

## **Ecce Homo Spiritus**

*Fenomenografinen analyysi henkisydestä ja katsomuskasvatuksesta  
sekä niiden merkityksestä ihmisyyden rakennuspalikoina*

Turun yliopiston kasvatustieteiden laitos  
Pro gradu -tutkielma

Laatija:  
Kand. Jonne Talonen

Ohjaaja:  
Tri Rauno Huttunen

2024

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti  
tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu  
Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

*“Sacredness is in people's hearts. So, when you consider something sacred, then it is sacred to you.”*

## **Pro gradu -tutkielma**

**Oppiaine:** Kasvatustiede

**Laatija:** Jonne Talonen

**Otsikko:** Ecce Homo Spiritus — Fenomenografinen analyysi henkisydestä ja katsomuskasvatuksesta sekä niiden merkityksestä ihmisyyden rakennuspalikoina

**Ohjaaja:** Tri Rauno Huttunen

**Sivumäärä:** 89 sivua (sis. 1 liite, 2 sivua)

**Päivämäärä ja paikka:** Maalisk-24, Hongkong (Kiina)

---

Tämä pro gradu -tutkielma avaa henkisyyden ja sen lähikäsitteiden, kuten uskonnollisuuden ja hengellisuuden merkityssisältöjä identiteetin kehitykselle ja ihmisenä olemiselle, minkä myötä voidaan paremmin tarkastella katsomusopetuksen merkitystä ja siihen liittyviä järjestelykysymyksiä praktisen kasvatuksen kontekstissa. Koska katsomusopetukseen liittyy Suomessa vuosikymmeniä kestänyt yhteiskunnallinen keskustelu sen järjestelyn muodoista, on tutkielma varsin ajankohtainen, ottaen osaa tuohon keskusteluun.

Henkisyys on moniulotteinen ja kiinteä osa ihmisyyttä ja ihmiseksi tulemistä. Henkisyys on myös määritelmällisesti varsin vaikea ja kirjava, sen saadessa usein erilaisia ja joskus jopa ristiriitaisia merkityksiä käsitteen käyttäjästä riippuen. Voidaan ajatella, että myös henkisyyden merkitys ja arvo ovat alttiita tuolle vaihtelevuudelle. Tutkielmassa hyödynnetäänkin fenomenografista tutkimussuuntausta, sillä se syvennyy menetelmällisesti juuri käsityksiin ja annettuihin merkityksiin. Näin ollen tuota henkisyyden monenkirjavuutta voidaan tarkastella oikeanlaisessa kontekstissa.

Identiteetti, eli yksilön käsitys itsestään, muodostuu ihmisen oman toimijuuden sekä tämän ympäristön vuorovaikutuksessa. Erilaiset maailmankatsomukset voidaan ajatella kiinteäksi osaksi tätä ympäristöä, joka identiteetin muovautumiseen vaikuttaa. Katsomusopetus sisältää runsaasti katsomuksellista ainesta, joten se voidaan nähdä kriittisenä osana etenkin nuoren identiteettityötä.

Katsomusopetuksessa käsitellään usein lisäksi varsin eksistentiaalisia kysymyksiä ja ihmisenä olemista laajemmin, jotka voidaan ajatella ihmisen oman elämän merkityshorisontin kannalta oleellisiksi. Tästäkin syystä on tärkeää, että katsomusopetuksen näitä Aspekteja tuodaan esiin siihen keskusteluun, jota katsomusopetuksen käytännönjärjestelyistä käydään. Tämän tutkielman tarkoitus onkin tuoda empiriaan perustuvaa synteesiä tuon keskustelun tueksi.

Tutkielmaa varten on kerätty tutkimusaineisto haastatteleamalla yhteensä seitsemää keskenään enemmän tai vähemmän erilaisen elämäntutkimuksen edustajaa. Heidän taustakseen voidaan lukea esimerkiksi pappuus, vapaa-ajattelu tai opettajuus. Haastateltavat edustavat kaikkiaan neljää eri kansallisuutta tai etnistä alkuperää, jotka voidaan jakaa karkeasti ”länsimaisiin” (Eurooppa) ja ”itämisiin” (Aasia; Kiina). Haastattelut on analysoitu fenomenografian menetelmäopin mukaisesti.

**Avainsanat:** fenomenografia, henkisyys, hengellisyys, katsomusopetus, katsomuskasvatus, identiteetti, ihmisenä oleminen

## **Master's thesis**

**Discipline:** Education Sci.

**Author:** Jonne Talonen

**Title:** Ecce Homo Spiritus — Phenomenographic analysis of spirituality and worldview education, and the significance of them as building blocks of humanhood

**Director:** Dr Rauno Huttunen

**Page count:** 89 pages (incl. 1 attachment, 2 pages)

**Date and Place:** Mar'24, Hong Kong (China)

---

This master's thesis dissects what are the meaning contents of spirituality and its related concepts, such as religiosity, for identity development and being a human, which makes it possible to better examine the significance of worldview education and how to conduct it in the context of practical education. Since there's been a decades-long social debate in Finland about worldview education and the forms of its arrangement, the thesis is quite topical, taking part in that debate.

Spirituality is a multidimensional and integral part of being human and becoming human. Spirituality is also quite difficult to define and varied in those definition, as it often has different and sometimes even contradictory meanings depending on the user of the concept. It can be thought that the meaning and value of spirituality are also susceptible to that variability. The thesis utilises the phenomenographic research approach, as it methodically delves into perceptions and given meanings. Thus, the multiplicity of spirituality can be viewed in the right context.

Identity, i.e. an individual's perception of himself, is formed in the interaction between person's own agency and this environment. Different worldviews can be thought of as an integral part of this environment, which affects the formation of identity. The contents of worldview education can be seen as a critical part of especially young person's identity work.

In addition, worldview education delves in rather existential questions, including what it is to be a human in a broader sense. This existential approach can be thought of as relevant in terms of forming a personal meaning horizon. This is also why it is important that these aspects of worldview education are brought up into the discussion about the practical arrangements of worldview education. The purpose of this thesis is to bring an empirically based synthesis to support that discussion.

The research material for the thesis has been collected by interviewing in total seven representatives of more or less different outlooks on life. Their background can include, for example, priesthood, free-thinking or teachership. The interviewees represent a total of four different nationalities or ethnic origins, which can be roughly divided into "Western" (Europe) and "Eastern" (Asia; China). The interviews have been analysed according to the methodology of phenomenography.

**Key words:** phenomenography, spirituality, worldview education, identity, being a human

# Sisällys

Kuvioluettelo.....	6
Taulukkuuettelo .....	7
1. Johdanto .....	8
1.1 Katsomusopetuksen merkityksestä .....	8
1.2 Oma suhteeni aiheeseen .....	11
2. Tutkielman käsitteellis-teoreettinen viitekehys.....	13
2.1 Uskonto ja henkisyys, katsomus ja katsomusopetus.....	13
2.1.1 Uskonto .....	13
2.1.2 Henkisyys ja hengellisyys .....	16
2.1.3 Katsomus.....	18
2.1.4 Katsomusopetuksen historia, kehitys ja nykytila .....	19
2.2 Identiteetin teoriaa.....	23
2.2.1 Yhteiskuntatieteellinen näkemys identiteetistä .....	24
2.2.2 Katsomus osana identiteetin kehitystä .....	25
2.3 Ihmisenä olemisen teoriaa.....	30
2.3.1 Albert Camus: Absurdismi.....	31
2.3.2 Carl Jung: Individuaatio .....	34
3. Tutkimusongelma ja metodologia.....	38
3.1 Tutkimuskysymykset .....	38
3.2 Aineiston keruu: Teemahaastattelu .....	40
3.3 Aineiston analyysi: Fenomenografia .....	41
3.3.1 Fenomenografia tutkimussuuntauksena .....	41
3.3.2 Fenomenografian tieteenfilosofiasta .....	43
4. Empiiriset havainnot ja tulokset.....	45
4.1 Haastatteluaineisto .....	45
4.2 Aineiston analyysi ja tulokset .....	46
4.2.1 Uskontoon, henkisyyteen ja hengellisyyteen liittyvät käsitykset.....	47
4.2.2 Uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden merkitys .....	60

4.2.3 Katsomusopetuksen merkitys ja miten se tulisi järjestää.....	68
5. Tutkielman synteesi ja pohdinta.....	73
5.1 Uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden merkitys sekä katsomusopetuksen tulevaisuus.....	73
5.2 Tutkielmaan liittyvät haasteet, heikkoudet sekä eettiset huomiot ja jatkotutkimusmahdollisuudet .....	76
5.3 Yhteenveto ja loppupäätelmät.....	79
Lähteet.....	81
Liitteet .....	88
Liite 1. Tietosuojailmoitus. ....	88

## **Kuvioluettelo**

Kuvio 1. Katsomusreflektiivisyyden ja identiteettityön välinen suhde. ....	29
Kuvio 2. Haastateltavien sijoittuminen Keränen-Pantsun ym. (2023) kuvioon. ....	65

## Taulukkoluettelo

Taulukko 1. Tulosavaruus uskonnon käsitteellistämisestä. ....	48
Taulukko 2. Tulosavaruus henkisyiden käsitteellistämisestä. ....	50
Taulukko 3. Tulosavaruus hengellisyyden käsitteellistämisestä. ....	52
Taulukko 4. Tulosavaruus jumalkäsityksistä. ....	54
Taulukko 5. Tulosavaruus käsityksistä kuolemanjälkeisyydestä. ....	56
Taulukko 6. Tulosavaruus käsityksistä elämän tarkoituksesta. ....	58
Taulukko 7. Tulosavaruus käsityksistä katsomuksen näkymisestä omassa elämässä. ...	60
Taulukko 8. Tulosavaruus käsityksistä katsomuksen merkityksestä omalle identiteetille sekä sen rakentumiselle ja kehitykselle. ....	63
Taulukko 9. Tulosavaruus käsityksistä uskontojen, henkisyiden ja hengellisyyden merkityksestä ihmisyydelle ja ihmiskunnalle. ....	67
Taulukko 10. Tulosavaruus käsityksistä katsomusopetuksen merkityksestä. ....	69
Taulukko 11. Tulosavaruus käsityksistä siitä, miten katsomusopetus tulisi järjestää. ...	71



# 1. Johdanto

## 1.1 Katsomusopetuksen merkityksestä

Uskontoja sekä eri tavoin ilmenevää henkisyyttä voitaneen pitää hyvinkin kiinteänä osana ihmisyyttä. Lähestulkoon kaikissa maailman kulttuureissa ja yhteisöissä esiintyy tavalla tai toisella uskomuksia, uskonnollisuutta ja henkisyyttä. Tätä väitettä on vaikea kiistää. Uskonnot ja niiden merkitys on samalla kuitenkin myös hyvin tulenarka aihe. Kenties juuri siksi se on myös hyvin mielenkiintoinen aihe.

Myös uskontojen merkitys ihmiskunnalle on varsin kiistanalaista. Esimerkiksi Friedrich Nietzsche (1844-1900) julisti aikanaan Jumalan kuolleeksi (Nietzsche, 1882/2001) ja jo ennen tätä Karl Marx (1818-1883) totesi uskontojen olevan sorrettujen huokaus, silkkaa oopiumia kansalle (Marx, 1843/1970). Kuitenkin vaikkapa Baruch Spinozalle (1632-1677) Jumala ja luonto ovat kaksi nimeä yhdelle substanssille, ja ihmisen tarkoitus on pyrkiä ymmärtämään tämä Jumalan mysteeri (Saarinen 1985, 137–154). Nämäkin ovat vain muutamia otteita eurooppalaisen filosofian tarjoamista näkemyksistä uskonnon merkityksellisyyteen, eivätkä ne läheskään kata sitä käsitysten kirjoa, jota koko maailman viisaustraditio tarjoaa.

Ajoittain syntyy mediassa ja muutenkin keskustelua suomalaisesta katsomusopetuksesta. Keskusteluun liittyy runsaasti niin pragmaattisia kuin filosofisiakin kysymyksiä. Mikä on katsomusopetuksen rooli, tarpeellisuus ja toteutuksen mahdollinen suunta 2020-luvun jälkimodernistisessa suomalaisessa yhteiskunnassa? Onko opetussuunnitelmissa yleensäkin sijaa katsomusopetukselle? Jos ajatellaan, että on, niin minkälaiselle? Mikä on katsomusopetuksen merkitys yhteisölle? Entäpä kasvavalle yksilölle? Olennaisesti tähän teemaan voidaan esittää myös kysymys, mikä ensinnäkään on minkäänlaisen uskonnon tai henkisyyden merkitys ihmisyydelle yleensä?

Oma kokemukseni kertoo, että keskustelu aiheesta tuntuu välillä jumiutuvan lähinnä katsomusopetuksen sosiaalisiin ja pragmaattisiin aspekteihin, eli siihen, miten katsomusopetusta tulisi järjestää, jos sellaista ylipäätään järjestetään, ja kenelle. Katsomusopetusten yhdistäminen yhdeksi yhteiseksi kokonaisuudeksi voisi olla yksi

vaihtoehto. Ennen kuin voidaan edes keskustella siitä, miten katsomusopetus tulisi järjestää, on kuitenkin kysyttävä, miksi katsomusopetusta tulisi ylipäätään järjestää. Mikä on katsomusopetuksen merkitys? Jo pelkästään termi *katsomus* on hyvinkin moniulotteinen eksistentiaalinen käsite. Kyse on kuitenkin viime kädessä tavasta olla, nähdä ja kokea. Kysymys katsomusopetuksesta sitoutuu myös edellä esitettyyn kysymykseen uskonnon ja henkisyyden merkityksestä.

Pohdinta katsomusopetuksesta voidaan niin ikään jakaa kahteen kontekstiin. Ensinnäkin voidaan pohtia näiden merkitystä yhteisölle, eli tarkastella esimerkiksi uskonnon merkitystä sosiaalisessa, kulttuurisessa tai kollektiivisessa kontekstissa. Toisaalta voidaan toisaalta tarkastella, mikä on uskonnon tai henkisyyden merkitys yksilölle. Uskonnollisuus ja henkisyys voidaan nähdä esimerkiksi psykologisina ilmiöinä, kuten maslow'laisen tarvehierarkian mukaisena itsensä toteuttamisena<sup>1</sup>. Nämä kontekstit eivät ole toisistaan irrallaan. Niiden voidaan ajatella päinvastoin täydentävän toisiaan. Kasvatustieteilijänä itseäni kiinnostaa tietysti etenkin se, minkälainen merkitys uskonnolla tai henkisyydellä on juuri kasvavalle ja kasvatettavalle ihmiselle. Tällöin palataan kysymykseen katsomusopetuksesta. Voidaan ajatella esimerkiksi uskontoa tai henkisyyttä osana kasvavan identiteettiä ja sen rakentumista sekä yleisesti ihmisenä olemista.

Tässä pro gradu -tutkielmassa tarkastellaan siis uskonnon ja henkisyyden sekä hengellisyyden merkitystä ihmiselle ja ihmisyydelle. Pyrin sen kautta lähestymään katsomusopetukseen liittyvää keskustelua ja siihen liittyviä kysymyksiä. Toisin sanoen lähestymiseni katsomusopetukseen on siis ikään kuin käänteisesti hermeneuttinen. Tutkielmassa kuljetaankin tietyllä tavalla syvyyksistä kohti pintaa. Etsinkin ensin vastauksia kysymyksiin uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden merkityksistä, jotta voin vastata katsomusopetukseen liittyviin laajempiin *miksi-* ja *miten-*kysymyksiin.

Vaikka katsomusopetus yleisesti ottaen onkin varsin iso ja laaja-alainen yhteiskunnallinen asia, asetan tutkielman polttopisteeseen kasvavan ja kasvatettavan yksilön. Mitä onkaan yhteiskunta, kuin suuri joukko yksilöitä? Tarkastelen tutkielmassa yksilöiden näkemyksiä uskonnoista ja uskonnollisuudesta sekä henkisyydestä ja

---

<sup>1</sup> Englanniksi *self-actualisation*; viittaus psykologi Abraham Maslow'n (1908-1970) esittämään inhimillisten tarpeiden hierarkiaan, jossa perustavimpana ovat fysiologiset tarpeet ja turvallisuuden tunne, joihin vastaamalla tehdään tilaa ikään kuin "henkevimmille" tarpeille, kuten rakkauden kokemus tai jo mainittu itsensä toteuttaminen (Maslow 1943).

hengellisyydestä. Tarkastelen myös käsityksiä henkilökohtaisen katsomuksen suhteesta identiteetin rakentumiseen ja ihmisenä olemiseen. Uskontojen, henkisyyden ja hengellisyyden mahdollisia merkityksiä tarkastelemalla pyrin löytämään vastauksia kysymykseen katsomusopetuksen merkityksestä sekä siitä, minkälaista katsomusopetusta tarvitaan, jos tarvitaan.

Tutkielma nojaa jossain määrin ennalta määrättyihin teorioihin identiteetistä. Viitteellisenä lähtökohtana käytän muun muassa Erik Eriksonin (1902-1994) identiteettiteoriaa. Lisäksi tarkastelen myös ihmisenä olemista jossain määrin kirjallisuuteen nojaten, ottamalla tarttumapinnaksi Albert Camus'n (1913-1960) filosofian ja Carl Jungin (1875-1961) individuaatioteorian. Tämän viitekehyksen kautta pyrin analysoimaan sitä, minkälaisia merkityksiä henkilökohtaiselle katsomukselle annetaan suhteessa identiteetin rakentumiseen ja ihmisenä maailmassa olemiseen. Tarkastelen tutkielmassa esiintyviä käsitteitä myös niiden kirjallisuudessa ennalta määrättyjen merkityksien kautta, jättäen kuitenkin tilaa myös empiriasta kohoaville ulottuvuuksille. Käsitteellisen viitekehyksen avaaminen on tärkeää tutkielman lukijan kannalta, sillä esimerkiksi uskontoihin ja henkisyyteen liittyvät käsitteet voivat olla tarkemmin ajateltuna varsin haastavia ja moniulotteisia.

Empiirisenä aineistona käytän itse toteuttamiani teemahaastatteluja. Haastateltaviksi olen valinnut parhaani mukaan kattavasti erilaisia henkilöitä, joita pidän tutkielman kannalta relevantteina. Haastattelut analysoin fenomenografisen tutkimussuuntauksen menetelmin sen puretuessa juuri näkemyksiin, kokemuksiin ja itse annettuihin merkityksiin. Tämän empirian on tarkoitus yhdessä teoreettisen viitekehyksen kanssa rakentaa tutkimuskysymyksiin vastaavaa aineistolähtöistä synteesiä, joka vastaa tutkimuskysymyksiin eritoten katsomusopetuksen merkityksestä.

Tutkielman rakenne noudattelee odotetusti varsin pitkälle perinteistä kasvatustieteellisen pro gradu -tutkielman kaavaa. Esittelen aluksi käsitteellis-teoreettisen viitekehyksen sekä tutkielman tutkimuskysymykset ja metodologian. Tätä seuraa empiirisen aineiston esittely, analyysi ja siitä saadut tulokset, jonka liitän osittain tutkielmassa hyödynnettyyn viitekehykseen. Tämän jälkeen pohdin tutkielman tuloksia laajemmin, tarkastellen esimerkiksi tulosten luotettavuutta sekä tutkielmaan liittyviä eettisiä kysymyksiä. Lopuksi teen yhteenvedon tutkielmasta. Vaikka tutkielma lainaakin paljon esimerkiksi psykologialta ja filosofialta, pidän sitä silti luonteeltaan kasvatustieteellisenä tutkielmana,

sillä se sidotaan praktisen kasvatuksen kontekstiin tarkastelemalla katsomusopetukseen liittyviä kysymyksiä.

Uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden merkityksestä esimerkiksi identiteetin rakentumiseen on toteutettu suomenkielisenä melko vähän aiempaa vastaavaa tutkimusta. Englanninkielistä tutkimusta aiheesta on jonkin verran. Näin ollen koen, että tutkielmallani on paikka akateemisessa jatkumossa. Pidän tutkielmani aihetta sekä ajankohtaisena että yhteiskunnallisesti merkityksellisenä, vedoten eritoten katsomusopetuksesta käytyyn yhteiskunnalliseen keskusteluun. Lisäksi uskonnon kysymyksen ollessa pinnalla läpi ihmisyyden historian, koen tutkielmani asettuvan ajankohtaisesti myös uskontoihin liittyvän keskustelun jatkumolle.

## 1.2 Oma suhteeni aiheeseen

Akateemisen avoimuuden nimissä on tarpeen avata lyhyesti sitä perspektiiviä, josta itse näitä asioita lähtökohtaisesti tarkastelen, sillä kyseessä on varsin herkkä ja intiimi aihe, joka voi herättää monessa vahvoja tunteita. Luonnollisesti tutkijan roolissa pyrin tutkielman toteutuksessa mahdollisimman neutraaliin lähestymistapaan ja asenteeseen. Läpinäkyvä asemoitumiseni parantaa kuitenkin tutkielman luotettavuutta ja siksi tämä lyhyt alaluku voidaan ajatella tärkeäksi taustatiedoksi.

Totuuden ja todellisuuden luonne näyttäytyy itselleni ensisijaisesti henkisenä, kuitenkaan hylkäämättä subjektista erillistä aineellista maailmaa<sup>2</sup>. Olen lisäksi syvästi vaikuttanut uskonnontutkija Huston Smithin (1919-2016) ajattelussa ja teoksissa näkyvästä pluralismista sekä toteamuksesta, että maailman uskonnoista parhaimmillaan on löydettävissä koko ihmiskunnan tislattu viisaus<sup>3</sup> (O'Connor 1996). Henkilökohtaiseen katsomukseeni on vaikuttanut myös esimerkiksi jo aiemmin mainitun Spinozan panteistiset näkemykset sekä hindulainen panpsykismi<sup>4</sup>. En kuitenkaan kuulu mihinkään

---

<sup>2</sup> Palaan tähän ajatukseen ehkä joskus toisessa yhteydessä, mutta tätä tutkielmaa varten tämän näkemykseni on riitettävä tällaisenaan.

<sup>3</sup> "If we take the world's enduring religions at their best, we discover the distilled wisdom of the human race."

<sup>4</sup> Panpsykismillä tarkoitetaan näkemystä, jonka mukaan todellisuudella on sielu, mieli tai tietoisuus. Vrt. muinaiskreikan *pan-* (πᾶν-), eli kaikki, ja *psūkhē* (ψυχή), eli elämä tai sielu. Kaikkeus on tietoinen, kaikella on tietoisuus ja kaikki ovat osa samaa tietoisuutta. (Seager & Allen-Hermanson, 2015.)

uskonnolliseen yhteisöön, enkä tunnusta mitään yksittäistä uskontoa, joten pidän tutkijapositioniani sen osalta varsin puolueettomana.

## 2. Tutkielman käsitteellis-teoreettinen viitekehys

### 2.1 Uskonto ja henkisyys, katsomus ja katsomusopetus

Vaikka käsitteet uskonto, henkisyys ja katsomus saattavatkin olla kansankielisesti selviä, on tutkielman kannalta olennaista tarkentaa, mitä näillä käsitteillä tarkemmin tarkasteltuna tarkoitetaan. Varsinkin kun termit kuten *uskonto* ja *katsomus* tai *henkisyys* ja *hengellisyys* voivat arkipuheessa mennä helposti sekaisin tai niiden voidaan ajatella olevan synonyymejä toisilleen. Niiden välillä on kuitenkin olennaisia eroavaisuuksia ja niiden kautta voidaan välittää erilaisilla nyansseilla varusteltuja merkityssisältöjä. Uskontoihin ja henkisyysyteen liittyvien käsitteiden lisäksi on tutkielman kannalta syytä paneutua myös suomalaisen katsomusopetuksen nykytilaan. Tähän liittyy varsin olennaisesti katsomusopetuksen historiallinen kehitys sekä esimerkiksi tämänhetkinen lainsäädäntö ja opetuksen järjestelykysymyksiin liittyvä viimeaikainen keskustelu.

#### 2.1.1 Uskonto

Uskonnon määritelmä ei ole yksiselitteinen. Todellisuudessa se, mitä kutsumme uskonnoksi sisältää runsaasti olettamuksia ja uskottavaa universaalialla uskonnon teoriaa ei esimerkiksi antropologi Stewart Guthrie mukaan ole (Gunn 2003, 193). Oikeusoppinut Jeremy Gunn esittää kuitenkin kolme uskonnon luonteen määrittelyn periaattia, jotka voivat näyttää meille oikean suunnan. Ensinnäkin uskonto voidaan nähdä sen metafyyssisessä tai teologisessa mielessä, eli todellisuuskäsityksenä. Toiseksi uskonto voidaan hahmottaa psykologisena kokemuksena. Kolmanneksi uskonto toimii sosiaalisena tai kulttuurisena voimana. Uskonto on luonteeltaan uskonto, kun nämä kolme vähimmäisperiaattia täyttyy. (Gunn 2003, 193–194.)

On kuitenkin huomautettava, että mikäli uskonnoksi lasketaan mikä tahansa ilmiö, jos se täyttää nämä kolme esiin tuotua periaattia, uskonnon skaalasta tulee varsin laaja. Tällöin esimerkiksi ateismi<sup>5</sup> voidaan ajatella uskonnoksi. Ateismilla voidaan ajatella olevan oma todellisuuskäsitys, se voidaan hahmottaa psykologisena ilmiönä ja sen voidaan ajatella

---

<sup>5</sup> Ateisminkaan määritelmää ei voida pitää yksinkertaisena. Tarkoitan tässä ateismia sanan varsinaisessa merkityksessä, eli jumaluuden kieltämisestä tai jumaluuteen ei-uskomista.

olevan sosiaalinen ja kulttuurinen voima. Myös Gunn tunnistaa tämän ongelman ja esittää vaihtoehdoksi, että uskonto on uskonto silloin, kun se sisältää yhden tai useamman jaetun elementin toisen sellaisen ilmiön kanssa, joka voidaan hahmottaa uskonnoksi (Gunn, 2003, s. 194). Esimerkiksi Yhdysvaltojen korkein oikeus toteaa uskonnon olevan uskonto silloin, jos se voidaan rinnastaa ”oikeaoppiseen käsitykseen Jumalasta” (Gunn 2003, 189–195). Tuo lause voidaan tietysti itsessään problematisoida moneen kertaan, mutta se antaa kuitenkin osviittaa siitä, mitä Gunn tarkoittaa jaetulla elementillä.

Kuitenkin myös näkemystä jaetusta elementistä voidaan kritisoida. Gunnin mukaan tätä kritiikkiä kuvaillaan usein Ludwig Wittgensteinin (1889-1951) *pelin* käsitteen ongelmallisuuteen liittyvän pohdinnan kautta. Wittgensteinin on esittänyt, että monet erilaiset aktiviteetit voidaan sisällyttää peli-käsitteen alle, vaikkei näillä olisi yhtäkään keskenään jaettua elementtiä. Samaa voitaisiin todeta myös uskonnoista. Kuten monet peliksi kutsutut ilmiöt voivat sisältää varsin vähän yhtäläisyyksiä keskenään, voivat myös eri uskonnot jakaa varsin vähän samanlaista ainesta ja olla siitä huolimatta uskontoja yhtä kaikki. (Gunn 2003, 194.)

Sosiaalisessa kontekstissa uskonto voidaan määritellä kollektiivisena uskona johonkin sekä identiteettinä ja elämäntapana (Gunn 2003, 200–205). Näin ollen uskonnon edustajan voidaan ajatella uskovan johonkin, johon myös muut uskonnon edustajat uskovat. Tuo usko on osa henkilön identiteettiä ja määrittää tämän elämäntapoja- ja rytmia. Uskonto olisi tällöin siis ennen muuta sosiaalinen ja kollektiivinen ilmiö. Tämä voidaan kenties rinnastaa käsitykseen institutionalisoituneesta hengellisyydestä, jollaiseksi uskonnot kansankielessä lähtökohtaisesti usein mielletään.

Vaikka Gunnin artikkeli tarjoaakin liudan erilaisia vaihtoehtoisia uskonnon määritelmiä, se ei tarjoa niin sanotusti lopullista sellaista. Tämä ehkä siksikin, että sellaista määritelmää ei välttämättä todella ole, kuten jo kyseisen artikkelin alussa mainittiin. Kelitoimiston sanakirja (ei pvm.) tarjoaa vaihtoehtoiseksi vastaukseksi uskonnon tarkoittavan ”usko[a] ja siihen liittyvä[ä] pyhyiden kokemus[ta] yleismaailmallisena ilmiönä, joka -- on muotoutunut oppijärjestelmäksi ja ilmenee erilaisina (yhteisöllisinä) tapoina ja (palvonta)menoina”.

Maailmanuskonnoiksi mielletään yleensä sellaiset suuret ja laajalle levinneet institutionalisoituneet uskonnot, kuin kristinusko, islam, juutalaisuus, hindulaisuus ja buddhalaisuus sekä hieman pienemmät tai paikallisemmat uskonnot, kuten esimerkiksi

taolaisuus, šintolaisuus, sikhiläisyys, jainalaisuus, bahailaisuus ja zarathustralaisuus. Lisäksi erilaiset kansanuskot voidaan kollektiivisesti mieltää maailmanuskonnoksi. (Esim. Owen 2011.) Toisinaan myös kiinalainen kungfutselaisuus mielletään etenkin länsimaissa uskonnoksi, vaikka tähän sisältyykin käsitteellistä epäselvyyttä. Kungfutselaisuutta voisi kuvailla paremminkin uskonnollisia elementtejä sisältäväksi yhteiskuntafilosofiaksi (esim. Sun 2013).

Uskonnon käsite voidaan kuitenkin määritellä muutenkin, kuin pelkästään tunnettujen ja institutionalisoituneiden uskontojen kautta. Rudolf Otto määrittelee uskonnon jumalallisen läsnäolon tunnistamiseksi (Jung 1938, 4–7). Otto kutsuu tätä ilmiötä termillä *numinous*, joka on johdettu latinankielisestä sanasta *numen*, eli jumalallinen tai divaaninen voima. Uskonto ja uskonnollisuus tarkoittaakin tämän voiman tuntemista, eräänlaisen ylimaallisen pyhyden läsnäolon kokemista (Otto 1924, 5–7). Otto rinnastaa tämän kokemuksen muun muassa kauneuden kokemukseen sekä kuvailee tätä pyhyttä epärationaalisenä, kauhistuttavana mysteerinä (*mysterium tremendum*) ja syvää kunnioitusta herättävänä (Otto 1924). Nähdäkseni tämä uskonnon määritelmä pyhyden kokemuksena voidaan jossain määrin samaistaa aiemmin esitettyyn määritelmään uskonnosta psykologisena kokemuksena.

