisten elementtien läsnäolo uskonnollisuudessa ja sen yksilölliset ja kollektiiviset puolet. Wulffin osoittamaan suuntaan olen halunnut teorialähtöistä tutkimusta empiriassa viedä.

---

<sup>110</sup> Tarkoitan ”popperilaisella” lähtökohdalla sitä, että tutkimuskysymyksillä ja muodostamillani hypoteeseilla olen paremminkin pyrkinyt teorian falsifioimiseen, en sen verifioimiseen (ks. Popper 1977, 40–41; Manninen, Juha 1987, 89). Alasen (1989, 32–33) mukaan ennen kaikkea Popperin argumenttien perusteella tieteenteoriassa on yleistynyt kanta, jonka mukaan mitkään havainnot eivät todista teorian puolesta, sen sijaan teoria voidaan kyllä kumota esittämällä empiirisiä todisteita.

*Tutkimusmenetelmän ja -aineiston arviointi*

Systemaattisen analyysin toteuttamistapa oli tarkoitushakuinen. Analyysi toteutettiin valikoidusti. Vaikka Oserin teoriasta oli kattava kirjallisuus käytettävissä, ei analyysi kattanut kaikkia teorian osa-alueita. Ratkaisu keskittyä joihinkin avainkohtiin oli välttämätön, mutta samalla jäi monta tärkeää seikkaa selvittämättä. Tarkastelun ulkopuolelle jäivät filosofiset ja teologiset kytkennät, joita Oserin teoriassa on moneen suuntaan. Oserin käsitys antropologian ja teologian suhteesta olisi ollut mielenkiintoinen selvittää. Oserin yhteydet esimerkiksi Rahnerin ja Schillebeeckxin teologiaan jäivät tässä tutkimuksessa kartoittamatta.

Läheskään kaikkia Oserin teorian kritiikistä nostamiani kysymyksiä ei ollut mahdollista käsitellä empiirisinä tutkimusongelmina. Tässä jäi paljon tilaa uusille tutkimuksille. Ainakin Oserin teorian uskonnollisuuden dimensioiden empiirinen tutkiminen olisi teorian kehittämisen kannalta välttämätöntä.

Seitsemääntoista haastatteluun perustuva tutkimusaineisto oli sekä tutkimuksen rajoitus että etu. Aineisto oli valikoitunut. Sen perusteella ei voi tehdä laajoja yleistyksiä. Suurempi haastateltavien joukko, jos sellaisen aineiston hallitseminen käyttämälläni tutkimusmenetelmillä olisi mahdollista, olisi antanut luotettavamman kuvan suomalaisten uskonnollisuudesta kokonaisuutena. Kontrolliaineistona käytetty kahden ei-uskovan pari osoittautui tulosten tulkinnan kannalta tärkeäksi, vaikka se samalla monimutkaisti aineiston analysointia. Selvä puute aineistossa oli uskovien ja ei-uskovien määrän epätasapaino. Tosin tutkimuksen tavoite oli tutkia ennen muuta uskonnollisten ihmisten uskonnollisuutta.

Harkinnanvaraisen näytteen valitseminen tutkimusaineistoksi oli kuitenkin suurempi etu kuin haitta. Tähän liittyy kaksi näkökohtaa. Ensiksikin uskonnollisista ihmisistä muodostunut vastaajajoukko sopi hyvin juuri tällaiseen tutkimukseen, jossa argumentoitiin teorian yksityiskohtien puolesta ja vastaan. Jos aineisto olisi ollut esimerkiksi suomalaisten aikuisten perusjoukosta poimittu otos, tulos olisi kenties myötäillyt aikaisempia tuloksia. Tärkeät yksityiskohdat, jotka nyt pakottivat teorian uudelleen arviointiin olisivat jääneet havaitsematta. Jo tutkimukseni suunnitteluvaiheessa oletin, että Oserin teorian testaaminen keräämällä mahdollisimman suuri määrä dataa analysoitavaksi, ei ehkä toisi uutta tietoa Oserin teorian perustavista ongelmakohtista. Tutkimuksen tulosten perusteella oletus osui oikeaan. Toiseksi, uskonnollisten ihmisten ajattelutavoista



ei ole Suomessa erillistutkimuksia. Jo pelkkänä uskonnollisten ihmisten uskonnollisten käsitysten kuvauksena tutkimukseni on tärkeä. Erityistä merkitystä sillä on vastaajien taustaan ja sitoutumiseen liittyvien uusien tulosten kannalta. Tutkimusotteen ja aineiston tulee sopia yhteen ja tukea toisiaan. Valitsemani heuristiseen tutkimusotteeseen sopii harkinnanvaraisesti poimittu tutkimusaineisto.

Tutkimushaastattelun teemat olisi voinut asettaa väljemmin ja niitä olisi pitänyt olla vähemmän. Tutkimus oli vastaajille raskas. He osallistuivat ensin teemahaastatteluun, sitten dilemmahaastatteluun ja vastasivat vielä lopuksi uskonnollisen arvioinnin testiin. Intensiiteetti laski väsymyksen myötä. Liian laajasta haastattelusta kertoo sekin, että iso osa haastattelumateriaalista jäi käyttämättä. Vaikka haastattelut sujuivat hyvin (ks. luku 6), olisi ollut syytä tehdä enemmän tarkentavia kysymyksiä.

Laatimaani uskonnollisen arvioinnin testiä käytettiin ensimmäistä kertaa tässä tutkimuksessa. Sen edelleen kehittäminen on tärkeä tehtävä, sillä testissä oli monia puutteita. Testin väittämäosuutta on kehitettävä, jotta väitelauseiden sisältö vastaa paremmin uskonnollisen arvioinnin teorian kehitysvaiheiden sisältöä. Kielteisten väittämien käyttäminen osoittautui toimimattomaksi ratkaisuksi. Ne tulisi korvata toisin sanoin esitetyillä väittämillä. Toinen kehittämiskohde testissä on ärsyketekstiin liitettävät avoimet kysymykset eli ns. avoin dilemma. Niihin saadut vastaukset osoittautuivat tässä tutkimuksessa niin toimivaksi materiaaliksi, että avoimia dilemmoja voi soveltaa jatkotutkimuksissa jopa ilman UAT:iin liittyviä väittämiä.

Oserin mittarien koodauskäytäntö on ontuva. Koodausohjeet ovat puutteelliset ja koskevat ainoastaan Paul-dilemmaa, jonka koodausopas on (ks. Rollett & Kaminger 1996, 107–124) vielä luonnoksen asteella. Koska Oserin dilemmamittarien käyttö tutkimuksessa on työläs aineistonkeruumenetelmä, ja koska teorian kehittäminen ei ole edennyt koodausohjeisiin asti, olisi aihetta pohtia kahta strategiaa: 1) Tulee kehittää edelleen Paul-dilemman kirjallista versioita. 2) Tulee laatia kokonaan uusia uskonnollisuusmittareita. Yksi tällainen on UAT. Toinen, yksinkertaisempi ja nopeampi toteuttaa kuin UAT, olisi Oserin teorian kehitysvaiheista muodostettu kyselylomake. Tällaisella kyselyllä olisi monia etuja: Vastaamalla uskonnollisuusväittämiin ei tarvitsisi tuottaa suullista tai kirjallista vastausta. Uskonnollisessa ajattelussa voi olla samanaikaisesti piirteitä monista kehitysvaiheista, mikä olisi helposti kyselyllä todistettavissa. Tästä UAT:n tulos antoi viitteitä.

Tutkimusaineiston roolia tutkimusprosessissa voi arvioida myös Eskolan ja Suorannan esittämästä näkökulmasta: Tutkimusaineisto voi toimia tutkijalle idealähteenä, ja teoreettisen pohdinnan katalysaattorina, sen ei tarvitse toimia todellisuuden kuvaamisen pohjana, jolloin aineiston tehtävä ei olekaan hypoteesien todistaminen vaan hypoteesien keksiminen (Eskola & Suoranta 1999, 216). Tämä pätee osittain omaan tutkimukseeni. Aineiston tehtävä on ollut ennen muuta teorian testaaminen, mutta samalla sen tehtävä on ollut luoda uusia hypoteeseja. Ainakin tutkimus on herättänyt joukon kysymyksiä, joiden selvittäminen jää uusien tutkimusten tehtäväksi. Seuraavaksi esitän joitakin jatkotutkimusteemoja.

### *Jatkotutkimusaiheita*

Oserin dilemmoista Paul- ja Job-dilemmat ovat jatkotutkimuksissa käyttökelpoisimmat. Niiden tekstit aktivoivat hyvin vastaajan uskonnollisen ajattelun. Tässä tutkimuksessa oli mukana Sattuma-dilemma, mutta se ei osoittautunut toimivaksi. Oserin aineistonkeruumenetelmää ei tule käyttää sellaisenaan vaan soveltaen. Dilemmojen strukturoidut kysymykset ovat tarpeettomat. Ne ohjaavat vastaajan ajattelua liikaa. Strukturoitujen kysymysten poisjättäminen on perusteltua senkin vuoksi, että tässä tutkimuksessa on esitetty vahva epäily liittyvätkö dimensiot juurikaan uskonnollisuuden mittaamiseen ja ihmisen uskonnolliseen ajatteluun. Dilemmatekstin pohjalta voisi jatkaa haastattelun muotoista keskustelua, jossa haastateltava esittäisi ensin oman ratkaisunsa dilemmaan ja sen jälkeen haastattelija esittäisi tarkentavia lisäkysymyksiä.

Uskonnollisten ihmisten uskonnollisuudesta tarvitaan uutta tietoa. Tämä tutkimus antoi viitteitä siitä, miten yksilöt sitoutuvat eri syistä ja eri tavoin uskonnollisiin yhteisöihinsä. Tätä dynamiikkaa olisi mielenkiintoista selvittää. Olisi myös rohkeasti tartuttava kysymyksiin, jotka liittyvät luopumiseen ja pettymyksiin. Miksi uskonnollinen usko on yhdelle itsestään selvä vaihtoehto, toiselle viimeinen oljenkorsi ja kolmannelle täysin torjuttu alue? Epäilyjen, epätoivon ja epäuskon psykodynamiikan selvittäminen olisi tärkeää. Eikä liioin iloisen tasapainoisen, elämänlaatua kohentavan vakauksen psykodynamiikasta ole tutkimuksia tehty.

Jatkotutkimusaiheita voi tarkastella tutkimusmetodien näkökulmasta. UAT:ä olen jo edellä käsitellyt. Aineistonkeruun metodeissa on ainakin kolme muuta mielenkiintoista kehittämiskohdetta. 1) Uskonnollisuushaastattelussa tulisi keskittyä joihinkin uskonnollisuuden osa-alueisiin ja tutkia niitä yksityis-

kohtaisesti. Tällaisia osa-alueita ovat esimerkiksi uskonnolliset tunteet, epäselvyyttä tai hämmennystä aiheuttavat kysymykset tai tiedon ja uskon suhde. 2) Uskonnollisen elämänkaaren perusteellinen tutkiminen on haastava tehtävä. Haastattelun lisäksi tutkimusmenetelmänä voisi käyttää esimerkiksi uskonnollisen elämänjanan piirtämistä. Sen nousu- ja laskuvaiheista ja käännekohdista käytäisiin perusteellinen keskustelu haastattelijan kanssa. 3) Uskonto herättää suuria tunteita. Siksi eläytymismenetelmän käyttäminen uskonnollisuustutkimuksissa olisi kokeilemisen arvoinen tutkimussuunta. Soveltamalla eläytymismenetelmää uskonnollisuuden tutkimiseen olisi mahdollista saada kokonaisvaltaisempaa tietoa yksilön uskonnollisesta ajattelusta kuin uskonnollisten dilemmojen avulla.

Naisten ja miesten uskonnollisuudessa on vielä paljon selvitettävää. Tässä tutkimuksessa löytyi hienoinen ero naisten ja miesten jumalakuvissa. Jatkossa pitäisi selvittää, mitä naiset ja miehet lopultakin odottavat uskonnolta. Mikä on uskonnon vetovoima ja onko uskonnosta kiinnostumisessa sukupuolieroja?

Uskontoa ja sukupuolta koskevissa tutkimuksissa tulee vastaisuudessa selvittää, mitkä ovat naisten ja miesten roolit, konventiot ja käyttäytymismallit. Ne ohjaavat uskonnollista käyttäytymistä ja sitä kautta vaikuttavat ajattelutapoihin. Tulisi havainnoida ja kartoittaa niitä malleja ja tehtäviä, joita seurakunnat ja uskonnolliset yhteisöt naisille ja miehille antavat.

### 11.3 Tulosten merkityksen arviointi

Tutkimus kuuluu alan perustutkimukseen. Tavoitteena oli uskonnollisen kehityksen lainalaisuuksien pohtiminen ja empiirinen tutkiminen. Tutkimus on edistänyt alan teorianmuodostusta. Uskonnollisten ihmisten ja heidän uskonnollisen arviointinsa tarkka analysointi mursi Oserin teorian kehityshierarkian. Uusissa tutkimuksissa tulee testata kehityshierarkian toimivuutta. Oserin teoria ei kumoudu tämän tutkimuksen tuloksen perusteella. Tutkimuksen tarkoitus ei ollut osoittaa teoriaa epäkelvoksi, mutta moni Oserin teorian kohta on asetettava uudelleen arvioitavaksi. Tämän tutkimuksen perusteella käsitys dimensioista, uskonnollisuudesta, kehitysvaiheiden invarianssista sekvenssistä ja hierarkkisesta integraatiosta on tarkistettava.

Toinen uskonnollisuuden tutkimisen teorianmuodostuksen kannalta tärkeä tutkimuksen saavutus oli uskonnollisen arvioinnin testi (UAT), joka on

metodinen avaus uusien tutkimustapojen kehittämiseksi. Testiä käytettiin ensimmäistä kertaa ja siitä saadut tulokset olivat myönteiset. Uskonnollisen arvioinnin teorian kolmannen vaiheen reagoitintapojen tutkimisessa avoin dilemma toimi hyvin. Itse asiassa olisi täysin mahdollista kehittää kaikista viidestä kehitysvaiheesta vastaavia pulmatilanteita ja pyytää vastaajia ratkaisemaan ne. Uskonnollisen arvioinnin testistä tulee laatia eri ikäryhmille sopivia versioita. Ainakin lasten ja nuorten elämäntyöskysymyksistä lähtevät dilemmat on mahdollista laatia.

Kolmanneksi tutkimus on uusi avaus keskustelulle kehitysteorioista. Miten formaalinen ja taustaolettamuksiinsa sidottu teorian tulee olla? Olisiko väljä kuvaileva uskonnollisuuden kehitysmalli toimivampi? Onko uskonnollisille vastaajille oltava eri uskonnollisuusmittarit kuin ei-uskoville?

Mieluusti tutkimuksella soisi olevan myös käytännöllistä merkitystä. Oman uskonnollisuuden itsearviointi on tärkeä osa jokaisen ihmisen itse-tuntemusta. Omien ajattelutapojen tiedostaminen ja oman uskonnollisen elämäntien pohtiminen voivat auttaa elämän uudelleen jäsentämisessä varsinkin kriisitilanteen kohdatessa. Toivoakseni tutkimuksesta käy ilmi ihmiselämän prosessiluonne. Uusiin ja erilaisiin tilanteisiin yksilöt reagoivat eri tavoin. Jos tämä tutkimus lisää oman itsen ja lähimmäisen ymmärtämistä, on se täyttänyt tehtävänsä parhaalla tavalla.

Uskontokasvatukseen tutkimuksen tuloksista on paljon pohdittavaa. Lapsuuden ja nuoruuden kokemusten yhteys myöhempään uskonnollisuuteen oli selkeä. Tämän tutkimuksen tulosten perusteella kotikasvatukseen merkitystä ei voi yliarvioida. Tässä tutkimuksen tulokset vahvistavat aikaisempien tutkimusten tuloksia. Kodin ilmapiiri on tärkeä. Lämmin ja turvallinen tunnelma heijastuvat myös jumalakuvassa.

