



Teemu Pauha & Esko Kähkönen

ISLAMILAISESTA HYVÄN TEKEMISESTÄ

**Diakonia-ammattikorkeakoulu
Helsinki 2013**

DIAKONIA-AMMATTIKORKEAKOULUN JULKAISUJA
PUBLICATIONS OF DIAKONIA UNIVERSITY OF APPLIED SCIENCES

B Raportteja 56
B Reports 56

Julkaisija: Diakonia-ammattikorkeakoulu

Kannen kuva: ©NordicPhotos/SKOY

Taitto: Ulriikka Lipasti, Turun Etusivu Oy

ISBN 978-952-493-205-9 (nid)

ISBN 978-952-493-206-6 (pdf)

ISSN 1455-9927

Juvenes Print Oy
Tampere 2013

TIIVISTELMÄ

Teemu Pauha
Esko Kähkönen

Islamilaisesta hyvän tekemisestä

Helsinki:

Diakonia-ammattikorkeakoulu, 2013

145 s.
6 liitettä

Diakonia-ammattikorkeakoulun julkaisuja
B Raportteja 56

ISBN
978-952-493-205-9 (nid)
978-952-493-206-6 (pdf)

ISSN
1455-9927

Julkaisussa tarkastellaan perjantaisaarnoja, jotka on julkaistu kolmen saksalaisen muslimijärjestön (*Diyamet İşleri Türk İslam Birliğ'in* eli DİTİBin, *İslâm Kültür Merkezleri Birliğ'in* eli VIKZ:n ja *Avrupa Milli Görüş Teşkilatın* eli IGMG:n) Internet-sivuilla. Kyseiset järjestöt edustavat turkkilaisen sunnalaisuuden eri suuntauksia: kemalistista ”valtioislamia”, suuflaisuutta ja islamismia. Järjestöjen vaikutus ei kuitenkaan rajaudu vain Saksan turkkilais-taustaiseen väestöön, vaan niitä voidaan perustellusti pitää eräinä Euroopan merkittävimmistä muslimiorganisaatioista.

Esko Kähkönen avaa julkaisun esittelemällä islamilaisten saarnojen ilmaisuja ja keskeisiä sisältöjä saarnojen omilla ehdoilla. Kähkönen pyrkii tavoittamaan muslimisaarnaajan näkökulman ja laatii saarnatekstin, joka kiteyttää laajan saarna-aineiston yhteisölliseen elämään liittyvän opetuksen. Luemmalla muslimijärjestöjen saarnoja Kähkönen on etsinyt vastauksia muun muassa siihen, millaisina järjestöt näkevät oman auttamisvelvollisuutensa ja suhteensa yhteiskuntaan. Laajan saarna-aineiston läpikäymiseen ja keskeisten teemojen poimimiseen on käytetty myös erilaisia asiasanahakuja. Suvaitsevaisuus, *dawa* eli ei-muslimien kutsuminen islamiin, muslimien toimiminen esikuvina muille ja islamilaisten ihanteiden toteuttaminen ovat teemoja, jotka nousevat esiin Kähkösen käsittelyssä. Muita tärkeitä teemoja ovat esimerkiksi suhtautuminen avuntarvitsijoihin ja maailman hätään.

Teemu Pauhan tutkimuksessa tarkastellaan sitä, miten edellä mainitut muslimijärjestöt perustelevat prososiaalisuutta eli käyttäytymistä, jolla on positiivisia sosiaalisia seurauksia. Näkökulma aiheeseen on psykologinen. Tutkimuksen taustateoriana on kulttuuriantropologi Richard Shwederin ja hänen työtovereidensa teoria kolmesta etiikasta. Teorian mukaan inhimillinen moraali ajattelu voi painottaa kolmea eri teema-aluetta: Autonomian etiikkaa, Yhteisöllisyyden etiikkaa ja Pyhyiden etiikkaa. Moraalin ylimmäksi päämääräksi voidaan toisin sanoen nostaa joko yksilön hyvinvoinnin turvaaminen, yhteisön edun ajaminen tai transsendentin auktoriteetin totteleminen.

Aineiston analysoimiseen käytettiin psykologi Lene Arnett Jensenin laatimaa kolmen etiikan pisteitysopasta. Tutkimuksessa laskettiin aineistossa esiintyviä kolmen etiikan alakategoriota, minkä jälkeen kerättyä tietoa analysoitiin tilastollisesti. Tilastollinen analyysi osoittaa, että mainittujen muslimijärjestöjen saarnoissa suosituin etiikan laji on Pyhyiden etiikka. Toiseksi eniten saarnoissa käytetään Yhteisöllisyyden etiikkaa. Autonomian etiikka on kolmesta etiikasta selvästi vähiten käytetty. Tarkasteltujen organisaatioiden välillä on vain vähäisiä eroja näiden etiikoiden käytössä.

Eri etiikoiden käytön välillä todettiin yhteyksiä. Keskeisin näistä on voimakas negatiivinen korrelaatio Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyiden etiikan välillä. Autonomian etiikan ja Pyhyiden etiikan välillä on puolestaan positiivinen korrelaatio, joka tosin on jonkin verran edellistä heikompi. Yhteydet saattavat ilmentää islamilaisen uskon yksilökeskeisyyttä: koska jokainen ihminen on yksin vastuussa itsestään Jumalan edessä, islamilainen uskonnollinen argumentointi sopii paremmin yhteen yksilökeskeisten kuin yhteisökeskeisten perusteluiden kanssa.

Tutkimuksessa havaittiin lisäksi, että Yhteisöllisyyden etiikka vähenee IGMG-saarnoissa ajan myötä. Ajalliset muutokset saattavat heijastella IGMG:n painopisteiden muutosta: islamiin liittyvän riskipuheen lisääntyminen on pakottanut IGMG:n ottamaan etäisyyttä poliittisiin päämääriinsä ja korostamaan sen sijaan asemaansa uskonnollisena yhdyskuntana.

Tulokset tukevat aiempia tutkimuksia uskonnollisten konservatiivien moraali ajattelun yleisistä piirteistä. Lisäksi saarnojen moraaliargumentointi vastaa sitä, miten eurooppalaismuslimit ovat aiemmissä tutkimuksissa perustelleet omaa auttamistyötään.

Asiasanat:

islam, uskonnolliset järjestöt, saarnat,
Saksa, auttaminen, prososiaalisuus,
yhteisöllisyys, moraalipsykologia, altruismi

Teemat:

Hyvinvointi ja terveys
Kansalaisyhteiskunta

Julkaistu:

Open Access -verkojulkaisuna www.diak.fi

ABSTRACT

Teemu Pauha

Esko Kähkönen

Helsinki: Diaconia University of Applied Sciences, 2013

145 p. Diakonia-ammattikorkeakoulun julkaisuja
6 app. B Reports 56

ISBN ISSN
978-952-493-205-9 (print) 1455-9927
978-952-493-206-6 (pdf)

In this report, we examine Friday sermons that have been published on the Internet sites of three German Muslim organizations (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* or DİTİB, *İslâm Kültür Merkezleri Birliği* or VIKZ and *Avrupa Milli Görüş Teşkilatı* or IGMG). The organizations in question represent different forms of Turkish Islam: Kemalist Islam, Sufism and Islamism. The influence of the organizations is not limited to the Turkish population, however, but there are good reasons for considering these three to be among the most significant Muslim organizations in Europe.

In the beginning of the report, Esko Kähkönen introduces the style and key contents of the sermons. Kähkönen adopts the perspective of a Muslim preacher and prepares a text that encapsulates what the large collection of Islamic sermons teaches about living together. By reading the sermons of Muslim organizations, Kähkönen has tried to comprehend how the organizations perceive their duty to help as well as their relationship with the wider society. Furthermore, he has employed various keyword searches to identify the main themes in the large collection of sermons. Among the main themes are tolerance, *dawa* (that is, invitation of non-Muslims to Islam), implementation of Islamic ideals and the example that Muslims provide for others to follow. Other important topics include, for example, the Islamic attitude to the needs and worries of other people and the world at large.

In his study, Teemu Pauha investigates the ways in which the aforementioned Muslim organizations justify prosociality (i.e. behavior with positive social consequences). The topic is studied from a psychological perspective, with Richard Shweder's theory of the "three ethics" as theoretical background. According to Shweder's theory, individuals and communities may vary in their emphasis on three dimensions of morality: the Ethic of Autonomy, the Ethic of Community and the Ethic of Divinity. In other words, human moralities may prioritize either well-being of individuals, interests of communities or obedience to a transcendental authority.

Psychologist Lene Arnett Jensen has prepared a coding manual that was applied in analyzing the data. In practice, the analysis consisted of counting the subcategories of the three ethics, after which the counted frequencies were utilized in statistical analysis. Statistical analysis demonstrated that the Ethic of Divinity is, by far, the most prevalent ethic in the Friday sermons of the aforementioned Muslim organizations. The Ethic of Autonomy, in contrast, is the least prevalent of the three ethics. The studied organizations differed only slightly in their use of these ethics.

In his study, Pauha observed correlations among the three ethics, the most noteworthy of which is a strong negative correlation between the Ethic of Community and the Ethic of Divinity. The Ethic of Autonomy and the Ethic of Divinity, in contrast, were found to be positively correlated with each other, but this correlation is weaker than the aforementioned negative one. The correlations may reflect the individualism of the Muslim faith; as each person is held to be individually responsible before God, Islamic religious arguments may cohere well with arguments that are centered on individuals rather than communities.

The study also demonstrated that the use of the Ethic of Community has decreased over time in the sermons of IGMG. This may well relate to a change of priorities within the organization: the growth of risk talk regarding Islam has forced IGMG to distance itself from politics and to emphasize its religious nature instead.

The results support previous findings of commonalities in the moralities of religious conservatives. Besides this, the results correspond also to other findings on prosocial practices of European Muslims.

Keywords (LCSH):

Islam, religious communities, sermons,
Germany, helping behavior, altruism

Themes:

Welfare and health
Civil society

Available:

Open Access at www.diak.fi

Sisällys

Alkusanat.....	13
----------------	----

Esko Kähkönen

MUSLIMISAARNAAJAN NÄKÖKULMIA YHTEISÖLLISEEN ELÄMÄÄN.....	15
---	----

1 Aineistoon ja menetelmään liittyviä huomioita.....	17
--	----

2 Suvaitsevaisuudesta.....	21
----------------------------	----

3 Kutsu islamiin.....	25
-----------------------	----

4 Esikuvallinen elämä.....	27
----------------------------	----

5 Toiminta islamilaisten ihanteiden puolesta.....	29
---	----

6 Avuntarvitsijoihin suhtautuminen.....	31
---	----

7 Apua ja tukea tarvitsevat ryhmät.....	33
---	----

8 Maailman hätä.....	35
----------------------	----

9 Auttamisen tavat.....	37
-------------------------	----

10 Hakusanalista.....	39
-----------------------	----

Teemu Pauha

PROSOSIAALISUUDEN MORAALIPSYKOLOGISET PERUSTEET SAKSALAISTEN MUSLIMIJÄRJESTÖJEN SAARNOISSA.....	41
--	----

1 Johdanto.....	43
-----------------	----

2 Prososiaalisuus.....	47
------------------------	----

2.1 Käsitteellisiä tarkennuksia.....	47
--------------------------------------	----

2.2 Islamilainen prososiaalisuus.....	49
2.2.1 Waqf, zakat ja sadaqa.....	51
2.2.2 Aiempi tutkimus islamilaisesta prososiaalisuudesta.....	52
3 Muslimit Saksassa.....	55
4 Moraalipsykologia.....	63
4.1 Muutama filosofinen sivuhuomautus.....	63
4.2 Moraalipsykologian lyhyt historia.....	65
4.3 Tutkimuksen taustateoriat.....	67
4.4 Moraalipsykologia ja uskonto.....	69
5 Saarnat tutkimusaineistona.....	75
5.1 Yleisesti perjantaisaarnoista.....	75
5.2 Saarnat ja uskontopsykologia.....	77
5.3 Saarna-aineisto.....	78
6 Tutkimuksen toteuttaminen.....	81
6.1 Tutkimuskysymykset.....	81
6.2 Menetelmät.....	81
6.3 Huomioita luokitteluista.....	83
6.4 Tulosten raportoinnista.....	86
7 Tulokset.....	87
7.1 Kolmen etiikan käyttö islamilaisessa saarnoissa.....	87
7.2 Järjestöjen väliset erot kolmen etiikan käytössä.....	93
7.3 Kolmen etiikan keskinäiset yhteydet.....	98
7.4 Järjestökohtaiset tarkastelut.....	101
7.4.1.DİTİB.....	101
7.4.2 IGMG.....	104
7.5 Laadullisia havaintoja aineistosta.....	108
8 Yhteenveto ja pohdinta.....	113
LÄHDE JA KIRJALLISUUSLUETTELO.....	119

KIRJALLISUUS.....	123
LIITTEET.....	131

ALKUSANAT

Islam ja sen asema Euroopassa ovat aiheita, joista käydään vilkasta julkista keskustelua. Näissä keskusteluissa islam näyttäytyy usein jonkinlaisena ongelmana, ja vain harvoin tuodaan esille islamilaisen perinteen niitä puolia, jotka pyrkivät rauhan ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden rakentamiseen.

Tässä julkaisussa tarkastelemme suurten eurooppalaisten muslimiyhteisöjen julkista uskonnollista opetusta, joka liittyy yhteiselämään ja ihmisten välisiin suhteisiin. Tällaisen tutkimuksen tekemiseen on aivan uudenlaisia mahdollisuuksia uuden viestintäteknologian aikakaudella; lähteenämme ovat saksalaisten muslimiyhteisöjen verkkojulkaisut, jotka liittyvät muslimien uskonnonharjoituksen tärkeimmän viikoittaisen tapahtuman, perjantain päärukouksen, saarnoihin. Mitä perjantaisaarnat kertovat? Meitä niissä on kiinnostanut erityisesti muslimisaarnaajan suhtautuminen ympäröivään yhteisöön sekä muslimin rooli auttajana ja sosiaalisen hyvän edistäjänä. Etsimme erityisesti vastauksia kysymyksiin: Miksi muslimin pitäisi auttaa muita? Miten islamilaista auttamista perustellaan?

Julkaisu jakautuu kahteen osaan, joista ensimmäinen on synteettinen ja toinen puolestaan analyttinen. Ensimmäisessä osassa Esko Kähkönen rakentaa saarnan, joka on kiteytetty verkkosaarnojen teemoista. Keskiöön hän nostaa sen, millaisena perjantaisaarnat esittävät islamilaisen auttamistyön periaatteet ja käytännön, uskontojen suhteet ja kanssakäymisen eriuskoisten kanssa eurooppalaisessa yhteiskunnassa. Kähkönen pyrkii tavoittamaan muslimisaarnaajan oman näkökulman aiheeseen ja antamaan värittämättömän kuvan saarnojen kielenkäytöstä ja sisällöistä, ilman ulkopuolisen kommentointia.

Julkaisun toisena, analyttisenä osana on pro gradu -tutkimus, jonka Teemu Pauha on tehnyt Helsingin yliopiston uskontotieteen oppiaineeseen. Pauha on soveltanut saarnoihin uusia moraalipsykologian teorioita sekä tilastollisia menetelmiä ja pyrkinyt näin selvittämään, millaista moraalipsykologiaa saarnat ilmentävät. Pauhan tutkimuksen keskeisimpiä tuloksia on koottu myös artikkeliin ”Prososiaalisuuden moraalipsykologiset perusteet saksalaisten muslimijärjestöjen saarnoissa”, joka on julkaistu Uskonnontutkija – Religionsforskaren -verkkojulkaisun numerossa 1–2/2012.

Mietimme pitkään julkaisun kahden osan järjestystä. Lopulta päädyimme aloittamaan kirjan Kähkösen osiolla, koska katsoimme sen toimivan hyvänä johdatuksena saarnojen analyttisemmälle käsittelylle. Toivomme, että lukija saa Kähkösen osion perusteella elävän käsityksen tarkasteltujen saarnojen tyylistä ja kielenkäytöstä ja pystyy näin arvioimaan Pauhan tuloksia ja johtopäätöksiä.

Emme ole ensimmäisiä, jotka tutkivat islamilaista auttamista. Aiemmat tutkimukset ovat kuitenkin lähestyneet aihetta ennen kaikkea yhteiskunta- ja historiatieteiden näkökulmasta, eikä toistaiseksi ole tutkittu lähes lainkaan sitä, mitä nyky-Euroopan muslimiyhteisöjen uskonnollinen opetus sanoo auttamisesta. Teemu Pauhan psykologinen näkökulma islamilaiseen moraaliopetukseen on niin ikään erityinen, sillä tähänastinen uskontopsykologia on jättänyt islamin lähes tyystin huomiotta ja moraalipsykologinen perinne on puolestaan laiminlyönyt uskonnon yleisesti. Toivommekin, että julkaisumme tarjoaa virikkeitä uskonnollisen auttamisen entistä monitieteisemmälle ja -puolisemmalle tutkimukselle.

Tämä julkaisu ilmestyy Diakonia-ammattikorkeakoulun Kirkko-tutkimusohjelman päätteeksi. Vuodenvaihteessa 2012–2013 Diakonia-ammattikorkeakoulun organisaatio uudistui, missä yhteydessä tutkimusohjelman työ nivottiin laajaan opetus-, tutkimus- ja kehittämiskokonaisuuteen nimeltä Kirkko ja yhteiskunta. Kirjoittajat haluavat kiittää kaikkia Kirkko-ohjelmassa toimineita kuluneista vuosista.

Teemu Pauha haluaa lisäksi kiittää uskontotieteen yliopistonlehtori Heikki Pesosta sekä kaikkia muita pro gradu -työn ohjaukseen ja kommentointiin osallistuneita. Erityiskiitos kuuluu Laura Kataiselle, jonka asiantuntevat ja perusteelliset kommentit selkiyttivät huomattavasti teoksen toista osaa. Kiitos!

*Helsingissä huhtikuussa 2013,
Teemu Pauha ja Esko Kähkönen*

Esko Kähkönen

**MUSLIMISAARNAAJAN NÄKÖKULMIA
YHTEISÖLLISEEN ELÄMÄÄN**

1 AINEISTOON JA MENETELMÄÄN LIITTYVIÄ HUOMIOITA

Artikkelissa on tarkoituksena välittää aito kuvaus muslimisaarnaajien opetuksesta koskien yhteisöllistä elämää ja muslimien sosiaalisia velvoitteita. Seuraavien sivujen tekstikkappaleet ovat valikoituneet verkossa julkaistusta yli tuhannen sivun saarna-aineistosta. Asialla ovat olleet merkittävät Keski-Euroopassa, lähinnä Saksassa toimivat muslimijärjestöt, *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (DİTİB)*, *Avrupa Milli Görüş Teşkilatı (IGMG)* ja *İslâm Kültür Merkezleri Birliği (VIKZ)*. Tyypillinen saarna ilmestyy viikoittain ja on pituudeltaan kaksi A4-sivua.

Ajatuksekseni nousi aineistoa läpikäytyäni varsin pian, että muslimisaarnaajan ääni kuuluu teksteistä hyvin selkeänä. Tämä havainto vain vahvistui tekstien teemoja tarkastellessa. Aineiston sisällöllinen koherenssi on korkea ja linjakas; tekstimassan eri kohdissa ja eri vuosina julkaistut saarnat välittävät yllättävän yhtenäistä viestiä. Tämä saattaa olla merkki siitä, että muslimiorganisaatioiden nimissä tapahtuva saarnojen julkaisuprosessi yhtenäistää ilmaisutavan ja teologiset painotukset. Joka tapauksessa teksteistä kuuluu muslimioppineen ääni, mikä voi olla tässä tärkeämpää kuin tutkijan analyttiset huomautukset. Ehkä voitaisiin todeta niinkin, että saarnaaja edustaa auktorisoitua ja organisoitua, laajaa eurooppalaista muslimiyhteisöä.

Tutkijana minua kiinnosti erityisesti se, miten muslimiyhteisöt näkevät paikkansa ja tehtävänsä uskonnollistaustaisina toimijoina eurooppalaisessa yhteiskunnassa. Saarnojen luonne islamilaisena, uskonnollisesti perusteltuna opetuspuheena oli luonnollisesti lähtökohtana saarnakokonaisuuden hahmottamisessa. Aineistoa luodattaessa minua ohjaavia kysymyksiä olivat:

1. Millainen suhde muslimiyhteisöillä on ympäröivään yhteiskuntaan?
2. Miten muslimiyhteisöt näkevät ja tulkitsevat ympäröivän yhteiskunnan ja sen arvot?
3. Millainen itseymmärrys muslimiyhteisöillä on sosiaalisesti ja poliittisesti?
4. Millainen tehtävä muslimiella on auttamistyössä?
5. Mitkä eri ihmisryhmät ja apua tarvitsevat tahot ovat esillä?
6. Mistä muslimien auttamismotivaatio nousee?
7. Miten auttamis- ja vaikuttamistyötä on tehtävä?

Teemoitellakseni aineistoa yhteisöllisten ja sosiaalisen työn teemojen mukaisesti tein sille runsaasti yksinkertaisia Adobe Acrobat -perushakuja. Hakusanalista on syntynyt yllä olevien kysymysten ja silmäilevän aineistoluuvun pohjalta. Tässä mielessä kysymykset teksteille esittää tutkija. Hakuni tekstimassasta ovat siis olleet valikoivia, enkä pyri tekstivalinnoillani osoittamaan täyttä julkaistun aineiston hallintaa. Teema-alueiden kirjo on kuitenkin mittava ja hakusanoja noin sata, jolloin tekstimassa nousee yli tutkijan rajattua artikkelia varten varatun käsittelykyvyn. Alun perin hakusanatoni oli pienempi, mutta materiaaliin tutustuminen laajensi ja monipuolisti teema-alueita. Yhden sanan avaaminen toi uusia sukulaissanoja ja käsitteitä, sekä saksan- että turkinkielisinä.

Tutkijana olen siis tehnyt omat temaattiset hakuni teksteille ja yhdistellyt yksittäiset tekstiosiot osaksi kutakin teemaa. Tämä on tehty sitä silmäläpityä, että saarnaajien sanoma tulisi muuntelematta esille. Useimmiten pystyinkin tuomaan tekstiosion kokonaisuuteen sana sanalta, mutta eräissä kohdissa persoonamuotoja on lisätty, jotta muslimiyhteisön nimissä tapahtuva asioiden esittely ja opetus jäsenyksi paremmin luettavaan muotoon. Vaikutelmaksi jää, että tekstit ovat viestiltään yllättävänkin yhtenäisiä, enkä mielellään näkisi itseäni niinkään tekstin toimittajana vaan välittäjänä, kääntäjänä ja esillepanijana. Tutkijan toimituksellista panosta ovat toki lukujen otsikointi ja teemallinen eteneminen.

Selvitin myös asiasanojen esiintyvyyttä ja toistuvuutta aineistossa. Sana ”yhteiskunta” esimerkiksi esiintyi aineistossa 311 kertaa, sana ”sosiaalinen” taas 85 kertaa. Hakusanojen toistuvuus ei välttämättä kuitenkaan kerro asian, ilmiön tai opetuksen merkittävydestä. Vastaavasti hakusanojen puuttumisesta ei voida vetää liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Esimerkiksi ei-muslimeihin liittyvien kohtien vähyys kertoo lähinnä siitä, että euroop-

palaisten muslimien julkisissa mutta samalla sisäisissä opetuspuheissa ei tematisoida uskonnollisen kohtaamisen kysymyksiä kuin satunnaisesti. Mielestäni tästä ei voida tehdä päätelmiä muslimiyhteisöjen dialogihalukkuudesta. Viitteitä toisuskoiisiin esiintyy säännöllisesti tietyissä vuoden kierron vaiheissa. Tällöin mielenkiinnon kohteena ovat tapahtumat, joissa islam esit-
täytyy ympäristölleen, myös kristityille. Arvokkaana pidän niitä viittauksia – vaikka määrällisesti niitä ei ole paljon –, jotka nousevat suoraan Profeetan elinympäristöstä islamilaisen perinteen välittämänä. Näihin kuuluu kohtauksia niin kristittyjen kuin juutalaistenkin kanssa. Näiden viitteiden arvokkuuden puolesta puhuu perimätiedossa välitettyjen Muhammadin sanojen keskeinen merkitys islamilaisessa uskontulkinnassa.

Tekstiaines on yleensä ottaen ajatonta uskonnon opetusta. Eräät ajankoh-
taiset maailmanpoliittiset tai yhteiskunnalliset tapahtumat saavat saarnaajan reagoimaan ja tekemään siten islamilaisen uskonnollisen tulkinnan ja pe-
rustelun näkyväksi. Tällaisia ovat vaalit ja Lähi-idän tapahtumat. Islamilais-
ten yhteisöjen sisäisen elämän kannalta erityisellä tavalla esille nousee uhri-
juhlaan liittyvä avustustoiminta maailman köyhien muslimien keskuudessa.

Kaikki tekstiotteet on nootitettu. Joiltakin osin on ollut tarpeen selittää
ilmiön taustaa, mutta yleisesti ottaen en ole lähtenyt käymään islamologis-
ta tai historiatieteellistä keskustelua. Tämä on tietoinen valinta; vaikka tar-
kasteluni ohjanneet kysymykset voisivat tarjota lähtökohtia myös analyyt-
tisille tulkinnoille, olen itse päättänyt pidättäytyä niistä ja antaa sen sijaan
lähteideni puhua.

2 SUVAITSEVAISUUDESTA

Lapsi syntyy maailmaan kuin kirjoittamaton lehti. Jokainen lapsi syntyy Luomistyön kautta islamilaiseksi. Jos vanhemmat ovat muslimeja, lapsesta tulee muslimi. Jos vanhemmat ovat juutalaisia tai kristittyjä, tulee lapsistakin juutalaisia tai kristittyjä. Perimätieto korostaa suurta vaikutusta, joka vanhemmilla on lapsiinsa”.¹ Jumala on lähettänyt profeettoja ja ilmoituskirjoituksia, joissa ovat kiellot ja käskyt ihmisten johtamiseksi onnellisuuteen tämän- ja tuonpuoleisuudessa. Islam on ilmoituksista viimeisin ja uskontojen täyttymys.² Islamin hallitsemisissa paikoissa onnellisuus on lisääntynyt ja levinnyt. Veljeys on vallinnut myös ei-muslimien kanssa. Islamilaisen hallinnon ajat ovat rauhan ja veljeyden aikoja. Näin oli keskiajalla Espanjassa muslimien hallitessa: Andalusiassa kristityt, juutalaiset ja toisuskoiset nauttivat rajoittamattomasta uskonnonvapaudesta ja rauhasta. Myös Balkanilla ei-muslimit saivat elää muslimien suojeluksessa. Kaikki eivät kääntyneet islamiin, mutta hekin katsoivat, että osmanien turbaani on mieluisampi kuin kardinaalien myssy.³

Muslimien ymmärrys sivilisaatiosta heijastaa profeetta Muhammadin osoittamaa ihmisrakkautta. Kohtaamme jokaisen Jumalan luoman olennon rakkaudella ja myötäelämisellä, ja toivomme vastapuolelle vain sitä, mitä toivomme myös itsellemme.⁴

Ihmisen hyvät ominaisuudet saavat muslimien arvostuksen osakseen, sillä ohjeena sekä muslimeille että ei-muslimeille pätee, että paras ihminen on

1 DITIB 30.7.2010; IGMG 24.6.2005.

2 DITIB 19.3.2010.

3 IGMG 21.10.2005.

4 DITIB 2.10.2009.

se, joka on toisille hyödyllinen. Jos tätä noudatettaisiin, maailmasta poistuisi epäoikeudenmukaisuus, epätasa-arvo ja sorto.⁵

Islamissa on suvaitsevaista tahtoa yhteiselämään ei-muslimien kanssa. Profeetta Muhammad on antanut asiassa esimerkin. Hän kohteli ei-muslimeja yhtä arvokkaasti kuin muslimeja. Muhammad kutsui vieraakseen ei-muslimeita, ja vieraili myös heidän luonaan. Muhammadin luona vieraili Najranin kristittyjä. Profeetta otti heidät vastaan rukoustilassaan. Ryhmän johtajalle profeetta asetti oman takkinsa istuinalustaksi. Kristityt saivat myös pitää rukouksensa Profeetan rukoustilassa.⁶

Profeetan mukaan islamilaisessa yhteiskunnassa muslimien ja ei-muslimien tulee saada nauttia samoja oikeuksia. Vähemmistöasemassa mutta suojeluksessa ryhmiä sanotaan dhimmeiksi. Profeetta ilmoitti olevansa suojelemiensa ryhmien vihollisten vihollinen.⁷ Erityisesti Kirjan uskontojen ihmisiä Profeetta kohteli kunnioituksella.⁸ Kristityt ja juutalaiset muodostavat oman ryhmänsä, erikseen ovat toisuskoiset.⁹ Mutta Koraanissa on myös varoituksia Kirjan kansan pahoista aikeista. Monet Kirjan kansan ihmiset pyrkivät riistämään muslimeilta uskon.¹⁰

Profeetan suhtautumisesta juutalaisiin on useita esimerkkejä. Hän osoitti kunnioitusta juutalaisen vainajan hautajaiskulkueelle, paikalla olleiden ihmettelystä huolimatta. Samoin hän vieraili sairaan juutalaisen nuoren luona.¹¹ Profeetta huolehti siitä, että teurastetusta lampaasta riitti myös juutalaiselle naapurille. Lehmän suura toisaalta arvostelee juutalaisia heidän elämäntapojensa epäluotettavuuden vuoksi.¹² Bukhari-perimätiedon mukaan muslimit ovat lähempänä Moosesta kuin juutalaiset.¹³

Eurooppalainen ympäristö on Euroopassa elävien muslimien todellinen elämämpiiri. Muslimit eivät saa antaa sijaa kulttuurien väliselle törmäykselle. Kulttuurien välinen taistelu ei saa koskaan toteutua. Muslimien periaatteisiin kuuluvat solidaarisuus, naapuruus ja veljeys. Juutalaiset on huomioitava juutalaisten Pesah-pääsiäisjuhlena. Samoin kristittyjä on tervehdittävä jouluna ja pääsiäisenä. Tällaisella asennoitumisella on myönteinen merki-

5 IGMG 4.11.2005.

6 IGMG 30.4.2004; IGMG 8.4.2005; IGMG 7.4.2006; IGMG 3.10.2008; IGMG 25.9.2009; IGMG 8.7.2011.

7 IGMG 15.2.2008.

8 IGMG 30.4.2004.

9 IGMG 21.10.2005.

10 IGMG 7.12.2007.

11 IGMG 8.7.2011; DITIB 2.10.2009.

12 IGMG 4.8.2006.

13 IGMG 4.8.2006.

tys myös muslimien itsensä kotoutumiselle. Näin toimien maahanmuuttajanuorten itseluottamus vahvistuu ja he integroituvat yhteiskuntaan paremmin.¹⁴ Kristittyjen viettäessä joulujuhlaansa muslimeilla on hyvä mahdollisuus kertoa heille Koraaniin tukeutuen muslimien Jeesuksesta. Muslimit uskovat Jeesukseen ja Mariaan Koraanissa kuvatulla tavalla. Tämä osoittaa muslimien kunnioitusta Jeesusta kohtaan, ja samalla yhteisyyttä muslimien ja kristittyjen välillä.¹⁵

2000-luku, uusi vuosituhat, tulee olemaan dialogin edistymisen kannalta parempi kuin mikään aikaisempi ajanjakso. Arvokonfliktien välttäminen ja kulttuurien tuntemaan oppiminen ovat sen vuoksi muslimien tehtäviä.¹⁶ Vuosittainen moskeijoiden avointen ovien päivä on tärkeä. Silloin muslimit osoittavat vierailleen vieraanvaraisuutta ja ystävyyttä Profeetan esikuvalisessa hengessä.¹⁷ Muslimi on hän, joka tulee hyvin toimeen toisten kanssa. Vastaavasti hänessä, joka ei tule toisten kanssa toimeen, ei islamilaisen perinteen mukaan ole mitään hyvää.¹⁸ Muslim-perimätiedossa todetaan: ”Jos ette ole uskoneet, ette pääse paratiisiin. Ja jos ette rakasta, ette ole vielä uskoneet oikein.”¹⁹

Naapuruuteen liittyvät oikeudet ja velvollisuudet ovat yhteiskunnan tärkeimpiä sääädöksiä. Bukharin perimätiedossa on kolmenlaisia naapureita: 1.) ne, jotka eivät ole muslimeja eivätkä sukulaisia, 2.) muslimit, jotka eivät ole sukulaisia, ja 3.) muslimit, jotka ovat sukulaisia.²⁰ Muslimeja kohdellaan Euroopassa yhteiskunnalle vieraana osana. Heitä ei hyväksytä avoimeen kommunikaatioon. Avoin kommunikaatio mahdollistaisi yhteyden luomista yhteiskunnan kanssa. Se olisi myös tärkeää muslimien sanoman välittämisen kannalta. *Dawan* tulee tapahtua Koraanin kehotuksen mukaan ystävällisellä ja mukaan kutsuvalla tavalla.²¹

Abu Dawudin välittämässä perimätiedossa naapurin asema on niin korkea, että naapuri on liki perillisen asemassa. Kukaan ei voi olla todellinen uskovainen, jos naapuri ei koe olevansa turvassa. Yksi Muhammadin seuraaja kysyi, mitä velvoitteita ihmisellä on naapuria kohtaan. Profeetan vastaus oli: ”Jos naapuri sairastaa, vieraillet hänen luonaan. Jos hän kuolee, hautaat

14 IGMG 19.11.2004.

15 IGMG 31.12.2004.

16 IGMG 31.12.2004.

17 IGMG 3.10.2008; IGMG 25.9.2009.

18 IGMG 25.9.2009.

19 DITIB 2.10.2009.

20 IGMG 29.9.2009.

21 IGMG 29.9.2009.

hänet. Jos hän pyytää sinulta rahaa, lainaat hänelle. Jos hän on hädässä, autat häntä ja jos hänelle sattuu jotain pahaa, lohdutat häntä”.²²

²² IGMG 22.8.2008.

3 KUTSU ISLAMIIN

Islamin sanoman levittäminen on muslimin velvollisuus. Uutta ilmoitusta tai profeettaa ei ole tulossa. Kutsu islamiin merkitsee kutsua ymmärtämään islamilaista käsitystä Jumalan ykseydestä. Tehtävänantona on Koraanin kohta (16:125), joka kehottaa tekemään *dawa*-työtä. Tämä merkitsee kutsumista islamiin ystävällisesti kehottamalla ja viisaasti. Tehtävä toteutetaan sekä järjellä että sydämellä, vastaanottajan ymmärrys ja älykkyystaso huomioiden. Profeetan setä Abu Lahab ja tämän vaimo yrittivät estää islamin leviämistä. Profeetta kirosi setänsä Helvetin tuleen. Vaimolle osoitettiin Helvetin tulen ylläpito polttopuun kantajan roolissa. Erityisesti Euroopan muslimilla on suuri vastuu islamilaisesta julistustyöstä. Sanoja tärkeämpiä ovat kuitenkin teot ja esikuvallinen elämä. Jokainen muslimi edustaa islamia, ja velvoite julistustyöhön kuuluu jokaiselle, ei vain jollekin erityisryhmälle.²³

Valitettavasti islamilainen maailma ei näytä oppineen mitään menneisyydestä, vaan on juuttunut syvälle ongelmiin kuten sisäisiin kamppailuihin ja vastakkainasetteluihin. Pienetkin erot muslimimaailmassa näyttävät johtavan keskinäiseen vihanpitoon. Ei-muslimeille voi osoittaa arvostusta siitä, että he osaavat nähdä erilaisuuden rikkautena.²⁴

23 Aineistossa islamin levittäminen ja julistaminen ei-muslimeille (*dawa* ja *tabliq*) esiintyy kolme kertaa, kaikki *Milli Görüş* -järjestön teksteissä (IGMG 6.8.2004; IGMG 7.11.2008; IGMG 29.9.2009).

24 IGMG 26.1.2007.

4 ESIKUVALLINEN ELÄMÄ

Olkaamme yhteiskunnassa, jossa elämme, esikuvallisia yksilöitä. Päästätäkäämme rakkaus sydämiimme. Antakaamme sydäntemme, jotka jo tuntevat Jumalan rakkauden, myös avautua ihmisille. Älkäämme unohdako, että Profeettamme itse rukoili vihamiestensä puolesta ja kohteli heitä hyvin. Meidän tulee kohdella hyvin niin ystäviämme kuin naapureitamme ja työtovereitamme. Meidän tulee antaa anteeksi ja rakastaa kaikkia.²⁵

Euroopan muslimien tulee osoittaa yhteiskunnassa esikuvallisuutta hyvillä luonteenpiirteillä, sanoilla ja teoilla. Kaikki hyvä on seurausta niistä ja moraalis-eettisistä arvoista.²⁶ Jumala pitää teoista kirjaa ja arvioi sen pohjalta uskovien toimintaa ja tekoja. Muslimien täytyy henkilökohtaisessa ja yhteiskunnallisessa toiminnassaan antaa hyvien aikomusten johtaa itseään.²⁷ Muslimien tulee kilpailla hyvien tekojen tekemisessä. Rakkaus, suvaitsevaisuus, solidaarisuus ja keskinäinen apu ovat tarpeen eri kielten, uskontojen ja yhteiskunnan eri ryhmien kesken.²⁸ Muslimien täytyy antaa panoksensa yhteiskunnassa ja pitää hyviä suhteita yllä.²⁹ Muslimien täytyy itse uskoa olevansa osa yhteiskuntaa. Uskovat, joilla on keskinäistä rakkautta ja jotka pitävät toisiansa sisaruksina, antavat myös myönteisen panoksen yhteiskunnalle. Ensiksi vain täytyy osoittaa yhteisön sisällä, että yhteys vallitsee.³⁰ Muslimien esikuvallinen toiminta vaatii oman uskonnon tuntemista.³¹ Euroo-

25 DITIB 1.5.2009.

26 DITIB 24.8.2010; DITIB 30.1.2009.

27 DITIB 4.6.2010.

28 DITIB 2.10.2009.

29 IGMG 8.7.2011.

30 IGMG 21.10.2005.

31 IGMG 21.5.2004; IGMG 28.1.2005.

passa muslimeilla ei ole kaikkia oikeuksia, ja mielipiteenvapauteen vedoten hyökätään muslimien henkeä, omaisuutta ja uskontoa vastaan.³²

Hengelliseksi päämääräksi on asetettava pyrkimys päästä Bukharin perimätiedon mukaisesti Paratiisiin ylimpään osaan, Firdausin puutarhoihin. Sinne pääsemiseksi muslimin tulee olla yhteiskunnallisesti aktiivinen, edistää oikeudenmukaisuutta ja tehdä lahjoituksia.³³ Aktiivisuuteen kuuluu vaaleissa äänestäminen. Myös Euroopan parlamentin vaalit ovat tärkeitä, yhtä tärkeitä kuin kansalliset tai paikalliset vaalit. Euroopan parlamentin vaaleissa ratkeaa Euroopan tulevaisuus. Äänestäminen on suorastaan uskonnollinen velvollisuus.³⁴

Elämä ei-islamilaيسessa maassa asettaa muslimit vastuulliseen asemaan kasvattajina ja uskontonsa edustajina.³⁵ Muslimien on pysyttävä kaukana vihasta, katkeruudesta, eripurasta ja kaikesta yhteiskuntaa vahingoittavasta toiminnasta.³⁶ Moniuskontoisessa yhteiskunnassa muslimien täytyy tuntea Koraani ja islamilainen traditio mahdollisimman hyvin. Elämä täytyy ohjata niiden mukaiseksi.³⁷ Rakkauden puute johtaa fanatismiin, vihamielisyyteen ja ääri-ilmioihin. On oltava suvaitsevaisia, mikä ei kuitenkaan merkitse toisen kulttuurin ja uskonnon omaksumista vaan kunnioittamista ja hyväksymistä. Islamin suvaitsevaisuusnäkemys torjuu kaiken eriarvoistamisen.³⁸ Kaikenlainen terrori on tuomittavaa.³⁹

32 IGMG 15.2.2008.

33 IGMG 15.7.2005.

34 IGMG 11.6.2004.

35 DITIB 19.3.2010.

36 DITIB 12.3.2010.

37 DITIB 10.7.2009.

38 DITIB 11.12.2009.

39 Sekä Turkin valtionislamien edustajien että *Milli Görüs* -järjestön saarnat tuomitsevat kaikenlaisen terrorin (IGMG 26.10.2007; IGMG 10.9.2004; DITIB 17.9.2010; DITIB 30.4.2010; DITIB 4.4.2008). Terrorin kieltävät sanat osoitetaan erikseen vielä Euroopassa asuville muslimeille (IGMG 26.10.2007).

5 TOIMINTA ISLAMILAISTEN IHANTEIDEN PUOLESTA

Koraani on vaikuttanut yhteiskunnalliseen, poliittiseen ja uskonnolliseen maailmanhistoriaan enemmän kuin mikään muu. Muiden pyhien kirjoitusten ohella mikään inhimillinen järjestelmä tai ideologia ei ole saavuttanut niin paljon myönteistä vaikutusta ihmisten elämään ja sukupolvien kulkuun kuin Koraani.⁴⁰

Mielipiteen- ja omantunnonvapaus on luovuttamaton oikeus. Islamissa ei saa olla minkäänlaista erottelua rodun, sukupuolen, ihonvärin, kielen tai uskonnon perusteella. Islamilaisissa maissa on toimittu tämän mukaisesti, esikuvallisesti koko ihmiskunnalle. Ihmisoikeuksien tiedostaminen ja käytäntöön panto ovat olleet islamilaisessa maailmassa vallitsevina jo aikaa ennen kuin niitä on alettu laajemmin ymmärtää. Ihmisoikeuksia ovat lisäksi mahdollisuudet ja oikeudet materiaalisten ja henkisten tarpeiden tyydyttämiseen, oikeudenmukaiset rangaistukset ja kidutuksen kieltäminen, yhtäläinen ihmisarvo sekä vallan alistaminen oikeudenkäytölle.⁴¹ Muslimien tulee hyväksyä erilaisuus yhteiskunnassa, koska islam suojelee mielipiteen- ja uskonnonvapautta. Erilaisuus on Jumalan vaikuttamaa, minkä vuoksi se tulee hyväksyä.⁴²

Oikeudenmukaisuus on islamille olennainen asia. Islamin lähteet puoltavat sitä ja islamilaiset hallitsijat ovat noudattaneet oikeudenmukaisuutta. Oikeudenmukaisuuden käsite tarkoittaa sitä, että jokaisen on saatava oikeutta (*jedem sein Recht zu geben*), terveen ymmärryksen, järjen, viisauden ja yleisen hyvän mukaan toimien. Ihmisiä ei erotella, rodun, sukupuolen,

40 IGMG 28.10.2005.

41 IGMG 15.2.2008.

42 DITIB 19.11.2010.

uskonnon tai muun seikan vuoksi. Epäoikeudenmukaisuus on sitä, että oikeuksia estetään toteutumasta. Islam antaa täydellisen oikeudenmukaisuuden periaatteet ihmiskunnalle. Niin pian kuin islamilainen yhteisö (*umma*) toteuttaa nämä periaatteet, maailmassa vallitsee oikeudenmukaisuus. On valitettavaa, että islamilaisessa yhteisössä on vielä puutteita. Muslimien tulee toteuttaa oikeudenmukaisuutta, toisaalta läntisten johtajien on toimittava syrjintää vastaan.⁴³

Mallikelpoinen yhteiskunta syntyy nimenomaisesti islamin mukaisena.⁴⁴ On toimittava yhteiskuntarauhan puolesta. Historiallinen Medinan sopimus on nykyaikaankin kelpaava yhteiskuntamalli.⁴⁵ Yhteiskunnan kantava rakenne on perhe. Instituutiona se vie eteenpäin yhteiskunnan edistystä, identiteettiä ja humaaneja arvoja. Mitä vahvempi perheinstituution asema on, sitä vahvempi on yhteiskunta. Tämän vuoksi perhe on islamissa keskeisessä asemassa.⁴⁶ Historiallisesti katsottuna esi-islamilaisen yhteiskunnan epäoikeudenmukaisuus ja alistaminen muuttuivat islamin myötä rakkauksen ja oikeudenmukaisuuden muovaamaksi, esikuvalliseksi yhteiskunnaksi. Ajanjaksoa nimitetään islamin kultaiseksi aikakaudeksi. Onnellisuuden saavuttamiseksi perheessä, ammatissa ja yhteiskunnassa tulee syventyä Korraaniin ja muovata elämää sen mukaiseksi.⁴⁷ Ihmisrakkaus yhteiskunnassa edistää solidaarisuutta ja koheesiota.⁴⁸

Muslimien tulee toiminnassaan pitäytyä siihen, miten Jumala arvioi toiminnan ja teot pitäessään teoista kirjaa. Muslimien täytyy henkilökohtaisessa ja yhteiskunnallisessa toiminnassaan antaa hyvien aikomusten johtaa itseään.⁴⁹

Myös ympäristöstä huolehtiminen on uskonnollinen velvollisuus. Esimerkiksi rukouksen yhteyteen kuuluvassa rituaalisessa jalkojenpesussa ei saa tuhata vettä. Ylipäättään säästäväinen ja harkittu toimintatapa vaikuttaa sen yhteiskunnan ja koko maan, jossa muslimit elävät, parhaaksi.⁵⁰ Lähtökohtaisesti Jumala on luonut kaiken täydelliseksi. Ihmisen vastuuton toiminta on pilannut ympäristöä. Rasulullah osasi jo islamin ajan alussa määrätä puut säästettäväksi 32 km säteellä Medinan ympärillä. Islamin elämää suojeleva opetus pitäisi olla ohjenuorana koko ihmiskunnalle.⁵¹

43 IGMG 29.2.2008.

44 IGMG 19.11.2010.

45 IGMG 1.6.2007.

46 DITIB 8.10.2010.

47 DITIB 8.10.2010.

48 DITIB 9.7.2010.

49 DITIB 4.6.2010.

50 DITIB 22.1.2010.

51 VIKZ 23.4.2010.

6 AVUNTARVITSIJOIHIN SUHTAUTUMINEN

Almuvero on velvollisuus, jonka noudattamisesta seuraa palkka. Samalla on varoitettava omahyväisyydestä ja oman lahjoituksen ylikorostamisesta. Almuveron antaminen puhdistaa huonoista ominaisuuksista kuten ahneudesta ja suojaa omaisuutta sekä tämän- että tuonpuoleisessa.⁵² Muslimi on velvollinen huolehtimaan avuntarvitsijoista. Jokainen työssä käyvä henkilö kykenee huolehtimaan islamin määräämistä taloudellisista velvoitteistaan kuten almujen antamisesta ja almuverosta.⁵³

Jokavuotisena paastokuukautena olemme paastonneet ja suorittaneet Tarawih-rukouksemme, ja siten toteuttaneet ruumiillisen jumalanpalveluksemme. Emme ole unohtaneet tarpeessa olevia sisaruksiamme, vaan olemme toteuttaneet myös rahallisen jumalanpalveluksemme. Niinpä olemme osoittaneet solidaarisuutta köyhiä ja vähäosaisia kohtaan ja olemme avustaneet heitä. Ottakoon Jumala vastaan palveluksemme ja saakaamme nämä teot hyväksemme tuomiopäivänä. Jos Jumala niin tahtoo! Rakkaat sisarukset! Olemme tehneet Ramadanin aikana paljon hyviä tekoja, joita emme tee tavallisina kuukausina. Tästä eteenpäin meidän tulee pyrkiä pitämään yllä Ramadanin aikaisia hyviä tapoja ja hyviä tekoja koko elämän ajan.⁵⁴ Se, että Euroopassa on vain vähän köyhiä verrattuna muihin maihin, erityisesti

52 VIKZ 3.9.2010. ("Zusammenfassend sollte man sagen, dass wir bemüht sein sollten unsere Zekat und Sadakas gemäß der Rızâ, also dem Wohlwollen Allâhs zu geben, damit wir uns von schlechten Eigenschaften wie Habgier und Geiz reinigen und unseren Besitz in Schutz vor weltlichem wie jenseitigem Unheil nehmen können. Dabei sollten wir nicht vergessen, dass die mit dem Leib ausgeführten Ibâdât wie Fasten und Namaz der Dank für unseren Körper; und Zekat und Sadaka der Dank für unser Besitz und unser Vermögen sind.")