Jungin mukaan uskonto ei ole pelkkä sosiaalinen tai historiallinen ilmiö, vaan uskonnon idea on empiiristenkin todisteiden valossa oleellinen osa ihmisen psyykettä ja ihmisenä olemista (Jung 1938, 1–4). Jung myös haastaa materialistisen näkemyksen psyykestä, jonka mukaan ihmismieli ja etenkin sen uskonnolliset kokemukset olisi redusoitavissa pelkäksi orgaanisen materian ”liikkeeksi” (Jung 1938, 10). Myös Jung siis tuo esille tarkoittavansa *uskonto*-käsitettä omissa teksteissään Otton tavoin *numinosumina*<sup>6</sup>, pyhyden kokemuksena, ei niinkään yksittäisenä uskonnollisena doktriinina.

Olen tässä alaluvussa tuonut oikeastaan lähinnä esiin niitä erilaisia aspekteja, joiden voidaan ajatella kuuluvan uskonnon käsitteeseen ilman, että olen eksplisiittisesti ilmaissut sitä, mitä uskonnolla tarkoitetaan. Tämä osittain myös siitä syystä, että uskontoa on loppujen lopuksi hyvin vaikea määritellä tyydyttävällä tavalla ja onkin olennaista ymmärtää käsitteen moninaisuus. Saavuttaaksemme kuitenkin tyydyttävän lähtökohdan tutkielman luettavuuden säilyttämiseksi, tarkoitetaan uskonnolla tässä tutkielmassa

---

<sup>6</sup> Mitä ilmeisimmin *numinosum* (Jung 1938) ja *numinous* (Otto 1924) ovat yksi ja sama käsite, ainoastaan kirjoitusasu on Jungin tekstissä muuttunut.



lähtökohtaisesti nimenomaan enemmän tai vähemmän tunnettua doktriinia, kuten vaikkapa kristinusko, islam tai hindulaisuus.

### 2.1.2 Henkisyys ja hengellisyys

Kansankielisesti henkisyys ja hengellisyys ovat toisiinsa liittyvä ja konseptuaalisesti osin limittäinenkin käsitepari. Ne saattavatkin mennä toisinaan helposti sekaisin, varsinkin kun molemmat kääntyvät englanniksi samaksi *spirituality*-sanaksi, joka puolestaan ujuttautuu takaisin suomen kieleen muodossa spirituaalisuus tai spiritualiteetti. Henkisyyden ja hengellisyyden käsitteissä voidaan kuitenkin ajatella olevan oleellisia eroja, joita pyrin tässä alaluvussa hahmottamaan. Tarkastelen sekä sitä, mitä yhteistä käsitteillä ajatellaan olevan sekä sitä, miten käsitteet olennaisesti myös eroavat toisistaan.

Henki voidaan ajatella aineen ja materian vastakohtana. Idealismi on käsitys, jonka mukaan todellisuus on ennen kaikkea henkinen tai niin sanotusti mielellinen, eli todellisuuden totuus on jotain aineen ja materian takana (Sprigge 2005, 429). Ottamatta kantaa ontologisiin kysymyksiin, henkisyys ja hengellisyys voidaankin siis ajatella ominaisuuksiltaan immateriaalisiksi. Niihin voidaankin liittää esimerkiksi ihmisen käsityksiä elämän arvoista, merkityksestä ja tarkoituksesta, joilla ei sinänsä ole aineellista todellisuutta, vaikka ne saattavatkin joskus ilmentyä aineen muodossa. Henkisyys voikin siis ilmentyä kiinnostuksena noita immateriaalisia asioita kohtaan, kun taas hengellisyys voidaan ajatella omistautumisena niille tai muille hengellisille asioille, kuten jokin uskonto tai jumaluus (esim. Eriksson & Da Silva 1994; Kelly 2004; Martsolf & Mickley 1998 teoksessa Karvinen 2009, 27–28).

Henkisyys ja henki voidaan suomenkielisessä kontekstissa jakaa ainakin neljään merkitykseen. Se voidaan ajatella (1) olemisen ja elämisen dynaamisena perustana hengen liittyessä käsitteellisesti hengittämiseen, eli hengen virtaamiseen. Henkisyys voidaan myös liittää (2) tajuntaan, tietoisuuteen sekä olemassaolon ja ympäröivän maailman tiedostamiseen. Tällöin henkisyteen voidaan liittää esimerkiksi sellaisia käsitteitä, kuten moraali, pyhyys, kauneus ja rakkaus, jotka ovat myös luonteeltaan ensisijaisesti immateriaalisia. Sen lisäksi henkisyys ja henki voidaan ajatella (3) ilmapiirinä, eli esimerkiksi työ- tai opiskeluyhteisön henkenä. Lopuksi henkisyys voidaan liittää (4) tuonpuoleiseen, eli yliaistilliseen henkeen tai henkiin. Näistä etenkin viimeinen lähestyy uskonnollisuuden rajapintaa. (Ojanen 1998 teoksessa Karvinen 2009, 28–29.) Näin ollen henkisyydelle ja hengellisyydelle ei välttämättä tarvitse uskontoon liittyvää

rajanvetoa tehdä. Toisaalta henkisyys voidaankin kenties ajatella kattokäsitteenä, jonka alle sekä uskonnollisuus että hengellisyys sijoittuvat.

Vaikka uskontoon liittyvä rajanveto ei ole ehkä välttämätön, on sillekin kuitenkin olemassa perusteluja. Esimerkiksi psykologi Viktor Frankl (1905-1997) pyrki tekemään pesäeroa uskonnollisen henkisyyden ja ei-uskonnollisen henkisyyden välille. Frankl jaotteli ihmisyyden kolmeen dimensioon; biologiseen, psykologiseen ja noologiseen<sup>7</sup>. Näistä viimeinen tarkoittaa nimenomaan ihmisyydelle ominaista antropologista henkisyyttä erotuksena teologisesta henkisyydestä, sillä Franklin mukaan englanninkielinen *spirituality*-käsite sisälsi liikaa uskonnollisia konnotaatioita. (Frankl 2014, 5.)

Henkisyys ja hengellisyys-käsitteiden ero voidaankin ajatella sen kautta, miten lähellä ne ovat uskonnollisuutta tai eräänlaista jumalallisuutta. Henkisyys voidaan ajatella yleisinhimillisenä ominaisuutena, havainnoinnin ja käsittämisen tapana sekä immateriaalisen arvostuksena. Hengellisyys puolestaan liittyy jollain tavalla uskonnolliseen tai jumalalliseen, joskin on tärkeä huomata, että hengellisyys voidaan ajatella myös ikään kuin yleisuskonnollisena, eli se ei sitoudu erityiseen doktriiniin. Ikali Karvinen (2009, 34) on väitöskirjassaan muotoillut henkisyyden ja hengellisyyden välisen eron seuraavasti.

”Henkisyys-termiä käytetään kuvaamaan ihmisen korkeampia älyllisiä toimintoja, jotka liittyvät hänen hyvinvointiinsa sekä tasapainoon suhteeseen itsensä ja ympäröivän olevan kanssa. Henkisyys sulkee sisälleen hengellisyyden käsitteen, jolla kuvataan erityisesti yksilön uskonnollisesti suuntautunutta hyvinvointia ja tasapainoa.”

Jos palataan edellisen alaluvun *numinous*-käsitteeseen, voidaan hengellisyyden käsite ajatella myös tätä kautta. Hengellisyyteen voidaan ajatella siis kuuluvan eräänlaisen pyhän kokeminen, joka saavuttaa tai lähestyy uskonnollisia aspekteja. Nämä uskonnolliset aspektit voivat sitoutua johonkin määrättyyn uskontoon, siten miten se edellisessä alaluvussa määriteltiin. Ne voivat kuitenkin olla luonteeltaan, kuten todettua, yleisuskonnollisia. Mainittakoon silti, että toisinaan tällainen yleisuskonnollisuus voi

---

<sup>7</sup> Noo-etuliite on johdannainen muinaiskreikan sanasta *nous* (νοῦς), eli mieli tai järki.

saada vaikutteita määrätystä uskonnoista ja nojata enemmän tai vähemmän johonkin tiettyyn uskontoon tai tiettyihin uskontoihin.

Henkisyys ja hengellisyys ovat moniulotteisia ja kenties hieman ristiriitaisiakin käsitteitä. Nojaan tässä tutkielmassa erityisesti Karvisen (2009) jaotteluun näiden käsitteiden kohdalla. Toisaalta Karvinen itse käytti väitöskirjassaan systemaattisesti käsiteparia ”henkisyys ja hengellisyys”, kun näistä puhuttiin. Hän perusteli sitä käsitteiden risteävillä merkityksillä. Lisäksi on syytä huomauttaa, että molemmille käsitteille saatetaan yhdessä uskonnon käsitteen kanssa antaa risteäviä, limittäisiä tai poikkeaviakin merkityksiä, korostaen entisestään tätä todettua moniulotteisuutta. Käytänkin siis henkisyyden ja hengellisyyden käsitteitä myös itse analyysiluvussa tarvittaessa parina yhdessä uskonnon käsitteen kanssa, koska ne saattavat ilmentyä kunkin haastateltavan omassa katsomuksessa erottamattomasti yhdessä. Käsitteiden keskenään eroavat merkitykset ovat siitä huolimatta oleellisia, eivätkä niiden voida ajatella aina olevan limittäisiä henkilöiden omassa katsomuksessa vaan nyansseja täytyy arvioida samalla myös tapauskohtaisesti ja kontekstuaalisesti.

### **2.1.3 Katsomus**

Opetushallitus määrittelee katsomuksen tarkoittavan ”yksilön tai yhteisön kokonaiskäsitystä todellisuudesta, sen luonteesta ja arvosta, käsityksiä tiedosta ja tietämisen mahdollisuuksista” (Mikkola & Åhs 2021). Katsomuksen todetaan olevan käsite, joka kattaa uskonnolliset ja ei-uskonnolliset sekä poliittiset tavat hahmottaa maailmaa. Näin ollen katsomuksen käsitteen voidaan ajatella pitävän sisällään yksilön tai yhteisön käsitykset<sup>8</sup> olevaisuudesta, episteemiset käsitykset sekä eettiset ja moraaliset käsitykset. Toisin sanoen katsomus on se kaikenkattava linssi, jonka lävitse tarkastelemme sekä yksilönä että yhteisönä ympäristöämme ja todellisuuttamme, mikä puolestaan ohjaa ajatteluamme ja toimintaamme. Uskonto voidaan asettaa katsomuksen sateenvarjon alle, muttei toisin päin. (Mikkola & Åhs 2021.) Katsomukseksi voidaan siis luetella kaikki strukturoidut ja strukturoimattomat doktriinit, olivat ne sitten luonteeltaan henkisiä tai materialistisia, uskonnollisia, poliittisia tai filosofisia.

---

<sup>8</sup> Rajan yksilön katsomuksen ja yhteisön katsomuksen välillä ei mielestäni voida ajatella olevan aina selvä. Yksilön katsomus voi sisältää ainesta yhdestä tai useammasta hyvinkin erilaisesta katsomuksellisesta lähteestä, jotka kuitenkin muodostavat yksilössä enemmän tai vähemmän koherentin kokonaisuuden.

Suomenkielinen sana *katsomus* on terminä ja käsitteenä varsin moniulotteinen. Sillä voidaan viitata näkemykseen tai käsitykseen sekä elämästä että maailmasta. Katsomus rinnastuu tai on sateenvarjokäsitteenä sellaisille käsitteille, kuin *maailmankatsomus*, *elämäkatsomus* ja *maailmankuva*, joita käytetään usein synonyymeinä toisilleen (Lehikoinen & Seppä 1988, 34). Merkittävä suomalainen vapaa-ajattelija Erkki Hartikainen (1942-2021) on kuitenkin kritisoinut katsomus-käsitettä sen epäselvyydestä ja kankeudesta. Hartikaisen mukaan termi *käsitys* tuo katsomus-käsitettä paremmin sen merkityssisällön. Lisäksi Hartikainen esittää, että maailmankatsomuksen sijaan tulisi käyttää termiä *todellisuuskäsitys*, sillä termi *maailma* on heijastaa liikaa ”vanhaa kristillistä maakeskeisyyttä”. Hartikainen pitää myös termiä *maailmankuva* ongelmallisena, sillä maakeskeisyyden lisäksi termi *kuva* on turhan näköaistikeskeinen todellisuuden ollessa muutakin. Elämäkatsomuksen sijaan tulisi Hartikaisen mielestä käyttää termiä *elämäkäsitys*. (Hartikainen 2003.)

Vaikka Hartikaisen kritiikissä on nähdäkseni perää, pitäydyn siitä huolimatta tässä tutkielmassa niin sanotusti perinteisessä terminologiassa. Termi *katsomus* välittää mielestäni merkityssisältönsä riittävän hyvin ja lienee sen lisäksi suurelle yleisölle tutumpi, sillä esimerkiksi opetuksessa puhutaan edelleen *katsomusopetuksesta* ja *elämäkatsomustiedosta*. Vaikka Hartikainen (2003) esittääkin elämäkatsomuksen, maailmankatsomuksen ja maailmankuvan olevan hierarkkisessa järjestyksessä<sup>9</sup> käytän termejä tässä tutkielmassa rinnasteisesti, lähtökohtaisesti sisällyttäen kaiken yleispätevän katsomus-termin alle.

#### **2.1.4 Katsomusopetuksen historia, kehitys ja nykytila**

Euroopassa kristinuskon ja kasvatuksen välillä vallitsee pitkä historiallinen jatkumo (esim. Riché 1976). Näin myös Suomessa, jossa koululaitos on ollut pitkään alistettuna niin sanotusti ”kirkon palvelijattareksi”<sup>10</sup> (Leinonen 1998 teoksessa Rinne, Kivirauma & Lehtinen 2015). Vaikka Suomessa perustettiin kunnallinen kansakouluverkosto jo 1860-luvulla, oli kirkko silti suurilta osin vastuussa lukutaidon opetuksesta aina vuoden 1921 oppivelvollisuuslakiin saakka (Salmesvuori & Salmi-Niklander 2011, 3). Lisäksi kansakoulun aatteellinen perusta oli eritoten sen varhaisessa vaiheessa varsin kristillinen, uskonnonopetuksen lävistäessä koko kasvatustoimen merkitystä ja päämäärää (Poulter

---

<sup>9</sup> Hartikaisen (2003) mukaan elämäkatsomus sisältää maailmankatsomuksen, joka puolestaan sisältää maailmankuvan.

<sup>10</sup> Toisaalta kirkko samalla myös legitimoit koululaitoksen kasvatustehtävän (Poulter 2011, 69).

2011, 71–72). Niin sanottu oma ja jaettu uskonto oli yhdessä isänmaallisuuden kanssa ihannekansalaisuuden kulmakiviä vuosikymmenten ajan, joka näkyi merkittävästi myös opetustoimessa (Poulter 2011, 72–73).

Uskonnon rooli opetuksessa alkoi hiipua vasta toisen maailmansodan jälkeisenä jälleenrakennuksen ja varsin nopean yhteiskunnallisen muutoksen aikana, kristillisen yhtenäiskulttuurin hajotessa. Kansalaisuuden sekä moraalien perustan sekularisoituminen näkyi myös koululaitoksissa. Uskonnonopetuksen tulikin palvella ja tukea yksilön omaa henkistä kasvua, mikä puolestaan palvelisi laajemmin koko kansakuntaa. Uskonto nähtiin moraalisen voiman lähteenä, moraalisen totuuden sijaan. 1970-luvulla kristinuskon asemaa heikensi entisestään etenkin vapaa-ajattelijoiden ja marxilaisten näkemysten vahvistuminen, eikä esimerkiksi vuoden 1970 peruskoulun opetussuunnitelmassa uskonnolla ollut enää entisenlaista auktoriteettia. Vuoden 1994 opetussuunnitelmassa uskonnonopetuksen päätavoite oli lähinnä eettisten tietojen ja taitojen ohella katsomuksellinen yleissivistävyys, jotta ”oppilas tulisi toimeen monikulttuurisessa yhteiskunnassa eri tavoin ajattelevien ja uskovien kanssa”. (Poulter 2011, 74–79.) Voidaan ajatella, että kyse oli enneminkin katsomustietoisuuden rakentamisesta. Toisaalta lainauksesta voidaan päätellä, että oletus yhteisestä ja jaetusta omasta uskosta säilyi suhteessa ”eri tavoin uskoviin”.

Vuonna 2003 voimaan tulleen uskonnonvapauslain myötä uskonnonopetus muuttui vähintäänkin teoriassa tunnustuksellisesta velvollisuudesta positiiviseksi oikeudeksi. Uskonnonopetus tulkittiin ennen kaikkea oikeutena tuntea ”oma”<sup>11</sup> katsomuksellinen avaruus ja sen kulttuurinen historia. Evankelis-luterilaiseen uskonnonopetukseen tämä ei juurikaan tuonut käytännön muutoksia, mutta lakimuutoksen seurauksena kunnilla oli velvollisuus järjestää uskonnonopetusta myös vähemmistöille, mikäli kunnassa on vähintään kolme uskonnon edustajaa. (Poulter 2011, 80; Salmesvuori & Salmi-Niklander 2011, 6.) Uudelle vuosituhannele siirryttäessä katsomuskasvatuksen päämääräideaaalin ajateltiin olevan eettisesti vastuullinen yksilö, joka osaa kulttuurituntemuksensa turvin luovimaan globaalissa maailmassa (Poulter 2011, 80–81). Tämänkaltainen kuvaus

---

<sup>11</sup> Käytän tässä kohdassa lainausmerkkejä tuodakseni esiin sen, että niin kutsuttu oma katsomus perustuu tässä perhetaustan viralliseen uskontoon, kuten kristilliseen kasteeseen, ei niinkään oppilaan tai opiskelijan todelliseen omaan henkilökohtaiseen katsomukseen.

kasvatuksen päämääräideaalista vastaa nähdäkseni hyvin pitkälti myös 2020-luvun ideaalia.

Uskonnonopetus on järjestetty nykyisin perus- ja lukio-opetuksessa siten, että mikäli oppilas/opiskelija kuuluu johonkin uskonnolliseen yhteisöön, osallistuu hän tällöin tämän uskontokunnan uskonnonopetukseen. Kunta on velvollinen järjestämään viimeistään huoltajien pyynnöstä kunkin uskontokunnan opetusta, mikäli kunnassa asuu vähintään kolme tuohon uskontokuntaan kuuluvaa oppilasta/opiskelijaa. Lisäksi uskontokuntaan kuulumattomille (ns. uskonottomille) järjestetään elämäkatsomustietoa samoin edellytyksin kuin uskonnonopetustakin, eli mikäli heitä asuu kunnassa vähintään kolme. Mikäli oppilaan omaa uskonnonopetusta ei järjestetä, osallistuu oppilas enemmistön uskonnonopetukseen tai huoltajan pyynnöstä elämäkatsomustiedon opetukseen, jos sellaista järjestetään. (Laki perusopetuslain 13 §:n muuttamisesta 2003; Lukiolaki 2018; Perusopetuslaki 1998; Uskonnonvapauslaki 2003.) Opetushallitus (2022, 4–5) ohjeistaa, että uskonnonopetuksen tulee olla tunnustuksetonta ja sen ei tule olla rinnastettavissa uskonnon harjoittamiseen. Toisin sanoen esimerkiksi uskonnollisiin opinkappaleisiin, rukouksiin sekä uskonnollisiin tiloihin, rakennuksiin ja toimituksiin voidaan tutustua, jos niihin ei osallistuta ja tutustuminen on pedagogisesti perusteltua.

Ennen elämäkatsomustietoa uskonnonopetuksesta vapautetuille järjestettiin uskonnon historia ja siveysoppi -nimistä oppiainetta, joka oli tosiasiallisesti luonteeltaan varsin kristillinen (Salmenkivi, Elo, Tomperi & Ahola-Luttilla 2007, 125–131). Tätä kuvaa varsin hyvin katkelma vuonna 1959 julkaistusta siveysopin oppikirjan esipuheesta, jossa todetaan, että ”syventyvä uskonnollisten asiain käsitys ja avarampi sen alan näkemys ovat osaltaan apuna -- lähentyäksemme kristillisen rakkauden korkeata päämäärää” (Metsikkö 1959 teoksessa Salmenkivi ym. 2007, 130). Nykyisenlaisen elämäkatsomustiedon kehityksen lähtölaukauksena voidaan pitää jo aiemmin mainitun vapaa-ajattelijan Erkki Hartikaisen kanneltua vuonna 1978 Yhdistyneiden Kansakuntien ihmisoikeuskomitealle siveysopin sopimattomuudesta (Hartikainen 1978; Salmenkivi ym. 2007, 131–132). Vuonna 1983 asiasta tehtiin lakimuutos ja perustettiin niin kutsuttu ET-työryhmä uuden elämäkatsomustiedon oppiaineen valmistelua varten. Uusi oppiaine otettiin käyttöön peruskouluissa ja lukiossa vuonna 1985. (Salmenkivi ym. 2007, 133–136.)

Opetushallituksen (ei pvm.) mukaan elämäkatsomustieto on oppiaineena luonteeltaan katsomuksellisesti neutraali ja sitoutumaton. Asioita on käsiteltävä monipuolisesti ja

moniulotteisesti. Elämäkatsomustiedon tulee tukea oppilaan tai opiskelijan omaa henkistä kasvua ja itsetutkiskelua, avartaa kulttuurista ymmärrystä ja lukutaitoa sekä auttaa rakentamaan oppijan luontosuhdetta. Etiikan oppiminen oli ja on edelleen merkittävä osa elämäkatsomustietoa, mistä kertoneekin se, että ”etiikka” oli myös vaihtoehtoinen nimi kyseiselle oppiaineelle (Salmenkivi ym. 2007, 134). Toisin sanoen elämäkatsomustiedon oppiaineen voidaan ajatella olevan katsomustietoisuutta rakentava ja yleishumanistinen.

Marjaana Kavonius esitti väitöskirjassaan vuonna 2021, että katsomusopetus on Suomessa ”jämähäntänyt” ja kaipaa uudistusta (Eromäki 2021). Kyseisessä tutkimuksessa tarkasteltiin etenkin oppilaiden asenteita ja kokemuksia uskonnon- ja elämäkatsomustiedon opetuksesta. Myös opetus- ja kulttuuriministeriö on tunnistanut mahdollisen tarpeen katsomusopetusten uudistamiselle. Elokuussa 2021 OKM tiedotti, että se selvittää uskonnon- ja elämäkatsomustiedon opetusten uudistamistarpeita (Opetus- ja kulttuuriministeriö 2021).

Alkuvuodesta 2023 Turun arkkihiippakunnan piispa Mari Leppänen kirjoitti kolumnissaan uskonnonvapauden puolesta, Suomen alkuperäisen uskonnonvapauslain täyttäessä sata vuotta. Kyseisessä kolumnissa Leppänen esittää mahdollisuuden yhteiseen katsomusaineeseen (Leppänen 2023; Perälä 2023). Myös vuonna 2021 alulle pantu ja keväällä 2022 päätökseen saatu selvitys katsomusopetuksen uudistamistarpeista tunnistaa kahteen erilliseen katsomusopetukseen liittyvän tulevaisuudessa haasteita, kun yhteiskunta ja sen katsomuksien kirjo moninaistuu (Åhs & Salmenkivi 2022).

Keskustelua yhteisestä katsomusaineesta on käyty pitkään. Jo vuosikymmen sitten joukko kansanedustajia liputti kaikille yhteisen katsomusaineen puolesta (Ahonen 2013) ja vuonna 2015 yhteisen katsomusaineen opetukseen siirtymisestä järjestettiin kansalaisaloite (Ahlroth 2015). Kyseinen kansalaisaloite ei kuitenkaan kerännyt vaadittavaa kannatusmäärää, jotta se olisi käsitelty eduskunnassa (Robbins, Hujanen, Suhonen, Salo & Aarnio 2015).

Yhteenvedon voitaneen todeta, että katsomusopetus on opetusta niistä tavoista, joiden kautta maailmaa yleisesti ottaen tarkastellaan. Siihen liittyy varsin olennaisesti myös kulttuurin- ja historiantuntemusta. Opetuksen painopiste ja menetelmät ovat eläneet yhteiskunnallisen muutoksen ja murroksen myötävaikutuksesta. Muutospainetta on myös uudella vuosituhanella. Katsomusopetuksen suhde yhteiskuntaan on vastavuoroisen

symbioottinen. Se näyttää sekä vahvistavan että oikeuttavan ajalleen ominaisia paradigmoja, mutta samalla myös heijastaa niitä. Kenties tämän tutkielman myötä saadaan myös osviittaa näistä aikamme paradigmoista ja muutoksen suunnasta.

## 2.2 Identiteetin teoriaa

Identiteetti on yksilön käsitys itsestään. Se muodostaa koherentin sisäisen jatkumon kokemuksen ja toisaalta myös muodostuu siitä. Identiteetti ei ole luonteeltaan staattinen entiteetti, vaan sen rakentuminen ja kehittyminen ovat elämänmittaisia prosesseja. (Erikson 1968.) Esimerkiksi Päivi Fadjukoff ja Jane Kroger tuovat esiin Eriksonin teorioihin nojaten identiteetin rakentumisen jatkuvan lapsuuden ja nuoruuden lisäksi pitkälle aikuisuuteen. Nuoruuden identiteettikokeilujen ja persoonallisen identiteetin omaksumisen lisäksi esimerkiksi aikuisuuden erilaiset merkitykselliset tapahtumat ja tilanteet, eritoten kriisit voivat vaikuttaa identiteetin kehittymiseen. (Fadjukoff & Kroger 2016.)

Eriksonin malli jakaa yksilön psykososiaalisen kehittymisen kahdeksaan peräkkäin ilmaantuvaan vaiheeseen, jotka sijoittuvat elämänkaaren eri aikakausiin ja joita määrittävät kullekin vaiheelle ominaiset konfliktit. Imeväisiässä keskeistä on luottamuksen tai vaihtoehtoisesti epäluottamuksen rakentuminen. Varhaislapsuudessa yksilö kokeilee ensimmäisen kerran itsenäistymistä. Leikki-iässä yksilö osoittaa jo oma-aloitteisuutta, mutta voi kokea syyllisyyttä tai pettymystä epäonnistumisista. Kouluiässä yksilön kompetenssi vaikuttaa tämän itsevarmuuteen tai sen puutteeseen. Erityisesti nuoruus on erilaisten identiteettikokeilujen ja identiteetin omaksumisen aikakausi. Varhaisaikuisuudessa yksilö solmii tai on solmimatta intiimejä suhteita muiden kanssa. Keski-iässä yksilö tavallisesti kontribuoi ja on osallisena perheessä ja/tai yhteiskunnassa, mutta tällaisen kontribuution puute voi johtaa tyytymättömyyteen. Lisäksi keski-iässä vaarana on elämän eräänlainen seisahtuminen. Kahdeksas ja viimeinen vaihe, eli vanhuus pitää sisällään eletylle elämälle annetun merkityksen arviointia. (Simanowitz 2003.)

Eriksonin ohella toisena merkittävänä identiteettiin ja sen kehittymiseen erikoistuneena psykologina voitaneen pitää James Marciaa, joka kehitti oman identiteettistatusteoriansa Eriksonin psykososiaalisen teorian pohjalta, keskittyen etenkin Eriksonin viidenteen vaiheeseen, eli nuoruuteen. Marcian teoria koostuu kahdesta komponentista ja neljästä



statuksesta tai identiteettiiluokasta, eli eräänlaisesta vaiheesta. Nämä kaksi komponenttia ovat etsiminen ja sitoutuminen. Yksilö etsii ja ikään kuin vertailee erilaisia vaihtoehtoja identiteettinsä rakentamisen suhteen etenkin nuoruudessa, kunnes lopulta usein sitoutuu johonkin identiteettiin tai ainakin kokemukseen identiteetistä. Neljä identiteettivaiheen kategoriaa saadaan näistä kahdesta komponentista. Vaiheet ovat jossain määrin rinnasteisia, mutta samalla myös hierarkkisia. Niitä ovat *saavutettu identiteetti*, *lainattu identiteetti*, *identiteetin diffuusio* sekä *moratorio*. Saavutettu identiteetti tarkoittaa identiteettiä, joka sisältää molemmat komponentit, eli identiteettiä on tutkittu tai etsitty ja sellaiseen on myös sitouduttu. Lainattu identiteetti puolestaan viittaa identiteetin etsimisen puutteeseen, mutta kuitenkin sellaiseen sitoutumiseen. Diffuusiollla tarkoitetaan identiteetin tutkiskelun ja sellaiseen sitoutumisen puutosta, kun taas moratorio merkitsee tutkiskelun vaihetta ilman, että johonkin identiteettiin olisi vielä toistaiseksi sitouduttu. (Kroger 2021; McLean & Pasupathi 2012.)

### **2.2.1 Yhteiskuntatieteellinen näkemys identiteetistä**

Eriksonin teorioita ja niiden pohjalta luotuja malleja identiteetistä pidetään yhä merkittävinä (Syed 2012, 3), mutta näkökulma on tietyllä tavalla myös varsin kapea. Psykologisen lähestymisen lisäksi identiteetin käsitettä voidaan tarkastella myös kollektiivisesta ja sosiokulttuurisesta perspektiivistä. Yksi merkittävä tekijä identiteetin rakentumiseen on kulttuuriympäristön ja sen muutoksen vaikutus (esim. Arneaud, Alea & Espinet 2016; Fadjukoff & Kroger 2016; Simanowitz 2003). Myös kasvatustieteellisessä kontekstissa esiintyy vastaavanlaisia näkemyksiä sosiokulttuurisen kontekstin vahvasta vaikutuksesta yksilön kehitykseen, kuten esimerkiksi psykologi Lev Vygotski (1896-1934) on omassa kasvatusteoriassaan esittänyt (McLeod 2023). Vygotski painottaa, että yksilö ei kasva tyhjiössä, vaan ympäristö on olennaisessa roolissa kasvuun ja kognitiiviseen kehitykseen, kun monet asiat omaksutaan ja sisäistetään ympäröivästä kulttuurista (McLeod 2023). Kulttuuri sisältää muun muassa kullekin alueelle ominaiset ympäristön normit, tavat, arvot ja uskomukset, kuten lait ja kielet sekä erityisesti myös uskonnot. Nuoruuden identiteettikokeilut ammentavatkin vaikutteita niistä kulttuuriympäristöistä, jotka ovat yksilöä lähellä, ja kulttuuri voidaankin nähdäkin eräänlaisena peilinä, jota vasten identiteettiä rakennetaan (Brown 1990).