Tutkimus toi esiin tutun paradoksin. Lasten uskontokasvatuksesta vastaa useimmiten kotona äiti ja seurakunnassa nainen, mutta isän ja miehen merkitys lapsen myöhempään uskonnollisuuteen on vähintäänkin yhtä tärkeä kuin äidin tai muiden lasta kasvattavien naisten. Kasvatuskäytännöt ja perherakenne ovat muuttuneet niistä ajoista, kun tähän tutkimukseen osallistuneet olivat lapsia. Siksi onkin ajankohtaisempaa kuin koskaan aikaisemmin kysyä, voisiko isien motivaatiota ja osallistumista kotikasvatukseen lisätä? Isän roolin korostaminen on tärkeää. Luottamuksellinen suhde isään on turvallisen jumalakuvan kehityksen determinantti.

Muodostamani typologiat rikkoivat käsityksen uskovien ihmisten samankaltaisuudesta. Samassa messussa tai seurakunnan tilaisuudessa on aina läsnä tunteiltaan ja tiedoiltaan kovin erilaista väkeä. Tämä ei liene kovin uusi ja mullistava tieto. Uutta ei ole myöskään se, että opetus- ja julistustyössä kannattaa välttää liiallista yleistämistä, sillä ”kaikkihan me olemme”-tyyli koskettaa harvoin kaikkia. Mielenkiintoista on se, mitä ihmiset lopultakin odottavat uskonnolta ja uskonnolliselta yhteisöltä. Yksilön ja yhteisön välistä jännitettä voi tutkimuksen tulosten perusteella arvioida kahdelta kannalta.

1) Yhteisöllä on yksilölle tukea antava merkitys. Hyvästä porukasta ei tarvitse erkaantua. Uskonnollisen yhteisön tärkeys yksilölle tuli tuloksissa selvästi esille. Ihminen tarvitsee sekä emotionaalisesti että rationaalisesti hyväksyvän, lämpimän ja turvallisuutta tuovan yhteyden toisiin ihmisiin. Kokemus on hyvin kokonaisvaltainen.

2) On hieman ristiriitaista, että samalla kun emotionaalisen yhteyden saavuttaminen toisiin ja Jumalaan on yhteisöllinen kokemus, on oman elämän ja ympäröivän maailman rationaalinen tulkinta hyvin yksilöllinen. Jokainen muodostaa itselleen niin uskottavan ja rehellisen tulkinnan itsestään ja ympäristöstään kuin mahdollista. Ne haastateltavat, jotka tunsivat vieraantuneensa kaipasivat edelleen yhteisön turvallisuutta ja lämmintä tunnelmaa. Niistä he eivät olisi halunneet luopua. Heidän erkanemisensa oli johtunut rationaalisista konflikteista esimerkiksi tilanteessa, jossa elämäntilanne muuttuu. Tällaisissa tilanteissa uskonnollisen yhteisön tulisi olla joustava. Liian tiiviisti sitova yhteisö ei anna yksilölle mahdollisuutta itsenäistymiseen, mistä seuraa helposti etäisyyden kasvaminen entisestään.

Koulun ja seurakuntien uskontokasvatuksessa tutkimukseni toivon mukaan herättää pohtimaan Oserin teorian tapaisten, kognitiiviseen päättelyyn harjaannuttavien, kasvatusmallien etuja ja haittoja. Pohtimisen arvoinen on myös uskonnollisuuden prosessiluonteen ottaminen yhdeksi teema-alueeksi kasvatustyössä. Viime vuosikymmeninä oppiminen on käsitetty yhä enemmän elinikäiseksi prosessiksi. Tämä elinikäinen kasvatustehtävä koskee myös uskontokasvatusta. Itse asiassa kirkon perustehtävä on huolehtia kastettujen jäsentensä koko eliniän kattavasta opetuksesta. Samoin koulun tulee valmistaa jatkuvan oppimisen periaatteiden omaksumiseen. Uusiin haasteisiin vastaaminen edellyttää uutta tutkimustietoa. Tähän tarpeeseen tutkimukseni kohdistui.

Tutkimuksessa selvitettiin myös vastaajien jumalakuvaa, ja tulosten mukaan jumalakuvassa on jumalatiedon ja jumalakokemuksen elementit. Uskonnonpedagogiikan kannalta on perin ongelmallista, mikäli jompikumpi elementti on määräävässä asemassa. Siksi uskontokasvatuksen toteuttamisessa on tärkeää miettiä, millaiseen suhteeseen asetetaan jumalatieto ja -kokemus. Jumalatieto yksinään on kuin kuollut kirjain. Se on farisealaista viisastelua ilman elävyyttä. Jumalakokemuksen ylikorostamisen ongelmia ovat ohuus ja subjektiivisuus. Tasapainoiseen jumalakuvaan ei riitä pelkkä tieto Jumalasta, yhtä vähän siihen riittää pelkkä kokemuksellisuus. Kolmas tie on yritys muodostaa elementtien tasapainoinen synteesi. Käytännön uskontokasvatuksessa tästä seuraa ainakin seuraavaa: 1) Koska uskontokokemus muodostuu uskontiedon luomalle perustalle, on uskontokasvatuksen perustana oltava riittävä tiedollinen aines. 2) Mitä rikkaampi kielellinen repertuaari ja tietovaranto, sen hienompia ja syvällisempiä kokemukset voivat olla. Riittävä tietovaranto ei synny hetkessä. Se edellyttää pitkäjänteistä kasvatustyötä.

Uskontokasvatukseen liittyy monia maiden rajat ylittäviä kysymyksiä. Yksi tämän tutkimuksen kimmoke voisi olla kansainvälisen tutkimus- ja opetusyhteistyön lisääminen. Muutoksien tuomiin haasteisiin vastaaminen on tuttu tilanne esimerkiksi Euroopan katolisella alueella, missä Böhnken ja Reichin (1992, 7) mukaan uskonnollinen aikuiskasvatus on ollut jo vuosia kriisissä. Katolisen kirkon aikuiskatekismuksen ilmestymisen v. 1985 piti antaa uutta intoa kasvatustyöhön, mutta kuitenkin samaan aikaan saksalaiset piispat tunnistivat kriisin uskon siirtämisessä. Dogmit eivät siirtyä käytännön toimenpiteisiin ja ajatuksiin ihmisten elämässä. Tästä tilanteesta sai aikuiskasvatukseen panostaminen alkusysäyksen. Uskonnollisen aikuiskasvatuksen profiilin kohottaminen on harkinnan arvoinen kysymys myös Suomessa.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### *Lähteet*

Fritz Oserin haastattelu 28.4.1993. Muistiinpanot tekijän hallussa, Helsinki.

Haastattelut, 17 kpl. Tekijän hallussa, Helsinki.

Vastaukset UAT:iin, 17 kpl. Tekijän hallussa, Helsinki.

### *Lyhenteet:*

IJPR The International Journal for the Psychology of Religion

### *Kirjallisuus*

Achermann, M.

1981 Kognitive Argumentationsfiguren des religiösen Urteils bei Atheisten. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit. Pädagogisches Institut der Universität Fribourg, Schweiz.

Aebli, H.

1991 Opetuksen perusmuodot. Juva: WSOY.

Aho, S.

1985 Lasten moraalinen kehitys Piagetin ja Kohlbergin teorian mukaan. Esitutkimus. Turun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunta julkaisusarja A:106. Turku: Yliopiston offsetpaino.

Ala-Kauhaluoma, L.

1993 Nuoren aikuisen (19-35-vuotiaat) uskon kehitys James W. Fowlerin teorian mukaan. Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta. Uskonnonpedagogiikan pro gradu-tutkielma.

Alanen, P.

1989 Luonnontiede, lääketiede, tieteenteoria. Helsinki: Gaudeamus.

Alasuutari, Pertti

1999 Laadullinen tutkimus. Tampere: Vastapaino.

Allardt, E. & Littunen, Y.

1984 Sosiologia. Porvoo: Werner Söderström osakeyhtiö.

- Allison, D.  
1995 Structuralism. Teoksessa Audi, R. (toim.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: University Press.
- Allport, G. W.  
1951 *Individual and his Religion. A Psychological Interpretation*. London: Constable and Company Ltd.
- Bachs, J.  
1994 Belief, unbelief and religious experience. Teoksessa Corveleyn, J. & Hutsebaut, D. (toim.) *Belief and unbelief: psychological perspectives. International series in the psychology of religion 3*. Amsterdam: Rodopi. 185–201.
- Barrett, J. L.  
2001 Do Children experience God as adults do ? Teoksessa Andresen, J. (toim.) *Religion in mind: cognitive perspectives on religious belief, ritual and experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Batson, D. C. & Ventis, L. W.  
1982 *The Religious Experience. A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Beard, R. M.  
1971 *Piagetin kehityopsykologia*. Helsinki: Tammi.
- Bee, H. L. & Mitchell, S. K.  
1984 *The Developing Person. A Life-Span Approach*. New York: Harper & Row Publishers.
- Beit-Hallahmi, B.  
1985 Religiously based differences in approach to the psychology of religion: Freud, Fromm, Allport and Zilboorg. Teoksessa Brown, L. B. *Advances in the Psychology of Religion*. Oxford: Pergamon Press Ltd.
- Beit-Hallahmi, B.  
1995 Object Relations Theory and Religious Experience. Teoksessa Hood, R. W., Jr. (toim.) *Handbook of Religious Experience*. Birmingham (USA): Religious Education Press.
- Benson, P. L. & Spilka, B. P.  
1979 God-Image as a Function of Self-Esteem and Locus of Control. Teoksessa Malony, H. N. (toim.) *Current perspectives in the psychology of religion*. Grand Rapids (USA): William B. Eerdmans publishing Company. 209–224.



- Bergling, K.  
1981 Moral Development. The Validity of Kohlberg's Theory. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Educational Psychology 23. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Borrow, J. D.  
1999 Lukujen taivas. Laskeminen, ajattelu ja olemassaolo. Smedjebacken: Art House Oy.
- Boudon, R.  
1971 The Uses of Structuralism. Bungay (Great Britain): Heinemann Educational Books Ltd.
- Brachel, von U. & Oser, F.  
1984 Kritische Lebensereignisse und religiöse Strukturenttransformationen. Berichte zur Erziehungswissenschaft Nr 43. Pädagogisches Institut der Universität Freiburg (Schweiz).
- Broughton, J. M. & Freeman, M.  
1982 Intellectual Biography and the History of Psychology. Teoksessa Broughton, J. M. & Freeman, M. (toim.) The Cognitive developmental psychology of James Mark Baldwin: Current theory and research in genetic Epistemology. Norwood (USA): Ablex Publishing Corporation.
- Bucher, A. A.  
1985 The Development of religious Identity: Religious Judgment, its Stages and its Genesis. Provisional Translation Copyright.
- Bucher, A. A.  
1988 Religiöse Entwicklung im Lichte subjektiver Theorien. Perspektiven weiterführender Forschung im Umfeld der Theorie des religiösen Urteils. Religionspädagogische Beiträge 21, 65-94.
- Bucher, A. A. & Oser, F. K.  
1988 Hauptströmungen in der Religionspsychologie. Teoksessa Frey, D., Hoyos, C.G. & Stahlberg, D. (toim.) Angewandte Psychologie. Ein Lehrbuch. München: Psychologie Verlags Union.
- Bucher, A. A. & Reich, H. K.  
1989 Stufen religiöser Entwicklung: Fakten oder Fiktionen? Teoksessa Bucher, A. A. & Reich, H. K. (toim.) Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.

Burgard, P.

- 1989 Zum Problem des Messens religiöser Urteilstrukturen. Teoksessa Bucher, A. A. & Reich, H. K. (toim.) *Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.

Bussmann, G.

- 1988 Stufenmodelle zur Entwicklung religiösen Bewusstseins. *Theologische und religionspädagogische Anfragen. Religionspädagogische Beiträge* 21, 30-49.

Böhnke, M. & Reich, H. K.

- 1992 Worum geht es heute in der religiösen Erwachsenenbildung? Versuch einer Situationsbeschreibung aus theologischer, andragogischer und entwicklungspsychologischer Perspektive. Teoksessa Böhnke, M., Reich, H. K. & Ridez, L. (toim.) *Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung*. Stuttgart: Kohlhammer.

Crapps, R. W.

- 1986 *An Introduction to Psychology of Religion*. Macon (USA): Mercer University Press.

Deuser, H.

- 1990 Kontingenz II (Theologisch). Teoksessa Müller, G. (toim.) *Theologische Realenzyklopädie. Band XIX Kirchenrechtsquellen-Kreuz*. Berlin: Walter de Gruyter.

Day, J. M.

- 2001 From Structuralism to Eternity? Re-Imagining the Psychology of Religious Development After the Cognitive-Developmental Paradigm. *IJPR* 11 (3), 173-183.

Dick, A.

- 1992 Drei transkulturelle Erhebungen des religiösen Urteils. Eine Pilotstudie. Unveröffentlichte Lizentiatsarbeit. Pädagogisches Institut der Universität Fribourg, Schweiz.

Di Loreto, O. & Oser, F.

- 1996 Entwicklung des religiösen Urteils und religiöse Selbstwirksamkeitsüberzeugung – eine Längsschnittstudie. Teoksessa Oser, F. K. & Reich, H. K. (toim.) *Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität*. Lengerich: Pabst Science Publishers.

- Dittes, J. E.  
1971 Two Issues in Measuring Religion. Teoksessa Strommen, M. P. (toim.) Research on Religious Development. A Comprehensive Handbook. New York: Hawthorn Books Inc.
- Dunderfelt, T.  
1992 Elämäntutkimuspsykologia. Porvoo: WSOY.
- Durkheim, E.  
1968 The Elementary Forms of the Religious Life. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Ebert, K.  
1981 Theorien zur Entwicklung des religiösen Bewusstseins. Überlegung zu einer religionspsychologischen Sozialisierungstheorie. Der evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 33 (6), 456-467.
- Egidius, H.  
1980 Johdatus kehityopsykologiaan. Espoo: Weilin+Göös
- Egidius, H.  
1981 Psykologiska grundbegrepp. En uppslagsbok. Lund: LiberLäromedel.
- Egidius, H.  
1995<sup>5</sup> Termlexikon i psykologi, pedagogik och psykoterapi. Lund: Studentlitteratur.
- Eliade, M.  
1957 Das heilige und das profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.
- Erikson, E. H.  
1982 Lapsuus ja yhteiskunta. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Eskola, J. & Suoranta, J.  
1999 Johdatus laadulliseen tutkimukseen. Tampere: Vastapaino.
- Fetz, R. L. & Bucher, A. A.  
1987 Stufen religiöser Entwicklung? Eine rekonstruktive Kritik an *Fritz Oser/Paul Gmünder*, Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz. Teoksessa Biehl, P., Bizer, C., Heimbrock, H-G. & Rickers, F. (toim.) Jahrbuch der Religionspädagogik. Band 3 (1986). Neukirchen-Vluyn (Germany): Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, 217-230.
- Fetz, R. L. & Oser, F.  
1984 Weltbildentwicklung und religiöses Urteil - Ihr Einfluss auf die Moral. Zweite Ringberg-Konferenz. Originalbeitrag.

- Fetz, R. L. & Reich, H. K.  
1989 World Views and Religious Development. *Journal of Empirical Theology* 2 (2), 46-61.
- Fischer, W. & Marhold, W.  
1978 Religionssoziologie als Wissenssoziologie. Urban Taschenbücher Bd 636. Stuttgart: W.Kohlhammer GmbH.
- Fowler, J. W.  
1993 Response to Helmut Reich: Overview or Apologetic? *IJPR* 3(3), 173-179.
- Furth, H. G.  
1977 Piaget för lärare. Stockholm: LiberTryck.
- Gardner, H.  
1972 The Quest for Mind. Piaget, Lévi-Strauss, and the Structuralist Movement. New York: Alfred A. Knopf Inc.
- Geels, A. & Wikström, O.  
1993 Den religiösa människan. Psykologiska perspektiv. Lund: Bokförlaget Plus Ultra.
- Glock, C. Y. & Stark, R.  
1965 Religion and Society in Tension. USA: Rand McNally & Company.
- Goldman, R.  
1968 Religious Thinking from Childhood to Adolescence. 4<sup>th</sup> impression (1<sup>st</sup> published 1964). London: Routledge & Kegan Paul.
- Gorsuch, R. L.  
1988 Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology* 39, 201-221. Palo Alto (USA): Annual Reviews Inc.
- Greene, M.  
1988 Qualitative Research and the Uses of Literature. Teoksessa Sherman, R. R. & Webb, R. B. (toim.) *Qualitative Research in Education: Focus and Methods*. Basingstoke (GB): The Falmer Press.
- Grom, B.  
1981 Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Grom, B.  
1988 Kerygma, Symbol, Struktur – oder Erfahrung. Religionspädagogische Konzepte. *Katechetische Blätter* 113, 480-487.
- Grom, B.  
1992 Religionspsychologie. München: Kösel-Vandenhoeck & Ruprecht.