53 IGMG 2.6.2006.

54 IGMG 3.11.2005.

Turkkiin, ei kuitenkaan vapauta maksamasta almuveroa apua tarvitseville.⁵⁵ Anteliaisuus ylläpitää solidaarisuutta ja saa aikaan tasausta yhteiskunnassa.⁵⁶

Islamilaisen ajattelun pohjana on onnellisuuden tuominen ihmiselle tämän- ja tuonpuoleisessa elämässä. Kunnioituksen ja huomion osoittaminen erityisesti vanhuksille ja vammaisille on uskon tärkeimpiä käskyjä. Näin on luomistyön perusteella. ”Olemme luoneet ihmisen sopusuhtaiseksi” (Kor. 95:4). Jumala päättää, milloin ja millainen olento maailmaan tulee, millaista elämää tämä tulee elämään sekä milloin ja missä hän kuolee. Ihmiset on luotu erilaisiksi. Jotkut saavat nauttia terveydestä, joillakin taas on sairaus tai vamma. Elämä on ihmisillä eripituinen.⁵⁷ Elämään kuuluu vastoinkäymisiä ja sairautta. Ne täytyy kuitenkin kantaa kärsivällisesti ja niitä vastaan ei saa nousta. Emme saa unohtaa, että meidän kohtaamamme vaikeus taivuttaa aiemmat synnit ja on lupaus tulevasta palkkiosta.⁵⁸ Islamin mukaan kunnioitus, armeliaisuus ja myötätunto ovat yhteiskunnallisen elämän luovuttamattomia tekijöitä.⁵⁹ Hyveellisyys islamissa johtaa ojentamaan auttavan käden lähelle ja kauas.⁶⁰ Auttamistyön perusteena on Jumalan käsky hyvän tekemiseen.⁶¹

Ihmistä vie syntiin hänen oma egonsa. Hän menettää kykynsä erottaa oikean ja väärän, oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden. Ihminen tarvitsee puhtaan sydämen. Sen hän saa Jumalan puoleen kääntymällä ja häntä ylistämällä. Synnistä vapautuneen ihmisen sydän tuo yhteiskunnalle hyvää. Hänen kätensä antaa lahjoituksia ja suunsa puhuu vain totta tai vain vaikenee.⁶²

55 IGMG 12.9.2008.

56 DITIB 16.11.2010.

57 DITIB 27.3.2009.

58 DITIB 3.12.2010.

59 DITIB 23.10.2009.

60 DITIB 29.10.2010.

61 DITIB 29.10.2010.

62 IGMG 18.3.2005.

7 APUA JA TUKEA TARVITSEVAT RYHMÄT

Paaston kautta rikkaat ja hyvinvoivat ihmiset ymmärtävät mitä on olla nälänhädässä ja oppivat sen kautta auttamaan. Näin muodostuu ehyt yhteiskunta, jossa kateus ja viha rikkaan ja köyhän välillä häviää ja solidarisuus vallitsee.⁶³

On autettava vanhuksia, vammaisia, yksinäisiä ja tarvitsevia ihmisiä, jotka ovat syrjäytyneet yhteiskunnasta. Heitä tulee kohdella kunnioituksella ja elää heidän kanssaan. Muistutuksena heille on sanottava, että heidän tilanteensa on Jumalan tahtomaa, eikä ihminen saisi koskaan nousta kohtaloansa vastaan.⁶⁴ Uskonnon määräysten mukaan vanhuksia ja vammaisia tulee kunnioittaa ja heistä on huolehdittava, riippumatta heidän uskonnostaan ja syntyperästään. Ketään ei saa syrjiä sen vuoksi, mitä hän on. Niin terveys kuin vammaisuuskin on Jumalan tahtomaa. Kun autamme ihmisiä, jotka tarvitsevat apua, niin Herra auttaa meitä. Kuka tahansa voi menettää terveytensä ja tulla apua tarvitsevaksi.⁶⁵ Vammaisten veljien ja sisarien auttaminen on uskonnollinen velvollisuus. Heitä tulisi tukea koulutus- ja työllisyysmahdollisuuksia tarjoamalla.⁶⁶ Profeetta antoi esikuvan ottaessaan pakolaisina tulleita muslimeja vastaan, tarjoten heille kotinsa käyttöön.⁶⁷ On myös kannettava huolta lapsista, jotka ovat eri syistä syrjäytyneitä. Heissä on luonnonkatastrofien orpouttamia, alkoholistiperheiden ja väkivaltaisten perheiden lapsia. Olivatpa syyt mitkä tahansa, lapsia ei saa panna maksamaan omasta tilanteestaan.⁶⁸

63 DITIB 13.8.2010.

64 DITIB 27.3.2009.

65 DITIB 27.3.2009.

66 DITIB 3.12.2010.

67 IGMG 18.5.2007.

68 DITIB 14.5.2010.

8 MAAILMAN HÄTÄ

Maailman hätä sekä rikkaiden ja köyhien välinen eriarvoisuus ovat syitä almuveron antamiseen.⁶⁹ Se lievittää islamilaisen yhteisön (*umma*) yhteistä kärsimystä, johon kuuluu muslimeihin kohdistuvia pahoinpitelyjä, kidutusta ja epäoikeudenmukaisuutta erityisesti Palestiinassa, Irakissa ja Afganistanissa.⁷⁰ Lahjoittajia ei voi kylliksi kiittää. Lahjoitukset vaikuttavat sukupolvia eteenpäin, ja niin kauan kuin niistä riittää apua vastaanottajilleen, ne tulevat olemaan kirjoitettuna itse kunkin tekojen kirjaan.⁷¹ On kiitettävä heitä, jotka ovat lahjoittaneet varoja moskeijan rakentamiseen ja uhrieläinten maailmanlaajaan levitykseen uhrijuhlan aikaan.⁷²

Uhrijuhlan nimissä ympäri maailmaa toimitettu liha on osoitus solidaarisuudesta ja islamin auttamisvalmiudesta. Velvollisuutena on lahjoittaa kaksi kolmannesta uhrieläimestä avuntarvitsijoille ja köyhille. Jos uhrieläinten määrä nousisi viidestäkymmenestä tuhannesta sataan- tai kahteensataantuhanteen, tultaisiin huomaamaan, että pauna uhrilihaa vahvistaa maailmanrauhaa ja siten pystyy kylvämään sydämiin rauhan ja rakkauden siemenen.⁷³

Uhrieläinten vieminen köyhille antaa heille mahdollisuuden saada edes joskus liharuokaa. Samalla asialla on suuri yhdistävä hengellinen merkitys. Lahjan saavat rukoilevat lahjoittajiensa puolesta. Keskellä Afrikkaa rukoi-lee avuntarvitsija rikkaan eurooppalaisen lahjoittajansa puolesta, joka ainakin kerran vuodessa ajattelee häntä. Jumala on suopea hyvän tekijää kohtaan. Lahjoitus on antajan hyvä teko. Köyhät, orvot, sairaat, nälkää näke-

69 IGMG 14.10.2005; IGMG 5.9.2008; IGMG 13.11.2009.

70 IGMG 24.12.2004.

71 DITIB 29.10.2010.

72 DITIB 29.10.2010.

73 IGMG 17.11.2006.

vät ja kärsivät liittävät hyväntekijän rukouksiinsa.⁷⁴ Miljoonat ihmiset silti kärsivät puutetta ja nälkää samaan aikaan kuin toiset elävät tuhlailevasti.⁷⁵

Muslimreja kutsutaan solidaarisuustoimintaan kärsivien muslimien puolesta. Tärkein väline solidaarisuustoiminnassa on kuitenkin rukous.⁷⁶ Vetoomuksena on, että kaikki Taivaasta tulleet uskonnot saisivat rauhassa rukoilla Jerusalemissa.⁷⁷

74 IGMG 17.12.2004; IGMG 29.12.2006. *Milli Görüş* -järjestö kertoo välittäneensä vuonna 2003 viiteenkymmeneenkahteen Aasian ja Afrikan maahan 31 695 uhrieläintä. Lahjoittajia on vuosittain yli kymmenen tuhatta. Autettavina mainitaan erityisesti Palestiina, Irak, Tšetšenia ja Somalia. Uhrieläinavustukset ovat järjestön mukaan toivon tuojia köyhille, nälkää näkeville ja katastrofien uhreille. Käytännössä järjestelmä toimii siten, että vapaaehtoiset avustajat, joita *Milli Görüşin* tapauksessa on 150, kulkevat vuonna 2006 jo 65 kohdemaassa ostamassa avustusrahoilla eläimiä jakaakseen lihan sitten hädänalaisille ja köyhille. Avustajat joko teurastavat eläimet itse tai antavat jonkun toisen tehdä sen ja pitävät tapahtuneesta pöytäkirjaa.

75 IGMG 13.11.2009.

76 IGMG 2.1.2009. Tammikuussa 2009 tuomitaan jyrkästi Israelin hyökkäys Gazaan. Arvostelu kohdistuu myös sodankäynnin tapaan. USA:n ja Britannian toimet Irakissa, erityisesti vankien pahoinpitelytapaukset, tuomitaan ihmisoikeuksia ja ihmisarvoa loukkaaviksi. Samoin tuomitaan terroristiryhmien toteuttamat lynkkaukset. (IGMG 14.5.2004.) Erityistä kritiikkiä *Milli Görüş* -järjestöltä saavat osakseen maat, ”supermahdit”, jotka esiintyvät ihmisoikeuksien ja demokratian nimissä, mutta syyllistyvät ihmisoikeusrikkomuksiin. Saarnassa on sitaatit YK:n ihmisoikeuksien julistuksesta. (IGMG 10.12.2004.)

77 IGMG 10.9.2004.

9 AUTTAMISEN TAVAT

Almuvero (*zakat*) on tärkeä sosiaalivakuutusjärjestelmä. Se pienentää rikkaiden ja köyhien välistä eroa ja toteuttaa oikeudenmukaisuutta. Se pitää ahneutta kurissa ja edistää hyvän tekemistä. Rahat tulee ohjata islamilaisen avustusjärjestöjen kautta. Tämä on islamin ymmärryksen mukaan yhteiskunnallista jumalanpalvelusta. Varat ohjataan tarvitseville henkilöille ja instituutioille kuten sairaaloille ja kouluille.⁷⁸ Almuvero takaa sosiaalisen oikeudenmukaisuuden ja yhteiskuntarauhan.⁷⁹ Tärkeätä on myös, että auttamyö toteutetaan siten, että se ei loukkaa avunsaajia. Tämän vuoksi avun jakaminen on organisoitu rahastoihin ja muihin auttamisorganisaatioihin.⁸⁰

Zakat tekee yhteiskunnallisen tasauksen ja puhdistaa omaisuuden.⁸¹ Se tulee tehdä siten, että antamisen jumalanpalvelusluonne on tiedostettuna, ei pelkästään käskyn toteuttaminen. Yhteenkuuluvuus, solidaarisuus ja armeliaisuus ihmisten kesken vahvistuvat. Almuvero edesauttaa rauhallisen ja tasapainoisen yhteiskunnan luomista.⁸² Profeetan sanoja noudattaen muslimin on itse huolehdyttävä elatuksestaan. Kaikenlainen sosiaalijärjestelmän hyväksikäyttö on synti. Kahviloissa oleilu sen sijaan, että tekisi töitä, on omissaan osoittamaan muslimeja kohtaan koettuja ennakkoluuloja todeksi. Korraanin opetus asiasta on: ”ja ihminen saa vain ansionsa mukaan, ja hänen tekonsa kyllä nähdään” (Kor. 53:39–40).⁸³

78 IGMG 29.10.2004.

79 IGMG 28.8.2009.

80 IGMG 28.8.2009.

81 IGMG 20.10.2006.

82 IGMG 5.9.2008.

83 IGMG 2.6.2006.

10 HAKUSANALISTA

Aktion	Gebet	Nicht-Muslime
Alkohol	Gerechtigkeit	Not
Armut	Geschwister	Offenbarungsreligionen
befreien/-er	Gesellschaft	Politik
Behinderte	Gläubige	politisch
Belohnung	gottlos	Prostitution
Besatzung	gute Taten	Recht
blind	Götzen(diener)	schirk
Bruder	Hass	shirk
Brüder	Hilfe	Solidarität
Buchreligion	humanitäre	sozial
Christ	Ideologie	Sozialhilfe
Christen	irschad	Sozialismus
Christenheit	Islamophobia/ie	süchtig
Christentum	Israel	tablig
dawa	Juden	tabliq
Demokratie	Junus Emre	tawhid
Deutschland	jüdisch	Terror
Diakon	kafir	Toleranz
Diakonie	Kapitalismus	Ungläubige
Dichter	Kommunismus	unterdrücken/-er
Drogen	Krieg	Unzucht
Einheit	kriminell	Weise

Elend	Liebe	verwaist (kind)
Europa	Menschenrechte	Vielgötterei
Europa/äisch	Mission	Witwe
Faschismus	Moral	Wohltun
fitra	multireligiös	Wohltätigkeit
Frau	Mystiker	Volk/Völker des Buches
fremd	Naturkatastroph	zakat
Frieden	Nichtmuslime	zekat

Teemu Pauha

**PROSOSIAALISUUDEN
MORAALIPSYKOLOGISET PERUSTEET SAKSALAISTEN
MUSLIMIJÄRJESTÖJEN SAARNOISSA**

1 JOHDANTO

Vastoin aiempien sekularisaatioteoreetikoiden oletuksia uskonto ei välttämättä ole katoamassa modernisoitumisen myötä, vaan yhteiskunnassa voidaan päinvastoin nähdä merkkejä uskonnon julkisen merkityksen kasvusta (ks. esim. Berger 1999; Dinham & Shaw 2011, 2–3). Uskonnon paluu julkisille areenoille on tapahtunut yhtä aikaa hyvinvointivaltion kriisin kanssa, ja eräät tutkijat ovatkin nähneet yhteyksiä näiden kahden ilmiön välillä. On jopa esitetty, että uskonnollisten järjestöjen aktivoituminen ilmentää osaltaan niiden pyrkimystä vastata julkisen sektorin ongelmiin, ja uskonnollisista järjestöistä onkin etsitty paikkaajaa hyvinvointivaltion kriisin jättämille aukoille. (Ks. esim. Dierckx, Vranken & Kerstens 2009, 11; Hiilamo 2011.)

Uskonnolliset yhteisöt, mukaan lukien islamilaiset yhteisöt, ovat maailmanlaajuisesti merkittäviä palveluiden ja muun yhteisen hyvän tuottajia. Ei ole tarkkaa tietoa siitä, kuinka paljon rahaa maailman muslimit antavat vuosittain hyväntekeväisyyteen, mutta on arvioitu, että määrä on 250 miljardin ja yhden biljoonan dollarin välissä (Alterman, Hunter & Phillips 2005, 1). Rahamäärä vastaa 1–4-kertaisesti Suomen koko vuoden 2011 bruttokansantuotetta (ks. Suomen virallinen tilasto 2012). Ei siis ole ihme, että yhä useampi tutkija on alkanut kiinnostua siitä, mikä yhteys uskonnollisuudella ja auttamisella on.

Tarkastelen tässä tutkimuksessani islamilaista auttamista psykologisesta näkökulmasta. Työni taustateorianä on kulttuuriantropologi Richard Shwederin ja hänen työtovereidensa esittämä teoria kolmesta etiikasta. Teorian mukaan inhimillinen moraalijattelu voi painottaa kolmea eri teema-aluetta: Autonomian etiikkaa, Yhteisöllisyyden etiikkaa tai Pyhyiden etiikka-

kaa. Moraalin ylimmäksi päämääräksi voidaan toisin sanoen nostaa joko yksilön hyvinvoinnin turvaaminen, yhteisön edun ajaminen tai transsendentin auktoriteetin totteleminen. Teorian pohjalta tehdyissä tutkimuksissa on todettu, että eri yhteisöt perustelevat auttamista erilaisilla etiikoilla. (Ks. kohdat 4.2 ja 4.3.)

Selvitän tässä tutkimuksessani, miten edellä mainitut kolme etiikkaa ilmenevät Saksan kolmen merkittävimmän muslimijärjestön perjantaisaarnoissa. Saarnojen analysoimiseen olen käyttänyt psykologi Lene Arnett Jensenin laatimaa kolmen etiikan pisteitysopasta, jossa kolme varsin abstraktia etiikkaa jaetaan konkreettisempiin alakategorioihin. Olen tutkinut näiden alakategorioiden esiintymistä saarna-aineistossa ja analysoinut keräämääni tietoa tilastollisesti. Analyysini pohjalta teen johtopäätöksiä siitä, millaisia islamilaisen auttamisen psykologiset perusteet ovat ja millaista moraalipsykologiaa auttaminen ilmentää.

Ottamalla islamilaisen auttamisen psykologiseen tarkasteluun pyrin omalta osaltani tuomaan sekä islam-tutkimukseen että psykologiaan lisää myönteisiä näkökulmia. Islamiin liittyvän akateemisen keskustelun keskiössä ovat pitkään olleet erilaiset ääriuskonnollisuuden negatiiviset ilmentymät: tasa-arvon puutteet, terrorismi ja niin edelleen¹. Vastaava ongelmakeskeisyys leimaa myös psykologian tutkimuksen valtavirtaa. Psykologian piirissä on tuotettu paljon tietoa häiriöistä ja kielteisistä tunteista tai käyttäytymismalleista. Positiivista tunne-elämää ja toimintaa on tutkittu paljon vähemmän (Ojanen 2007, 9–11).

Tutkimukseni on myös muuten uskaltautumista tuntemattomalle maaperälle: Uskonnon psykologinen tutkimus on tähän asti keskittynyt länsimaiden juutalais-kristillisten yhteisöjen tarkasteluun, kun taas islamiin liittyen ei ole tehty lähes lainkaan psykologista tutkimusta (Belzen 2010, 16; Paloutzian & Park 2005, 16). Moraalipsykologinen tutkimusperinne on puolestaan sivuuttanut uskonnot yleisesti, eikä uskonnon ja moraalikehityksen suhdetta ole juuri tutkittu psykologisesti (Mustea, Negru & Opre 2010, 24–26). Toiveenani onkin, että voisin tällä tutkielmalla omalta osaltani tuoda yhteen yhtäältä islam-tutkimuksen ja uskontopsykologian sekä toisaalta uskontopsykologian ja moraalipsykologian perinteisesti erillisiä tutkimusaloja.

1 Kun Helsingin yliopiston kirjaston HELKA-tietokannasta etsii kirjallisuutta hakusanoilla "islam" ja "altruism", on tuloksena yksi osuma. Hakusanat "islam" ja "terrorism" tuottavat puolestaan 63 osu-
maa. (Tein haut 25.7.2012.)

Tutkielmani aluksi (luvussa 2) käyn läpi islamilaisen auttamisen institutionalisoidut muodot ja niistä tehtyä tutkimusta. Samassa yhteydessä pohdin myös prososiaalisuuden käsitettä ja sen suhdetta muihin tutkimuksessa käytettyihin käsitteisiin (altruismiin ja hyväntekeväisyyteen). Tämän jälkeen (luvussa 3) esittelen tarkastelemani muslimiorganisaatiot.

Luvussa 4 keskityn moraalipsykologisiin teorioihin ja moraalin psykologiaa koskeviin tutkimuksiin. Pyrin sijoittamaan oman taustateoriani (Richard A. Shwederin ja hänen työtoveriansa teorian kolmesta etiikasta) historialliseen ja filosofiseen kontekstiin esittelemällä myös moraalipsykologian tieteenhistoriaa ja sen filosofisia taustaoletuksia.

Luvussa 5 esittelen aineistoni ja luvussa 6 tutkimusmenetelmäni sekä muut tutkimuksen toteuttamiseen liittyvät asiat. Luku 7 puolestaan sisältää työni tulokset ja luku 8 niihin liittyvän pohdinnan.

Psykologian alalla on ollut tapana, että tutkimusraportin tulososiossa raportoidaan ainoastaan keskeiset tilastolliset tunnusluvut ja niitä tulkitaan vasta pohdintaluvussa. Olen päättänyt luopua tästä perinteestä luettavuuden vuoksi. Tulkitsen yksittäisiä tunnuslukuja jo tulososiossa ja kytken niitä aiempaan tutkimukseen. Pohdinnassa keskityn sen sijaan vetämään yhteen tärkeimpiä tuloksia, hahmottelemaan kokonaiskuvaa ja arvioimaan tutkimusprosessia.

Tutkimukseni on syntynyt osana kansainvälisen European Church-based Institutions of Higher Education against Marginalisation (CaM) -tutkimusverkoston toimintaa. Verkoston tarkoituksena on tiivistää Euroopan korkeakoulujen tutkimusyhteistyötä ja tuottaa tietoa, joka tukee sosiaalisen syrjäytymisen ehkäisemistä. Verkostoa koordinoi Diakonia-ammattikorkeakoulu.

2 PROSOSIAALISUUS

2.1 Käsitteellisiä tarkennuksia

Aloittaessani tutkimukseni tarkoitukseni oli perehtyä islamilaiseen hyväntekeväisyyteen (*charity*). Käsite osoittautui kuitenkin pian ongelmalliseksi: Islamilaisessa ajattelussa on yhtäältä kritisoitu *zakatin* kaltaisten instituutioiden samaistamista hyväntekeväisyyteen (Benthall 1999, 27 & 35–36; Benthall & Bellion-Jourdan 2003, 37–38). Toisaalta ”hyväntekeväisyys” assosioituu usein almujen antamiseen ja muuhun köyhänapuun. Almut ovat toki tärkeässä asemassa islamilaisessa perinteessä, mutta olisi liian kapea-alaista rajata islamilainen auttaminen vain niihin. Kolmas syy siihen, että luovuin ”hyväntekeväisyydestä” teoreettisena käsitteenä, liittyy psykologian terminologiseen perinteeseen: sana ”hyväntekeväisyys” ei ole saanut keskeistä asemaa psykologisessa tutkimuksessa vaan sen sijaan on tutkittu usein ”altruismia” (*altruism*) tai ”prososiaalisuutta” (*prosociality*).

Altruismi voidaan määritellä yksinkertaisesti ”pyyteettömäksi lähimmäisenrakkaudeksi” tai ”aktiiviseksi epäitsekkyydeksi, jonka tarkoituksena on toisen hyvä” (Malkavaara 2000, 9). Juho Saari, Sakari Kainulainen ja Anne Birgitta Yeung (2005, 89) ovat kuitenkin muotoilleet altruismille myös yksityiskohtaisemman määritelmän: ”altruismi on sellainen sosiaalisen toiminnan muoto, jossa kansalainen pyrkii lisäämään toisen henkilön käytössä olevien resurssien määrää omien resurssiensa määrää vähentämällä, ja jossa ensisijainen motivoiva tekijä ei ole kansalaisen oma subjektiivinen hyöty, vaan hyvinvointierojen vertailuun perustuva tulkinta oikeasta ja väärästä”. Kay Deaux, Francis C. Dane ja Lawrence S. Wrightsman (1993, 286) puo-

lestaan määrittelevät altruismin ”erityiseksi auttamiskäyttäytymisen muodoksi, joka on vapaaehtoista, kallista altruistille ja ennen kaikkea motivoitu halulla lisätä toisen henkilön hyvinvointia pikemminkin kuin palkinnon odottamisella”².

Vaikka ”altruismin” käsite on ollut keskeinen muun muassa viimeaikaisessa suomalaisessa tutkimuksessa (ks. esim. Saari, Kainulainen & Yeung 2005), olen itse valinnut ”prososiaalisuuden” keskeisimmäksi käsitteekseni. Altruismin määritelmiin sisältyy yleensä jo valmiiksi voimakas oletus auttamisen taustalla olevista motiiveista: vain pyyteetön ja epäitsekkäs toiminta katsotaan altruistiseksi. Altruismitutkimuksessa onkin pohdittu erityisen paljon sitä, onko ”aito” altruismi ylipäättään mahdollista vai palveleeko altruistiselta näyttävä käyttäytyminen aina viime kädessä itsekkeitä tarkoituksia. (Ks. esim. Deaux, Dane & Wrightsman 1993, 287; Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 34.) ”Itsekkyys” tai ”egoismi” onkin useimmissa määritelmissä asetettu altruismin vastakohtaksi (Post, Underwood, Schloss & Hurlbut 2002, 9; Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 31 & 89). Koska oma ensisijainen kiinnostukseni kohdistuu juuri moraalisten motiivien paljastamiseen, olen pyrkinyt välttämään tällaisia ennakko-oletuksia.

Toisaalta altruismi käsitetään usein prososiaalisuuden alalajiksi, joten ”prososiaalisuuden” käsite tavoittaa ehkä laajemman kirjon erilaisia auttamiskäyttäytymisen muotoja. Kalle Kuusimäen (2000, 22) jaottelu havainnollistaa käsitteiden keskinäisiä suhteita: ”Kun termi prososiaalinen painottaa enemmän teon ulkoisia vaikutuksia, termi altruismi painottuu teon motivaatioihin ja tarkoituksiin. Altruismia voi pitää prososiaalisen toiminnan yhtenä erityismuotona, koska prososiaalista on myös sellainen toiminta, joka motivoituu esimerkiksi vastavuoroisuudesta käsin[.]”

Seuraan tässä työssäni Nancy Eisenbergin ja Adrienne Sadovskyn (2004) sekä Kay Deaux’n, Francis C. Danen ja Lawrence S. Wrightsmanin (1993) määritelmiä. Eisenbergin ja Sadovskyn (2004, 137) mukaan prososiaalinen käyttäytyminen on ”vapaaehtoista käyttäytymistä, joka on tarkoitettu tuottamaan hyötyä toiselle henkilölle”³. Deaux, Dane ja Wrightsman (1993, 286) puolestaan määrittelevät prososiaalisuuden ”käyttäytymiseksi, joka tuottaa hyötyä toisille tai jolla on positiivisia sosiaalisia seurauksia”⁴. Sekä Eisenberg ja Sadovsky (2004, 137) että Deaux, Dane ja Waterman (1993, 286) ym-

2 ”special form of helping behavior that is voluntary, costly to the altruist, and motivated primarily by a desire to improve another person’s welfare rather than by the anticipation of reward”

3 “[v]oluntary behavior that is intended to benefit another person”

4 ”behavior that benefits others or has positive social consequences”

märtävät altruismin prososiaalisuuden alalajiksi, jonka motiivina ovat itsekkäiden pyrkimysten sijaan myötätunto tai moraaliset arvot.

Suosin edellä mainituista syistä ”prososiaalisuuden” käsitettä. Se on kuitenkin niin läheistä sukua ”altruismin” käsitteelle, ettei tarkka terminologinen rajanveto ole mielekäästä. Rakennankin tutkimukseni teoreettista taustaa molempien käsitteiden parissa tehdystä tutkimuksesta. Viitatessani aikaisempien tutkijoiden työhön pyrin käyttämään samoja käsitteitä kuin he.

2.2 Islamilainen prososiaalisuus

Uskontotieteilijä Ron Geavesin (2010, 46) mukaan islamilaisella moraalilla on kaksi perustavanlaatuaista lähtökohtaa: usko Jumalaan maailmankaikkeuden luoja ja usko palkkioihin ja rangaistuksiin tuonpuoleisessa. Islamilainen etiikka on kokonaisuudessaan peräisin islamilaisesta laista, joka puolestaan on peräisin Jumalalta (Geaves 2010, 48; Geaves 1999, 164). Muslimiajattelijoiden keskuudessa elää vahva käsitys siitä, että etiikan riippumattomuus kaikkivoivasta ja -tietävästä Jumalasta johtaa väistämättä tuhoisaan relativismiin. Jumalan tahto ilmenee Koraanissa ja Profeetan esimerkissä, joiden perusteella islamilaiset oppineet ovat pyrkineet muotoilemaan kokonaista lainopillista järjestelmää. (Geaves 2010, 46–47.)

Islamin tutkija Daniel Brown (1999, 181) on todennut, että islamilaisen etiikan lähtökohdat ovat äärimmäisen voluntaristiset. Sunnalaisen islamin valtavirran mukaan Jumala voi toisin sanoen määritellä hyvän ja pahan tahtonsa mukaan, eikä Jumalasta riippumatonta hyvää tai pahaa ole. Ajatuksen luonnollisesta moraalilaista tai ihmisjärjen kyvystä päätyä moraalisesti oikeisiin ratkaisuihin suhtaudutaan siis islamilaisessa perinteessä varsin skeptisesti. (Brown 1999, 181–185.)

Tämä skeptisyys ei kuitenkaan ole ehdotonta. Brownin (1999, 186) mukaan voluntarismin kanssa rinnakkain elää vahva usko Jumalan käskyjen tarkoituksenmukaisuuteen ja siihen, että islamilainen perinne tarjoaa ratkaisut kaikkiin ihmiselämän moraalisiin pulmatilanteisiin. Tämä antaa sekä synn eettiseen tulkintaan että keinot siihen: Vaikka Jumala voisikin niin halutesaan muuttaa eettiset normit mielivaltaisesti toisenlaisiksi, hänen toimintansa tarkoituksenmukaisuuden perusteella voidaan olettaa, ettei hän tee niin. Täten on perusteltua muodostaa Koraanin ja Profeetan perinteen avulla ohjeita myös nykypäivän moraalisiin kysymyksiin. (Brown 1999, 186–187.)

Edellä mainitusta seuraa se, ettei jakoa ”etiikan” ja ”lainsäädännön” välillä voida täysin ongelmattomasti soveltaa islamilaiseen ajatteluun. Kuten moraaliteologi Frederick S. Carney (1983, 161–162) on todennut, *sharia* ei tarkoita yksinomaan islamilaista lakia, vaan siihen kuuluu laajasti etiikan, juridiikan ja uskonnon kysymyksiä. Etiikka, lainsäädäntö ja uskonto ovat toisin sanoen kietoutuneet islamilaisessa perinteessä tiiviisti yhteen. (Carney 1983, 161–162; ks. myös Hämeen-Anttila 2004, 163.) Tunnettu intialainen muslimiteologi Abdul Haq Ansari (1989, 81) on jopa todennut, ettei islamilaista etiikkaa ole olemassa oppiaineena tai tieteenalana. Islamin tutkija A. Kevin Reinhart (1983, 186) puolestaan väittää, että varsinainen islamilainen etiikka kuuluu kokonaisuudessaan islamilaiseen lakiin⁵ (Reinhart 1983, 186).

Islamilaisen prososiaalisuuden eettisiä perusteita ei toisin sanoen voida erottaa islamilaisesta laista ja islamilaisesta jumalkäsityksestä (Geaves 2010, 46 & 48; Geaves 1999, 164). Käytännössä valtaosa nykypäivän muslimieista toki erottaa toisistaan Jumalan ilmoitukseen perustuvan moraalin ja yleisiin humanistisiin ihanteisiin perustuvan ihmiskeskeisen moraalin (Geaves 2010, 46).

Islamilainen prososiaalisuus on tiukasti sidoksissa islamilaiseen lakiin, ja siksi laissa määritellyt instituutiot saavat yleensä keskeisen sijan aihetta käsittelevissä esityksissä. *Waqf*, *zakat* ja *sadaqa* ovat tältä kannalta erityisen keskeisiä käsitteitä. Niitä esitellään perusteellisesti lähes kaikissa islamilaista auttamista käsittelevissä lähteissä⁶ (ks. esim. Abuarqub & Phillips 2009; Alterman, Hunter & Phillips 2005; Benthall 1999; Benthall & Bellion-Jourdan 2003; Bonner 2005; Krafess 2005; Neusner, Sonn & Brockopp 2000; Sin-

5 Reinhart (1983) hyödyntää artikkelissaan islamin tutkija Marshall G. S. Hodgsonin (1974) esittämää jaottelua. Hodgsonin (1974, 59) mukaan termillä ”islamilainen” (*islamic*) tulisi viitata vain muslimien uskonnolliseen toimintaan. Esimerkiksi ”islamilainen kirjallisuus” tarkoittaa Hodgsonin (1974, 59) terminologiassa nimenomaan uskonnollista kirjallisuutta. Muslimit kirjoittavat kuitenkin myös muuta kuin uskonnollista kirjallisuutta – keittokirjoja, käyttöohjeita, rakkausrunoja ja niin edelleen. Tällöin tulisi Hodgsonin (1974, 59) mukaan käyttää termiä ”islamilaistyylinen” (*islamicate*). Hodgson (1974, 59) on johtanut termin sanasta ”italianate”, jota käytetään viittaamaan esimerkiksi Italian ulkopuolella rakennettuun italialaistyyliin arkkitehtuuriin. Reinhartin (1983, 186) mukaan ”islamilainen etiikka” tarkoittaa yksinomaan islamilaista lakia, kun taas muuta muslimien harjoittamaa etiikkaa voidaan nimittää korkeintaan ”islamilaistyylliseksi”.

6 Joissakin lähteissä mainitaan myös muita käytäntöjä, joiden katsotaan edustavan islamilaista auttamista. Esimerkkinä mainittakoon *kaffara*, jonka Jon B. Alterman, Shireen Hunter ja Ann L. Phillips (2005, 4) sekä Jamal Krafess (2005, 329–330) mainitsevat eräänä islamilaisen hyväntekeväisyyden muotona. *Kaffara* on lahjoitus, joka tehdään katumuksenosoituksena ja syntien sovittamiseksi. *Kaffara* mainitaan usein mahdollisuutena hyvittää rikottu lupaus, mutta *kaffaralla* voidaan korvata myös esimerkiksi laiminlyöntejä paaston tai pyhiinvaellusrituaalien noudattamisessa. (Alterman, Hunter & Phillips 2005, 4; Krafess 2005, 329–330.)

ger 2006; ten Veen 2009). Esittelen seuraavaksi lyhyesti nämä kolme institutionalisoitua islamilaisen prososiaalisuuden muotoa.

2.2.1 Waqf, zakat ja sadaqa

Arabialainen termi *waqf* tarkoittaa kirjaimellisesti ”pysäyttämistä” tai ”sitoamista” (Benthall & Bellion-Jourdan 2003, 30–31). Historioitsija Amy Singer (2006, 316) sekä antropologi Jonathan Benthall ja politiikan tutkija Jérôme Bellion-Jourdan (2003, 29–30) kääntävät termin ”hurskaaksi säätiöksi” (*pious foundation*) ja määrittelevät sen hyväntekeväisyysrahaston tai -säätiön islamilaiseksi vastineeksi. *Waqf* syntyy yleensä niin, että yksityishenkilö määrittelee varallisuutensa käytettäväksi hyväntekeväisyyteen ja tästä omaisuudesta huolehtimaan perustetaan säätiö. *Waqfit* on perinteisesti jaoteltu kahteen luokkaan, yleishyödyllisiin ja yksityisiin. Yleishyödyllisen *waqfin* (tunnetaan myös nimellä *waqf khairi*, *waqf`ami*, *waqf shar`i* tai *hubs kubra*) tuotto käytetään koko yhteisölle hyödylliseen tarkoitukseen, esimerkiksi moskeijan, koulun, sairaalan, kaivon tai vesijohdon rahoittamiseen. Yksityinen *waqf* (*waqf ahli*, *waqf khass*, *waqf dhurri*, *waqf`ad*, *waqf al-awlad* tai *hubs sughra*) on puolestaan jonkin suvun oma säätiö, jonka tuotolla tuetaan esimerkiksi lasten koulunkäyntiä. (Benthall & Bellion-Jourdan 2003, 32; Palva 1998, 215; Singer 2006, 316–318.)

*Zakat*⁷ tunnetaan ehkä yleisemmin ”almuveron” (*alms tax*) nimellä (ks. esim. Bonner 2005, 395; Eckel & Grossman 2004, 272; Singer 2006, 314). *Zakat* on islamilaisen auttamisen kannalta erityisen keskeinen, koska se on yksi islamin nk. viidestä pilarista ja siten eräs muslimin uskonnonharjoituksen perustavanlaatuisimmista elementeistä⁸. *Zakatin* vuotuiseksi määräksi on sunnalaisessa islamissa perinteisesti katsottu 2,5 % (eli 1/40) siitä varallisuudesta, jota on pidetty hallussa yhden vuoden ajan. Erilaisia *zaka-*

7 Sana *zakat* on johdettu sanajuuresta, jolle eri lähteissä annettuja merkityksiä ovat muun muassa ”olla puhdas”, ”puhdistaa”, ”puhdistus”, ”puhtaus”, ”kasvu”, ”rehellisyys”, ”vilpittömyys” tai ”oikeutus”. Puhtauteen liittyvät merkitykset viittaavat käsitykseen, jonka mukaan *zakat* puhdistaa antajansa ja tämän varallisuuden: lahjoittaja vapautuu synneistään ja saa nauttia omaisuudestaan puhtaalla omallatunnolla. Myös almujen vastaanottaja puhdistuu hyvinvoivia kohtaan tuntemastaan kateudesta ja kaunasta. (Benthall 1999, 29; Benthall & Bellion-Jourdan 2003, 9; Bonner 2005, 397; Dean & Khan 1997, 196; Kochuyt 2009, 108; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 133; ten Veen 2009, 4–5.)

8 Hayretin Aydinin, Dirk Halmin ja Faruk Şenin (2003, 10) tutkimustulosten mukaan Saksassa asuvista muslimeista yhteensä 79,5 % antaa säännöllisesti almuja. Almuja antavat nekin, jotka eivät pidä itseään uskonnollisina. Tutkijoiden mukaan almut voidaankin nähdä osana kulttuurista identiteettiä – ei vain uskonnollisena ilmiönä. Almut yhdistävät muslimeita uskonnollisuuden asteesta riippumatta toisiin kuin esimerkiksi säännöllinen rukoilu ja moskeijavierailut, jotka liittyvät yleensä voimakkaampaan itsekoettuun uskonnollisuuteen. (Aydin, Halm & Şen 2003, 10.)

tin edunsaajia luettelevia listoja on Koraanissa useita. Katumuksen suuran 60. jae (Kor. 9:60⁹) on eräs tunnetuimmista: ”Almut kuuluvat köyhille, vähäosaisille, niille, jotka näkevät vaivaa niiden vuoksi, niille, joiden mieli on saatava taipumaan islamille suosiolliseksi, orjien vapauttamiseen, velkaisille, Jumalan tiellä kulutettavaksi ja matkaaville.” (Alterman, Hunter & Phillips 2005, 4; Benthall 1999, 29–32; Benthall & Bellion-Jourdain 2003, 9; Bonner 2005, 12 & 398–399; Dean & Khan 1997, 196–198; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 146; Singer 2006, 313–314.) Usein katsotaan, että *zakaatin* edunsaajina voivat olla vain muslimit. Nykyään tämä näkemys myös kyseenalaistetaan, ja esimerkiksi merkittävä islamilainen avustusjärjestö Islamic Relief ei erottele avunsaajia uskonnon perusteella. (Benthall 1999, 31.)

Toisin kuin *zakat*, *sadaqa*¹⁰ ei ole uskonnollinen velvoite vaan yleinen nimitys vapaaehtoiselle hyväntekeväisyydelle. (Bonner 2005, 395; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 130.) *Sadaqan* oikeaa määrää, ajankohtaa ja edunsaajia ei ole määritelty yhtä tarkasti kuin *zakaatin* vastaavia. Muslimi voi antaa *sadaqaa* milloin haluaa ja niin paljon kuin haluaa. *Sadaqa* onkin *zakaatia* selkeämmin anteliaisuuden ja hyväntahtoisuuden motivoimaa, mutta sillä voi olla myös antajaansa hyödyttäviä vaikutuksia: *sadaqa* vapauttaa antajansa synneistä, puhdistaa hänen varallisuutensa ja saattaa hänet oikeanlaiseen suhteeseen Jumalan kanssa. (Abuarqub & Phillips 2009, 3; Alterman, Hunter & Phillips 2005, 4; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 146–149.) *Sadaqa*-käytäntöjen tutkiminen on vaikeaa, sillä vapaaehtoinen hyväntekeväisyys voi ilmetä lukemattomissa eri muodoissa, joilla ei välttämättä ole mitään tekemistä materiaalsen avun antamisen kanssa. Kaikki ystävälliset ja hyvät teot voidaan lukea *sadaqaan* kuuluviksi. Rahan tai ruuan lahjoittaminen niitä tarvitsevalle, ystävällinen sana tai jopa pahanteosta pidättäytyminen voi olla *sadaqaa*. (Alterman, Hunter & Phillips 2005, 4; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 148; Singer 2006, 316.)

2.2.2 Aiempi tutkimus islamilaisesta prososiaalisuudesta

Islamilaista prososiaalisuutta käsittelevät tutkimukset ovat tähän mennessä keskittyneet muslimimaiden historiaan tai avustusjärjestöihin ja niiden ter-

⁹ Tutkimuksessa on käytetty Jaakko Hämeen-Anttilan vuonna 1995 laatimaa Koraanin suomennosta.

¹⁰ Sana *sadaqa* merkitsee ”olla todenmukainen”, ”olla rehellinen” tai ”olla vilpitön” (Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 147; ten Veen 2009, 6). ten Veenin (2009, 6) mukaan tällä viitataan siihen, että uskova todistaa hyväntekeväisyydellään omistautumistaan Jumalalle. *Sadaqan* kanssa samasta sanajuuresta on johdettu myös muun muassa häälahjaa, ystävää ja ystävyyttä merkitseviä sanoja (Neusner, Sonn ja Brockopp 2000, 147).

rorismikytköksiin. Myös *waqfin*, *zakaatin* ja *sadaqan* kaltaisista instituutioista on saatavilla useita yleisesityksiä. (Martens 2010a.) Suurista kansainvälisistä järjestöistä ja hyväntekeväisyyden teologisista perusteista on siis olemassa varsin paljon materiaalia (ks. esim. Alterman, Hunter & Phillips 2005; Benthall 1999; Benthall & Bellion-Jourdan 2003; Bonner 2005; Krafess 2005; Neusner, Sonn & Brockopp 2000; ten Veen 2009). Tämän lisäksi on tehty jonkin verran teologisia esityksiä islamin ja muiden uskontojen piirissä harjoitetun hyväntekeväisyyden yhtäläisyyksistä ja eroista (ks. esim. Beinhauer-Köhler, Benad & Weber 2005; Benad & Weber 1996; Hukari 2007; Martin, Chau & Patel 2007; Mohr & Weber 2006; Neusner, Sonn & Brockopp 2000; Pompey 2004). Organisoitu hyväntekeväisyys on keskeinen osa islamilaista talousjärjestelmää, joten sitä on käsitelty myös useissa islamilaisen taloustieteen teoreettisissa esityksissä (ks. esim. El Mehdi Zidani 2010; Kaleem & Ahmad 2010).

Tutkimuskirjallisuus tyytyy lähinnä kuvailemaan islamilaista prososiaalisuutta (Kochuyt 2009, 99). Belgialainen sosiologi Thierry Kochuyt (2009) on tehnyt erään harvoista islamilaista prososiaalisuutta selittävästä tutkimuksesta. Kochuyt analysoi *zakat*-instituution periaatteita Maussin, Sahlinsin ja Bourdieun lahjaa ja vastavuoroisuutta koskevien teorioiden avulla. Hänen mukaansa *zakaatin* tehtävänä on ylläpitää yhteisöllistä *status quota*, määrittää islamilaisen uskonyhteisön rajoja ja vähentää sen sisäistä heterogeenisyyttä. (Kochuyt 2009, 98–99 & 105–107.)