Sosiologi Stuart Hallin (1932-2014) näkemykset identiteetistä edustavat myös tällaista sosiokulttuurista lähestymistapaa. Hallin mukaan (Hall 1990; Yang, Zhao & Liu 2021)

niin kutsuttu kulttuurinen identiteetti voidaan jäljittää samanlaisuuden ja erilaisuuden kokemusten kautta. Samanlaisuudella viitataan jonkin ryhmän jakamaan yhteiseen itseen, johon liittyy läheisesti jaettu kokemus yhteisestä narratiivista osana historiallista jatkumoa. Hallin alkuperäisessä esimerkissä käsiteltiin Jamaikan afrikkalaistaustaisen mustan väestön kokemusta omasta ”afrikkalaisuudestaan”, jonka Hall toteaa syntyneen muun muassa rastafari-liikkeen myötävaikutuksesta 1970-luvulla. Erilaisuudella viitataan puolestaan siihen, kuinka ryhmän kulttuurinen identiteetti poikkeaa jostakin toisesta kulttuurisesta identiteetistä. Esimerkiksi Hallin alkuperäisessä esimerkissä jamaikalainen afrikkalaisuus poikkeaa niin kutsutusta valkoisuudesta.

Hall (1990, 223) pitää kulttuurista identiteettiä yksilöidentiteettiä todellisempänä, tarkoittaen, että kollektiivisen identiteetin ykseys kehystää aina yksilöllistä identiteettiä. Tämän ei kuitenkaan voida ajatella itsessään poissulkevan yksilöllisen identiteetin merkittävyyttä. Hall tunnistaa myös, ettei kulttuurinen identiteetti yksinään määrittele ihmistä ja ettei kulttuurinakaan identiteetti ole staattinen, vaan alati muuttuva ja luonteeltaan dynaaminen (Yang, Zhao & Liu 2021, 179–180).

Eriksonin, Marcian ja Hallin identiteettiteorioita syntetisoimalla voidaan todeta, että identiteetti on yksilön kokemus itsestään sekä yksilönä sinänsä että ryhmän jäsenenä. Identiteetti on luonteeltaan elävä ja alati muutostilainen. Siihen kuitenkin liittyy vahvasti koheesion ja temporaalisen jatkumon tunne. Erityisesti vuorovaikutus ympäristön kanssa näyttäisi vaikuttavan identiteetin muodostumiseen erityisen voimakkaasti. Identiteettiä voidaankin ehkä pitää jopa enemmän suhteen kaltaisena kuin absoluuttisena substanssina itsessään. Identiteetin rakentumiselle on olennaista sen etsintä ja omaksuminen sekä ajoittaiset konfliktit. Identiteetin rakentuminen jatkuu läpi elämän, mutta vaikuttaa olevan erityisen herkkä ja muovautuva nuoruudessa. Koska uskonnot ovat osa kulttuuria, voidaan myös todeta, että uskonnoilla on vähintäänkin osittainen vaikutus identiteetin muodostumiseen, mikä edesauttaa tämän tutkielman premissien hahmottamista.

### **2.2.2 Katsomus osana identiteetin kehitystä**

Siinä missä Eriksonin ja Hallin teoriat käsittelevät identiteettiä yleensä, on myös tarkasteltava niitä erityispiirteitä, joita liittyy identiteettiin ja sen kehitykseen suhteessa uskonnollisuuteen ja henkisyteen. Olen tähän alalukuun koonnut sellaisia erityisteemoja tuosta suhteesta, joiden voidaan katsoa tukevan tutkielman viitekehystä.

## Uskonnon vaikutus identiteetin rakentumiseen

Muun muassa Susan Alisat ja Michael W. Pratt (2012) ovat tutkineet uskonnon ja henkisyyden vaikutusta identiteettiin ja sen rakentumiseen. Heidän toteuttamassa pitkittäistutkimuksessa tarkasteltiin 100 kanadalaisen nuoren kertomuksia uskonnon ja henkisyyden vaikutuksesta identiteettiin. Tutkimukseen osallistuvat henkilöt olivat ensin 17-vuotiaita ja heitä seurattiin lähes vuosikymmen, aina 26-vuotiaaksi asti. Alisat ja Pratt nojaavat myös Eriksonin ja Marcian malleihin identiteetin rakentumisesta. Marcian malli esitettiin tutkimuksessa hierarkkisenä. Toisin sanoen diffuusiovaihetta pidettiin identiteetin rakentumisen kannalta vähiten kypsänä, kun taas saavutettua identiteettiä osoituksena vahvimmasta kypsyudesta. Tutkimuksen perusteella fundamentalistisesti uskontoonsa uskovat osoittivat heikompaa identiteetin etsimistä nuoruudessa, eli identiteetti oli joko niin sanotusti lainattu tai se oli diffuusiovaiheessa. Mitä voimakkaampi omistautuminen omalle uskonnolle oli, sitä vahvemmin identiteetti oli lainattu. Vastaavasti oman uskonnon epäileminen lähtökohtaisesti korreloi moratoriovaiheeseen, eli identiteettiä oli etsitty, mutta sellaiseen ei ollut sitouduttu. Tutkimustulos vastaa myös aiempaa tutkimusta identiteetin ja uskonnon välisestä suhteesta. (Alisat & Pratt 2012.)

Tutkimuksessa selvitettiin myös uskonnon vaikutusta narratiiviseen identiteettiin, eli identiteettiin kertomuksena, sekä narratiivisen identiteetin merkitystä identiteetin kypsyysasteelle (vrt. Marcian teorian neljä ulottuvuutta). Sitoutuminen omaan uskuntoon ja toisaalta oman uskonnon epäileminen korreloivat molemmat voimakkaasti vahvan narratiivisen identiteetin kanssa, joka puolestaan korreloi vahvemman identiteetillisen kypsyuden kanssa. Toisin sanoen vahva tarina omasta identiteetistä oli tutkimuksessa korrelaatioisessa suhteessa myös identiteetilliseen kypsyuteen. Tutkimustulosten perusteella ei löytynyt johdonmukaista yksiselitteistä kytköstä saavutetun identiteetin ja uskonnollisuuden välillä. (Alisat & Pratt 2012.) Kaiken kaikkiaan tutkimuksen perusteella voitaneen päätellä, että vaikka voimakas fundamentalistinen uskonnollisuus nuoruudessa voi olla rasitteena oman identiteetin etsimiselle, uskonnollisten kysymysten pohtiminen – oli uskontoonsa sitoutunut tai sitä epäilevä – ja näille pohdinnoille merkityksen antaminen voi vaikuttaa myönteisesti narratiivisen identiteetin kokemukseen, joka puolestaan edesauttaa vahvemman identiteetin löytämistä.

## **Reflektiivinen katsomuskasvatus tukena identiteetin rakentumiselle**

Raili Keränen-Pantsu, Rauno Huttunen ja Hannu Heikkinen (2023) ovat varsin tuoreeltaan tarkastelleet artikkelissaan katsomuksen ja katsomusopetuksen suhdetta identiteetin rakentumiseen kasvatuksessa. Identiteetin rakentumisen todetaan olevan äärimmäisen olennainen osa kasvua ja kasvatusta. Henkilökohtainen katsomus on puolestaan voimakkaasti sidoksissa identiteettiin ja sen rakentumiseen sekä yleisesti ottaen maailmassa olemiseen. Keränen-Pantsu ym. (2023, 95) argumentoivat, että yksi tapa jäsenellä identiteetin lähteitä, eli eräänlaisia malleja oman identiteetin työstämiseen, on hahmottaa niitä kulttuuristen kertomusten kautta.

Kouluympäristö on tutkimusryhmän mukaan erinomainen paikka identiteettityölle. Ryhmä esittää, että katsomuskasvatusta lähtökohtaisesti tarvitaan, mutta tämä väite sidotaan uskontojen sijaan juuri henkilökohtaisen identiteetin ja esimerkiksi luontosuhteen rakentumiseen, joista jälkimmäistä voidaan pitää oleellisena esimerkiksi oman aikamme ekologisen kriisin ratkaisemiseksi. Katsomuskasvatuksen tulee kuitenkin olla reflektiivistä eräänlaisena vastakohtana indoktrinaatiolle, eli ideologioiden ja uskomusten siirtämiselle sellaisenaan. Uskonnoillakin on oma tilansa katsomuskasvatuksessa, mutta niitäkin on pystyttävä tarkastelemaan reflektiivisesti. Ryhmä toteaa, että nykyisellään opetuksessa tapahtuu varsin vähän eksplisiittistä indoktrinaatiota, mutta ajan henki ja koulun eetos voivat implisiittisesti välittää tietynlaisia asenteita ja maailmankatsomuksia. (Keränen-Pantsu ym. 2023.)

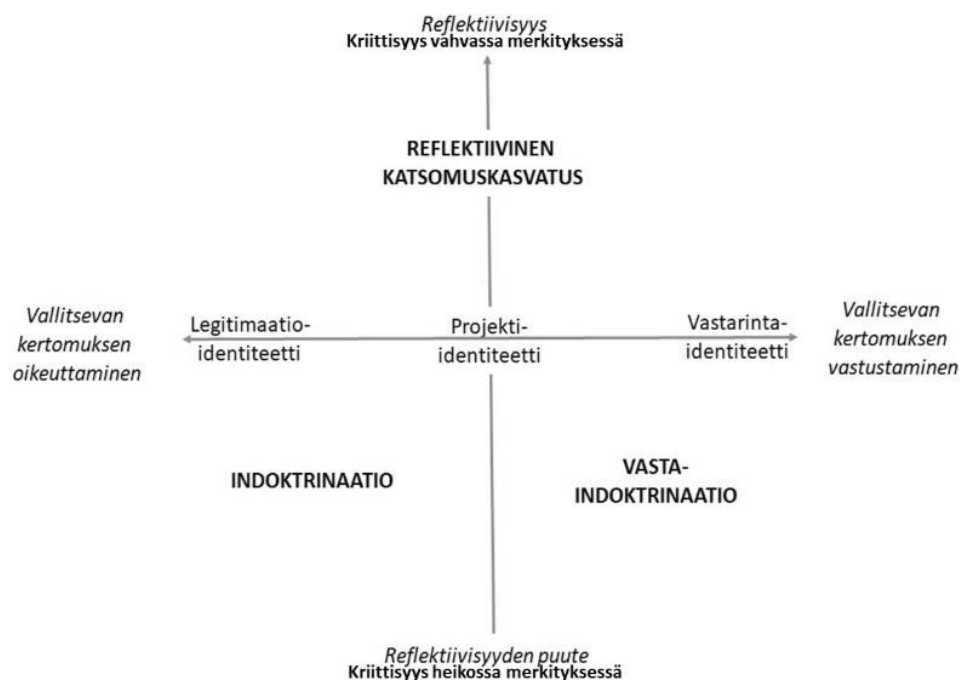
Jotta kasvatus voi olla reflektiivistä ja jotta koulu voi tukea tarvittavaa katsomus- ja identiteettityötä, on kasvattajien oltava tietoisia niistä ulottuvuuksista, jotka identiteetin rakentumiseen ja rakentamiseen sekä oman maailmankatsomuksen muodostamiseen liittyy. Etenkin kasvattajan on pystyttävä osoittamaan kasvatusprosessissa selkeää kriittistä ja itsekriittistä taitavuutta. Artikkelissa todetaan muun muassa, että ”opetus, joka keskittyy oppisisältöjen siirtämiseen pintaoppimisen tapaan, ei edistä reflektiokyvyn syntyä ja näin kaventaa oppijan kykyä luoda itsenäinen maailmankuva”. Lisäksi on osattava väistää indoktrinaatiota. Huttusen (2003, 125–163) rekonstruktioituun indoktrinaation kriteeristöön nojaten voidaan todeta, että opetus täyttää indoktrinaation kriteerit, jos se antaa mahdollisuuden vain yhdenlaisen maailmankuvan ja identiteetin rakentumiselle. Reflektiivisyys onkin siis monipuolisten tarjottujen mahdollisuuksien kriittistä tarkastelua ja niiden eräänlaista valikointia. (Keränen-Pantsu ym. 2023.)

Artikkelissa tutkimusryhmä luonnostelee reflektiivisen katsomuskasvatuksen mallia. Ryhmä argumentoi, että kaiken opetuksen ja oppimisen taustalla kulkee metanarratiivi, eli suuri kertomus ja uskomusjärjestelmä, jota vasten kaikkea verrataan. Yksilö voi omassa identiteetissään ja identiteettityössään osallistua tähän metanarratiiviin kolmella tavalla. Legitimaatioidentiteetti ottaa metanarratiivin vastaan sellaisenaan, asettaen itsensä osaksi vallitsevaa järjestelmää ja myös oikeuttaen sen. Tälle vastakohtana voidaan nähdä vastarintaidentiteetti, joka asettuu poikkiteloin vallitsevan metanarratiivin kanssa ja ottaa tämän roolin osaksi itseään. Vahvinta reflektiivisyyttä osoittaa projekti-identiteetti. Tällä tarkoitetaan sitä, että yksilö ottaa vastaan ja tarkastelee kriittisesti metanarratiivin tarjoamaa ainesta, valikoiden sen joukosta osan osaksi omaa identiteettiään hyläten loput. Kritiikin todetaankin olevan ehto etenkin katsomusreflektiivisyydelle. Ja vaikka vastarinta metanarratiivia kohtaan onkin eräänlaista kritiikkiä, on sekin viimekädessä metanarratiivin vahvistamista ja sitä vasten peilautuvaa vasta-indoktrinaatiota. Siksi reflektiivisyyden voidaan nähdä ilmentyvän ennen kaikkea projekti-identiteetissä. (Keränen-Pantsu ym. 2023.)

Projekti-identiteettityössä tapahtuva valikointi voidaan kenties nähdä rinnasteisena narratiivisen identiteetin rakentamisessa tapahtuvaan valikointiin. Keränen-Pantsu ym. (2023, 96) tuovat artikkelissaan esille, että narratiivinen identiteetti sisältää sekä vahvaa että heikkoa valikointia. Toisin sanoen ainesta hyväksytään tai hylätään ja sitä tuodaan itsestä esille korostetusti tai vähätellen. Näiden erotuksen voidaan ajatella olevan se, että projekti-identiteettityö valikoi niin sanotusti ulkoa tulevaa ainesta sisään, kun taas narratiivisen identiteetin vahva ja heikko valikointi valikoi ainesta sisältä ulospäin. Tämä on hyvä pitää mielessä ja siihen on syytä suhtautua tietyllä herkkyydellä eritoten tutkielman haastattelu ja analyysivaiheessa, sillä haastattelut ovat viime kädessä eräänlaisia narratiiveja.

Seuraava kuvio on lainattu Keränen-Pantsun ym. (2023) artikkelista, jossa tarkasteltiin eritoten kasvattajan sijoittumista nelinkentälle. Termit indoktrinaatio, vastaindoktrinaatio ja reflektiivinen katsomuskasvatus ilmentävät kasvattajan suhdetta kasvatettaviin. Vallitsevalla kertomuksella havainnollistetaan vallalla olevan metanarratiivin suhdetta katsomusreflektiivisyyteen ja identiteettiin sekä identiteettityöhön. Nähdäkseni kuviota

on mahdollista soveltaa myös tässä tutkielmassa, sen pyrkiessä vastaamaan katsomusopetukseen liittyviin kysymyksiin.



Kuvio 1. Katsomusreflektiivisyyden ja identiteettityön välinen suhde (Keränen-Pantsu ym. 2023).

## Henkisyys ja mielenterveys

Tutkimusten perusteella henkisyydellä on vahva kytkös mielenterveyteen (esim. Koenig 2001; Lea 1982; Sorri 1995). Uskonnot voivat vaikuttaa mielenterveyteen sekä rakentavasti ja tukevasti että heikentävästi (Koenig 2001, 97–98). Tutkimustulokset johdonmukaisesti osoittavat, että henkisyys ja eräät uskonnolliset harjoitteet linkittyvät vahvempaan tyytyväisyyteen, onnellisuuteen ja toiveikkuuteen sekä kokemukseen tarkoituksenmukaisuudesta omassa elämässä. On myös löydettävissä viitteitä korrelaatiosta uskonnollisuuden ja vähentyneen masentuneisuuden ja ahdistuneisuuden välillä. Toisaalta myös tästä vastakkaisia tutkimustuloksia on olemassa. Lisäksi psykoottisten oireiden ja uskontojen välinen kytkös on ristiriitainen. Tutkimukset osoittavat, että esimerkiksi skitsofreniaa sairastavat raportoivat muita useammin uskonnollisuutta (esim. Mohr ym. 2010; Shah ym. 2011; Siddle, Haddock, Tarrier & Faragher 2002). Kuitenkin uskonnollisuudella on tutkimusten perusteella myös psykoottisista episodeista paranemista vahvistava vaikutus (esim. Koenig 2001).

Koenigin (2001) artikkelissa summattiin ja vertailtiin 630 uskonnon ja mielenterveyden välistä suhdetta tarkastelevan psykologisen tutkimuksen tuloksia. Tutkimusten perusteella positiivinen kytkös uskonnollisuuden ja mielenterveyden välillä voidaan selittää kolmen ominaisuuden kautta. Ensinnäkin uskonnollisuus antaa elämälle ja sen sisältämille tapahtumille – sekä hyvälle että huonoille – merkitystä. Merkityksenanto puolestaan tarjoaa usein elämälle kokonaisuudessaan suunnan ja tarkoituksen. Toiseksi henkinen tai hengellinen elämä mahdollisine harjoitteineen, esimerkiksi meditointi tai rukoulu, sisältää ja tuottaa usein sellaisia positiivisia emootioita, kuten ilo, syvä kunnioitus ja kiitollisuus, jotka vaikuttavat usein vahvistavasti ja parantavasti mielenterveyteen, suojaten esimerkiksi stressiltä. Kolmanneksi uskonnolliset rituaalit vahvistavat elämän eri vaiheiden ja tilanteiden merkitystä pyhittämällä niitä. Lisäksi sosiaalisessa vuorovaikutuksessa tapahtuvilla rituaaleilla on myös yhteisöllisyyden kokemusta vahvistava vaikutus, joka on myös positiivisesti yhteydessä mielenterveyteen. (Koenig 2001.)

### **2.3 Ihmisenä olemisen teoriaa**

Aloitin toteamalla jo heti alkuun, ettei täydellisesti yleistettävää ihmisenä olemisen teoriaa varmaankaan ole edes löydettävissä. Tämä erityisesti siitä syystä, että omalle olemiselleen arvon voi nähdäkseni antaa vain ihminen itse ja sen myötä ihmisenä olemista on vähintäänkin hyvin vaikea yleistettävästi teoretisoida. Koska haluan tutkielmassani selvittää uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden mahdollisia merkityksiä laajemmin ihmisenä olemiselle, identiteetin kehityksen lisäksi, on minun kuitenkin tutkijan roolissa pyrittävä antamaan jonkinlaista teoriapintaa, mihin tämän tutkimusasetelman on mahdollista tukeutua.

Vaikka täydellistä ihmisenä olemisen teoriaa ei ehkä ole, tämä ei suinkaan tarkoita, etteikö sellaista olisi yritetty löytää tai muotoilla. Lukuisat ajattelijat ja akateemikot ovat eri aikakausina antaneet tuohon kysymykseen hyvinkin erilaisia vastauksia ja vaihtoehtoja. Voidaan kysyä, että onko yhden tai kahden vaihtoehdon nostaminen jalustalle tätä tutkielmaa varten perusteltua. Vastaukseni on, että on. Olenkin valinnut tutkielmani tартtumapinnaksi kaksi keskenään erilaista vaihtoehtoa ihmisenä olemisen teoriana. Ensinnäkin tarkastelen Albert Camus'n filosofiaa elämän tarkoituksen selvittämisen lähtökohtana. Toisekseen tarkastelen Carl Jungin individuaatioteoriaa

oman itseytensä löytämisen mahdollisuutena. Tältä pohjalta rakennan oman ihmisenä olemisen synteesini. Vaikka tutkielmassa selvitetäänkin muun muassa uskontojen merkitystä ihmisenä olemiseen, olen tarkoituksella jättänyt uskontojen antamat vastaukset tähän kysymykseen eritoten siitä syystä, että se saattaisi murtaa tutkielman pluralistista ja avointa luonnetta.

Ennen kuin jatkamme, on syytä tuoda esille, että lähtökohta ihmisen tarkasteluun ja ihmisenä olemisen teoreettiseen syntetisointiin tässä tutkielmassa esimerkiksi Camus'n tai Jungin kautta on filosofi Wilfrid Sellarsin (1912-1989) tekemässä ideatyyppien jaottelussa. Sellars kannatti kaksinkertaista ihmiskuvaa ja argumentoi, että ihminen on maailmassa erityisesti kahden tulkintakehyksen kautta tarkasteltuna. Voidaan tarkastella ihmistä biologisena tai ikään kuin ”tieteellisenä” olentona, jonka reduktioinen luonne ei kuitenkaan aina pysty selittämään eräänlaista ihmisyyden ydintä. Ihmistä, erityisesti tämän ajatuksia ja aikomuksia, tuleekin toisinaan tarkastella sen ilmentymisen kautta, miten ihminen ilmentyy maailmassa<sup>12</sup>. Nämä kaksi tulkintakehystä, ihmisen ideatyyppiä, ei Sellarsin mukaan sulje toisiaan pois, vaan päinvastoin ne tukevat toisiaan. (Bernstein 1976, 118–126; Sellars 1962.) Näin ollen tässäkin tutkielmassa biologinen ihminen hyväksytään, mutta ihmisenä olemista tarkastellaan ensisijaisesti ihmisen ilmentymisen kautta, eli miten ihminen ajatuksineen ja aikomuksineen maailmassa on.

### 2.3.1 Albert Camus: Absurdismi

Albert Camus ei itse pitänyt itseään sen kummemmin, intellektuellina, filosofina kuin eksistentiaalinakaan, vaikka kaikki nämä nimitykset häneen usein liitetäänkin. Camus'n eksistentiaalismin ominaispiirre on erityisesti elämän absurdiuuden konseptualisoinnissa ja tuohon mielettömyyden ratkaisemisessa, jonka myötä hänet on tituleerattu myös absurdin filosofiksi<sup>13</sup>. Camus on itse todennut olevansa lähinnä kiinnostunut löytämään vastauksia siihen, miten olla maailmassa, jos ei usko liiammin niin järkeen kuin Jumalaankaan. (Sherman 2009, 1–2.) Camus on myös todennut, että mikäli ihmisyyden päämäärän problematisointi riittää määritelmällisesti täyttämään eksistentiaalismin kriteerit, niin silloin kaikki kirjallisuus ”Montaignesta Pascaliin” on eksistentiaalismaa (Foley 2008, 2).

---

<sup>12</sup> Engl. *the scientific image of man-in-the-world vs. the manifest image of man-in-the-world*.

<sup>13</sup> Engl. *The Philosopher of the Absurd*.



Camus'n niin kutsuttu ensimmäinen prinssiippi on se, että elämä on absurdia, eli mielettöntä. Tämä on samanaikaisesti sekä konsepti että kokemus. Camus'n mukaan elämä niin iloinen kuin suruineenkin on lopulta turhaa ja tuloksetonta sinänsä. Jokainen elämä päättyy ja päättyy lopulta aina kuolemaan. Vaikka yksittäisten elettyjen elämien tilanteet voivatkin olla kaikkea muuta, paitsi mielettömiä, ja jopa uhata olemassaolollaan absurdiuutta itsessään, ikään kuin isossa kuvassa niillä ei ole kaikenkattavaa universaaliala merkitystä. Absurdiuus kohoaaakin ihmisen tarpeesta antaa merkitys merkityksettömälle ja tarkoitus tarkoituksettomalle, kaipuusta kuulla vastaus äänettömältä avaruudelta. Ymmärrys siitä, että elämä on absurdia, merkityksetöntä ja tarkoituksetonta sinänsä ei kuitenkaan ole loppu, vaan alku. Camus esittääkin klassikkoesseessään *Sisyfoksen myytti*<sup>14</sup>, että meidän on kuviteltava Sisyfos<sup>15</sup> onnellisena. Tällä Camus tarkoittaa sitä, että meidän on itse seistävä hyvillämme elämän näennäisen hedelmättömyyden edessä. (Foley 2008, 1–14; Sherman 2009, 1–55.)

On tärkeää havaita, että absurdi ei sinänsä ole olemassa oleva olio itsessään. Sen sijaan absurdi on nimenomaan relaatio, joka syntyy olemassaolon itsensä ja yksittäisen ihmismielen välillä olevasta konfliktista. Absurdi on alati läsnä ihmisenä olemisessa ja tuo mainittu konflikti ei ole suuri kamppailu kahden äärettömän voiman välillä, vaan se on ennemminkin rikkinäisen suhteen hiljaisuus, jota kuvastaa täyttymättömyys ja kaipuu. Kyse on eräänlaisesta nostalgiaa. Kriitikot ovat nostaneet esiin Camus'n ilmaisun epätarkan poeettisuuden epäfilosofisena, mutta toisaalta Camus itse kritisoi voimakkaasti ”kaiken” teoretisointia. (Bowker 2008, 73–84.)

Camus tunnistaa kuitenkin itsekin ongelman, että absurdi johtaa filosofisessa mielessä siihen, että kaikki on sallittua. Tätä ei kuitenkaan pidä tulkita niin, että mikään ei olisi kiellettyä, sillä se olisi Camus'n sanoin lapsellista. Sen sijaan ihmisen tulisi absurdissakin maailmassa toimia hyveellisesti. Jos näitä ajatuksia peilataan vasten Camus'n kokemuksia toisen maailmansodan tapahtumista, joissa viimeistään pirstaloitui kantilainen universaali etiikka, jättäen jäljelle ainoastaan ”minun”, ”meidän” ja ”toisten” moraalin, voidaan tämä tulkita ennemminkin universaaliala moraaliala järjestelmä hylkäämisenä ja kritiikkinä. Vaikka Camus'lla olikin filosofisesti vaikeuksia puolustaa

---

<sup>14</sup> Julkaistu ensimmäisen kerran ranskaksi (*Le Mythe de Sisyphe*) vuonna 1942.

<sup>15</sup> Sisyfos tuomittiin vierittämään ikuisesti suurta kivenlohkareta ylös vuorenrinnettä kapinoituaan jumalia ja kuolemaa vastaan. Aina kun lohkar lähestyy vuoren huippua, se vieriikin alas ja Sisyfoksen on aloitettava työ alusta.

moraalista toimintaa järjettömässä maailmassa, hän peräänkuulutti siitä huolimatta sitä, että absurdiuden hyväksymisen ei tule johtaa egoistiseen vulgaariuuteen. (Sherman 2009, 44–50.) Camus on todennut myös, että absurdin hyväksyminen on metodi, ei doktriini, mikä voidaan tulkita niin, että kyse on epistemologisesta vastauksesta ontologisiin kysymyksiin (Foley 2008, 7–8). Jos ajatellaan, että Camus kritisoi doktriininomaisia teorioita, niin voidaan ajatella, että absurdia ei silloin myöskään sellaisena voida pitää.

Vaikka Camus'n ajatukset voivat jättää likimain nihilistisen ensivaikutelman, ovat ne oikeammin tarkasteltuna varsin toiveikkaita. Camus'n voidaan tulkita kannustaneen ihmisiä tietyllä tavalla kapinoimaan elämän merkityksettömyyttä ja tarkoituksettomuutta vastaan (esim. Foley 2008, 10). Nähdäkseni tätä kapinaa voi toteuttaa vain ja ainoastaan antamalla merkityksen merkityksettömälle ja tarkoituksen tarkoituksettomalle. Tästä seuraa loogisesti omaehtoinen merkityksen- ja tarkoituksenanto elämälle. Tämä on myös syy sille, miksi olen valinnut juuri Camus'n filosofian vastauksena ihmisenä olemiseen. Camus ei ole ensimmäinen absurdiuden filosofoija, mutta oman tutkielmani kannalta selkein ja siten merkityksellisin sellainen. Mainitsin edellä, että omalle olemiselleen voi antaa arvon vain ihminen itse. Nähdäkseni Camus'n ajatukset tekevät oikeutusta tuolle toteamukselle. Ne ikään kuin riisuvat ihmisen ulkoa annetuista arvo- ja merkityshorisonteista ja antavat tilan omasta itsestä kumpuaville olemisen arvoille ja merkityksille.

Camus'n filosofiaan turvautuen voidaankin siis ensimmäiseksi ihmisenä olemisen teoreettiseksi lähtökohdaksi ottaa eräänlainen omaehtoinen merkityksenanto erilaisine mahdollisine tarkoituksineen. En varsinaisesti kiellä ulkoisten merkitys- ja tarkoitushorisonttien arvoa ihmisenä olemiselle, vaan ainoastaan jätän niiden mahdollisen arvon huomioimatta, keskittyen ainoastaan sisäsyntyisiin sellaisiin. Voidaan ajatella, että ulkoa annettu vastaus elämän merkityksestä ja tarkoituksesta sekä ihmisenä olemisesta olisi liian ”helppoa” ja toisaalta olisi myös haastava perustella sitä, miksi nostaa yksittäinen doktriini muiden yläpuolelle, ellei sellaiselle ole ensin annettu sisäsyntyistä yksilöllistä merkitystä. Tämä on myös toinen syy sille, miksi hylkäsin ennalta tutkielman mahdollisesta viitekehuksesta eri uskontojen antamat vastaukset ihmisenä olemiseen ja elämän merkitykseen, vaikka uskontoja tutkielmassa jossain määrin käsitelläänkin. Uskonnot voivat tarjota ihmisenä olemiselle merkityshorisontin ja orientaatioperustan, mutta ne ovat vähintään osittain ulkosyntyisiä merkityksiä. Tutkielman

tutkimuskysymyksiä ajatellen, on sitä vastoin perustellumpaa jättää tilaa juuri sisäsyntyisille ja yksilöllisille merkityksille ihmisenä olemista ajatellen.

### 2.3.2 Carl Jung: Individuaatio

Psykiatri ja analyyttisen psykologian isähahmo Carl Gustav Jung hyödynsi runsaasti uskontojen ja myyttien symboliikkaa omissa psykologisissa teorioissaan (esim. Jung 1938, 1964, 1984/2014; Stein 1998; von Franz 1964). Jungia mukaillen uskonnot<sup>16</sup> ovat oleellinen osa ihmisen psyykettä ja ihmisenä olemista (esim. Jung 1938, 1–4). Tässä tutkielmassa olen Jungin laajasta tuotannosta erityisen kiinnostunut individuaatioteoriasta, jonka koen täydentävän merkittäväällä tavalla perinteisiä teorioita identiteetistä ja sen rakentumisesta. Tämän avulla pyrin pääsemään yhä lähemmäksi ihmisenä olemista ydintä. Individuaatio onkin eräänlainen ihmisyyden deterministisen essenssin potentiaali.