- Gruen, G. E.  
1977 Piaget's Theory. Teoksessa Wolman, B. B. (toim.) *International Encyclopedia of Psychiatry, Psychology, Psychoanalysis & Neurology*. New York: Aesculapius Publishers.
- Grönblom, G.  
1984 *Dimensions of Religiosity. The operationalization and measurement of religiosity with special regard to problem of dimensionality*. Religionsvetenskapliga skrifter nr 3. Åbo Akademi.
- Hakala, P.  
1997 *SPSS for Windows-opas käytännöllistä teologiaa tutkiville*. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. Opetusmonisteita 1.
- Hay, D.  
1988 *Asking Questions about Religious Experience*. *Religion* 18, 217–229.
- Heikkilä, T.  
1998 *Tilastollinen tutkimus*. Helsinki: Edita Oy.
- Heinonen, R.  
1988 *Kohden ainedidaktiikan teoriaa*. *Teologinen Aikakauskirja* 93 (3), 180–189.
- Heywood, D.  
1986 *Piaget and Faith Development: A True Marriage of Minds?* *British Journal of Religious Education*. 8 (2), 72–78.
- Hirsjärvi, S.  
1983 *Kasvatustieteen käsitteistö*. Keuruu: Otava.
- Hirsjärvi, S. & Hurme, H.  
2001 *Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Hopson, R. E. & Openlander, K.  
1995 *Protestantism and Religious Experience*. Teoksessa Hood, R. W., Jr. (toim.) *Handbook of Religious Experience*. Birmingham (USA): Religious Education Press.
- Hurme, H.  
1992 *Utvecklingspsykologi – psykologi i utveckling: en presentation av utvecklingspsykologins utveckling, centrala innehåll, metoder och utvecklingens determinanter*. Vaasa: Åbo Akademis förlag.
- Hviid, J.  
1971 *Psykologi och religion. En analyse af religiøse oplevelser*. Copenhagen: Gyldendalske Bokhande nordisk Forlag A.S.

- Hyde, K. E.  
1990 Religion in Childhood and Adolescence. A Comprehensive Review of the Research. Birmingham (USA): Religious Education Press.
- James, W.  
1961 The Varieties of Religious Experience. New York: Mentor Books.
- Jussila, J., Montonen, K. & Nurmi, K. E.  
1992 Systemaattinen analyysi kasvatustieteiden tutkimusmenetelmänä. Teoksessa Gröhn, T. & Jussila, J. (toim.) Laadullisia lähestymistapoja koulutuksen tutkimuksessa. Helsinki: Yliopistopaino.
- Kantola, J.  
1986 Jean Piaget'n kehityspsykologisen teorian uskonnonpedagoginen ja -filosofinen merkitys. Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta. Uskonnonpedagogiikan pro gradu-tutkielma.
- Karma, K. & Komulainen, E.  
1990 Käyttäytymistieteiden tilastomenetelmien jatkokurssi. Helsinki: Yliopistopaino.
- Kildahl, J. B.  
1979 The personalities of Sudden Religious Converts. Teoksessa Malony, H. N. (toim.) Current perspectives in the psychology of religion. Grand Rapids (USA): William B. Eerdmans publishing Company.
- Kirkpatrick, L. A.  
1995 Attachment Theory and Religious Experience. Teoksessa Hood, R. W., Jr. (toim.) Handbook of Religious Experience. Birmingham (USA): Religious Education Press.
- Kirkpatrick, L. A. & Hood, R. W. Jr.  
1990 Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation. The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion. *Journal for Scientific Study of Religion* 29 (4), 442–462.
- Kitchener, R. F.  
1986 Piaget's Theory of Knowledge. Genetic Epistemology & Scientific Reason. London: Yale University Press.
- Kohlberg, L.  
1958 The development of the modes of moral thinking and choice in the years 10 to 16 (diss.). The University of Chicago. Department of psychology. Chicago.

- Kohlberg, L.  
1973 Stage and Sequency: the Cognitive-Developmental Approach to Socialization. Teoksessa Goslin, D. A. (toim.) Handbook of Socialization Theory and Research. USA: Rand McNally College Publishing Company.
- Kohlberg, L.  
1980 Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education. Teoksessa Munsey, B. (toim.) Moral Development, Moral Education and Kohlberg. Basic Issues in Philosophy, Psychology, Religion, and Education. Birmingham (USA): Religious Education Press, Inc.
- Kohlberg, L.  
1981 The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice. Essays on Moral Development volume I. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Kohlberg, L.  
1984 The Psychology of Moral Development. Essays on Moral Development volume II. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Krebs, D. L., Denton, K. & Wark, G.  
1997 The Forms and Functions of Real-life Moral Decision-making. The Journal of Moral Education 26 (2), 131–145.
- Kurtines, W. M. & Gewirtz, J. L.  
1984 Morality, moral behavior, and moral development. New York: John Wiley & Sons Inc.
- Kyngäs, H. & Vanhanen, L.  
1999 Sisällön analyysi. Hoitotiede 11 (1), 3–12.
- Lampela-Kivistö, L.  
2000 Yrittäjä konkurssin pyörteissä. Uskonnollisuus roolisiirtymässä. Käytännöllisen teologian laitoksen julkaisuja 99. Helsingin yliopisto. Käytännöllisen teologian laitos. Helsinki: Yliopistopaino.
- Lappalainen, T.  
1989 Lasten ja nuorten moraaliset ja eettiset normit Lawrence Kohlbergin moraaliteorian valossa. Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta. Uskonnonpedagogiikan pro gradu-tutkielma.
- Lerner, R. M. & Hultsch, D. F.  
1983 Human Development: A Life-Span Perspective. New York: McGrawHill Inc.
- Levänti, O.  
1990 Nuoren uskonnollisen ajattelun kehittyminen. Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta. Uskonnonpedagogiikan pro gradu-tutkielma.

- Lind, G. & Wakenhut, R.  
 1985 Testing for Moral Judgment Competence. Teoksessa Lind, G., Hartmann, H. A. & Wakenhut, R. (toim.) *Moral Development and the Social Environment. Studies in the Philosophy and Psychology of Moral Judgment and Education*. Chicago: Precedent Publishing Inc.
- Lindbeck, G. A.  
 1984 *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. London: SPCK.
- Lübbe, H.  
 1979 *Vollendung der Säkularisierung - Ende der Religion? Teoksessa Moser, S. & Eckhart, P. (toim.) Gottesbilder heute: die Gottesproblematik in der säkularisierten Gesellschaft der Gegenwart*. Königstein: Peter Hanstein Verlag GmbH.
- Lübbe, H.  
 1980 *Religion nach der Aufklärung. Teoksessa Rendtorff, T. (toim.) Religion als Problem der Aufklärung: eine Bilanz aus der religionstheoretische Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luhmann, N.  
 1977 *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Mannermaa, T.  
 2000 *Ajankohtainen keskustelu opin merkityksestä kirkossa. Teoksessa Holopainen, T. J. (toim.) Oppi – kahle vai kalleus? Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisu 224*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Manninen, Ju.  
 1987 *Dialektiikan ydin*. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen.
- Manninen, Jy.  
 1993 *Akateemiset työttömät työnhakijat. Elämäntilanne ja työvoimakoulutus*. (diss.) Helsingin yliopiston kasvatustieteen laitoksen tutkimuksia 137. Helsinki: Yliopistopaino.
- McCallister, B. J.  
 1995 *Cognitive Theory and Religious Experience. Teoksessa Hood, R. W., Jr. (toim.) Handbook of Religious Experience*. Birmingham (USA): Religious Education Press.



- Meister, P.  
 1988 Kontingenzerfahrung von Säuglingen im Alter von 3 Monaten als Indikation für Explorationsverhalten mit 12 Monaten. Unveröffentlichte schriftliche Arbeit zur Erlangung des Grades eines Lizentianden der Philosophischen Fakultät an der Universität Freiburg, Schweiz.
- Miles, M. B. & Huberman, A. M.  
 1990 *Qualitative data analysis. A Sourcebook of New Methods*. Newbury Park (USA): Sage Publications Inc.
- Moseley, R. M., Jarvis, D. & Fowler, James W.  
 1986 *Manual for Faith Development Research*. Center for Faith Development. Emory University. Atlanta. USA.
- Müller, A.  
 1989 Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Kontingenz. Teoksessa: Bucher, A. A. & Reich, H. K. (toim.) *Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.
- Murray, F. B.  
 1984 *Piaget's Theory*. Teoksessa Corsini, R. J. (toim.) *Encyclopedia of Psychology*. Volume 3. USA: John Wiley & Sons Inc.
- Nipkow, K. E., Schweitzer, F. & Fowler, J. W.  
 1989 *Einleitung*. Teoksessa Bucher, A. A. & Reich, H. K. (toim.) *Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.
- Oerter, R.  
 1974 *Moderne Entwicklungspsychologie*. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer.
- Oikarinen, L.  
 1993 *Ihmisen uskon kehitys*. James W. Fowlerin teorian konsistenssin analyysi (diss.). STKS:n julkaisu 184. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Oser, F.  
 1976 *Das Gewissen lernen. Probleme intentionaler Lernkonzepte im Bereich der moralischen Erziehung*. (diss.). Olten (Schweiz): Walter Verlag.
- Oser, F.  
 1980 *Stages of Religious Judgment*. Teoksessa Brusselmans, C. (toim.) *Toward moral and religious Maturity. The First International Conference on Moral and Religious Development*. Morristown (USA): Silver Burdett Company.

- Oser, F.  
1985 Religious Dilemmas: The Development of Religious Judgment. Teoksessa Harding, C. (toim.) *Moral Dilemmas. Philosophical and Psychological Issues in the Development of Moral Reasoning*. Precedent Publishing.
- Oser, F.  
1986 Moral Education and Values Education: The Discourse Perspective. Teoksessa Wittrock, M. C. (toim.) *Handbook of research on teaching*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Oser, F.  
1988a Toward a Logic of religious Judgment: A Reply to my Critics. *Berichte zur Erziehungswissenschaft No. 74b*. Pädagogisches Institut der Universität Freiburg. Schweiz.
- Oser, F.  
1988b *Wieviel Religion braucht der Mensch? Erziehung und Entwicklung zur religiösen Autonomie*. Güttersloh (Germany): Verlagshaus Gerd Mohr.
- Oser, F.  
1989 *Genese und Logik der Entwicklung des religiösen Bewusstseins: Eine Entgegnung auf Kritiken*. Teoksessa Nipkow, K. E., Schweitzer, F. & Fowler, J. W. (toim.) *Glaubensentwicklung und Erziehung*. Stolzenau: Verlagshaus Gert Mohn.
- Oser, F.  
1991 *The Development of Religious Judgment*. Teoksessa Oser, F. K. & Scarlett, W. G. (toim.) *Religious Development in Childhood and Adolescence. New Directions for Child Development. Number 52, Summer 1991*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Oser, F.  
1992a *Die Entstehung Gottes im Kinde: Zum Aufbau der Gottesbeziehung in den ersten Schuljahren; für Katecheten und Eltern*. Zürich: NZN Buchverlag AG.
- Oser, F.  
1992b *Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter*. Teoksessa Böhnke, M., Reich, H. K. & Ridez, L. (toim.) *Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung*. Stuttgart: W.Kohlhammer GmbH.
- Oser, F.  
1996 Kohlberg's Dormant Ghosts: the case of education. *Journal of Moral Education* 25 (3), 253–275.

- Oser, F. & Althof, W.  
1992 Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Entwicklung und Erziehung im Wertebereich. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Oser, F. & Bucher, A.  
1987 Die Entwicklung des religiösen Urteils. Ein Forschungsprogramm. Unterrichtswissenschaft 15 (2), 132–155.
- Oser, F. & Gmünder, P.  
1988 Der Mensch - Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgene-  
tischer Ansatz. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohr.
- Oser, F. & Gmünder, P.  
1991 Religious judgment: a developmental perspective. Translation of Der  
Mensch-Stufen seiner religiösen Entwicklung made by Norbert F.  
Hahn. Birmingham (USA): Religious Education Press Inc.
- Oser, F. & Gmünder, P. & Fritzsche, U.  
1980 Stufen des religiösen Urteils. Wege zum Menschen. Monatsschrift  
für Arzt und Seelsorger, Erzieher, Psychologen und soziale Berufe  
32, 386–398.
- Oser, F. & Klaghofer, R.  
1983 Was macht die Religion in der Familie: Ein Ansatz zur Erfassung des  
religiösen Familienklimas. Berichte zur Erziehungswissenschaft Nr  
35. Universität Freiburg (Schweiz).
- Oser, F., Power, C. & Widmer, K.  
1978 Zur Entwicklung kognitiver Stufen des religiösen Urteils. Berichte  
zur Erziehungswissenschaft . Universität Fribourg (Schweiz).
- Oser, F. & Reich, H. K.  
1990a Moral Judgment, Religious Judgment, World View and Logical  
Thought: a Review of Their Relationship. Part One. British Journal  
of Religious Education 12 (2), 94-101.
- Oser, F. & Reich, H. K.  
1990b Moral Judgment, Religious Judgment, World View and Logical  
Thought: a Review of Their Relationship. Part Two. British Journal  
of Religious Education 12 (3), 172-181.
- Oser, F. & Reich, H. K.  
1996 Zur Einführung: Sinnfindung als roter Faden religiöser Bemühungen?  
Teoksessa Oser, F. & Reich, H. K. (toim.) Eingebettet ins  
Menschsein: Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur  
Entwicklung von Religiosität. Lengerich: Pabst Science Publishers.

- Oser, F. K., Reich, H. K. & Bucher, A. A.  
 1994 Development of belief and unbelief in childhood and adolescence. Teoksessa Corveleyn, J. & Hutsebaut, D. (toim.) *Belief and unbelief: psychological perspectives*. International series in the psychology of religion 3. Amsterdam: Rodopi.
- Oser, F. & Reichenbach, R.  
 s.a. No Need for Moral Heroes or Professional Morality as Moral Procedural Expertise. *Julkaisematon käsikirjoitus*.
- Pannenberg, W.  
 1980 Macht der Mensch die Religion oder macht die Religion den Menschen? Ein Rückblick auf die Diskussionen des religionstheoretischen Arbeitskreises. Teoksessa Rendtorff, T. (toim.) *Religion als Problem der Aufklärung: eine Bilanz aus der religionstheoretische Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pargament, K. I.  
 1997 *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press.
- Pekkola, L.  
 1991 Keski-ikäisen 45-60-vuotiaan uskon kehitys James Fowlerin teorian mukaan. Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta. Uskonnonpedagogiikan pro gradu-tutkielma.
- Peukert, H.  
 1982 Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lehrprozesse. Teoksessa Blank, J. & Hasenhüttl, G. (toim.) *Erfahrung, Glaube und Moral*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Piaget, J.  
 1970 Piaget's Theory. Teoksessa Mussen, P. H. (toim.) *Carmichael's Manual of child psychology*. Volume I. USA: John Wiley & Sons, Inc.
- Piaget, J.  
 1971 *Structuralism*. Great Britain: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Popper, K. R.  
 1977 *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson & Co Ltd.
- Poser, H.  
 1990 Kontingenz I (Philosophisch). Teoksessa Müller, G. (toim.) *Theologische Realenzyklopädie*. Band XIX Kirchenrechtsquellen-Kreuz. Berlin: Walter de Gruyter.
- Rainio, K. & Helkama, K.  
 1974 *Sosiaalipsykologian oppikirja*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

- Ranta, E., Rita, H. & Kouki, J.  
1989 Biometria. Tilastotiedettä ekologeille. Helsinki: Yliopistopaino.
- Reich, H. K.  
1986 Zur Entwicklung von Denken in Komplementarität. Berichte zur Erziehungswissenschaft Nr 53. Pädagogisches Institut der Universität Freiburg (Schweiz).
- Reich, H. K.  
1987a Children and Adolescents between religious and scientific World Views: The Role of thinking in the terms of Complementary. Berichte zur Erziehungswissenschaft Nr 63. Pädagogisches Institut der Universität Freiburg (Schweiz).
- Reich, H. K.  
1987b Religiöse und naturwissenschaftliche Weltbilder: Entwicklung einer komplementären Betrachtungsweise in der Adoleszenz. Unterrichtswissenschaft 15 (3), 332- 343.
- Reich, H. K.  
1992a Religious Development Across The Life Span: Conventional and Cognitive Developmental Approaches. Teoksessa Featherman, D. L., Lerner R. M. & Perlmutter, M. (toim.) Life-Span Development and Behaviour. Volume II. Hillsdale: Lawrence Erlbaum associates Publishers.
- Reich, H. K.  
1992b Cognitive-developmental Approaches to Religiousness: Which Version for which Purpose? Pädagogisches Institut, University of Fribourg, Switzerland.
- Reich, H. K.  
1992c Kann Denken in Komplementarität die religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter fördern? Überlegung am Beispiel der Lehrformel von Chalkedon und weiterer theologischer 'Paradoxe'. Teoksessa Böhnke, M., Reich, H. K. & Ridez, L. (toim.) Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Reich, H. K.  
1993 Cognitive-Developmental Approaches to Religiousness: Which Version for Which Purpose? IJPR 3 (3), 145-171.
- Reich, H. K.  
1994 Can one rationally understand Christian doctrines? An empirical study. British Journal of Religious Education. 16 (2), 114 – 126.
- Reich, H. K.  
1997 Do We Need a Theory for the Religious Development of Women? IJPR 7 (2), 67-84.

