



JUHA ALEKSI VIRTANEN

Symboliymmärrys ja kehitysyhteistyön merkitys  
sansibarilaisen nuoren kokemana



AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Esitetään Tampereen yliopiston  
kasvatustieteiden tiedekunnan suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi Tampereen yliopiston  
ammattikasvatuksen tutkimus- ja koulutuskeskuksessa,  
Korkeakoulunkatu 6, Hämeenlinna,  
22. päivänä elokuuta 2008 klo 12.

English abstract

TAMPEREEN YLIOPISTO

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA  
Tampereen yliopisto  
Kasvatustieteiden laitos

Myynti  
Tiedekirjakauppa TAJU  
PL 617  
33014 Tampereen yliopisto

Kannen suunnittelu  
Juha Siro

Acta Universitatis Tamperensis 1331  
ISBN 978-951-44-7402-6 (nid.)  
ISSN 1455-1616

Puh. (03) 3551 6055  
Fax (03) 3551 7685  
taju@uta.fi  
www.uta.fi/taju  
<http://granum.uta.fi>

Acta Electronica Universitatis Tamperensis 746  
ISBN 978-951-44-7403-3 (pdf)  
ISSN 1456-954X  
<http://acta.uta.fi>

Tampereen Yliopistopaino Oy – Juvenes Print  
Tampere 2008

## ESIPUHE

Taaksepäin katsottuna seitsemän vuoden aika tuntuu lyhyeltä. Kuitenkin, keväällä 2001 ei osannut ajatella, mitä joudutaan kokemaan ja mihin ollaan matkalle. Islamin ja kristinuskon kohtaamisen suhteen on tapahtunut paljon – maailmankylämme ei ole enää sama. Olemme nähneet mihin sota terrorismia vastaan on johtanut. Harvat puhuvat muusta. Tutkimukseni kohdistui erääseen islamin ja kristinuskon kohtaamisen tasoon - ruohonjuuritasoon, ja siellä sansibarilaisiin nuoriin, joiden uskonnollinen perinne on islamissa, ja joiden käytännön tarpeet saavat vastakaikua kristittyjen koulutusorganisaatioissa. Oppimani pohjalta ehdottaisin toista lähestymistapaa – rauhaa terrorismia vastaan. Toivon, että tutkimukseni voisi tukea tämän suuntaisia aloitteita.

Kiitän professori Pekka Ruohotietä työni ohjaamisesta. Pitkä fyysinen etäisyys opiskelijaasi ei muodostunut ongelmaksi. Olet ollut kannustava, joustava ja uhrannut ohjaamiseen joskus jopa loma-aikaasi. En ole pelkästään tehnyt ammatilliseen kasvuun liittyvää tutkimusta, vaan olen saanut tutkimustyöni myötä itse ammatillisesti kasvaa haastavassa monikulttuurillisessa ympäristössä.

Kiitän professori Reijo E. Heinosta. Ajattelusi on inspiroinut minua vuoden 1994 ensitapaamisestamme lähtien. Ajattelusi on myös haastanut minut vuosien varrella, ei pelkästään tutkimuksen tekemiseen, vaan myös laajemmin ihmisenä kasvuun.

Kiitän työni esitarkastajaa professori Juha Vartoa. Vuosia professori Varto oli vain työni lähdeviite. Lähdeviite sai kasvot. Palautteesi oli erittäin merkittävä työni viimeistelyssä. Kiitän myös toista tarkastajaa professori Arto Kallioniemeä. Minulla oli suuri kunnia saada teidät tarkastamaan työtäni.

Monet ovat vuosien varrella vaikuttaneet työhöni. Kiitän Harri Hakolaa ja Fida Internationalia. Järjestö oli työnantajani Afrikassa vietetyn ajan. Harri, visionäärinä näit, että tutkiva työote vain lisää motivaatiosi ja syventää asiantuntemustani. Olen ollut todella innostunut työstäni, jota sain Fida Internationalissa tehdä. Erityisen kiitoksen

haluan myös sanoa ystävälleni, työ- ja tutkimuskollegalleni Tomi Järviselle. Olen saanut jakaa kanssasi kokemuksen tutkimuksen teosta, Afrikan kauniista savannista, kuivan maan haavoittuneista ihmiskohtaloista, punaisesta mullasta ja - mikä tärkeintä - jaetusta syvästä ystävydestä. Nämä kokemukset merkitsevät minulle paljon. Kiitän Eeva-Liisa Nikkilää. Toit tuntemattoman Tansanian elämäni, rohkaisit ja siunaten lähetit meidät omalle matkallemme. Kiitän Jari Metsämuurosta metodologisesta ”sparraamisesta”, Jenni Kalliota oikolukemisesta ja Antti Uskia mentoroinnista.

Isäni Allan - sinulla ei ollut olosuhteiden takia samoja mahdollisuuksia opiskeluun kuin minulla. Olet kuitenkin aina tukenut minua opin tiellä ja johdattanut minut itsenäiseen ajatteluun. Keskusteluissa kanssasi on harjaantunut taidot tämän työn tekemiseen. Äitini Sirkka - olen oppinut sinulta taidon katsoa asioita realistisesti ja suhtautua niihin myös kriittisesti. Kiitän rakkaudestasi ja tuestasi elämäni eri vaiheissa.

Lopuksi suurin kiitos kuuluu perheelleni. Olette minulle tärkeintä. Olen etuoikeutettu, että minulle on annettu teidät. Juulia, Joanna ja Benjamin olette minun aarteeni. Toivon, että opiskelusta huolimatta teillä on ollut rakastava isä, joka on ollut läsnä teidän elämässänne ja arkipäivän hetkissä. Jos olen onnistunut, olen myös onnistunut jättämään teille esimerkin siitä, miten elämänmittainen oppiminen parhaimmillaan rikastuttaa elämää. Toivon, että muistaisitte isän opiskelun sivuseikkana sen rinnalla mitä te hänelle merkitsette. Kiitos sinulle rakas elämänkumppanini, Mirjam. Kiitän venymiskyvystäsi ja tuestasi. Elämäni ilo on syntynyt sinun kanssa jakamistani asioista – pienistä ja suurista. Tämä työn on yksi niistä - vaikkakaan tällä mielenkiintoisella yhteisellä matkalla - ei tärkein. Toivon, että sellaisena sen myös olet kokenut.

Kiitos Jumalalle – Mungu ibariki Afrika!

Kotona Vantaalla, Tammistossa 12.6.2008

Juha Virtanen

## TIIVISTELMÄ

Kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyötuki on ollut kasvussa viimeisten vuosien aikana. Ison osan tuesta jakavat niin kutsutut kumppanuusjärjestöt. Kumppanuussopimuksen tehneistä järjestöistä monet toimivat kristilliseltä arvopohjalta ja ovat tehneet yhteistyötä Suomen ulkoasiainministeriön kanssa jo vuosia. Keskustelua on käyty, voivatko lähetysjärjestöt tehdä kehitysyhteistyötä. Edistävätkö suomalaiset kristilliset kehitysyhteistyöjärjestöt maailman rauhaa toimiessaan islamilaisen kulttuurin keskellä? Lähetysjärjestöjä on syytetty siitä, että ne eivät ole riittävästi ottaneet huomioon paikallista kulttuuria. On osoitettu kristinuskon kielteinen vaikutus paikalliseen kulttuuriin ja alkuperäisen kulttuurin tukahduttaminen.

Tutkimuksen tehtävänä on selvittää, millaisia haasteita kristittyjen tarjoama kehitysyhteistyö asettaa kehitysyhteistyöjärjestölle ja sen henkilökunnalle toimiessaan islaminuskoisessa kulttuurissa. Tutkimus toteutettiin tapaustutkimuksena. Tutkimuksen kohteeksi valittiin suomalaisen kumppanuusjärjestön, Fida Internationalin, nuorisokeskushanke Sansibarilla, Itä-Afrikassa. Tutkimuksen tavoitteena on selvittää, miten sansibarilaiset nuoret ovat kokeneet yhteistyön ja millä tasolla he ymmärtävät uskonnon keskeisiä symboleita. Tutkimuksen tavoitteesta on johdettu tutkimuksen ongelmat: millaisia merkityksiä sansibarilainen nuori antaa kristittyjen tarjoamalle koulutukselle, miten sansibarilainen nuori kokee koulutuksen tarjoajat, miten sansibarilainen nuori ymmärtää uskonnon keskeisiä symboleita ja millä tasolla nuori ymmärtää uskonnon keskeisiä symboleita.

Tutkimus lähtee tutkittavan omista kokemuksista, elämyksistä ja siitä kulttuurisesta horisontista, joka antaa asioille ensisijaisen merkityksen. Tutkimuskohteena on sansibarilaisten nuorten kokemus, jolla on omat yhteytensä ja rakenteensa. Kokemusta tutkitaan eksistentiaalisen fenomenologian näkökulmasta. Tutkimuskohde on tajunnallinen, tietoinen kokemus, joten kuvauskategoriat ovat merkityksiä. Sansibarilaisten nuorten uskonnollista ajattelua lähestytään puolestaan symboliteoreettisesti.

Tutkimustulosten mukaan enemmistö sansibarilaisnuorista suhtautuu positiivisesti kristillisen kirkon ylläpitämään keskuksen. Nuorten kokemuksen mukaan kristillinen julistus ei ollut osa keskuksen toimintaa. Koulutus koettiin koulutuksena ja sille ei ollut syytä antaa uskonnollista merkitystä. Tärkeänä pidettiin toiseuden arvostamista ja hyväksymistä.

Musliminuorten edellytykset uskonnolliseen vuoropuheluun olivat joidenkin uskonnollisten symbolien osalta riittämättömät. Heidän symboliymmärrys piti sisällään sellaisia merkityksiä, että edellytykset ”kulttuurikolareille” olivat todellisia. Yhteistyö vaatii kristilliseltä järjestöltä aitoutta, motiivien läpinäkyvyyttä ja perehtyneisyyttä paikalliseen kulttuuriin.

Toisaalta tutkimuksen perusteella onnistuneeseen yhteistyöhön on mahdollisuus päästä sellaisilla alueilla, jotka eivät liity uskonnolliseen toimintaan. Suhtautuminen kristittyihin

yleisellä tasolla oli huomattavasti kielteisempää kuin suhtautuminen niihin kristittyihin, jotka olivat konkreettisessa vuorovaikutuksessa tutkittavien kanssa. Tämä näkökulma puoltaa tämän tyyppisten hankkeiden ja kristillisen järjestön työskentelyn oikeutusta toisenlaisen uskonnollisen kulttuurin keskellä. Parhaimmillaan kansalaisjärjestötoiminnan rikkautta on siltoja rakentava laaja kosketuspinta kansojen, uskontojen ja kulttuurien välillä.

Hakusanat: kehitysyhteistyö, dialogi, uskontojen välinen vuoropuhelu, symbolit, symboliymmärrys, fenomenologia, eksistentiaalinen fenomenologia

## ABSTARCT

Funding for development cooperation among Non-Governmental Organisations has been growing in the past few years. A majority of the support is provided for partnership organisations. Many of the organisations that have made partnership agreements work from a Christian faith-based premise and have already worked in cooperation with the Ministry for Foreign Affairs of Finland for a number of years. However, the role of faith-based mission organizations as implementers of development cooperation projects has been debated from time to time. In this study a crucial question is asked. Do Finnish Christian development cooperation projects contribute to world peace when working within Islamic cultures? Mission organizations have often been blamed for not taking into consideration the local cultural customs and practices. It has been argued that Christianity has had a negative effect on local cultures, especially in diminishing traditional cultural practices and customs.

The purpose of this research is to study the challenges that a development cooperation project run by Christians poses for development cooperation organisations and their staff when working in Islamic cultural settings. The study was conducted as a case-study. The case chosen was a youth centre project on Zanzibar Island in East Africa that is run by a Finnish partnership organisation, Fida International. The objective was to figure out how the youth in Zanzibar have experienced the cooperation and at what level they have understood religious symbols. The primary research questions were: what kind of meaning do Zanzibari youth give to training provided by a Christian organization; how do Zanzibari youth experience facilitators of the training; and how do Zanzibari youth understand central religious symbols and at what level.

Phenomenology holds that a person's primary meanings derive from his or her experiences and the surrounding culture. The study explores the experiences of the youth in Zanzibar. The experiences have their own phenomenological connections and structures and are studied from an existential phenomenological point of view. The subject of the study is the conscious experiences of Zanzibari youth. The religious thinking of the Zanzibari youth is approached from a symbol-theoretic point of view.

The study suggests that the majority of Zanzibari youth relate positively towards the youth centre run by a Christian Church. The youth felt that proselytizing was not a part of the centre's activities. The training was not considered to have religious meaning. The youth felt that in inter-faith collaboration respect and acceptance of the other's religious point of view is important.

Some religious symbols are so charged with strong meanings that Zanzibari youth could not dialogue about them neutrally. Therefore, in this regard, cultural conflicts are likely. Collaboration between different religions presumes authenticity, transparency of motives, and consideration of local culture.

Successful cooperation is possible in those areas that are not directly linked to religious activities. Interestingly, in this particular case, the study showed that there was religious

tolerance between Christians and Muslims that worked together. This finding seconds the idea that Christian organisation can work among other religious cultures. The strength of Non-Governmental Organisations is that they build bridges between people, religion and cultures.

Keywords: development cooperation, dialogue, interfaith dialogue, symbols, symbolic understanding, phenomenology, existential phenomenology.



*Perhosen lento voi näyttää kaoottiselta,  
samoin perhosen lennolta nähty maailma,  
kun taas muurahaisen polku sekä kaikki sen varresta näkyvä tuntuu säännömukaiselta.*

*Mutta onko se sen säännömukaisempaa?*

*Vastaako suoran janan järjestys paremmin maailman järjestystä kuin käyrän viivan?*

*En usko.*

*Eiköhän maailmassa ole monenlaista järjestystä.*

*On sellaista, jonka muurahainen havaitsee ja käsittää omalta polultaan,  
sekä sellaista, jonka voi nähdä vain perhosen lennolta.*

*Monimutkaisessa järjestyksessä me emme useasti näekään järjestystä,*

*vaan kaaosta ja kiiruhdamme järjestämään sen,*

*omasta mielestämme*

*– korvaten itse asiassa monimutkaisen järjestyksen yksinkertaisella,*

*luonnonmukaisen keinotekoisella.*

*- Joan Kaplinski*

## TAULUKOT

Taulukko 1: Islamilaisen ja traditionaalisen kulttuurin uskomusten, kulttien, moraalien ja koulutuksen väliset erot

Taulukko 2: Giorgin, Perttulan ja tutkimuksessa käytetyn fenomenologisen metodin vertailu

Taulukko 3: Symbolitasoanalyysien vertailu

Taulukko 4: Tutkimusstrategian yhteenveto

## KUVIOT

- Kuvio 1: Sansibarilaisten nuorten kokemukset nuorisokeskuksesta
- Kuvio 2: Sansibarilaisten nuorten syyt opiskella nuorisokeskuksessa
- Kuvio 3: Kristillisyyden merkitys sansibarilaisnuorten kokemuksen mukaan
- Kuvio 4: Sansibarilaisen nuoren myönteinen kokemus kristillisen kirkon johtamasta keskuksesta
- Kuvio 5: Kuva kristitystä sansibarilaisen nuoren kokemuksen mukaan
- Kuvio 6: Sansibarilaisten nuorten käsitys hyvästä kristitystä
- Kuvio 7: Sansibarilaisen nuoren käsitys huonosta kristitystä
- Kuvio 8: Heinosen symbolitasojen tähtimalli

## LIITTEET

- Liite 1: Merkitysyksiköt sisältöalueittain (kysymys 3)
- Liite 2: Eksistentiaalisen fenomenologian analyysin spesifi sisältöalue
- Liite 3: Eksistentiaalisen fenomenologian analyysin spesifi yleinen merkitysverkosto
- Liite 4: Eksistentiaalisen fenomenologisen analyysin vaihe II / 2
- Liite 5: Tutkimuksen kyselylomake

## SISÄLLYS

<b>1 JOHDANTO</b> .....	17
1.1 Tutkimuksen lähtökohdat – kehitysyhteistyö ja uskontojen kohtaaminen .....	17
1.2 Tutkimuskohteen rajaus – tapaustutkimus Fida Internationalin kehitysyhteistyöhankkeesta .....	20
<b>2 TUTKIMUSYMPÄRISTÖN KUVAUS</b> .....	24
2.1 Sansibarilaisen kulttuurin kuvaus .....	24
2.1.1 Islamin vaikutus sansibarilaiseen kulttuuriin .....	25
2.1.2 Islamin historia sansibarilaisessa kulttuurissa .....	26
2.1.3 Islamilaiset organisaatiot Sansibarilla .....	28
2.1.4 Uskonnollinen kasvatus Sansibarilla .....	31
2.1.5 Itä-afrikkalaisuuden vaikutus sansibarilaiseen kulttuuriin .....	33
2.1.6 Bantujen alkuperäinen uskonnollisuus .....	35
2.2 Sansibar – idän ja lännen kohtaupaikka .....	39
2.2.1 Sansibar ja läntisten uskontojen hegemoniaa .....	39
2.2.2 Viimeaikainen kehitys – dialogia ja välikohtauksia .....	40
2.2.3 Fundamentalismin kohtaaminen .....	44
<b>3 KESKEISET TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT</b> .....	48
3.1 Kokemuksen rakenne ja keskeiset käsitteet nuorten kokemuksen ymmärtämisessä .....	49
3.1.1 Kokemuksen tutkimuksen tieteenfilosofiset lähtökohdat .....	49
3.1.2 Kokemuksen rakenne .....	51
3.1.3 Kokemuksen laadut .....	53
3.2 Symboliymmärryksen kehittyminen .....	56
3.2.1 Symboliteorian suhde ajattelunkehitysteorioihin .....	57
3.2.2 Symboliteorian historiallinen kehittyminen .....	59
3.2.3 Tillichin ja Biehlän käsitykset symbolista .....	62
3.2.3.1 Symboliteorian filosofiset juuret .....	62

3.2.3.2	Symboli käsitteen määrittelyä .....	65
3.2.3.3	Symbolin piirteet .....	68
3.2.3.4	Uskonnollisen symbolin transendentti- ja immanenttitaso ...	72
3.2.3.5	Uskonnollisen symbolin totuus .....	74
3.2.3.6	Tillichin teorian vahvuudet .....	76
3.2.4	Symbolitasot sansibarilaisten nuorten merkityksenannon jäsentäjänä ....	78
<b>4</b>	<b>TUTKIMUSKYSYMYKSET .....</b>	<b>82</b>
<b>5</b>	<b>TUTKIMUKSEN TOTEUTTAMINEN .....</b>	<b>84</b>
5.1	Tutkimuksen menetelmät .....	84
5.1.1	Eksistentiaalisen fenomenologian analyysin toteutus .....	85
5.1.2	Symbolitasoanalyysi .....	93
5.2	Tutkimusaineiston keruu .....	97
5.2.1	Kyselylomakkeen laadinta .....	97
5.2.2	Tutkimuskohteen kuvaus .....	101
5.2.3	Tietojen keruu .....	103
<b>6</b>	<b>KRISTILLISEN JÄRJESTÖN TEKEMÄN KEHITYSYHTEISTYÖN MERKITYS SANSIBARILAISTEN NUORTEN KOKEMUSMAAILMASSA .....</b>	<b>104</b>
6.1	Sansibarilaisten nuorten kokemukset koulutuksesta ja koulutuksen järjestäjistä .....	104
6.1.1	Yksilökohtaiset merkitysverkostot .....	105
6.1.2	Kokemukset koulutuksesta, opiskelusta ja keskuksen henkilökunnasta sisältöalueittain .....	110
6.1.2.1	Kokemukset koulutuksesta .....	110
6.1.2.2	Sansibarilaisten nuorten syyt opiskella nuorisokeskuksessa .....	114
6.1.2.3	Sansibarilaisten nuorten kokemukset kristittyjen johtamasta keskuksesta .....	118

6.1.2.4 Sansibarilaisten nuorten kokemukset kristitystä .....	122
6.1.2.5 Sansibarilaisten nuorten kokemukset hyvästä kristitystä .....	127
6.1.2.6 Sansibarilaisten nuorten kokemukset huonosta kristitystä .....	130
6.1.3 Yleiset merkitysverkostot – Yhteenvedo kokemuksista suhteessa koulutukseen ja koulutuksen järjestäjiin .....	133
<b>7 SANSIBARILAISTEN NUORTEN SYMBOLIYMMÄRRYS .....</b>	<b>138</b>
7.1 Maagis-numeeninen taso .....	139
7.2 Yksidimensionaalinen taso .....	140
7.3 Monidimensionaalinen taso .....	150
7.4 Kriittinen taso .....	162
7.5 Jälkikriittinen taso .....	173
<b>8 TUTKIMUKSEN LUOTETTAVUUS .....</b>	<b>174</b>
8.1 Tutkijanäkökulman kannalta tarkasteltuna .....	174
8.2 Laadullisen tutkimuksen luotettavuudesta .....	178
8.3 Kokemuksen tutkimuksen luotettavuuskriteerit .....	180
8.4 Tulkinnan ja ymmärtämisen luotettavuudesta .....	183
<b>9 KOHTI DIALOGIKOMPETENSSIA .....</b>	<b>189</b>
9.1 Ammatillinen kompetenssi .....	189
9.2 Dialogikompetenssi .....	192
9.3 Ennakkoluulottomuus yksilöllisenä valmiutena .....	195
<b>10 POHDINTA .....</b>	<b>201</b>
10.1 Kehitysyhteistyö ja uskontojen kohtaaminen .....	202
10.2 Kokemukset koulutuksen järjestäjistä .....	205
10.3 Dialogin edellytykset symboliymmärryksen näkökulmasta arvioituna .....	208
10.4 Dialogikompetenssi – haaste kehitysyhteistyölle .....	212
10.5 Tutkimuksen keskeiset johtopäätökset tiivistetysti .....	217

Lähteet ..... 219

Liitteet .....232



# 1 JOHDANTO

## 1.1 TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT – KEHITYSYHTEISTYÖ JA USKONTOJEN KOHTAAMINEN

*”Meillä on vain yksi maailma. Sen vuoksi tulevaisuutemme on yhteinen.”*

Näillä sanoilla Tasavallan presidentti Tarja Halonen aloitti YK:n Vuosituhannen huippukokouksen 6.- 8. syyskuuta 2000. Huippukokouksessa YK:n jäsenvaltiot hyväksyivät Vuosituhattulistuksen.<sup>1</sup>

Suomen kehitysyhteistyön 1990-luvun strategiassa todettiin kehitysyhteistyön luonteen muuttuneen.<sup>2</sup> Enää ei kehitysyhteistyö ollut avun tarjoamista ja avun vastaanottajan ymmärtämistä maailmanlaajuisen sosiaalipolitiikan kohteena. Teemaksi nousi eläminen yhteisessä maailmankylässä. Keskeiseen arvoon nousivat vuorovaikutustaidot niin yksilö-

---

<sup>1</sup> Halonen 2003, 13-14

<sup>2</sup> Tässä tutkimuksessa käytetään käsitettä kehitysyhteistyö kuvaamaan sitä vuorovaikutusprosessia, joka suomalaisella kansalaisjärjestöllä on kohderyhmänsä kanssa. Järjestö saa toimintaansa kehitysyhteistyörahoitusta ja on sen käytössä sitoutunut noudattamaan köyhyyden vähenemiseen tähtääviä sitoumuksia. Keskeisimmät sitoumukset ovat Yhdistyneiden Kansakuntien Vuosituhattulistus, Suomen hallituksen kehityspoliittinen lausunto, sekä avunsaajanaan köyhyyden vähentämisstrategia. Kehitysyhteistyökäsitteen kanssa rinnakkaisina käsitteinä käytetään muitakin käsitteitä kuten kehitysapu tai kehityskumppanuus. Suomalaisesta kehitysyhteistyöstä yleisempää tutkimusta on tehnyt Juhani Koponen, joka tutkimuksellisesti määritteli vuorovaikutusprosessin Tansaniassa edelleen kehitysavuksi. Tässä tutkimuksessa on päädytty kuitenkin käyttämään termiä kehitysyhteistyö johtuen termin yleisestä käytöstä kyseisessä asiayhteydessä. Toiseksi käsitettä kehitysyhteistyö käyttävät tutkimuksen kohteena oleva järjestö omasta toiminnastaan ja toimintaa taloudellisesti tukeva rahoittaja. Koponen 2006.

ja yhteisötasolla kuin valtiollisellakin tasolla<sup>3</sup>. Todettiin, että usein yhteistyö oli kariutunut väärinymmärryksiin. Ne syntyivät, kun eri kulttuurien edustajat eivät ymmärtäneet toisiaan. Syyksi esitettiin yhteyden, ymmärryksen tai kulttuurien välisen kommunikaation puutetta.

Suomalaisesta kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyöstä ison osan jakavat niin kutsutut kumppanuusjärjestöt. Useat näistä kansalaisjärjestöistä ovat tehneet yhteistyötä Suomen ulkoasiainministeriön kanssa jo vuosia. Syntynyt luottamussuhde on kehittänyt yhteistyötä eteenpäin. Kumppanuussopimuksen tehneistä järjestöistä monet toimivat kristilliseltä arvopohjalta. Vuoden 2006 kumppanuusjärjestöistä niiden joukkoon voidaan lukea ainakin Suomen lähetysseura, Fida International, Kirkon Ulkomaanapu, World Vision Finland ja Frikyrklig Samverkan. Monet näistä kristillisistä järjestöistä ovat olleet ulkoasiainministeriön kanssa yhteistyössä heti kansalaisjärjestökehitysyhteistyötuen avaamisesta saakka.

On ymmärrettävää, että kristillisten kirkkojen oli helppo aloittaa kehitysyhteistyö oman perinteisen toimintansa puitteissa. Olihan niillä pitkät perinteet lähetystyössä. Valmiit verkostot ja kumppanit samoin kuin kulttuurin tuntemus voitiin perustella pitkän kokemuksen pohjalta. Taaksepäin katsottaessa voitaneen kuitenkin todeta, että kaikesta huolimatta ihmiset ja heidän toiminta on hyvin pitkälle kulttuurisidonnaista. Organisaatioilla ovat omat kulttuurinsa, samoin tehdyllä kehitysyhteistyöllä. Alkuvaiheen kehitysyhteistyön ihanne oli modernisaatio. Lähestymistapa omaksuttiin myös kehitysyhteistyötä tekeviin lähetysjärjestöihin. Rakennettiin sairaaloita, klinikkoja ja orpokoteja länsimaisista lähtökohdista pohtimatta niiden kansallistamista tai kulttuurista kestävyyttä.

Mutta ehkäpä vielä enemmän on kristillisiä kirkkoja syytetty siitä, että ne eivät ole riittävästi ottaneet huomioon juuri paikallista kulttuuria. On osoitettu kristinuskon kielteinen vaikutus paikalliseen kulttuuriin ja alkuperäisen kulttuurin tukahduttaminen. Kirkko on ollut väline vieraalla maalla kouluttamassa ”sieluja” niihin tarpeisiin, jotka

---

<sup>3</sup> Heinonen 1997a, 15-16

pohjoisesta tunnustetaan. Poliittika ja uskonto ovat kulkeneet käsi kädessä. Vaikka pohjoisen edustaja kantaakin kolonialismin menneisyyttä mukanaan, on siitä sanouduttu irti jo järjestöjen strategioissa ja ohjelmissa. Jeesuksen osoittama lähimmäisen rakkaus ei ollut ehdollista. Kirkko palvelee kaikkia ilman ideologisia ennakkoehtoja.<sup>4</sup>

Suomen ulkoasianministeriön keskeisiin periaatteisiin kuuluu maailmanlaajuisen rauhan edistäminen.<sup>5</sup> Samoin asia on Yhdistyneiden Kansakuntien vuosituhatavoitteissa. Ei ole vaikea nostaa esiin tämän vuosituhatvoitteen keskeistä ongelmakenttää. Tavallaan jo omaksi käsitteekseen muodostunut ”syyskuun yhdestoista päivä” kulminoii maailman rauhan keskeisimmän ongelma-alueen. Vaikka kysymys on varsin poliittinen, on konfliktin käsittely puettu usein uskonnolliseen retoriikkaan.

Miten suomalainen kehitysyhteistyöntekijä liittyy edellä esitettyyn suureen kokonaisuuteen? Miten hänen toimintansa on suhteessa maailman rauhan turvaamiseen? Keskeiseksi nousee kysymys vuorovaikutuksesta ja kommunikaatiosta, joka kehitysyhteistyöntekijällä ja hänen järjestöllään ja järjestön hankkeilla on paikallisen toimintaympäristön kanssa. Reijo E Heinonen kirjoittaa:

*”Kehitysyhteistyöntekijä on vain harvassa tapauksessa perehtynyt uskonnonfilosofiaan, kulttuuriantropologiaan tai uskontotieteeseen/teologiaan, siksi häneltä ei voi edellyttää kykyä hyvin yksityiskohtaiseen kulttuurien ja uskontojen tuntemukseen. Hän joutuu turvautumaan usein yleistyksiin, laajempiin luonnehdintoihin ja tapojen tuntemukseen.”<sup>6</sup>*

Heinosen mainitsema näkökulma nostaa suuren haasteen kehitysyhteistyötä tekeville järjestöille.

Kehitysyhteistyöministeri Lehtomäen<sup>7</sup> mukaan:

---

<sup>4</sup> Hämäläinen 2004, 10. Fida Internationalin sosiaalisten hankkeiden keskeinen periaate. Katso lisää luvusta 2.2.2.

<sup>5</sup> Katso Suomen ulkoasiainministeriön periaatteet <http://global.finland.fi>

<sup>6</sup> Heinonen 1997a, 99. Heinosen kirja on kirjoitettu Suomen ulkoasiainministeriön kehitysyhteistyöosaston toimeksiannosta.

<sup>7</sup> Lehtomäki oli Suomen kehitysyhteistyöministerinä vuosina 2002–2007.

*“Vuosituhattavoitteisiin kuuluu myös kansalaisyhteiskunnan vahvistaminen, mikä on järjestöjen ominta alaa. Kansalaisjärjestötoiminnan rikkautta on siltoja rakentava laaja kosketuspinta kansojen, uskontojen ja kulttuurien välillä.”<sup>8</sup>*

Mielenkiintoisen tutkimusalueen edellä esitetyn pohjalta muodostavat ennen kaikkea sellaiset suomalaiset kristilliset kehitysyhteistyöjärjestöt, jotka toimivat islamilaisen kulttuurin keskellä. Miten ne ovat toiminnallaan edistämässä maailman rauhaa? Olisiko niiden parempi pysytellä poissa? Onko kristillisten järjestöjen tällaisessa maailman poliittisessa tilanteessa perusteltua tunkeutua islamilaiselle maaperälle? Onko uskontojen välisessä yhteistyössä kysymys vain toisen osapuolen käännättämisestä? Miten islaminuskoiset hyödynsaajat suhtautuvat heihin? Millaisessa vuorovaikutuksessa järjestöjen hankkeet, niissä työskentelevät kristityt kehitysyhteistyöntekijät tai paikalliset kristityt yhteistyöhenkilöt ovat paikallisen kulttuurin kanssa? Aihe herättää monia kysymyksiä.

## **1.2 TUTKIMUSKOHTEN RAJAUS – TAPAUSTUTKIMUS FIDA INTERNATIONALIN KEHITYSYHTEISTYÖHANKKEESTA**

Tämä tutkimus toteutetaan tapaustutkimuksena. Tutkimuksen kohteeksi on valittu suomalaisen kumppanuusjärjestö Fida Internationalin hanketoiminta. Fida Internationaliin on päädytty seuraavista syistä. Se on luonteeltaan tyypillinen suomalaista kansalaisjärjestökehitysyhteistyötä tekevä lähetys- ja kehitysyhteistyöjärjestö. Taustayhteisönä järjestöllä on Suomen helluntaiseurakunnat. Maailmanlaajuisena ilmiönä helluntailaisuus<sup>9</sup> on mielenkiintoinen. Se on kasvanut lähihistoriassa hyvin voimakkaasti. Suomen kehitysyhteistyötä tekevistä kansalaisjärjestöistä Fida International on hankemäärältään suurin. Sillä on yli 50 hanketta 25 maassa. Se on myös ulkoministeriön

---

<sup>8</sup> Lehtomäki 2005

<sup>9</sup> Helluntailaisuus on 1900-luvun alussa Yhdysvalloissa syntynyt karismaattinen kristillinen liikehdintä. Helluntailaisuus pyrki elvyttämään karismaattisen toiminnan kuten ”kielillä puhumisen”. Viime aikoina vastaavanlainen karismaattinen toiminta on levinnyt yli kirkkokuntarajojen. Tänään helluntailaisuus on varsin yleistä erityisesti latinalaisessa Amerikassa ja Afrikassa. Esposito 2002, 93-95. Räsänen 1992, 185.

hanketukea saavista järjestöistä suurin. Sen 430 lähetystyöntekijästä 60 toimii koko- tai osa-aikaisesti kehitysyhteistyötehtävissä.<sup>10</sup>

Järjestöllä on useita hankkeita juuri täysin islamilaisen kulttuurin keskellä. Näistä islamilaisen kulttuurin keskellä olevista hankkeista tutkimuksen kohteeksi on valittu Sansibarin nuorisokeskus. Se on ollut osa laajempaa Itä-Afrikan rannikon nuorisokeskushanketta.

Tutkimus on toteutettu sansibarilaisten nuorten keskuudessa, jotka ovat opiskelleet saaren suurimman kaupungin, Stone Townin nuorisokeskuksessa. Sansibar on Itä-Afrikan rannikolla sijaitseva saari. Se on usean vuosisadan ollut pääsääntöisesti islaminuskoista aluetta. Islam vaikuttaa edelleen voimakkaasti saarelaisien elämään. Virallisesti maassa on voimassa sama laki kuin mantereella Tansaniassa, mutta *sharialla*, islamilaisella lailla, on varsinkin käytännön elämässä suuri merkitys. Yli 95 prosenttia sansibarilaisista on islaminuskoisia. Historialliset yhteydet Lähi-itään ovat edelleen kiinteät. Sansibarin kulttuurin värikkyys ja ihmisille ominainen ystävällisyys ja avoimuus leimaantui, kun terrorismin vastainen taistelu maailmanpolitiikassa ei jättänyt Sansibariakaan rauhaan. Sansibar leimattiin eräänlaiseksi Itä-Afrikan terrorismin kehdoksi.<sup>11</sup>

Sansibarin yhteys Lähi-itään muodostui 1000-luvun alkupuolella, kun Lähi-idän kauppiaat purjehtivat Itä-Afrikkaan monsuunituulten saattelena. Islamilaisuus vakiinnutti asemansa muutamien arabien kauppapaikkojen ympärille. 1700- ja 1800-luvuilla Sansibarista kehittyi mausteiden, norsunluun ja orjakaupan myötä alueen kaupan keskus ja Itä-Afrikan portti itään.

---

<sup>10</sup> Hakola 2004, 7 Katso lisää Fida Internationalin toiminnasta heidän juhlaulkaisustaan: *Kehitys avusta kumppanuuteen*. 2004.

<sup>11</sup> Saaren suurimmaksi elinkeinoksi on noussut turismi. 11.9.2001 muutti kuitenkin hyvin kasvussa olevat suhdanteet päälle. Mombasan ja Dar es Salaamin pommi-iskut Yhdysvaltojen lähetystöjä kohtaan nousivat uudestaan pintaan, ja Sansibarin suhde terrorismiin sai varsinkin tiedotusvälineissä uudet kasvot. Al-Qaidalla väitettiin olevat omat verkostonsa Itä-Afrikassa juuri Sansibarin kautta. Laajamittaiset epäilyt johtivat siihen, että useiden läntisten maiden lähetystöt eivät suositelleet Sansibarille matkustamista terrorismiuhana vuoksi. Tämän tutkimuksen tekoajkaan voimakkaammillaan saaren boikotointi oli juuri keväällä 2003, mikä johti myös tutkimuksen aineiston keruun ajankohdan siirtämiseen.

Yhteisönä Sansibar on kokenut monia muutoksia. Elinkeinorakenne on ratkaisevasti muuttunut. Mausteiden tuottamisen ja kalastuksen sijaan keskeisimmäksi elinkeinoksi on noussut turismi. Islamilaisen yhteisön on avattava ovensa globaalille kulttuurille voidakseen vastata turismin mukanaan tuomiin uusiin haasteisiin. Kielitaito on keskeinen. Koraanikoulussa on opittu vain arabiankieli. Nyt saaren nuorilla on syntynyt valtava pyrkimys kehittää itseään niillä valmiuksilla, joita uudenlainen elinkeinorakenne vaatii.

Sansibarin islamilaisessa yhteisössä on kuitenkin nähtävissä selvä kahtiajakautuminen suhtautumisessa muutokseen. Ääriliikkeet ovat nousseet vastustamaan globalisaation tuomia muutoksia. Ne haluavat pidättäytyä perinteiseen ajatteluun ja vanhoihin tekemisen rutiineihin. Niille länsimaalaisen koulutuksen järjestäminen on uhka. Koraanikoulu vaalii perinnettä.<sup>12</sup>

Sansibaria kuten Tansaniaakin on tuettu Suomen kehitysyhteistyövaroista vuosien aikana runsaasti. Vuoden 2000 vaalien levottomuus, vaalivilppi ja epädemokraattisuus johtivat Sansibarin kohdalla kuitenkin siihen, että kahdenvälinen kehitysyhteistyö loppui lähes kaikkien länsimaisten tukijoiden taholta. Myös Suomi katkaisi tukensa. Vuosina 2000–2004 Fida Internationalin nuorisokeskushanke on ollut ainoa suomalaisin kehitysyhteistyövaroin rahoitettu hanke. Samaan aikaan Suomen edustusto on tarkkaillut jatkuvasti Sansibarin ja sen hallituksen tilannetta. Tänä aikana valmiudet tuen avaamiseen ovat olleet olemassa, mikäli kumppanin demokratia olisi kehittynyt niin, että yhteistyön ehdot olisivat jälleen täyttyneet. Näiden poliittisten vaikeuksien keskellä lähes ainoa kanava tukea sansibarilaisia on ollut kansalaisyhteiskunnan tukeminen, joka tapahtuu kansalaisjärjestöjen kautta.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Sansibarin islamilaisen koulutuksen ongelmat olivat havaittavissa jo 1960-luvulla. Katso lisää Trimmingham 1964, 171-174.

<sup>13</sup> Paukku 2003 / haastattelu. Jorma Paukku on toiminut vuosien 2002–2007 aikana Suomen Tansanian suurlähettiläänä.

Lähtökohta kehitysyhteistyöhankkeessa ei ole helppo. Kristillinen kirkko asettuu islamilaiselle saarelle länsimaisen kehityksen nimissä. Edellytykset vääränlaiselle asennoitumiselle ja ennakkoluuloille ovat olemassa. Kävijämäärän perusteella voi todeta, että islaminuskoiset nuoret ovat ottaneet omakseen keskuksen tarjoamat palvelut. Toistaiseksi ei ole tutkittua tietoa siitä, miten toisenlaisesta kulttuurisesta ja uskonnollisesta ajattelusta lähtöisin olevat nuoret kokevat ulkopuolisten avun. Miten he suhtautuvat koulutuksen järjestäjiin? Ja mitkä ovat heidän käsityksensä apua antavista kristityistä tai kristityistä yleisemmin? Tutkimus osallistuu toisaalta myös yleisempään kehityskeskusteluun pohtien tutkimuskohteena olevan koulutushankkeen menestymisen mahdollisuuksia toisenlaisessa kulttuuriympäristössä. Miten voimakkaasti uskonnolliset tekijät vaikuttavat nuorten merkityksenantoon? Onko todelliseen uskontojen väliseen vuorovaikutukseen edellytyksiä?

## 2 TUTKIMUSYMPÄRISTÖN KUVAUS

### 2.1 SANSIBARILAISEN KULTTUURIN KUVAUS

Tässä luvussa luodaan iloiseen ja värikkääseen sansibarilaiseen kulttuuriin näkökulma kolmesta lähtökohdasta. Ensinnäkin Sansibar on osa Itä-Afrikkaa. Afrikkalainen elämäntapa ja ajattelu määrittävät sansibarilaista kulttuuria merkittävästi. Toiseksi sansibarilaisen kulttuurin muodostumiseen on keskeisesti vaikuttanut kahden maailman uskonnon, islamin ja kristinuskon poliittiset ja kaupalliset intressit. Kumpikaan niistä ei ole sanottavasti ollut tukemassa saaren afrikkalaista perinnettä. Islam saapui saarelle kaupan myötä tuhatluvun alkupuolella ja kristinusko varhaisen kolonialismin aikakaudella. Saaren historiaa leimaa näiden kahden ”maailmavallan” hegemoniataistelu. Tänäpä molemmat uskonnot ovat osa sansibarilaista kulttuuria ja perinnettä. Pohjoisen ”auttajilla” on kuitenkin kannettavanaan kipeä kolonialistinen menneisyytensä.

Sansibar on varsinaisesti kahden Itä-Afrikan rannikolla olevan saaren, Ungujan ja Pemban, yhteinen nimitys. Saarista suurempaa kutsutaan varsinkin puhekielessä Sansibariksi<sup>14</sup>. Saaren suurimman kaupungin nimi on Sansibar Town. Saarella on asukkaita noin 640 000, joista Sansibar Townissa tai sen välittömässä läheisyydessä asuu noin 400 000 ihmistä.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Tässä tutkimuksessa Unguja-nimen sijasta saaresta käytetään yleisemmin nimeä Sansibar. Nimellä tarkoitetaan Sansibarin itsehallintoalueen suurempaa, etelän puoleista saarta. Pemban saaresta käytetään tutkimuksessa nimeä Pemba.

<sup>15</sup> Tanzania Census 2002, 203



Saaret ovat osa Tansanian valtiota. Vuonna 1964 Tangayika ja Sansibar yhdistyivät muodostaen nykyisen Tansanian valtion. Siitä huolimatta saarella on voimakas itsehallinto. Se on autonominen saarivaltakunta, jolla on oma keskushallinto, perustuslaki ja presidentti. Yli 95 prosenttia sansibarilaisista on islaminuskoisia.

### 2.1.1 ISLAMIN VAIKUTUS SANSIBARILAISEEN KULTTUURIIN

Sansibarilaisen kulttuurin keskeinen määrittävä tekijä on uskonto. Saarelaiset ovat pääsääntöisesti islaminuskoisia. Saarella elää kuitenkin myös pieni kristittyjen ja hindulaisten vähemmistö. Kristittyjen osuus näistä vähemmistöistä on kuitenkin merkittävin.

Sansibarilaiset erottuvat selvästi muista Itä-Afrikan ihmisistä vaaleamman ihonvärinsä puolesta. Sansibarilaiset ovat *suahili*-kulttuurin edustajia. Sana *suahili* juontaa juurensa arabiaasta ja se tarkoittaa ”rannikon asukkaita”. Sansibarilla yhdistyy voimakas islamin vaikutus, mutta myös voimakas afrikkalaisuus. Ymmärtääksemme sansibarilaista ajattelua meidän on otettava huomioon, miten klassinen islam on yhdistynyt afrikkalaisen yhteisön elämään. Attenbury<sup>16</sup> toteaa, että merkittävimpiä tekijöitä afrikkalaisen islamin muodostumiseen on ollut Afrikan eri heimojen ja näiden kulttuuristen piirteiden vaikutus islamiin.

Historian kuluessa suahili-kulttuuri erottui muista afrikkalaisista kulttuureista; *suahileiksi* alettiin kutsua niitä, jotka olivat luopuneet omasta perinteisestä heimokulttuuristaan ja omaksuneet islamilaisen kulttuurin.<sup>17</sup> He olivat muslimeja tai islamilaisuuteen kääntyneitä bantuja ja puhuivat *ki-suahilia*.<sup>18</sup> Trimminghamin<sup>19</sup> mukaan Itä-Afrikan

---

<sup>16</sup> Attenburyn teos ”*Islam in Africa*” vuodelta 1899 on ensimmäisiä seikkaperäisiä uskontotieteellisiä tutkimuksia islamilaisuudesta Afrikassa. Attenbury käsittelee kirjassaan islamin leviämistä Afrikkaan, islamilaisia uskomusrakennelmia, mutta myös nimenomaan afrikkalaisuuden vaikutusta islamilaisuuden luonteeseen. Katso lisää sivut Attenbury 1969, 38-54 ja 160-176.

<sup>17</sup> Trimmingham 1964, 30

<sup>18</sup> Trimmingham 1964, 31

<sup>19</sup> Trimmingham on yksi merkittävimpiä Afrikan islamilaisuuden tutkijoita. Hän on kirjoittanut useita Afrikan islamilaisuutta käsitteleviä teoksia: *Islam in West Africa*, *Islam in East Africa*, *The influence of*

islamilaisuus eroaa muista paikallisista islamilaisista yhteisöistä erityisesti siinä, että Itä-Afrikan suahilikulttuurissa islam ei ole synnyttänyt omaa kulttuuriyhteisöään pakottamalla vanhempia paikallisia kulttuureja luopumaan omista perinteistään. Suahilikulttuuri on aikaisemman bantukulttuurin ja maahan tulleen islamilaisuuden sekoitus. Kysymyksessä ei Trimmingamin mukaan ole kuitenkaan synkretismi<sup>20</sup>, vaan erityisen omalaatuinen paikallinen islamilainen kulttuuri.

Bantukulttuuri oli luonteeltaan niin passiivinen, että se omaksui maahan saapuneilta arabeilta islamilaiset rakenteet omaan kulttuuriinsa. Islam muodostui keskelle bantukulttuuria säilyttäen omat fundamentaaliset piirteensä. Islam toi tullessaan omat instituutionsa ja hyydytti paikalliset instituutiot. Passiivista alkuperäiskulttuuria ei ollut kuitenkaan syytä kokonaisuudessaan hylätä.<sup>21</sup> Uuden syntyneen kulttuurin juuret ovat siis mannermaan bantukulttuurissa, joka on omaksunut perso-arabialaisia vaikutteita. Swahilikulttuuri syntyi vuosien 1150–1500 aikana.<sup>22</sup>

### 2.1.2 ISLAMIN HISTORIA SANSIBARILAISESSA KULTTUURISSA

Trimingham näkee kaksi eri vaihetta islamilaisuuden asettumisessa Itä-Afrikkaan. Ensimmäisessä vaiheessa islamilaisuus asettui kapealle vyöhykkeelle rannikkoalueelle. Tämä tapahtui 1100–1500 lukujen vaiheilla. Ensimmäinen viittaus islamiin Itä-Afrikassa löytyy Sansibarin saarelta. Lewiksen mukaan Kizimkazista on löydetty moskeija, jonka

---

*Islam upon Africa, Islam in Ethiopia, Islam in Sudan, A History of Islam in West Africa, The Christian Approach to Islam in the Sudan.*

<sup>20</sup> Trimmingham korostaa swahilikulttuurin eroavuutta esimerkiksi Länsi-Afrikan tai Sudanin islamilaisuuteen juuri tämän erityispiirteen vuoksi. Sekä Sudanissa että Länsi-Afrikassa islam ei ole ottanut tässä määrin elementtejä alkuperäiskulttuurista kuin Itä-Afrikassa.

<sup>21</sup> Trimmingham 1964, 65-66, Harries 1954, 70-72, Levtzion & Randall 2000, 10-16

<sup>22</sup> Randall 2000, 251-255, Trimmingham 1968, 31. Trimmingham mainitsee, että vielä 1800-luvulla voitiin pitää samana asiana muslimeja ja swahilia. Niin voimakkaasti nimenomaan swahilikulttuuri edusti islamilaisuutta. 1900-luvun alussa islamilainen käännytystyö oli voimakkaammillaan. Saksalaisten arvioiden mukaan Tansaniassa oli vuonna 1913 noin kolme prosenttia muslimeja, mutta isobritannialaisten arvioiden mukaan 1953 muslimeja oli jo 27 prosenttia. Trimmingamin mukaan käännyttäminen tapahtui pääsääntöisesti yksilöltä yksilölle toisin kuin esimerkiksi Länsi-Afrikassa. Hän katsoo tämän olleen yksi merkittävimmistä seikoista islamin äärimmäisen nopeaan leviämiseen. Toisaalta voidaan todeta, että alkuperäiset animistiset uskomukset olivat heikkoja vastustaakseen islamia. Trimmingham 1962, 12-13.

rakentaminen ajoittuu vuoteen 1107.<sup>23</sup> Itä-Afrikan rannikolle syntyi kauppakeskuksia ja pieniä kaupunkeja: Mombasa, Tanga ja Kilwa. Näiden yhteisöjen elämä rakentui islamilaisten instituutioiden varaan. Tuossa vaiheessa ei ollut nähtävissä mitään voimakasta käännyttämistyötä sisämaan afrikkalaisten keskuudessa.<sup>24</sup>

Portugalilaiset siirtomaaherrat valtasivat ja ottivat Sansibarin hallintaansa 1503–1508 käytyjen taisteluiden aikana. Heidän hallituskautensa jatkui usean vuosisadan aikana. Vuonna 1730 Sansibarin hallinta palautui arabeille. Tuona aikana Sansibar Townista muodostui alueen pääkaupunki. Vaikka uusien siirtomaavaltautusten aikana Itä-Afrikka jaettiin Iso-Britannian, Italian ja Saksan kesken, jäi Sansibar edelleen itsenäiseksi saarivaltakunnaksi. 1800-luvun loppupuolella Sansibar siirtyi Iso-Britannian siirtomaaherruuden alaisuuteen ja saarelle sijoitettiin Ison-Britannian hallituksen edustaja. Sansibarin sulttaani toimi siirtomaaherrojen alaisuudessa.<sup>25</sup>

Triminghamin mukaan rannikon islamilaisuus laajentui toisessa vaiheessa kohti Itä-Afrikan sisäosia. Tämä tapahtui vuosien 1880–1930 aikana.<sup>26</sup> Noina vuosikymmeninä Sansibarin asema korostui. Sansibaria hallitsi tuolloin sulttaani Ibadi. Monenlainen kauppa, kuten orjakauppa ja norsunluukauppa, ohjautui Sansibarin sulttaanin hallinnon kautta eteenpäin ja Sansibarista muodostui kaupankeskus. Itä-Afrikan rannikolla Sansibarin taloutta tukivat rannikkokaupungit kuten Bangani ja Bagamoyo, joihin päättyivät pitkät kulkureitit Keski-Afrikasta aina Tanganjikajärveltä, Kigomasta saakka.<sup>27</sup> Lewis katsoo, että tyypilliset piirteet islamin juurtumiselle Itä-Afrikan rannikolle olivat

---

<sup>23</sup> Lewis 1966, 9

<sup>24</sup> Sperling 2000, 273

<sup>25</sup> Sperling 2000, 273- 276, Brelvi 1962, 302–304. Kirjoittaja toimi islamilaisen instituutin johtajana Lahoressa, Pakistanissa. Teos on merkittävä tutkimus Afrikan islamilaisuudesta siinä mielessä, että se lähes ainoa näin laaja ja kuitenkin tieteellisen otteen säilyttänyt islamilaisen lähetysaarnajan teos. Kenttätutkimus on pääasiassa vuosilta 1933–36, jolloin hän myös vieraili useita kertoja Sansibarilla.

<sup>26</sup> Trimingham 1962, 11, Sperling 2000 korostaa artikkelissaan: ”*The Coastal Hinterland and Interior of East Africa*” sitä, miksi islamilaisuus, joka oli jo juurtunut rannikon kaupunkeihin, ei levittäytynyt aikaisemmin Itä-Afrikan sisäosiin ja miksi alkupuolella 1800-lukua alkoi voimakas penetraatio kohti Afrikan sisäosia. Katso lisää 274–302. Lähetystyöntekijä Bernander, G kuvaa kirjassaan: ”*The Rising Tide. Christianity challenged upon east Africa*” vuodelta 1957 islamilaista käännyttämistyötä 1900-luvun alkupuolelta luvun puoliväliin asti. Hän on itse asunut Tangassa, Sansibarin saaren mannermaan puoleisella rannikolla.

<sup>27</sup> Sperling 2000, 273-275

juuri kaupunkiasutuksen kehittyminen sekä sulttaani Ibadin merkitys varsinkin Sansibarilla, missä hän oli noussut valtaan hallitsevien arabien avulla.<sup>28</sup>

Lewiksen mukaan sansibarilaiset voidaan jakaa neljään ryhmään. Jako Sansibarin islamilaiden kesken voidaan tehdä *shirazien*, *afro-arabien*, orjien jälkeläisten ja mannermaalta tulleen työväestön kesken. Ensimmäinen ryhmä pitää itseään saaren alkuperäisinä asukkaina, kun taas arabit haluavat erottua *shirazeista*.<sup>29</sup> Brelvin arvion mukaan vuonna 1962 Sansibarin väkiluku olisi ollut noin 350 000 henkilöä. Väestö koostui yli 50 bantu- ja muista Afrikan heimoista, noin 50 000 arabista ja yli 40 000 pakistanilaisesta ja intialaisesta. Suurin osa kuului sunnamuslimeihin; sulttaani ja hänen lähiseurueensa olivat ibadi-muslimeja.<sup>30</sup> Sansibarin afrikkalaiset muslimit ovat kuitenkin pääsääntöisesti sunnamuslimeja.<sup>31</sup>

### 2.1.3 ISLAMILAISET ORGANISAATIOT

Triminghamin mukaan keskeiset islamilaiset organisaatiot suahilikulttuurissa ovat olleet islamilaiset uskomukset, sunnien koraanikoulu, islamilaiset rukoukset, pappisluokan syntyminen ja sen toiminta yhteisössä, islamilainen kalenteri sekä islamilaiset lahkot. Muslimin tulee rukoilla viisi kertaa päivässä. Sansibarilla rukous tapahtuu aina ”katon alla”. Pieniä moskeijoita on rakennettu ympäri saaren. Moskeija voi olla rakenteeltaan samankaltainen kuin tavallinen sansibarilaistalo. Se on kuitenkin rakennettu osoittamaan oikeaan ilmansuuntaan.<sup>32</sup> Islamilainen kalenteri on käytössä varsinkin Sansibar Townissa. On kuitenkin todettava, että saaren maaseudulla ihmisillä on edelleen käytössään sekä islamilainen kalenteri että perinteinen sadeaikoihin ja aurinkoon liittyvä kalenteri. Myös islamilaisuuteen liittyviä juhlia järjestetään. Niiden vietossa on kuitenkin havaittavissa joitakin paikallisia muutoksia verrattuna esimerkiksi Arabian islamilaisuuteen.<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> Lewis 1966, 13

<sup>29</sup> Trimingham 1966, 139

<sup>30</sup> Brelvi 1962, 302-304

<sup>31</sup> Schildknecht 1969, 230

<sup>32</sup> Trimingham 1964, 83

<sup>33</sup> Trimingham 1964, 88-93

Lapsi koetaan uhkaksi yhteisölle, jos hänellä on syntyessään ”merkkejä paholaisesta” (esim. lapsi syntyy jalat edellä tai hänellä havaitaan epämuodostumia). Tällaiset lapset viedään moskeijaan yöksi ja mikäli he selviävät yöstä yksin, he ovat Jumalan hyväksymiä. Lapsen syntymän jälkeen opettaja tai vanhin kutsutaan toistamaan *ādhān* lapsen oikeaan ja sitten vasempaan korvaan. Ensimmäinen lapsi syntyy naisen äidin kotona. Kahdeksantena nimenannon jälkeisenä päivänä lapsi tuodaan isän taloon. Joskus Sansibarilla lapsi (niin tyttö kuin poikakin) ympärileikataan kahdeksantena päivänä. Samana päivänä tapetaan kukko pojan syntymän kunniaksi ja kana tytön syntymän kunniaksi. Eläimistä tehdään liemi, joka jaetaan *mwalimun*, vanhempien, päämiehen ja ”*masikini wa Mungun*” (eli ”Jumalan onnettomien”, jolla ennen viitattiin talouden orjiin) kesken.<sup>34</sup>

Äiti ei saa poistua huoneestaan ennen 14. päivää ja silloinkaan hän ei saa ohittaa ovisyvennystä *ukumbi*. Neljäntenätoista päivänä *aribini* tapahtuu lapsen hiusten leikkuu ja äidin puhdistautuminen. Tämän rituaalin jälkeen koko perhe syö yhteisen aterian.<sup>35</sup>

Omituinen tapa suahili-islamille (mukaan lukien myös afro-arabit) on kuolleen vastasyntyneen lapsen *aqiqa*-seremonia<sup>36</sup> hautajaisten jälkeen. Tämä vastaa ”*hitimaa*”, jolla aikuinen valmistaa lapsensa seuraavaan maailmaan. Lupa aikuisen kääntymiselle islamin yhteisöön voidaan nähdä noudattelevan *aqiqa*. Sansibarilla tapahtumasta<sup>37</sup> voi tulla melko suuri, jos kääntyvä on tärkeä henkilö esimerkiksi johtaja tai kristitty. Tämän tapahtuman elementit ovat valmistuminen (opetus ja ympärileikkaus), peseytyminen/puhdistautuminen, nimenanto ja rituaalinen juhla.<sup>38</sup>

Niiden heimokulttuurien kohdalla, jotka ovat säilyttäneet elinvoimaisuutensa, on käytössään siirtymäriittejä. Useimmille Afrikan muslimeille ympärileikkaus on vain

---

<sup>34</sup> Trimmingham 1964, 126

<sup>35</sup> Trimmingham 1964, 127

<sup>36</sup> Suahiliksi ”agiga” tarkoittaa rukouksien lukemista kuolleen vastasyntyneen puolesta.

<sup>37</sup> Yleensä se on seremoniallinen tapahtuma aikuisen kääntymässä islamiin. Tapahtumalla on tärkeämpi rooli Länsi-Afrikassa, jossa yksilölliset kääntymiset yleisempiä kuin Itä-Afrikassa, jossa joukkokääntymiset ovat olleet sääntönä

<sup>38</sup> Trimmingham 1964, 127. Katso lisää elämäkaaren tapahtumista ja riiteistä Trimmingham 1964, 127-129

alkusoitto, joka täytyy saattaa loppuun siirtymäriitin avulla. Suahiliyhteisössä ympärileikkaaja on yleensä yhteisön *mwalimu* tai *shehe*. Ympärileikkauksen ajankohdasta on olemassa erimielisyyttä. Kun on varsinainen syvennyksen (retreat) aika, niin siirrytään perinteisten *makungwien* (jumalanpalvelusta toimittavan papin) alaisuuteen. Islamilaiset elementit ja bantuelementit ovat assosioituneet, mutta eivät sekoittuneet. On siis olemassa kolme vaihetta: ympärileikkaus, syventyminen ja ulostulon seremoniat.<sup>39</sup> Naimisiinmenon perusrakenteet seuraavat Sansibarilla lähestulkoon islamilaista käytäntöä, koska keskeiset käytännöt perustuvat lakiin. Hautajaismenoissa on havaittavissa enemmän juuri paikalliseen islamilaiseen perinteeseen liittyviä tapoja.<sup>40</sup>

Sansibarin islamilaisuus ei ole homogeeninen ryhmä, vaan koostuu useista erilaisista islamin lahkoista. Kuten todettu Sansibarin väestö koostuu useita eri ryhmittymistä ja enemmistö on muuttanut saarelle Intian valtameren eri rannikoilta. Sansibarilaiset ovat pääsääntöisesti sunnalaisia. Arabiasta tulleet sunnimuslimit kuuluvat suffii koulukunnan kannattajiin. Vuonna 660 syntyi ensimmäinen varsinainen islamin uskonnollinen lahko kharijiitit. Kharijiitit siirtyivät Sansibarille Omanista tulleiden Arabien mukana. Heitä kutsutaan nykyään nimellä ibadiitit. Ibadismi on vanhoillinen ja kieltää kaiken epäislamilaisen vaikutuksen. Intialaiset ovat puolestaan sunnalaisia ja sikhejä. Afrikkalaiset muslimit edustavat paikallista islamilaisuutta.<sup>41</sup> Lewis<sup>42</sup> korostaakin, että suahili-kulttuurissa ei ole kysymys islamilaisesta kulttuurista vaan nimenomaan suahilikulttuurista. Se on tyypillinen paikallinen islamilainen kulttuuri. Sansibarilaiset eroavat siis selvästi arabeista.

---

<sup>39</sup> Trimmingham 1964, 129-130

<sup>40</sup> Katso lisää naimisiin menon ja hautaamisen käytänteistä Trimmingham 1964, 135-142

<sup>41</sup> Bearman 2002, 450, Randall 2000, 256-257.

<sup>42</sup> Lewis 1966, 45-46

## 2.1.4 USKONNOLLINEN KASVATUS SANSIBARILLA

Lewisin<sup>43</sup> mukaan Sansibarin islam on omaksunut kiinteän voimakkaasti islamilaisen lain, joka on painanut alleen paikallisen kulttuurin. Sansibarilla on käytössä islamilainen koulutusjärjestelmä. Trimminghamin<sup>44</sup> mukaan islamilaisella koulutuksella on merkittävä rooli suahilikulttuurissa. Islam uskontona perustuu oraalisuuteen.<sup>45</sup> Merkittävin islamilaisen kulttuurin siirtäjä perhekasvatuksen jälkeen on koraanikoulu<sup>46</sup>. Koraanikoulun tärkein oppikirja on koraani, mutta koraanin ohella koulussa opiskellaan islamilaista lakia ja muita islamilaisuuden pyhiä kirjoja. Pappisluokkaa edustavat *mwalimut*, opettajat. Opettajat vastaavat koraanikoulujen opetuksesta. Naisten pääsy koraanikouluun vaihtelee suvun islamilaisen taustan mukaan. Islamilainen yliopisto perustettiin Sansibarille vuonna 1951 opettajia valmistamaan.<sup>47</sup> Kun poika täyttää kuusi vuotta, tekee hänen isänsä tarvittavat järjestelyt paikallisen opettajan *mwalimun* kanssa, jotta poika voi aloittaa opinnot koraanikoulussa. Sansibarilla koulu kestää aamupäivisin 7–12 ja iltapäivisin kahdesta viiteen. Kuitenkin nykyään monet lapset varsinkin kaupungissa käyvät aamupäivän normaalia koulua ja iltapäivän koraanikoulua. Koulua käydään kaikkina muina päivinä paitsi torstai-iltapäivänä ja perjantaina. Koulua on kaikkina päivinä vuodessa paitsi kolmena islamin juhlapäivänä. Samoin islamilaisen juhlan, ramadan aikana ei ole iltapäivätunteja. Opettajat toimivat

---

<sup>43</sup> Lewis 1966, 49, Katso myös seikkaperäiset esitykset islamilaisen lain asemasta Tansaniassa Anderson 1970, 122-146 ja Christelow 2000, 373-397

<sup>44</sup> Trimmingham 1964, 133

<sup>45</sup> Nuotio 2006, 198. Nuotio on asunut Sansibarilla 1990-luvun puolestavälistä saakka. Hän tutkii sansibarilaista islamilaista rituaalia *mawlid*. Nuotio viittaa Eickelmanin artikkeliin: ”The Art of Memory: Islamic Education and its Social reproduction” ja arvioi sen olevan merkittävä tutkimus islamilaisesta koulutusjärjestelmästä.

<sup>46</sup> Stone Townin sydämessä toimii yksi suurimmista koraanikouluista yksityinen, *AL-Nour Islamic School*. Näyttää siltä, että koulu pyrkii kehittämään koulutustaan ajan vaatimusten mukaisesti. Koulu tarjoaa esikoulupalveluita, johon lapset voivat tulla noin neljävuotiaasta asti, alakoulupalveluita (primary school) ja yläkoulupalveluita (secondary school). Koulussa opiskellaan ikävuosiryhmissä, kuten tavallisissa valtion kouluissakin. Jokaisen vuosiluokan jälkeen on loppukoe, jonka perusteella arvioidaan oppilaan mahdollisuus jatkaa seuraavalle luokalle. Vanhimmat oppilaat ovat yli 20-vuotiaita. Koulua on mahdollisuus käydä aamu- ja iltapäivisin. Opetusohjelma pyrkii joustavuuteen siten, että oppilaat voivat käydä joustavasti myös valtion koulua, johon heidän täytyy osallistua Tansanian lain mukaan. Opetus pyritään järjestämään arabiaksi, mutta swahilia käytetään kuitenkin jatkuvasti. Haastattelu 2003

<sup>47</sup> Trimmingham 1964, 85-88. Trimmingham mainitsee, että Sansibarilla oikeaoppinen islamilaisuus on säilynyt tiettyjen lahkojen keskuudessa niin hyvin, että Sansibarista on tullut myös islamilaisen puhdasoppisen koulutuksen keskus. Paikoitellen islamilaisuus ilmenee hyvin samankaltaisena kuin esimerkiksi Etelä-Arabiassa.

vapaaehtoisperiaatteella; tosin kirjoittamattomana sääntönä yhteisössä on antaa lahjaksi tietty summa tietyin jaksoin. Sansibarin maaseudulla koraanikoululaiset voivat osoittaa kiitollisuuttaan opettajalle työskentelemällä hänen taloudessaan erilaisia kotitöitä tehden.<sup>48</sup>

Koraanikoulua käyvät yleensä sekä tytöt ja pojat yhdessä. Kun tytöt saavuttavat murrosiän, he siirtyvät omaan opetusryhmäänsä. Saavutettuaan riittävät tiedot koraanin osaamisessa nuori voi osallistua päättökokeeseen. Joukko opettajia arvioi hänen tietonsa, ja päättävät onko nuori läpäissyt koraanikoulun.<sup>49</sup>

Nykyisin pakollinen peruskoulutus koskee kaikkia. Ennen saarivaltakunnan itsenäistymistä suurin osa vanhemmista kieltäytyi lähettämästä lapsiaan normaaliin kouluun. Varsinkin tytöiltä estettiin koulunkäynti. Vallankumouksen jälkeen koulunkäynti laajeni ja nykyään vapaa koulutus on tarkoitettu kaikille. Suurin osa tytöistä aloittaa koulun. Tosin vain harvat saavat peruskoulun päätökseen varhaisen avioitumisians johdosta. Vain harvat menevät yläkouluun. Tähän vaikuttaa keskeisesti köyhyys.<sup>50</sup> Vähentääkseen avioliitosta johtuvia keskeytyksiä hallitus on päättänyt sallia naimisissa olevien tyttöjen jatkaa kouluaan. Naisten koulutuksen jatkaminen keskeytyy kuitenkin usean syyn johdosta; aviomiehet estävät vaimon koulutuksen jatkamisen, varhaiset raskaudet, perheongelmat ja avioelämän vaatimukset saavat vaimot lopettamaan opintonsa. Hallitus on säätänyt lain, joka kieltää vanhempia naittamasta tyttäriään ennen kuin peruskoulu on käyty loppuun.<sup>51</sup>

Vuonna 1990 tehdyn tutkimuksen mukaan 68 prosenttia sansibarilaisista miehistä ja 55 prosenttia naisista oli luku- ja kirjoitustaitoisia. Vanhemmista naisista moni on käynyt vain koraanikoulun. Nykyään tyttöjä ja poikia on lähes yhtä paljon perus- ja

---

<sup>48</sup> Trimmingham 1964, 133-135

<sup>49</sup> Trimmingham 1964, 132-134

<sup>50</sup> Heinonen 2004a, 80, Heinonen 2004b, 50-52 mukaan köyhyys ja koulujen käymättömyys lisäävät fundamentalistisen käyttäytymisen riskiä yhteisössä.

<sup>51</sup> Pirttilä-Backman & Kassea 1999. Kirjoittajat ovat olleet tutkijoina Helsingin yliopiston sosiaalipsykologian laitoksella. He tutkivat Suomen ulkoministeriön rahoituksella sitä, kuinka vaatimus sukupuolten välisestä tasa-arvosta on huomioitu Suomen Afrikassa tapahtuvassa kehitysyhteistyössä.



oppikoulussa. Luku- ja kirjoitustaito lisäävät väestön aktiivista osallistumista esimerkiksi erilaisiin yhteistyöhankkeisiin.<sup>52</sup>

### 2.1.5 ITÄ-AFRIKKALAISUUDEN VAIKUTUS SANSIBARILAISEEN KULTTUURIIN

Bantukulttuurilla oli voimakas vaikutus suahilikulttuurin syntymiseen, vaikkakin se oli passiivinen arabien saapuessa Itä-Afrikkaan. Islam sai rauhassa rakentaa omat instituutionsa ja jätti perinteisistä afrikkalaisista kulttuureista olevat piirteet elämään ”pinnan alle”. Mbitin<sup>53</sup> mukaan afrikkalaiset perinteiset uskomukset vaikuttivat voimakkaasti afrikkalaiseen islamiin.

Mbiti erottaa joitakin keskeisiä alkuperäiskulttuurin piirteitä, jotka ovat edelleen osa suahilikulttuuria. Ensimmäiseksi hän mainitsee afrikkalaisen yhteisön ja yhteisöllisyyden rakentumisen. Mbiti<sup>54</sup> kirjoittaa kirjassaan *”African religions and philosophy”* klassisen ajatuksen, jossa kiteytyy afrikkalaisen yhteisöllisyyden merkitys ihmisen elämässä:

*”Minä olen, koska me olemme, ja koska me olemme, siksi minä olen.”*<sup>55</sup>

Afrikkalainen rakentaa toisten olemassaolon kautta oman merkityksensä, minäkuvansa, velvollisuutensa ja oikeutensa suhteessa itseensä ja suhteessa toisiin ihmisiin. Kun hän kärsii tai iloitsee, hän ei ole yksin, vaan hän jakaa kokemuksensa koko yhteisön kanssa.

---

<sup>52</sup> Lähteiden alkuperästä tämän osion kirjoittamiseen on todettava seuraavaa: lainattu kirjallisuus on osittain peräisin Itä-Afrikan kolmesta keskeisimmästä yliopistollisesta kirjastosta: Dar es Salaamin yliopisto, Nairobien yliopisto ja Tumaini yliopisto Arushassa, Tansaniassa, ja osittain suomalaisista yliopistoista. Valitettavasti keskeinen Itä-Afrikan islamilaisuutta koskeva kirjallisuus Dar es Salaamin yliopistossa ja Nairobien yliopistossa rajoittui joihinkin klassisiin teoksiin. Luterilaisen kirkon ylläpitämässä teologisessa kirjastossa Makumirassa, Arushan lähistöllä, aihetta käsittelevä kirjallisuus oli laajin.

<sup>53</sup> Mbiti 1969, 250

<sup>54</sup> John Mbiti on yksi merkittävimmistä afrikkalaisista teologeista. Hän syntyi Keniassa ja valmistui anglikaanipapiksi. Hän on kirjoittanut useita kirjoja, jotka käsittelevät afrikkalaista filosofiaa, Afrikan uskontoa ja traditionaalisia uskomuksia. Hän on toiminut kirkkojen maailmanneuvoston ekumeenisen instituutin johtajana Genevessä.

<sup>55</sup> Mbiti 1969, 108

Mitä ikinä tapahtuu yksilölle, tapahtuu koko yhteisölle ja mitä ikinä tapahtuu yksilölle, tapahtuu ryhmälle.<sup>56</sup>

Laajentuneen perheen käsite ja sukulaisuus vaikuttavat voimakkaasti afrikkalaiseen kulttuuriin. Sukulaisuus määräytyy syntymän ja avioitumisen kautta. Mbitin<sup>57</sup> mukaan sukulaisuussäädökset ja -koodit liittävät ihmiset tiiviisti myös eläinkuntaan ja luontoon. Kaikki ihmistenväliset suhteet tulee ymmärtää ja tulkita perhe- ja sukulaisuuskäsitteiden kautta. Sukulaisuus antaa yhteisön jäsenelle sekä horisontaaliset että vertikaaliset kasvot. Horisontaalisella tasolla on tarkoin määritelty, miten hänen tulee käyttäytyä muita yhteisön jäseniä kohtaan. Vertikaalisella tasolla sukulaisuus antaa Afrikan ihmiselle juuret. Hänen tulee tuntea ja kunnioittaa esi-isiänsä.<sup>58</sup>

Islamilaisuus on tosin vaikuttanut omalta osaltaan perhekäsityksen määrittelemiseen. Sellaisena kuin laajentunut perhe esiintyy Tansanian bantujen keskuudessa, se ei esiinny enää Sansibarilla. Tämä johtuu islamilaisen lain dominoivasta asemasta. Laki sisältää paljon määräyksiä ja ohjeita islamilaisen perhekäsityksen rakentumiselle.<sup>59</sup>

Islamin saapuessa Sansibarille bantu-yhteisö rakentui laajentuneen perheen ympärille. Trimmingham<sup>60</sup> näkee, että osasyynä islamin juurtumiseen Itä-Afrikkaan oli juuri bantujen laajentunut perhe yhteisön perustana. Yhteisön rakennelma oli liian heikko vastustaakseen kauppaa ja ”globalisaatiota” edustaneita ”rannikkolaisia” (coastalist). Heidän läsnäolonsa toi kaupan mukana vaurastumista ja yhteyden muihin maihin ja maanosiin, mutta myös yhden Jumalan palvelemisen ja legalismin. Islam ja bantuelementit yhdistyivät<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Mbiti 1969, 108

<sup>57</sup> Mbiti 1969, 104

<sup>58</sup> Katso lisää Lewis 1966, 48-76. Lewis käsittelee kirjassaan *kinship* ja *sharian* suhdetta, naisen asemaa, islamilaisia uskomuksia ja rituaaleja. Toinen klassinen esitys afrikkalaisista sukulaisuussuhteista on A. R. Radcliffe-Brown ja D. Forden 1950 teos: *African Systems of Kinship and Marriage*.

<sup>59</sup> Trimmingham, 1964, 150. Katso lisää Christelowin, 2000 artikkeli: ”*Islamic Law in Africa*”. Christelow käsittelee laajemmassa viitekehyksessä islamilaisen lain merkitystä afrikkalaisessa yhteisössä.

<sup>60</sup> Trimmingham on yksi Afrikan islamilaisuuden merkittävimpiä tutkijoita. Hän toimi islamilaisuuden professorina Beirutin yliopistossa. Hän on kirjoittanut seikkaperäiset esitykset Länsi-Afrikan islamilaisuudesta, Itä-Afrikan islamilaisuudesta, Sudanin islamilaisuudesta ja Etiopian islamilaisuudesta.

<sup>61</sup> Trimmingham 1968, 31

Toisaalta Schildknecht<sup>62</sup> näkee tärkeänä erona kristinuskon leviämisen ja islamin leviämisen välillä Afrikkaan sen, että siinä missä kristinusko korostaa yksilöllistä sitoutumista, islamilaisuus vaatii yhteisöllistä sitoutumista. Islamilaiselle yhteisö on islam, johon yksilö osallistuu.<sup>63</sup> Toiseksi Schildknechtin mukaan islam ei myöskään jaa yksilöitä hyväksi ja huonoiksi uskoviksi, kuten kristillisyyden tekee. Muslimi on muslimi, jos hän hyväksyy islamilaisen uskontunnustuksen. Tämä jättää alkuperäiselle kulttuurille mahdollisuuden elää omaa elämäänsä valtauskonnon rakenteiden sisäpuolella.<sup>64</sup> Siksi Schildknechtin mukaan on oleellisempaa tarkastella alkuperäisen yhteisön arvoja ja kulttuuria kuin pelkästään islamia uskontona. Suahilikulttuurin ymmärtämiseen tarvitaan siis myös afrikkalaisuuden itsensä ymmärtämistä.<sup>65</sup>

### 2.1.6 BANTUJEN ALKUPERÄINEN USKONNOLLISUUS

Alkuperäiset bantujen uskomusjärjestelmät kuuluvat varhaiskantaisiin uskontoihin. Niitä on mahdoton käsitellä tarkasti yhtenä kokonaisuutena toisin kuin islamia tai kristinuskoa. Uskonnot omaavat paljon animistisiä piirteitä. Ne ovat laaja ja varsin hajanainen kirjo pienten etnisten ryhmien, jopa heimojen uskomusjärjestelmiä.

Hurskaisen<sup>66</sup> mukaan afrikkalaisilla perinteisillä uskonnoilla on kaksi yhteistä piirrettä. Ensiksikin ne ovat kehittyneet oloissa, joissa kirjoitustaito oli tuntematon. Toiseksi jokainen uskomusjärjestelmä rajoittuu vain tiettyyn etniseen ryhmään, jolla on yleensä

---

<sup>62</sup> Schildknecht on ensimmäisiä tutkijoita, joka on perehtynyt pelkästään Tansanian islamilaisuuden kuvaukseen.

<sup>63</sup> Mbitin mukaan, alkuperäinen afrikkalainen uskonto on niin integroitunut koskemaan kaikkia elämän osa-alueita, että pyhää ja profaania on mahdoton erottaa. Tästä seurauksena on se, että afrikkalaisen on vaikeuksia omaksua piirteitä sellaisesta uskonnollisuudesta, joka koskee elämää ehkä vain sunnuntaiaamuisin. Katso lisää Mbiti 1969, 3

<sup>64</sup> Silmäänpistävä kulttuurin osa Sansibarilla liittyy naisten pukeutumiseen. Mustan hunnun sijaan naiset yhdistävät pukeutumisessaan laajemmin Itä-Afrikassa käytettäviä *kangoja*. Kanga on värikäs kangas, johon on kirjattu Itä-Afrikkalaisia mietelauseita. Pukeutumiskäytäntö on näyttävä esimerkki afrikkalaisuuden vaikutuksesta islamilaiten rakenteiden keskellä.