Tarkennuksena on todettava, että individuaatio käsitteenä ei ole Jungin keksintö, vaan sitä on käytetty eri aikoina muissakin merkityksissä ja konteksteissa. Esimerkiksi filosofi Arthur Schopenhauer (1788-1860) käytti termiä *principium individuation* tarkoittaen avaruutta ja aikaa, josta todellisuuden monimuotoisuus kumpuaa (Schopenhauer 1819/1966, 145–146). Kun tässä tutkielmassa mainitaan individuaatio, mukaillaan tällöin kuitenkin niin sanotusti jungilaista käsitystä. Individuaatiolla tarkoitetaan Jungin mukaan varsin kirjaimellisesti itseksi tulemistä (esim. Jung 1928/1999, 173), eli eräänlaista identiteetin täydentymistä, todellisen itsen saavuttamista ja yksilöitymistä. Jung toteaa kuitenkin, ettei tällainen itsensä oivaltaminen ole rinnastettavissa itsekeskeiseen egoismiin tai individualismiin, sillä yksilöllisyys on Jungin mukaan luonteeltaan kollektiivista, eikä kollektiivisuutta ole syytä vastustella (Jung 1928, 184).

Tärkeintä individuaatiossa on päästä eroon persoonan valheellisuudesta sekä tulla sinuiksi oman alitajuntansa kanssa. Jungin käsitti persoonan eräänlaiseksi sosiaalisesti naamioksi, jonka turvin liikkua jaetussa maailmassa. Persoonaa ei ole muuta kuin pieni pala inhimillistä psyykettä. Jungin mukaan persoona on vaihtoehto todelliselle individuaalille, joka piilee naamion takana. Tiedostettu ego on persoonassa läsnä, mutta epäsuorasti. (Jung 1928, 163–185.) Jungin ajattelussa persoona ja siitä eroon pääseminen

---

<sup>16</sup> Kuten *uskonto*-käsitettävä tarkastelevassa alaluvussa jo totesin, Jung huomauttaa käyttävänsä termiä ”uskonto” viitaten Rudolf Otton käsitteeseen *numinosum*, jolla tarkoitetaan eräänlaista ”jumalallista läsnäoloa”. Jung tähdentää, ettei käytä termiä *uskonto* tarkoittaen mitään yksittäistä doktriinia. (Jung 1938, 4–7.)

voidaan kenties ajatella rinnasteiseksi esimerkiksi buddhalaisen tradition käsitteeseen *anātman*<sup>17</sup>, vapaasti käännettynä ei-itseys, eli niin sanotusti eräänlaisen itsettömyyden ymmärtäminen. Kyseisen tradition mukaan itseys on illuusio, valhe, jota ego ylläpitää tuottaen meille tuskaa. (Harvey 2013, 57–59; Morris 2006, 51.)

Jungin mukaan ihmisen tietoinen ja alitajuntainen psyyke koostuu persoonasta, egosta, varjoegosta, animuksesta tai animasta. Ego on eräänlainen tietoisien itseyden keskus, joka ohjaa ja kontrolloi persoonaa. Varjoego puolestaan on kaikkea sitä, mitä persoona ei ole ja kaikkea sitä, mitä haluamme itsessämme piilottaa. Animus ja anima ovat kontra-seksuaalisia psyykemme osia, eli edustavat vastakkaisuutta egon kokemasta sukupuolesta. Perinteisesti Jungin mukaan animus on maskuliinisuus naisessa ja anima feminiinisyys miehessä. Sekä varjoego, että animus ja anima kumpuavat alitajunnasta ja jos emme ole sinut oman varjomme sekä animuksemme tai animamme kanssa, projisoimme nämä negatiiviset useihin muihin. Jung jakoi alitajunnan henkilökohtaiseen ja kollektiiviseen alitajuntaan, joista jälkimmäinen edustaa ikään kuin koko ihmisyyden kollektiivista sielua ja muistia. Kaikki tämä muodostaa ihmisen Itsen, eli todellisen minuuden. (Jung 1969; Stein 1998.)

Kollektiivinen alitajunta Jungin ajattelussa sisältää kaiken sen ylisukupolvisen ja transsendentaalisen henkisen materiaalin, joka ihmisissä ilmenee. Kollektiivisella alitajunnalla viitataan varsin kirjaimellisesti jaettuun ihmisille tyypilliseen psyykkiseen ainekseen. Jungin näkemysten mukaan kollektiivinen alitajunta on arkaainen ja primitiivinen. Se näkyy muun muassa vaistoissa ja vieteissä sekä eräänlaisissa alkukantaisissa malleissa, joita esimerkiksi arkkityypit edustavat. Esimerkiksi eri uskonnoissa usein toistuvat keskenään samankaltaiset kertomukset ja symboliikka olivat Jungille osoitus jonkinlaisesta jaetusta tietoisuudesta henkilökohtaisen tiedostetun tietoisuuden alla. Ihminen onkin kaikkea muuta kuin *tabula rasa*<sup>18</sup>, sillä meitä muovaa ja ohjaa jaetut alitajuntaiset kognitiiviset systeemit. (Esim. Jung 1964, 1969; Singer 1968; Stein 1998.) Jungin näkemystä ja teoriaa mukailien ja kenties hieman venyttäen voidaan ajatella, että kollektiivinen alitajunta sisältää kaikki ne kokemukset, joita esi-isämme ovat kokeneet.

---

<sup>17</sup> Sanskritiksi अनात्मन्; Paliksi अनत्ता (*anattā*).

<sup>18</sup> Filosofin John Locke (1632-1704) ajatteli, että ihminen on syntyessään kuin tyhjä taulu (latinaksi *tabula rasa*), johon yksilö kokemuksiansa kautta ikään kuin piirtää itsensä muodostaen näin minuuden (Locke 1690/2017).

Jungin käsitys kollektiivisesta alitajunnasta arkkityyppeineen voidaan nähdä sisältävän jopa esoteerisia piirteitä. Evoluutiopsykologi Sally Walters (1994) kuitenkin esittää, että Jungin näkemykset voivat oikeastaan olla tapa selittää eräänlaisia ”darwinistisia” algoritmeja, eli evolutiivisen adaptaation myötä syntyneitä kognitiivisia malleja, joiden varassa toimimme. Näin ollen kollektiivinen alitajunta tietyllä tapaa todella sisältää myös ylisukupolviset kokemukset. Walters (1994, 291–292) panee myös merkille, että Jung oikeastaan erotti arkkityypit sellaisista kuin ne kognitiossamme todellisuudessa ovat niistä konseptualisoituneista kuvista, joina arkkityypit käsitämme. Voidaan siis ajatella, että kollektiivinen alitajunta sisältää ihmislajille tyypilliset käyttäytymismallit ja arkkityypit ovat yksittäisten käyttäytymismallien kuvauksia. Walters (1994, 301–302) esimerkiksi spekuloi Sankari- ja Neito-arkkityyppien liittyvän pariutumiseen, Äiti-, Isä- ja Lapsi-arkkityyppien vanhemmuuteen, sukulaisuuteen ja altruismiin, Varjo-arkkityypin itsekkyyteen sekä Käärme-arkkityypin vaaran välttämiseen. Nämä eivät ole lopullisia kuvauksia asian tilasta, mutta ne voivat tarjota perspektiiviä Jungin ajatusten ymmärtämiseen sekä niiden laajentamiseen.

Oli Jungin arkkityypit tapa kuvata ihmiskognition evolutiivista ainesta tai jotain muuta, voidaan ne joka tapauksessa mieltää kollektiivisesta alitajunnasta kumpuaviksi malleiksi, joiden varassa yksilön kokemukset rakentuvat ja jotka ohjaavat yksilön itseyden aktualisaatiota (Stevens 2006). Nämä arkkityypit toistuvat usein kulttuurisissa kertomuksissa (Jung 1964). Tämä voidaan jossain määrin rinnastaa Keränen-Pantsun ym. (2023, 95) toteamukseen, että identiteettityö kaipaa malleja, joita esimerkiksi kulttuuriset kertomukset tarjoavat. Nojaten filosofi Paul Ricœur’n (1913-2005) jaotteluun *idem* (samuus) ja *ipse* (itseys), Keränen-Pantsu ym. (2023, 96) mainitsevatkin joitakin nykyajan malleja, kuten jalkapalloilija tai queer-tähti, joihin yksilön *idem* voi samaistua, ja jonka pohjalta yksilön *ipse* voi rakentua. Tällaiset identiteettimallit voidaan kenties nähdäkin oman aikamme arkkityyppeinä. Ja kuten jungilaiset arkkityypit, jotka voivat yksilön habituksessa vaihdella tilannesidonnaisesti, voivat myös identiteettityössä käytetyt identiteettimallit vaihdella, eikä yksilön voida ajatella olevan lukittuna tilanteesta riippumattomaan yhteen identiteettimalliin.

Sen lisäksi, että individuaatioprosessissa yksilö ikään kuin hankkiutuu aktiivisesti eroon persoonan valheellisuudesta, yksilön täytyy tulla myös niin sanotusti sinuiksi oman alitajuntansa kanssa, sisältäen varjon, animuksen/animan sekä kollektiivisen alitajunnan. Oman varjonsa, eli oman itseyden kaikkien ikävienkin puolien ymmärtäminen on

erityisen tärkeää individuaation kannalta. (Stein 1998, 2006; von Franz 1964.) Tämä edellyttää luonnollisesti suurta itsereflektiota sekä itseen kohdistuvaa armollisuutta. Jos ajatellaan, että individuaatioprosessissa on kyse psyyken osien integraatiosta Itseen, tietyssä mielessä individuaatiossa on kyse myös yksilön eheytymisestä ja kokonaisvaltaistumisesta, joka puolestaan voi parhaimmillaan olla hyvinkin terapeutista. Voidaan ajatella, että individuaatiossa oma itseys erilaisine puolineen ikään kuin hyväksytään, jolloin avautuu samalla myös mahdollisuus sen kultivointiin.

Jungin teorioita on myös kritisoitu laajalti. Etenkin antropologian ja folkloristiikan saralla häntä on syytetty muun muassa mystisismistä ja etnosentrisyydestä (Drake 1967, 321–322) sekä uskonnollisesta epäsensitiivisyydestä ja orientalismista (Wulff 1991, 464–465). Arkkityyppi-teoriaa on puolestaan kritisoitu sen reduktioisesta ja stereotyyppisesti sukupuolittuneesta esitystavasta (Reed 1988/2009, 13). Jungin teorioita pidetään toisinaan myös vaikeasti falsifioitavina, eli toisin sanoen epätieteellisinä (Percival 1993). On kuitenkin huomautettava, että kritiikki perustuu usein vajaaseen tietoon sekä tahalliseen tai tahattomaan väärinkäsitykseen Jungin teorioista (esim. Drake 1967; Percival 1993; Wulff 1991). Lisäksi on huomautettava, että Jung itse käsitti ihmispsyken yleisesti ottaen androgyyniksi, eli sen pitävän sisällään sekä maskuliiniset että feminiiniset piirteet (Percival 1993, 13).

Jos palataan ajatukseen, että eksistentiaalisille kysymyksille – kuten ihmisenä olemisen, elämän merkitys tai sen tarkoitus – ei täysin tyhjentävää tieteellistä konklusiota varmaankaan edes voida löytää, Jungin teoria individuaatiosta ihmisenä olemisen päämääränä voidaan kritiikistä huolimatta nähdä varteenotettavana mallina itsensä tutkiskeluun ja oman todellisen itsejensä löytämiseen. Lisäksi sitä voidaan pitää mahdollisuutena täydentää perinteisiä identiteettiteorioita eräänlaisena identiteetin täydellistymisenä. Individuaatio ei kenties ole lopullinen vastaus ihmisenä olemiseen, mutta se on siitä huolimatta vastaus tuohon kysymykseen. Jos otamme niin camus’laisen näkemyksen elämän omaehtoisesta merkityksenannosta kuin Jungin teoriankin itseyden löytämisestä ihmiselon yhtenä päämääränä ja muodostamme näistä eräänlaisen kaksivaiheisen synteettisen kokonaisuuden, antaa se meille myös yhdenlaisen vastauksen ihmisenä olemiseen liittyvään kysymykseen; ihmisenä olemisen on itsensä löytämistä ja sen myötä omalle elämälleen merkityksen antamista.

## 3. Tutkimusongelma ja metodologia

### 3.1 Tutkimuskysymykset

Tässä tutkielmassa selvitän ja analysoin käsityksiä ja näkemyksiä uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden mahdollisia merkityksiä ihmiselle ja ihmisyydelle. Kyseessä on sellaisenaan varsin laaja aihealue. Lähestynkin tätä kysymystä identiteetin rakentumisen ja laajemmin ihmisenä olemisen kautta. Perehdyn tässä tutkielmassa ihmisiin ja heidän yksilöllisiin näkemyksiin, kokemuksiin ja annettuihin merkityksiin laadullisesti. Koska uskonnot ovat myös kollektiivinen ilmiö, en kuitenkaan sulje pois uskontojen ja henkisyyden kollektiivisia ja yhteisöllisiä aspekteja. Painopiste on kuitenkin siinä, mitä merkitystä uskonnot ja henkisyys voivat tarjota nimenomaan yksilöille.

Löytämällä vastauksia kysymykseen uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden merkityksistä, pyrin selvittämään laajemmassa praktisen kasvatuksen kontekstissa, mikä on katsomusopetuksen merkitys. Näin ollen tutkielmaa voisi kuvailla käänteisesti hermeneuttiseksi, eli lähestynkin isompaa kokonaiskuvaa tai vähintäänkin yhtä sen ulottuvuutta tietyllä tapaa syvemmän tarkastelun kautta. Tutkielma voidaan käsittää myös kaksivaiheiseksi. Siinä missä tarkastelu uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden mahdollisista merkityksistä on ikään kuin tutkielman ensimmäinen vaihe, on siitä saatujen vastausten liittäminen tarkasteluun katsomusopetuksen merkityksestä tietyllä tapaa oma toinen vaiheensa.

On kuitenkin syytä pitää mielessä, että uskonnon, henkisyyden tai hengellisyyden merkitys yksilölle on vain yksi tapa tarkastella katsomusopetuksen merkitystä. Vaikka tämä tarkastelu on nähdäkseni merkittävä, on jo tässä vaiheessa myönnettävä sen kapeus. Siksi tutkielman lopullinen tavoite onkin tarjota syvempi analyysi vain yhteen näkökulmaan, joka katsomusopetuksessa käytävässä keskustelussa voi ilmetä ja joka on nähdäkseni sille kaikesta huolimatta varsin oleellinen. Tutkielman pääasialliset tutkimuskysymykset ovatkin siis seuraavat:

- 1) Mitä käsityksiä uskontoihin, henkisyyteen ja hengellisyyteen liitetään?
- 2) Mikä on niiden merkitys...
  - a) identiteetin rakentumiselle?

b) ihmisenä olemiselle?

3) Mikä on katsomusopetuksen merkitys, kun asiaa tarkastellaan edellisten kysymysten kautta?

Kun tarkastelen, mikä on uskonnon tai henkisyyden merkitys yksilölle, on syytä mainita, etten suinkaan lähtökohtaisesti väitä tällaista merkitystä olevan. Uskonnon tai henkisyyden merkityksen olemuus ja toisaalta olemattomuus ovat molemmat hyväksyttäviä vastauksia. Toisaalta voidaan myös ajatella, että uskonnolla on aina merkitys, mutta tuo merkitys voi olla luonteeltaan positiivinen tai negatiivinen. Positiivinen merkitys voidaan ajatella merkityksenä, joka antaa kokijalleen jotakin, kun taas negatiivinen merkitys ottaa tai on ottanut kokijaltaan jotakin pois. Positiivinen merkitys voidaan nähdä voimavarana, kun taas negatiivinen merkitys puolestaan tämän vastakohtana, rasitteena. On kuitenkin huomioitava mahdollisuus sille, että henkilö voi olla myös täysin vaikuttumaton uskonnoista ja niiden olemassaolosta, eli voidaan puhua niin sanotusti neutraalista merkityksestä.

Koska haastattelut on toteutettu eri kansalaisuuksille ja erilaisia etnisiä taustoja edustaville henkilöille kahdessa varsin erilaisessa kulttuuriympäristössä, ”länsimaisessa” Suomessa ja ”itämaisessa” Kiinassa, Hongkongin erityishallintoalueella, on mahdollista tarkastella mahdollisia piileviä kulttuurisia eroavaisuuksia vaikuttavana tekijänä uskonnon tai henkisyyden merkitykseen, mikäli niitä selkeästi ilmenee. Tämä ei ole tutkielman pääpainopiste, mutta tilaisuuden salliessa tarkastelen analyysivaiheessa myös näitä mahdollisia faktoreita. Siispä tutkielman ikään kuin ylimääräinen tutkimuskysymys onkin: (4) poikkeavatko ”länsimaiset” kokemukset ”itämaisista”?

Tutkielma nojaa osittain edellisessä luvussa esitettyyn viitekehykseen identiteetistä ja sen kehityksestä, Camus’n filosofiaan tukeutuvaan näkemykseen elämän merkityksen ja tarkoituksen itselähtöisyydestä sekä Jungin teoriaan individuaatiosta ihmisyyden päämääränä ja potentiaalina. En kuitenkaan pyri sinänsä suoranaisesti vahvistamaan näitä teorioita itsessään, vaan pyrin näiden pohjalta muodostamaan jossain määrin omaa tutkimuskysymyksiini vastaavaa aineistolähtöistä synteesiä uskonno(i)lle, henkisyydelle ja hengellisyydelle annetuista merkityksistä sekä siitä, mikä on katsomusopetuksen mahdollinen merkitys tämän asetelman kautta tarkasteltuna. Tutkielman teoreettisen viitekehyksen implisiittinen tarkoitus onkin tarjota ymmärrystä, jotta empiriaa on mahdollista tarkastella perustavammin.



### **3.2 Aineiston keruu: Teemahaastattelu**

Aineistonkeruumenetelmänä käytän tässä tutkielmassa teemahaastattelua. Tällä tarkoitetaan sellaista haastattelun muotoa, joka ei noudata tiukasti ennalta määrättyä kysymyspatteria, vaan nojaa enemmän keskustelunomaiseen lähestymiseen määrätyn teeman suhteen. Haastattelun pohjalla voi olla ennalta asetettu kysymysten kaava tai esimerkiksi lista teemaan liittyvistä aiheista apukysymyksineen. Kysymykset ja aiheet voivat toistua likimain samanlaisena kaikissa haastatteluissa, mutta ne voivat nousta esiin melko vapaassa järjestyksessä ja kutakin aihetta voidaan käsitellä eri haastattelussa juuri niin paljon tai vähän kuin yhdessä haastateltavan kanssa halutaan. Myös jatkokysymykset kumpuavat haastateltavan vastauksista. Ennalta kartoitetut kysymykset ja aiheet ovat lähtökohtaisesti melko avoimia ja toimivatkin enemmän inspiraationa keskustelulle. Toisaalta pitävät myös keskustelun jotakuinkin määrättyssä tutkittavassa teemassa. (Saaranen-Kauppinen & Puusniekka 2006.)

Avoimuudestaan huolimatta teemahaastattelu on varsinaista avointa haastattelua strukturoidumpi, sillä teemahaastattelu kohdentuu aina johonkin ennalta määrättyyn teemaan, johon haastattelija on jo ennalta perehtynyt. Liikkumavaraa on enemmän kuin strukturoidussa tai puolistrukturoidussa haastattelussa, mutta vähemmän kuin varsinaisessa avoimessa haastattelussa. Teemahaastattelu edellyttää haastattelijalta perehtyneisyyttä tutkittavaan aiheeseen sekä tietynlaista herkkyyttä tunnistamaan erilaisten tarttumapintojen relevanssi. Myös haastateltavien valinnassa on oltava huolellinen. (Saaranen-Kauppinen & Puusniekka 2006.)

Olen valinnut teemahaastattelun aineistonkeruumenetelmäksi juuri sen avoimuuden takia. Koska aihealue on moniulotteinen, haastateltavat voivat lähestyä sitä monista eri näkökulmista. Onkin tärkeää, että näitä näkökulmia ei suljeta pois tahmean struktuurin varjolla. Niin sanottu yleinen kysymyspatteristo on haastatteluille valmisteltu, mutta sitä käytetään lähinnä apuvälineenä, joka korkeintaan löyhästi raamittaa keskustelua. On kuitenkin tärkeää, että haastattelussa on valmius seurata erilaisia väyliä tutkielman teemaan syventyessä.

Koska aihe on varsin henkilökohtainen ja intiimi, on muistettava haastateltavien ehdokkaiden oma suostumus haastatteluun, joka vaikuttaa otantaan. Haastatteluun suostuneilla on lisäksi ollut oikeus osallistua keskusteluun ja vastata juuri niin paljon tai vähän kuhunkin kysymykseen, kuin he itse kokevat sopivaksi. Tämä saattaa vaikuttaa

tutkimustulokseen ja siten myös analyysiin, mutta tutkimusetiikka huomioon otettuna tämän kaltainen lähestyminen on parempi vaihtoehto, vaikka haastattelut ovatkin anonyymisoitu.

### **3.3 Aineiston analyysi: Fenomenografia**

Hyödynnän tässä tutkielmassa fenomenografista tutkimussuuntausta, etenkin toteuttamieni haastattelujen analysoinnissa. Fenomenografisen suuntauksen melko omintakeinen tieteenfilosofia ja tapa lähestyä tutkimusongelmaa ovat oleellisia tutkielmani aineiston analyysille. Olen paneutunut fenomenografiaan ja hyödyntänyt sitä jo aiemmin ympäristökasvatusta käsittelevässä kandidaatintutkielmassani (Talonen 2021), joten alaluvut 3.3.1. ja 3.3.2. ovat suurimmaksi osaksi sisällytetty sellaisenaan kandidaatintutkielmastani tähän pro gradu -tutkielmaan. Tekstiä on paikoin muokattu hieman kieliasultaan ja sille on tehty tarvittaessa kielihuoltoa, mutta itse sisältö lähdeviitteineen on muutamaa tarkennusta lukuun ottamatta koskematon.

#### **3.3.1 Fenomenografia tutkimussuuntauksena**

Fenomenografia on erityisesti laadullisissa kasvatustieteellisissä tutkimuksissa hyödynnetty empiirinen analyysin ja tutkimuksen suuntaus, johon liittyy pragmaattisfilosofista orientoituneisuutta sekä ontologisia ja epistemologisia sitoumuksia. Fenomenografialla ei ole omaa aineistonkeruumenetelmää vaan se nojaa useimmiten yleisiin laadullisiin aineistonkeruumenetelmiin, kuten puolistrukturoituihin tai avoimiin teemahaastatteluihin, observointiin, narratiiveihin tai muihin dokumentteihin. Myös määrällisiä aineistoja voidaan käyttää. (Häkkinen 1996, 15; Kakkori & Huttunen 2014, 381; Niikko 2003, 7.)

Helpoin tapa avata fenomenografian käsitettä lienee osoittaa sen etymologinen perusta. Tomas Kroksmarkin sanoin (Marton & Booth 1997, 110) fenomenografia-termin juuret ovat kahdessa kreikankielisessä verbissä, jotka ovat *φαινέσθαι* (*fainesthai*) ja *γραφία* (*grafia*). Näistä ensimmäinen tarkoittaa ilmentymistä ja jälkimmäinen kuvaamista. Fenomenografialla tarkoitetaan siis ilmiön kuvausta. Tai kuten Anneli Niikko muotoilee (2003, 8), kuinka jokin ilmenee jollekin.

Fenomenografia-käsitettä käytti ensimmäisen kerran sen nykyisessä merkityksessä<sup>19</sup> kasvatustieteilijä Ference Marton vuonna 1981 tutkimusartikkelissaan *Phenomenography — describing conceptions of the world around us* (Svensson 1997, 160). Häntä pidetäänkin kyseisen tutkimussuuntauksen luoja. Fenomenografia pohjautuu Martonin ja tämän kumppaneiden 1970-luvulla Göteborgin yliopistossa toteuttamiin kasvatustieteellisiin tutkimuksiin, kun tutkimusryhmä pyrki selvittämään, miksi toiset oppivat paremmin kuin toiset. Tällöin syntyi fenomenografialle keskeiset käsitteet, kuten ensimmäisen ja toisen asteen näkökulma, kuvauskategoriat ja tulosavaruus (Kakkori & Huttunen 2014, 381–383).

Keskeinen ero ensimmäisen ja toisen asteen näkökulmien välillä on käsitys-käsite. Ensimmäisen asteen näkökulma tarkoittaa pyrkimystä ilmiön kuvaukseen itsessään. Todellisuus hyväksytään sellaiseksi, kuin se tarkastelijalleen ilmenee ja ilmiöt pysyvät muuttumattomina, vaikka käsitys muuttuisikin. Toisen asteen näkökulma asettaa keskiöön ihmisen omaaman käsityksen ilmiöstä, eli kokemuksen sekä sen merkitysisällön. Toisen asteen näkökulman tarkastelu onkin siis juuri käsitysten tarkastelua tutkittavasta ilmiöstä, ei niinkään ilmiötä sellaisenaan. (Häkkinen 1996, 30–31; Marton 1981, 177–178; Niikko 2003, 24–25.) Fenomenografisista lähtökohdista voitaisiin todeta, että oikeastaan kun ilmiöitä tarkastellaan ensimmäisen asteen näkökulmasta, tarkastellaan todellisuudessa tarkastelijan omaa toisen asteen näkökulmaa, ilman, että tarkastelija sitä itse aktiivisesti huomaa tai esittää (Marton & Booth 1997, 119–120). Näistä lähtökohdista emme voi kuvata maailmaa itsenäisenä kuvaajasta, vaan kuvaaja ja kuvaus ovat aina limittyneitä (Marton & Booth 1997, 113).

Fenomenografisessa tutkimuksessa saadut toisen asteen näkökulman vastaukset jäsenellään keskenään loogisten suhteiden perusteella ryhmiin, eli kuvauskategorioihin (Kakkori & Huttunen 2014, 382–383). Kuvauskategoria on Martonin itsensä mukaan synonyymi tavalle kokea jotakin (Marton & Booth 1997, 125). Toisin sanoen fenomenografinen tutkimus on käsityksien lisäksi oivallinen myös kokemusten tarkasteluun.

---

<sup>19</sup> Ulrich Sonneman käytti fenomenografia-termiä jo vuonna 1954 teoksessaan *Existence and Therapy*, joskin hieman eri merkityksessä. Martonilla ei ilmeisesti ollut tietoa Sonnemanin teoksesta. (Kakkori & Huttunen 2014, 381.)

Saadut kuvauskategoriat järjestetään keskinäisten loogisten suhteidensa perusteella horisontaalisesti, vertikaalisesti tai hierarkkisesti ja saadaan niin kutsuttu tulosavaruus. Horisontaalisessa suhteessa kuvauskategorioita verrataan toisiinsa nähden samanarvoisina, mutta sisällöllisesti keskenään erilaisina. Verikaalinen suhde tarkoittaa esimerkiksi yleisyyden mukaan järjestettyä keskinäissuhdetta kuvauskategorioiden välillä. Myös vertikaalisessa suhteessa kuvauskategoriat ovat laadullisesti samanarvoisia. Hierarkkinen suhde tarkoittaa esimerkiksi käsitysten kompleksisuuden hierarkkia, kun tarkastellaan ihmisten ymmärrystä jonkin asian suhteen. (Niikko 2003, 38–39). Hierarkia syntyy siis esimerkiksi, kun voidaan todeta käsityksillä olevan eräänlainen perusta, jonka päälle käsityksen on mahdollista moniulotteistua. Hierarkkinenkaan suhde ei kuitenkaan automaattisesti tarkoita jonkin käsityksen olevan parempi kuin toisen.

Tiivistetysti fenomenografia on tutkimusta ihmisten erilaisista käsittämisen ja kokemisen tavoista tutkittavasta ilmiöstä. Kakkorin ja Huttusen (2014, 394) mukaan tarkoituksena on auttaa hermeneuttisen dialogin tavoin edistää avartamaan sitä moninaisuutta, millä tavoin ihmiset havainnoivat maailmaa. Koska tämän tutkielman tavoite on ymmärtää sitä, minkälaisia merkityksiä uskonnolle ja henkisyydelle sekä niihin liittyville ilmiöille annetaan, sopii fenomenografinen tutkimusote erinomaisesti aineiston analyysiin.

### **3.3.2 Fenomenografian tieteenfilosofiasta**

Mainitsin edellisessä alaluvussa fenomenografiaan sisältyvän tiettyjä ontologisia ja epistemologisia sitoumuksia. Näitä sitoumuksia lienee syytä avata hieman selkeyttämisen vuoksi. Tutkijatkaan eivät ole täysin yksimielisiä siitä, voidaanko fenomenografiasta puhua tutkimussuuntauksena, -menetelmänä vai kokonaisena teoreettisena metodologiana (Häkkinen 1996, 14–15; Niikko 2003, 7). Pysyttelen itse tässä tutkielmassa Häkkisen (1996, 15) tavoin tutkimussuuntauksen käsitteessä, sillä kuten Häkkinen toteaa, on fenomenografialla olemassa oma filosofinen pohjansa, jolloin se on enemmän kuin pelkkä analyttinen tutkimusmenetelmä.

Fenomenografia lähtee liikkeelle siitä epistemologisesta ennakko-oletuksesta, että tieto on prosessinen käsitys ikään kuin yksilön ulkopuolisesta maailmasta, joka on yksilölle suhteellista. Käsitys merkitseekin yksilön ja maailman välistä suhdetta. Tätä relationaalisuutta korostetaan usein fenomenografisissa tutkimuksissa. (Esim. Niikko 2003, 26.) Tiedon ajatellaan olevan myös konteksti- ja kulttuurisidonnaista (Häkkinen 1996, 25). Ulkopuolisen maailman olemassaolo ikään kuin hyväksytään (Häkkinen 1996,

11), mutta siitä sellaisenaan saatavaa tietoa ei niinkään (vrt. ensimmäisen ja toisen asteen näkökulmat). Fenomenografia on kuitenkin non-dualistista, eli on olemassa vain yksi maailma ja todellisuus (Niikko 2003, 14), siispä ainoastaan käsitykset siitä vaihtelevat. Koska tutkimuksen kohteena on tiedon luonne, eli juuri käsitykset, voidaan Svenssonin (1997, 167) mukaan epistemologisia ennakko-olettamuksia pitää fenomenografiassa samanaikaisesti myös ontologisina olettamuksina.

Fenomenografia ei ole fenomenologiaa käsitteiden samankaltaisuudesta huolimatta. Fenomenografialla on Kakkorin ja Huttusen (2014, 391) mukaan paralleelinen, eli rinnastettava yhteys fenomenologiaan. Näitä ei kuitenkaan tulisi sekoittaa. Esimerkiksi Marton (1981, 180–181) itse on esittänyt neljä perustetta sille, miksi fenomenografia ei ole fenomenologiaa. Ensinnäkin fenomenologisesta perspektiivistä tarkasteltuna kokemisen kohdetta ja kokemusta ei sinänsä voida erottaa toisistaan; toisin sanoen ei voida esittää ensimmäisen ja toisen asteen näkökulmaa. Toiseksi fenomenologiassa tarkastelun kohteena – vaikka ihmismieli toimiikin eräänlaisena porttina – on aina ilmiön olemus itsessään ja fenomenografiassa kyseessä on kokemuksen tarkastelu, eli käsitys ilmiöstä. Kolmanneksi fenomenologia on itsessään metodologinen, eli menetelmäoppi, kun taas fenomenografia on enneminkin aineistolähtöinen tutkimussuuntaus. Neljänneksi fenomenologia tarkastelee esireflektiivistä maailmaa koetun sijaan, eli sitä, mitä maailma on ennen kokemusta siitä tai sitä, miten niin sanottu itsestään selvänä pidetty maailma eletään ja koetaan. Fenomenografiassa esireflektiivisen ja koetun maailman välille ei tehdä tällaista rajanvetoa.