- Rest, J. R.  
1986 Moral Development. Advances in Research and Theory. New York: Praeger Publishers.
- Rich, J. M. & DeVitis, J. L.  
1985 Theories of moral development. Springfield (USA): Charles C. Thomas Publisher.
- Rollett, B. & Kaminger, G.  
1996 Entwicklung des religiösen Urteils und religiöse Selbstwirksamkeitsüberzeugung – eine Längsschnittstudie. Teoksessa Oser, F. K. & Reich, H. K. (toim.) Eingebettet ins Menschsein: aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität. Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Roos, J. P.  
1988 Elämäntavasta elämäkertaan. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Rosenberg, R.  
1989 Die Entwicklung von Gebetskonzepten. Teoksessa: Bucher, A. A. & Reich, H. K. (toim.) Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.
- Ruohonen, T.  
1991 Nuorten aikuisten uskonnollinen arviointi Fritz Oserin teorian mukaan. Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta. Uskonnonpedagogiikan pro gradu-tutkielma.
- Ruokanen, M.  
1980 Jumalan valtakunta ja syntien anteeksiantamus. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistyksen opilliset korostukset 1977-1979. Kirkon Tutkimuslaitos Sarja A N:o 36. Tampere: Hermes Oy.
- Räsänen, A.  
1991 Aikuisten uskonnollinen kehitystaso ja sen yhteydet eräisiin taustatekijöihin sekä uskonnollisiin katsomuksiin. Helsingin yliopisto. Teologinen tiedekunta. Uskonnonpedagogiikan pro gradu-tutkielma.
- Räsänen, A.  
1992 Aikuisten uskonnollinen kehitystaso ja sen yhteydet eräisiin taustatekijöihin sekä uskonnollisiin katsomuksiin. Teoksessa Löijä, P. (toim.) Käytännöllisen teologian laitoksen vuosikirja 1992-1993. Helsingin yliopisto. Käytännöllisen teologian laitos. Porvoo: Uusimaa Oy.

- Räsänen, A.  
2001 Lapsen käsitys Jumalasta. Teoksessa Salminen, J. (toim.) Varhaiskasvatuksen uskontokasvatus. Helsingin yliopisto. Opettajankoulutuslaitos. *Studia Paedagogica* 24. Helsinki: Hakapaino.
- Salo, K.  
1994 Opettajien stressi ja sen hallinta syyslukukaudella. *Psykologia* 29 (1), 26–35.
- Salonen, K., Kääriäinen, K. & Niemelä, K.  
2000 Kirkko uudelle vuosituhannelle. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 1996–1999. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Schibilsky, M.  
1978 Konstitutionsbedingungen religiöser Kompetenz. Teoksessa Fischer, W. & Marhold, W. (toim.) *Religionsoziologie als Wissenssoziologie*. Urban-Taschenbücher Bd 636. Stuttgart: W.Kohlhammer GmbH.
- Schweitzer, F.  
1985 Religion und Entwicklung. Bemerkungen zur kognitiv-strukturellen Religionspsychologie. *Wege zum Menschen. Monatsschrift für Arzt und Seelsorger, Erzieher, Psychologen und soziale Berufe* 37, 316–325.
- Schweitzer, F.  
1994 Religious Development and Education. Practical-theological and Educational Comments on Kalevi Tamminen's Comparison of Faith Development and Religious Judgment. *Journal of Empirical Theology* 7 (2), 113–121.
- Schweitzer, F.  
1991 Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter. München: Chr.Kaiser.
- Schweitzer, F.  
1997 Why We Might Still Need a Theory for the Religious Development of Women. *IJPR* 7 (2), 87–91.
- Schweitzer, F. & Bucher, A. A.  
1989 Schwierigkeiten mit Religion. Zur subjektiven Wahrnehmung religiöser Entwicklung. Teoksessa Bucher, A. A. & Reich, H. K. (toim.) *Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.
- Seppälä, J.  
1970 Valmiutta uskontoon. *Lastentarha-lehti* 33, 30–33. Helsinki: Lastentarhanopettajaliitto.
- Siegel, S. & Castellan, J. N.

- 1988 Nonparametric Statistics for the Behavioral Sciences. New York: McGraw-Hill Inc.
- Sihvo, J.  
1979 Uskonnollisuus ja kirkollisuus Suomessa. Kirkon tutkimuslaitos A 34. Tampere: Kirkon tutkimuslaitos.
- Smart, N. R.  
1975 What is religion? Teoksessa Smart, N. & Horder, D. (toim.) *New Movements in Religious Education*. London: Temple Smith.
- Spilka, B.  
1971 Research on religious Beliefs: A critical Review. Teoksessa Strommen, M. P. (toim.) *Research on religious Development. A Comprehensive Handbook*. New York: Hawthorn Books Inc.
- Streib, H.  
2001 Faith Development Theory Revisited: The Religious Styles Perspective. *IJPR* 11 (3), 143–158.
- Suoranta, J.  
1995 Tekstit, murrokset ja muutos. Kolme näkökulmaa laadullisen tutkimuksen metodologiaan. Lapin yliopiston Kasvatustieteiden tiedekunta. *Acta Universitatis Lapponiensis* 10. Rovaniemi
- Tamm, M.  
1988 Lasten ja nuorten uskonnollinen maailma. Helsinki: Lasten Keskus.
- Tamminen, K.  
1981 Lasten ja nuorten uskonnollinen kehitys I. Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian laitos. *Uskonnonpedagogiikan julkaisuja B/5*. Helsinki: Helsingin yliopiston monistuspalvelu.
- Tamminen, K.  
1991 *Religious Development in Childhood and Youth. An Empirical Study*. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B* no 259. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Tamminen, K.  
1994 Comparing Oser's and Fowler's Developmental Stages on the Basis of Empirical Studies among Finnish Young Adults and Adults. *Journal of Empirical Theology* 2, 75-112.
- Tamminen, K.  
1996 Gender differences in religiosity in children and adolescents. Teoksessa Francis, L. J., Kay, W. K. & Campbell, W. S. (toim.) *Research in Religious Education*. Herefordshire (United Kingdom): Gracewing.



- Tamminen, K. & Nurmi, K. E.  
 1995 Developmental Theory and Religious Experience. Teoksessa Hood, R. W., Jr. (toim.) Handbook of Religious Experience. Birmingham (USA): Religious Education Press.
- Teinonen, S. A.  
 1999 Teologian sanakirja. Helsinki: Kirjapaja.
- Tillich, P.  
 1962 Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg: Furche-Verlag H.Rennebach KG.
- Tirri, K.  
 1995 Ala-asteen oppilaiden identifioimien moraaliongelmien teemat ja sosiaaliset suhteet. Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitoksen tutkimuksia 153. Helsinki: Yliopistopaino.
- Toivonen, T.  
 1999 Empiirinen sosiaalitutkimus. Filosofia ja metodologia. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Tunnustuskirjat  
 1990 Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat. Jyväskylä: SLEY-kirjat.
- Vande Kemp, H.  
 1986 Dangers of Psychologism: The Place of God in Psychology. Journal of Psychology and Theology 14 (2), 97–109.
- Vesey, G. & Foulkes, P.  
 1990 Dictionary of Philosophy. Glasgow: Harper Collins Publishers.
- Virkkunen, T. P.  
 1977 Yksilön uskonnollinen kehitys. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 94. Rauma: Länsi-Suomen kirjapaino Oy.
- Vossen, E. H. J. M.  
 1988 Chronicle. Stages of religious development: fact or fiction? Journal of Empirical Theology 1(1), 77.
- Waardenburg, J.  
 1986 Usko ja uskonnot. Helsinki: Gaudeamus.
- Wallwork, E.  
 1982 Religious Development. Teoksessa Broughton, J. M. & Freeman, M. (toim.) The Cognitive developmental psychology of James Mark Baldwin: Current theory and research in genetic Epistemology. Norwood: Ablex Publishing Corporation.
- Webster's  
 1993 Webster's New Encyclopedic Dictionary. New York: Black Dog & Leventhal Publishers Inc.
- Williams, R.

- 1971 A Theory of God-Concept Readiness: From the Piagetian Theories of Child Artificialism and the Origin of Religious Feeling in Children. *Religious Education* LXIV (1), 62-66.
- Wozniak, R.
- 1982 *Metaphysics and Science, Reason and Reality: The intellectual Origins of Genetic Epistemology*. Teoksessa Broughton, J. M. & Freeman, M. (toim.) *The Cognitive developmental psychology of James Mark Baldwin: Current theory and research in genetic Epistemology*. Norwood: Ablex Publishing Corporation.
- Wulff, D. M.
- 1991 *Psychology of Religion. Classic and contemporary views*. New York: John Wiley & Sons.
- Wulff, D. M.
- 1993 On the Origins and Goals of Religious Development. *IJRP* 3 (3), 181-186.
- Ylönen, K.
- 1997 *Inkerin kirkon nousu kommunistivallan päätyttyä. Kirkon tutkimuskeskus. Sarja A Nro 70*. Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Zondag, H. J. & van Belzen, J. A.
- 1993 Das religiöse Urteil: zwischen Unsicherheitsreduzierung und Reflexion. Eine empirisch-kritische Validierung von Osers Theorie des religiösen Urteils. *Religionspädagogische Beiträge* 32, 166-184.
- Zwergel, H. A.
- 1989 *Höchste Stufen religiöser Entwicklung: Kritische Rückfragen*. Teoksessa Bucher, A. A. & Reich, H. K. (toim.) *Entwicklung von Religiosität: Grundlagen, Theorieprobleme, praktische Anwendung*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.

## LIITTEET

## LIITE 1.

## PERUSTIEDOT TUTKIMUSJOUKOSTA

	ikä	siviili-sääty	perhe	uskon-tokunta (herä-tysliike)	koulu-tustaso	työteh-tävä	uskon-nollisu-us (T1)
Irja	28	naimi-sissa	2 lasta	vapaa-kirkko	keskias-teen tut-kinto	kotiäiti	käänty-mys
Sampo	30	naimi-sissa	2 lasta	vapaa-kirkko	keskias-teen tut-kinto	nuoriso-työnte-kijä	ratkai-sun teh-nyt
Jari	34	naimi-sissa	2 lasta	ev. lut.	korkea-aste	farma-seutti	käänty-mys
Leo	34	naima-ton	ei lapsia	siviilire-kisteri	lukio, ei ammatti-tutkin-toa	työtön	ulko-puo-linen
Mauri	36	naimi-sissa	4 lasta	vapaa-kirkko	korkea-aste	fama-seutti	käänty-mys
Elma	39	naima-ton	ei lapsia	siviilire-kisteri	korkea-aste	tutkija	käänty-mys
Ella	40	naimi-sissa	4 lasta	vapaa-kirkko	korkea-aste	lääkäri	käänty-mys
Selja	43	naima-ton	ei lapsia	ev. lut. (vanh.-lest)	kouluas-teen tut-kinto	piirtäjä	käänty-mys
Paavo	43	naimi-sissa	8 lasta	ev. lut. (vanh. lest.)	korkea-aste	arkki-tehti	kasvu-kristitty
Paula	47	naimi-sissa	2 lasta	vapaa-kirkko	keskias-teen tut-kinto	sairaahoitaja	kasvu-kristitty

Eeva	48	eronnut	2 lasta	vapaa- kirkko	keskias- teen tutkinto	terv.hoi- taja	käänty- mys
Varpu	49	naima- ton	ei lapsia	ev. lut.	korkea aste	lääkäri	ratkai- sun tehnyt
Aarne	50	naimi- sissa	12 lasta	ev. lut. (vanh. lest.)	korkea aste	DI	kasvu- kristitty
Kerttu	52	eronnut	1 lapsi	ev. lut.	korkea aste	opettaja	kasvu- kristitty
Onerva	55	naimi- sissa	5 lasta	vapaa- kirkko	keskias- teen tutkinto	sairaan- hoitaja	käänty- mys
Ossi	55	naimi- sissa	5 lasta	vapaa- kirkko	keskias- teen tutkinto	yhdistyk- sen johtaja	käänty- mys
Signe	60	naimi- sissa	3 lasta	vapaa- kirkko	keskias- teen tutkinto	eläk- keellä	käänty- mys

Taulukkoon on koottu perustiedot haastateltavista ikäjärjestyksessä nuorimmasta alkaen. Kaikkien henkilöiden nimet on muutettu.

## TEEMAHAASTATTELURUNKO

## I Taustatiedot ja elämäkulkku

Syntymäaika ja -paikka  
Siviilisääty ja lasten lukumäärä  
pohjakoulutus  
Ammatti (ammattinimike tai työn laatu)

Elämäkulun nousut ja laskut  
Käänteentekevät elämänvaiheet  
Uskonnollinen elämäkaari

Mikä on kotiseurakuntasi tai uskonnollinen yhteisö, johon kuulut?  
Millaiseen aatteelliseen/uskonnolliseen toimintaan ts. johonkin sellaiseen, joka edellyttää vakaumusta olet sitoutunut? Miten sitoutuminen ilmenee päivittäisessä, viikoittaisessa ja yleensäkin elämässäsi? Millaisissa ryhmissä/yhteisöissä/yhdistyksissä toimit?

Miten isosta ja millaisesta perheestä olet?  
Mitä voit sanoa lapsuudenkotisi uskonnollisuudesta?  
Äiti, isä, sisarukset, suku

Saitko uskonnollisia vaikutteita lapsuudessa/nuoruudessa kaveripiiristäsi?  
Entä nykyinen ystäväpiirisi?  
Mitä voit kertoa vaikuttajahenkilöistä elämässäsi? Ketkä ovat vaikuttaneet ajatteluusi, suhtautumiseesi elämään, suuntautumiseesi?

## II Tyytyväisyys, hyvä elämä ja elämän tarkoitus

Kerro, miten tyytyväinen/tyytymätön olet elämääsi tällä hetkellä. Anna tyytyväisyydestä kouluarvosana (4-10) ja perustele valintasi.

Onko aivan viime aikoina tai viime vuosina elämässäsi ollut tärkeitä tapahtumia, joko iloisia tai ikäviä/surullisia tapahtumia? Esimerkiksi: kuoleman tapaus, avioituminen/vakava ihmissuhde, lapsen saaminen, ero, taloudelliset huolet, työttömyys, opiskelu/valmistuminen, työpaikan

saaminen/vaihtaminen, sairaus, eläkkeelle siirtyminen, muutto, tms. Miten ne ovat vaikuttaneet elämääsi?

Millaista on mielestäsi hyvä elämä? Mitä siihen kuuluu?