Kochuyt (2009) tarkastelee *zakaatin* teoreettisia periaatteita muslimiyhteisöjen arjessa toteutuvien hyväntekeväisyyskäytäntöjen sijaan. Empiirisiä tutkimuksia eurooppalaisten muslimien konkreettisesta hyväntekeväisyydestä ei muutenkaan ole tehty juuri lainkaan. Tuoreena poikkeuksena mainittakoon pro gradu -tutkielma, jonka Eva-Maria Ilmoni (2011) on tehnyt Helsingin yliopiston uskontotieteen oppiaineeseen. Tutkielmaansa varten Ilmoni (2011) haastatteli kuutta suomalaismuslimia ja selvitti heidän hyväntekeväisyyskäytäntöjään. Tutkimuksen keskeisenä tuloksena oli auttamisen monisyisyys: vastoin tutkijan odotuksia suomalaismuslimien hyväntekeväisyys ei ollut vain altruistisesti motivoitunutta toimintaa, vaan taustalla oli monia muitakin motiiveita (Ilmoni 2011, 71).

Tällä hetkellä käynnissä olevista tutkimusprojekteista erityisen huomionarvoinen on väitöskirjahanke, jota uskontotieteilijä Silvia Martens tekee Sveitsin muslimiyhteisöjen hyväntekeväisyystyöstä. Väitöskirjassaan Martens tar-

kastelee hyväntekeväisyyttä sosiologisten lahjan ja vastavuoroisuuden teorioiden avulla. (Martens 2010a; Martens 2010b.) Toinen tärkeä hanke on käynnissä Arizonan valtionyliopistossa, jossa politiikan tutkija Carolyn M. Warnerin johtama ryhmä tutkii katolisten ja islamilaisten yhteisöjen roolia julkisten hyödykkeiden tuottajina. Warnerin et al. (2011, 2 & 8) mukaan prososiaalista käyttäytymistä ei aina voi kuitata palkkioiden havittelu- na tai rangaistuksen välttelynä, vaan uskonnolliset instituutiot ja uskomukset voivat itsessään toimia kausaalisisina tekijöinä, jotka saavat aikaan anteliaisuutta. Katoliset ja islamilaiset oppijärjestelmät, rituaalit ja instituutiot sisältävät toisin sanoen erilaisia mekanismeja, jotka kannustavat prososiaalisuuteen. Islamien tapauksessa tällaisia tekijöitä ovat muun muassa rakkaus ja velvollisuudentunto Jumalaa kohtaan sekä pyrkimys vanhurskauteen. (Warner et al. 2011, 2 & 10 & 24.)

Sekä Martensin että Warnerin et al. tutkimukset ovat vielä niin kesken- eräisiä, ettei niistä juuri ole tarjolla julkaistuja tuloksia. Martensin tutkimus- ta koskevat tiedot perustuvat Silvia Martensin kanssa vaihdettuihin sähkö- postiviesteihin ja Warnerin et al. tutkimusta koskevat tiedot puolestaan ryh- män pitämään konferenssiesitelmään.

3 MUSLIMIT SAKSASSA

Saksassa asuu arviolta neljä miljoonaa muslimia (Eicken & Schmitz-Veltin 2010, 577). Tarkemmat arviot ovat viimeisten kymmenen vuoden aikana vaihdelleet välillä 2,8–4,3 miljoonaa. 2–3 miljoonaa heistä on turkkilaistaustaisia. (Brettfeld & Wetzels 2007, 34; Haug, Müssig & Stichs 2009, 321; Pauly 2004, 65; Spuler-Stegemann 2001, 221; Thielmann 2008, 3; Warner & Wenner 2006, 465; Wunn 2007, 13; Yukleyen 2010, 446.)

Yksittäisiä moskeijaseurakuntia on Saksassa yli 2000¹¹. Valtaosa näistä kuuluu johonkin suurista islamilaisista katto-organisaatioista. (Aydin, Halm & Şen 2003, 6.) Saksassa on useaan otteeseen yritetty luoda yhtä, kaikki muslimit yhdistävää suurorganisaatiota mutta toistaiseksi heikoin tuloksin. Erilaiset etniset, kansalliset, poliittiset ja uskonnolliset rajalinjat erottavat Saksan muslimeita toisistaan, eikä yksikään järjestö ole toistaiseksi onnistunut saamaan koko muslimiyhteisöä taakseen. (Warner & Wenner 2006, 461–467.)

Tässä työssäni tarkastelen ennen kaikkea Saksan turkkilaistaustaisia muslimeita, jotka eivät myöskään muodosta yhtenäistä ryhmää. Valtaosa heistä on sunnejia, mutta joukossa on myös jonkin verran shiialaisia ja alaviitteja. Etnisten turkkilaisten lisäksi Turkista on tullut Saksaan kurdeja, jotka pyyttelevät pääsääntöisesti erillään muista turkkilaisista. Myös poliittiset jaot ovat huomionarvoisia: Turkin poliittiset liikkeet pyrkivät vaikuttamaan myös muualla asuviin turkkilaisiin, ja Saksan turkkilaistaustaisen väestön sisäiset jakolinjat noudattelevatkin osaltaan Turkin sisäpoliittisia jakolinjoja. (Warner & Wenner 2006, 464 & 467.)

¹¹ Suurin osa Saksan muslimeista (80–90 %) ei kuitenkaan ole jäsenenä islamilaisissa organisaatioissa (Aydin, Halm & Şen 2003, 6; Brettfeld & Wetzels 2007, 34; Haug, Müssig & Stichs 2009, 328; International Crisis Group 2007, 9; Mihçiyazgan 1997, 167).

Politiikan tutkija M. Hakan Yavuzin (2006, 228) mukaan turkkilainen islam on perinteisesti ollut suufilaisuuden leimaamaa. Vuonna 1925 Mustafa Kemal Atatürk kielsi suufijärjestöjen toiminnan, minkä seurauksena uskontoa ei enää välitetty entiseen tapaan suoraan opettajilta oppilaille vaan tekstien avulla (Hallenberg & Perho 2008, 91; Yavuz 2006, 228). Tekstikeskeisyys on edelleen ominaista turkkilaiselle islamille. Tekstien kautta turkkilaiseen islamiin on sekoittunut erilaisia poliittisia aatevirtauksia liberalismin postmodernismiin. Toisaalta valtiollisten uskonnollisten asioiden puhemiehistön (*Diyanet İşleri Başkanlığı* eli DİB¹²) valta-asema on ehkäissyt uskonnollisen auktoriteetin hajaantumista ja rajoittanut muualla muslimimaailmassa suosittujen poliittisen islamin suuntausten leviämistä. Kokemus ”lännen” juonittelujen ja valtapelien uhriksi joutumisestakaan ei ole saanut Turkissa yhtä paljon jalansijaa kuin monissa muissa muslimimaissa, koska Turkki on välttynyt sekä siirtomaavallan äärimmäisyyksiltä että muilta länsimaiden sotilasoperaatioilta. (Yavuz 2006, 228; Yavuz 2004.)

Yvonne Bemelmansin ja Maria José Freitasin (2001, 17) mukaan Saksassa toimii kolme keskeistä islamilaista kattojärjestöä: *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* (*Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.* eli DİTİB), *İslâm Kültür Merkezleri Birliği* (*Verband der Islamischen Kulturzentren e.V.* eli VIKZ¹³) ja *Avrupa Milli Görüş Teşkilatı* (*Islamische Gemeinschaft Millî Görüş* eli IGMG¹⁴). Kaikki kolme kokoavat yhteen suuren joukon pienempiä järjestöjä ja paikallisia keskuksia, edustavat turkkilaisen sunnalaisuuden eri suuntauksia ja pitävät Saksan päämajaansa Kölnissä. (Friedrichs & Klöckner 2009, 79–81; International Crisis Group 2007, 9–10; Mihçiyazgan 1997, 165; Warner & Wenner 2006, 465–466.) Sekä DİTİB että IGMG:n edustama *Millî Görüş* -liike toimivat Saksan lisäksi myös muissa Euroopan maissa (mm. Ranskassa) (Warner & Wenner 2006, 469).

DİTİBillä ja VIKZ:llä on molemmilla Saksassa noin 300 jäsenorganisaatiota, joiden lisäksi ne ylläpitävät maassa satoja kulttuurikeskuksia ja rukoushuoneita¹⁵. IGMG:llä puolestaan on Saksassa 16 jäsenjärjestöä sekä noin 400–600 kulttuurikeskusta tai rukoushuonetta¹⁶. Yhteensä Saksan kuuden

12 Useissa lähteissä organisaatiosta käytetään lyhyesti nimitystä *Diyanet*. Yavuz (2006, 228) käyttää järjestöstä sen englanninkielisen nimen (*Directorate of Religious Affairs*) mukaista lyhennettä DRA.

13 VIKZ:in sijaan käytetään joskus myös lyhennettä AIKMB (*Avrupa İslâm Kültür Merkezleri Birliği*) (ks. esim. Werner & Wenner 2006, 465).

14 IGMG:stä käytetään joskus myös sen turkinkielisen nimen mukaista lyhennettä AMGT (ks. esim. Werner & Wenner 2006, 465).

15 DİTİBillä tällaisia keskuksia arvioidaan olevan Saksassa yhteensä 780–880 ja VIKZ:llä taas 200–300 (International Crisis Group 2007, 9–10).

16 Katto-organisaatioiden alaisten jäsenjärjestöjen ja yksittäisten jäsenten määrä vaihtelee eri läh-

suurimman islamilaisen kattojärjestön alaisiin järjestöihin kuuluu 350 000 – 600 000 jäsentä. Näistä DİTİBin alaisiin järjestöihin kuuluu 110 000 – 150 000, IGMG:n alaisiin järjestöihin 26 500 ja VIKZ:n alaisiin järjestöihin puolestaan 21 000 – 100 000 muslimia. (International Crisis Group 2007, 9–10.)

DİTİB edustaa järjestönä Turkin valtiota ja sen sekularistista uskontopoliittikkaa (Friedrichs & Klöckner 2009, 79; International Crisis Group 2007, 2 & 7; Spuler-Stegemann 2001, 221). Isänmaanrakkauden synnyttäminen ja Turkin valtion vastaisten ideologioiden hillitseminen ovatkin kuuluneet sen virallisiin tavoitteisiin (International Crisis Group 2007, 7). Järjestöllä on hyvin tiiviit suhteet Turkin valtion uskonnollisten asioiden puhemiehistöön, ja DİTİBin imaamit ovatkin valtion virkamiehiä (Amelina & Faist 2008, 95–96; Friedrichs & Klöckner 2009, 79; Spuler-Stegemann 2001, 221; Wunn 2007, 28 & 31–32). DİTİBin puheenjohtajat on säännönmukaisesti valittu turkkilaisten diplomaattien keskuudesta, ja kunniapuheenjohtajana puolestaan toimii DİBin kulloinenkin johtaja (Wunn 2007, 31). Teologisesti DİTİB edustaa turkkilaisen perinteen mukaisesti hanafittista lakikoulukuntaa (Wunn 2007, 35).

DİTİB on usein nähty yksinomaan Ankarassa päämajaansa pitävän DİBin äänitorvena Saksassa. Omissa julkilausumissaan DİTİB on kuitenkin pyrkinyt korostamaan itsenäisyyttään Turkin valtiosta. Paikallistasolla tämä pitääne ainakin osittain paikkansa, sillä vaikka yksittäiset moskeijat joutuvatkin sitoutumaan DİTİBin yleisiin linjauksiin, ne toimivat varsin itsenäisesti saksalaisen yhdistyslain puitteissa ja valitsevat muun muassa itse omat toimihenkilönsä. (Wunn 2007, 32–34.)

DİTİBillä on jännitteiset välit toisen suuren turkkilaistaustaisten muslimien liikkeen, IGMG:n kanssa (International Crisis Group 2007, 7–8 & 11). IGMG suhtautuu kielteisesti DİTİBin edustamaan sekularismiin ja pyrkii korvaamaan maallisen yhteiskuntajärjestyksen islamilaisiin periaatteisiin perustuvalla järjestelmällä. *Bundesamt für Verfassungsschutz* (vastaa lähinnä Suomen suojelupoliisia) luokittelee IGMG:n islamistiseksi järjestöksi ja pitää silmällä sen toimintaa. IGMG on julkisesti sitoutunut kannattamaan

teissä: Ursula Spuler-Stegemannin 2001, 221) mukaan DİTİBillä on jopa 776 jäsenjärjestöä. *Bundesamt für Verfassungsschutz* (vastaa lähinnä Suomen suojelupoliisia) puolestaan esittää, että IGMG:n alaisuudessa toimii Saksassa 323 moskeija- tai kulttuuriyhdistystä ja niillä on yhteensä 29 000 jäsentä (Bundesamt für Verfassungsschutz 2009, 264). Yukleyen (2010, 446) taas viittaa IGMG:n pääsihteerin antamiin tietoihin, joiden mukaan järjestöllä on Saksassa 323 moskeijaa mutta peräti 54 865 jäsentä. Lähteet eivät useinkaan selvitä tarkemmin jäsenjärjestöjen ja jäsenten laskutapoja, joten lukujen luotettavuutta on vaikea arvioida.

mallisuutta, integraatiota, oikeusvaltiota ja demokratiaa, mutta *Bundesamt für Verfassungsschutzin* mukaan IGMG:n käytännön toiminta puhuu sen julkilausumia vastaan. (Bundesamt für Verfassungsschutz 2009, 264–265 & 274; International Crisis Group 2007, 11; Spuler-Stegemann 2001, 222; Yukleyen 2010, 459.) *Bundesamt für Verfassungsschutzin* näkökulmasta IGMG muodostaa omaa rinnakkaisyhteiskuntaansa saksalaisen yhteiskunnan sisälle tai jopa pyrkii islamilaisen valtion perustamiseen. Nämä näkemykset ovat osaltaan vaikuttaneet siihen, että IGMG on suljettu virallisten poliittisten keskustelujen ulkopuolelle ja sen jäsenyyttä on eräissä osavaltioissa käytetty perusteena Saksan kansalaisuuden hylkäämiseen. (Wunn 2007, 44 & 50–51.)

IGMG:hen kohdistetut radikalismiepäilyt liittyvät ennen kaikkea sen väitettyihin yhteyksiin juutalaisvastaisen *Millî Gazete* -lehden kanssa. *Millî Gazete* on nimetty jopa IGMG:n ”äänitorveksi” (ks. esim. Bundesamt für Verfassungsschutz 2009, 268; Spuler-Stegemann 2001, 222), mutta järjestö on kieltänyt olevansa lehden taustalla. (International Crisis Group 2007, 11; Yukleyen 2010, 455–456.)

Myös IGMG:llä on yhteyksiä Turkin valtiolliseen politiikkaan. Järjestö on osa 1960-luvulla syntynyttä laajempaa *Millî Görüş* -liikettä, jota Turkissa edustaa *Saadet Partisi* -puolue (Bundesamt für Verfassungsschutz 2009, 265–266; Spuler-Stegemann 2001, 222). Lisäksi IGMG:n johdolla on epäilty olevan taloudellisia ja organisatorisia sidoksia kansainväliseen Muslimiveljeskuntaan (International Crisis Group 2007, 9).

Syyskuun 11. päivän terrori-iskut ovat pakottaneet sekä DİTİBin että IGMG:n muuttamaan julkisuuskuvaansa (Amelina & Faist 2008, 96–99). Anna Amelinan ja Thomas Faistin (2008, 96) mukaan Saksan muslimiyhteisöjen odotetaan tätä nykyä sanoutuvan julkisesti irti terrorismista. DİTİB on reagoinut muuttuneeseen tilanteeseen aktivoitumalla poliittisesti; järjestö on tuominnut terrorismin muun muassa julkaisemissaan lehdistötiedotteissa ja organisoimissaan mielenosoituksissa sekä osallistunut valtion ja maahanmuuttajajärjestöjen välisiin keskusteluihin, joiden tarkoituksena on ollut integraation edistäminen. (Amelina & Faist 2008, 96–97.)

IGMG:n reaktio muslimiyhteisöjä koskevaan riskipuheeseen on ollut DİTİBiin nähden päinvastainen ja politiikka onkin järjestössä työnnetty taka-alalle. IGMG on ottanut julkisuudessa etäisyyttä aiempiin ”vallankumouksellisiin” tavoitteisiinsa ja Turkin valtioon ylipäänsä. Turkkilaisuuden si-

jaan IGMG on alkanut painottaa entistä enemmän kaikkien muslimien yhteyttä korostavaa *umma*-ideologiaa. (Amelina & Faist 2008, 99.) Toisaalta tätä kehitystä on edistänyt toisen maahanmuuttajasukupolven kasvaminen aikuiseksi: Saksaan syntyneille ja kotoutuneille muslimeille Eurooppa ei ole enää vierasta maaperää vaan koti. Heille uskonto ei ole vain osa turkkilaisuutta vaan yhteys maailmanlaajuiseen muslimien yhteisöön. (Wunn 2007, 48–49.)

Kolmas tarkastelemistani järjestöistä, VIKZ, ei kahteen edelliseen organisaatioon verrattuna ole ollut yhtä aktiivinen politiikan kentällä. VIKZ ei edusta sen enempää Turkin valtiota kuin poliittisia puolueitakaan vaan suufilaistaustaista *Süleymançı*-liikettä (International Crisis Group 2007, 10; Spuler-Stegemann 2001, 223). Järjestö on nykyään huomattavan sulkeutunut eikä esimerkiksi harrasta juurikaan julkaisutoimintaa (Jonker 2004, 73; Spuler-Stegemann 2001, 222–223; Warner & Wenner 2006, 465).

Süleymançı-liikkeen juuret ovat useissa suufilaisveljeskunnissa, joista tunnetuin lienee *Naqshbandi*-veljestö (Warner & Wenner 2006, 465). Liikkeen teologisista erityispiirteistä mainittakoon, että jäsenet eivät saa rukoilla liikkeeseen kuulumattomien muslimien takana eivätkä syödä näiden teurastamaa lihaa. Lisäksi liikkeeseen kuuluvat naiset eivät saa tehdä pyhiinvaellusta Mekkaan, mikä on jyrkässä ristiriidassa lähes kaikkien muiden islamin suuntausten opetusten kanssa. (Spuler-Stegemann 2001, 223.)

Euroopan muslimiyhteisöjen poliittista organisoitumista tutkineet Carolyn M. Warner ja Manfred W. Wenner (2006, 465–466) jakavat Saksan muslimiorganisaatiot kahteen ryhmään (separatisteihin ja integrationisteihin) sen perusteella, miten ne asennoituvat islamin eurooppalaistamiseen. Separatistit (*separatists*) eivät hyväksy Saksan valtiollisia instituutioita vaan pyrkivät joko vetäytymään erilleen muusta yhteiskunnasta tai islamilaistamaan sen (Warner & Wenner 2006, 465). Syrjäänvetäytyvä VIKZ on Warnerin ja Wennerin (2006, 465) mukaan esimerkki separatistisesta organisaatiosta. Separatistisena voidaan pitää myös IGMG:tä, joka on muun muassa vaatinut Saksan muslimeille oikeutta noudattaa itseään koskevilla asioilla Saksan lain sijaan islamilaista lakia. (Warner & Wenner 2006, 465.)

DİTİB puolestaan kuuluu Warnerin ja Wennerin (2006, 465–466) luokituksen toiseen ryhmään. Niin sanotut integrationistit (*integrationists*) kannattavat islamin sovittamista Euroopan kulttuuriin sekä demokratian ja pluralismin kaltaisiin arvoihin. (Warner & Wenner 2006, 466.)

Tutkimusaiheeni, prososiaalisuuden, kannalta on huomionarvoista, että kaikki kolme tarkastelemaani organisaatiota järjestävät monipuolista sosiaalista toimintaa. Järjestöt muun muassa keräävät rahoja sota-alueiden muslimille ja pyrkivät saamaan nuoria pois kadulta tarjoamalla heille esimerkiksi tukiovetusta, ATK-kursseja, vapaa-ajan liikuntaa tai taloudellista tukea. (Spuler-Stegemann 2001, 223.) DİTİB on perustanut erityisen hautausrahaston muslimihautajaisia ja hautojen kunnossapitoa varten. DİTİBin palvelutarjontaan kuuluu myös vankien ja sairaiden sielunhoitoa, kieli- ja käsityökursseja, liikuntaa sekä hyväntekeväisyysmyyjäisten ja dialogi-iltojen kaltaisia tapahtumia. DİTİBin toiminta on pääsääntöisesti kaikille avointa. (Wunn 2007, 36–37.)

Islamilaisten katto-organisaatioiden alaisuudessa toimii useita kolmannen sektorin avustusjärjestöjä, jotka eivät korosta yhteyksiään emojärjestöihin. Esimerkkinä mainittakoon IGMG:n yhteydessä toimiva IHH (*Internationale Humanitäre Hilfsorganisation e.V.*). (Spuler-Stegemann 2001, 222.) IHH järjestää Saksassa maanlaajuisia keräyksiä kriisialueilla tehtävän humanitäärisen työn hyväksi. Kerättyjä lahjoituksia on käytetty muun muassa tukemaan Palestiinan asukkaita Israelin armeijan iskiessä Hamasia vastaan Gazaassa. (Bundesamt für Verfassungsschutz 2009, 271–272.)

Valitsemalla tutkittavakseni juuri nämä kolme järjestöä olen pyrkinyt saamaan kattavan kuvan saksalaisesta islamista. DİTİB, IGMG ja VIKZ ovat Saksan kolme keskeisintä turkkilaistaustaisten muslimien organisaatiota (Mihçiyazgan 1997, 165; Spuler-Stegemann 2001, 221). Ne myös edustavat monipuolisesti turkkilaisen islamin eri puolia: kemalistista ”valtioislamia”, islamismia ja suufilaisuutta (vrt. Mihçiyazgan 1997; Karakas 2007, 41).

Kaikkien kolmen järjestön tausta on Turkissa, mutta niiden vaikutus ei rajoitu vain turkkilaistaustaisten muslimien yhteisöön. Erityisesti DİTİB on pyrkinyt esiintymään kaikkien Saksan muslimien edustajana, ja – kuten aiemmin todettiin – kaikkien muslimien yhteyttä painottava *umma*-ajattelu on saanut entistä keskeisemmän aseman myös IGMG:n toiminnassa (Ameilina & Faist 2008, 99; International Crisis Group 2007, 8).

Sonja Haugin, Stephanie Müssigin ja Anja Stichsin (2009, 328–329) laajan selvityksen mukaan Saksan muslimit pitivät DİTİBiä ja VIKZ:ää itseään eniten edustavina organisaatioina¹⁷. DİTİBin tuntevista Saksan mus-

17 Haugin, Müssigin ja Stichsin (2009, 173) tutkimus keskittyi järjestöihin, joilla on edustus Saksan Islam-konferenssissa (*Deutsche Islam Konferenz*). Kyseisessä tutkimuksessa ei selvitetty Saksan muslimien suhtautumista IGMG:hen, koska sillä ei ole mainittua edustusta. (Haug, Müssig & Stichs 2009, 173.)

limeista yhteensä 66,7 % koki järjestön edustavan itseään ainakin osittain. VIKZ:n kohdalla vastaava luku oli 62,5 %. (Haug, Müssig & Stichs 2009, 176.) Tällä perusteella voidaan esittää, että DITIB ja VIKZ antavat järjestöinä perusteellisen kuvan saksalaismuslimien omakseen kokemasta teologiasta.

4 MORAALIPSYKOLOGIA

4.1 Muutama filosofinen sivuhuomautus

Sosiaalipsykologi Klaus Helkaman (2009, 13) mukaan sosiaalipsykologinen moraalin tutkimus pyrkii ”kuvaamaan ja selittämään moraalista toimintaa, moraalisia tunteita ja moraalista ajattelua, niiden syntyä, kehittymistä ja muuttumista sekä niiden keskinäisiä suhteita”. Sama määritelmä kuvaa toki moraalipsykologiaa laajemminkin.

Moraalipsykologit pyrkivät siis ymmärtämään ihmistä moraalisena olentona. Mitä ”moraalilla” tässä yhteydessä tarkoitetaan, jää kuitenkin usein määrittelemättä – siitäkkin huolimatta, että moraalin empiirinen tutkimus tapahtuu aina jonkin moraalisen esiymmärryksen valossa, ja jokainen moraalipsykologinen teoria joutuu ottamaan kantaa siihen, millaista käyttäytymistä voidaan pitää moraalisena (Frimer & Walker 2008, 337–338). Moraalin luonnetta koskeva esiymmärrys ei kuitenkaan aina ole tiedostettua, eikä sitä välttämättä tuoda eksplisiittisesti esiin. Psykologi Linda J. Skitka (2010, 270–271) kritisoikin moraalipsykologian nykytilaa siitä, että useimmat tutkijat perustavat työnsä omille implisiittisille oletuksilleen siitä, millaiset huolenaiheet, piirteet ja arvioinnit ovat moraalisia. Tutkijoiden käsitykset eivät kuitenkaan välttämättä vastaa tutkittavien henkilöiden käsityksiä, eivätkä tutkijat ja tutkittavat välttämättä liitä samanlaisia asioita moraalisiin. Se, miten moraalipsykologit ovat kulloinkin määrittäneet tutkimuskohteensa, saattaakin kertoa enemmän tutkimuksen tekijöiden kuin tutkittavien moraalista (vrt. Haidt 2008).

Moraalipsykologian tutkimuskohteen määrittäminen ja rajaaminen on itsessään moraalinen teko, mikä tekee vaikeaksi erottaa moraalifilosofiaa ja

-psykologiaa yksiselitteisesti toisistaan. Ennen kuin moraalin empiirinen tutkimus alkoi, kysymykset oikeasta ja väärästä tai hyvästä ja pahasta kuuluivatkin lähinnä teologian ja filosofian alaan (Edwards & Carlo 2005, ix). Monet nykyisistä moraalipsykologian teoreetikoista ovat edelleen kiitollisuudenvelassa esimerkiksi David Humelle ja Immanuel Kantille (ks. esim. Hauser 2006, 13–31; Mustea, Negru & Opre 2010, 19; Shweder & Haidt 1993, 361). Myös Friedrich Nietzsche teki huomioita, jotka ovat moraalipsykologisen teorianmuodostuksen kannalta yhä ajankohtaisia (Helkama 2009, 11). Richard A. Shweder ja Jonathan Haidt ovat artikkeleissaan eritelleet sitä, kuinka moraalifilosofiat ovat vaikuttaneet moraalin psykologisen tutkimuksen suuriin linjoihin (ks. esim. Haidt 2008; Shweder & Haidt 1993).

Moraalipsykologialla on epäselvä suhde paitsi moraalifilosofiaan myös psykologian eri osa-alueisiin. Onkin syytä kysyä, missä mielessä ”moraalipsykologiasta” on mielekästä puhua omana psykologian osa-alueenaan. Onko moraalilla omaa psykologiaa, jossa ei olisi kyse esimerkiksi yleisistä kognitiivisen psykologian lainalaisuuksista?

Kysymystä moraalipsykologian itsenäisyydestä voi verrata kognitiivisen uskontotieteen ja uskontopsykologian piirissä esitettyyn kysymykseen siitä, missä määrin uskonto voidaan redusoida yleisiin mielen toiminnan lainalaisuuksiin. Onko olemassa erityisiä ”uskonnollisia kognitioita” vai onko kaikki uskonnolliseksi kutsuttu seurausta muista, ei-uskonnollisista psyyken mekanismeista?

Nähdäkseni moraalipsykologian ontologinen ja epistemologinen status on sama kuin oikeuspsykologian: molemmat pyrkivät selvittämään psykologisia tekijöitä, jotka selittävät sitä, miksi ihmiset tekevät yhteiskunnallisesti oikeiksi tai vääriksi katsottuja tekoja. Tällöin on tärkeä muistaa, että tutkimuksen kohteena oleva käyttäytyminen on aina yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti määräytynyttä.

Kuten kohdassa 2.2 todettiin, islamilainen moraalitieteellinen lakijärjestelmä on tiukasti sidoksissa islamilaiseen lakiin. Siksi siihen sisältyy piirteitä, jotka tulevat ymmärrettäviksi vain islamilaisen teologian kautta. Esimerkiksi *zakat* tarkoittaa aikamääreineen ja prosenttilukuineen saattaa ei-muslimista tuntua tarpeettoman monimutkaiselta. Avun suuntautuminen vain samoin uskoville ja ajatukset omaisuuden puhdistamisesta voivat myös olla kyseenalaisia ei-islamilaisen moraaliajattelun kannalta. Pidänkin tärkeänä tarkastella islamilaista auttamista sen omilla ehdoilla. Esimerkiksi aineistoa valitessani (ks. kohta 5.3)

en ole rajannut tarkasteluani vain tiettyihin prososiaalisuuden muotoihin vaan olen ottanut mukaan laajalti ihmisten välisiin suhteisiin liittyviä tekstejä. Sen sijaan, että olisin itse päättänyt prososiaalisen käyttäytymisen rajoista, olen antanut aineistoni määrätä, mitä kaikkia ilmiöitä tarkastelen. Näin mukaan on tullut runsaasti sellaistaakin aineistoa, jossa esitettyjä moraalisia kannanottoja en itse hyväksy, mutta joita niiden kirjoittajat pitivät tärkeänä rakentavan yhteiselon kannalta. Tässä tutkimuksessani en siis pyri selvittämään yleismaailmallisen moraalin psykologista taustaa vaan sitä, kuinka saksalaiset muslimijärjestöt perustelevat tärkeinä pitämiään periaatteita.

4.2 Moraalipsykologian lyhyt historia

Moraalikehityksen empiirinen tarkastelu nousi kukoistukseensa 1900-luvun alussa. Kun Sigmund Freud esitti teoriansa oidipuskompleksista ja superegon synnystä, hän tuli samalla nostaneeksi moraalin keskeisten psykologian tutkimusaiheiden joukkoon. Alan muita varhaisia edelläkävijöitä olivat muun muassa James Mark Baldwin ja John Dewey, joiden kirjoitukset myös lisäsivät tietämystä moraalijattelun synnystä. (Edwards & Carlo 2005, ix–x.)

Näistä varhaisista vaikuttajista huolimatta monet kirjoittajat aloittavat moraalipsykologian historian tarkastelun joko Jean Piagetista tai Lawrence Kohlbergistä, jotka edustavat kognitiivis-kehityksellistä¹⁸ näkemystä moraalijattelusta (ks. esim. Bergman 2002, 104–105; Colby 2002, 130; Frimer & Walker 2008, 333; Haidt, Koller & Dias 1993, 614; Hock 2005, 142–143; Santrock 2007, 423; Schaffer 1996, 291; Vainio 2003b, 311). Psykologit Jeremy A. Frimer ja Lawrence J. Walker (2008, 333) luonnehtivat Lawrence Kohlbergia jopa moraalipsykologian alullepanijaksi. Kohlbergin merkitystä kuvaa myös se, että psykologian historian käännteentekeivistä tutkimuksista kirjoittanut Roger R. Hock (2005, 142–150) lukee erään Kohlbergin artikkeleista neljänkymmenen kaikkein merkittävimmän psykologisen tutkimuksen joukkoon.

Kohlberg jakoi moraalikehityksen kolmeen tasoon (*level*): Esi- tai prekonventionaalisen (*preconventional*) tason moraalijattelu on riippuvainen ulkoisista palkkioista ja rangaistuksista. Konventionaalisen (*conventional*) tason moraalit puolestaan perustuu vanhempien tai valtion kaltaisten ulkoisten auktoriteettien asettamille säännöille. Kolmannelle, jälki- eli postkon-

¹⁸”Kognitiivis-kehityksellinen” suomenkielisenä vastineena englanninkielien termille *cognitive-developmental* on peräisin Annukka Vainiolta (2005, 145).

ventionaaliselle (*postconventional*), moraalikehityksen tasolle nouseminen edellyttää vaihtoehtoisten moraalijärjestelmien läpikäymistä ja henkilökohtaiseen moraalikoodiin sitoutumista. Postkonventionaalinen moraalijatelu ei enää keskity omaan itseen tai omaan yhteisöön vaan yleisiin demokratian, oikeudenmukaisuuden ja yksilön oikeuksien periaatteisiin. Jokainen Kohlbergin kolmesta tasosta voidaan jaotella edelleen kahteen eri vaiheeseen (*stage*). (Jensen 2008, 292; Kohlberg & Hersh 1977, 54–55; Santrock 2007, 424–426).

Kohlbergin edellä mainittu teoria syrjäytti moraalipsykologian alaa siihen asti hallinneet kaksi suurta koulukuntaa, psykoanalyysin ja behaviorismin. Seuraavien kahden vuosikymmenen ajan moraalipsykologinen tutkimus olikin lähinnä reunamerkitöjä Kohlbergin kirjoituksiin. Moraalipsykologian suuret nimet olivat etupäässä Kohlbergin kollegoita ja oppilaita, jotka kehittivät, korjasivat ja kritikoivat oppi-isänsä teoriaa. Erityisen merkittäviä ovat olleet muun muassa William Damon, Anne Colby ja Carol Gilligan. (Edwards & Carlo 2005, xi; Haidt 2008, 67.)

Uskontotieteen kannalta ehkä merkityksellisin Kohlbergin oppilaista on Elliot Turiel. Hänen näkemyksensä mukaan inhimillinen toiminta voidaan jaotella kolmeen erilliseen alueeseen (*domain*), jotka ovat henkilökohtaisen vapauden (*personal*), sosiaalisen konvention (*conventional*) ja moraalilin (*moral*)¹⁹ alue. Henkilökohtaisen vapauden alueelle kuuluvat ruokailutottumusten kaltaiset henkilökohtaiset mieltymykset, sosiaalisen konvention alueelle taas yhteisölliset normit. Sosiaalisten konventioiden tehtävänä on helpottaa vuorovaikutusta, ja niihin sisältyy esimerkiksi pukeutumiseen, seksuaalisuuteen ja puhutteluun liittyviä käytäntöjä. Turielin mukaan kaikki 3–4-vuotiaat ja sitä vanhemmat lapset pystyvät erottamaan sosiaaliset konventiot varsinaisista moraalisäännöistä. Toisin kuin konventiot, moraalisäännöt ovat yleismaailmallisia, auktoriteeteista riippumattomia ja objektiivisia. Ne perustuvat oikeudenmukaisuudelle sekä muiden ihmisten hyvinvoinnin ja oikeuksien kunnioittamiselle, eikä niitä voida muuttaa. (Jensen 2008, 294; Mustea, Negru & Opre 2010, 21; Turiel 2008, 26; Turiel 1997, 89–90; Vainio 2003b, 311.)

¹⁹ Alueiden suomenkieliset nimet olen lainannut Annukka Vainiolta (2005, 147). Vainio (2003b, 311) käyttää ”sosiaalisen konvention” alueesta myös nimitystä ”tapasäännöt”.

4.3 Tutkimuksen taustateoriat

Kohlbergin teoria on hallinnut pitkään moraalien psykologiasta käytyä keskustelua (Shweder & Haidt 1993, 360). Kognitiivis-kehityksellisiä teorioita kohtaan on kuitenkin alettu esittää yhä enemmän kritiikkiä, ja 1990-luvun myötä moraalipsykologian kentälle on syntynyt kokonaan uudenlaisia lähestymistapoja (Haidt 2008, 68).

Seuraan tässä työssä Shwederin ja Haidtin (1993, 360) kognitiivis-pluralistis-intuitionistista (*cognitive-pluralist-intuitionist*) moraalikäsitystä, jonka mukaan moraaliset ratkaisut ovat intuitiivisia arvioita siitä, mikä on oikein. Moraalinen toiminta ei perustu tietoiseen harkintaan tai päättelyyn vaan nopeisiin, tiedostamattomiin ja automaattisiin arvioihin tilanteesta. Tietoinen moraalipäätelmä ja eettisten perusteluiden antaminen tapahtuvat vasta toiminnan jälkeen²⁰. (Shweder & Haidt 1993, 363–364.) Haidtin (2008, 69; 2007, 998) mukaan moraaliarvointi muistuttaa esteettistä arviointia: Asioiden arvottaminen hyväksi tai huonoiksi tapahtuu automaattisesti, ilman tietoista päättelyä. Vain automaattisen prosessoinnin lopputulokset ovat tietoisuuden tavoitettavissa, ja tietoiseen moraalipäätelmään ryhdytään yleensä vain alkuperäisen intuition tukemiseksi tai intuition ja intuitioiden välisten ristiriitojen ratkaisemiseksi.

Kognitiivis-pluralistis-intuitionistinen moraalikäsitelmä edustaa eräänlaista moraalista realismia, koska käsityksen mukaan ihmismielessä ja -hermostossa on ”sisäänrakennettuna” kyky hyödyntää eräitä itsestään selvinä pidettyjä moraalisia periaatteita²¹ (Shweder & Haidt 1993, 363–364). Moraali on toisin sanoen ihmisen luontainen ominaisuus, joka kehittyy kielen, numeerisen päättelyn ja perustavanlaatuisen motoristen taitojen tavoin spontaanisti luonnollisen yksilönkehityksen aikana (Rossano 2008, 169–171).

20 Kognitiivisen intuitionismin edustajat kannattavat Kohlbergiin nähden päinvastaista käsitystä moraalisen päättelyn ja toiminnan suhteesta. Kohlbergin mukaan moraaliseen ratkaisuun päädytään deduktiivisen päättelyketjun lopputuloksena, kun taas intuitionistit näkevät moraalisen järjestyksen yksilön keinona perustella itselleen intuitiivisesti tekemänsä ratkaisua (Shweder & Haidt 1993, 363–364).

21 On tärkeää huomata, ettei tiettyjen moraalikäsitelmien yleismaailmallisuus vielä osoita kyseisten käsitysten moraalista totuutta. Jos moraalinen totuus olisi sidoksissa levinneisyyteen, se muuttuisi aina enemmistön mielipiteen mukana. Tällainen näkemys puolestaan menisi kiusallisen lähelle äärimmäistä moraalista relativismia tai jopa nihilismia. Humeen giljotiiniksi kutsuttu klassinen moraalifilosofian maksimi on hyvä pitää mielessä tässäkin yhteydessä: tosiasioista ei voi johdattaa arvoväitteitä. (Vrt. Pyysiäinen 2003, 44–45.) Moraalipsykologinen tutkimus ei pääsekään käsitellä hyvytteen itsessään vaan ainoastaan ihmisten käsityksiä siitä. Siksi suosisin itse käsitettä ”moraalijattelun universaali” lähteideni (esim. Helkama 2009, 125) käyttämän ”moraalisen universaalien” sijaan.

Universaalin moraalin perustana ovat lajinkehityksen myötä kehittyneet aivorakenteet, jotka mahdollistavat sympatian, häpeän ja syyllisyyden kaltaiset moraaliiin liittyvät emootiot (Haidt 2008, 68; Shweder & Haidt 1993, 364). Universaalit moraaliperiaatteet ovat kuitenkin niin abstrakteja, että niiden soveltaminen käytäntöön edellyttää kulttuurisia tulkintakehikkoja (Shweder & Haidt 1993, 363–364). Luontaiset moraaliominaisuudet muodostavat vain suurpiirteisen rungon käytännön toiminnalle, ja yleismaailmallisten moraaliperiaatteiden toteuttamisen yksityiskohdat voivat vaihdella huomattavasti kulttuurien välillä (Rossano 2008, 172; Shweder & Haidt 1993, 363–364).

Moraalikehityksen spontaanisuus ei tarkoitakaan, ettei ympäristötekijöillä olisi vaikutusta siihen. Kehityopsykologiassa kiisteltiin pitkään siitä, määrääkö luonto vai kulttuuri (*”nature or nurture”*) ihmisen psykologista kehitystä. Nykyään väittelystä on luovuttu, sillä on käynyt ilmeiseksi, että molemmilla on ratkaiseva vaikutus. (Ks. esim. Rutter & Rutter 1993, 16–18; Santrock 2007, 19; Vierikko 2009, 46.) Sama pätee myös moraalikehitykseen: ihmismielen luontaiset moraaliominaisuudet tarjoavat vain suurpiirteiset kehukset, joita ympäröivä yhteisö hienosäätää (Shweder & Haidt 1993, 363–364). Yleismaailmallisuus ja kulttuurienvälinen variaatio yhdistyvät moraalissa. Vaikka ihmismielen luontaiset moraaliset kyvyt tunnustavatkin tiettyjä yleismaailmallisia moraalisia periaatteita, eri kulttuurit soveltavat ja painottavat näitä periaatteita eri tavalla. (Rossano 2008, 171; Shweder & Haidt 1993, 363–364; Vainio 2005, 149–150.) Shwederin ja Haidtin (1993, 363) mukaan on kulttuureita, joiden moraalit on erikoistunut esimerkiksi puhtauteen, oikeudenmukaisuuteen tai velvollisuuteen liittyviin periaatteisiin.

Shweder ja hänen työtoverinsa ovat useissa artikkeleissaan (ks. esim. Shweder & Haidt 2000; Shweder & Haidt 1993; Shweder, Much, Park & Mahapatra 1997) esittäneet, että kulttuuriset moraalidiskurssit voivat keskittyä kolmen vaihtoehdoisen teema-alueen ympärille. Nämä teema-alueet on nimetty Autonomian etiikaksi (*The Ethics of Autonomy*), Yhteisöllisyyden etiikaksi (*The Ethics of Community*) ja Pyhyden etiikaksi (*The Ethics of Divinity*). Helkama (2009, 98–99) tiivistää kolmen etiikan keskeiset asiat puhtauteen (Pyhyden etiikka), asemiin liittyviin velvollisuuksiin (Yhteisöllisyyden etiikka) ja yksilön oikeuksiin (Autonomian etiikka).

Autonomian etiikan keskeisiä teemoja ovat valinnanvapaus, tasa-arvo, oikeudet, itsenäisyys, henkilökohtainen hyvinvointi ja oikeudenmukaisuus.

Yksilön päämääränä on tunnistaa omat halunsa ja tarpeensa sekä pyrkiä edistämään niitä loukkaamatta muiden oikeuksia tai hyvinvointia. Yhteisöllisyyden etiikka puolestaan korostaa velvollisuuden, uskollisuuden, kunnioituksen ja tottelevaisuuden kaltaisia teemoja sekä yksilön asemaa yhteisön osana. Yksilön moraaliseksi päämääräksi nousee tällöin omaan yhteisölliseen rooliin liittyvien velvollisuuksien täyttäminen sekä yhteisön turvaaminen. (Guerra & Giner-Sorolla 2010, 36; Haidt, Koller & Dias 1993, 614; Jensen 2008, 296; Jensen 1998, 92–93; Shweder & Haidt 1993, 362–363; Shweder, Much, Park & Mahapatra 1997, 138 & 144.)

Kolmas etiikan osa-alueista, Pyhyiden etiikka, on erityisen tärkeä tämän tutkimuksen kannalta. Pyhyiden etiikkaan sisältyy käsitys itsestä hengellisenä tai henkisenä olentona, jonka päämääränä on välttää saastumista ja saavuttaa puhtauden tai pyhyiden tila. Moraalisesti oikeaa käyttäytymistä säätelee jumalallinen laki, jota pyhät kirjoitukset ja uskonnolliset auktoriteetit määrittelevät. Ruokavalio, seksuaalisuus, hygienia ja muut Autonomian etiikan kannalta yksilönvapauden piiriin kuuluvat asiat saavat tällöin moraalisen merkityksen. (Guerra & Giner-Sorolla 2010, 36; Haidt, Koller & Dias 1993, 614; Jensen 2008, 296; Jensen 1998, 93; Shweder & Haidt 2000, 410; Shweder, Much, Park & Mahapatra 1997, 138; Vainio 2003b, 311.)

4.4 Moraalipsykologia ja uskonto

Uskonnon moraalipsykologinen merkitys on tähän päivään asti ollut laiminlyöty tutkimusalue. On kuvaavaa, että Kohlbergilainen moraalipäätelyn arvioinnin opas sisältää 708 moraalin arviointikriteeriä, joista vain yksi ainoa liittyy uskonnollisuuteen tai henkisyyteen. Elliot Turielin teoria ottaa puolestaan uskonnon huomioon, mutta katsoo sen kuuluvan yksinomaan sosiaalisten konventioiden alueelle. Turielin näkemyksen mukaan uskonnolliset normit ovat luonteeltaan ei-moraalisia, ja sekä uskonnollisten että ei-uskonnollisten ihmisten moraalitaju perustuu muuhun kuin uskontoon. (Mustea, Negru & Opre 2010, 24–26.) Uskonnon ja moraalin erotaminen onkin ollut tyypillistä kognitiivis-kehitykselliselle tutkimusperinteelle (Vainio 2005, 152).

Se, että moraalipsykologit ovat laiminlyöneet uskonnon, saattaa liittyä myös siihen, että tutkimuksen kohteeksi on otettu moraalipäätely, jota on käsitelty irrallaan kattavammista maailmankuvista (Jensen 1997, 325 &

327). Vaihtoehtoisia lähestymistapoja on esitelty muun muassa Lene Arnett Jensenin (1997) sekä Jonathan Haidtin, Jesse Grahamin ja Craig Josephin (2009) tutkimuksissa. Jensen (1997) tuo moraalipsykologiseen tarkasteluun mukaan maailmankuvan käsitteen – Haidt, Graham ja Joseph (2009) puolestaan pohtivat moraalien suhdetta ideologisiin narratiiveihin.

Uskontotieteellisen tutkimuksen kannalta ehkä hedelmällisintä moraalipsykologista teoretisointia ja tutkimusta onkin tehty Richard A. Shwederin, Jonathan Haidtin ja Lene Arnett Jensenin edustaman kulttuuripsykologisen koulukunnan²² piirissä (Mustea, Negru & Opre 2010, 26)²³. Vainio (2003b, 313) nimittää Shwederin teoriaa jopa ainoaksi teoriaksi, ”joka eksplisiittisesti selittää uskonnollista moraalaa”. Kulttuuripsykologisen perinteen piirissä uskonto ja moraalit onkin perinteisesti käsitetty yhteenkuuluviksi (Vainio 2005, 152).

Shwederin teoriaa on sovellettu uskonnon tutkimukseen myös Suomessa. Annukka Vainio (2003a, 2003b) on tarkastellut sosiaalipsykologian väitöskirjassaan evankelis-luterilaisten, vanhoillislestadiolaisten ja uskonnollisiin yhteisöihin kuulumattomien suomalaisnuorten moraaliarviointeja. Vainion (2003b, 312–313) mukaan hänen tuloksensa ovat ristiriidassa sen kanssa, miten Kohlberg ja Turiel ymmärtävät uskonnon ja moraalien suhteen. Vainion lukioikäisten informanttien tekemät moraaliarvioinnit noudattivat sen sijaan Shwederin teoriaa siten, että luterilaiset ja uskontokuntiin kuulumattomat nuoret käyttivät ennen kaikkea Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikoita, kun taas lestadiolaisnuorten moraalijattelu edusti ennen kaikkea Pyhyden etiikkaa (Vainio 2003b, 313).