## 4. Empiiriset havainnot ja tulokset

### 4.1 Haastatteluaineisto

Olen pyrkinyt saamaan tutkielmaan mahdollisimman monipuolisen joukon sellaisia henkilöitä, joilla voidaan katsoa olevan jonkinlainen eksplisiittinen suhde katsomuksellisuuteen. Tämä suhde voi olla henkinen, hengellinen, uskonnollinen tai maallinen, kunhan se on selkeä ja perusteltavissa. Itselläni tutkielman ja haastatteluiden toteuttajana oli sellaisia ennakkotietoja joistain haastatelluista henkilöistä, mikä mahdollisti näiden henkilöiden mahdollisen soveltuvuuden haastateltavaksi. Tutkielmaan haastateltiin lopulta seitsemää henkilöä: evankelisluterilainen pappi, ortodoksinen pappi, evankelisluterilaisen kirkollisvaltuuston maallikkojäsen, opettajataustainen vapaa-ajattelija, buddhalainen rukousmestari, filosofian professori sekä yliopistolehtori. Haastateltavat olivat iältään 24–70-vuotiaita. Haastateltavista kolme oli naisia ja neljä miehiä. Haastateltavien valinta on ollut harkinnanvaraista, jotta erilaisia henkilöitä ja näkökulmia voitaisiin löytää riittävästi.

Haastatteluun valikoituneet henkilöt voidaan lisäksi jakaa kahteen ryhmään näiden kulttuuripiirin mukaan. Viisi haastateltavaa voidaan todeta eurooppalaisiksi länsimaalaisiksi, esimerkiksi suomalaisiksi. Kaksi haastateltavaa on puolestaan kiinalaisia, eli edustavat tietyllä – joskin varsin kapealla – tavalla Aasiaa ja itämaista kulttuuripiiriä. Kaiken kaikkiaan haastateltavat edustavat yhteensä neljää erilaista etnistä taustaa. Haastattelut on toteutettu joko Suomessa tai Hongkongin erityishallintoalueella, Kiinassa. Neljä haastatteluista on toteutettu jaetussa tilassa kasvotusten, eli niin sanotusti paikan päällä. Kolme haastattelua on toteutettu aikataulu- ja käytännön syistä johtuen internetin välityksellä verkkokokousalustan kautta.

Kaikki haastattelut on nauhoitettu kahdesti, eli päänauhoituksena ja tämän varmuuskopiona. Haastattelut on peruslitteroitu ja näiden pohjalta on toteutettu fenomenografinen analyysi, jota on kuvattu tuloksia käsittelevässä alaluvussa. Katson peruslitteroinnin riittäväksi, koska tutkielman kannalta pidän vain asiasisältöä relevanttina, eikä keskusteluanalyttistä litterointia ole siten tarpeen tehdä. Koska kaikki haastateltavat eivät puhu suomea, on osa haastatteluista toteutettu englanniksi. Näiden

englanninkielisten haastattelujen litteraatit ovat siten myös englanniksi, mutta niiden analyysi ja tulosten kuvaus on toteutettu suomeksi, lukuun ottamatta sitaatteja. Käännöstyön englannista suomeksi olen tehnyt itse.

## 4.2 Aineiston analyysi ja tulokset

Peruslitteroidun aineiston fenomenografinen analyysi on edennyt useammassa vaiheessa. Olen ensin analysoinut litteraatteja pintapuolisesti tutkimuskysymyksistä jokseenkin irrallaan, eli tarkastellut niitä sellaisenaan. Tämän jälkeen olen jakanut aineistosta kumpuavat vastaukset kahteen kontekstiin. Ensimmäinen konteksti vastaa ensimmäiseen tutkimuskysymykseen, eli siihen, mitä käsityksiä uskontoihin, henkisyYTEEN ja hengellisyYTEEN liitetään. Tämä on niin sanotusti käsiteanalyttinen vaihe, jossa on syytä havainnoida, miten haastateltavat ovat itse määrittäneet teemaan liittyvää käsitteistöä. Toinen konteksti puolestaan vastaa tutkielman toiseen tutkimuskysymykseen, eli mikä on uskonnon, henkisyYDEN ja hengellisyYDEN merkitys ihmiselle ja ihmisenä olemiselle sekä identiteetin rakentumiselle. Tarkemmin ottaen toisessa vaiheessa tarkastellaan, miten nämä merkitykset käsitetään. Tässä kohtaa fenomenografiset kuvausten kategoriat ovat tietyllä tavalla moniulotteisempia, niiden risteyttäessä ensimmäisen kontekstin käsitteistöä.

Tämän jälkeen vastaan aineiston pohjalta kolmanteen tutkimuskysymykseen, eli mikä on katsomusopetuksen merkitys, kun asiaa tarkastellaan näiden kahden kontekstin kautta. Tarkastelen tässä vaiheessa siis haastateltavien omia näkemyksiä katsomusopetukseen liittyvistä kysymyksistä, mitä merkitystä katsomusopetuksella käsitetään olevan sekä miten se kenties tulisi tämän perusteella järjestää. Mitä tulee neljänteen tutkimuskysymykseen länsimaisten ja itämaisten kokemusten poikkeavuudesta, voidaan jo tässä kohtaa todeta, että tuohon tutkimuskysymykseen ei näin pienellä otannalla voida kvalitatiivisessakaan tutkimuksessa saavuttaa mielekkäitä vastauksia eikä aineistosta erityisellä tavalla nouse esiin merkityksellisiä eroja. Sen sijaan muut tekijät näyttävät vaikuttavan vastauksiin merkityksellisemmin.

Koska kyseessä on fenomenografinen analyysi, ei ole tarkoitukseen saavuttaa jotakin yleispätevää totuutta, vaan tarkastella niitä erilaisia tapoja käsittää kyseessä olevaa ilmiötä. Tämä puolestaan edesauttaa meitä löytämään niitä nyansseja, joita uskontoihin,

henkisyteen ja hengellisyteen sekä katsomusopetukseen liittyy. Toisaalta tällöin voidaan puhua yhdenlaisesta totuudesta, jos hyväksytään, ettei yleispätevää totuutta olekaan löydettävissä. Tutkielman aineistosta kumpuava analyysi kuitenkin auttaa meitä teoretisoimaan katsomusopetukseen liittyviä kysymyksiä ja haasteita sekä syntetisoimaan niihin olemassa olevia vastauksia. Lisäksi on tärkeä huomata saadut kuvauskategoriat eivät suinkaan tarkoita yhden ihmisen omaamaa käsitystä, vaan ihmisellä saattaa olla asioista useita monipuolisia ja toisinaan jopa keskenään ristiriitaisiakin käsityksiä kuvattua ilmiöstä. Kuvauskategoria onkin siis eräänlainen jaettujen käsitysten synteesi, joka poikkeaa merkitsevällä tavalla toisenlaisesta käsityksestä samasta ilmiöstä.

Kuvauskategorioiden luominen edellyttää tietynlaista herkkyyttä. Ensinnäkin toisistaan poikkeavat näkemykset täytyy tuoda selkeästi esiin. Toisinaan rajanveto voi kuitenkin nyanssien suhteen olla vaikeaa. Milloin on mielekästä puhua yhdenlaisen käsityksen erilaisista ilmentymistä ja milloin kyseessä voidaan ajatella olevan toisenlainen kuvauksen kategoria. Syvempi perehtyneisyys käsiteltävään teemaan edesauttaa kuvauskategorioiden hahmottamista. Tässä kohtaa on myös syytä huomauttaa, että tutkielman tulosavaruus on järjestetty horisontaalisesti, eli toisin sanoen kuvauskategorioita käsitellään keskenään samanarvoisina ja rinnakkaisina.

Käsittelen empiirisestä aineistosta kumpuavat tulokset yhdessä limittäin tutkielman teoreettisesta osuudesta poimittavan aineksen kanssa. Toisin sanoen tutkielman käsitteellis-teoreettinen viitekehys sidotaan empiriaan jo analyysi- ja tulosluvussa. Tämä mahdollistaa nähdäkseni aineiston perustavamman ja syvemmän analyysin, kun empiirinen aineisto saa kiintopisteen ja vertailukohteen teoriasta. Tämän pohjalta voidaan seuraavassa luvussa muodostaa tutkielmalle synteesi. Mainittakoon myös, että viitekehystä ei sidota empiriaan yhtenä kokonaisuutena, vaan osittain siten, että eri tulosavaruudet saavat vahvistusta sille relevantilta viitekehysten osalta. Empiria ei myöskään ensisijaisesti pyri vahvistamaan mitään teoriaa, vaan enneminkin hakee siltä relevanssia ja tukea.

#### **4.2.1 Uskontoon, henkisyteen ja hengellisyteen liittyvät käsitykset**

Uskontoon, henkisyteen ja hengellisyteen liittyviä käsityksiä tarkasteltiin kuuden eri tulosavaruuden kautta. Näistä ensimmäiset kolme ovat yksiselitteisesti käsitykset uskonnoista, henkisydestä ja hengellisyydestä. Kolme seuraavaa ovat käsitykset siitä, miten jumaluus ymmärretään, miten kuolemanjälkeisyys hahmotetaan sekä mitä elämän



tarkoituksesta ajatellaan. Nämä kolme jälkimmäistä on valittu sen perusteella, että ne näyttäytyvät suurina henkisinä kysymyksinä, joihin myös useat uskonnot pyrkivät vastaamaan. Tällaisten eksistentiaalisten kysymysten voidaan myös katsoa liittyvän laadullisesti ja sisällöllisesti katsomusopetukseen. Kaikkien kuuden avaruuden kohdalla oli mielekästä eritellä kolme kuvauskategoriaa. Näiden pohjalta saatu kokonaistulosavaruus on eritelty ja taulukoitu alla mainitun kuuden tulosavaruuden kautta. Taulukoissa kuvauskategoriat on numeroitu roomalaisittain I–III, jonka lisäksi näiden alle on eritelty ja selvennetty kullekin kuvauskategorialle ominaiset piirteet. On syytä huomata ja jälleen kerran muistuttaa, että alla olevat taulukoidut vastaukset perustuvat niihin käsityksiin, joita yksinomaan haastatteluista ilmeni.

## Uskonto

“I think people have the need for religion and that's why they created it.”

”Tulee mieleen usko johonkin isompaan, kuin mitä itse on.”

”Se on sydämettömän maailman sydän; hengettömän maailman henki. Se on kansan oopiumia.”

I – Henkisen ja hengellisen tyhjiön täyttäminen	II – Kulttuurin ilmenemismuoto	III – Vallan väline
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Universaali ja yleisinhimillinen ihmisyyden piirre</li> <li>▪ Transsendentaalinen kaipuu</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Kulttuurin järjestäytyminen ja struktuurit</li> <li>▪ Normit, moraalit ja etiikka</li> <li>▪ Maailman selittäminen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Auktoriteetti</li> <li>▪ Sorto</li> <li>▪ Hyväksikäyttö</li> </ul>

Taulukko 1. Tulosavaruus uskonnon käsitteellistämistä.

Uskonto voidaan käsittää kahdesta näkökulmasta, eli yksilön tai yhteisön perspektiivistä. Ensimmäinen näky juuri ensimmäisessä kuvauskategoriassa, eli uskonto voidaan ajatella jonkinlaisen henkisen ja hengellisen tyhjiön täyttäjänä. Haastattelijat toivat esiin useammassakin yhteydessä uskontojen universaaliuuden sinänsä sekä eräänlaisen transsendentaalisen kaipuun, jota uskonnot monesti täyttävät. Universaaliuus näkyy siinä, että eri muotoisia uskontoja on ilmentynyt läpi ihmiskunnan historian eri tavoin eri

yhteisöissä. Uskonnot koetaan sanoittaneen sellaisia kysymyksiä, joihin ihmisillä on merkitsevällä tavalla ollut tarve saada vastauksia. Uskonnot ovat lisäksi myös tarjonneet noita vastauksia. Ottamatta kantaa vastausten oikeellisuuteen tai todenperäisyyteen, uskonnot ovat sitä kautta voineet tarjota esimerkiksi lohtua oman tai läheisen kuoleman ollessa ajankohtainen sekä myös muunlaisen inhimillisen hädän ja epätoivon hetkellä.

Kaksi jälkimmäistä kuvauskategoriaa puolestaan tuovat esiin uskontojen sosiaaliset aspektit. Ensinnäkin jos hyväksytään, että uskonnot sinänsä ovat ennen kaikkea antropologinen ilmiö, niin uskonnot usein ilmentävät jollain tavalla sitä kulttuuria, jossa tuota kyseistä uskontoa esiintyy. Voidaankin kenties puhua jopa kulttuurisesta identiteetistä. Uskonnot tarjoavat yhteisölle normeja ja struktuureja, joiden varassa yhteiselo ja arki voi tapahtua. Etiikka ja moraalit sekä etenkin käsitys hyvästä ja pahasta sitoutuu voimakkaasti uskontoihin. Tästä ei kuitenkaan voida selkeästi vetää haastattelujen perusteella johtopäätöstä, että uskonnolla olisi tai tulisi olla niin sanotusti moraalinen monopoli. Sen sijaan uskonnot antavat vastauksia moraalisiin kysymyksiin, mutta niiden ei voida suoranaisesti ajatella olevan ainoita vastauksia. Vastausten merkityksellisyys riippuukin merkityksenantajasta. Useampi haastateltavista nosti kuitenkin esiin sen, että eri uskonnot saattavat antaa eri vastauksia moraalisiin ja yhteiskunnallisiin kysymyksiin vieläpä eri aikoina. Lisäksi tuotiin esiin uskontojen muu maailmaa selittävä merkitys, jonka kuitenkin todettiin vähentyneen eritoten tieteen kehittymisen myötä.

Toisekseen kolmas kuvauskategoria tuo esiin uskontojen sosiaalisiin aspekteihin liittyvät mahdolliset haitalliset lieveilmiöt, eritoten valtaan liittyvän väärin- ja hyväksikäytön. Järjestäytyneillä uskonnollisilla liikkeillä on historian valossa havaittavissa ikäviä tendenssejä, joista esimerkkinä mainittiin muun muassa uskonsodat. Uskonnon varjolla ja nimissä on voitu tehdä myös muita ikäviä ja hirveitä tekoja. Haastatteluissa tuotiin myös esiin uskontoihin liittyvä vastakkainasettelu, joka koettiin haitallisena ihmisten väliselle yhteiskunnalliselle koheesiolle. Näiden lisäksi vallan aspektiin liittyy myös se, kenellä on oikeus selittää todellisuutta.

Empiirinen aineisto ei sinänsä selvennä uskonto-käsitteen määritelmää, mutta puoltaa sen monimerkityksellisyyttä. Uskonto-käsitteen moninaisuus on ilmeinen, kun peilaamme empiiristä aineistoa teorialuvussa esiteltyä käsitteellistä viitekehystä vasten. Esimerkiksi Gunn (2003) on tuonut esiin uskonnon määritelmässään sen kolme ulottuvuutta;

metafyysinen, psykologinen ja sosiaalinen. Nähdäkseni haastatteluaineistosta kohoavat kuvauskategoriat jossain määrin heijastavat näitä ulottuvuuksia. Uskontoa voidaankin havainnollistaa keskenään hyvinkin erilaisten ulottuvuuksien kautta. Uskonnon vaikutus niin yksilölle kuin yhteiskunnallekin voi olla myönteinen tai kielteinen, toisinaan mahdollisesti jopa sekä että. Suhtautuminen uskontoon ja niin ikään sen käsitteellistäminen jääkin hyvin pitkälti käsittäjänsä ja käsitteellistäjänsä vastuulle. Voidaan kuitenkin ajatella, että tietynlainen kontekstisidonnaisuus, eli se yhteys, jossa uskonto(j)a kulloinkin tarkastellaan, auttaa käsitteen tilannekohtaisessa rajaamisessa. Uskonto-käsitteen moninaisuus voi kuitenkin myös vaikeuttaa sen käsittelyä, kun käsitys siitä ja suhtautuminen siihen poikkeaa yksilöiden välillä.

## Henkisyys

”Monet tarkemmin ajateltuaan toteaa, että totta kai sitä ollaan henkisiä. Ajatellaan syvähenkisiä ajatuksia, niin kuin Eino Kaila kirjoitti.”

”Sanoisin, että henkisyys on tavallaan materialistiseen elämäkatsomukseen vastakkainen tapa nähdä maailmaa. Tai ei välttämättä vastakkainen, mutta erilainen. Henkisessä ajattelun maailmassa ei ehkä pidetä muotoja niin tärkeänä, vaan muotojen takana olevaa totuutta.”

”Ehkä se on semmoinen, että etsitään jotakin.”

I – Aineelle vastakkainen	II – Psykososiaalinen hyvinvointi	III – Ei-uskonnollisuus
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Antimaterialismi</li> <li>▪ Korkeammat mentaaliset toiminnot ja ilmiöt</li> <li>▪ Arjelle pyhät asiat</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Henkinen hyvinvointi</li> <li>▪ Vuorovaikutus ympäristön kanssa</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Henkisyys ottaa etäisyyttä uskontoihin ja hengellisyyteen, vaikka saattaakin jakaa piirteitä näiden kanssa</li> <li>▪ Ei-kristillisuus</li> </ul>

Taulukko 2. Tulosavaruus henkisyyden käsitteellistämisestä.

Henkisyys näyttäytyi ennen muuta ei-aineellisena tai aineelle vastakkaisena. Tätä selkeimmin kuvaa ensimmäinen kuvauskategoria. Sille ilmeistä on myös korkeammat älylliset toiminnot ja ilmiöt, eli niin kutsutut hengen tuotteet, kuten viisaus, rakkaus tai

moraali, joilla ei ole muotoa tai ainetta sinänsä. Myös arjelle pyhät asiat näyttäytyvät luonteeltaan ennen muuta henkisinä, vaikka ne ilmentyisivätkin konkreettisesti aineen muodossa, kuten perhe, koti ja luonto. Henkisyttä elämäntapana pidettiin myös useammassa kohtaa joko aineellisuutta ja materialismia parempana tai ainakin sitä tasapainoittavana.

Toinen tapa käsittää henkisyys liittyy psykososiaaliseen hyvinvointiin, eli esimerkiksi mielenterveyteen sekä ihmisten ja muun ympäristön väliseen vuorovaikutukseen. Näitä pidettiin luonteeltaan henkisinä. Toisin sanoen henkisyys vaikuttaisikin liittyvän lähes synonyyminomaisesti mielellisyyteen. Näin ollen voitaisiinkin kenties puhua esimerkiksi eräänlaisesta mielenterveydestä ja kansanomaisesti henkisestä hyvinvoinnista.

Kolmas tapa käsittää henkisyys on tuoda esiin sen humanistinen, ei-uskonnollinen luonne. Henkisyys ottaakin etäisyyttä uskonnollisuuteen. Toisaalta on myös syytä huomata, että haastattelujen perusteella henkisyys ottaa etäisyyttä eritoten juuri kristinuskoon, sillä esimerkiksi uushenkisyys ja buddhalaisuus saatettiin haastatteluissa tulkita varsin henkiseksi (erotuksena hengellisyyteen), vaikkakin samalla myös uskonnollisiksi. Uushenkisyys voi ilmentyä varsin monin eri tavoin, mutta yksi vartenotettava yhteys juuri uushenkisyyden ja buddhalaisuuden välillä kontrastina esimerkiksi kristinuskoon, on niiden mahdollinen jumalattomuus sinänsä, joka voi selittää näiden mieltämistä juuri henkiseksi, erotuksena hengellisyydestä, joka usein vahvemmin kytkeytyy uskontoihin, kuten teorialuvussa tuotiin esiin.

Pääpiirteittäin kolmas kuvauskategoria osoittaa kuitenkin erinomaisesti sen, että henkisyys eroaa hengellisyydestä juuri sen tarpeena erottua uskonnollisuudesta ja erityisesti eräänlaisesta yliaistillisuudesta. Henkisyys käsitetään kenties yläkäsitteenä sen erilaisille ilmenemismuodoille tai toisinaan rinnasteisena muttei suinkaan synonyyminomaisena käsitteenä uskonnollis-hengellisyydelle. Vaikka tämä rajanveto ei ehkä ole aina välttämätön – kuten esimerkiksi Karvinen (2009) on todennut – on se kuitenkin aineiston perusteella oleellinen ja tarpeellinen, etenkin kun käsitteen käyttäjä haluaa itse irtisanoutua uskonnollis-hengellisestä perinteestä syystä tai toisesta ja korostaa enneminkin yleishumanistista henkisyttä. Empiirinen aineisto heijastelee myös muilta osin teorialuvussa esiteltyä käsitteellistä konseptualisointia henkisyydestä.

## Hengellisyys

”Tulee mieleen pyhä.”

”Kannatan sitä näkemystä, että ihminen voi olla hengellinen, vaikka ei olisikaan kytköksissä mihinkään ikään kuin järjestäytyneeseen uskontoon tai oppijärjestelmään.”

”Hengellisyys on jollakin tavalla kuitenkin henkilökohtaista.”

I – Tuonpuoleinen	II – Voimavara	III – Yleisuskonnollisuus
<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Transsendentti pyhä</li><li>▪ Sielu</li><li>▪ Jumala(t) ja henget</li><li>▪ Kuolemanjälkeisyys</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Turva</li><li>▪ Toivo</li><li>▪ Rauha</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Hengellisyys ei tarvitse sitoutua erityiseen doktriiniin, mutta se voi silti olla hyvin uskonnon kaltaista</li><li>▪ Sisäinen usko (vrt. ulkoinen uskonnollisuus)</li></ul>

Taulukko 3. Tulosavaruus hengellisyyskäsitteellistämiseksi.

Erotuksena henkisyys, hengellisyys liitettiin runsaammin niin sanotusti perinteisiä uskonnollisia aspekteja, kuten jumaluutta, henkiä ja kuolemanjälkeisiä potentiaaleja. Olen nimennyt ensimmäisen hengellisyyskäsitteellistämisen kuvauskategorian tuonpuoleiseksi, koska hengellisyys ajateltiin henkisyttä selkeämmin liittyvän johonkin koskemattomaan, tietyllä tavalla suurempaan ja korkeampaan. Hengellisyys käsiteltiin lisäksi voimavarana (toinen kuvauskategoria), josta kenties ammentaa henkistä hyvinvointia. Erityisesti turva, toivo ja rauha liittyivät tähän merkittävällä tavalla. Lopuksi jokseenkin rinnasteisena henkisyyskäsitteellistämisen, hengellisyyskäsitteellistämisen pidettiin niin sanotusti yleisuskonnollisena. Hengellisyyskäsitteellistämisen liittyy siis selkeästi uskonnolliset aspektit, mutta niistä puuttuu erityiset dogmit ja doktriinit. Toisin sanoen asian voisi muotoilla niin, että siinä missä uskonto on ikään kuin ulkoista ritualistista uskoa, on hengellisyys itse henkilön oma, henkilökohtainen ja sisäinen usko.

Hengellisyyskäsitteellistämisen kuvauskategoriat ovat kenties kaikista selkeimmin limittäisiä keskenään ja ne voitaisiin tietyllä tavalla käsitellä yhtenä kuvauskategoriana

monenkirjavineen aspekteineen. Olen kuitenkin rytmillisistä syistä pitäytynyt kolmpolvisessa jaottelussa. Lisäksi koen, että nämä avatut kategoriat ovat kuitenkin keskenään riittävän erilaisia, jotta ne voidaan mielekkäällä tavalla toisistaan erotella, vaikka usein ”hengelliseksi ihmiseksi” itsensä tunnustaneet haastateltavat toivatkin esiin kaikki nämä erilaiset käsitystavat muodostaen henkilöissä itsessään konseptuaalisen koheesion.

Karvinen (2009) on omassa väitöksessään käyttänyt henkisyiden ja hengellisyyden käsitteitä lähtökohtaisesti parina. Nähdäkseni ne haastatteluidenkin perusteella kulkevat usein yhdessä, mutta niissä on sellaisia oleellisia eroja, jotka tekevät oikeutta molempien käsitteiden eriäville merkityssisällöille ja konnotaatioeroille. Näin ollen esimerkiksi Franklinin tarve esitellä noologisuuden käsite englannin kielen *spirituality*-käsitteen rinnalle voidaan myös saavuttaa empiiristä oikeutusta aineiston perusteella. Kuten jo edellä henkisyiden käsitettä tarkastellessani totesin, voi käsitteen käyttäjällä itsellään olla halu erottua jommastakummasta käsityssperinteestä. Toisaalta on kuitenkin muistettava, että käyttäjä saattaa käyttää käsitteitä myös risteävästi, joka myös kävi haastattelutilanteissa ilmi.

Hengellisyyteen voidaan ajatella liittyvän myös olennaisesti Otton ja Jungin *numinous*-käsite, eli kokemus jostakin jumalallisesta suuresta (ks. s. 15). Vaikka ajatus uskonnosta hengellisen tyhjiön täyttämisenä jossain määrin kenties lähestyykin *numinouxen* ideaa uskonnon määritelmänä, vasta kun haastatteluissa tarkasteltiin hengellisyyden käsitettä, tuotiin näitä asioita oikeammin esiin. Voidaan kenties spekuloida, että hengellisyys on se, jonka varaan uskontojen sisältämä metafysiikka oikeastaan rakentuu. Toisin sanoen Otton ja Jungin määritelmä uskonnosta pelkistetysti jumalallisen tunnistamisena ei kenties täydellisesti riitä kuvaamaan uskonnon tai uskontojen erilaisia ulottuvuuksia, voidaan se ajatella kuitenkin hengellisyyden ja sitä kautta uskonnollisuuden eräänlaiseksi peruspilariksi. Se on myös jälleen yksi osoitus hengellisyyden merkityssisältöjen poikkeavuudesta suhteessa henkisyteen, jossa tämänkaltaista jumaluutta ei välttämättä yhtä voimakkaasti tai ollenkaan tunnisteta.

## Jumaluus

”Jumalan läsnäolo maailmassa on se, joka antaa merkitystä sille, miksi minä hengitän. Tämä elämä olisi liian tylsää, jos ei olisi Jumalaa Maan päällä. Jumalan sana näkyy viisaudellaan kaikessa, mitä ympärillä on.”

”Jumaluus on tietynlaisen olotilan saavuttamista. On jumalten valtakunta ja sinne voi seuraavassa elämässä syntyä tietynlaisten meriittien kautta. Mutta se ei ole myöskään vapautumista.”

“I don't say there's no God but then again, I don't know this God and I don't think it's necessary to have a God, because all things will happen just because they exist.”

I – Läsnäoleva korkeus	II – Olotila	III – Agnostinen näkemys
<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Alati läsnäoleva tuki</li><li>▪ Luova ja/tai ylläpitävä ”voima”</li><li>▪ Merkitystä antava pyhyys</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Mahdollisesti saavutettavissa oleva olemus</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Ei osaa tai halua ottaa kantaa yksittäisen tai useamman jumalan olemassaoloon</li><li>▪ Inhimillisen tiedon rajat</li></ul>

Taulukko 4. Tulosavaruus jumalkäsityksistä.

Jumalaan liittyvät käsitykset poikkesivat kenties vähemmän yllättäen merkittävästi toisistaan. Ensinnäkin jumaluus saatettiin kokea ja ymmärtää eräänlaisena läsnäolona ja korkeampana ”voimana” (kuvauskategoria I), joka on mahdollisesti luonut sekä mahdollisesti ylläpitää todellisuutta. Termiä ”voima” ei käytetty itse haastatteluissa, vaan olen sen itse abstrahoinut aineiston perusteella, sillä se kiteyttää jokseenkin riittävällä tavalla<sup>20</sup> sen, miten haastateltavat jumaluuden, Jumalan tai jumalat hahmottelivat. Tämä pitää sisällään myös kristillisen Jumalan, sillä onkin syytä huomata, että kristillinenkin Jumala koettiin luonteeltaan jossain määrin abstraktina. Toinen haastateltavista kristillisistä papeista toikin eksplisiittisesti esille sen, ettei ole välttämättä mielekästä ajatella Jumalaa ”konkreettisenä parrakkaana ukkona, joka istuu pilvien päällä” vaan Jumala on ikään kuin tämän kaltaisen konseptualisoinnin yläpuolella. Ensimmäisen

<sup>20</sup> On syytä kysyä, onko mikään jumaluuden määritelmä riittävä tai onko ihmisten kielissä edes oikeita sanoja kuvailemaan jumaluutta. Tutkielman kannalta pidän kuitenkin käyttämäni ”voiman” käsitettä riittävänä kuvailemaan sitä, miten se aineistossa tuli esille.

kuvauskategorian mukaisesta jumaluudesta olisi myös mahdollista ammentaa tukea ja merkitystä omalle olemassaololle.

Tästä merkittävällä tavalla poiketen toisessa kuvauksen kategoriassa tuotiin esiin näkemys jumaluudesta olotilana. Tämä näkyy ennen kaikkea buddhalaisessa doktriinissa, jossa erillistä luojajumalaa ei ole, vaan me itse luomme todellisuutemme. Jumalat ovat kuitenkin buddhalaisessa perinteessä todellisia, mutta ne ovat pikemminkin erilainen tapa olla. Tämä voidaan nähdäkseni käsittää joko konkreettisenä jumalallisena olentona toisenlaisessa todellisuudessa tai kenties kuvainnollisesti esimerkiksi hyvänä tai puhtaana olemisen muotona maailmassa.

Lopuksi kolmantena kuvauskategoriana on erotettavissa niin sanotusti agnostinen näkemys, eli jumaluuden olemassaoloon ei osata tai tahdota ottaa kantaa. Yhdessä haastattelussa jumaluutta ei aktiivisesti kielletty, vaan siihen ainoastaan ei uskottu tai siitä ei oltu varmoja. Tässä tuleekin esiin inhimillisen tiedon raja sekä nähdäkseni myös uskon ja tiedon välinen raja. Yhdessä haastattelussa tuotiin myös esiin ateismin rajanveto. Onko ateisti henkilö, joka ei usko jumaluuteen vai sellainen, joka uskoo, että jumaluutta ei ole? Haastateltava itse piti molempia näkemyksiä ateismin piirteet riittävällä tavalla täyttävinä, eikä hänen mielestään ole tarpeellista analysoida erilaisten ateismi-käsitysten paremmuutta.