Mitkä ovat hyvän elämän välttämättömät ehdot? (ts. sellaiset tekijät, jotka on välttämättä oltava mukana, jotta edellytykset onnistuneeseen elämään ovat olemassa) Miten pitäisi elää, että elää oikein?

Mikä mielestäsi on elämän tarkoitus?

### III Kypsä, itsenäinen vakaumus, todellisuuden luonne

Millainen on sinun käsityksesi kypsästä, itsenäisestä vakaumuksesta? Onko omasi sellainen? Millaisia muutoksia siinä on ajanoloon tapahtunut?

Voiko ihminen hallita kaikkia elämänsä tapahtumia? Jos voi, selitä miten se on mahdollista. Jos epäilet, kerro mistä asioista ihminen ei voi itse päättää?

Ajatteletko sinä, että on olemassa hengellinen maailma, joka ulottuu näkyvän todellisuuden ulkopuolelle? Millainen se on? Perustele käsityksesi. Ajattele, että istuisit keskustelemassa ystäväsi kanssa (kuten nyt olemme tässä) elämän suurista kysymyksistä. Jos hän kysyisi mikä on sinun käsityksesi maailmasta, sen synnystä, tuonpuoleisuudesta, mitä vastaisit ja miten perustelisit näkemyksesi? Mitä kertoisit elämän merkityksestä ja arvosta?

Onko olemassa periaatteita, joita kaikkien tulisi noudattaa?

Luuletko, että kaikki päätyvät elämään, maailmaa ja tuonpuoleisuutta koskevissa pohdintoissaan lopulta samaan ts. onko olemassa jokin syvin, inhimillinen alue ihmisessä, tai jokin tarve, joka on kaikille yhteinen? Ominaisuus, joka panee ihmisen hakemaan selitystä olemassaololleen ja tuonpuoleiselle?

### IV Oma uskonnollisuus ja käsitys uskonnosta

Ajattele elämääsi. Mikä siinä on kaikkein tärkeintä? Mikä muu on tärkeää?

Mihin sinä pohjimmiltaan luotat? Mikä on elämääsi ohjaava aate/voima/asia?

Mihin sinä turvaudut tilanteessa/asiassa, jossa mikään ei tunnu auttavan?

Miten selität, että joku uskoo Jumalaan joku toinen ei? Miksi sinä uskot tai miksi sinun on vaikea tai mahdoton uskoa Jumalaan?

Mikä uskonossa on sinulle tärkeää?

Millaisissa tilanteissa uskonto/usko Jumalaan/tuonpuoleinen on sinulle tärkeä?

Otatko todesta sen, että voi olla muikin kuin tämä näkyvä maailma?

Perustele mielipiteesi puolesta tai vastaan?

Mitä Jumala sinulle merkitsee?

Ovatko kaikki ihmiset uskonnollisia? Perustele.

Miten jatkaisit: Uskonnolla on tärkeä merkitys elämässäni siinä, että .....

Toivoisin, että uskonto merkitsisi minulle .....

V Uskonnolliset tunteet, rationaalinen elementti, uskonnollinen toiminta

Onko uskonossa rationaalista so. järkiperäistä selittämistä, mikä uskonossa mielestäsi on sellaista? Millainen asema sinusta uskonossa tai uskonnollisuudessa on järkiperäisillä perusteilla? Katsotko, että on hyvä jos uskonto voi antaa asioille, elämälle järkiperäisen selityksen? Vai onko usko silloin tarpeeton?

Mikä uskonossa on mielestäsi järjenvastaista? Voiko uskonnollinen vakaumus sinun käsityksesi mukaan olla tosiasioiden avulla perusteltu?

Mikä omassa vakaumuksessasi on järjen avulla perusteltua? Onko omassa maailmankatsomuksessasi aukkoja, joita et pysty/tahdo selittää järjen avulla?

Voiko mielestäsi esimerkiksi Jumalan ottaa todesta ilman pitäviä todisteita hänen olemassa olostaan?

Mitä tiedät tuonpuoleisesta/Jumalasta?

Miten kiinnostunut omasta mielestäsi olet uskontoa koskevista kysymyksistä? Miten kiinnostuit uskonnollisista kysymyksistä?

Onko sinulla uskonnollisia tunteita? Millaisia? Millaisia tunteita sinussa herää, kun ajattelet Jumalaa?

Onko sinulla kokemusta tuonpuoleisen läsnäolosta? Onko sinulla tai onko joskus ollut tunne, että jokin ihmistä korkeampi voima vaikuttaa tai on läsnä?

Oletko ollut mukana uskonnollisessa toiminnassa? Oletko nyt tai oletko joskus ollut sitoutunut johonkin uskonnolliseen yhteisöön/järjestöön?

Miten tärkeänä pidät sitä, että oman ajattelutapasi/vakaumuksesi takana on toisten ihmisten tuki?

## VI Muutos ja kehitys

Miten kuvailisit vakaumustasi tällä hetkellä?

Miten olet muuttunut henkisessä/hengellisessä kehityksessäsi?

Jos ajattelet elämääsi mihin suuntaan toivoisit vakaumuksesi/ajattelutapasi muuttuvan, vai toivotko ettei siinä tapahtuisi muutoksia?

Kerro uskonnollisuudessasi tapahtuneista muutoksista.

Olet saanut tässä haastattelussa kuvailla elämääsi, elämäntapaasi, maailmankatsomustasi ja uskonnollisuuttasi. Onko vielä jotakin mistä haluaisit kertoa lisää?



## LIITE 3.

## USKONNOLLISET DILEMMAT

## Paul-dilemma

*Paul on juuri valmistunut lääkäriksi. Hän on kihloissa ja on luvannut mennä naimisiin tyttöystävänsä kanssa. Ennen vihkimistä Paul matkustaa Englantiin. Hänen vanhempansa ovat halunneet maksaa lentomatkan palkkiona hyvin suoritetuista opinnoista.*

*Paul lähtee matkaan. Pian koneen noustua ilmaan lentokapteeni ilmoittaa, että toinen koneen moottoreista on mennyt rikki ja toinenkin lakkoilee. Kone menettää korkeutta. Kaikki turvallisuustoimenpiteet tehdään välittömästi — matkustajille jaetaan happinaamarit ja pelastusliivit. Aluksi jotkut matkustajista kirkuivat ja itkivät, mutta nyt on haudanhiljaista. Lentokone syöksyy nopeasti maahan. Paul tietää, että pian kaikki voi olla ohi. Hän näkee koko elämänsä silmiensä edessä.*

*Sitten Paul ajattelee Jumalaa. Hän rukoilee. Hän lupaa — mikäli selviytyy edessä olevasta onnettomuudesta — tehdä koko elämäntyönsä kehitysmaiden ihmisten hyväksi. Vaikka kihlattu ei seuraisi häntä, ja avioliitto näin kariutuisi, Paul lähtisi silti. Hän lupaa Jumalalle luopua hyvistä tuloista ja arvostetusta asemasta länsimaisessa yhteiskunnassa.*

*Lentokone tekee pakkolaskun pellolle ja tuhoutuu, mutta kuin ihmeen kautta Paul pelastuu! Kotiin tulon jälkeen Paulille tarjotaan hyvää työpaikkaa eräästä yksityisestä sairaalasta. Hänet on valittu 90 hakijan joukosta pätevyyden perusteella. Paul muistaa kuitenkin Jumalalle tekemänsä lupauksen. Nyt hän ei tiedä miten asia pitäisi ratkaista.*

## Standardisoidut kysymykset

- 1.a) Tuleeko Paulin pitää lupauksensa? Perustele miksi tai miksi ei?
- 1.b) Onko Jumalalle annettu lupaus pidettävä? Miksi tai miksi ei?
- 1.c) Uskotko, että ihmisellä yleensä on velvollisuuksia Jumalan suhteen? Miksi tai miksi ei?
2. Mitä sanot väitteestä: "On Jumalan tahto, että Paul lähtee kehitysmaihin (ts. pitää lupauksensa).

Lukemassasi kertomuksessa oli vastakkain asetettuja arvoja: yhdellä puolen Paulin kihlattu ja hyvä työpaikka sairaalassa, niitä vastaan Jumala tai Paulin Jumalalle tekemä lupaus.

- 3.a) Kumpi näistä kahdesta vastakkain asetetusta arvosta on tärkeämpi, tai miten nämä kaksi pitäisi suhteuttaa toisiinsa?
- 3.b) Kumpi on yleensä ottaen maailmassa tärkeämpi ihminen vai Jumala? (Jos ihminen kysy: mikä on Jumalan osa/rooli maailmassa? Jos vastaus on Jumala, niin mikä on ihmisen osa?)

Olettakaamme, että Paul kertoo uskonnollisille vanhemmilleen kokemuksensa ja sen kuinka vaikeassa tilanteessa hän nyt on. Nämä vannottavat/pyytävät hartaasti häntä ehdottomasti tottelemaan Jumalaa ja pitämään lupauksensa.

- 4. Tuleeko Paulin noudattaa vanhempien neuvoa? Miksi tai miksi ei?

Paul on voimakkaasti sitoutunut uskonnollisen yhteisön toimintaan. Hengellinen tuki ja yhteisön säännöt edellyttävät, että ihmisen on otettava Jumalan kutsu ja tahto todesta, toisin sanoen Paulin on ehdottomasti lunastettava lupauksensa.

- 5.a) Mitä tämä vaatimus merkitsee Paulille? Pitääkö hänen uskovana ihmisenä antaa yhteisön sääntöjen ohjata päätöksentekoaan? Miksi tai miksi ei?
- 5.b) Pitääkö ihmisen ylipäätään tärkeissä päätöksissään seurata uskonnollisen yhteisön periaatteita ja vaatimuksia? Miksi tai miksi ei?
- 5.c) Mitä velvollisuuksia ihmisellä yleensä ottaen on uskonnollista yhteisöä kohtaan? Miksi?
- 5.d) Saako ihminen asettaa oman henkilökohtaisen vapautensa uskonnollisen yhteisön vaatimusta vastaan? Miksi tai miksi ei?

Olettakaamme, että Paul päättää, monen unettoman yön jälkeen, epävarmuuden ja epäilyksen jälkeen, jättää lupauksensa täyttämättä ja hän ottaa vastaan sairaalasta luvatus hokuttelevan työpaikan.

- 6. Uskotko, että tällä päätöksellä on jonkinlaisia seurauksia Paulin myöhemmässä elämässä? Miksi tai miksi ei?

Vähän myöhemmin Paul joutuu omasta syystään hyvin pahaan auto-onnettomuuteen.

- 7.a) Onko tällä onnettomuudella mitään tekemistä sen kanssa, että Paul ei pitänyt Jumalalle antamaansa lupausta? Miksi tai miksi ei?
- 7.b) Uskotko, että Jumala rankaisee Paulia lupauksen pettämisestä? Miksi tai miksi ei?
- 7.c) Jos vastasit myönteisesti: Puuttuuko Jumala jollakin tavalla maailman tapahtumiin? Jos vastasit kielteisesti: Ilmaiseeko Jumala yleensäkään maailmassa ja millä tavalla?

Oletetaan, että Paul aloittaa lääkärintyönsä ja hän päättää antaa kymmenesosan kuukausituloistaan hyväntekeväisyyteen.

- 8. Uskotko, että Paul tällä päätöksellään tekee oikeutta alkuperäiselle lupaukselleen? (voiko hän sovittaa/täyttää aikaisemman lupauksensa näin?)

*Paul-dilemmaa täydentävät standardisoidut kysymykset:*

- 1. Tähän asti olemme etsineet ratkaisua kuviteltuun uskonnolliseen dilemmaan/pulmaan. Oletko henkilökohtaisesti kokenut uskonnollista dilemmaa? Jos olet voisitko kuvailla sitä tilannetta?
  - 1.a) Millaiseen ratkaisuun päädyit?
  - 1.b) Mistä tiesit, teitkö oikean vai väärän ratkaisun?
- 2. Onko sinun tapasi tehdä ratkaisuja (ajattelusi) uskonnollisissa kysymyksissä muuttunut viime vuosina tai muistatko nuoruudestasi/nuoruudessasi tapahtuneita muutoksia?
  - 2.a) Millaisia nämä muutokset olivat?
  - 2.b) Miksi muutos tapahtui tai miksi muutoksia ei tapahtunut?
- 3. Mikä merkitys uskonnolla on sinulle henkilökohtaisesti?

*Teodikea- (Job-) dilemma*

*Olipa kerran rikas mies, joka asui pienessä kaupungissa. Hän oli onnellisesti naimisissa, hänellä oli neljä lasta ja hän omisti ison talon. Hän menestyi erittäin hyvin työssään kaupungin ylimpänä tuomarina. Hän rukoili säännöllisesti eikä koskaan unohtanut kiittää Jumalaa hyvästä elämästään. Hän myös antoi runsaasti rahaa hyväntekeväisyyteen ja meni henkilökohtaisesti auttamaan köyhiä.*

*Vaikkakin hän oli oikeamielinen monet kaikesta huolimatta pelkäsivät tuomaria hänen ankaruutensa takia. Jotkut kaupunkilaiset puhuivat hänestä pahaa ja levittivät hänestä kaikenlaisia juoruja. Niinpä hän menetti hyvän maineensa — tekemättä mitään pahaa. Jonkin ajan kuluttua hänet pakotettiin eroamaan ylimmän tuomarin toimesta. Eikä siinä kaikki. Hieman myöhemmin hänen tyttärensä sai halvauksen, joka paheni päivä päivältä. Virkansa menettäneellä tuomarilla ei enää ollut varaa kustantaa tyttärensä sairauskuluja. Hän joutui myymään kauniin talonsa ja käyttämään kaikki rahansa lääkärinlaskujen maksamiseen. Eikä hänen tyttärensä vointi siltikään parantunut.*

## Kysymykset:

- 1.a) Entinen tuomari pohtii häntä kohdannutta onnettomuutta ja miettii mikä osuus Jumalalla oli siinä. Mitä hänen pitäisi Jumalasta ajatella?
- 1.b) Olivatko nämä tapahtumat Jumalan tahto? Miksi tai miksi ei?
- 2) Entinen tuomari ei tuntenut olevansa henkilökohtaisesti vastuussa toimesta erottamisestaan eikä tyttärensä sairaudesta. Uskotko sinä, että Jumala halusi rankaista tuomaria joistakin tämän menneisyydessä tekemistä vääryyksistä? Miksi tai miksi ei?
- 3) Rankaiseeko Jumala ihmisiä? Missä tapauksessa? Kuinka?
- 4) Onko Jumala epäoikeudenmukainen salliessaan tällaisen kärsimyksen? Toimiko Jumala tässä tilanteessa epäoikeudenmukaisesti tai epämoraalisesti? Jos olet sitä mieltä, että Jumala oli epäoikeudenmukainen selitä miksi ajattelet näin.

- 5) Miksi Jumala sallii viattomien ihmisten kärsimyksen, esim. sairaudet, luonnonkatastrofit ja sodat? Jos Jumala on kaikkivoipa eikö Jumala voi estää kärsimyksiä ja auttaa niiden asemesta?

Aikaisemmin tuomari oli kiittänyt Jumalaa kaikesta hyvästä elämässään. Epäonnen nyt kohdatessa hän pohtii rukoilisiko jatkossakin Jumalaa.

- 6) Pitäisikö entisen tuomarin, häntä kohdanneesta onnettomuudesta huolimatta, jatkossakin rukoilla Jumalaa ja uskoa Jumalaan? Miksi tai miksi ei?

Jonkin ajan kuluttua tuomarin tilanteessa tapahtuu odottamaton käänne parempaan. Hänen tyttärensä toipuu sairaudestaan ja huhut osoittautuvat tahallaan liikkeelle lasketuksi ilkeämieliseksi panetteluksi. Entisen tuomarin maine palautetaan ja hän saa entisen toimensa takaisin.

- 7) Pitäisikö tuomarin kiittää Jumalaa jälleen ja rukoilla? Miksi tai miksi ei?

- 8) Mikä on kaiken hyvän ja pahan alkuperä maailmassa?