Vainion väitöskirja tukee tuloksia, joita Jensen (1998) on saanut yhdysvaltalaisia kristittyjä ja intialaisia hinduja koskevassa tutkimuksessaan. Jensen (1998, 91) viittaa tutkimusraportissaan aiempiin tuloksiin, joiden mukaan eri uskontoihin kuuluvat konservatiiviset²⁴ ryhmät ovat lähempänä toisiaan

22 Kulttuuripsykologia ei varsinaisesti ole psykologian osa-alue (niin kuin esimerkiksi kehityspsykologia) tai sen sovellusalue (niin kuin esimerkiksi henkilöarviointi). Kyse on enemmänkin ”psykologiaan kuuluvasta lähestymistavasta, joka yrittää kuvata, selvittää ja tulkita kulttuurin ja ihmisen psyykkisen toiminnan yhteyttä” (”approach within psychology that attempts to describe, investigate and interpret the interrelatedness of culture and human psychic functioning”). (Belzen 2010, 37.)

23 Myös kognitiiviset uskontotieteilijät ovat olleet kiinnostuneita moraalipsykologian tuloksista ja hyödyntäneet paljon muun muassa moraalisen intuition käsitettä (ks. esim. Barrett & Lanman 2008, 116; Pyysiäinen & Hauser 2009, 106). Ilkka Pyysiäinen ja Marc Hauser (2009, 105–108) ovat tarkastelleet uskonnon suhdetta moraalisiin ja esittäneet, että moraaliset intuitiot perustuvat lajinkehityksellisiin psyykkisiin mekanismeihin, jotka ovat riippumattomia uskonnosta. Uskonto on kuitenkin saattanut ylläpitää ihmisten välistä yhteistyötä ja siten säilyä kulttuurievoluutiossa. (Pyysiäinen & Hauser 2009, 105–108.)

24 Jako uskonnollisiin konservatiiveihin ja liberaaleihin esiintyy Jensenin uudemmassa tuotannossa (ks. Jensen 2011). Aiemmassa artikkelissaan Jensen (1998, 91–92) käyttää samoista ryhmistä nimityksiä ”ortodoksiset” (*orthodox*) ja ”progressivistiset” (*progressivist*). Ortodoksisen näkökulman mukaan moraalisaännöt ovat peräisin transsendentilta auktoriteetilta, ja liiallinen vapaus niistä

kuin saman uskontoperinteen liberaaleja ryhmiä; esimerkiksi muslimifundamentalistien ajattelu muistuttaa enemmän kristittyjen fundamentalistiryhmien kuin liberaalimpien muslimien ajattelua. Jensenin (1998, 93 & 97–100) haastattelemat konservatiiviset intialaishindut ja yhdysvaltalaiset fundamentalistibaptistit hyödynsivät moraaliarvioinneissaan eniten Pyhyyden etiikkaa ja liberaaleiksi luokitellut hindut ja baptistit puolestaan Autonomian etiikkaa. Eri maiden ja uskontojen konservatiivit käyttivät siis keskenään samanlaista moraalipäätelyä ja erosivat näin liberaaleista, jotka (kotimaasta ja uskonnosta riippumatta) olivat taipuvaisempia Autonomian etiikkaan. (Jensen 1998, 97–100.)

Jensenin (1998) tutkimus on myös siksi mielenkiintoinen, että siinä on tarkasteltu kristittyjen lisäksi myös hinduja. Uskontopsykologia on pitkään ollut lähes yksinomaan kristinuskon psykologiaa, ja sama pätee myös moraalin psykologiseen tutkimukseen. Islamiin keskittyviä moraalipsykologisia tutkimuksia ei juuri ole.

Joitakin poikkeuksia tosin esiintyy: Ali M. Ahmed (2009) käytti kvasikokeellista asetelmaa uskonnon ja prososiaalisuuden välisen yhteyden selvittämiseen. Ahmedin (2009, 369 & 373) informantteina oli intialaisia muslimiteita, joista osa opiskeli imaamiksi uskonnollisessa koulussa ja osa taas opiskeli yhteiskuntatieteitä yliopistossa. Kaikki informantit osallistuivat yhteishyväpeliin (*public goods game*) ja diktaattoripeliin (*dictator game*), joita käytetään yleisesti taloustieteessä ja psykologiassa yhteistyön ja anteliaisuuden tutkimiseen. Imaamiopiskelijoiden todettiin olevan sekä yhteistoiminnallisempia että anteliaampia kuin verrokkiopiskelijoiden, minkä kirjoittaja katsoi mahdolliseksi osoitukseksi uskonnollisuuden prososiaalisuutta lisäävästä vaikutuksesta. (Ahmed 2009, 368 & 372.)

Tarkastelin omassa psykologian pro gradu -tutkimuksessani 11–16-vuotiaiden muslimimaahanmuuttajanuorten uskonnollisen ja kansallisen identiteetin yhteyttä psykologiseen hyvinvointiin. Hyvinvoinnin mittarina käytin laajalti tutkittua Vahvuuksien ja Vaikeuksien Kyselylomaketta (SDQ-Fin), johon sisältyy myös prososiaalisuutta mittaava osaskaala. (Pauha 2010, 12 & 16.) Uskonnollisen identiteetin ja prososiaalisuuden välillä ei todettu tilastollisesti merkitsevää yhteyttä. Ainoa prososiaalisuuteen yhteydessä oleva

on saanut nykyiset yhteiskunnat harhautumaan jumalallisesta totuudesta. Progressivistit taas näkevät moraalin suhteellisena ja yhteiskunnallisen tilanteen mukaan muuttavana. (Jensen 1998, 91–92.) Jensenin termien suomenkieliset vastineet ”ortodoksinen” ja ”progressivistinen” olen lainannut Klaus Helkamalta (2009, 186). Tässä tutkimuksessa käytän kuitenkin käsitteitä ”konservatiivi” ja ”liberaali”, jotka ovat ehkä laajemmin tunnettuja. Vältän Jensenin alkuperäisiä termejä myös siksi, että ”ortodoksisuus”-termi on vaarassa sekoittaa ortodoksisen kirkkoon.

muuttuja aineistossa oli sukupuoli siten, että pojat saivat prososiaalisuusasteikolla keskimäärin hieman tyttöjä alempia pistemääriä (Pauha 2010, 23–24). Uskonnollisen identiteetin mittarin käyttöä tutkimuksessa haittasi kuitenkin mittarissa ilmenevä voimakas kattoefekti: ehdoton valtaosa tutkittavista sai toisin sanoen pistemääriä, jotka olivat lähellä asteikon maksimiarvoa 4, joten mittarin kyky uskonnollisen identiteetin luotettavaan erottelemiseen oli kyseenalainen.

Chang-Ho C. Ji, Yodi Ibrahim ja Soo Dong Kim (2009) puolestaan selvittivät islamilaisen uskonnollisuuden yhteyttä kohbergilaiseen moraalikehityksen asteeseen. Tutkimukseen osallistui 381 muslimiopiskelijaa neljästä indonesialaisesta yliopistosta. Tutkittavat saivat verrattain alhaisia pistemääriä Kohlbergin postkonventionaalista moraaliamittaavassa testissä. Tulos on yhdenmukainen aiempien, Lähi-idän muslimien parissa saatujen tulosten kanssa. Se, että konservatiivinen uskonnollisuus ja ei-länsimainen kulttuuri ovat yhteydessä alhaiseen pistemäärään, saattaa ilmentää testin vääristymää. Kyse voi kuitenkin olla myös siitä, että tutkitut kulttuurit ja uskonnot antavat länsimaista kulttuuria vähemmän painoarvoa kohbergilaisille oikeudenmukaisuuden ja tasa-arvon periaatteille. (Ji, Ibrahim & Kim 2009, 262–264.)

Lähi-idän tutkija Mordecai Nisan (1987) on puolestaan osoittanut puutteita Elliot Turielin teorian ylikulttuurisessa käyttöarvossa. Nisan (1987, 719–720) vertaili keskenään kolmea israelilaisten kouluikäisten lasten ryhmää: keskiluokkaisia juutalaislapsia kaupungista, sekulaareja juutalaislapsia kibbutsilta ja hyvin toimeentulevien muslimiperheiden lapsia. Perinteisessä kyläkulttuurissa kasvaneet arabilapset eivät tehneet selkeää eroa Turielin kuvaamien konventionaalisten ja moraalisten sääntöjen välillä vaan pitivät konventionaalisten normien rikkomista yleisesti pahana (Nisan 1987, 722). Nisanin (1987, 724) mukaan hänen tuloksensa sopivat hyvin yhteen Shwederin työtovereineen saamien tuloksien kanssa. Shwederin kolmen etiikan mallin esittelevä artikkeli odotti kuitenkin tuolloin vielä julkaisuaan, joten Nisan ei erittele yhteyksiä sen pidemmälle.

Myös Annukka Vainio (2005, 152–153) käsittelee artikkelissaan Turielin teorian pohjalta tehtyä uskonnontutkimusta, ja toteaa sen tulosten sopivan paremmin yhteen Shwederin teorian kanssa. Näiden tutkimusten yleisenä tuloksena on ollut, että uskonnolliset vastaajat pitävät uskonnollisia normejaan moraalisisina, kun taas muille vastaajille samat normit ovat kon-

ventionaalisia. Turielin teoriaan ei sovi myöskään se, että tietyt uskonnolliset vastaajat perustavat moraalisen oikeutuksen Jumalan arvovaltaan tai pitävät pelkkää moraalittomien asioiden ajattelemista paheksuttavana. (Vainio 2005, 152–153.)

Ara Norenzayan ja Adim F. Shariff (2008) ovat tehneet uskonnollisuuden ja prososiaalisuuden suhdetta käsittelevistä tutkimuksista yhteenvedon. Yhteenvedossaan he toteavat, että sosiologisissa kyselytutkimuksissa on kautta linjan todettu uskonnollisesti aktiivisten ihmisten lahjoittavan muita enemmän rahaa hyväntekeväisyyteen ja olevan myös aktiivisempia vapaaehtoistyössä. Toisaalta uskonnollisuuden on todettu olevan yhteydessä myös sosiaalisesti suotavaan vastaustyyliin, mikä heikentää tuntuvasti itsearviointiin perustuvien tutkimusten luotettavuutta. Uskonnollisuuden ja prososiaalisuuden välistä yhteyttä kokeellisesti selvittäneet tutkimukset ovatkin saaneet keskenään varsin ristiriitaisia tuloksia: joissakin tutkimuksissa ei ole löydetty minkäänlaista yhteyttä – toisissa taas yhteys on todettu, mutta vain hyvin rajoitetuissa olosuhteissa. (Norenzayan & Shariff 2008, 59.) Norenzayan ja Shariff (2008, 59) toteavatkin, että uskonto lisää prososiaalisuutta, mutta tämä prososiaalisuus näyttäisi palvelevan viime kädessä egoistisia motiiveja (esim. syyllisyydentunteen vähentämistä tai oman prososiaalisen maineen edistämistä). On myös epäselvää, lisääkö uskonnollisuus prososiaalisuutta muita kuin omaan viiteryhmään kuuluvia kohtaan (Norenzayan & Shariff 2008, 59). Psykologi Paul Bloom (2012, 193) on esittänyt aiempien tutkimusten perusteella hypoteesin, jonka mukaan uskonnolliset uskomukset, tekstit ja kokemukset lisäävät prososiaalisuutta yleisesti. Uskonnolliselle yhteisölle annettu painoarvo puolestaan lisää prososiaalisuutta lähinnä kyseistä yhteisöä kohtaan (Bloom 2012, 192–193). Uskonnon eri ulottuvuudet (vrt. Smart 2005, 14–24) vaikuttavat siis eri tavalla sisä- ja ulkoryhmiä kohtaan tunnettuun solidaarisuuteen.

5 SAARNAT TUTKIMUSAINEISTONA

5.1 Yleisesti perjantaisaarnoista

Tutkimusaineistonani käytän suurten saksalaisten muslimiyhteisöjen perjantaisaarnoja (arab. *khutba*, turk. *hutbe*). *Khutba* voidaan rinnastaa juutalaisten ja kristillisten jumalanpalvelusten saarnoihin, mutta uskontojen teologisista ja historiallisista eroavaisuuksista seuraa myös tiettyjä eroja. Siinä missä valtaosa kristityistä ja juutalaisista katsoo Jumalan sanan välittyneen inhimillisten kirjoittajien kautta, nähdään Koraani islamissa yleisesti suoraan Jumalalta tulleen. Lisäksi islamista tuli jo Profeetan elinaikana valtionuskonto, kun taas kristinuskon tapauksessa vastaavaan kehitykseen kului yli 300 vuotta. Näistä syistä kristillisten ja juutalaisten saarnaajien on tehtävä muslimisaarnaajiin verrattuna enemmän tulkintaa saadakseen pyhät kirjoituksensa sovitettua laajempaan yhteiskunnalliseen kontekstiin. (Civetta 2009, 23 & 29.)

Asghar Fathin (1981, 164) mukaan moskeija ei alkujaan ollut palvonnan paikka vaan kokoontumistila, jossa Profeetta Muhammad jakoi oikeutta ja johti muslimiyhteisöään. Perjantain rukoushetki syntyi alun perin tarpeesta saada kasvava muslimiyhteisö koottua säännöllisesti yhteen ja läsnäolo rukoushetkessä nähtiinkin ennen kaikkea uskollisuudenosoituksena. Saarnastuoli, *minbar*, oli aluksi käytössä kalifien ja hallintovirkamiesten valtaistuimena, jolta he julistivat päätöksensä. Myöhemmin moskeijoiden ja perjantaisaarnojen uskonnollinen merkitys korostui, mutta siitä huolimatta ne eivät ole koskaan kokonaan menettäneet poliittista luonnettaan. (Fathi

1981, 163–165.) Tämä näkyy myös omassa aineistossani, kuten käy myöhemmin ilmi.

Khutba järjestetään perjantairukouksen yhteydessä. Muslimimiehen velvollisuutena on perinteisesti pidetty osallistumista moskeijassa pidettävään *jum'uaan* eli perjantain keskipäivän rukoukseen. Sen sijaan naisten osallistuminen ei ole tapana monissa kulttuureissa (mm. Turkissa). (Civetta 2009, 28.)

Uskontotieteilijä Peter Civettan (2009, 23) mukaan saarnoja ja *khutbaa* on tutkittu lähes yksinomaan homiletiikassa ja niiden on nähty heijastelevan vain saarnaajan henkilökohtaista uskoa. Civetta (2009, 23–24) itse peräänkuuluttaa saarnojen sosiaalisen vaikuttavuuden tutkimusta. Hänen mukaansa *khutbat* ja saarnat vaikuttavat kulttuuriin ja yksilöiden arkipäivän valintoihin. Toisaalta seurakuntalaiset vaikuttavat saarnojen muotoutumiseen muun muassa vaikuttamalla imaamin aiheenvalintaan. Näin seurakunnan ja saarnan välille muodostuu kaksisuuntainen vaikutussuhde: *khutba* ilmentää seurakuntalaisten koettua identiteettiä, mutta samalla se vahvistaa sitä performatiivisen toiston kautta²⁵. (Civetta 2009, 24.)

Yhdysvaltalaisen muslimiyhteisön perjantaisaarnoja käsittelevässä tutkimuksessa Civetta (2009, 31) painottaa puhutun ja kirjoitetun tekstin eroa. Hienovaraisia kielellisiä vivahteita ja monimutkaisia ajatuskulkuja on vaikeampaa välittää suullisesti; toisin kuin lukijalla, kuulijalla ei ole mahdollisuutta palata tekstissä taaksepäin yrittäessään sisäistää vaikeita kohtia. (Civetta 2009, 31.) Ääneen luetun tekstin tulee usein olla kirjoitettua yksinkertaisempaa, jotta se tavoittaisi kuulijakunnan. Analyysini mahdollisuuksia rajoittaakin se, että tarkastelen suulliseen esitykseen tarkoitettua aineistoa pelkästään sen kirjallisen transskription varassa.

Saarnan tutkimuksessa on otettava huomioon myös konteksti, jossa saarna on esitetty (vrt. esim. Puro 1998, 11 & 13). Tämän tutkimuksen haasteena on esitystilannetta ja kuulijakuntaa koskevan tiedon vähäisyys. Jotakin voi kuitenkin päätellä sen perusteella, mitä tiedetään yleisesti (saksalaisesta) islamista. Koska saarnat on pidetty perjantairukousten yhteydessä, niiden kuulijakunnan voi olettaa koostuneen miesvaltaisesta ja pääosin turkkilais-taustaisesta mutta muuten sangen heterogeenisestä joukosta muslimeita²⁶.

²⁵ performatiivisesta toistosta; ks. esim. Lehtonen 2004, 122–123

²⁶ Puhujien oletukset kuulijakunnan sukupuolesta paljastuvat esimerkiksi 30.4.2010 pidetyssä IGMG:n saarnassa: "Frauen sind unsere Lebenspartnerinnen." ("Naiset ovat elämäkumppaneitamme.") VIKZ:n 6.11.2011 pidetty saarna puolestaan aloitetaan sanoilla "Liebe Brüder im Islam" ("rakkaat veljet Islamissa"). Oletus kuulijoiden maahanmuuttotaustasta taas näkyy esimerkiksi IGMG:n 10.7.2009 pidetyssä saarnassa: "Unser Wunsch ist es, auch in diesem Sommer in die Län-

Saarnat olisivat todennäköisesti varsin erilaisia, jos ne olisivat opetuspuheita muslimiteologeille tai jos ne olisi suunnattu kristillisenemmistöiselle yleisölle uskontojenvälisessä dialogi-illassa.

5.2 Saarnat ja uskontopsykologia

Psykiatri William Sargant tunnetaan psykologisen saarnatutkimuksen pioneerina. Sargant käsitteli saarnoja ja uskonnollisia puheita muun muassa teoksessaan *Battle for the Mind* (1957), jossa hän myös otti käyttöön termin ”aivopesu”. (Laitila 2006, 94 & 179.) Teuvo Laitilan (2006, 94) mukaan Sargantin näkemys on tiivistettynä se, että oikeassa tilanteessa ja mielentilassa kuultu saarna voi saada henkilön kokemaan ”kääntymyksen” tai ”uskontulon”.

Jesse Grahamin, Jonathan Haidtin ja Brian A. Nosekin (2009) saarnatutkimus on tämän työni kannalta erityisen tärkeä, koska käyttämäni menetelmä perustuu ennen kaikkea heiltä saatuun malliin (ks. myös kohta 6.2). Tutkimuksessaan Graham, Haidt ja Nosek (2009) testasivat niin kutsuttua Moral Foundations -teoriaa (MFT), joka on läheistä sukua käyttämälleni teorialle kolmesta etiikasta. MFT jakaa kuitenkin moraalidiskurssit kolmen sijaan viiteen (tai kahteen): Haitta (*Harm*)²⁷ ja Oikeudenmukaisuus (*Fairness*) ovat niin sanottuja moraalin ”yksilöllistäviä lähtökohtia” (*individualizing foundations*) – Sisäryhmä (*Ingroup*), Auktoriteetti (*Authority*) ja Puhtaus (*Purity*) puolestaan ”yhdistäviä lähtökohtia” (*binding foundations*) (Graham, Haidt & Nosek 2009, 1031; Haidt, Graham & Joseph 2009, 111–112). Tutkimuksessaan Graham, Haidt & Nosek (2009, 1039) laskivat moraalin eri lähtökohtiin liittyvien sanojen esiintymiä konservatiivisissa ja liberaaleissa kristillisissä saarnoissa. Liberaaleissa saarnoissa todettiin enemmän yksilöllistävien lähtökohtien käyttöä ja konservatiivisissa saarnoissa puolestaan enemmän yhdistävien lähtökohtien käyttöä (Graham, Haidt & Nosek 2009, 1039). Samassa artikkelissaan Graham, Haidt & Nosek (2009, 1030–1031) rinnastivat moraalin yksilöllistävät lähtökohdat Shwederin Autonomian etiikkaan ja yhdistävät lähtökohdat taas Yhteisöllisyyden ja Pyhyiden etiikoihin, joten heidän tutkimuksensa voidaan todeta tukevan tu-

der zu reisen, aus denen unsere Großväter und Väter einst nach Europa gekommen sind.“ (”Toiveemme on matkustaa tänäkin kesänä niihin maihin, joista isoisämme ja isämme kerran tulivat Eurooppaan.”)

27 Moraaliperustojen suomenkieliset nimitykset ovat omia käännöksiäni.

loksia, joita Jensen (1998) ja Vainio (2003b) ovat saaneet verratessaan liberaalia ja konservatiivista moraalialia (ks. kohta 4.4).

Tämän työni kannalta mainitsemisen arvoinen tutkimus on myös James Gibbonin (2008) artikkeli islamilaisten saarnojen jumalakäsityksistä. Gibbon (2008) tarkasteli tutkimuksessaan DİTİBin turkkilaisen emojärjestön DİBin piirissä vuosina 2001–2006 tuotettuja saarnoja ja sitä, noudattavatko ne kognitiivisen uskontotieteen hypoteeseja minimaalisesti intuitionvastaisten käsitysten esiintymisestä²⁸. Artikkelissa pohditaan myös minimaalisesti intuitionvastaisten käsitysten vaikutusta saarnojen kykyyn välittää informaatiota. Saarnoissa esiintyvä jumalakäsitykset vastasivat tutkijoiden hypoteeseja: saarnoissa käytettiin minimaalisen intuitionvastaisia käsityksiä Jumalasta hillitysti, niin että Jumalan ominaisuuksien muistettavuus on optimaalinen. (Gibbon 2008, 389.)

Jumalakäsitysten todettiin myös muuttuneen DİBin organisatoristen muutosten seurauksena. Marraskuussa 2003 DİBin johtoon nousseen Ali Bardakoğlun työn tuloksena DİBin henkilökunnan koulutustasoon on alettu kiinnittää entistä enemmän huomiota ja henkilöstöä on autettu hankkimaan kansainvälistä kokemusta ja kielitaitoa. Bardakoğlu on myös painottanut edeltäjänsä enemmän saarnojen sosiaalista merkitystä. Tämä kaikki heijastuu saarnoihin siten, että Jumalaan liitettyjen luonnollisten ja ylinhimillisten ominaisuuksien määrä saarnoissa on vähentynyt. DİBin saarnoista on toisin sanoen tullut teologisesti hienostuneempia. (Gibbon 2008, 393 & 399–400.)

5.3 Saarna-aineisto

Aineiston keräämiseksi olen käynyt läpi kaikki saarnat, jotka on julkaistu DİTİBin, VIKZ:n ja IGMG:n Internet-sivujen saarna-arkistoissa ennen vuotta 2012. DİTİBin saarna-arkistossa on saarnoja vuodesta 2007 alkaen, IGMG:n arkistossa vuodesta 2003 alkaen ja VIKZ:n arkistossa vuosilta 2010 ja 2011. Käytettävissä olevat saarnat jaettiin aineiston valintaa varten kolmeen ryhmään: Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat saarnat, joiden keskeinen sisältö liittyy ihmiseen itseensä (esim. puhtaudesta tai terveydes-

28 Käsitys on ”minimaalisesti intuitionvastainen” silloin, kun se rikkoo jonkin verran – mutta ei liikaa – intuitiivisia oletuksia. Lievä intuitionvastaisuus helpottaa käsitysten mieleenpainamista, kun taas liiallinen intuitionvastaisuus haittaa sitä. (Ks. esim. Barrett & Nyhof 2001, 92–94; Norenzayan et al. 2006, 531–535.)

tä huolehtimiseen). Toisen ryhmän saarnojen keskiössä on puolestaan Jumala, Profeetta tai ihmisen suhde heihin. Ryhmän saarnat käsittelevät esimerkiksi rukousta tai uskoa.

Saarnojen kolmas ryhmä, ihmisen suhdetta toisiin ihmisiin käsittelevät saarnat (n = 344), muodostaa tutkimusaineistoni. Saarnoista 107 on peräisin DİTİBiltä, 207 IGMG:ltä ja 30 VIKZ:ltä. Käytetyt saarnat on lueteltu tutkielmani lähdeluettelossa. Viitataan saarnoihin organisaation ja päivämäärän mukaan. Esimerkiksi ”VIKZ-20/08/10” tarkoittaa VIKZ:n saarna, joka on pidetty 20.8.2010.

Saarnat ovat keskimäärin 1–2 konekirjoitusliuskaa pitkiä. Suurin osa niistä käsittelee vain yhtä yksittäistä teemaa. Muutamissa tapauksissa prososiaalisuusaiheiseen saarnaan liittyy kappaleita, jotka käsittelevät jotakin toista teemaa. Jätin tällaiset, selkeästi prososiaalisuuteen liittymättömät katkelmat analysoimatta.

Voidaan kysyä, kuinka hyvin Internet-arkistoissa julkaistut saarnat edustavat moskeijoissa tavallisesti pidettyjä saarnoja. Saarnat on päätetty laittaa näytteille järjestöjen www-sivuilla, joten ne on syystä tai toisesta arvioitu sopivimmaksi tällaiseen julkiseen levitykseen. Ne on suunnattu sisäryhmän lisäksi myös omaan yhteisöön kuulumattomille. Toisaalta saarnojen julkaiseminen järjestöjen Internet-sivuilla tekee niistä virallisempia, eräänlaisia ohjelmajulistuksia. Kyseessä eivät enää ole pikkukaupungin imaamin yksilölliset mielipiteet vaan suurten kattojärjestöjen julkiset linjaukset.

Erityisesti DİTİBin www-sivuilla julkaistujen saarnojen voi perustellusti olettaa vastaavan moskeijoissa tavallisesti pidettyjä saarnoja. Turkin valtio pyrkii kontrolloimaan saarnaajien toimintaa muun muassa laatimalla perjantaisaarnat keskitetyksi DİBin päämajassa Ankarassa. Hyväksytyt perjantaisaarnat julkaistaan järjestön www-sivuilla. Saarnojen tarkoituksena on oikean opin ja elämäntavan ylläpitäminen turkkilaismuslimien keskuudessa. Turkissa toimiville saarnaajille annetaan jonkin verran vapauksia saarnojen käytössä, mutta on epäselvää, koskevatko vastaavat vapaudet Turkin ulkopuolella toimivia saarnaajia. (Gibbon 2008, 391–392; International Crisis Group 2007, 7; Posch 2005, 170.)

6 TUTKIMUKSEN TOTEUTTAMINEN

6.1 Tutkimuskysymykset

Pyrin tässä tutkimuksessani selvittämään, kuinka Shwederin kolmella etiikalla perustellaan islamilaista prososiaalisuutta. Tarkastelen muun muassa seuraavia kysymyksiä:

1. Minkä verran näitä kolmea etiikkaa käytetään aineistossa? Käytetäänkö jotakin etiikkaa selvästi muita enemmän tai muita vähemmän?
2. Onko tutkimieni organisaatioiden välillä eroja etiikoiden käytössä?
3. Onko yhdenlaisen etiikan käyttö yhteydessä muiden etiikoiden käyttöön?
4. Onko organisaatioilla omia erityispiirteitä kolmen etiikan käytössä?

Saksan muslimijärjestöjen moraalipsykologiasta ei ole aiempia tutkimuksia, ja siksi minulla ei ollut valmiita hypoteeseja, jotka olisivat ohjanneet analyysiani. Tilastoanalyysini ovatkin pitkälti eksploratiivisia: hypoteesien testauksen sijaan kartoitan monipuolisesti aineistoani. Tämä aiheuttaa tiettyä ”tilkkutäkkimäisyyttä” tulososiooni. En toisin sanoen esitä yhtä selkeää vastausta vaan joukon uusia kysymyksiä, joihin vastaaminen jää pitkälti myöhemmän tutkimuksen tehtäväksi.

6.2 Menetelmät

Metodisena esikuvanani olen käyttänyt Grahamin, Haidtin ja Nosekin (2009) saarnatutkimusta (ks. myös kohta 5.2). Tutkimuksessa laskettiin moraalin eri lähtökohtiin liittyvien sanojen esiintymiskertoja laajassa saarna-

aineistossa (Graham, Haidt & Nosek 2009, 1039). Graham, Haidt ja Nosek (2009, 1039) nimittävät menetelmäänsä kvantitatiiviseksi sisällönanalyysiksi (*quantitative content analysis*).

Käytin aineistoni analysoimiseen kolmen etiikan pisteitysopasta, jonka on laatinut Jensen (2004). Opas on tarkoitettu moraaliväitteille annettujen perusteluiden luokitteluun kolmen etiikan mukaisesti. Jokainen kolmesta etiikasta on jaettu oppaassa alakategorioihin, joihin moraaliperustelut voidaan jaotella. Kategorisoinnin lisäksi opas sisältää myös kuvauksen kustakin kategoriasta ja esimerkkejä siihen kuuluvista perusteluista. (Jensen 2004, 1–3; ks. myös liite 1.)

Olen noudattanut Jensenin (2004) ohjeistusta käydessäni läpi tutkimusaineistoani. Olen eritellyt saarnoissa esitetyt moraaliohjeita ja pyrkinyt luokittelemaan niille annetut perustelut Jensenin (2004) kategorisoinnin mukaisesti. Vahvistaakseni analyysin reliabeliutta olen käynyt jokaisen saarnan läpi kahteen kertaan eri päivinä.

Se, että tarkastelemani saarnat on kirjoitettu muulla kuin äidinkielelläni, saattaa vaikuttaa kykyyni ymmärtää niiden pieniä merkitysvivahteita. Toisaalta aineisto ei automaattisesti avaudu myöskään saksaa äidinkielenään puhuvalle, sillä siihen sisältyy huomattava määrä arabian- ja turkinkielistä sanastoa. Toisinaan äidinkieliyys saattaa jopa johtaa harhaan, sillä jotkin käsitteet saavat islamilaisessa kontekstissa tavanomaisesta poikkeavia merkityksiä. Jensenin (2004) pisteitysjärjestelmä on lisäksi niin suurpiirteinen, ettei sen käyttö edellytä äidinkielen tasoista kykyä pienten merkitysvivahteiden ymmärtämiseen. Riittää, että järjestelmän käyttäjä ymmärtää aineiston sisällön pääpiirteissään, ja tähän oma saksan kielen taitoni riittää paremmin kuin hyvin.

Luokiteltuani saarnoissa esiintyvät moraaliperustelut olen laskenut erityyppisten moraaliperusteluiden lukumäärät ja analysoinut keräämäni tietoa tilastollisesti. Analyysien tekemiseen ja kuvioiden piirtämiseen käytettiin SPSS for Windows -ohjelmiston versioita 15 ja 20. Analyyseissani olen noudattanut dokumentoivaa työskentelytapaa ja muun muassa tallentanut tilastoajoissa käytetyt syntaksit (ks. Vehkalahti 2008, 198 & 202). Syntaksit ovat saatavissa minulta.

6.3 Huomioita luokittelusta

Jensenin (2004) opas tarjoaa yleisesti ottaen selkeät ja yksiselitteiset periaatteet moraaliperusteluiden luokitteluun. Luokittelua ei kuitenkaan ole suunniteltu minkään tietyn kulttuuriperinteen tai aineiston tarkasteluun, joten jouduin tekemään analyysin aikana useita periaatepäätöksiä siitä, miten luokittelumenetelmää tulisi soveltaa islamilaisten saarnojen analysoimiseen.

Aineistossa esiintyy eräitä moraaliperusteluita, joiden luokittelusta olin epävarma. Erityisesti *zakat*-käytäntöä perustellaan sillä, että se ”puhdistaa” (*reinigt*) uskovan itsensä tai hänen omaisuutensa. Mitä tämä ”puhdistaminen” käytännössä tarkoittaa ja mitä siitä seuraa, jää kuitenkin usein epäselväksi. Jos puhdistamista ei millään tavalla tarkennettu aineistossa, luokiteltiin se yleisluontoista omaa etua kuvaavaan kategoriaan OMA ETU²⁹.

Myös ”palkkioon” ja ”etuun” liittyvien luokittelujen välinen rajanveto aiheutti päänvaivaa. Onko esimerkiksi ”Jumalan siunauksessa” kyse luokasta PALKKION TAVOITTELU (JUMALILTA) vai luokasta OMAN SIELUN ETU?

Tässä tutkimuksessa noudatettiin käytäntöä, jonka mukaan ”palkkioita” ovat käyttäytymisestä johtuvat konkreettiset ja tarkasti määritellyt seuraukset. Esimerkiksi ”Paratiisiin³⁰ pääseminen” sijoitettiin tällä perusteella luokkaan PALKKION TAVOITTELU (JUMALILTA). Yleisluontoisempien, epämääräisempien ja kokonaisvaltaisempien positiivisten seurausten kohdalla katsottiin sen sijaan olevan kyse ”edusta”. Kategoriaan OMAN SIELUN ETU luokiteltiin siis esimerkiksi kohdat, joissa moraalinormin noudattamisen kerrotaan ”tuovan siunausta” (*bringt segen*). Siunaus ymmärrettiin yleisluontoisesti Jumalan suosiona, joka voi ilmetä hyvin monilla eri tavoilla.

Luokittelun hyvänä nyrkkisääntönä oli se, että aina tietää, onko saanut ”palkkion” vai ei. ”Etu” sen sijaan on jotakin abstraktimpaa ja niin laveasti määriteltyä, ettei itsekään välttämättä tiedä, onko saanut nauttia siitä vai ei. ”Siunauksen” lisäksi ”sydämen ja sielun ravinto” (*Nahrung für Herz und Seele*), ”anteeksianto” (*Vergebung*) ja ”armo” (*Gnade*) ovat esimerkkejä ”edusta”, joita esiintyy aineistossa.

Aineistossani esiintyy lukuisia kohtia, joissa Jensenin (2004) esittelemät erilaiset kategoriat kutoutuvat ja kietoutuvat yhteen moniulotteisiksi ja -tasoisiksi moraaliperusteluiksi. Erityisen tyypillinen argumentoinnin muoto

²⁹ Jensenin koodausoppaan kategoriat on leipätekstissä kirjoitettu kapiteeleilla. Kategorioiden nimet ovat omia käännöksiäni.

³⁰ Jaakko Hämeen-Anttilan (2004, 152) mukaan islamilainen Paratiisi ja Helvetti ovat selvästi paikannimiä ja siksi ne on syytä kirjoittaa isolla alkukirjaimella.

on kaksitasoinen moraaliperustelu, jossa yhdistyy Profeetta Muhammadin auktoriteettiin vetoaminen ja jokin toinen Pyhyiden etiikan alainen väite. Hyvä esimerkki tästä on saarnassa IGMG-22/02/08: ”Jumalan lähettiläs Muhammad (saw) sanoi: ’Se on muslimi, jonka kättä (toimintaa) tai kieltä (sanoja) ei muiden muslimien tarvitse pelätä.’”³¹ Kohdassa USKONNOLLISEN MERKKIHENKILÖN ARVOVALTA yhdistyy VELVOLLISUUTEEN (HENKISENÄ/USKONNOLLISENA OLENTONA)³².

Aineistossani esiintyy vielä tätäkin monikerroksisempia perusteluita. Esimerkkinä mainittakoon saarna VIKZ-20/08/10: ”Rasulullah [= Jumalan lähettiläs, Muhammad] tiivistää yhteyden kauniisti seuraavassa Hadis-i Şerifissä [= ylhäisessä *hadithissa*³³]: ’Namaz, siis rituaalinen rukous tarkoittaa Nuuria [= valoa]. Mutta Zekat [= *zakat*] on osoitus uskosta Allahiin ja ihmisten rakkaudesta HÄNEEN.’”³⁴ Katkelma yhdistää perustelut USKONNOLLISEN MERKKIHENKILÖN ARVOVALTA, KIRJOITUSTEN ARVOVALTA ja PYHYYTEEN LIITTYVÄT HYVEET.

Erityisesti kategoriat JUMALALLINEN ARVOVALTA, USKONNOLLISEN MERKKIHENKILÖN ARVOVALTA ja KIRJOITUSTEN ARVOVALTA esiintyvät usein niin tiiviisti yhteenkietoutuneina, että on vaikea sanoa, mistä niistä viime kädessä on kysymys. Hyvänä esimerkkinä erityisen hankalasta rajankäyntitapauksesta ovat pyhät *hadithit* (*hadith qudsi*) – Profeetan perimätietokokoelmiin tallennetut lausumat, joiden ajatellaan olevan peräisin suoraan Jumalalta (Hämeen-Anttila 2004, 101). Näin pyhien *hadithien* arvo moraalisisena auktoriteettina nojautuu sekä Jumalan, Profeetan että pyhien kirjoitusten arvovaltaan.

Vastaavia ongelmia syntyy silloin, kun moraaliperiaatetta perustellaan enkelien arvovallalla. Valtavirran sunnalaisuus korostaa hyvin johdonmukaisesti Jumalan asemaa kaiken muun yläpuolella ja kieltää asettamasta mitään hänen rinnalleen. Samalla se kuitenkin kieltää enkelien vapaan tahdon ja katsoo heidän vain toteuttavan orjallisesti Jumalan tahtoa. (Hämeen-Antti-

31 ”Der Gesandte Gottes Muhammad (saw) sagte: ‚Ein Muslim ist jemand, vor dessen Hand (Handlung) und Zunge (Worten) sich die anderen Muslime nicht zu fürchten brauchen.’”

32 Jensenin (2004, 12) mukaan tähän kategoriaan kuuluvat perustelut, joissa henkilöltä edellytetään tietynlaista toimintaa, koska hän on tietyn uskonyhteisön jäsen (esim. muslimi).

33 *Hadithit* ovat Profeetta Muhammadin tai tämän tovereiden ja seuraajien puheita tai tekoja koskevia perimätietoja, jotka toimivat sunnalaiselle islamille keskeisimpänä elämänohjeena heti Koraanin jälkeen (Hämeen-Anttila 2004, 97). Islamilainen perinne jakaa Profeettaa koskevat *hadithit* kahteen ryhmään: ”Pyhien *hadithien*” (*hadith qudsi*) ajatellaan olevan Jumalan omaa puhetta, joka on välittynyt Profeetan kautta. ”Ylhäiset *hadithit*” (*hadith sharif*) puolestaan ovat Profeetan omia sanoja. (Glassé 2002, 159.)

34 ”Diesen Zusammenhang bringt Rasulallah (s.a.v.) im folgenden Hadis-i Şerif sehr schön auf den Punkt: ‚Namaz, also das rituelle Gebet bedeutet Nuur. Aber der Zekat ist Beweis für den Glauben an Allah und die Liebe des Menschen zu IHM.’”

la 2004, 155.) Jos siis moraalinormia perustellaan enkelin sanoilla tai teoilla, onko kysymys kategoriasta USKONNOLLISEN MERKKIHENKILÖN ARVOVALTA vai kategoriasta JUMALALLINEN ARVOVALTA? Toisaalta kysymyksessä eivät varsinaisesti ole Jumalan sanat tai teot, toisaalta enkelit eivät ole autonomisia toimijoita vaan eräänlaisia ”Jumalan marionetteja”.

Luokitteluongelmia aiheutuu myös silloin, kun moraalinormin perusteluna käytetään ”Jumalan sanansaattajan” (*der Gesandte Gottes*) toimia. Kysymys on siis Muhammadista, jonka jumalallisuus on islamin piirissä yleisesti kielletty (Hämeen-Anttila 2004, 118). Toisaalta nimitys ”Jumalan sanansaattaja” kytkee hänen auktoriteettinsa viime kädessä Jumalan auktoriteettiin.

Enkelien ja Muhammadin tapauksissa olen käyttänyt luokitusta USKONNOLLISEN MERKKIHENKILÖN ARVOVALTA. Vaikka heidän auktoriteettinsa nojaakin viime kädessä Jumalan auktoriteettiin, on Jumalan asema niin korostetusti kaiken luodun yläpuolella, että päätin olla käyttämättä kategoriaa JUMALALLINEN ARVOVALTA enkelien ja Muhammadin yhteydessä. Jensen (2004, 11) antaa ratkaisulleni tukea sisällyttäessään kategoriaan USKONNOLLISEN MERKKIHENKILÖN ARVOVALTA myös ne tapaukset, joissa henkilö nähdään ”Jumalan tai pyhän edustajana”³⁵.

Muhammadin perimätietoon liittyvien kohtien luokittelu edellytti vastaavia periaatepäätöksiä; Profeetan *sunna* on hänen antamaansa esimerkkiin liittyvää perimätietoa, joka on kirjattu muistiin *hadith*-kokoelmiin. Näin se tavallaan kuuluu moraaliperusteluna sekä kategorioihin USKONNOLLISEN MERKKIHENKILÖN ARVOVALTA ja KIRJOITUSTEN ARVOVALTA että kategoriaan USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA.

Luokittelin Muhammadin perimätietoon liittyvät kohdat sen mukaan, mitä perimätiedon ulottuvuutta kulloinkin korostettiin. Katsoin sunnan käsitteen³⁶ viittaavan ennen kaikkea perimätietoon abstraktina kokonaisuutena ja edustavan siten kategoriaa USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA. *Hadith*-termin taas tulkitsin liittyvän vahvemmin kirjoitettuun perimätietoon ja erityisesti niin sanottuihin *hadith*-kokoelmiin. Siksi luokittelin *hadith*-perustelut³⁷ kategoriaan KIRJOITUSTEN ARVOVALTA. Silloin kun Profeetan esimerkistä kerrottiin ilman sen traditioluonnetta korostavia *ha-*

35 "representative of God or the divine"

36 esim. DITIB-21/01/11: "Ihminen saa *sunnan* mukaan palvella vain Allahia[.]" ("Der Mensch darf laut [- -] Sunna nur Allah dienen[.]")

37 esim. DITIB-19/12/08: "Päätän saarnani *hadisilla* [= *hadithilla*]: 'Seuraavien ryhmien rukouksia ei torjuta: sorrettujen, vieraiden ja vanhempien.'" ("Meine Predigt beende ich mit einem Hadis: ‚Die Gebete folgender Gruppen werden nicht zurückgewiesen: die der Unterdrückten, die der Gäste und die der Eltern.’")

dithin tai *sunnan* käsitteitä, katsoin perustelun kuuluvan luokkaan USKONNOLLISEN MERKKIHENKILÖN ARVOVALTA³⁸.

Luokittelujärjestelmän yleiseksi, ei ainoastaan islamilaiseen aineistoon liittyväksi ongelmaksi osoittautui se, että rajanveto kategorioiden KEINO–PÄÄMÄÄRÄ–HARKINTA: YKSILÖN PÄÄMÄÄRÄT ja OMA ETU (tai TOISEN YKSILÖN ETU) välillä on vaikeaa. Vastaavalla tavalla on vaikea erottaa toisistaan kategorioiden MUIDEN ETU ja KEINO–PÄÄMÄÄRÄ–HARKINTA: SOSIAALISEN RYHMÄN PÄÄMÄÄRÄT kuuluvia perusteluita. Näiden kategorioiden väliset rajat tuntuivat niin epäselviltä, että päätin jo analyysin alkuvaiheissa olla käyttämättä lainkaan KEINO–PÄÄMÄÄRÄ–HARKINTA -luokkia.

6.4 Tulosten raportoinnista

Tulosten raportointi aiheutti minulle varsin paljon päänvaivaa: Pidän tärkeänä, että tilastollisia menetelmiä tunteva lukija pystyy arvioimaan paitsi johtopäätösteni oikeellisuutta myös sitä, että olen päätenyt niihin käyttämällä menetelmiä kuten pitääkin. Siksi olen halunnut raportoida varsinaisten tulosten lisäksi myös tietoja menetelmien oletusten toteutumisesta. Olen kuitenkin halunnut saada aikaan raportin, jota voi lukea myös ilman tilastotieteellistä osaamista, ja siksi en ole halunnut kuormittaa tekstiäni liikaa tilastollisilla pikkuseikoilla.

Helppolukuisuuden säilyttämiseksi olen pyrkinyt siirtämään alaviitteisiin tai liitteisiin niitä tietoja, joiden arvelen kiinnostavan lähinnä tilastomenetelmiä tuntevaa lukijaa. Tavoitteenani on ollut, että tulososiotani voi lukea ilman tilastotieteellisiä pohjatietoja, mutta oleelliset tilastotiedot ovat myös helposti saatavilla niistä kiinnostuneelle. Tämän seurauksena alaviitteet ovat kasvaneet laajoiksi, mutta pidän sitä parhaana kompromissina tilastollisen tarkkuuden ja helppolukuisuuden välillä.

Aivan kaikkea en voinut sisällyttää edes liitteisiin tai alaviitteisiin. Olen jättänyt pois esimerkiksi regressiomallien jäännöstermikuvaajia ja muita runsaasti tilaa vieviä kuvia ja taulukoita, jotka eivät suoraan kerro siitä, kuinka tuloksiin on päästy. Olen kuitenkin säästänyt kaikki tällaiset tiedot ja luovutan niitä mielelläni kiinnostuneille.

38 esim. DITB-24/10/08: "Samaan aikaan Profeettamme kehottaa meitä seuraavilla sanoilla: 'Yhtenäisyydestä ja [yhteisön] kiinteydestä löydätte armon; hajaannuksesta sitä vastoin vain piinaa ja kärsimystä.'" ("Gleichzeitig ermahnt uns unser Prophet mit folgenden Worten: 'In der Einheit und im Zusammenhalt findet ihr Gnade; in der Zersplitterung hingegen nur Qual und Pein.'")

7 TULOKSET

7.1 Kolmen etiikan käyttö islamilaisissa saarnoissa

Tutkimissani saarnoissa käytetään Shwederin kolmesta etiikasta ehdottomasti eniten Pyhyiden etiikkaa (ks. taulukko 1 ja kuvio 1). Keskimääräisen saarnan perusteluista yli puolet kuuluu tämän etiikan piiriin. Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan käyttö on selvästi vähäisempää. Keskiarvon 95 %:n luottamusvälit osoittavat, että ero on tilastollisesti merkitsevä.