Jumaluutta ei käsitteellis-teoreettisessa viitekehyksessä harkinnanvaraisesti juurikaan käsitelty, vedoten neutraalin pluralismin säilyttämiseen. Päinvastoin teoreettisessa osuudessa tuotiin esiin muun muassa Camus'n pyrkimys ymmärtää oma olevaisuutensa ilman, että uskoo Jumalaan tai järkeen (ks. s. 31). Siten tulosavaruutta jumalkäsityksistä ei voida suoranaisesti sitouttaa tutkielman käsitteellisteoreettiseen viitekehykseen. Totesin kuitenkin edellä, että jumaluuden konseptualisointi näyttäytyy uskonnollisesti merkittävänä ilmiönä ja se sitoutuu nähdäkseni sen myötä niin merkityksellisellä tavalla tutkielman teemaan, että sen sivuuttamista olisi nähdäkseni itseasiassa vaikeampi perustella. Lisäksi erityisesti ensimmäinen kuvauskategoria antaa myös yhden vaihtoehdon ihmisenä olemisen merkityshorisonttiin, joka liittyy elimellisesti tutkielman tutkimuskysymyksiin.



## Kuolemanjälkeisyys

“Nothing.”

”Totisesti on kauhistuttavan kuoleman salaisuus, kun sielu erotetaan yhteydestä ruumiiseen ja näiden liiton luonnollinen side katkaistaan jumalallisesta tahdosta.”

”Kuolo korjaa meidät kaikki, jokaisen yksi kerrallaan. Jos sen kanssa ei ole sinut niin sitten on ongelma, kun se tulee.”

I – Tyhjiys	II – Kuolemanjälkeinen elämä	III – Uudelleensyntymä
<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Kuoleman jälkeen ei ole mitään</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Kristillinen konteksti; Jumalan armo</li><li>▪ Ylösousemuksen odotus</li><li>▪ Valo</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Konkreettinen uudelleensyntymä toisena olentona toisessa ajassa</li><li>▪ Abstrakti uudelleensyntymä atomien jatkaessa olemista maailmassa</li></ul>

Taulukko 5. Tulosavaruus käsityksistä kuolemanjälkeisyydestä.

Ensimmäinen kuvauskategoria esittääkin varsin tyhjentävästi käsityksen kuolemasta päätepisteenä ja henkilökohtaisen olemisen lakkaamisena. Toisessa kuvauskategoriassa kuolemanjälkeisyys käsitetään kristillisen perinteen mukaisesti kuolemanjälkeisenä elämänä. Tämä voitaisiin kenties käsittää taivaana (tai helvettinä). Toinen papeista toi kuitenkin esiin, että Raamatussa todetaan oikeammin, että vasta viimeisenä päivänä herätetään ylös kuolleista, vastoin kenties tavanomaista luuloa. Hänen mukaansa kuoleman jälkeen seuraakin eräänlainen odotus, joskin Jumalan lähellä. Toinen papeista toi esiin kuolemanjälkeisyyden valona, jossa saa Jumalan armon sekä omien tekojen ja ihmisten rukousten myötä olla ja levätä.

Sitä vastoin kolmas kuvauskategoria, joka arvatenkin liittyy eritoten buddhalaiseen ajatusperinteeseen, esittää kuolemasta seuraavan uudelleensyntymisen. Buddhalaisessa kontekstissa tähän liittyy elimellisesti karman laki, eli oman olemisen sekä elämän aikana tehtyjen tekojen vaikutus seuraavaan syntymään. Mielenkiintoista on kuitenkin eräästä haastattelusta esiin noussut vaihtoehtoinen, ei-buddhalainen ja kenties jokseenkin

materialistinen tapa hahmottaa uudelleensyntymä atomien liikkeenä. Toisin sanoen kuoleman jälkeen atomit jatkavat matkaansa maailmassa, rakentaen jotain muuta jossain muualla. Tämä ei tietenkään selitä yksinään esimerkiksi tietoisuuteen tai sieluun liittyviä mahdollisia kuolemanjälkeisyyden kysymyksiä, mutta pidän sitä mielenkiintoisena vaihtoehtona ikään kuin perinteiselle uudelleensyntymän ajatukselle.

Jumalkäsityksen ohella myös kuolemaa lähinnä sivuttiin käsitteellis-teoreettisessa luvussa. Samoin perustein myös kuolemanjälkeisyyden tarkastelu tutkielman kontekstissa olisi kuitenkin varsin epämielekkästä sivuuttaa. Camus'n ajatteluun nojaten kuolema on oikeastaan myös syy elämän absurdiudelle, jolloin kuolemanjälkeisyyden käsittely voidaan perustella myös tämän kautta. Ymmärrys kuolevaisuudesta antaakin kenties elämälle sen arvon.

### **Elämän tarkoitus**

”Jos ajattelen buddhalaisena, niin oman elämän tarkoitus on buddhamielen ymmärtäminen. Jos ajattelen ihmisen tasolla, niin elämän tarkoitus on rakkaus ja sen toteuttaminen tässä elämässä.”

”[Elämän tarkoitus on] rakastaa ja olla rakastettu. Sehän on yksi tärkeimmistä, koska sillä pystyy tekemään paljon hyvää.”

”Tulla pyhäksi ja palvella toista ihmistä, se on meidän tarkoitus.”

”Elämän tarkoitus on se, mitä ihminen onnistuu itselleen asettamaan.”

“The purpose of life is to feel and experience the external world as well as yourself.”

“Life has no purpose. You exist first and then you try to make your life and existence in the world better, so you create some meaning for yourself.”

I – Rakkaus	II – Itsensä löytäminen	III – Subjektiiivisen merkityksen antaminen
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Rakkauden antaminen ja sen saaminen</li> <li>▪ Pyhäksi tuleminen</li> <li>▪ Hyvän tekeminen itselle ja muille</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Itseyden syvimmän olemuksen saavuttaminen</li> <li>▪ Buddhalaisessa kontekstissa buddhamielen tai buddhaluonnon löytäminen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Omalle elämälle omaehtoisen merkityksen antaminen</li> <li>▪ Itsensä toteuttaminen</li> <li>▪ Onnellisuuden tavoittelu; pyrkimys hyvään elämään, niin kuin sen itse näkee</li> </ul>

Taulukko 6. Tulosavaruus käsityksistä elämän tarkoituksesta.

Elämän tarkoitus saattaneen olla eksistentiaalisista kysymyksistä se suurin ja tärkein. Kaikkien haastateltavien kohdalla toistui kuitenkin enemmän tai vähemmän samankaltaiset vastaukset, jotka voidaan jälleen jakaa kolmeen rinnakkaiseen ja kenties osin limittäiseen kuvauskategoriaan. Näistä ensimmäinen on rakkaus, joka ilmenee erityisesti hyvän tekemisenä. Hyvää tulee tehdä muille sekä myös itselleen. Hyvän tekeminen kuvattiin myös pyhäksi tulemisena. Rakkaus tarkoituksena näkyy myös lausahduksissa ”rakastaa ja olla rakastettu” sekä ”rakkaus ja sen toteuttaminen”. Rakkauden käsite vaikuttaisi olennaisesti liittyvän hyvään ja sen tekemiseen, mutta rakkautta ei itsessään oikeastaan haastatteluissa sen erityisemmin määritelty. Tästä huolimatta rakkaus ja sen ilmentyminen näyttäytyy ihmiselämän tarkoituksena. Tehdä hyvää onkin tässä yhteydessä sama asia, kuin rakastaa ja toisin päin.

Itsensä löytäminen on toinen tapa käsittää elämän tarkoitus. Niin buddhalaisessa kuin ei-buddhalaisessakin kontekstissa oman itseytensä syvimmän olemuksen löytäminen ja saavuttaminen ajateltiin elämän (yhdeksi) tarkoitukseksi. Buddhalaisessa kontekstissa voidaan ajatella oman buddhamielen tai buddhaluonnon löytämistä, eli tietoisien mielen valaistumisen potentiaalin toteuttamista. Ei-buddhalaisittain voidaan ajatella itsensä kanssa sinuiksi tulemistä. Toisaalta rinnastan itsensä löytämisen myös Jungin individuaatioteoriaan. Individuaatiossa persoonan valheellisuus riisutaan ja itseyden potentiaali saavutetaan.

Siinä missä kaksi ensimmäistä kuvauskategoriaa voidaan ajatella objektiivisiksi, kaikkia ihmisiä koskeviksi päämääriksi, kolmas tapa käsittää elämän tarkoitus on puhtaasti subjektiivinen. Lähes kaikki haastateltavat toivat esiin elämän tarkoituksen omaehtoisuuden. Elämän tarkoitus on se, minkä jokainen itse sille luo tai antaa. Tähän liittyy myös pyrkimys onnellisuuteen ja merkityksellisyyteen sellaisina, kuin ne subjektiivisesti nähdään. Objektiivista elämän tarkoitusta ei näin ollen sinällään välttämättä ole, vaan se on jokaisen omasta olemassaolosta kumpuava asia. Tämä voidaan ajatella suoraan rinnasteisena camus'laiseen kapinaan mielettömyyttä vastaan.

Vaikka edelliset tulosavaruudet jumalkäsityksistä tai käsityksistä kuolemanjälkeisyydestä sitoutuvat kenties paremminkin tutkielman yleiseen teemaan, on elämän tarkoitus suoraan kytköksissä erityisesti ihmisenä olemisen teoriaan, jota hahmottelin Camus'n ja Jungin kautta aiemmin (ks. luku 2.3). Erityisesti kuvauskategoriat II ja III ovat nähdäkseni varsin linjassa Camus'n ja Jungin näkemyksiin. Individuaatioteoria näyttäytyy tässä yhteydessä yhtenä menetelmänä itseyden löytämiseen, samaan tapaan kuin Camus'n filosofia elämän absurdiuuden hyväksymistä voidaan tulkita menetelmäksi subjektiivisen elämänmerkityksen rakentamiseen. Kaiken kaikkiaan tulosavaruus käsityksistä elämän tarkoituksesta heijastelee voimakkaasti omaa, Camus'n ja Jungin ajatteluun pohjautuvaa synteysiäni siitä, että ihmisenä oleminen on itseytensä löytämistä ja sen myötä omalle elämälleen merkityksen antamista. Ainoastaan ensimmäinen kuvauskategoria, rakastaminen ja hyvän tekeminen, ei nouse erityisellä tavalla esiin teorialukua vasten peilaten. Rakkaus ja hyvän tekeminen olivat kuitenkin toistuva teema vastauksissa kysymykseen elämän tarkoituksesta.

On nähdäkseni syytä mainita, että Camus tai Jung eivät itse nousseet haastatteluissa esiin, eikä näistä edes haastatteluissa kysytty. Onkin mielenkiintoista havainnoida, kuinka linjassa empiirisestä aineistosta nousevat kuvauskategoriat ovatkaan teoreettisen viitekehyksen kanssa, ottamatta suoraan kantaa siihen. Tämä saattanee paljastaa jotakin oleellista siitä, miten yhteneviä ovatkaan näkemykset ihmisenä olemisesta kysymyksen haasteellisuudesta huolimatta. En kuitenkaan suoraan esitä tämän tutkielman pohjalta eksplisiittistä johtopäätöstä asian suhteen, mutta pidän asian esillä.

## 4.2.2 Uskonnon, henkisyiden ja hengellisyyden merkitys

Uskontoon, henkisyteen ja hengellisyyteen liittyviä merkityksiä tarkasteltiin kolmen ulottuvuuden kautta, jotka muodostavat näin ollen kolme tulosavaruutta. Nämä ulottuvuudet ovat käsityksiä 1) oman katsomuksen, eli oman uskonnon, henkisyiden, hengellisyyden tai muun vakaumuksen näkymisestä omassa elämässä, 2) oman katsomuksen merkityksestä identiteetille, sen rakentumiselle ja kehitykselle sekä 3) uskontojen, henkisyiden ja hengellisyyden merkityksestä ihmisyydelle ja ihmiskunnalle laajemmin. Jälleen kerran kuhunkin tulosavaruuteen oli mielekästä muodostaa niin ikään kolme horisontaalista kuvauskategoriaa, jotka on numeroitu samaan tapaan roomalaisittain I–III, kuin yllä.

### Oman katsomuksen näkyminen elämässä

”Se johtaa mun arkea. Se johtaa mun elämää.”

”Kyllä se näkyy tavalla tai toisella.”

”When I was a child, I believed in Christianity. It was everything to me. -- I would say some ideas are still quite deep rooted in me, for example, the Christian idea of guilt or sin.”

I – Uskonnollisuus, henkisyys tai hengellisyys näkyy vahvasti arjessa	II – Muu ei-uskonnollinen vakaumus näkyy vahvasti arjessa	III – Katsomuksen näkymistä arjessa ei tunnisteta
<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Oma katsomus näkyy merkittäväällä tavalla arjessa ja saattaa olla jopa sen ydin</li><li>▪ Rukoukset, harjoitteet tai meditointi</li><li>▪ Tapa hahmottaa maailmaa</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Oma katsomus näkyy merkittäväällä tavalla arjessa ja saattaa olla jopa sen ydin</li><li>▪ Tapa hahmottaa maailmaa</li><li>▪ Etiikka ja yhteiskunnalliset kysymykset</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>▪ Katsomuksella ei käsitä olevan selkeästi tunnistettavaa näkyvyyttä tai merkitystä omassa elämässä</li></ul>

Taulukko 7. Tulosavaruus käsityksistä katsomuksen näkymisestä omassa elämässä.

Katsomuksen näkyminen omassa elämässä voidaan ensinnäkin jakaa kahteen jokseenkin paralleeliseen kuvauskategoriaan (kuvauskategoriat I ja II), eli katsomus ajateltiin näkyvän voimakkaasti omassa arjessa. Toisaalta tähän vaikuttaneen myös haastateltavien otanta, sillä lähestulkoon kaikilla haastateltavilla oli jonkinlainen voimakas kytkös johonkin uskontokuntaan, minkä lisäksi yksi haastateltavista vaikuttaa järjestöaktiivina Vapaa-ajattelijain yhdistyksessä. Kyseinen yhdistys voidaan jossain määrin mieltää uskontojen yhteiskunnalliseksi vastavoimaksi ja sen edustajat saattavat tehdä yhteiskunnallista työtä sekularisaation puolesta, jolloin tämänkaltaisen katsomuksen näkyminen arjessa on niiltä osin selvää.

On kuitenkin tärkeä huomata, että katsomuksen voidaan ajatella näkyvän vahvasti hyvin eri tavoin henkilöstä riippuen. Esimerkiksi sekä papeilla että vapaa-ajattelijalla oma katsomus on nähtävissä näiden tehtävissä, mutta hyvin eri tavoin. Muitakin käsityksellisiä eroavaisuuksia löytyi. Mikäli haastateltava esimerkiksi tunnusti tai harjoitti jotakin uskontoa, saattoi tuo usko vaikuttaa merkittävästi haastateltavan käsitykseen omasta arjestaan harjoitteineen, kuten rukoulu tai meditointi. Oman uskonnon todettiin antavan merkitystä elämän eri tilanteille ja tapahtumille, kuten erilaisille juhlapyhille. Oma uskonto tai henkis-hengellinen elämäntapa ymmärrettiin kokonaisvaltaisesti vaikuttavan siihen tapaan, jolla maailmaa hahmotetaan.

Erityisesti ei-uskonnolliseen vakaumukseen ja sen näkymiseen elämässä vaikutti sitoutuvan voimakkaasti henkilön oikeustaju ja etiikka sekä kiinnostus yhteiskunnallisiin asioihin. Tällöin katsomus ei näkynyt henkilön elämässä sinänsä muuten, kuin jonkinlaisen tehtävän kohdalla. On kuitenkin mielestäni varsin sopivaa spekuloida, kuinka oma katsomus tai vakaumus on merkittäväällä tavalla vaikuttanut henkilön päätymiseen kyseiseen pestiin. Näin ollen oma vakaumus ja tapa hahmottaa maailmaa voidaan ajatella olleen ikään kuin valmiina jo tuohon tehtävään päätyessä, toki pois sulkematta sitä mahdollisuutta, että vakaumus voi dynaamisesti elää myös tehtävän mukana.

Toisekseen kahdesta ensimmäisestä kuvauskategoriasta jokseenkin irrallaan, katsomuksella saatettiin olevan myös varsin vähäinen tai tunnistamaton näkyminen omassa elämässä. Tällöin henkilö ei välttämättä käsittänyt olevansa erityisen sitoutunut esimerkiksi johonkin uskontoon tai henkiseen elämäntapaan, jolloin sellaisen näkyminen elämässä on ymmärrettävästi vähäistä. On kuitenkin tärkeä huomata, että jos ajatellaan

katsomuksen määritelmää maailman hahmottamisen tapana sinänsä, kuten käsitteellisteoreettisessa viitekehyksessä tuotiin esille, ei kyseessä voi olla katsomuksen puuttuminen. Omalle katsomukselle ei ainoastaan anneta samanlaista merkitystä uskontoihin, henkisyysyteen ja hengellisyysyteen liittyvässä kontekstissa.

Tarkastelin teorialuvussa myös uskonnon ja uskonnollisuuden mahdollista vaikutusta mielenterveyteen. Aineiston perusteella on hankala todeta tähän, miten henkilökohtainen uskonnollisuus tai ei-uskonnollisuus on haastateltavien mielenterveyteen vaikuttanut. Lisäksi näin pienellä otannalla on myös hankala saavuttaa pätevää korrelaatioista dataa asian suhteen. Jos kuitenkin ajatellaan esimerkiksi aiemmin esiin tuotua käsitystä uskonnosta voimavarana, voidaan valistuneesti spekuloida, että uskonnolla on sellaiseen tukeutuvalla positiivinen vaikutus mielenterveyteen, mikäli tällainen aspekti selkeästi tunnustetaan. Uskonnosta on mahdollista voimaa kohdata elämän haasteet, mutta se vaatii ensin itse uskon omaan uskontoon tai esimerkiksi oman uskon jumaluuteen. Näin ollen uskonnon mahdollista positiivista kytköstä mielenterveyteen ei voida täysin sivuuttaa, mutta sille ei aineistosta löydetä vastaavanlaista vertailukohtaa.

### **Oman katsomuksen merkitys identiteetille sekä sen rakentumiselle ja kehitykselle**

”Mitä on tässä leffassa ollut kohtauksia, niin ne rakentaa sitä loppukliimaksia sille elokuvalle.”

“Once you change the environment, you start to think about some questions you never thought before.”

”Mimmainen kristitty mä haluan olla?”

“I believe, in general, religion, education, or spirituality would affect how people see themselves. And help to act with themselves. So, that's why it comes to be a very important part of identity.”

”Kyllä nää käsitykset siitä, mikä on hyvää ja siitä, mikä on huonoa, on aika tärkeitä myös omalle identiteetille.”

I – Katsomus identiteettiaineksen osana	II – Katsomus lävistää olemista	III – Ei huomattavaa vaikutusta identiteettiin
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Uskonto, henkisyys, hengellisyys tai muu vakaumus koettiin osaksi omaa kasvuympäristöä ja/tai limittyvän omiin luonteenpiirteisiin ja/tai kiinnostuksen kohteisiin, jotka rakentavat identiteettiä</li> <li>▪ Katsomus ei ole ainoa identiteetin muovaaja</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Oma uskonto, henkisyys, hengellisyys tai muu vakaumus on olemisen tapa ja/tai tapa hahmottaa maailmaa</li> <li>▪ Merkittävä vaikutus identiteettiin ja sen muovautumiseen tunnistettiin</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Katsomuksella ei käsitettä olevan selkeästi tunnistettavaa vaikutusta oman identiteetin muovautumiseen</li> </ul>

Taulukko 8. Tulosavaruus käsityksistä katsomuksen merkityksestä omalle identiteetille sekä sen rakentumiselle ja kehitykselle.

Muista tulosavaruuksista poiketen, tämä tulosavaruus voitaisiin esittää myös hierarkkisesti tai vertikaalisesti, sillä kukin kuvauskategoria antaa entistä enemmän painoarvoa katsomuksen vaikutukseen identiteetin rakentajana ja kehittäjänä. Pitäydyn kuitenkin symmetrisesti horisontaalisessa tulkinnassa. Se myös edesauttaa hahmottamaan paremmin kuvauskategorioiden keskinäistä samanarvoisuutta. Tämän horisontaalisuuden korostamiseksi kuvauskategoriat onkin myös järjestetty siten, että hierarkkisuus häviää tässäkin suhteessa.

Ensimmäisessä kuvauskategoriassa omalle katsomukselle annettiin osittain vaikutus identiteetin rakentumiseen ja kehittymiseen. Se nähtiin kuitenkin ensisijaisesti kasvuympäristön symbioottisena osana, eikä niinkään itsenäisenä entiteettinä. Näin ollen esimerkiksi kotipiirin uskontokunta, henkisyys, hengellisyys tai muu vakaumus määrittivät jossain määrin niitä polkuja, joita identiteetin on sen kypsyessä mahdollista

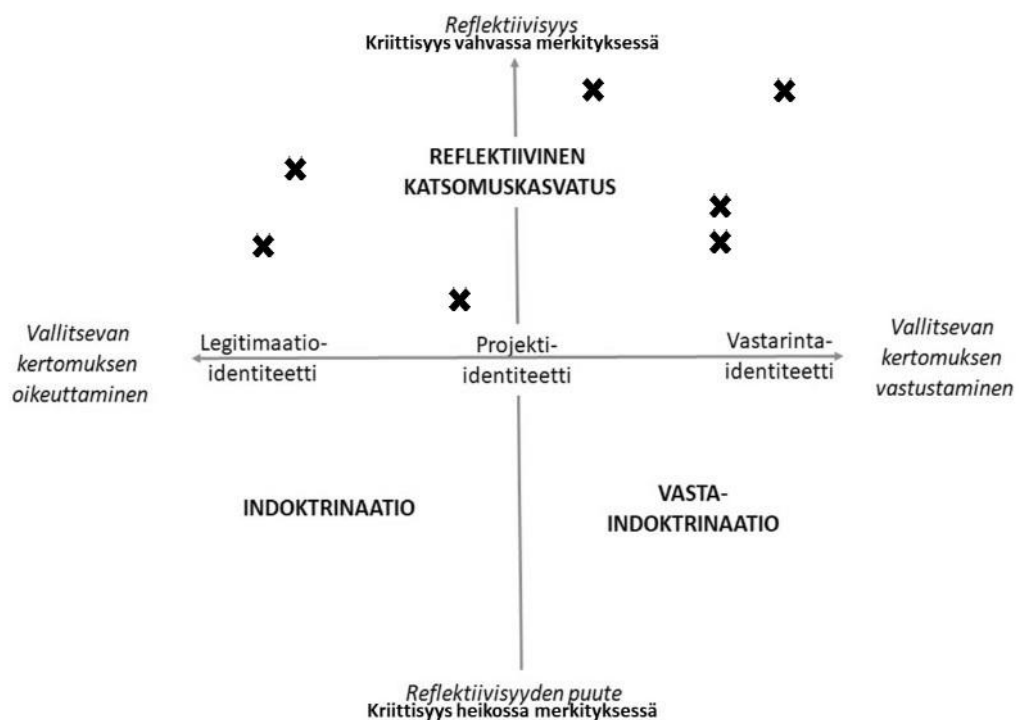


kulkea. Tämä voi näkyä esimerkiksi kiinnostuksen kohteissa lapsuudessa. Haastateltavat toivat kuitenkin esiin lukuisia muita merkityksellisiä identiteetin muovaajia, kuten nuoruuden ystävät ja tekemiset, matkustelu tai muutto ulkomaille sekä vanhemmiten perheen perustaminen ja lapsen saaminen. Tämä on linjassa identiteetin kehityksen teorian kanssa. Identiteetti rakentuu ympäristön vuorovaikutuksessa ja eritoten tietynlaisten konfliktien kohdalla. Tällainen konflikti voi syntyä esimerkiksi ulkomaille muuttaessa, kun ympäristö vaihtuu merkittäväällä tavalla ja vanha identiteetti ei enää ”toimi” odotetulla tavalla, kuten yksi haastateltavista toi esille.

Toisessa kuvauskategoriassa omalle vakaumukselle identiteetin rakentajana ja kehittäjänä annettiin huomattavasti suurempi rooli. Jossain määrin rinnasteiseksi siihen, kuinka vakaumus on tapa hahmottaa maailmaa, oma vakaumus voi toisaalta myös lävistää koko olemista ja oma identiteetti, sen rakentuminen sekä sen kehittyminen nojaavatkin merkittävästi juuri omaan uskontoon, henkisyteen, hengellisyteen tai muuhun vakaumukseen. Vaihtoehtoisesti kolmannessa kuvauskategoriassa oman vakaumuksen käsitettiin vaikuttaneen vain vähän, jos ollenkaan, varsinaiseen identiteettiin ja muita asioita pidettiin identiteetin kannalta huomattavasti merkityksellisempinä. Oleellista onkin, mille ihminen itse antaa painoarvoa, joka voidaan rinnastaa identiteetin teoriaa käsittelevässä osuudessa esitettyyn vahvaan ja heikkoon ainekseen, eli siihen, mitä identiteettiin ikään kuin kerätään ja mitä siitä siivutetaan pois.

Kaiken kaikkiaan haastattelujen perusteella voidaan ainakin jossain määrin oikeuttaa niin Eriksonin (1968) kuin Hallinkin (1990) identiteettiteoriat. Jos ajatellaan, että identiteetti muotoutuu erityisessä vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa ja erityisesti eräänlaisissa identiteettikonflikteissa, niin haastatteluiden perusteella haastateltavat myös ilmentävät tätä. Esimerkiksi useampi haastateltava toi esiin, kuinka muutto tai pidempi matka kulttuuriympäristöstä toiseen aiheutti sen, että identiteettityötä piti tehdä uudelleen, kun aiemmin omaksuttu identiteetti ei ikään kuin toiminutkaan odotetulla tavalla. Tässä ilmenee nähdäkseni Eriksonin esiin tuomat konfliktit identiteettityön airuena, mutta myös Hallin ympäröivää kulttuuria korostava näkemys. Henkilökohtainen katsomus on osa omaa identiteettiä sekä haastatteluiden perusteella usein jollain tavalla myös omaa kulttuuriympäristöä. Se ei analyysin perusteella ole aina kaikkein merkityksellisin identiteetin lähde tai sitä ei sellaiseksi tunnusteta, mutta se on siitä huolimatta osa identiteettiä.

Haastatteluaineistosta ei voida suoranaisesti päätellä esimerkiksi sitä, mihin identiteettivaiheeseen kukin haastateltu henkilö voitaisiin Marcian (esim. Kroger 2021) hahmottelemalla nelikentällä sijoittaa (saavutettu id., lainattu id., diffuusio tai moratorio). Haastatteluiden perusteella voidaan kuitenkin todeta, että kaikki haastateltavat osoittivat aineiston perusteella identiteettityötä selkeästi harjoittaneensa, eli identiteettiä on vähintäänkin etsitty. Aineistosta ei voida myöskään päätellä henkilökohtaisen katsomuksen tai vakaumuksen ja sen laadun suhdetta identiteettityöhön. Toisin sanoen yksittäisen katsomuksen tai vakaumuksen ei voida ajatella vaikuttavan toista enemmän tai vähemmän identiteettityöhön, vaan kyse on enneminkin siitä, mitä aineista henkilö itse identiteettityössään päättää hyödyntää.



Kuvio 2. Haastateltavien sijoittuminen Keränen-Pantsun ym. (2023) kuvioon (Kuvio 1).

Olen varovaisesti ja harkinnanvaraisesti sijoittanut haastateltavat Keränen-Pantsun ym. (2023) luonnostelevaan kuvioon (Kuvio 1). Sijoittaminen on tehty puhtaasti haastatteluaineiston perusteella ja sitä laadullisesti tulkitsemalla, eikä kuvioon sijoittamisen voida ajatella edustavan täydellisesti esimerkiksi henkilön omia näkemyksiä siitä, minne tämä kuuluisi omasta mielestään nelikentällä oikeammin sijoittaa. On kuitenkin mielenkiintoista havaita, että aineiston perusteella yksikään haastateltu ei asetu nelikentän alaosaan, eli reflektiivisyys vallitsevan metanarratiivin suhteen on ollut

otannassa enemmän tai vähemmän vahvaa. Tämä reflektiivisyys voitaneen ajatella olevan ainakin jossain määrin linjassa ja rinnasteinen siihen, että haastatteluaineiston perusteella myös identiteettityötä oli haastateltavien keskuudessa selkeästi tehty. Lisäksi on oleellista huomata, että kiintopisteeksi vallitsevalle kertomukselle on otettu ympäröivä yhteiskunta, eikä esimerkiksi perhetausta tai lapsuusvuosien henkilökohtaiset kokemukset, sillä näistä ei välttämättä ollut riittävästi dataa eikä sijoittamista nelikentälle olisi siten ollut mielekästä tehdä. Toisaalta on syytä pitää kuitenkin mielessä, että metanarratiivin arvioiminen saattaisi vaatia syvällisempää analyysiä, sillä toisinaan yhteiskunnan eetos ja sen antieetos voivat tulla hyvinkin lähelle toisiaan niiden vaikuttavuudessa ja eräänlaisessa kokoluokassa.

Kaikki haastateltavat eivät suoranaisesti ole kasvattajia, mutta toisaalta haastateltavista löytyy opettajataustaisia henkilöitä, jonka lisäksi esimerkiksi papeilla voidaan ajatella olevan omanlaisensa kasvatustavuu. Myös buddhalaisella rukousmestarilla voidaan kenties ajatella olevan jossain määrin pappeihin rinnasteinen kasvattajan rooli ainakin omassa yhteisössään. Kun kiintopisteeksi asetettiin ympäröivä yhteiskunta, haastatellut jakautuivat melko tasaisesti ympäristön metanarratiiveja legitimoiviksi sekä niitä vastustaviksi. Kuitenkin, koska kaikki haastatellut osoittivat enemmän tai vähemmän selkeää reflektointia, voidaan niiltä osin puhua haastateltavista potentiaalisesti reflektiivisinä katsomuskasvattajina, eli he ovat aineiston perusteella kykeneväisiä välittämään omaa katsomustaan eri tavoin pohdittuaan ensin omaa suhdettaan tuohon katsomukseen.

### **Uskontojen, henkisyyden tai hengellisyyden merkitys ihmisyydelle ja ihmiskunnalle**

”Vastaus ihmiskunnan ongelmiin.”

”Ei siellä turhaan ihmiset käy messussa ja tulee sanomaan, että kylläpä taas sai hengenravintoa. Mutta myös sitten se, että mitä kaikkea pahaa...”

”Jos me pelkästään uskottaisiin tähän, mitä me nähdään, luulen, että onnellisuus voisi olla huonommalla tasolla, koska ulkopuolelta tulevat asiat eivät saa aikaiseksi pysyvää onnen tilaa.”