*Sattuma-dilemma*

***Köyhä nainen ostaa huvikseen raha-arvan. Hän ei ollenkaan odota voittavansa. Voittomahdollisuus on yksi miljoonasta. Nainen kuitenkin voittaa ja kaiken kukkuraksi päävoiton. Hän saa hillittömän suuren määrän rahaa.***

***Hänestä tapahtumalle on vain yksi syy: ei ollut kysymys hyvästä onnesta, vaan Jumalan johdatus sai kaiken aikaan, hän sai voiton Jumalan kädestä. Naisen lapset pitävät kuitenkin syynä sattumaa. He puhuvat asiasta äitinsä kanssa. Nainen kuitenkin pitää kiinni mielipiteestään eikä suostu muuta uskomaan.***

## Kysymykset:

- 1.a) Kuka on oikeassa? Miksi?
- 1.b) Onko voitto puhdasta sattumaa vai vaikuttavatko asiaan jotkin muut tärkeänä pidettävät seikat? Miksi? Miksi ei?
- 1.c) Kumpi on vahvempi, sattuma vai Jumala (tai jumaluus)? Miksi juuri se eikä toinen?
- 1.d) Jos sellaista asiaa kuin sattuma ei ole olemassakaan, mikä sitten sai aikaan tämän ihmeen? Onko se jokin jumalallinen, jokin salattu, näkymätön voima, laki? Miksi sellainen vaikuttaa tai miksi ei?
- 2) Kun tällaisia ihmeellisiä asioita tapahtuu maailmassa, onko syynä aina puhdas sattuma? Vai voiko jumalallinen voima olla joskus vaikuttamassa? Miksi tai miksi ei?
- 3) Jotkut ihmiset uskovat, että on olemassa muutakin kuin vain puhdas sattuma. Tällainen usko antaa heille voimaa ja toivoa. Uskotko itse myös näin? Miksi tai miksi ei?
- 4) Jotkut ihmiset uskovat perimmäisen/tuonpuoleisen todellisuuden (Jumala) vaikuttavan jollain lailla maailmassa, erityisesti niiden hyväksi, jotka itse uskovat tuohon voimaan. Onko tämä näkemys oikea? Miksi tai miksi ei?
- 5) Ihmiset pystyvät tekemään kaikenlaisia asioita, vaikkapa rakentamaan taloja, kehittämään tietokoneita, kävelemään

kuun pinnalla jne. Mutta on asioita, joihin ihminen ei tule koskaan olemaan kykenevä esim. herättämään kuolleita, rakentamaan elävää olentoa tai saamaan aikaan rakkautta pakkokeinoja käyttäen. Voitaisiinko sanoa, että Jumala tai jumaluutta löytyy kaikissa sellaisissa asioissa, teoissa, tapahtumissa mihin ihmisillä ei ole valtaa? Miksi, miksi ei?

- 6) Tarinamme nainen voitti arpajaisissa vain kerran. Voitaisiinko sanoa, että tällaiset kerran tapahtuvat asiat johtuvat pelkästä sattumasta? Tai, jos tapahtumat ovat aivan selviä ja jatkuvat pitkän aikaa, täytyykö silloin syynä pitää jumaluuden aikaansaannoksia? Miksi, miksi ei?
- 7) Onko kyseessä Jumalan tahto jos joku voittaa arpajaisissa? Miksi tai miksi ei?

## USKONNOLLISEN ARVIOINNIN TESTIN TAUSTA JA RAKENNE

Uskonnollisen arvioinnin testi (UAT) on kokeellinen kyselylomake. Se on uusi, uskonnollisen kehityksen tutkimisessa ennen kokeilematon uskonnollisuusmittari. Se on kehitetty Kohlbergin moraalikehityksen teoriaan perustuvien DIT- ja MUT-testien pohjalta. Esittelen tuonnempana tässä liitteessä DIT- ja MUT-testit. Tarve kehittää uskonnollisen arvioinnin testi perustuu siihen, että Oserin teorialla on hyvin läheinen yhteys Kohlbergin teoriaan. Oserin teorian yhteyden Kohlbergiin yleisellä tasolla toteavat teorian laatijat itse (ks. Oser & Gmünder 1991, 38, 44–47). Yksityiskohtaista teorioiden vertailua, esimerkiksi vertailemalla vaihe vaiheelta moraalikehityksen ja uskonnollisen kehityksen vaiheita, on myös tehty (Oser & Reich 1990a, 99–101). Kyseisten teorioiden kehitysvaiheita on vertailtu suomen kielellä (ks. Räsänen 1991, 77–80).

Oserin teoriaa arvioineet kirjoittajat korostavat Kohlbergin ja Oserin teorioiden yhteyttä. Bucher ja Reich (1989, 2–3) listaavat Oserin ja Kohlbergin teorioille yhteisiä piirteitä. Heidän käsityksensä mukaan kummassakin teoriassa lähdetään Piagetin keskeisten olettamusten hyväksymisestä. Teoriat olettavat kehityksen etenevän vaiheittain välivaiheiden kautta. Sekä Oserin että Kohlbergin teoriassa vallitsee usko elinikäiseen ja aina korkeammalle tasolle johtavaan kehitykseen. Tutkimusmenetelmä teorioissa on sama: dilemmoihin perustuva puolistrukturoitu haastattelu. Bucher ja Reich kirjoittavat, että myös näiden kahden teorian filosofinen menneisyys juontuu samaan, kantilaisuuteen. Käsitys ihmisestä tietoa rekonstruoivana olentona on kantilaista perua<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> Kohlbergin ja Oserin yhteys Kantiin kulkee Piagetin kautta. Heywoodin (1986, 76) mukaan piagetläisessä kognitiivisessa kehityksessä persoonallinen subjekti (self) ja episteeminen subjekti ovat toisistaan erillisiä.

Persoonallinen subjekti on reflektiivinen minä (self), josta kukin on enemmän tai vähemmän tietoinen. Episteeminen subjekti on täysin tiedostamaton. Mentaalisia operaatioita ohjaavat struktuurit ovat episteemisen subjektin ominaisuuksia, jotka ovat tarkasti erotetut persoonallisesta subjektista. Episteeminen subjekti viittaa "kaikille subjekteille yhteiseen kognitiiviseen ytimeen", joka on peräisin Kantilta. Se viittaa Kantin ajatukseen mielen luontaisesta ja tiedostamattomasta strukturoivasta aktiviteetista. (Heywood 1986, 76)



Kun teorioilla on yhteinen perusta, niillä on myös yhteiset ongelmat. Bucher ja Reich (1989, 3) arvioivat, että tätä yhteistä problematiikkaa tunnetaan vähän. Uudenlaisen uskonnollisuusmittarin kehittämisen lähtökohtana on ollut Kohlbergin ja Oserin tutkimusmenetelmiin liittyvät ongelmat. Lind ja Wakenhut (1985, 79) toteavat Kohlbergin kehittämästä metodista, että se kuuluu psykologisessa tutkimuksessa tukevimminkin vakiintuneiden metodien joukkoon, mutta se ei kuitenkaan ole kiistaton. Esimerkiksi keskeisissä käsitteissä on sellaista moniselitteisyyttä, etteivät Lind ja Wakenhut (1985, 79) pidä Kohlbergin haastattelumenetelmää laajentavien, jopa korvaavien, instrumenttien syntyä yllättävänä.

Kohlbergin teoriaan liittyvää kriittistä tutkimusta on paljon, niin on myös paljon yrityksiä viedä teoriaa eteenpäin. On otettu käyttöön uusia mittausten menetelmiä, jotta moraaliarvioinnin kehitysvaiheen määrittelyyn lisäksi voitaisiin saada laajempi käsitys moraali päätelyn luonteesta ja siihen vaikuttavista tekijöistä. Oserin teorian edelleen kehittäminen on ollut vähäistä<sup>112</sup>. Uusia tutkimusmenetelmiä ei Oserin teoriasta ole kehitelty, joskin Helmut K. Reich (1986; 1987a; 1987b; 1992c, 127–154; 1994) on kehittänyt komplementaarisen ajattelun mittareita, joiden avulla pyritään ymmärtämään sitä miten ihmiset käsittelevät esimerkiksi uskon ja tieteen toisilleen täysin vastakkaisia ja paradoksaalisia kysymyksiä. Myös Tamminen (1994) on vertaillut Oserin ja James W. Fowlerin kehitysvaiheita ja yksilöiden kehityslinjoja, luomatta kuitenkaan uusia tai entisiä yhdisteleviä uskonnollisuusmittareita. Uskonnollisen arvioinnin testi on ensimmäinen yritys täydentää Oserin teorian uskonnollisuusmittareita.

---

<sup>112</sup> Kurtines ja Gerwitz (1984, v) kuvailevat moraalin tutkimuksen kehitystä sanoilla kasvu ja kehittyminen. Viimeisen kolmen vuosikymmenen aikana moraalikysymyksistä kirjoitetun kirjallisuuden ala on laajentunut ja määrä lisääntynyt niin, että moraalitutkimuksesta on tullut oma tieteenalansa. Kehittyminen on näkynyt siinä, että muutoksia ja vaihtoehtoja on ollut nähtävissä tutkimuksen kentässä. Teoreettiset suuntaukset ovat muuttuneet ja uusia näkökulmia on tullut esiin.

Kohlbergilaiseen traditioon perustuvassa uskonnollisen arvioinnin tutkimuksessa ei moraalitutkimuksen kaltaisesta ekspansiosta voi puhua. Tieteenala on nuorempi, hajanaisempi kuin moraalitutkimuksen ala, myös resurssit on vähän. Uskonnollisen ajattelun ja uskonnollisen kehityksen tutkimuksen edistymisen vuoksi pidän uusien metodien ja instrumenttien kehittämistä välttämättömänä.

*Haastattelu ja kokeellinen kyselylomake uskonnollisuuden tutkimusmenetelminä*

Uskonnollisen arvioinnin testissä uskonnollisen kehityksen vaiheita lähestytään päinvastaisesta suunnasta kuin tapahtuu haastatteluissa, joissa tutkija arvioi haastateltavalta saamiensa tietojen perusteella mitä uskonnollisen kehityksen vaihetta vastaaja edustaa. UAT toimii niin, että vastaaja arvioi valmiita kehitysvaiheista muodostettuja väittämiä.

Uskonnollisten dilemmausten käyttö perustuu haastatteluun, uskonnollisen arvioinnin testin tutkimusmenetelmä on kysely. Koska menetelmät eroavat paljon toisistaan, on syytä pohtia niiden eroja ja yhtäläisyyksiä sekä sitä miten ne voisivat täydentää toisiaan.

Suurin ero dilemmahaastattelun ja kokeellisen kyselylomakkeen välillä on siinä, että haastattelut ovat tuottamistehtäviä, kyselylomakkeet eivät ole. Haastattelussa vastaaja vastaa lukuisiin kysymyksiin omin sanoin, sen sijaan kokeellinen kysely edellyttää esitetyn asian/väitteen käsittämistä (recognition), jotta siihen voi reagoida. Kokeellisessa kyselylomakkeessa kysymykset ja vastaukset annetaan vastaajalle, joka järjestää ne arvojärjestykseen sen perusteella miten hyväksyttävänä hän niitä pitää. Haastatteluissa vastaajan antamia vastauksia verrataan vaihe vaiheelta koodausohjeiden kriteereihin. Testeissä vastausten kriteerit esitetään suoraan vastaajalle, joka sitten vertaa niitä omaan moraali- tai uskonnollisuuskäsitykseensä (tutkittavasta asiasta riippuen). Menetelmät eivät ole vastakkaisia, vaan toisiaan täydentäviä. Niin tuottaminen kuin tunnistaminenkin ovat tärkeitä (moraali)arviointien ilmaisijoita. Erot lähestymistavoissa heijastavat tutkimusintressien välisiä eroja. (Lind & Wakenhut 1985, 81)

Teoreettiselta kannalta katsoen edellä mainittujen menetelmien väliset erot ovat monimutkaisia. Lind ja Wakenhut (1985, 81–82) luettelevat seuraavat neljä seikkaa, jotka tuovat moraalidilemmahaastattelujen ongelmia esiin. Sama problematiikka koskee uskonnollisuushaastatteluja, joissa käytetään dilemmoja. 1) Haastattelujen tilastollinen evaluointi on alkeellista, huolimatta yrityksistä tehdä siitä strukturoidumpi. Haastatteluvastauksista määritellään kehitysvaihe koodausohjeiden mukaisesti. Siinä sovelletaan klassista psykometriikan teoriaa, jonka mukaan jokainen yksittäinen vastaus käsitellään ikään kuin se olisi osoitus jostakin taustalla olevasta rakenteellisesta

ominaisuudesta. Haastateltavan vastausten dilemman sisäistä vaihtelua ja eri dilemmojen välistä vaihtelua käsitellään niin kuin arviointi-instrumentissa olisi virhe. Niinpä moraaliarvioinnin pisteiden keskiarvon laskeminen jättää vaille huomiota prosessiluonteisen informaation arviointikäyttäytymisessä. (Lind & Wakenhut 1985, 81)

2) Arviointikäyttäytymisen motivaatio on toinen haastattelumetodin ongelma. Haastattelupistemäärät eivät heijastele vain henkilön kykyä esittää tietyn kehitysvaiheen argumentteja, vaan myöskin hänen motivaatiotaan tuoda esiin – enemmän tai vähemmän korkealentoisia – moraalargumentteja suhteellisen keinotekoisessa haastattelutilanteessa. Haastateltavalla ei ole välttämättä todellista tarvetta perustella korkeimman argumentointitasonsa mukaan. Tämä saattaa näkyä tuloksissa todellista matalampana kehitysvaiheena. (Lind & Wakenhut 1985, 81)

3) Haastattelumetodissa ei rekisteröidä vastaajan argumentoinnin voimakkuutta. Haastatteluissa päätelmät tehdään ainoastaan ilmaisun esiintymistiheyden perusteella. Vaikka ilmaisun voimakkuuden ja esiintymistiheyden välinen korrelaatio usein on pätevä, se ei kuitenkaan aina anna aihetta luotettavien päätelmien tekemiseen. Sitä vastoin testeissä, joissa selkeästi erotetaan vastausten voimakkuus ja konsistenssi, saadaan suoraan informaatiota argumentoinnin voimakkuudesta luottamatta varmistamattomiin päätelmiin. (Lind & Wakenhut 1985, 81–82)

4) Jos ollaan enemmän kiinnostuneita niistä moraalargumenteista, jotka ihmiset ymmärtävät ja joita he pitävät parempina kuin muut esitetyt argumentit, ja ollaan vähemmän kiinnostuneita niistä moraalargumenteista, joita he itse tuottavat, on haastattelumenetelmä sekundaarinen kyselyyn verrattuna. Tämä koskee mittaustapojen teoreettista validiteettia. (Lind & Wakenhut 1985, 82)

### *Määrittelytesti*

Kohlbergin teoriaa täydentäviä moraalikehityksen mittareita on monia. Uskonnollisen arvioinnin testin kannalta on kaksi yli muiden. Ensimmäinen niistä on James R. Restin määrittelytesti (DIT = Defining Issues Test). Testiin osallistuja määrittelee miten tärkeänä hän pitää moraaliongelman ratkaisemisen kannalta testissä esitettyjä kysymyksiä ja väitteitä.