TAULUKKO 1. Kolmen etiikan käyttö islamilaisissa saarnoissa³⁹

	keskiarvo (†)	keskihajonta	95 %:n luottamusväli
Autonomia	3.3	2.7	3.1–3.6
Yhteisöllisyys	5.7	4.7	5.4–6.1
Pyhyys	18.1	6.9	17.6–18.7
Muut*	2.4	2.2	2.3–2.6
Yhteensä	29.6	8.2	28.9–30.2

(†): ko. etiikan perusteluita saarnassa keskimäärin

* Kohtaan "Muut" on laskettu kolmeen etiikkaan kuulumattoman KATEGORISESTI OIKEIN TAI VÄÄRIN -luokan perustelut sekä perustelut, joita ei voitu sijoittaa mihinkään Jensenin luokkaan.

Eri etiikoiden osuudet kaikista saarnoissa käytetyistä perusteluista (ks. taulukko 2 ja kuvio 1) muistuttavat osuuksia, joita Annukka Vainio (2003a) on todennut tutkiessaan suomalaisia vanhoillislestadiolaisia ja Lene Arnett Jensen (2011) tutkiessaan uskonnollisia konservatiiveja Yhdysvalloissa ja Intiassa. Vainion (2003a, 164) tutkimukseen osallistuneiden vanhoillislestadi-

³⁹ Taulukoissa 1, 2 ja 3 sekä kuvioissa 1 ja 2 esitettyjen tunnuslukujen laskennassa on otettu huomioon se, että eri organisaatioilta oli käytössä eri määrä saarnoja. Saarnoja on painotettu niin, että kukin organisaatio saa yhtä suuren painoarvon, eivätkä ne organisaatiot, jotka olivat julkaisseet paljon saarnoja, pääse ylikorostumaan.

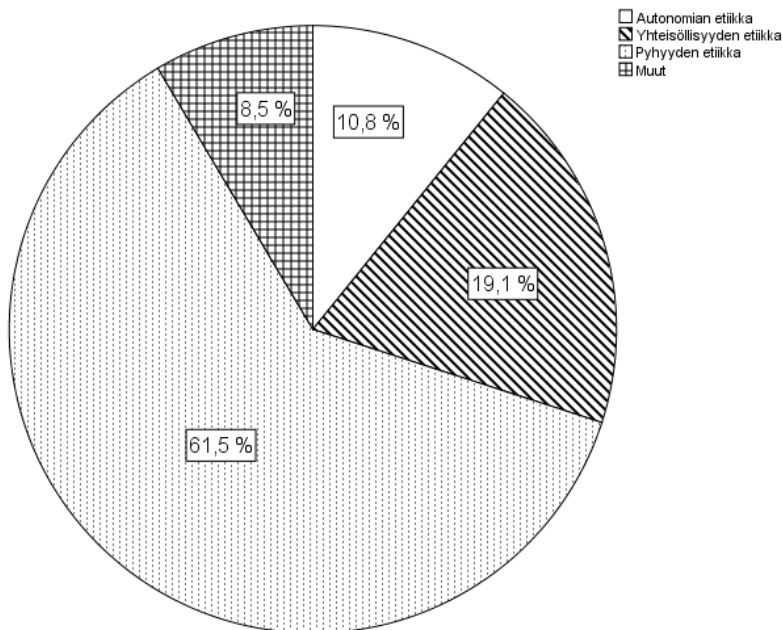
olaisten nuorten moraaliperusteluista noin 20 % kuului Autonomian etiikkaan, 19 % Yhteisöllisyyden etiikkaan ja 55 % Pyhyiden etiikkaan. Viittä prosenttia perusteluista ei voitu luokitella mihinkään edellä mainituista luokista. Jensenin (2011, 155) tutkimukseen osallistuneiden konservatiivien perusteluista taas noin puolet edusti Pyhyiden etiikkaa, 30–40 % Yhteisöllisyyden etiikkaa ja loput 10–20 % Autonomian etiikkaa. Sekä Vainio (2003a, 155) että Jensen (2011, 164) vertasivat konservatiivien lukuja liberaalien lukuihin ja totesivat, että Pyhyiden etiikka oli liberaalien vähiten käyttämä etiikka kaikissa tutkituissa ryhmissä. Voidaankin todeta, että tarkastelemani muslimijärjestöt noudattavat eettiseltä profiililtaan Jensenin tutkiman konservatiivisen uskonnollisuuden profiilia.

TAULUKKO 2. Kolmen etiikan keskimääräiset osuudet kaikista perusteluista

	keskiarvo (†)	keskihajonta	95 %:n luottamusväli
Autonomia	10.8	7.6	10.2–11.4
Yhteisöllisyys	19.1	14.5	18.0–20.3
Pyhyys	61.5	16.9	60.2–62.9
Muut*	8.5	7.8	7.9–9.1

(†): keskimääräinen prosenttiosuus kaikista saarnan perusteluista

* Kohtaan "Muut" on laskettu kolmeen etiikkaan kuulumattoman KATEGORISESTI OIKEIN TAI VÄÄRIN -luokan perustelut sekä perustelut, joita ei voitu sijoittaa mihinkään Jensenin luokkaan.



KUVIO 1. Kolmen etiikan jakautuminen islamilaisissa saarnoissa

Kolmen etiikan jakaumien lisäksi olin kiinnostunut myös siitä, kuinka eri organisaatiot käyttävät kolmen etiikan alakategorioita. Jensenin luokitukseen sisältyy yhteensä 46 alakategoriaa, joista 39:ää käytetään aineistosani (ks. taulukko 3). Eri kategorioiden käyttö ei kuitenkaan ole läheskään tasaista: Noin puolet kaikista perusteluista kuuluu johonkin viidestä eniten käytetystä kategoriasta. Kymmenen eniten käytettyä kategoriata puolestaan riittää kattamaan yli kolme neljäsosaa kaikista saarnojen moraaliperusteluista. (Ks. kuvio 2.)

TAULUKKO 3. Kolmen etiikan alakategoriat islamilaisissa saarnoissa

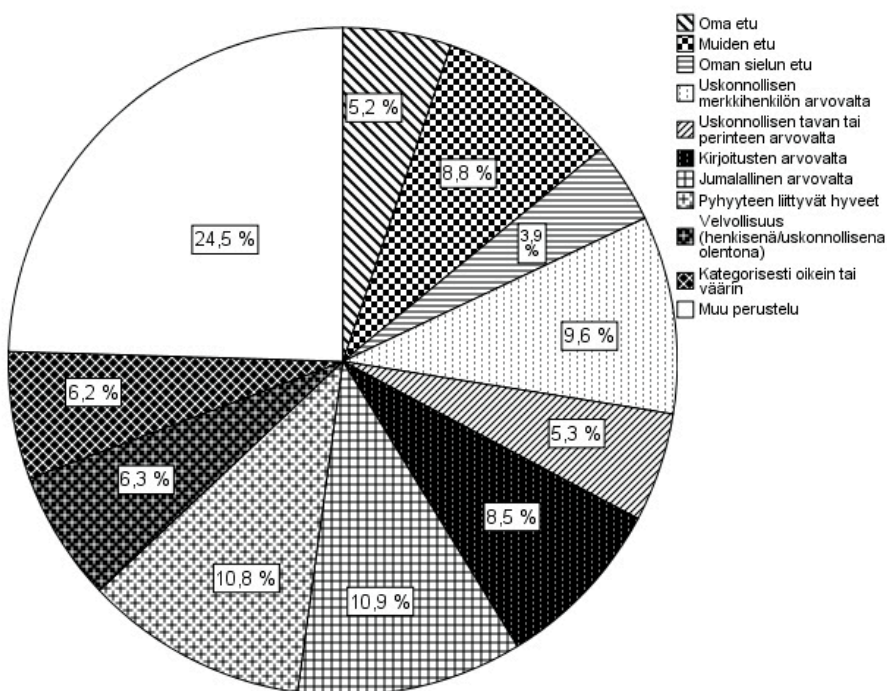
Alakategoria	ka (†)	Alakategoria	ka
Jumalallinen arvovalta	3.22	<u>Toisen yksilön etu</u>	.15
Pyhyyteen liittyvät hyveet	3.20	<i>Muu yhteisöllisyys</i>	.13
Uskonnollisen merkkihenkilön arvovalta	2.83	<i>Tavan tai perinteen arvovalta</i>	.12
<i>Muiden etu</i>	2.60	<u>Palkkion tavoittelu (itselle)</u>	.10
Kirjoitusten arvovalta	2.50	<u>Oma fyysinen hyvinvointi</u>	.09
Velvollisuus (henkisenä/uskonnollisena olentona)	1.87	<i>Rangaistuksen välttely: sosiaaliset sanktiot</i>	.08
Kategorisesti oikein tai väärin	1.83	<u>Autonomiaan liittyvät hyveet</u>	.07
Uskonnollisen tavan tai perinteen arvovalta	1.56	<u>Henkilökohtaisen rangaistuksen välttely</u>	.06
<u>Oma etu</u>	1.55	<u>Toisen yksilön psykologinen hyvinvointi</u>	.06
Oman sielun etu	1.15	Uskonnollisen instituution juridinen arvovalta	.05
Palkkion tavoittelu (jumalilta)	.75	Luonnollisen lain arvovalta	.05
<i>Yhteisöllisyyteen liittyvät hyveet</i>	.74	Toisen sielun etu	.05
<i>Sosiaalinen järjestys ja harmoniapyrkimykset</i>	.55	<u>Velvollisuus (itselle)</u>	.04
<u>Oikeudet</u>	.48	<u>Toisen yksilön fyysinen hyvinvointi</u>	.02
<i>Muiden psykologinen hyvinvointi</i>	.46	<i>Sosiaalisen instituution juridinen arvovalta</i>	.01
<u>Oma psykologinen hyvinvointi</u>	.45	<u>Muu autonomia</u>	.00
Muu pyhyys	.43	Omatunto (jumalan lahjana)	–
Jumalallisen rangaistuksen välttely	.42	Toisen fyysinen hyvinvointi (keho jumalan tempelinä)	–

<i>Velvollisuus (muille)</i>	.33	Oma fyysinen hyvinvointi (keho jumalan temppelinä)	–
<i>Palkkion tavoittelu: sosiaaliset hyödyt</i>	.30	<i>Keino-päämäärä-harkinta: sosiaalisen ryhmän päämäärät</i>	–
<u>Reiluus ja vastavuoroisuus</u>	.26	<u>Keino-päämäärä-harkinta: yksilön päämäärät</u>	–
<i>Muiden fyysinen hyvinvointi</i>	.23	<u>Omatunto (syyllisyys)</u>	–
<i>Yhteisöllisen merkkiphenkilön arvovalta</i>	.18	Tahattomuus	–

(†): esiintymiä saarnassa keskimäärin

Alleviivaus: Autonomian etiikka; Kursivointi: Yhteisöllisyyden etiikka;

Lihavointi: Pyhyden etiikka



KUVIO 2. Kolmen etiikan alakategoriat islamilaisissa saarnoissa

Kymmenestä eniten käytetystä alakategoriasta seitsemän kuuluu Pyhyden etiikan alaan. Näistä neljä liittyy perinteen, pyhien kirjoitusten, Jumalan tai muun uskonnollisen auktoriteetin arvovaltaan. Lisäksi prososiaalisuutta perustellaan paljon uskonnollisilla hyveillä, uskovan velvollisuuksilla ja sielun hyvinvoinnilla. Seitsemän Pyhyys-kategorian lisäksi kymmenen eniten käytetyn alakategorian joukossa on Autonomian etiikkaan kuulu-

va OMA ETU, Yhteisöllisyyden etiikkaan kuuluva MUIDEN ETU sekä kolmeen etiikkaan kuulumaton KATEGORISESTI OIKEIN TAI VÄÄRIN.

On huomionarvoista, että kymmenestä eniten käytetystä alakategoriasta kolme liittyy tavalla tai toisella etuun. Etuun liittyvät kategoriat eivät auktoriteettiperusteluiden tavoin edusta pelkkää Pyhyiden etiikkaa, vaan aineistossa argumentoidaan runsaasti kaikkiin kolmeen etiikkaan kuuluvilla eduilla. OMA ETU -alakategoria dominoi selvästi Autonomian etiikkaa aineistossani; lähes puolet kaikista Autonomia-perusteluista kuuluu kyseiseen kategoriaan. MUIDEN ETU on yhtä voimakkaasti esillä Yhteisöllisyys-perusteluiden joukossa. (Ks. kuviot 9–11 liitteessä 2.)

On mielenkiintoista, että auttajan itsensä saamaa etua korostetaan näin voimakkaasti. Ajatukset auttamisen tuottamasta palkinnosta ja auttamatta jättämisen aiheuttamasta rangaistuksesta toistuvat myös muissa islamilaisista auttamista koskevissa lähteissä (ks. esim. Geaves 2010, 46; Warner et al. 2011, 24).

Kysymys siitä, kuinka auttaminen hyödyttää auttajaa itseään, kytkeytyy altruismitutkimuksessa käytyyn keskusteluun aidon tai ”vahvan” altruismin mahdollisuudesta (ks. esim. Kitcher 1993; Malkavaara & Yeung 2007, 52; Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 34; Wilson 1992). Auttajan oman edun korostaminen saattaa viitata tiettyyn skeptisyyteen altruismin pyyteettömyyttä kohtaan. Myöhemmissä tutkimuksissa olisi ehkä aihetta selvittää tarkemmin sitä, onko tällainen skeptisyys ominaista islamilaiselle teologialle yleisesti. Missä määrin islamilainen oppi siis tunnustaa mahdollisuuden egoismista vapaaseen auttamiseen?

Auttajan oman edun ohella saarnoissa korostetaan yhteisön etua. Vastava painotus näkyy myös Warnerin et al. (2011) tutkimustuloksissa, joiden mukaan yhteisössä toimiminen nähdään islamin piirissä tapana palvella Jumalaa. Islamin institutionaalinen rakenne korostaa muslimin vastuuta yhteisöstään; koska sunnalaisella islamilla ei juuri ole uskonnollista hierarkiaa, vastuu yhteisön toiminnasta on jokaisen yksittäisen uskovon harteilla (Warner et al. 2011, 18).

Warner et al. (2011, 18) poimivat haastatteluaineistostaan argumentteja havainnollistamaan muslimien sitoutumista yhteisöönsä. Lähes kaikki Warnerin et al. (2011, 18) mainitsevat perustelut esiintyvät jossakin muodossa myös omassa aineistossani. Perustelut liittyvät muun muassa muslimien

vastuuseen yleisestä islam-kuvasta⁴⁰, lasten uskonnollisesta kasvatuksesta⁴¹ ja islamin asemasta laajemmassa yhteiskunnassa⁴².

Islamilaiseen oppiin ei kuitenkaan sisälly ajatusta uskonnollisten organisaatioiden pyhydestä (kuten esimerkiksi katoliseen kirkko-oppiin), vaan yhteisöt ovat tärkeitä siksi, että ne auttavat yksilöitä uskonnollisten velvollisuuksien täyttämässä. Jos islamilainen järjestö haluaa jotakin jäseniltään, se ei voi vedota omaan pyhyytensä vaan joutuu tavalla tai toisella osoittamaan arvonsa uskoville. Muslimit voivat myös kieltäytyä tukemasta organisaatiota, jota eivät pidä tuen arvoisena. (Warner et al. 2011, 24.) Onkin huomionarvoista, että vaikka tutkimissani saarnoissa käytetään runsaasti erilaisten uskonnollisten auktoriteettien arvovaltaan liittyviä perusteluita, niissä on vain hyvin vähän perusteluita, jotka nojaavat uskonoppineiden tai islamilaisen järjestöjen omaan auktoriteettiin. Vaikuttaa siltä, että organisaatioiden arvovalta ei itsessään riitä perustelemaan auttamista vaan niiden täytyy perustella omakin merkityksensä esimerkiksi vetoamalla islamin kirjallisiin lähteisiin.

Auktoriteetti, johon islamilainen prososiaalisuus aivan erityisesti nojaa, on Jumala itse; muslimin tulee auttaa, koska se on Jumalan tahto (vrt. Warner et al. 2011, 10). Warner et al. (2011, 10) vertaavat keskenään katolisia ja islamilaisia oppeja ja toteavat, että muslimeilla voi olla erityisen voimakas kokemus suorasta vastuusta Jumalan edessä, koska islamiin ei sisälly katolisen kirkon monikerroksista hierarkiaa. Muslimi on suoraan vastuussa Jumalalle, kun taas katolisessa kirkossa Jumalan ja uskovan välissä on erilaisia uskonnon ammattilaisia.

Kaikkiaan 85 % Warnerin et al. (2011, 24) tutkimukseen osallistuneista muslimeista kertoi harjoittavansa hyväntekeväisyyttä kuuliaisuudesta Juma-

40 esim. IGMG-30/09/05: "Tiedämme myös, että osa yhteiskunnasta tarkastelee muslimien nousevaa julkista läsnäoloa epäilyksellä ja ennakkoluuloilla. Meidän täytyy päihittää tämä negatiivinen käsitys muslimeista hyvillä sosiaalisilla suhteilla ja osoittaa sen vastakohta todeksi." ("Ebenso wissen wir, dass die steigende öffentliche Präsenz der Muslime von Teilen der Gesellschaft mit Skepsis und Vorurteilen betrachtet wird. Diese negative Auffassung über die Muslime müssen wir mit unseren guten sozialen Beziehungen besiegen und das Gegenteil beweisen.")

41 esim. VIKZ-23/12/11: "Vuosikymmenten ajan olemme erityisesti loma-aikana yrittäneet välittää lapsillemme tietoa islamilaisen uskonnon ja etiikan kysymyksistä ja myös muuten tuoda uskonon perustuvia arvoja – kuten lähimmäisten kunnioitusta – lähelle heitä." ("Seit Jahrzehnten versuchen wir unseren Kindern vor allem in der Ferienzeit Wissen in Fragen der islamischen Religion und der Ethik zu vermitteln und ihnen auch sonst im Glauben gegründete Werte wie die Achtung vor dem Mitmenschen nahezubringen.")

42 esim. IGMG-02/07/04: "Erityisesti eläminen henkilökohtaisesti ja yhteiskunnallisesti näiden sääntöjen mukaan sekä suositeltujen käytöstapojen noudattaminen on muslimille erityisen tärkeää islamin yhteiskunnallisen hyväksynnän kannalta." ("Besonders das Leben dieser Regeln in der eigenen Person und in der Gesellschaft und das Einhalten der empfohlenen Umgangsformen sind hinsichtlich der Akzeptanz des Islams in der Gesellschaft für den Muslim besonders wichtig.")

lalle. Myös omassa tutkimuksessani JUMALALLINEN ARVOVALTA nousee kaikista käytetyimpien perusteluiden joukkoon. VELVOLLISUUS (HENKISENÄ/USKONNOLLISENA OLENTONA) on niin ikään kymmenen käytetyimmän perustelun joukossa.

Warner et al. (2011, 31) eivät todenneet omassa tutkimuksessaan voimakkaita valvonnan tai kontrollin käytäntöjä, joilla islamilaiset järjestöt patistaisivat jäseniään osallistumaan hyväntekeväisyyteen. Mikään ei periaatteessa estä yksittäistä muslimia nauttimasta yhteisön tarjoamista palveluista ilman minkäänlaista kompensatiota. Jos hän olisi taloustieteen täysin rationaalinen ja egoistinen *homo economicus*, hänen jopa kuuluisi toimia niin.

Tämä niin sanottu vapaamatkustajan ongelma on puhututtanut paljon altruismin tutkijoita. Miksi osallistua palvelun kustannuksiin, jos palvelusta voi nauttia ilmaiseksi? Azim F. Shariffin ja Ara Norenzayanin (2007, 807–808) esittämä hypoteesi voi tarjota erään mahdollisen ratkaisun ongelmaan: Vuorovaikutustilanteissa pyrimme yleensä esittämään itsemme suotuisassa valossa ja saamaan muut siten puolellemme. Prososiaalinen käyttäytyminen voi niin ikään palvella myönteisen kuvan luomista itsestä. Toimimme siis prososiaalisesti, koska haluamme näyttää muiden silmissä hyviltä ihmisiltä. Shariffin ja Norenzayanin (2007, 807–808) mukaan näkymätön mutta kaikinäkevä Jumala voi toimia samoin kuin välittömästi läsnä oleva toinen ihminen ja synnyttää meissä pyrkimyksen näyttää positiivisia puolia itsestämme. Toimimme siis todennäköisemmin prososiaalisesti myös yksinäisyydessä, jos oletamme, että näkymätön Jumala tarkkailee meitä.

Shariffin ja Norenzayanin (2007, 807–808) näkemys tarjoaa yhden selityksen JUMALALLINEN ARVOVALTA -perusteluiden suosiolle: Jumalan auktoriteettiin vetoaminen on tehokasta, koska se muistuttaa uskovia Jumalan valvovasta katseesta ja toimii siten korvikkeena yhteisöllisille kontrollimekanismeille. Warner et al. (2011, 31) esittävät samantapaisen tulkinnan ja ehdottavat, että pääasiallinen mekanismi islamilaisen prososiaalisuuden taustalla on käsitys tarkkailevasta Jumalasta, joka rankaisee velvollisuuksien laiminlyönnistä.

7.2 Järjestöjen väliset erot kolmen etiikan käytössä

Tarkastelin kolmen etiikan käyttöä myös organisaatiokohtaisesti. Taulukossa 4 on esitetty tilastollisia tunnuslukuja, jotka kuvaavat kolmen etiikan käyttöä eri organisaatioissa.

TAULUKKO 4. Kolmen etiikan käyttö eri organisaatioissa

	DITIB (n = 107)		IGMG (n = 207)		VIKZ (n = 30)	
	ka (sd) (†)	osuus (‡)	ka (sd)	osuus	ka (sd)	osuus
Autonomia	3.6 (3.0)	11.0 %	3.4 (2.8)	10.9 %	2.9 (1.9)	10.1 %
Yhteisöllisyys	6.1 (4.9)	18.1 %	6.0 (4.8)	19.9 %	4.3 (4.1)	16.8 %
Pyhyys	20.2 (7.0)	63.6 %	17.7 (6.7)	60.5 %	17.2 (7.4)	63.5 %
Muut	2.5 (2.5)	7.3 %	2.4 (2.2)	8.6 %	2.3 (2.0)	9.6 %
Yhteensä	32.5 (9.0)	100.0 %	29.5 (8.1)	99.9 %	26.7 (6.9)	99.9 %

(†): perusteluita saarnassa keskimäärin (keskihajonta); (‡): keskimääräinen prosentti-
osuus kaikista saarnan perusteluista

Keskiarvojen testaamiseen käytettävä Kruskal-Wallis testi⁴³ osoitti, että järjestöjen välillä on tilastollisesti merkitseviä eroja Pyhyiden etiikan käytössä (ks. taulukko 9 liitteessä 3). Tarkemmat parivertailut osoittivat, että DITIBissä käytetään IGMG:tä merkittävästi enemmän Pyhyys-perusteluista⁴⁴. VIKZ:n ja muiden organisaatioiden eroista ei puolestaan voida luottamusvälien leveyden vuoksi todeta mitään⁴⁵.

43 Tilastoanalyysija vaikeutti se, ettei yksikään kolmesta etiikkamuuttujastani noudata normaalijakamaa eli niin sanottua "Gaussin käyrää". Keskeisimmäksi ongelmaksi osoittautui etenkin Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikoihin vaikuttava voimakas lattiaefekti. Useimmat saarnoista saavat toisin sanoen Autonomia- ja Yhteisöllisyys-arvoja, jotka ovat lähellä asteikon nollapistettä, mikä vinouttaa jakaumia huomattavasti. Pyhyiden etiikan jakauma vaikuttaa silmämääräisesti normaalimmalta, mutta sekään ei läpäissyt Kolmogorov-Smirnovin normaalijakamatestiä; normaalijakamaoletus jouduttiin hylkäämään sekä Autonomian etiikan (Kolmogorov-Smirnov = .153, p = .000***), Yhteisöllisyyden etiikan (Kolmogorov-Smirnov = .117, p = .000***) että Pyhyiden etiikan (Kolmogorov-Smirnov = .064, p = .002**) kohdalla. Muuttujien normaalijakautuneisuus on edellytyksenä useimpien tilastollisten menetelmien käytölle, joten pyrin korjaamaan tilannetta kokeilemalla neliöjuuri- ja logaritmuunnoksia, joita käytetään yleisesti vinojen jakaumien normalisoimiseen (ks. esim. Nummenmaa 2004, 150–151). Pyhyiden etiikan kohdalla muunnos paransikin jakaumaa, ja neliöjuurimuunnettu Pyhyys-arvo läpäisi Kolmogorov-Smirnovin testillä tehdyn normalisuustarkastelun (Kolmogorov-Smirnov = .046, p = .077). Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikoiden jakaumia ei sen sijaan saatu kunnollisiksi. Tästä syystä olen käyttänyt analyyseissani etupäässä Kruskal-Wallis testin ja Spearmanin korrelaatioanalyysin kaltaisia epäparametrisia menetelmiä, joiden jakaumaoletukset eivät ole yhtä tiukkoja. Epäparametrisilla menetelmillä on kuitenkin muita puutteita (ks. esim. Nummenmaa 2004, 143), minkä vuoksi pyrin käyttämään parametrisia testejä aina, kun se on mahdollista – etupäässä siis Pyhyiden etiikkaa koskeissa tarkasteluissa.

44 DITIBin ja IGMG:n ero Pyhyiden etiikan käytössä: U = 8647.00, p = .003**; DITIBin ja VIKZ:n ero Pyhyiden etiikan käytössä: U = 1256.50, p = .207; IGMG:n ja VIKZ:n ero Pyhyiden etiikan käytössä: U = 2986.00, p = 1.000 (Kaikki p-arvot on laskettu Mann-Whitneyn u-testillä ja niihin on tehty Bonferroni-korjaus.)

45 Pyhyiden etiikalle laskettu keskiarvon 95 %:n luottamusväli on DITIBin saarnoissa 18.9–20.6, IGMG:n saarnoissa 16.8–18.7 ja VIKZ:n saarnoissa 14.5–20.0.

Poikkeuksellisen voimakas Pyhyiden etiikan painotus nimenomaan DİTİB-saarnoissa oli sikäli yllättävää, että Aydin, Halm ja Şen (2003, 16–17) luonnehtivat omien tutkimustulostensa perusteella DİTİBia ”kohtalaisen uskonnollisten yhdistykseksi”⁴⁶, johon verrattuna IGMG ja VIKZ ovat selkeästi uskonnollisempia. Pyhyiden etiikan runsaus DİTİB-saarnoissa osoitautui kuitenkin osittain näennäiseksi: saarnojen lähempi tarkastelu paljastaa, että organisaatioerot Pyhyiden etiikan käytössä johtuvat ennen kaikkea eroista moraaliperusteluiden yhteismäärissä. DİTİBin saarnoissa esiintyy keskimäärin enemmän perusteluita kuin muiden organisaatioiden saarnoissa⁴⁷, mikä riittää selittämään muita runsaammat Pyhyys-perustelut. Kun Pyhyys-perusteluiden määrät suhteutetaan moraaliperusteluiden yhteismääriin, organisaatioiden väliset erot katoavat (ks. taulukko 10 liitteessä 3). Eri etiikoita käytetään toisin sanoen suhteessa saman verran kaikissa tarkasteluissa organisaatioissa.

Miksi DİTİB-saarnoissa esiintyy enemmän moraaliperusteluita kuin muiden organisaatioiden saarnoissa? Yksinkertaisin selitys olisi luonnollisesti se, että DİTİB-saarnat ovat keskimäärin pidempiä kuin muiden organisaatioiden saarnat. Keskiarvovertailut eivät kuitenkaan paljastaneet tilastollisesti merkitseviä pituuseroja organisaatioiden välillä⁴⁸.

Toinen mahdollinen selitys on se, että moraaliperusteluiden runsaus heijastelee niihin käytettyjä resursseja. Kuten kohdassa 5.3 todettiin, DİTİBin saarnoja laaditaan keskitetysti Ankarassa. Koska saarnat tehdään keskitetysti, niiden valmisteluun uhrataan mahdollisesti enemmän voimavaroja kuin paikallisesti pidettäviin yksittäisiin saarnoihin.

Kolmas selitys liittyy saarnoja valmistelleiden henkilöiden korkeaan koulutukseen. DİBin henkilökunnan koulutustasoon on alettu kiinnittää entistä enemmän huomiota Ali Bardakog̃lun johtajakaudella, minkä Gibbon (2008, 393 & 399–400) on todennut heijastuneen DİTİB-saarnoihin. Vuodesta 2005 alkaen DİB on pyrkinyt lähettämään ulkomaille ennen kaikkea imaameja, joilla on teologinen korkeakoulututkinto (Heimbach 2009).

46 ”Verband der maßig religiösen”

47 Moraaliperusteluiden yhteismäärälle laskettu keskiarvon 95 %:n luottamusväli on DİTİBin saarnoissa 30.8–34.2, IGMG:n saarnoissa 28.4–30.6 ja VIKZ:n saarnoissa 24.2–29.3.

48 Vertailujen haasteena oli se, etten ollut alun perin laskenut tarkasti yksittäisten saarnojen sanamääriä ja koko aineiston läpikäyminen jälkikäteen olisi ollut liian suuri urakka. Ratkaisin ongelman valitsemalla satunnaisesti 30 IGMG- ja 30 DİTİB-saarnaa sekä laskemalla niiden ja aineiston VIKZ-saarnojen sanamäärät. DİTİB-saarnoissa on keskimäärin 646.9 sanaa (keskiarvon 95 %:n luottamusväli on 605.0–688.8), IGMG-saarnoissa keskimäärin 591.6 sanaa (keskiarvon 95 %:n luottamusväli on 539.7–643.5) ja VIKZ-saarnoissa keskimäärin 595.3 sanaa (keskiarvon 95 %:n luottamusväli on 553.9–636.7). Ero ei ole tilastollisesti merkitsevä (ks. taulukko 11 liitteessä 3).

On perusteltua olettaa, että moraaliperusteluiden määrä kasvaa koulutustason myötä: Jensenin (2008, 301–302) mukaan moraaliperustelut lisääntyvät kognitiivisen kompleksisuuden⁴⁹ kasvaessa. Lisäksi on olemassa näyttöä kognitiivisen kompleksisuuden yhteydestä koulutustasoon (ks. esim. Clark 2008, 107). Moraaliperusteluiden runsaus saattaa siis heijastella saarnaajien korkeaa koulutustasoa.

Olin kiinnostunut myös siitä, käyttävätkö tutkimani organisaatiot kolmen etiikan alakategorioiden kuuluvia perusteluita samalla vai eri tavalla. Keskiarvovertailut⁵⁰ osoittivat tilastollisesti merkitseviä organisaatioeroja OMAN SIELUN ETU - sekä USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA -perusteluiden käytössä. IGMG:n saarnoissa käytettiin vähemmän OMAN SIELUN ETU -perusteluita kuin kummankaan muun järjestön saarnoissa ja vähemmän USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA -perusteluita kuin DITIBin saarnoissa⁵¹. DITIBin ja VIKZ:n välillä ei ollut tilastollisesti merkitseviä eroja⁵². (Ks. kuvio 3.)

DITIB-saarnoissa esiintyvää perinteisiin vetoamista saattaa osaltaan selittää se, että järjestön jäsenistö on verrattain iäkäs. IGMG:n jäsenkunnassa sitä vastoin on paljon nuoria, naisia ja Saksassa syntyneitä (ks. esim. Aydin, Halm ja Şen 2003, 16), mikä voi olla ainakin osasyynä siihen, että perinteisiin liittyviä perusteluita käytetään vähemmän.

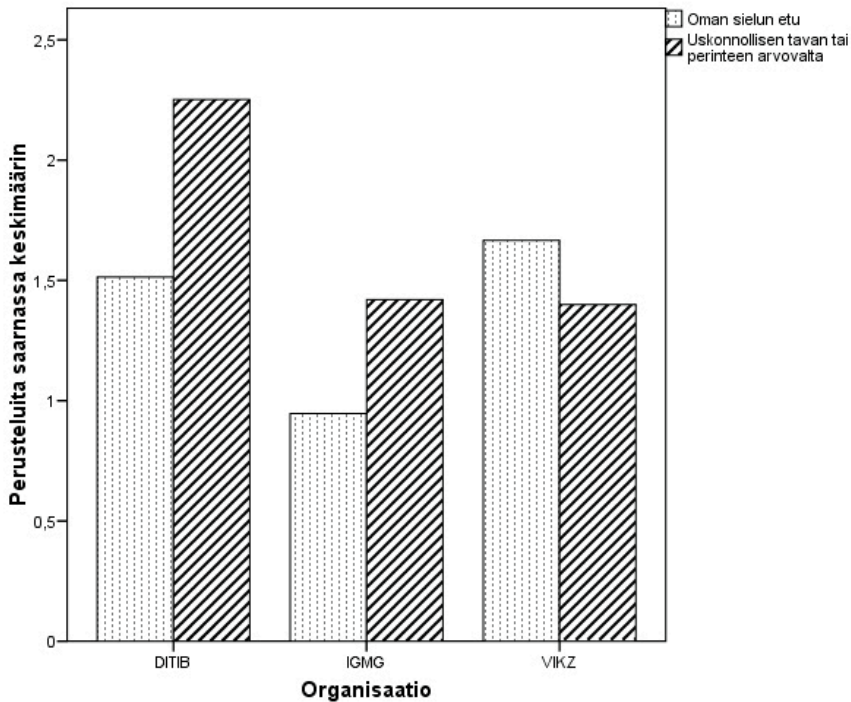
Toisaalta islamismin piirissä on yleisesti pyritty eroon perinteistä, joilla ei ole perustaa Koraanissa tai Profeetan perimätiedossa. Monet islamistiajat-

49 "Kognitiivinen kompleksisuus" tarkoittaa kykyä hahmottaa vivahteita ja maailman monimutkaisuutta; kognitiivisesti kompleksisille henkilöille maailma ei näyttäydy mustavalkoisena vaan harmaan eri sävyissä. He myös sietävät hyvin epävarmuutta ja monitulkintaisuuksia. (Hollingsworth 2007, 133–134.)

50 Keskiarvovertailujen tekeminen aiheutti jonkin verran päänvaivaa: Jensenin luokitukseen sisältyy yhteensä 44 erilaista kolmen etiikan alakategoriaa. Jos ajaisin vain sarjan keskiarvotestejä organisaatioerojen selvittämiseksi, pelkkä sattuma tuottaisi minulle keskimäärin kaksi väärää positiivista tulosta. Ratkaisin asian tekemällä laskettuihin p-arvoihin niin sanotun Bonferroni-korjauksen, eli kerroin kaikki merkitsevyystasot tehtyjen vertailujen lukumäärällä (ks. esim. Nummenmaa 2004, 195). Jätin tarkastelusta pois kuusi kolmen etiikan alakategoriaa, joiden perusteluita ei käytetty kertaakaan aineistossani, ja vertasin sitten muihin alakategorioiden kuuluvien perusteluiden esiintymistä eri organisaatioissa Kruskal-Wallis- ja VIKZ:n ero USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA -perusteluiden käytössä: U = 3045.50, p = 1.000 (Kaikki p-arvot on laskettu Mann-Whitneyn u-testillä ja niihin on tehty Bonferroni-korjaus.)

51 DITIBin ja IGMG:n ero OMAN SIELUN ETU -perusteluiden käytössä: U = 8594.50, p = .003**; DITIBin ja IGMG:n ero USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA -perusteluiden käytössä: U = 8048.50, p = .000***; IGMG:n ja VIKZ:n ero OMAN SIELUN ETU -perusteluiden käytössä: U = 2160.50, p = .012*; IGMG:n ja VIKZ:n ero USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA -perusteluiden käytössä: U = 3045.50, p = 1.000 (Kaikki p-arvot on laskettu Mann-Whitneyn u-testillä ja niihin on tehty Bonferroni-korjaus.)

52 DITIBin ja VIKZ:n ero OMAN SIELUN ETU -perusteluiden käytössä: U = 1452.00, p = 1.000; DITIBin ja VIKZ:n ero USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA -perusteluiden käytössä: U = 1195.50, p = .120 (p-arvot on laskettu Mann-Whitneyn u-testillä ja niihin on tehty Bonferroni-korjaus.)



KUVIO 3. OMAN SIELUN ETU - sekä USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA -perusteluiden käyttö eri organisaatioissa

telijat suhtautuvat kriittisesti erilaisiin etnisiin perinteisiin ja pyrkivät kitkemään ne pois islamista. (Ks. esim. Hämeen-Anttila 2004, 81.) Kenties IGMG:n saarnat argumentoivat Koraanilla ja *haditheilla* niissä kohdin, missä DITIB suosii perinteeseen liittyviä perusteluita? Tällaista hypoteesia tukee se, että IGMG:n oman määritelmän mukaan sen ”islam-ymmärryksen perustana ovat Koraanin ja sunnan opetukset”⁵³, eikä se ”rajaa islamia tietyn alueen kulttuuriin”⁵⁴ (Wunn 2007, 49–50).

IGMG:n poliittiset painotukset saattavat osaltaan selittää myös sen, miksi järjestön saarnoissa esiintyy muita organisaatioita vähemmän oman sielun hyvinvointiin liittyviä perusteluita. IGMG pyrkii muun muassa islamilaisen valtiojärjestyksen saavuttamiseen, ja muutenkin sen tavoitteet ovat tietystä mielestä varsin tämänpuoleisia (ks. esim. Aydin, Halm ja Şen 2003, 8). Ehkä poliittiset ja muut tämänpuoleiset painotukset vaikuttavat siihen, että IGMG:n saarnoissa kiinnitetään vähemmän huomiota sielun kohtaloon tuonpuoleisessa?

53 ”Grundlage des Islamverständnisses der IGMG sind die Lehren von Koran und Sunna.”

54 ”grenzt den Islam nicht auf die Kultur eines bestimmten Raumes ein”

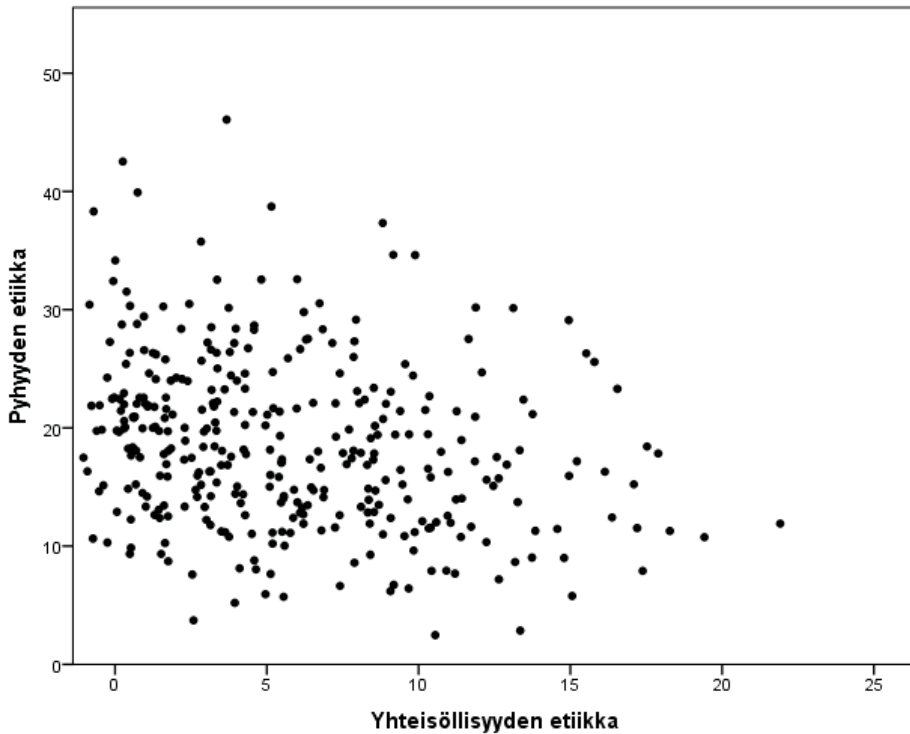
7.3 Kolmen etiikan keskinäiset yhteydet

Kolmen etiikan jakaumien lisäksi olin kiinnostunut siitä, onko eri etiikoiden käytöllä keskinäisiä yhteyksiä⁵⁵. Korrelaatioanalyysi paljasti kaksi tilastollisesti merkitsevää korrelaatiota etiikoiden välillä. Autonomian etiikka ja Pyhyiden etiikka korreloivat keskenään positiivisesti, Yhteisöllisyyden etiikka ja Pyhyiden etiikka taas negatiivisesti. Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan välillä ei puolestaan todettu minkäänlaista riippuvuussuhdetta⁵⁶.

Hajontakuvioiden tarkastelu viittaa niin ikään siihen, että huomattavan korkea Yhteisöllisyys-arvo esiintyy usein yhdessä matalan Pyhyys-arvon kanssa ja korkea Pyhyys-arvo vastaavasti matalan Yhteisöllisyyden arvon kanssa (ks. kuvio 4). Toisen arvon mataluus ei kuitenkaan ennakoisi toisen korkeutta, vaan aineistossa esiintyy suhteellisen paljon saarnoja, joiden Yhteisöllisyys- ja Pyhyys-arvot ovat molemmat verrattain matalalla. Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyiden etiikan välinen yhteys vaikuttaa silti yleisesti ottaen lineaariselta.

55 Seuraavissa analyyseissa on otettu huomioon se, että eri organisaatioilta oli käytössä eri määrä saarnoja. Saarnoja on painotettu niin, että kukin organisaatio saa yhtä suuren painoarvon, eivätkä ne organisaatiot, jotka olivat julkaisseet paljon saarnoja, pääse ylikorostumaan.

56 Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = .03$, $p = .466$; Autonomian etiikan ja Pyhyiden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = .16$, $p = .000^{***}$; Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyiden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = -.28$, $p = .000^{***}$



KUVIO 4. Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyden etiikan yhteisvaihtelu⁵⁷

Myös Autonomian ja Pyhyden etiikoiden yhteisvaihtelua kuvaava hajontakuvio viittaa muuttujien väliseen lineaariseen yhteyteen (ks. kuvio 12 liitteessä 4). Päätinkin tehdä lineaarisen regressioanalyysin selvittääkseni tarkemmin, kuinka Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikat ovat yhteydessä Pyhyden etiikkaan⁵⁸.

Sekä Autonomian etiikka että Yhteisöllisyyden etiikka osoittautuivat tilastollisesti erittäin merkitseviksi selittäjiksi Pyhyden etiikan vaihtelulle⁵⁹.

57 Aineistossa oli yksi poikkeava havainto (outlier), jolla oli niin huomattavan korkea Yhteisöllisyysarvo, että se vääristi hajontakuviota. Päätinkin jättää kyseisen havainnon pois kuviosta.

58 Regressioanalyysin oletusten toteutumista ja mallin hyvyttä arvioitiin jäännöstermikuvaajien ja kolineaarisuustoleranssien avulla. Jäännösten normaalijakautuneisuus selvitettiin Kolmogorov-Smirnovin testillä. Etiikkamuuttujien muuntamattomilla arvoilla laadittu regressiomalli ei läpäissyt hyvyystarkasteluja, joten tein uuden mallin, jossa käytin neliöjuurimuunnettuja etiikkamuuttujien arvoja (ks. myös alaviite 43). Tämä malli läpäisi ongelmitta hyvyystarkastelut: sekä kuviot että normaalijakaumatesti vahvistivat jäännösten normalisuuden (Kolmogorov-Smirnov = .03, $p > .200$), toleranssit olivat korkeita (.997), eikä jäännöstermikuvaajien tarkastelu antanut aihetta epäillä jäännösten heteroskedastisuutta tai nollasta poikkeavaa odotusarvoa. Regressiomalleihini tutustuttaessa onkin tärkeää muistaa, että mallien muodostamisessa on käytetty neliöjuurimuunnettuja etiikkamuuttujien arvoja. Muuttujat on toisin sanoen siirretty uudelle asteikolle, joka vähentää suurten arvojen merkitystä ja normalisoi näin oikealle vinoa jakaumaa.

59 Käytin regressiomallin muodostamisessa poisto- eli *Backward*-menetelmää. Määritin toisin sanoen sekä Autonomian etiikan että Yhteisöllisyyden etiikan Pyhyden etiikkaa selittäviksi muuttujiksi ja selvitin, voidaanko kumpaakaan niistä poistaa ilman, että mallin selitysvoima huononee. Sekä Autonomian etiikka että Yhteisöllisyyden etiikka osoittautuivat tärkeiksi selitysvoiman kan-

Yhteisöllisyyden etiikka vaikuttaa selvästi voimakkaammin Pyhyiden etiikan arvoihin kuin Autonomian etiikka. Yhteisöllisyyden etiikan arvon kasvaessa Pyhyiden etiikka vähenee selkeästi. Korkea Autonomian etiikan arvo puolestaan ennakoi tavallista korkeampaa Pyhyiden etiikan arvoa, mutta tämä yhteys on edellistä vaatimattomampi⁶⁰.

Ilmiö saattaa heijastella islamilaisen uskonnonharjoittamisen yksilökeskeisyyttä. Muslimin suhde Jumalaan on henkilökohtainen, ja jokainen ihminen vastaa Jumalan edessä vain itsestään (ks. esim. Hasan 2007, 179). Ehkä uskonnolliset perustelut on tästä syystä helpompi yhdistää yksilön etuihin liittyvään argumentointiin?

Halusin myös kontrolloida saarnan ajankohdan ja organisaation vaikutuksen, joten laadin uuden regressiomallin, jossa otin nämä asiat huomioon⁶¹. Mallin muodostus sekä sen regressiokertoimet ja selitysasteet on kuvattu liitteen 4 taulukossa 13. Myös uusi malli läpäisee hyvyystarkastelut ongelmitta⁶².