<sup>65</sup> Schildknecht 1969, 234-235. Katso lisää islamilaisuuden vaikutuksesta tansanialaiseen sosiaaliseen elämään ja perhesuhteisiin. Schildknecht 1969, 236- 241

<sup>66</sup> Hurskainen 1994, 4

myös erillinen oma kieli. Kirjoitustaidon puuttuminen asettaa joukon ehtoja näiden uskontojen kehittymiselle ja leviämiselle. Uskonnoilla ei ole kiinteää kanonisoitua koodijärjestelmää tai kirjoitettuja dogmeja, joiden varassa uskonto voisi kehittyä ja välittyä samanlaisena sukupolvelta toiselle tai levitä muille alueille. Näiltä uskonnoilta puuttuvat kokonaan missionäärinen aspekti, vaikkakin niissä on jossain määrin havaittavissa pyrkimystä universaalisuuteen. Jumala-käsite ymmärretään kaiken kattavana, ja kaikkiin elämän tilanteisiin vaikuttavana.<sup>67</sup> Universaalisuus ei kuitenkaan ilmene haluna levittää muille omaa uskontoa; pikemminkin uskonto ja uskomukset ovat yleisiä kaikkien kansojen keskuudessa. Jokaisella kansalla tai etnisellä ryhmällä on toisistaan poikkeavia käytänteitä uskontonsa harjoittamisessa.

Kirjoitustaidon puuttumisesta johtuu edelleen se, että ei ole tekstikokoelmia, joiden tutkimiseen voisi omistautua. Uskonnon harjoittaminen on suuressa määrin hyvin käytännöllistä. Uskonnon harjoittaminen toteutuu yhteisön jäsenten sellaisena käytöksenä, jonka koko yhteisö kokee oikeaksi. Käytöksen ohjaamisessa nojaututaan perinteeseen, niihin ohjeisiin, jotka koetaan ikuisiksi ja muuttumattomiksi. Tieto välittyy suullisesti perheen ja suvun keskuudessa.<sup>68</sup> Afrikkalaisissa uskonnoissa heijastuvat selvästi luonnonympäristön asettamat elämisen ehdot. Afrikan uskonnoille ja niihin pohjautuvilla kulttuureilla on tyypillistä, että profaani ja sakraali, uskonnollisuus ja ei-uskonnollisuus, henkinen ja materiaallinen eivät erotu toisistaan, vaan uskonto kattaa kaikki elämän alueet.<sup>69</sup> Perinteisiä jumalallisiksi koettuja ohjeita tulee noudattaa jokaisessa elämän tilanteessa. Koska yksilö on kiinteästi osa yhteisöään, hän on myös osa sitä uskonnollista koodijärjestelmää, jota yhteisö noudattaa. Yksilö ei voi luopua uskonnollisuudestaan, sillä silloin hän luopuisi juuristaan, ”sosiaaliturvastaan”, sukulaisuudestaan ja kokonaisuudessaan siitä, joka määrittää hänen olemassaolonsa. Uskonto ilmenee esimerkiksi monien rituaalien yhteydessä. Tällaisia rituaaleja ovat mm. erilaiset siirtymäriitit syntymän, nimenannon, sosiaalisen aikuistumisen, puberteetin,

---

<sup>67</sup> Katso lisää Mbiti 1970, 1-347: "*Concepts of God in Africa*". Kirja on seikkaperäinen esitys jumaläkäsittelyn ymmärtämisestä afrikkalaisessa kontekstissa. Tutkimus afrikkalaisesta ajatusrakennelmasta: "*African Systems of Thought*", Fortes, M & Dieterlen, G. 1965.

<sup>68</sup> Trimmingham 1964, 69

<sup>69</sup> Mbiti 1969, 2

avioitumisen, ensimmäisen lapsen syntymisen ja kuoleman yhteydessä. Riitit yhdistävät jäseniä ja sitovat yksilön tiiviisti yhteisöön koko elämänkaaren ajan.<sup>70</sup>

Myös kalendaarirituaalit eri vuodenaikoina sekä monenlaiset parannusrituaalit ovat yleisiä kaikkialla Afrikassa.<sup>71</sup> Niin ikään hedelmällisyysrituaalit ovat tärkeitä koko yhteisön hyvinvoinnin ja jatkuvuuden kannalta. Hedelmällisyys assosioituu usein veteen, kuten jokiin, lähteisiin, sateeseen ja sadepilviin sekä ikivihreisiin puihin. Hedelmällisyyden turvaaminen koskee yhtä hyvin peltoja kuin karjaa ja ihmisiä. Kaikki nämä rituaalit ovat sakraaleja tapahtumia verrattuna ns. normaaliin elämään, ja niihin valmistaudutaan monenlaisin puhdistautumismenoin.

Vaikka afrikkalaiset perinteiset uskonnot koherentteina uskomusjärjestelminä katoaisivat, niillä on silti edelleen, ja tulee pitkään olemaan vaikutus afrikkalaisten elämään. Afrikkalaisesta uskonnollisuudesta on suodattunut runsaasti elementtejä niihin kristinuskon ja islamin muotoihin, jotka leviävät Afrikassa.<sup>72</sup> Afrikkalaiset perinteiset uskonnot edustavat sitä ihmiskunnan vaihetta, jolloin ihmiset elivät luonnon ehdoilla ja pyrkivät ymmärtämään ilmiöitä saatavilla olevien paikallisten selitysmallien avulla. Kristinuskon ja islam ovat ulottaneet vaikutuksensa kaikille Afrikan alueille, mutta silti perinteisten uskontojen vaikutus on voimakkaasti aistittavissa. Parhaimmillaan ne vaikuttavat myönteisesti ihmisten elämään, kuten esimerkiksi korostaessaan voimakkaasti yhteisöllisyyttä ja hyviä sosiaalisia suhteita.<sup>73</sup> Keskeiset erot islamilaisen kulttuurin ja afrikkalaisen kulttuurin välillä voidaan esittää Trimminghamin<sup>74</sup> taulukon avulla.

---

<sup>70</sup> Katso lisää Mbiti 1969, 48-57: "*God and nature*". Afrikkalaiseen perinteiseen kulttuuriin kuuluvista erilaisista riiteistä laaja yleisteos on Mbitin: "*Afrikan religions and philosophy*". Hän käsittelee ihmisen elämänkaaren eri vaiheiden riitit ja sakraaliset toimitukset luvuissa: "*Birth and childhood, Initiation and puberty rites, marriage and precreation, death and hereafter*" 110-162.

<sup>71</sup> Mbiti 1969, 15-27, Hurskainen 1994, 4-5

<sup>72</sup> Hurskainen 1994, 7

<sup>73</sup> Islamilaisuudesta Afrikassa ja myös erityisesti Itä-Afrikassa on kirjoitettu kohtuullisen paljon, vaikkakin innostus on laantunut sitten 1960-luvun. Harmittavaa kuitenkin on se, että islamin suhteesta alkuperäiseen kulttuuriin on kirjoitettu varsin vähän. Mbiti korostaa seikkaperäisessä teoksessaan afrikkalaisesta perinteisestä uskonnosta samaa asiaa. Hän toteaa, että Lewisin kirja: "*Islam in Tropical Africa - Introduction*" on yksi parhaista teoksista, vaikkakin yleisellä tasolla. Katso lisää Mbiti 1969, 249, Lewis 1966, 20-91.

<sup>74</sup> Trimmingham 1964, 68-70

Taulukko 1: Islamilaisen ja traditionaalisen kulttuurin uskomusten, kulttien, moraalien ja koulutuksen väliset erot

<i>Islamilainen kulttuuri</i>	<i>Traditionaalinen kulttuuri</i>
<b>Uskomukset ja kultit</b>	
Allah: joustamaton monoteismi	Jumala 'mungu:' spirituaalisen maailman herra
Muhammed: jumalallinen, puolestapuhuja, sovittelija	Pappi: maanviljelyksen tai perheen pää, henkien sovittelija
Kultti: rituaalirukoukset, paastot	Rituaaliset uhraukset vainajahengille ja luonnonhengille
Islamilainen kirjallisuus, islamilainen magia ja kansan parannuskeinot	Bantujen parannuskeinot ja magia
Islamilainen uskonnollinen kalenteri	Aurinkoon, maatalouteen ja sadeaikoihin perustuva kalenteri
<b>Koulutus</b>	
Kirjallisuuteen perustuva islamilainen koulutus	Oraalisesti sukupolvelta toiselle siirtyvä kotikasvatus
Koraanikoulu	Siirtymäriitteihin liittyvät koulutukset
Arabian kieli	Bantukielet
Kirjoitettu kirjallisuus	Oraalinen tieto
<b>Moraalilait</b>	
Legalistinen eettinen koodi	Tavanomainen yhteisöllinen moraal
Sanktiot, kirjoitettu laki	Sanktiot jääne aikaisemmasta uskomuksesta vainajahenkiin ja luonnonhenkiin
halal= laillista haram= kiellettyä	Pyhän käsite

## 2.2 SANSIBAR – LÄNNEN JA IDÄN KOHTAUSPAIKKA

### 2.2.1 SANSIBAR JA LÄNTISTEN USKONTOJEN HEGEMONIA

Molemmilla maailmanuskonnoilla on saarella oma kolonialistinen historiansa. Näkökulma hegemoniakysymykseen näyttäytyy hyvin erilaiselta riippuen kenen näkökulmasta asiaa katsotaan. Uskonnollisia ja poliittisia pyrkimyksiä on vaikea erottaa toisistaan. Analyysi näkemysten oikeellisuudesta ei ole tämän tutkimuksen tarkoitus. Kokonaisuuden kannalta on kuitenkin tärkeää nostaa esiin joitakin keskeisiä Sansibarin eri ryhmittymien näkökulmia liittyen hegemoniakysymykseen.

Keskiajan kristillisen kirkon ristiretket ja taistelu islamia vastaan liitetään myös lännen ja Sansibarin kohtaamiseen. Portugalilaisia ei nähdä saaren muslimien keskuudessa löytöretkeilijöinä vaan paremminkin ristiretkeilijöinä. Rajab al-Zinjibarin<sup>75</sup> mukaan Sansibarin historia näyttäytyy liian Eurooppa-keskeisenä kolonialistisena käännöksenä. Kolonialististen historiankirjoittajien kuvailemana saari esitellään yleensä arabi valloittajien orjakaupan keskuksena. Arabit kutsuttiin shirazien puolesta apuun vapaustaistelussa portugalilaisia valloittajia vastaan. He eivät tulleet valloittajina vaan vapauttajina. Hänen mukaansa arabien valtakauden pimeä puoli on suoraan selitettävissä portugalilaisten mielivaltaisen hallinnan seurauksena. Portugalilaisilta ristiretkeilijöitä vapautettu maa ei pysyisi itsenäisenä ilman taloudellista nousua. Tämä johti myös kyseenalaisen kaupankäynnin oikeutukseen arabien keskuudessa.

Arabien aikakausi päättyi englantilaisen siirtomaavallan saavuttua saarelle. Kumpikaan läntinen siirtomaavalta ei ole sanottavasti ollut rakentamassa afrikkalaista perinnettä.

---

<sup>75</sup> Rajab al-Zinjibari, Islam and the catholic crusade movements in Zanzibar, 1-22. Rajab al-Zinjibar edustaa ajattelussaan arabien islamilaista näkökulmaa. Artikkelit ovat luonteeltaan paikoin hyvin kriittisiä. Tekijän artikkeli on mainittu esimerkiksi portugalilaisen kolonialismin historian kirjallisuusluettelossa (<http://www.colonialvoyage.com/biblioPAfrica.html>). Sansibarin turisteille tarkoitettussa hyvin kattavassa luettelossa tekijä on esitelty ”itsenäisenä ajattelijana” ([http://www.zanzibarhistory.org/111\\_links.htm](http://www.zanzibarhistory.org/111_links.htm)). Tekijän artikkelit perustuvat paikoin vahvaan faktapohjaan, vaikkakin hänen johtopäätöksensä ovat monesti hyvin voimakkaita.

Portugalilaisten kahden sadan vuoden läsnäolosta ei ole siirtynyt juuri mitään aineksia sansibarilaiseen kulttuuriin.<sup>76</sup>

Kulttuurin yhtymäkohdat arabiaan ovat puolestaan läsnä kaikkialla. Yhteys itään on jatkunut vuosisatoja. Monsuunituulet ovat yhdistäneet Intian valtameren alueita toisiinsa hämmästyttävän paljon. Huolimatta pitkästä perinteestä myös arabit koettiin siirtomaavaltiaiksi. Heidän poliittinen valtansa loppui saarella verisesti tammikuun 11. päivänä vuonna 1964. Lähes kymmenentuhatta arabia sai surmansa ja kaksikymmentä tuhatta vangittiin. Saaren musta enemmistö teki vallankaappauksen.<sup>77</sup> Heidän johtajanaan toimi ugandalainen John Okello.<sup>78</sup> Arabi muslimien näkemyksen mukaan kansannousu toimi islamia vastaan.<sup>79</sup> Kansannousu johti liittovaltion syntymiseen Tanganyikan kanssa. Liittovaltion ensimmäistä ja pitkäaikaista (1961-1989) presidenttiä Julius Nyerereä<sup>80</sup> on syytetty muslimien syrjimisestä.

## 2.2.2 VIIMEAIKAINEN KEHITYS – DIALOGIA JA VÄLIKOHTAUKSIA

Trimingham toteaa vuoden 1962 tutkimuksessaan, ettei Itä-Afrikan kristityillä ja muslimeille ole kommunikatiivisia välejä keskenään. Molemmat ovat asettuneet puolustuskannalle ja toimivat erillään.<sup>81</sup> Sperlingin<sup>82</sup> mukaan keskeisin kolonialistisen

---

<sup>76</sup> Rajab al-Zinjibar ihmettelee miten vähän portugalilainen kulttuuri on kontribuoinut taiteeseen, rakennusarkkitehtuuriin, kirjallisuuteen tai politiikkaan.

<sup>77</sup> Mjätvedt 2006, 18. Vuonna 1960 Tanganjika itsenäistyi. Sansibar säilyi kuitenkin muutaman vuoden Englannin siirtomaavallan alaisuudessa, vaikka valta olikin käytännössä annettu Sansibarin persialaisvähemmistölle. Sansibar itsenäistyi vuonna 1963 joulukuussa ja vain joidenkin viikkojen kuluttua vuonna 1964 Sansibarilla tapahtui verinen vallankaappaus. Mustaa enemmistöä edustava *Afro-shiracy*-puolue nousi valtaan. Puolueen johtoon nousi Abeid Karume, jonka poika on nykyinen Sansibarin presidentti. Huhtikuussa vuonna 1964 Tanganjika ja Sansibar yhdistyivät ja muodostivat nykyisen Tansanian valtion. Tanganjika on Tansanian liittovaltion mannermaan puoleinen osa.

<sup>78</sup> Okello käytti kristillistä retoriikkaa oikeuttaakseen toimintansa. Kristillisten ilmaisujen ja Raamattuun vetoaminen ovat aiheuttaneet hämmennystä tuntemattoman Okellon motiivien tutkimisessa.

<sup>79</sup> Rajab al-Zinjibar katsoo, että mustan väestön toteuttama vallankaappaus palveli Tanganyikan kristillisen poliittisen johdon intressejä. Vallankaappauksen jälkeen johtoon nousi Abeid Karume, joka johti maan liittovaltioon Tanganyikan kanssa. Epäilläään, että arabijohtoinen Sansibar olisi siirtynyt islamilaisen lain alaisuuteen ja näin vaarantanut myös lännen intressejä Itä-Afrikassa. Ristiriitaiselta vaikuttaa kuitenkin se, että Englanti jätti muutamaan kuukauteen ennen vallankaappausta vallan juuri Arabeille.

<sup>80</sup> Presidentti Nyerere oli aktiivinen katolinen. Asia lisäsi vain ennakkoluuloja presidentin harjoittamaa politiikkaa kohtaan.

<sup>81</sup> Trimingham 1962, 45

<sup>82</sup> Sperling 2000, 296-297



vallan jäännös Itä Afrikan yhteiskunnan rakenteessa liittyy koulutus kysymykseen. Kristinuskon vaikutus rannikon islamilaisuuteen oli varsin merkittävä 1920-luvulle saavuttaessa. Kristilliset lähetyssaarnaajat työskentelivät varsinkin maaseudulla. He opettivat kansaa lukemaan ja perustivat kouluja. Kehittyvässä yhteiskuntajärjestelmässä eteenpäin pääsy tarkoitti siirtymistä lähetykskoulujen oppilaiksi. Islamilaisuus pitäytyi perinteiseen islamilaiseen koulutusjärjestelmään. Koska muslimit välttivät tai heitä ei päästetty opiskelemaan kristillisiin kouluihin, pääsivät kristityt yhteiskunnan etuoikeutetuiksi. Trimingham<sup>83</sup> mainitsee saman Sansibariin kohdistuneen koulutuksellisen ongelman. Muslimit eivät päässeet kristillisiin kouluihin eivätkä valtiollisiinkaan siinä määrin kuin mannermaan kristityt. Tämä johti merkittävään koulutukselliseen jälkeenjääneisyyteen. Nyereren hallintokautta on syytetty juuri siitä, että hän nosti poliittisiin virkoihin enemmän kristittyjä kuin muslimeja. Historiallinen tausta vahvistaa ennakkoluuloista ilmapiiriä liittovaltion poliittiseen elämään ja heijastuu myös yhteiskuntaelämän muille tasoille.

Kristillisten kirkkojen toiminta saarella aiheuttaa edelleen epäilyksiä. Kirkot yhdistetään lännen vallankäytön välineeksi. Rajab al-Zinjibari mukaan varhaisten ristiretkien tavoitteena oli kristinuskon levittäminen, muslimien hallitseminen ja islamin tuhoaminen. Tämä tehtävä jatkuu edelleen vain toisin keinoin. ”Heidän valtavat kristilliset kirkkonsa, seminaarinsa ja ulkomaalaisten pappien ja nunnien määrän kasvattaminen ovat selkeitä todisteita siitä, että kristilliset organisaatiot ovat Tansaniassa läntisten valtojen tytäryhtiöitä ja heidän ohjaamiaan. Nämä kristilliset organisaatiot eivät pystyisi toimimaan paikallisten tulojen varassa, ja tukemaan johtajiensa avokätistä elämäntapaa. Kaikki kirkot ja luostarit ovat läntisten valtojen omaisuutta, mistä he vastaanottavat ohjeet ja rahoituksensa evankeliointiin.”<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Trimingham 1964, 174

<sup>84</sup> Rajab al-Zinjibar, 10

Vaikkakin useiden erilaisten ryhmittymien rinnakkaiselo saarella näyttäytyy varsin rauhallisena, esiintyy kielenkäytössä kuitenkin selvää kahtiajakautumista.<sup>85</sup> Poliittinen tilanne on jakautunut kahden keskeisen puolueen kesken. Toinen edustaa muslimien suoria pyrkimyksiä, toinen on mannermaa ehdoton valtuutus ja edustaa näin ollen liittovaltion pyrkimyksiä ja sen laajaa enemmistöä. Maailma jaetaan lännen ja idän välille. Lännen poliittiset pyrkimykset yhdistetään helposti kristittyjen toiminnaksi. Saaren kolonialistinen historia on saarelaisten muistissa. Ogonsade päättyy samaan johtopäätökseen tämän näkemyksen kanssa. Ongelmat Sansibarilaisen islamilaisen yhteisön kanssa esiintyvät lähinnä teoriassa ja puheissa, ei niinkään arkipäivän yhteiselämässä, työssä ja vapaa-ajalla.<sup>86</sup>

Huolimatta siitä, että yleisesti sansibarilaisista välittyy varsin suvaitsevainen kuva, on saarella kuitenkin ääri liikkeiden kannattajia. Useiden pienempimuotoisten välikohtausten lisäksi kansainvälisen uutiskynnyksen on ylittänyt useita välikohtauksia. Vuonna 2003 läntisten maiden diplomaatteihin kohdistui pommi-isku. Vuonna 2004 kolme kristillistä kirkkoa poltettiin ja katolinen koulupussi räjäytettiin.<sup>87</sup> Katolisen kirkon pappi, Vincent Shiyo on harmissaan siitä, että yleinen mielipide ei tuomitse terroristitekoja. ”Muslimi fundamentalistit ovat vihaisia sosiaalisista palveluista, joita kirkko nykyään toteuttaa

---

<sup>85</sup> Bearman 2002, 450. Islamien tietosanakirjan mukaan sansibarilaiset islamaktivistit alkoivat avoimesti jakamaan omia mielipiteitä 1990-luvulta eteenpäin. Sansibarin ensimmäinen presidentti oli omalla politiikallaan ”vaientanut” näiden voimakkaaseen islamistiseen ajatteluun taipuvaisten ryhmien äänen. Karumen murhaamisen jälkeen 1972 poliittinen tilanne alkoi hiljalleen muuttua. Koulukunnan muslimiopettajat ja hengelliset johtajat saavuttivat hiljalleen merkittävemmän aseman muslimiyhteisössä. Merkittävimpien opettajien islamilainen tausta oli sunnalaisuuden suffii lahkossa. Vuosituhannen loppupuolen uudet hengelliset johtajat olivat omaksuneet toiminnassaan ja retoriikassaan samankaltaisuuksia kuin muiden maiden islamistisessa liikehdinnässä, erityisesti Arabian niemimaalla. Liikkeen keskuudessa syntyi itsenäisen Sansibarin islamilaisen valtion ihanne. Poliittisesti kyseenalaiset näkemykset kärjistyivät saaren uskonnollista ja poliittista tilannetta.

<sup>86</sup> Ogonsade 2004, 20

<sup>87</sup> Ogonsaden 2004, 26. Ogonsaden 2004, 26 mainitsee tutkimuksessaan myös viimeaikaisista Islamistisen ääriyhmiä välikohtauksista keväältä 2004. Erityisesti hyökkäykset ovat kohdistuneet katolisen kirkon omaisuutta kohtaan. Maaliskuussa 2004 katolinen kirkko poltettiin saarella, katolinen koulubussi poltettiin ja alkoholia myyviin kauppoihin tehtiin hyökkäyksiä. Myös turistit joutuivat hyökkäysten kohteeksi. Kansainvälisen uutiskynnyksen ylittäneet uutiset sansibarilta: [http://www.mg.co.za/articlepage.aspx?area=/breaking\\_news/breaking\\_news\\_africa&articleid=139807](http://www.mg.co.za/articlepage.aspx?area=/breaking_news/breaking_news_africa&articleid=139807), <http://www.mg.co.za/Content/13.asp?cg=BreakingNews-Africa&ao=123929>, <http://edition.cnn.com/2004/WORLD/africa/03/22/zanzibar.explosions.reut/>

saarella ilman diskriminaatiota.”<sup>88</sup> Roomalaiskatolinen kirkko on osallistunut sosiaalisten hankkeiden tukemiseen.

Kristillisten kirkkojen toiminnan motiivit ovat merkittävästi muuttuneet. Kun edellisen vuosisadan alkupuolella lähetyskirkkojen ylläpitämiä kouluja syytettiin diskriminoinnista, osallistuvat ne nyt islamilaisen yhteisön sosiaalisten tarpeiden toteuttamiseen. Sansibarin katolisella kirkolla on tavoitteena monta sosiaalista hanketta, joiden hyödynsaajina on muslimiyhteisö. He haluavat olla tukemassa esikoulupalveluita, ala- ja yläkoulupalveluita sekä nuorison koulutustarpeita. Kirkon näkynä on saada sekä kristittyjen kotien että muslimikotien lapset samoille luokille ja näin parantaa ryhmien välistä vuorovaikutusta.<sup>89</sup> Luterilainen kirkko tukee myös monia merkittäviä sosiaalisia hankkeita, sekä lähestyy dialogikysymystä tutkimuksellisin keinoin.<sup>90</sup> Anglikaanisen kirkon Sansibarin hiippakunta osallistuu myös moniin sosiaalisiin aktiviteetteihin. He ovat aktiivisesti mukana hi-viruksen ja aidsin vastaisessa työssä.<sup>91</sup>

Afrikan piispojen delegaation ja Euroopan piispojen ja teologien tapaamisen yhteydessä Ghanassa 2004<sup>92</sup> kirkon johtajat päättivät, ettei koulutus saa olla erottava tekijä muslimien ja kristittyjen välillä. Koulun opetuksen ja opetussuunnitelmien tulee kohdella tasavertaisesti toisiaan kunnioittaen näitä kahta uskontoa. Kokouksessa oli myös edustettuna Sansibarin katolinen kirkko.<sup>93</sup>

---

<sup>88</sup> Haastattelu Shiyo Vincent 2004, roomalaiskatolinen pappi.

[http://www.mg.co.za/articlepage.aspx?area=/breaking\\_news/breaking\\_news\\_\\_africa&articleid=139807](http://www.mg.co.za/articlepage.aspx?area=/breaking_news/breaking_news__africa&articleid=139807)

<sup>89</sup> Tansanian katolisen kirkon Sansibarin hiippakunnan kotisivu.

<http://www.dioceseofzanzibar.org/HistoryPartIII.htm>. (Katsottu 19.9.2007)

<sup>90</sup> Luterilaisen kirkon pappi, norjalainen lähetystyöntekijä Angeir Långas tekee tutkimusta Sansibarin dialogikysymyksestä papin tehtävänsä ohessa Sansibarilla.

<sup>91</sup> <http://www.anglican.or.tz/zanzibar.htm>

<sup>92</sup> Ghanassa järjestetty kokous oli kuudes Afrikan piispojen delegaation ja Euroopan kirkonjohtajien ja teologien kokoontuminen. Ensimmäistä kertaa kokouksen aiheeksi oli nostettu Islamin ja kristinuskon dialogia. Kokouksessa oli mukana myös Sansibarin katolisen kirkon kirkkoherra John-Peter Mfoi.

[http://dbk.de/imperia/md/content/schriften/dbk3.weltkirche/we\\_38.pdf](http://dbk.de/imperia/md/content/schriften/dbk3.weltkirche/we_38.pdf)

<sup>93</sup> Christians and Muslims – Partners in Dialogue 2004, 34. Mfoin mukaan dialogi on varsin uusi käsite Sansibarilla. Jos dialogilla tarkoitetaan siihen keskittyvien toimikuntien toimintaa, niin Sansibarilla ei ole dialogia. Kuitenkin kristittyjen ja muslimien välinen vuorovaikutus on jokapäiväistä dialogia. Haastattelu Langås 2004.

Tämän tutkimuksen kohteena oleva kirkko osallistuu samoin kuin katolinen kirkko islamilaisen yhteisön sosiaalisten tarpeiden kehittämiseen. Hanketta taloudellisesti tukee Suomen helluntaiseurakuntien lähetys- ja kehitysyhteistyöjärjestö Fida International. Paikallisen kirkon ja Fida Internationaalin missiologia perustuu holistiseen lähestymistapaan. Sen mukaan ihminen on kokonaisuus. Kirkon tulee huomioida ihmisen fyysiset, henkiset, sosiaaliset ja hengelliset tarpeet. Jeesuksen osoittama lähimmäisen rakkaus ei ollut ehdollista. Myöskään Tansanian vapaan helluntaikirkon ja Fida Internationaalin toiminta ei ole ehdollista. Apua ei anneta vain niille, jotka sitoutuvat kirkon toimintaan. Kirkko palvelee kaikkia ilman ideologisia ennakkoehtoja. Hanketoiminnassa on sitouduttu myös rahoittajien antamiin reunaehtoihin, joiden mukaan rahoituksella ei saa tukea ideologian levittämistä.<sup>94</sup> Vapaan helluntaikirkon kuten muidenkin kirkkojen toiminta, joka tapahtuu saaren kirkkorakennuksissa, on luonnollisesti kristillisen sanoman esilläpitoa ja sekä ihmisten evankeliointia.

Kristillisen yhteisön ja muslimi yhteisön väliset ongelmat ovat johtaneet merkittäviin ponnisteluihin suhteiden parantumiseksi. Vuonna 2005 saarelle perustettiin uskonnollisten johtajien komitea. Komitea vastaa rauhan rakentamiseen tähtäävästä ohjelmasta. Ohjelman tarkoituksena on vähentää ennakkoluuloja uskonnollisten johtajien keskuudessa, sekä sopia yhteisistä pelisäännöistä. Yhteisesti sovittaviin asioihin kuuluvat oikeus harjoittaa omaa uskontoa ja uskonnollisten yhteisöjen omaisuuden koskemattomuus.<sup>95</sup>

### **2.2.3 FUNDAMENTALISMIN KOHTAAMINEN**

Sansibarilaisista välittyy varsin välitön ja suvaitsevainen kuva. Pääsääntöisesti muslimit ja kristityt elävät rauhanomaisesti rinnakkain. Saarella elää myös ääriliikkeen edustajia.

---

<sup>94</sup> Hämäläinen 2004, 10. Hämäläinen on Fida Internationalin toiminnanjohtaja.

<sup>95</sup> Religious' leaders committee for peace building in Zanzibar, 2006. Religious leaders' efforts in maintaining peace in Tanzania. 2006, Paper to be Presented by Delegation from Zanzibar. 2006.

Fundamentalismi käsite on syntynyt kristinuskon keskuudessa 1900-luvun alkupuolella. Alun perin käsite tarkoitti Yhdysvalloissa protestanttien keskuudessa alkanutta liikettä, joka perustui sanatarkkaan Raamatun ymmärtämiseen ja tulkintaan.<sup>96</sup> Käsite yhdistettiin myös muihin uskonnollisiin ääriryhmiin. Islamissa fundamentalismilla tarkoitetaan useissa Afrikan ja Aasian maissa tapahtuvaa re-islamisoitumisprosessia. Liike pyrki Koraanin uskonnonharjoitusta ja yhteiskuntaa koskevien ohjeiden sanatarkkaan noudattamiseen.

Fundamentalismiksi alettiin kutsua sellaista konservatiivista ja aggressiivista uskonnollisuutta, jolla oli poliittisia pyrkimyksiä. Fundamentalismi edellytti yhteisen vihollisen nimeämistä. Vihollinen saattoi olla lännen ylivalta, sekularismi tai moderni kehitys.<sup>97</sup> Fundamentalismia ei voida selittää vain yhdellä tekijällä, vaan kysymyksessä on moniselitteinen reaktio yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin muutoksiin yhteisössä.<sup>98</sup> Fundamentalismin pyrkimyksenä on usein säilyttää muutosten keskellä oman joukon identiteetti. Fundamentalismi voidaan näin ollen ymmärtää yhtäältä puolustusjärjestelmänä, mutta toisaalta usein aggressiivisena ja määrätietoisena pyrkimyksenä yhteiskunnallisen muutoksen aikaansaamiseksi. Islamilainen fundamentalismi nähdään usein kaupungistumisen tuotteena, joka toimii suurkaupungeissa hyödyntäen niissä vallitsevaa yleistä tyytymättömyyttä. Fundamentalismi ei ole välttämättä köyhien liike, vaan nimenomaan koulutettujen, kaupungeissa asuvien nuorten liike. Keskeistä erilaisille fundamentalistisille liikkeille on ollut, että ne ovat saaneet kannattajia tilanteissa, joissa kansan enemmistö on jäänyt vähemmistöön. Fundamentalismi on luonut ryhmäsidonnaisuuden ja näin vahvemman oman identiteetin. Toisin kuin ehkä on ajateltu, fundamentalistiset liikehdinnät ovat suhtautuneet varsin joustavasti moderniin kehitykseen. Useat esimerkit todistavat

---

<sup>96</sup> Choueiri 1990, 6, Heinonen 1997a, 105, Ahonen 1993, 469–471. Ahosen mukaan fundamentalismikäsite syntyi viime vuosisadan amerikkalaisessa raamattukeskustelussa. Liberaalinen teologia ja herätyskristillisyyttä törmäsivät toisiinsa. Merkittäväksi käänneeksi keskustelussa muodostui 12-niteisen kirjasarjan ”The Fundamentals” julkaiseminen vuosina 1910–15. Kirjasarjassa konservatiiviset teologit pyrkivät osoittamaan, mikä kristinuskossa on luovuttamatonta. Kristillisestä fundamentalismista muodostui vuosisadan kuluessa Yhdysvaltoihin vahva poliittinen voima.

<sup>97</sup> Marty & Appleby 1991, 7–16

<sup>98</sup> Riesebrodt 1998, 19–20. Riesebrodt korostaa omassa määritelmässään sitä, että fundamentalismia ei saisi määritellä liian kapeasti. Hänen mielestään liike ilmenee ”massojen” julkisina mielenosoituksina, mutta myös yhteiskunnan pienten ”maanalaisten ryhmien” väkivaltaisessa toiminnassa.

nykyaikaisen teknologian hyödyntämistä liikkeen ajamien asioiden hyväksi.<sup>99</sup> Vihamielisyys vallitsevaa yhteiskuntaa kohtaa syntyy yleensä tilanteessa, jossa oma identiteetti koetaan uhatuksi. Tyypillistä on ollut viholliskuvien rakentelut sekä me ja toiset -representaatioiden korostaminen.<sup>100</sup>

Islamilaisen fundamentalismin tunnuspiirteinä pidetään pyrkimystä palata islamilaiseen oikeusjärjestelmään, naisten huntupakkoa sekä länsimaisen epämoraalisen elämäntavan hylkäämistä. Kristillisen fundamentalismin kanssa yhteinen piirre on vaatimus pyhän kirjan sanataarkasta noudattamisesta.<sup>101</sup> Yhteiskunnallinen ihanne on *umman* saavuttaminen. Ummalla tarkoitetaan islamilaista uskonyhteiskuntaa, jossa vallitsee yhteinen laki *sharia* ja kansalaiset ovat tasa-arvoisia.<sup>102</sup> Tämä ideologia on varsin houkutteleva esimerkiksi Sansibarin kaltaisessa yhteisössä.<sup>103</sup> Elintasoltaan Tansanian valtio luokitellaan maailman köyhimpien maiden joukkoon. Sansibarin vuosisadan takainen loisto on saarella läsnä, mutta lähinnä arkkitehtuurina ja historiallisina rakennuksina. Tuona aikana yhteys itään oli tiivis. Sansibarin ääri-islamistisen liikkeen on helppo rakentaa retoriikkansa edellä kuvatusta situaatiosta käsin.

---

<sup>99</sup> Fundamentalismia käsittelevien tutkimusten pohjalta voidaan tämän tutkimuksen kohteena olevaan ympäristöön löytää joitakin yhtymäkohtia. Sansibarin poliittinen tilanne on koko sen historian ajan ollut kahtiajakoinen. Yhtäältä saarivaltakunta on viimeiset vuodet kuulunut Tansanian poliittisen järjestelmän alaisuuteen, mutta toisaalta perinteiset yhteydet Lähi-Itään ja islamiin ovat aiheuttaneet poliittisen elämän kahtiajakautumisen. Elinkeinorakenne on ratkaisevasti muuttunut. Mausteiden tuottamisen ja kalastuksen sijaan keskeisimmäksi elinkeinoksi on noussut turismi ja kauppa. Islamilaisen yhteisön on avattava ovensa globaaliin kulttuuriin voidakseen palvella turismin vaatimia edellytyksiä. Toisaalta sansibarilaiset, varsinkin Stone Townin asukkaat, ovat aina hyödyntäneet kaupan tuomia mahdollisuuksia. Kauppa on edelleen keskeinen tulonhankkimiskeino varsinkin kaupungin asukkaille. Saarelle maahantuodaan länsimaisia hyödykkeitä (elektroniikkaa, käytettyjä autoja), joiden ostohinta on monesti halvempi kuin mannermaalla. Oppositioon jäänyt puolue (GUF) korostaa vaaliohjelmassaan vapaata markkinataloutta. Tämän tutkimuksen varsinainen tarkoitus ei ole kuitenkaan sansibarilaisen fundamentalismin tutkimus, vaikkakin nuorten kokemuksen kokonaisvarianssissa esiintyykin siihen liitettäviä merkityksiä. Ahonen 1993, 469-483, Mjätvedt 2006.

<sup>100</sup> Ahonen 1993, 469-483

<sup>101</sup> Choueiri toteaa, että sekä kristilliselle, juutalaiselle että islamilaiselle fundamentalismille on yhteistä se, että fundamentalistinen ideologinen lauselmä ilmentää vihamielistä asennetta sekä perinteitä että virallisia uskonnollisia instituutioita kohtaan. Liikkeet eivät ole siis sitoutuneita välttämättä uskonnon traditioon, mutta eivät myöskään jumalallisesti inspiroituun pyhään kirjallisuuteen. Liikkeet tulkitsevat pyhiä tekstejä älyllisesti ja poliittisesti omien tarkoituksien toteuttamiseksi. Islamilaiset fundamentalistiset liikkeet määrittelevät uudelleen elintärkeät ja keskeiset koraanin opetukset. Choueiri 1990, 8-9

<sup>102</sup> Heinonen 1997a, 119-121

<sup>103</sup> Randallin mukaan Itä-Afrikan rannikolla jihad ei koskaan varsinaisesti ole ollut väline afrikkalaisten käännynnäytämiseen. Randall 2000, 251

Yhteistyön tapahtuessa maassa, jossa islamilaisella fundamentalismilla on kannatusta, vaikuttaa liike oletetusti kehitysyhteistyöhankkeeseen. Heinonen<sup>104</sup> toteaa, että kehitysyhteistyöhankkeista tehtäviin korkean ja matalan tason päätöksiin vaikuttavat kyseisen yhteiskunnan aatteelliset ryhmät. Riippumatta siitä, osallistuvatko uskontopuolueet juuri tuolloin hallitusvastuuseen, vaikuttaa niiden arvomaailma kehitysyhteistyön edellytyksiin.<sup>105</sup> Heinosen<sup>106</sup> mukaan on tärkeää ymmärtää mistä fundamentalistien vaatimuksissa on pohjimmiltaan kyse. Poliittisen päätöksentekokielen taustalta voi olla vaikea tunnistaa sen taustalla olevaa arvomaailmaa ja sen kytkentöjä uskonnollisiin taustaryhmiin. Julkisuudessa olevat fundamentalistien vaatimukset ovat usein helppo havaita, mutta korkean tason päätöksenteon riippuvuutta näistä on sen sijaan vaikea havaita.<sup>107</sup> Heinonen esittää kolme näkökulmaa fundamentalismin kohtaamisen edellytyksiin kehitystyöntekijän kohdalla. Ensimmäiseksi fundamentalismin taustojen ymmärtäminen auttaa välttämään vastakohta-asettelua esimerkiksi perinnäisen kulttuurisesti ja uskonnollisesti hyväksytyin työtavan ja uuden länsimaisen teknisen toteutuksen välillä. Toiseksi uskonnollista ja eettistä arvomaailmaa on mahdollista käyttää myönteisesti hyväksi konfliktien ratkaisuisissa. Kolmanneksi keskusteluissa tulisi huomioida dialogisäännöt. Heinosen<sup>108</sup> mukaan keskeistä uskontojen välisen dialogin saavuttamisessa on yhteisen symbolitason löytäminen.

---

<sup>104</sup> Heinonen 1997a, 105

<sup>105</sup> Mjätvedt 2006. Sansibarin saarivaltakunnalla on oma presidentti ja kansan vaaleilla valitsema parlamentti (House of Representatives). Vuoden 2005 vaaleihin osallistui 17 puoluetta, mutta vain kaksi niistä sai paikkoja parlamenttiin: mannermaalla, Tansaniassa, laajan enemmistön kannattama CCM (Chama cha Mapinduzi / Party of the Revolution) ja Sansibarin islamilaiseksi puolueeksi ymmärretty CUF (Civic United Front). CUF-puolue itse kieltää olevansa islamistinen puolue, ja korostaa puolue-ohjelmassaan ihmisoikeuksia, vapaata markkinataloutta ja taistelua vallassa olevan puolueen korruptoitunutta hallintoa vastaan. CUF:lla on varsin paljon kannattajia. Vuoden 2005 vaalit puolue hävisi 46 prosenttia vastaan 53 prosenttia. Tosin tutkimuksen kohteena olevan Ungujan saarelaisten äänät jakautuivat CCM:n hyväksi (CCM: 71 prosenttia, CUF: 28 prosenttia). Sansibarin vaalit eivät ole sujuneet ilman levottomuuksia. Kansainvälisten vaalitarkkailijoiden raporttien mukaan kahden pääpuolueen yhteenotoilta ei välttytty vuoden 2005 vaaleissakaan. Katso lisää Sansibariin vaalien tarkkailuraportit: Norwegian Centre for Human Rights/NORDEM/Annie-Lise Mjätvedt ja National Democratic Institute for International Affairs (NDI). International Observation Mission 2005/ Zanzibar Elections/ October 30, 2005/ Final Report.

<sup>106</sup> Heinonen 1997a, 105- 108

<sup>107</sup> Heinonen 1997a, 105- 108. Nimtz 1980 käsittelee tutkimuksessaan islamilaisuuden vaikutusta poliittiseen päätöksen tekoon tutkimuksen kohdealueella.

<sup>108</sup> Heinonen 1997a, 135 Dialogisäännöt on käsitelty seikkaperäisesti luvussa 9

### **3 KESKEISET TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT**

Tässä tutkimuksessa on kaksi erilaista teoreettista lähtökohtaa; eksistentiaalinen fenomenologia ja symboliteoreettinen. Eksistentiaalinen fenomenologia edustaa kokemuksen tutkimusta. Kokemuksen tutkimus on tällaisessa asetelmassa varsin houkutteleva. Menetelmällä saatu tieto kuvaa sansibarilaisten nuorten elämismaailmaa.

Symboliteoreettinen lähtökohta puolestaan kuvaa ajattelumaailmaa. Tutkimusstrategiseksi lähtökohdaksi muodostuu valittu teoreettinen esiymmärrys, jonka pohjalta aineisto analysoidaan. Menetelmällä saatu tieto kuvaa ajattelun eroja, vaikka ne eivät elämässä tule esiin tällaisina. Luokiteltu tieto näyttäytyy varsin houkuttevalta lähtökohdalta johtopäätösten tekemiselle.



## 3.1 KOKEMUKSEN RAKENNE JA KESKEISET KÄSITTEET NUORTEN KOKEMUKSEN YMMÄRTÄMISESSÄ

### 3.1.1 KOKEMUKSEN TUTKIMUKSEN TIETEENFILOSOFISET LÄHTÖKOHDAT

Sansibarilaisten nuorten merkityksiä kristillisen järjestön tekemästä kehitysyhteistyöstä lähestytään kokemuksen tutkimuksen näkökulmasta. Fenomenologisen tutkimuksen tutkimuskohteena on ihmisen kokemus. Se soveltuu kaikkiin olemassa oleviin tieteenaloihin, jotka tutkivat subjektiivista kokemusta.<sup>109</sup> Fenomenologisessa tutkimuksessa on kaksi tutkimusperinnettä; husserlilainen deskriptiivinen fenomenologia ja heideggeriläinen hermeneuttinen fenomenologia. Tutkimuksen kokonaisuuden kannalta katsotaan tärkeäksi lyhyesti perehtyä fenomenologiseen filosofiaan ja sen tärkeimpiin käsitteisiin.

Edmund Husserl on niin sanotun puhtaan fenomenologian perustan luonut teoreetikko.<sup>110</sup> Husserl otaksui, että kaikki tieto perustuu kokemukseen, joten todellista maailmaa on tutkittava kokemusten kautta<sup>111</sup>. Husserl edustaa niin sanottua puhdasta eli transsendentaalista fenomenologiaa. Hän on kiinnostunut tajunnan rakenteista, mutta ei kiellä ulkoisen maailman olemassaoloa ihmisen tajunnan ulkopuolella.<sup>112</sup> Tutkimuksessa ollaan kiinnostuneita ulkoisen maailman rakentumisesta ihmisen tajunnassa. Ulkoinen maailma välittyy ihmisen tajunnalle kokemuksen kautta. Tajunnallinen toiminta on aina relationaalista; se suuntautuu aina johonkin. Husserl käyttää käsitettä *merkitysrakenne* kuvaamaan niitä mekanismeja, joiden kautta ihmisen tietoinen toiminta tapahtuu ihmisen

---

<sup>109</sup> Perttula 2005, 116

<sup>110</sup> Husserl 1995. Katso lisää Husserlin laajasta kirjallisesta tuotannosta Virtanen 2006, 154. Varto 1995, 26 näkee husserlilaisen tieteenkriiikin kohdistuvan ennen kaikkea positivistisen tieteen tradition tapaan käsitellä ihmisen kokemuspäiriä. Husserlin mukaan ei voida järkevästi nimetä jotakin aktia numerolla ”yksi” ja toista aktia numerolla ”kaksi” ja tämän jälkeen todeta kokemuksen olevan naiivin laskennallinen.

<sup>111</sup> Husserl 1995, 79, Satulehto 1992, 2-7.

<sup>112</sup> Tieteelliseltä tutkimukselta odotetaan objektiivisuutta. Fenomenologisessa tutkimuksessa keskeiseksi nousee kysymys, miten subjektiivisesta kokemuksesta muodostuu objektiivista tietoa. Perttulan mukaan objektiivisuus toteutuu silloin, kun tutkimus on toteutettu tutkijan maailmakäsitystä, ihmiskäsitystä ja kokemusta koskevan tieteenteoreettisen ajattelutyön kanssa johdonmukaisella tavalla. Toiseksi empiirinen tutkimus tulee toteuttaa kaikissa vaiheissa niin, että tutkimuksellinen ymmärrys perustuu tutkimukseen osallistuvien elävään kokemukseen ja kokemuskuvauksiin. Perttula 2005, 156-157.

tajunnassa. Husserlilaisen fenomenologian tavoitteena on kuvata ilman teoreettisia käsitteitä sitä tapaa, jolla ulkoinen maailma rakentuu ihmisen tajunnassa.<sup>113</sup>

Martin Heidegger eroaa Husserlista siinä, että hän katsoo, että tieto muodostuu ihmisen ja ulkoisen todellisuuden välisessä suhteessa. Heidegger korosti, että ihminen on maailmassa oleva. Tästä syystä fenomenologiaan tulee hermeneuttinen näkökulma.<sup>114</sup> Heideggerin mukaan ymmärtäminen ja tulkinta saavat merkityksensä juuri ihmisen tavasta olla maailmassa.<sup>115</sup>

Tässä tutkimuksessa kokemuksen tutkimuksen lähtökohdaksi on valittu eksistentiaalinen fenomenologia. Rauhalan luoma eksistentiaalinen fenomenologia on tapa yhdistää husserlilaista ja heideggerilaista ajattelua. Rauhalan<sup>116</sup> mukaan tutkimuksen lähtökohtana on aina oltava myös tutkimuksen ihmiskäsityksen määrittelemine. Eksistentiaalisessa fenomenologiassa ihmiskäsitys perustuu holistiseen ihmiskäsitykseen, joka reaalistuu erilaisissa olemassaolon muodoissa. Näitä kutsutaan situationaalisuudeksi, kehollisuudeksi ja tajunnallisuudeksi. Ne ovat kaikki suhteessa toisiinsa.

Tässä yhteydessä ei katsota tarpeelliseksi esittää tämän yksityiskohtaisemmin Husserlin, Heideggerin ja Rauhalan filosofian kaikkia ydinkäsitteitä. Holistisen ihmiskäsityksen tajunnallisuus ja situationaalisuus ovat kuitenkin tämän tutkimuksen kannalta niin keskeisiä käsitteitä, että tutkimuksessa katsotaan tärkeäksi avata ne lukijalle laajemmin seuraavassa alaluvussa.

---

<sup>113</sup> Varto 1995, 27, Perttula 1995, 6

<sup>114</sup> Heideggerin fenomenologiaa kutsutaan hermeneuttiseksi fenomenologiaksi. Häntä on luonnehdittu myös olemisen filosofina. Heidegger otaksui, että tieto muodostuu ihmisen ja ulkoisen todellisuuden välisessä suhteessa, minkä takia niitä ei tule erottaa toisistaan. Heideggerin mukaan ymmärtäminen ja tulkinta saavat merkityksensä juuri ihmisen tavasta olla maailmassa. Kun ihminen ymmärtää omaa olemistaan ja muiden olemista, saa ymmärrys aina tulkinnallisen luonteen. Heideggerille hermeneutiikka tulkintana merkitsee siis kaikkea ymmärtämistä, jota ihmisellä täälläolostaan (*täälläolo saks.Dasein*) on. Heidegger 2000, 58-61, Niskanen 2005, 103–106, Varto 1995

<sup>115</sup> Heidegger 2000, Niskanen 2005, 103- 106, Varto 1992

<sup>116</sup> Rauhala 1993, 35-47

### 3.1.2 KOKEMUKSEN RAKENNE

Eksistentiaalisen fenomenologisen tutkimuksen lähtökohta on siinä, että ihminen on tajunnallinen olio<sup>117</sup>. Ihmisen tajunnallinen toiminta suuntautuu aina johonkin. Hän on intentionaalinen. Kun tajunnallisen ihmisen toiminta valitsee kohteensa, ihminen kokee elämyksiä. Ihminen ei aina pysty tunnistamaan toimintansa kohdetta, josta elämys syntyi. Vaikka tämän kokemuksen kohde jäisikin epäselväksi, elämys on hänelle kuitenkin ollut todellinen. Perttula määrittelee kokemuksen seuraavasti: ” Kokemus on ymmärtävä suhde tajuavan ihmisen ja elämäntilanteen välillä ja merkityksellistyvä suhde elämäntilanteen ja tajuavan ihmisen välillä.”<sup>118</sup> Kokemuksen rakenteella tarkoitetaan tekijöitä, jotka tekevät kokemuksesta sen, mitä se on erotuksena muista kokemuksista.<sup>119</sup> Kokemus on siis suhde. Se on suhde subjektin, toiminnan ja kohteen välillä. Kokemus syntyy, kun tajunnallinen ihminen suuntaa tajunnallisen toimintansa kohteeseen. Tätä suhdetta voidaan kutsua kokemuksen lisäksi myös merkityssuhteeksi.

Eksistentiaalinen fenomenologia liittää kokemuksen osaksi elämäntilannetta (situaatio).<sup>120</sup> Situaation käsite on peräisin heideggerilaisesta filosofiasta. Elämäntilanteisuus liittyy tutkimuksen kohteena olevaan kulttuuriin.<sup>121</sup> Elämäntilanne on siis jotain, johon sansibarilainen nuori on kietoutuneena: maantieteellisiin oloihin, kulttuuriin, taloudelliseen asemaan, ihmisiin, arvostuksiin. Islamilaisuus on kietoutuneena kaikeskunnallisessa, kulttuurisessa ja yhteisön elämässä. Se on keskeisin situaatiotekijä sansibarilaisten nuorten kokemusten merkityshorisontissa.<sup>122</sup> Elämäntilanne on rakenteeltaan monitasoinen ja monimutkainen. Siihen kuuluu konkreettisia todellisuuksia kuten elinympäristö, työolosuhteet, koti, perhe,

---

<sup>117</sup> Rauhalan mukaan ihmistä pidetään perusolemukseltaan tajunnallisena olentona ja kokemukset liittyvät ihmisen tajunnalliseen olemisen tapaan. Rauhala 1990, 35- 46, Rauhala 1993, 126, Rauhala 1995, 41-44. Rauhalalle tajunta on mielen sisäistä merkitsevyyttä Rauhala 1993, 44-46, Perttula 1995, 19-20. Rauhala määrittelee mielen tarkoittaen sitä mielellistä sisältöä, jonka avulla objekti tai ilmiö ymmärretään joksikin Rauhala 1993, 126.

<sup>118</sup> Perttula 2005, 119

<sup>119</sup> Latomaa 2005, 47

<sup>120</sup> Rauhala 1993, 104-105

<sup>121</sup> Perttula 2005, 117, Perttula 1995, 18

<sup>122</sup> Rauhala 1990, 179. Merkityshorisontilla Rauhala viittaa koetun maailman historiallisuuteen. Ymmärtäminen tapahtuu siis aina joissakin yhteyksissä. Ihminen on kykenevä ymmärtämään vain tajuntansa horisonttien selkeys- ja kehitystasoilla. Rauhala 1993, 44, Perttula 1995, 19-20

toiset ihmiset sekä ideaalisia todellisuuksia kuten uskomukset, arvot, normit, kulttuuripiirissä vallitsevat aatteet sekä uskonto. Toisiin situaatiotekijöihin ihminen ei ole voinut vaikuttaa kuten sukupuoleen, vanhempiin ja rotuun. Toisiin situaatiotekijöihin ihminen on taas voinut vaikuttaa: koulutukseen, ihmissuhteisiin ja taloudelliseen asemaan.

Tutkimuksissa, joissa on mukana myös sosiaalinen ulottuvuus, on esitetyn analyysin lisäksi pohdittava myös sosiaalisen ilmiöiden perusrakennetta. Sosiaaliset suhteet ovat osa yksilön situaatiota. Perttula katsoo, fenomenologiseen lähestymistapaan perustuen, että sosiaaliseen todellisuuteen kuuluvien ilmiöiden luonne ei poikkea tajunnalle merkityssuhteina olevista ilmiöistä. Tutkimuksessa ollaan kiinnostuneita ihmisistä ja tutkimusaineistona käytetään heidän kvalitatiivisessa muodossa kuvaamiaan kokemuksiaan.<sup>123</sup>

Halle<sup>124</sup> esittää fenomenologiseen lähtökohtaan muutamia keskeisiä näkökulmia lähestyttäessä vieraan kulttuurin tutkimusta. Vieraan kulttuurin edustajan lähtökohdat ovat jo hänen situaationsa mukaan toiset kuin tutkijalla.<sup>125</sup> Ensimmäiseksi Halle katsoo, ettei ole mahdollista tehdä jakoa empiirisen ja yliaistittavan (spiritualistisen) välillä. Tärkeämpää on pohtia, kokevatko kyseisen kulttuurin jäsenet jonkin todellisena tai todellisuuteen kuuluvana. Toinen huomio kohdistuu siihen, ettei ole syytä pyrkiä antamaan kausaalisia selityksiä, jotka menevät systeemin ”olemuksellisten rakenteiden yli”. Sen sijaan systeemin sisäiset kausaalit selitykset kelpaavat. Kolmas huomio kohdistuu käsitteiden ymmärtämiseen. Niitä ei voida pitää neutraaleina, riippumattomina olioina, vaan ne tunnetaan yhtäläillä kuin ajatellaan. Esineellistämistä vältetään siis myös käsitteiden puolella. Neljäs huomio liittyy informaation alkuperään. Sen on oltava peräisin subjektilta itseltään. Subjekti on muodostamansa ja kokemansa kulttuurin

---

<sup>123</sup> Perttula 1995, 25

<sup>124</sup> Berry Halle on nigerialainen filosofi. Hän on syventynyt tutkimaan traditionaalisia afrikkalaisia ajatussysteemejä. Katso lisää Wallenius 1991, 64-74

<sup>125</sup> Vilkkä 1991, 17

todellinen auktoriteetti. Ja siten vain tästä tiedosta voidaan muodostaa kuvaileva selitys.<sup>126</sup>

### 3.1.3 KOKEMUKSEN LAADUT

Perttulan mukaan kokemus rakentuu neljästä kokemuslaadusta. Ne ovat tunne, intuitio, tieto ja usko. Nämä neljä mainittua kokemuslaatua kattavat muut mahdolliset laadut, joita ovat esimerkiksi käsitys, ajatus, arviointi, muisto, mielipide, kertomus, selitys, ennakointi, arvaus ja kuvitelma. Edellä mainitut ovat osa kokemusta, jotka voidaan ymmärtää neljän kokemuslaadun yhdistelminä.<sup>127</sup>

Elämäntilanteisuuden kautta sansibarilaisnuori on suhteessa kulttuuriinsa, yhteiskuntaan ja muihin ihmisiin. Erityinen intressi sansibarilaisen nuoren kokemuksen rakenteessa kohdistuu niihin merkityksiin, joita nuori antaa suhteessa koulutuksen tarjoajiin ja kristittyihin yleensä.

Ensimmäinen kokemuslaaduista on tunne. Tutkijat määrittelevät tunteen hyvin monella eri tavalla ja monesta näkökulmasta. Aiheeseen liittyvät käsitteet ovat osittain päällekkäisiä kuten tunne, emootio ja affektio. Goleman määrittelee tunteen kaikenlaisiksi elämyksellisiksi mielenliikkeiksi ja niihin liittyviksi ajatuksiksi, psykologisiksi ja biologisiksi tiloiksi sekä ylläkkeiksi toimintaan. Hänen mukaansa erilaisia tunteita lienee tuhansia, mutta perustunteina voitaneen pitää vihaa, surua, pelkoa, nautintoa, rakkautta, yllätystä, inhoa ja häpeää.<sup>128</sup> Ruohotien mukaan tunteella tarkoitetaan tiettyyn objektiin tai ideaan kohdistuvia tunnereaktioita. Sillä voidaan tarkoittaa myös emotion synnyttämää energiaa tai yleistä reaktiota johonkin, josta pitää tai ei pidä. Affektiivisiä rakenteita kuvaavia käsitteitä ovat tunne, emootio, mieliala ja temperamentti.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Wallenius 1991, 69-71

<sup>127</sup> Perttula 2005, 123-132

<sup>128</sup> Goleman 1996, 289-290, Goleman 2003, 341-342

<sup>129</sup> Ruohotie 2002b, 75

Tunne on vahvasti sidottu nykyhetkeen. Se on ajallisesti aina ensimmäinen kokemus ja ne kehkeytyvät psyykkisessä toiminnassa. Tunteet eivät edellytä rakentavaa ymmärtämistä, eivät välttämättä kieltä, käsitettä eivätkä edes sosiaalista vuorovaikutusta.<sup>130</sup> Tunteita on pidetty villoina voimina, joita on jotenkin kontrolloitava.<sup>131</sup> Tunne on ihmisen välitön suhde kokemuksen kohteeseen. Valtaosa tunteista on sidottu ihmisen kehollisuuteen. Se toimii tunteiden elämäntilanteellisena alkupisteenä. Osaa tunteista voidaan kutsua tunnetihentymiksi. Perttula näkee tunteiden olevan ajallisesti liittyneitä kokemuksen hetkeen, ja tilanteen mennessä ohitse ne menettävät merkityksensä nykyhetkeen kiinnittävän tehtävänsä jälkeen. Tunne ei asetu henkisen toiminnan, esimerkiksi arvioimisen, pohtimisen tai tarkastelemisen aiheeksi.<sup>132</sup>

Tunteet vaikuttavat ihmisen asenteisiin. Ihmisen kokemuksen tunteellista eli affektiivista puolta on tutkittu osana asenteiden muodostumista. Tämä tunteen osa-alue määrää yksilön emotionaalisen valmiuden reagoida tutkittavaa objektia kohtaan. Asennekohde siis "tuntuu" positiiviselta tai negatiiviselta.<sup>133</sup>

Tunne määrää sen, kuinka miellyttävän tai epämiellyttävän tunteen asennekohde herättää. Se ilmenee sisäänpäin ja ulospäin suuntautuvina hermostollisina reaktioina ja sanallisesti ilmaistuina tunteina.<sup>134</sup> Affektiivisen tekijän voimakkuus vaihtelee eri asenteissa. Affektiivisen latauksen ollessa hyvin pieni, lataus voi olla etupäässä tiedollisen kokemuslaadun dominoima. Etnisissä ennakkoluuloissa affektiivinen lataus voi olla melko suuri.<sup>135</sup> Luonteenomaista affektiivisille reaktioille on, että ne opitaan nopeasti, mutta muuttuvat hitaasti. Ne ovat myös lapsen ensimmäisiä reaktioita ja liittyvät siksi voimakkaasti persoonallisuuteen.<sup>136</sup>

---

<sup>130</sup> Perttula 2005, 124-126

<sup>131</sup> Isokorpi 2003, 50, Wager 1999, 326-327

<sup>132</sup> Perttula 2005, 124-126

<sup>133</sup> Karvonen 1970, 6

<sup>134</sup> Karvonen 1967, 16-17

<sup>135</sup> Katz & Scotland 1959, 423-425

<sup>136</sup> Ajzen & Fishbein 1975, 11

Asenteen eri osa-alueet muodostavat organisoituneen kokonaisuuden. Tämä tarkoittaa sitä, että muutos jossakin osa-alueessa pyrkii saamaan aikaan muutoksen toisessakin osa-alueessa.<sup>137</sup> Asenteen osa-alueet voidaan asettaa hierarkkiseen järjestykseen muutosvastustuksensa perusteella. Affektiivisessä osa-alueessa tämä vastus on suurin. Tämä johtuu siitä, että tunnepitoiset reagoitaitapumukset opitaan yleensä ensin. Myös Perttulan mukaan tunne on kokemuksen ensimmäinen reagoititapa. Seuraavaksi suurin muutosvastus on asenteen tiedollisella osa-alueella. Heikoin vastus muuttumiselle on asenteen toiminnallisella osa-alueella.<sup>138</sup>

Toinen kokemuslaadusta on tieto. Tieto on rakenteeltaan aina kokemus. Tieto rakentuu aina aiheesta, joka on ihmisen oman tajunnallisen rakennustyön tulosta. Tiedon tajunnallisesta luonteesta seuraa se, että tieto ei suoraan merkityksellistä tajunnan ulkopuolista elämäntilannetta, vaan siitä muodostuneita kokemuksia. Jokaisen uuden tiedon kohteena oleva aihe voi olla miten monta kertaa tahansa uudelleen rakennettu ja jo ymmärretty. Tavot tietää tekevät ihmisistä yksilöllisempiä kuin tavot tuntea tai kokea intuitiivisesti.<sup>139</sup> Asenteellinen reagoitivalmius ilmenee useiden tutkijoiden mukaan myös tiedollisella eli kognitiivisella osa-alueella.<sup>140</sup>

Tiedollisella osa-alueella tässä yhteydessä viitataan sellaisiin arviointeihin, jotka ovat joko objektiiviseen tietoon tai subjektiiviseen olettamukseen perustuvia. Tiedollinen osa-alue ilmenee havaintoihin liittyvinä reaktioina ja verbaalisina tiedon ilmaisuina.<sup>141</sup>

Kolmas kokemuksen laatu on usko. Usko on rakennettua ymmärtämistä ja saa aiheensa ideaalisesta elämäntilanteesta. Rakennettu ymmärtäminen tapahtuu suhteessa itse rakennettuun ideaaliseen elämäntilanteeseen. Ymmärtäminen on henkisen yleistävän toiminnan aikaansaannosta. Henkisen yleistävällä toiminnalla on kyky ottaa etäisyyttä aiheeseen ja muokata sitä tarkoituksellisesti. Uskoa rakennetaan tietoa useammin tunteista ja tunnetihentymistä. Uskon muodostumisessa tunteenomaisuus ja

---

<sup>137</sup> Karvonen 1967,19

<sup>138</sup> Karvonen 1967, 21, 75

<sup>139</sup> Perttula 2005, 129-130

<sup>140</sup> Ajzen & Fishbein 1975, 6

<sup>141</sup> Ajzen & Fishbein 1975, 12-14, Karvonen 1970, 6

epäkäytännöllisyys toimivat uskon rakentavina ominaisuuksina, jos muodustuva kokemus on yleisellä tasolla toisten käsitettävissä ja toistettavissa. Uskoon kuuluu jaettu elementti. Uskon kokemuksen ympärille muodostuu uskovia ideologioita ja niihin sitoutuvia ryhmiä. Uskolle on tärkeää sen kestävyys.<sup>142</sup> Perttulan mukaan uskon ja tiedon erot ovat hyvin vähäiset.<sup>143</sup> Niiden erottaminen lienee useissa tilanteissa jopa turhaa. On olemassa elämänmuotoja, joissa tiedon ja uskon luontainen läheisyys näyttää säilyneen.<sup>144</sup>

Neljäs kokemuksen laatu on intuitio. Se muodostuu henkisen yksilöllistävässä toiminnassa. Siihen sisältyy itsetiedostuksen kyky. Tunteiden kohdalla tarvittiin myös muita kokemuslaatuja, mutta intuitioimiseen kuuluu kyky tunnistaa syntyvä kokemus, intuitio. Intuitiiviseen kokemukseen liittyy varmuuden tunne. Itsetiedostus tunnistaa kokemuksen varmaksi, vaikka kokemuksen rakenne ei olisikaan vielä selkeytynyt. Ihminen käsittää sekä intuition merkittävyyden sen varmuuden mielessä että sen yksilöllistävän vaikutuksen omassa elämässään. Tämä kokemus on vaikea välittää toiselle.<sup>145</sup>

### **3.2 SYMBOLIYMMÄRRYKSEN KEHITTYMINEN**

Uskontojen kohtaamisessa vaaran muodostaa pinnallinen ilmiöiden tulkinta ja tästä seuraavat asenteet ja ennakkoluulot. Heinosen mukaan pinnallisista eroista tehdään aggressiivisen kilpailun edelläjuoksijoita. ”Kulttikolareista” muodostuu ”kulttuurikolareita” ja näistä maailmaa jakavia vihollisleirejä. Pinnallisen suhtautumisen sijasta tulisi ajatella sitä henkistä taustaa, mistä erilaiset tavat ja käsitykset nousevat. Uskontojen kohdatessa on tärkeää ymmärtää sekundaaristen piirteiden lisäksi myös uskontojen primaarisia lähtökohtia ja tavoitteita.<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> Perttula 2005, 130-133

<sup>143</sup> Rauhalan mukaan uskoa ei voida analysoida yleisessä merkityksessä, koska mitään totta tai epätotta uskoa jonkinlaisessa yleisessä vertailevassa mielessä ei tietenkään ole olemassakaan. Uskon totuus on olemassa vain henkilökohtaisessa kokemuksessa. Rauhala 1990, 179

<sup>144</sup> Perttula 2005, 133

<sup>145</sup> Perttula 2005, 126-128

<sup>146</sup> Heinonen 1997a, 129- 135



Tärkeintä keskusteluissa maailmankatsomuksellisista kysymyksistä on hienotunteisuus ja aitous. Yhdistävinä ja erottavina tekijöinä ei olekaan olleet opilliset ja dogmaattiset kysymykset, vaan se miten kulloisissakin tilanteissa tulkitaan ja ymmärretään. Erottavat tekijät eivät pahimmillaan olekaan siis siinä, miten dogmatiikka kirkkoja ja uskontoja erottaa, vaan siinä millä abstraktion ja henkilökohtaisuuden tasolla asiat tulkitaan.<sup>147</sup>

### 3.2.1 SYMBOLITEORIAN SUHDE AJATTELUNKEHITYSTEORIOIHIN

Uskonnon rooli ja merkitys sansibarilaisnuoren elämässä on hyvin kokonaisvaltainen. Keskeiseksi teoreettiseksi esiyymmärrykseksi nousevat ajattelun kehitysteoriat, joissa uskonnollisen ajattelun kehittyminen on huomioitu. Teorioiden avulla saadaan luokiteltua tietoa ajattelun eroista. Kokonaisuuden kannalta nähdään tärkeäksi esittää symboliteorian suhde muihin uskonnollisen ajattelun kehitysteorioihin.

Ajattelun kehitysteorioissa voidaan havaita kolme keskeistä teoreettista koulukuntaa. Ensimmäistä kutsutaan uskontokasvatuksen kognitiiviseksi koulukunnaksi. Koulukunnan tutkijat ovat tutkineet ihmisen jumala-käsityksen ja uskonnollisen ajattelun kehittymistä.<sup>148</sup> Siinä missä Piaget'n teoria pyrkii määrittelemään lähinnä subjektin ja objektin välistä suhdetta, Kolbergin teoria moraalinnormien välistä jännitettä ja Selmanin teoria kahden subjektin välistä tasapainoa, pyrkivät uskonkehitysteoriat huomioimaan myös subjektin suhteen tuonpuoleiseen. Näiden teorioiden tutkimuksen kohteena on sen jännitteen ilmaiseminen, joka liittyy subjektien väliseen ja subjektin ja transsendentin väliseen suhteeseen.<sup>149</sup> Uskon kehityksen teorioista keskeisimmiksi ovat nousseet Fowlerin ja Ozerin teoriat.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Heinonen 1997a, 136

<sup>148</sup> Koulukunnan merkittävämpiä ulkomaisia edustajia ovat olleet Ronald Goldman, Fritz Oser ja James Fowler. Suomessa Kalevi Tamminen on tunnetuin tämän koulukunnan edustaja. Goldman 1968, Tamminen 1992, Fowler 1987

<sup>149</sup> Räsänen 2002, 95-96

<sup>150</sup> Molemmat ovat kohdanneet myös laajaa kritiikkiä. Suomenkielellä on ilmestynyt kaksi väitöstutkimusta kohdistuen teorioiden syvempään tarkasteluun. Oikarinen 1993 käsittelee tutkimuksessaan James Fowlerin

Toiseksi lähestymistavaksi voidaan nähdä anglosaksista maista lähtenyt spiritualiteetin<sup>151</sup> korostaminen kasvatuksessa. Howard Gardnerin<sup>152</sup> moniälykkyysteorian viitekehyksessä on syntynyt useita uusia yrityksiä nimetä ja ymmärtää ihmisten erilaista lahjakkuutta. Perinteisen älykkyydosamäärällä mitattavan lahjakkuuden rinnalle on esitetty tunneäly<sup>153</sup> ja spirituaalista lahjakkuutta<sup>154</sup>.

Kolmas koulukunta on Saksasta alkunsa saanut symbolididaktiikka. Keskeistä on ihmisen symboliymmärryksen kehittyminen. Saksalainen uskonnonpedagogiikan professori Peter Biehl on tutkimuksissaan tutkinut ihmisen symbolitajun kehittymistä.<sup>155</sup> Ajattelun kognitiivisesta koulukunnasta sekä Fowler että Ozer liittävät myös symboliymmärryksen kehittymisen omaan teoriaansa.

Tässä tutkimuksessa lainataan Fowlerin teoriaa vain siinä määrin kuin se on sopusoinnussa tutkimuksen tieteenfilosofisten lähtökohtien kanssa.<sup>156</sup> Teorioiden

---

teoriaa ja Antti Räsänen 2002 Ozerin teoriaa. Fowlerin teoriassa uskon kehitysmuutokset voivat johtua iän karttumisesta, kypsymisestä, elämänkentän muutoksista, yleiseen yksilön kehitykseen tai äkillisiin elämäntilanteiden muutoksiin liittyvistä kriiseistä. Muutoksia voi ilmetä uskon sisällössä eli perimmäistä todellisuutta koskeissa mielikuvissa ja kertomuksissa. Niitä esiintyy myös uskon rakenteissa eli tavoissa tulkita ja hahmottaa perimmäistä todellisuutta ja sitoutua siihen. Fowlerin kehitysteoria keskittyy rakenteellisiin muutoksiin. Hänen teoriassaan uskon kehitysvaihe määräytyy seitsemän uskon aspektin mukaan. Nämä aspektit ovat: logiikan muoto, sosiaalinen perspektiivi, moraaliarviointi, sosiaalisen tietoisuuden sidokset, auktoriteetti, maailmankuvan koherenssi ja symbolien käyttö.

<sup>151</sup> Tärkeimpiä lapsen spiritualiteetin tutkijoita ovat amerikkalainen psykiatri Robert Coles ja englantilainen uskontopedagogi David Hay. Hän määrittelee spiritualiteetin "tietoisuudeksi siitä, että on olemassa muutakin kuin arkitodellisuus". Spiritualiteetin oppimiselle herkeittäviä tapahtumia voivat olla syntymä, kuolema, suru, rakkaus, juhla, epäonnistuminen, palkinnon saaminen. Myös tietyt toiminnot kuten laulaminen, piirtäminen ja maalaaminen voivat auttaa spirituaalisen herkkyyden tunnistamisessa. Spiritualiteettiin liittyvä tietoisuus ei niinkään tarkoita herkkyyttä jollekin epäluonnolliselle, vaan lisääntyvää herkkyyttä nähdä jokapäiväisten asioiden syvemmät merkitykset. Spiritualiteetti ilmenee myös herkkyytenä uskonnollisille symboleille ja riiteille. Coles 1990, Hay 1998.

<sup>152</sup> Gardner 1993a, Gardner 1993b

<sup>153</sup> Goleman 1996

<sup>154</sup> Zohar & Marshall 2000. Tunneäly (EQ) esiintyy empatian kykyä, tarpeentyydytyksen lykkäämisenä, motivaation ylläpitäjänä ja omien sekä toisten tunteiden ja motiivien tunnistamisena. Spirituaalinen lahjakkuus (SQ) eroaa perinteisestä ja tunneälystä siinä, että se on täysin inhimillinen, vain ihmiseen liittyvä intelligenssi. Zohar ja Marshall kutsuvatkin sitä "sielun älyksi", joka täydentää kahta muuta älykkyyden lajia.

<sup>155</sup> Biehl 1989, 158–160. Biehlin määritelmien pohjana on Fowlerin, Ricouerin ja Tillichin teoriat.

<sup>156</sup> Tutkimuksen lähestymistapa noudattaa rekonstruktivistista tieteenperinnettä. Habermas määrittelee rekonstruktivistisen ja empiiris-analyttisen tieteenperinteen eroavaisuudet suhteessa ontologisiin ja epistemologisiin käsitteisiin. Habermas erottaa toisistaan havaittavan ja symbolisesti rakentuneen todellisuuden. Rekonstruktivistisen tieteenperinteen tutkimuskohde on symbolisesti rakentunut

tieteenfilosofiset lähtökohdat poikkeavat symbolididaktisen koulukunnan tieteenfilosofisista lähtökohdista.<sup>157</sup> Symbolididaktisen koulukunnan filosofiset juuret ovat Husserlin ja Heideggerin fenomenologis-hermeneuttisessa filosofiassa. Symbolididaktisen koulukunnan teoreettinen päätelmä kohdistuu symboliymmärryksen kehittymiseen.

### 3.2.2. SYMBOLITEORIAN HISTORIALLINEN KEHITTÄMINEN

Tämän tutkimuksen teoreettinen esiymmärrys perustuu symbolien ymmärtämiseen uskonnollisen kielen tuottajana, ja siksi katsotaan aiheelliseksi perehtyä myös lyhyesti symbolien tutkimisen historiaan ja varsinaisen symboliteorian kehittymiseen. Symbolien historian sinänsä voitaneen katsoa ulottavan juurensa kauemmaksi kuin kirjoitustaidon historia. Jos kirjoitustaidon katsotaan alkaneen Egyptin ja Mesopotamian kulttuurien keskellä noin 5000 vuotta sitten, ulottuu symbolien historia varmasti kymmenien tuhansien vuosien taakse.<sup>158</sup>

Varsinaisten symboliteorioiden kehittämisessä ja symbolien tutkimuksessa käänteentekevä muutos kiinnostuksessa symboleita kohtaan tapahtui romanttisen liikkeen aikana. Eräältä

---

merkitystodellisuus, joka ei ole aistein havaittavissa. Tutkimuksellisenä orientaationa toimii ymmärtäminen. Pyrkimys on eksplikaatioon eli merkityssisältöjen julkituomiseen, selventämiseen ja merkityksen sisältävän ilmauksen tulkintaan, selvennykseen. Habermas 1979, 9-10

<sup>157</sup> Oikarinen 1993, 41-43. Oikarisen tutkimus Fowlerin teorian konsistenssin analyysistä johdattaa suomalaisen lukijan Fowlerin teorian problematiikkaan. Fowlerin teorian tavoitteena on ollut luoda tieteellisesti perusteltu ja universaali teoria uskon kehityksestä. Hänen lähestymistapansa on hyvin poikkitieteellinen ja hän pyrkii murtamaan teologian ja empiiristen ihmistieteiden rajoja. Teorian laajuus johtaa kiistatta monimutkaisiin ratkaisuihin esimerkiksi pohdittaessa teorian tieteenfilosofiaa. Hänen pyrkimyksensä on ollut sulattaa toisiinsa kognitiivisen, affektiivisen ja sosiaalisen kehityksen ilmiöt. Tästä johtuen hänellä on kytkökset moniin erilaisiin tieteenfilosofisiin lähtökohtiin. Oikarinen pohtii niitä tutkimuksessaan seikkaperäisemmin. Katso Oikarinen 1993, 132-173

Tässä työssä Fowlerin teoriasta on huomioitu vain symbolien käyttöä koskeva osuus. Symbolien käytön määrittelyssä Fowler tukeutuu tässä työssä muutenkin lainattuihin teoreetikoihin Tillichin ja Ricoeurin. Uskon kehityksen muiden osa-alueiden kohdalla Fowler teoria tukeutuu moniin muihin kehitysteorioihin kuten esimerkiksi Piaget'n ajattelun kehitysteoriaan, Kolbergin moraalien kehitysteoriaan, Robert Keganin ja Robert Selmanin teorioihin. On todettava, että esimerkiksi Piagetin käsitys symbolista eroaa merkittävästi tämän tutkimuksen määritelmästä. Tästä syystä Fowlerin teoriaa sovelletaan niiltä osin kuin ne ovat linjassa myös tutkimuksen muiden lähtökohtien kanssa. Katso lisää Oikarinen 1993, 18-19, 132-134

<sup>158</sup> Heisig 1987, 198

osin kiinnostus symboleihin oli seurausta yleisen vastapainon etsimisestä 1700-luvun rationalismille. Katsaus muutamiin tärkeimpiin romantikkoihin auttaa hahmottamaan heidän näkökulmaansa.