I – Ihmisten suhde itseensä	II – Ihmisten suhde toisiin	III – Ihmisten suhde maailmaan
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Henkisen ja/tai hengellisen tyhjiön täyttäminen</li> <li>▪ Omaan olemiseen liittyvien kysymysten tarkastelu</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Yhteiskunnan järjestäytyminen</li> <li>▪ Moraali, etiikka, normit</li> <li>▪ Myös valta sekä sen väärinkäyttö</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Tapa olla maailmassa</li> <li>▪ Todellisuuteen liittyvien kysymysten tarkastelu</li> <li>▪ Maailman selittäminen</li> </ul>

Taulukko 9. Tulosavaruus käsityksistä uskontojen, henkisyyden ja hengellisyyden merkityksestä ihmisyydelle ja ihmiskunnalle.

Kuten eräs haastateltava toi esiin, on kolme suhdetta, jotka määrittävät jokaisen meidän elämää. Näistä ensimmäinen on ihmisen suhde itseensä, toinen on ihmisen suhde toisiin ihmisiin ja lopuksi kolmantena on ihmisen ja maailman välinen suhde. Näitä kaikkia kolmea suhdetta voidaan tarkastella uskonnollisen, henkisen tai hengellisen linssin lävitse, muttei välttämättä. Tämä jaottelu kuvasti erinomaisesti aineiston muitakin vastauksia kysymykseen uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden merkityksestä ihmisyydelle ja ihmiskunnalle.

Ensimmäisessä kuvauskategoriassa uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden merkitys käsitettiin itseensä suhtautumisen kautta. Uskonto, henkisyys tai hengellisyys voi olla eksistentiaalinen voimavara, johon olennaisesti liittyy transsendentaalisen henkisen tyhjiön täyttäminen. Tähän liittyy olennaisesti myös onnellisuus ja tyytyväisyys sekä sen tyydyttäminen. Toisaalta esimerkiksi uskontojen tarjoamia ajattelumalleja voidaan pitää myös haitallisina. Ainakin yksi haastateltava selitti, kuinka kristinuskon syyllisyyttä korostava ajattelutapa on aiheuttanut myöhemmin sen, että syyllisyydestä pitää väkisin kiinni, myös silloin, kun siihen ei välttämättä olisi terveellistä tai edes aihetta tarttua. Sama haastateltava toi myös esiin identiteettiin liittyvän ongelman. Hänen kokemuksensa mukaan moni kristitty vaikutti ylläpitävän kahta ristiriitaista ja osin valheellistakin persoonaa. Kirkossa oltiin yhdellä tavalla, kirkon ulkopuolella toisella. Haastateltava piti tätä kunkin omalle ihmisyydelle haitallisena.

Toisessa kuvauskategoriassa uskontojen, henkisyyden ja hengellisyyden merkitys käsitettiin suhteena toisiin ihmisiin. Tämä näkyy etenkin siinä, miten toiset ihmiset kohtaa. Jälleen kerran uskontojen, henkisyyden ja hengellisyyden merkitys käsitettiin kaksijakoisena. Toisaalta esimerkiksi uskonnot ovat tarjonneet yhteiskunnalle struktuuria ja normeja sekä vastauksia moraalisiin ja eettisiin kysymyksiin, mutta samalla uskonnot ovat myös toimineet vallan väärinkäytön ja sorron välineinä. Myöskään uskontojen antamia vastauksia moraalisiin ja eettisiin kysymyksiin ei aina pidetty oikeellisina tai ainakaan ajan hengen mukaisina. Kuitenkin kun ajattelee aiemmin kuvattuja henkisyyden aspekteja, joihin liittyy voimakkaasti esimerkiksi moraalitai rakkaus, voi ainakin henkisyyden ajatella toimivan rakentavana elementtinä ihmisen suhteessa toisiin. Rakkautta ja hyvän tekemistä pidettiin myös yhtenä elämän tarkoituksena, joka voisi näyttäytyä samoin tässä kohtaa henkisen potentiaalin ilmentymisenä ihmisen toiminnassa muita kohtaan.

Kolmanneksi nähtiin uskontojen, henkisyyden ja hengellisyyden merkitys ihmisten suhtautumisessa maailmaan. Oma katsomus on tapa olla maailmassa ja siten muodostaa suhteen ihmisen ja maailman välille. Toisaalta jälleen kerran voidaan myös ajatella konkreettisesti esimerkiksi uskontojen maailmaa selittävää merkitystä. Henkisyys ja hengellisyys ajatellaan liittyvän merkityksellisesti todellisuuteen liittyvien kysymysten tarkasteluun ja raamittavan niitä. Jos ajatellaan henkisyyttä korkeampana älyllisenä toimintana, voidaan sen kautta palata jälleen oman itseytensä tutkiskeluun ja omalle elämälleen merkityksen antamiseen, joka näkyy sekä aineistossa vastauksena elämän tarkoitukseen että teoreettisena vaihtoehtona tutkielman viitekehyksessä.

#### **4.2.3 Katsomusopetuksen merkitys ja miten se tulisi järjestää**

Katsomusopetukseen liittyvät käsitykset voitiin jakaa kahteen kontekstiin, joita on mielekkäämpi tarkastella erillään. Molempien kontekstien kohdalla saatiin kaksi horisontaalista kuvauskategoriaa, jotka on numeroitu roomalaisittain I–II. Ensimmäinen konteksti on tarkastella katsomusopetuksen merkitystä sinänsä. Varsin merkille pantavaa on nähdäkseni se, että jonkinlaisen katsomusopetuksen tai katsomuskasvatuksen olemassaoloa sinänsä pidettiin tärkeänä kaikkien haastateltavien kesken, eli mahdollinen käsitys ja siten kuvauskategoria katsomusopetuksesta ei-tarpeellisena jää puuttumaan ja katsomusopetus sinänsä sai aineistossa yksimielisen kannatuksen. Toki sisällöllisiä eroja katsomusopetuksen merkityksestä oli löydettävissä ja osa haastateltavista pohti, missä

määrin nykyisenlaisen katsomusopetuksen sisältöjä voitaisiin integroida muihin aineisiin, kuten historiaan, yhteiskuntaoppiin ja maantietoon. Samalla kuitenkin esimerkiksi yksi haastateltavista nosti esiin esimerkiksi filosofian opintojen tuomisen jo perusopetukseen, joka sinänsä voidaan ajatella ottavan katsomusaineiden sisältöjä kontolleen, vaikka osa sisällöistä siirtyisikin muihin oppiaineisiin.

### Katsomusopetuksen sisältö

”Siteeraisin tässä kohtaa dalai-lamaa, koska hänellä on tällöisiä käytännön ajatuksia paljon siitä, miten tää nykyinen maailmantila voitaisiin saada paremmaksi. Hän sanoo sitä, että tyytyväinen olotila ei tule pelkästään näistä materiaalisista hyveistä. Se tulee osittain siitä, mutta ei pelkästään siitä. Siihen pitäisi lisätä ohelle henkisen tyytyväisyyden opetuksia. Eli matikan ja äikän ja muiden lisäksi pitäisi käytännössä opettaa meditaatiota. Se voisi auttaa ihan kaikkia pääsemään sinne minän ytimeen ja ehkä sen yli.”

“It's like control of materialism, something more spiritual.”

“I think we need this kind of education. I think you need to know some basic knowledge. You need to respect other people's rituals and their habits.”

I – Katsomusopetus osana identiteettityötä	II – Katsomusopetus maailmantuntemuksena
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Oman/erilaisten katsomusten reflektointi suhteessa kasvatettavan identiteettiin</li> <li>▪ Eksistentiaalisten, moraalisten ja muiden filosofisten kysymysten pohtiminen</li> <li>▪ Meditointi, hiljentyminen, oman itseyden analysointi</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Oman-/lähikulttuurin tuntemus</li> <li>▪ Erilaisten kulttuurien tuntemus monikulttuurisessa maailmassa</li> </ul>

Taulukko 10. Tulosavaruus käsityksistä katsomusopetuksen merkityksestä.

Katsomusopetus ja -kasvatus käsitettiin tärkeäksi kahdesta syystä, jotka voivat toimia opetuksessa myös rinnakkain. Ensinnäkin katsomusopetus auttaa kasvatettavia tämän identiteettityössä tarjoamalla sille ainesta ja käsittelemään omaan itseyteen liittyviä eksistentiaalisia kysymyksiä sekä omaa itseyttä suhteessa toisiin katsomusopetuksen erilaisten moraalisten ja eettisten aspektien kautta. Lisäksi katsomuskasvatukseen olisi

syytä varata tilaa oman itseyyden tutkiskelulle esimerkiksi meditoinnin tai varauksettomammin jonkinlaisen hiljentymisen kautta. Kuten eräs haastateltava muotoili, ”tuotaisiin mieli kotiin”. Henkisten asioiden käsittely tulkittiin myös vallitsevan materialistisen elämäntavan kannalta sopivaksi vastapainoksi. Toisaalta aineistossa katsomusopetus käsitettiin tärkeäksi myös kulttuurisensitiivisistä syistä. Pidettiin tärkeänä, että tunnettiin oma kulttuurinen konteksti (vaikkei esimerkiksi oman kulttuurin valtauskontoon sitoutuisikaan) ja toisaalta on myös tärkeää omata riittävä tietovaranto muista maailman kulttuureista, joiden kanssa tulee väistämättä tekemisiin.

Jos katsomusopetus halutaan sitouttaa tutkielman viitekehykseen, voidaan ajatella katsomusopetusta vastauksena identiteettityön ohella myös ihmisenä olemista käsitteleviin kysymyksiin. Mikäli itsensä löytäminen ja omalle elämälleen merkityksen antaminen hyväksytään yleisinhimillisenä ja universaalina päämääränä sinänsä, kuten se sekä aineistossa että teoriaosuudessa tulee esiin, niin katsomuskasvatuksen voidaan sen sisältöjen vuoksi merkittävällä tavalla edesauttaa tämän päämäärän pohtimista ja sitä lähestymistä. Sen myötä katsomusopetuksella ja -kasvatuksella näyttäisi olevan merkitystä myös niiltä osin.

### **Katsomusopetuksen muoto**

”Erillinen uskonnonopetus olis hyvä lopettaa. Kannatan tämmöistä hajautettua mallia, että uskontoa opetettais tavallaan eri konteksteissa siellä, missä se on ilmiönä. Ei nostettaisi sitä sellaiselle erilliselle jalustalle, niin kun nyt. Ja mielellään saisi olla jo peruskoulussa myös etiikkaa ja filosofiaa.”

”Voisi olla ihan fiksuja [yhdistää katsomusaineet]. Siinä annettaisiin tavallaan ajattelevalle mielelle vaihtoehtoja valita täysi-ikäisyydessään omanlainen katsomustapa tai saada tukea jo sisällä olevalle omalle katsomustavalle.”

”[Elämäkatsomustiedon] pitäisi olla vapaavalintaista, kuului kirkkoon tai ei. Pitäisin kuitenkin mielelläni sen uskonnonopetuksen siellä koulussa, koska jos sitä ei siellä järjestetä, niin sitten nää eri uskontokunnat kyllä sen itse järjestää. Ja se avaa mun mielestä riskejä ikäville yhteiskunnallisille kehityskuluille, mitä on esimerkiksi Amerikassa tapahtunut. Se on johtanut yhteiskunnallisen koheesion murtumiseen ja vastakkainasetteluun ja uskonnolliseen fanatismiin.”

”Jotenkin olennaista puuttuu, jos ei ole sitä oman uskonnon opetusta.”

I – Katsomusopetuksen tulisi olla kaikille yhteistä	II – Katsomusopetus tulisi pitää erillään
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Kaikille samanarvoinen opetus taustaan katsomatta</li> <li>▪ Oppilaan tai opiskelijan oman katsomushorisontin yliajamaton kunnioitus</li> <li>▪ Uskontojen ja muiden vakaumusten samanarvoisuus, josta oppilaan tai opiskelijan on mahdollista rakentaa omaa katsomustaan ja identiteettiään ilman erityisiä vinoumia</li> </ul>	<p>A)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Oman tai lähiuskonnontuntemuksen korostaminen ja sen syvemmän tuntemuksen takaaminen</li> <li>▪ Elämäkatsomustieto tällaisenaan tukee nykyistä järjestelmää riittävästi</li> </ul>
	<p>B)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Epäluottamus yhteisen katsomusaineen sekulaarisuutta kohtaan</li> <li>▪ Nykyisen elämäkatsomustiedon innovatiivisuus saattaisi vaarantua</li> <li>▪ Vaikka katsomusaineet pidettäisiin erillään, nykyinen elämäkatsomustieto voisi olla avointa kaikille.</li> </ul>

Taulukko 11. Tulosavaruus käsityksistä siitä, miten katsomusopetus tulisi järjestää.

Siinä missä aineiston perusteella kaikki haastateltavat allekirjoittivat tarpeen jonkinlaiselle katsomusopetukselle tai katsomuskasvatukselle, erottavampi tekijä oli kysymys varsinaisen katsomusopetuksen järjestelystä ja sen mahdollisesta tulevaisuudesta. Aineistossa nousi esiin argumentteja puolesta ja vastaan erityisesti katsomusopetuksen erillään pitämisen kohdalla. Olenkin tästä syystä jakanut tämän tulosavaruuden toisen kuvauskategorian kahteen alakäsitykseen argumenttien edustaessa hyvin vastakkaisen kaltaisia käsityksiä erillisestä uskonnonopetuksesta. Niitä ei ole nähdäkseni mielekäästä tarkastella yhdessä sinänsä, mutta ne voidaan silti tulkita yhdeksi käsitykseksi, joka puolustaa erillisten katsomusaineiden olemassaoloa. Toisin sanoen tässäkin tulosavaruudessa on kaksi horisontaalista kuvauskategoriaa, mutta kuitenkin toinen kuvauskategoria sisältää kaksi jossain määrin keskenään vastakkaista alakategoriaa.



Se, mikä ei näissä tulosavaruuksissa sinänsä nouse esiin, on opettajan merkitys onnistuneessa katsomusopetuksessa ja -kasvatuksessa. Haastateltavien käsitysten mukaan kasvattajan tulee ensinnäkin omata riittävä tietämys ja ymmärrys niistä asioista, joista opetus koostuu. Sen lisäksi monet korostivat kasvattajan riittävää kykyä asettua ikään kuin omien mielipiteidensä ulkopuolelle, eli lähestyä kasvatustilannetta niin neutraalisti, kuin se on inhimillisesti mahdollista. Tämä voitaneen rinnastaa katsomuskasvatuksen reflektiivisyyttä käsittelevään nelikenttään (Kuviot 1 ja 2) ja Keränen-Pantsun ym. (2023) artikkeliin katsomuskasvatuksen sekä -kasvattajan tarvittavasta kyvystä riittävään itsereflektioon suhteessa käsiteltäviin teemoihin.

Yksi haastateltava toi kuitenkin esiin, että katsomuskasvattajan tulee olla samanaikaisesti riittävän vetovoimainen ja mukaansatempaava, että oppilaat tai opiskelijat aktiivisesti kiinnostuvat käsiteltävistä asioista ja pyrkisivät käsittelemään niitä itse. Kyseisen haastateltavan mukaan tämä todennäköisesti saattaisi murentaa neutraalisuuden aspektia, koska tämänkaltainen mukaansatempaavuus kohoo vain opettajan omasta innostuksesta kyseisiin asioihin, joka väistämättä aiheuttaa jonkinlaista sympatian epätasa-arvoista jakautumista, sillä opettajakin on vain ihminen ja saattaa pitää toisia katsomuksia niin sanotusti parempana kuin toisia. Onkin kasvattajan vastuulla löytää oikeanlainen tasapaino. Tämä problematiikka koskee niin uskonnon, elämänkatsomustiedon, kuin filosofiankin opetusta. Asiantunteva ja itsereflektioon kykenevä kasvattaja kykenee kuitenkin tunnistamaan oikeanlaisen lähestymisen.

## **5. Tutkielman synteesi ja pohdinta**

### **5.1 Uskonnon, henkisyyden ja hengellisyyden merkitys sekä katsomusopetuksen tulevaisuus**

Tutkielman lopullisena tutkimustuloksena voitaneen ainakin käsitellyn aineiston perusteella todeta, että omalla uskonnolla ja hengellisyydellä on huomattava merkitys sellaista elämää elävälle. Tämän lisäksi erityisesti henkisyydellä on merkittäväällä tavalla perustava vaikutus ihmisyydelle sekä ihmisenä olemiselle laajemmin ja yleisemmin. Aineiston perusteella voidaan todeta, että inhimillinen todellisuus ei ole vain ainetta, vaan se sisältää myös jonkinlaista henkeä, jota kultivoimalla merkityksellinen elämä voidaan saavuttaa tai ainakin sitä voidaan lähestyä. Ihminen vaikuttaisi aineiston perusteella tarvitsevan elämäänsä jonkinlaisen henkisen tyhjiön täyttämistä, joihin erilaiset uskonnot ja hengelliset polut voivat olla vastaus. Kuitenkin myös arjen pyhät asiat, kuten koti, perhe, luonto ja rakkaus voivat täyttää tuota henkistä tyhjiötä merkityksellisellä tavalla.

Aineiston perusteella käsitys uskonnoista ja suhtautuminen niihin on kahtiajakoinen. Toisaalta oma uskonto tuo kantajalleen valtavasti voimaa, tukea ja turvaa. Uskonnot yhteiskunnallisena ja kulttuurisena ilmiönä koettiin kuitenkin monessa instanssissa myös haitalliksi. Uskonnot ovat saattaneet historiallisesti selittää maailmaa ja todellisuutta sekä tarjota yhteiskunnallista struktuuria, mutta jää auki, mikä on noiden selitysten, struktuurien ja normien arvo nykyajassa. Lisäksi aineistossa tuotiin useaan otteeseen esiin, kuinka uskontojen varjolla on läpi ihmiskunnan historian harjoitettu lukemattomat määrät vallan väärin- ja hyväksikäyttöä sekä sortoa. Näiltäkään uskontojen aspekteilta ei voi ummistaa silmiään. Toisaalta jos tarkastellaan sitä, mitä ihmisyyys luonteeltaan on, niin nähdäkseni vastaus näkyy myös tästä. Ihmisyydellä on taipumusta ja kykeneväisyyttä hyveellisyyteen ja rakkauteen, mutta myös silmittömään väkivaltaan.

Väkivallasta palataan kuitenkin hengen kultivointiin, johon oikeanlainen katsomuskasvatus voisi tarjota ratkaisuja. Katsomusopetus käsitetään mahdollisuudeksi pohtia niin sanotusti elämän syviä kysymyksiä, kuten omaa suhdetta itseen, toisiin ja maailmaan sekä sellaisia eksistentiaalisia kysymyksiä, kuin jumaluuden luonne, elämän

tarkoitus tai se, mitä on kuoleman jälkeen. Jos ajatellaan koulujen ja muiden oppilaitosten tuntijakoa, niin erillinen oppiaine, joka omistaa itsensä tällaisille teemoille voisi aineiston perusteella olla paikallaan. Vaikka meditoida voisikin vaikka kesken äidinkielen oppitunnin, voidaan arvella, että jonkinlainen katsomuksellinen oppiaine saattaisi virittää oppilasta tai opiskelijaa kenties oikeammin tällaiseen itsetutkiskeluun. Samalla se saattaisi tarjota kenties myös vastapainoa varsin materialistisena pidetylle ympäristölle ja elämätavalle.

Sen lisäksi, että katsomuskasvatus tarjoaa aineksia esimerkiksi hengen kultivointiin sekä filosofisten kysymysten puntarointiin, näyttäytyy se aineiston perusteella olevan myös merkittävä osa yksilön identiteettityötä. Katsomuskasvatus vastaa monin tavoin omaan identiteettiin liittyviin kysymyksiin ja tarjoaa ainesta identiteetin rakentumiselle ja kehitykselle. Uskontoja, henkisyyttä ja hengellisyyttä ei kuitenkaan aineiston perusteella voida suinkaan pitää ainoina tai itsestään selvinä identiteetin osatekijöinä, vaan niille on identiteettityössä annettava itse arvo ensin ja vasta sen jälkeen niistä on mahdollista poimia soveltuvaa identiteettiainesta.

Koska katsomuskasvatus vaikuttaa olennaisesti henkisten asioiden käsittelyyn, kuten itsetutkiskeluun ja identiteettityöhön, voidaan myös palata Jungin individuaatioteoriaan, joka voidaan tulkita eräänlaiseksi itsensä löytämiseksi. Tämä itsensä tai oman itseytensä löytäminen tuotiin myös esiin aineistossa, joskin siinä ei viitattu Jungiin vaan teorian liittäminen on omaa analyysiani. Jos ajatellaan valheellisen egon tai persoonan riisumista, näyttäytyy se itselleni merkittävässä määrin identiteettityön kliimaksina ja oman itseyyden löytämisenä. Voitaneen myös sanoittaa se oman itseyyden kanssa sinuiksi tulemisena. Nähdäkseni katsomuskasvatus ei välttämättä ole se paikka, jossa tällainen voidaan saavuttaa, mutta näin asiaa tarkasteltuna, on se mielestäni merkittävä ponnahduslauta matkalla itseyyden ytimeen.

Sen lisäksi, että itseyyden löytäminen voidaan ajatella identiteettityön merkittäväksi osaksi, itseyyden löytäminen tuotiin aineistossa esiin myös yhtenä elämän tarkoituksena tai eräänlaisena potentiaalina (Taulukko 6). Nähdäkseni tässä kiteytyykin monin tavoin tutkielman useampi ulottuvuus. Katsomuskasvatus ja -opetus henkisine, hengellisine ja uskonnollisine ulottuvuuksineen tarjoaa polkuja oman itseyyden löytämiseen ja sitä kautta oman elämän täydellistymiseen. En väitä, että katsomuskasvatus itsessään tai yksinään olisi tuo polku, mutta se voidaan tulkita eräänlaisena tiekarttana tai tiekarttojen summana.

Elämän tarkoituksena voidaan tutkielman perusteella pitää myös omalle elämälleen merkityksen antamista. Tässä itsensä tutkiskelu ja oman itseytensä löytäminen voidaan ajatella oleelliseksi. Kuten Jungin individuaatioteorian ja Camus'n filosofian pohjalta muotoilin, ihmisenä olemista on löytää itsensä ja rakentaa tai löytää sen myötä elämälle omaehtoinen merkitys. Omaehtoinen merkityksenanto näyttäytyi myös empiirisessä aineistossa yhtenä elämän tarkoituksena. Jos ihmisenä olemisen kulmakivenä ajatellaan olevan itsensä löytäminen, jolle omaehtoinen merkitys voidaan perustaa, on oikein toteutettu katsomusopetus ja -kasvatus varsin merkityksellinen osa yksilön prosessia löytää oma paikkansa tässä maailmassa ja todellisuudessa, siis olla ihminen.

Tutkielman perusteella voitaneekin siis todeta, että katsomuskasvatus on tärkeä osa kokonaisvaltaista kasvatusta ja opetusta. Kuitenkin se, miten katsomuskasvatus käytännössä järjestetään jakaa aineiston perusteella vahvasti mielipiteitä ja näkemyksiä, mikä heijastaa myös jo vuosia vellonutta keskustelua katsomusopetuksen tulevaisuuden tiimoilta. Toisaalta voidaan puolustaa yhteistä katsomusainetta, mutta eriytetyillekin katsomusopetuksille voidaan löytää monipuolisesti erilaisia syitä ja perusteluita. Siinä suhteessa ei voida ajatella, että tässä tutkielman tuloksissa päästiin puusta pitkälle, selvyyttä katsomusopetuksen järjestelyyn ei oikeastaan kyetty tuomaan. Tutkielman aineiston perusteella voidaan kuitenkin todeta, että katsomusopetusta ja -kasvatusta ainakin jossain muodossa tarvitaan, vastaten siis ainakin omalta osaltaan katsomusopetuksen järjestelyihin liittyvään *miksi*-kysymykseen. Katsomusopetus on kokonaisvaltaiselle opetukselle ja kasvatukselle tarpeellinen, koska se oppiaineena auttaa meitä kulkemaan kohti itseiden ydintä.

Vaikka katsomusopetuksen järjestely jakoikin mielipiteitä, haastatteluaineistossa pystyttiin *miten*-kysymykseen kyettiin vastaamaan niiltä osin, että aineiston näkemysten perusteella onnistunut katsomusopetus ja -kasvatus vaatii kriittiseen itsereflektioon kykenevää katsomuskasvattajaa, joka kykenee ulkoistamaan itsensä opetuksen sisällöstä kannustaen samalla kasvatettavaa pureutumaan niihin aktiivisesti ja monipuolisesti. Tämä asettaa runsaasti vastuuta opettajalle tai kasvattajalle, mutta myös onnistuneelle opettajankoulutukselle. Aineiston perusteella voidaan ajatella, että katsomuskasvattajalla on jopa suurempi rooli onnistuneessa kasvatuksessa, kuin sillä, järjestetäänkö kasvatus yhdessä vai erillään erilaisten katsomusten edustajille.

## 5.2 Tutkielmaan liittyvät haasteet, heikkoudet sekä eettiset huomiot ja jatkotutkimusmahdollisuudet

Koen, että tutkielman tutkimus jäi samanaikaisesti laajaksi ja kapeaksi sekä syväksi että ohueksi. Tarkoitan tällä sitä, että tutkielma käsitti laajan joukon hyvinkin syvällisiä kysymyksiä ihmisyydestä, mutta niiden käsittely tarjosi katsomusopetukseen liittyviin järjestelykysymyksiin lopulta varsin kapean ja ohuen näkökulman. Toisaalta tutkielma pyrki kunnianhimoisesti vastaamaan samalla kertaa moniin ihmisyyteen liittyviin eksistentiaalsiin kysymyksiin, joita käsiteltiin katsomusopetukseen liittyvän tematiikan kautta. Näihin kysymyksiin saatiin myös vastauksia, eli tutkielmaa ei voida pitää nähdäkseni niiltä osin epäonnistuneena. Kookkaammalla tutkimusryhmällä, laajemmalla otannalla sekä suuremmalla resurssivarannolla tutkielman tutkimuskysymyksiin saataisiin kuitenkin varmasti entistäkin syväluotaavampia tutkimustuloksia kyseisestä aiheesta.

Vaikka kyseessä olikin kvalitatiivinen tutkimus, voidaan kyseenalaistaa, missä määrin haastateltavien joukko edusti tarpeeksi laajaa otantaa, jotta mahdollisimman monipuolinen käsityksien kirjo voitaisiin saada aikaiseksi. Suurempi haastateltavien joukko saattaisi lisätä nähdäkseni aineiston tulosten painoarvoa. Jos ajatellaan neljättä hylättyä tutkimuskysymystä, eli itämaisten ja länsimaisten kokemusten mahdollisten erojen selvittäminen, vaatisi eritoten se suuremman ja laajemman joukon käsityksellistä edustusta. Nähdäkseni tutkielman haastateltavien otanta on kuitenkin riittävä, sillä aineistosta käy ilmi, että monipuolisia käsityksiä saatiin ja tutkimuskysymyksiin pystyttiin suurimmilta osin vastaamaan. Lisäksi myös otanta oli koostaan huolimatta varsin monipuolinen. On kuitenkin syytä tuoda esiin, että missä määrin aineistosta kumpuavat vastaukset säilyisivät samanlaisina, mikäli haastateltavat valittaisiin satunnaisotannalla, eikä harkinnanvaraisesti, kuten tässä tutkielmassa. Puolustan kuitenkin harkinnanvaraisuutta sillä, että sen avulla pyrittiin saavuttamaan mahdollisimman monipuolinen ja kattava joukko erilaisia katsomuksen tapoja.

Tutkimusmenetelmänä pidän fenomenografista lähestymistä onnistuneena valintana, kuitenkin unohtamatta siihen liittyviä kompastuskiviä. Mikäli haluttaisiin etsiä jotakin lopullista totuutta asiain tilan suhteen, on oleellista kysyä, voiko sellaista totuutta fenomenografisesti löytää, sillä ”totuus” vaikuttaa fenomenografin silmin tarkasteltuna ainoastaan käsitysjoukkojen summana, joka voi olla hyvinkin moniulotteinen. Lisäksi jos

ajatellaan teemahaastatteluihin liittyvää avoimuutta, missä haastateltavan itse esille tuomat ja korostamat asiat vaikuttavat merkittävästi aineistoon, voidaan ajatella, että strukturoidummalla aineistonkeruumenetelmällä olisi voitu saada hieman erilaisia tutkimustuloksia. Puolustan kuitenkin valitsemiani lähestymistapoja, uskoen vakaasti siihen, että strukturoidummalla lähestymisellä jotakin oleellista olisi voinut jäädä puuttumaan, sillä tutkielmaan osallistuneilta henkilöiltä olisi viety tällöin toimijuutta korostaa itselleen merkityksellisiä teemaan liittyviä aspekteja. On myös selvää, että tutkielman herkkä aihe vaatii erilaisia ääniä ja on tärkeää, että näitä ääniä voidaan katsomusopetuksen kehityksessä tuoda esiin.

Fenomenografiaan menetelmänä ja haastateltaviin liittyen on myös syytä huomauttaa, että haastateltavat eivät välttämättä omanneet perehtyneisyyttä kasvatukseen, opetukseen ja pedagogiaan liittyviin teorioihin ja käytänteisiin. Jos ajatellaan sitä, että tutkielmassa on etsitty vastauksia katsomusopetukseen liittyviin järjestelyihin, on perusteltua kysyä, miten paljon painoarvoa ”kasvatusmaallikkojen” näkemyksille halutaan esimerkiksi koulutusta kehittäessä antaa. Toisaalta voidaan esittää vastakysymyksenä, että jos ajatellaan erityisesti katsomuskasvatusta, kuuluisiko kuitenkin myös muille kuin kasvatustieteen ammattilaisille jonkinlainen sananvalta. Katsomusopetuksessa on kuitenkin kyse tavasta olla itsensä ja muiden kanssa. Lisäksi on syytä muistuttaa, että itseasiassa lähes kaikilla haastateltavilla oli jonkinlainen kasvatustausta esimerkiksi ammattinsa (opettaja, pappi) puolesta.

Uskonnot, henkisyys ja hengellisyys ovat erityisen herkkä ja intiimi aihe. Tutkielmaan liittyviä eettisiä kysymyksiä huomioitiin siten, että haastateltujen anonymiteettiä varjeltiin läpi tutkielman, eikä tutkielmasta pitäisi pystyä identifioimaan yksittäisiä haastateltavia. Lisäksi haastattelutilanteessa pyrittiin painottamaan tilanteen avoimuutta ja rentoutta parhaalla mahdollisella tavalla. Haastateltavilla oli missä tahansa kohtaa mahdollisuus vaikuttaa tilanteen kulkuun ja jättää esimerkiksi vastaamatta joihinkin kysymyksiin, mikäli ne tuntuivat liian henkilökohtaisilta. Näin tapahtui vain kerran.