Rest korostaa moraalikehityksen sidonnaisuutta sosiaalisiin kokemuksiin, hän ei laita niin suurta painoa moraalistruktuurin kehitykselle kuin Kohlberg tekee. Restin käsityksen mukaan ihmiset tulkitsevat kehityksensä eri kohdissa moraalidilemvoja eri tavoin. He määrittelevät dilemvojen kriittiset kohdat ja ratkaisujen seuraukset eri tavoin ja heillä on intuitiivisena erilainen näkemys siitä mikä dilemvoissa on oikeaa ja sääntöjen mukaista. Eri henkilöt organisoivat eri tavoin sosiaalisia kokemuksiaan. Yksilöiden väliset erot dilemvojen käsittely- ja määrittelytavoissa on ymmärrettävä sosiaalisten kokemustapojen indikaattoreiksi. Ne eivät välttämättä ole subjektiin selkeästi määriteltäviä sääntöjärjestelmiä tai verbalisoitavia filosofioita. (Rest 1986, 196)

Määrittelytestissä koehenkilölle esitetään moraalidilemma ja sen jälkeen luettelo perusteltuja ratkaisuja moraaliongelman. Vastaaaja tarkastelee jokaista perustelua ja määrittelee viisiportaista asteikkoa käyttäen miten tärkeitä ne hänen mielestään ovat moraalisesta päätöksenteon kannalta. Rest on käyttänyt Kohlbergin dilemvoja, joiden lisäksi Restin testistöön kuuluu kolme muuta dilemmaa. Yhdelle vastaajalle esitetään kuusi dilemmaa, joista jokaisessa on kaksitoista kysymystä eli testiin osallistuja vastaa yhteensä 72 kysymykseen. Kysymysten sisältö on moraaliarvioinnin kehitysvaiheista. Jos nyt esimerkiksi henkilö A pitää tärkeänä Kohlbergin teorian neljännen kehitysvaiheen "laki ja järjestys"- teemoja, on tämä nimenomainen oikeudenmukaisuus käsitys on hallitseva hänen ajattelussaan. Eniten käytetty Restin monivalintatestin tunnusluku on P-indeksi. Se ilmaisee miten suuren suhteellisen merkityksen vastaaja antaa kysymyksille, jotka vastaavat Kohlbergin teorian 5. ja 6. vaiheen ajattelua. Tulos ilmaistaan prosentteina ja se voi vaihdella 0 ja 95 välillä. On myös käytetty muilta kehitysvaiheilta laskettuja vastaavia indeksejä, mutta P-indeksi on osoittautunut reliabiliteetiltaan ja validiteetiltaan parhaimmaksi. (Rest 1986, 196–197)

*Moraaliarvioinnin testi*

Toinen, UAT:n kannalta tärkeämpi, on Georg Lindin moraaliarvioinnin testi (MUT= der Moralisches Urteil Test). Siinä on paljon samaa kuin Restin määrittelytestissä, mutta yhteneväisiä ne eivät kuitenkaan ole (ks. Oser 1996, 253–254; Lind & Wakenhut 1985, 80–84; Krebs, Denton & Wark 1997; Tirri 1995, 8–22).

Lind ja Wakenhut (1985, 80) väittävät, että Kohlbergin moraalikehityksen teoriassa on keskeisiä väitteitä, jotka ovat ristiriidassa klassisiin testeihin ja kyselylomakkeisiin kuuluvien teoreettisten olettamusten ja niihin kuuluvien antropologisten vaatimusten kanssa. Klassisissa testeissä ja kyselylomaketutkimuksissa oletetaan, että persoonallisuuden piirteet voidaan erottaa toisistaan, kuten aineet, yksittäisiin komponentteihin. Kognitiivisen kehityksen teoriassa sitä vastoin oletetaan, että moraaliarvioinnin affektiiviset ja kognitiiviset aspektit ovat samaa mentaalista substanssia ja siksi niitä on käsiteltävä yhdessä. (Lind ja Wakenhut 1985, 80)

Oserin ja Althofin (1992, 176) mukaan Lindin testi pystyy säilyttämään Kohlbergin teoreettisen asetelman, mutta tutkimusmenetelmänä käytetään kuitenkin kokeellista kyselylomaketta haastattelun sijasta. MUT pyrkii mittaamaan sekä kognitiivis-strukturaalisia että affektiivis-sisällöllisiä moraaliarvioinnin komponentteja. Kohlberg-tyyppisellä haastattelulla ja moraaliarvioinnin kyvyn testillä on monia yhteisiä piirteitä, kuten vastausten standardisointi, dilemموjen käyttäminen ja vaatimus, että vastaaja on kykenevä ratkaisemaan moraaliperusteiden/-syiden sopivuutta (Lind ja Wakenhut 1985, 80).

Moraaliarvioinnin testi muodostuu kahdesta osatestistä. Niissä kummassakin vastaajalle esitetään dilemma ja sen jälkeen hänen tulee arvioida kahtatoista väittämää, joista puolet on dilemman ratkaisua puoltavia, puolet vastaan. Vastaajan tulee määritellä yhdeksänportaista asteikkoa käyttäen miten hyväksyttävänä hän pitää esitettyjä väitteitä. Jotta mittari olisi teoreettisesti validi, yksi mittarin väitelause vastaa vain ja ainoastaan yhtä Kohlbergin moraalikehityksen vaihetta. (Lind & Wakenhut 1985, 86, 88, 90)

*Uskonnollisen arvioinnin testi (UAT)*

Uskonnollisen arvioinnin testi noudattaa pääosin rakenteeltaan Lindin testiä. Siinä on dilemma, jonka vastaaja ensin lukee. Dilemman ratkaisua puoltavia ja kieltäviä väittämiä on viisi. Molemmista väittämäryhmistä yksi väite vastaa sisällöltään aina yhtä Oserin teorian kehitysvaihetta. Lisäksi vastaajan tulee arvioida millaisena ongelmana hän pitää testissä kuvattua pulmatilannetta (dilemmaa).

Uskonnollisen arvioinnin testissä pyydettiin vastaajien luonnehdintaa siitä, miten he itse olisivat käyttäytyneet dilemman tilanteessa ja mitä seurauksia heidän mielestään dilemman henkilölle oli tekemistään ratkaisuista. Näillä kysymyksillä pyrittiin saamaan laadullista aineistoa numeerisen väittämien arvioinnin lisäksi.

Tämän liitteen alkupuolella on lueteltu kyselymenetelmän etuja haastatteluun verrattuna. Niiden lisäksi uskonnollisen arvioinnin testillä on kolme huomattavaa etua, jotka tekevät siitä haastattelua hyvin täydentävän tutkimusmetodin. Ensiksikin vastaajan kyky ilmaista käsityksiään verbaalisesti ei ole yhtä suuressa asemassa kuin haastattelussa. Toiseksi on tärkeää, että vastaaja joutuu ottamaan kantaa kaikkiin uskonnollisen kehityksen vaiheisiin. Kolmas tämän lähestymistavan etu liittyy käsitykseen uskonnon asemasta yksilön elämässä. UAT:n kehittämisellä olen halunnut laajentaa Oserin teorian dilemmoista välittyvää kovin kapeaa kuvaa uskonnollisuudesta. Siinä ei ole kysymys vain äkillisen tilanteen tuomasta reagoitavasta, kuten esimerkiksi Paul-dilemmassa on laita, vaan elämää pitemmältä ja syvemmältä koskettavasta prosessista. Tällainen prosessi-ajattelu kuvastuu Vakuutusjohtaja- ja Syysloma- testeistä.

Syysloma-testissä on yksi erityispiirre, jota ei toisessa testissä ole. Syysloma-testi on laadittu niin, että siinä dilemman nainen/mies päätyy Oserin teorian kolmanteen kehitysvaiheeseen. Tämä oli testiä laadittaessa tarkkaan harkittu ratkaisu. Koska on todennäköistä, että uskonnollisilla ihmisillä ei ole kosketuspintaa Oserin kolmanteen vaiheeseen, ja haluttiin kuitenkin tietää heidän reagoititapansa siihen, päädyttiin tällaiseen dilemmaan.

Dilemman henkilön sukupuoli vaihtelee vastaajan sukupuolen mukaan. Esimerkkitekstien henkilö on mies.

***Vakuutusjohtaja-testi***

Tämä tehtävä muodostuu kahdesta osasta. Ensin sinun tulee kirjoittaa alla olevan "Vakuutusjohtaja"-tarinan loppu. Sen jälkeen tehtäväsi on arvioida uskonnollisia väitteitä. Toimi ohjeiden mukaisesti.

Lue ensin kertomus vakuutusjohtajasta huolellisesti.

Kirjoita sen jälkeen tarinan loppu tyhjille viivoille. Ajattele niin, että kyseessä on todellinen tilanne. Miten miehen elämä jatkui oikeudenkäynnin jälkeen? Miten hänen kävi? Millainen hänen jumalasuhteensa tulisi olemaan?

Arvioi uskonnollisia väittämiä rengastamalla omaa käsitystäsi vastaava vaihtoehto.

***Nuori vakuutusjohtaja oli vaikeassa tilanteessa. Hänellä oli ollut arvostettu asema yhtiössä mutta nyt hänen rötöksensä olivat paljastuneet. Edessä olisi oikeudenkäynti. Hän oli syyllistynyt työpaikallaan, vakuutusyhtiössä, varojen väärinkäyttöön ja kavallukseen. Ensin vähän, sitten enemmän, lopulta niin paljon, että kyseessä oli törkeä ja vakava rikos. Näin pitkälle asiat eivät olisi saaneet mennä.***

***Hän oli nyt elämänsä tukalimmassa tilanteessa. Mies päätti rukoilla. Hän pyysi apua Jumalalta, ettei koko loppuelämä menisi pilalle. Hän halusi välttää vankeusrangaistuksen. Työpaikan saaminen sen jälkeen olisi mahdotonta.***

Seuraavaksi tehtäväsi on arvioida väittämiä, jotka käsittelevät Jumalan ja miehen välistä suhdetta. Vastaa tehtäviin yksi kerrallaan.

Jumala ehkä auttaa miestä jossakin elämänvaiheessa, koska Jumala tekee niin kuin tekee. Ihmisen osa on ottaa kaikki vastaan.

täysin mahdoton hyväksyä                      täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Jumala varmasti puuttuu miehen elämäntapaan, koska mies oli rukoillut ja pyytänyt Jumalalta apua. Jumala koettelee ihmistä, koettelemuksista selviytymällä voi saada Jumalan rakkauden osakseen.

täysin mahdoton hyväksyä                      täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Ajatus Jumalan johduksesta liittyy miehen elämään ainoastaan siksi, että mies itse uskoi niin. Ei sillä ole tekemistä tapahtuneiden tosiasioiden kanssa.

täysin mahdoton hyväksyä                      täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Jumalan johdatus toteutui miehen elämässä, koska Jumala voi vaikuttaa tapahtumien kulkuun. Jumala luo puitteet ihmisen elämälle. Mies pystyi varmasti rötösten jälkeen ja rangaistuksen aikana näkemään elämässä jotakin uutta Jumalasta.

täysin mahdoton hyväksyä                      täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Jumalan johdatus toteutui miehen elämässä, koska Jumala toimii kaikilla elämänalueilla, jokaisessa ihmiskohtalossa ja ihmissuhteessa. Yhteyden löytäminen Jumalaan ei lopulta riipu siitä miten elämässä käy. Miehen rukous ei mennyt hukkaan.

täysin mahdoton hyväksyä                      täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5



**Seuraavat väittämät käsittelevät edelleen Jumalan ja miehen välistä suhdetta. Arvioi niitä valitsemalla omaa käsitystäsi vastaava vaihtoehto.**

Jumalan huolenpito ei tule toteutumaan miehen elämässä, koska Jumala joko suojelee tai sitten ei. Mies ei saanut elää Jumalan suojeluksessa loppuelämänsä.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Jumalan johdatus ei toteudu miehen elämässä, koska mies oli toiminut niin moraalittomasti. Eikä miehen olisi enää pitänyt ruveta koettelemaan Jumalaa toiveillaan.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Jumalan toiminta ei liity miehen elämään, koska miehen teoilla ja niiden seurauksilla tässä maailmassa ei ole mitään yhteyttä maailman ulkopuolella olevaan Jumalaan.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Jumalan johdatus ei toteutunut miehen elämässä, koska ihmisen vapaus toteutuu Jumalan säättämien rajojen puitteissa. Silloin on vaikea kuvitella, että asiat olisivat päässeet menemään noin pitkälle. Mies on teoistaan vastuussa itselleen ja Jumalalle.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Jumalan johdatus ei toteutunut miehen elämässä, vaikka mies toimi itsenäisesti, niin kuin Jumala tahtookin ihmisen toimivan. Mutta mies oli käyttänyt lahjojansa väärin. Hänen oli ollut vaikea osoittaa rakkautta arkielämässä ja työssä. Se saa epäilemään hänen ja Jumalan välisen kohtaamisen aitoutta.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Vastaa vielä seuraaviin kysymyksiin.

Oletetaan, että mies itse ajatteli, että Jumala oli vastannut hänen rukoukseen-  
sa.

Hyväksytkö vai hylkäätkö miehen ajattelutavan?

täysin mahdoton hyväksyä                      täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Jos olisit kertomuksen miehen tilanteessa, missä määrin olisi mielestäsi  
kyseessä

Vastausvaihtoehdot ovat: 1 = ei lainkaan

2 = melko vähän

3 = ei vähän eikä paljon

4 = melko paljon

5 = täysin

Oikeudellinen ongelma                      1.....2.....3.....4.....5

Uskonnollinen ongelma                      1.....2.....3.....4.....5

Moraalinen ongelma                      1.....2.....3.....4.....5

Tieteellinen ongelma                      1.....2.....3.....4.....5

Yhteiskunnallinen ongelma                      1.....2.....3.....4.....5

Yhteisön ongelma                      1.....2.....3.....4.....5

### Syysloma

Tehtävässä on kaksi osaa, joista ensimmäisessä **sinun tulee ilmaista oma käsityksesi kertomuksen henkilön ja Jumalan välisestä suhteesta**. Toisessa osassa **arvioit kertomuksen pohjalta muodostettuja väitteitä**. Toimi seuraavan ohjeen mukaisesti:

Lue ensin kertomus syyslomasta huolellisesti. Kirjoita sitten kertomuksen alla oleville viivoille oma käsityksesi siitä a) millainen miehen suhde Jumalaan oli mielestäsi ollut? b) Millainen se tulisi olemaan hänen tekemänsä päätöksen jälkeen ja c) voisitko kuvitella omalla kohdallasi vastaavan kaltaista muutosta?

*Oli syksy. Miehellä oli edessään viikon loma. Nyt hänellä olisi aikaa olla omissa oloissaan. Hän lähtisi mökille, luonnon helmaan, hiljaisuuden keskelle, vielä viimeisen kerran ennen talven tuloa.*

*Yksin ollessaan mies mielti paljon elämäänsä. Mitä hänestä oli tullut ja mihin hän oli menossa? Mihin hän uskoi? Hän oli laittanut elämästään paljon aikaa ja rahaa vapaaehtoistyöhön seurakunnassa. Hän oli omalla ajallaan matkustanut paljon ympäri maata, tavannut ihmisiä ja puhunut heille Jumalasta.*

*Nyt mies ajatteli, oliko hän tuhlanut aikansa turhuuteen. Hän oli muuttunut. Oikeastaan hän huomasi olevansa vihainen. Miten hukkaan hän olikaan rahansa ja aikansa laittanut! Oliko hän tullut jymäytetyksi? Hän oli kehottanut muita uskomaan Jumalaan, mutta oma elämä tuntui menneen eri suuntaan.*

*Mies havaitsi, että kyseessä ei ollut hetken mielijohde. Nyt hän vain uskalsi tunnustaa sen, ettei uskonnolla ollut hänelle juuri mitään merkitystä. Sen tilalle tuskin tulisi mitään muuta, mutta tarpeettomalta jumalausko tuntui. Mies päätti sanoutua irti kaikesta mikä sitoi häntä kirkkoon, seurakuntaan ja uskontoon.*

Miehen ratkaisu on ymmärrettävä, koska Jumala tahtoi hänen luopuvan seurakuntatyöstä. Jotakin mies oli tehnyt pieleen, koska tuollainen elämänmuutos oli tapahtunut.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Miehen ratkaisu on ymmärrettävä, koska hän oli kenties seurakuntatyöhön lähtiessään kuvitellut tekevänsä hyvää työtä, eikä Jumala sitä mitenkään palkinnut hänelle.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Miehen ratkaisu on ymmärrettävä, koska aikuinen ihminen on itsenäinen, riippumaton ja vastuullinen vain itsestään ja itselleen.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Miehen ratkaisu on kyllä ymmärrettävä, vaikka mies ei ilmeisesti tullut ajatelleeksi, että Jumala vaikuttaa usein maailmassa epäsuorasti, esimerkiksi luonnossa, kulttuurissa ja ihmisten välisissä suhteissa. Hän ei myöskään muistanut, että ihminen muuttuu ja kehittyy kypsempään suuntaan ja Jumala sallii sen.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Miehen ratkaisu on ymmärrettävä, sillä ihminen on kuitenkin vapaa, kuten myös Jumala, ratkaisuisiaan. Ehdoton yhteenkuuluvuus Jumalaan antaa kuitenkin pohjan ihmisen elämälle ja toiminnalle tässä maailmassa. Jumalan liittyminen ihmiseen toteutuu parhaimmillaan juuri ihmisten välisessä rakkaudessa ja yhteydessä.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Miehen ratkaisu on omituinen, koska hän itse ryhtyi vaikuttamaan kohtaloonsa, mitä hänen ei olisi pitänyt tehdä.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Miehen ratkaisu on omituinen, koska hän oli elänyt hyvin ja oikein. Jumala palkitsisi kyllä seurakuntatyön, jos mies luopuisi epäilyistään.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Miehen ratkaisu on omituinen, koska välillä elämään kuuluu Jumalan tahdon ja oman tahdon välisen ristiriidan ratkaisuyrityksiä. Ei niiden tarvitse johtaa lopulliseen välirikoon Jumalan kanssa.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Miehen ratkaisu on omituinen, koska ihmisellä ei ole niin suurta vapautta, sanoutua yksipuolisesti irti siitä mikä on Jumalan suunnitelma kenenkin varalle. Sitoutuminen johonkin muuhun kuin julistustyöhön saattaisi tehdä miehelle hyvää.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Miehen ratkaisu on omituinen, koska suhde Jumalaan ei ole pelkkä turvatekijä elämässä. Se on enemmänkin työväline. Vastuunkantaminen toisten ihmisten jumalasuhteesta ei ole ollut turhaa. Ihmisten välisen kanssakäymisen tulkinnessa Jumala ilmaisee itsensä.

täysin mahdoton hyväksyä

täysin hyväksyttävä

1.....2.....3.....4.....5

Vastaa vielä seuraaviin kysymyksiin.