Johann Georg Hamannin (1730–1788) mukaan juuri runonkieli ja runous kuvaavat parhaiten ihmiskunnan äidinkieltä. Protestina Kantia kohtaan hän esitti, että täydellisen ymmärtämisen ja tiedon mahdollisuus on juuri symboleissa. Symbolit mahdollistavat näkemään luonnon ja historian ilmiöt jumalallisen kommunikaation ilmentymänä. Johann Gottfried Herder (1744–1803), joka oli sekä Kantin että Hamannin seuraaja, tasapainoili näkemyksensä kanssa valistuksen ja omanaikansa ajattelijoiden kanssa. Herder pyrki löytämään symbolien esteettisen puolen tutkien niiden taiteellista universaalia logiikkaa. Tutkimustyönsä päätteeksi hän kirjoitti teorian kielten kehityksestä, joka on ollut keskeisessä roolissa kansanrunouden kehitykselle. Karl Philip Moritz (1757–1793) piti unia symbolisena ihmisen sisältä tulevana ilmauksena. Ensimmäinen merkittävä askel tämän tutkimuksen saralla olivat Gotthilf Heinrich Schubertin (1789–1869) tutkimukset unista, jotka toimivat Freudin tutkimusten edelläkävijöinä. Schubertin mukaan unet toimivat lyhennettynä hieroglyfisenä kielenä. Carl Gustav Caruksen (1789–1869) seikkaperäisemmät tutkimukset mielen tiedostetun ja tiedostamattoman välillä loivat ehkä vielä enemmän pohjaa tulevalle syväpsykologiselle suuntaukselle.<sup>159</sup>

Romanttisen kauden virtauksen ollessa ohitse symbolien tutkimukseen nousi moderni antropologia, joka lähestyi symbolien ymmärtämistä uusin tieteellisin metodein. Tietoa kerättiin empiirisiin menetelmin suoraan primitiivisiltä yhteisöiltä. Tärkeimpiä tämän ajan tutkijoita aihepiireineen olivat: Lewis H Morgan (1818–1881), alkuperäisten amerikkalaisten uhririitit; Willian Robertson Smith (1846–1894), uhraamisen semitistiikka; Henrik Clay Trumbull (1830–1903), vertaileva tutkimus uhraamisesta Intiassa, Kiinassa, Lähi-idässä, Afrikassa ja Keski-Amerikassa; John Ferguson (1827–1881) McLennan naimisiinmenon symboliikka; N.D. Fustel de Coulanges (1830–1889) uskonnolliset symbolit muinaisen Kreikan ja Rooman sivilisaation instituutioissa. Näistä

---

<sup>159</sup> Heisig 1987, 199-200

ja muista tämän aikakauden tutkimuksista on havaittavissa jäykkä ja kurinalainen tapa kerätä aineistoa ja tulkita symbolien merkitystä abstraktimmin, käsitteellisemmin. Tapa oli luontevampi modernille kriittiselle ajattelulle.<sup>160</sup>

1900-luvulle saavuttaessa nousi symbolien tutkimuksessa syvyyspsykologinen suuntaus, jonka kuuluisimpina edustajina voidaan mainita Sigmund Freud (1856–1939) ja Karl Jung (1875–1961). Freud käyttää unien symboliikkaa lähtökohtana kehittämiinsä psykoanalyttisiin tutkimusmenetelmiinsä. Jung eroaa Freudista siinä, ettei hän näe symboleja primitiivisinä merkkeinä ratkaisemattomista repressioista vaan psyykkisen rakenteen pyrkimyksenä toteuttaa itseään. Jung avasi oven positiivisemmalle arvioinnille monille sivuutetuille idän ja lännen mystiikan esoteerisille traditioille.<sup>161</sup>

Oikeastaan jo romantikoista saakka on symboliikan tutkimuksen ongelma ollut osana filosofian ja uskonnon tutkimuksessa, mutta vasta 1900-luvulla symboliteoria muotoutui omakseen. Ensimmäinen tärkeä askel tähän suuntaan oli symbolien filosofisen näkökulman avautuminen Charles Sanders Peircen (1839–1914) tutkimuksissa. Hän erottaa toisistaan merkin, symbolin, osoituksen ja kuvan. Hänen tutkimuksensa vaikuttivat, ei pelkästään aikalaistensa filosofisissa tutkimuksissa, vaan herättivät kiinnostuksen myös antropologien ja historian tutkijoiden symbolitutkimuksessa. Peircen jälkeen keskeinen filosofisen lähestymistavan omaava symbolien tutkija oli Ernst Cassirer (1874-1945). Hän loi teorian *symbolien muodoista*. Ernst Cassier symboliteorian lähtökohtana oli käsitys siitä, että symboliymmärrys on perusta ihmisen kaikeskantasoiselle kommunikoinnille. Ihminen on *homo symbolicum* Cassierin mukaan. Susanna Langer laajentaa symbolin merkitystä siten, että jokainen primitiivinenkin ajattelun funktio vaatii symbolifunktiota. Joten symbolin ymmärtämisessä on laajassa mittakaavassa kysymys koko ihmisen psyykeen rakentumisen huomioonottamisesta. Edellä mainittujen aikalainen oli Paul Ricoeur, jonka kehittämä filosofinen symboliteoria on ollut monien uskonnontutkijoiden innoittajana. Ricoeur lähestyi symboleja hermeneuttisesti pyrkien

---

<sup>160</sup> Heisig 1987, 201-202

<sup>161</sup> Heisig 1987, 2003

tulkitsemaan niiden merkityksiä. Hänen mukaansa ei ole olemassa kieltä ilman sen tulkintaa. Ricourin mukaan symbolilla on myös niin kutsuttu ontologinen puolensa. Symboli viittaa toisiin ulottuvuuksiin. Ricoer lasketaan kuuluneen aikansa semioottisiin symboliteoreetikoihin. Monissa teorioissa symboli on merkin alalaji. Jo mainituilla Morriksella ja Peircellä muita alalajeja olivat signaali, indeksi ja ikoni.<sup>162</sup>

1900-luvulla uskonnontutkimus lähestyi niin voimakkaasti symbolien tutkimusta, että niitä oli lähes mahdoton enää erottaa toisistaan. Mircea Eliaden (1907–1986) tutkimukset uskonnon historiasta ja hänen komparatiivinen näkökulmansa symbolien ymmärtämiseen ovat olleet merkittävä perintö uskontotieteilijöiden keskuudessa. Eliade korosti myös sitä, että symboleilla on syvempi ulottuvuutensa. Symbolien tutkimus ei ole jättänyt rauhaan myöskään teologeja. Rodolf Butmann (1886–1965) oli ensimmäisiä, joka käytti Raamatun tutkimuksessa filosofista hermeneuttista metodia, joka perustui Diltheyn, Heideggerin ja Gadamerin filosofisiin lähtökohtiin. Systemaattisen teologian puolelta keskeinen symboliteoreetikko oli Paul Tillich (1886–1965). Hänen symboliteoriansa keskittyi nimenomaan ymmärtämään uskonnollista kieltä.<sup>163</sup>

### **3.2.3 TILLICHIN JA BIEHLIN KÄSITYKSET SYMBOLISTA**

#### **3.2.3.1 SYMBOLITEORIAN FILOSOFISET JUURET**

Kokonaisuuden kannalta katsotaan tarpeelliseksi lyhyesti esitellä myös symboliteorian tieteenfilosofiset juuret. Kuten todettu symbolitasoanalyysi ja eksistentiaalisen fenomenologian analyysit ovat luonteeltaan erilaiset ja tuottavat erilaista tietoa, siitä huolimatta molempien metodien filosofiset lähtökohdat liittyvät samaan paradigmaan.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Heisig 1987, 203-204

<sup>163</sup> Heisig 1987, 204

<sup>164</sup> Teoreettinen esiyymmärrys lähestyy tutkimuskohdetta samoista tieteenteoreettisista ja -filosofisista lähtökohdista kuin tutkimuksessa käytetty eksistentiaalisen fenomenologian analyysi. Myös ontologiset ja epistemologiset lähtökohdat ovat pääpiirteissään samat. Tieteenfilosofisten lähtökohtien ollessa samat, ovat aineistoon kohdistuneet tieteelliset orientaatiot kohdallisia.

Symboliteoria pohjautuu Paul Tillichin ja Peter Biehlin käsitykseen uskonnollisesta symbolista.<sup>165</sup> Tillich on 1900-luvun merkittävimpiä symboliteoreetikkoja<sup>166</sup>. Hän on taustaltaan teologi. Hänen luoma symboliteoreettinen lähestymistapa on kuitenkin enemmän filosofinen.<sup>167</sup> Biehlin symboliteorian tieteenfilosofiset juuret ovat Tillichin lisäksi vahvasti Paul Ricoeurin symboliteoriassa. Ricoeurin on yksi Ranskan merkittävimpiä fenomenologeja. Hänen semanttinen lähestymistapansa on luonut yhden merkittävän symboliteorian, joka on symbolien ymmärtämisen näkökulmasta ollut pohjana monille myöhemmille tutkimuksille.

Ricoeurin keskeisin haaste on siirtää hermeneuttinen ongelma fenomenologiseen metodiin. Ricoeur ei käytä itse termiä siirto vaan ”oksastus”, millä hän tarkoittaa: fenomenologia on vettä ja ravinteita kuljettava vahva runko, kun taas ”hermeneutiikan oksa” tuottaa tästä puusta parempia hedelmiä.<sup>168</sup> Ricoerille keskeisiä kysymyksiä ovat siis: ”Mitä on tekstin tulkitseminen?”, ”Mitä on symbolisen kielen tulkitseminen?”<sup>169</sup>

Tillich on teoriassaan keskittynyt juuri ontologisen kysymyksen pohdintaan. Keskeiseksi nousee hänen jumala-oppinsa. Lähtökohtana Tillichin jumala-käsitykseen on ontologinen kysymys: mitä itse oleminen on?<sup>170</sup> Hän esittää oman *subjekti - objekti – struktuurinsa*

---

<sup>165</sup> Biehl 1989, Tillich 1957, 41-45, Tillich 1987a, 253-269, Tillich 1987b, 395-405, Tillich 1987c 415-420, Tillich 1951, 163-286. Paul Tillich kirjallinen tuotanto on varsin runsas. Tämän tutkimuksen osalta Tillichin symbolikäsitys on määritelty hänen keskeisten aiheeseen liittyvien teostensa pohjalta. Näistä kirjoituksista Tillichin pääteos liittyen hänen symboliteoriaansa on *Dynamics of Faith* vuodelta 1957. Tämän teoksen lisäksi tässä tutkimuksessa on keskeisesti lainattu John Claytonin toimittamasta Tillichin kokoelmateoksesta, *Main Works 4*, seuraavia artikkeleita: *The Religious Symbol / Symbol and Knowledge* vuosilta 1940-1941, *Religious Symbols and Our Knowledge of God* vuodelta 1955 ja *Meaning and Justification of Religious Symbols* vuodelta 1961. Tekstin ohessa on lainattu muitakin Tillich kirjoituksia, mutta edellä mainitut ovat keskeisimmät artikkelit Tillichin symboliteorian esittämisessä.

<sup>166</sup> Heisig 1987, 204

<sup>167</sup> Tillichin tutkijoiden mukaan hänen käsityksensä lienee lähimpänä fenomenologeja, vaikka hän ei itse omilla kirjoituksissaan lukeudukaan fenomenologiksi. Saarinen mainitsee tutkimuksessaan Tillichin itse asiassa sanoutuvan irti aikalaisensa fenomenologien käsityksistä. Saarinen 1994, 53

<sup>168</sup> Helenius 2001, 7-8

<sup>169</sup> Don Ihden mukaan Ricoeurin, Gadamerin ja Heideggerin hermeneuttisessa filosofiassa voidaan nähdä kolme yhteistä tekijää: fenomenologian suuri vaikutus, ontologinen virittyneisyys ja historiallisesti suuntautunut tietoisuus. Ricoeurin mukaan on mahdollista sitoa fenomenologia ja ymmärtämisen ontologia, hermeneutiikka, toisiinsa. Ihde 1995, 59

<sup>170</sup> Uskontotieteen ja teologian piirissä on havaittavissa kolme erilaista lähestymistapaa suhtautumisessa ontologiseen lähtökohtaan. Pyhä kulttuurisena kategoriana on tulkittavissa ensimmäiseksi yhteisön tai yhteiskunnan kategoriaksi. Perustava argumentti on silloin, että yhteisö on pyhän lähde. Tätä suuntausta

perustavimpana ontologisena rakenteena. Tämän perusstruktuurin lähtökohta on kokemuksellinen<sup>171</sup>: ”Minä, jolla on maailma”<sup>172</sup>. Ihminen on ainoa olemisen struktuuriin osallistuva olio, joka voi olla tietoinen osallisuudestaan. Tämän kognitiivisen kyvyn perusta on siinä, että ihminen voi asettaa maailman kokemuksen kohteeksi. Toisin sanoen ihmishenki pystyy asettamaan maailman ja maailmaan kuuluvat muut oliot hengentoimintansa kohteeksi. Toiseksi Tillichin mukaan olemisen ontologinen vastapuoli on ei-oleminen, johon ihminen osallistuu symbolien välityksellä. Tillichin tunnetuimmat käsitteet ovat hänen jumala-oppinsa termit *ultimate concern* eli *perimmäinen riippuvuus* ja *being-itself* eli *itse oleminen*, jona hän ymmärtää aina Jumalan.<sup>173</sup> Tillichin mukaan siis ihmisen toiminta on tajunnallista toimintaa ja näin ollen kuvauskategorioiksi muodostuvat merkitykset. Tillichin ontologinen lähtökohta tiedostetaan, vaikka siihen ei tutkimusten analyyseissa otetakaan kantaa. Symboli ymmärretään Tillichin symboliteoreettisesta näkökulmasta. Asetelmaan on päädytty, jotta

---

ovat edustaneet esimerkiksi W. Robertson Smith ja Emile Durkheim. Toiseksi pyhä voidaan määritellä yksilön kategoriaksi, jolloin pyhä muodostuu yksilön kokemuksessa. Pyhä on siis tavallaan tunteenosoitus, joka eroaa muusta sosiaalista profaanitilanteista. Suuntausta on edustanut mm Nathan Söderblom. Tillich liittyy Rudolf Otton, Mircea Eliaden ja Gustav Menchingin edustamaan koulukuntaan, jolloin uskonto ymmärretään lähinnä kohtaamisena pyhän kanssa. Pyhä voidaan nähdä autonomiseksi kategoriaksi, jolloin pyhä on erillään oleva ontologinen todellisuus. Uskonnollinen intuitio ja tunne ovat jumalakokemuksessa avautuvien ikuisten ideoiden oivaltamista ja katselua. Siinä mielessä tieto jumalasta on kokemista – ei tieteellistä tietoa tai empiiristä havainnointia, vaan uskonkokemusta. Otton ajatus ontologisesta pyhän kategoriasta on saanut paljon kritiikkiä varsinkin uskontotieteilijöiden keskuudessa. Ottoa on kritisoitu siitä, että hän epäempiiriseen ja subjektiiviseen uskontoasenteeseen perustuen käsittelee kategorioita *uskonto* ja *pyhä* teistisinä, ja asettaa ne kaiken selittävän analyysin yläpuolelle. Antosen mukaan ”pyhä oli Ottolle apriorinen ontologinen kategoria, jonka aktuaalistuminen ei edellytä edeltävää kokemusta, mutta joka kokemuksen kautta määrittää kokijan arvoja ja merkityksiä”. Vaikka Rudolf Ottoa on kritisoitu paljon varsinkin uskontotieteilijöiden puolelta, on kuitenkin havaittavissa Otton tutkimusten uusi tuleminen. Udo Tworuschka iloitsee siitä, että Otton edustamat ajatukset ovat todella kokemassa uuden tuleminen. Hänen mukaansa teologiassa on avautumassa uskontotieteelle avoimempi suuntaus, jonka piirissä ollaan erityisen kiinnostuneita Otton ajatuksista. Katso lisää Antonen 1996, 59, Kähkönen 2000, 72-75.

<sup>171</sup> Varton 1995, 23-27 mukaan klassisen fenomenologian perustajan Husserlin filosofoinnin jälkeen on ollut asiallista kysyä tieteen perustaa. Tämä kysymys tuli ajankohtaiseksi, koska todettiin että tieteen ja kokemuksen välillä on välimatka. Tällä välimatkalla ei ole mitattavissa olevaa luonnetta. Fenomenologia pyrkii nimenomaan selvittämään, mikä on se välimatka, joka on tieteen ja kokemuksen välillä. Positiivistisen tieteenteorian muotoilema ajatus kokemuksesta havaintoina korostaa tietynlaista momentarismia. Tähän traditioon on kuulunut uskomus, jonka mukaan kokemuksessa on olemassa joitakin konkreettisia pienempiä osasia, joita voidaan käsitellä laskettavissa olevien yksiköiden tavoin. Varron mukaan tämä on ollut naiivi, mutta hyvä operaationalistamisen perusta.

<sup>172</sup> Tillich 1951, 168-169. Tillich yhtyy Heideggerin ajatukseen ”täällä olosta”. Ontologinen kysymys voidaan ratkaista vain ihmisen itsensä kautta, koska vain hän kokee elämisen rakenteet ja elementit suoraan.

<sup>173</sup> Tillich 1957, 45-47, Tillich 1987b, 399-401, Tillich 1987c, 417-419, Tillich 1951, 168-174



uskonnollinen merkitysmaailma voidaan luontevasti ja kohdallisesti tuoda osaksi tätä tutkimusta.<sup>174</sup>

### 3.2.3.2 SYMBOLIKÄSITTEEN MÄÄRITTELYÄ

Symbolitasoanalyysin eksplikoinnissa käytetään tässä tutkimuksessa tulkintateoriaa ja teoreettista kieltä. Teoreettinen esiymmärrys perustuu symbolididaktiseen koulukuntaan. Symbolin määrittely perustuu Paul Tillich ja Peter Biehlin käsitykseen uskonnollisesta symbolista.

Viimeisessä uskonnollisia symboleita käsittelevässä artikkelissaan *The Meaning and Justification of Religious Symbols*. Paul Tillich kiteyttää ehkä ytimekkäimmin käsityksensä uskonnollisen kielen symbolisesta luonteesta:

*“Uskonnolliset symbolit eivät tarvitse mitään puolustusta, jos niiden merkitys ymmärretään. Sillä niiden merkitys on, että ne ovat uskonnon kieli ja ainoa tapa, jolla uskonto voi ilmaista itseään suoraan. Epäsuorasti ja reflektiivisesti uskonto voi ilmaista itseään myös teologisin, filosofisin ja taiteellisin keinoin; mutta uskonnon suora itseilmaisu on symboli ja yhdistyneiden symbolien ryhmä, jota kutsutaan myytiksi.”*<sup>175</sup>

---

<sup>174</sup> Rauhala 1990, 179

<sup>175</sup> “The Meaning and Justification of Religious Symbols” 1961, 3. Suomentanut Saarinen 1994, 76.

Tillichin teoria ei pyri olemaan semioottinen symboliteoria<sup>176</sup> eikä sen paremmin kielifilosofienkaan<sup>177</sup> vaan paremminkin sen lähestymistapa on filosofis-teologinen. Keskeiseksi kysymykseksi nouseekin tällöin: mikä uskonnollisessa symbolissa on niin merkittävää, että se voi muuttaa ihmisen elämän, ja mihin merkittävyys perustuu? Miten perimmäinen syvyysdimensio, itse oleminen välittyy symbolin kautta ihmiselle. Tillichin käsitys nimittäin on, että jollakin tavalla olemisen perusta murtautuu paradoksaalisesti symbolien kautta ihmisen todellisuuteen, ja tähän hänen teoriansa pyrkii antamaan vastauksen.<sup>178</sup>

Karl Jung<sup>179</sup> määrittelee symbolin sanaksi tai kuvaksi, joka viittaa johonkin enempään kuin siihen, mikä on sen ilmeinen ja välitön merkitys. Symbolilla on laajempi ”piilotajuinen” puolensa. Ihmisen ymmärryksen piirin ulkopuolella on lukemattomia sellaisia asioita, joita emme pysty määrittelemään, ja käytämme symboleita edustamaan näitä käsitteitä. Tämä on yksi syy siihen, miksi uskonnot käyttävät symbolistista kieltä tai

---

<sup>176</sup> Paul Ricoeur on yksi semioottisen symboliteorian edustajista, vaikka hän itse nimittää omaa filosofista lähestymistapaansa hermeneuttiseksi fenomenologiaksi. Hänen kiinnostuksensa kohde on nimenomaan kieli ja sen tulkinta. Hänen mukaansa ei ole olemassa symbolia ilman sen hermeneutiikkaa. Huolimatta erilaisesta lähestymistavasta symbolin tulkintaan Smith 1995, 151 esittää Tillichin ja Ricoeurin poikkeava toisistaan vain marginaalisesti. Teorioiden välillä on vain painotus- ja sisältöeroja. Siinä missä Tillich korostaa symbolien ontologista puolta, Ricoeur keskittyy kieleen ja sen merkitykseen. Ricoeur sisällyttää kuitenkin myös ontologisen puolen omaan symboliteoriaansa. Symboli rakentuu eräässä mielessä merkin päälle. Symbolissa konventionaalisen merkin kirjaimellinen merkitys mahdollistaa tulkinnan välityksellä uusia merkityksiä. Symbolin primaarinen, kirjaimellinen intentio johdattaa toiseen, olemisen perusteita koskettavaan intention. Merkki viittaa siis ensimmäisen kertaluokan merkityksiin, kun taas symbolissa ensimmäisen kertaluokan merkitys synnyttää tai viittaa toisiin, useamman kertaluokan merkityksiin. Symboli eroaa merkistä myös kaksitahoisuuden toteutumisessa. Konventionaalisisessa merkissä merkitys ei välttämättä ole missään suhteessa tälle annettuun merkkiin. Punainen liikennevalo implikoi pysähtymistä, mutta vain sovitusti. Sen sijaan symbolin olennaisin piirre on sen ei-sattumanvaraisuus. Symboli säilyttää merkin kantajan ja sen merkityksenvälisen suhteen vähintään rudimentaarisessa muodossa. Ricoeur käyttää tästä nimitystä ”symbolin täyteys”. Peruslähtökohdaltaan sekä Tillichillä ja Ricoeurilla on samankaltainen lähestymistapa merkin ja symbolin eroavaisuuksien ymmärtämisessä. Molemmat näkevät symbolin ja merkin eroaksi sen, että symboli on useamman merkitystason sisältävä kielellinen ilmaus. Biehl lainaa Tillichin lisäksi paljon juuri Ricoeuria kirjoittaessaan symbolididaktisesta teorianmuodostuksesta.

<sup>177</sup> Wittgenstein edustaa kielifilosofista lähestymistapaa. Wittgensteinin kirjoituksiin uskonnollisesta kielestä viittaa vain lyhyesti. Hän näkee teologian eräänlaisena kielioppina, joka selittää uskonnollista kieltä. Wittgenstein eroaa tässä suhteessa Tillichistä. Tillichin mukaan teologia on toisen tason uskonnollista kieltä, joka kääntää ensimmäisen tason kielen yleisempään muotoon. Enemmän Wittgensteinin ajattelusta Reijo Työrinoja: *Onko Wittgensteinilainen teologia mahdollista?*, Teologinen aikakauskirja 1985, 90

<sup>178</sup> Saarinen 1994, 99

<sup>179</sup> Karl Jung (1874–1961) on yksi 1900-luvun tunnetuimmista psykologeista. Hän kehitti psykologian tutkimusta ja tuli tunnetuksi ennen kaikkea ihmisen psyykeen tutkimuksistaan. Hänen tutkimuskohteitaan olivat unet, symbolit, mielikuvat ja ihmisen tajunnan tiedostamattomat osa-alueet.

kuvia.<sup>180</sup> Jung keskittyi kuitenkin symbolin määrittelemisessä vain ihmisen sisäiseen maailman, tiedostamattoman ja tiedostetun sisälle. Tillich eroaa Jungista ratkaisevasti juuri siinä, että hänen mukaansa symbolit liittävät tajunnan juuri sitä ympäröivään maailmaan.<sup>181</sup>

Tillich itse jaottelee esityksensä symboliteoriastaan kolmeen eri lukuun. Aluksi hän käsittelee kaikkien symbolein yhteisiä piirteitä. Peter Biehl käyttää mieluummin käsitettä symbolin tunnusmerkki (*Kennzeichen*<sup>182</sup>) kuin symbolin piirre (*Characteristic*<sup>183</sup>). Toiseksi Tillich käsittelee uskonnollisen symbolin erityispiirteitä sekä uskonnollisen symbolin tyyppejä ja kolmanneksi kysymystä uskonnollisen symbolin merkityksestä ja totuudesta. Käsitys symboleista esitetään pääpiirteissään Tillichin jaottelun mukaisesti.

Symbolin ja merkin erottaminen toisistaan on Tillichin mukaan erityisen tärkeää. Hän kritisoi niitä vastaan, jotka eivät anna symbolille sen ansaitsemaa arvostusta. Sellaiset henkilöt eivät ole ymmärtäneet, mikä ero on merkillä ja symbolilla. Omassa teoriassaan Tillich rajaa oman symbolikäsitteensä kapeammin kuin monet muut symboliteoreetikot.<sup>184</sup>

Heisignin mukaan useimmissa symboleita selittävissä teorioissa symbolien käytön tulee toteuttaa kolme asiaa. Ensimmäiseksi pitää olla olemassa jokin entiteetti, joka toimii symbolina. Toiseksi on oltava jokin asia, jota symboli voi edustaa tai merkitä ja kolmanneksi subjektin mielessä on toimittava symbolifunktio, jonka ansiosta symboli

---

<sup>180</sup> Jung 1964, 21

<sup>181</sup> Saarinen 1994, 82-89 Tillichin teoriassa on paljon yhtymäkohtia Jungin kirjoitusten kanssa, vaikka hän ei kirjoituksissaan Jungia lainaakaan. Tillich kommentoi lyhyesti Jungin teorioita hänelle kirjoittamassaan muistokirjoituksessa. Tillich myöntää, että monet Jungin teorit ovat olleet verrattoman hedelmällisiä erityisesti protestanttiselle teologialle, jossa uskonnollisia symboleita on vähätelty. Tillich kritisoi Jungia siitä, että tämä vieroksui kaikkea metafysiikkaa katsomaansa. Tässä lienee teorioiden keskeisin ero: Tillich näkee teorioidensa painopisteet sekä reaalisena todellisuuden entiteetissä että piilotajunnassa, joka hyväksyy ne symboleiksi, kun taas Jung on kiinnostunut ainoastaan piilotajunnasta.

<sup>182</sup> Biehl 1989, 46

<sup>183</sup> Tillich 1957, 41, Tillich 1987a, 253-255, Tillich 1987b, 395-397, Tillich 1987c, 415-417

<sup>184</sup> Tillich 1957, 45, Tillich 1987a, 253-255, Tillich 1987b, 395-397, Tillich 1987c, 415. Hyvä johdanto keskeisten symboliteoreetikoiden näkemyksiin löytyy J. W. Heisignin kirjoituksesta: *Symbolism. The Encyclopedia og Region*.

edustaa tai merkitsee hänelle jotain.<sup>185</sup> Yleinen oletus, joka esiintyy valtaosassa symboliteorioiden spektriä, on ajatus siitä, että ihmisellä verrattuna muuhun luomakuntaan on erityinen kyky luoda ja käyttää symboleita. Tämä kyky hänellä on ollut riippumatta paikasta tai ajankohdasta.<sup>186</sup>

Kuitenkin Tillich rajaa teoriassaan symbolien alueen muita symbolitutkijoita pienemmäksi. Pääsääntöisesti esimerkiksi kieli on merkkien kieltä. Siksi edellä esitetty yleinen symbolien määritelmä ei sinällään käy Tillichille. Tillichin teoria painottuikin kuvaamaan symbolin piirteitä ja sitä mikä symbolissa on enemmän kuin merkissä.<sup>187</sup>

### 3.2.3.3 SYMBOLIN PIIRTEET

Ensimmäinen ja ehkä kaikkein perustavalaatuisin symbolin piirre on, että se viittaa itsensä ulkopuolelle. Tillich erottaa symbolin merkistä siinä mielessä, että symbolit viittaavat johonkin, kun taas merkit ovat yleisesti sovittuja. Liikennevalojen punainen valo pysäyttää autot, koska niin on yleisesti sovittu. Mutta kun sopimus lakkaa, ei tällä merkillä ole enää merkitystä. Symbolin viittausluonne toteutuu 'symbolimateriaan avulla'. Tillichin mukaan sanan varsinainen merkitys, jonkun historiallisen seikan empiirinen todellisuus, ihmisen kasvonpiirteet maalauksessa tai näytelmän käännekohta voivat toimia symbolimateriaalina. Symbolin voima rakentuu siihen mihin materia varsinaisesti viittaa.<sup>188</sup>

Tillichin mukaan, toisin kuin merkit, symbolit osallistuvat myös siihen todellisuuteen, johon ne viittaavat. Valtion lippu osallistuu siihen, mihin se viittaa, valtion valtaan. Siinä

---

<sup>185</sup> Heisig 1987, 204-205

<sup>186</sup> Heisig 1987, 198-199

<sup>187</sup> Tillich 1957, 41-45, Tillich 1987a, 253-269, Tillich 1987b, 395-405, Tillich 1987c, 415-420, Saarinen 1994, 79

<sup>188</sup> Tillich 1957, 41-42, Tillich 1987a, 253-269, Tillich 1987b, 395, Tillich 1987c, 415-417

mielessä hyökkäys kohti valtion lippua voi merkitä hyökkäystä lipun edustamaa asiaa kohtaan. Tillich käyttää symbolien osallistumisesta partisipaatio-käsitettä.<sup>189</sup>

Peter Biehlin luoma mielikuva<sup>190</sup> pyrkii osaltaan avaamaan symbolin viittaavuuden luonnetta:

*”Kaksi ystävää vanhassa Kreikassa hyvästelevät toisiaan ja he kirjoittavat nimensä saviastiaan ja murtavat sen kahteen osaan. Kumpikin ottaa mukaansa yhden puoliskon. Kumpikin tietää, että he ystävinä eivät tule näkemään toisiaan pitkään aikaan. Tämä saven murtaminen ja heidän nimensä ilmaisevat tämän hyvästijätön kivun. Huolellinen säilyttäminen ilmaisee heidän uskollisuuttaan toisiaan kohtaan. Kumpikin kappale viittaa ystävyyteen, jonka he eilen kokivat. Toivosta, jonka he tulevat jälleen kokemaan. Tämä saven murrettu osa ei tosin itsessään ole se ystävyys, mutta mielenliittyvänä tunnusmerkkinä se nykyistä poissaolevan ystävyuden. Sen avulla ystävyys voidaan taas tuoda nykyisyyteen sisälle. Pitkän ajan kuluttua ystävykset tapaavat jälleen. Viinimaljan edessä he asettavat murretut ruukun kappaleet yhteen. Savi ja nimi täydentävät toisiaan. He juhliivat jälleen kohtaamisen, erotettujen jälleennäkemisen onnea.”<sup>191</sup>*

Kreikkalainen verbi *symbollein* tarkoittaa heittämistä yhteen, putoamista yhteen, yhteen sopimista tai yhdistämistä, ja vastaava substantiivi *symbolion* tarkoittaa yhteenliitetyt. Tämä tulee esille Biehlin murrettujen ruukun palasten yhdistämisen rituaalissa. Biehl

---

<sup>189</sup> Saarinen 1994, 80-82 näkee tutkimuksessaan Tillichin partisipaatio-käsitteen ongelmallisena siinä mielessä, että Tillich ei määrittele tarkemmin, mikä on se tapa, jolla symboli osallistuu edustamaansa todellisuuteen. Tillichin omasta esimerkistä voidaan sanoa, että valtiolipulla on kyllä symbolina valtaa joihinkin ihmisiin, mutta tämä valta on valtaa herättää kunnioitusta ihmisissä, mikä taas on eri asia kuin valtion valta. Lippuesimerkin pohjalta valta on enemmänkin partisipaation seuraus kuin itse partisipaatio. Katso lisää Saarinen 1994, 80-84

<sup>190</sup> Biehl käyttää usein mielikuvia perustellessaan symboliteorian osa-alueita. On syytä tässä yhteydessä luoda lyhyt katsaus mielikuvien ymmärtämiseen. Symboliteorian filosofiset juuret ovat läheisessä yhteydessä mielikuvien merkityksen ymmärtämisen kanssa. Berliiniläinen sosiologi Dietmar Kamper pitää mielikuvien uudelleenarvioinnin lähtökohtana filosofiassa Immanuel Kantin teosta *Arviointikyvyn kritiikkiä 1790*. Kant jakaa mielikuvaprosessin kolmeen elementaariseen kykyyn: 1) välitön kuvanmuodostus, jonka tulos edustaa nykyhetkeä 2) reproduktiivinen kuva, joka edustaa menneisyyttä ja 3) ennakoiva kuva, joka enteilee tulevaisuutta. Edellä mainitussa teoksessaan Kant laajentaa näkökulmaansa mielikuvista holistiseksi. Mielikuvat eivät ole vain erilaisia mielteitä järjestävä ja syntetisoiva kyky, vaan se hahmottaa omalla tavallaan kokonaisuuksia. Kantin filosofian mielikuvien huomattavaan merkitykseen kiinnitti huomionsa ensimmäisenä Martin Heidegger 1900-luvulla. Kantin filosofiasta voidaan löytää yhteyksiä myös Hans Georg Gadamerin hermeneutiikkaan. Hänellä tieteellisen hahmotuksen mallina toimi myös taiteellinen kokonaisvaltainen arviointikyky. Ymmärtäminen on laaja kokonaisvaltainen tapahtuma. Gadamerin hermeneuttisen filosofian muotoutumiseen vaikutti hänen opettajansa Martin Heidegger, joka oli painottanut imaginaatio-käsitteen merkitystä Kantilta. Molemmat korostivat ymmärtämistapahtuman “historiallisuutta” ja avoimuutta muuttaen näin Friedrich Schleiermacherilta periytyneitä käsityksiä hermeneutiikasta teknis-metodisena tulkintaoppina. Katso lisää Heinonen 1997b

<sup>191</sup> Biehl 1989, 45-46

mukaan symboleilla oli alun perin tällainen viittausluonne. Ruukunpala viittaa todellisuuteen eli ystävyyteen, joka ei ole välittömästi läsnä tai saavutettavissa. Symboli sisältää siis myös tällaisen mielen merkin, symbolisen aineen. Symboleissa yhdistyy kaksi elementtiä: varsinainen symbolimateriaali ja symbolin viittaavuuden kohde, joka voidaan vain epäsuorasti ilmaista symbolimateriaalin avulla. Tämän kaksinaisluonteensa avulla symbolilla on mahdollisuus viitata syvempään todellisuuteen ja samalla osallistua tähän todellisuuteen.<sup>192</sup>

Kolmanneksi symbolit avaavat todellisuuteen uusia ulottuvuuksia, jotka muuten olisivat meiltä suljettuja. Tästä esimerkkinä Tillich mainitsee esimerkiksi taiteen tai runouden. Tillichin mukaan on olemassa tasoja tai ulottuvuuksia, jotka ihminen voi saavuttaa vain symbolien avulla.<sup>193</sup>

Biehlin teoriassa lähinnä vastaava käsite on symbolien edustavuus. Hän käyttää samaa ruukunpalasten rikkoutumisen rituaalia selventääkseen käsitettään. Hänen mukaansa ruukunpalasten toisena elementtinä on symboloitu ystävyys. Symboleilla on tätä kautta siis mahdollisuus viitata kätkeytyyn, syvempään todellisuuteen. Symboli ei viittaa vain toiseen todellisuuteen, vaan antaa sen olla läsnä tässä todellisuudessa. Se edustaa sitä. Edustavuus ei tarkoita alkuperäisessä mielessä sitä, että joku on epäsuorasti läsnä, ikään kuin jonkinlaisena korvikkeena, vaan että se todella tuo edustettavan asian läsnäolevaksi. Kun on kysymys taiteen tai uskonnon symboleista, ei ole kysymys vain muistutusmerkistä, vaan on kysymys reaalisesta läsnäolosta. Taiteessa ei vain pelkästään viitata johonkin, vaan se mihin viitataan, tulee samaan aikaan ruumiilliseksi. Symbolisessa edustavuudessa ei ole kysymys vain jonkin jo tunnetun jäljittelystä. Kuten taideteoksessa ilmaistaan sanomaton niin uskonnossa ilmaistaan tuonpuoleinen, mitä ei voisi muuten ilmaista.<sup>194</sup> Tillichin neljäs symbolin piirre liittyy läheisesti edustavuuden käsitteeseen. Symbolit eivät pelkästään avaa todellisuuden uusia ulottuvuuksia vaan

---

<sup>192</sup> Biehl 1989, 46

<sup>193</sup> Tillich 1957, 42, Tillich 1987a, 253-269, Tillich 1987b, 397, Tillich 1987c, 416

<sup>194</sup> Biehl 1989, 45-46

samalla ne avaavat ihmisen sielussa (soul) sellaisia ulottuvuuksia, joita ei ilman symboleita voisi avata.<sup>195</sup>

Tillichin mukaan symboleita ei voida synnyttää intentionaalisesti. Tämä on symbolin viides piirre. Ne nousevat yksilön tai yhteisön piilotajunnasta. Ja ne saavat voimansa vain jos yksilön tai yhteisön piilotajunta on ne hyväksynyt. Tillich käyttää termiä kollektiivinen piilotajunta. Hänen mukaansa symboleita ei voida korvata toisilla symboleilla. Jokaisella symbolilla on oma erityinen tehtävänsä, jota toinen symboli – merkistä puhumattakaan – ei voi toteuttaa. Symbolin piirteet eivät ole tarkoituksenmukaisuuden tai konvention asia, kuten merkin. Niinpä symboleita ei voida tuottaa intentionaalisesti, vaan ne kasvavat individuaalisesta tai kollektiivisesta piilotajunnasta. Ne eivät yksinkertaisesti toimi symboleina ilman piilotajunnan hyväksyntää. Tästä seuraa symbolin kuudes ja viimeinen piirre Tillichin mukaan: symbolit syntyvät ja kuolevat. Symboli syntyy, kun tilanne on kypsä ja jonkin ryhmän kollektiivinen piilotajunta hyväksyy jonkin entiteetin symboliksi jollekin asialle. Symboli kuolee, kun se vähitellen menettää kollektiivisen piilotajunnan hyväksynnän ryhmässä, jossa se vaikuttaa.<sup>196</sup> Sekä Jungin että Tillichin teorioissa symbolin muodostumisen edellytyksenä on, että se yhdistyy piilotajunnassa olevaan kuvaan. Mitä voimallisempi piilotajunnan kuva ja sen yhteys symbolin tietoiseen materiaan on, sitä autenttisempi on symboli.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Tillich 1957, 42-43, Tillich 1987b, 397, Tillich 1987c, 416

<sup>196</sup> Tillich 1957, 41-45, Tillich 1987b, 397-398, Tillich 1987c 416-417. Fowlerin uskon kehitysteoriassa Tillichin piilotajuntaa vastaava käsite on yksi hänen määrittelemistään uskon rakenteista. Rakennetta hän kutsuu sosiaalisen tietoisuuden sidokseksi. Keskeinen näkökulma rakenteessa on yksilön ryhmäidentifikaatio. Kuinka yksilö hahmottaa ryhmän, jonka jäsen hän on? Kuinka laaja on se sosiaalinen maailma, johon yksilö reagoi? Ketkä ottavat huomioon yksilön ajattelun ja mitä eroja on yksilön tavassa kohdella toisia yksilöitä? Rakenteeseen kuuluu myös se miten yksilö suhtautuu toiseuteen. Miten hän suhtautuu ulkopuolisiin ryhmiin. Oikarisen mukaan Fowler on tätä uskon rakennetta muodostaessaan saanut paljon vaikutteita identifikaatiota ja ryhmäsidonnaisuutta käsittelevistä yleisesti tunnetuista teorioista esimerkiksi Selmanilta ja Keganilta. Fowlerin sosiaalisen tietoisuuden sidos on sisällöltään kuitenkin niin lähellä Tillichin piilotajuntakäsitettä, että yhteys teorioiden välillä on mahdollista löytää. Oikarinen ei kuitenkaan liitä rakenteen syntyyn vaikuttavia tekijöitä Tillichin teoriaan. Oikarinen 1993, 42,46

<sup>197</sup> Saarinen 1994, 86

Biehlin teoriassa Tillichin kollektiivista piilotajuntaa lähinnä vastaava symbolin ulottuvuus on symbolin sosiaalisuus. Hän kuvaa asiaa jälleen mielikuvan avulla:

*”Eräs nuori kristitty tulee roomalaiseen kaupunkiin. Hän ei tunne kaupungista ketään kristittyä. Hän menee kaivon luo ja tapaa siellä vettä ammentavan tytön. Hän aloittaa keskustelun ja piirtää leikitellen märällä sormenpäällä kalan kaivonreunukseen. Siitä tyttö, joka on myös kristitty, tunnistaa, että vieras on myös kristitty. Hän ottaa tämän kotiinsa ja paljastaa itsensä.”<sup>198</sup>”*

Biehlin mukaan kertomuksesta löytyy kaksi symbolin ulottuvuutta. Symbolin kolmantena tunnusmerkkinä voidaan pitää sen sosiaalista luonnetta. Symbolit edellyttävät kiinteää kommunikaatiota sosiaalisen ympäristönsä kanssa.<sup>199</sup> Symbolien aitous edellyttää niiden yhteisöllistä tunnustamista. Niiden tulee löytää sosiaalisesti oma paikkansa.<sup>200</sup> Lisäksi symboli liittyy myös kiinteästi omaan aikaansa. Symbolilla on oma historiansa. Symboli kuolee, jos sitä ei enää sosiaalisesti hyväksytä. Symboli voi myös sairastua, jolloin sen merkityksessä tapahtuu muutos.<sup>201</sup>

#### **3.2.3.4 USKONNOLLISEN SYMBOLIN TRANSENDENTTI- JA IMMANENTTITASO**

Artikkelissaan *Religious Symbols and Our Knowledge of God* Tillich jakaa uskonnolliset symbolit kahteen ryhmään: symbolien transsendenttiin tasoon ja symbolien immanenttiin tasoon. Transsendenttitaso ulottuu empiirisen todellisuuden tuolle puolen, kun taas immanenttitaso on läsnä empiirisessä todellisuudessa. Transsendentilla tasolla esiintyy jumalankuvaukset. Itse *Jumala* on Tillichin mukaan fundamentaalinen symboli, josta perimmiltään olemme riippuvaisia.<sup>202</sup>

---

<sup>198</sup> Biehl 1989, 47

<sup>199</sup> Biehl 1989, 21

<sup>200</sup> Biehl 1989, 47

<sup>201</sup> Biehl 1989, 48

<sup>202</sup> Tillich 1957, 41-45, Tillich 1987a, 263-264, Tillich 1987b, 399-400, Tillich 1987c, 418-419, Saarinen 1994, 92



Huolimatta siitä mitä ajattelemme Jumalasta tai vaikkapa kieltäisimme Jumalan kokonaan, silti perimmäinen riippuvuutemme (*ultimate concern*) on aina Jumala. Tillichin ajattelun jumala-ideassa on mukana aina kaksi elementtiä: symbolinen ja ei-symbolinen. Ei-symbolinen elementti on perimmäinen todellisuus, jota edustaa uskonnon fundamentalistinen symboli, Jumala. Perimmäisellä todellisuudella Tillich siis tarkoittaa itse olemista (*being itself*). Kaikki ymmärrys itse olemisesta tapahtuu symbolisesti. Tästä syystä toinen itse oleminen ei voi kieltää toista itse olemista, mutta itse olemisesta syntyvä symboli voi kieltää toisen symbolin. Toinen Jumala voi kieltää toisen Jumalan. Tillich näkee, että läpi ihmiskunnan historian perimmäinen todellisuus on synnyttänyt aina ihmisten keskelle fundamentaalisen symbolin.<sup>203</sup> Kristinuskon Jumala, varsinkin jos on kysymyksessä traditionaalinen teismi, on symboli teismin Jumalan tuolle puolen. Tillichin teoria ei ole tässä mielessä pelkästään kristinuskoa selittävä, vaan kaikenlaista uskoa ja riippuvaisuutta perimmäisestä todellisuudesta selittävä teoria.<sup>204</sup>

Toiseksi transsendentin tason symboleja ovat Jumalasta predikoidut attribuutit kuten voima, rakkaus, oikeudenmukaisuus, kaikkivaltius. Attribuutit ovat kaikki otettu finiittisestä todellisuudesta ja niitä sovelletaan symbolisesti Jumalaan. Jos Jumalaa kutsutaan vaikka voimalliseksi, lainataan ihmisen kokemusmaailmasta peräisin olevaa kuvaa voimasta, jota sitten sovelletaan symbolisesti kuvaamaan perimmäistä todellisuutta.<sup>205</sup>

Kolmanneksi Tillich erottaa transsendentin tason symboleista Jumalan teot. Jumalan teot voivat olla menneessä, nykyhetkessä tai tulevaisuudessa tapahtuvia. Mutta nekin ovat aina symboleita, jotka ihminen on liittänyt Jumalaan omasta elämänpiiristään. Jumalan teoista puhumme aina, kun sanomme esimerkiksi, että Jumala on luonut maailman, Jumala tuomitsee maailman tai Jumala lähetti oman poikansa.<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> Tillich 1957, 45-47, Tillich 1987b, 399-401, Tillich 1987c, 417-419

<sup>204</sup> Tillich 1955, 114, Saarinen 1994, 92

<sup>205</sup> Tillich 1957, 46-47, Tillich 1987b, 400-402, Tillich 1987c, 419-420

<sup>206</sup> Tillich 1957, 44-46, Tillich 1987b, 400-401

Tillich mukaan se, että ihminen ei ole ymmärtänyt aina, että kaikki puhe Jumalasta on symbolista, on johtanut liian moniin turhiin uskonkiistoihin. Jumala-puhetta ei voida ymmärtää sananmukaisesti. Perimmäisen todellisuuden kokeminen ilmaistaan aina symbolisesti. Mitä lähempänä olemme uskon tuonpuoleista lähdettä, sitä enemmän uskonnollinen kieli tulvii kuvia ja symboleja. Symboli kuvaa uskonnon näkymätöntä, tuonpuoleista osaa. Jumalasta on siis tietoa, mutta se on symbolista.

Tillichin mukaan ihmisjärki voi vain operoida finiittisessä maailmassa, jossa se kommunikoi kielen avulla. Kuitenkin pohtiessaan olemisen perustaa järki kohtaa omat rajansa. Ihmisjärki ei pysty ymmärtämään olemisen perustaa, itse olemista. Tämän johdosta kielelliset kuvaukset Jumalasta eivät ole tietoa ilmaisevia lauseita. Ne ovat finiittisestä maailmasta, ihmisen arkikokemuksista Jumalaan liitettyä symbolista tietoa. Tillichin mukaan uskonnollisen kielen totuudesta ei voida puhua. Uskonnon kieli ei anna objektiivista tietoa, vaan todellisen tietoisuuden. Uskonnollisen symbolin totuutta ei voida arvioida vertaamalla symbolia sen perimmäiseen viittauskohteeseen, koska sen viittauskohde on ymmärryksen tuolla puolen.<sup>207</sup>

### 3.2.3.5 USKONNOLLISEN SYMBOLIN TOTUUS

Tillich lähtee siitä lähtökohdasta, että uskonnollisen symbolin totuus on ymmärrettävissä vain uskonnollisen kokemuksen kautta.<sup>208</sup> Siinä mielessä uskonnollisen symbolin totuus on tieteellisen tai empiirisen kritiikin, historiallisen tutkimuksen tai filosofisen pohdinnan tavoittamattomissa. Tieteen keinoin voidaan tulkita, selittää tai kritisoida symboleita, mutta symbolin varsinaisesta totuudesta ei voida sanoa mitään.<sup>209</sup> Se avautuu vain

---

<sup>207</sup> Tillich 1987a, 265. Rauhanan mukaan uskoa ei voida analysoida yleisessä merkityksessä, koska mitään totta tai epätotta uskoa jonkinlaisessa yleisessä vertailevassa mielessä ei tietenkään ole olemassakaan. Uskon totuus on olemassa vain henkilökohtaisessa kokemuksessa. Rauhala 1990, 179

<sup>208</sup> Tillich 1987a, 265, Tillich 1987c, 402

<sup>209</sup> Tillich 1987c, 402. Viime vuosisadan puolivälistä saakka on käyty vilkasta keskustelua uskonnollisen kielen luonteesta. Keskeisenä kysymyksenä on esitetty, että voiko uskonnollisen kielen avulla ilmaista tosiasioita vai onko sen tarkoituksena ilmaista pelkästään esimerkiksi tunteita, arvoja tai asenteita. Keskusteluun ovat Tillichin lisäksi osallistuneet monet muutkin. Yksi heistä on D.Z.Phillips, jonka näkemyksen mukaan uskonnollinen kieli on aina sidoksissa uskonnollisiin käytänteisiin, joiden yhteydessä ne saavat merkityksensä. Phillipsin ajattelu eroaa monessa suhteessa Tillichin ajattelusta. Salomäki 1989

uskonnollisen kokemuksen kautta. Se ei ole siinä mielessä rationaalinen kysymys. Ainoaksi menetelmäksi Tillichin mukaan jää kokemuksellinen verifikaatio. Kun ihminen kohtaa Tillichin ilmoituksen, hänelle paljastuu uskonnolliset totuudet Tillich mukaan. Siinä kokemuksessa ihminen tulee osalliseksi kollektiivisesta piilotajunnasta, joka tekee symbolit eläviksi.<sup>210</sup>

Toisaalta tämä Tillichin perusajatus symbolin totuudesta ei ole kaukana Husserlin tai Heideggerin totuuskäsityksestä. Kummallekin on yhteistä se, että totuus ei ole suhde vaan se tapa, jolla todellisuus ilmaisee itsensä. Fenomenologiselle tieteen filosofialle on siis keskeistä hyväksyä maailma sellaisena kuin se meille ilmenee ja näin erityisesti historiallisena olemassaolona.<sup>211</sup> Rauhalan näkemys on myös samansuuntainen. Rauhalan mukaan uskoa ei voida analysoida yleisessä merkityksessä, koska mitään totta tai epätotta uskoa jonkinlaisessa yleisessä vertailevassa mielessä ei tietenkään ole olemassakaan. Uskon totuus on olemassa vain henkilökohtaisessa kokemuksessa.<sup>212</sup> Tillichin ontologinen lähtökohta tiedostetaan, vaikka siihen ei tutkimusten analyyseissa otetakaan kantaa. Keskeiseksi nousee kysymys, miten uskonnollinen merkitysmaailma voidaan luontevasti ja kohdallisesti tuoda osaksi tätä tutkimusta.<sup>213</sup>

Uskonnollisen symbolin totuudelle on Tillichin mukaan olemassa kaksi erilaista kriteeriä, joiden tulee täytyä. Ensinnäkin ratkaisevaa on symbolin toimivuus uskonnollisen kokemuksen ilmaisijana. Symbolin totuus voidaan tässä tilanteessa nähdä sen soveltuvuutena tämän- ja tuonpuoleisen välissä kommunikoimiseen, ihmisen ja Jumalan välissä kommunikoimiseen.

Toiseksi uskonnollisen symbolin totuutta voidaan arvioida sen viittausluonteen näkökulmasta. Tillichin mukaan symbolilla on tällainen kaksiulotteinen ominaisuus,

---

käsittelee D. Z. Phillipsin ajattelua tutkimuksessaan *Usko ilman perusteluja: D.Z Phillipsin käsitys uskonnollisesta uskosta ja kielestä*. Uskonnollinen kielenkäyttö on myös jaettu ensimmäisen ja toisen tason kieleen. Aiheesta on kirjoittanut K. Nielsen, *An introduction to the Philosophy of Religion*, 1982, 7-12 tai Kirjavainen *Usko tieto ja kieli*, 1974, 9-12

<sup>210</sup> Saarinen 1994, 129-131

<sup>211</sup> Varto 1995, 50, 71

<sup>212</sup> Rauhala 1990, 179

<sup>213</sup> Rauhala 1990, 179

toisaalta sillä on oma konkreettinen aineksensa symbolimateria, mutta toisaalta symbolimaterian tekee symboliksi vasta sen viittausluonne. Symbolin totuutta voidaan tästä näkökulmasta arvioida siten, miten hyvin se pystyy kieltämään oman konkreettisuutensa ja ilmaisemaan omaa perimmäistä viittauskohdetta. Toimivalla symbolilla nämä kaksi puolta ovat tasapainossa. Konkreettinen aines liittää symbolin finiittiseen todellisuuteen, kun taas symbolin viittausluonne liittää sen symbolin ”takana” olevaan tuonpuoleiseen. Jos uskonnollinen symboli menettää tämän kaksiulotteisuutensa, symboli sairastuu. Tillich käyttää termejä idolatrisuus ja demonisaatio. Idolatrisuudella ymmärretään sitä, kun ihmisen uskonnollinen kokemus ei enää suuntaudu symbolin kautta tuonpuoleiseen, vaan symbolimateriasta on tullun symbolin varsinainen merkitys. Demonisaatiolla Tillich puolestaan tarkoittaa ihmismielen sellaista taipumusta, joka tekee symbolin konkreetista aineksesta identtisen sen perimmäisen todellisuuden kanssa, johon symboli varsinaisesti viittaa.<sup>214</sup>

### 3.2.3.6 TILLICHIN TEORIAN VAHVUUDET

Tässä työssä Tillichin teoria selittää nimenomaan uskonnollisen symbolin luonnetta ja siten se on sovellettavissa uskonnolliseen kielenkäyttöön. Tillichin esitys ei kuitenkaan pyri olemaan mikään yleinen semioottinen symboliteoria, siinä mielessä kuin esimerkiksi Paul Ricoeur on ilmiötä lähestynyt. Teorian varsinainen kiinnostuksen kohde on siis uskonnollinen symboli, ja siinä mielessä sen selittäminen on etusijalla nojaten kuitenkin yleiseen symboliteoriaan.<sup>215</sup> Vaikka Tillichin teoria on lähestymistavaltaan filosofis-teologinen, on tässä työssä päädytty soveltamaan Tillichin ja Biehlin teorioita.

Kysymys siitä, miten teologisista lähtökohdista rakentuva symboliteoria soveltuu maailmanuskontojen välisen dialogin tutkimiseen, on perusteltu. Tässä työssä on päädytty soveltamaan Tillichin teoriaa dialogitutkimukseen seuraavista syistä. Ensinnäkin Tillichin kuvaus Jumalasta ”itse olemisena” ei rajoita sen käyttöä vain kristinuskon tutkimiseen. Tillich varjelee teoriassaan itse olemisen ehdotonta transsendenssiä.

---

<sup>214</sup> Tillich 1957, 52-53, Tillich 1987b, 402-403. Katso myös Saarinen 1994, 126-131

<sup>215</sup> Thompson 1981, 98

Verrattuna esimerkiksi Tuomaan analogiaoppiin, joka joissakin kohdin on hyvin lähellä Tillichin symbolikäsitettä, on ero kuitenkin huomattava. Ero teorioiden välillä ilmenee esimerkiksi sisäisen attribuution käsitteessä. Tillichin teorian mukaan ”itse olemiseen”, jota kristinuskossa nimitetään fundamentaalinen symbolina Jumalaksi, ei voida liittää mitään sisäisiä attribuutioita. Saarinen esittää tutkimuksessaan: ”Periaatteessa Tillich ei hyväksy sisäisen attribuution analogiaa, sillä hänen mukaansa finiittisessä todellisuudessa tunnetut predikaatit eivät voi adekvaatisti tai kirjaimellisesti kuvata Jumalaa. Ihmismieli ei voi tuntea Jumalaan aidosti kuuluvia yksinkertaisia perfektioita, Tillich ajattelee. Ne ovat finiittisestä todellisuudesta tuttuja vajavaisia kuvauksia, jotka eivät voi kuvata itse olemista adekvaatisti.”<sup>216</sup> Siinä mielessä kristinuskon piirissä Jumalaan läheisesti liitettävät attribuutiot kuten ’Jumala on rakkaus’ tai ’Jumala on persoona’ tai ’Jumala on isä’ ovat Tillichin mukaan kristinuskon fundamentaalisesta symbolista nousevia predikoituja attribuutteja. Itse oleminen ei ole symbolista. Itse oleminen on Tillichin mukaan perimmäinen todellisuus, jota lähimmin kuvaa uskonnon fundamentaalinen symboli. Siinä mielessä voidaan nähdä, että Tillichin teoria on sovellettavissa myös islamin tutkimiseen. Tällöin Tillichin fundamentaalinen symboli ymmärretään Allahina ja häneen rakentuvat muut kuvaukset, predikoidut attribuutit, Jumalan teot tai immanentin tason symbolit nousevat islamilaisten nuorten kokemusmaailmasta. Tillich sanookin, että perimmäinen todellisuus ei voi kieltää itseään, toisinkuin Jumala voi kieltää toisen Jumalan olemassaolon. Tillich korostaa aina fundamentaalisen symbolin symbolista luonnetta, jossa symbolin ominaisuudet toteutuvat suhteessa perimmäiseen todellisuuteen.<sup>217</sup>

Toiseksi Tillichin käsite *kollektiivinen piilotajunta*, joka pitää symboleita elävinä, ei ole sovellettavissa ainoastaan kristinuskon tutkimukseen vaan myös yleisesti uskonnollisen kielentutkimiseen. Tillichin mukaan kollektiivista piilotajuntaa ei voida noin vain muuttaa.<sup>218</sup> Tutkimuksen – oli se sitten teologista tai ei – tehtävänä on ainoastaan tehdä ymmärrettäväksi symbolien symbolisuus eli estää niiden literalistista tulkintaa. Tillichin terminologiaa käyttäen myytit tulee nähdä särkyneinä ja korostaa symbolien perinnäistä

---

<sup>216</sup> Saarinen 1994, 113

<sup>217</sup> Tillich 1957, 45, Tillich 1987b, 395-405, Tillich 1987c, 415-420

<sup>218</sup> Saarinen 1994, 97

viittaussuhdetta olemisen perustaan. Tillichin käsitys kollektiivisesta piilotajunnasta asettaa juuri dialogitutkimuksen merkittävään rooliin. On oleellisen tärkeää pyrkiä selvittämään ja ymmärtämään sitä uskonnollista maaperää, josta symboleita elävänä pitävä kollektiivinen piilotajunta imee voimansa. Tässä mielessä Tillichin teoria on erittäin vaativa, jos sitä sovelletaan toisenlaiseen kulttuuriseen kontekstiin.

Kolmanneksi Tillichin teorian mukaan symbolin totuus on kuitenkin lähtöisin aina ihmisen elämismaailmasta, ihmisen kokemuksesta, vaikkakin symboli liittää elämismaailmamme tuonpuoleiseen itseolemiseen. Fenomenologisen tutkimuksen keskeinen lähtökohta toteutuu. Uskonnolla on keskeinen vaikutus nuorten merkityksenantoon ja heidän kokemuksiinsa. Symbolinen merkitys nähdään moniulotteisena ja yksilöiden välillä erilaisena. Ymmärtäminen tapahtuu aina joissakin yhteyksissä. Ihminen on kykenevä ymmärtämään vain tajuntansa horisonttien selkeys- ja kehitystasoilla. Tässä tutkimuksessa nähdään tärkeäksi luoda katsaus niihin merkityshorisonttien selkeys- ja kehitystasoihin, joiden puitteissa koetut kokemukset yksilön tajunnassa saavat merkityksen. Tämän tutkimuksen kohteena olevaa elämismaailmaa lähestyttäessä katsotaan perustellummaksi ymmärtää sansibarilaisten uskonnollista merkityksenantoa Tillichin uskonnollista kieltä selittävän teorian avulla.

### **3.2.4 SYMBOLITASOT SANSIBARILAISEN NUOREN MERKITYKSENANNON JÄSENTÄJÄNÄ**

Seuraavaksi esitellään Biehlin teoria symboliymmärryksen kehityksestä. Esitys huomioi Fowlerin uskon kehitysteorian yhden osa-alueen, symboliymmärryksen kehittymisen. Fowler jakaa uskon kehityksen kuuteen asteeseen, mutta Biehl puolestaan jättää symboliymmärtämisen kohdalla viimeisen tason pois.

**Ensimmäinen taso** on nimeltään **maagis-numeeninen taso**. Taso esiintyy yleensä jo ennen kouluikää. Tällä tasolla ei osata tehdä eroja vielä symbolien maailman ja reaali maailman välillä. Villieläimen kuva on yhtä pelottava kuin eläin itekin. Pyhän

käsitetään sisältyvän maagisesti vaikuttaviin esineisiin ja asioihin. Tällä tasolla symbolit voivat muodostua ryhmää voimakkaastikin sitoviksi ja yhdistäviksi.<sup>219</sup> Tillichin teorian näkökulmasta tällä tasolla symbolin ominaisuuksia ei osata erottaa symbolimateriasta.

**Toista tasoa** kutsutaan **yksidimensionaaliseksi**. Normaalisti kouluikäinen lapsi on symbolien ymmärtämisessään tällä tasolla. Symbolit ymmärretään vain yhdestä näkökulmasta. Yksidimensionaalisuus merkitsee sitä, että symboleista muodostuu tarkkarajaisia käsitteitä, joilla voi olla vain ”yksi oikea” tulkinta. Symbolin eri puolia materialistista, konkreettista tai henkistä ei ymmärretä. Uskon myyttisten ja symbolisten ilmausten selittämiseen voidaan käyttää nykyistä luonnontieteellistä maailmankuvaa ja tiedekäsitystä. Tällainen symbolien fundamentalistinen yksidimensionaalinen ymmärtäminen voi olla uskontojen kohtaamisen kannalta erittäin vaarallista. Se luo uskontojen välille eroja, jotka eivät ole olennaisia ja keskeisiä.<sup>220</sup>

**Kolmannella tasolla** symboleita ei enää tulkita kirjaimellisesti kuten edellä. Tasoa kutsutaan **monidimensionaaliseksi tasoksi**. Nyt symbolit ymmärretään kaksi- tai monimerkityksellisesti. Symbolit ovat affektiivisesti voimakkaasti ladattuja. Ne samaistetaan helposti symboloivaan kohteeseen, mistä johtuen niistä itsestään tulee arvokkaita ja pyhiä. Niiden monimerkityksellisyys kyllä ymmärretään, mutta niiden omakohtaista tulkintaa vaikeuttaa tradition luomat merkityssisällöt. Loukkaava käyttäytyminen symbolia kohtaan voidaan ymmärtää loukkauksena itse symbolin edustamaa asiaa kohtaan.<sup>221</sup> Toimivalla symbolilla on kaksiulotteinen ominaisuus, toisaalta sillä on oma konkreettinen aineksensa, symbolimateria, mutta toisaalta symbolimaterian tekee symboliksi vasta sen viittausluonne. Jos uskonnollinen symboli menettää tämän kaksiulotteisuutensa, se sairastuu. Symbolimateriaan kohdistuva voimakas affektiivinen lataus voi aiheuttaa Tillich käyttämän symbolin idolatriisuuden.

---

<sup>219</sup> Biehl 1989, 158-160, Fowler 1987, 149, Heinonen 1997a, 137, Heinonen 2000, 20-24, Heinonen 2002, 90-91, Oikarinen 1993, 71-74

Biehl 1989, 158-160, Fowler 1987, 149 Heinonen 1997a, 138, Heinonen 2000, 20-24, Heinonen 2002, 91  
Biehl 1989, 158-160, Fowler 1987, 149, Heinonen 1997a, 139-140, Heinonen 2000, 20-24, Heinonen 2002, 91-92, Oikarinen 1993, 71-74

Ihmisen uskonnollinen kokemus ei enää suuntaudu symbolin kautta tuonpuoleiseen, vaan symbolimateriaasta on tullun symbolin varsinainen merkitys.<sup>222</sup>

**Neljännellä, kriittisellä tasolla** ymmärretään uskonnollisen symbolin monimerkityksellisyys. Symbolit kyseenalaistetaan, joka johtaa symbolien todelliseen ymmärtämiseen ja niiden käsitteellistämiseen. Kehittyy kyky tiedostaa symbolien ulottuvuuksia ja merkityksiä, jotka yhdistävät eri uskontoja.<sup>223</sup> Tämä johtuu suurelta osin siitä, että korostetaan sitä, mihin symboli viittaa. Esimerkiksi sana ”tie” merkitsee henkistä etsintää, kilvoittelua, eikä vain tiettyä oppia tai opettajaa.<sup>224</sup> Uskontojen välille on mahdollisuus synnyttää yhteys. Tämän tason vaarana on kuitenkin sellainen asenne, jolla symbolien sanomaa ja merkitystä latistetaan ja yksinkertaistetaan. Pahimmillaan se voi johtaa synkretismiin. Vaikeutena tällä tasolla on lisäksi se, että yksilö joutuu luopumaan omien arvojen yleistettävyyksiväatimuksesta universaalilla tasolla.<sup>225</sup> Tämä johtaa omien arvojen ja maailmankatsomuksen perusteiden uudelleenarviointiin. Tästä saattaa olla seurauksena identiteettiepävarmuus. Tällä tasolla ei siis vielä voida puhua todellisesta vastavuoroisuuteen perustuvasta dialogista kulttuurien ja uskontojen välillä. Mutta tämän tason symbolitaju on merkittävä askel kohti aitoa vuoropuhelua.<sup>226</sup>

**Viidennellä tasolla eli jälkikriittisellä tasolla** on vasta mahdollista päästä aitoon vastavuoroiseen dialogiin. Heinosen tähtimallisissa taso on tähden keskuksessa. Tällä tasolla henkilö pystyy havainnoimaan uskontoja yhdistäviä ja erottavia tekijöitä niin, että hän ymmärtää, mikä omassa uskonnossa on ainutlaatuista ja luovuttamatonta, mutta samalla myös yhdistävät tekijät muiden uskontojen kanssa on tiedostettu. Koska oma

---

<sup>222</sup> Tillich 1957, 52-53, Tillich 1987b, 402-403. Tillichin teoria on muodostunut viime vuosisadan ensimmäisellä puolella. Saksalaisena teologina toisen maailmasodan aikainen symboliikka on eittämättä vaikuttanut Tillichin kirjoituksiin. Mielenkiintoinen yhtymäkohta Tillichin käyttämään esimerkkiin lippu-symbolista löytyy I. A. Thompsonin Tillichin kirjoituksia käsittelevästä teoksesta. Thompson arvostelee vuoden 1981, 101 ilmestyneessä kirjassaan *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic* Tillichin valtionlippuun viittaavaa esimerkkiä ja arvelee sodan aikaisen tilanteen vaikuttaneen Tillichin teoriaan. Neljännes vuosisataa myöhemmin on kuitenkin todettava, että varsinkin islamilaisen maailman ja lännen välisten konfliktien yhteydessä olemme jälleen nähneet ihmisten aggressiivisen käyttäytymisen kohdistuvan nimenomaan lippu-symboliin.

<sup>223</sup> Biehl 1989, 158-160, Fowler 1987, 180-181, Heinonen 1997a, 140

<sup>224</sup> Heinonen 1997a, 140

<sup>225</sup> Heinonen 1997a, 141

<sup>226</sup> Heinonen 1997a, 141, Heinonen 2000, 20-24, Heinonen 2002, 92



uskonnollinen identiteetti on vahva, avaa se mahdollisuuden avoimeen ja vastavuoroiseen keskusteluun, jossa omia arvoja ei tarvitse itsearvoisesti puolustella.<sup>227</sup>

---

<sup>227</sup> Biehl 1989, 158-160, Heinonen 1997a,141, Heinonen 2002, 92-93. James Fowler esittelee omassa teoriassaan vielä kuudennen tason, universaalien ja yleispätevien uskon tason. Tämän tason sisällön tavoittaminen johtaa pyrkimykseen löytää oleellinen ja yhteinen sisällön ydin eri kristillisistä traditioista, eri uskonnoista tai muista kulttuuritraditioista. Uskon kehityksen päätepistettä ja ihmisyyden mahdollisimman rikasta toteutumista kuvatessaan Fowler käyttää rinnakkain uskonnollisia ja profaaneja mielikuvia. Uskontojen kentältä esimerkkejä niistä ovat buddhismien “valaistuminen”, Zenin “satori”, idän ortodoksian “jumalallistuminen”, protestantismien “pyhitys” ja roomalaiskatolisuuden spiritualiteetin “yhteyteen johtava tie” ja profaanilta puolelta hän mainitsee Marxin “luokaton yhteiskunta”, Piaget’n “formaaliset operaatiot” sekä Kohlbergin “oikeudenmukaisuuden universaalit periaatteet”. Oikarinen 1993, 56-57

## 4 TUTKIMUSKYSYMYKSET

Nuorten empiirisen kokemusmaailman pohjalta määritellään tutkimuksen tehtävä. Tutkimuksen tehtävänä on selvittää, millaisia haasteita kristittyjen tarjoama kehitysyhteistyö asettaa kehitysyhteistyöjärjestölle ja sen henkilökunnalle islaminuskoisessa kulttuurissa. Tutkimuksen tavoitteena on selvittää, miten sansibarilaiset nuoret ovat kokeneet yhteistyön ja millä tasolla heidän kulttuuristen ja uskonnollisten symbolien ymmärtäminen tapahtuu. Miten symboliymmärrys vaikuttaa nuorten suhtautumiseen kristittyjä kohtaan ja kristittyjen tarjoamaan apuun?

Tutkimuksen tavoitteesta on johdettu tutkimuskysymykset:

Tutkimuskysymykset ovat:

**1) Millaisia merkityksiä sansibarilainen nuori antaa kristittyjen tarjoamalle koulutukselle? (luku 6)**

**2) Miten sansibarilainen nuori kokee koulutuksen tarjoajat? (luku 6)**

Tutkimuksen ensimmäisen ja toisen kysymyksen kohdalla ollaan kiinnostuneita kehitysyhteistyöhankkeen hyödynsaajien, sansibarilaisten nuorten kokemuksesta; heidän kokemuksestaan suhteessa ulkopuolisten tarjoamaan koulutukseen, sekä suhteessa koulutuksen järjestäjiin. Tutkimuksen kohteena olevalla kokemuksella on oma yhteytensä ja rakenteensa, jota pyritään ymmärtämään eksistentiaalisen fenomenologian

näkökulmasta. Tutkimuskohde on tajunnallinen, tietoinen kokemus, joten kuvauskategoriat ovat merkityksiä.

Uskontojen kohtaamisen näkökulmasta on tärkeää kulttuuristen ja uskonnollisten symbolien lukutaito. Tässä tutkimuksessa uskonnon kieli ymmärretään symbolien kielenä ja nuorten uskonnollista ajattelua lähestytään symboliteoreettisesti. Kolmas ja neljäs tutkimuskysymys liittyvät sansibarilaisten nuorten kulttuuristen ja uskonnollisten symbolien ymmärtämiseen.

### **3) Miten sansibarilainen nuori ymmärtää uskonnon keskeisiä symboleita? (luku 7)**

### **4) Millä tasolla sansibarilaisen nuoren symbolien ymmärtäminen tapahtuu? (luku 7)**

Tillichin symboliteoria lähtee lähtökohdasta, että kaikenlainen uskonnollinen ilmaisu on aina symbolista, siis uskonnon kieli on symbolien kieltä. Symbolilla on ominaisuuksia, joiden avulla se pystyy kommunikoimaan tuonpuoleisen kanssa ja välittämään sen ihmisen todellisuuteen.

Pääteorian valinnassa on päädytty Tillichin teoriaan, koska se pyrkii selittämään nimenomaan uskonnollisen symbolin luonnetta ja on siten sovellettavissa uskonnolliseen kielenkäyttöön ja nuorten uskonnollisuuden tutkimiseen myös islamilaisessa kulttuurissa. Islamilaisessa kulttuurissa uskonto yhdistyy määrittelevänä tekijänä kaikkeen yhteisön toimintaan. Jos lähtökohdaksi otettaisiin jokin muu kuin pyrkimys ymmärtää nuorten uskonnollisesta perinteestä tapahtuvaa merkityksenantoa, tutkimuksen tulokset voisivat jäädä pinnallisiksi.

## **5 TUTKIMUKSEN TOTEUTTAMINEN**

### **5.1 TUTKIMUKSEN MENETELMÄT**

Luvun kolme alussa todettiin, että tutkimuksessa on kaksi erilaista lähtökohtaa; eksistentiaalinen fenomenologia ja symboliteoreettinen. Tutkimuksen aineisto on analysoitu kahden lähtökohdan osalta myös erilailla. Aineistolähtöisyydessään ja spesifisyydessään fenomenologinen lähestymistapa soveltuu aineistonkäsittelyyn siitä syystä, että sansibarilaisten nuorten kokemukset koulutuksesta ja koulutuksen järjestäjistä pystytään kuvailemaan säilyttäen uskollisuus aineistolle. Symboliteoreettinen tapa käsitellä aineisto on puolestaan teorialähtöinen.

Tutkimuksessa käytetyillä menetelmillä saatu tieto on siis luonteeltaan varsin erilaista ja ne antavat myös vastauksen eri tutkimusongelmiin. Tässä luvussa molempien menetelmien tutkimuksen toteutukselliset ratkaisut kuvataan erikseen. Analysoitu tieto on molempien menetelmien kohdalta kirjoitettu erikseen luvuissa kuusi ja seitsemän.

### 5.1.1 EKSISTENTIAALISEN FENOMENOLOGIAN ANALYYSIN TOTEUTUS

Aineisto analysoidaan käyttämällä fenomenologisen psykologian metodologiaa.<sup>228</sup> Perttulan mukaan fenomenologisen psykologian tutkimusmetodi soveltuu kokemuksen tutkimiseen ja analysointiin.

*”Vaikka metodi on nimetty fenomenologisen psykologian analyysimenetelmäksi, soveltuu se yhtä lailla kaikille tieteenaloille, joissa pyritään tavoittamaan ihmisten elämäntilanteeseensa liittämiä merkityksenantoja. Kokemus esimerkiksi psykologian, kasvatustieteen ja hoitotieteen tutkimuksissa on perusrakenteeltaan sama ja siten tutkittavissa fenomenologisen psykologian analyysimenetelmillä.”<sup>229</sup>*

Perttulan fenomenologista metodologiaa päädytty soveltamaan tässä tutkimuksessa erityisesti siitä syystä, että aineiston pelkistämässä ja havaintojen erottelussa metodi noudattaa hyvin kurinalaista ja spesifiä otetta.<sup>230</sup>

Metodi asettaa aineiston hankintatavalla joitakin ehtoja. Koska tarkoitus on saada selville informantin välitön kokemus, on aineiston keruutilanne järjestettävä siten, että tutkija mahdollisimman vähän vaikuttaa tutkittavan kokemukseen. Käytännössä tutkittaville esitettävät kysymyksenasettelut ovat mahdollisimman avoimia, strukturoimattomia. Fenomenologisen psykologian tutkimusaineistot on kerätty pääsääntöisesti joko haastatteleamalla tai pyytämällä ihmisiltä kirjallinen kuvaus. Haastateltavien määrä vaihtelee. Giorgin mukaan kokemuksen kuvaus on voitu kirjoittaa myös vain yhden vastaajan kokemuksen perusteella. Analyysin pohjalla täytyy olla laajempi aineisto sen varmistamiseksi, että koko kokemuksen kirjo on saavutettu tuon yhden vastaajan

---

<sup>228</sup> Giorgi 1992, Giorgi 1996a, 10-19, Giorgi 1996b, 69, Giorgi, 1996c, Giorgi, 1997, 235-261, Perttula 1995, 119-175, Virtanen 2006, 175-197. Perttula käyttää myöhemmässä kirjallisessa tuotannossaan muunnoksestaan nimeä fenomenologisen erityistieteen metodi. Varhaisemmassa tuotannossaan hän käyttää nimitystä fenomenologisen psykologian metodi. Perttula 1995 ja 2005

<sup>229</sup> Perttula 1995, 69. Perttula itse toteaa, että koska fenomenologisen psykologian metodi voi soveltaa muihin tieteisiin, voisi olla luontevampaa puhua myös fenomenologisen erityistieteen metodista. Perttula 2005, 115–116. Metodia on sovellettu useissa tutkimuksissa eri ihmistieteissä: hoitotieteessä; Åstedt-Kurki & Nieminen 1997, Lindvall 1997, Purola 2000, kasvatustieteissä; Tahvanainen 2001, Kettunen 2005, liikuntatieteissä; Talfit 2006.