Yhteisöllisyyden etiikka osoittautui uudessakin mallissa keskeisimmäksi Pyhyiden etiikan selittäjäksi. Uuteen malliin jäi myös Autonomian etiikka, mutta se on kaikista Pyhyiden etiikkaa selittävistä tekijöistä vähiten merkityksellinen. Autonomian etiikkaa tärkeämpiä selittäjiä ovat organisaatio ja saarnan ajankohta: DITIB-saarnoissa käytetään lähtökohtaisesti muita järjestöjä enemmän Pyhyiden etiikkaa. Lisäksi Pyhyiden etiikan määrä vähenee ajan myötä. Uudemmissa saarnoissa on siis keskimäärin vähemmän Pyhyiden etiikkaa kuin vanhemmissa.

Tein vastaavat regressiomallit myös Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan vaihtelun selittämiseen. Mallien muodostus, regressiokertoimet ja selitysasteet on kuvattu liitteen 4 taulukoissa 14 ja 15. Mallien hyvyystarkasteluissa ei ilmennyt ongelmia⁶³. Ainoat Autonomian etiikkaa selittävät

nalta, joten ne molemmat päätettiin jättää malliin. Lopullisen mallin selitysaste (R^2) on .091, joten (neliöjuurimuunnetut) Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikat selittävät kaikkiaan 9.1 % (neliöjuurimuunnetun) Pyhyiden etiikan vaihtelusta.

60 Autonomian etiikan regressiokerroin: $\beta = .152$, $p = .004^{**}$; Yhteisöllisyyden etiikan regressiokerroin: $\beta = -.269$, $p = .000^{***}$

61 Käytin toisen regressiomallin muodostamisessa lisäys- eli *Forward*-menetelmää. Määritin toisen sanoen Autonomian etiikan, Yhteisöllisyyden etiikan, saarnan ajankohdan ja organisaation muuttujiksi, jotka voi lisätä malliin, ja annoin tilasto-ohjelman lisätä niitä yksi kerrallaan, kunnes mallin selitysaste ei enää merkittävästi parantunut. Operaatiota varten luokittelin organisaation uudelleen nk. dummy-muuttujaksi (ks. esim. Nummenmaa 2004, 313–314). Organisaatio otettiin huomioon itsenäisenä selittävänä muuttujana, joten organisaatioon perustuvat painot poistettiin tätä analyysia varten.

62 Sekä kuviot että normaalijakaumatesti vahvistivat jäännösten normaalisuuden (Kolmogorov-Smirnov = .03, $p > .200$), toleranssit olivat korkeita (.800–.969), eikä jäännöstermikuvaajien tarkastelu antanut aihetta epäillä jäännösten heteroskedastisuutta tai nollasta poikkeavaa odotusarvoa.

63 Autonomian etiikkaa selittävä malli läpäisi normaalijakaumatestin (Kolmogorov-Smirnov = .03,

muuttujat ovat saarnan ajankohta ja Pyhyiden etiikka siten, että Autonomian etiikan määrä vähenee ajan myötä mutta kasvaa Pyhyiden etiikan kasvassa. Autonomian etiikkaa selittävän mallin selitysaste on kuitenkin varsin matala ($R^2 = .037$), joten se selittää vain pienen osan Autonomia-perusteluiden vaihtelusta. Vaikka Pyhyiden etiikan ja saarnan ajankohdan yhteys Autonomian etiikkaan onkin tilastollisesti merkitsevä, Autonomian etiikan määrä riippuu pitkälti malliin sisällyttämistä tekijöistä.

Ajankohta ja Pyhyiden etiikka selittävät myös Yhteisöllisyyden etiikkaa siten, että Yhteisöllisyyden etiikka saa keskimäärin sitä pienempiä arvoja, mitä uudemmassa saarnasta on kysymys ja mitä enemmän siinä käytetään Pyhyiden etiikkaa. Myös organisaatio on yhteydessä Yhteisöllisyyden etiikkaan siten, että DITIB-saarnoissa käytetään muita enemmän Yhteisöllisyysperusteluita.

Saarnan ajankohta korreloi siis negatiivisesti kaikkien kolmen etiikan kanssa. Ajankohdan ja etiikkamuuttujien välinen yhteys kertookin ennen kaikkea moraaliperusteluiden yleisestä vähenemisestä ajan myötä. Yhteys osoitautui kuitenkin tarkemmissa analyyseissa monimutkaisemmaksi ja se ilmeni eri tavalla eri organisaatioiden saarnoissa. Palaan tähän aiheeseen organisaatiokohtaisten analyysien yhteydessä (kohdissa 7.4.1 ja 7.4.2).

7.4 Järjestökohtaiset tarkastelut

Kaikille saarnoille yhteisten piirteiden lisäksi tarkastelin erikseen DITIBin ja IGMG:n saarnoja. VIKZ:n tarkastelu irrallaan kahdesta muusta järjestöstä oli ongelmallista, koska siltä ei ollut käytössä tarpeeksi saarnoja useimpia yleisesti käytettyjä tilastollisia menetelmiä varten.

7.4.1 DITIB

Käytössäni oli runsaasti DITIB-saarnoja vuosilta 2008–2011, joten saarnoissa tapahtuneita ajallisia muutoksia oli mahdollista tarkastella⁶⁴. Silmämääräisesti tarkasteltuna vaikuttaa siltä, että Autonomia- ja Pyhyys-perustelui-

p > .200), samoin Yhteisöllisyyden etiikkaa selittävä malli (Kolmogorov-Smirnov = .05, p = .062). Kaikkien selittävien muuttujien toleranssit olivat korkeita (.824–.998), joten ei ollut aihetta epäillä selittäjien kolinearisuutta. Jäännöstermikuvaaajien ja muiden kuvioiden tarkastelu ei myöskään viitannut malleja koskeviin ongelmiin.

64 Aineistoon kuului lisäksi kaksi DITIB-saarnaa vuodelta 2007, mutta ne jätettiin huomiotta seuraavissa tarkasteluissa.

den määrä vähenee ajan myötä (ks. taulukko 5 ja kuvio 5). Pyhyiden etiikan väheneminen saa tukea myös korrelaatioanalyysistä, joka osoittaa, että saarnan ajankohdan ja Pyhyiden etiikan välillä vallitsee tilastollisesti merkitsevä negatiivinen korrelaatio. Muiden kahden etiikan ajalliset muutokset eivät sen sijaan osoittautuneet tilastollisesti merkitseviksi⁶⁵.

Pyhyiden etiikan väheneminen saattaa liittyä muutoksiin, joita DİBissä on tapahtunut Ali Bardakoğlun johtajakaudella. Bardakoğlu on painottanut edeltäjänsä enemmän saarnojen sosiaalista merkitystä, mikä on vaikuttanut myös siihen, kuinka saarnoissa puhutaan Jumalasta (Gibbon 2008, 393 & 399–400). Pyhyys-perusteluiden väheneminen on mahdollisesti seurausta DİBin uudenaikaisista painopisteistä.

Pyhyiden etiikan muutos on kuitenkin osittain näennäistä ja selittyy yleisellä moraaliperusteluiden vähenemisellä; vanhemmissa DİTİB-saarnoissa käytetään yleisesti ottaen enemmän perusteluita kuin uudemmissa⁶⁶. Kun eri etiikoihin kuuluvien perusteluiden kokonaismäärien sijaan tarkastellaan niiden osuuksia kaikista perusteluista (ks. taulukko 5 ja kuvio 6), etiikoiden ja saarnan ajankohdan väliset korrelaatiot menettävät merkitsevyytensä⁶⁷. Eri etiikoihin kuuluvien perusteluiden suhteellinen määrä pysyy siis samana koko sen ajanjakson, jolta DİTİB-saarnoja on käytettävissä.

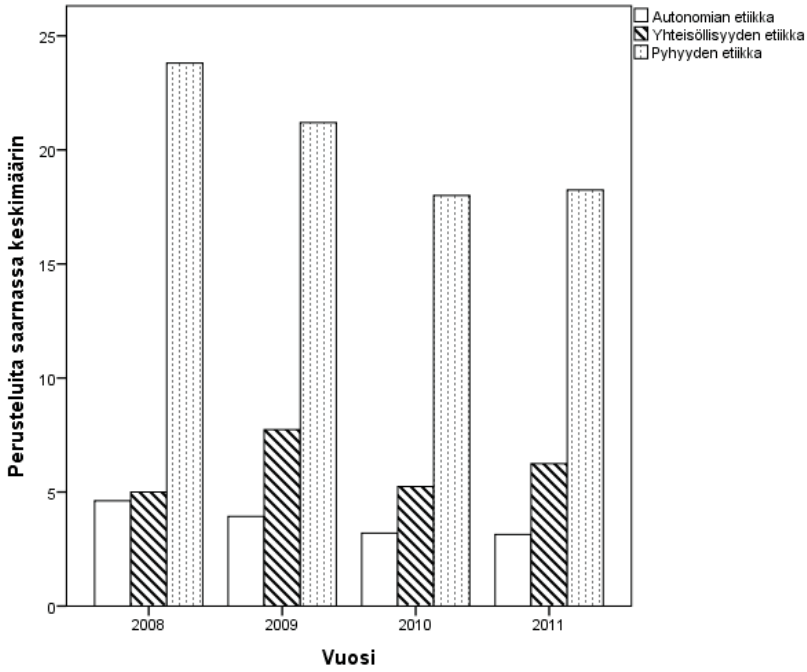
TAULUKKO 5. Kolmen etiikan ajallinen muutos DİTİBin saarnoissa

	n	Autonomian etiikka		Yhteisöllisyyden etiikka		Pyhyiden etiikka	
		ka (sd) (†)	osuus (‡)	ka (sd)	osuus	ka (sd)	osuus
2008	21	4.6 (3.3)	12.5 %	5.0 (4.1)	14.0 %	23.8 (7.8)	68.1 %
2009	30	3.9 (3.2)	11.0 %	7.7 (5.5)	20.9 %	21.2 (6.7)	59.0 %
2010	25	3.2 (2.8)	11.1 %	5.2 (4.4)	17.8 %	18.0 (7.0)	62.6 %
2011	29	3.1 (2.9)	10.2 %	6.2 (5.0)	19.2 %	18.2 (5.6)	64.7 %

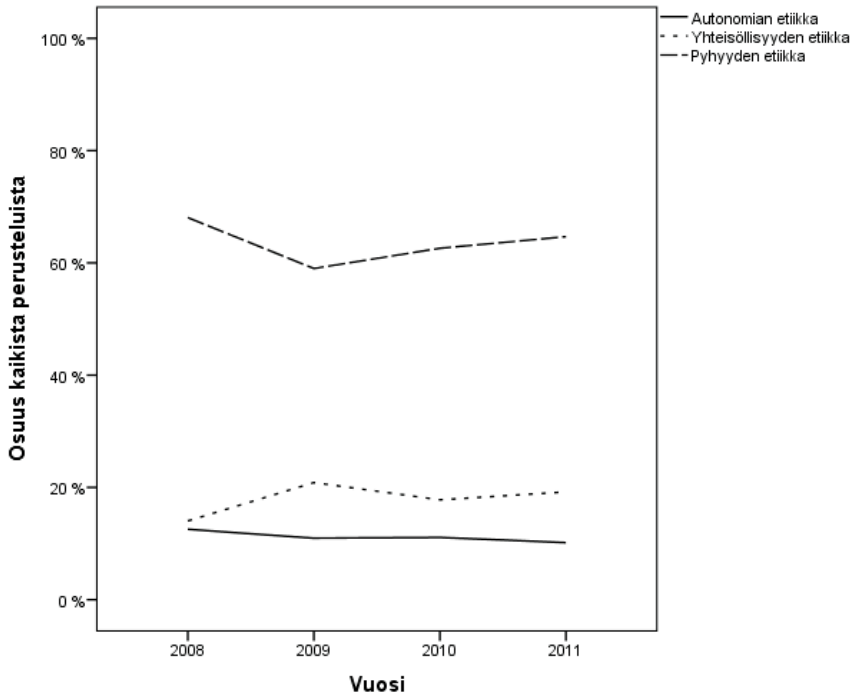
65 Saarnan ajankohdan ja Autonomian etiikan välinen korrelaatio: $r_s = -.19$, $p = .054$; saarnan ajankohdan ja Yhteisöllisyyden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = .00$, $p = .992$; saarnan ajankohdan ja Pyhyiden etiikan välinen korrelaatio: $r = -.30$, $p = .002^{**}$

66 Saarnan ajankohdan ja siinä käytettyjen moraaliperusteluiden yhteismäärän välillä vallitsee tilastollisesti merkitsevä negatiivinen korrelaatio ($r_s = -.28$, $p = .003^{**}$). (Ks. myös kuvio 13 liitteessä 5.)

67 Saarnan ajankohdan korrelaatio Autonomian etiikan osuuteen kaikista perusteluista: $r_s = -.09$, $p = .351$; saarnan ajankohdan korrelaatio Yhteisöllisyyden etiikan osuuteen kaikista perusteluista: $r_s = .08$, $p = .396$; saarnan ajankohdan korrelaatio Pyhyiden etiikan osuuteen kaikista perusteluista: $r_s = -.00$, $p = .964$



KUVIO 5. Kolmen etiikan ajallinen muutos DITIBin saarnoissa



KUVIO 6. Kunkin etiikan suhteellinen osuus kaikista perusteluista

Moraaliperusteluiden yleinen väheneminen DITIB-saarnoissa selittyy puolestaan saarnojen lyhenemisellä: uudemmat DITIB-saarnat ovat vanhoja selvästi lyhyempiä⁶⁸. Ajankohdan ja moraaliperusteluiden lukumäärän välinen yhteys menettääkin merkittävyytensä, kun sanamäärien muutokset otetaan huomioon⁶⁹.

On mielenkiintoista tarkastella DITIB-saarnojen muutoksia myös kolmen etiikan yhteisvaihtelua koskevien tulosten valossa: Kohdassa 7.3 todettiin, että Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyiden etiikan välillä on varsin voimakas negatiivinen yhteys, ja kyseisten etiikoiden käyrät kuviossa 6 näyttävätkin lähes toistensa peilikuvilta. Yhteisöllisyyden etiikan lisääntyessä Pyhyiden etiikka vaikuttaa siis vähenevän ja päinvastoin. Autonomian etiikalla puolestaan ei ole ilmeistä yhteyttä sen enempää Yhteisöllisyyden kuin Pyhyidenkään etiikkaan⁷⁰.

7.4.2 IGMG

IGMG:n saarnoja oli käytössä paljon ja pitkältä aikaväliltä, joten oli mielenkiintoista tarkastella muutoksia, joita niissä on tapahtunut ajan myötä⁷¹. Ensisilmäyksellä vaikuttaa siltä, että jokaista kolmesta etiikasta käytetään vähemmän uusissa kuin vanhoissa saarnoissa (ks. taulukko 6 ja kuvio 7). Korrelaatioanalyysi osoittaa, että perusteluiden yhteismäärä vähenee ajan myötä⁷²: uusissa saarnoissa on vähemmän perusteluita kuin vanhoissa. Moraaliperusteluiden yleinen väheneminen selittyy myös IGMG:n tapauk-

68 Saarnan ajankohdan ja sanamäärän korrelaatio: $r_s = -.41, p = .025^*$

69 Kun perusteluiden yhteismäärä suhteutetaan saarnan sanamäärään, se ei enää korreloi tilastollisesti merkitsevästi saarnan ajankohdan kanssa ($r_s = -.25, p = .192$). Tarkastelin samaa asiaa myös lineaarisella regressioanalyysillä, jossa käytin poisto- eli *Backward*-menetelmää. Määritin toisin sanoen sekä saarnan ajankohdan että sen sanamäärän moraaliperusteluiden yhteismäärää selittäviksi muuttujiksi ja selvitin, voidaanko kumpaakaan niistä poistaa ilman, että mallin selitysvoima huononee. Kun sanamäärä otettiin huomioon, saarnan ajankohta ei enää selittänyt tilastollisesti merkitsevästi perusteluiden yhteismäärissä tapahtuneita muutoksia, joten se voitiin jättää mallista pois (ks. taulukko 16 liitteessä 5). Mallin hyvyttä arvioitiin jäännöstermikuvaajien ja Kolmogorov-Smirnovin normaalijakaumatestin avulla. Sekä kuviot että testi vahvistivat jäännösten normalisuuden (Kolmogorov-Smirnov = .07, $p > .200$), eikä jäännöstermikuvaajien tarkastelu antanut aihetta epäillä jäännösten heteroskedastisuutta tai nollasta poikkeavaa odotusarvoa.

70 Korrelaatioanalyysi vahvistaa silmämääräisen arvion kolmen etiikan yhteisvaihtelusta: Yhteisöllisyyden ja Pyhyiden etiikat korreloivat tilastollisesti merkitsevästi keskenään ($r_s = -.22, p = .023^*$), mutta eivät Autonomian etiikan kanssa (Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = .10, p = .305$; Autonomian etiikan ja Pyhyiden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = .03, p = .783$).

71 Vuodelta 2003 oli käytössä ainoastaan yksi saarna, joten se jätettiin pois tarkasteluista.

72 Saarnan ajankohdan ja siinä käytettyjen moraaliperusteluiden yhteismäärän välillä vallitsee tilastollisesti merkitsevä negatiivinen korrelaatio ($r_s = -.33, p = .000^{***}$). (Ks. myös kuvio 14 liitteessä 6.)

ssa saarnojen lyhenemisellä. Uudemmat IGMG-saarnat ovat lyhyempiä kuin vanhat⁷³ ja siksi niissä on vähemmän perusteluita⁷⁴.

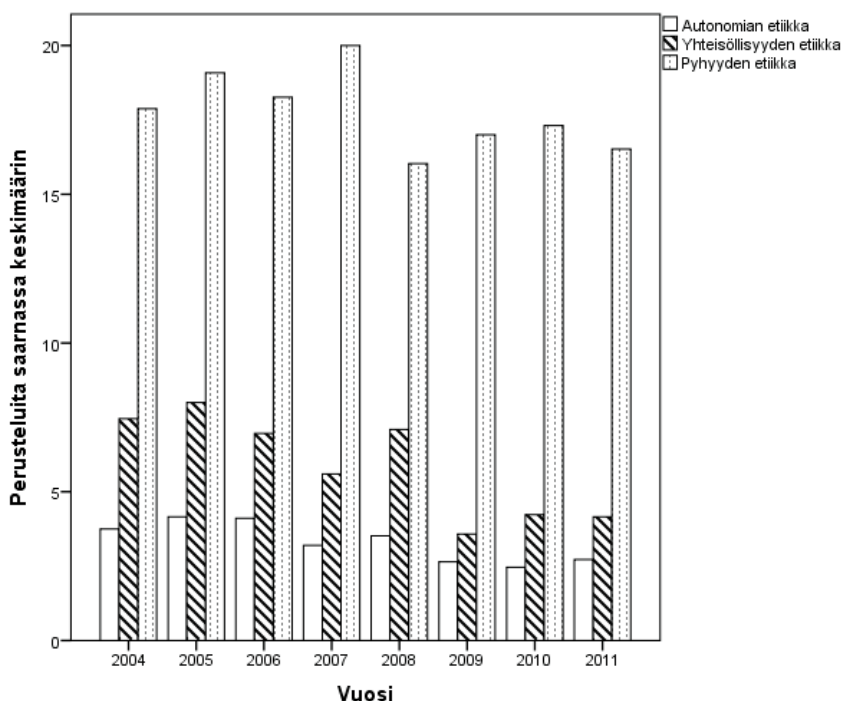
TAULUKKO 6. Kolmen etiikan ajallinen muutos IGMG:n saarnoissa.

	n	Autonomian etiikka		Yhteisöllisyyden etiikka		Pyhyiden etiikka	
		ka (sd) (*)	osuus (**)	ka (sd)	osuus	ka (sd)	osuus
2004	24	3.8 (2.6)	11.4 %	7.5 (5.0)	24.0 %	17.9 (8.3)	55.4 %
2005	25	4.2 (2.6)	12.7 %	8.0 (6.4)	24.2 %	19.1 (7.1)	56.9 %
2006	27	4.1 (3.5)	12.2 %	7.0 (5.1)	22.0 %	18.3 (7.4)	56.5 %
2007	30	3.2 (2.6)	11.1 %	5.6 (4.0)	17.8 %	20.0 (7.2)	63.7 %
2008	31	3.5 (3.1)	11.1 %	7.1 (5.0)	24.4 %	16.0 (5.3)	56.5 %
2009	31	2.7 (2.2)	9.2 %	3.6 (3.6)	13.9 %	17.0 (5.7)	65.9 %
2010	13	2.5 (1.6)	8.9 %	4.2 (3.3)	15.2 %	17.3 (5.8)	65.5 %
2011	25	2.7 (2.8)	10.2 %	4.2 (3.3)	16.3 %	16.5 (5.9)	65.9 %

(*): perusteluista saarnassa keskimäärin (keskihajonta); (**): keskimääräinen prosenttiosuus kaikista saarnan perusteluista

73 Saarnan ajankohdan ja sanamäärän korrelaatio: $r_s = -.68, p = .000^{***}$

74 Kun perusteluiden yhteismäärä suhteutetaan saarnan sanamäärään, se ei enää korreloi tilastollisesti merkitsevästi saarnan ajankohdan kanssa ($r_s = .18, p = .348$). Tarkastelin samaa asiaa myös lineaarisella regressioanalyysillä, jossa käytin poisto- eli *Backward*-menetelmää. Määritin toisin sanoen sekä saarnan ajankohdan että sen sanamäärän moraaliperusteluiden yhteismäärää selittäviksi muuttujiksi ja selvitin, voidaanko kumpaakaan niistä poistaa ilman, että mallin selitysvoima huononee. Kun sanamäärä otettiin huomioon, saarnan ajankohta ei enää selittänyt tilastollisesti merkitsevästi perusteluiden yhteismäärissä tapahtuneita muutoksia, joten se voitiin jättää mallista pois (ks. taulukko 17 liitteessä 6). Mallin hyvyttä arvioitiin jäännöstermikuvaajien ja Kolmogorov-Smirnovin normaalijakaumatestin avulla. Sekä kuviot että testi vahvistivat jäännösten normalisuuden (Kolmogorov-Smirnov = .11, $p > .200$), eikä jäännöstermikuvaajien tarkastelu antanut aihetta epäillä jäännösten heteroskedastisuutta tai nollasta poikkeavaa odotusarvoa.



KUVIO 7. Kolmen etiikan ajallinen muutos IGMG:n saarnoissa

Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan väheneminen on tilastollisesti merkitsevää⁷⁵. Pyhyiden etiikan silmämääräinen muutos puolestaan ei osoittautunut tilastollisesti merkitseväksi⁷⁶. Ensimmäiset korrelaatioanalyysit viittasivat toisin sanoen siihen, että Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikoiden käyttö vähenee ajan myötä IGMG:n saarnoissa, mutta Pyhyiden etiikan määrä pysyy osapuulleen samana.

Eri etiikoiden käytössä tapahtuneiden absoluuttisten muutosten lisäksi on kuitenkin aiheellista tarkastella myös suhteellisia muutoksia (ks. taulukko 6). Kun kuhunkin etiikkaan kuuluvien perusteluiden yhteismäärän sijaan tarkastellaan kyseisen etiikan osuutta kaikista perusteluista, Autonomian etiikassa tapahtunut muutos ei enää olekaan tilastollisesti merkitsevää⁷⁷. Yhteisöllisyyden ja Pyhyiden etiikoiden osuus kaikista perusteluista sen sijaan muuttuu ajan myötä: Yhteisöllisyys-perusteluista käytetään myöhemmissä saarnoissa suhteellisesti varhaisia vähemmän ja Pyhyys-perusteluista puolestaan suhteellisesti enemmän⁷⁸. Vaikuttaakin siltä, että Yhteisöllisyyden etiikan

75 Saarnan ajankohdan ja Autonomian etiikan välinen korrelaatio: $r_s = -.21, p = .003^{**}$; saarnan ajankohdan ja Yhteisöllisyyden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = -.28, p = .000^{***}$

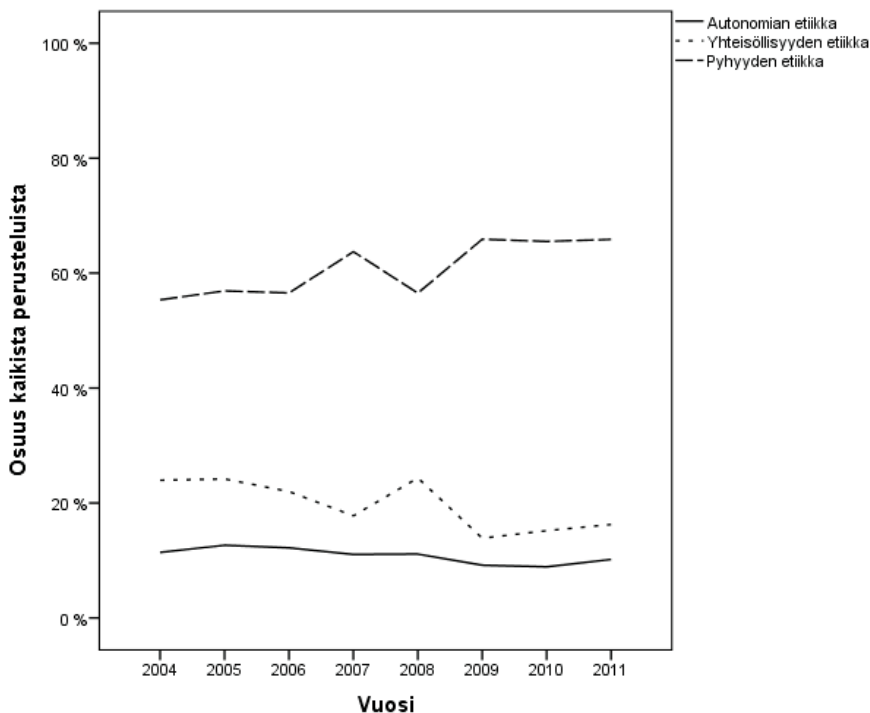
76 Saarnan ajankohdan ja Pyhyiden etiikan välinen korrelaatio: $r = -.09, p = .178$

77 Saarnan ajankohdan korrelaatio Autonomian etiikan osuuteen kaikista perusteluista: $r_s = -.13, p = .062$

78 Saarnan ajankohdan korrelaatio Yhteisöllisyyden etiikan osuuteen kaikista perusteluista:

$r_s = -.20, p = .004^{**}$; saarnan ajankohdan korrelaatio Pyhyiden etiikan osuuteen kaikista peruste-

kan vähetessä aletaan saarnoissa käyttää suhteessa enemmän Pyhyiden etiikkaa. Kuvio 8 vahvistaa tätä vaikutelmaa: Yhteisöllisyyden ja Pyhyiden etiikoiden suhteellista osuutta kuvaavat käyrät ovat melkein pä toistensa peilikuvia. Yhteisöllisyyden etiikan aallonpohjat ovat Pyhyiden etiikan huippuja ja päinvastoin. Autonomian etiikan suhteellinen osuus sitä vastoin pysyy suhteellisen vakiona⁷⁹. Edellä esiteltyjä tuloksia voidaankin tulkita niin, että saarnojen yhteisöllisten painotusten väheneminen kulkee käsi kädessä niiden henkistymisen kanssa (ks. myös kohta 7.5).



KUVIO 8. Kunkin etiikan suhteellinen osuus kaikista perusteluista

On mielenkiintoista, että Pyhyys-perusteluiden absoluuttinen määrä laskee DITIB-saarnoissa ajan myötä, mutta IGMG-saarnoissa niiden suhteellinen osuus sitä vastoin nousee. Muutokset saattavat hyvinkin olla toisistaan riippumattomia, mutta ei ole mahdotonta, että niiden välillä olisi yhteys; IGMG ja DITIB ovat olleet pitkään kilpasilla, ja International Crisis

luista: $r_s = .21, p = .003^{**}$

⁷⁹ Korrelaatioanalyysi vahvistaa silmämääräisen arvion kolmen etiikan yhteisvaihtelusta: Yhteisöllisyyden ja Pyhyiden etiikat korreloivat tilastollisesti merkitsevästi keskenään ($r_s = -.26, p = .000^{***}$), mutta eivät Autonomian etiikan kanssa (Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = .05, p = .464$; Autonomian etiikan ja Pyhyiden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = .12, p = .084$).

Group (2007, 11) luonnehtii niitä jopa toistensa ”arkkivihollisiksi” (*arch rival*). Yhden järjestön saarnoissa tapahtuneet muutokset voivat osaltaan olla reaktioita muutoksiin toisen järjestön painotuksissa. IGMG on toisin sanoen saattanut lisätä Pyhyiden etiikalla argumentoimista DITIBin vähentäessä sitä tai päinvastoin. En kuitenkaan pidä tällaista yhteyttä organisaatioiden välillä kovin todennäköisenä. Moraaliperusteluiden yleinen vähentyminen riittää selittämään Pyhyiden etiikan muutokset DITIBin saarnoissa, eikä oletuksia yhteydestä IGMG:n saarnoihin siis tarvita.

7.5 Laadullisia havaintoja aineistosta

Yleisvaikutelmani on, että organisaatioiden välillä ei ole eroja yleisten teemojen tasolla, vaan samat teemat esiintyvät eri organisaatioiden perjantaisaarnoissa. Jokaisella organisaatiolla on esimerkiksi lastenkasvatukseen, almuveroon ja vanhusten kunnioittamiseen liittyviä saarnoja.

Vaikka eri organisaatioiden saarnat ovatkin päällisin puolin varsin samankaltaisia, niillä on myös eräitä merkillepantavia eroja. Eroista ehkä silmiinpistävin liittyy uskonnolliseen terminologiaan: VIKZ:n saarnoissa käytetään runsaasti turkinkielistä termistöä, kun taas DITIBin ja IGMG:n saarnoissa vastaavat termit esiintyvät yleensä arabiankielisessä muodossa.

IGMG-saarnoille on tyypillistä myös se, että prososiaalisuuskehotukset kytketään johonkin ajankohtaiseen kampanjaan. Esimerkiksi saarnat IGMG-17/10/08 ja IGMG-20/11/09 kutsuvat uskovia mukaan uhrieläin-kampanjaan, IGMG-07/01/09 pyytää heiltä lahjoituksia Gazan muslimien hyväksi ja IGMG-28/08/09 puolestaan kehottaa lahjoittamaan rahaa IGMG:n *zakat*-rahastoon.

Erytisesti varhaisemmat IGMG:n saarnat ovat myös huomattavan poliittisia ja kritisoivat voimakkaasti muun muassa Palestiinan ja Irakin tapahtumia. On huomattavaa, että IGMG:n saarnat käsittelevät päivänpolitiikkaa myös sellaisten teemojen yhteydessä, joihin sitä ei muissa järjestöissä yhdistetä. Kaikilla järjestöillä on esimerkiksi useita saarnoja, jotka käsittelevät Koraanin merkitystä tai pyhiinvaellusta. Kuitenkin vain IGMG kytkee näitä aiheita nykyisten muslimimaiden poliittiseen todellisuuteen (ks. esim. Koraania käsittelevä IGMG-25/03/05).

Avoimet kannanotot muslimimaiden kriiseihin tuntuvat vähenevän myöhemmissä IGMG-saarnoissa. Kuten edellä (kohdassa 7.4.2) todettiin, myös

Yhteisöllisyyden etiikka vähenee IGMG-saarnoissa ajan myötä. Pyhyyden etiikka sen sijaan lisääntyy, ja saarnoissa näkyikin tiettyä ”henkistymistä”. Kaikilla näillä kehityskuluilla voi olla yhteys Amelinan ja Faistin (2008, 99) toteamaan vallankumouksellisista tavoitteista etäntymiseen: kun islam on alettu yhä useammin esittää turvallisuushkana, IGMG:n on ollut pakko siirtää painopistettä pois politiikasta. IGMG onkin kehittynyt puoluepoliittisesta järjestöstä ”puhtaaksi uskonnolliseksi yhteisöksi”⁸⁰ (Wunn 2007, 49; ks. myös kohta 3).

Muidenkin organisaatioiden poliittiset painotukset heijastuvat saar-
nojen sisältöihin. Turkki esitetään eräissä DİTİB-saarnoissa rauhan, so-
vun, suvaitsevaisuuden ja yhtenäisyyden työssijana. Esimerkiksi saarnassa
DİTİB-19/11/10 todetaan turkkilaisista näin: ”Kulttuurimme ei suotta edus-
ta rauhaisaa yhteiseloä ja suvaitsevaisuutta. Emme suotta pidä ihmisiä arvossa
yksinkertaisesti vain siksi, että he ovat ihmisiä, ja pidä heidän erilaisuuttaan
[– –] rikkautena.”⁸¹ Saarna DİTİB-24/10/08 menee vieläkin pidemmälle:
”Tuhat vuoden ajan olemme eläneet yhdessä ja samassa maassa – vierek-
kain, keskenämme ja rauhassa – ja niin tulemme tekemään tulevaisuudes-
sakin. Samanaikaisesti olemme kuitenkin tuoneet tämän yhteiselämän ko-
kemuksemme Eurooppaankin ja juhlistamme sitä nyt myös täällä. Muuta-
man päivän päästä juhlimme Turkin tasavallan perustamisen 85. vuosipäi-
vää, joka on niin ikään symbolina yhtenäisyydelle ja koossapysymiselle.”⁸²

Edelliset kohdat kuvastavat hyvin DİTİBin roolia valtioislamin edusta-
jana ja sen pyrkimystä tukea turkkilaista isänmaanrakkautta (ks. kohta 3).
Saarna DİTİB-12/03/10 on erityisen kiinnostava turkkilaisen kansalaisus-
konnon⁸³ kannalta. Saarnan aiheena on ”yhtenäisyys ja koossapysyminen”⁸⁴,
joiden symbolina pidetään muun muassa ensimmäisessä maailmansodas-
sa käytyä Gallipolin taistelua. Taistelussa Mustafa Kemal Atatürkin johta-
mat turkkilaiset joukot saivat huomattavan voiton Iso-Britanniasta ja sen
liittolaismaista, mikä nosti Atatürkin kansan silmissä sankariksi (Eissenstat

80 ”reine religiöse Gemeinschaft”

81 ”Nicht umsonst ist unsere Kultur die des friedlichen Miteinanders und der Toleranz. Nicht umsonst achten wir die Menschen einfach nur deswegen, weil sie Menschen sind und erachten ihre Unterschiedlichkeit [– –] als Bereicherung.”

82 ”Tausend Jahre lang haben wir in ein und demselben Land gelebt: nebeneinander, miteinander sowie in Frieden und wir werden das auch in Zukunft tun. Gleichzeitig haben wir diese Erfahrung des Zusammenlebens aber auch nach Europa transportiert und zelebrieren es nun auch hier. In wenigen Tagen feiern wir das 85. Jubiläum der Gründung der Republik Türkei, das ebenfalls ein Symbol für Einheit und Zusammenhalt ist.”

83 Kansalaisuskonnolla (*civil religion*) tarkoitetaan merkitysjärjestelmää, jossa tietyille yhteiskunnalle ja yksilön jäsenyydelle siinä annetaan uskonnollisia merkityksiä (Coleman 1970, 68–69)

84 ”Einheit und Zusammenhalt”

2003, 96). Tapahtumalla onkin huomattava merkitys turkkilaisen kansallisen identiteetin kannalta.

Lainaukset osoittavat myös sen, että DİTİB näkee itsensä edelleen ennen kaikkea turkkilaisena liikkeenä, vaikka se hyväksyykin jäsenikseen myös muita muslimeita ja on jopa pyrkinyt esiintymään julkisuudessa kaikkien Saksan muslimien edustajana (vrt. Amelina & Faist 2008, 96; International Crisis Group 2007, 8). ”Me”-muodon käyttäminen kuulijoiden puhutteluun edellä mainituissa saarnoissa DİTİB-19/11/10 ja DİTİB-24/10/08 viittaa siihen, että saarnan kirjoittaja olettaa koko kuulijakunnan jakavan yhteisen turkkilaisen taustan.

VIKZ-saarnoissa kuulijakunnan turkkilaisuudesta viestitään toisenlaisilla keinoilla: siinä missä DİTİB ja IGMG suosivat arabiankielistä uskonnollista terminologiaa, VIKZ:n saarnat käyttävät lähes yksinomaan turkkilaisista käsitteistöä. Kuulijoiden turkkilaisuus vaikuttaa olevan eräänlainen äänen lausumaton oletus.

Oletus kuulijakunnan maahanmuuttotaustasta näkyy IGMG:nkin saarnoissa, vaikka niissä ei esiintynytkään yhtä suoria viittauksia Turkkiin tai turkkilaisuuteen. Saarnassa IGMG-31/03/09 todetaan esimerkiksi: ”Ensimmäinen sukupolvi, joka on suurin vaikeuksien rakentanut ja ylläpitänyt näitä moskeijoita, ansaitsee meidän arvostuksemme ja kunnioituksemme.”⁸⁵

Saarnoissa käytetään toisinaan retorisia kysymyksiä⁸⁶, mutta muuten ne eivät juuri kutsu kuulijoitaan pohdiskelemaan tarkasteltuja teemoja eri näkökulmista. Yleensä saarnat tarjoavat suoraviivaisia ja kategorisia toimintaohjeita moraalisiin pulmatilanteisiin. Saamani vaikutelman mukaan saarnojen pedagogisena tavoitteena ei niinkään ole herätellä kuulijoita etsimään omakohtaisesti vastauksia moraalisiin ongelmiin vaan tarjota heille näitä vastauksia.

Saarnat eivät myöskään juuri kutsu kuulijoitaan eläytymään: lukuun ottamatta lyhyitä *hadith*-kertomuksia saarnat eivät sisällä käytännöllisesti katsoen lainkaan mimeettistä tai narratiivista materiaalia, johon kuulija voisi samaistua. Eläytyminen pyritään saamaan aikaan lähinnä käyttämällä tun-

85 ”Die erste Generation, die diese Moscheen unter größten Schwierigkeiten erbaut und betrieben haben, verdient unsere Anerkennung und unseren Respekt.”

86 Esim. IGMG-30/12/05: ”Warum nutzen wir nicht die Gelegenheit und spenden unsere Opfertiere an diese Länder, wo mit einem Opfertierentgelt mehr als ein Tier in unserem Namen geschlachtet werden kann? Warum sollen wir nicht noch mehr mittellose Menschen erfreuen?” (”Miksi emme hyödynnä tilaisuutta ja lahjoita uhrieläimiämme näihin maihin, joissa uhrieläinmaksulla voidaan teurastaa useampi kuin yksi eläin nimessämme? Miksi meidän ei tule ilahduttaa vielä useampia vähävaraisia ihmisiä?”)

teisiin vetoavaa kieltä ja kuvailua. Erityisesti tällaista esiintyy IGMG-saarnojen sotakuvauksissa⁸⁷.

Mimeettisen ja narratiivisen materiaalin vähyys on huomionarvoista, koska moraalijattelun kehittyminen on kytköksissä kykyyn eläytyä toisen ihmisen tilanteeseen. Kohlbergilainen kehitysteoria pitää roolinottoa jopa moraalin perustana. (Helkama 2009, 182 & 193.) Helkaman (2009, 24–25) siteeraamien tutkimusten mukaan kaunokirjallisuuden kaltainen narratiivinen materiaali saattaa olla jopa eräs merkittävimmistä moraalikehitykseen vaikuttavista tekijöistä. Tarinat tarjoavat toimintamalleja erilaisiin tilanteisiin ja edesauttavat lisäksi sosiaalista roolinottoa kuvaamalla sekä henkilö- hahmojen sielunelämää että heidän muodostamiaan malleja muiden henkilö- hahmojen sielunelämästä. (Helkama 2009, 24–26.)

Tutkimissani saarnoissa esitetään usein prososiaalisen käyttäytymisen tueksi monenlaisia argumentteja, jotka vetoavat laaja-alaisesti erilaisiin moraalipsykologisiin lähtökohtiin. Hyvä esimerkki tästä on saarna IGMG-12/08/11, jonka aiheena on almuvero *zakat*. Jo saarnan ensimmäisessä kappaleessa on yhdeksän erilaista perustelua *zakatille*. Kappaleen moraalipsykologinen rakentuminen on esitetty taulukossa 7.

87 Esim. IGMG-10/12/04: "Diejenigen Staaten, die sich als Vorbild in Sachen Menschenrechte präsentierten, haben das Gegenteil von Aufrichtigkeit gezeigt, indem sie im Namen der Terrorbekämpfung Kinder, Kranke, Alte und ohne zwischen Zivilisten und Militär zu unterscheiden getötet haben, die Häuser der Menschen verbrannt und vernichtet und die Gebetsstätte verwüstet und anstatt den Verletzten zu helfen sie ermordet haben." ("Ne valtiot, jotka esittävät itsensä ihmisoikeuksien esikuvina, ovat ilmentäneet vilpittömyyden vastakohtaa surmaamalla terrorismintorjunnan nimissä lapsia, sairaita ja vanhuksia tekemättä eroa siviilien ja sotilaiden välillä, polttaneet ja tuhonneet ihmisten taloja ja hävittäneet rukouspaikkoja ja loukkaantuneiden auttamisen sijaan murhanneet heitä.")

TAULUKKO 7. Saarnan IGMG-12/08/11 ensimmäisen kappaleen moraalipsykologinen rakenne

Perustelu	Suomeksi	Saksaksi
	”Zakat ja Fitra-maksu...”	”[D]ie Zakat und die Fitra-Abgabe...”
Uskonnollisen tavan tai perinteen arvovalta	”...ovat kaksi erityisen tärkeää jumalanpalvelusta (Mon. Ibâdât) islamissa.”	”...sind zwei besonders wichtige Gottesdienste (Pl. Ibâdât) im Islam.”
Kirjoitusten arvovalta	”Monet Koraanin säkeet kertovat...”	”Viele Koranverse sprechen...”
Velvollisuus (henkisenä/uskonnollisena olentona)	”...juuri tästä velvollisuudesta...”	”...ausdrücklich von dieser Pflicht...”
Henkilökohtaisen rangaistuksen välttely	”...ja selventävät seurauksia niille, jotka eivät noudata sitä: ’Julista sanomaa tuskallisesta rangaistuksesta niille, jotka vain varastoivat kultaa ja hopeaa eivätkä käytä sitä Jumalan tiellä.’ (Katumuksen suura, [9:34])”	”...und verdeutlichen die Konsequenzen für jene, die ihr nicht nachkommen: ‚[...] Aber wer da Gold und Silber hortet, statt es auf Allahs Weg auszugeben – Ihnen verheiße schmerzliche Strafe.‘ (Sure Tawba, [9:34])”
Oma etu	”Se, joka maksaa Zakatin, puhdistaa itsensä ja omaisuutensa.”	”Wer die Zakat zahlt, reinigt sich und seinen Besitz.”
Oman sielun etu	”Se [Zakat] pyyhkii pois synnit...”	”Sie tilgt die Sünden...”
Oma etu	”...ja on siunaus omaisuudelle.”	”...und ist ein Segen für Besitz.”
Palkkion tavoittelu (itselle)	”Jumalanpalvelus, joka otetaan puheeksi näin voimakkaasti, voi olla vain erittäin merkityksellinen ja siksi se tuo myös suuren palkkion mukanaan.”	”Ein Gottesdienst, der so vehement zur Sprache gebracht wird, kann nur von großer Bedeutung sein und bringt daher auch eine große Belohnung mit sich.”
Jumalallinen arvovalta	”Olisi kiittämättömyyttä luojaamme kohtaan olla haluamatta hyötyä siitä.”	”Davon nicht profitieren zu wollen wäre Undankbarkeit gegenüber unserem Schöpfer.”

8 YHTEENVETO JA POHDINTA

Vastaukset neljään kohdassa 6.1 esitettyyn tutkimuskysymykseen voidaan tiivistää seuraavasti:

1. Pyhyiden etiikka on suosituin etiikan laji tutkimieni muslimijärjestöjen saarnoissa. Toiseksi eniten niissä esiintyy Yhteisöllisyyden etiikkaa. Autonomian etiikka on kolmesta etiikasta selvästi vähiten käytetty. Etiikoiden järjestys on täten kaikissa tutkimissani muslimijärjestöissä samanlainen kuin Jensenin (1998) ja Vainion (2003a) tarkastelemien konservatiivien keskuudessa.
2. Organisaatioiden välillä on vain vähäisiä eroja eri etiikoiden käytössä.
3. Eri etiikoiden käytön välillä on keskinäisiä yhteyksiä. Keskeisin näistä on voimakas negatiivinen korrelaatio Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyiden etiikan välillä: mitä enemmän saarnassa käytetään Yhteisöllisyyden etiikkaa, sitä vähemmän siinä todennäköisesti on Pyhyiden etiikkaa ja päinvastoin. Autonomian etiikan ja Pyhyiden etiikan välillä on puolestaan positiivinen korrelaatio, joka tosin on jonkin verran heikompi. Oman tulkitantani mukaan yhteydet saattavat ilmentää islamilaisen uskon yksilökeskeisyyttä: koska jokainen ihminen on yksin vastuussa itsestään Jumalan edessä, islamilainen uskonnollinen argumentointi sopii paremmin yhteen yksilökeskeisten perusteluiden kuin yhteisökeskeisten perusteluiden kanssa.
4. IGMG-saarnojen Yhteisöllisyyden etiikka vähenee sekä absoluuttisesti että suhteellisesti ajan myötä. Ajalliset muutokset saattavat heijastella IGMG:n painopisteiden muutosta: yhteiskunnalliset muutokset ovat pakottaneet IGMG:n ottamaan etäisyyttä poliittisiin päämääriinsä ja korostamaan asemaansa uskonnollisena yhdyskuntana.

Omat tulokseni vahvistavat Jensenin väitettä siitä, että eri uskontojen ja maiden konservatiivit käyttävät samansuuntaisesti kolmea etiikkaa. Koska aineistoon ei kuulunut saarnoja leimallisen liberaaleilta muslimiorganisaatioilta, ei tämän tutkimuksen perusteella voida arvioida, vastaavatko liberaalit muslimit moraalilsilta painotuksiltaan Jensenin tutkimia muiden uskontojen liberaaleja. Tulevaisuudessa olisikin syytä tehdä vastaavaa tutkimusta myös liberaaleista muslimeista, jotta saataisiin lisävalaistusta siihen, esiintyykö Jensenin (1998, 104–105) toteamaa konservatiivisuuden ja liberaalisuuden välistä polarisoitumista myös islamissa.