Mitä mieltä olet miehen elämässä tapahtuneesta muutoksesta?

en käsitä tuollaista lainkaan                                  ymmärrän sen täysin

1.....2.....3.....4.....5

Jos olisit kertomuksen miehen tilanteessa, missä määrin olisi mielestäsi kyseessä

Vastausvaihtoehdot ovat: 1 = ei lainkaan  
2 = melko vähän  
3 = ei vähän eikä paljon  
4 = melko paljon  
5 = täysin

Oikeudellinen ongelma	1.....2.....3.....4.....5
Uskonnollinen ongelma	1.....2.....3.....4.....5
Moraalinen ongelma	1.....2.....3.....4.....5
Tieteellinen ongelma	1.....2.....3.....4.....5
Yhteiskunnallinen ongelma	1.....2.....3.....4.....5
Lähi- ja ystäväpiirin ongelma	1.....2.....3.....4.....5

Miten mielestäsi elämäkatsomukseen liittyvät kriisit tulisi ratkaista

Vastausvaihtoehdot ovat: 1 = ei lainkaan  
2 = melko vähän  
3 = ei vähän eikä paljon  
4 = melko paljon  
5 = täysin

Yksin pohtien	1.....2.....3.....4.....5
Perheen, ystävien kanssa	1.....2.....3.....4.....5
Ammattiauttajan kanssa	1.....2.....3.....4.....5
Seurakunnassa tai yhteisössä	1.....2.....3.....4.....5
Julkisesti	1.....2.....3.....4.....5

## LIITE 5.

## USKONNOLLISEN ARVIOINNIN KEHITYSVAIHEEN MÄÄRÄYTYMINEN

*Absoluuttinen kehitysvaihe*

Absoluuttinen kehitysvaihe määräytyy dilemman yksittäisistä kysymyksistä annettujen pisteiden perusteella. Oserin ja Gmünderin (1991, 110) mukaan henkilön uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe voi olla seuraava:

Puhdas, virheetön, aito kokonaisvaihe: haastatellun relevanteista strukturaalisista lausumista/ilmaisuista 80 % tai enemmän on samaa kehitysvaihetta, loppu on jakautunut tasaisesti ylä- ja alapuolelle.

Siirtymävaiheeseen kuuluu kaksi tapaa:

1) Vastauksista 75 % on yhtä kehitysvaihetta, 25 % on seuraavaksi ylempää vaihetta. Tällöin merkitään esimerkiksi 2(3) tai 2.33, jos on kyseessä siirtymä toisesta kolmanteen vaiheeseen<sup>113</sup>.

2) Jos 50 % vastauksista kuuluu yhteen kehitysvaiheeseen ja loput seuraavaksi ylempään, on myös kyseessä siirtymävaihe. Merkintätapa on nyt edellisestä poikkeava: 2/3 tai 2.50.

Kun 25 % vastauksista on yhtä vaihetta ja 75 % seuraavaksi ylempää, on kyseessä lujittumisvaihe. Merkintätapa on 3(2) tai 2.66.

Toisen ja kolmannen kehitysvaiheen sekoitukset ovat suhteellisen yleisiä. Täysin yhtä vaihetta edustavia haastatteluja eli täysin vaihekonsistenttejä arviointeja on harvassa. Teorian laatijat jatkavat, että em. tavalla määritellyt globaalikehitysvaiheet voidaan vielä muuntaa uskonnollisiksi kypsyyssysteiksi (RMS = Religious Maturity Score). (Oser ja Gmünder 1991, 110–111)

---

<sup>113</sup> Mielestäni tätä vaihetta voi kutsua irtautumisvaiheeksi, vaikka Oserin teoriassa ei tällaista käsitettä käytetä. Kyseessä yhdestä kehitysvaiheesta irtautuminen, joka on vasta alkamassa, sillä kolme neljänestä vastauksista on vielä kiinni edellisessä vaiheessa ja vain neljännes siirtymän päätepisteenä olevassa vaiheessa. Siirtymävaihe, jota voisi kutsua myös välivaiheeksi, tulee vasta irtautumisen jälkeen.

*RMS-pisteet*

RMS-pisteet ovat tavallaan tarkka pistearvo uskonnolliselle kehitykselle, siinä missä globaalivaiheen määrittely on jonkin verran likiarvoinen. Rms-pisteet lasketaan seuraavan kaavan mukaan.

## KAAVA 1. RMS-pisteet

$$RMS = \frac{S \times 100}{k}, \text{ missä}$$

S = eri kehitysvaiheeseen koodattujen, kunkin kehitysvaiheen järjestysnumerolla kerrottujen vastausten summa

k = dilemman kysymysten lukumäärä

Seuraava esimerkki havainnollistaa RMS-pisteiden laskutapaa. Esimerkissä on sellainen uskonnollinen dilemma, jossa on viisi kysymystyyppiä (kysymystyypeistä katso uskonnollisuuden ulottuvuudet s. KK) ja yhteensä 18 kysymystä. Kuvioon on merkitty miten vastaukset sijoittuvat kehitysvaiheisiin.

	T 1	T 2	T 3	T 4	T 5	Kehitysvaiheen vastaukset yhteensä (k)	S
I							
II		2			4	6	2 x 6 = 12
III	4	2	2	4		12	3 x 12 = 36
IV							
V							
yhteensä	4	4	2	4	4	18	48

$$RMS = \frac{48 \times 100}{18} = 266.7 \approx 267$$

## Kokonaiskehitysvaihe

Uskonnollisen arvioinnin kehitysvaihe voi olla virheetön/puhdas kehitysvaihe, siirtymävaihe tai lujittumisvaihe. Oser ja Gmünder (1991,



184–185) kuitenkin, raportoidessaan oman aineistonsa tutkimustuloksia, pyöristävät absoluuttiset vaihesijoitukset. Absoluuttinen vaihesijoitus on se, jonka mukaan henkilö on joko puhtaassa kehitysvaiheessa, siirtymävaiheessa tai lujittumisvaiheessa. Pyöristäminen on toteutettu niin, että siirtymävaihe liitetään edelliseen kokonaisvaiheeseen – siihen mistä siirtymä lähtee liikkeelle – ja lujittumisvaihe seuraavaan kokonaisvaiheeseen, siihen mihin kiinnittyminen on tapahtumassa.

Edellä kuvattu menettely on tavallaan looginen. Sen avulla saadaan pelkistettyä tuloksia yksinkertaisempaan muotoon. Toisaalta tuloksena on tietty selkeys kehitysvaiheiden tarkastelussa: kuvauksessa ovat vain kehitysvaiheet 1-5. Toisaalta siitä seuraa epätarkkuutta. Ei oteta huomioon sitä millaisia rakenteita henkilöiden uskonnollisuudessa todella on mukana. Tarkkuus on tällöin 75 %. Vakavin tilanne on silloin, kun epätarkkuus on suurimmillaan. Oserin ja Gmünderin aineistossa ei tällaista tilannetta ole, tai sitä ei ainakaan raportoida, mutta mikäli 50 – 50 % tapaus luetaan siirtymävaiheeksi, tilanne on ongelmallinen.

### Khiin neliö-testin käyttö

Kvalitatiivisesta aineistosta muodostettiin joissakin tutkimuksen kysymyksissä kvantitatiivisia dikotomisia muuttujia. Esimerkiksi sukupuolierojen tai muiden erojen testaaminen parametrisiä merkitsevyystestejä (esimerkiksi t-testi) käyttäen ei tule kysymykseen, koska testattavat muuttujat ovat nominaaliasteikollisia ja diskreettejä. Kun muuttujat lisäksi ovat useissa tapauksissa dikotomisia, ei parametristen menetelmien käyttö ole mahdollista, vaikka aineiston määrä olisi ollut parametriseen testaukseen riittävä. Valittiin tarkoitukseen parhaiten sopiva ei-parametrinen testi, Khiin neliö-testi.

Tässä tutkimuksessa käytetään kahta Khiin neliön laskutapaa. Kaava 1 on yleisesti käytetty laskukaava, joka esitetään – hieman eri muodoissa ja eri indeksoinnein varustettuna – alan oppikirjoissa (ks. esimerkiksi Karma & Komulainen 1990, 76; Hakala 1997, 47; Siegel & Castellan 1988, 112; Heikkilä 1998, 201).

KAAVA 1. Khiin neliö

$$\chi^2 = \sum_{i=1}^r \sum_{j=1}^c \frac{(n_{ij} - E_{ij})^2}{E_{ij}}$$

missä r = rivien lukumäärä

c = sarakkeiden lukumäärä

$n_{ij}$  = i:nnen rivin ja j:nnen sarakkeen havaittu frekvenssi

$E_{ij}$  = i:nnen rivin ja j:nnen sarakkeen odotettu frekvenssi

Siegelin ja Castellanin (1988, 116–117, 123) mukaan numeruksen ollessa suuri ( $N > 40$ ) ja kun frekvenssit ovat nelikentän muodossa ( $2 \times 2$  kontingenssitaulu) tulee Khiin neliö laskea kuten kaavassa 2. esitetään. Tämän kaavan käytöstä on monia etuja. Itse asiassa kaava 2. on helpompi soveltaa ja käyttää kuin kaava 1. - seikka jolla ei nykyisenä tilastomatematiikan tietokoneohjelmien aikakautena ole kovin suurta merkitystä. Kaavassa 2 esitetyn laskutavan varsinaisena etuna Siegel ja Castellan (1988, 116) pitävät sen jatkuvuuskorjausta (Correction for continuity), mikä selvästi parantaa otosjakaumasta lasketun Khiin neliön

approksimaatiota, toisaalta Ranta, Rita ja Kouki (1989, 175) rajoittavat jatkuvuuskorjauksen käyttöä tilanteissa, joissa  $|AD-BC| \leq N/2$ . Tällöin korjaus kasvattaa  $\chi^2$ -arvoa ja on parempi käyttää  $N(|AD-BC|-N/2)^2$  lausekkeen sijaan  $N(AD-BC)^2$ . Suuri etu on myös se, että pieniä odotettuja frekvenssejä ei tarvitse ottaa laskutavassa huomioon.. Kaavassa 1 esitettyssä laskutavassa yksikään odotettu frekvenssi keskiuurissa aineistoissa ( $20 \leq N \leq 40$ ) ei saa olla pienempi kuin 5, mistä saattaisi koitua ongelmia tutkimusaineiston käsittelyssä. Jatkuvuuskorjatun Khiin neliön heikkous on, että testin voimakkuuden<sup>114</sup> laskeminen on hankalaa. Tiedetään, että testin herkkyys ts. sen voimakkuus kasvaa numeruksen kasvaessa (Siegel & Castellan 1988, 124).

KAAVA 2. Jatkuvuuskorjattu (Correction for continuity) Khiin neliö

$$\chi^2 = \frac{N(|AD - BC| - N/2)^2}{(A + B)(C + D)(A + C)(B + D)}$$

$$df = 1$$

missä kirjaimet A - D viittaavat nelikentän solufrekvensseihin ja N on otoksen numerus, kuten taulukosta alla on luettavissa.

A	B	A + B
C	D	C + D
A + C	B + D	N

Khiin neliö-testin valintaan vaikutti myös tarve käyttää kaksisuuntaista testiä. Selvitetään onko ryhmien jakaumissa eroja, jotka johtaisivat  $H_0$ :n hylkäämiseen, mahdollisten tilastollisesti merkitsevien erojen suuntaa ei haluttu arvioida etukäteen, koska vastaavaa laadullisen analyysin tulosten muuntamista kvantitatiivisiksi muuttujiksi ei ole aikaisemmissa tutkimuksissa käytetty. Jos sukupuolierojen suunta olisi ollut ennakoitavissa, olisi päädytty yksisuuntaiseen testaamiseen esimerkiksi Fisherin  $2 \times 2$

---

<sup>114</sup> Testin voimakkuudella tarkoitetaan todennäköisyyttä hylätä  $H_0$ : hypoteesi silloin kun se on väärä. Eli  $1 - \beta$ , missä  $\beta = \text{II}$  tyyppin virhe (hyväksytään  $H_0$  vaikka se on epätosi).

taulukoiden riippuvuustestiä käyttäen, millä toki on omat aineiston kokoa koskevat rajoituksensa (ks. Siegel & Castellan 1988, 103–111, 123).

Hypoteesien asettaminen noudatti seuraavaa käytäntöä:

$H_0$ : ominaisuuden tai ilmiön A ja B välillä ei ole riippuvuutta

$H_1$ : ominaisuus tai ilmiö B riippuu A:sta

Koska merkitsevyystaso – tai merkitsevyyden puuttuminen – ei vielä sinällään kuvaa kuinka voimakasta riippuvuus on (ks. Heikkilä 1998, 211; Karma & Komulainen 1990, 17–18), käytettiin joissakin kohdin riippuvuuden voimakkuutta ilmaisevana kertoimena kontingenssikerrointa (C).

KAAVA 3. Kontingenssikerroin

$$C = \sqrt{\frac{\chi^2}{N + \chi^2}}$$

*Fisherin nelikenttätesti*

Silloin kun aineisto oli nelikentän muodossa, havaintojen yhteismäärä oli pieni ( $N < 20$ ) ja yhdessäkin solussa havaintojen määrä pienempi kuin viisi (Ranta, Rita & Kouki 1989, 175–183; Siegel & Castellan 1988, 103–111), käytettiin Fisherin tarkkaa nelikenttätestiä (Fisher's Exact Test). Sen laskutapa on alla olevan kaavan 4 mukainen.

KAAVA 4. Fisherin nelikenttätestin havaittu merkitsevyystaso

$$p = \frac{(A + B)!(C + D)!(A + C)!(B + D)!}{A!B!C!D!N!}$$

Fisherin testin käyttäminen ei ole aivan ongelmaton. Nimittäin esimerkiksi sukupuolieroja selvitetessä nelikentän rivien reunasummat ovat kontrolloidut, koska naisten ja miesten määrä tiedetään. Tällöin on kyse II tyyppin mallista (ks. Ranta, Rita & Kouki 1989, 168–170, 174) ja laskutavan tulisi olla kaavan 2 mukainen. Tarkasti ottaen Fisherin testi sopsi vain III

tyypin malliin, jossa sekä rivien että sarakkeiden reunasummia voidaan kontrolloida. Pienillä aineistoilla testiä voi käyttää, kunhan tulos tulkitaan ehdollisena: havaittava merkitsevyystaso on mielekäs juuri tähän aineistoon sattuneilla reunasummilla (Ranta, Rita & Kouki 1989, 175). Ehdollinen tulkinta sopii tähän tutkimukseen, jossa noudatetaan laadullisen tutkimuksen aineistorelevanttisuuden ja tapauskohtaisen yleistämisen periaatteita (Suoranta 1995, 26–27). Ei pyritä luomaan universaalisti pätevää selitysmallia eikä suoraan aineistosta toiseen siirrettävää tulosten yleistettävyyttä.