<sup>230</sup> Lehtovaara käsittelee artikkelissaan seikkaperäisesti omaa prosessiaan kasvatustieteiden tutkijana. Hän päätyy perinteisemmästä kasvatustieteellisestä paradigmatista oman uuden tiensä alkuun. Tällä hän tarkoittaa tutkimuksensa keskeisintä ongelmaa; millaisena kasvatustieteellinen tutkiminen ja kasvatuksellinen vaikuttaminen näyttävät filosofisesti perustellun lähestymistavan näkökulmasta. Tämä johti hänet pohtimaan uudelleen tutkimuksen tieteenfilosofiaa, ontologisia ja epistemologisia kysymyksiä. Hän esittää tutkimustuloksensa tutkimusstrategisina teeseinä. Lehtovaara 1993, 5 ja 1992

vastauksessa.<sup>231</sup> Molemmissa aineiston keruutavoissa on etunsa ja haittansa.<sup>232</sup> Jälkimmäisessä tavassa tutkijalla ei ole mahdollisuutta vaikuttaa aineiston hankintaan, mutta toisaalta näin ollen myös vähemmän kielteisiä mahdollisuuksia vaikuttaa siihen, mitä kokemuksia tutkittava tuo esille.<sup>233</sup>

Kirjallinen aineisto kerättiin suahilinkielisenä<sup>234</sup>. Tutkimuksessa katsottiin, että informantti voi kuvata syvällisesti omaa uskonnollista kokemustaan vain omalla äidinkielellään. Tämän jälkeen kerätty aineisto käännettiin koulutetun kielenkääntäjän toimesta englanninkielelle. Tutkimuksessa pyrittiin pitämään läheinen suhde alkuperäiseen tekstiin, koska pelättiin, että käännöksen johdosta merkitys ymmärretään toisin. Tästä syystä aineiston analysointi toteutettiin yhdessä aineiston kääntäneen henkilön kanssa.<sup>235</sup>

Koko aineisto käsitti vastaukset 25 eri kysymykseen, joihin tutkittavat vastasivat kirjallisesti. Fenomenologisen psykologian metodilla on analysoitu kyselylomakkeen kuusi kysymystä (kysymykset 1-6). Nämä kysymykset liittyvät sansibarilaisten kokemukseen koulutuksesta ja koulutuksen järjestäjistä. Jokainen kysymys analysoitiin Perttulan fenomenologisen psykologian metodologiaa käyttäen.<sup>236</sup> Varsinaisen metodin on kehittänyt Amedeo Giorgi<sup>237</sup>. Hän korostaa, että metodologiaa tulee muotoilla kuitenkin

---

<sup>231</sup> Giorgi 1996a, 19

<sup>232</sup> Katso lisää aineiston hankinnasta Virtanen 2006, 170-174

<sup>233</sup> Perttula 1995, 69

<sup>234</sup> Viiden vuoden Tansaniassa asumisen jälkeen ymmärrän swahilinkieltä tyydyttävästi.

<sup>235</sup> Aineiston käänsi tutkija, raamatunkääntäjä ja teologi George Mwita Tansaniasta. Tutkimuksen teon yhteydessä todettiin hänen koulutuksensa sopivan erinomaisesti aineiston analysoinnin tueksi. Mwitän kaksoiskoulutus; teologi ja lingvisti sopivat hyvin aineiston analysointiin ja kääntämiseen. Fenomenologisen psykologian metodi päätettiin toteuttaa yhdessä kuitenkin niin, että molemmat tutkijat etenevät tahoillaan itsenäisesti ja metodin eri vaiheissa analysointeja verrattiin keskenään. Tämä tehtiin toisaalta sen vuoksi, jos englanninkielisestä käännöksestä jokin merkitys on ymmärrettävissä erilailla kuin informantti on sen kirjoittanut ja toisaalta toisenlaisessa kulttuurissa saattaa olla sellaisia kulttuurisia koodeja, joita kulttuuria vain vähän tunteva henkilö ei heti huomaa. Lopullisen jaon sisältöalueisiin toteutti kuitenkin vastuullinen tutkija.

<sup>236</sup> Perttula 1995, 119-174. Luonnollisesti jo aineiston keräämistävän poikkeavuuden tähden, joidenkin vaiheiden kohdalla on sovellettu Perttulan tapaa analysoida omaa aineistoaan. Sovellukset ovat toteutettu Perttulan raportissa annetun ”liikkumavaran” puitteissa ja ovat luonteeltaan sellaisia, että eivät heikennä tai muuta fenomenologista analyysiä.

<sup>237</sup> Tunnetuin empiirisen fenomenologian nykyinen nimi Latomaan mukaan on Amedeo Giorgi. Muita keskeisiä kansainvälisesti tunnettuja fenomenologisen psykologian tutkijoita ovat Paul F. Collaizzi ja Gunnar Karlsson. Latomaa 2005, 39

tutkittavan ilmiön ehdoilla.<sup>238</sup> Perttulan metodin pohjana on Giorgin metodi. Perttulan metodissa yhdistyy Heideggerilainen hermeneuttinen filosofia ja Rauhalan eksistentiaalinen fenomenologia. Latomaa<sup>239</sup> luonnehtii Perttulaa empiirisen psykologian tärkeimmäksi edustajaksi.

Metodissa on kaksi päävaihetta, joissa molemmissa on seitsemän vaihetta. Tässä tutkimuksessa käyttämäni *fenomenologisen psykologian metodi*<sup>240</sup> voidaan käsitteellisesti tiivistetysti esittää seuraavissa vaiheissa.

---

<sup>238</sup> Virtanen 2006, 175

<sup>239</sup> Latomaa 2005, 39. Pohjana metodin kehittymiselle Perttula näkee Giorgin ja Rauhalan ajattelun. Rauhalalta on peräisin tapa ymmärtää kokemusta ja sen rakennetta, kun taas Giorgilta kokemuksen empiirinen tutkimus. Perttula 2005, 115.

<sup>240</sup> Olen kirjoittanut fenomenologisesta tutkimuksen tekemisestä artikkelin laajempaan laadullisen tutkimuksen metodologiseen teokseen ”*Laadullisen tutkimuksen perusteet*”. Kirjoittamassani luvussa ”*Fenomenologia laadullisen tutkimuksen lähtökohtana*” käytännön esimerkit ovat johdettu tästä tutkimusprosessista. Keskeisimpiä metodisia ratkaisuja ja yksityiskohtia olen käsitellyt artikkelissa seikkaperäisemmin ja tässä yhteydessä viitataan osittain edellä mainittuun artikkeliin.

Taulukko 2: Giorgin, Perttulan ja tutkimuksessa käytetyn fenomenologisen metodin vertailu

Giorgin fenomenologinen analyysimenetelmä <sup>241</sup>	Perttulan muunnos <sup>242</sup> Eksistentiaalinen fenomenologia	Tutkimuksessa käytetty Analyysimenetelmä
<b>1. Vaihe</b> Tutustutaan tutkimusaineistoon huolellisesti ja avoimesti kokonaisnäkemykseen pyrkien	<b>1. Päävaihe</b> (1) Avoin lukeminen (2) Muodostetaan sisältöalueet	1. Päävaihe (1) Tutustuin tutkimusaineistoon avoimesti (2) Muodostin ilmiötä jäsentävät Sisältöalueet
<b>2. Vaihe</b> Tutkimusaineisto jaetaan merkitysyksiköihin	(3) Jakaminen merkitysyksiköihin	(3a) Jaoin koko (N=71) aineiston merkitysyksiköihin (3b) Sijoitin (N=71) merkitysyksiköt sisältöalueisiin (3c) <i>Esitin joitakin suoria Lainauksia tutkimusraportissa</i>
<b>3. Vaihe</b> Merkitysyksiköt muunnetaan tutkijan yleiselle kielelle	(4) Muunnos tutkijan yleiselle kielelle (5) Merkitysyksiköiden sijoittaminen sisältöalueisiin	(4) Muunsin (N=15) tutkijan yleiselle kielelle (5) Sijoitin merkitysyksiköt Sisältöalueisiin
<b>4. Vaihe</b> Muodostetaan yksilökohtainen merkitysverkosto	(6) Sisältöalueittainen yksilökohtainen merkitysverkosto (7) Jäsenys sisältöalueiden mukaan	(6) Muodostin sisältöalueittain yksilökohtaisen merkitysverkoston (7) Jäsenin aineiston (N=15+71) sisältöalueiden mukaan
<b>5. Vaihe</b> muodostetaan yleinen merkitysrakenne	<b>2. Päävaihe</b> (1) Jako yksilökohtaisen merkitysverkoston merkityksen sisältäviin yksiköihin (2) Muodostetaan aineistoa kuvaavat sisältöalueet (3) Sijoitetaan ei-yksilöllisellä kielellä olevat yksiköt sisältöalueisiin (4) Muodostetaan spesifit sisältöalueet (5) Muodostetaan spesifi yleinen merkitysverkosto (6) Muodostetaan sisältöalueen yleinen rakenne (7) Integroidaan sisältöalueet yleiseen merkitysverkostoon	<b>2. Päävaihe</b> (1) Jaoin yksilökohtaisen merkitysverkoston merkityksen sisältäviin yksiköihin (2a) Analysoin (N=71) muodostamiani sisältöalueita ja nyt aineistoa kuvaavia sisältöalueita (N=15) (2b) Muodostin lopulliset sisältöalueet (3) Sijoitin ei-yksilöllisellä kielellä olevat yksiköt sisältöalueisiin (4) Muodostin spesifit sisältöalueet aihetta lähestyvistä teemoista (5) Muodostin spesifin yleisen merkitysverkoston (6) Muodostin sisältöalueiden yleisen rakenteen integroimalla spesifit sisältöalueet yleiseen merkitysverkostoon

<sup>241</sup> Giorgi 1992, Giorgi 1996a, 10-19, Giorgi 1996b, 69, Virtanen 2006, 175-181

<sup>242</sup> Perttulan muunnos Giorgin menetelmästä on seikkaperäisesti esitetty hänen kirjassaan Perttula 1995, 119-175. Taulukkoon on kuvattu eri vaiheiden osa-alueet.



Ensimmäinen päävaihe:

Vaihe 1.1: Ensimmäisessä vaiheessa tutustuin tutkimusaineistoon avoimesti ja huolellisesti kokonaisnäkemykseen pyrkien. Pyrin eläytymään tutkittavien kokemukseen. Pyrkimyksenä oli kohdata aineisto sellaisena kuin se on ilman tutkijan luonnollisia asenteita ja ennakkokäsityksiä tutkittavasta ilmiöstä.<sup>243</sup> Samalla tapahtui ennakkokäsityksistä tapahtuva sulkeistaminen.<sup>244</sup> Vaihe yksi toteutettiin rinnakkain sekä alkuperäisen että englanniksi käännetyn tekstin kanssa. Toisaalta alkuperäisen tekstin vaikeampiin kielellisiin ilmauksiin olin tutustunut jo käännösvaiheessa. Sulkeistamisen onnistumista – ennen kaikkea oman tieteenalani näkökulmasta – ja tutkimusaineiston avointa hahmottamista en kykene konkreettisesti osoittamaan. Siihen on pyritty niiden realiteettien ja olemassa olevien mahdollisuuksien puitteissa parhaalla mahdollisella tavalla. Kuitenkin viime kädessä siinä onnistuminen jää omalle vastuulleni.

Vaihe 1.2: Tässä vaiheessa muodostin tutkimusaineistoa alustavasti jäsentävät sisältöalueet. Sisältöalueiden tehtävänä oli jäsentää tutkimusaineistoa. Perttulan mukaan sisältöalueet voivat vielä tässä vaiheessa olla laajoja ja kattavia, niin että koko ilmiö on hahmotettavissa annetuilla alustavilla sisältöalueilla. Tarkoitus ei ole tulkita ja spesifioida ilmiötä vielä sisältöalueiden avulla. Tämä vaihe toteutettiin koko aineistolle (N=71), jotta analyysi tavoittaa kokemuksen kokonaisvarianssin. Yhden kysymyksen osalta on tehty analyysit liitetty tutkimusraportin yhteyteen (liite 1).

Vaihe 1.3: Tässä vaiheessa erotin aineistosta *merkitysyksiköt (meaning units)*. Ne ilmaisivat itsessään tutkittavan ilmiön kannalta olennaisen, sellaisenaan ymmärrettävän merkityksen. Erotetut yksiköt olivat kuitenkin aina yhteydessä kuvauksen kokonaisuuteen.<sup>245</sup> Ei ole tarkoituksenmukaista ja metodiin kuuluvaa tutkijan toimesta

---

<sup>243</sup> Giorgi 1992, Giorgi 1996a, 10-19, Giorgi 1996b, 69, Virtanen 2006, 175-181

<sup>244</sup> Perttula 1995, 70-72. Katso lisää metodin ensimmäisestä vaiheesta ja sulkeistamisen toteuttamisesta Perttula 1995, 70-72

<sup>245</sup> Giorgi 1992, Giorgi 1996a, 10-19, Giorgi 1996b, 69, Perttula 1995, 68-174 Virtanen 2006, 175-181. Merkitysyksikköanalyysin jälkeen on merkitysyksiköt luokiteltu aineistosta esiinnoisseisiin sisältöalueisiin. Liitteessä yksi on yhdistetty vaiheet 1.2 ja 1.3.

päätellä, mikä merkityksistä on oleellinen ja mikä epäoleellinen<sup>246</sup>. Kokemukset ovat usein kietoutuneena toisiinsa kielellisinä merkitystihentyminä, siksi analyysin tässä vaiheessa jokainen merkitysyksikkö koodattiin siten, että analyysin edetessä merkityksen kielellinen yhteys on tarkistettavissa.<sup>247</sup> Metodien vaiheet 1.1-1.3 on toteutettu koko tutkimuksen aineistolle (N=71). Kokemusta kuvaavien sisältöalueiden ja koko aineistosta nousevien merkitysyksiköiden analyysit toteutettiin hyvin spesifisti. Tällä haluttiin varmistua, että kokemuksen kokonaisvarianssi on edustettuna analyysin edetessä. Tämän jälkeen analyysin vaiheet toteutettiin erikseen tutkimuksen kohteeksi valittujen informanttien kesken (N=15)<sup>248</sup>.

Vaihe 1.4: Tässä vaiheessa käänsin jokaisen merkityksen sisältävän yksikön tutkittavan kieleltä tutkijan *tieteenalan yleiselle kielelle*<sup>249</sup>. Jokaisen merkityksen yhteyteen kirjattiin kuitenkin tekemäni käänös siten, että käänöksen ja alkuperäisen tekstin yhteys oli näkyvässä. Merkitysyksiköiden yhteys kielelliseen kontekstiin pidettiin läheisenä tarkan koodauskielen avulla. Tämän raportin analyysit kytkeytyvät alaviitteissä olevien koodien avulla tutkimuksen aineistoon.<sup>250</sup> Sellaisten vastausten kohdalla, joissa jaetuissa merkitysyksiköissä annettu merkitys oli ilmoitettu hyvin pelkistetysti, ei katsottu tarpeelliseksi kääntää ajatusta tutkijan tieteenalan yleiselle kielelle.

---

<sup>246</sup> Perttula 1995, 72

<sup>247</sup> Ongelmaksi nousee se miten sulkeistaminen ja eri tieteenaloihin liittyvän lähestymistavan sovittaminen voidaan yhdistää. Arkipäivän maailma on paljon rikkaampi ja monimutkaisempi kuin esimerkiksi psykologinen lähestymistapa ilmiöön. Toisilla tieteenaloilla kysymyksenasettelu ja lähestymistapa on taas toinen. Sulkeistaminen on siis tapahduttava jokaiseen erityistieteeseen liittyen, sen mukaan minkä tieteen näkökulmasta ilmiötä lähestytään. Giorgi käyttää termiä psykologinen asenne lähestyttäessä psykologiatieteen näkökulmasta tutkittavaa ilmiötä. Tällä hän tarkoittaa sitä, että psykologista todellisuutta ei ole luonnostaan olemassa. Tämä todellisuus on tutkijan itsensä rakentamaa. Ja tämä tulee huomioida jo ennen tutkimukseen ryhtymistä. Giorgi 1996a, 11-14

<sup>248</sup> Tutkimuksen kohteeksi valitut 15 informanttia muodostuivat erityistieteellisestä lähtökohdasta käsin. Analyysin tässä vaiheessa varmistettiin, että valittu ryhmä edusti kokemuksen kokonaisvarianssia. Symboliymmärryksen analyyseissä informanttien (N=15) symbolointi jakautui kaikille symbolitasoille. Johtopäätösten kohdallisuuden tavoittelussa katsottiin, että fenomenologisen metodin informanttien tulee olla samat kuin symbolitasoanalyyseissä. Giorgi korostaa, että metodi tulee muotoilla tutkittavan ilmiön ehdoilla siten, että se parhaalla mahdollisella tavalla tavoittaa tutkittavan ilmiön. Giorgi 1996b, 19

<sup>249</sup> Giorgi 1996a, 17-18, Perttula 1995, 68-174, Virtanen 2006, 175-181

<sup>250</sup> Analyysien yhteydessä on käytetty seuraavanlaisia koodeja: Q1/6/23.1.1. Viitteen perässä oleva koodi osoittaa mistä kohtaa lainaus on löydettävissä tutkimuksen aineistossa. Koodia luetaan seuraavasti: Q1 = Kysymys yksi (Question), /6 = Kysymyksen yksi kuudes sisältöalue, /23.1.1 = tutkittava numero 23:en vastus ensimmäiseen kysymykseen ja vastauksen ensimmäinen merkitysyksikkö.

Vaihe 1.5: Sijoitin jokaisen merkityksen sisältämän yksikön ja sen käännöksen tutkijan yleiselle kielelle aineistoa jäsentävien sisältöalueiden alle. Mikäli merkityksen sisältämä yksikkö oli kielellisesti muihin merkityksiin kietoutuneena, liitin saman merkitysyksikön useampaan sisältöalueeseen.

Vaihe 1.6: Muodostin tässä vaiheessa käännettyistä merkitysyksiköistä *yksilökohtaisen merkitysverkoston*. Tämä tapahtui integroimalla merkityksen sisältämistä yksiköistä tutkijan yleiselle kielelle käännettyt muunnokset yhdeksi tarinaksi.<sup>251</sup>

Vaihe 1.7: Asetin edellisessä vaiheessa muodostetut sisältöalueet toistensa yhteyteen. Pyrkimyksenä oli saada mahdollisimman selkeä ja systemaattinen kuvaus tutkittavasta ilmiöstä. Perttulan mukaan tätä metodista vaihetta ei tarvita, jos ilmiö on niin spesifi, että sen kokonaisuuden tavoittamiseksi sisältöalueisiin tehtävää jäsenystä ei tarvita.<sup>252</sup> Tässä tutkimuksessa yksilökohtaiset merkitysverkostot rakentuvat kyselylomakkeen kysymyksistä 1-6 ja ne on liitetty vaiheen 1.7 mukaan yhtenäiseksi tarinaksi (luku 6.1.1).

Toinen päävaihe:

Toisessa päävaiheessa on myös seitsemän vaihetta.<sup>253</sup> Tässä päävaiheessa analyysi siirtyy yksilötasolta yleiselle tasolle. Merkitykset eivät ole enää tietyn yksilön antamia vaan osa yleistä kokemusta ilmiöstä. Merkitykset irrotetaan siis omista yhteyksistään, kuitenkin niin, että jokainen merkitys voidaan löytää yksilöllisesti koetusta maailmasta.

Toisen päävaiheen analyysin tuloksena on *yleinen merkitysverkosto*. Yleisen merkitysverkoston tulee sisältää jokaisen tutkittavan yksilökohtaisissa merkitysverkostoissa esiin nousseet, tutkittavan ilmiön kannalta keskeiset sisällöt.<sup>254</sup>

Vaihe 2.1: Jaoin kunkin yksilökohtaisen merkitysverkoston merkityksen sisältäviin yksikköihin. Sitten tiivistin jokaisen yksikön keskeisen merkityksen kielelle, jossa

---

<sup>251</sup> Giorgi 1992, Giorgi 1996a, 10-19, Giorgi 1996b, 69, Perttula 1995, 68-174, Virtanen 2006, 181-194

<sup>252</sup> Perttula 1995, 137-138, Virtanen 2006, 189

<sup>253</sup> Perttula 1995, 95, Virtanen 2006, 189-195

<sup>254</sup> Giorgi 1996a, 17-19, Perttula 1995, 68-174, Virtanen 2006, 180-194

yksilöllinen kokemus ei enää ole esillä.<sup>255</sup> Liitteessä neljä on kuvattu yhden informantin osalta analyysin vaihe 2.1.

Vaihe 2.2: Kahden edellisen vaiheen avoimen lukemisen jälkeen muodostetaan aineistoa jäsentävät sisältöalueet. Sisältöalueet (N=15) eivät enää muuttuneet vaiheen 1.2 sisältöalueisiin (N=71) verrattuna.

Vaihe 2.3: Sijoitin jokaisen ei yksilölliselle kielelle muunnetun merkityksen sisältävän yksikön johonkin sisältöalueista. Nyt saman sisältöalueen merkitykset muodostuivat useiden tutkittavien merkityksistä.<sup>256</sup>

Vaihe 2.4: Jaoin muodostetut sisältöalueet kutakin jäsentäviin *spesifeihin sisältöalueisiin*. Jokainen aineistosta nouseva merkitys sijoitettiin johonkin spesifeistä sisältöalueista (liite 2). Kaikkien kysymysten osalta ei katsottu kuitenkaan tarpeelliseksi toteuttaa analyysiä spesifeihin sisältöalueisiin. Tämä tehtiin vain sellaisten kysymysten osalta, joissa informaation katsottiin palvelevan tutkimuksen tarkoitusta.<sup>257</sup>

Vaihe 2.5: Asetin jokaisen spesifin sisältöalueen osalta niihin sijoitetut tiivistetyt merkityksen sisältävät yksiköt sisällöllisesti toistensa yhteyteen. Vaihetta nimitetään *spesifiksi yleiseksi merkitysverkostoksi*. Muodostin sen erikseen jokaisesta spesifistä sisältöalueesta (liite 3).

Vaihe 2.6: Suhteutin kunkin sisältöalueen spesifit yleiset merkitysverkostot keskenään ja muodostin kunkin sisältöalueen *yleisen rakenteen*. Muodostin sisältöalueiden yleisen rakenteen integroimalla spesifit sisältöalueet yleiseen merkitysverkostoon.

---

<sup>255</sup> Perttula 1995, 154-156, Virtanen 2006, 190-191

<sup>256</sup> Vertasin syntyneiden sisältöalueiden ei yksilölliselle kielelle sijoitettuja merkityksiä vaiheen 1.3 sisältöalueiden sisältöihin. Analysoin sisällöllisiä eroavuuksia. Halusin tarkentaa sen, että ilmentävätkö kaikki yksilökohtaiset merkitysverkostot vai vain tietty osa niistä yleistä merkitysverkostoa ja edustaako yleinen merkitysverkosto kokemuksen kokonaisvarianssia. Perttulan mukaan merkitysverkoston yksilökohtaisuudella ei ole tässä vaiheessa enää ensiarvoista merkitystä, joten analyysi toimi yleisen merkitysverkoston täsmentämisenä. Perttula 1995, 156-157

<sup>257</sup> Perttula 1995, 184. Perttula toteaa omaa tutkimusprosessiaan arvioidessaan, että jäsennystä spesifeihin sisältöalueisiin ei tarvitse toteuttaa koko aineistolla, vaan vain siinä määrin kuin se katsotaan mielekkääksi.

Vaihe 2:7: Viimeisessä vaiheessa integroin sisältöalueiden yleiset merkitysverkostot yhteen tutkittavan ilmiön *yleisenä merkitysverkostona*. Lopullisessa tutkittavan ilmiön yleisessä merkitysverkostossa tulee säilyttää eri sisältöalueiden painoarvo.

Tutkimusraportissa haluttiin pitää läheinen yhteys alkuperäiseen aineistoon ja yksittäisiin kokemuksiin. Tästä syystä raportin lainaukset ovat suoria lainauksia aineistosta, eikä esimerkiksi vaiheen 2.3 mukaisia tutkijan tieteenalan yleiselle kielelle käännettyjä lainauksia. Samoin luvun 6.2 sisältöalueet edustavat tutkimuksen koko aineistoa.

Jokaisen kysymyksen kohdalla on päädytty sisältöalueiden analyysin yhteydessä esittämään prosentuaalisesti sisältöalueiden suhteet toisiinsa. Tätä ei ole toteutettu Perttulan analyyseissä. On totta, että tämän tyyppinen tulosten esittäminen ei ole kokemuksen perusrakenteen mukaista, vaan tutkijan tietoisien tutkimuksen tulos. Ratkaisuun päädyttiin, jotta tutkimusraportti olisi mahdollisimman informatiivinen. Raportoinnissa pyritään etsimään usean yksilöllisen kokemuksen samankaltaisuutta, ei samuutta.<sup>258</sup>

Kun jako spesifeihin sisältöalueisiin oli tehty, jatkettiin analysointia joidenkin kysymysten kohdalla *spesifiksi yleiseksi merkitysverkostoksi*.<sup>259</sup> Merkitysverkostot muodostettiin erikseen jokaisesta spesifisestä sisältöalueesta. Saman aikaisemmin esitetyn kysymyksen pohjalta analyysi spesifiksi yleiseksi merkitysverkostoksi on esitetty liitteessä 3.

### 5.1.2 SYMBOLITASOANALYYSI

Symboliteoreettisen esiyymmärryksen valossa tulkitaan sitä, millä tasolla nuori ymmärtää symboleita. Symboliteoria esitettiin luvussa 3.2. Ymmärtämisessä ja tulkinnassa huomioidaan tulkinnan ja merkityksen teorian yleiset lainalaisuudet.

---

<sup>258</sup> Perttula 1995, 182 toteaa, ettei yleinen merkitysverkosto ole kokemuksen perusrakenteen mukaista, mutta hän katsoo toteuttaneensa metodin vaiheen tavoittaakseen käsitteellisesti yleistä tietoa.

<sup>259</sup> Perttula 1995, 188-171

Symbolitasoanalyysien kohteena oli 15 informantin vastaukset kaikkiin kyselylomakkeen 25 kysymykseen. On syytä kuitenkin jo tässä kohtaa korostaa, että tulkinta ei kohdistu arvottavasti uskonnolliseen kokemukseen eli uskonnolliseen symbolin tulkinnassa ei pohdita onko kokemus oikea vai väärä. Yksilön kokemus ilmenee sellaisena kuin se on. Tulkinta hyväksyy uskonnollisten symbolien ymmärtämisen sellaisena kuin se tapahtuu.

Symbolitasoanalyysien kohdallisuuteen pyrittiin seuraavin tekniikoin. Analyysit toteutettiin kahden erillisen tutkijan kesken ja tuloksia verrattiin toisiinsa.<sup>260</sup> Tätä tekniikkaa noudatettiin analyysin kohteena olevien informanttien kohdalla. Seuraavassa taulukossa on kuvattuna analyysin tulokset.

---

<sup>260</sup> Analyysien tekemisen apuna toimi toisena tutkijana KM Mirjam Virtanen. Hänen tieteelliset valmiudet katsottiin sopivan tehtävään. Kasvatustieteen lisäksi hänellä on uskontotieteestä ja psykologiasta toteutetut syventävätopinnot. Analyysiprosessin aikana hän oli kasvatustieteen tohtorin tutkintoon tähtäävä jatko-opiskelija. Kasvatustieteen väitöskirjatutkimuksen ohessa hän opiskeli psykologian syventäviä opintoja. Tieteellisten valmiuksien ollessa riittävät, symboliteoria käytiin hänen kanssaan huolellisesti läpi ennen varsinaisten analyysien tekoa. Tosin symboliteoriaan Virtanen oli perehtynyt jo useita vuosia ennen koavustustehtävää.

Taulukko 3: Symbolitasoanalyysien vertailu

Tutkittava	Vastuullinen tutkija	Toinen tutkija
Tutkittava (15)	Symbolitaso 2	Symbolitaso 2
Tutkittava (2)	Symbolitaso 2	Symbolitaso 2
Tutkittava (19)	Symbolitaso 2	Symbolitaso 2-3
Tutkittava (47)	Symbolitaso 2	Symbolitaso 2
Tutkittava (17)	Symbolitaso 2	Symbolitaso 3
Tutkittava (67)	Symbolitaso 3	Symbolitaso 3
Tutkittava (41)	Symbolitaso 3	Symbolitaso 3
Tutkittava (58)	Symbolitaso 3	Symbolitaso 2-3
Tutkittava (9)	Symbolitaso 3	Symbolitaso 3
Tutkittava (42)	Symbolitaso 3	Symbolitaso 3
Tutkittava (57)	Symbolitaso 4	Symbolitaso 3-4
Tutkittava (1)	Symbolitaso 4	Symbolitaso 4
Tutkittava (7)	Symbolitaso 4	Symbolitaso 4
Tutkittava (8)	Symbolitaso 4	Symbolitaso 4
Tutkittava (20)	Symbolitaso 4	Symbolitaso 4

Prosessi toimi apuna kohdallisten analyysitasojen hahmottamisessa. Vastuullinen tutkija kuitenkin viimekädessä kantaa vastuun analyyseistä.

Toiseksi symbolitasoanalyysien kohdallisuuden tavoittelussa voidaan mainita tutkijan valmiudet operoida analyysin kanssa. Perehdyin symboliteoriaan vuonna 1998 uskontotieteen opintojen yhteydessä. Vuonna 2001 kirjoitin lähetys- ja kehitysyhteistyökurssin lopputyön symboliteoriasta ja symbolitasoista. Kirjoitusprosessin aikana symbolitasoanalyysin tekemistä ”harjoiteltiin” kurssin oppilaiden keskuudessa. Tämä prosessi syvensi henkilökohtaista valmiutta analyysin hallintaan. Teorian läheinen ja pitkäaikainen tunteminen ovat vaikuttaneet ratkaisevasti analyysin sisäistämiseen.

Varron mukaan merkityksen paradigma edellyttää, että tutkija kiinnittää vakavaa huomiota kysymyksiin, jotka koskevat merkitysten tulkintaa ja ymmärtämistä. Tätä ongelmaa varten on olemassa oma menetelmänsä, joka perustuu yleiseen tulkinnan ja merkityksen teoriaan. Edelleen Varron mukaan keskeistä tämän menetelmän käytössä on, että seuraavat kriteerit toteutuvat:

- 1) Tulkinta ja ymmärtäminen noudattavat menetelmällistä kulkua
- 2) Nämä koskevat tematisoitua kohdetta
- 3) Näistä on mahdollista erottaa tutkimuskohdetta koskeva tutkijaa koskevasta

Tulkinnassa tulee huomioida, että tutkimuskohde on aina toinen kuin minä. Laadullisen tutkimuksen kohteena on toisen ihmisen elämismaailma ja ymmärrys. Kokemukset ovat syntyneet ja niitä pitää elävänä toinen ymmärrys kuin tutkijan ymmärrys.<sup>261</sup>

Seuraavassa taulukossa on kerätty kahden tutkimusstrategian osalta yhteenveto.

---

<sup>261</sup> Varto 1992, 58



Taulukko 4: Tutkimusstrategian yhteenveto

	Tutkimuskysymys Tyyppi	Strategia	Paradigma	Metodi	Tutkimus- Kohde	Kuvaus- Kategoriat
Aineisto- lähtöinen	Kokemuksen olemuksen selvittäminen	Fenomenologia	Filosofia (Fenomenologia)	Kirjoitetut tari- nat ihmisten kokemuksista	Tajunnal- linen	Merkityksiä
Teoria- lähtöinen	Kokemuksen olemuksen tulkinta	symboliteoreettine n	Filosofia (Symboliteoria)	Kirjoitetut tari- nat ihmisten kokemuksista	Tajunnal- linen	Symbolisia Merkityksiä

## 5.2 TUTKIMUSAINEISTON KERUU

### 5.2.1 KYSELYLOMAKKEEN LAADINTA

Kyselylomake koostuu kolmesta osiosta. Ensimmäinen osio selvittää taustatiedot. Toisen osion avulla on tarkoitus saada selville kehitysyhteistyön merkitys sansibarilaisten nuorten kokemusmaailmassa. Tämä osio käsittelee teemaa, miten sansibarilaiset nuoret suhtautuvat koulutuksen järjestäjiin ja miten he suhtautuvat kirkon ylläpitämään keskukseen. Kolmannen osion avulla tutkitaan sansibarilaisten nuorten symbolien ymmärtämistä. Se rakentuu neljän symbolin (Jumala, Muhammed/Jeesus, sharia/tie, Jihad) ympärille, joista jokainen teema käsittelee islamin ja kristinuskon tärkeitä uskonnollisia symboleja.

Tutkimuksen toinen osio käsittelee teemaa, miten sansibarilaiset nuoret kokevat koulutuksen järjestäjät<sup>262</sup> ja koulutuskeskuksen. Kysymyksiä on yhteensä kuusi ja vastaukset on analysoitu käyttäen fenomenologisen psykologian metodia.

<sup>262</sup> Sansibarilaiset nuoret eivät välttämättä tunne erilaisia kristillisiä kirkkokuntia. Monille kristitty on sama asia kuin länsimaalainen ihminen. Tutkimuksessa kysytään mitä mieltä he ovat kristillisen kirkon ylläpitämästä keskuksesta. Tutkimuksessa ei katsottu tarpeelliseksi eritellä mistä kirkosta on kysymys. Nuorilta kysytään myös hyvin yleisesti mitä mieltä ovat kristityistä. Tulosten käsittelyn yhteydessä käytetään ilmaisua ”suhtautuivat kristittyihin yleensä” tai ”yleisellä tasolla”. Tällöin ei myöskään viitata johonkin yksittäiseen kirkkokuntaan.

Kysymys 1: Mitä mieltä olet tästä nuorisokeskuksesta?

Kysymys 2: Miksi opiskelet tässä keskuksessa?

Kysymys 3: Tämä keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, mitä mieltä olet siitä?

Kysymys 4: Kuvaile, millainen on mielestäsi kristitty?

Kysymys 5: Millainen on mielestäsi hyvä kristitty?

Kysymys 6: Millainen on mielestäsi huono kristitty?

Symboliteorian operationalistamiseen ei tutkimusta tehdessä ollut paljon aikaisempaa tutkimusta käytössä, joiden varaan haastattelu tai kyselylomake olisi voitu rakentaa. Symbolitasoanalyysiä on sovellettu yhdessä aikaisemmassa Pro Gradu -työssä.<sup>263</sup> Tuolloin haastateltiin kymmentä marseillelaista muslimia tutkien heidän kristillisten symbolien ymmärrystä.

Tässä tutkimuksessa aineistonkeruumenetelmä muotoiltiin siten, että sitä voidaan tulkita teoreettisen esiymmärryksen pohjalta mahdollisimman hyvin. Tällöin tulisi huomioida kaikki taustateoriat: Fowlerin ja Biehlän symbolointitasot sekä Tillichin symboliteoria. Toiseksi aineistonkeruumenetelmä toteutettiin sellaisena, että aineisto voidaan analysoida myös eksistentiaalisen fenomenologian metodilla. Molempien metodien kohdalla teoreettinen esiymmärrys lähestyy tutkimuskohdetta samoista tieteenteoreettisista ja -filosofisista lähtökohdista. Tieteenfilosofisten lähtökohtien ollessa samat, ovat aineistoon kohdistuneet tieteelliset orientaatiot kohdallisia.

Symbolitasoanalyysiä varten valittiin huolella tietyt symbolit. Testistön kolmannen osion kysymykset rakentuvat keskeisten kristinuskon ja islamin yhteisten symbolien varaan. Afrikkalaisten tutkijoiden Katereggan ja Shenkan mukaan keskeiset yhteiset käsitteet näillä kahdella maailman uskonnolla ovat: Jumala, luominen, Adam ja Eeva, paholainen, Pyhä kirja, Jumalan profeetat, kirkko/umma, Jumalan johdatus ja rauha, ylistys, kirkon tai umman tehtävä.<sup>264</sup>

---

<sup>263</sup> Laakko 1999 haastatteli 15 marseillelaista muslimia Ranskassa. Hän kysyi informanttien käsityksiä tyypillisimmistä kristinuskon symboleista käyttäen keskusteluissa apunaan Nikean uskontunnustusta.

<sup>264</sup> Badrun & Shenkin tutkimus: *"A Muslim and a Christian in Dialogue, Islam and Christianity"* on merkittävä afrikkalaisten kirjoittajien islamin ja kristinuskon dialogista tehty tutkimus.

Tworuschan ja Falaturin teologis-pedagogisessa ohjelmassa islamin esittämisen seitsemän keskeistä sisältöaluetta ovat: Jumala/teologia, koraani, Muhammed, umma/yhteisö, suhde juutalaisuus/islam/kristinusko, historia, islamin nykytilanne maailmassa. Tworuschan ja Falaturin ohjelma on tarkoitettu avuksi esimerkiksi islamin opettamiseen ja islamin esittämiseen oppikirjoissa. Jumala/teologia ulottuvuuteen he katsovat kuuluvan kaikki Jumalaa kuvaavat attribuutit: Jumalan rakkaus, armollinen/armahtaja. Islamilaisen yhteisön yhteyteen on myös sijoitettu islamilainen ihmiskäsitys, synty ja uskontunnustus. Samoin viittaukset shariaan kuuluvat umman piiriin.<sup>265</sup>

Tähän tutkimukseen valittiin symbolipareista sopivimmat. Ensimmäinen symboli on uskonnon fundamentaalinen symboli Jumala. Kysymykset ovat tarkoituksella rakennettu symbolin Jumala varaan, eikä esimerkiksi Allah -nimen varaan. Islam ymmärtää Jumalan Allahiksi, joten ei ole tarkoituksenmukaista käyttää Allahia. Dialogitutkimuksen näkökulmasta on perustellumpaa käyttää symbolia Jumala, joka on tällöin sama myös kristityillä. Tillich näkee teoriassaan Jumalan edustavan uskonnon fundamentalistista symbolia, siksi symboli Jumala valittiin ensimmäiseksi. Aihetta päätettiin lähestyä viiden kysymyksen kautta.

Kysymys: Mihin pyhiin asioihin turvaudut esimerkiksi pahassa kriisissä?

Kysymys: Mitkä Jumalan luonteenpiirteet ovat sinulle läheisimmät?

Kysymys: Luetteloit joitakin adjektiiveja, jotka parhaiten kuvaavat SINUN Jumalaasi?

Kysymys: Luetteloit joitakin verbejä, jotka kuvaisivat sinun Jumalaasi (kuten Jumala hyppii, Jumala kävelee, Jumala on luonut)

Kysymys: Onko sinulla sama Jumala kuin kristityillä on? Voisitko perustella vastauksesi?

Toisena symboliparina ovat Jeesus ja Muhammed. Islamien näkökulmasta molemmat ovat Jumalan profeettoja. Muhammed rinnastetaan kristinuskon symboliin Jeesus. Kolmas symboli on Tillichin teorian pohjalta valittu immanentin tason symboli tie. Symboli

---

<sup>265</sup> Kähkönen 2000, 114-115

esiintyy molemmissa uskonnoissa (sharia/tie). Teeman avulla pyritään analysoimaan sansibarilaisten nuorten kykyä ymmärtää oman symbolinsa luonnetta ja samalla heidän kykyänsä ymmärtää kristinuskon näkökulma symboliin tie.

Kysymykset koskien symboliparia sharia ja tie rakennettiin tarkoituksella monimutkikkaammiksi. Informantin on vastatessaan irrottauduttava omasta perinteestään ja pohdittava, mitä symboli tarkoittaa toisenlaisessa uskonnollisessa kontekstissa. Kysymykset olivat:

Kysymys 20: Mitä tarkoittaa sharia?

Kysymys 21: Sharia tarkoittaa myös tietä, miten tie kuvaa sinun uskoasi?

Kysymys 22: Jeesus sanoi olevansa myös tie Matt 14:6. Mitä mieltä olet tästä?

Kysymys 23 Ovatko sharia ja Jeesus sama asia? Miten näet asian?

Ensimmäisellä kysymyksellä saadaan perustason, kognitiivinen tieto tutkittavan ymmärryksestä?

Toiseen kysymykseen on tarkoituksella liitetty symbolin dimensionaalinen luonne mukaan ja samalla kysymys on liitetty tutkittavan kokemusmaailmaan. Kolmannen kysymyksen kohdalla tutkittavan täytyy irrottautua omasta kokemusmaailmastaan ja ottaa toisen näkökulma pohtiessaan samaa symbolia. Mikäli tutkittava pystyy vastaamaan tähän sujuvasti, on hänen symbolin ymmärtämisessä analysoitavissa tiettyjä edellytyksiä. Viimeisen kysymyksen kohdalla kaksi uskonnon samaa symbolia rinnastetaan ja pyydetään tutkittavan pohtimaan näkemystään. Kysymykset pyrkivät etenemään niin, että niiden pohjalta saatu aineisto olisi mahdollista analysoida Fowlerin ja Biehlin teoreettisen tiedon varassa.

Neljänneksi ja viimeiseksi symboliksi on valittu symboli jihad. Symbolin kohdalla tiedostettiin, että yhteisön piilotajuntaan on varmasti vaikuttanut tapa, jolla tiedotusvälineet ovat aihetta käsitelleet. Symboli tutkitaan kahdella kysymyksellä:

Kysymys 24: Mitä jihad tarkoittaa?

Kysymys 25: Mitä noudatat jihadia sinun elämässäsi?

Ensimmäisen kysymyksen kohdalla pyritään saamaan vastaus, millä tasolla informantti tulkitsee symbolia.<sup>266</sup> Ja toisen kysymyksen kohdalla hänen on otettava henkilökohtainen kanta suhteessa siihen, mitä hän symbolilla ymmärtää. Kristinuskossa symbolia jihad vastaa lähinnä symboli kilvoittelu.<sup>267</sup>

## 5.2.2 TUTKIMUSKOHTTEEN KUVAUS

Kirjalliseen kyselylomakkeeseen vastaajat valittiin nuorisokeskuksen opiskelijoiden keskuudesta. He olivat iältään 16–35 –vuotiaita. Islam ulottaa vaikutuksensa yhteiskunnan ja yksilön elämän joka tasolle. Uskonnonvapaus kysymyksiä ei voi lähestyä länsimaisella ajatusmallilla. Kysymys uskonnosta on monessa suhteessa hyvin sensitiivinen ja vaatii luottamuksellisen ympäristön asian käsittelyyn. Yleisesti ottaen sansibarilaiset puhuvat mielellään uskonnosta. Syvällisempi vuorovaikutus vaatii kuitenkin luottamussuhteen.

Tämä seikka tiedostettiin heti tutkimuksen alussa. Tutkijan oman kokemuksen perusteella nuorisokeskuksen opiskelijoiden keskuudessa oli jopa pelkoja opiskella kristittyjen pitämässä nuorisokeskuksessa. Kysymykseen kristillisyydestä ja suhtautumisesta siihen oletettiin suhtauduttavan hyvin sensitiivisesti. Tämä lähtökohta mielessä opiskelijoille annettiin ehdoton anonymiteetti, heidän nimeään tai osoitettaan ei haluttu selvittää eikä tehdä liian syvällisiä taustakysymyksiä<sup>268</sup>. Näiden olisi epäilty vaikuttavan nuorten vastauksiin.

---

<sup>266</sup> Heinonen 1997a, 139, mukaan islamin opetuksen mukaan jihadin äärimmäisen fundamentalistinen tulkinta on pyhä sota. Yksilömuslimin kohdalla on kysymys yksilön omasta jihadista, joka tällöin tarkoittanee samaa kuin kristillisessä käsitteistössä *kilvoittelu*, *uskon kilvoittelu*, *pyhityskilvoittelu*. Muhammed itse jakoi käsitteen suureen ja pieneen jihadiin. Pieni jihad tarkoittaa islamin eteen elämänsä ja omaisuutensa uhraamista, kun taas suuri jihad tarkoittaa taistelua omia virheitä ja huonoja ominaisuuksia vastaan.

<sup>267</sup> Heinonen 1997a, 137

<sup>268</sup> Kuula 2006, 64-65

Nuorisokeskus *Stone Town Youth Centre* sijaitsee saaren suurimmassa kaupungissa, jota kutsutaan Sansibar Townksi. Sen keskellä on vanha kaupunki Stone Town eli kivikaupunki. Nuorisokeskuksen toiminta alkoi vuonna 1998 Stone Townin keskellä ja siirrettiin myöhemmin sen välittömään läheisyyteen. Nuorisokeskushanke on osa Fida Internationalin kehitysyhteistyötoimintaa. Toimintaan käytetään Suomen ulkoasiainministeriön kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyörahoitusta. Keskuksen peruseriaatteen on tarjota sansibarilaisille nuorille koulutusta mahdollisimman edulliseen hintaan, kehittää nuorten vapaa-ajan vieton palveluita sekä informoida nuorten elämään kielteisesti vaikuttavista ilmiöistä. Fida Internationalin sekä paikallisen kirkon missiologiset perusteet esitettiin luvussa 2. Keskeisimmät teemat tiedotuksessa ovat liittyneet hi-virukseen ja aidsiin, huumeiden ja alkoholin käyttöön sekä naisten ja tyttöjen asemaan. Tärkeimmät koulutuskurssit ovat englannin kielen-, tietojenkäsittelyn-, ompelun- ja kirjonnankurssit. Vuosittain kursseille osallistuu yli 4500 nuorta. Hankkeen ensimmäisen vaiheen loppuraportin mukaan vuosien 1998–2003 aikana keskuksen vapaa-ajan toimintoihin osallistui 89000 nuorta, kolmen viikon tietokonekurssin suoritti 7567 nuorta ja 3629 nuorta suoritti kahden kuukauden englannin opinnot.

Henkilökunnassa kaikki ovat kristittyjä, mutta kurssitoiminta ei ole tunnustuksellista. Monet keskuksen henkilökunnasta ovat mannermaalta Sansibarille muuttaneita. Nuorisokeskushanketta varten on Suomesta lähetetty Fida Internationalin hankekoordinaattori. Hankekoordinaattorit ovat vaihtuneet useaan kertaan ja kukaan heistä ei ole ennen tutkimuksen aineiston keräämistä ja sen aikana asunut vakituisesti Sansibarilla. Toiminta on tapahtunut Dar Es Salaamista käsin. Sansibarilla toiminnasta vastaa Tansanian vapaa helluntaikirkko.<sup>269</sup>

---

<sup>269</sup> Evaluation of the Development Cooperation Activities 2004, 34-36, Järvinen 2004, 66-68, FIDA/FPCT Costal Youth Centre Project 2004.

### 5.2.3 TIETOJEN KERUU

Ensimmäisessä vaiheessa tutkimuksen aineisto ajateltiin kerätä haastattelemalla. Koeluontoisten haastattelujen pohjalta todettiin tutkimuksen aiheen olevan niin sensitiivinen, että eurooppalaisena miehenä oli varsin vaikea saada luotettavaa tietoa varsinkin naispuolisilta informanteilta. Paikalliseen kulttuuriin kuuluu vastata niin kuin kysyjä oletetusti haluaisi kuulla vastauksen. Tästä syystä nähtiin tärkeäksi löytää sopivat tutkimusavustajat, jotka osaavat entuudestaan oman kulttuurinsa koodit sekä pystyvät toteuttamaan haastattelut suahilin kielisenä. Haastatteluja varten valittiin kaksi Dar es Salaamin yliopiston maisteritason opiskelijaa, joiden kanssa tutkimuksen teoreettinen tausta käytiin läpi.

Ennen varsinaisen aineiston keruuta tehtiin koehaastattelu neljällä informantilla. Henkilöt haastateltiin keväällä 2003. Koehaastattelujen yhteydessä kuitenkin todettiin, että varsinkin islamilaiset tytöt eivät uskalla avautua kertomaan kasvotusten kokemuksiaan. Päätettiin toteuttaa sama haastattelu kirjallisena kyselynä avoimilla kysymyksillä, joihin vastaajat voivat vastata suuressa ryhmässä nimettömänä ja anonyymisesti. Ennen aineiston keräämistä korostettiin aineiston luottamuksellista puolta sekä sitä, että on oleellista vastata juuri niin kuin itse ajattelee. Kirjalliseen kyselyyn vastasi kymmenen nuorisokeskuksen opiskelijaa. Jälkimmäinen menetelmä todettiin toimivan paremmin. Nuoret vastasivat runsaammin ja seikkaperäisemmin paperille kuin kasvotusten haastattelijan kanssa.

Tutkimuksen aineistonkeruutapaa päätettiin tältä osin muuttaa ja kirjallinen kysely toteutettiin 71 tutkittavalla syksyllä 2003. Aikomus oli toteuttaa haastattelut jo keväällä 2003, mutta maailmanpoliittisten muutosten ja Sansibarin saarelle ilmoitetun terrorismiuhan vuoksi katsottiin ajankohdan vaikuttavan tutkimustuloksiin. Varsinainen aineistonkeruu toteutettiin syys- marraskuussa 2003. Nuoret valittiin satunnaisesti keskuksen eri toiminnoista. Suurin osa opiskeli keskuksen kursseilla. Kyselyyn vastanneet nuoret valittiin satunnaisesti keskuksen eri kurssien opiskelijoista.

# **6 KRISTILLISEN JÄRJESTÖN TEKEMÄN KEHITYSYHTEISTYÖN MERKITYS SANSIBARILAISTEN NUORTEN KOKEMUS- MAAILMASSA**

## **6.1 SANSIBARILAISTEN NUORTEN KOKEMUKSIA KOULUTUKSESTA JA KOULUTUKSEN JÄRJESTÄJISTÄ**

Tämä tutkimus toteutettiin tapaustutkimuksena. Tutkimuskohteeksi valittiin suomalaisen järjestön Fida Internationalin hanketoiminta. Tutkimuksen aineisto kerättiin Fida Internationalin tukeman nuorisokeskuksen oppilaiden keskuudesta.

Tulokset esitetään soveltaen fenomenologisen psykologian metodia.<sup>270</sup> Ensimmäiseksi esitetään tutkimuksen 15 tutkittavan kohdalla toteutetut yksityiskohtaiset merkitysverkostot. Seuraavassa luvussa esitetään aiheen teemoista syntyneet sisältöalueet. Sisältöalueet edustavat koko tutkimuksen otosta (N=71). Laajemman laadullisen aineiston tarkoituksena on tuoda esiin sansibarilaisnuorten kokemuksen kokonaisvarianssi. Fenomenologisen metodin tulosten keskeisin ja lopullisin esitysmuoto tulisi olla jako *yleiseksi merkitysverkostoksi*, jossa kokemuksen koko sisältö,

---

<sup>270</sup> Giorgi 1996a, 10-18, Giorgi 1996b, 69, Perttula 2005, 116, Virtanen 2006, 175-195



merkitysverkosto, esitetään yleisessä muodossa.<sup>271</sup> Tämä esitys on viimeisessä luvussa. Samalla yleiset merkitysverkostot toimivat koko luvun yhteenvetona.

### 6.1.1 YKSILÖKOHTAISET MERKITYSVERKOSTOT

Yksilökohtaiset merkitysverkostot on toteutettu 15 tutkittavan kohdalla. Heidän vastauksiaan on analysoitu syvällisemmin kuin muiden vastauksia.

Nro 1 (tutkittava 7) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Opiskelija on aloittanut opintonsa hiljattain. Silti hänen kokemuksensa on, että keskus on hallinnoitu hyvin. Hänen mielestään opettajat ovat päteviä. Opiskelija on tullut keskuksen oppiakseen ranskan kieltä. Hän on kuullut keskuksella olevan erittäin hyvä maine kielten opetuksessa ja erityisesti lyhyillä kursseilla. Hänen oma kokemuksensa on vahvistanut aikaisemmat huhut. Hänen mielestään se, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, on pelkästään hyvä asia. Kristittyjen tulee kunnioittaa muita uskontoja kuten islamia, buddhalaisuutta, hindulaisuutta jne. Opiskelijan mielestä kristitty on sellainen henkilö, joka seuraa Jeesuksen esimerkkiä ja noudattaa hänen sanaansa ja Raamattua. Hänen mukaansa vain näkemällä jonkun ihmisen ei ole mahdollista sanoa, onko hän kristitty vai ei, mutta ihmisen tekojen perusteella voidaan asiaa arvioida. Sansibarilla tosin naisten pukeutumisen kohdalla on mahdollista ulkoisesti päätellä, onko ihminen muslimi. Miesten kohdalla tämä ei ole mahdollista. Hyvä kristitty on sellainen, joka noudattaa uskontonsa ohjeita. Huono kristitty on puolestaan sellainen, joka ei noudata elämässään uskontonsa ohjeita, Raamatun ohjeita.

Nro 2 (tutkittava 15) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Opiskelijan mielestä kurssimaksut ovat liian korkeat. Siitä huolimatta opetushenkilökunta saa positiivisen arvion. Lisäksi keskus kouluttaa opiskelijoita monella muullakin saralla, kuten suhtautumisessa huumeisiin ja hi-virukseen ja aidsiin. Hän on tullut keskuksen parantaakseen omaa koulutustasoaan. Opiskelijaa ei haitta se, että keskus on kristittyjen ylläpitämä, koska keskus ei rajoita yksilöä koulutuksen tavoittelussa. Koulutus ei ole hänen mielestään riippuvainen uskonnollisesta taustayhteisöstä, siksi hänelle on sama opiskeleeko hän moskeijassa vai kirkossa. Uskonnollisissa asioissa on tärkeää seurata omaa tunnustustaan. Kristityt hänen mielestään kuitenkin valehtelevat. He väittävät, että Jumalalla on poika. Samoin hänen mukaansa kristittyjen tulisi seurata islamin oppia, koska se on annettu Jumalalta. Kristittyjen tulisi jättää paholaisen seuraaminen, koska se johdattaa heidät lopuksi toivottomaan tilanteeseen. Hyvä kristitty on kuitenkin sellainen

---

<sup>271</sup> Perttula 1995, 154-176, Lehtomaa 2005, 185-189

henkilö, joka seuraa kirkkonsa ohjeita. Huono kristitty puolestaan on sellainen, joka ei huomioi mitä hänelle on opetettu, vaan kulkee omia teitään.

Nro 3 (tutkittava 2) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Opiskelijan mielestä keskus auttaa nuoria eri kielien kuten englannin ja ranskan kielten oppimisessa mutta myös tietokoneiden käytön suhteen. Hänen mielestään kurssimaksut eivät ole liian korkeat ja opetus on laadukasta. Hän opiskelee keskuksessa saavuttaakseen paremman englannin kielen taidon. Tämä tulee auttamaan häntä yläasteopinnoissa. Se, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, ei vaikuta häneen, eikä hänen uskoonsa, eikä hän usko sen vaikuttavan muihinkaan muslimeihin. Hänen mielestään kristityt ovat ihmisiä, joilla on erilainen uskonto kuin muslimeilla. Kristinuskon on tosin sellainen uskonto, jonka ihmiset ovat keskenään aloittaneet. Hyvä kristitty on hänen mukaansa sellainen, joka ei halveksi muslimeja ja heidän uskontoaan. Hän on sellainen, joka hoitaa asiansa häiritsemättä muslimeja. Opiskelijan mukaan huono kristitty on puolestaan sellainen, joka loukkaa, halveksii ja katsoo alaspäin islamia ja muslimeja.

Nro 4 (tutkittava 19) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Opiskelijan mielestään keskus on hyvin ylläpidetty, kurssimaksut ovat kohtuullisia. Hän pitää opetushenkilökuntaa laadukkaana, ja muukin henkilökunta saa kiitosta. Hän opiskelee keskuksessa, koska opettajat ovat hyviä opettamaan ja ahkeria työssään. Häntä ei häiritse ollenkaan se, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä. Hänelle muslimina on opetettu sitä, minkä takia hän on keskukseseen tullut. Keskuksessa ei opeteta uskontoa. Ainoa syy miksi hän on tullut, on hänen mielenkiintonsa saavuttaa parempi koulutus. Uskonnon asioita ei ole hyvä sekoittaa tämän kanssa. Hänen näkökulmansa kristinuskosta on se, että molempien uskontojen tulee kunnioittaa toisiaan. Uskonto on henkilökohtainen asia. Hyvä kristitty on sellainen, joka seuraa oman uskontonsa opetuksia. Huono kristitty on taas sellainen, joka ei seuraa oman uskontonsa opetuksia.

Nro 5 (tutkittava 47) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen mielestään keskus on hyvä, ja opettajat opettavat hyvin. Kurssitarjontaan hän on myös tyytyväinen. Hänen toivomuksensa on, että keskus olisi niin kehittynyt, että opiskelijoista tulisi koulutettuja. Hän opiskelee keskuksessa oppiakseen englannin kielen. Rehellisesti sanottuna hän ei pidä siitä, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, mutta tällä hetkellä hän ei voi asialle mitään. Kristityistä ja kristillisyydestä hän ajattelee niin, että kristityt voisi pitää erillään. Ja mitä tulee kristillisyyteen, se pitäisi pyyhkiä pois. Hänen mielestään ei ole olemassa hyvää kristittyä. Jos kristitty tekee kuitenkin jotain hyvää maan päällä, hänet pitäisi palkita siitä, koska hänellä ei ole mitään osuutta paratiisissa. Hänen mielestään sana kristitty sinänsä tarkoittaa pahaa kristittyä.

Nro 6 (tutkittava 17) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen mielestään keskus on paras koulutuskeskus ja opettajat opettavat hyvin. Hän opiskelee keskuksessa saavuttaakseen paremman koulutustason ja pärjätäkseen näin

paremmin myöhemmin elämässään. Siihen, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, hänellä ei ole mitään vastaan sanomista. Kristitty on hänen mielestään ihminen kuten muslimikin. Hänellä vain on eri uskonto. Hyvä kristitty on sellainen, joka noudattaa kaikkea sitä, mitä hänen on käsketty noudattaa ja jättää sen, mikä on kiellettyä. Huono kristitty on sellainen, joka ei ota huomioon hänelle annettuja opetuksia.

Nro 7 (tutkittava 67) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen mielestään keskus on loistava. Hän opiskelee keskuksessa, jotta hänen mahdollisuutensa kommunikoida englannin kielellä kasvaisivat. Hänen mielipiteeseensä siitä, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, liittyy joitakin epäilyksiä kirkon tavoitteista. Muslimeilla ja islamilla ei ole mitään ongelmaa kristinuskon eikä muidenkaan uskontojen kanssa, jos ne eivät häiritse islamin uskoa. Hänen mielestään on kuitenkin surullista, että kristityt vihaavat islamia ja tekevät kaikkensa lopettaaksensa sen. Hyvä kristitty on sellainen, joka hoitaa omat asiansa, eikä sekaannu muslimien asioihin. Huono kristitty on sellainen, joka puuttuu muslimien asioihin.

Nro 8 (tutkittava 41) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen kokemuksensa mukaan nuorisokeskuksen opettajat opettavat erittäin hyvin ja kurssimaksut ovat asialliset. Keskuksen opettajat ovat hänen mukaansa joviaaleja ja hän pyytäisikin heitä jatkamaan nuorisokeskuksen opetuksen kehittämistä niin, että koulutuksen keskiöön nousisi myös muidenkin kielten opiskelu kuin ainoastaan englannin kielen. Tämän lisäksi sansibarilaisia tulisi opettaa niistä vaarallisista sairauksista, jotka liittyvät heidän elämäänsä. Hän opiskelee tässä keskuksessa, jotta hän oppisi paremmin englantia. Hän kokee englannin kielen auttavan häntä tulevaisuudessa, koska englannin kielestä on tullut maan virallinen kieli, ja tästä syystä kielen osaaminen auttaa häntä varsinkin työnhaussa. Hänen kokemuksensa mukaan muslimit ja kristityt ovat kaikki ihmisiä. Heidän elämässä ei ole eroa. Aino ero liittyy jumalanpalvelukseen, jossa jokainen seuraa omaa uskontoaan. Kristityt noudattavat omaa uskontoaan ja muslimit omaansa. Siksi hänelle ei ole mikään ongelma se, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä. Jokainen opiskelija on keskuksessa oman kiinnostuksensa vuoksi, ei islamin tai kristillisyyden tähden. Hänen kokemuksensa mukaan hyvä kristitty on sellainen, joka pitää uskontonsa määräykset ja ne asiat, jotka vaaditaan hänen uskontonsa tähden. Huonon kristityn hän näkee sellaiseksi, joka rikkoo uskontonsa määräyksiä ja joka ei harjoita niitä asioita, jotka hänelle on määrätty uskontonsa puolesta.

Nro 9 (tutkittava 58) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen mielipiteensä nuorisokeskuksesta liittyy keskuksen opettajiin, joiden tulisi panostaa enemmän opetukseensa. Keskuksessa hän on opiskelemassa, koska haluaa oppia puhumaan englantia sujuvasti. Hänen kokemuksensa siitä, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, ei häiritse häntä, koska saarelaiset ovat tulleet keskukseseen koulutuksen tähden, eikä uskonnollisten asioiden vuoksi. Koulutus on se, joka on tärkeää. Yleisellä tasolla kristityt eivät häiritse häntä ja he ovat hyviä ihmisiä. Kulttuurillisesti ja

uskonnollisesti he ovat vain seikkailijoita. Hyviä kristittyjä ei hänen mielestään kuitenkaan ole olemassa. Kaikki ovat pahoja. He eivät halua seurata islamin uskoa. Hänen kokemuksensa pahoista kristityistä on samansuuntainen, kaikkien kristittyjen ollessa pahoja hänen uskonnolleen.

Nro 10 (tutkittava 57) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen kokemuksensa mukaan keskuksen toiminta on erittäin hyvää, koska se auttaa nuoria. Hän katsoo myös, että keskuksen pitäisi jatkaa nuorien kouluttamista, jotta nämä ymmärtäisivät erilaista opetusta. Hän opiskelee keskuksessa oppiakseen eri kieliä. Hän ei näe siinä mitään ongelmaa, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, ja toivoo työn jatkuvan. Hänen mielestään kristittyjen uskonto on oikein hyvä samoin kuin myös muslimien. Kuitenkin kaikki ovat uskontoja, koska Jumala on yksi. Hänen mielestään hyvä kristitty on sellainen, joka rukoo ja auttaa sellaisia ihmisiä, jotka ovat menneet harhaan. Huonona kristitty hän puolestaan pitää sellaista henkilöä joka kyllä rukoo, mutta tämän jälkeen kirkon ulkopuolella tekee pahoja tekoja.

Nro 11 (tutkittava 1) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen kokemuksensa mukaan tämän keskuksen ihmisillä on paljon rakkautta ja heillä on suuri halu kouluttaa nuoria kaikilla tavoilla. Yksilö, joka on halunnut kouluttaa itseään, voi todeta saaneensa paljon koulutusta jättäessään keskuksen. Hän voi olla siitä hyvin kiitollinen. Joidenkin kurssien kurssimaksuja hän toivoo alennettavan. Hän toivoo myös, että opettajat jatkaisivat kovan työn tekemistä. Hän opiskelee keskuksessa, koska ensinnäkin hän haluaa oppia englannin kielen siten, että kun hän puhuu jonkun kanssa englantia, hän haluaisi puhua sujuvasti. Hän toivoo saavansa paljon irti keskuksen opetuksesta. Hänen kokemuksensa mukaan se ei ole ongelma, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä. Hän on tullut keskuksen koulutuksen vuoksi. Hän ei ole tullut vaivanneeksi itseään ajatuksella siitä, kuka vastaa keskuksen ylläpidosta. Hänen mielestään kristityt ovat hyviä (cool), ja nöyriä antamaan koulutuksellista avunantoa ja monia muita asioita, joita maailmassa tarvitaan. Hänen kokemuksensa mukaan hyvä kristitty on sellainen, joka täyttää kaikki uskontonsa vaatimukset ja kieltäytyy sellaisista käytänteistä, jotka ovat hänen uskontonsa mukaan kiellettyjä. Paha kristitty on sellainen, joka ei seuraa uskontonsa lakeja.

Nro 12 (tutkittava 8) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen kokemuksensa mukaan nuorisokeskuksen kurssien tulisi olla pidempiä. Puolentoista tunnin sijaan hän suosittelee kahta tuntia. Opetuksen tasoon ja kurssimaksuihin hän on tyytyväinen. Hänen mukaansa jopa sellainen, joka ei ole hyvässä taloudellisessa tilanteessa, voi opiskella keskuksessa. Henkilökunta pyrkii olemaan lähellä oppilaita. Hän opiskelee keskuksessa, koska keskuksella on hyvä maine. Kurssimaksut eivät ole liian kalliit. Opetuksen arvosanat on hyvin järjestetty. Oppilas, joka päättää opintonsa, osaa opiskelemaisensa kielen. Hän ei näe siinä ristiriitaa, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä. Opiskelijat ovat tulleet keskuksen koulutuksen vuoksi,

eivätkä uskonnon tai heimon tähden. Hänen kokemuksensa mukaan kristittyjen tulisi kehittää toimintojaan toisenlaisten uskonnollisten yhteisöjen keskuudessa. Kristillisyyden on hänen mukaansa uskonto kuten kaikki uskonnot maailmassa. Samoin kristitty on henkilö kuten kuka tahansa, mutta kuuluu vain toiseen kirkkoon. Hyvät kristityt hän tunnistaa siitä, että he haluavat kehittää toisia katsomatta uskontoon tai kansallisuuteen. Myös he pitävät erilaisista ihmisistä. Paha kristitty on sellainen, joka halveksii vertaistensa uskontoa ja joka eristää itsensä ei-kristillisistä yhteisöistä.

Nro 13 (tutkittava 9) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen mielestään nuorisokeskus on hyvä, varsinkin sen opetus. Opetushenkilökunta opettaa hänen mielestään hyvin ja he ”puhaltavat yhteen hiileen”. Hän on tullut keskuksen opiskelemaan parantaakseen koulutustasoaan. Hänen kokemuksensa mukaan se, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, ei ole kenellekään syy olla opiskelematta keskuksessa. Opiskelija tulee tosin jättää rauhaan kristinuskon suhteen. Hän ei ole itse tullut uskonnon vuoksi, vaan oman tarpeensa vuoksi, joka on koulutus. Kristitty on hänen mielestään henkilö, kuten hän itsekkin, mutta kristitty vastustaa profeetta Muhammedia. Toiseksi kristitty sanoo, että Jeesus on Jumalan poika, vaikka Jumala itse on sanonut, ettei hänellä ole poikaa. Hänen kokemuksensa mukaan hyvää kristittyä ei ole olemassa, koska kaikkivaltias Jumala lähetti profeetta Muhammedin jakamaan Koraanin, jossa on uskonto, jota tulee seurata. Hän jatkaa, että erityisesti juuri silloin kun profeetta Muhammed oli kuolemaisillaan, hän sanoi: ”tänään olen saattanut päätökseen teidän suuntanne.” Hänen mukaansa huono kristitty vastustaa islamia.

Nro 14 (tutkittava 20) Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen kokemuksen mukaan keskus on yleisellä tasolla hyvä. Ihmiset kaduilta haluavat tulla keskuksen. Hän opiskelee keskuksessa, koska hän haluaa oppia kansainvälisen kielen ja olla vuorovaikutuksessa erilaisten ihmisten kanssa. Se, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, on hänen kokemuksensa mukaan hyvä ajatus ja hän pitää siitä, koska tieto on tietoa. Hänen on vaikea kuvailla millainen kristitty on, koska hänen mukaansa on vaikea tunkea ihmisen sydäntä. Kristitty on sellainen, joka todella uskoo. Hyvän kristityn hän tunnistaa siitä, että hän on valmis auttamaan muita monella tapaa, kun muilla on vaikeuksia. Paha kristitty on puolestaan sellainen, joka tekee pahoja asioita, sellaisia, jotka eivät edusta hyvää elämäntapaa.

Nro 15 (tutkittava 42): Yksityiskohtainen merkitysverkosto:

Hänen kokemuksensa mukaan nuorisokeskuksen koulutustarjonta on korkeatasoista, eivätkä kurssimaksut ole liian kalliita. Hän on tullut keskuksen oppiakseen englannin kieltä. Siihen, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, ei liity mitään ongelmia. Hän ei löydä mitään syytä, miksi hän ei voisi opiskella keskuksessa. Kysymys on vain heidän uskonnosta. Hän ajattelee, että jokainen tietää viimeisenä päivänä oman uskontonsa. Muuten kristitty on kuten kuka tahansa henkilö. Hyvä kristitty on sellainen, jolla on usko, kun taas paha kristitty on sellainen, jolla ei ole uskoa.

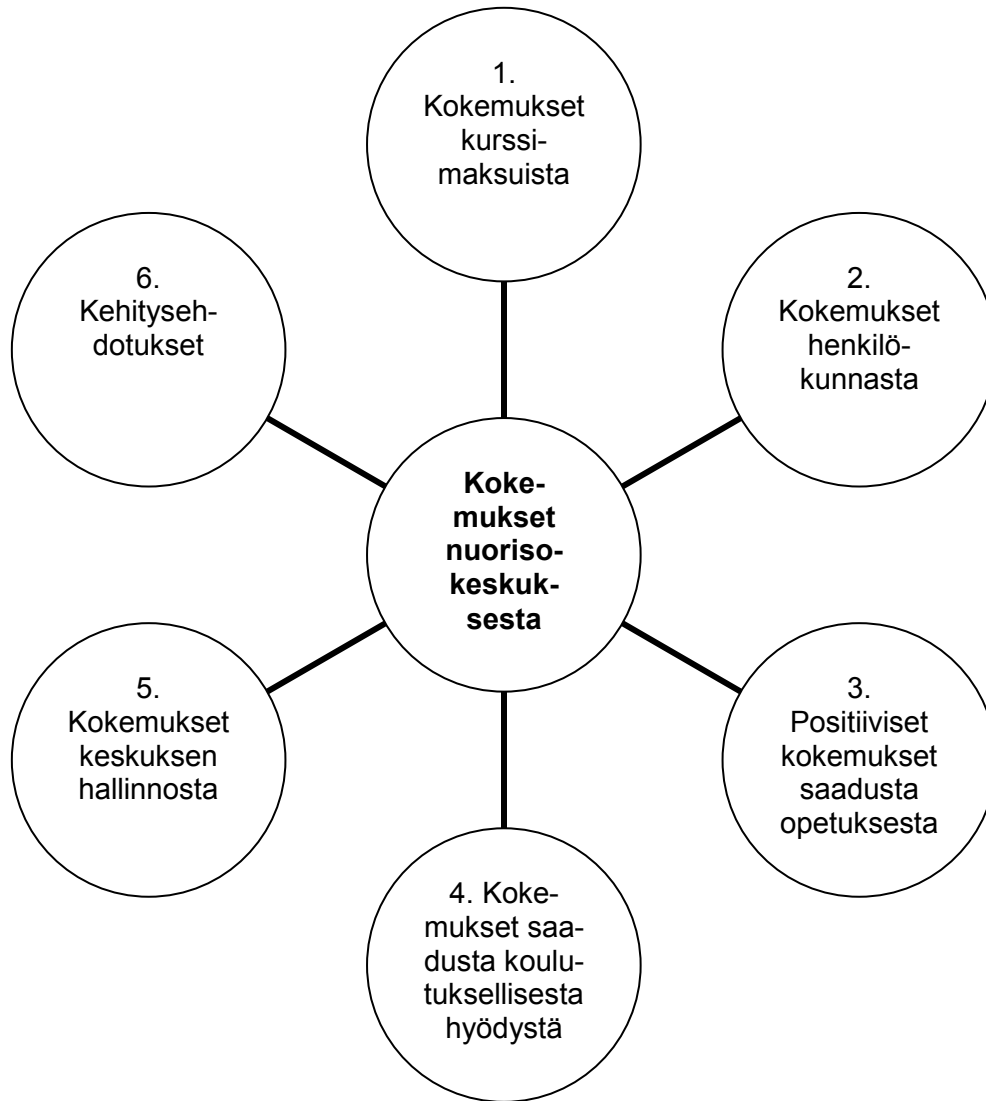
## **6.1.2 KOKEMUKSET KOULUTUKSESTA, OPISKELUSTA JA KESKUKSEN HENKILÖKUNNASTA SISÄLTÖALUEITTAIN**

Tässä luvussa kuvataan sansibarilaisten nuorten kokemuksia kristillisen järjestön tekemän kehitysyhteistyön merkityksestä teemoittain. Kokemuksen varianssi esitetään jokaisesta teemasta nousseiden sisältöalueiden mukaisesti. Sisältöalueet ovat muodostettu tutkimuksen koko aineistosta (N=71).

### **6.1.2.1 KOKEMUKSET KOULUTUKSESTA**

Tutkimuksessa kysyttiin avoimella kysymyksellä, mitä mieltä sansibarilaisnuoret olivat yleisellä tasolla keskukselta oman kokemuksensa pohjalta. Heidän vastauksensa käsittivät yhteensä 138 merkitysyksikköä. Fenomenologisen analyysin perustaksi muodostui kuusi sisältöaluetta, jotka on kuvattu seuraavassa kuviossa:

Kaikki annetut merkitysyksiköt yhteensä: 138



KUVIO 1: Sansibarilaisten nuorten kokemukset nuorisokeskuksesta<sup>272</sup>

Suurimmaksi sisältöalueeksi, 34 prosenttia kaikista merkitysyksiköistä, muodostui nuorten antamat ehdotukset keskuksen kehittämiseksi. Monet kehittämissuositukset olivat luonteeltaan hyvin käytännöllisiä, kuten tuntien pidentäminen 1,5 tunnista kahteen

<sup>272</sup> SISÄLTÖALUE 1: Kokemukset kurssimaksuista: 19/138 13,7 %, SISÄLTÖALUE 2: Kokemukset henkilökunnantasosta: 22/138 15,9 %, SISÄLTÖALUE 3: Positiiviset kokemukset saadusta opetuksesta: 19/138, 13,7 %, SISÄLTÖALUE 4: Kokemus saadusta koulutuksellisesta hyödystä: 8/138 5,7 %, SISÄLTÖALUE 5: kokemus keskuksen hallinnosta: 19/138 13,7 %, SISÄLTÖALUE 6: Kehitysehdotukset: 47/138 34 %, SISÄLTÖALUE 7: Ei vastausta 4/138 2,8 %,

tuntiin, kurssin pidentäminen kuukaudella, alkeiskurssille osallistuvien oppilaiden ohjauksen lisääminen, kielten päättökurssin pidentäminen jne.

Seuraavat merkitysyksiköt oli liitetty hi-virukseen ja aidsiin:

*”...koulutuksen lisääminen HIV/AIDS:sta.”<sup>273</sup>*

*”...ohjata nuoria menemään HIV/AIDS testaukseen.”<sup>274</sup>*

*”Tässä keskuksessa opiskelevien oppilaiden terveys pitäisi tarkastaa, heidän suostumuksellaan.”<sup>275</sup>*

Monet kehittämissuositukset liittyivät opettajien osuuteen. Heidän tulisi parantaa opetustaan, tai antaa enemmän panosta opetuksen kehittämiseksi.

Toiseksi suurimmaksi sisältöalueeksi muodostuivat oppilaiden kokemukset, jotka liittyivät laitoksen henkilökuntaan. Merkitykset sisälsivät positiivista palautetta opettajien persoonallisista piirteistä tai heidän opetuksestaan: he ovat iloisia ja pitävät aikataulut hyvin.

*”Työntekijät pyrkivät olemaan lähellä oppilaita.”<sup>276</sup>*

*”Minun mielestäni koskien nuorisokeskusta, he ovat hyviä varsinkin opetuksessa ja ainakin tähän saakka henkilökunta vetää yhtä köyttä.”<sup>277</sup>*

Kolmanneksi suurimman sisältöalueen jakoivat keskenään kolme eri sisältöaluetta. Jokainen sisältöalueista sisälsi 19 merkitysyksikköä. Prosentuaalisesti luokka edusti 13,7

---

<sup>273</sup> Q1/6/23.1.1. Viitteen perässä oleva koodi osoittaa mistä kohtaa lainaus on löydettävissä tutkimuksen aineistossa. Koodia luetaan seuraavasti: Q1 = Kysymys yksi (Question), /6 = Kysymyksen yksi kuudes sisältöalue, /23.1.1 = tutkittava numero 23:en vastus ensimmäiseen kysymykseen ja vastauksen ensimmäinen merkitysyksikkö.

<sup>274</sup> Q1/6/23.1.2

<sup>275</sup> Q1/6/23.1.3

<sup>276</sup> Q1/2/8.1.3

<sup>277</sup> Q1/2/9.1.1



prosenttia kaikista merkitysyksiköistä. Sisältöalueet on nimetty seuraavasti: kokemukset kurssimaksuista, kokemukset saatavasta opetuksesta ja kokemukset keskuksen hallinnosta.

Oppilaiden kokemukset kurssimaksuista jakautuivat siten, että vain yksi koki kurssimaksut liian kalliiksi, muiden ollessa joko sitä mieltä että maksut ovat kohtuullisia tai jopa edullisia.

*”Maksut ovat sopivat sansibarilaisille.”<sup>278</sup>*

*”Maksut, koska jopa sellaisen, joka ei tule hyvin toimeen, on mahdollista opiskella tässä keskuksessa.”<sup>279</sup>*

Kaikista annetuista merkitysyksiköistä 13,7 prosenttia sisälsi positiivisia merkityksiä saadusta opetuksesta. Merkitykset sisälsivät myönteisen palautteen siitä, että opettajat huomioivat hyvin eri ikäryhmät, opettajat opettavat ymmärrettävällä tavalla jne.

Merkitysyksiköt, jotka sisälsivät arvioita keskuksen hallinnosta, olivat siis myös yhteensä 13,7 prosenttia. Näiden merkitysten mukaan keskus on hyvin johdettu ja ylläpidetty taloudellisesti hyvällä tavalla. Keskus tuottaa myös muitakin kuin pelkästään koulutuksellisia palveluita. Niistä palaute oli positiivinen.

Kuudenneksi suurin sisältöalue muodostui niistä merkityksistä, jotka liittyivät arvioon saadusta koulutuksellisesta hyödystä keskuksen palveluista.

*”Yksilö, joka haluaa kouluttaa itseään, voi saada tältä keskukselta paljon opetusta. Ja siitä panoksesta minä kiitän teitä.”<sup>280</sup>*

---

<sup>278</sup> Q1/1/63.1.3

<sup>279</sup> Q1/1/8.1.3

<sup>280</sup> Q1/4/1.1.3

*”Se myös auttaa ymmärtämään meidän vastuumme yhteisöstämme.”<sup>281</sup>*

*”Tämä keskus on oikein hyvä, koska se auttaa meitä monissa asioissa kuten englannin kielen puhumisessa, tietokoneiden käytössä ja me tiedämme nyt kuinka toimia toimistossa.”<sup>282</sup>*

Kaikista vastaajista 4 henkilöä ei vastannut kysymykseen.