Vaikka en voinutkaan verrata keskenään konservatiiveja ja liberaaleja, selvitin tutkimuksessani, onko tarkastelemillani kolmella konservatiivisella järjestöllä keskinäisiä eroja. Kävi ilmi, että DITIBin saarnoissa käytetään muihin tutkimiini järjestöihin verrattuna poikkeuksellisen paljon Pyhyiden etiikkaa. Ero selittyy kuitenkin DITIB-saarnojen yleisesti runsaammalla moraaliarargumentoinnilla ja se katoaa, kun Pyhyiden etiikka suhteutetaan moraaliperusteluiden yhteismäärään. Kolmen etiikan suhteelliset osuudet ovat toisin sanoen samat kaikkien kolmen järjestön saarnoissa. Vaikuttaa siis siltä, että erilaiset islamilaiset konservatiiviryhmät (tässä tapauksessa kemalistit, islamistit ja suufit) edustavat teologisista ja poliittisista eroistaan huolimatta samanlaista moraalipsykologiaa. Tämäkin havainto tukee Jensenin (1998) teoriaa erilaisten konservatiivien moraalipsykologisesta samankaltaisuudesta.

Toisaalta voidaan kysyä, onko Pyhyiden etiikan alaan kuuluvien perusteluiden dominoivuus aineistossa loppujen lopuksi kovinkaan yllättävää. Perjantairukous ja moskeija muodostavat uskonnollisen kontekstin, ja olisi yllättävämpää, jos uskonnollisessa kontekstissa ei käytettäisi Pyhyiden etiikkaa. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että Pyhyiden etiikka olisi (edes moskeijassa käyvien) muslimien tyypillisin etiikka myös moskeijan ulkopuolella. Erityisesti eurooppalaiset muslimit navigoivat arjessaan monenlaisten eettisten koodistojen keskellä ja kohtaavat kouluissa, työpaikoilla ja tiedotusvälineissä monenlaista eettistä argumentointia. Tietoisuus tietystä moraaliperiaatteesta ei vielä merkitse sen mukaista toimintaa. On päinvastoin helppoa kuvitella esimerkkejä tilanteista, joissa tietää, millainen ratkaisu olisi moraalinen, mutta päätyy silti toimimaan toisin. Pelkkä moraaliperiaatteiden tunteminen ei siis välttämättä riitä motivoimaan niiden mukaista toimintaa (Hardy & Carlo 2005, 234).

Tilanteelle voitaisiin etsiä vertailukohtia Annukka Vainion (2003a; 2003b) tutkimuksista. Vainio (2003b, 313) totesi, että evankelis-luterilaiseen kirkkoon kuuluvat nuoret nojasivat moraalijattelussaan ennen kaikkea Autonomian etiikkaan. Pyhyiden etiikka oli heidän moraalijattelussaan selvästi sivuosassa, vaikka he todennäköisesti ovat tutustuneet Pyhyiden etiikan mukaiseen argumentointiin jumalanpalveluksissa, rippikoulussa ja niin edelleen.

Sam A. Hardy ja Gustavo Carlo (2005, 234) ovat pyrkinet selittämään moraaliperiaatteiden tuntemisen ja käytännön toiminnan välistä ristiriitaa moraalisen identiteetin (*moral identity*) avulla. Moraalisella identiteetillä tarkoitetaan moraalisten periaatteiden jäsentymistä osaksi henkilön käsitystä itsestään (Hardy & Carlo 2005, 232). Moraalinormien abstrakti tuntemus ei riitä; jotta moraalिनormeilla olisi merkitystä yksilön käytännön toiminnan kannalta, niiden täytyy vaikuttaa siihen, kuinka yksilö näkee itsensä. Saarnat vaikuttavat toisin sanoen käyttäytymiseen siinä määrin kuin niiden sisältämät moraaliperiaatteet sisäistyvät osaksi kuulijoiden moraalisia identiteettejä.

Tämä tutkimukseni antaa kuvan siitä moraaliopetuksesta, jota saksalaiset muslimit moskeijoissa saavat. Jatkossa olisi kuitenkin tarpeellista tutkia enemmän heidän tosiasiallista arjen moraalijatteluaan ja moraalisia identiteettejään. Näin saatu tieto voidaan asettaa rinnakkain tämän tutkimuksen tulosten kanssa, jolloin saadaan lisätietoa siitä, kuinka uskonnollinen opetus vaikuttaa moraaliseen toimintaan.

Tässä yhteydessä on syytä mainita muutamia Eva-Maria Ilmonin (2011) uskontotieteen pro gradu -työssään saamia tuloksia ja pohtia niiden suhdetta oman tutkimukseni löydöksiin. Ilmonin (2011) tutkimukseen osallistuneilla suomalaismuslimeilla oli monenlaisia motiiveja hyväntekeväisyyden harjoittamiseen. Yhteenvedossaan Ilmoni (2011, 71) mainitsee seitsemän tällaista motiivia (ks. taulukko 8), ja hänen tutkimuksensa keskeisenä tuloksena olikin sen toteaminen, kuinka monenlaisia syitä islamilaiselle hyväntekeväisyydelle voi olla.

Vastaava motiivien monipuolisuus ilmenee myös omassa aineistossani. Kaikki Ilmonin (2011) toteamat motiivit esiintyvät myös saksalaismuslimien saarnoissa. Taulukossa 8 olen esittänyt Ilmonin (2011, 71) toteamien motiivien lisäksi omassa aineistossani esiintyviä esimerkkejä vastaavista hyväntekeväisyyden perusteista.

TAULUKKO 8. Hyväntekeväisyyden perusteet Ilmonin (2011) tutkimuksessa ja omassa aineistossani

Hyväntekeväisyyden perusteet Ilmonin (2011, 71) tutkimuksessa	Esimerkkejä saarna-aineistosta	
1. Uskonnollinen velvollisuus	IGMG-29/12/06: ”Ihmisten auttaminen hädässä on jokaisen muslimin perustavanlaatuisen velvollisuus.”	”Menschen in Not zu helfen, ist eine grundlegende Verpflichtung eines jeden Muslims.”
2. Paratiisiin pääseminen ja Helvetin välttäminen	IGMG-21/01/11: ”Älkää eräänkö rehellisyydestä. Sillä rehellisyys johtaa ihmisen hyvyyteen ja hyvyys johtaa Paratiisiin. Karttakaa valhetta. Sillä valhe johtaa ihmisen syntiin ja synti johtaa Helvettiin.”	”Entfernt euch nicht von der Aufrichtigkeit. Denn die Aufrichtigkeit führt den Menschen zum Guten und das Gute führt ins Paradies. Hütet euch vor der Lüge. Denn die Lüge führt den Menschen zur Sünde und die Sünde führt in die Hölle.”
3. Maanpäällisten ja taivaallisten palkkioiden saaminen	DİTİB-19/08/11: ”Vasta sitten saavutamme onnen maan päällä ja sielunrauhan tuonpuoleisessa, kun vaatetamme puutteenalaisen <i>zekatillamme</i> , ruokimme hänet, annamme orvon kyynelten kii-vua tai avustamme opiskelijaa taloudellisesti.”	”Erst dann werden wir zu Glück auf Erden und Seelenfrieden im Jenseits gelangen, wenn wir mit unserer <i>zekat</i> einen bedürftigen Menschen kleiden, ihn speisen, die Tränen eines Waisen versiegen lassen oder einem Studierenden finanziell unter die Arme greifen.”
4. Jumalan lähestyminen, syntien sovitus sekä itsen ja omaisuuden puhdistaminen	IGMG-12/08/11: ”Se, joka maksaa <i>zakin</i> , puhdistaa itsensä ja omaisuutensa. Se [= <i>zakat</i>] pyyhkii pois synnit ja on siunaus omaisuudelle.”	”Wer die <i>Zakat</i> zahlt, reinigt sich und seinen Besitz. Sie tilgt die Sünden und ist ein Segen für den Besitz.”
5. Halu välttää koettelemuksia	VIKZ-25/02/11: ”Jos et ole sisäisesti syvän kiitollinen Allahille hänen <i>Nimetistään</i> [= siunauksestaan] ja lahjoistaan, SITTEN ET KOSKAAN TULE PÄÄSEMÄÄN EROON VAIKEUKSISTASI[.]”	”[W]enn du Allah für seine <i>Nimet</i> und Gaben nicht tiefinnerlich dankbar bist, DANN WIRST DU NIE AUS DEINEN SCHWIERIGKEITEN HERAUSKOMMEN[.]”

6. Parantuminen sairaudesta	VIKZ-20/08/10: ”Ja <i>sadaqala</i> , siis vapaaehtoisella lahjoituksella, parannutte sairauksistanne.”	”Und mit der Sadaka, also der Freiwilligen abgabe heilt euch von euren Krankheiten.”
7. Halu auttaa ja hyvä olo siitä, että on auttanut	IGMG-29/12/06: ”Älkäämme unohtako, että uhrieläinlahjoituksemme tulevat olemaan toivonhäivähdys ja ilomonille puutteenalaisille perheille maailmanlaajuisesti. Heidän pyyntörukouksensa tulevat samalla merkitsemään meille iloa.”	”Vergessen wir nicht, dass unsere Opfertierspenden weltweit ein Hoffnungs-schimmer und Freude für viele bedürftige Familien sein werden. Gleichzeitig werden ihre Bittgebete für uns eine Freude bedeuten.”

Kuten aiemmin (kohdassa 7.1) todettiin, myös Warnerin et al. (2011) haastattelemat muslimit perustelivat auttamistaan tavoilla, jotka vastaavat omassa saarna-aineistossani esiintyviä perusteluita. Warnerin et al. (2011) ja Ilmonin (2011) tulosten valossa vaikuttaakin siltä, että saarnoissa esiintyvät prososiaalisuuden perusteet ovat ainakin osittain samoja kuin ne, joilla eurooppalaismuslimit itse perustelevat omaa auttamistyötään. Saarujen moraaliargumentointi ei jää saarnaajien sanahelinäksi vaan tarjoaa uskollille viitekehysten, jolla he voivat käsitteellistää omaa prososiaalisuuttaan.

Tutkittaessa moraaliargumentoinnin ja käytännön toiminnan välistä yhteyttä olisi tärkeää selvittää, vaikuttavatko eri etiikat eri tavalla moraalisesta toimintaan. Mainitsin kohdassa 4.4 psykologi Paul Bloomin (2012, 192–193) hypoteesin, jonka mukaan uskonnollisuus itsessään lisää yleistä prososiaalisuutta, mutta keskittyminen uskonnon yhteisöllisiin puoliin lisää prososiaalisuutta lähinnä omaa yhteisöä kohtaan. Pidänkin mahdollisena, että Yhteisöllisyyden etiikka liittyy lähinnä omalle sisäryhmälle osoitettuun solidaarisuuteen, kun taas Pyhyiden etiikka on yhteydessä solidaarisuuteen sekä sisä- että ulkoryhmiä kohtaan.

Islamilaisen auttamisen yleisten perusteiden lisäksi olisi kiinnostavaa tietää, käytetäänkö kolmea etiikkaa samalla tavalla eri teemojen yhteydessä. Perustellaanko esimerkiksi almuveroa samalla tavalla kuin lapsista huolehtimista? Tekemäni analyysit eivät anna lopullista vastausta tähän kysymykseen, mutta yleinen vaikutelmani on, että tällaisia eroja saattaa olla. Perheeseen ja lastenkasvatukseen liittyvissä saarnoissa tunnuttiin esimerkiksi käytettävän erityisen runsaasti Yhteisöllisyyden etiikkaa, kun taas almuveroa perus-

teltiin yksilöllisemmällä Autonomia- ja Pyhyys-perusteluilla. Asian tarkempi selvittäminen vaatisi kuitenkin jatkotutkimuksia.

Tutkimustani olisi muutenkin syytä täydentää esimerkiksi erilaisilla laadullisilla analyyseilla. Luokittelu valmiiden kategorioiden mukaisesti pelkistää väistämättä aineiston rikkautta, ja sen kokonaisuuden paremmin huomioivat menetelmät saattaisivatkin tuottaa toisenlaista tietoa. Esimerkiksi retorisen analyysin tai diskurssianalyysin kaltaiset lähestymistavat voisivat avata uusia näkökulmia aineistooni ja selventää monia toistaiseksi hypoteesin asteelle jääviä tuloksiani.

Tällaisenaankin tutkimukseni luo kuitenkin yleiskuvan siitä, millaiselle moraalipsykologialle islamilainen auttaminen rakentuu ja millaisia perusteluita sille annetaan. Näin se voi toivon mukaan edesauttaa eri kulttuurien ja uskontojen edustajien keskinäistä ymmärrystä – ovathan moraalikysymykset usein kulttuurieroja koskevien kiistojen ytimessä.

Toisen käyttämien moraaliperusteluiden tunteminen ei välttämättä tarkoita niiden hyväksymistä. On täysin mahdollista ymmärtää toisen ajattelun lähtökohtia ja olla silti niistä eri mieltä. Keskustelukumppanin lähtökohtien tunteminen on eduksi silloinkin, kun se ei johda yhteisymmärrykseen tai kompromissiin hänen kanssaan. Ymmärrys avaa yhteyden, jonka puitteissa keskustelua voidaan jatkaa. Jos toisen arvot ja periaatteet vaikuttavat järjettömiltä, keskusteluyhteys katkeaa ja alkaa vastakkainasettelu. Kun sanat eivät tunnu auttavan, liian moni turvautuu voimakeinoihin. Voimakkaampi osapuoli voi kyllä taivuttaa toisen tahtoonsa, mutta tämä johtaa harvoin muuhun kuin välien tulehtumiseen. Jos uskonnolliset liberaalit ja konservatiivit sen sijaan ymmärtävät toistensa moraalisia lähtökohtia, on ehkä mahdollista päästä sanasodan ja hedelmättömän väittelyn yli ja rakentaa puitteita rauhanomaisemmalle vuoropuhelulle.

LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO

Lähteet ja apuneuvot

DITIB-saarnat⁸⁸

DITIB-18/01/07	DITIB-27/02/09	DITIB-12/02/10	DITIB-04/03/11
DITIB-20/12/07	DITIB-20/03/09	DITIB-19/02/10	DITIB-11/03/11
DITIB-04/01/08	DITIB-27/03/09	DITIB-05/03/10	DITIB-18/03/11
DITIB-11/01/08	DITIB-03/04/09	DITIB-12/03/10	DITIB-25/03/11
DITIB-15/02/08	DITIB-10/04/09	DITIB-26/03/10	DITIB-01/04/11
DITIB-29/02/08	DITIB-17/04/09	DITIB-09/04/10	DITIB-08/04/11
DITIB-07/03/08	DITIB-24/04/09	DITIB-23/04/10	DITIB-22/04/11
DITIB-28/03/08	DITIB-01/05/09	DITIB-30/04/10	DITIB-29/04/11
DITIB-04/04/08	DITIB-08/05/09	DITIB-07/05/10	DITIB-06/05/11
DITIB-11/04/08	DITIB-15/05/09	DITIB-14/05/10	DITIB-13/05/11
DITIB-18/04/08	DITIB-22/05/09	DITIB-21/05/10	DITIB-20/05/11
DITIB-09/05/08	DITIB-29/05/09	DITIB-28/05/10	DITIB-01/07/11
DITIB-16/05/08	DITIB-26/06/09	DITIB-25/06/10	DITIB-19/08/11
DITIB-26/09/08	DITIB-21/08/09	DITIB-09/07/10	DITIB-26/08/11
DITIB-30/09/08	DITIB-11/09/09	DITIB-16/07/10	DITIB-30/08/11
DITIB-10/10/08	DITIB-18/09/09	DITIB-30/07/10	DITIB-02/09/11
DITIB-24/10/08	DITIB-02/10/09	DITIB-27/08/10	DITIB-09/09/11
DITIB-31/10/08	DITIB-16/10/09	DITIB-09/09/10	DITIB-16/09/11
DITIB-14/11/08	DITIB-23/10/09	DITIB-24/09/10	DITIB-23/09/11
DITIB-05/12/08	DITIB-29/10/10	DITIB-16/11/10	DITIB-30/09/11

⁸⁸ Kaikki saarnat ovat peräisin DITIBin www-sivujen saarna-arkistosta (<http://www.ditib.de/default1.php?id=11&sid=12&lang=de>).

DITIB-08/12/08	DITIB-13/11/09	DITIB-19/11/10	DITIB-07/10/11
DITIB-19/12/08	DITIB-20/11/09	DITIB-26/11/10	DITIB-21/10/11
DITIB-26/12/08	DITIB-27/11/09	DITIB-03/12/10	DITIB-28/10/11
DITIB-16/01/09	DITIB-27/11/09	DITIB-10/12/10	DITIB-06/11/11
DITIB-23/01/09	DITIB-11/12/09	DITIB-07/01/11	DITIB-09/12/11
DITIB-30/01/09	DITIB-31/12/09	DITIB-21/01/11	DITIB-16/12/11
DITIB-06/02/09	DITIB-15/01/10	DITIB-28/01/11	

IGMG-saarnat⁸⁹

IGMG-13/02/03	IGMG-10/02/06	IGMG-20/12/07	IGMG-11/09/09
IGMG-30/04/04	IGMG-03/03/06	IGMG-21/12/07	IGMG-28/08/09
IGMG-07/05/04	IGMG-17/03/06	IGMG-28/12/07	IGMG-18/09/09
IGMG-14/05/04	IGMG-24/03/06	IGMG-18/01/08	IGMG-21/09/09
IGMG-21/05/04	IGMG-05/05/06	IGMG-25/01/08	IGMG-02/10/09
IGMG-28/05/04	IGMG-12/05/06	IGMG-01/02/08	IGMG-09/10/09
IGMG-04/06/04	IGMG-28/04/06	IGMG-08/02/08	IGMG-16/10/09
IGMG-11/06/04	IGMG-19/05/06	IGMG-15/02/08	IGMG-23/10/09
IGMG-18/06/04	IGMG-26/05/06	IGMG-22/02/08	IGMG-30/10/09
IGMG-25/06/04	IGMG-09/06/06	IGMG-29/02/08	IGMG-20/11/09
IGMG-02/07/04	IGMG-16/06/06	IGMG-28/03/08	IGMG-22/11/09
IGMG-09/07/04	IGMG-23/06/06	IGMG-02/05/08	IGMG-22/11/09
IGMG-16/07/04	IGMG-07/07/06	IGMG-04/04/08	IGMG-04/12/09
IGMG-23/07/04	IGMG-04/08/06	IGMG-18/04/08	IGMG-07/05/10
IGMG-30/07/04	IGMG-11/08/06	IGMG-22/04/08	IGMG-27/08/10
IGMG-27/08/04	IGMG-22/09/06	IGMG-09/05/08	IGMG-10/09/10
IGMG-03/09/04	IGMG-06/10/06	IGMG-16/05/08	IGMG-24/09/10
IGMG-01/10/04	IGMG-20/10/06	IGMG-23/05/08	IGMG-01/10/10
IGMG-29/10/04	IGMG-22/10/06	IGMG-30/05/08	IGMG-08/10/10
IGMG-12/11/04	IGMG-27/10/06	IGMG-06/06/08	IGMG-22/10/10
IGMG-13/11/04	IGMG-17/11/06	IGMG-13/06/08	IGMG-09/11/10
IGMG-19/11/04	IGMG-24/11/06	IGMG-20/06/08	IGMG-16/11/10
IGMG-10/12/04	IGMG-15/12/06	IGMG-04/07/08	IGMG-26/11/10
IGMG-17/12/04	IGMG-29/12/06	IGMG-05/09/08	IGMG-03/12/10
IGMG-24/12/04	IGMG-30/12/06	IGMG-12/09/08	IGMG-10/12/10
IGMG-14/01/05	IGMG-12/01/07	IGMG-19/09/08	IGMG-24/12/10

⁸⁹ Kaikki saarnat ovat peräisin IGMG:n www-sivujen saarna-arkistosta (<http://www.igmg.de/islam/freitagspredigt.html>).

IGMG-20/01/05	IGMG-26/01/07	IGMG-30/09/08	IGMG-07/01/11
IGMG-04/02/05	IGMG-09/02/07	IGMG-03/10/08	IGMG-21/01/11
IGMG-18/02/05	IGMG-02/03/07	IGMG-10/10/08	IGMG-28/01/11
IGMG-25/03/05	IGMG-09/03/07	IGMG-17/10/08	IGMG-18/02/11
IGMG-01/04/05	IGMG-16/03/07	IGMG-21/11/08	IGMG-04/03/11
IGMG-08/04/05	IGMG-27/04/07	IGMG-05/12/08	IGMG-08/04/11
IGMG-15/04/05	IGMG-04/05/07	IGMG-08/12/08	IGMG-06/05/11
IGMG-29/04/05	IGMG-18/05/07	IGMG-11/12/08	IGMG-13/05/11
IGMG-06/05/05	IGMG-25/05/07	IGMG-02/01/09	IGMG-10/06/11
IGMG-13/05/05	IGMG-01/06/07	IGMG-07/01/09	IGMG-17/06/11
IGMG-10/06/05	IGMG-08/06/07	IGMG-16/01/09	IGMG-24/06/11
IGMG-12/08/05	IGMG-15/06/07	IGMG-06/02/09	IGMG-29/07/11
IGMG-02/09/05	IGMG-29/06/07	IGMG-13/02/09	IGMG-05/08/11
IGMG-23/09/05	IGMG-27/07/07	IGMG-20/02/09	IGMG-12/08/11
IGMG-30/09/05	IGMG-29/07/07	IGMG-27/02/09	IGMG-30/08/11
IGMG-14/10/05	IGMG-31/08/07	IGMG-31/03/09	IGMG-02/09/11
IGMG-21/10/05	IGMG-07/09/07	IGMG-17/04/09	IGMG-23/09/11
IGMG-03/11/05	IGMG-28/09/07	IGMG-24/04/09	IGMG-30/09/11
IGMG-04/11/05	IGMG-12/10/07	IGMG-01/05/09	IGMG-14/10/11
IGMG-18/11/05	IGMG-12/10/07	IGMG-08/05/09	IGMG-21/10/11
IGMG-02/12/05	IGMG-26/10/07	IGMG-15/05/09	IGMG-28/10/11
IGMG-09/12/05	IGMG-02/11/07	IGMG-05/06/09	IGMG-02/11/11
IGMG-16/12/05	IGMG-16/11/07	IGMG-12/06/09	IGMG-18/11/11
IGMG-30/12/05	IGMG-30/11/07	IGMG-03/07/09	IGMG-23/12/11
IGMG-06/01/06	IGMG-07/12/07	IGMG-10/07/09	IGMG-30/12/11
IGMG-10/01/06	IGMG-14/12/07	IGMG-04/09/09	

VIKZ-saarnat⁹⁰

VIKZ-30/04/10	VIKZ-08/10/10	VIKZ-25/02/11	VIKZ-09/09/11
VIKZ-07/05/10	VIKZ-22/10/10	VIKZ-18/03/11	VIKZ-30/09/11
VIKZ-14/05/10	VIKZ-12/11/10	VIKZ-08/04/11	VIKZ-07/10/11
VIKZ-21/05/10	VIKZ-26/11/10	VIKZ-06/05/11	VIKZ-28/10/11
VIKZ-02/07/10	VIKZ-17/12/10	VIKZ-20/05/11	VIKZ-06/11/11
VIKZ-09/07/10	VIKZ-24/12/10	VIKZ-15/07/11	VIKZ-23/12/11
VIKZ-20/08/10	VIKZ-21/01/11	VIKZ-22/07/11	
VIKZ-01/10/10	VIKZ-27/01/11	VIKZ-12/08/11	

90 Kaikki saarnat ovat peräisin VIKZ:n www-sivujen saarna-arkistosta (<http://www.vikz.de/index.php/Archiv-Freitagspredigten2.html>).

KIRJALLISUUS

- Abuarqub, Mamoun & Phillips, Isabel 2009. *A Brief History of Humanitarianism in the Muslim World*. Birmingham: Islamic Relief Worldwide.
- Ahmed, Ali M. 2009. Are Religious People More Prosocial? A Quasi-Experimental Study with Madrasah Pupils in a Rural Community in India. *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2), 368–374.
- Alterman, Jon B.; Hunter, Shireen & Phillips, Ann L. 2005. *The Idea and Practice of Philanthropy in the Muslim World*. Washington: U. S. Agency for International Development.
- Amelina, Anna & Faist, Thomas 2008. Turkish Migrant Associations in Germany: Between Integration Pressures and Transnational Linkages. *Revue Européenne des Migrations Internationales* 24 (2), 91–120.
- Ansari, Abdul Haq 1989. Islamic Ethics: Concept and Prospect. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 6 (1), 81–91.
- Aydin, Hayrettin; Halm, Dirk & Şen, Faruk 2003. “Euro-Islam”. *Das neue Islamverständnis der Muslime in der Migration*. Essen: Stiftung Zentrum für Türkeistudien.
- Barrett, Justin L. & Lanman, Jonathan A. 2008. The Science of Religious Beliefs. *Religion* 38, 109–124.
- Barrett, Justin L. & Nyhof, Melanie A. 2001. Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials. *Journal of Cognition and Culture* 1 (1), 69–100.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel & Benad, Matthias & Weber, Edmund (toim.) 2005. *Diakonie der Religionen 2. Schwerpunkt Islam*. Frankfurt am Main: Lang.
- Belzen, Jacob A. 2010. *Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications*. Dordrecht: Springer.
- Bemelmans, Yvonne & Freitas, Maria José 2001. *Situation of Islamic Communities in Five European Cities. Examples of Local Initiatives*. Maastricht: ECWS.
- Benad, Matthias & Weber, Edmund (toim.) 1996. *Diakonie der Religionen 1. Studien zu Lehre und Praxis karitativen Handelns in der christlichen, buddhistischen, Hindu und Sikh Religion*. Frankfurt am Main: Lang.

- Benthall, Jonathan 1999. Financial Worship: The Quranic Injunction to Almsgiving. *Journal of Royal Anthropological Institute* 5, 27–42.
- Benthall, Jonathan & Bellion-Jourdan, Jérôme 2003. *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*. London/New York: I. B. Tauris.
- Berger, Peter L. 1999. The Desecularization of the World: A Global Overview. Teoksessa Peter L. Berger (toim.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1–18.
- Bergman, Roger 2002. Why Be Moral? A Conceptual Model from Developmental Psychology. *Human Development* 45: 104–124.
- Bloom, Paul 2012. Religion, Morality, Evolution. *Annual Review of Psychology* 63, 179–199.
- Bonner, Michael 2005. Poverty and Economics in the Qur'an. *Journal of Interdisciplinary History* xxxv (3), 391–406.
- Brettfeld, Katrin & Wetzels, Peter 2007. *Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*. Berlin: Bundesministerium des Innern.
- Brown, Daniel 1999. Islamic Ethics in Comparative Perspective. *Muslim World* 89 (2), 181–192.
- Bundesamt für Verfassungsschutz 2009. *Verfassungsschutzbericht 2009*. Berlin: Bundesministerium des Innern.
- Carney, Frederick S. 1983. Some Aspects of Islamic Ethics. *The Journal of Religion* 63 (2), 159–174.
- Civetta, Peter 2009. Khutbah/Community: Islam, Preaching and Congregational Identity. *Ecumenica* 1 (2), 23–37.
- Clark, Chadwick W. 2008. *Estimates of Association between Cognitive Complexity Levels and Creativity Levels of Field Grade Military Officers: An Exploratory Study of the Relationship*. Manhattan, Kansas: Kansas State University.
- Colby, Anne 2002. Moral Understanding, Motivation, and Identity. *Human Development* 45, 130–135.
- Coleman, John A. 1970. Civil Religion. *Sociological Analysis* 31 (2), 67–77.
- Dean, Hartley & Khan, Zafar 1997. Muslim Perspectives on Welfare. *Journal of Social Policy* 26 (2), 193–209.
- Deaux, Kay; Dane, Francis C. & Wrightsman, Lawrence S. 1993. *Social Psychology in the '90s*. Pacific Grove, Calif.: Brooks/Cole.
- Dierckx, Danielle; Vranken, Jan & Wendy Kerstens (toim.) 2009. *Faith-based Organisations and Social Exclusion in European Cities. National Context Reports*. Acco: Leuven.
- Dinham, Adam & Martha Shaw 2011. Measurement as Reflection in Faith-Based Social Action. *Community Development Journal* 47 (1), 126–141.
- Eckel, Catherine C. & Grossman, Philip J. 2004. Giving to Secular Causes by the Religious and Nonreligious: An Experimental Test of the Responsiveness of Giving to Subsidies. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33 (2), 271–289.

- Edwards, Carolyn Pope & Carlo, Gustavo 2005. Introduction: Moral Development Study in the 21st Century. Teoksessa Carolyn P. Edwards & Gustavo Carlo (toim.) *Moral Development Study in the 21st Century: Introduction to Moral Motivation through the Life Span: Nebraska Symposium on Motivation*, volume 51. Lincoln: University of Nebraska Press, ix–xxvi.
- Eicken, Joachim & Schmitz-Veltin, Ansgar 2010. Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen. *Wirtschaft und Statistik* 6, 576–689.
- Eisenberg, Nancy & Sadovsky, Adrienne 2004. Prosocial Behavior, Development of. Teoksessa Charles D. Spielberger (toim.) *Encyclopedia of Applied Psychology*. Volume 3. Per–Y. Oxford: Elsevier, 137–141.
- Eissenstat, Howard 2003. History and Historiography: Politics and Memory in the Turkish Republic. *Contemporary European History* 12 (1), 93–105.
- El Mehdi Zidani, Mohamed 2010. Islamic perspective on social business. *New Horizon* 174, 16–18.
- Fathi, Ashgar 1981. The Islamic Pulpit as a Medium of Political Communication. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (2), 163–172.
- Friedrichs, Jürgen & Klöckner, Jennifer 2009. FBOs and Social Exclusion in Germany. Teoksessa Danielle Dierckx, Jan Vranken & Wendy Kerstens (toim.) *Faith-based Organisations and Social Exclusion in European Cities*. National Context Reports. Leuven: Acco, 69–135.
- Frimer, Jeremy A. & Walker, Lawrence J. 2008. Towards a New Paradigm of Moral Personhood. *Journal of Moral Education* 37 (3), 333–356.
- Geaves, Ron 2010. *Islam Today*. London: Continuum.
- Geaves, Ron 1999. Islam and Conscience. Teoksessa Jayne Hoose (toim.) *Conscience in World Religions*. Leominster: Gracewing, 155–175.
- Gibbon, James 2008. God is great, God is good: Teaching god concepts in Turkish Islamic sermons. *Poetics* 36, 389–403.
- Glassé, Cyril 2002. *The New Encyclopedia of Islam*. Revised Edition of the Concise Encyclopedia of Islam. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Graham, Jesse; Haidt, Jonathan & Nosek, Brian A. 2009. Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations. *Journal of Personality and Social Psychology* 96 (5), 1029–1046.
- Guerra, Valeschka M. & Giner-Sorolla, Roger 2010. The Community, Autonomy, and Divinity Scale (CADS): A New Tool for the Cross-Cultural Study of Morality. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 41 (1), 35–50.
- Haidt, Jonathan 2008. Morality. *Perspectives on Psychological Science* 3 (1), 65–72.
- Haidt, Jonathan; Graham, Jesse & Joseph, Craig 2009. Above and Below Left–Right: Ideological Narratives and Moral Foundations. *Psychological Inquiry* 20, 110–119.
- Haidt, Jonathan; Koller, Silvia Helena & Dias, Maria G. 1993. Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog? *Journal of Personality and Social Psychology* 65 (4), 613–628.

- Hallenberg, Helena & Perho, Irmeli 2008. Heijastuksia valosta. Mystikkojen islam. Helsinki: Palmenia.
- Hardy, Sam A. & Carlo, Gustavo 2005. Identity as a Source of Moral Motivation. *Human Development* 48, 232–256.
- Hasan, Samiul 2007. Islamic Concept of Social Justice: Its Possible Contribution to Ensuring Harmony and Peaceful Coexistence in a Globalised World. *Macquarie Law Journal* 7, 167–183.
- Haug, Sonja; Müssig, Stephanie & Stichs, Anja 2009. Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Hauser, Marc D. 2006. *Moral Minds. The Nature of Right and Wrong*. New York: Harper Perennial.
- Heimbach, Marfa 2009. Die Ausbildung zum Imam. Viitattu 8.8.2012. <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SubSites/DIK/DE/Religionsunterricht/Imame/ImameTheologie/Imamausbildungen/imamausbildungen-node.html>.
- Helkama, Klaus 2009. Moraalipsykologia. Hyvän ja pahan täällä puolen. Helsinki: Edita.
- Hiilamo, Heikki 2011. Reinvigorated Church Poor Relief in Finland between Two Recessions. Teoksessa Esko Kähkönen & Teemu Pauha (toim.) *Faith-Based Social Action in Combating Marginalization*. Conference Proceedings, Helsinki, 17.–18.11.2011. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu, 69–94.
- Hock, Roger R. 2005. *Forty Studies that Changed Psychology. Explorations into the History of Psychological Research*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hollingsworth, J. Rogers 2007. High Cognitive Complexity and the Making of Major Scientific Discoveries. Teoksessa Arnaud Sales & Marcel Fournier (toim.) *Knowledge, Communication, and Creativity*. London: Sage, 129–155.
- Hukari, Ari 2007. Lähimmäisen auttaminen islamin ja kristinuskon näkökulmasta. Teoksessa Kari Latvus & Antti Elenius (toim.) *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja, 179–195.
- Hämeen-Anttila, Jaakko 2004. *Islamin käsikirja*. Helsinki: Otava.
- Ilmoni, Eva-Maria 2011. Suomessa asuvien muslimien almujen anto ja hyvän-
tekeväisyys. Helsingin yliopisto. Teologisen tiedekunnan laitos. Pro gradu -työ.
- International Crisis Group 2007. *Islam and Identity in Germany*. Crisis Group Europe Report N°181. Viitattu 15.12.2010. http://www.flw.ugent.be/cie/documenten/islam_in_germany.pdf.
- Jensen, Lene Arnett 2011. The Cultural Development of Three Fundamental Moral Ethics: Autonomy, Community, and Divinity. *Zygon* 46 (1), 150–167.
- Jensen, Lene Arnett 2008. Through Two Lenses: A Cultural-developmental Approach to Moral Psychology. *Developmental Review* 28, 289–315.
- Jensen, Lene Arnett 2004. *Coding Manual: Ethics of Autonomy, Community, and Divinity*. Viitattu 5.10.2010. <http://www.lenearnettjensen.com/JensenCodingManualThreeEthics2004.pdf>.

- Jensen, Lene Arnett 1998. Moral Divisions within Countries between Orthodoxy and Progressivism: India and the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1), 90–107.
- Jensen, Lene Arnett 1997. Different Worldviews, Different Morals: America's Culture War Divide. *Human Development* 40, 325–344.
- Ji, Chang-Ho C.; Ibrahim, Yodi & Kim, Soo Dong 2009. Islamic Personal Religion and Moral Reasoning in Social Justice and Equality: The Evidence From Indonesian College Students. *The International Journal for the Psychology of Religion* 19, 259–274.
- Jonker, Gerdien 2004. Muslim Lay Communities between Turkey and Germany. Teoksessa Jamal Malik (toim.) *Muslims in Europe. From the Margin to the Centre*. Münster: Lit Verlag, 61–73.
- Kaleem, Ahmad & Ahmed, Saima 2010. The Quran and Poverty Alleviation. A Theoretical Model for Charity-Based Islamic Microfinance Institutions (MFIs). *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 39 (3), 409–428.
- Karakas, Cemal 2007. Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics, and Society. Frankfurt am Main: Peace Research Institute Frankfurt (PRIF).
- Kitcher, Philip 1993. The Evolution of Human Altruism. *The Journal of Philosophy* 90 (10), 497–516.
- Kochuyt, Thierry 2009. God, Gifts and Poor People: On Charity in Islam. *Social Compass* 56 (1), 98–116.
- Kohlberg, Lawrence & Hersh, Richard H. 1977. Moral Development: A Review of the Theory. *Theory Into Practice* 16 (2), 53–59.
- Krafess, Jamal 2005. The Influence of the Muslim Religion in Humanitarian Aid. *International Review of the Red Cross* 87 (858), 327–342.
- Kuusimäki, Kalle 2000. Pyyteettömiä kertomuksia. Eräitä moraalifilosofisia ja aatehistoriallisia huomioita altruismista. Teoksessa Mikko Malkavaara (toim.) *Ei etsi omaansa. Tutkimuksia altruismista ja yhteiskuntavastuusta*. Pieksämäki: Kirkkopalvelut, 17–46.
- Laitila, Teuvo 2006. Ihmisen jumalat. Johdatus uskontotieteeseen. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Lehtonen, Mikko 2004. Suomi on toistettava maata. Teoksessa Mikko Lehtonen, Olli Löytty & Petri Ruuska (toim.) *Suomi toisin sanoen*. Tampere: Vastapaino, 121–147.
- Malkavaara, Mikko 2000. Yhteisvastuun juhluvuoden tutkimusprojekti. Teoksessa Mikko Malkavaara (toim.) *Ei etsi omaansa. Tutkimuksia altruismista ja yhteiskuntavastuusta*. Pieksämäki: Kirkkopalvelut, 9–13.
- Malkavaara, Mikko & Yeung, Anne Birgitta 2007. Altruismi. moraalinen ideaali vai käytännön arkea. *Diakonian tutkimus* 1, 50–56.
- Martens, Silvia 2010a. Tohtorikoulutettava, Bernin yliopisto. Bern.
- Sähköpostiviesti 6.6. Vastaanottaja Teemu Pauha.
- Martens, Silvia 2010b. Tohtorikoulutettava, Bernin yliopisto. Bern. Sähköpostiviesti 1.7. Vastaanottaja Teemu Pauha.

- Martin, J. Paul; Chau, Jason & Patel, Shruti 2007. Religions and International Poverty Alleviation. The Pluses and Minuses. *Journal of International Affairs* 61 (1), 69–92.
- Mihçiyazgan, Ursula 1997. Der Islam in der Türkei und in Europa. Überlegungen zur Beschreibung des türkischen Islam. Teoksessa Harun Gümrukçu, Ursula Neumann & Wolf-Rüdiger Felsch (toim.) *ITES-Jahrbuch 1997-1998. Bikulturalität – staatliches Handeln – Mensch*. Hamburg: Institut für Türkisch-Europäische Studien, 159–178.
- Mohr, Thea & Weber, Edmund (toim.) 2006. Universelle Kultur des Helfens. Im Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum und in den Naturwissenschaften. *Diakonie der Religionen* 4. Frankfurt am Main: Lang.
- Mustea, Anca; Negru, Oana & Opre, Adrian 2010. Morality and Religion: A Psychological Perspective. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9 (26), 18–36.
- Neusner, Jacob; Sonn, Tamara & Brockopp, Jonathan E. 2000. *Judaism and Islam in Practice. A Sourcebook*. London/New York: Routledge.
- Nisan, Mordecai 1987. Moral Norms and Social Conventions: A Cross-Cultural Comparison. *Developmental Psychology* 23 (5), 719–725.
- Norenzayan, Ara; Atran, Scott; Faulkner, Jason & Schaller, Mark 2006. Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives. *Cognitive Science* 30, 531–553
- Norenzayan, Ara & Shariff, Azim F. 2008. The Origin and Evolution of Religious Prosociality. *Science* 322 (58), 58–62.
- Nummenmaa, Lauri 2004. Käyttätymistieteiden tilastolliset menetelmät. Helsinki: Tammi.
- Ojanen, Markku 2007. *Positiivinen psykologia*. Helsinki: Edita.
- Paloutzian, Raymond F. & Park, Crystal L. 2005. Integrative Themes in the Current Science of the Psychology of Religion. Teoksessa Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (toim.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford, 3–20.
- Palva, Heikki 1998. Islamilainen kulttuuri Lähi-idän kulttuurin perillisenä. Teoksessa Heikki Palva & Irmeli Perho (toim.) *Islamilainen kulttuuri*. Helsinki: Otava, 167–218.
- Pauha, Teemu 2010. ”Aivan tavallinen suomalaisnuori?” Nuorten muslimimaahanmuuttajien psykologinen hyvinvointi sekä kansallinen ja uskonnollinen identiteetti. Jyväskylän yliopisto. Psykologian laitos. Pro gradu -työ.
- Pauly, Robert J. 2004. *Islam in Europe. Integration or Marginalization?* Aldershot: Ashgate.
- Pompey, Heinrich 2004. Diakonie im interreligiösen und interkulturellen Dialog. Teoksessa Günter Ruddat & Gerhard K. Schäfer (toim.) *Diakonisches Kompendium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 158–186.
- Posch, Walter 2005. Islam und Islamismus in der Türkei. Teoksessa Walter Feichtinger & Sibylle Wentker (toim.) *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus*. Wien: Landesverteidigungsakademie (LVAk), Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK), 167–187.

- Post, Stephen; Underwood, Lynn; Schloss, Jeffrey & Hurlbut, William 2002. General Introduction. Teoksessa Stephen G. Post, Lynn G. Underwood, Jeffrey P. Schloss & William B. Hurlbut (toim.) *Altruism & Altruistic Love. Science, Philosophy, & Religion in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press, 3–12.
- Puro, Jukka-Pekka 1998. Retoriikasta saarnaan. Tutkimus seurakuntasaarnojen retorisesta vaikuttavuudesta. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Pyysiäinen, Ilkka 2003. Mielen modulit ja inhosta värisevä filosofi. *Tieteessä tapahtuu* 2, 43–45.
- Pyysiäinen, Ilkka & Hauser, Marc 2009. The Origins of Religion: Evolved Adaptation or By-product? *Trends in Cognitive Sciences* 14 (3), 104–109.
- Reinhart, A. Kevin 1983. Islamic Law as Islamic Ethics. *The Journal of Religious Ethics* 11 (2), 186–203.
- Rossano, Matt J. 2008. The Moral Faculty: Does Religion Promote “Moral Expertise”? *The International Journal for the Psychology of Religion* 18, 169–194.
- Rutter, Michael & Rutter, Marjorie 1993. *Developing Minds: Challenge and Continuity across the Lifespan*. Harmondsworth: Penguin.
- Saari, Juho; Kainulainen, Sakari & Yeung, Anne Birgitta 2005. Altruismi. Antamisen lahja Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Helsinki: Yliopistopaino.
- Santrock, John W. 2007. *Child Development*. New York: McGraw-Hill.
- Sargent, William 1957. *Battle for the Mind. A Physiology of Conversion and Brainwashing*. London: Heinemann.
- Schaffer, H. Rudolph 1996. *Social Development*. Oxford: Blackwell.
- Singer, Amy 2006. Soup and Sadaqa: Charity in Islamic Societies. *Historical Research* 79 (205), 306–324.
- Shariff, Azim F. & Norenzayan, Ara 2007. God Is Watching You. Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game. *Psychological Science* 18 (9), 803–809.
- Shweder, Richard A. & Haidt, Jonathan 2000. The Cultural Psychology of the Emotions: Ancient and New. Teoksessa M. Lewis & J. M. Haviland-Jones (toim.) *Handbook of Emotions*. New York: Guilford, 397–414.
- Shweder, Richard A. & Haidt, Jonathan 1993. The Future of Moral Psychology. Truth, Intuition, and the Pluralist Way. *Psychological Science* 4 (6), 360–365.
- Shweder, Richard; Much, Nancy; Mahapatra, Manamohan & Park, Lawrence 1997. The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the “Big Three” Explanations of Suffering. Teoksessa Allan Brandt & Paul Rozin (toim.) *Morality and Health*. New York: Routledge, 119–169.
- Skitka, Linda J. 2010. The Psychology of Moral Conviction. *Social and Personality Psychology Compass* 4 (4), 267–281.
- Smart, Ninian 2005. *Uskontojen maailma*. Helsinki: Otava.
- Spuler-Stegemann, Ursula 2001. Muslime in Deutschland. Organisationen und Gruppierungen. *Der Bürger im Staat* 51 (4), 221–225.
- Suomen virallinen tilasto 2012. Kansantalouden tilinpito. Helsinki: Tilastokeskus. Viitattu 16.10.2012. <http://www.stat.fi/til/vtp/index.html>.