Tutkielman johdannossa toin esiin oman suhteeni aiheeseen. En välttämättä ole itse paras arvioimaan sitä, missä määrin neutraali tutkijanpositioni säilyi, mutta koen, että kykenin toteuttamaan haastattelut avoimesti ja ennakkoluulottomasti sekä tuomaan haastatteluista kerätyn aineiston analysoitavaksi rehellisesti, avoimesti ja monipuolisesti, tuoden esiin erilaisia ääniä ja käsityksiä. Näiltä osin tutkielmaan liittyvä tutkimuseettisyys on

nähdäkseni ollut siis onnistunutta. Tutkielman tutkimuksen toteutuksessa on myös seurattu Tutkimuseettisen neuvottelukunnan ohjeita hyvästä tieteellisestä käytännöstä. Sen lisäksi haastateltaville on ennen haastatteluja toimitettu tietosuojailmoitus, jonka kopion olen sisällyttänyt myös tämän tutkielman liitteeksi. Näin ollen tutkimusetiikka on ollut myös niiltä osin onnistunutta.

Tutkielman tuloksia sekä katsomusopetukseen liittyvää tutkimusta on tutkielmani perusteella nähdäkseni syytä laajentaa. Vastauksia etsittiin ja niitä myös saatiin, mutta tutkielman uudelleen toteuttaminen suuremmalla otoskolla voisi nähdäkseni vahvistaa tutkielman synteisiä. Toisin sanoen tämä tutkielma palveleekin pikemminkin kunnianhimoisena askeleena kohti tutkimustietoon perustuvaa laadullisesti parempaa katsomusopetusta ja -kasvatusta. Ensinnäkin tutkimuskysymyksiä voitaisiin tutkia jossain määrin myös kvantitatiivisesti, jolloin eräänlaista saturaatiopistettä ja määrällisesti tukevampaa painoarvoa voitaisiin pyrkiä saavuttamaan. Lisäksi olisi nähdäkseni syytä saada tutkimustietoa siihen, miten katsomusopetus olisi syytä järjestää, etenkin niiltä osin, tuleeko katsomusopetuksen olla kaikille yhteistä vai onko se syytä pitää erillään ja miksi. Tämä on tietysti lopulta myös poliittinen päätös, mutta sen päätöksen olisi nähdäkseni hyvä nojata tutkittuun tietoon. Lopuksi ehdotan myös, että katsomusopetuksen, henkisen kasvun ja identiteettityön välisiä suhteita tutkittaisiin etenkin suomalaisessa, mutta myös globaalissa tutkimuskontekstissa entistä syvällisemmin.

Lopuksi ehdotan myös, että elämän merkitystä ja tarkoitusta tarkasteltaisiin suomalaisessa kasvatustieteen ja kontemplatiivisen pedagogiikan kontekstissa enemmän. Nähdäkseni tämä sitoutuu erityisellä tavalla kasvatukseen ja opetuksen päämääriin, joita olisi mielestäni syytä tarkastella laajemminkin, kuin vain katsomusopetuksen perspektiivistä. Kasvatus ja opetus ovat elimellinen osa ihmiseksi tuleamista. Mikäli ihmisyyden päämääräksi asetetaan jokaisen ihmisen oman yksilöllisen potentiaalin täyttyminen, joka näyttäytyy etenkin itsensä löytämisenä ja omalle elämälle merkityksen antamisena, niin tällöin kasvatukseen tulisi heijastaa tuon potentiaalin saavuttamista parhaalla mahdollisella tavalla.

### 5.3 Yhteenveto ja loppupäätelmät

Tässä tutkielmassa lähdettiin selvittämään sitä, miten uskonnot, henkisyys ja hengellisyys käsitetään ja miten näiden suhde ymmärretään osana oman identiteetin rakentumista ja kehitystä sekä laajemmin ihmisenä olemista. Tämän pohjalta pyrittiin antamaan vastauksia katsomusopetukseen liittyviin praktisen kasvatuksen kysymyksiin. Tutkielmassa tarkasteltiin etenkin yksilöitä ja näiden perspektiivejä, unohtamatta kuitenkin tutkielman tematiikan sosiaalisia, yhteisöllisiä ja kollektiivisia puolia. Yhteenvetona voidaan niin käsitteellis-teoreettiseen viitekehykseen kuin empiiriseen aineistoonkin nojaten todeta, että henkisyys ja hengellisyys ovat erottamaton osa ihmisyyttä ja ihmisenä olemista, joka ilmenee eri yksilöissä monin eri tavoin, uskontojen ollessa yksi tällainen ilmenemisen muoto. Sen lisäksi oma henkisyys ja katsomus antaa ainesta identiteettityölle, eli oman identiteetin kehitykselle, joka on erityisen herkkää nuoruudessa kouluvuosien aikana.

Koska henkisyys, hengellisyys ja katsomus ovat niinkin kiinteä osa ihmisyyttä, ei niitä voida kokonaisvaltaisessa kasvatuksessa ja opetuksessa sivuuttaa. Näin ollen katsomusopetuksella sinänsä on merkittävä rooli osana perustavanlaatuisia koulutusjärjestelmää, joka pyrkii kasvattamaan kohti hyvää ihmisyyttä. Sellaista opetusta on siis järjestettävä, joka tarjoaa kasvatettavalle mahdollisuuden pureutua oman itseytensä ytimeen sekä omaan paikkaan maailmassa. Jos ajatellaan ihmisenä olemisen kulminoitumista, oman itseytensä löytämisenä, elämän päämäärän hakemisena ja sitä kautta omalle itseudelleen arvon antamisena, niin tällöin katsomusopetus voi parhaimmillaan tarjota suuntaa ja vihjeitä matkalla kohti oman itseyden todellisen luonteen löytämistä ja sen kautta omalle elämälleen merkityksen antamista. Toisin sanoen katsomusopetuksen merkitys piilee sen tarjoamassa annissa juuri ihmisen olemassaoloon liittyviin kysymyksiin.

Vaikka katsomusopetuksen järjestäminen niin yhdessä kuin erilläänkin saa perusteluja puolin ja toisin, voidaan opettajan rooli ajatella ensiarvoisen tärkeäksi, oli kyse minkä muotoisesta katsomusopetuksesta hyvänsä. Opettajan tulee olla kykenevä suureen itsereflektioon, jotta tämä voi välttää indoktrinaation eri muodot. Samalla opettaja ei kuitenkaan välttämättä voi ulkoistaa itseään täysin opetuksen sisällöistä, vaan tämän on pyrittävä löytämään tasapaino mielekkään ja aktivoivan opetuksen sekä täysin puolueettoman asemoitumisen välillä. Tässä ilmeneekin opettajuuden suuri haaste: miten



kasvattaa niin, että kykenee jättämään tilan kasvatettavan oman ainutlaatuisuuden kultivoitumiseen, kuitenkin samalla ohjaten kohti annettua ihanteellisen yksilön ideaa?

Ihmisenä olemisen ei voida ajatella olevan vain ainetta, vaan se vaatii ikään kuin vastapainokseen myös henkeä. Voidaankin todeta, että ihminen on *homo spiritus*, eli vapaasti latinasta suomeksi käännettynä *henkevä ihminen*. Henki ei välttämättä liity niinkään yliluonnolliseen, vaan se näkyy niissä asioissa, joita kukin omalla tahollaan pitää pyhänä. Kuten eräs haastateltava totesi, pyhyys ei välttämättä ole jotain ”tuolla”, vaan pyhyys on jokaisen meidän sydämessä. Kun pidämme jotain asiaa pyhänä, on se sitä erityisesti meille. Toiselle se on jonkinlainen jumaluus, toiselle se voi olla esimerkiksi luonto tai perhe, mutta vaikuttaa siltä, että monelle se on rakkaus ja hyvän tekeminen.

## Lähteet

- Ahlroth, J. 2015. *Katsomusaineiden opetukseen haetaan uudistusta kansalaisaloitteella – tavoitteena kaikille yhteinen aine*. Helsingin Sanomat. <https://www.hs.fi/kotimaa/art-2000002828418.html>. (Luettu 23.6.2023.)
- Ahonen, H. 2013. *Mallia muista Pohjoismaista: Suomeen halutaan katsomusopetus uskonnon tilalle*. Kaleva. <https://www.kaleva.fi/mallia-muista-pohjoismaista-suomeen-halutaan-katso/1725397>. (Luettu 23.6.2023.)
- Alisat, S. & Pratt, M. W. 2012. *Characteristics of Young Adults' Personal Religious Narratives and Their Relation with the Identity Status Model: A Longitudinal, Mixed Methods Study*. *Identity: An International Journal of Theory and Research* 12, 29–52.
- Arneaud, M. J., Alea, N. & Espinet, M. 2016. *Identity Development in Trinidad: Status Differences by Age, Adulthood Transitions, and Culture*. *Identity: An International Journal of Theory and Research* Vol. 16 No. 1, 59–71.
- Bernstein, R. J. 1976. *The Restructuring of Social and Political Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bowker, M. H. 2008. *Albert Camus and the Political Philosophy of the Absurd*. College Park: University of Maryland.
- Brown, B. B. 1990. *Peer groups and peer cultures*. Teoksessa S. S. Feldman & G. R. Elliot (toim.) *At the threshold: The developing adolescent*. Cambridge: Harvard University Press, 171–196.
- Drake, C. C. 1967. *Jung and His Critics*. *The Journal of American Folklore* 80 (318), 321–333.
- Erikson, E. H. 1968. *Identity Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton.
- Eromäki, V. 2021. *Tutkija arvostelee koulujen katsomusopetusta jämähtäneeksi: opetus erottelee nuoret uskontojen mukaan, vaikka he haluavat yhteistä keskustelua*. Yle. <https://yle.fi/a/3-12192211>. (Luettu 23.6.2023)
- Fadjukoff, P. & Kroger, J. 2016. *Identity Development in Adulthood: Introduction*. *Identity: An International Journal of Theory and Research* Vol. 16 No. 1, 1–7.
- Foley, J. 2008. *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Frankl, V. E. 2014. *The will to Meaning - Foundations and applications of logotherapy*. New York: PLUME.

- von Franz, M.-L. 1964. *The process of individuation*. Teoksessa C. G. Jung, M.-L. von Franz, J. L. Henderson, A. Jaffé & J. Jacobi (toim.) *Man and His Symbols*. New York: Anchor Press, 158–229.
- Gunn, T. J. 2003. *The Complexity of Religion and the Definition of "Religion" in International Law*. *Harvard Human Rights Journal* Vol. 16, 189–215.
- Hall, S. 1990. *Cultural Identity and Diaspora*. Teoksessa J. Rutherford (toim.) *Identity: Community, Culture, Difference*. Lontoo: Lawrence & Wishart, 222–237.
- Hartikainen, E. 1978. *Erkki Hartikainen v. Finland, Communication No. 40/1978, U.N. Doc. CCPR/C/OP/1 at 74*. University of Minnesota Human Rights Library. [http://hrlibrary.umn.edu/undocs/html/40\\_1978.htm](http://hrlibrary.umn.edu/undocs/html/40_1978.htm). (Luettu 17.7.2023.)
- Hartikainen, E. 2003. *Totuus*. *Vapaa Ajattelija* 6/2003. [http://www.vapaa-ajattelijat.fi/lehti/2003\\_06/totuus.html](http://www.vapaa-ajattelijat.fi/lehti/2003_06/totuus.html). (Luettu 6.7.2023.)
- Harvey, P. 2013. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. 2. painos. New York: Cambridge University Press.
- Huttunen, R. 2003. *Kommunikatiivinen opettaminen: Indoktrinaation kriittinen teoria*. Jyväskylä: Minerva kustannus Oy.
- Häkkinen, K. 1996. *Fenomenografisen tutkimuksen juuria etsimässä*. Opetuksen perusteita ja käytänteitä 21. Jyväskylän yliopiston opettajakoulutuslaitos.
- Jung, C. G. 1928. *Two Essays On Analytical Psychology*. Lontoo: Baillière, Tindall & Cox.
- Jung, C. G. 1928/1999. *Two Essays on Analytical Psychology*. Lontoo: Routledge.
- Jung, C. G. 1938. *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Jung, C. G. 1964. *Approaching the unconscious*. Teoksessa C. G. Jung, M.-L. von Franz, J. L. Henderson, A. Jaffé & J. Jacobi (toim.) *Man and His Symbols*. New York: Anchor Press, 18–103.
- Jung, C. G. 1969. *The Structure of the Psyche*. Teoksessa G. Adler & R. F. Hull (toim.) *Collected Works of C.G. Jung, Volume 8: Structure & Dynamics of the Psyche*. Princeton: Princeton University Press, 139–158.
- Jung, C. G. 1984/2014. *Psychology and Western Religion*. New York: Routledge.
- Kakkori, L. & Huttunen, R. 2014. *Fenomenologia, hermeneutiikka ja fenomenografinen tutkimus*. Teoksessa A. Saari, O.-J. Jokisaari & V.-M. Värri (toim.) *Ajan kasvatusta: kasvatustieteiden aikalaistieteidenä*. Tampere: Tampereen Yliopistopaino Oy – Juvenes Print, 367–400.
- Karvinen, I. 2009. *Henkinen ja hengellinen terveys. Etnografinen tutkimus Kendun sairaalan henkilökunnan ja potilaiden sekä Kendu Bayn kylän asukkaiden henkisen ja hengellisen terveyden käsityksistä*. Kuopion yliopiston kansanterveystieteen laitos.

- Keränen-Pantsu, R., Huttunen, R. & Heikkinen, H. 2023. *Kohti reflektiivistä katsomuskasvatusta*. Kasvatus ja aika Vol 17 Nro 1, 93-108.
- Kielitoimiston sanakirja (ei pvm.). *Uskonto*.  
<https://www.kielitoimistonsanakirja.fi/#/uskonto>. (Luettu 26.10.2023.)
- Koenig, H. G. 2001. *Religion and Medicine II: Religion, Mental Health, and Related Behaviors*. International Journal of Psychiatry in Medicine Vol. 31 Iss. 1, 97–109.
- Kroger, J. 2021. *Identity Development in Adolescence and Adulthood*. Psychology.  
<https://oxfordre.com/psychology/display/10.1093/acrefore/9780190236557.001.0001/acrefore-9780190236557-e-54;jsessionid=89DDCF77DC2ED8A71574C245B02E2A8D>. (Luettu 19.7.2023.)
- Laki perusopetuslain 13 §:n muuttamisesta 2003. Finlex.  
<https://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/2003/20030454>. (Luettu 16.8.2023.)
- Lea, G. 1982. *Religion, mental health, and clinical issues*. Journal of Religion and Health 21, 336–351.
- Lehikoinen, J.; & Seppä, H. 1988. *Uskonnonhistoriasta ja siveysopista elämäkatsomustietoon*. Kasvatustieteiden tiedekunnan opetusmonisteita 8. Joensuun yliopisto.
- Leppänen, M. 2023. *Uskonnonvapaus on vapaan yhteiskunnan perusta*. Helsingin Sanomat. <https://www.hs.fi/mielipide/art-2000009303223.html>. (Luettu 23.6.2023.)
- Locke, J. 1690/2017. *An Essay Concerning Human Understanding — Book II: Ideas*. Teoksessa J. Bennett (toim.) Early Modern Texts. Pdf-dokumentti.  
[www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book2.pdf](http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book2.pdf). (Luettu 15.8.2023.)
- Lukiolaki 2018. Finlex. <https://finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2018/20180714>. (Luettu 16.8.2023.)
- Marton, F. 1981. *Phenomenography — describing conceptions of the world around us*. Instrumental Science 10 (2), 177–200.
- Marton, F. & Booth, S. 1997. Learning and Awareness. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Inc.
- Marx, K. 1843/1970. *Critique of Hegel's 'Philosophy Of Right'*. Teoksessa J. J. O'Malley (toim.) Critique of Hegel's 'Philosophy Of Right'. New York: Cambridge Universtiy Press.
- Maslow, A. H. 1943. *A theory of human motivation*. Psychological Review 50 (4), 370–396.

- McLean, K. C. & Pasupathi, M. 2012. *Processes of Identity Development: Where I Am and How I Got There*. *Identity: An International Journal of Theory and Research* 12, 8–28.
- McLeod, S. 2023. *Vygotsky's Sociocultural Theory Of Cognitive Development*. Simply Psychology. <https://www.simplypsychology.org/vygotsky.html>. (Luettu 18.7.2023.)
- Mikkola, E. & Åhs, V. 2021. *Kieli-, katsomus- ja kulttuuritietoisuus katsomusaineissa: Mitä katsomuksella tarkoitetaan?*. Opetushallitus. <https://www.oph.fi/fi/opettajat-ja-kasvattajat/mita-katsomuksella-tarkoitetaan>. (Luettu 5.7.2023.)
- Mohr, S., Borrás, L., Betrisey, C., Pierre-Yves, B., Gilliéron, C. & Huguelet, P. 2010. *Delusions with Religious Content in Patients with Psychosis: How They Interact with Spiritual Coping*. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 73 (2), 158–172.
- Morris, B. 2006. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. 1882/2001. *The Gay Science*. New York: Cambridge University Press.
- Niikko, A. 2003. *Fenomenografia kasvatustieteellisessä tutkimuksessa*. Joensuun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunnan tutkimuksia n:o 85.
- O'Connor, J. J. 1996. *TELEVISION REVIEW; Distilling the Wisdom Of the World's Religions*. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1996/03/26/arts/television-review-distilling-the-wisdom-of-the-world-s-religions.html>. (Luettu 1.11.2023.)
- Opetus- ja kulttuuriministeriö 2021. *Uskonnon ja elämäntietämystiedon uudistamistarpeita selvitetään*. <https://valtioneuvosto.fi/-/1410845/uskonnon-ja-elamankatsomustiedon-uudistamistarpeita-selvitetaan>. (Luettu 23.6.2023.)
- Opetushallitus 2022. *Ohje perusopetuksen uskonnon ja elämäntietämystiedon opetuksen sekä esiopetuksen katsomuskasvatuksen järjestämisestä sekä yhteisistä juhlista ja uskonnollisista tilaisuuksista esi- ja perusopetuksessa*. Pdf-dokumentti. <https://www.oph.fi/fi/tilastot-ja-julkaisut/julkaisut/ohje-perusopetuksen-uskonnon-ja-elamankatsomustiedon-opetuksen-seka>. (Luettu 16.8.2023.)
- Opetushallitus (ei pvm.). *Elämäntietämystiedon opetus käytännössä*. <https://www.oph.fi/fi/koulutus-ja-tutkinnot/elamankatsomustiedon-opetus-kaytannossa>. (Luettu 16.8.2023.)
- Otto, R. 1924. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Lontoo: Oxford University Press.
- Owen, S. 2011. *The World Religions paradigm: Time for a change*. *Arts and Humanities in Higher Education* Vol. 10 (3), 253–268.

- Percival, R. S. 1993. *Is Jung's Theory of Archetypes Compatible with Neo-Darwinism and Sociobiology?*. Journal of Social and Evolutionary Systems 16 (4), 459–487.
- Perusopetuslaki 1998. Finlex. <https://finlex.fi/fi/laki/ajantasa/1998/19980628>. (Luettu 16.8.2023.)
- Perälä, S. 2023. *Selvitys tunnisti tarpeen uudistaa katsomusaineiden opetusta Suomessa*. Helsingin Sanomat. <https://www.hs.fi/kotimaa/art-2000009312873.html>. (Luettu 23.6.2023.)
- Poulter, S. 2011. *Jumalan valtakunnan kansalaisista vastuullistenmaailmankansalaisten kasvattamiseen. Yleissivistävän koulun uskonnonopetuksenyhteiskunnallinen tehtävä 1900-luvun alusta 2000-luvun alkuun*. Kasvatus & Aika 5 (4), 69–85.
- Reed, T. 1988/2009. *Demon-Lovers and Their Victims in British Fiction*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Riché, P. 1976. *Education and Culture in the Barbarian West: From the Sixth through the Eighth Century*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Rinne, R., Kivirauma, J. & Lehtinen, L. 2015. *Johdatus kasvatustieteisiin*. 8. painos. Jyväskylä: PS-Kustannus.
- Robbins, K., Hujanen, R., Suhonen, E., Salo, T. & Aarnio, A. 2015. *Kaikille yhteinen katsomusaine peruskouluihin*. Kansalaisaloite. <https://www.kansalaisaloite.fi/fi/aloite/1438>. (Luettu 3.7.2023.)
- Saaranen-Kauppinen, A. & Puusniekka, A. 2006. *Teemahaastattelu*. KvaliMOTV - Menetelmäopetuksen tietovaranto [verkkojulkaisu]. Tampereen yliopiston yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto. [https://www.fsd.tuni.fi/menetelmaopetus/kvali/L6\\_3\\_2.html](https://www.fsd.tuni.fi/menetelmaopetus/kvali/L6_3_2.html). (Luettu 11.7.2023.)
- Saarin, E. 1985. *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Helsinki: WSOY.
- Salmenkivi, E., Elo, P., Tomperi, T. & Ahola-Luttilla, T. 2007. *Elämäkatsomustiedon kehkeytyminen*. Teoksessa A. Kallioniemi & E. Salmenkivi (toim.) *Katsomusaineiden kehittämishaasteita: Opettajankoulutuksen tutkinnonuudistuksen virittämää keskustelua*. Helsingin yliopiston käyttäytymistieteellinen tiedekunta, 125–162.
- Salmesvuori, P. & Salmi-Niklander, K. 2011. *Koti, uskonto ja kansakunta*. Kasvatus & Aika 5 (4), 3–8.
- Schopenhauer, A. 1819/1966. *The World as Will and Representation Vol. 1*. Kääntänyt E. J. Payne. New York: Dover Publications.
- Seager, W. & Allen-Hermanson, S. 2015. *Panpsychism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/panpsychism/>. (Luettu 1.11.2023.)

- Sellars, W. 1962. *Philosophy and the Scientific Image of Man*. Teoksessa R. Colodny (toim.) *Frontiers of Science and Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 35–78.
- Shah, R., Kulhara, P., Grover, S., Kumar, S., Malhotra, R., & Tyagi, S. 2011. *Relationship between spirituality/religiousness and coping in patients with residual schizophrenia*. *Quality of Life Research* 20:7, 1053–1060.
- Sherman, D. 2009. *Camus*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Siddle, R., Haddock, G., Tarrier, N. & Faragher, E. B. 2002. *Religious delusions in patients admitted to hospital with schizophrenia*. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 37 (3), 130–138.
- Simanowitz, V. 2003. *Chapter 2: The developmental theories of Erikson and Levinson*. Teoksessa V. Simanowitz & P. Peter (toim.) *Personality Development*. Berkshire: Open University Press, 30–49.
- Singer, J. K. 1968. *Culture and the Collective Unconscious*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sorri, H. 1995. *Uskonnollisuus ja mieleninterveys tutkimuksessa*. Teoksessa H. Heino, S. Hannu & K. Salonen (toim.) *Uskonnon kahdet kasvot: Mieleninterveyden tuki vai taakka*. Helsinki: SMS-tuotanto, 57–62.
- Sprigge, T. L. 2005. *Idealism*. Teoksessa E. Craig (toim.) *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Abingdon-on-Thames: Taylor & Francis Group, 429–434.
- Stein, M. 1998. *Jung's Map of the Soul*. Chicago: Open Court.
- Stein, M. 2006. *Individuation*. Teoksessa R. K. Papadopoulos (toim.) *The Handbook of Jungian Psychology*. London: Routledge, 196–214.
- Stevens. 2006. *The archetypes*. Teoksessa R. K. Papadopoulos (toim.) *The Handbook of Jungian Psychology*. London: Routledge, 74–93.
- Sun, A. 2013. *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton: Princeton University Press.
- Svensson, L. 1997. *Theoretical Foundations of Phenomenography*. *Higher Education Research & Development* 16 (2), 159–171.
- Syed, M. 2012. *The Past, Present, and Future of Eriksonian Identity Research: Introduction to the Special Issue*. *Identity: An International Journal of Theory and Research* 12, 1–7.
- Talonen, J. 2021. *Matkalla kohti holistisuutta: Metodologinen metasynteesi fenomenografian sovellutuksista ympäristökasvatukseen*. Turun yliopiston kandidaatintutkielmia.
- Uskonnonvapauslaki 2003. Finlex.  
<https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2003/20030453>. (Luettu 16.8.2023.)

- Walters, S. 1994. *Algorithms and Archetypes: Evolutionary Psychology and Carl Jung's Theory of the Collective Unconscious*. *Journal of Social and Evolutionary Systems* 17 (3), 287–306.
- Wulff, D. M. 1991. *Psychology of religion: Classic and contemporary views*. New York: Wiley.
- Yang, B., Zhao, D., & Liu, L. 2021. *An Analysis of Hall's Theory of Cultural Identity and Its Application in Flipped Class*. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* Vol. 588, 177–184.
- Åhs, V. & Salmenkivi, E. 2022. *Selvitys katsomusaineiden opetuksen nykytilasta ja uudistamistarpeista*. Opetus- ja kulttuuriministeriö.  
<https://julkaisut.valtioneuvosto.fi/handle/10024/164015>. (Luettu 23.6.2023.)



# Liitteet

## Liite 1. Tietosuojailmoitus.

1(2)



### Tietosuojailmoitus Confidentiality notice

EU:n yleinen tietosuojasetus, artikkelit 13 ja 14  
EU GDPR, Art. 13 and 14

1. Rekisterin nimi Name of the register	Hengellisyden merkitys identiteetin kehitykseen ja ihmisenä olemiseen The significance of spirituality to identity development and being a human
2. Rekisterinpitäjä Register holder	Jonne Talonen Turun yliopisto, kasvatustieteiden laitos University of Turku, Faculty of Education Assistentinkatu 5, 20500 Turku, Suomi/Finland
3. Rekisterinpitäjän yhteystiedot Register holder's contact information	Jonne Talonen jstalo[at]utu.fi
4. Tietosuojavastaavan yhteystiedot Data protection officer's contact information	DPO[at]utu.fi +358 29 450 4361
5. Henkilötietojen käsittelyn tarkoitukset ja oikeusperuste Purposes of and legal basis for personal data processing	Tutkimuksessa kerätään haastatteluita, joissa kysytään haastateltavien kokemuksia ja käsityksiä uskonno(i)sta, hengellisyydestä sekä omasta identi- teetistä, persoonasta ja ihmisenä olemisesta. Sähköpostiosoitteita käytetään haastattelukutsun lähettämiseen. The research collects interviews in which the interviewees will be asked questions about their perceptions and experiences regarding religion(s), spirituality, their own identity and personality, and what it is to be a human. Email addresses are used to send interview invitations.  Henkilötietojen EU:n yleisen tietosuojasäätöasetuksen 6 artiklan mukaisena kä- sittelyperusteena on käsittely The basis for processing personal data according to Article 6 of the EU GDPR is processing <input checked="" type="checkbox"/> rekisteröidyn omalla luvalla/with the permission of the registered (Art. 6; kohta/Part 1a). <input checked="" type="checkbox"/> tieteellistä tutkimusta varten/for a scientific research (vrt. yleinen etu/cf. public interest; Art. 6; kohta/Part 1e). <input type="checkbox"/> muu syy (täsmennä)/other reason (specify): _____.
6. Käsiteltävät henkilötiedot The personal data to be processed	Rekisteriin voidaan tallettaa rekisteröidystä seuraavia tietoja: The following data may be saved to the register:  Nimi/name; sähköpostiosoite/email; ikä/age; synnyinmaa/country of birth; kotimaa/country of residence; haastateltavan käsityksiä ja kokemuksia uskonno(i)sta, hengellisyydestä sekä omasta identiteetistä ja persoonasta/ perceptions and experiences of the interviewee regarding religion(s), spirituality, and their own identity and personality.
7. Henkilötietojen vastaanottajat Recipients of personal data	Henkilötietoja ei siirretä eikä luovuteta tutkimusryhmän ulkopuolelle. No personal data will be transferred or disclosed outside the research group.

Turun yliopisto • University of Turku

FI-20014 Turun yliopisto, Finland • www.utu.fi

Puhelin/Telephone +358 29 450 5000 • Faksi/Fax +358 29 450 5040

8. Tietojen siirto kolmansien maihin Transfer of data to third countries	Henkilötietoja ei luovuteta EU:n tai Euroopan talousalueen ulkopuolelle. No personal data will be transferred outside the EU or EEC.
9. Henkilötietojen säilyttämisaika ja -kriteerit Personal data retention period and criteria	Haastattelunauhoitukset litteroidaan ja anonymisoidaan tutkimusaineistoksi. Tutkimusaineistoon ei jää suona henkilötietoja. Haastattelunauhoitteita ja henkilötietoja säilytetään enintään 31.12.2023 asti. Tutkimusaineisto (anonymisoidut haastattelulitteraattit) säilytetään pysyvästi rekisterinpitäjän myöhempiä mahdollista tutkimuskäyttöä varten. Interview recordings are transcribed and anonymised as research material. No direct personal data remains on the research material. Interview recordings and personal data will be stored until December 31, 2023. The research materials (anonymised interview transcripts) are permanently stored for later possible research use by the register holder.
10. Rekisteröidyn oikeudet Rights of the registered	<i>Rekisteröidyllä on oikeus pyytää pääsy häntä itseään koskeviin henkilötietoihin sekä oikeus pyytää tietojensa oikaisemista tai poistamista taikka käsittelyn rajoittamista tai vastustaa niiden käsittelyä. Oikeutta henkilötietojen poistamiseen ei sovelleta tieteellisessä tutkimustarkoituksessa silloin, kun poisto-oikeus todennäköisesti estää tai vaikeuttaa käsittelyä. Rekisteröidyllä on oikeus tehdä valitus valvontaviranomaiselle. Yhteyshenkilö rekisteröidyn oikeuksiin ja velvollisuuksiin liittyvissä asioissa on Turun yliopiston tietosuojavastaava.</i> <i>The registered has the right to request access to personal data concerning them, and the right to request the correction or deletion of their data or to limit the processing or to object to their processing. The right to personal data deletion is not applied for scientific research purposes when the right to delete is likely to prevent or complicate processing. The registered has the right to file a complaint with the supervisory authority. The contact person in matters related to the rights and obligations of the registered person is the data protection officer of the University of Turku.</i>
11. Tiedot henkilötietojen keräämisestä Information about the obtainment of personal data	Nimiä ja sähköpostiosoitteita lukuun ottamatta kaikki tiedot kerätään suoraan haastateltavilta. Apart from names and email addresses, all data will be collected directly from the interviewees.
12. Tiedot automaattisesta päätöksenteosta ml. profiloinnista Information about automatic decision-making incl. profiling	Tietoja ei käytetä automaattiseen päätöksentekoon tai profiloinnin tekemiseen. No data will be used for automatic decision-making or profiling.