#### **6.1.2.2 SANSIBARILAISTEN NUORTEN SYYT OPISKELLA NUORISOKESKUKSESSA**

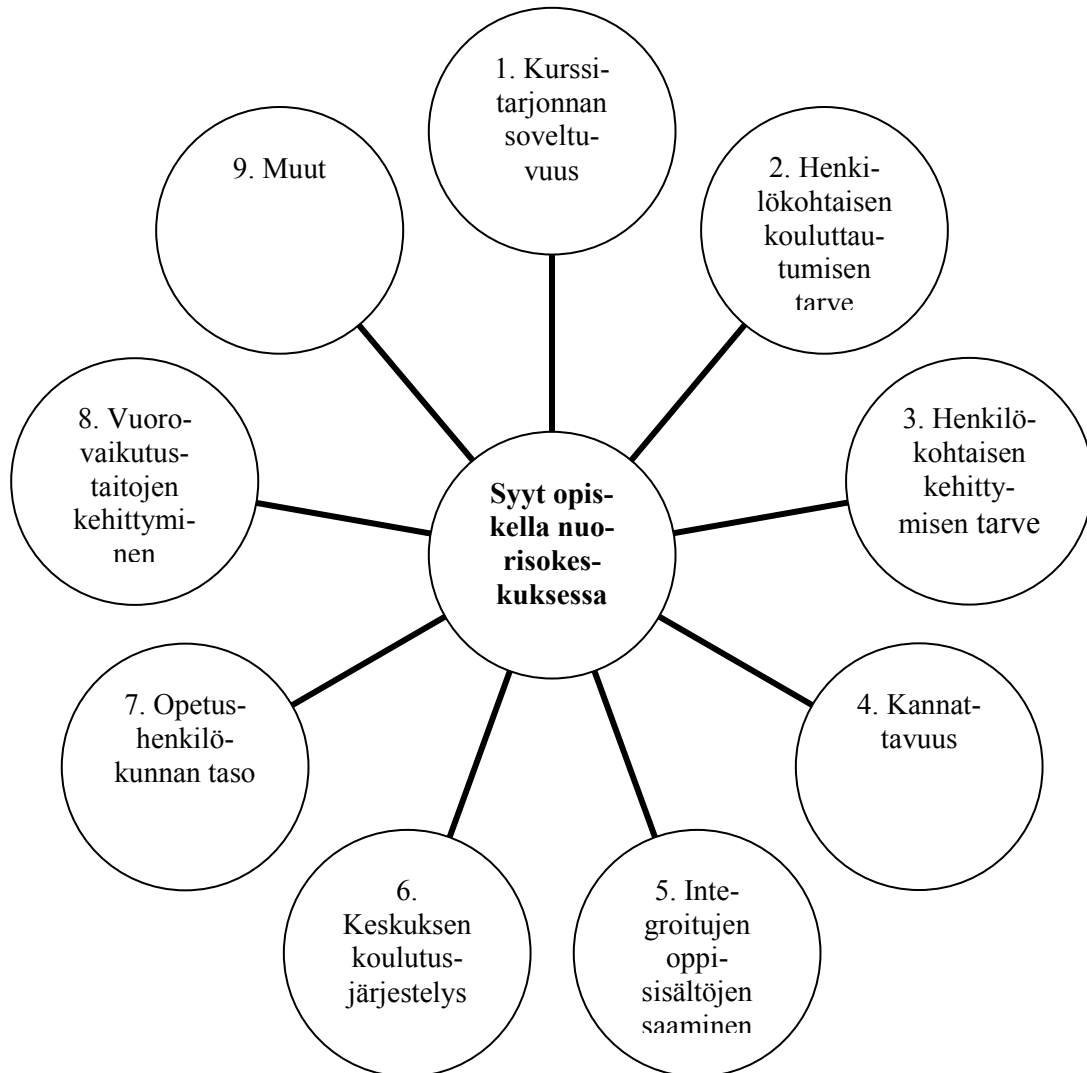
Toiseksi oppilaiden suhtautumista nuorisokeskukseen kysyttiin kysymyksellä: ”Miksi opiskelet tässä keskuksessa?” (Why are you studying at this center?). Heidän vastauksensa käsittivät yhteensä 96 merkitysyksikköä. Fenomenologisen luokituksen perustaksi muodostui yhdeksän sisältöaluetta, jotka on kuvattu seuraavassa kuviossa:

Kaikki annetut merkitysyksiköt yhteensä: 96

---

<sup>281</sup> Q1/4/5.1.2

<sup>282</sup> Q1/4/63.1.1



KUVIO 2: Sansibarilaisten nuorten syyt opiskella nuorisokeskuksessa<sup>283</sup>

Keskeisin nuorten syy opiskella nuorisokeskuksessa liittyi kurssitarjonnan relevanttiuteen täyttää opiskelijoiden henkilökohtainen intressi. Kaikkiaan tämän tapaisia merkitysyksiköitä oli 31,3 prosenttia kaikista merkitysyksiköistä. Kurssitarjonta vastasi nuorten koulutukselliseen tarpeeseen. Keskeinen intressi oli vieraiden kielten oppiminen.

<sup>283</sup> SISÄLTÖALUE 1: Kurssitarjonnan soveltuvuus: 30/96 31,3 %, SISÄLTÖALUE 2: Henkilökohtaisen kouluttautumisen tarve: 13/96 13,5%, SISÄLTÖALUE 3: Henkilökohtaisen kehittymisen tarve: 9/96, 9,4%, SISÄLTÖALUE 4: Kannattavuus: 5/96 4,2 %, SISÄLTÖALUE 5: Integroitujen oppisisältöjen saaminen: 5/96 5,2 %, SISÄLTÖALUE 6: Keskuksen koulutusjärjestelyt: 11/96 11,5 %, SISÄLTÖALUE 7: Opetushenkilökunnan taso 16/96 16,7 %, SISÄLTÖALUE 8: Vuorovaikutustaitojen kehittyminen: 7/96 7,3 %, SISÄLTÖALUE 9: Muut 1/96 1 %.

*”Opiskelen tässä keskuksessa, koska ensinnäkin haluan oppia puhumaan englannin kieltä siten, että kun puhun ihmisen kanssa, haluan puhua hyvin.”<sup>284</sup>*

*”Opiskelen tässä keskuksessa oppiakseni paremmin puhumaan englannin kieltä, jotta pärjäisin paremmin yläasteella.”<sup>285</sup>*

Toinen keskeinen sisältöalue liittyi opiskelijoiden antamaan palautteeseen opettajien tasosta. Sisältöalueeseen on liitetty kaikki positiiviset maininnat. Oppilaiden kokemuksen mukaan keskuksella oli hyvä maine saarelaisten keskuudessa. Siitä todisti esimerkiksi parantuneet kielelliset valmiudet. Laitoksen opetushenkilökunta sai oppilaiden kokemuksissa paljon positiivista palautetta. Annetuista merkitysyksiköistä niitä oli yhteensä 15,9 prosenttia. Arviot sisälsivät positiivista palautetta opettajien persoonallisista piirteistä. Tutkittavien mielestä opettajat ovat iloisia, heidän opetuksestaan pidetään ja he pitävät aikataulut hyvin.

*”Ensiksikin tällä keskuksella on hyvä maine hyvästä opetuksesta.”<sup>286</sup>*

*”Oppilaat, jotka päättävät opintonsa, osaavat puhua (englannin) kieltä.”<sup>287</sup>*

Kolmanneksi suurin sisältöalue sisälsi merkityksiä, jotka liittyivät oppilaiden henkilökohtaiseen kouluttautumisen tarpeisiin. Vastaajien kokemuksessa korostui oman kouluttautumisen tärkeys ja sen johdosta päätyminen keskuksen kurssille. Vastauksissa esiintyi myös korostus, että koulutuksellinen puoli on ainoa syy, miksi vastaaja on päätenyt käyttämään keskuksen palveluja, ei mikään muu.

*”Syy, että opiskelen tässä keskuksessa, on ainoastaan saada koulutusta, ei mikään muu.”<sup>288</sup>*

---

<sup>284</sup> Q2/1/1.2.1

<sup>285</sup> Q1/1/2.2.1

<sup>286</sup> Q2/2/8.2.1

<sup>287</sup> Q2/2/8.2.4

*”Koska haluan kouluttaa itseäni enemmän ja enemmän elämässä ja tämä keskus opettaa myös hyvää moraalialia kaikille tansanialaisille nuorille. Siksi opiskelen täällä, jotta voisin kouluttautua enemmän ja enemmän.”<sup>289</sup>*

Keskuksen koulutusjärjestelyt koettiin positiivisina. Opettajien pedagogiset taidot ja oppimisympäristö tyydyttivät opiskelijoita. Palaute keskuksen hyvistä opetusjärjestelyistä on levinnyt laajalle.

*”Olen saanut tiedon muilta ihmisiltä, että täällä koulutetaan ihmisiä hyvin.”<sup>290</sup>*

Jotkut merkityksiköt liittyivät opiskelijoiden henkilökohtaisiin kehittymistarpeisiin. Keskeisenä näissä oli kehittyminen työmarkkinoita varten.

*”Opiskelen tässä keskuksessa, koska päätettyäni yläasteen ja opistotason opintoni tulee minulla olemaan helpompaa saada työpaikka.”<sup>291</sup>*

Opiskelijat mainitsivat tärkeäksi myös sen, että keskus on integroinut opetukseensa sellaisia aiheita kuten hiv ja aids sekä huumeiden väärinkäyttö. Myös keskuksen kohtuullisuus kurssimaksuissa huomioitiin. Todettiin, että kurssimaksut ovat pienet.

---

<sup>288</sup> Q2/2/13.2.1, Q1/1/63.1.3

<sup>289</sup> Q2/2/40.2.1

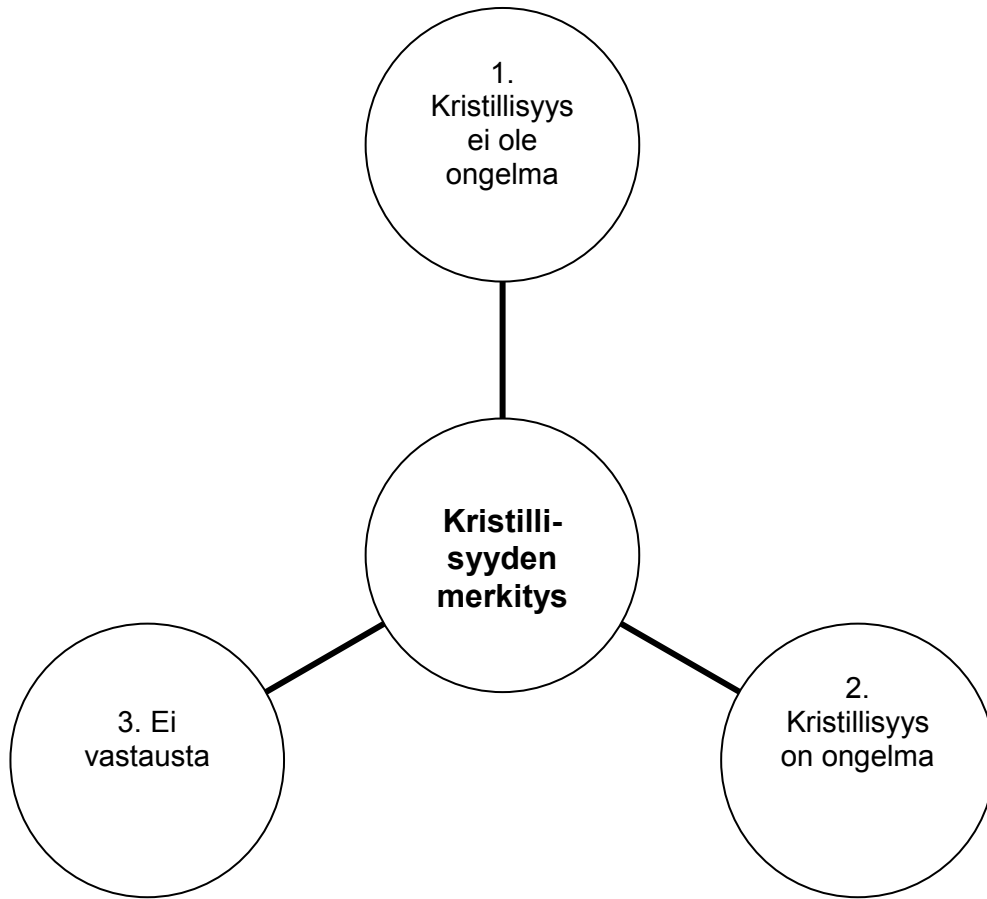
<sup>290</sup> Q2/6/45.2.2

<sup>291</sup> Q2/3/25.2.1

### **6.1.2.3 SANSIBARILAISTEN NUORTEN KOKEMUKSET KRISTITTYJEN JOHTAMASTA KESKUKSESTA**

Tutkimuksessa kysyttiin sansibarilaisilta nuorilta, mitä he ajattelevat siitä, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä ja johtama. Heidän vastauksensa käsittivät yhteensä 96 merkitysyksikköä.

Sansibarilaisten nuorten antamat merkitykset jakoutuivat seuraavan kuvion mukaisesti:



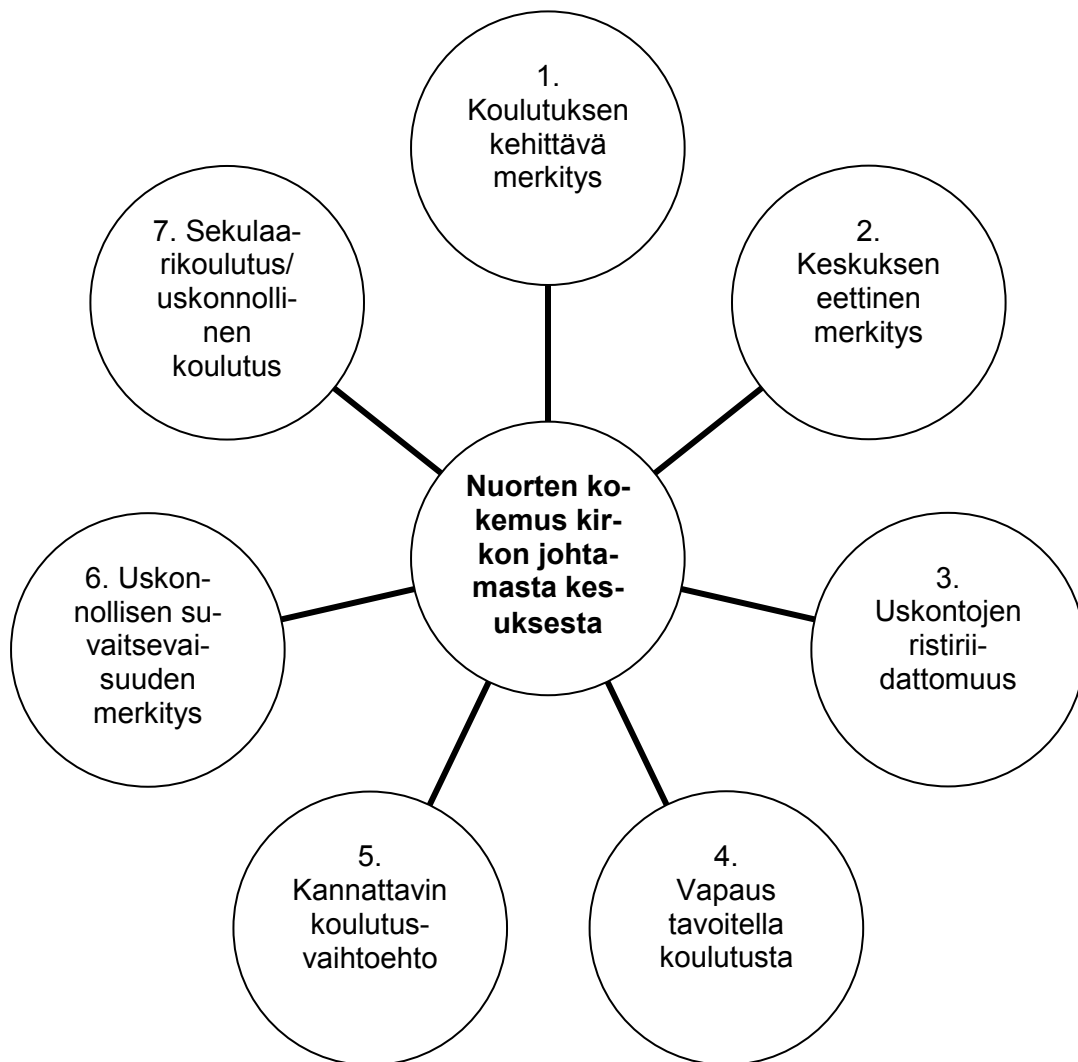
Kuvio 3: Kristillisyyden merkitys sansibarilaisnuorten kokemuksen mukaan<sup>292</sup>

Sansibarilaisten nuorten kokemuksen mukaan kristillisyyden ei ollut ongelma. Kaikista annetuista merkityksistä tämän kaltaisia merkityksiä oli yhteensä 85,4 prosenttia. Kielteisiä merkityksiä oli puolestaan vain 6,3 prosenttia. Kielteinen kokemus muodostui tietämättömyyden, voimattomuuden ja sansibarilaisen yhteisön rakentumiseen liittyvistä merkityksistä. Tietämättömyys johtui siitä, että tutkittavalla ei ollut tietoa, että keskus oli kristittyjen ylläpitämä. Toisaalta asiaa ei pidetty hyvänä, mutta seikalle ei ollut mitään

<sup>292</sup> SISÄLTÖALUE 1: Kristillisyyden ei ole ongelma 82/96, 85,4 %, SISÄLTÖALUE 2: Kristillisyyden on ongelma 6/96, 6,3%, SISÄLTÖALUE 3: Ei vastausta: 8/96, 8,3 %

tehtävissä. Koska Sansibarin enemmistä on muslimeja, olisi keskuksenkin syytä olla muslimien ylläpitämä.

Usean oppilaan mielestä kristillisen kirkon ylläpitämä keskus ei tuota ongelmia, jos tietyt ehdot täyttyvät. Seuraavaan kuvioon on jäsennelty koko positiivisten kokemusten varianssi, kaikki ne sisältöalueet, joita vastauksista nousi esiin.





Kuvio 4: Sansibarilaisen nuoren myönteinen kokemus kristillisen kirkon johtamasta keskuksista<sup>293</sup>

Sansibarilaisten nuorten kokemuksen mukaan ei ole suurtakaan merkitystä sillä, että keskus on kristillisen kirkon johtama ja ylläpitämä, koska kysymys on koulutuksesta eikä uskontokasvatuksesta. Tämän tyyppisiä merkityksiä oli yhteensä 24,4 prosenttia kaikista positiivisista merkityksistä.

*”Mitä tulee siihen, että tätä keskusta johtaa kristillinen kirkko ja että en itse ole tuon uskonnon harjoittaja, minuun ei ole pyritty vaikuttamaan laajassa mittakaavassa, koska tämän keskuksen tarkoitus ja aikomus on antaa sekulaaria koulutusta eikä minkäänlaista uskonnollista koulutusta.”<sup>294</sup>*

*”Minun ajatuksieni mukaan haemme koulutusta ja siksi se ei ole mikään ongelma, vaikka keskus onkin kristillisen kirkon ylläpitämä, koulutus ei katso opettajaan. Jokainen joka ymmärtää, voi opettaa ja me olemme tulleet hakemaan koulutusta, emmekä uskontoa. Siksi tämä ei ole mikään ongelma minulle.”<sup>295</sup>*

Toinen keskeinen syy positiivisiin kokemuksiin oli se, että keskus ei ollut ristiriidassa oppilaiden oman uskonnollisen tunnustuksen kanssa.

*”Asiassa ei ole mitään ongelmaa, vaikka olenkin muslimi.”<sup>296</sup>*

*”Luulen, ettei minulla ole mitään ongelmaa, koska tavoitteeni on koulutus, eikä kristillisyyttä.”<sup>297</sup>*

Kolmanneksi positiivinen kokemus keskusta kohtaan muodostui siitä syystä, että se ei puutu oppilaiden intressiin saada lisäkoulutusta.

---

<sup>293</sup> SISÄLTÖALUE 1: Koulutuksen kehittävä merkitys: 8/82 9,8%, SISÄLTÖALUE 2: Keskuksen eettinen merkitys: 4/82 4,9%, SISÄLTÖALUE 3: Uskontojen ristiriidattomuus: 19/82, 23,2%, SISÄLTÖALUE 4: Vapaus tavoitella koulutusta: 13/82 15,9 %, SISÄLTÖALUE 5: Kannattavin koulutusvaihtoehto: 6/82 8,5 %, SISÄLTÖALUE 6: Uskonnollisen suvaitsevaisuuden merkitys: 11/82 11,82 %, SISÄLTÖALUE 7: Sekulaari koulutus/uskonnollinen koulutus: 20/82 24,4 %.

<sup>294</sup> Q3/7/4.3.1

<sup>295</sup> Q3/7/27.3.1-3

<sup>296</sup> Q3/3/18.3.1

<sup>297</sup> Q3/3/56.3.1

*”Vaikka tämä keskus onkin kristillisen kirkon ylläpitämä, se ei ole kenellekään syy olla opiskelematta”<sup>298</sup>*

Vastaukset olivat harvinaisen samankaltaisia ja niissä korostui, että oppilaat olivat tulleet keskuksen vain puhtaasti koulutuksellisista vaikutteista. Toisaalta erääksi sisältöalueeksi muodostuivat merkitykset, jotka korostivat, että asia ei ole nyt mikään ongelma, mutta jos keskuksessa ei olisi uskonnollista toleranssia, asia voisi nousta ongelmaksi.

Viides sisältöalue käsitti sellaiset merkitykset, joissa koettiin opettajien panos niin positiiviseksi, että sillä ei enää ollut merkitystä, onko keskus kristillisen kirkon ylläpitämä. Viimeiseksi positiiviseksi syyksi nähtiin keskuksen antama eettinen panos esimerkiksi nuorten moraalin parantajana. Tällaisia merkityksiä oli 4,9 prosenttia kaikista positiivisista merkityksistä.

Kaikista vastaajista viisi henkilöä ei vastannut kysymykseen ja kolme ei ymmärtänyt kysymystä.

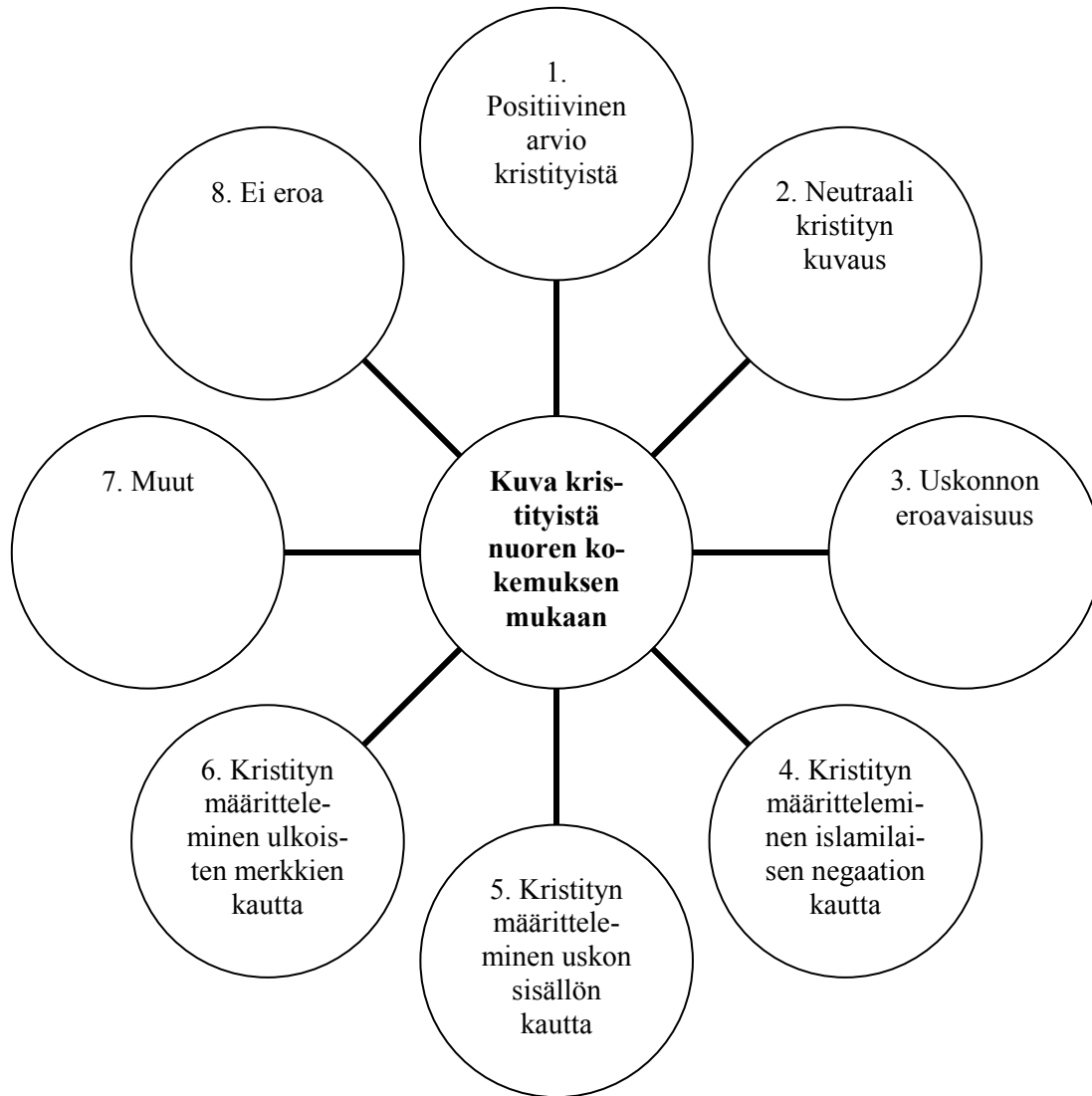
#### **6.1.2.4 SANSIBARILAISTEN NUORTEN KOKEMUKSET KRISTITYSTÄ**

Tutkimuksessa kysyttiin sansibarilaisilta nuorilta heidän kokemustaan siitä, millainen on kristitty (Describe what a christian is like). Aihealue on luokiteltu aineistolähtöisesti, jolloin luokituksen perustana on tutkittavien kokemus. Heidän vastauksensa käsittivät yhteensä 129 merkitysyksikköä.

Fenomenologisen analyysin perustaksi muodostui yhdeksän sisältöaluetta, jotka on kuvattu seuraavassa kuviossa.

---

<sup>298</sup> Q3/4/9.3.1



Kuvio 5: Kuva kristitystä sansibarilaisen nuoren kokemuksen mukaan<sup>299</sup>

Suurimmaksi sisältöalueeksi, 17,1 prosenttia kaikista merkitysyksiköistä, muodostui kristityn määrittelemisen islamilaisen negaation kautta. Tuolloin kristitty oli esimerkiksi sellainen, joka ei seuraa Muhammedia ja joka on epäuskoinen tai joka vihaa muslimeja.

<sup>299</sup> SISÄLTÖALUE 1: Positiivinen arvio kristityistä: 12/129 9,3%, SISÄLTÖALUE 2: Neutraali kristityn kuvaus: 18/129 14%, SISÄLTÖALUE 3: Uskonnon eroavaisuus: 14/129, 10,9%, SISÄLTÖALUE 4: Kristittyjen määrittelemisen islamilaisen negaation kautta: 22/129 17,1 %, SISÄLTÖALUE 5: Kristityn määrittelemisen uskon sisällön kautta: 21/129 16,3 %, SISÄLTÖALUE 6: Kristityn määrittelemisen ulkoisten merkkien kautta: 4/129 3,1 %, SISÄLTÖALUE 7: Muut: 11/129 8,5 %, SISÄLTÖALUE 8: Ei eroa: 6/129 4,7 % (Ei vastausta: 21/129, 16,3 %.)

*”Kristinusko on uskonto, jonka ihmiset aloittivat itse”<sup>300</sup>*

*”Kristitty on samanlainen ihminen kuin minä, mutta hän vastustaa profeetta Muhammedia”<sup>301</sup>*

*”Kristitty on sellainen henkilö, joka ei usko kaikkivoipaan Jumalaan ja Muhammediin”<sup>302</sup>*

*”Muslimeilla ja islamilla ei ole mitään ongelmia kristittyjen ja muiden uskontojen kanssa, jos he eivät häiritse islamin uskontoa. Mutta surullista on, että kristityt vihaavat muslimeja ja he tekevät kaikkensa lopettaakseen sen.”<sup>303</sup>*

Toiseksi suurimmaksi sisältöalueeksi muodostui kristityn määrittelemisen kristityn uskon sisällön kautta. Annetuista merkitysyksiköistä niitä oli yhteensä 16,3 prosenttia.

*”Kristitty on sellainen, joka pitää uskontonsa käskyt”<sup>304</sup>*

*”Kristitty on henkilö, joka noudattaa sitä etiikkaa, joka pohjautuu Jumalan lakiin, jonka hän antoi Moosekselle Siinain vuorella, jotta me emme tekisi syntiä.”<sup>305</sup>*

*”Kristitty on sellainen, joka seuraa Jeesuksen esimerkkiä ja sanoja ja samalla hetkellä seuraa Raamatua.”<sup>306</sup>*

Kristitty on sellainen, joka noudattaa uskontonsa määräyksiä, seuraa Raamatun tai Jeesuksen opetuksia elämässään. Havaittavissa oli myös taipumus määritellä kristillisen uskon sisältö Vanhan testamentin kautta. Vain muutamassa vastauksessa kristityn uskon sisältö liitettiin Jeesukseen ja hänen opetuksiinsa. Suurimmalta osin vastaukset määrittelivät kristityn sellaiseksi, joka noudattaa oman uskontonsa käskyjä tai uskoo ja elää oman uskontoonsa mukaisesti.

---

<sup>300</sup> Q4/4/2.4.2

<sup>301</sup> Q4/4/9.4.1

<sup>302</sup> Q4/4/21.4.1

<sup>303</sup> Q4/4/67.4.1-3

<sup>304</sup> Q4/5/3.4.1

<sup>305</sup> Q4/5/5.4.1

<sup>306</sup> Q4/5/7.4.1-2

Kolmanneksi suurimpaan sisältöalueeseen on liitetty kaikki ne merkitysyksiköt, jotka ovat sisällöltään hyvin neutraaleja. Tällöin kristitty määriteltiin vain tavalliseksi ihmiseksi. 14 prosenttia kaikista merkitysyksiköistä luokiteltiin neutraaleiksi.

*”Kristitty on kuten kuka tahansa ihminen täällä maailmassa.”<sup>307</sup>*

*”Kristitty on ihminen kuten kaikki muutkin ihmiset.”<sup>308</sup>*

Vastaukset olivat harvinaisen samankaltaisia.

Neljänneksi suurimman sisältöalueen mukaan kristityn määrittelemisen tapahtui me ja toiset -representaation kautta. Tuolloin kristitty oli henkilö, joka kuului toisenlaiseen uskontoon kuin meidän omamme.

*”Hän on kuten yksi heistä, jotka kuuluvat toiseen uskontoon”<sup>309</sup>*

*”Kristinuskon on uskonto kuten muutkin uskonnot maailmassa”<sup>310</sup>*

*”Ero kristinuskoon on uskonnon luonteessa”<sup>311</sup>*

*”Jokaisella on oma uskontonsa, johon hän usko.”<sup>312</sup>*

---

<sup>307</sup> Q4/2/4.4.1

<sup>308</sup> Q4/2/23.4.1

<sup>309</sup> Q4/3/10.4.2

<sup>310</sup> Q4/3/8.4.2

<sup>311</sup> Q4/3/22.4.5

<sup>312</sup> Q4/3/24.4.2

Viidenneksi suurimman sisältöalueen muodostivat positiiviset kuvaukset kristityistä. Näitä merkitysyksiköitä oli yhteensä 9,3 prosenttia kaikista merkitysyksiköistä. Positiivinen luonnehdinta oli useimmissa kohdissa liitetty avustustyöhön, jota kristityt tekevät:

*”He ovat myös nöyriä antamaan koulutuksellista apua.”<sup>313</sup>*

Toinen positiivinen suunta vastauksissa oli liitetty kristityn luonteeseen. He eivät kannakaan, he eivät erottele ihmisiä, tai he eivät ole puolueellisia. Loput positiiviset maininnat pitivät sisällään vastauksia, kuten että kristityt ovat siistejä.

Pienimmäksi sisältöalueeksi muodostui kristityn määrittelemisen ulkoisten tunnusmerkkien kautta. Kaikissa näissä merkitys yhdistettiin pukeutumiseen:

*”Minun mielestäni kristityt ovat niitä, jotka pukeutuvat lyhyisiin vaatteisiin.”<sup>314</sup>*

*”Sansibarilla voit kertoa tavasta miten henkilö on pukeutunut, onko hän kristitty vai ei.”<sup>315</sup>*

*”Mutta oman näkemykseni mukaan heidän ei pitäisi käyttää lyhyitä vaatteita, etteivät meidän tapamme tuhoutu.”<sup>316</sup>*

Kaikista vastaajista 21 henkilöä ei vastannut kysymykseen.

---

<sup>313</sup> Q4/1/1.4.3

<sup>314</sup> Q4/1/40.4.2

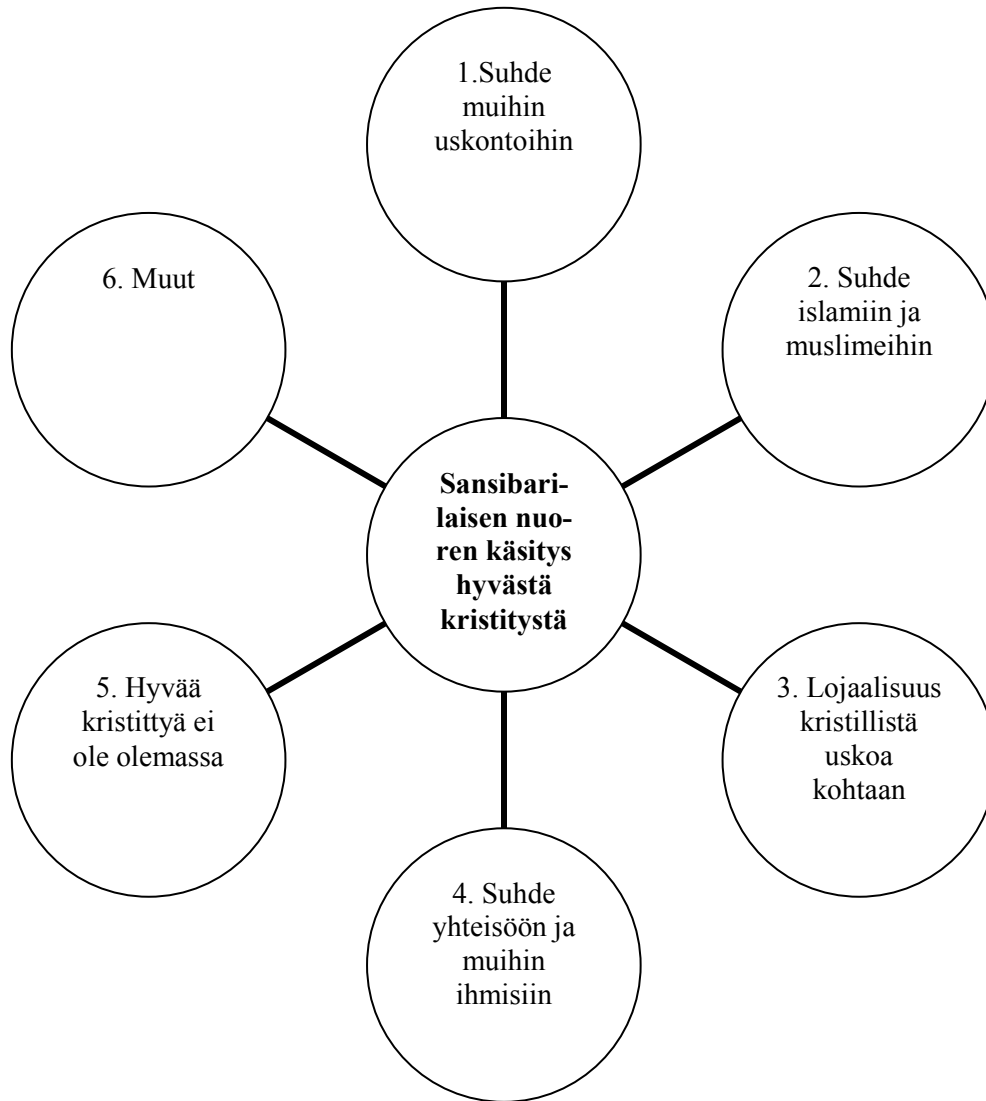
<sup>315</sup> Q4/6/7.4.5

<sup>316</sup> Q4/6/40.4.3

#### **6.1.2.5 SANSIBARILAISTEN NUORTEN KOKEMUKSET HYVÄSTÄ KRISTITYSTÄ**

Tutkimuksessa kysyttiin avoimella kysymyksellä sansibarilaisilta nuorilta heidän kokemustaan siitä, millainen on hyvä kristitty (Who is a Good Christian). Heidän vastauksensa käsittivät yhteensä 92 merkitysyksikköä. Fenomenologisen analyysin perustaksi muodostui kuusi sisältöaluetta, jotka on kuvattu seuraavassa kuviossa:

Kaikki annetut merkitysyksiköt yhteensä: 92



Kuvio 6: Sansibarilaisten nuorten käsitys hyvästä kristitystä<sup>317</sup>

Suurimmaksi sisältöalueeksi, 42,3 prosenttia kaikista merkitysyksiköistä, muodostui hyvän kristityn määrittely suhteessa lojaalisuuteen omaa uskontoa kohtaan.

*”Hyvä kristitty on sellainen, joka seuraa oman uskontonsa käskyjä, niin kuin häntä on käsketty.”<sup>318</sup>*

<sup>317</sup> SISÄLTÖALUE 1: Suhde muihin uskontoihin: 8/92 8,6%, SISÄLTÖALUE 2: Suhde Islamiin ja muslimeihin: 9/92 9,7%, SISÄLTÖALUE 3: Lojaalisuus ja uskollisuus kristillistä uskoa kohtaan (Code of Conduct) 39/92 42,3 % SISÄLTÖALUE 4: Suhde yhteisöön ja muihin ihmisiin: 19/92 20,6 %, SISÄLTÖALUE 5: Hyvää kristittyä ei ole olemassa: 5/92 5,4 %, SISÄLTÖALUE 6: Muut: 12/92 13 %.

<sup>318</sup> Q5/3/3.5.1



*”Hyvä kristitty on sellainen, joka seuraa ja noudattaa niitä käskyjä ja opetuksia, jotka tulevat hänen uskonnostaan.”<sup>319</sup>*

Toiseksi suurimmaksi sisältöalueeksi muodostui hyvän kristityn määrittelemisen hänen suhteestaan muihin ihmisiin ja yhteisöönsä. Annetuista merkitysyksiköistä niitä oli yhteensä 20,6 prosenttia.

*”Hyvä kristitty on sellainen, joka auttaa kaikkia ihmisiä väriin, uskuntoon, tai heimoon katsomatta.”<sup>320</sup>*

*”Hän on sellainen, joka haluaa auttaa yhteisöään.”<sup>321</sup>*

Kolmanneksi suurimpaan sisältöalueeseen on liitetty kaikki ne merkitysyksiköt, jotka liittyvät hyvän kristityn suhteessa muslimeihin. Lähes kymmenen prosenttia kaikista merkitysyksiköistä oli sisällöltään tämänkaltaisia.

*”Hyvä kristitty on sellainen, joka ei loukkaa tai halveksi muslimeita tai hänen uskontoaan.”<sup>322</sup>*

*”Hyvä kristitty on sellainen, joka haluaa auttaa muslimeita, vaikka hän ei itse olekaan muslimi.”<sup>323</sup>*

Neljänneksi suurin sisältöalue koostuu niistä merkitysyksiköistä, jotka sisältävät arvion hyvän kristityn suhteesta muihin uskontoihin. Tällöin hyvä kristitty on sellainen, joka kunnioittaa toisen uskontoa tai auttaa muita, vaikka hänellä itsellään on toisenlainen tunnustus. Hän ei häiritse muita ja auttaa myös niitä, jotka kuuluvat toiseen uskuntoon.

---

<sup>319</sup> Q5/3/10.5.1

<sup>320</sup> Q5/4/53.5.1

<sup>321</sup> Q5/4/50.5.1

<sup>322</sup> Q5/2/2.5.1

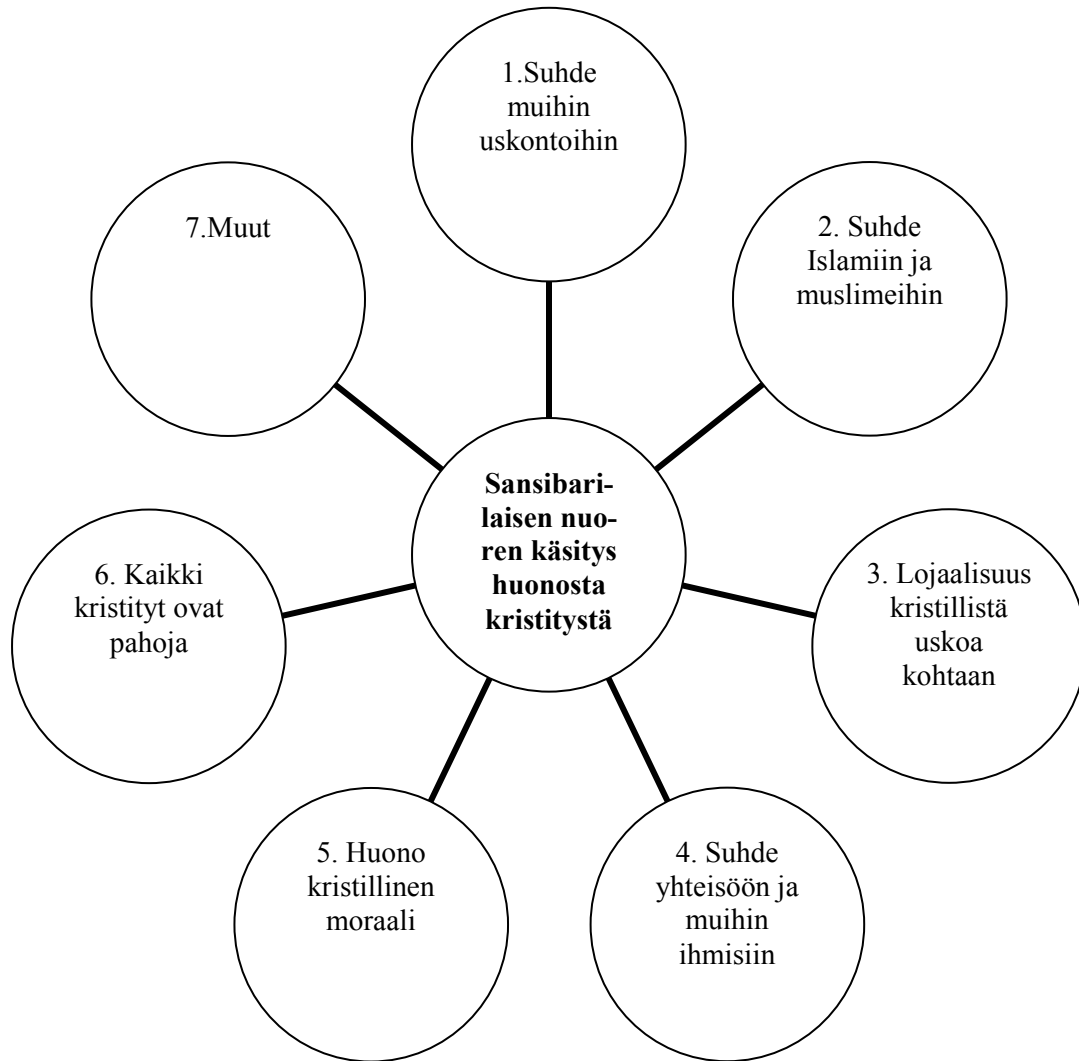
<sup>323</sup> Q5/2/33.5.1

Vain kolmen merkitysyksikön mukaan 92:sta (5,4 prosenttia) hyvää kristittyä ei ole olemassakaan. Kaikista vastaajista 8 henkilöä ei vastannut kysymykseen.

#### **6.1.2.6 SANSIBARILAISTEN NUORTEN KOKEMUKSET HUONOSTA KRISTITYSTÄ**

Tutkimuksessa kysyttiin sansibarilaisilta nuorilta heidän kokemustaan siitä, millainen on huono kristitty (What is a bad Christian like). Heidän vastauksensa käsittivät yhteensä 102 merkitysyksikköä. Fenomenologisen analyysin perustaksi muodostui seitsemän sisältöaluetta, jotka on kuvattu seuraavassa kuviossa:

Kaikki annetut merkitysyksiköt yhteensä: 102



Kuvio 7: Sansibarilaisen nuoren käsitys huonosta kristitystä<sup>324</sup>

<sup>324</sup> SISÄLTÖALUE 1: Suhde muihin uskontoihin: 4/102 3,9%, SISÄLTÖALUE 2: Suhde Islamiin ja muslimeihin: 16/102 15,6%, SISÄLTÖALUE 3: Lojalisuus kristillistä uskoa kohtaan (Code of Conduct) 45/102 44,1 % SISÄLTÖALUE 4: Suhde yhteisöön ja muihin ihmisiin: 12/102 11,7 %, SISÄLTÖALUE 5: Huono kristillinen moraali: 8/102 7,8 %, SISÄLTÖALUE 6: Kaikki kristityt ovat pahoja: 3/102 2,9 %, SISÄLTÖALUE 7: Muut: 12/92 13 %.

Selkeästi suurimmaksi sisältöalueeksi muodostuivat sellaiset merkitykset, joiden mukaan huono kristitty ei ole uskollinen tai lojaali omalle uskonnolliselle tunnustukselleen. Kaikista annetuista merkitysyksiköistä tämän sisältöisiä oli yhteensä 44.1 prosenttia.

*”Huono kristitty on sellainen, joka ei seuraa uskontonsa lakeja.”<sup>325</sup>*

*”Huono kristitty on sellainen henkilö, joka tietää pahan, mutta silti tekee sitä.”<sup>326</sup>*

*”Huono kristitty on sellainen henkilö, joka rukoilee ja sen jälkeen tekee pahoja asioita ulkopuolella kirkon.”<sup>327</sup>*

Toiseksi suurimmaksi sisältöalueeksi muodostui huonon kristityn määrittelemisen hänen suhteestaan islamiin ja muslimeihin. Suurin osa näistä merkityksistä yhdisti huonon kristityn asennoituvan negatiivisesti islamia ja muslimeja kohtaan. Kaikista merkitysyksiköistä tähän sisältöalueeseen oli liitetty 15,6 prosenttia merkitysyksiköistä.

Kolmanneksi suurimpaan sisältöalueeseen oli liitetty kaikki sellaiset merkitysyksiköt, jotka kuvasivat huonon kristityn suhdetta yhteisöönsä ja muihin ihmisiin. Huono kristitty syrjii muita tai ei auta muita. Hän johtaa toisen harhaan ja pahojen asioiden pariin. Neljäs sisältöalue kuvasi huonon kristityn hänen huonon moraalisen toiminnan pohjalta.

*”Huono kristitty seuraa asioita tästä maailmasta, kuten esimerkiksi maallinen luksuselämä”<sup>328</sup>*

Vain kolmen merkitysyksikön mukaan kaikki kristityt ovat pahoja. Kaikista vastaajista 11 henkilöä ei vastannut kysymykseen ja kolme ei ymmärtänyt kysymystä.

---

<sup>325</sup> Q6/3/1.6.1

<sup>326</sup> Q6/3/71.6.1

<sup>327</sup> Q6/3/57.6.1

<sup>328</sup> Q6/5/5.6.2

### 6.1.3 YLEISET MERKITYSVERKOSTOT – YHTEENVETO KOKEMUKSISTA SUHTEESSA KOULUTUKSEEN JA KOULUTUKSEN JÄRJESTÄJIIN

Esitys yleisestä merkitysverkostoista on eksistentiaalisen fenomenologian metodin vaihe 2.7.

#### *1. Kokemukset nuorisokeskuksesta*

- a) *Kokemukset kurssimaksuista:* Keskuksen kurssimaksuja pidettiin edullisina; edullisuuden nähtiin mahdollistavan saaren huono-osaistenkin pääsyn koulutukseen. Toisaalta ymmärrettiin, että hyvästä opetuksesta joutuu maksamaan.
- b) *Kokemukset henkilökunnasta:* Henkilökunnan panokseen oltiin tyytyväisiä; koettiin, että opettajat ovat lähellä oppilaita, he ovat kokeneita, ja pysyvät aikataulussa.
- c) *Positiiviset kokemukset saadusta opetuksesta:* Opetuksen laatuun oltiin tyytyväisiä; Opettajien pedagoginen lähestymistapa eri-ikäisiä ja eri tasoilla olevia opiskelijoita kohtaan oli kiitettävää.
- d) *Kokemukset saadusta koulutuksellisesta hyödystä:* Saadun koulutuksen merkitys koettiin tärkeäksi. Koulutustarjonta oli tyydyttävä ja erityisen myönteiseksi nähtiin se, että koulutuksen kohderyhmäksi oli valittu nuoret.
- e) *Kokemukset keskuksen hallinnosta:* Keskuksen hallinto ja muut palvelut tyydyttivät palvelujen käyttäjiä. Oppilaat pystyivät keskittymään opetukseen, johtuen hyvästä työrauhasta ja toimivista hallinnollisista käytänteistä.
- f) *Kehitysehdotukset:* Keskuksen kehittämissuhteet kohdistuivat käytännön järjestelyihin, opettajien panokseen ja koulutustarjontaan. Käytännön kehittämissuhteet liittyivät tuntien ja kurssien pituuksiin, oppimateriaalien hyödyntämiseen ja oppilaiden kokonaishyvinvoinnin parantamiseen. Opettajien toivottiin kehittävän opetustaan. Koulutustarjontaan toivottiin uusia kursseja sekä edullisempia kurssihintoja.

## 2. Syyt opiskella nuorisokeskuksessa

- a) *Kurssitarjonnan soveltuvuus*: Kurssitarjonta on relevanttia täyttämään opiskelijoiden henkilökohtainen intressi. Keskeinen intressi oli vieraiden kielten oppimisen tärkeys.
  - b) *Henkilökohtaisen kouluttautumisen tarve*: Keskuksen kursseille päädyttiin henkilökohtaisen kouluttautumisen tarpeesta. Korostettiin koulutuksellisen puolen merkitystä syynä keskuksen kursseille tuloon
  - c) *Henkilökohtaisen kehittymisen tarve*: Keskuksessa opiskeltiin opiskelijoiden henkilökohtaisten kehittymistarpeiden johdosta. Keskeisenä näissä oli kehittyminen työmarkkinoita varten.
  - d) *Kannattavuus*: Keskuksen kohtuullisuus kurssimaksuissa huomioitiin. Kurssimaksuja pidettiin edullisina.
  - e) *Integroitujen oppisisältöjen merkitys*: Pidettiin tärkeänä sitä, että keskus on integroinut opetukseensa sellaisia aiheita kuten aids ja huumeet.
  - f) *Keskuksen koulutusjärjestelyt*: Keskuksen koulutusjärjestelyt koettiin positiivisina. Opettajien pedagogiset taidot ja oppimisympäristö tyydyttivät opiskelijoita. Palaute keskuksen hyvistä opetusjärjestelyistä on levinnyt laajalle.
  - g) *Opetushenkilökunnan taso*: Keskuksen henkilökuntaa pidettiin asiantuntevana. Opetushenkilökunnan pedagogiset taidot olivat hyvät. Kielelliset valmiudet olivat parantuneet kurssin suorittaneilla. Henkilökunta nautti hyvää mainetta saarelaisten keskuudessa.
  - h) *Vuorovaikutustaitojen kehittyminen*: Parantuneet kommunikaatiotaidot varsinkin vieraiden kielten kohdalla paransivat nuorten mahdollisuuksia olla vuorovaikutuksessa muiden kanssa.
- J) *Muut*:

## 3. Arvio kristillisen kirkon roolista keskuksen ylläpitäjänä

- a) *Koulutuksen kehittävä merkitys*: Keskuksen tarjoama koulutus antaa mahdollisuuden kehittää itseään ja keinoon työllistyä.
- b) *Keskuksen eettinen merkitys*: Kirkon rooli keskuksen ylläpitäjänä nähtiin tärkeänä nuorten moraalien kehittäjänä. Uskottiin, että kristillisyyden vaikutus voisi ilmetä siinä,

että opetuksen lisäksi nuoria opetetaan eettisesti hyvään elämään. Tämä koettiin positiivisena asiana.

c) *Keskus uskontojen kohtaustapaikkana*: Kristillisen kirkon roolin keskuksen ylläpitäjänä ei katsottu olevan ristiriidassa oppilaiden henkilökohtaisen tunnustuksen kanssa. Vuorovaikutus kristityn henkilökunnan kanssa on ollut ongelmattomaa. Keskuksen henkilökunta ei ole liittännyt kristillisyyttä opetukseen.

d) *Vapaus tavoitella koulutusta*: Koulutus koettiin eri asiaksi kuin uskonnollinen kasvatusta. Oppilaat tulivat keskuksen koulutuksen vuoksi.

e) *Kannattavin koulutusvaihtoehto*: Koulutuskeskus nähtiin hinnan ja laatunsa puolesta kilpailukykyiseksi paikaksi huolimatta siitä, että keskus olikin kristillisen kirkon ylläpitämä.

f) *Uskonnollisen suvaitsevaisuuden merkitys*: Oppilaiden henkilökohtaisen uskon kunnioitus ja uskonnollinen suvaitsevaisuus koettiin erittäin tärkeäksi. Kristillisen kirkon roolin epäiltiin tulevan ongelmaksi, jos uskonnollisesta toleranssista luovutaan.

g) *Sekulaari koulutus / uskonnollinen koulutus*: Sekulaari koulutus nähtiin eri asiaksi kuin uskonnollinen koulutus. Kurseille oli tultu vain koulutuksen johdosta. Koettiin, että uskonnolliset asiat eivät ole esillä.

#### 4. Arvio kristityistä

a) *Positiivinen arvio kristityistä*: Positiivinen arvio kristittyihin liittyy heidän käyttäytymiseensä ja luonteenpiirteisiinsä. Positiivinen käyttäytyminen liitettiin pyyteettömiin ja diskriminoimattomiin yhteisön kehittämishankkeisiin ja luonteenpiirteissä korostuivat nöyryys, anteeksiantavaisuus ja suvaitsevaisuus.

b) *Neutraali kristityn kuvaus*: Kristityn ja muiden ihmisten välillä ei nähdä suurempia eroja. Kristittyjen käyttäytymisen katsotaan olevan hyvin tavallista, normaalia.

c) *Uskonnon eroavaisuus*: Kristityn erottaa muista ihmisistä heidän erilainen uskontonsa. Uskonto eroaa sekä opillisesti että käytännön uskonharjoitusten osalta. Eron nähdään olevan enemmänkin tavassa uskoa kuin ihmisissä itsessään.

d) *Kristittyjen määrittäminen islamilaisen negation kautta*: Kristityt määrittellään heidän negatiivisen toimintansa ja asenteidensa pohjalta suhteessa muslimeihin. Kristittyjen katsotaan valehtelevan ja vääristelevän uskonnollisia opinkohtia. He eivät

noudata oikeaa uskonnollista oppia ja ovat näin joutuneet harhaan. Heidät nähdään muslimien vihollisina. Heidän asennoitumisensa muslimeihin koetaan hyvin syrjivänä ja kielteisenä.

e) *Kristityn määrittelemine uskon sisällön kautta:* Kristitty määriteltiin hänen uskonsisältönsä pohjalta. Tällöin kristitystä teki kristityn se, että hän seurasi uskontonsa opinkohtia ja etiikkaa. Todellisen kristityn odotettiin osoittavan kristillisen vakaumuksensa käytännön toimintansa kautta.

f) *Kristityn määrittelemine ulkoisten merkkien kautta:* Kristitty määriteltiin ulkoisten merkkien pohjalta ja ennen kaikkea heidän tavastaan pukeutua. Poikkeava pukeutuminen koettiin loukkaavana.

g) *Muut:* Tiettyjen syiden takia kristittyä oli vaikea määritellä. Aiheesta ei ollut tarpeeksi asiantuntemusta tai asia koettiin hyvin henkilökohtaisena.

h) *Ei eroa:* Kristittyä ei pystytty määrittelemään tai vertaamaan, koska eroa ei nähty olevan.

##### 5. Arvio hyvästä kristitystä

a) *Suhde muihin uskontoihin:* Määrittely hyväksi kristityksi tapahtui sen pohjalta, miten kristityt asennoituvat ja toimivat suhteessa muihin uskontoihin. Tällöin odotettiin kunnioittavaa asennoitumista ja toiminnoissaan syrjimätöntä suhtautumista toiseuteen.

b) *Suhde islamiin ja muslimeihin:* Hyvän kristityn katsottiin kunnioittavan islamilaista uskoa ja tarjoavansa pyyteettömän apunsa, vaikka ei itse olisikaan islamilaiseen uskoon sitoutunut.

c) *Lojaalisuus ja uskollisuus kristillistä uskoa kohtaan:* Hyvä kristitty nähtiin sellaiseksi, joka on sitoutunut noudattamaan oman uskonsa opinkohtia ja etiikkaa. Hänen elämäntapansa on hänen uskonsa mukaista.

d) *Suhde yhteisöön ja muihin ihmisiin:* Hyvän kristityn edellytettiin elävän yhteisymmärryksessä ja sovussa lähimmäistensä kanssa. Hän on valmis kohtaamaan lähimmäisensä tarpeet rotuun, väriin tai heimoon katsomatta ja toimimaan parhaansa mukaan niiden täyttämiseksi.

e) *Hyvää kristittyä ei ole olemassa:* Kristinuskoa kohtaan koettiin hyvin voimakas negatiivinen asennoituminen ja täten hyvää kristittyä ei voitu määritellä.



f) *Muut*: Hyvä kristitty koettiin vaikeaksi määritellä puutteellisten tietojen ja asiantuntemuksen vuoksi.

#### 6. Arvio huonosta kristitystä

a) *Suhde muihin uskontoihin*: Huonon kristityn taipumukseksi katsottiin, että hän sekaantuu muiden uskontoon ja halventaa muiden uskonnollista vakaumusta.

b) *Suhde islamiin ja muslimeihin*: Huonon kristityn tunnusmerkiksi todettiin hänen negatiivinen suhtautumisensa erityisesti muslimeihin ja islamin uskoon. Tällainen kristitty ei halua olla muslimien kanssa tekemisissä.

c) *Lojaalisuus ja uskollisuus kristillistä uskoa kohtaan*: Huono kristitty ei kunnioita omaa uskonnollista tunnustusta, eikä elä elämäänsä uskonsa vaatimusten mukaisesti. Hän käyttäytyy tekopyhästi.

d) *Suhde yhteisöön ja muihin ihmisiin*: Huono kristitty ei elä sopusoinnussa lähimmäistensä kanssa vaan nostattaa vihaa ja johdattaa vertaisiaan harhaan. Hän ei ole kiinnostunut lähimmäisen auttamisesta.

e) *Huono kristillinen moraal*: Huono kristitty elää moraalisesti arveluttavaa elämää ja tavoittelee elämässään pinnallisia arvoja.

f) *Kaikki kristityt ovat pahoja*: Kaikki kristityt yleistettiin olemaan pahoja.

g) *Muut*: Koettiin vaikeaksi määritellä huono kristitty puutteellisten tietojen ja asiantuntemuksen vuoksi.

## **7 SANSIBARILAISTEN NUORTEN SYMBOLIYMMÄRRYS**

Tässä luvussa analysoidaan sansibarilaisten nuorten symboliymmärrys eri tasoilla. Tasoja kuvaillaan aineistosta valittujen esimerkkien avulla, jotka on perustellusti mahdollisuus määrittää. Analyysin kohteeksi on valittu 15 nuorta. Joidenkin kysymysten kohdalla vastaaja on vastannut hyvin lyhyesti tai jättänyt vastaamatta. Symbolitasoanalyysi jätetään tällöin tekemättä, korkeintaan esitetään oletus vastaamatta jättämiseen, jos siihen on perusteita. Jokaisen kokemus on yksilöllinen, mutta osa laajaa symbolisen kokemuksen merkityshorisonttia.

Tarkoitus ei ole ilmaista, että jonkun informantin vastaus on huono, väärä, hyvä tai mitenkään muutenkaan arvottava. Analyysien tarkoituksena ei ole suhtautua arvottavasti nuorten merkityksenantoon. Analyysien tarkoituksena ei myöskään ole vaikuttaa sansibarilaisten nuorten elämään ja ajatteluun.

Analyysit kuvaavat ajattelun eroja. Tarkoituksena on antaa ennen kaikkea ulkomaalaiselle kehitysyhteistyöntekijälle tai muuten sansibarilaista kulttuuriyhteisöä huonosti tunteville lisävalmiuksia kohdata tutkimuksen kohteena oleva toimintaympäristö. Tarkoituksena on luoda lisäymmärrystä siihen, miten eri tasoilla tapahtuva symboliymmärrys vaikuttaa nuoren asenteisiin ja merkityksenantoon. Miten jyrkkä asennoituminen tietyissä kysymyksissä heijastuu muiden ilmiöiden ja

uskonnollisten symbolien tulkintaan? Millaiset edellytykset nuorilla on kohdata toisenlaisesta kulttuuripiiristä tuleva ihminen, missä määrin he pystyvät kriittiseen tai jopa dialogiseen ajatteluun omaa ja toisen uskontoon nähden.

Yleistämiseen ei varsinaisesti pyritä johtuen laadullisesta lähestymistavasta. Tämä tulee huomioida johtopäätösten kohdalla, joita aineistosta nousee. Kuten todettu, kokemus on aina yhden ihmisen kokemus ja hän on kuitenkin osa omaa yhteisöään ja näin ollen myös hänen kokemuksensa on osa yhteisön kokemusta. Analyysin ohessa tekstissä pyritään nostamaan esiin joitakin sellaisia huomioitavia seikkoja, joita kulttuurien kohdatessa tulisi huomioida. Pääasiassa analyyseistä nousseet johtopäätökset on käsitelty pohdinnassa.<sup>329</sup> Painopiste tutkimustulosten esittelyssä on sellaisten asioiden kohdalla, jotka keskeisesti vaikuttavat kehitysyhteistyöntekijän työhön. Erityistieteellinen lähestymistapa on symbolididaktinen ja tutkimuskohteena nuorten symboliymmärrys. Uskonto, islam on erottamaton osa nuorten merkityksenantoa. Uskontodidaktinen analyysi huomioi transendentin ja immanentin tason vaikutuksen nuorten symbolien ymmärtämiseen. Tämä antaa lisäymmärrystä ja syvyyttä uskonnollisten symbolien tulkintaan.

## 7.1 MAAGIS-NUMEEENINEN TASO

Symbolitasoanalyseja tehtäessä tutkittavien joukosta ei voitu erottaa ketään, jonka uskonnollisten symbolien merkityksenanto olisi ollut selkeästi maagis-numeenisella tasolla. Toisaalta haastateltavat olivat nuoria, mikä selittää symbolien ymmärtämisen tapahtuneen muilla tasoilla. Useiden vastaajien kohdalla toistui vastaus Jumalan asuinpaikasta taivaassa. Joidenkin kohdalla ajatusta ei sen tarkemmin selitetty. Tarkoitettiin sille uskonnollista abstraktia käsitettä vai luonnontieteellistä taivasta,

---

<sup>329</sup> Ratkaisuun on päädytty siitä syystä, että tutkimuksen tarkoituksena on antaa vieraasta kulttuuripiiristä tulevalle henkilölle lisävalmiuksia islamilaisen kulttuurin kohtaamiseen. Johtopäätöksiä ei ole haluttu liittää yksilönuoren kokemuksen osaksi. Tutkimus kunnioittaa jokaisen nuoren kokemusta. Niistä johdetut taustateorioiden mukaiset tulkinnat on esitetty yleisellä tasolla pohdinnassa. Tähän ratkaisuun on päädytty siitäkin huolimatta, että tulosten käsittelyn ja pohdinnassa esitettyjen johtopäätösten yhteys informantin kokemukseen nähden voi jäädä irralliseksi.

avaruutta? Tasolle olisi tyypillistä ymmärtää uskonnollinen tuonpuoleinen ja luonnontieteellinen ilmakehä samaksi asiaksi toisin sanoen taivaaksi. Saadun informaation pohjalta asiasta ei tehty johtopäätöksiä. Nuorista kukaan ei ymmärtänyt symboleita tasolla yksi.

## 7.2 YKSIDIMENSIONAALINEN TASO

Seuraava tutkittava (2) on 19-vuotias nainen. Hän on käynyt yläasteen. Hän liikkuu symboliymmärryksessään lähinnä tasolla kaksi. Uskonnon fundamentaalista symbolia Jumala tulkitaan islamilaisesta traditiosta käsin. Henkilön on vaikea irrottautua omasta tulkinnastaan ja ottaa toisen näkökulma.

Kysymys 14: Millainen Jumala on kristityillä sinun mielestäsi?

*”Kaikkivaltias Jumala on yksi, ei ole olemassa kristittyjen Jumalaa.”<sup>330</sup>*

Kysymys 15: Miten hän eroaa sinun Jumalastasi?

*”Ei ole olemassa eroa, koska kaikkivaltias Jumala on yksi, hän on luonut maan ja kaiken mitä maassa on. Ei ole olemassa kristittyjen Jumalaa.”<sup>331</sup>*

Sama yksidimensionaalinen symbolointi näyttää siis vaikuttavan hänen käsitykseensä toisenlaisesta uskosta. Tilaa toiseuden ymmärtämiselle ei jää. Kristittyjä hän kuvaa seuraavasti:

*”Minun mielipiteeni kristityistä on, että he ovat ihmisiä, joilla on erilainen uskonto kuin muslimeilla. Kristinuskon on uskonto, jonka ihmiset ovat keskenään aloittaneet.”<sup>332</sup>*

---

<sup>330</sup> Q14/2

<sup>331</sup> Q15/2

Sama yksidimensionaalisuus toistuu, kun henkilö kuvailee hyvää ja paha kristittyä. Määrittelyssä korostuu tietynlainen subjektiivisuus ja vastaus rakennetaan oman islamilaisen identiteetin kautta:

*”Hyvä kristitty on sellainen, joka ei hyljeksi tai katso alaspäin muslimeja ja hänen uskontoaan. Hän on sellainen, joka pitää asiansa ilman, että häiritsee muslimeja.”<sup>333</sup>*

Kysymys 6:

*”Huono ja paha kristitty on sellainen, joka hyljeksii, vähättelee ja katsoo alaspäin islamia ja muslimeja.”<sup>334</sup>*

Kysymys 7: Onko sinulla sama Jumala kuin kristityillä on? Perustele vastauksesi.

*”Kaikkivaltias Jumala on yksi ja hänellä ei ole vertaista, hän ei synnytä ja myöskään hän ei ole syntynyt. Kukaan ei ole hänen näköisensä, vain kristityt väittävät, että kaikkivaltiaalla Jumalalla on poika, jota he myös palvovat ja ylistävät.”<sup>335</sup>*

Tutkittava arvostaa keskuksen toimintaa. Hänen mielestään kurssimaksut eivät ole liian korkeita ja opettajat opettavat hyvin. Kysyttäessä tutkittavan mielipidettä siitä, miten hän kokee sen, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, hän vastaa:

*”Mitä siihen tulee, niin se ei ole mikään sellainen asia, joka voisi vaikuttaa minun tai jonkun toisen muslimin uskoon, joka opiskelee täällä. Ei ollenkaan.”<sup>336</sup>*

Hän mainitsee mielipiteessään toiset muslimit. Yksidimensionaaliselle tasolle tyypillistä on, että uskonnollinen merkityksenanto liittyy kaikenlaiseen merkityksenantoon. Tämä johtuu siitä, että ei kyetä tekemään eroa oman uskon luovuttamattomien ja toisarvoisten arvojen välillä. Monet asiat, asenteet ja käsitykset ovat opittuja. Oma uskonnollista

---

<sup>332</sup> Q4/2

<sup>333</sup> Q5/2

<sup>334</sup> Q6/2

<sup>335</sup> Q7/2

<sup>336</sup> Q3/2

vakaumusta ei ole siinä mielessä kriittisesti käsitelty. Mikä tahansa kielteinen asia jotain omaa uskonnollista seikkaa kohtaan saatetaan kokea suurena loukkauksena koko uskontoa ja jopa omaa identiteettiä kohtaan. Taipumus ennakkoluuloisuuteen on vahva, koska sen avulla suojataan omia käsitysrakennelmia. Ennakkoluulot ja stereotypiat toimivat tavallaan puolustusmekanismeina. Tutkittavan vastauksissa on viitteitä tämän kaltaiseen symboliymmärrykseen.

Kysyttäessä: Missä sinun Jumalasi asuu? Tutkittava vastaa:

*”Kaikkivaltias Jumala asuu taivaassa.”*<sup>337</sup>

Näin lyhyen vastauksen pohjalta ei ole mahdollista analysoida, mitä tutkittava konkreettisesti tarkoittaa. Teoreettisesti yksidimensionaalisella tasolla tällainen vastaus on tyypillinen. Heinosen mukaan tällä tasolla symbolit ovat tarkkarajaisia käsitteitä, joiden eri puolia ei ymmärretä. Tästä seuraa se, että uskon myyttiset ja symboliset piirteet pyritään selittämään nykyisen luonnontieteellisen maailmankuvan ja tiedekäsityksen pohjalta.<sup>338</sup> Toisaalta Jumala voidaan sijoittaa asumaan konkreettisesti taivaaseen. Taivaan symbolista luonnetta ei ymmärretä vaan se sekoitetaan luonnontieteelliseen taivaaseen. Ennen kaikkea tällainen tulkinta tapahtuu ensimmäisellä eli maagis-numeenisella tasolla, joka esiintyy pääsääntöisesti lapsuusiässä.

Seuraavan tutkittava (15) on 29-vuotias<sup>339</sup> yläasteen käynyt henkilö, mikä paikalliseen tasoon verrattuna on kohtuullisen hyvin koulutettu. Hänen symboliymmärrys liikkuu monelta osin toisella tasolla. Uskonnon symboleille on annettu vain yhdenlainen merkitys. Näyttäneen siltä, että merkitykset ovat enemmän opittuja kuin kriittisesti itse pohdittuja ja kyseenalaistettuja.

---

<sup>337</sup> Q12/2.

<sup>338</sup> Heinonen 1997a, 136

<sup>339</sup> Henkilö ei halunnut ilmaista sukupuoltaan.

Henkilölle on vaikea hahmottaa toisen uskonnon ja toisenlaisten käsitteiden olemassaolo kokonaisuudessaan. Vastausten pohjalta hänen on vaikea vertailla kristinuskon ja islamin Jumalaa keskenään. Vertailu ei ole mahdollista, koska ei ole mitään mitä voisi verrata.

*”Minun Jumalani on yksi ja hän ei ole synnyttänyt eikä syntynyt. Häntä ei voi kuvata mihinkään maailmassa. Kristityt sanovat, että kaikkivoipa Jumala on luotu ja hänellä on lapsi. Se ei ole totta. Minä en sitä usko ja niin ei voi koskaan tapahtua, että Jumala saisi lapsen. Se on valhe.”<sup>340</sup>*

Symbolin eri piirteitä on vaikea ymmärtää. Symbolin *Jumala* viittausluonne jää avoimeksi. Tutkittava ei halua verrata symbolia *Jumala*. Myös symbolin osallistuva piirre jää avoimeksi. Kysyttäessä miten *Jumala* osallistuu hänen elämäänsä, tutkittava vastaa seuraavalla tavalla:

*”Jumala on se, joka antaa kaiken elämälle. Hän on se, joka ylläpitää elämää enemmän kuin kukaan toinen maanpäällä ja hän vastaa rukouksiin, jos palavasti rukoilee.”<sup>341</sup>*

Kysyttäessä, mihin pyhiin asioihin sinä turvaudut esimerkiksi, jos joudut pahaan kriisiin?

*”Minä luulen, että me seuraamme elävää Jumalaa, joka on puhdas, eikä kuole. Hyväksykäämme kaikki yksi uskonto, joka on ainoa ja jonka on valinnut hän, joka on luonut kaiken maailmassa ja taivaissa.”<sup>342</sup>*

*Kysymys 9 Mikä Jumalan luonteenpiirteistä on lähimpänä sinua ja miksi?*

*”Jumalan luonteeseen kuuluu palvoa häntä, rukoilla viisi kertaa, paastoaminen ja almujen anto, vieraila pyhissä paikoissa (Mekka) ja monet muut asiat, jotka on määrätty tehtäväksi. Minä pelkään Jumalaa ja hänen lupaustansa iankaikkisesta tulesta.”<sup>343</sup>*

Tutkittavan vastauksesta ei käy ilmi, miten Jumala osallistuu hänen elämäänsä. Hän keskittyy arvioimaan sitä, miten hänen tulisi elämässään toteuttaa uskonnon harjoitusta. Samoin symbolien Jeesus ja Muhammed ymmärtämisessä liikutaan tasolla yksi. Jeesus ymmärretään islamilaisesta perinteestä käsin lähettilääksi ja näin ollen Muhammedilla ja

---

<sup>340</sup> Q5/15

<sup>341</sup> Q13/15

<sup>342</sup> Q8/15

<sup>343</sup> Q9/15

Jeesuksella ei ole mitään eroa. He ovat molemmat lähettiläitä. Hän jättää vastaamatta kysymykseen, jolloin suhteessa Jeesukseen tulisi ottaa kristityn näkökulma. Puolestaan kysymykseen, mitä Muhammed merkitsee kristityille, hän vastaa:

*”Muhammed on lähettiläs, lähetetty kaikille ihmisille levittämään oikeata uskontoa”<sup>344</sup>*

Tutkittava ei ota vastauksissaan toisen näkökulmaa. Kysyttäessä hänen mielipidettään kristitystä saatiin seuraava vastaus:

*”Kristittyjen pitäisi lopettaa valehteleminen siitä, että Jumalalla on lapsi. Kristittyjen tulisi seurata islamilaista uskontoa, koska se on se, mikä on Jumalan asettama, ja lopettaa paholaisen seuraaminen, koska se johtaa heidät toivottamaan tilanteeseen.”<sup>345</sup>*

Kokemus kristityistä on varsin kielteinen. Tutkittavan kokemus symbolista *jihad* on seuraavanlainen:

Kysymys 24: Mitä tarkoitetaan *jihadilla*?

*”Jihad on sodan käymistä niitä vastaan, jotka kieltävät Jumalan ja hänen profeettaansa Muhammedin.*

Kysymys 25: Miten seuraat *jihadia* omassa elämässäsi?

*”Minä olen valmis tappamaan sellaisen henkilön, joka halveksuu Jumalaa ja hänen profeettaansa ja vastustaa hänen kirjaansa ja siten väheksyy häntä, jolla on valta yli kaiken.”<sup>346</sup>*

Tutkittava tulkitsee symboli *jihadin* hyvin kapeasti, uskon sotana. Tutkittava on valmis toimimaan ymmärryksensä mukaan. Siitä huolimatta, vaikka hänen kokemuksensa kristityistä yleisellä tasolla on varsin negatiivinen, hän kuitenkin suhtautuu kristillisen kirkon ylläpitämään keskukseen ja sen henkilökuntaan varsin positiivisesti.

---

<sup>344</sup> Q19/15

<sup>345</sup> Q4/15

<sup>346</sup> Q24/15, Q25/15



Kysymys1: Mitä mieltä olet tästä nuorisokeskuksesta (yleisellä tasolla, kursseista, kurssihinnoista, opetuksesta, henkilökunnasta)

*”Minun mielestäni kurssihintoja pitäisi laskea, jos vain mahdollista. Ohjaajat ovat hyviä, keskus kouluttaa nuoria monilla eri alueilla, kuten HIV ja AIDS -kysymyksistä, huumeiden väärinkäyttö jne.”<sup>347</sup>*

Kysymys kolme: Tämä keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, mitä mieltä olet siitä?

*”He ylläpitävät keskusta, mutta he eivät kiellä henkilöä, joka tavoittelee koulutusta, koska koulutus on elämän perusta. Koulutus on koulutusta, mistä sitten löydät sen, kirkosta vai moskeijasta. Tärkeä on että yksilö seuraa omaa uskonnollista yhteisöään.”<sup>348</sup>*

Kysymykset symbolista *sharia* ovat jääneet häneltä vastaamatta.

Tutkittava (19) on 23-vuotias mies. Hän on käynyt yläasteen. Hänen vastaukset liikkuvat myös lähinnä toisella tasolla ja joidenkin kysymysten kohdalla kolmannella tasolla. Hän suhtautuu varsin positiivisesti kristittyjen ylläpitämään koulutuskeskukseen. Lähtökohtana luottamukselle on se, että keskus ei pyri opettamaan uskonnollisia asioita.

*”Minun mielestäni tämä keskus on hyvin ylläpidetty, kurssimaksut ovat kohtuullisia, ja opetus kuten myös opettajat ovat hyviä.”<sup>349</sup>*

Kysyttäessä, miksi opiskelet tässä keskuksessa, saadaan seuraavanlainen vastaus?