- Thielmann, Jörn 2008. Islam and Muslims in Germany. An Introductory Exploration. Teoksessa Ala Al-Hamarneh & Jörn Thielmann (toim.) *Islam and Muslims in Germany*. Leiden: Brill, 1–29.
- Turiel, Elliot 2008. The Development of Children's Orientations toward Moral, Social, and Personal Orders: More than a Sequence in Development. *Human Development* 51, 21–39.
- Turiel, Elliot 1997. Beyond particular and universal ways: Contexts for morality. *New Directions for Child Development* 76, 87–105.
- Vainio, Annukka 2005. Moraalipsykologisia näkökulmia moraalien muutokseen ja vaihteluun. Teoksessa Anna-Maija Pirttilä-Backman, Marja Ahokas, Liisa Myyry & Susanna Lähteenoja (toim.) *Arvot, moraalit ja yhteiskunta. Sosiaalipsykologisia näkökulmia yhteiskunnan muutokseen*. Helsinki: Gaudeamus, 145–166.
- Vainio, Annukka 2003a. One Morality - Or Multiple Moralities? Religious Ideology, Conceptions of Morality and Rule Systems of Finnish Evangelical Lutheran, Conservative Laestadian and Nonreligious Adolescents. *Social Psychological Studies* 7. Helsinki: Helsingin yliopisto, sosiaalipsykologian laitos.
- Vainio, Annukka 2003b. Uskonnollisuus, moraaliarvioinnit ja käsitykset sääntöjärjestelmistä. Lukiolaisnuorten arviointitapojen vertailua. *Psykologia* 5, 310–315.
- ten Veen, Rianne C. 2009. *Charitable Giving in Islam*. Birmingham: Islamic Relief Worldwide.
- Vehkalahti, Kimmo 2008. *Kyselytutkimuksen mittarit ja menetelmät*. Helsinki: Tammi.
- Vierikko, Elina 2009. Geneettisten ja ympäristötekijöiden vaikutus persoonallisuuteen. Teoksessa Riitta-Leena Metsäpelto & Taru Feldt (toim.) *Meitä on moneksi. Persoonallisuuden psykologiset perusteet*. Jyväskylä: PS-kustannus, 31–48.
- Warner, Carolyn M.; Kilinc, Ramazan; Hale, Christopher & Cohen, Adam 2011. Religion and Public goods provision: Evidence from Catholicism and Islam. *APSA 2011 Annual Meeting Paper*. Viitattu 25.7.2012. <http://ssrn.com/abstract=1900050>.
- Warner, Carolyn M. & Wenner, Manfred W. 2006. Religion and the Political Organization of Muslims in Europe. *Perspectives on Politics* 4 (3), 457–479.
- Wilson, David Sloan 1992. On the Relationship Between Evolutionary and Psychological Definitions of Altruism and Selfishness. *Biology and Philosophy* 7, 61–68.
- Wunn, Ina 2007. *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Yavuz, M. Hakan 2006. Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-political Movements. Teoksessa Timothy A. Byrnes & Peter J. Katzenstein (toim.) *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 225–255.
- Yavuz, M. Hakan 2004. Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus. *Journal of Muslim Minority Affairs* 24 (2), 213–232.
- Yukleyen, Ahmet 2010. State Policies and Islam in Europe: Milli Görüş in Germany and the Netherlands. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (3), 445–463.

LIITTEET

Liite 1: Kolmen etiikan alakategoriat Jensenin (2004) luokituksessa

Autonomian etiikka	Esimerkkiperustelu
1. Henkilökohtaisen rangaistuksen välttely	DİTİB-26/03/10: "Und unter den schlechten Taten (şer) ist es [...] das Kappen der Verwandtschaftsbande, das am schnellsten bestraft wird." ("Sukulaissiteiden katkaisu on pahoista teoista se, joka rangaistaan nopeimmin.")
2. Palkkion tavoittelu (itselle)	DİTİB-10/12/10: "Wer nun die geringste Wohltat begeht, wird dafür entlohnt." ("No, se joka tekee vähäisimmän hyvän työn, tulee siitä palkituksi.")
3. Oma fyysinen hyvinvointi	VIKZ-20/08/10: "Und mit der Sadaka, also der Freiwilligen abgabe heilt euch von euren Krankheiten." ("Ja <i>sadaqalla</i> , siis vapaaehtoisella lahjoituksella, parannutte sairauksistanne.")
4. Oma psykologinen hyvinvointi	DİTİB-24/04/09: "Als solche bescheren sie uns nicht nur Glück und Freude [...]" ("Sellaisina he [= lapset] eivät lahjoita meille vain onnea ja iloa [...]"
5. Oma etu	VIKZ-25/02/11: "[W]enn du Allah für seine Nîmet und Gaben nicht tiefinnerlich dankbar bist, DANN WIRST DU NIE AUS DEINEN SCHWIERIGKEITEN HERAUSKOMMEN[.]" ("Jos et ole sisäisesti syvän kiitollinen Allahille hänen <i>Nîmetistään</i> [= siunauksestaan] ja lahjoistaan, SITTEEN ET KOSKAAN TULE PÄÄSEMÄÄN EROON VAIKEUKSISTASI[.]")
6. Toisen yksilön fyysinen hyvinvointi	IGMG-04/05/07: "Wenn ein Gläubiger seinen Bruder verwünscht, ist es so als habe er ihn getötet." ("Jos uskova kiroaa veljensä, on se kuin hän olisi tappanut tämän.")
7. Toisen yksilön psykologinen hyvinvointi	DİTİB-28/03/08: "Denn dies formt der Charakter und die Persönlichkeit des Kindes mit." ("Sillä tämä [= lapsen kohtelu] muovaa lapsen luonteen ja persoonallisuuden.")

8. Toisen yksilön etu	VIKZ-18/03/11: ”In diesem Lebensabschnitt gestaltet jeder Einzelne seine Zukunft, erhält seine Bildung und legt den Grundstein für seinen beruflichen Werdegang.” (”Tässä elämänvaiheessa jokainen yksilö muovaa tulevaisuutensa, hankkii koulutuksensa ja luo pohjan urakehitykselleen.”)
9. Reiluus ja vastavuoroisuus	VIKZ-21/01/11: ”Liebt jemand, wird er geliebt; bereitet er den Menschen Freude, lebt er selbst in Freude.” (”Se, joka rakastaa, tulee itse rakastetuksi; se, joka tuottaa ihmisille iloa, elää itse iloiten.”)
10. Omatunto (syyllisyys)	(ei esiinny aineistossa)
11. Autonomiaan liittyvät hyveet	VIKZ-21/01/11: ”[E]in Mensch, der Vollkommenheit sucht, wird angesichts materieller Probleme weder in seiner Entschiedenheit (<i>irade</i>) noch in seiner Selbstdisziplin (<i>idare</i>) schwanken.” (”Ihminen, joka etsii täydellisyyttä, ei menetä päättäväisyyttään tai itsekuriaan kohdatessaan materiaalisia ongelmia.”)
12. Velvollisuus (itselle)	IGMG-08/05/09: ”[G]emäß dem Islam trägt der junge Mensch mit dem Beginn der Pubertät die alleinige Verantwortung für sein Handeln.” (”Islamin mukaan nuori on pubertettiin alusta asti yksin vastuussa käyttäytymisestään.”)
13. Keino - päämäärä - harkinta: yksilön päämäärät	(ei esiinny aineistossa)
14. Oikeudet	DITIB-18/04/08: ”[U]nser Körper und unsere Seele gewisse Rechte haben [...]” (”[M]eidän ruumiillamme ja sielullamme on tiettyjä oikeuksia [...]”)
15. Muu autonomia	DITIB-19/11/10: ”Nicht umsonst achten wir die Menschen einfach nur deswegen, weil sie Menschen sind[.]” (”Emme suotta kunnioita ihmisiä vain siksi, että he ovat ihmisiä[.]”)
Yhteisöllisyyden etiikka	Esimerkkiperustelu
1. Rangaistuksen välttely: sosiaaliset sanktiot	IGMG-08/04/05: ”Wärst du aber grob und hartherzig gewesen, so wären sie von dir davon gelaufen.” (”Mutta jos olisit ollut karkea ja kovasydäminen, niin he olisivat paenneet sinua.”)

2. Palkkion tavoittelu: sosiaaliset hyödyt	IGMG-17/10/08: ”[W]ir wissen, dass wir durch ein einziges Opfertier, die Bittgebete und die Herzen vieler Menschen gewinnen können.” (“[T]iedämme, että yhdellä ainoalla uhrieläimellä voimme voittaa monien ihmisten pyyntörukoukset ja sydämet.”)
3. Muiden fyysinen hyvinvointi	VIKZ-28/10/11: ”Will man den Tod vieler Menschen durch Katastrophen und Kriege verhindern, soll man viel Kurban machen.” (“Jos halutaan estää monien ihmisten kuolema katastrofeissa ja sodissa, täytyy tehdä paljon kurbania [qurban = eläinuhri]”)
4. Muiden psykologinen hyvinvointi	IGMG-28/08/09: ”[U]nsere Zakât [...] viele Menschen in diesen Tagen glücklich machen wird.” (“[M]eidän zakatimme [...] tekee monia ihmisiä onnelliseksi näinä päivinä.”)
5. Muiden etu	IGMG-04/11/05: ”Zum Beispiel wurden für den Schutz der Menschen und sogar der Tiere unzählige Stiftungen gegründet, die nur für das Wohlergehen dieser Menschen und Tiere arbeiteten.” (“Esimerkiksi ihmisiä ja jopa eläimiä suojelemaan perustettiin lukemattomia säätiöitä, jotka työskentelivät vain näiden ihmisten ja eläinten hyvinvoinnin eteen.”)
6. Yhteisöllisen merkkihenkilön arvovalta	DİTİB-19/11/10: ”Eine ganze Reihe von Dichtern hat sich in ihren Werken mit der Liebe, der Brüderlichkeit und der Toleranz beschäftigt.” (“Koko joukko runoilijoita on käsitellyt teoksissaan rakkautta, veljeyttä ja suvaitsevaisuutta.”)
7. Tavan tai perinteen arvovalta	DİTİB-19/11/10: ”Nicht umsonst ist unsere Kultur die des friedlichen Miteinanders und der Toleranz.” (“[Anatolialainen] kulttuurimme ei suotta edusta rauhaisaa yhteiseloä ja suvaitsevaisuutta.”)
8. Sosiaalisen instituution juridinen arvovalta	IGMG-02/07/04: ”Jede Institution, unter deren Rechtleitung sich Menschen begeben, stellt für die einzelnen Individuen und die Gemeinschaft, die sich an ihre Leitung hält, bestimmte Regeln auf[.]” (“Jokainen instituutio, jonka johdettavaksi ihmiset ryhtyvät, asettaa yksittäisille yksilöille ja yhteisölle, joka pitää sen johdettavana, tiettyjä sääntöjä[.]”)

9. Yhteisöllisyyteen liittyvät hyveet	DITIB-20/03/09: "Denn wo es keine Toleranz gibt, herrschen Fanatismus, Extremismus, Feindseligkeit und Hass[.]" ("Sillä missä ei ole suvaitsevaisuutta, hallitsee fanatismi, ekstremismi, epästäväällisyys ja viha.")
10. Velvollisuus (muille)	IGMG-16/01/09: "Denn dies ist in erster Linie nicht eine Verpflichtung gegenüber unseren Glaubensgeschwistern, sondern eine Verantwortung als Menschen." ("Sillä tämä [= Gazan muslimien tukeminen] ei ole ensisijaisesti velvollisuutemme uskonsisaruksiamme kohtaan vaan vastuamme ihmisinä.")
11. Keino-päämäärä-harkinta: sosiaalisen ryhmän päämäärät	(ei esiinny aineistossa)
12. Sosiaalinen järjestys ja harmoniapyrkimykset	IGMG-30/11/07: "Wenn in der Familie eine auf Zuneigung und Nachsicht basierende Atmosphäre herrscht, werden die in dieser Familie aufgewachsenen Kinder in ihrem gesellschaftlichen Leben ebenfalls Toleranz und Harmonie fördern." ("Kun perheessä vallitsee kiintymyksen ja ymmärryksen perustuva ilmapiiri, tulevat tässä perheessä varttuneet lapset edistämään suvaitsevaisuutta ja harmoniaa myös yhteiskunnallisessa elämässään.")
13. Muu yhteisöllisyys	VIKZ-12/08/11: "Der Zekat als materielle Ibâdet hat für unser gesellschaftliches Zusammenleben eine sehr zentrale Bedeutung." ("Zekatilla [= zakatilla] on aineellisena Ibâdetina [= jumalanpalveluksena] keskeinen merkitys yhteiskunnalliselle yhteiselollemme.")

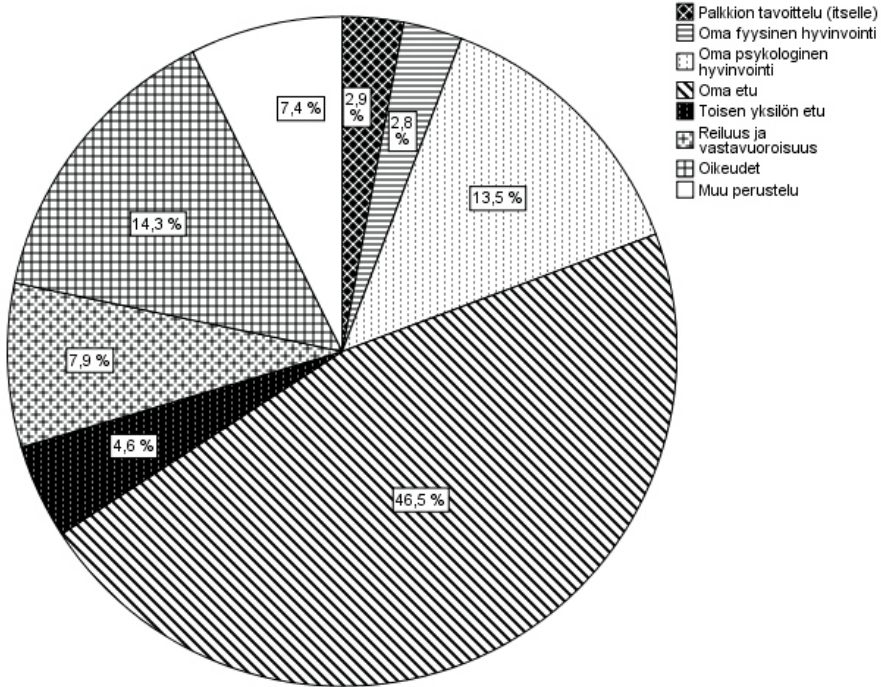
Pyhyiden etiikka	Esimerkkiperustelu
1. Jumalallisen rangaistuksen välttely	IGMG-20/11/09: "Und fürchtet Allah; siehe, Allah ist streng im Strafen." ("Pelätkää Jumalaa. Hän on Ankara rankaisemaan." [Kor. 5:2])
2. Palkkion tavoittelu (jumalilta)	IGMG-07/05/10: "Dementsprechend belohnt Allah alle, die gerecht, hilfsbereit, großzügig und aufrichtig sind." ("Sen mukaisesti Allah palkitsee kaikki, jotka ovat oikeudenmukaisia, avuliaita, anteliaita ja rehellisiä.")
3. Oma fyysinen hyvinvointi (keho jumalan temppeleinä)	(ei esiinny aineistossa)

4. Oman sielun etu	DİTİB-09/07/10: "Liebe ist Nahrung für Herz und Seele." ("Rakkaus on ravintoa sydämelle ja sielulle.")
5. Toisen fyysinen hyvinvointi (keho jumalan temppelinä)	(ei esiinny aineistossa)
6. Toisen sielun etu	IGMG-02/10/09: "Dies würde nämlich nicht nur ihr Leben im Diesseits erschweren, sondern auch Konsequenzen für das jenseitige Leben haben." (Tämä nimittäin ei ainoastaan vaikeuttaisi heidän elämäänsä tämänpuoleisessa, vaan aiheuttaisi seurauksia tuonpuoleiselle elämälle.)
7. Uskonnollisen merkkihenkilön arvovalta	IGMG-13/05/05: "Der Prophet versammelte sich abends mit seinen Familienangehörigen und unterhielt sich mit ihnen." ("Profeetta ympäröi iltaisin itsensä perheenjäsenillä ja keskusteli heidän kanssaan.")
8. Uskonnollisen tavan tai perinteen arvovalta	VIKZ-02/07/10: "Unsere ehrwürdige Religion, der Islam, gibt dem gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen einen sehr hohen Stellenwert" ("Meidän kunnianarvoinen uskontomme, islam, antaa suuren arvon ihmisten yhteiskunnalliselle yhteiselolle.")
9. Uskonnollisen instituution juridinen arvovalta	VIKZ-12/11/10: "Nach der hanefitischen Rechtsschule ist es vacib, das heißt eine unerlässliche Pflicht." ("Hanafittisen lakikoulukunnan mukaan se on vacib, toisin sanoen ehdoton velvollisuus.")
10. Luonnollisen lain arvovalta	VIKZ-14/05/10: "Gemäß der [...] Gesetze der Natur wird der Mensch geboren, er wächst auf, wird irgendwann alt und zuletzt stirbt er." ("Luonnon lakien mukaan ihminen syntyy, kasvaa, tulee joskus vanhaksi ja lopuksi kuolee.")
11. Kirjoitusten arvovalta	DİTİB-26/09/08: "Zu den Grundprinzipien des Korans gehören Liebe, Respekt, Toleranz, Brüderlichkeit, Solidarität, Gerechtigkeit, Freundschaftlichkeit, Wissen und Wissenschaften, sowie moralische Werte." ("Koraanin peruseriaatteisiin kuuluvat rakkaus, kunnioitus, suvaitsevaisuus, veljeys, solidaarisuus, oikeudenmukaisuus, ystävällisyys, tieto ja tieteeet samoin kuin moraaliset arvot.")

12. Jumalallinen arvovalta	DITIB-15/05/09: "Wir sollten uns und unsere Kinder fern halten von Alkohol, Drogen, Glücks- und Wettspielen (kumar), denn unser Herr hat diese strengstens verboten" ("Meidän tulisi pitää itsemme ja lapsemme loitolla alkoholista, huumeista, onnenpeleistä ja kisoista (kumar), sillä Herramme on kieltänyt nämä ankarimmin.")
13. Omatunto (jumalan lahjana)	(ei esiinny aineistossa)
14. Pyhyyteen liittyvät hyveet	DITIB-06/11/11: "Wer in diesen Tagen ein Opfertier darbringt, der bringt damit nur seine Opferungsbereitschaft im Dienste Gottes zum Ausdruck sowie seine Dankeschuld für die Gaben, mit denen ihn Gott ausgestattet hat." ("Se, joka näinä päivinä tarjoaa uhrieläimen, ilmaisee siten vain uhrautuvaisuuttaan Jumalan palveluksessa samoin kuin kiitollisuudenvelkaansa lahjoista, joilla Jumala on varustanut hänet.")
15. Velvollisuus (henkisenä/uskonnollisena olentona)	VIKZ-21/05/10: "Jeder Muslim hat seinen Glaubensgeschwistern gegenüber bestimmte Verpflichtungen und Aufgaben." ("Jokaisella muslimilla on tiettyjä velvollisuuksia ja tehtäviä uskonsisaruksiaan kohtaan.")
16. Muu pyhyys	IGMG-05/08/11: "Dieser Monat ist unsere Zeit, also die der Gemeinschaft Muhammads (saw), der Umma." ("Tämä kuukausi on meidän aikamme, siis Muhammadin (saw) yhteisön, <i>umman</i> .")

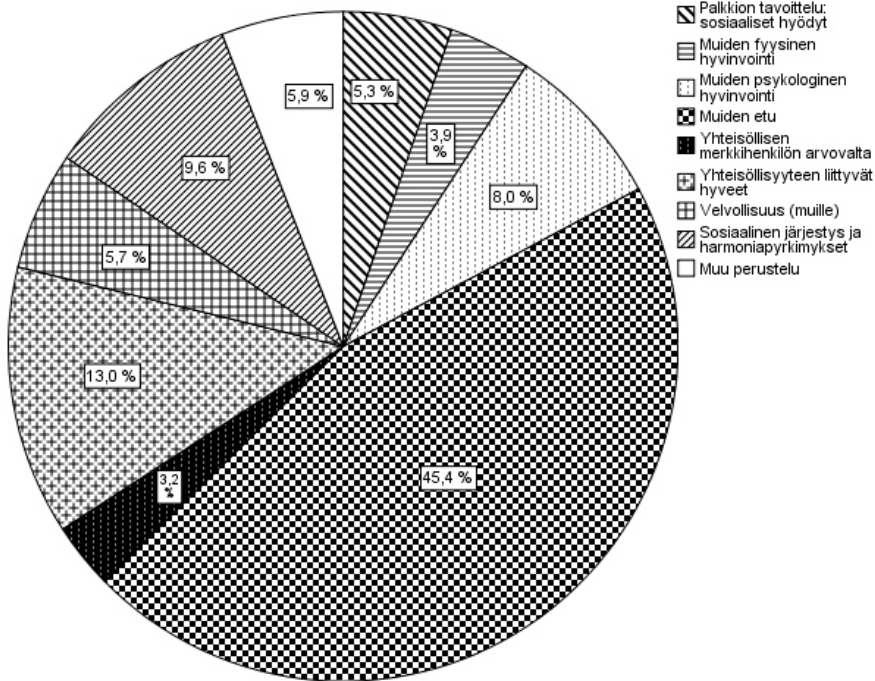
	Esimerkkiperustelu
Tahattomuus	(ei esiinny aineistossa)
Kategorisesti oikein tai väärin	IGMG-28/01/11: "Es gibt nichts besseres als zwei Dinge: An Allah zu glauben, seinen Geschöpfen Gutes zu tun und ihnen gegenüber liebevoll zu sein." ("Ei ole mitään parempaa kuin kaksi asiaa: usko Allahiin, hyvän tekeminen hänen luoduilleen ja lempeys heitä kohtaan.")
Määrittelemätön perustelu	IGMG-31/03/09: "Das Diesseits ist eine Prüfung[.]" ("Tämänpuolinen on koetus.")

Liite 2: Kolmen etiikan jakaumat saarna-aineistossa¹

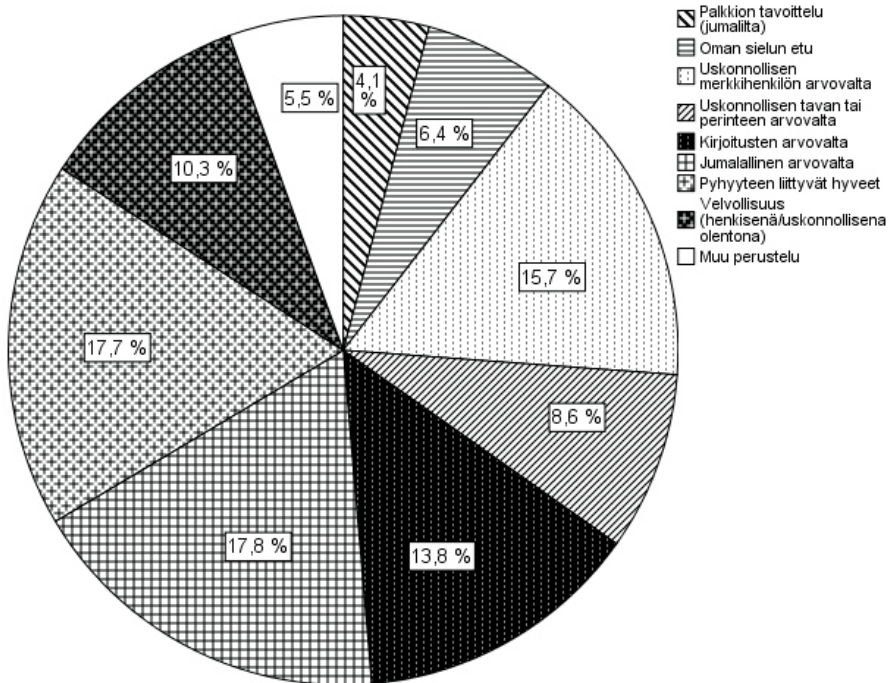


KUVIO 9. Autonomian etiikan alakategorioiden jakautuminen

¹ Kuvioiden 9-11 laadinnassa on otettu huomioon se, että eri organisaatioilta oli käytössä eri määrä saarnoja. Saarnoja on painotettu niin, että kukin organisaatio saa yhtä suuren painoarvon, eivätkä ne organisaatiot, jotka olivat julkaisseet paljon saarnoja, pääse ylikorostumaan.



KUVIO 10. Yhteisöllisyyden etiikan alakategorioiden jakautuminen



KUVIO 11. Pyhyden etiikan alakategorioiden jakautuminen

Liite 3: Organisaatioiden väliset erot kolmen etiikan käytössä

TAULUKKO 9. Organisaatioiden väliset erot kolmen etiikan käytössä (arvioituna Kruskall-Wallisin yksisuuntaisella varianssianalyysillä)

	(1) Mean Rank: DITIB	(2) Mean Rank: IGMG	(3) Mean Rank: VIKZ	X ²	p
Autonomian etiikka	178.04	170.90	163.80	.626	.731
Yhteisöllisyyden etiikka	177.27	175.02	138.08	3.996	.136
Pyhyiden etiikka	198.45	161.36	156.90	10.651	.005**
Moraaliperusteluiden yhteismäärä	200.35	164.44	128.80	15.573	.000***

TAULUKKO 10. Organisaatioiden väliset erot kolmen etiikan käytössä (arvioituna Kruskall-Wallisn yksisuuntaisella varianssianalyysillä)

	(1) Mean Rank: DITIB	(2) Mean Rank: IGMG	(3) Mean Rank: VIKZ	X ²	df	p
Autonomian etiikan osuus kaikista perusteluista	170.44	173.58	172.40	.626	2	.966
Yhteisöllisyyden etiikan osuus kaikista perusteluista	167.47	178.26	150.73	3.996	2	.300
Pyhyiden etiikan osuus kaikista perusteluista	183.73	164.58	187.10	10.651	2	.190

TAULUKKO 11. Saarnojen pituuserot eri organisaatioiden välillä (arvioituna Kruskall-Wallisn yksisuuntaisella varianssianalyysillä)

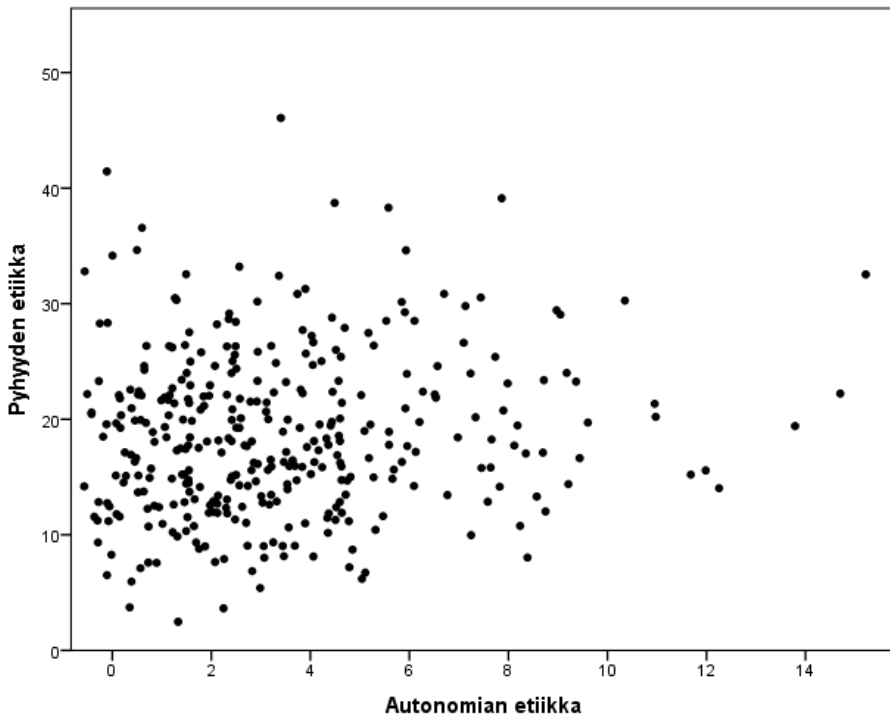
	(1) Mean Rank: DITIB	(2) Mean Rank: IGMG	(3) Mean Rank: VIKZ	X ²	df	p
Saarnan sanamäärä	53.80	41.87	40.83	4.566	2	.102

TAULUKKO 12. Organisaatioiden väliset erot OMAN SIELUN ETU - ja USKONNOLLISEN TAVAN TAI PERINTEEN ARVOVALTA -perusteluiden käytössä (arvioituna Kruskall-Wallisin yksisuuntaisella varianssianalyysillä)

	(1) Mean Rank: DITIB	(2) Mean Rank: IGMG	(3) Mean Rank: VIKZ	X ²	df	p (†)
<i>Oman sielun etu</i>	194.25	155.96	209.08	16.464	2	.000***
<i>Uskonnollisen tavan tai perinteen arvovalta</i>	204.61	167.59	160.83	17.146	2	.000***

(†): p-arvo ilman Bonferroni-korjausta

Liite 4: Kolmen etiikan keskinäiset yhteydet



KUVIO 12. Autonomian etiikan ja Pyhyyden etiikan yhteisvaihtelu

TAULUKKO 13. Pyhyyden etiikkaa selittävä lineaarinen regressiomalli

Muuttujat	β	R^2
Askel 1: 1. Yhteisöllisyyden etiikka (neliöjuurimuunnettuna)	-.308***	.068***
Askel 2: 2. Organisaatio (DITIB)	.246***	.102***
Askel 3: 3. Saarnan ajankohta	-.175**	.134***
Askel 4: 4. Autonomian etiikka (neliöjuurimuunnettuna)	.118*	.147***

β = standardoitu regressiokerroin mallin viimeiseltä askelelta, R^2 = selitysaste

*** $p < .001$, ** $p < .01$, * $p < .05$

TAULUKKO 14. Autonomian etiikkaa selittävä lineaarinen regressiomalli

Muuttujat	β	R^2
Askel 1: 1. Saarnan ajankohta	-.133**	.019**
Askel 2. 2. Pyhyden etiikka (neliöjuurimuunnettuna)	.132**	.037**

β = standardoitu regressiokerroin mallin viimeiseltä askeleelta, R^2 = selitysaste

** $p < .01$

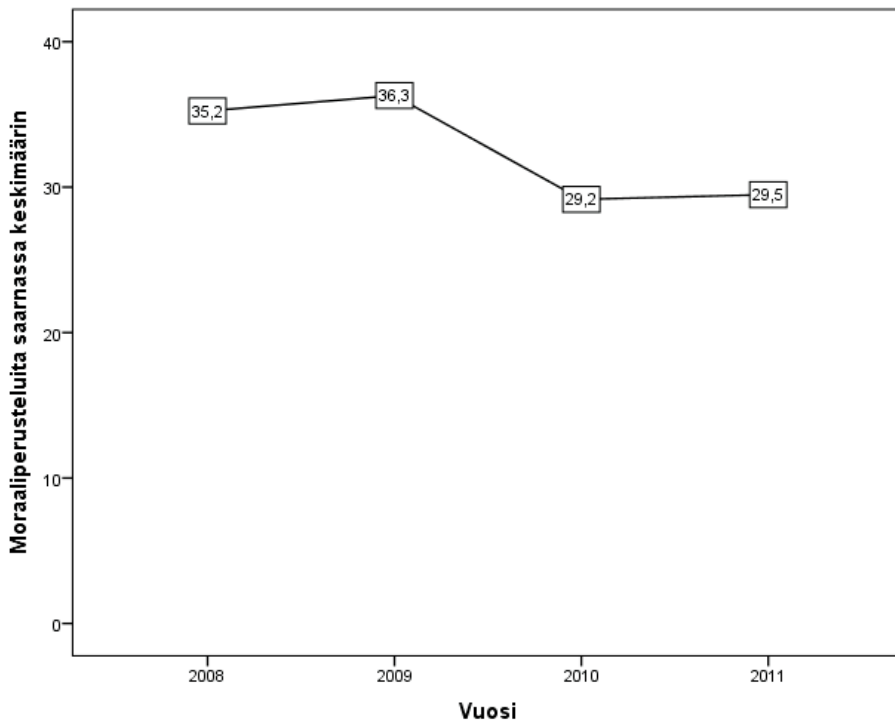
TAULUKKO 15. Yhteisöllisyyden etiikkaa selittävä lineaarinen regressiomalli

Muuttujat	β	R^2
Askel 1: 1. Pyhyden etiikka (neliöjuurimuunnettuna)	-.305***	.068***
Askel 2: 2. Saarnan ajankohta	.266***	.105***
Askel 3: 3. Organisaatio (DITIB)	-.189**	.135***

β = standardoitu regressiokerroin mallin viimeiseltä askeleelta, R^2 = selitysaste

*** $p < .001$, ** $p < .01$

Liite 5. Taulukoita ja kuvia DITIBin saarnoista



KUVIO 13. Moraaliperusteluiden yhteismäärän ajallinen muutos DITIBin saarnoissa

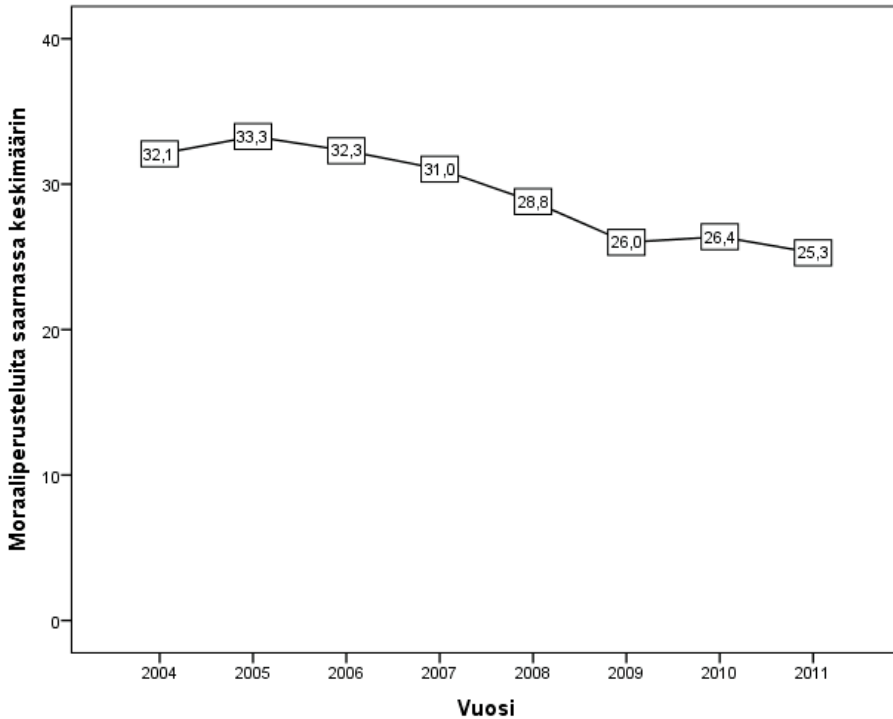
TAULUKKO 16. DITIB-saarnojen moraaliperusteluiden määrää selittävä lineaarinen regressiomalli

Muuttujat	β	R^2
Askel 1: 1. Sanamäärä 2. Saarnan ajankohta		.338**
Askel 2. 1. Sanamäärä	.530**	.281**

β = standardoitu regressiokerroin mallin viimeiseltä askeleelta, R^2 = selitysaste

** $p < .01$

Liite 6: Taulukoita ja kuvia IGMG:n saarnoista



KUVIO 14. Moraaliperusteluiden yhteismäärän ajallinen muutos IGMG:n saarnoissa

TAULUKKO 17. IGMG-saarnojen moraaliperusteluiden määrää selittävä lineaarinen regressiomalli

Muuttujat	β	R^2
Askel 1: 3. Sanamäärä 4. Saarnan ajankohta		.293**
Askel 2. 2. Sanamäärä	.537**	.289**

β = standardoitu regressiokerroin mallin viimeiseltä askeleelta, R^2 = selitysaste

** $p < .01$

Diakonia-ammattikorkeakoulun julkaisuja B Raportteja

Sarjassa julkaistaan pääsääntöisesti Diakonia-ammattikorkeakoulun opinnäytetöitä, henkilökunnan tutkimuksia ja opinnäytetöitä sekä niiden Diakin kehittämisprojektien raportteja, jotka ovat tuottaneet innovatiivisia ja merkittäviä työelämää kehittäviä tuloksia.

B 1 Hurskainen, Eeva & Puukki, Arja 1999. Maahanmuuttajien opintojen ohjaus ja kuratiivinen toiminta

B 2 Rintatalo, Paula 1999. Kun yhteiskunnan todellisuus musertaa: kontekstuaalista teologiaa Englannissa

B 3 Gothoni, Raili, Tenhunen, Sirpa & Mallik, Bijli 1999. A future for the children: evaluation research from Calcutta

B 4 Gothoni, Raili & de Carvallio Silveira, Claudio 1999. Program for social education: evaluation report of the project in Rio de Janeiro

B 5 Mikkola, Arto & Heiskanen, Tatu 1999. OlenNainen: raportti toiminnallisesta koulutushankkeesta

B 6 Gothóni, Raili (toim.) 2000. Yhteisyyttä vapaaehtoistyössä, hoitamisessa ja päihdehuollossa: kolmen päättötyön tuloksia

B 7 Ilkka-Ahola, Sirpa 2001. Suomalaisen diakonian juurilla: Otto Aarnisalonen seurakuntadiakonia Virroilla 1895-1899

B 8 Kohonen, Sanna-Maija & Uuksulainen, Riikka & Kortelahti, Teemu 2002. "Lähe miun artteliksein": yhteisvastuukeräys yhteisöjen tukena

B 9 Kainulainen, Sakari (toim.) 2002. Neljä ikkunaa nuorisotyöhön

B 10 Kainulainen, Sakari (toim.) 2002. Työkäytäntöjä tutkimassa ja kehittämässä

B 11 Mattila, Marita 2002. Työttömän toivo - vapautuksen teologiaa Lappeenrannassa

B 12 Huovila, Mikko 2002. Hoivaajasta vaikuttajaksi? Diakonia-ammattikorkeakoulun opiskelijoiden osallistuminen ja vaikuttaminen

B 13 Välttilä, Orvokki 2002. Keneltä toivo ja tulevaisuus? Kroatian evankelisen kirkon tuki jäsenilleen sodan aikana

B 14 Hursti, Irene 2002. Ystävyyttä yli etnisten esteiden. Tutkimus SPR:n maahanmuuttajien ystävälityksen ja neuvonnan kehittämistä.

B 15 Ritokoski, Sami & Valtonen, Minna 2003. Miten suunta löytyy? Diakonia-ammattikorkeakoulun opiskelijat kutsumusta, ammatillista identiteettiä ja työhön sijoittumista pohtimassa.

B 16 Laurila, Anja 2003. Toivo ja Ilona

B 17 Novitskij, Jaana 2003. Elämäntaitoja ryhmätyönä – kuntoutusmalli nuorille huumeidenkäyttäjille

B 18 Laulaja, Hanna & Takamaa, Maria 2003. Viittomakielinen käänös: Varhaisen kommunikaation ja kielen kehityksen arviointimenetelmä, MC-DI-lomake 8 – 16 kk

B 19 Laine, Terhi & Haavisto, Kari & Viemerö, Jaana 2004. Sosiaalityö poliisilaitoksella. Keski-Uudenmaan kokeilun loppuraportti.

B 20 Lehtinen, Jonna & Säilä, Sanna 2004. Seikkailujen saari - Vapaa-ajan-toiminnan kehittämishanke Perheryhmäkoti Myötätulessa.

B 21 Manninen, Anja 2004. "Koko työyhteisön voimin" - Laadukkaat hyvinvointipalvelut ja palveluketjut -projektin loppuraportti

B 22 Djupsjöbacka, Stefan 2004. "Valinta kokeessa" - Valtakunnallinen sosi-aali- ja terveystieteiden opiskelijavalintakokeiden kehittämishanke vuosina 2002 - 2003: Kartoitusraportti

B 23 Noppari, Eija & Tanttinen, Marja-Terttu (toim.) 2004. Arvokas vanhuus ja vanhustyön arvostus.

B 24 Poikolainen, Päivi & Rinne, Leena & Taruvuori, Karoliina 2005. Kaupunki- ja maaseutuympäristö koulutusvalintojen ja elämäntavan muovaajina.

B25 Girsén, Mervi 2005. Kuntoutuksen asiakaspalvelun yhteistyö. Solmut auki vuorovaikutteisella työn kehittämisellä.

B 26 Helminen, Jari (toim.) 2005. Kiintopisteitä nuoruusaikaan. Psykososiaalinen tuki ja työ nuorten kanssa toimittaessa

B 27 Hämäri, Eira 2005. Orpolasten elinolot Emkhuzwenin alueella Swazimaassa

B 28 Tikka, Irina 2005. Katulapsityön kahdet kasvot

B 29 Mattila, Kati 2005. "Jos nainen lepää, sakaali vie kanat". Tyttöjen ja naisten asema Nepalissa.

B 30 Helminen, Jari (toim.) 2005. Hyvinvoinnin rakentajat. Näkökulmia hyvinvointityön ja sen edellyttämän ammatillisen osaamisen kehittämistarpeisiin Uudellamaalla.

B 31 Kortelainen, Hanna 2006. Tiedettä, tutkimusta vai kehittämistä? Ammattikorkeakoulun tutkimus- ja kehitystoiminta valtion, työelämän ja akateemisen imun ristipaineissa.

B 32 Thitz, Päivi 2006. Diakonian yhteisölliset merkitykset.

B 33 Kinnunen, Tuula 2006. Vertaistuki erityislapsen vanhempien voimavarana.

B 34 Markkanen, Seija, Kohonen, Sanna-Maija & Nieminen, Ari 2007. Ohjatuksi työhön - oppiminen, motivointi ja sosiaalinen yrittäjäyys.

B 35 Malinen, Anette 2007. Pakko ja autonomia. Päihteidenkäyttäjän sosi-aali- ja päihdehuollossa.

B 36 Vuokila-Oikkonen, Päivi; Kivirinta, Mervi (toim.) 2007. POVER : psykiatrisen hoitotyön malli – verkostot ammatillisen pätevyyden kehittä-misessä : loppuraportti

B 37 Leino, Irina 2008. Olla kannettuna – olla suojattuna : kertomus erään kuvataidepajan pyhiinvaelluksesta

B 38 Noppari, Eila 2008. Monialaiset verkostot perheitä tukemassa

B 39 Tainio, Hannele 2009. Asunnottomuuskierteessä

B 40 Tölli, Sirpa 2009. Mielenterveyshoitotyön asiantuntijuuden oppimi-nen Diakonia-ammattikorkeakoulun Oulun yksikössä

B 41 Autio, Kaarina ja Rauhala, Henna 2010. Avoimet ovet. Miten toimin-ta tukee nuoria huumeiden käyttäjiä ja mitä he tarvitsevat asiakkaina

B 42 Piirainen, Keijo; Kuvaja-Köllner, Virpi; Hokkanen, Joni; Mannelin, Kristiina ja Kettunen, Aija 2010. Järjestöjen vaikutukset. Arvioinnin kehit-tämistä kolmessa kuopiolaisessa järjestössä

B 43 Huhtala, Katja ja Lehtinen Maria 2010. Tuetusti koulutien alkuun. Koulunsa aloittaneen lapsen kielen kehityksen ja itsetunnon tukeminen sa-dutuksen ja toiminnallisten harjoitteiden keinoin

B 44 Itäniemi, Taru 2010. Ei mitään pitsinnypläystä. Television ulkomaan-toimittajien kokemukset kriisialueilla ja niistä selviytyminen.

B 45 Vuokila-Oikkonen, Päivi & Heikkinen, Riitta-Liisa & Karttunen, Marianne & Läksy, Marja-Liisa & Maikkula, Sirkku & Wiens, Varpu 2011. Psykoosin varhainen tunnistaminen ja hoidolliset interventiot nuorella - hyvän käytännön kuvaus.

B 46 Hintsala, Meri-Anna & Kähkönen, Esko & Pauha, Teemu (toim.) 2011. Verkkoa kokemassa. Hengellisyys ja vuorovaikutus verkkoyhteisössä.

B 47 Häkkinen, Tiina 2011. Kehitysvammaisen seurakuntalaisen osallisuus kirkon kehitysvammatyössä.

B 48 Vuokila-Oikkonen, Päivi (toim.) 2011. Rakentamassa ammattikorkeakoulu yhteisöä. Syrjäytymisen ehkäiseminen ammattikorkeakouluopinnoissa.

B 49 Peltoniemi, Mai 2011. Normaali narkomaani? Kokemustutkimus huumeriippuvuudesta, hoidosta ja toipumisesta.

B 50 Kähkönen, Esko ja Pauha, Teemu (eds.) 2011. Faith-Based Social Action in Combating marginalization. Conference Proceedings, Helsinki 17.-18.11.2011.

B 51 Kivelä, Sami & Kainulainen, Sakari 2012. I will never smoke! (1. painos Nepal)

B 52 Ekholm Elina & Katisko Marja. Yhteiselo metropolissa – kokemuksia sovittelusta ja näkökulmia lastensuojeluun.

B 53 Väisänen, Jarno 2012. Muistamisen arvoinen kokemus. Monipaikainen antropologinen tutkimus varhaisen puuttumisen kehittämistä.

B 54 Suomalainen, Sanna & Hyttinen Virva & Hänninen, Markku & Wulff, Sampsa & Kaarakainen, Minna, 2012. Yksityisen varautumisen lähtökohdat tulevaisuuden hoiva- ja hyvinvointipalveluissa.

B 55 Kivelä Sami & Kainulainen Sakari 2012. I will never smoke!

B 56 Pauha, Teemu & Kähkönen, Esko 2013. Islamilaisesta hyvän tekemisestä. Julkaisussa tarkastellaan perjantaisaarnoja, jotka on julkaistu kolmen saksalaisen muslimijärjestön internet-sivuilla.

SARJOJEN KRITEERIT

A Tutkimuksia

Sarjassa julkaistaan uutta ja innovatiivista tietoa tuottavia tieteellisiä tutkimuksia Diakonia-ammattikorkeakoulun opetus-, tutkimus- ja kehittämistoiminnan alueilta. Julkaisut ovat lähinnä väitöskirjoja, korkeatasoisia artikkelikokoelmia sekä lisensiaatintutkimuksia.

B Raportteja

Sarjassa julkaistaan henkilökunnan tutkimuksia (lisensiaatintöitä, pro graduja), ansioituneita Diakonia-ammattikorkeakoulun opinnäytetöitä sekä niiden Diakin kehittämisprojektien raportteja, jotka ovat tuottaneet innovatiivisia ja merkittäviä työelämää kehittäviä tuloksia.

C Katsauksia ja aineistoja

Sarjassa julkaistaan Diakonia-ammattikorkeakoulun tutkimus-, kehittämis- ja opetustoiminnan tuloksena syntyneitä julkaisuja, esim. työelämän oppimisympäristöistä ja muista projekteista nousevia opinnäytetöitä, oppimateriaaleja, ohjeistuksia sekä seminaari- ja projektiraportteja.

D Työpapereita

Sarjassa julkaistaan asiantuntijapuheenvuoroja ja kannanottoja ajankohtaisiin asioihin, erilaisia suunnittelutyön tarpeisiin tehtyjä selvityksiä (esim. laaja projektisuunnitelma) ja projektien väliraportteja. Sarja mahdollistaa kokemusten ja asiantuntijatiedon nopean eteenpäin viemisen.