*”Koska opettajat opettavat hyvin ja ovat hyvin uutteria työssään.”<sup>350</sup>*

Kysymys 3: Keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, mitä ajattelet siitä?

---

<sup>347</sup> Q1/15

<sup>348</sup> Q3/15

<sup>349</sup> Q1/19

<sup>350</sup> Q2/19

*”Se ei häiritse minua ollenkaan, vaikka olenkin muslimi. Mikä toi minut tänne, niin meille ei ole opetettu uskontoa täällä. Minun kiinnostukseni on hankkia koulutusta, jota haen täältä. Yksi asia vain, että meidän uskontomme uskomuksia ei saa häiritä.”<sup>351</sup>*

Näyttäneen kuitenkin siltä, että hän jättää henkistä liikkumavaraa toisenlaisellekin maailmankatsomukselle. Tutkittavan symboliymmärryksessä on olemassa moni-dimensionaaliseen tasolle tyypillisiä piirteitä.

*”Minusta hyvä kristitty on sellainen, joka seuraa oman uskontonsa opetuksia. Näkökulmani kristityille on se, että me kunnioitamme toisen uskonnon asioita, koska uskonto on jokaisen oma asia. Heidän tulee kunnioittaa, mitä me kunnioitamme ja meidän tulee kunnioittaa, mitä he kunnioittavat. Kuten olen jo todennut, että Jumala on yksi ja uskonto on yksi. Ei ole olemassa Jumalaa, joka olisi vain kristittyjä varten, eikä ole olemassa Jumalaa, joka olisi vain muslimeja varten.”<sup>352</sup>*

Uskonnollisille symboleille tutkittava antaa kuitenkin enemmän yksidimensionaalisia vastauksia. Kysyttäessä hänen suhdettaan hänen omiin uskonnollisiin symboleihinsa, vastaukset ovat enemmän ”oppikirjamaisia”, ulkoaopittuja. Kun häntä pyydetään ottamaan kristinuskon näkökulma samoihin asioihin, vastaaminen vaikeutuu.

*”Jeesus on kaikkivaltiaan Jumalan profeetta, kuten muutkin profeetat. Ero Muhammediin on siinä, että Koraani annettiin Muhammedin välityksellä. Jeesus vastaanotti Raamatun ja toi sen meille. Molemmat ovat profeettoja. Kristityt sanovat, että Jeesus on Jumalan poika. Jumala ei ole synnyttänyt, eikä hänellä ole lasta.”<sup>353</sup>*

Kysyttäessä, mitä Muhammed merkitsee kristityille, hän vastaa:

*”Muhammed merkitsee, että hän on kaikkivaltiaan Jumalan lähettiläs ja viimeinen profeetta.”<sup>354</sup>*

*”Kuten sanoin, Jumala on yksi ja uskonto on yksi. Ei ole olemassa Jumalaa, joka on vain muslimien Jumala tai kristittyjen Jumala.”<sup>355</sup>*

Vastaus antaa vielä aavistuksen liikkumavaraa. Kuitenkin kun kysytään, miten sinun Jumalasi eroaa kristittyjen Jumalasta, ilmenee vahva yksidimensionaalinen tulkinta.

---

<sup>351</sup> Q3/19

<sup>352</sup> Q5/19, Q4/19, Q14/19

<sup>353</sup> Q18/19

<sup>354</sup> Q19/19

<sup>355</sup> Q14/19

*”Hän ei ole eri, hän on sama, yksi Allah”<sup>356</sup>*

Yhtäältä tutkittavan vastauksissa oli havaittavissa jonkinlaista liikkumavaraa toisenlaiselle uskonnolliselle näkemykselle, kuitenkin toisaalta uskonnon fundamentaalinen symboli tulkittiin yksidimensionaalisesti omasta uskonnollisesta traditiosta käsin. Jeesuksen tiedetään olevan kristityille Jumalan poika. Vastaukseen on lisätty symboliin liittyvät omasta uskonnollisesta traditiosta nousevat merkitykset.

*”Kristityille Jeesus on Jumalan poika. Jumala ei ole synnyttänyt, eikä hänellä ole poikaa.”<sup>357</sup>*

Symboli *sharia* tulkitaan edellisten kaltaisesti, ulkoaopitun omaisesti. Vastausta ei anneta kysymykseen, jossa tulisi pohtia ovatko *sharia* ja Jeesus sama asia. Kysymyksen asettelu haastaa vastaajan pohtimaan symbolia monidimensionaalisesti. *Jihadille* annetaan seuraava merkitys:

*”Jihad on taistelua Jumalan puolesta.”<sup>358</sup>*

*”Minut on luotu, jotta voi ylistää Jumalaa ja hänen uskontoaan islamia. Minun on pakko taistella sen puolesta, kuten hän on käskenyt. Tämä on jihad”<sup>359</sup>*

Seuraava tutkittava (47) on puolestaan 17-vuotias tyttö.

*”Minun mielestäni keskus on hyvä ja opettajat opettavat hyvin. Kurssitarjontaan olen myös tyytyväinen. Toivomukseni on, että keskus olisi niin kehittynyt, että ihmiset tulisivat koulutetuiksi.”<sup>360</sup>*

---

<sup>356</sup> Q15/19

<sup>357</sup> Q18/19

<sup>358</sup> Q24/19

<sup>359</sup> Q25/19

<sup>360</sup> Q3/47

Kysymys 3: Keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, mitä ajattelet siitä?

*”Rehellisesti sanottuna en pidä siitä, mutta asialle emme voi mitään.”*

*”Minä ehdotan, että kristityt tulisi pitää erillään. Ja koskien kristillisyyttä, se pitäisi pyyhkiä pois. Lyhyesti sanottuna ei ole olemassa hyvää kristittyä. Jos kristitty tekee kuitenkin jotain hyvää maan päällä, hänet pitäisi palkita siitä, koska hänellä ei ole mitään osuutta paratiisissa.”<sup>361</sup>*

Käytännön tasolla tutkittava suhtautuu varsin positiivisesti keskuksen henkilökuntaan ja toimintaan. Huono puoli asiassa näyttää olevan se, että kristityt vastaavat keskukselta. Hyvää tai huonoa kristittyä ei ole olemassa, koska kristitty on aina pahasta. Jos joku kristitty tekee hyviä asioita, on hänen syytä saada siitä palkkio elämänsä aikana, koska hänelle ei ole paikkaa paratiisissa.

Tutkittava antaa uskonnon symboleille merkityksen omasta traditiostaan käsin. Kristityn näkökulmaa on vaikea ottaa. Symbolin Jeesus hän tietää merkitsevän kristityille Jumalan poikaa, mutta toteaa, että siinä he valehtelevat itselleen, koska asia on ehdottomasti mahdoton. Sharia-symbolin merkityksien monidimensionaalistaminen on vaikeaa. Jihadille annetaan merkitys taisteluna uskonnon puolesta ja Jumalan puolesta. Omakohtaisesti hän kokee jihadin seuraavasti:

*”Minä noudatan jihadia, jos muslimit taistelevat heidän Jumalansa puolesta, minä tulen liittymään heihin.”<sup>362</sup>*

Seuraava tutkittava (17) on 18-vuotias nainen. Hänen vastauksissaan heijastuu myös pääsääntöisesti yksidimensionaalinen merkityksenanto. Symbolille *sharia* ei löydy kuin yksi tarkkarajainen merkitys.

Kysymys 20: Mitä tarkoittaa sharia?

---

<sup>361</sup> Q4/47, Q5/47

<sup>362</sup> Q25/47

*”Sharia tarkoittaa kaikkien käskyjen pitämistä.”<sup>363</sup>*

Kysymys 21: Sharia tarkoittaa myös tietä, miten tie kuvaa uskoasi?

*”Se auttaa minua hylkäämään pahan ja seuraamaan käskyjä.”<sup>364</sup>*

Kysymys 22: ”Jeesus myös sanoi, että hän on tie. (Matt 14:6). Mitä mieltä olet tästä?

*”Niin kristityt ajattelevat, mutta en minä.”<sup>365</sup>*

Kysymys 22: Ovatko sharia ja Jeesus sama asia, miten sinä näet sen?

*”Ei ole totta, ne eivät ole samanlaisia. Shariaa on noudatettava, ja Jeesus, jota kristityt seuraavat, on vain tavallinen ihminen.”<sup>366</sup>*

Vastaja antaa symbolille sharia selkeän merkityksen. Kristityn näkökulmasta hän ei käsittele symbolia. Hänen sharia-symbolin ymmärtäminen viittaa yksidimensionaaliseen tulkintaan. Hänellä ei ole valmiuksia tai hän ei halua pohtia symbolia muista näkökulmista käsin. Hänen kokemuksensa jihad-symbolin tulkinnasta on seuraavanlainen:

*”Jihad on sotaa kristittyjen ja muslimien välillä.”<sup>367</sup>*

*”Noudatan jihadia, koska taistelen uskontoni puolesta.”<sup>368</sup>*

*Jihadille* annettu merkitys on myös tarkkarajainen. Omien uskonnollisten symbolien yksidimensionaalisesta merkityksenannosta huolimatta, tutkittava suhtautuu kristittyihin ja heidän ylläpitämään koulutuskeskukseen varsin positiivisesti käytännön tasolla.

---

<sup>363</sup> Q20/17

<sup>364</sup> Q21/17

<sup>365</sup> Q22/17

<sup>366</sup> Q22/17

<sup>367</sup> Q24/17

<sup>368</sup> Q25/17

Hänellä ei ole mitään koulutuskeskusta vastaan. Sen sijaan hän toteaa opettajien yrittävän parastaan ja opettavan hyvin.

Kysymys 1: Mitä ajattelet tästä keskuksesta? (Yleisesti, kurseista, kurssihinnoista, opetuksesta, henkilökunnasta)

*”Minun mielestäni he yrittävät parhaansa ja opettavat hyvin.”<sup>369</sup>*

*”Opiskelun tässä keskuksessa, koska tarvitsen hyvän koulutuksen, jotta onnistuisin myöhemmin elämässäni.”<sup>370</sup>*

Kysymys 3: Mitä mieltä olet siitä, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä?

*”Minun puoleltani ei ole mitään vastaansanomista.”<sup>371</sup>*

*”Kristitty on ihminen kuten muslimikin, hänellä vain on erilainen uskonto. Hyvä kristitty on sellainen, joka seuraa kaikkea sitä, mitä on käsketty ja jättää sen, mikä häneltä on kiellettyä. Huono kristitty on sellainen, joka ei huomioi niitä opetuksia, jotka on määrätty.”<sup>372</sup>*

Vaikka uskonnolliset symbolit tulkitaankin hyvin tarkkarajaisesti, ei niitä sovelleta tulkinnan ulkopuolelle. Vaikka sotaa uskonnollisessa mielessä voidaankin käydä kristittyjä vastaan, hyväksytään lähipiirin kristittyjen tarjoama koulutus. Käytännön tasolla yhteistyö onnistuu vaikka uskonnon symboleita tulkitaankin kristittyjä kohtaan vihamielisesti.

### 7.3 MONIDIMENSIONAALINEN TASO

Tutkittava (67) on 35-vuotias mies. Hän ilmoittaa käyneensä yliopistoa. Avoimeksi jää tarkoittaako hän saaren islamilaista yliopistoa vai jotain muuta. Hän liikkuu joidenkin

---

<sup>369</sup> Q1/17

<sup>370</sup> Q2/17

<sup>371</sup> Q3/17

<sup>372</sup> Q4/17, Q5/17, Q6/17

symbolien kohdalla tasolla kolme, mutta joidenkin symbolien tulkinnassa on havaittavissa yksidimensionaalisen tason symbolointi. Hän kuvailee kristittyä seuraavasti:

*”Muslimeilla ja islamilla ei ole mitään ongelmia kristittyjen kanssa ja muidenkaan uskontojen kanssa, jos ne eivät häiritse islamilaista uskontoa. Mutta surullinen asia on, että kristityt vihaavat islamia ja tekevät kaikkensa tuhotakseen sen.”<sup>373</sup>*

Vastaus viittaa kolmannen tason tulkintaan, jossa henkilö pystyy erottamaan useita dimensioita suhtautumisessaan kristittyihin. Varsinaisesti näyttää siltä, että hän hyväksyy useiden uskontojen olemassaolon ja vaikkapa rinnakkaiselon. Kuitenkin toisaalta hänen merkityksenannossaan on hyvin voimakas affektiivinen lataus sellaista toimintaa kohtaan, joka loukkaa hänen uskontoaan ja identiteettiään. Kolmannelle tasolle on tyypillistä voimakkaat affektiiviset lataukset tiettyjen symbolien kohdalla. Näyttäneen siltä, että tutkittava tulkitsee juuri keskeisimpiä uskonnon symboleita kuten ”Jumalaa”, ”Muhammedia” ja ”Jeesusta” mieluummin tasolla kaksi kuin tasolla kolme.

Hänen käsityksensä kristittyjen Jumalasta on seuraava:

*”Kristittyjen Jumala on Jumala, joka on tekaistu ja kuviteltu kristittyjen ajatuksissa ja mielissä.”<sup>374</sup>*

Näin yksioikoinen tulkinta viittaa kuitenkin enemmän symbolien ymmärtämiseen tasolla kaksi. Vastauksesta on havaittavissa henkilöllä olevan hyvin kielteinen kuva kristityistä. Tämä peilaa yhteisön piilotajuntaa, joka pitää symboleita elävänä. Sama kielteinen ajattelu jatkuu kysyttäessä hänen käsitystään siitä, mitä Muhammed merkitsee kristityille:

Kysymys 19:

*”Hän on niiden suuri vihollinen ja he tekevät kaikkensa tuhotakseen hänen opetuksensa.”<sup>375</sup>*

---

<sup>373</sup> Q4/67

<sup>374</sup> Q14/67

Vastaus on yleistävä ja seuraa kristityistä opittua stereotyyppistä kuvaa.

### Kysymys 15

*”Muslimien Jumalaa ei voida verrata mihinkään, koska hän ei näytä miltään. Siksi en pysty vertaamaan häntä.”<sup>376</sup>*

### Kysymys 18

*”Te olette tehneet hänestä Jumalanne.”<sup>377</sup>*

Vaikkakin tutkittavalla on varsin kielteisen affektiivisesti latautunut kuva kristityistä, suhtautuu hän varsin neutraalisti kristittyjen ylläpitämään keskukseseen. Hänen mielipide nuorisokeskuksesta on hyvin positiivinen ja hän pitää opetusta korkeatasoisena. Kysyttäessä, mitä hän ajattelee siitä, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, hän vastaa:

*”Meillä saattaa olla joitakin epäilyksiä heidän tavoitteistaan.”<sup>378</sup>*

Näyttää siltä, että kyseinen tutkittava on kyllä hyväksynyt oppilaitoksen tarjoamat palvelut, mutta kysymys siitä, miksi kristillinen kirkko haluaa tehdä tämän kaiken heille, epäilyttää häntä.

Jihad-symbolille tutkittava antaa varsin syvällisen merkityksen. Vastauksesta käy ilmi hänen kykynsä tulkita symboleita eri tasoilla. Vastaus viittaa selvimmin monidimensionaaliseen tulkintaan, jossa affektiivinen lataus on olemassa. Tässä kohtaa

---

<sup>375</sup> Q19/67

<sup>376</sup> Q15/67

<sup>377</sup> Q18/67

<sup>378</sup> Q3/67



hän katsoo, että kristityt ovat tulkinneet jihadin liian alhaisella tasolla lietsoakseen vihaa muslimeja kohtaan.

*”Jihad on asetettu suojelemaan meitä, kun meitä kiihotetaan tai sorretaan uskon tähden. Jos tämä tilanne ei ole olemassa, silloin ei ole jihadia. On olemassa väärä tulkinta jihadista, jonka kristityt ovat sille antaneet saadakseen ihmiset vihaamaan islamia.”<sup>379</sup>*

Vastaus siis viittaa monidimensionaaliseen tulkintaan. Tutkittava katsoo, että symbolia jihad voidaan tulkita monella tavalla.

Seuraava tutkittava (41) on 21-vuotias nainen. Hänen symboliymmärryksessä on myös havaittavissa monidimensionaaliselle tasolle tyypillisiä piirteitä. Useimpien uskontojen olemassaolo ei näytä olevan hänelle vaikeasti käsitettävissä, vaikkakin omalta kohdaltaan hän on erittäin vakuuttunut oman tunnustuksensa oikeellisuudesta.

*”Minun Jumalani ja kristittyjen Jumala ovat sama, paitsi että kristityt sanovat, että Issa on Jumalan poika, vaikka Jumala ei ole synnyttänyt tai syntynyt.”<sup>380</sup>*

Vastaja pystyy näkemään symbolien useampia merkityksiä ja monikerrostumia. Symbolille sharia hän antaa merkityksen ohjeistuksena. Jeesuksen ja tien yhteyden hän pystyy löytämään sen kautta, että Jeesus julisti hyvää ja vältti pahaa. Siinä mielessä hän on tie. Samoin hän tietää Jeesuksen merkityksen kristityille, vaikka ei yhdykään heidän käsitykseensä.

*”Sharia tarkoittaa kaiken sen seuraamista, jonka Jumala on määrännyt ja sen hylkäämistä, jonka Hän on kieltänyt.”<sup>381</sup>*

*”Jeesus sanoi, hän on tie, koska julisti hyviä asioita ja vältti pahaa.”<sup>382</sup>*

---

<sup>379</sup> Q24/67

<sup>380</sup> Q14/41

<sup>381</sup> Q20/41

<sup>382</sup> Q21/41

*”Kristityt ajattelevat, että Jumala on heidän Jumalansa.”<sup>383</sup>*

Henkilöllä on kiinteä sitoutuminen omaan traditioon. Hän pystyy ymmärtämään tie-symbolin uskonnollisen opettajan toimintana ja että se kuvaa jonkinlaisia henkisiä kehitysprosesseja, mutta ei näe laajempaa näkökulmaa toisen uskonnon piiriin. Vastajalle sharia ja Jeesus eivät olleet sama asia. Vastauksia leimaa voimakas traditiosidonnaisuus. Omasta traditiosta nouseva merkityksenanto on voimakas varsinkin uskonnon fundamentaalisen symbolin Jumala kohdalla. Toisen näkökulman ottaminen on vaikeaa ja se on syytä ilmoittaa myös vääräksi.

Seuraava tutkittava (58) on 17-vuotias tyttö ja hänen perheeseensä kuuluu kaikkiaan 14 perheenjäsentä. Hän on käynyt alakoulun ja yläkoulusta kaksi ensimmäistä luokkaa. Keskuksessa hän opiskelee ensimmäistä kurssia. Hän liikkuu uskonnollisten symbolien ymmärtämisessä monessa kohdin monidimensionaalisella tasolla. Tutkittava suhtautuu kristittyjen ylläpitämään keskukseseen varsin neutraalisti. Hänen kokemuksensa mukaan uskonnollisen toiminnan alue ei yllä formaalin koulutuksen alueelle. Lähtökohtana luottamukselle on se, että keskus ei pyri opettamaan uskonnollisia asioita.

Kysymys 3: Keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, mitä ajattelet siitä?

*”Luulen, että olemme tulleet tänne koulutuksen tähden. Emme tulleet uskonnollisten asioiden vuoksi. Tästä syystä asia ei häiritse minua. Koulutus on mielestäni tärkeää.”<sup>384</sup>*

Tutkittava opiskelee keskuksessa koska hän haluaa oppia puhumaan englantia sujuvasti. Yleisellä tasolla hänen käsityksensä kristityistä on melko neutraali.

*”Minun mielestäni kristityt eivät häiritse ja he ovat hyviä ihmisiä. Tosin kulttuurisesti ja uskonnollisesti kristityt ovat vain vihollisia.”<sup>385</sup>*

---

<sup>383</sup> Q18/41

<sup>384</sup> Q3/58

Tutkittavalla on varsin selkeä oma uskonnollinen identiteetti, ja hän tekee opillisesti selkeän eron kristittyihin. Vaikka hänen näkemyksensä yleisellä tasolla vaikuttaa varsin neutraalilta suhteessa kristittyihin, on hänellä tarkemman pohdinnan jälkeen kuitenkin varsin jyrkkä arvio kristityistä. Hänen mielestään hyvää kristittyä ei voi määritellä, koska kaikki ovat pahoja.

*”Ei ole olemassa hyvää kristittyä, kaikki ovat pahoja. He eivät seuraa islamin uskoa. Kaikki kristityt ovat pahoja minun uskonnolleni.”<sup>386</sup>*

*”Minun Jumalani ja kristittyjen Jumala eivät ole sama, koska he sanovat, että heidän Jumalansa on synnyttänyt Issa-lapsen. Minun Jumalani ei ole synnyttänyt, eikä ole syntynyt, häntä ei voi verrata mihinkään.”<sup>387</sup>*

Tutkittava liittää omaan jumala-käsitykseensä kuvaavia adjektiiveja kristillisen opin negaation kautta. Pyydettyä häntä sanomaa joitakin adjektiiveja, jotka kuvaavat hänen Jumalaansa parhaiten hän listaa:

*”Hän ei ole synnyttänyt, eikä syntynyt missään. Hän on läsnä ja rakastaa hänelle uskollisia.”<sup>388</sup>*

Hänen kokemuksensa jihad- symbolin tulkinnasta on seuraavanlainen:

*”Jihad on tarpeellinen sota muslimeille, vapaaehtoiseksi tarjoutuminen on välttämättömyys, jos petät muut, silloin et ole enää muslimi vaan vääräuskoinen.”<sup>389</sup>*

*”Elämässäni minun täytyy seurata jihadia, koska olen muslimi.”<sup>390</sup>*

Jumalan luonteenpiirteitä hän ei kuvaa, koska ei tiedä niitä. Vain Jumala tuntee omat luonteenpiirteensä. Hän ei pysty liittämään symboliin Jumala myöskään Jumalan tekoja,

---

<sup>385</sup> Q4/58

<sup>386</sup> Q5/58, Q6/58

<sup>387</sup> Q7/58

<sup>388</sup> Q10/58

<sup>389</sup> Q24/58

<sup>390</sup> Q25/58

koska vain Jumala tuntee omat tekonsa. Tutkittavan symbolointi on sidottu omaan traditioon. Hän tulkitsee symboleita islamilaisesta uskosta käsin. Monidimensionaalisuuteen viittaavia piirteitä ilmenee hänen kyvyssään nähdä yhtäläisyyksiä Muhammedissa, Jeesuksessa ja symbolissa tie. Jeesus on hänelle islamin profeetta, vaikka tietääkin merkityksen olevan toinen kristityille. Hän ei kuitenkaan pysty kuvailemaan tarkemmin kristittyjen Jumalaa.

Kysymys 14: Millainen on sinun mielestäsi kristittyjen Jumala?

*”En voi koskaan tietää sitä, koska olen muslimi.”<sup>391</sup>*

Kysymys 15: ”Miten kristittyjen Jumala eroaa sinun Jumalastasi?

*”Minä en tiedä tuota.”<sup>392</sup>*

Sharia-symboliin liittyviin kysymyksiin hän vastaa seuraavasti:

Kysymys 20: Mitä tarkoittaa sharia?

*”Sharia tarkoittaa sitä, että sinun tulee seurata sitä.”<sup>393</sup>*

Kysymys 21: Sharia tarkoittaa myös tietä, miten tie kuvaa uskoasi?

*”Sharia on samankaltainen uskoni kanssa. Jos sharia ei olisi samanlainen minun uskonnolleni, en seuraisi sitä, mutta jos se on samanlainen, niin seuraan sitä.”<sup>394</sup>*

Kysymys 22: Jeesus myös sanoi, että hän on tie. Mitä mieltä olet tästä?

*”Hän on tie. Meidän tulee seurata häntä, koska hän on profeetta ja johtaja, mutta hän ei ole Jumalan lapsi.”<sup>395</sup>*

---

<sup>391</sup> Q14/58

<sup>392</sup> Q15/58

<sup>393</sup> Q20/58

<sup>394</sup> Q21/58

<sup>395</sup> Q22/58

Kysymys 22: Ovatko sharia ja Jeesus sama asia, Miten sinä näet sen?

*”Sharia ja Jeesus eivät ole sama asia.”<sup>396</sup>*

Seuraava tutkittava (9) on 20-vuotias mies. Hänellä on neljä sisarusta ja hänellä on yläastekoulutus. Hän liikkuu uskonnollisten symbolien tulkinnassa lähinnä monidimensionaalaisella tasolla. Hänen vastauksistaan on havaittavissa, että hän ei tulkitse symboleita konkreettisesti. Hänen oman uskonnollisen taustansa pohjalta tulkitut symbolit kuten sharia ja jihad osoittavat hänen pystyvän yksidimensionaalista tasoa laajempaan ymmärtämiseen.

Kysymys 20: Mitä tarkoittaa sharia?

*”Sharia tarkoittaa johtaa jotakin.”<sup>397</sup>*

Kysymys 21: Sharia tarkoittaa myös tietä, miten tie kuvaa uskoasi?

*”Sharia tarkoittaa sääntöä ja se kehittää sinun uskoa.”<sup>398</sup>*

Kysymys 22: Jeesus myös sanoi, että hän on tie. Mitä mieltä olet tästä?

*”On totta, että Jeesus on tie, mutta se ei ole se tie, jota kristityt seuraavat.”<sup>399</sup>*

Kysymys 23: Ovatko sharia ja Jeesus sama asia, miten sinä näet sen?

*Tyhjä vastaus.*

Keskustelu symbolista sharia osoittaa henkilön ymmärtämisen olevan paremminkin monidimensionaalista, mutta ei kuitenkaan vielä kriittistä. Hän ymmärtää sharian ”jonkin johtamisena”. Vastaus eroaa useiden muiden nuorten antamista kuvauksista, joissa sharia

---

<sup>396</sup> Q23/58

<sup>397</sup> Q20/9

<sup>398</sup> Q21/9

<sup>399</sup> Q22/9

on ymmärretty lähinnä lakina. Vastaus antaa laajemman mahdollisuuden liittää symbolin tulkinta eri yhteyksiin. Hän löytää myös symbolin yhteyden omaan elämäänsä. Hän ymmärtää symbolilla olevan useampia ulottuvuuksia. Symbolin voidaan ajatella osallistuvan hänen todellisuuteensa.

Laajempi symbolin ymmärtäminen antaa henkilölle mahdollisuuden nähdä Jeesus-symboli myös sharian näkökulmasta. Jeesus myös ”johtaa jotakin”. Monidimensionaaliseen tasolle tyypillinen affektiivinen ja osittain fundamentaalinen raja symbolien tulkinnassa tulee kuitenkin henkilöllä vastaan siirryttäessä soveltamaan symbolin tulkintaa toisen uskonnon piiriin.

*”On totta, että Jeesus on tie, mutta hän ei ole se tie jota kristityt seuraavat.”<sup>400</sup>*

Sharian tulkinta ei ylity uskontorajojen ulkopuolelle. Jeesus ei ole tie kristityille. Monidimensionaaliseen tasolle on tyypillistä, että symbolin monimerkityksellisyys ymmärretään, mutta niiden omakohtaista tulkintaa vaikeuttaa tradition luomat merkityssisällöt. Loukkaava käyttäytyminen symbolia kohtaan voidaan ymmärtää loukkauksena itse symbolin edustamaa asiaa kohtaan. Viimeiseen kysymyksen, jossa kahden uskonnon saman symbolin samaa tulkintaa tulisi verrata, tutkittava jättää vastaamatta.

Jihad-symbolia koskeviin kysymyksiin tutkittava vastaa seuraavasti:

Kysymys 24: Mitä jihad merkitsee?

*”Jihad tarkoittaa taistelua jonkin puolesta.”<sup>401</sup>*

Kysymys 25: Kuinka noudatat jihadia omassa elämässäsi:

---

<sup>400</sup> Q22/9

<sup>401</sup> Q24/9

*”Elämässä noudatetaan jihadia harjoittamalla jotakin uskontoa.”<sup>402</sup>*

Symbolin jihad tulkinnassa ei vastauksen perusteella nähdä sen fundamentaalisinta tulkintaa. Tulkinta elää myös sansibarilaisten nuorten merkityshorisontissa. Jihad tulkitaan enemmän oman uskonnon mukaisena *kilvoitteluna*.

Tutkittavan mielestä sansibarilaiset nuoret ovat kaikki hyvin uskonnollisia:

*”Minun mielestäni, mitä tulee Jumalaan ja uskuntoon, niin sansibarilaiset nuoret noudattavat uskontoa. Kuten profeetta Muhammed oli omalta puoleltaan vastuullinen, niin myös me omalta puoleltamme olemme vastuullisia.”<sup>403</sup>*

Tutkittavan vastauksista huokuu sitoutuminen omaan uskonnolliseen traditioon. Osittain monet symbolit ovat affektiivisesti voimakkaasti ladattuja, kuten kolmannelle tasolle on tyypillistä. Kaikesta huolimatta hänen ymmärryksensä uskonnosta ja uskomisesta rajoittuu vain islamiin. Hän ei pysty ottamaan toisen uskonnon näkökulmaa. Hyvällä ja huonolla kristityllä ei ole eroa, koska kaikki kristityt ovat pahoja. Heidän pahuutensa johtuu siitä, että he eivät seuraa islamilaista oppia.

Kysymys 7: Onko sinulla sama Jumala kuin kristityillä on? Perustele vastauksesi:

*”Se ei ole totta, että minun Jumalani olisi sama Jumala kuin kristittyjen Jumala, koska kaikkivaltias Jumala on sanonut, että ne jotka eivät seuraa islamia, joutuvat helvettiin.”<sup>404</sup>*

Tutkittavan jumala-käsitys on omaan traditioon sidottu. Oman traditionsa pohjalta hän ei näe eroa Jeesuksen ja Muhammedin välillä. Ero on ainoastaan nimessä, joka on muutettu. Hän pystyy ottamaan toisen ihmisen näkökulman, mutta määrittelee sen vahvasti oman traditionsa kautta. Toisaalta hän on sitä mieltä, että kristittyjen Jumala on epäjumala ja

---

<sup>402</sup> Q25/9

<sup>403</sup> Q8/9

<sup>404</sup> Q7/9

toisaalta hän tietää, että kristityt pitävät Muhammedia henkilönä, joka on johtanut muslimit harhaan. Myös hän tietää, että Jeesus on kristityille Jumalan poika.<sup>405</sup>

Kysymyksiin, jotka koskettavat tutkittavan kokemusta nuorisokeskuksesta ja sen henkilökunnasta, tutkittava vastaa tiivistetysti seuraavasti. Hänen mielestään nuorisokeskus on hyvä, varsinkin sen opetus. Opetushenkilökunta opettaa hyvin ja he ”puhaltavat yhteen hiileen”. Hän on tullut keskuksen opiskelemaan parantaakseen koulutustasoaan. Hänen kokemuksensa siitä, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, ei ole kenellekään syy olla opiskelematta keskuksessa. Opiskelija tulee jättää rauhaan kristinuskon suhteen. Hän itse ei tullut uskonnon vuoksi, vaan hän tuli oman tarpeensa vuoksi, joka on koulutus.<sup>406</sup>

Seuraava tutkittava (42) on 21-vuotias nainen. Hän on symboliymmärryksessään lähinnä monidimensionaalista tasoa. Analysoitaessa hänen antamiaan merkityksiä tiettyjen uskonnollisten symbolien kohdalla, on havaittavissa lähinnä monidimensionaaliselle tasolle tyypillisiä kokemuksia.

Hän tulkitsee uskonnon fundamentaalisen symbolin Jumala vahvasti omasta traditiostaan käsin. Näyttää siltä, että hän pystyy kognitiivisella tasolla antamaan symbolille Jumala kristittyjen näkökulmasta käsin merkityksen, mutta oman tradition tulkinta on niin voimakas, että se on tuotava ilmi.

Kysymys 7: Onko sinulla sama Jumala kuin kristityillä on? Perustele vastauksesi:

*”Jumala on sama, mutta he sanovat, että Jumalalla on poika, kun taas Jumala on sanonut Koraanissa, että hän ei ole syntynyt, eikä synnyttänyt.”<sup>407</sup>*

Samoin hän kokee keskeisimmän eron juuri symboliin Jumala liitetyillä attribuuteilla – Jumalan teoilla.

---

<sup>405</sup> Q14/9, Q15/9, Q16/9, Q179, Q18/9, Q19/9

<sup>406</sup> Q1/9, Q2/9, Q3/9

<sup>407</sup> Q7/42



Kysymys 14: Millainen on mielestäsi kristittyjen Jumala?

*”He hulluttelevat epäjumalien palvonnalla, mutta he tulevat huomaamaan sen viimeisenä päivänä.”<sup>408</sup>*

Kysymys 15: Miten kristittyjen Jumala eroaa sinun Jumalastasi?

*”Jumala ei ole syntynyt, eikä Jumala ole synnyttänyt.”<sup>409</sup>*

Uskonnon fundamentaaliseen symboliin Jumala ihminen siis liittää attribuutioita, kuten esimerkiksi ’Jumalan teot’ finiittisestä todellisuudesta: Jumala on luonut, Jumala on armahtanut jne. Tutkittavan antamat merkitykset Jumalan teoille muodostuivat negaation kautta suhteessa kristinuskoon: Jumala ei ole synnyttänyt, Jumala ei ole syntynyt. Merkityksenanto lienee tyypillisintä juuri kolmannelle tasolle. Omien luovuttamattomien arvojen puolustelu on affektiivisesti voimakkaasti ladattu.

Symbolien sharia ja jihad tulkinnassa voidaan lyhyistä vastauksista huolimatta havaita kolmannen tason symbolien ymmärtämistä. Sharian merkitys ymmärretään sääntöinä ja ohjeina, joita tulee seurata. Näiden sääntöjen ja tien välillä tutkittava näkee yhteyden. Samoin hän hyväksyy ajatuksen, että Jeesus on tie. Mutta Jeesuksen ja sharian vertaaminen on jo liian vaikeaa.

Kysymys 24: Mitä ’jihad’ merkitsee?

*”Jihad tarkoittaa taistelua Jumalan puolesta.”<sup>410</sup>*

Kysymys 25: Kuinka noudatat jihadia omassa elämässäsi:

---

<sup>408</sup> Q14/42

<sup>409</sup> Q15/42

<sup>410</sup> Q24/9

*”Seuraan sitä elämässäni taistellen sitä vastaan, joka muuttaa Jumalan kirjaa”<sup>411</sup>*

Huolimatta hänen osittain affektiivisesta symbolien tulkinnasta ja tietynlaisesta ennakoasenteesta kristinuskoa kohtaan, hän näkee keskuksen toiminnan varsin positiivisesti. Hänen kokemuksensa mukaan nuorisokeskuksen koulutustarjonta on korkeatasoista, eivätkä kurssimaksut ole liian kalliita. Hän on tullut keskuksen oppiakseen englannin kieltä. Hänen kokemukseensa siitä, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, ei liity mitään ongelmia. Hän ei löydä mitään syytä, miksi hän ei voisi opiskella keskuksessa. Kysymys on vain heidän uskonnostaan. Hän ajattelee, että jokainen tietää viimeisenä päivänä oman uskontonsa. Muuten kristitty on kuten kuka tahansa henkilö. Hänen kokemuksensa mukaan hyvä kristitty on sellainen, jolla on usko, kun taas paha kristitty on sellainen, jolla ei ole uskoa.

## 7.4 KRIITTINEN TASO

Seuraavan tutkittava (57) on 18-vuotias nainen. Hänen ajattelussa on havaittavissa piirteitä, jotka viittaavat neljännen tason symboliymmärrykseen. Hän ymmärtää Jumalan tuonpuoleisena. Uskonnot ovat vain antaneet siitä erilaisia määritelmiä.

Kysyttäessä, että onko hänellä sama Jumala kuin kristityillä, tutkittava vastaa:

*”Jumala on sama. Ne ovat me, jotka teemme erottelun, mutta Jumala on yksi.”<sup>412</sup>*

Tillichin teorian näkökulmasta fundamentalistisen symbolin Jumala, joka edustaa ja viittaa itse olemiseen, ymmärtäminen on kehittymässä kriittiselle tasolle. Kristitty ei enää loukkaa häntä, vaikka hän kyseenalaistaisikin hänen Jumalansa. ”*Ne ovat me, jotka teemme erottelun*” – lause viittaa siis tietynlaiseen suvaitsevaisuuteen, ja kykyyn ottaa

---

<sup>411</sup> Q25/42

<sup>412</sup> Q7/57

toinen näkökulma. Kysymykseen mitä mieltä hän on kristitystä, hän vastaa edelleen suvaitsevaisesti:

*”Minun mielestäni kristittyjen uskonto on erittäin hyvä ja myös muslimien. Mutta kaikki ovat uskontoja, koska Jumala on yksi.”*<sup>413</sup>

Näyttää siltä, että tutkittava erottaa perimmäisen todellisuuden tai itseolemisen uskonnon yläpuolelle, mikä viittaa kykyyn ymmärtää symbolin erilaisia ulottuvuuksia. Jumala näyttää olevan hänelle jotain sellaista, joka on olemassa hänelle hänen kokemuksensa kautta, mutta hän ei kyseenalaista tai tuomitse toisenlaista kokemusta Jumalasta. Tillichin mukaan ihmisjärki voi operoida vain finiittisessä maailmassa, jossa se kommunikoi kielen avulla. Kuitenkin henkilön pohtiessaan olemisen perustaa järki kohtaa omat rajansa. Ihmisjärki ei pysty ymmärtämään olemisen perustaa, itse olemista. Tillichin mukaan uskonnollisen kielen totuudesta ei voida puhua. Uskonnonkieli ei anna objektiivista tietoa, vaan todellisen tietoisuuden. Uskonnonkielen symbolin totuutta ei voida arvioida vertaamalla symbolia sen perimmäiseen viittauskohteeseen, koska sen viittauskohde on ymmärryksen tuolla puolen.<sup>414</sup> Tutkittavan suvaitsevaisessa ajattelussa on havaittavissa jotain tämän kaltaista. Se kertoo myös omasta vahvasta uskonnollisesta identiteetistä, jossa omat luovuttamattomat arvot ovat ymmärretty siinä määrin, ettei toisen ihmisen toisenlainen totuus ole loukkaus omaa uskoa kohtaan.

Hyvä kristitty on hänen mielestään seuraavanlainen:

*”Hyvä kristitty on sellainen, joka rukoilee ja auttaa ihmisiä, jotka menevät harhaan.”*<sup>415</sup>

Ja huono kristitty on:

*”Huono kristitty on sellainen, joka rukoilee ja sen jälkeen tekee pahoja (evil) asioita kirkon ulkopuolella.”*<sup>416</sup>

---

<sup>413</sup> Q4/57

<sup>414</sup> Tillich 1987a, 265, Saarinen 1994, 118

<sup>415</sup> Q5/57

<sup>416</sup> Q6/57

Kuva hyvästä ja huonosta kristitystä muotoutuu kristityn toiminnan kautta. Toisaalta tämä on ensiarvoisen tärkeä tieto nimenomaan kristityille kehitysyhteistyön tekijöille tai muille vieraassa kulttuurissa toimiville. Positiivinen kuva ja luottamus on mahdollista saada nimenomaan käytännön toimien kautta. Sen lisäksi tutkittava arvostaa ulkopuolisen avuntarjoajan toiminnan uskonnollista vakaumusta. Tutkittava vastaa: *”joka rukoilee ja auttaa”, ”joka rukoilee ja sen jälkeen tekee pahoja asioita.”* Mutta samalla hän on hyvin kriittinen uskonnolliselle epäpyhyydelle tai kaksinaamaisuudelle. Heinonen<sup>417</sup> mainitsee, että uskontojen kohdatessa tärkeintä on juuri aitous.

Tillichin teorian mukaan toinen Jumala voi kieltää toisen Jumalan, mutta itse oleminen ei ole ristiriitainen. Monessa nuoren vastauksessa Jumalan viittausluonne jää avoimeksi. Symbolin ulottuvuuksia ei ymmärretä. Tällöin vaarana on idolatrinen korostus, jolloin symbolimateriaasta tulee itsessään niin tärkeä, että sitä kohtaan osoitettu loukkaus on sama kuin loukattaisiin sitä, mihin symboli viittaa tai mitä se edustaa.

Tutkittava (1) on seitsenlapsisen perheen 18-vuotias tyttö. Hänen voitaneen katsoa liikkuvan monen symbolin kohdalla myös tasolla neljä. Hän pystyy hyväksymään ajattelussaan toisenlaisen tulkinnan Jumalasta.

Kysymys 7: Onko sinulla sama Jumala kuin kristityillä?

*”Minun Jumala ja kristittyjen Jumala ovat sama. Kuitenkin, minun mielestäni muslimeilla on oma uskontonsa ja kristityillä omansa ja heillä on omat lakinsa ja meillä omat lakimme”<sup>418</sup>*

Kysymys 12: Missä sinun Jumalasi asuu?

*”Minun Jumalallani ei ole paikkaa missä hän ei asuisi. Hän ei syö, eikä hänellä ole myöskään paikkaa, jossa hänen tiedettäisiin asuvan.”<sup>419</sup>*

Näyttää siltä, että tutkittava pystyy ajattelussaan – jopa kun on kysymyksessä uskonnon fundamentalistinen symboli Jumala – irrottautumaan idolatrisuudesta tai demonisaatiosta.

---

<sup>417</sup> Heinonen 1997a, 135

<sup>418</sup> Q7/1

<sup>419</sup> Q12/1

Idolatriisuudella ymmärretään sitä, kun ihmisen uskonnollinen kokemus ei enää suuntaudu symbolin kautta tuonpuoleiseen, vaan symbolimateriaasta on tullun symbolin varsinainen merkitys. Demonisaatiolla Tillich puolestaan tarkoittaa ihmismielen sellaista taipumusta, joka tekee symbolin konkreettista aineksista identtisen sen perimmäisen todellisuuden kanssa, johon symboli varsinaisesti viittaa.<sup>420</sup> Toimivalla symbolilla nämä kaksi puolta ovat tasapainossa. Konkreettinen aines liittää symbolin finiittiseen todellisuuteen, kun taas symbolin viittausluonne liittää sen symbolin ”takana” olevaan tuonpuoleiseen. Jos uskonnollinen symboli menettää kaksiulotteisuutensa, se sairastuu. On myös todettava, että tutkittavan käsitykset toiseudesta, kristityistä, ovat huomattavasti positiivisemmat kuin normaalisti, vaikka vastausten perusteella vastaaja on hyvin harras muslimi.

Kysymys: Kuvaile millainen on kristitty.

*”Minun mielestäni kristityt ovat siistejä ja jaloja ja myös nöyriä antamaan koulutuksellista apua ja muita asioita, joita maailmassa tarvitaan.”<sup>421</sup>*

Kysymys 5: Millainen on hyvä kristitty?

*”Mielestäni hyvä kristitty on sellainen, joka täyttää kaikki ne vaaditut asiat uskonnossaan ja noudattaa kaikkia käytänteitä, jotka hänen uskontonsa on kieltänyt.”<sup>422</sup>*

Kysymys 5: Millainen on huono kristitty?

*”Huono kristitty on sellainen, joka ei seuraa uskontonsa lakeja.”<sup>423</sup>*

Kysymys 1: Mitä mieltä olet tästä keskuksesta? (yleisesti, kursseista, hinnoista, opetuksesta, henkilökunnasta)

*”Minun mielestäni keskuksen ihmiset osoittavat paljon rakkautta ja heillä on todellinen into kouluttaa nuoria kaikella tapaa. Yksilö, joka haluaa kouluttaa itseään, voi saada tältä keskukselta paljon opetusta. Ja siitä panoksesta minä kiitän teitä Minun mielestäni joidenkin kurssien hintoja voitaisiin laskea, mutta koskien opetusta, jatkakaa ahkerasti, älkääkä ottako löysästi.”<sup>424</sup>*

---

<sup>420</sup> Tillich 1957, 52-53, Tillich 1987b, 402-403. Katso myös Saarinen 1994, 126-131

<sup>421</sup> Q4/1

<sup>422</sup> Q5/1

<sup>423</sup> Q6/1

<sup>424</sup> Q1/1

Kysymys 18: Mitä luulet, että Jeesus merkitsee kristityille?

*”Jeesus on kristityille tavallinen ihminen heidän keskuudessaan, ja hänet annettiin lahjana, jotta hän voisi olla heidän Jumalansa ja ratkaista heidän ongelmansa, ja että kristityt voisivat pysyä hänessä ja ylistää häntä.”<sup>425</sup>*

Tutkittavalla on varsin selkeä kuva kristillisten symbolien merkityksestä varsinkin kristityille. Verrattaessa annettua vastausta muiden tutkittavien vastauksiin samaan kysymykseen, todetaan, että hänen ymmärryksensä Jeesuksen merkityksestä kristityille, on huomattavasti muita enemmän kristillisen opetuksen mukainen. Tämä tukee käsitystä, jonka mukaan toisen uskonnon tunteminen on ensiarvoisen tärkeää pyrittäessä uskontojen väliseen yhteisymmärrykseen.

Tutkittavan käsitykset symbolista tie ei kuitenkaan yllä tasolle neljä. Hänellä on vaikeuksia löytää symbolin yhdistävät piirteet. Islamilaisuudesta käsin hän antaa merkityksen sharialle, mutta hän ei pysty kuvaamaan asiaa kristinuskosta käsin.

Kysymys 20: Mitä tarkoittaa sharia?

*”Sharia tarkoittaa kaiken sen seuraamista mikä on määrätty ja sen välttämistä, joka on kielletty.”<sup>426</sup>*

Kysymys 21: Sharia tarkoittaa myös tietä, miten tie kuvaa uskoasi?

*”Sharia tarkoittaa sitä, että sinä teet kaiken, mikä on tuotu alas. Usko selittää, miksi sinun täytyy säilyttää asema, jossa vältät kiellettyjä asioita.”<sup>427</sup>*

Kysymys 22: ”Jeesus myös sanoi, että hän on tie. Mitä mieltä olet tästä?

*”Jeesus ei ole sanonut, että hän on tie.”<sup>428</sup>*

---

<sup>425</sup> Q18/1

<sup>426</sup> Q20/1

<sup>427</sup> Q21/1

<sup>428</sup> Q22/1

Kysymys 23: Ovatko sharia ja Jeesus sama asia, miten sinä näet sen?

*”Sharia ja Jeesus ovat eri asioita. Jeesus on mies, joka tuli palvottavaksi ja lopettamaan pahan ja tuli opettamaan seuraajilleen hyviä asioita. Sharia on jotain sellaista, joka pitää tehdä, halusit tai et.”<sup>429</sup>*

Vastauksesta käy ilmi, että symbolia sharia, tie, tutkittava ei käsittele vielä kriittisellä tasolla. Omasta perinteestään nousevaa selitystä hän ei sen enempää vastauksen pohjalta kyseenalaistanut. Hän ei ymmärrä symbolin viittaavuutta.

Tutkittava (7) on 27-vuotias mies. Hänellä on kuusi sisarusta ja hän on opiskellut journalismia. Hänen vastauksensa liikkuvat myös lähinnä tasolla neljä, vaikkakin joidenkin kysymysten kohdalle tulkinta lienee enemmän tasolla kolme. Tutkittava pystyy erottelamaan uskon luovuttamattomia asioita ja uskon toisarvoisia asioita. Hänen määritelmänsä kristitystä kohdistuu uskon sisältöön.

*”Kristitty on sellainen joka seuraa Jeesuksen esimerkkiä ja sanoja ja noudattaa samaan aikaan Raamattua. Vain näkemällä jonkun kukaan ei voi sanoa, onko tämä kristitty vai ei, mutta asioista joita hän tekee, pystymme sen sanomaan. Sansibarilla pystymme sanomaan pukeutumistavasta, kuka on kristitty, mutta naisille tai miehille ei ole eroa sillä, onko muslimi tai jonkin muun uskonnon kannattaja.”<sup>430</sup>*

Vastauksissaan hän pyrkii pitäytymään uskon oleellisissa asioissa erottaen toisarvoiset pois. Selkeä suvaitsevaisuus on leimaa-antavana hänen vastauksissaan, jopa niin pitkälle, että synkretismin vaara on havaittavissa. Näkökulma nousee sitä taustaa vastaan, että muiden sansibarilaisten vastukset pitäytyvät tarkasti uskon opituissa määritelmissä. Välillä tuntuu, että tutkittavat pelkäävät ”heittäytyä” pohtimaan kriittisesti. Kysyttäessä hänen mielipidettään siihen, onko kristityillä ja muslimeilla sama Jumala, hän vastaa:

*”Luulen että kaikki ovat samaa, kristityt seuraavat vahvasti Jeesusta Kristusta, missä muslimit seuraavat Muhammedia. Islamissa Jeesusta kutsutaan profeetta Issaksi, Marian pojaksi, mutta kristityt uskovat, että Issa on Jumalan poika. Joten kristittyjen Jumala ja muslimien Jumala ovat sama, koska Hän on Jeesuksen isä ja Hän on se sama, joka antoi käskyn profeetta Muhammedille.”<sup>431</sup>*

Vastauksessa käsitellään molempien uskontojen kannalta keskeisiä kysymyksiä. Esiin nousee ajatus yhdestä Jumalasta, jolla on poika ja joka on myös profeetta Muhammedin

---

<sup>429</sup> Q23/1

<sup>430</sup> Q4/7

<sup>431</sup> Q7/7

lähettäjä. Neljännen, monidimensionaalisen tason vaarana on juuri synkretismi, ja tästä johtuva identiteettiepävarmuus.

Kysymyssarjaan symbolista sharia hän vastaa edelleen liikkuen kolmannen ja neljännen tason alueella.

Kysymys 20: Mitä tarkoittaa sharia?

*”Lakia, jota tulee noudattaa uskonnollisessa tarkoituksessa. Se sanoo: älä tee tai tee. Esimerkiksi sharia sanoo: älä varasta tai älä harrasta seksiä ennen avioliittoa, tällöin tulee noudattaa sitä. Jos tekee sitä vastoin, rangaistaan.”<sup>432</sup>*

Kysymys 21: Sharia tarkoittaa myös tietä, miten tie kuvaa uskoasi?

*”Sharia voi tasapainottaa tapaa (way) elää, ja sinä saatat tietää milloin et seuraa sitä ja samalla havaitset, mikäli et ole kunnan uskova.”<sup>433</sup>*

Kysymys 22: ”Jeesus myös sanoi, että hän on tie. Mitä mieltä olet tästä?”

*”Hyvä, meidän tulee seurata mitä hän opetti meille, koska hän sai ohjeensa hänen Jumalaltaan tullakseen maailmaan ja ohjatakseen meitä.”<sup>434</sup>*

Kysymys 23: Ovatko sharia ja Jeesus sama asia, miten sinä näet sen?

*”Kuten sanoin, sharia on laki tai uskonnon suunta. Jeesus ja muut profeetat tulivat tänne esitelläkseen sharian ihmisille. Joten sharia on sanoma, ja Jeesus on sanomanantaja.”<sup>435</sup>*

Näyttää siltä, että hän lähestyy symbolia sharia vastaten hyvin rutiininomaisesti, mitä hän on oppinut. Näyttää kuitenkin siltä, että tutkittava ei ole symbolien tulkinnassaan takertunut vain oman uskontonsa tulkintamalliin, vaan hän pystyy esimerkiksi sharia-symbolin kohdalla joustavasti pohtimaan Jeesuksen sopivuutta tilanteeseen. Huomioitavaa on se, että hän käsittelee Jeesus-symbolia sharia-tulkinnassaan kristinuskosta käsin.

---

<sup>432</sup> Q20/7

<sup>433</sup> Q21/7

<sup>434</sup> Q22/7

<sup>435</sup> Q23/7



Jihad-symbolin hän tulkitsee yllättävän tiukasti tarkoittamaan sotaa. Omaan elämäänsä hän ei kuitenkaan sovelle jihadia siinä mielessä, että hän toteuttaisi sitä elämässään aseiden avulla. Hänelle jihad on pahan vastustamista ja niiden välttämistä, jotka väheksyvät uskontoa. Vaikeiden kysymysten kohdalla hän turvautuu rutiininomaisesti opittuihin vastauksiin pohtimatta sisältöä sen enempää.

Tutkittavan käsitykset keskukselta ovat varsin positiiviset. Hän arvostaa opetuksen korkeaa tasoa. Hänen mielestään se, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, on hyvä asia, kunhan henkilökunta kunnioittaa toisenlaista vakaumusta.

Seuraavan tutkittava (8) on 18-vuotias, mutta ei halunnut ilmaista sukupuoltaan. Hänen uskonnollisten symbolien ymmärtäminen saa monessa kohden kriittisen tason piirteitä. Hän pystyy tulkitsemaan symboleita monidimensionaalisesti. Symbolin sharia kohdalla hän ymmärtää symbolin viittaavan ja osallistavan luonteen.

Kysymys 20: Mitä tarkoittaa sharia?

*"Sharia tarkoittaa niitä järjestettyjä toimintatapoja, joita kaikkien ihmisten tulee seurata, esimerkiksi uskonnollisten johtajien totteleminen, on sharia."*<sup>436</sup>

Kysymys 21: Sharia tarkoittaa myös tietä, miten tie kuvaa uskoasi?

*"Ohjeet, jotka kertovat miten minun tulee toimia toimiakseni uskoni mukaan."*<sup>437</sup>

Kysymys 22: Jeesus myös sanoi, että hän on tie. Mitä mieltä olet tästä?

*"Jos hän johdattaa hänen seuraajiaan hyvin, hän on tie. Koska ihminen saa seuraajia tuloksena siitä, että hän on tehnyt hyviä asioita."*<sup>438</sup>

Kysymys 23: Ovatko sharia ja Jeesus sama asia, miten sinä näet sen?

---

<sup>436</sup> Q20/8

<sup>437</sup> Q21/8

<sup>438</sup> Q22/8

*”Ne ovat samankaltaisia, koska hän, joka antaa lain, on itse johtaja . Tämän tähden sharia ja Jeesus ovat samankaltaisia. Eroavaisuus tulee silloin, kun joku joka säätää sharian, ei itse noudata sitä”<sup>439</sup>*

Neljännellä tasolla ymmärretään uskonnollisen symbolin monimerkityksellisyys. Uskontojen välillä voidaan nähdä yhteys. Symbolit eivät ole erottavia vaan voivat olla yhdistäviä tekijöitä. Tutkittavan vastauksesta voidaan havaita, että hän ymmärtää sharian merkitsevän jotain muuta kuin pelkästään vain tiettyä lakia, tiettyä oppia tai tiettyä opettajaa. Hänen antamansa merkitys symbolille korostaa opettajan, lain ja seuraajien välistä suhdetta. Hän ymmärtää sharian tarkoittavan syvällisempää henkistä kilvoittelua. Jos tämä toteutuu, on sharia ymmärrettävissä erilaisissa yhteyksissä. Hän hyväksyy näkemyksen, että Jeesus ja sharia voivat olla sama asia.

Tämän tutkittavan asennoituminen kristittyihin ja nuorisokeskuksen henkilökuntaan on positiivinen. Hänen vastauksistaan huokuu lähimmäisen rakastamisen tärkeys. Kurssitoimintaa hän kehuu siinä mielessä, että kurssimaksut ovat sen verran alhaiset, että köyhäkin opiskelija voi osallistua kursseille. Hän rohkaisee kristittyjä jatkamaan tämän kaltaista toimintaa islamilaisessa ympäristössä. Henkilölle ei näytä olevan ongelma tulkita omaa ja toisen jumala-käsitystä. Jumala on hänelle sama, uskonnot ja uskot ovat erilaisia.

*”Kristittyjen Jumala ei ole eri Jumala kuin muslimeiden Jumala, koska sekä kristityt että muslimit eivät tiedä, miltä Jumala näyttää ja he eivät ole koskaan nähneet häntä.”<sup>440</sup>*

Neljännän tason vaarana on toisaalta se, että uskonnon symboleita lähdetään yksinkertaistamaan. Se saattaa ilmetä lievästi välinpitämättömänä merkityksenantona, jolloin liian helposti todetaan asioiden olevan samoja. Neljännellä tasolla on mahdollisuus löytää yhdistäviä piirteitä, mutta se ei välttämättä tarkoita, että asiat ovat samoja. Tämä vastaaja näkee, että kristityille Jeesus on esimerkki siinä missä islamilaisille Muhammed. Hän uskoo kuitenkin kaiken taustalla olevan sama Jumala.

---

<sup>439</sup> Q23/8

<sup>440</sup> Q7/8

Tutkittava (20) on 18-vuotias mies. Hän tulee kolmilapsisesta perheestä ja on käynyt yläasteen. Tutkittavan symbolien ymmärtämisessä on havaittavissa kriittisen tason piirteitä, mutta osaltaan myös monidimensionaalisen tason piirteitä.

Kysymys 7: Onko sinulla sama Jumala kuin kristityillä on?

*”Se riippuu yksilön uskosta, jotkut uskovat maagisiin voimiin, toiset uskovat Jumalan nimeen. Omalta osaltani voin sanoa, että Jumala on yksi, mutta ihmiset uskovat häneen eri tavoilla.”<sup>441</sup>*

Vastaajan jumala-käsitys on sansibarilaisiin nuoriin verrattuna harvinaisen avoin siinä mielessä, että hän antaa tilaa muiden erilaisille kokemuksille perimmäisestä riippuvuudesta. Vastauksessa on havaittavissa uskonnon fundamentaalille symbolille tyypillisiä piirteitä, jossa Jumalasta ei adekvaatisti voida sanoa mitään muuta kuin, että hän edustaa itse olemista. Kun tästä lähtökohdasta pidetään kiinni, liittyy jokainen yksilö omaan jumala-käsitykseensä vastaajan näkökulman tavoin erilaisia attribuutioita. Neljännen tason kehitykseen kuuluu, että yksilö joutuu luopumaan omien arvojensa yleistettävyyksivaatimuksesta universaalilla tasolla. Tämä johtaa omien arvojen ja maailmankatsomuksen perusteiden uudelleenarviointiin, mistä seurauksena saattaa olla identiteettiepävarmuus. Johtopäätöstä identiteettiepävarmuudesta ei vastausten pohjalta voida esittää, mutta henkilöllä esiintyy selkeästi vertaisryhmäänsä kehittyneempi taito luopua omien arvojen yleistettävyyksivaatimuksesta universaalilla tasolla.

Tutkittavan on vaikea kuvailla, millainen kristitty on, koska hänen mukaansa on vaikea tuntea ihmisen sydäntä. Kristitty on sellainen, joka todella uskoo. Hyvän kristityn hän tunnistaa siitä, että hän on valmis auttamaan muita monella tapaa, kun muilla on vaikeuksia. Paha kristitty on puolestaan sellainen, joka tekee pahoja asioita, sellaisia jotka eivät edusta hyvää elämäntapaa.<sup>442</sup>

Kysymys (20) Millainen on kristittyjen Jumala sinun kokemuksesi mukaan?

---

<sup>441</sup> Q7/20

<sup>442</sup> Q20/20

*”Hänet voidaan tunnistaa hyvistä töistä.”<sup>443</sup>*

Tutkittavan lyhyt vastaus näyttää olevan samansuuntainen hänen muidenkin näkökulmiensa kanssa. Tutkittavan symboliymmärryksessä voitaneen nähdä miten transsendentin tason Jumala osallistuu immanentin tason todellisuuteen. Jumala osallistuu kristityn olemukseen niin, että symbolin viittaava luonne infiniittisen tason symboliin Jumala on olemassa. Symboliymmärrys viittaa kykyyn tiedostaa symbolien ulottuvuuksia ja merkityksiä, jotka yhdistävät eri uskontoja. Tämä voi johtua siitä, että korostetaan sitä, mihin symboli viittaa.

Tutkittava tiedostaa Jeesuksen merkityksen kristityille ja ymmärtää Muhammedin ja Jeesuksen välisen eron omista uskonnollisista lähtökohdistaan tulkittuna. Hän korostaa Muhammedin profetaalisen luonteen perustuvan islamilaiseen tunnustukseen.

Kysymys 24: Mitä *jihad* merkitsee?

*”Uskomista oikealla tavalla ja kun uskot, niin kaikkea mihin uskot, voidaan kutsua jihadiksi.”<sup>444</sup>*

Kysymys 25: Kuinka noudatat jihadia omassa elämässäsi?:

*”Koska uskon Jumalaan ja elän hyvällä tavalla, joten tämä on oikea tapa pitää jihad.”<sup>445</sup>*

Symbolin jihad tulkinnessa voidaan nähdä sisäisen kilvoittelun ajatus.

Tutkittavan kokemusten mukaan keskus on yleisellä tasolla hyvä. Ihmiset ”kaduilta” haluavat tulla keskuksen. Hän opiskelee keskuksessa, koska hän haluaa oppia kansainvälisen kielen ja olla vuorovaikutuksessa erilaisten ihmisten kanssa. Se, että keskus on kristillisen kirkon ylläpitämä, on hänen kokemuksensa mukaan hyvä idea, ja hän pitää tilanteesta, koska tieto on tietoa.

---

<sup>443</sup> Q14/20

<sup>444</sup> Q24/20

<sup>445</sup> Q25/20

## **7.5 JÄLKIKRIITTINEN TASO**

Tutkimukseen vastanneet eivät antaneet siinä määrin selkeitä merkityksiä uskonnollisten symboleiden tulkinnalle, että sen perusteella olisi voitu perustellusti luokitella vastaajan symboliymmärrys jälkikriittiselle tasolle.

## **8 TUTKIMUKSEN LUOTETTAVUUS**

Tässä luvussa tutkimuksen luotettavuutta pohditaan neljästä eri näkökulmasta. Jokaisessa näkökulmassa esitellään tämän tutkimuksen kannalta keskeisimmät kriteerit, jotka on sellaisenaan otettu huomioon tutkimusta tehtäessä. Kaikkien kriteerien kohdalla ei ole katsottu tarpeelliseksi toistaa, miten kyseessä oleva kriteeri on toteutettu tässä tutkimuksessa, jos näkökulma ei ole antanut lisäarvoa.

### **8.1 TUTKIJANÄKÖKULMAN KANNALTA TARKASTELTUNA**

Tässä luvussa pohdin oman tutkijanäkökulmani vaikutusta tutkimuksen luotettavuuteen. Tutkijalla on omat ennakkokäsitys, intressi, esitulkkeittuneisuus ja situaatio lähteä tutkimaan valitsemaansa kohdetta. Varto käyttää termiä tutkijaprofiili, johon hän liittää tutkijan tiedekäsityksen, tutkimuksellisen viitekehyksen, johon tutkija on koulutettu, tietoisien maailmankäsityksen, teoreettisen käsityksen tutkimustyöstään ja käsityksen tiedon luonteesta.<sup>446</sup> Laadullisessa tutkimuksessa validiteetti on jaettu myös ulkoiseksi ja sisäiseksi validiteetiksi. Niiden toteutuminen tapahtuu kuitenkin toisin kuin määrällisessä tutkimuksessa. Sisäinen validiteetti on ymmärretty tutkijan tieteellisen otteen ja

---

<sup>446</sup> Varto 1992, 28

tieteenalan hallintaan liittyvänä osaamisena ja ulkoinen validiteetti tarkoittaa tehtyjen tulkintojen ja johtopäätösten sekä aineiston välisten johtopäätösten pysyvyyttä.<sup>447</sup>

Pyrin olemaan mahdollisimman avoin ja läpinäkyvä tutkijaprofiilini suhteen, niin että lukija saa käsityksen niistä lähtökohdista, jotka tutkimuksen tekemiseen ovat olleet olemassa. Tarkoitukseni on kirjoittaa kaikki se, mitä luulen lukijan tarvitsevan luodessaan arvion tiedekäsityksestäni, maailman käsityksestäni sekä tieteenalani hallintaan liittyvistä kysymyksistä. Tämän tutkimusprosessin läpikäyminen on ollut erittäin haastava ja antoisa tehtävä. Itse olen perustutkinnoltani kasvatustieteilijä. Uskonnollisen kotitaustani johdosta olen ollut läpi elämäni erittäin kiinnostunut uskontoon liittyvistä ilmiöistä. Tämä kiinnostukseni johti minut opiskelemaan uskontotiedettä, ja valmistuin myöhemmin uskonnonopettajaksi. Suomalaisessa koulumaailmassa kiinnostukseni kohde oli monikulttuuriset ilmiöt. Kasvatustieteen pro gradu -tutkielman tein ammattikoululaisten rotuennakkoluuloisuudesta maahanmuuttajia kohtaan. Uskontotieteen pro gradussa säilyi sama intressi ja aiheeni oli suomalaisten suomikuvat ja suhtautuminen maahanmuuttajiin.

Valmistumiseni jälkeen olin työsuhteessa Turun yliopistoon virkamiehenä. Tutkiva työotteeni johti tutkimukseen vaihto-opiskelijoiden kokemuksista eurooppalaisuudesta ja eurooppalaisesta dimensiosta heidän Sokrates-oppilasvaihdon aikana. Tein tutkimuksen yhdessä kasvatustieteiden lehtorin Sirkka Suran kanssa. Yhteisessä prosessissamme tutustuimme Giorgin fenomenologiseen metodiin. Pohjana metodin soveltamiseen kasvatustieteessä oli Juha Perttulan metodia koskeva julkaisu. Määrällisen tutkimustraditioni sijaan kiinnostuin laadullisesta lähestymistavasta toisin sanoen fenomenologisesta tutkimusperinteestä. Työskentelin kolmen vuoden ajan uskonnonopettajana. Uskonnonopetuksen ohessa toimin laaja-alaisena erityisopettajana. Monet oppilaistani olivat islaminuskoisia maahanmuuttajia. Kiinnostukseni kristinuskon ja islamin tutkimukseen kasvoi. Luin tieteellisiä artikkeleita ja seurasin maailmanpolitiikkaa. En kuitenkaan löytänyt mielekästä aihetta purkaa tutkimuksellista mielenkiintoani palvellessani koululaitosta.

---

<sup>447</sup> Eskola & Suoranta 1996, 168

Keväällä 2001 varmistui, että siirryn perheineni vuoden 2002 alussa Itä-Afrikkaan kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyötehtäviin. Tutkimuksellinen mielenkiintoni oli ”kypsynyt” valmiiksi ja aloin välittömästi selvittää mahdollisuutta lähestyä islamin ja kristinuskon kohtaamista tutkimuksellisin keinoin. Ensimmäinen yhteydenottoni oli entiseen opettajaani, professori Reijo E. Heinoseen. Hän johdatti minut uusimpaan maailman uskontojen tutkimusdiskurssiin dialogitutkimuksen näkökulmasta. Tutustuin alan kirjallisuuteen ja teorioihin vuoden 2001. Samaisen vuoden syyskuun 11. päivän tapahtumat vahvistivat aiheen relevanttiuden.

Syksyllä 2001 symboliteoreettinen lähestymistapa aiheen tutkimukseen tuntui relevantilta ja haastavalta. Ennakkokäsitykseni islamin ja kristinuskon dialogitutkimuksen soveltamisesta empiriaan liikkui hyvin yleisellä tasolla. Teoreettisen esiymmärryksen ja lähestymistavan valinta johti minut pitkän tieni alkuun. Symboliteoria ei ollut suomalaisessa tieteidenkentässä sijoittunut selkeästi mihinkään päätieteistämme. Kävin keskusteluja niin teologian, uskontotieteen kuin myös kasvatustieteen professorien kanssa. Näytti siltä, että symboliteoria oli vaikeasti sijoitettavissa niistä mihinkään. Uskontopedagogiikka näytti aiheelleni vihreää valoa. Tosin syventävät opinnot uskontotieteessä ja kasvatustieteessä eivät vielä riittäneet takaamaan uskontopedagogisen tieteentekemisen jatko-opintokelpoisuutta. Suoritin joukon lisäopintoja vahvistaakseni uskontopedagogisia valmiuksiani.

Aloitin työskentelyn Itä-Afrikassa. Työni ohessa luin edelleen teoreettista kirjallisuutta ja tutustuin Itä-Afrikan islamilaisuuteen alueen kirjastoissa; Nairobissa, Dar es Salaamissa ja Arushassa. Kävin henkilökohtaisia keskusteluja islamilaisten imaamien kanssa. Ymmärrykseni Itä-Afrikan islamilaisuudesta vahvistui. Mitä kauemmin olin ollut paikan päällä sitä useampia kysymyksiä tuli mieleeni. Ilmiö oli niin moniulotteinen ja –tasoinen, että sen luonteva ja kohdallinen tutkimus tuntui vaikealta. En halunnut kiirehtiä empiirisen aineistoni hankinnan kanssa. Kompetenssini kehitysyhteistyöntekijä kasvoi myös. Kohtasin useita tutkimattomia ongelma-alueita suoraan työssäni. Palvelin suomalaista kansalaisjärjestöjen kehitysyhteistyötä lähetysjärjestön palveluksessa,



vastaten sen muutamasta kehitysohjelmasta. Järjestömme oli aktiivinen islamilaisilla alueilla, vaikka ohjelmat, joista itse vastasin, olivat pääosin Tansanian muissa osissa.

Järjestömme keskuudessa usea opiskelija aloitti jatko-opinnot ja monet heistä tekivät kasvatustieteellistä tutkimusta. Muodostui tutkimusryhmä. Aiheet liittyivät useimmiten Itä-Afrikkaan. Osa opiskelijoista oli asunut Afrikassa vuosia, osa oli afrikkalaisia tutkijoita. Ryhmän palaute tutkimusprosessin eri vaiheissa oli rakentavaa. Aiheestani ja aineistoni käsittelystä annetut täsmennykset ja tarkennukset toimivat tutkimusmenettelyjeni kohdallisuuden tarkistusmahdollisuuksina. Tässä pitkässä prosessissa vahvistui myös se, että haluan rajata empiirisen aineistoni hankinnan tarkasti, koska ilmiö on muussa mielessä liian vaikea hallita. Toisaalta dialogitutkimuksen rinnalle uutena teemana nousi intressi pohtia sitä, miten islamilaiset nuoret kokevat kristillisen organisaation antaman avun oman kulttuurinsa keskellä. Empiirisen rajauksen myötä yhdistyi aikaisempi osaamiseni. Suomessa olin tutkinut nuorten ennakkoluuloja. Nyt kohderyhmäni oli iältään sama. Tapaustutkimus toteutettiin Sansibarin nuorisokeskuksessa, joka tarjoaa ennen kaikkea koulutusta ja informaatiota. Siten aihe liikkui myös konkreettisemmin kasvatustieteen alueella. Samalla sain mahdollisuuden etsiä tietoa ja kehittää organisaatiota, jonka työsuhteessa olin.

Tässä yhteydessä on hyvä nostaa esille, jonka raportoiminen tutkimusraportissa katsotaan tärkeäksi ja joka voidaan päätellä vain raportista itsestään ja tavasta miten tuloksia on käsitelty. Vastuullinen tutkija on ollut työsuhteessa Fida Internationaliin vuosina 2002-2006. Tutkimus on siis ollut oman työn kehittämistä ja sellaisena se on myös nähtävä. Asia mahdollisti pitkäaikaisen suhteen tutkimuksen kohteena olevaan ilmiöön ja kulttuuriin, mutta toisaalta sen voidaan myös katsoa rajoittavan tutkimuksen objektiivisuutta. Etäisyyttä varsinaiseen kohdehankkeeseen on kuitenkin voitu pitää siinä, että tutkija ei itse ole ollut vastuussa hankkeesta, vaan Fida Internationalin muista Tansaniassa toimivista hankkeista.

## 8.2 LAADULLISEN TUTKIMUKSEN LUOTETTAVUUDESTA

Ihmistieteellisessä tutkimuksessa tutkimuksen luotettavuuden tarkastelun lähtökohta on tutkimusmenetelmien ja tutkittavan ilmiön perusrakenteen vastaavuus. Näin ollen tutkimusmenetelmästä ei sinällään voida sanoa, onko se luotettava tai epäluotettava. Luotettavuus määräytyy suhteesta tutkittavaan ilmiöön. Luotettavuuden pohdinnalla pyritään arvioimaan sitä ja saamaan vahvistus sille, etteivät tutkimustulokset ole satunnaisten asioiden seurausta. Sen sijaan tuloksista voidaan tehdä ne tulkinnat, joihin on päädytty.<sup>448</sup>

Lincoln & Guba<sup>449</sup> esittävät kvalitatiivisen tutkimuksen luotettavuuden koostuvan totuusarvosta *truth value*, sovellettavuudesta *applicability*, pysyvyydestä *consistency* ja neutraalisuudesta *neutrality*. Luonnontieteellisessä tutkimuksessa niitä lähinnä vastaavat käsitteet olisivat: sisäinen validiteetti, ulkoinen validiteetti, reliabiliteetti ja objektiivisuus. Ilmiön perusrakenteen ja tutkimusmenetelmän vastaavuutta kutsutaan tutkimuksen adekvaattisuudeksi tai ontologiseksi relevanttiudeksi. Luotettavuus ihmistieteissä sekä fenomenologisesti orientoituneessa tutkimusperinteessä ei pohjaudu siis pelkästään tai ensisijaisesti tutkimusmenetelmän ominaisuuksiin. Tästä syystä ei ole mielekäästä omaksua suoraan reliabiliteetin ja validiteetin käsitettä, vaan luotettavuuden kriteerit hahmottuvat tutkimusprosessin analyysissä.<sup>450</sup>

Seuraavaksi luodaan katsaus miten nämä laadullisen tutkimuksen yleiset kriteerit toteutuvat fenomenologisesti suuntautuneessa tutkimusotteessa, jossa tutkimuskohteena on ihmisen kokemus ja kuvauskategoriat ovat kokemuksesta nousevia merkityksiä.

Lincoln & Guba<sup>451</sup> mukaan totuusarvon kriteeriksi on esitetty yleensä vastaavuutta. Toisaalta totuusarvoon on viitattu myös uskottavuuden käsitteellä. Perttula<sup>452</sup> katsoo, että vastaavuus toteutuu, kun tutkijan rekonstruktio tutkittavien konstruoimasta

---

<sup>448</sup> Perttula 1995, 97

<sup>449</sup> Lincoln & Guba 1985, 290

<sup>450</sup> Giorgi 1996c, 3-6, Perttula 1995, 98-101, Rauhala 1993, 80-90

<sup>451</sup> Lincoln & Guba 1985, 294-296

<sup>452</sup> Perttula 1995, 100

todellisuudesta on ajateltavissa oleva. Laadullinen tutkimus on tältä osin luotettavaa, jos voidaan osoittaa, että tutkijan kokemuksen voidaan ajatella vastaavan tutkittavan alkuperäistä kokemusta.

Sovellettavuuden kriteerinä on Lincolnin & Guban<sup>453</sup> mukaan puolestaan pidetty siirrettävyyttä, jolloin arvioitavana on, ovatko saadut tulokset sovellettavissa vastaavaan ilmiöön toisissa olosuhteissa. Mikäli ”toiset olosuhteet” nähdään kokemuksen keskeiseksi rakennetekijäksi, ei tuloksia voida luotettavasti siirtää toisiin olosuhteisiin. Näin ollen siirrettävyyttä ei ole mielekäästä pitää tajunnallisten ilmiöiden laadullisen tutkimuksen luotettavuuden kriteereinä.

Lincolnin & Guban<sup>454</sup> mukaan pysyvyyden kriteerinä on pidetty tutkimustilanteen arviointia tai käyttövarmuutta. Toisin sanoen kysymys on siitä, miten analyysia on mahdollista käyttää erilaisissa tutkimustilanteissa. Perttulan<sup>455</sup> mukaan kyseinen näkökulma on irrelevantti tajunnallisten merkityssuhteiden analyysissä, jos analyysitavalla viitataan tutkijan muodostamaan teoreettiseen malliin. Fenomenologisesti suuntautuneessa tutkimuksessa käsitteellinen ja teoreettinen malli muodostuvat aineistolähtöisesti. Tutkimuskohteena on subjektiivinen kokemus.

Neutraalisuuden kriteerinä Lincoln & Guba<sup>456</sup> pitää puolestaan vahvistettavuutta. Erilaisilla analyysikeinoilla on mahdollisuus päästä samaan tulokseen. Perttulan<sup>457</sup> mukaan vahvistettavuuden perusajatus soveltuu fenomenologisen tutkimuksen luotettavuuskriteeriksi. On kuitenkin huomioitava, että vahvistettavuus ei koskaan voi olla absoluuttista.

Tämä tutkimus lähestyy ilmiötä kahden eri metodin avulla: toisaalta aineistolähtöisesti fenomenologisen psykologian tutkimusmetodia soveltaen ja toisaalta teorialähtöisesti

---

<sup>453</sup> Lincoln & Guba 1985, 296-298

<sup>454</sup> Lincoln & Guba 1985, 298-299

<sup>455</sup> Perttula 1995, 101

<sup>456</sup> Lincoln & Guba 1985, 299-301

<sup>457</sup> Perttula 1995, 100

peilaten vastauksia suhteessa edellä esitettyyn symboliteoriaan. Seuraavaksi tutkimuksen luotettavuutta arvioidaan erikseen molempien metodien kohdalla.

### 8.3 KOKEMUKSEN TUTKIMUKSEN LUOTETTAVUUSKRITEERIT

Tämän tutkimuksen tutkimuskohde on kokemus ja siitä syntyvät kuvauskategoriat ovat merkityksiä. Kuten edellä todettiin, että esimerkiksi luonnontieteellisen tutkimuksen luotettavuuskriteerit eivät olleet relevantteja ja sovellettavissa aina laadulliseen tutkimukseen. Samoin ei välttämättä kaikki laadullisessa tutkimuksessa käytetyt luotettavuuskriteeritkään sovellu kaikkeen laadulliseen tutkimukseen. Perttula<sup>458</sup> nostaa esille yhdeksän kriteeriä, jotka ovat sovellettavissa ennen kaikkea fenomenologisesti suuntautuneeseen tutkimukseen.

**Ensimmäinen** kriteeri on *tutkimusprosessin johdonmukaisuus*. Tällä tarkoitetaan, että tutkittavan ilmiön, tutkimuksen aineiston hankintatavan, teoreettisen lähestymistavan, analyysimenetelmän ja tutkimuksen raportointitavan välillä tulee olla looginen yhteys. Tässä työssä edellä mainittujen asioiden välinen looginen yhteys on esitetty tutkimuksen metodologiaa käsittelevässä luvussa.

**Toinen** kriteeri liittyy tutkimusprosessin *reflektointiin ja tutkimusprosessin kuvaukseen*. Tutkijan on pystyttävä perustelemaan tutkimukselliset valintansa kaikissa tutkimusprosessin vaiheissa. Tämä tulee näkyä tutkimusraportista. Lukijan tulee pystyä hahmottamaan tutkimusprosessin kulku ja kokonaisuus. Ennen kaikkea tutkimusaineiston analyysinkuvaukseen tulee raportissa kiinnittää erityistä huomiota. Tämänkin kriteerin edellyttämät huomioidut ja raportointi on esitetty tutkimuksen menetelmällisiä ratkaisuja käsittelevässä luvussa sekä liitteissä.

---

<sup>458</sup> Perttula 1995, 102-104

**Kolmantena** kriteerinä on tutkimusprosessin *aineistolähtöisyys*. Kvalitatiivinen aineisto etenee aina tutkimusaineiston ehdoilla ja on täten tutkimusprosessin kokonaisuudessa keskeisimmässä asemassa.

**Neljäntenä** kriteerinä esitetään tutkimusprosessin *kontekstisidonnaisuus*. Kontekstilla viitataan ihmisen ulkopuolisen todellisuuden kokonaisuuteen sekä ihmisen koettuun maailmaan. Ihmisen ulkopuolisen todellisuuden kokonaisuudella ymmärretään tutkimusprosessin sidonnaisuutta tutkimustilanteeseen. Tutkimuksen tulokset ovat sidoksissa niihin todellisuuden ominaispiirteisiin, jotka tutkimustilanteessa ovat olemassa. On todettava, että tutkimuksen kontekstisidonnaisuuden vaatimus vaikutti tutkimuksen tekemisen käytännön järjestelyihin. Varsinaisesti tutkimuksen aineisto oli määrä kerätä vuoden 2003 keväällä. Maailman poliittinen tilanne länsimaiden ja muslimien välillä kärjistyi kuitenkin hetkellisesti. Erityistä osaa tuolloin näytteli Itä-Afrikan yhteydet ”terrorismiin”. Tutkimuskohde Sansibar oli tuolloin laajasti esillä yhteyksistään terrorismiin ja useat kehittyneet maat eivät suositelleet matkustamista kohdealueelle. Ajankohdan katsottiin olevan normaalista niin voimakkaasti poikkeava, että aineiston keräyksen ajankohtaa päätettiin muuttaa.

Toisaalta kontekstisidonnaisuudella tarkoitetaan sitä, että ihmisen merkityssuhteet ovat mielekkäästi tutkittavissa vain hänen koetun maailmansa kokonaisuudessa. Yksilökohtaisuus on siis säilytettävä tutkimusprosessissa mahdollisimman pitkään. Tämä on huomioitu ja toteutettu tutkimusmetodin asettamien kriteerien puitteissa.

**Viidentenä** luotettavuuden kriteerinä on tavoiteltavan *tiedon laatu*. Laadullisessa tutkimuksessa voidaan saavuttaa essentiaalisesti, käsitteellisesti ja persoonakohtaisesti yleistä tietoa. Käsitteellisellä laadulla tarkoitetaan käsitteellistä yleistettävyyttä eli yleiskäsitettä. Vaikka kaikki laatu esiintyykin yksittäisissä kokemuksissa, ilmiöissä, tapahtumissa, pystymme havaitsemaan näissä samankaltaisuutta, joiden avulla voimme tunnistaa toisia tapahtumia. Kokemus on aina ainutlaatuinen, mutta samankaltaisuus perustuu ihmisen kykyyn ajatella yleiskäsitteiden kautta.<sup>459</sup>

---

<sup>459</sup> Varto 1992, 76

**Kuudentena** kokemuksen tutkimuksen kriteerinä esitetään *metodien* mahdollista *yhdistämistä*. Usean metodin käyttämisellä voidaan mahdollisesti lisätä tutkimuksen luotettavuutta. Keskeisesti tähän vaikuttaa tutkimuskohteen ontologinen erittely. Sen pohjalta voidaan perustella mahdollisesti useampien metodien tarve. Tämän tutkimuksen ontologisen erittelyn pohjalta tutkimuskohteen todettiin olevan tajunnallinen, tietoinen kokemus. Näin ollen kuvauskategoriat ovat merkityksiä. Toisaalta symboliteoreettisesta näkökulmasta katsottuna on siis kysymys symbolisista merkityksistä, jotka ovat samalla moniulotteisia ja joiden kautta ihminen omassa kokemuksessaan osallistuu symbolin ominaisuuksien kautta ei-olemiseen. Ontologisen erittelyn pohjalta tässä tutkimuksessa päädyttiin tutkimusmetodiin, jolla kokemuksen todellinen luonne paljastuisi mahdollisimman hyvin, mutta myös toisaalta sellaiseen metodiin, jonka varassa aineistoa, lähinnä symboliymmärrystä voisi tulkita ja ymmärtää. Sama aineisto on siis analysoitu kahta erilaista metodia käyttäen. Tarkemmin metodin käyttö tutkimuksessa on esiteltyinä luvussa viisi.

**Seitsemäntenä** kriteerinä esitetään *tutkijayhteistyö*. Tutkijayhteistyö lisää tutkimuksen luotettavuutta, jos se lisää tutkimuksellisten menettelyjen ankaruutta ja systemaattisuutta. Usean ihmisen käsitys ei sinällään siis ole monen ihmisen käsitystä luotettavampi.<sup>460</sup> Toisaalta yksittäinen tutkimustulos ei muutu automaattisesti epäluotettavaksi, vaikka toiset tutkimukset eivät sitä vahvistaisikaan. Tämän tutkimuksen osalta on todettava, että tutkijayhteistyö tutkimusprosessin aikana on vaihdellut. Tutkijan työskennellessä 4,5 vuotta tutkimuksen kohteena olevalla alueella Itä-Afrikassa on yhteistyö ollut luonnollisesti fyysisen etäisyyden johdosta vähäisempää, varsinkin tutkimusta ohjaaviin tahoihin. Tosin tänäkin aikana virtuaalinen yhteistyö on ollut aktiivista. Itä-Afrikassa vietetyn ajan aikana tutkija on kuulunut Itä-Afrikassa toimivaan tutkimusryhmään, jossa mukana on ollut vastaavanlaisessa tilanteessa olevia muita tutkijoita. Tämä yhteistyö koettiin varsin hedelmälliseksi johtuen ennen kaikkea siitä, että tämän vertaisryhmän tutkijat paneutuvat ilmiöihin, jotka ovat kietoutuneena itäafrikkalaiseen kulttuuriin. Osa ryhmän jäsenistä on afrikkalaisia tutkijoita ja osa suomalaisia, jotka ovat asuneet

---

<sup>460</sup> Perttula 1995, 103, Reason 1981, 245

afrikkalaisen kulttuurin keskellä pitkään. Vuorovaikutus tutkijaryhmän kanssa on ollut rikas. Tutkimuksen luotettavuuteen tämä yhteistyö on vaikuttanut ennen kaikkea tutkimusmetodien soveltamisen näkökulmasta, siinä mielessä, että metodien toimivuutta ja soveltamista on mietitty nimenomaan sovellettaessa niitä tutkimuksen kohteena olevaan kulttuuriin.

**Kahdeksantena** kriteerinä mainitaan *tutkijan subjektiivisuus*. Tutkija on tutkimustyönsä subjekti. Tämä tarkoittaa sitä, että tutkimusraportista tulee näkyä miten tutkija on reflektoinut, analysoinut ja raportoinut aihetta tutkimuksen erivaiheissa. Aihe on esitetty seikkaperäisesti luvuissa 8.1 ja 10.

Viimeisenä **yhdeksäntenä** kriteerinä mainitaan *tutkijan vastuullisuus*. Tutkijan tulee suorittaa kaikki tutkimukselliset vaiheet systemaattisesti. Tutkimusraporttia on käytännössä mahdotonta kirjoittaa niin seikkaperäisesti, että toinen ihminen pystyisi konstruoimaan tutkimuksen kulun täsmälleen tapahtuneessa muodossaan. Tästä syystä tutkijalla on selkeä vastuu tutkimuksensa toteuttamisesta. Se ulottuu tutkimusprosessin kaikkiin vaiheisiin. Tutkijan tulee arvioida vastuullisuutensa suhteessa tutkimuksen toteuttamiseen.

## 8.4 TULKINNAN JA YMMÄRTÄMISEN LUOTETTAVUUDESTA

Tässä yhteydessä on hyvä luoda katsaus niihin periaatteisiin, joiden pohjalta tutkimuksen kohteena olevaa ilmiötä on pyritty tulkitsemaan ja ymmärtämään. Tulkinta ja ymmärtäminen liittyvät yhteen, vaikkakin niillä on eri merkitys tutkimuksessa. Tulkinnalla siis tarkoitettiin empiirisesti tavoitettujen merkityssuhteiden avaamista, aukikerimistä.<sup>461</sup> Empiiristä ihmistutkimusta tehdessä tutkija joutuu tekemisiin monentasoisten ja monenlaisten tulkintaongelmien kanssa. Ilmiö on kietoutunut moniin

---

<sup>461</sup> Varto 1992, 64

eri osa-alueisiin, joista kielelliset ilmaukset, sosiaaliset rakenteet, organisaatiot ja kulttuuriset instituutiot ovat vain osa. Usein jäljelle jäävä osuus on vielä epäselvempi.<sup>462</sup>

Tulkintaa seuraa ymmärtäminen. Ymmärtämisellä tarkoitetaan sitä prosessia, jossa tutkija tematisoi tutkimuskohteen ”uudeksi kokonaisuudeksi.” Tämä tapahtuu yhtäältä siitä lähtökohdasta, että tutkimuskohde on autonominen ja ulkopuolinen, mutta toisaalta siitä, että tutkija tämän hetkisenä ymmärtäjänä tematisoi tutkimuskohdettaan. Viime kädessä tutkija joutuu kuitenkin luottamaan intuitioonsa niiden ohjeiden puitteissa, joita tulkinnasta ja ymmärtämisestä voidaan yleensä antaa.<sup>463</sup>

Varto<sup>464</sup> esittää laadullisen tutkimuksen **tulkinnalle** neljä ohjetta. **Ensimmäiseksi** se, mitä pyritään ymmärtämään, on *toisen elämismaailmaa*. Tätä pidetään yleisesti hyväksyttynä autonomisuuden periaatteena. Tutkittava on riippumaton tutkijasta ja lukutavasta. Tutkittavan oma elämismaailma on tietty kokonainen merkitysyhteys. Tutkittavan elämismaailma on pyritty tutkimuksessa esittämään sellaisena kuin se on. Reason katsoo, että periaatetta rikotaan ennen kaikkea silloin, kun tutkija tuo omat kokemuksensa osaksi tutkittavan kokemusta, tai raportoinnissa ei ole noudatettu sellaista selkeyttä, että tutkittavan kokemus säilyisi automomisenä<sup>465</sup>. Toisaalta periaatetta voidaan rikkoa, jos tutkittavan kokemus ”pakotetaan” johonkin etukäteen päätettyyn teoriaan. Teorialla pyritään selittämään tutkittavan merkityskokonaisuutta, vaikka se ei mitenkään sisälly tutkittavan kokemukseen. Tässä työssä tätä on pyritty välttämään, vaikka aineistoa lähestytään teoreettisen esiyymmärryksen valossa. Symbolitasoanalyysit on jätetty tekemättä sellaisten informanttien kohdalla, joiden vastaukset ovat olleet niukkoja ja puutteellisia ja niistä ei ole löytynyt teorian kannalta sellaisia signaaleja, että tulkintaan olisi voitu ryhtyä. Tämä mielessä pitäen alkuperäinen aineisto kerättiin mieluummin laajana kuin suppeana. Tulosten esittämisen yhteydessä on pyritty tekstin ohessa esittämään tutkittavien suoria lainauksia, jotta yhteys olisi olemassa suoraan tutkittavan kokemukseen.

---

<sup>462</sup> Varto 1992, 64, Reason 1981, 243

<sup>463</sup> Varto 1992, 64

<sup>464</sup> Varto 1992, 59-65

<sup>465</sup> Reason 1981, 243



**Toiseksi** tulkinnan perusteena on merkityksen koherenssi. Tämä tarkoittaa ymmärtämisen kokonaisuuden huomioon ottamista. Tällä tarkoitetaan, että huomioon otetaan samanaikaisesti maailma, jossa tutkimusta tehdään ja maailma, jossa tutkittava on. Vaarana on se, että tutkittavaa tutkitaan ”osina” ja näille osille annetaan irrallisia selityksiä. Tämä voi johtaa mielivaltaisiin tulkintoihin. Tutkittavan elämaailma on aina ymmärtämiskokonaisuus. Siksi tutkimuksen kohteena olevien merkitysten yhteys kokonaisuuteen tulee tutkimusprosessissa säilyttää. Tämä ei ole kuitenkaan ihan yksiselitteinen asia, sillä tutkittaessa merkityksiä laajemmasta merkitysverkostosta ja elämaailmasta, on ongelmana usein se millaisessa kokonaisuudessa merkityksiä on syytä tulkita. Toisaalta liian laajassa kokonaisuudessa tulokset ”vesittyvät” ja toisaalta liian suppeassa kokonaisuudessa ei välttämättä tule huomioiduksi kaikkia ilmiön vaikuttavia seikkoja. Varron mukaan tulkintaa tehdessä on hyvä pyrkiä huomioimaan merkitykset suhteessa eritason kokonaisuuksiin.<sup>466</sup> Tämä tukee oikeanlaista ymmärtämisen koherenssia. Kuitenkin viimekädessä tutkimusprosessissa tutkijan intuitiiviset ratkaisut ja oivallukset ratkaisevat.

**Kolmanneksi** tutkija tulkitsee ja ymmärtää tutkittavan elämaailmaa tässä hetkessä, keskellä omaa elämäänsä ja samassa maailmassa. Tällä tarkoitetaan oikeanlaista *historiallisuutta* tutkimuksessa. Lähtökohtana tulkintaan on, että tutkija voi asettaa kysymyksiä, tematisoida, ymmärtää ja tulkita tutkimuskohdetta vain oman kokemuksensa valossa. Ei ole olemassa mitään objektiivista tasoa, josta käsin tutkimuskohdetta voisi ymmärtää. Tämä kriteeri korostaa sitä, että aineisto tai tutkimuskohde itsessään ei anna tutkimuksen kohteeksi mitään mieliä. Vain tutkija omalla tutkimuksella paljastaa ja tuo esiin näitä mieliä ja niistä nousevia merkityksiä ja liittää ne omaan tematisointiinsa. Tutkija tekee tämän vain omasta merkitysmaailmastaan käsin. Hänen rajansa eivät ole staattiset vaan ne muuttuvat, jopa tutkimusprosessin aikana.

**Neljänneksi** tutkijan on erotettava oma tematisointitapansa tutkimuskohteesta ja raportoimaan näiden suhde. Tällä pyritään tuomaan esille intersubjektivisuuden periaate

---

<sup>466</sup> Varto 1992, 60-62, Reason 1981, 241

tulkinnassa ja ymmärtämisessä. Tämä kriteeri on jatkoa kolmannelle ohjeelle. Tämä johtaa meidät *hermeneuttiseen kehään*, jossa pyritään yhä syvenevään ilmiön ymmärtämiseen. Tutkijan tematisoidut merkitykset johtavat laajentuneeseen tutkimusalaan ja sitä kautta uuteen tulkintaan ja uuteen ymmärtämiseen. Hermeneuttinen lukutapa vaatii aina uudelleen ymmärtämistä muuttuneista lähtökohdista ja muuttuneena ihmisenä. Tämä prosessi johtaa varsinaiseen ymmärtämiseen.

Tulkinta on laadullisen tutkimuksen päämenetelmiä ja sitä on sovellettu varsinkin tutkimuksen luvussa seitsemän. Tulkinta on keskeinen menetelmä erityisesti tutkittaessa yksittäisen ihmisen kokemusmaailmaa. Testien tulokset, haastattelut, toimivat tällöin tutkittavana perusaineistona. Tässä tutkimuksessa tulkinta on toteutettu siten, että kulloinkin tulkinnan perusteiksi otetut periaatteet asetetaan vasten tutkittavaa aineistoa ja katsotaan, minkälaisia tulkintoja syntyy.<sup>467</sup> Näitä syntyneitä tulkintoja verrataan tutkijan lähtöoletuksiin. Tästä seuraa mahdollisesti lähtöoletusten täsmentäminen ja sen pohjalta uusi tulkinta. Tätä kehää toteutetaan niin pitkälle kunnes tutkittava laatu on tullut esille.

Käytännössä tulkinnan ajatuksena tässä tutkimuksessa on oletus, että tutkittavat ilmiöt ovat kokemuksen tutkimisessa läsnä elämismaailmassa sellaisenaan, mutta muodossa joka ei avaudu käsitteellistämislle tai ymmärtämiselle suoraan. Tutkijan on rajattava tämä kokonainen maailma ja saatettava se vuoropuheluun valittujen tulkinnan avainten tai periaatteiden kanssa. Toisaalta yhdessä mutta menetelmällisesti erillään pitäen pyritään aineistosta saamaan esille sellainen laatu, joka käy käsitteellistettäväksi ja siten ymmärrettäväksi.

Varto on esittänyt ymmärtämiselle neljä kriteeriä, joita on tässä tutkimuksessa pyritty noudattamaan.

**Ensiksi** maailma on merkityshorisonttina erilainen eri ihmisille ja eri aikoina. Ihmiselle on annettu tietty maailma, josta hänen kokemuksensa ovat peräisin. Olemme siihen syntyneet, emmekä kokemuksemme mukaan muusta tiedä. Ihmisten maailmat vaihtelevat

---

<sup>467</sup> Varto 1992, 70

horisontaalisesti ja vertikaalisesti. Historian eri vaiheissa maailmat ovat olleet erilaisia ja tässä maailmassa eri kulttuurit muodostavat toisenlaisia maailmoja.

Tämän vuoksi on ymmärrettävä tutkimuskohdetta siten, että tutut piirteet saattavat korostua ja vieraat jäävät vähemmälle huomiolle. Asian kanssa voidaan tasapainoilla ja kehittää tekniikoita, mutta lähtökohta on aina sama. Ei ole metodia, jolla voisi päästä neutraalin ymmärtämisen tilaan. Ero vieraan ja oman välillä on aina olemassa.<sup>468</sup> Toisaalta tutkijan vieraus voidaan nähdä positiivisena, koska tämä lähtökohta pakottaa tutkijan huomioimaan tutkittavan merkityshorisontin. Tätä asiaa on pyritty korostamaan. Tutkijan neljän ja puolen vuoden kokemus tutkittavien maailmasta vain vahvistaa asian vaikeuden. Erityisesti asia on pyritty huomioimaan tutkimuksen metodien valinnassa sekä tavassa tulkita ja ymmärtää aineistoa.

**Toiseksi** ihmisen mielenkiinto vaikuttaa heidän näkökulmaansa. Jokaisella on omat mielenkiintoalueensa, jotka ovat yksilöllisiä ja syntyvät käytännöllisistä lähtökohdista: työstä, ammatista ja elämäntavasta. Varron mukaan käytännöistä syntyvä tutkimuksellinen tarve näyttäytyy erilaisena kuin teoreettisesta mielenkiinnosta syntynyt tutkimuksellinen tarve.<sup>469</sup>

**Kolmanneksi** jokaisella on oma alustava tapansa, jolla henkilö on jo kaiken ymmärtänyt. Tutkijaa ohjaa tutkimustyössä hänen oma ”maailmansa”, merkityshorisontti. Se ohjaa kaiken senkin ymmärtämistä, joka tulee uutena esille. Se voi tulla täysin toisenlaisesta ”maailmasta” ja kulttuurista, kuten tässä tutkimuksessa. Kuitenkin tutkimuskohde tulee tulkittavana, käsitettävänä ja siis ymmärrettävänä mielenä tutkijan omaan maailmaan. Siinä maailmassa tapahtuu sen tulkinta ja ymmärtäminen uutta luovana toimintana.<sup>470</sup>

**Neljänneksi** tutkimukselle asetetut lähtökohdat ovat erilaiset. Näillä lähtökohdilla ei tarkoiteta pelkästään tutkijan omaan maailmaan liittyviä lähtökohtia vaan hänen tieteenalansa, tieteellisen perinteensä, tutkimusyhteisönsä asettamia

---

<sup>468</sup> Varto 1992, 66

<sup>469</sup> Varto 1992, 67

<sup>470</sup> Varto 1992, 67

lähtökohtavaatimuksia. Näillä lähtökohdilla tarkoitetaan tutkimusyhteisön asettamia lähtökohtia tutkimuksen opettamiseen, vaativuuteen, velvoittavuuteen ja kontrolliin liittyviä seikkoja. Nämä käytänteet muodostuvat lausutuista ja vaietuista käytänteistä, mutta vaikuttavat tulkintaan ja ymmärtämiseen.<sup>471</sup>

Tässä tutkimuksessa tulkinta ja ymmärtäminen liittyvät ennen kaikkea symbolitasoanalyysiin. Se missä määrin analyysit ovat kohdallisia ja toteutuneet teoreettisen esiymmärryksen valossa, on lukijan pääteltävissä. Kohdallisuuden saavuttamiseksi symbolitasoanalyysissä voidaan käyttää tiettyjä tekniikoita.

Yksi tekniikka, jota tässä työssä toteutettiin kohdallisuuden varmistamiseksi, oli analyysien toteuttaminen kahden eri tutkijan kesken ja heidän tuloksia verraten.<sup>472</sup> Tätä tekniikkaa noudatettiin analyysin kohteena olevien tutkimushenkilöiden kohdalla. Taulukossa 20 on kuvattu tekniikan toteutuminen. Prosessi toimi apuna kohdallisten analyysitasojen hahmottamisessa. Vastuullinen tutkija kantaa kuitenkin viime kädessä vastuun analyyseistä.

Toiseksi symbolitasoanalyysien kohdallisuuden tavoittelussa voidaan mainita tutkijan valmiudet operoida analyysin kanssa. Symboliteoriaan perehdyin vuonna 1998 uskontotieteen opintojen yhteydessä. Vuonna 2001 kirjoitin lähetys- ja kehitysyhteistyökurssin lopputyön symboliteoriasta ja symbolitasoista. Kirjoitusprosessin aikana symbolitasoanalyysin tekemistä harjoiteltiin kurssin oppilaiden keskuudessa. Tämä prosessi syvensi henkilökohtaista valmiutta analyysin hallintaan. Teorian läheinen ja pitkäaikainen tunteminen ovat vaikuttaneet ratkaisevasti analyysin sisäistämiseen.

---

<sup>471</sup> Varto 1992, 68

<sup>472</sup> Analyysien tekemisen apuna toimi toisena tutkijana KM Mirjam Virtanen. Hänen tieteelliset valmiudet katsottiin sopivan tehtävään. Kasvatustieteen lisäksi hänellä on uskontotieteestä ja psykologiasta toteutetut syventävätopinnot. Analyysiprosessin aikana hän oli kasvatustieteen tohtorin tutkintoon tähtäävä jatko-opiskelija. Kasvatustieteen väitöskirjatutkimuksen ohessa hän opiskeli psykologian syventäviä opintoja. Tieteellisten valmiuksien ollessa riittävät, symboliteoria käytiin hänen kanssaan huolellisesti läpi ennen varsinaisten analyysien tekoa. Tosin symboliteoriaan Virtanen oli perehtynyt jo useita vuosia ennen koavustustehtävää.

## 9 KOHTI DIALOGIKOMPETENSSIA

Tämä luku ei ole osa tutkimuksen analyyseille tarkoitettua teoreettista lähtökohtaa. Luku on syntynyt tutkimuksen kuluessa. Tutkimuksen analyysien ja tulosten valossa päädytään tämän luvun teoreettisiin suosituksiin. Luvun teoreettinen lisäymmärrys tulee auttamaan ja antamaan lisävalmiuksia kehitysyhteistyöntekijälle ennen kaikkea silloin kun toimintaympäristö, kulttuuri ja uskonto ovat hänelle vieraita. Kehitysyhteistyö on vuorovaikutussuhteiden kannalta haastavaa. Asetelmassa kohtaavat useimmiten kahden toisilleen vastakkaisen ryhmän edustajat: ulkopuolinen ja paikallinen, asiantuntija ja hyödynsaaja tai korkeakoulutettu ja lukutaidoton. Tämä näkökulma nostaa suuren haasteen kehitysyhteistyötä tekeville järjestöille.

### 9.1 AMMATILLINEN KOMPETENSSI

Kokonaisuuden kannalta nähdään tärkeäksi lyhyesti määritellä kompetenssikäsite yleisemmin. Tämän jälkeen huomio kiinnitetään ammatilliseen valmiuteen toimittaessa uskonto- ja kulttuurikysymysten kanssa. Kehitys- tai lähetystyöntekijältä tullaan vaatimaan *erityistä* ammatillista kompetenssia. Ammatillinen kompetenssi viittaa suorituspotentiaaliin tai kykyyn suoriutua ammattiin kuuluvista ja työorganisaation

arvostamista työtehtävistä<sup>473</sup>. Ammatillinen kompetenssi on riippuvainen työntekijän valmiuksista sekä työhön kohdistuvista roolivaatimuksista. Ammatillisen kompetenssin määrittelyssä viitataan maksimaaliseen suoritukseen, joka liittyy ihmisen kykyihin. Maksimaalisella suorituksella tarkoitetaan tasoa, johon ihminen kykenee, kun kaikki sisäiset ja ulkoiset edellytykset ovat optimaaliset ja hän saa keskittyä käsillä olevaan tehtävään.<sup>474</sup> Ammatillinen kompetenssi ei kuitenkaan ole sama asia kuin työsuoritus. Työntekijä voi epäonnistua työssään muun muassa siksi, että ympäristö jollakin tavoin rajoittaa hänen toimintamahdollisuuksiaan tai hänen taidoissaan on puutteita tai hän on kadottanut motivaationsa. Kompetenssien kehittyminen on jatkuva prosessi. Yksilö omaksuu ja vahvistaa taitojaan yltääkseen yhä parempiin suorituksiin yhdellä tai useammalla elämän alueella. Kykyjen, kompetenssien ja osaamisen kehittyminen muodostavat ketjun.<sup>475</sup>

Ammatillisen kompetenssin keskeisinä osa-tekijöinä pidetään tietoja ja taitoja, motivaatiota, persoonallisuutta ja minäkäsitystä. Nämä tekijät voidaan jäsentää kognitiivisiin kykyihin (kyvyt, tiedot, taidot) sekä affektiivisiin, konatiivisiin (motivaatio, persoonallisuuden piirteet ja minäkäsitys) ja sosiaalisiin (kommunikatiiviset kyvyt ja yhteistyökyvyt) valmiuksiin.<sup>476</sup>

Älykkyys ja kompetenssit ovat vahvasti sidoksissa toisiinsa. Sternberg on rinnastanut älykkyyden ja siihen liittyvät kyvyt kompetensseihin; nämä ovat puolestaan ratkaisevia asiantuntijuuden kehittämisessä.<sup>477</sup> Kognitiivisia osa-tekijöitä ovat osaltaan myös ajattelun taidot kuten ongelmien tunnistaminen ja määrittäminen, strategioiden luominen ongelmien ratkaisemiseksi, informaation representaatio, resurssien allokointi sekä ongelmanratkaisujen tarkkailu ja arviointi. Ajattelun taidot kehittyvät kuitenkin

---

<sup>473</sup> Ellström, 2001, 40, Heckhausen 2005, Kanfer & Ackerman 2005, Ruohotie 2005, 4, Ruohotie 2006, 153-154, Streumer, & Bjorkquist 2001, 249

<sup>474</sup> Ellström, 2001, 40-44, Ruohotie 2005, 4-5, Ruohotie 2006, 154-156

<sup>475</sup> Ellström 2001, 44, Ruohotie 2005, 4

<sup>476</sup> Nijhof 2001, 28, Ellström 2001, 39-44, Knafer ja Ackerman 2005, Ruohotie 2005, 4, Ruohotie 2006, 154

<sup>477</sup> Sternberg 2005, Ruohotie 2005, 8

perimän ja ympäristön yhteisvaikutuksesta. Monet yksilölliset ominaisuudet – kuten älykkyys ja kyvyt – ovat perimän ja ympäristön vuorovaikutuksen tulosta.<sup>478</sup>

Affektiiviset ja konatiiviset valmiudet ovat välttämättömiä yhtäältä ammattitaidon jatkuvan ylläpitämisen ja uudistamisen kannalta, toisaalta ammattitaidon hyödyntämisen kannalta. Konaatiolla viitataan niihin mentaaliisiin prosesseihin, jotka auttavat oppijaa kehittymään – siis motivationaaliisiin ja tahdonalaisiin prosesseihin.<sup>479</sup> Ammatillisen kasvun ja kehittymisen kannalta keskeisiä valmiuksia ovat muun muassa suoritusmotivaatio, tehokkuususkomukset, sisäinen tavoiteorientaatio sekä ajattelun ja itsesäätelyn taidot<sup>480</sup>. Ammatillisen kompetenssin motivationaalisilla ominaisuuksilla tarkoitetaan mielenkiinnon kohdetta ja yleisiä motivationaalisia taipumuksia.<sup>481</sup> Itsesäätelyllä viitataan puolestaan ajatuksiin, tunteisiin ja toimintoihin, jotka ovat suunnitelmallisia ja syklisesti sidoksissa henkilökohtaisten tavoitteiden saavuttamiseen.<sup>482</sup> Zimmerman ja Kitsantas<sup>483</sup> kiinnittävät huomiota volitionaaliisiin prosesseihin: he puhuvat persoonallisen kompetenssin näkymättömästä dimensiosta, jolla he tarkoittavat yksilön taitoa säädellä omaa oppimistaan ja toimintaansa. Distaaliset tekijät (aiempi elämänhistoria), työhön liittyvät roolivaatimukset ja organisationaaliset tavoitteet luovat kontekstuaalisen kehyksen, joka osaltaan määrittää valmiuksia sekä kompetenssien ja suorituksen muotoutumista ja kehittymistä.

Sosiaaliset valmiudet viittaavat yhteistyötaitoihin, ajattelun taitoihin, asenteellisiin valmiuksiin sekä vuorovaikutustaitoihin.<sup>484</sup> Weinert korostaa, että sosiaalisilla valmiuksilla ei tarkoiteta pelkästään yksilön sosiaalista osaamista, vaan myös vuorovaikutus- ja ryhmätyötaitoja, jotka koskevat laajempaa ryhmää: instituutiota, yhteisöä tai organisaatiota. Yksilöitä ja yksilöiden muodostavia ryhmiä sitovia sosiaalisia taitoja ovat esimerkiksi sosiaalinen asennoituminen tai kunnioittavat tavat.<sup>485</sup>

---

<sup>478</sup> Ellström 2001, 45-46, Ruohotie 2005, 8, Sternberg 2005

<sup>479</sup> Ruohotie 2002a

<sup>480</sup> Ruohotie 2002a ja 2002b

<sup>481</sup> Ruohotie 2005, 6

<sup>482</sup> Zimmerman 2000, Ruohotie 2005, 9

<sup>483</sup> Zimmerman & Kitsantas 2005, Ruohotie 2006, 167

<sup>484</sup> Ellström, 2001, 40, Nijhof 2001, 28, Ruohotie 2006, 172, Streumer & Bjorkquist 2001, 249

<sup>485</sup> Weinert 2001, 51

Ruohotie<sup>486</sup> mainitsee, että jokaisella ammattialalla tarvitaan erityisiä kompetenssialueita, niin kutsuttuja avainkompetensseja. Näin on myös kehitysyhteistyössä toimivan henkilön kohdalla. Työskenneltäessä itselle vieraassa kulttuurissa keskeinen ammatillisen kompetenssin osa-alue liittyy siihen vuorovaikutusprosessiin, joka syntyy toisen kulttuuripiiriin ja kehitysyhteistyöntekijän välille.<sup>487</sup>

## 9.2 DIALOGIKOMPETENSSI

Suomen kehityspolitiikka on viimeisten vuosien aikana painottanut uskonto- ja kulttuuriymmärryksen merkitystä kehitysyhteistyössä.<sup>488</sup> Maailman kulttuurien ja uskontojen kirjo vaikuttaa mosaiikilta. Yhden kulttuurin tuntemus ei välttämättä ole suoraan sovellettavissa toiseen kulttuuriin. Hyvät ammatilliset valmiudet kehitysyhteistyöntekijänäkin ei välttämättä riitä. Menestyminen ei tule olemaan kiinni onnistuneesta lähestymistavasta: oli se sitten tarve- tai oikeusperustainen. Keskeiseen rooliin nousevat ammatilliset valmiudet ymmärtää toisia kulttuureita ja uskontoja.

Vuorovaikutustilanteessa toisen kulttuurin kanssa tulee korostumaan ammatillisen kompetenssin sosiaaliset valmiudet. Niillä viitataan yhteistyötaitoihin, ajattelun taitoihin, asenteellisiin valmiuksiin sekä vuorovaikutustaitoihin.<sup>489</sup> Tämän tutkimuksen kannalta keskeinen kompetenssialue on dialogikompetenssi. Heinosen mukaan dialogikompetenssi on monidimensionaalinen vuorovaikutus yksilöiden välillä, joka edistää sekä yleisiä että yksilön pyrkimyksiä. Käsitteellä tarkoitetaan valmiutta vastavuoroiseen tietojen, arvojen

---

<sup>486</sup> Ruohotie 2002a, 251–254, Ruohotie 2006, 172–174

<sup>487</sup> Heinonen 2007, 4

<sup>488</sup> Kehityspolitiikan muutos oli havaittavissa Pertti Paasion raportin (31.1.1996) ja kehitysmaasuhteiden neuvottelukunnan (KESV) suosituksissa (7.6.1996). Suositusten mukaan Suomen tulisi keskittää kehitysyhteistyössään kumppanit, joiden kanssa toimia. Uusien kumppaneiden kanssa yhteistyöhön lähdetäisiin vain harkiten. Keskeinen peruste oli kulttuurien syvemmän ymmärtämisen tarpeellisuus. Valtioneuvoston uusi kehityspoliittinen ohjelma (5.2.2004) keskittää kahdenvälisen yhteistyönsä harvempiin maihin ja suurempiin yhteistyökokonaisuuksiin. Keskittämällä pyritään parantamaan yhteistyön vaikuttavuutta. Heinonen 1997a, 12. Valtioneuvoston kehityspoliittinen ohjelma 2004.

<sup>489</sup> Ellström, 2001, 40, Nijhof 2001, 28, Ruohotie 2006, 172, Streumer & Bjorkquist 2001, 249.



ja taitojen vaihtoon niin kognitiivisella, affektiivisella kuin konatiivisellakin kulttuurisella tasolla.<sup>490</sup>

Dialogikompetenssin kognitiivisella osa-alueella tarkoitetaan dialogisääntöjä. Tworuschka<sup>491</sup> on esitellyt vuoropuhelua edistävät säännöt, joita voidaan kutsua dialogisäännöiksi. **Ensimmäisen** säännön mukaan on vältettävä vertaamista uskontoja toisiinsa kokonaisuutena. On vältettävä stereotyyppisiä yleistyksiä, joihin liittyy kokonaisvaltainen leimaaminen. Yleensä yleistykset ovat tehty omassa maassa opituista näkökulmista käsin ja niihin saattaa liittyä ennakkoluuloinen asennoituminen. **Toisen** säännön mukaan uskontoja tulee verrata aina samasta näkökulmasta käsin. Näitä ovat rituaalinen, mytologinen, opillinen, eettinen, sosiaalinen, materiaalinen ja kokemuksellinen ulottuvuus.<sup>492</sup> Jos on kysymys uskonnon opillisesta ulottuvuudesta, sitä ei tule sekoittaa uskonnon sosiaaliseen ulottuvuuteen. **Kolmannen** säännön mukaan teorian ja käytännön vertailua tulisi välttää erityisesti uskontojen vertailussa. Käytäntöön vaikuttavat luonnollisesti monet muutkin asiat kuten historialliset seikat samoin kuin ihmisen luontaiset kyvyt ja rajoitukset. Teoriaa voidaan verrata teoriaan ja käytäntöä käytäntöön. **Neljännän** säännön mukaan on tärkeää pohtia, mikä uskonnoissa on luovuttamatonta ja mikä on toissijaista. Ulkoisesti havaittavat seikat, pukeutuminen, ruokavalio ja hartaudenharjoituksen muodot saattavat johtaa uskonnon pinnalliseen tulkintaan. Ennakkoluuloinen asenne korostaa sekundaarisia piirteitä primaaristen piirteiden sijaan. Symbolididaktisesti kysymys on symbolin ulkoisen muodon tai symbolimateriaalin nostaminen keskeisemmäksi kuin symbolin viittauskohteen. Tällainen pinnallinen ilmiöiden tulkinta ja siitä seuraavat asenteet voivat johtaa uskontojen väliseen vastakkainasetteluun. **Viidennen** säännön mukaan yksittäiset ilmiöt on liitettävä osaksi laajempaa kokonaisuutta. Uskonnon yksittäinen tapa tulee tulkita sen omasta viitekehystä käsin. Hindulainen peseytymisriitti tuntuu vieraalta länsimaalaisesta hygieniakäsityksestä käsin. Riitti on ymmärrettävä osana hindulaista pyhiinvaellusta henkisen puhdistautumisen vertauskuvana. **Kuudennen** säännön mukaan

---

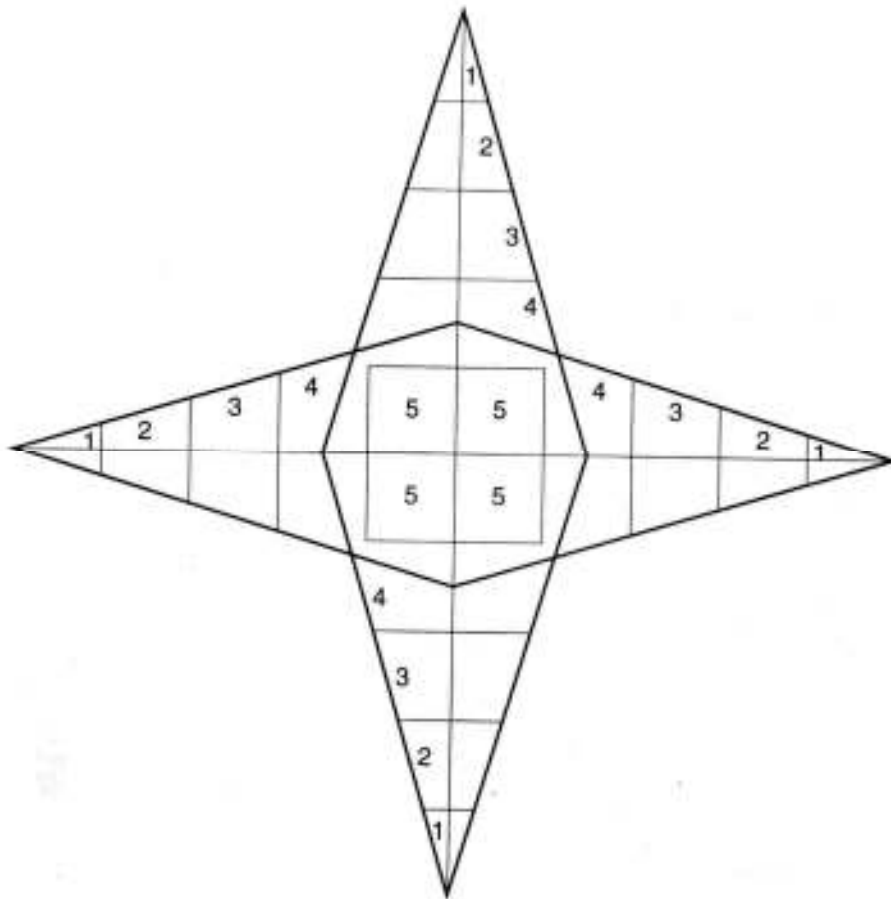
<sup>490</sup> Heinonen 2007, 4

<sup>491</sup> Heinonen 1997a, 125-131

<sup>492</sup> Smart 1996, 8-12. Heinonen lainaa uskonnon ulottuvuudet Ninian Smartilta. Tarkemmin ulottuvuuksien sisällöstä voi lukea Smartin teoksesta: *Dimension of the Sacret*, 1996, 8-12

on yhtäläisyyksien löytymisen jälkeenkin puhuttava varoen uskontojen yhtäläisyyksistä, varsinkin opillisessa mielessä. Analogioiden ja homologioiden eristäminen toisistaan luo edellytykset ymmärtää eri uskontojen erityistä sanomaa. Vertailun on paremminkin johdettava erilaisuuden ymmärtämiseen.

Dialogikompetenssin konatiivisella osa-alueella tarkoitetaan symbolointikykyä. Symbolointikyky perustuu Biehlin ja Fowlerin symbolointitasoihin, jotka on seikkaperäisesti esitetty luvussa 4.1.3.



Kuvio 8: Heinosen symbolitasojen tähtimalli

Kuviossa<sup>493</sup> tähden sakarat edustavat uskontoja. Mitä alemmalla symbolitasolla uskontoa tulkitaan, sitä vaikeampi on löytää uskontoja yhdistäviä ja vuoropuhelua edistäviä asioita. Neljännellä tasolla uskonnot ovat ensimmäisen kerran kosketuksissa toisiinsa, mutta varsinaisesti vasta viidennellä tasolla on mahdollisuus päästä vastavuoroiseen dialogiin. Tätä kuvaa tähden keskustassa yhteinen yhdistävä ruutu.

Dialogikompetenssin affektiivisella osa-alueella tarkoitetaan eettistä kykyä löytää sama ”aaltopituus” kanssakäymisessä.<sup>494</sup> Pelkästään tieto- ja kommunikaatiotaidot eivät tule riittämään dialogiseen kompetenssiin. Tarvitaan syvempiä arvoja ja moraalisia periaatteita. Ensimmäiseksi on keskeistä löytää yhdistäviä moraalisia sääntöjä.<sup>495</sup> Toiseksi affektiiviseen kompetenssiin liittyy kyky sitoutua sellaiseen eettiseen ilmapiiriin, jossa vastavuoroinen luottamus on mahdollista.<sup>496</sup>

### 9.3 ENNAKKOLUULOTTOMUUS YKSILÖLLISENÄ VALMIUTENA

Pelkästään oikea informaatio ei tule riittämään vieraiden kulttuurien ja uskontojen ymmärtämisessä. Ihminen valikoi tiedot oman asenne- ja arvonäkökulmansa pohjalta. Nijhofin<sup>497</sup> mukaan asenteelliset valmiudet ovat osa ammatillisia valmiuksia. Jos asenteet

---

<sup>493</sup> Heinonen 1997a, 137, Heinonen 2000, 20-24, Heinonen 2002, 91

<sup>494</sup> Heinonen 2007, 1

<sup>495</sup> Uskontojen välisen vuoropuhelun edistämiseksi keskeiseen merkitykseen ovat nousseet ylikansalliset julistukset. Niistä merkittävin aiheeseen liittyvä on *Chicagon julistus* (28.8–4.9.1993). Julistus antaa neljä globaalista eettistä neuvoa: elämän kunnioitus ja sitoutuminen väkivallattomaan kulttuuriin, keskinäisen vastuuntunnon ja solidaarisuuden huomioiminen omassa omaisuuden käytössä, totuudenmukainen puhuminen ja toimiminen sekä sitoutuminen tasa-arvoiseen kulttuuriin. Chicagon julistus on suomennettu nimellä: *Elämää säilyttävät arvot*, 1994. Julistuksen suomalaiset allekirjoittajat ovat alivaltiosihteeri Martti Ahtisaari ja arkkipiispa Mikko Juva. Katso lisää Heinonen 2004c, 31–58. Artikkelin sisältää myös laajan globaalieettistä kirjallisuutta koskevan kirjallisuusluettelon. Yksi keskeisimmistä globaalien etiikan julistuksen edustajista lienee saksalainen Hans Kung. Keskeinen aiheita käsittelevä teos on *World Peace – World Religion – World Ethic* vuodelta 1994. Katso myös Heinonen 1993, 483–487. *Globaalien etiikan julistus*.

<sup>496</sup> Heinonen 2007, 8-10

<sup>497</sup> Nijhof 2001, 22

ovat yksipuoliset, tiedon valikointi on myös yksipuolista.<sup>498</sup> Dialogikompetenssin yksilöllinen erityisvalmius liittyy asenteellisiin valmiuksiin.

Dialogikompetenssin neljäs sääntö liittyi asennoitumiseen. Asenne voidaan määritellä taipumukseksi arvioida jotakin objektia, symbolia tai aspektia myönteisyyden tai kielteisyyden ulottuvuudella. Se voidaan ymmärtää tiettyyn psykologiseen objektiin kohdistuvaksi reaktiovalmiudeksi. Asenne muodostuu oppimisen tuloksena, kokemuksen kautta.<sup>499</sup> Asenne voidaan sijoittaa ulottuvuudelle positiivinen - negatiivinen. Reagoitavalmius ilmenee useiden tutkijoiden mukaan tunteellisella eli affektiivisellä, tiedollisella eli kognitiivisella ja toiminnallisella eli konatiivisella alueella.<sup>500</sup> Asenne muodostuu siis kolmesta komponentista, jotka vasta yhdessä muodostavat varsinaisen asenteen.<sup>501</sup> Asenteen tehtävänä on olla muuttujana ärsykkeen ja reaktion välillä.<sup>502</sup> Asenteen muuttuminen ei ole nopeaa, koska silloin myös yksilön persoonallisuus muuttuu.<sup>503</sup> Asenteen ohessa toinen käytetty käsite on ennakkoluulo. Allport päätyy myöhemmin lopulliseen näkemykseensä, joka sisältää joustavuuden tai joustamattomuuden, yleistämisen, dimensionaalisuuden ja ryhmäsidonnaisuuden elementit: "etninen ennakkoluulo on antipatiaa, joka perustuu virheelliseen ja joustamattomaan yleistämiseen. Se voidaan tuntea tai ilmaista. Se voidaan suunnata ryhmän kokonaisuudessaan tai yksilöön sen takia, että hän on tuon ryhmän jäsen."<sup>504</sup> Ennakkoluulo eroaa objektiivisesta havainnosta, tosiasioista yleistämällä havainnot automaattisesti yksittäistapauksiin<sup>505</sup>.

Rotujen ja vähemmistöryhmien erilaisuuden tiedostaminen voi aiheuttaa rotuennakkoluuloisuutta. Ollakseen ennakkoluuloinen, täytyy yksilön havaita sellaisia

---

<sup>498</sup> Heinonen 1997a, 39

<sup>499</sup> Ajzen & Fishbein 1993, 44, Goldwin & Klausmeier 1971, 356

<sup>500</sup> Ajzen & Fishbein 1975, 6, Rosenborg 1960, 20-22, Ruoppila 1967, 20

<sup>501</sup> Karvonen 1970, 6, Rosenborg 1960, 20-22

<sup>502</sup> Eiser & Pligt 1988, 23

<sup>503</sup> Nebergall, Sherif & Sherif, 1965, 11-12

<sup>504</sup> Allport 1985, 6-9

<sup>505</sup> Farleyn mukaan ei ole ennakkoluuloa sanoa, että esimerkiksi meksikolais-amerikkalaisilla esiintyy enemmän työttömyyttä kuin angloilla, koska tämä on totta. Olisi kuitenkin ennakkoluuloisuutta automaattisesti ajatella, että meksikolais-amerikkalainen on työtön. Farley 1988, 12

eroavaisuuksia, joita kohtaan tuntee vastenmielisyyttä.<sup>506</sup> Eroavaisuuksien havaitseminen ei kuitenkaan välttämättä johda ennakkoluuloisuuteen. On nimittäin havaittu, että ennakkoluulottomat lapset havaitsevat samat eroavaisuudet kuin ennakkoluuloiset, mutta he eivät vain suhtaudu niihin niin kielteisesti.<sup>507</sup>

Ennakkoluuloa voi esiintyä myös erilaisten uskontojen, uskontokuntien ja elämäkatsomusten välillä. Gustav Mensching nostaa esiin kaksi eri suvaitsevaisuuskäsitettä; muodollinen ja sisällöllinen. Muodollisella suvaitsevaisuudella Mensching tarkoittaa sitä, että ”toisen” uskonnollista vakaumusta kunnioitetaan siinä mielessä, että se jätetään ”koskematta”. Tähän pyritään usein lainsäädännössä, jos valtiossa elää rintarinnan erilaisia uskonnollisia yhdyskuntia. Sisällöllinen suvaitsevaisuus merkitsee puolestaan vieraan uskonnon myönteistä tunnustamista siten, että siinä tunnustetaan oikeutettu ja aito mahdollisuus pyhän kohtaamiseen. Tämän vastakohtana on sisällöllinen suvaitsemattomuus. Tällöin taistellaan toisia uskonnollisia vakaumuksia vastaan totuuden nimissä.<sup>508</sup> Uskonnollisessa suvaitsevaisuudessa ei ole kuitenkaan kysymys uskonnollisesta välinpitämättömyydestä. Päinvastoin: kysymys on Menschingin mukaan suvaitsevaisuudesta, joka nousee syvästä uskonnollisesta kokemuksesta ja ymmärtämisestä.<sup>509</sup>

Islam-tutkija Falaturin mukaan islamin oma suvaitsevaisuuskäsitys suhteessa muihin maailmauskontoihin seurailee näitä kahta suvaitsevaisuuskäsitystä. Hän lähtee liikkeelle islamin tekemästä jaosta polyteistisiin ja monoteistisiin uskontoihin. Muhammed takasi uskonnonvapauden kaikille. Falatur katsoo, että islam harjoittaa polyteistejä kohtaan passiivista suvaitsevaisuutta, kun taas monoteisteja kohtaan aktiivista suvaitsevaisuutta.<sup>510</sup>

---

<sup>506</sup> Aboud 1988,15

<sup>507</sup> Aboud & Skerry 1984, 27-29

<sup>508</sup> Mensching 1955, 16-17, Kähkönen 2000, 147

<sup>509</sup> Mensching 1955, 127, Kähkönen 2000, 148

<sup>510</sup> Kähkönen 2000, 150. Falaturin teologis-pedagogista ohjelmaa on tutkinut väitöskirjassaan Esko Kähkönen. Hän suhtautuu kuitenkin aika kriittisesti Falaturin esittämään islamin suvaitsevaisuusnäkemykseen ja esittää useita huomioitavia ja lisäperusteluita kaipaavia näkökulmia. Katso lisää Kähkönen 2000, 141-160

Ennakkoluulot voidaan nähdä myös puolustusmekanismeina, jolla ihmiset pyrkivät ratkaisemaan ongelmiaan suhteessa muihin ihmisiin tai sisäisiä repressiivisiä eli uusiutumista ehkäiseviä impulssejaan. Sisäiset konfliktit ja repressio ovat yleisinhimillisiä ominaisuuksia. Niiden stereotyyppinen projisointi ulkomaailmaan heijastaa pikemminkin torjuttuja ominaisuuksia kuin ulkoryhmän todellisia ominaisuuksia.<sup>511</sup>

Ennakkoluuloisuus on siis asennoitumista.<sup>512</sup> Duckitt on esittänyt ennakkoluuloisen asenteen kolmikomponenttijaon. Negatiivisella eli toiminnallisella dimensiolla tarkoitetaan toimintavalmiutta, mutta ei välttämättä toimintaa. Ennakkoluulon kohdalla tämä tarkoittaa sosiaalista syrjintää tai aggressiivista käyttäytymistä. Kognitiivinen dimensio koostuu taas uskomuksista, jotka yhdistetään stereotyyppioihin. Affektiivinen komponentti käsittää tunnetason, toisin sanoen vastenmielisyyden tunteet. Etnisissä ennakkoluuloissa voi affektiivinen lataus olla melko suuri.<sup>513</sup>

Toiminnallinen osa-alue määrää sen, millainen todennäköisyys on varsinaisen ilmitoiminnan avulla osoittaa positiivista tai negatiivista suhtautumista asennekohteeseen.<sup>514</sup> Sopimuksenvaraista on, mitkä reaktiot katsotaan varsinaiseksi ilmitoiminnaksi ja mitkä katsotaan kuuluvaksi affektiivisen tai kognitiivisen alueen reagoitinteknologiaan. Karvosen mukaan näiden reaktiomuotojen erottelu ei käytännössä kuitenkaan osoittaudu vaikeaksi.<sup>515</sup>

Monessa kohdin islaminvastaisuus täyttää ennakkoluuloille tyypillisiä piirteitä. Avuksi tähän pohdintaan on Britanniassa julkaistu kristittyjen, juutalaisten ja muslimien yhteisen neuvottelukunnan *Islamofobia*-raportti. Raportin mukaan fobianomaisella käyttäytymisellä on seuraavanlaisia piirteitä:

---

<sup>511</sup> Liebkind 1996, 52

<sup>512</sup> Allport 1985, 13

<sup>513</sup> Toivonen 1990, 36, Karvonen 1970, 8, Duckitt 1994, 14, Katz & Scotland 1959, 423-425

<sup>514</sup> Karvonen 1970, 9

<sup>515</sup> Karvonen 1970, 8

1. Muslimikulttuurit nähdään muuttumattomina ja monoliittisina.
2. Väitetään, että muslimikulttuurit eroavat täysin muista kulttuureista.
3. Islam nähdään uhkana.
4. Väitetään, että islamin seuraajat käyttävät uskoaan lähinnä sotilaallisten ja poliittisten päämäärien saavuttamiseen.
5. Muslimien kritiikki läntisiä yhteiskuntia ja kulttuureita kohtaan torjutaan suoralta kädeltä.
6. Islamin pelko sekoittuu rasistiseen käyttäytymiseen maahanmuuttoa kohtaan.
7. Islamofobiaa pidetään ongelmattomana ja luonnollisena käyttäytymisenä.<sup>516</sup>

Dialogikompetenssin kognitiivisen osa-alueen neljäs sääntö viittaa stereotyyppiseen ajatteluun. Stereotypiat ovat liioiteltuja kategorisia uskomuksia, jotka kohdistuvat johonkin ihmisryhmään, kuten esimerkiksi rodulliseen, etniseen tai uskonnolliseen ryhmään.<sup>517</sup> Edellä mainitut ryhmät ovat stereotypisoituneet siten, että niille ei ole löydettävissä vastinetta todellisuudesta.<sup>518</sup> Stereotypiat ovat kuitenkin hyödyllisiä siinä mielessä, että ne yksinkertaistavat ja samalla helpottavat ihmisten jokapäiväisiä ajatuksia ja päätöksentekoa. Ne ovat kuitenkin liioitellun yksinkertaisia ja arvostettuja. Stereotypiat ovat usein virheellisiä, vaikka ne saattavat sisältää "totuuden jyvän".<sup>519</sup>

Toinen stereotypian piirre on ihmisten kategorisoiminen esimerkiksi mustiin, valkoisiin, juutalaisiin, muslimeihin ja homoseksuaaleihin. Stereotyyppisesti ajatteleva henkilö luokittelee ihmisiä olettaen, että henkilöllä tai ryhmällä on ne piirteet, jotka hän assosioi heihin. Nämä piirteet, jotka stereotyyppisesti ajatteleva henkilö liittää ihmisiin (rahanahneus ja juutalaisuus), voivat johtaa automaattiseen kategorisointiin (juutalaiset ovat raha-ahneita).<sup>520</sup>

Kolmas piirre on, että stereotypiat ovat luonteeltaan joko negatiivisia tai positiivisia. Positiiviset stereotypiat liitetään useimmiten omaan ryhmään eli sisäryhmään ja

---

<sup>516</sup> Kähkönen 2000, 145

<sup>517</sup> Allport 1985, 191

<sup>518</sup> Farley 1988, 13-14

<sup>519</sup> Oskamp 1991, 29-47

<sup>520</sup> Farley 1988, 14

negatiiviset stereotypiat ulkoryhmään, koska nämä henkilöt poikkeavat omasta ryhmästä.<sup>521</sup> Peabody<sup>522</sup> puhuu kansallisista stereotypioista tarkoittaen niillä tavallisten kansalaisten ryhmäarviointia joko omasta ryhmästä (autostereotypiat) tai jostakin toisesta ryhmästä tai kansasta (heterostereotypiat). Stereotyyppisessä ajattelussa ryhmän jäsenet depersonalisoidaan. Heitä ei siis enää mielletä yksilöinä vaan ryhmään kuuluvina samankaltaisina henkilöinä. Arviot vieraista ihmisistä ovat yleensä aina oman kulttuurin värittämiä, etnosentrisiä.

Kuten asenne yleensä, niin myös stereotypiat opitaan. Oskampin<sup>523</sup> mukaan stereotypiat voivat olla peräisin suoranaisestä opetuksesta tai ne voidaan oppia vahingossa esimerkiksi joukkotiedotuksen kautta. Schaff<sup>524</sup> puolestaan painottaa stereotypioiden funktiota (sosiaalisesti integroiva merkitys) ryhmän kannalta. Hän toteaa stereotypioiden välittyvän yksilölle yhteisön toimesta.

Luonteenomaista stereotypioille on myös se, että ne omaksutaan vähitellen, lähinnä sosiaalisen oppimisen kautta. Kun oppimisprosessi on käynnistynyt, henkilökohtaisilla havainnoilla on taipumus valikoitua stereotypioita tukeviksi. Stereotypialle on ominaista myös melko suuri pysyvyys. Ne voivat kuitenkin muuttua henkilön saadessa uutta tietoa kohteestaan. Stereotyyppistä asennoitumista esiintyy kuitenkin usein piilevänä vaikka sitä yrittäisi välttää.<sup>525</sup>

Stereotypioiden syntyminen ja niiden sitkeä säilyminen yhteisössä on tulkittavissa inhimillisenä pyrkimyksenä sosiaalisen todellisuuden jäsentämiseen. Toimintojen organisoituminen yhteisössä sosiaalisesti järjestelmäksi vaatii toimintojen ja niiden suorittajien luokittamista ja järjestämistä luokkiin. Tähän tarvittavien tietojen puuttuessa ne korvataan olettamuksilla. Näin tapahtuu erityisesti vähemmistöryhmien kohdalla.<sup>526</sup>

---

<sup>521</sup> Farley 1988, 14

<sup>522</sup> Peabody 1985, 5-10

<sup>523</sup> Oskamp 1991, 5-10

<sup>524</sup> Shaff 1984, 91-92

<sup>525</sup> Huttunen 1981, 4

<sup>526</sup> Huttunen 1981, 4



## 10 POHDINTA

Tutkimuksen tehtävänä on selvittää, millaisia haasteita kristittyjen tarjoama kehitysyhteistyö asettaa kehitysyhteistyöjärjestölle ja sen henkilökunnalle, kun toimitaan islaminuskoisessa kulttuurissa. Tässä pohdinnassa tuodaan esille nuorten empiirisen kokemusmaailman pohjalta nousevia johtopäätöksiä. Ne esitetään tutkimuksen tehtävän näkökulmasta. Tutkimuksen tavoitteena on selvittää, miten sansibarilaiset nuoret ovat kokeneet yhteistyön ja millä tasolla heidän symbolien ymmärtäminen tapahtuu – miten symboliymmärrys vaikuttaa nuorten suhtautumiseen kristittyjä kohtaan ja kristittyjen tarjoamaan apuun. Pohdinnan tarkoituksena on myös laajemmassa määrin antaa näkökulmia siihen, miten kristillisen kehitysyhteistyöjärjestön toiminta on kohdattu hyödynsaajien kokemuksissa ja mitä näistä kokemuksista voidaan oppia.

Tässä tutkimuksessa on kaksi erilaista teoreettista lähtökohtaa; eksistentiaalinen fenomenologia ja symboliteoreettinen. Menetelmillä saatu tieto on varsin erilaista. Eksistentiaalinen fenomenologia edustaa kokemuksen tutkimusta ja symboliteoreettinen lähtökohta kuvaa puolestaan ajattelumaailmaa. Tässä luvussa menetelmillä saatu ja analysoitu tieto kootaan yhteen. Erilaisuudestaan johtuen analyyseilla saadut tiedot täydentävät toisiaan ja rakentavat näin pohjan tutkimuksen pohdinnalle ja johtopäätöksille.

Tutkimuskohteeksi valittiin suomalaisen kristillisen lähetys- ja kehitysyhteistyöjärjestön Fida Internationalin kehitysyhteistyöhanke Tansaniasta. Tutkimuksen aineisto on kerätty Sansibarilla Stone Townin keskustassa toimivan nuorisokeskuksen opiskelijoilta.

Tutkimusasetelma, tulosten esittäminen ja niistä johdetut päätelmät voivat johtaa siihen käsitykseen, että tutkimus on nuoria arvottava tai manipuloiva. Tutkimuksen tarkoituksena ei kuitenkaan ole ilmaista, että jonkun tutkittavan vastaus on huono, väärä, hyvä tai mitenkään muutenkaan arvottava. Pyrkimyksenä ei ole arvottavasti suhtautua nuorten merkityksenantoon. Tutkimuksen intentiona ei myöskään ole vaikuttaa sansibarilaisten nuorten elämään tai ajatteluun.<sup>527</sup>

Tässä yhteydessä on hyvä nostaa esille asia, jonka raportoimisen tutkimusraportissa katson tärkeäksi ja joka voidaan päätellä vain raportista itsestään sekä tavasta miten tuloksia on käsitelty. Olen väitöstyön vastuullisena tutkijana ollut työsuhteessa Fida Internationaliin vuosien 2002–2006 välisenä aikana. Tutkimus on siis tavallaan oman työni kehittämistä ja sellaisena se on myös nähtävä. Vilpitön tarkoitukseni on ollut tarjota Tansanian vuosina työskentelemälleni järjestölle tarkempaa tietoa siitä miten yhteistyö toisen kulttuurin edustajien kanssa on sujunut. On mahdoton objektiivisesti määritellä onko tämä vaikuttanut tuloksiin. Itse näen asian siten, että tutkimus oli lukuisista muista tarjolla olleista mahdollisuuksista kuitenkin mielekkäintä toteuttaa näin. Tärkeää on huomioida, että tuon tämän puolen avoimesti esiin tutkimusraportissani. Se kertokoon miten olen onnistunut.<sup>528</sup>

## **10.1 KEHITYSYHTEISTYÖHANKE JA USKONTOJEN KOHTAAMINEN**

Tämä tutkimus toteutettiin tapaustutkimuksena suomalaisen kristillisen kehitysyhteistyöhankkeen hyödynsaajien keskuudessa. Fida Internationalin kehitysyhteistyön visio on pyrkiä vaikuttamaan yhteistyökumppaneidensa

---

<sup>527</sup> Monet johtopäätökset esitetään vasta tässä luvussa, vaikka ne ovat suoraan johdettavissa analyyseistä. On totta, että lukijan voi olla vaikea liittää niitä edellä esitettyjen tulosten yhteyteen. Ratkaisuun on päädytty kuitenkin tutkimusaiheen ja aineiston sensitiivisyyden sekä tutkimuseettisistä periaatteista johtuen. Tulosten analysoinnin tarkoituksena ei ollut arvostella informattien ajattelua.

<sup>528</sup> Rauhalan mukaan eksistentiaalisessa fenomenologiassa pyritään eliminoimaan tutkijan yksityinen tila tutkimuksen kohteena olevasta tilaatiosta. Kuitenkaan eksistentiaalisen fenomenologian mukaan tutkijan subjektiviteetti ei ole koskaan tutkimuksessa täysin eliminoitavissa. Rauhala 1993, 91

toimitapoihin niin, että ne voimaantuisivat olemaan positiivisia vaikuttajia omissa yhteisöissään. Yhteistyökumppanit ovat kohdemaiden helluntaikirkkoja.<sup>529</sup>

Tutkimuksen kaksi ongelmaa vastaavat siihen, millaisia merkityksiä sansibarilainen nuori antaa kristittyjen tarjoamalle koulutukselle ja miten sansibarilainen nuori kokee koulutuksen tarjoajat. Tutkimustulosten pohjalta voidaan todeta, että sansibarilaisnuorten kokemus osoittaa positiiviselle vuorovaikutukselle olevan edellytyksiä. Nuoret eivät kokeneet hankkeen käännyttävän heitä. Heidän kokemustensa mukaan kristillinen julistus ei ollut osa keskuksen toimintaa. Vaikka johtopäätös voi tuntua varsin banaalilta, liittyy se keskeisesti aiheen ympärillä käytyyn laajempaan keskusteluun. Yhtäältä se tukee väitettä, ettei nuorisokeskushanketta tukeva järjestö Fida International ehdollista auttamistaan. Apua ei anneta vain niille, jotka sitoutuvat kirkon toimintaan vaan järjestö palvelee kaikkia ilman ideologisia ennakkoehtoja. Tässä mielessä voidaan sanoa, että kristillisten kirkkojen toiminnan periaatteet ovat kehittyneet suvaitsevaisempaan suuntaan ja heidän missiologinen itsemäärittelynsä on muuttunut.<sup>530</sup> Muutosta voidaan tämän tutkimuksen valossa arvioida ainakin suhteessa kirkkojen toimitapoihin kohdealueen historiassa.

Toisaalta kristilliseltä arvopohjalta toimivien kehitysyhteistyöjärjestöjen motiivien läpinäkyvyyttä kyseenalaistetaan edelleen. Kuten todettu, kohdealueella suhtaudutaan varsin epäilevästi ja kielteisesti kirkkojen ylläpitämiin sosiaalisiin hankkeisiin. Tutkimustulosten pohjalta ei oteta kantaa, onko kysymyksessä vain yksittäisten saarelaisten toiminta vai laajemman joukon. Uskonnollisten yhteisöjen keskuudessa

---

<sup>529</sup>Fida Internationalin kehitysyhteistyön strategian mukaan kehitysyhteistyötoiminnassa korostetaan vastuuta siitä yhteisöstä, jota ollaan osa. Pyrkimys on mieluummin olla positiivinen vaikuttaja yhteisönsä keskellä. Tämä on tarkoittanut sosiaalista vastuunottoa ihmisen muidenkin tarpeiden kohdalla kuin pelkästään hengellisten. Sansibarin hanke noudattaa missiologiassaan tätä periaatetta. Fida Internationalin mukaan vapaan helluntaikirkon avaaman nuorisokeskuksen tarkoituksena on täyttää sitä koulutuksellista vajetta, joka Sansibarin nuorien keskuudessa on. Samalla keskus pyrkii informoimaan nuoriin negatiivisesti vaikuttavista ilmiöistä kuten huumeiden lisääntyneestä käytöstä tai hivistä ja aidsista. Hakola 2004, 11-15, Järvinen 2004, 66-69

<sup>530</sup> Tässä kohtaa käytän yleisemmin termiä kirkot, vaikka tutkimusaineistoni liittyykin lähinnä yhden kirkon toimintaan. Saaren muilla kirkoilla on kuitenkin samankaltaisia hankkeita ja heidän missiologinen näkemyksensä ei myöskään pohjautu avun ehdollistamiseen (ks luku 2.2.3).

aiheeseen suhtaudutaan vakavasti. Keskeisenä indikaattorina voidaan pitää viimeaikaisia dialogin edistymisen eteen tehtyjä toimenpiteitä.

Kolmanneksi johtopäätös on keskeinen siitä syystä, että kirkkojen toiminta Itä-Afrikassa mielletään yhä joidenkin keskuudessa ”pohjoisen vallankäytön” välineeksi. Sansibarilla kirkot ovat vieraalla maaperällä toteuttamassa tarpeita, jotka tunnistetaan lähinnä Sansibarin ulkopuolelta. Tämä osoittaa, että ainakin tutkimuksen kohteena oleva hanke toteuttaa sansibarilaisten keskuudessa syntynyttä tarvetta. Vaikka laupeuden työn motiivit olisivatkin niin aidot ja jalot kuin järjestö esittää ja tämän tutkimuksen tulokset vahvistavat, niin siitä huolimatta saarelaisten keskuudessa elää pelko. Se kohdentuu kristillisen toiminnan laajentumiseen sekä kristillisten kirkkojen vaikutusvallan ja jäsenistön lisääntymiseen. Motiivien aitoudesta huolimatta tämänkaltainen epäily on luonnollinen, sillä kristillisen kirkon keskeinen piirre on olla luonteeltaan missiologinen ja levittää ideologiaansa.

Huolimatta nuorisokeskuksen kristillisestä taustasta, suhtautuivat tutkimuksen informantit sen toimintaan siis varsin positiivisesti. Vain muutama koki asian negatiiviseksi, vaikka antoivat hyväksynnän asialle, koska sille ei toistaiseksi voinut tehdä mitään. Keskuksen eettinen opetus sai positiivisia merkityksiä nuorten kokemuksessa. Sillä tarkoitettiin keskuksen panosta hiv ja aids -työssä, huumeiden vastaisessa työssä sekä muiden sellaisten ilmiöiden kohdalla, jotka vaikuttavat nuorten elämään kielteisesti.

Tämän tutkimuksen pohjalta onnistuneeseen yhteistyöhön on mahdollisuus sellaisilla alueilla, jotka eivät ulotu liian voimakkaasti uskonnollisen toimintaan. Tutkimuksen kohteena olevan suomalaisen kehityshankkeen vuorovaikutusta paikallisen kulttuurin kanssa voitaneen pitää onnistuneena. Vastauksista näkee, että koulutus tulkittiin toisista lähtökohdista kuin uskonnolliset symbolit. Nuoret kokivat, ettei ole merkityksellistä kenen toimesta koulutus järjestetään. Koulutus koettiin koulutuksena ja sille ei ollut syytä antaa uskonnollista merkitystä. Tärkeänä tosin pidettiin toiseuden arvostamista ja hyväksymistä. Kaikenlainen käännyttäminen koettiin pahana.

Kiintoisaa oli sansibarilaisten nuorten kokemukseen liittyvä alemmuuden tunne kristittyihin verrattuna. Kristittyjä pidettiin edelleen koulutetuimpina. Koulutuskysymykseen liittyy sekä historiasta että nykyisestä kokemuksesta jännitteitä ja näin korostuu koulutuskysymyksen avoimuus islamilaista yhteisöä kohtaan. Avoimuudella tarkoitetaan kaikkien tasavertaista mahdollisuutta osallistua koulutukseen sekä tasavertaista kohtelua koulutuksessa. Tämän lisäksi avoimuus voisi ulottua myös kehityshankkeiden hallinnon tasolle. Ratkaistavaksi jää olisiko tämänkaltaisten hankkeiden hallinnollisiin johtoryhmiin tai toimikuntiin mahdollisuus valita islamilaisen yhteisön edustajia?

## **10.2 KOKEMUKSET KOULUTUKSEN JÄRJESTÄJISTÄ**

Nuorten kokemus koulutuksen järjestäjistä vaihteli paljon. Sansibarilainen nuori yhdistää tutkimuksen kohteena olevan koulutuksen varsin stereotyyppisesti yleisemmällä tasolla vain kristittyjen toimesta toteutetuksi. Kokemus hyvästä kristitystä muodostui muutamasta vahvasta teemasta. Ensimmäisen sisältöalueen mukaan kaikki kristityt nähtiin pahoina. Näiden vastaajien kokemuksessa ilmeni kuitenkin ristiriita yleisen ja käytännöllisen näkökulman välillä. Useat informantit antoivat kiitosta keskuksen henkilökunnalle vaikka tiedostivat heidän olevan kristittyjä.

Toinen vahvaksi noussut sisältöalue määritteli hyvän kristityn hänen tekojensa perusteella. Hyvät kristityt määritellään tekojen mukaan, jossa myös heidän Jumalansa on nähtävissä. Tämä avaa varsin mielenkiintoisen näkökulman islamilaisen yhteisön parissa työskentelyyn, ainakin Sansibarin islamin. Islam näyttää ulottuvan elämän kaikille alueille. Ihmiset tulkitsevat vierasta uskontoa samasta näkökulmasta kuin omaansa. Kristillisyyttä edustavat kristityistä maista tulevat ihmiset. Heidät kaikki mielletään kristityiksi, saapuvatpa he saarelle sitten turistin, kehitysyhteistyöntekijän tai elinkeinonharjoittajan statuksella.

Rooliodotukset tuovat mielenkiintoisen näkökulman nuorten kokemuksiin koulutuksen järjestäjistä. Rooliodotukset ovat hyvä tiedostaa. Varsinkin kristillisen järjestön työntekijöihin liitetään varsin haastavia merkityksiä. Merkitysvarianssissa korostui sosiaalinen vastuunotto, ennakkoluuloton asennoituminen toiseuteen ja uskonnollinen sitoutuneisuus. Määrittely hyväksi kristityksi tapahtui sen pohjalta, miten kristityt asennoituvat ja toimivat suhteessa muihin uskontoihin. Tällöin odotettiin kunnioittavaa asennoitumista ja syrjimätöntä suhtautumista toiseuteen. Hyvän kristityn katsottiin kunnioittavan islamilaista uskoa ja tarjoavan pyyteettömän apunsa, vaikka ei itse olekaan islamilaiseen uskoon sitoutunut. Hyvä kristitty nähtiin sellaiseksi, joka on sitoutunut noudattamaan oman uskonsa opinkohtia ja etiikkaa; hänen elämäntapansa on oman uskonsa mukaista. Hyvän kristityn edellytettiin elävän yhteisymmärryksessä ja sovussa lähimmäistensä kanssa: hän on valmis kohtaamaan lähimmäisensä tarpeet rotuun, väriin tai heimoon katsomatta ja toimimaan parhaansa mukaan näiden tarpeiden täyttämiseksi.

Yhteisöllä näyttää olevan oma vaikutuksensa tällaiseen stereotyyppiseen ajatteluun. Ensimmäisen dialogisäännön mukaan stereotyyppistä vertaamista tulisi välttää. On hyvä tiedostaa, millaisten ennakkoluulojen ja stereotyyppien keskellä vieraasta kulttuurista tullut työntekijä toimii. Ennakkoluulojen muuttumiseen vaikuttaa keskeisesti juuri asenteen toiminnallinen osa-alue. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka henkilö suhtautuisi hyvin kielteisesti johonkin ilmiöön, tapahtuu ennakkoluuloisen asenteen muutos parhaiten sen toiminnallisen komponentin kautta. Työskentely vaatii aitoutta ja perehtyneisyyttä paikalliseen kulttuuriin.

Yhteisöllisyys peilautuu myös kollektiivisen piilotajuntaan luoden joidenkin uskonnollisten symbolien ylle, kuten kristitty, hyvin voimakkaita negatiivisia merkityksiä. Yhteisön eristäytyminen muusta maailmasta ja kontakteista muiden uskontokuntien kanssa, ei luultavasti paranna ennakkoluulojen ja asenteiden ympäristöä. Tutkimustulosten valossa merkitykset, jotka on annettu kristillisyyden konkretisoitumisesta ja kristittyjen mahdollisuudesta olla osa sansibarilaisten nuorten elämänympäristöä, olivat positiivisempia. Tutkimuskohteena olevalla kehityshankkeella on kaikki edellytykset toimia negatiivisten ennakkoluulojen lieventäjä ja sitä kautta

uskontojen dialogin edistäjänä. Tämä näkökulma puoltaa tämän tyyppisen hankkeen ja kristillisen järjestön työskentelyn oikeutusta toisenlaisen uskonnollisen kulttuurin keskellä ”maailman rauhan näkökulmasta”.

Nuorten kokemus osoittaa, että positiiviselle vuorovaikutukselle on olemassa edellytykset. Kristittyjen ylläpitämään keskukseseen suhtauduttiin varsin positiivisesti ja yhteistyö hyväksyttiin. Koulutusta ei koettu kuuluvaksi uskonnollisen toiminnan alueelle. Nuoret kokivat, ettei sillä ollut merkitystä, kenen toimesta koulutus on järjestetty. Koulutus koettiin koulutuksena ja sille ei ollut syytä antaa uskonnollista merkitystä. Voidaan myös huomata, että tutkimuksen empiiriset löydökset ovat samansuuntaisia tutkimuskirjallisuuteen perustuvan sansibarilaisen kulttuurin kuvauksen kanssa. Saaren elinkeinorakenteen muutoksen johdosta keskeiseen asemaan on noussut vieraiden kielten oppiminen. Keskeisin nuorten syy opiskella nuorisokeskuksessa liittyi kurssitarjonnan relevanttiuteen täyttää opiskelijoiden henkilökohtainen intressi. Nuorille oli tärkeää vieraiden kielten oppiminen ja kurssitarjonta vastasi nuorten koulutukselliseen tarpeeseen. Tutkimuksen kohteena olevasta hankkeesta on muodostunut varsin toimiva vuorovaikutuskanava sansibarilaisten keskuuteen. Kehitysyhteistyöhankkeen onnistumisessa korostuu valmisteluvaiheessa tehdyt analyysit.

Koulutuskysymystä ei voida pitää kuitenkaan ongelmattomana. Itä-Afrikan islamista tehtyjen tutkimusten mukaan koulutus on ollut uskontojen yhteiselämään myös negatiivisesti vaikuttava asia. Kristilliseen lähetystyöhön, varsinkin alkuvaiheessaan, kuului paikallisen kansan kouluttaminen. Koulutus suosi kristittyjä ja islamilaista väestöä syrjittiin. Sansibarilaisten nuorten kokemus sisälsi edellä esitettyä asetelmaa tukevia merkityksiä. Sansibarilaisen nuoren kokemus, sisälsi edelleen merkityksiä, joiden mukaan kristityt nähtiin edelleen muslimien vihollisina. Kristittyjen asennoituminen muslimeihin koettiin hyvin syrjivänä ja kielteisenä. Sansibarilaisten nuorten kokemukseen liittyi alemmuuden tunne kristittyjä kohtaan. Kristittyjä pidettiin edelleen koulutetuimpina.<sup>531</sup> Koulutuskysymyksen käsittelyssä korostuu avoimuus islamilaista

---

<sup>531</sup> Omakohtaisen havainnoinnin ja keskustelun pohjalta sansibarilaiset pitivät kristittyjä paremmin koulutettuina kuin itseään. Mannermaalta Tansaniasta tullut koettiin edustavan viimeaikaisempaa koulutusta. Sekä kristittyjen että muslimien keskuudessa oli vielä havaittavissa voimakas etnosentrismi.

yhteisöä kohtaan. Avoimuudella tarkoitetaan kaikkien tasavertaista mahdollisuutta osallistua koulutukseen sekä tasavertaista kohtelua koulutuksessa.

Kokoavasti voidaan todeta, että nuorten kokemus koulutuksen järjestäjistä ja kristityistä sisälsi uskonto- ja kulttuuriymmärryksen näkökulmasta sellaisia piirteitä, jotka on hyvä tiedostaa. Kokemus oli ristiriitainen. Teoreettinen ja käytännöllinen ymmärrys olivat toisilleen vastakkaisia. Kun puhuttiin kristityistä yleisellä tasolla, kokemus saattoi olla hyvin negatiivinen, mutta käytännöllisellä tasolla puolestaan hyvin positiivinen.

### **10.3 DIALOGIN EDELLYTYKSET SYMBOLIYMMÄRRYKSEN NÄKÖKULMASTA ARVIOITUNA**

Sansibarilaisten nuorten symbolien ymmärryksessä oli havaittavissa Itä-Afrikalle tunnusomaista uskonnollista suvaitsevaisuutta. Toisaalta osalle nuoria symboliymmärrys oli tarkkarajaista ja kokemus oli paikoin affektiivisesti latautunutta.

Erityisenä piirteenä Jumala-symbolin tulkinnassa voidaan havaita merkittävä suvaitsevaisuus. Ymmärrettiin, että kristityt uskovat myös Jumalaan ja sitä pidettiin samana kuin Allahia. Toiset totesivat, että vain uskonnot eroavat, mutta Jumala on sama. Tällaisen rinnakkaisen jumala-käsityksen hyväksyminen voisi johtua tansanialaisesta uskonnollisesta ilmapiiristä. Monoteistiset uskonnot, islam ja kristinusko, ovat maan pääuskonnot. Molemmat ovat jäsenmäärältään lähes yhtä suuria. Tansanialainen on tottunut siihen ajatukseen, että Jumala on yksi. Toisen ”talossa” Jumala ymmärretään Allah-nimisenä, ja toisen ”talossa” kristinuskon määrittelyjen kautta. Näin tapahtuu laajassa mittakaavassa Tansaniassa, ja on luultavaa, että asia on vaikuttanut myös sansibarilaisten tulkintaan Jumala-symbolista.

Uskonnollinen puhe on aina symbolista. Transsendentintason Jumalasta ihminen ei voi sanoa mitään, koska se on hänen kokemiensa kategorioiden ulkopuolella, siksi hän lainaa

---

Koulutuskysymyksessä tämä etnosentrismi heijastui antipatiaan edistää ulkoryhmäläisen koulutuksellista tasoa, toisin sanoen toisen uskonnon edustajan.



oman kokemuspäirinsä merkityksiä puhuessaan tai kuvaillessaan Jumalaa. Olioksi ymmärretty Jumala voi olla kokemuksen kohteena, koska se kuuluu finiittisen maailman struktuuriin. Tähän problematiikkaan liittyy keskeisesti sansibarilaisten nuorten symboliymmärrys. Heidän kokemuksessaan toistuu merkitykset, joissa symbolista Jumala tiettyjen finiittisten attribuutioiden suhteen on havaittavissa sekä idolatrisuuden<sup>532</sup> että demonisaation<sup>533</sup> piirteitä. Uskonnon fundamentaaliseen symboliin Jumala sansibarilainen nuori liittää attribuutioita, kuten esimerkiksi Jumalan teot finiittisestä todellisuudesta: Jumalan on luonut, Jumala on armahtanut. Islamilaisille nuorille hyvin keskeinen Jumalan teko muodostui negaation kautta suhteessa kristinuskoon: Jumala ei ole synnyttänyt, Jumala ei ole syntynyt. Jos attribuutin symbolista luonnetta ei tunnusteta, se johtaa Tillichin mukaan järjettömyyksiin – millä Tillich tarkoittaa Jumalan alistamista ymmärryksen kohteeksi. Edelleen finiittisten symbolien samanmukainen ymmärtäminen on Tillichin mukaan syypää moneen turhaan Jumalaa koskevaan riitaan. Tutkimustuloksien valossa voidaan todeta, että esimerkiksi Jumalaa koskevaan keskusteluun ei kannata lähteä, mikäli omat edellytykset keskusteluun ovat heikot. Keskustelun ”räjähdyspisteet” on kätkeyty keskusteluun jo ennen sen alkamista. Jos sansibarilaisen nuoren Jumala-kuvaan kuuluu sellaiset attribuutit, jotka ovat jo valmiiksi muodostettu kristinuskoa vastustaviksi, vastakkainasettelun mahdollisuus on enemmän kuin todellinen.

Tutkimuksen tilanteessa on edellytykset Tillichin kuvaamaan tilanteeseen. Kehitysyhteistyöntekijän valmiuksissa kohdata toisenlainen kulttuuri korostuu symboliymmärrys.

Usein sansibarilaisnuoren uskonnollisten symbolien tulkinta liikkuu yksidimensionaalilla tai monidimensionaalilla tasolla. Symbolit ovat hyvin tarkkarajaisia käsitteitä ja monesti niiden määrittelyt toistavat toisiaan eri tutkittavien kohdalla. Usein symbolit saavat vain yhden tulkinnan. Tiedetään, että tämän tason

---

<sup>532</sup> Tillichin mukaan idolatrisuus tarkoittaa sitä, että ihmisen uskonnollinen kokemus ei enää suuntaudu symbolin kautta perimmäiseen, vaan se alkaa suuntautua symbolin konkreettiseen ainekseen. Saarinen 1994, 131

<sup>533</sup> Tillichin mukaan demonisaatiolla tarkoitetaan puolestaan ihmismielen taipumusta absolutisoida symboli, tehdä konkreetista aineksesta identtinen perimmäisen todellisuuden kanssa.

vaarana on juuri uskonnollinen fundamentalismi. Tähän viittaavaa tulkintaa esiintyi joidenkin nuorten vastauksissa, mutta pääsääntöisesti symbolit tulkittiin ilman voimakasta affektiivista latausta. Vaarana tällaisessa tulkinnassa on materiaalsen, konkreettisen ja henkisen sekoittuminen. Havaittavissa oli, että symbolin opittua luonnetta ei lähdetty kyseenalaistamaan tai pohtimaan, mitkä piirteet ovat luovuttamattomia ja mitkä toisarvoisia.

Pääsääntöisesti nuoret tiesivät, että Jeesus on Jumalan poika kristityille, mutta senkin tiedon oheen useammat totesivat, ettei Jumala voi syntyä tai synnyttää. Kokemus siitä, että on olemassa vain yksi oikea tulkinta, oli voimakas; toisen ajattelun huomioonottamiseen oli vaikea heittäytyä. Islamilaisessa yhteisössä kulttuurinsiirto tapahtuu pääsääntöisesti oraalisesti. Näkökulma antaa lisäymmärrystä tämän tutkimuksen tuloksien ymmärtämiseen. Islamilaiset oppirakennelmat ovat vahvasti opittuja ja ne liittyvät vahvasti puhuttuun kieleen.

Vastauksista käy myös ilmi, että tyypillistä yksidimensionaaliseen tasolle on, että se ei anna mahdollisuutta toisenlaisen uskonnon olemassaololle, vaan se on selitettävä pois. Tällaiselle argumentoinnille keskeistä olivat maininnat: ”ihmiset ovat keksineet sen” tai ”he valehtelevat”. Tiettyjen symboleiden kohdalla kysymykset oli aseteltu niin, että ne haastoivat vastaajan pohtimaan asiaan monidimensionaalisesti. Esimerkiksi symbolin sharia kohdalla tutkittavat antoivat ensin omat merkitykset. Lähes kaikilla oli kysymykseen selkeä vastaus. Sharia- ja tie-symbolien yhteen liittäminen tuotti joillekin jo ongelmia. Edelleen tutkittavien symboliymmärrystä pyrittiin analysoimaan liittäen Jeesus- ja tie-symbolit kysymyksenasetteluun mukaan ja lopuksi kysyttiin mielipidettä, onko sharia ja Jeesus sama asia. Vain harvat löysivät sharian syvemmät merkitykset omassa symboliymmärryksessään pystyen näin löytämään yhteyksiä Jeesuksen ja sharian välillä.

Nuorten kokemuksissa jihad-symboli sai monia merkityksiä. Symboli ymmärrettiin henkilökohtaisena uskon kilvoitteluna, mutta myös tarkkarajaisesti *uskon sotana*. Tämä voi nopeasti tulkittuna vahvistaa ennakkoluuloja, joita vieraan kulttuurin edustajalla on

islamista. Se voi muodostua rasiiteeksi yhteistyölle. Vaikka symbolin ymmärtäminen tapahtuikin tarkkarajaisesti yhdestä näkökulmasta, ei merkitystä sovelleta välttämättä aina johdonmukaisesti kaikkiin tilanteisiin. Huomioitavaa on, että monien sellaisten nuorten kohdalla, jotka ymmärsivät jihadin uskon sotana ja olivat omassa elämässään valmiit toimimaan uskonsa mukaan, suhtautuminen keskuksen kristittyihin oli myönteistä. Edes nuorten fundamentaalisen yksidimensionaalinen tulkinta ei näytä haittaavan yhteistyötä. Johtopäätös vihamielisyydestä käytännön yhteistyössä olisi ollut hätiköity.

Näyttää siltä, että sansibarilaisten nuorten kohdalla uskonnollisten symbolien merkitykset ovat opittuja. Yhteisön traditio näyttää tukevan symbolien yksipuolista tulkintaa. Vieraasta kulttuurista tulevan kehitysyhteistyöntekijän on hyvä tunnistaa tämä.

Jälki-kriittiselle symbolointitasolle ei tutkimukseen osallistuneita sansibarilaisnuoria voitu sijoittaa. Useiden kohdalla vastaukset oli jätetty niin suppeiksi, ettei syvälliseen symbolianalyysiin ollut mahdollisuutta. Jälki-kriittiselle symbolointitasolle yltää vain harva aikuinen. Tutkimuksen kohteena olivat puolestaan nuoret.

Toisaalta korkeamman tason symboliymmärrys edellyttää sellaista kulttuurillista ympäristöä, joka tukee ja antaa mahdollisuuden symboliymmärryksen syvenemiselle. Kulttuurin tulee tukea kriittistä ajattelua. Tässä mielessä kovin monokulttuurinen ympäristö ei välttämättä edistä symboliymmärryksen kehittymistä. Sansibar on yhteisönä voimakkaan islamilainen. Saaren kristityt asukkaat ovat mannermaalta muuttaneita. Tutkimuksen pohjalta voidaan havaita, että yhteisön piilotajunta tuki symboleiden tarkkarajaisuutta mieluummin kuin yksilökohtaista kriittistä pohtimista. Monet vastaukset noudattivat samaa, tietyllä tavalla ulkoaopitunomaista kaavaa. Huomioitavaa on myös se, että vastauksissa ei korostunut esimerkiksi yksilön oikeus uskonnonvapauteen. Tutkittavat eivät esimerkiksi vastanneet, että on yksilön asia, uskooko hän Jeesukseen Jumalan poikana vai profeettana.

## 10.4 DIALOGIKOMPETENSSI – HAASTE KEHITYSYHTEISTYÖLLE

Ihmiset ovat voimakkaasti sidoksissa omiin ajattelumalleihinsa. Tutkimuksen tulosten pohjalta voidaan todeta, että kulttuurisidonnaisen ajattelun ja käyttäytymisen ymmärtäminen aiheuttaa keskeisen haasteen monikulttuurisessa vuorovaikutustilanteessa. Dialogikompetenssi tulee antamaan valmiudet vastavuoroiseen tietojen, arvojen ja taitojen vaihtoon niin kognitiivisella, affektiivisellä kuin konatiivisellakin kulttuurisella tasolla. Usein yhteistyö tapahtuu kuitenkin tilanteessa, jossa toisella osapuolella ei ole edellytyksiä vastavuoroiseen työskentelyyn.

Dialogikompetenssi uskonto- ja kulttuuriymmärryksen edellytyksenä liittyy keskeisesti valmiuteen ja kykyyn löytää niin sanottu yhteinen kieli kohderyhmän kanssa – tämä tulee olemaan edellytys onnistuneelle vuorovaikutukselle. Nämä kyvyt ja valmiudet liittyvät ihmisten symbolointitasoihin, dialogikompetenssin konatiiviseen osa-alueeseen. Kehitysyhteistyöntekijän valmiuksissa kohdata toisenlainen kulttuuri tulee korostumaan uskonnollinen lukutaito. Pinnallinen ymmärrys voi johtaa väärinymmärryksiin. Tutkimustulosten perusteella voidaan todeta, että yksi edellytys väärinymmärryksen välttämiseen tulee syntymään, jos on mahdollista hahmottaa vastapuolen symbolointitaso.

Tutkimustulosten mukaan sansibarilaisten nuorten kokemuksen kokonaisvarianssiin liittyi varauksellisuus. He seurasivat kristillisen järjestön toiminnan pohjimmaisia motiiveja. Dialogikompetenssin affektiivinen osa-alue liittyy kykyyn sitoutua sellaiseen eettiseen ilmapiiriin, jossa vastavuoroinen luottamus on mahdollista. Pelkästään tieto- ja kommunikaatiotaidot eivät tule riittämään, vaan uskonto- ja kulttuuriymmärrys edellyttää syvempiä arvoja ja moraalisia periaatteita.

Symbolit syntyvät ihmisen ja todellisuuden luovassa kohtaamisessa ja kuolevat, kun ne menettävät kollektiivin piilotajunnan hyväksynnän ryhmässä, jossa ne elävät. Piilotajunta ei teorian valossa muutu nopeasti tai sitä on melkein mahdotonta muuttaa. Näin ollen

vieraan kulttuurin edustajan tulee ymmärtää, että tradition luomien uskonnollisten merkityssisältöjen muuttuminen on hidas prosessi.

Tutkimustulosten valossa uskonnon henkisiä ulottuvuuksia kyllä ymmärretään, mutta oman tradition luomat merkityssisällöt vaikeuttavat yksilökohtaista tulkintaa. Tämä viittaa siihen, että Sansibarilla yhteisön piilotajunta, joka pitää symboleita elävänä, on hyvin vahva. Tällainen voimakas traditio on hyvä tiedostaa työskenneltäessä tämän tapaisen uskonnollisen kulttuurin keskellä. Tämän kaltainen kulttuuri- ja traditiosidonnaisuus vaikeuttaa uskontojen välisen vuorovaikutuksen mahdollisuutta, koska symboleja elävänä pitävää piilotajuntaa ei ole helppo päästä ymmärtämään. Siitä kumpuavat toimintamallit ja tulkinnat tulevat esiin aika ajoin, jopa yllättävinä. Vähän kulttuuria ymmärtävälle, toimintojen, asenteiden ja käyttäytymisen ymmärtäminen on vaikeaa. Piilotajunnan ymmärtämiseen pääseminen vaatii syvällistä paikallisen kulttuurin tuntemista; läheisiä suhteita henkilöihin, jotka pystyvät tulkitsemaan omaa traditiotaan, mieluummin kriittisellä tasolla, ja islamin uskon laajempaa tuntemusta.

Piilotajuntaa elävänä pitävää voimaa ylläpitää usein samat instituutiot, jotka muutenkin rakentavat kulttuuria. Sansibarilla islamilaiset instituutiot ovat kuitenkin yhtäläillä toiminnassa kuin missä tahansa täysin islamilaisessa valtiossa. Sanktioita ei voida toteuttaa siinä mittapuussa kuin maissa, joissa valtion laki perustuu suoraan shariaan. Tosin Sansibarilla sharia elää ihmisten mielissä ja sosiaalisissa suhteissa, vaikka sillä ei olekaan suoranaista lain voimaa. Tämä lienee kulttuuria tuntemattomalle vielä vaikeampi malli. Esimerkiksi virkamiesten taholta saatetaan antaa informaatiota, joka perustuu maalliseen valtaan, Sansibarin tilanteessa Tansanian lakeihin, mutta kehitysyhteistyöntekijä törmää kuitenkin käytäntöihin, jotka eivät vastaa, eivätkä olekaan yhtenäiset virallisen linjan kanssa. Tämä on tavallista tutkimuskohteena olevassa kulttuurisessa situaatiossa. Tutkimuskohteena olevat symboliset merkitykset syntyvät niin kutsutuissa epävirallisissa yhteyksissä, mutta edustavat kuitenkin laajasti enemmistön ajattelua ja ohjaavat heidän käyttäytymistään.

Virallisen tiedon rinnalle lienee viisasta pyrkiä löytämään epävirallistakin informaatiota. Tällaisia kommunikaation kanavia, jotka avaavat kehitysyhteistyöntekijän ymmärrystä epäviralliseen informaatioon, voi syntyä esimerkiksi naapureiden ja ystävyysuhteiden kautta.

Stereotypiat ovat luonteeltaan joko negatiivisia tai positiivisia. Positiiviset stereotypiat liitetään useimmiten omaan ryhmään eli sisäryhmään (in-group) ja negatiiviset stereotypiat ulkoryhmään (out-group), koska siihen kuuluvat henkilöt poikkeavat omasta ryhmästä.<sup>534</sup> Teoreettisen ymmärryksen mukaan ihmiset ryhmän sisällä ovat pidettyjä ja heihin luotetaan, toisin kun taas ryhmän ulkopuolisia jäseniä pidetään epäluotettavina ja heidät torjutaan. Koska ajattelu tällä tasolla on stereotyyppistä, kohdistuu heihin myös voimakasta stereotypisointia. Vastausten perusteella voidaan uskoa, että keskuksen henkilökunta on saanut enemmän sisäryhmäläisen kuin ulkoryhmäläisen määritelmän nuorten kokemusmaailmassa.

Vaikka uskonnolliset symbolit tulkitaankin hyvin tarkkarajaisesti, niitä ei sovelleta tulkinnan ulkopuolelle. Vaikka sotaa uskonnollisessa mielessä voidaankin käydä kristittyjä vastaan, hyväksytään lähipiirin kristittyjen tarjoama koulutus. Käytännön tasolla yhteistyö onnistuu vaikka uskonnon symboleita tulkitaankin kristittyjä kohtaan vihamielisesti. Stereotyyppisessä ajattelussa ryhmän jäsenet depersonalisoidaan. Heitä ei siis enää mielletä yksilöinä vaan ryhmään kuuluvina samankaltaisina henkilöinä. Arviot vieraista ihmisistä ovat yleensä aina oman kulttuurin värittämiä, etnosentrisiä.

Tutkimuksen tulokset tukevat Heinosen<sup>535</sup> ajatusta fundamentalismin kohtaamisesta. Hänen mukaansa fundamentalistiset reaktiot syntyvät kahdenlaisessa eristyksessä: sosiaalisessa ja uskonnollisessa. Heinonen ehdottaa sosiaalisen eristäytyneisyyden voittamiseksi jotain muuta vuoropuhelun välinettä, kuten esimerkiksi sosiaalista auttamista. Tämän tutkimuksen tulokset puoltavat Heinosen johtopäätöstä. Musliminuorten edellytykset uskonnolliseen vuoropuheluun olivat joidenkin

---

<sup>534</sup> Farley 1988, 14

<sup>535</sup> Heinonen 1997a, 123

uskonnollisten symbolien osalta riittämättömät. Heidän symboliymmärryksensä piti sisällään sellaisia merkityksiä, että edellytykset ”kulttuurikolareille” ovat todellisia.

Tämän tutkimuksen pohjalta nousi useita mielenkiintoisia jatkotutkimusaiheita. Tämän tutkimuksen kohderyhmä on tietoisesti rajattu koskemaan islaminuskoisia. Olisi mielenkiintoista tehdä sama tutkimus myös kristittyjen parissa. Aihetta voisi laajentaa koskemaan dialogikysymystä Sansibarilla laajemmin.

Tutkimustulosten valossa voidaan havaita kristillisen kirkon toteuttavan missiologiassaan varsin pyyteetöntä ”laupeuden työtä”. Mielenkiintoinen lähetysteologinen aihe olisi tutkia eri kirkkojen kohdalla heidän missiologista lähestymistapaansa. Aiheen voisi kohdentaa myös yhteen kirkkokuntaa lähestymällä aihetta historian näkökulmasta: mitkä tekijät ovat vaikuttaneet kirkon missiologian muuttumiseen.

Suuri houkutus olisi ollut toteuttaa tämä tutkimus pelkästään fenomenologisena. Kahden menetelmän käyttöä voidaan pitää varsin onnistuneena. Analyysit ja tulokset täydentävät toisiaan ja analyysien pohjalta voidaan esittää tutkimustehtävän kannalta hyödyllisiä johtopäätöksiä.

Tutkimuksen keskeisimmät haasteet liittyvät vieraan kulttuurin kohdalliseen ymmärtämiseen. Miten afrikkalainen ajattelu on mahdollista saada luontevasti ja kohdallisesti osaksi tutkimusta? Vaarana on se, että afrikkalainen ajattelu näyttäytyy vain valitun akateemisen kaavan osalta. Tämä on ollut keskeinen haaste metodien valinnassa. Fenomenologiseen lähtökohtaan on päädytty juuri tästä lähtökohdasta. Fenomenologia on ankara ja kurinalainen vaatimus ymmärtää kokemusta syvällisesti sellaisena kuin se esiintyy. Varton mukaan fenomenologia johtaa ensimmäisen persoonan filosofiaan eli sellaiseen tutkimukseen, joka lähtee tutkittavan omista kokemuksista, elämyksistä ja siitä kulttuurillisesta horisontista, joka antaa asioille ensisijaisen merkityksen.<sup>536</sup>

---

<sup>536</sup> Varto 1991, 4

Toinen keskeinen haaste liittyy siihen, miten uskonnollinen merkitysmaailma on luontevasti ja kohdallisesti saatu osaksi tutkimusta. Miten länsimaisesta teologisesta perinteestä kehittynyt symboliteoria on tavoittanut sansibarilaisen nuoren uskonnollisen ajattelun? Nuorten uskonnollisen merkitysmaailman tutkinta ja symbolitasojen löytyminen on ollut haastava tehtävä. Jälkeenpäin arvioituna analyysien yhdistäminen on kuitenkin avannut uusia näkökulmia suhteessa tutkimuksen tehtävään.

Tutkimuksen kohderyhmä ja aineisto on mielenkiintoinen. Sansibarilaisten nuorten kokemusta olisi voinut tutkia muistakin näkökulmista. Tämän tutkimuksen osalta nuorten elämäntilanteen huomioiminen jää varsin pinnalliseksi. Toisenlaisessa asetelmassa olisi voinut olla mahdollista syventää nuorten elämäntilanteen ymmärtämistä. Asetelma olisi vaatinut pitkäaikaisen ja luottamuksellisen suhteen tutkittavien kanssa.



## **10.5 TUTKIMUKSEN KESKEISET JOHTOPÄÄTÖKSET TIIVISTETTYSTI**

### **USKONTO- JA KULTTUURIYMMÄRRYKSEN MERKITYKSESTÄ**

1. Uskonnon näkökulma tulee ottaa huomioon yhteistyössä. Uskonto leimaa sansibarilaisen nuoren merkityksenantoa.
2. Sansibarilaisten nuorten Jumala-käsityksen merkitysvarianssissa Jumala koetaan myös suvaitsevaiseksi.
3. Jumala ja Allah tulkitaan usein samaksi Jumalaksi, joka ihmisten uskonnollisessa kokemuksessa saa erilaisen symbolisen merkityksen.
4. Sansibarilaisten nuorten keskuudessa elää myös islamilainen fundamentalismi ja symbolien jyrkkä tulkinta.
5. Jumalaa koskevaan keskusteluun ei kannata lähteä, mikäli omat edellytykset keskusteluun ovat heikot. Keskustelun ”räjähdyspisteet” on kätkeyty keskusteluun jo ennen sen alkamista. Symboli omaa attribuutteja, jotka on jo valmiiksi muodostettu kristinuskoa vastustaviksi. Vastakkainasettelun mahdollisuus on silloin enemmän kuin todellinen.

### **YHTEISTYÖN EDELLYTYKSISTÄ**

6. Yhteistyössä korostuu islamilaisen kulttuurin tuntemus ja oikeanlainen kunnioitus.
7. Tutkimuksen pohjalta voidaan havaita, että huolimatta henkilöiden jopa fundamentaalisen yksidimensionaalista tulkinnasta tiettyjen symbolien kohdalla, se ei näytä haittaavan yhteistyötä. Johtopäätös vihamielisyydestä käytännön yhteistyössä olisi ollut hätiköity.
8. Onnistuneeseen kehitysyhteistyöhön islamilaisessa kulttuurissa elävien hyödynsaajien kanssa voidaan päästä sellaisten kysymysten kautta, joissa asenteet eivät ole niin jyrkkiä. Tutkimuksen pohjalta tällainen oli juuri koulutus. Koulutusta pidettiin tärkeänä ja koulutuksen tarjoajaa kunnioitettiin.
9. Koulutukselle ei annettu uskonnollisia merkityksiä.

10. Kristillisen järjestön yhteistyön motiivien läpinäkyvyys luo yhteistyölle paremman pohjan.

11. Opiskelijat olivat helpottuneita, koska heidän kokemuksensa mukaan kristilliset asiat eivät olleet esillä kristillisen järjestön tarjoamassa koulutuksessa. Aihe on äärimmäisen tullenarka.

### **DIALOGIN EDELLYTYKSET**

12. Kun symbolit tulkitaan yhdestä dimensiosta käsin, niistä tulee hyvin tarkkarajaisia. Vaikka kognitiivisella tasolla tiedettäisiinkin toiseudesta, oma symbolien ymmärtäminen saa voimakkaan affektiivisen latauksen. Asenteen affektiiviseen dimensioon tulee kiinnittää huomiota pyrittäessä vaikuttamaan ennakkoluuloihin.

13. Yksidimensionaaliseen tulkintaan kuuluu toisen näkemyksen pois selittäminen.

14. Kristillisyyden konkretisoitumisessa ja kristittyjen mahdollisuudesta olla osa sansibarilaisten nuorten elämänympäristöä, heihin kohdistuneet merkitykset olivat positiivisempia kuin yleisesti kristityistä annetut merkitykset. Fida Internationalin kehityshankkeella Sansibarin saarella on kaikki edellytykset toimia negatiivisten ennakkoluulojen lieventäjänä ja sitä kautta uskontojen välisen dialogin edistäjänä.

### **USKONNONVAPAUESTA**

15. Tutkimustuloksissa ei korostunut yksilön oikeus uskonnonvapauteen, siinä mielessä kuin se kehittyneissä maissa ymmärretään. Erilainen käsitys vaatii erityistä herkkyyttä ja perehtyneisyyttä kulttuuriin uskonnonvapauskysymyksen käsittelyssä.

16. Yhteisön uskonnollinen traditio, yhteisön piilotajunta, pitää symboleja elävinä. Kulttuuria tuntemattomalta vie paljon aikaa päästä ymmärtämään tästä nousevaa merkityksenantoa.

17. Kulttuurinen traditio tukee mieluummin uskonnollisten symbolien tarkkarajaisuuden säilyttämistä kuin kriittistä uskonnollista pohdintaa.

18. Valmiudet olivat heikot uskonnollisten asioiden julkiseen ja mahdollisimman objektiiviseen käsittelyyn esimerkiksi luokkatilanteessa. Yhteisön piilotajunta ei tukenut valmiuksia kriittiseen uskonnolliseen ajatteluun.

## LÄHTEET

- Aboud, F. E. 1988. *Children and Prejudice*. Oxford: Basil Blackwell.
- Abound, F. E. & Skerry, S. A. 1984. The Development of Ethnic Attitudes. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 15, 3-34.
- Ahonen, R. 1993. Fundamentalismi yleisuskonnollisena ilmiönä. Teologinen aikakauskirja. Forssa: Forssan Kirjapaino Oy, 469-483.
- Ajzen, I. & Fishbein, M. 1975. *Belief, Attitude, Intention and Behavior. An Introduction to Theory and Research*. Sydney: Addison-Wesley Publishing Company, Inc.
- Ajzen, I. & Fishbein, M. 1993. *Understanding Attitudes and Predicting Social Behavior*. Englewood Cliffs: Prentice – Hall.
- Allport, G. 1985. *The Nature of Prejudice*. New York: Wesley Publishing Company, Inc.
- Anderson, J. N. 1970. *Islamic Law in Africa*. London: Frank Cass & Co, Ltd.
- Antonen, V. 1996. Ihmisen ja maan rajat. "Pyhä" kulttuurisena kategoriana. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 646.
- Atterbury, A. P. 1969. *Islam in Africa: Its Effects – Religious, Ethical and Social – upon the People of the Country*. Originally published in 1899. New York: Negro Universities Press.
- Badru, D. K. & Shenk, D. W. 1980. *A Muslim and a Christian in Dialogue. Islam and Christianity*. Scottsdale: Herald Press.
- Bearman, P. J. & all.(Edt.) 2000. *The Encyclopaedia of Islam. Volume XI, W-Z*. Leiden: Brill.
- Bernander, G. 1957. *The Rising Tide. Christianity Challenged in East Africa*. Illinois: Augusta Press.
- Biehl, P. 1989. *Symbole Geben zu Lernen. Einführung in die Symboldidaktik Anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Brelvi, M. 1962. *Islam in Africa*. Lahore: Institute of Islamic Culture.
- Choueiri, Y. 1990. *Islamic Fundamentalism*. London: Biddles, Ltd.
- Christelow, A. 2000. *Islamic Law in Africa*. Teoksessa Levtzion, N. & Randall, L.P. (eds.) *The History of Islam in Africa*. Oxford: James Currey, Ltd, 373- 397.

- Coles, R. 1990. *The Spiritual life of Children*. Boston: Houghton Mifflin.
- Cox, J. 2006. *A Guide to the Phenomenology of Religion*. London: Biddles, Ltd.
- Duckitt, J. 1994. *The Social Psychology of Prejudice*. Westport: Praeger Publishers.
- Ellström, P-E . 2001. *The Many Meanings of Occupational Competence and Qualification*. Teoksessa Nijhof, J. & Streumer, J. (eds.) *Key Qualifications in Work and Education*. Dorkrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Eiser, J. R. & Van der Pligt, J. 1988. *Attitudes and Decisions*. London: The Guernesey Press Ltd.
- Eskola, J. & Suoranta, J. 1996. *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Lapin yliopiston kasvatustieteiden tiedekunnan julkaisuja. Rovaniemi: Lapin Yliopisto.
- Esposito, J, Fasching, D. & Lewis, T. 2002. *World Religious Today*. New York: Oxford university Press.
- Evaluation of the Development Coopertaion Activities of Finnish NGOs and Local Cooperation Funds in Tanzania. 2004. *Evaluation Report*. Ministry of Foreign Affairs of Finland. Department for Development Policy. Helsinki: Hakapaino Oy.
- Farley, J. E. 1988. *Majority – Minority relations*. New Jersey: Prentice – Hal, Inc.
- Fortes, M. & Dieterlem, G. 1965. *African Systems of Thought*. London: Oxford University Press.
- Fowler, J. 1987. *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper & Row, Publishers.
- Gardner, H. 1993a. *Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences*. London: Fontana Press.
- Gardner, H. 1993b. *Multiple Intelligences. The Theory in Practice*. New York: Basic Books.
- Giorgi, A. 1992. *Description vs. Interpretation. Competing Alternative Strategies for Qualitative Research*. *Journal of Phenomenological Psychology* 23, 119-135.
- Giorgi, A. 1996a. *Sketch of a Psychological Phenomenological Method*. 7<sup>th</sup> Edition. Teoksessa Giorgi A. (ed.) *Phenomenology and Psychological Research*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 8-22.

- Giorgi, A. 1996b. The Phenomenological Psychology of Learning and the Verbal Learning Tradition. 7<sup>th</sup> Edition. Teoksessa Giorgi, A. (ed.) Phenomenology and Psychological Research. Pittsburgh: Duquesne University Press, 8-22.
- Giorgi, A. 1996c. Introduction. 7<sup>th</sup> Edition. Teoksessa Giorgi, A. (ed.) Phenomenology and Psychological Research. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Giorgi, A. 1997. The Theory, Practice and Evaluation of the Phenomenological Method as a Qualitative Research Procedure. *Journal of Phenomenological Psychology* 28, 235-261.
- Goldwin, W. & Klausmeier, H. J. 1971. Learning and Human Abilities. Educational Psychology. New York: Harper International Edition.
- Goldman, R. 1968. Readiness for Religion. A Basis for Developmental Religious Education. New York: Seabury Press.
- Goleman, D. 1996. Emotional Intelligence. Why it can matter more than IQ? London: Bloomsbury.
- Goleman, D. 2003. Tunneäly. Lahjakkuuden koko kuva. Helsinki: Otava.
- Hakola, H. 2004. Kehitys avusta kumppanuuteen. Teoksessa Silvast, U. (toim.) Kehitys avusta kumppanuuteen. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Habermas, J. 1979. Communication and the Evolution of Society. London: Heinemann Educational Books, Ltd.
- Halonen, T. 2003. Sitoutuminen Vuosituhattulistuksen arvoihin ja tavoitteisiin. Teoksessa Koski, S. (toim.) Vuosituhattulistuksen rauhan ja kehityksen tavoitteet. Suomen YK-liiton julkaisusarja no 44. Vaasa: Ykkös-Offset Oy.
- Harries, L. P. 1954. Islam in East Africa. London: Parrett & Neves, Ltd.
- Hay, D. 1998. Spirit of the Child. London: Fount.
- Heckhausen, J. 2005. Competence and Motivation in Adulthood and Old Age. Making the most of Changing Capacities and Resources. Teoksessa Elliot, A.J. & Dweck C. S. (eds.) Handbook of Competence and Motivation. New York: The Guilford Press, 240-256.
- Heidegger, M. 2000. Oleminen ja aika. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Helenius, T. 2001. Romanttisesta objektiiviseen hermeneutiikkaan. Paul Ricoerin symboliteoria. Pro Gradu. Helsinki: Helsingin Yliopisto.

- Heinonen, R. E. 1993. Globaalin etiikan julistus. Teologinen aikakauskirja. Forssa: Forssan Kirjapaino Oy, 483- 487.
- Heinonen, R. E. 1997a. Arvomuisti kehitysyhteistyössä. Turku: Painotalo Gillot Oy.
- Heinonen, R. E. 1997b. Mielikuvien uudelleen arvioinnin lähtökohdista. Teoksessa Kotiranta, M. Kuvan teologia. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 107-118.
- Heinonen, R. E. 2000. Towards Complementarity of Religious and Cultures: Role of a Global Ethic in Intercultural Communication. Journal of Transcultural Education. Volume 18, 2000/2001, 20-24.
- Heinonen, R. E. 2002. Values, Memory, Global Ethic and Civil Crisis Management. Teoksessa Toiskallio, J. (ed.) Cultures, Values and Future Soldiers. Helsinki: Oy Edita Ab.
- Heinonen, R. E. 2004a. Mikä tulevaisuudessa takaa turvallisuutemme? Kohden kollektiivisen turvallisuuden käsitettä. Futura 3/2004. Vammala: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Heinonen, R. E. 2004b. When the Foundations of our Security are Shaken. On the Birth of Neo-Terrorism. Teoksessa Toiskallio, J. (ed.) Identity, Ethics, and Soldership. Helsinki: Oy Edita Ab.
- Heinonen, R. E. 2004c. Kymmenen vuotta Chigagon globaalin etiikan julistuksesta. Teoksessa Erkkilä, A, Heinonen, R. E. & Sastamoinen, O.(toim.) Metsät ja eettinen argumentaatio. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- Heisig, J. 1987. Symbolism. Teoksessa Eliade, M. (ed.) The Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan, 198-208.
- Hurskainen, A. 1994. Afrikkalaiset perinteiset uskonnot. Kristillinen kasvatus 4-5/94.
- Husserl, E. 1995. Fenomenologian idea. Viisi luentoa. Helsinki: Paino Liike Oy.
- Huttunen, J. 1981. Sukupuolten ominaisuuksiin ja sukupuolirooleihin liittyvät stereotypiat eräiden ammatillisten oppilaitosten opiskelijoiden keskuudessa. Jyväskylän yliopisto. Tutkimusraportti no. 90.
- Hämäläinen, A. 2004. Shalom-ohjelma koko ihmiselle. Teoksessa Silvast, U. (toim.) Kehitys avusta kumppanuuteen. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Ihde, D. 1995. Paul Ricouer's Place in the Hermeneutic Tradition. Teoksessa Hahn, L. (ed.) The Philosophy of Paul Ricouer. Vol. XXII. Chigago: Open Court, 59-70.

- Isokorpi, T. 2003. Tunneälytaitojen ja yhteisöllisyyden oppiminen reflektoinnin ja ryhmäprosessin avulla. Saarijärvi: Saarijärven Offset Oy.
- Jung, K. 1964. *Man and His Symbols*. London: Aldus Books.
- Järvinen, T. 2004. Nuorisokeskukset auttamassa tuhansia nuoria. Teoksessa Silvast, U. (toim.) *Kehitys avusta kumppanuuteen*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Kanfer, R. & Ackerman, P. 2005. *Work Competence. A Person-Oriented Perspective*. Teoksessa J. Elliot & C. S. Dweck (toim.) *Handbook of Competence and Motivation*. New York: The Guilford Press, 336-353.
- Karvonen, J. 1967. *The Structure, Arousal and Change of the Attitudes of Teacher Education Students*. University of Jyväskylä. *Psychology and Social research* 16.
- Karvonen, J. 1970. Opettajien asenteet, odotukset ja oppimistulokset jatkokoulutuksessa 1. Teoreettinen viitekehys. Jyväskylän yliopisto. Kasvatustieteen tutkimuslaitoksen raportti 63.
- Katz, P. A. & Scotland, E. 1959. *A Preliminary Statement to a Theory of Attitude Structure and Change*. *Psychology: a Study of Science* 3, 423-475.
- Kettunen, R. 2005. *Kansanopiston kautta - vapaan sivistystyön merkitys vammaisen ja vajaakuntoisen opiskelijan elämänkulkuun opiskelijoiden kertomana*. Tampere: Tampereen yliopiston kasvatustieteen laitos.
- Kirjavainen, H. 1974. *Usko, tieto ja kieli*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kung, H. 1994. *World Peace – World Religion – World Ethic*. *Consilium* 30 (3), 127-139.
- Kuula, A. 2006. *Tutkimusetiikka. Aineistojen hankinta, käyttö ja säilytys*. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Kähkönen, E. 2000. *Dialogisuuden ongelma islamin esittämisessä. Falaturin ja Tworuschkan teologis-pedagogisen ohjelman tausta ja toteuttaminen*. Vammala: Vammalan Kirjapaino Oy.
- Laakko, E. 1999. *Symbolien merkitys uskontojen ja kulttuurien kohtaamisessa. Tapaustutkimus marseillelaisten muslimisiirtolaisten symbolien ymmärtämisessä*. Pro gradu. Turku: Turun yliopisto.
- Latomaa, T. 2005. *Ymmärtävä psykologia: Psykologia rekonstruktiivisena tieteenä*. Teoksessa Perttula, J. & Latomaa, T. (toim.) *Kokemuksen tutkimus. Merkitys – tulkinta – ymmärtäminen*. Tartu: Dialogia Oy.

- Lehtomaa, M. 2005. Fenomenologinen kokemuksen tutkimus: Haastattelu, analyysi ja ymmärtäminen. Teoksessa Perttula, J. & Latomaa, T. (toim.) Kokemuksen tutkimus. Merkitys – tulkinta – ymmärtäminen. Tartu: Dialogia Oy.
- Lehtovaara, M. 1993. Fenomenologinen näkökulma ihmisen tutkimisen metodologiaan. Teoksessa Varto, J. (toim.) kohti elämismailman ja ihmisen laadullista tutkimusta. Tampere: Tampereen yliopiston jäljennepalvelu.
- Lehtovaara, M. 1992. Subjektiiivinen maailmankuva kasvatustieteellisen tutkimuksen kohteena. Kasvatuksen filosofian pohdintaa ja kasvatustieteen filosofian kehittelyä Lauri Rauhalan eksistentiaalisen fenomenologian pohjalta erityisesti silmälläpitäen minäkäsitystutkimuksia. Acta Universitatis Tamperensis ser. A vol. 338. Tampereen yliopisto.
- Levtzion, N. & Randall, L. P. 2000. Introduction: Patterns of Islamization and Varieties of Religious Experience among Muslims of Africa. Teoksessa Levtzion, N. & Randall, L. P. (eds.) The History of Islam in Africa. Oxford: James Currey, Ltd, 1-26.
- Lewis, M. I. 1966. Introduction. Teoksessa Lewis, I. M. (ed.) Islam in Tropical Africa. London: Oxford University Press.
- Liebkind, K. 1996. Ennakkoluulot ja niiden uhrit. Teoksessa Dahlgren, T. (toim.) Vähemmistöt ja niiden syrjintä Suomessa. Ihmisoikeuksien Liitto ry. Julkaisusarja 4. Helsinki: Yliopistopaino ja kirjoittajat.
- Lincoln, Y. & Guba, E. 1985. Naturalistic Inquiry. Beverly Hills: Sage.
- Lindvall, L. 1997. Syöpään sairastuneen kokemuksia toivosta ja toivottomuudesta. Fenomenologinen tutkimus sytostaattihoidon saavien syöpäpotilaiden toivon ja toivottomuuden kokemuksista. Acta Universitatis Ouluensis. Series D. Medica 433. Oulu: Oulun Yliopisto.
- Marty, M. & Appleby, S. 1991. Fundamentalism Observed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mbiti, J. S. 1969. African religious and philosophy. Nairobi: East African Educational publishers.
- Mbiti, J. S. 1970. Concepts of God in Africa. London: S.P.C.K
- Mensching, G. 1955. Toleranz und Wahrheit in der Religion. Heidelberg.
- Nebergall, R. E., Sherif, C. W. & Sherif, M. 1965. Attitude and Attitude Change: The Social Judgement Approach. Philadelphia: Sanders.



Nijhof, J. 2001. Qualifying for the Future. Teoksessa Nijhof, J. & Streumer, J. (eds.) Key Qualifications in Work and Education. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Nielsen, K. 1982. An Introduction to the Philosophy of Religion, New York: St Martin's Press.

Niskanen, S. 2005. Hermeneuttisen psykologian tieteenfilosofinen traditio. Teoksessa Perttula, J. & Latomaa, T. (toim.) Kokemuksen tutkimus. Merkitys – tulkinta – ymmärtäminen. Tartu: Dialogia Oy.

Nimtz, A. H. 1980. Islam and Politics In East Africa. Minneapolis: University Of Minnesota Press.

Nuotio, H. 2006. The Dance that is not Danced the Song that is not Sung – Zanzibari women in the Islamic Mawlid ritual. Teoksessa Loimeier, R. & Rüdiger, S. (eds.) The Global World of the Swahili: Interfaces of Islam and space in 19th and 20th Century East Africa, 187-208.

Oikarinen, L. 1993. Ihmisen uskon kehitys. James W. Fowlerin teorian konsistenssin analyysi. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy.

Oskamp, S. 1991. Attitudes and Opinions. New Jersey: Prentice-Hall Inc.

Peabody, D. 1985. National Characteristics. European Monographs in Social Psychology. Cambridge: University Press.

Perttula, J. 1995. Kokemus psykologisena tutkimuskohteena. Johdatus fenomenologiseen psykologiaan. Tampere: Suomen fenomenologinen instituutti.

Perttula, J. 2005. Kokemus ja kokemuksen tutkimus: Fenomenologisen erityistieteen tieteenteoria. Teoksessa Perttula, J. & Latomaa, T. (toim.) Kokemuksen tutkimus. Merkitys – tulkinta – ymmärtäminen. Tartu: Dialogia Oy.

Purola, H. 2000. Kotona asuvan aivoverenkiertohäiriöpotilaan ja hänen omaisensa kokemuksia selviytymisestä. Oulu: Oulun yliopisto.

Radcliffe-Brown, A. R. & Forde, D. 1950. African Systems of Kinship and Marriage. London: Oxford University Press.

Randall, L. P. 2000. The East African coast, c. 780 to 1900 c.e. Teoksessa Levtzion, N. & Randall, L. P. (eds.) The History of Islam in Africa. Oxford: James Currey, Ltd, 274-302.

Rauhala, L. 1990. Humanistinen psykologia. Helsinki: Yliopistopaino.

Rauhala, L. 1993. Eksistentiaalinen fenomenologia hermeneuttisen tieteenfilosofian menetelmänä. Tampere: Tampereen yliopisto.

- Rauhala, L. 1995. Tajunnan itsepuolustus. Helsinki: Yliopistopaino.
- Reason, P. & Rowan, J. 1981. Human Inquiry. A Sourcebook of new paradigm research. Chichester: John Wiley & Sons.
- Riesebrodt, M. 1998. Pious Passion. The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran. Los Angeles: University of California Press.
- Rosenberg, M. J. 1960. An Analysis of Affective- Cognitive Consistency. Teoksessa Rosenberg M. J. & Hovland C. I. (eds.) Attitude, Organisation and Change. New Haven. Yale University Press, 1-14.
- Ruohotie, P. 2002a. Motivation and Self-Regulation in Learning. Teoksessa Niemi H. & Ruohotie P. (eds.) Theoretical Understandings for Learning in the Virtual University. Research Centre for Vocational Education: University of Tampere.
- Ruohotie, P. 2002b. Ammatillista kehittymistä edistävät itsesätelyvalmiudet. Ammattikasvatuksen aikakauskirja 2/02. Helsinki: Okka-säätiö.
- Ruohotie, P. 2005. Ammatillinen kompetenssi ja sen kehittyminen. Ammattikasvatuksen aikakauskirja. 3/2005. Helsinki: Okka-säätiö.
- Ruohotie, P. 2006. Key Qualifications in Work and Education. Teoksessa: Ruohotie, P. & Maclean, R. (eds.) Communication and Learning in the Multicultural World. Saarijärvi: Saarijärven Offset Oy.
- Ruoppila, I. 1967. Nuorten ja varttuneiden opiskelijoiden väliset asenne-erot eräissä ylioppilaspohjaisissa oppilaitoksissa. Jyväskylän yliopiston kasvatustieteiden laitoksen julkaisu 15.
- Räsänen, A. 2002. Aikuisen uskonnollisuus. Tutkimus Fritz Oserin uskonnollisen arvioinnin kehityksen teoriasta ja sen pätevydestä aikuisilla suomalaisilla koehenkilöillä. Sähköinen väitöskirja.
- Räsänen, H. 1992. Kristinusko. Teoksessa Pentikäinen, J. & Pentikäinen, K. (toim.) Uskonnot maailmassa. Porvoo: WSOY.
- Saarinen, T. 1994. Jumalapuheen symbolinen kvalifikaatio. Onko Paul Tillichin kuvaus uskonnollisesta symbolista filosofinen teoria uskonnollisesta kielenkäytöstä. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Satulehto, M. 1992. Elämismailma tieteiden perustana. Edmund Husserlin tieteen filosofia. Tampere: Suomen fenomenologinen instituutti.

- Shaff, A. 1984. The Pramatic Function of Stereotypes. *International journal of the sociology of Language*, 45, 89-100.
- Schildknecht, F. 1969. Tanzania. Teoksessa Kritzeck, J. & Lewis, W. H. (eds.) *Islam in Africa*. Toronto: American Book Company.
- Smart, N. 1996. *Dimensions of the Sacred*. London: Harper Collins Puplishers.
- Smith, J. E. 1995. Freud, Philosophy, and Interpretation. Teoksessa Hahn, L.(ed.) *The Philosophy of Paul Ricouer*. Vol. XXII. Chigago: Open Court, 59-70.
- Sperling, D. C. 2000. The Coastal Hinderland and Interior of East Africa. Teoksessa Levtzion, N. & Randall, L. P. (eds.) *The History of Islam in Africa*. Oxford: James Currey, 274-302.
- Sternberg, R. J. 2005. Intelligence, Competence, and Expertise. Teoksessa A. J. Elliot & C. S. Dweck (eds.), *Handbook of Competence and Motivation*. New York: The Guilford Press, 15-30.
- Streumer, J. & Bjorkquist, D. 2001. Moving Beyond Traditional Vocational and Training: Emerging Issues. Teoksessa Nijhof, J. & Streumer, J. (eds.) *Key Qualifications in Work and Education*. Dorkrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Tahvanainen, I. 2001. *Kasvavat kasvattajat : kasvatustietoisuus ja sen kehittyminen ammatillisen opettajankoulutuksen aikana*. Helsinki: Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitos.
- Tamminen, K. 1992. *Religious Development*. Helsinki: Helsingin Yliopisto.
- Thompson, I. A. 1981. *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tillich, P. 1951. *Systematic Theology*. Chigago: The University of Chigago Press.
- Tillich, P. 1955. *Theology and Symbolism*. Teoksessa F.E. Johnson (ed.) *Religious Symbolism* New York – London: Harper & Brothers.
- Tillich, P. 1957. *Dynamics of Faith*. New York: Harber & Brothers.
- Tillich, P. 1963. *Systematic Theology III*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tillich, P. 1987a. *The Religious Symbol / Symbol and Knowledge 1940- 1941*. Teoksessa Clayton, J. (ed.) *Main Works 4. Writings in the Philosophy of Religion*. Berlin - New York: De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk.

- Tillich, P. 1987b. Religious Symbols and Our Knowledge of God, 1955. Teoksessa Clayton J. (ed.) Main Works 4. Writings in the Philosophy of Religion. Berlin - New York: De Gruyter - Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. 1987c. Meaning and Justification of Religious Symbols, 1961. Teoksessa Hook, S. Religious Experience and Truth. New York: New York University Press, 3-11.
- Tillich, P. 1987d. Religionsphilosophie. Teoksessa Clayton, J. (ed.) Main Works 4. Writings in the Philosophy of Religion. Berlin-New York: De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk.
- Tillich, P. 1987e. Symbol and Knowledge. Teoksessa Clayton, J. (ed.) Main Works 4. Writings in the Philosophy of Religion. Berlin-New York: De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk.
- Toivonen, K. 1990. Pohjois-Suomen peruskoululaisten rotuennakkoluulot. Tutkimus etnisiin vähemmistöihin kohdistuvista asenteista. Lapin korkeakoulu.
- Trimingham, J. S. 1948. The Christian Approach to Islam in the Sudan. London: Oxford University Press.
- Trimingham, J. S. 1949. Islam in Sudan. London: Oxford University Press.
- Trimingham, J. S. 1962. Islam in East Africa. London: Edinburgh House Press.
- Trimingham, J. S. 1964. Islam in East Africa. London: Oxford Clarendon Press.
- Trimingham, J. S. 1965a. Islam in Ethiopia. London: Oxford University Press.
- Trimingham, J. S. 1965b. Islam in West Africa. London: Oxford Clarendon Press.
- Trimingham, J. S. 1966. The Phases of Islamic Expansion and Islamic Culture Zones in Africa. Teoksessa Lewis, I. M. Islam in Tropical Africa. London: Oxford University Press.
- Trimingham, J. S. 1968. The Influence of Islam upon Africa. London: Longman Group, Ltd.
- Trimingham, J. S. 1970. A History of Islam in West Africa. London: Oxford Clarendon Press.
- Työrinoja, R. 1985. Onko Wittgensteiniläinen teologia mahdollista? Teologinen aikakauskirja 90.
- The United Republic of Tanzania. 2002. Population and housing census. Retrieved May 14, 2005

- Varto, J. 1991. Esipuhe. Teoksessa Varto, J. (toim.) Toinen järjestys. Katsaus Afrikan filosofiaan. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Varto, J. 1992. Laadullisen tutkimuksen metodologiaa. Tampere: Kirjayhtymä Oy.
- Varto, J. 1995. Fenomenologisen tieteen kritiikki. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Vilkkä, M. 1991. Afrikkalainen filosofia. Teoksessa Varto, J. (toim.) Toinen järjestys. Katsaus Afrikan filosofiaan. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Virtanen, J. 2006. Fenomenologia laadullisen tutkimuksen lähtökohtana. Teoksessa Metsämuuronen, J. (toim.) Laadullisen tutkimuksen käsikirja. Jyväskylä: Gummerrus Kirjapaino Oy.
- Wager, M. 1999. Tutkijuus ja tunteet. Teoksessa Näre, S. (toim.) Tunteiden sosiologiaa II. Historiaa ja säätelyä. Hämeenlinna: Karisto Oy Kirjapaino, 325-342.
- Wallenius, T. 1991. Fenomenologisesta kulttuuriseen tematiikkaan. Teoksessa Varto, J. (toim.) Toinen järjestys. Katsaus Afrikan filosofiaan. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Weinert, F. 2001. Concept of Competence: A Conceptual Clarification. Teoksessa Rychen, D. & Salganik, L. (eds.) Key Competencies. Göttingen: Hogrefe & Huber Publishers.
- Zimmerman, B. J. 2000. Attaining Self-regulation: A Social Cognitive Perspective. Teoksessa Boekaerts M., Pintrich P. R. & Zeidner, M. (eds.) Handbook of Self-Regulation. San Diego: Academic Press.
- Zimmerman, B. J., & Kitsantas, A. 2005. The Hidden Dimension of Personal Competence. Self-regulated learning and practice. Teoksessa A.J. Elliot & C.S. Dweck (toim.) Handbook of Competence and Motivation (509-526). New York: The Guilford Press.
- Zohar, D. & Marshall, I. 2000. SQ: Spiritual Intelligence the Ultimate Intelligence. London: Bloomsbury.
- Åstedt-Kurki, P. & Nieminen, H. 1997. Fenomenologisen tutkimuksen peruskysymykset hoitotieteessä. Teoksessa Paunonen, M. & Vehviläinen-Julkunen, K. (toim.) Hoitotieteen tutkimusmetodiikka. Juva: WSOY.

Julkaisemattomat:

FIDA/FPCT Costal Youth Centre Project. Project Completion Report. 2004.

Heinonen, R. E. 2007. Dialogue Competence for Crisis Management. Some rules and Recommendations for Intercultural Encountering. Julkaisematon.

Koponen, J. 2006. Some trends in history of Finnish aid in Tanzania.  
Luentomuistiinpanot 21.2.2006. Suomen suurlähetystö, Dar Es Salaam, Tansania.

Paper to be Presented by Delegation from Zanzibar. On the Relationship between Muslims and Christians in Tanzania – East Africa. 2006.

Religious' Leaders committee for Peace building Programme in Zanzibar. Report on seminars to Grassroot Leaders of some *shehiyas* of West District of Unguja and Districts of Wete and Chakechake in Pemba on Peace, Human rights and Relations between Moslems and Christians in Zanzibar. 2006.

Religious leaders' efforts in maintaining peace in Tanzania. Work plan for 2007-2009. The Committee for different religions in Zanzibar for administer peace. 2006.

WWW-Verkkoaineisto:

Christians and Muslims – Partners in Dialogue 2004. Stimmen der Weltkirche, Nr. 38. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2006.

Lehtomäki, P. 2005. Puhe kansalaisjärjestöseminaarissa 7.4.2005. [www.global.finland.fi](http://www.global.finland.fi).

Mjåtvedt, A. 2006. Zanzibar: Presidential and House of Representatives Elections October 2005. Norwegian Centre for Human Rights. NORDEM:  
<http://www.humanrights.uio.no/forskning/publ/nr/2006/0506.pdf>

National Democratic Institute for International Affairs (NDI). International Observation Mission 2005/ Zanzibar Elections/ October 30, 2005/ Final Report.  
[http://www.accessdemocracy.org/library/1952\\_zb\\_final\\_112805.pdf](http://www.accessdemocracy.org/library/1952_zb_final_112805.pdf).

Ogunsade, K. 2004. Einigkeit macht stark – Christlich – muslimischer Dialog in Tanzania. [http://www.heinz-kuehn-stiftung.de/pdf/jahrb19/jahrb19\\_14.pdf](http://www.heinz-kuehn-stiftung.de/pdf/jahrb19/jahrb19_14.pdf)

Pirttilä-Backman, A. & Kassea, R. B. 1999.  
<http://formin.finland.fi/Public/Print.aspx?contentid=42900&nodeid=15351&culture=fi-FI&contentlan=1>

Rajab al-Zinjibari. Islam and the catholic crusade movements in Zanzibar (artikkeli katsottu 25.6.2007)

Rajab al-Zinjibari. Islam and Catholic Crusade Movement in Zanzibar. [http://members.fortunecity.com/alzinj/crusades\\_in\\_znz.htm](http://members.fortunecity.com/alzinj/crusades_in_znz.htm) (artikkeli katsottu 25.6.2007)

Suomen ulkoministeriön periaatteet. <http://global.finland.fi>

Talfit, 2006. Tampereen yliopiston liikuntafilosofian tutkimusyksikkö. <http://www.uta.fi/laitokset/mattiet/filosofia/talfit/index.html>

The History of the Catholic Church in Zanzibar. Part III Tomorrow's challenges, <http://www.dioceseofzanzibar.org/HistoryPartIII.htm>. (Katsottu 19.9.2007).

Valtioneuvoston kehityspoliittinen ohjelma. 2004. <http://www.ulkoasiainministerio.fi/public/download.aspx?ID=9695&GUID=%7BF3C79E0C-3D13-45C7-9B87-150FFF314A0B%7D>

Haastattelut:

Mfoi, J-P. 2004. Haastattelun pitänyt Langås, A. 2004.

Paukku, J. 2003. Haastattelu 13.12.2003.

Yksityisen AL-Nour islamilaisen koulun (Islamic School) johtaja. Haastattelu 24.4. 2003.

## LIITTEET

### Liite 1: Merkitysyksiköt sisältöalueittain (kysymys 4)

#### *Describe what a Christian is like?*

##### **SISÄLTÖALUE 1:Positiivinen arvio kristitystä**

1.4.1 My view and opinion about Christians is that they are cool , 1.4.2 and humorous and, 1.4.3 also humble in giving out educational assistance, 1.4.4 and many that are required in the world. 11.4.2 and they offer good assistance, 25.4.2 because they don't discriminate and, 25.4.3 neither are they partial., 51.4.1 A Christian is a person who is has no grudges (kauna) with anybody, 54.4.1 Christians are very good people, 57.4.1 My opinion is that Christians their religion is very good and Moslems as well., 58.4.1 Opinion and an overview on Christians is that they do not disturb, 58.4.2 they are good people

Yht 12

##### **SISÄLTÖALUE 2:Neutraali kristityn kuvaus**

17.4.1 A Christian is a man like a Moslem, 4.4.1, A Christian is like any human being here in the world, 10.4.1 A Christian is not different to any ordinary human being, 11.4.1 I think they are people like us Moslems, 19.4.3 They should honour what we do honour, 19.4.4 and we shall honour what they do honour., 23.4.1 A Christian is a human being like other human beings, 24.4.1 In my opinion on Christianity there is no problem, 25.4.1 The behavior of Christians are ordinary, 28.4.1 A Christian is a human being like other human beings., 31.4.1 A Christian is like any other person., 42.4.2 A Christian is a person like me, 48.4.1 A Christian is like any human being, 49.4.1 A Christian is like any other human being, 53.4.1 A Christian is a human being like other human beings, 60.4.1 A Christian resembles (muistuttaa) other people as usual, 63.4.1 Christians are people like all the others, 65.4.1 Concerning Christians, I know that everyone believes in his religion.

Yht 18

##### **SISÄLTÖALUE 3:Uskonnon eroavaisuus**

17.4.2 with just a different religion., 8.4.2 b) Christianity also is a religion like all other religions in the world, 2.4.1 My opinion about Christians is that they are a people that have different faith to us Moslems., 8.4.3 c) A Christian is like any other person belonging to another religion, 10.4.2 he is like one of them belonging to another religion. , 22.4.4 everyone with his own religion. , 22.4.5 The difference with the Christianity is in religion in character, 24.4.2 because every one has his own religion he believes in., 27.4.2 but the difference is in religion, 27.4.3 (difference) and their worship service, 40.4.1 Christians have habits common to believers of other religions., 57.4.3 But all are religions because God is one., 60.4.2 only that his religion is Christianity whereas for others it is Islam., 63.4.2 their difference is just in religion.

Yht 14

##### **SISÄLTÖALUE 4:Kristittyjen määrittäminen islamilaisen negation kautta**

2.4.2 Christianity is a religion that the people themselves started, 6.4.1 Normally, there are some Christians who hate Moslems, 6.4.2 In my opinion I see the emergence of hatred later on, on this regard, 9.4.1 A Christian is a person like me but he opposes prophet Mohamed. (problem), 9.4.2 Another problem they say Jesus is the son of God while God has said he doesn't have a son, 15.4.1 Christians should stop to lie that God has a son, 15.4.2 Christians should follow the Islamic way of righteousness, 15.4.3 because that is what was ordered by God, 15.4.4 and leave the way of the Devil , 15.4.5 as he shall put them in a hopeless situation, 21.4.1 A Christian is the one who does not believe in almighty God , 21.4.2 (doesn't believe) and Mohammed, 23.4.2 only that they have distorted the Christian religion, 35.4.1 He is like an infidel, 43.4.1 My opinion to Christians is that they should honour God, 46.4.1 A Christian is likened to their idols that they make themselves, 58.4.3 but culturally (adversaries, vihollinen), 58.4.4 and religiously Christians are just adversaries, 61.4.1 There have gone astray, 67.4.1 Moslems and Islam have no problems with Christians and other religions if they do not interfere with the Islamic religion, 67.4.2 But the sad thing is that Christians hate Islam, 67.4.3 and they do everything to finish it off. (islam)



Yht 22

**SISÄLTÖALUE 5:Kristityn määrittelemisen uskon sisällön kautta**

3.4.1 A Christian is the one who upkeeps the commands of his religion, 4.4.2 A man is referred to as a Christian or a Moslem due to his religious belief embodied in his heart and his deeds in general, 5.4.1 A Christian is a person who follows the ethics of knowing the laws of God which he gave to Moses there on Mount Sinai so that we don't sin, 5.4.2 Therefore, if you follow the ten commandments of God then you shall be a true Christian, 7.4.1 A Christian is the one who follows the way and words of Jesus, 7.4.2 and at the same moment he/she follows the Bible, 7.4.3 By just seeing nobody will say this is a Christian, 7.4.4 or not but by the things that he does yes, 8.4.1 a) In my opinion Christians should develop their activities as usual among different religious communities, 19.4.1 My viewpoint to Christians is that we respect one another in religious matters, 19.4.2 for religion is one's belief, 20.4.2 but a Christian is the one who rightly believes, 36.4.1 A Christian is supposed to be good to everyone, 36.4.2 A Christian is supposed to abandon things that don't please God, 38.4.1 In my opinion Christians should increase their love as they had, 38.4.2 or more good reward is awaiting them at God's place, 42.4.1 My opinion is that everyone with his own religion we shall know in the last day, 48.4.2 because faith is by action, 52.4.1 A Christian is like one who prays, 52.4.2 and follows his religion, 59.4.1 My opinion concerning Christians is that Christians are people who care about God like people of other religions.

Yht 21

**SISÄLTÖALUE 6:Kristityn määrittelemisen uskoisten merkkien kautta**

7.4.5 In Zanzibar by the way of wearing you can tell whether one is a Christian but for female or male there is no difference with Moslems or other religions, 26.4.2 except dressing in the part of girls, 40.4.2 My opinion on Christians is that they are the ones who wear short clothes., 40.4.3 Therefore, they should not wear such clothes so as not to depose their culture.

Yht 4

**SISÄLTÖALUE 7:Muut**

11.4.3 and I miss more words, 16.4.1 There are no similarities, 16.4.2 because this is a place for studying, 16.4.3 and acquiring professions, 16.4.4 and not for preaching, 20.4.1 It is difficult to know somebody in the heart, 22.4.1 I don't have any opinion, 22.4.2 or attitude on Christianity, 62.4.1 I don't understand, 69.4.1 I cannot give any opinion because I am a Moslem, 69.4.2 and I don't know anything in that religion.

Yht. 11

**SISÄLTÖALUE 8: Ei vastausta (No Answer)**

12.4.1 N, 14.4.1 NA, 18.4.1 NA, 29.4.1 NA, 30.4.1 NA, 32.4.1 NA, 33.4.1 NA, 34.4.1 NA, 37.4.1 NA, 39.4.1 NA, 41.4.1 NA, 44.4.1 NA, 45.4.1 NA, 47.4.1 NA, 55.4.1 NA, 56.4.1 NA, 64.4.1 NA, 66.4.1 NA, 68.4.1 NA, 70.4.1 NA, 71.4.1 NA

Yht 21

**SISÄLTÖALUE 9:Ei eroa**

13.4.1 In my opinion a Christian does not have any difference, 22.4.3 because we all belong to the same family, 22.4.6 normally Islam and Christianity they are the same, 26.4.1 In my opinion a Christian is like a Moslem in everything, 27.4.1 A Christian looks like a Moslem in character I have seen that in many, 50.4.1 I cant make a comparison

Yht. 6

Yhtensä 129 merkitysyksikköä:

<i>LUOKKA 1: Positiivinen arvio kristitystä: 12/129</i>	<i>9,3%</i>
<i>LUOKKA 2: Neutraali kristityn kuvaus: 18/129</i>	<i>14%</i>
<i>LUOKKA 3: Uskonnon eroavaisuus: 14/129</i>	<i>10,9%</i>
<i>LUOKKA 4: Kristittyjen määritteleminen islamilaisen negaation kautta: 22/129</i>	<i>17,1 %</i>
<i>LUOKKA 5: Kristityn määritteleminen uskon sisällön kautta: 21/129</i>	<i>16,3 %</i>
<i>LUOKKA 6: Kristityn määritteleminen ulkoisten merkkien kautta: 4/129</i>	<i>3,1 %</i>
<i>LUOKKA 7: Muut: 11/129</i>	<i>8,5 %</i>
<i>LUOKKA 8: No Answer: 21/129</i>	<i>16,3 %</i>
<i>LUOKKA 9: Ei eroa: 6/129</i>	<i>4,7 %</i>

Liite 2: Eksistentiaalisen fenomenologian analyysin spesifi sisältöalue

1. Kokemukset nuorisokeskuksesta (kysymys 1)

**a) Kokemukset kurssimaksuista:**

- 1) Kurssimaksut eivät ole korkeita
- 2) Kurssimaksut ovat liian korkeita

**b) Kokemukset henkilökunnasta:**

- 1) Henkilökunnan opetus korkeatasoista
- 2) Henkilökunnalla hyvä suhde oppilaisiin
- 3) Henkilökunta sisäisesti motivoitunutta
- 4) Henkilökunnan tulee satsata enemmän

**c) Positiiviset kokemukset saadusta opetuksesta:**

- 1) Opetus on korkeatasoista
- 2) Opetus on laaja-alaista

**d) Kokemukset saadusta koulutuksellisesta hyödystä:**

- 1) Koulutus vastaa odotuksiin

**e) Kokemukset keskuksen hallinnosta:**

- 1) Keskus on hyvin ylläpidetty
- 2) Keskus hyvin hallinnoitu

**f) Kehitysehdotukset:**

- 1) Kurssitarjontaa tulisi laajentaa
- 2) Sisältöä tulee kehittää
- 3) Kurssien tulee olla pidempiä

### Liite 3: Eksistentiaalisen fenomenologian analyysin spesifi yleinen merkitysverkosto

#### *1. Arvio kristitystä*

A) Positiivinen arvio kristittyihin liittyy heidän käyttäytymiseensä ja luonteenpiirteisiinsä; he ovat nöyriä antamaan koulutusta ilman että he syrjisivät joitain tiettyjä ryhmiä. He eivät kannaa kaunaa, tai eivät liiaksi häiritse muslimeja.

B) Kristityn ja muiden ihmisten välillä ei nähdä suurempia eroja. Kristittyjen käyttäytymisen katsotaan olevan hyvin tavallista, normaalia

C) Kristityn erottaa muista ihmisistä heidän erilainen uskontonsa. Uskonto eroaa sekä opillisesti, että käytännön uskonharjoitusten osalta. Ero nähdään enemmänkin olevan tavassa uskoa kuin ihmisissä itsessään.

D) Kristityt määritellään heidän negatiivisen toimintansa ja asenteidensa pohjalta suhteessa muslimeihin. Kristittyjen katsotaan valehtelevan ja vääristelevät uskonnollisia opinkohtia. He eivät noudata oikeaa uskonnollista oppia ja ovat näin joutuneet harhaan ja tätä kautta Muslimien vihollisiksi. Heidän asennoitumisensa muslimeihin koetaan hyvin syrjivänä ja kielteisenä.

E) Kristitty määriteltiin hänen uskonsisältönsä pohjalta. Tällöin kristitystä teki kristityn, jos hän seurasi uskontonsa opinkohtia ja etiikkaa. Todellisen kristityn odotettiin osoittavan kristillisen vakaumuksensa käytännön toimintansa kautta.

F) Kristitty määriteltiin ulkoisten merkkien pohjalta; ennen kaikkea heidän tapansa pukeutua. Poikkeava pukeutuminen koettiin loukkaavana.

G) Tiettyjen syiden takia kristittyä oli vaikea määritellä; aiheesta ei ollut tarpeeksi asiantuntemusta, asia nk ”sydämen asia”.

H) Kristittyä ei pystytty määrittelemään tai vertaamaan, koska eroa ei nähty olevan.

## Liite 4: Eksistentiaalisen fenomenologian analyysin vaihe II / 1

### Analyysin vaihe II/1

Opiskelijan mielestä kurssimaksut ovat liian korkeat. Siitä huolimatta opetushenkilökunta saa positiivisen arvion. Lisäksi keskus kouluttaa opiskelijoita monella muullakin saralla, kuten suhtautumisessa huumeisiin sekä hiviin ja aidsiin.

Hän on tullut keskuksen parantaakseen omaa koulutustasoaan.

Opiskelijaa ei haitta se, että keskus on kristittyjen ylläpitämä, koska keskus ei rajoita yksilöä koulutuksen tavoittelussa. Koulutus ei ole hänen mielestään riippuvainen uskonnollisesta taustayhteisöstä, siksi hänelle on sama opiskeleeko hän moskeijassa vai kirkossa. Uskonnollisissa asioissa on tärkeää seurata omaa tunnustustaan.

Kristityt hänen mielestään valehtelevat. He väittävät, että Jumalalla on poika. Samoin hänen mukaansa kristittyjen tulisi seurata islamin oppia, koska tämä on annettu Jumalalta. Kristittyjen tulisi jättää paholaisen seuraaminen, koska se johdattaa heidät lopuksi toivottomaan tilanteeseen.

Hyvä kristitty on kuitenkin sellainen henkilö, joka seuraa kirkkonsa ohjeita.

Huono kristitty puolestaan on sellainen, joka ei huomioi mitä hänelle on opetettu, vaan kulkee omia teitään.

### Analyysin vaihe II/1

Kurssimaksut liian korkeita. Opetushenkilökunta saa hyvän arvion. Keskuksen myönteinen panos huomioitiin informaation jakamisessa huumeista sekä hivistä ja aidsista

Opiskelun syynä oman koulutustason parantaminen

Kristittyjen keskuksen ylläpidolla ei merkitystä, koska tavoitellaan yleistä koulutusta. Koulutus ei ole riippuvainen uskonnollisesta taustasta.

Negatiivinen suhtautuminen kristittyihin, johtuen islamilaisen opin vastaisista käsityksistä.

Hyvä kristitty elää oman tunnustuksensa mukaan

Huono kristitty ei noudata hänelle opetettuja uskonnollisia käytänteitä

Liite 5. Tutkimuksen kyselylomake

**I: Maelezo binafsi.** ( I Background information)

**Msichana/ Mvulana** (Female/Male)                      **Umri** (Age: ) \_\_\_\_\_

**Idadi kwenye familia:** (Family Members) \_\_\_\_\_

**Kiwango cha elimu kabla ya kujiunga na kituo hiki:** (Earlier Education)

**Kiwango cha elimu katika Kituo hiki:** (Amount of education at this centre?)

---

1. Una maoni gani kuhusu hiki kituo cha vijana? Kwa ujumla, mafunzo, malipo, mafundisha, wafamyahlazi. (What do you think about this Youth Center?) ( in general, courses, prices, teaching, staff)

2. Ni kwa sababu gani unasoma kwenye hiki Kituo? (Why are you studying at this center?)

3. Kituo hiki kinaendeshwa na Kanisa la Kikristo. Unafikiri vipi kuhusu hilo? (This is run by a Christian Church, what do you think about that?)

**II: Maoni na mtazamo kuhusu Wakristo.** (II View and attitude towards Christians)

**Maoni kuhusu Ukristo** (Opinion about Christianity)

4. Elezea Mkristo anafananaje (Describe, what a Christian is like.)

5. Kwa maoni yako Mkristo mwema ni yupi?(In your opinion, what is a good Christian?)

6. Mkristo muovu/ mbaya ni yupi? (What is a bad Christian like?)

7. Mungu wako na wa Wakristo ni huyohuyo? Tafadhali toa sababu za naoni yako. (Do you have the same God as Christians do? Give reason for your opinion, please)

*III: Maoni ya vijana wa Zanzibar kuhusu Mungu na dini*

**(The views of the youth regarding God and Religion)**

**\*Allah/ Mungu** (Allah/God)

8. Ni manbo gani ya kiroho unliyoanini, mfano waketi wa dhiki?

(On which holy things you trust for example in great crisis?)

9. Tabia zipi za kimungu ulizo nazo, kwa nini?

Which of God's characteristic are closest to you and why?

10. Taja baadhi ya sifa ambazo unafikiri zinamwelezea Mungu wako

(Ana busara, hushi milele, ana upendo, n.k)(List some adjectives that in your opinion best describe your God?)(He is wise, everlasting, love, etc.)



11. Taja matendo ambayo yanaonyesha Mungu hufanya nini

(Mf; Mungu huruka, hutembea, vitu amavyo ameviumba kama dunia; Mungu hulinda watu, anakirimu, anaongoza, alimtuma mwanaye wa pekee kutuokoa).

(List some verbs that would describe what your God does.( eg. God jumps, God walks, tari God has created...Example: God has created the world, God has sent, God judges, God protects, God leads)

12. Mungu wako anaishi wapi?(Where does your God live?)

13. Mungu ana mchango gani katika maisha yako, huwa anajibu maombi yako?(How does God affect your life?) (For example; does God answer your prayers?)

14. Unafikiri Mungu wa Wakristo anafananaje?(What do you think the God of Christians is like in your opinion? )

15. Anatofautianaje na Mungu wako?(How does it differ from your God?)

**Mohammad/ Yesu** (Mohamed/Jesus)

16. Yesu alikuwa nani?(Who was Jesus? )

17. Kuna tofauti gani kati ya Yesu na Mohammad? (What is the difference between Jesus and Muhammed?)

18. Uanfikiri Yesu ina maana gani kwa Wakristo?(What do you think Jesus means for Christians?)

19. Unafikiri Mohammad ina maana gani kwa Wakristo? (What do you think Mohamed means for Christians?)

**\*Sharia/Way**

20. *Sharia* ina maana gani?(What does *sharia* mean? )

21. *Sharia* pia inamaanisha ‘kanuni’. Ni jinsi gani ‘kanuni’ ianfafanua imani yako?(*Sahria* also means ”way”, how does ”way” describe your belief? )

22. Yesu alisema yeye ni njia. Unafikiri vipi kuhusu maneno hayo?(Jesus also said he is the way. What do you think about that? )

23. Sharia na Yesu ni vitu vinavyofanana? Una maoni gani kufanana/kutofautiana huko?(Are sharia and Jesus the same thing, how do you see this?)

***Jihad/ Ufuasi (Jihad/Fellowship)***

24. ***Jihad*** ina maana gani? (What does *Jihad* mean? )

25. Katika maisha yako ni kwa vipi unafuata *Jihad*? .(How do you follow *Jihad* in your life?)

Asante kwa kujibu maswali, kama unahitaji kupata maoni zaidi kwa mambo haya, tafadhali. Onana na mratibu wa kituo na tunatarajia kusikia kwako zaidi .

**Thank you for answering to questionnaire, If you are willing to give more detailed opinion for this issues, please contact centre coordinator and we are willing to hear you more .**