

# IHMISENÄ SEKULARISOITUNEESSA TODELLISUUDESSA

Puhetta kasvatuksen ehdoista maallistumisproblematiikan valossa

SAILA KEMPPAINEN

Tampereen yliopisto

Kasvatustieteiden tiedekunta

Opettajankoulutuslaitos, Hämeenlinna

Ihmisenä sekularisoituneessa todellisuudessa.

Puhetta kasvatuksen ehdoista

maallistumisproblematiikan valossa.

Pro gradu tutkielma

Helmikuu 2006

Tampereen yliopisto  
Kasvatustieteiden tiedekunta  
Opettajankoulutuslaitos, Hämeenlinna  
KEMPPAINEN, SAILA:  
IHMISENÄ SEKULARISOITUNEESSA TODELLISUUDESSA  
Puhetta kasvatuksen ehdoista maallistumisproblematiikan valossa  
Kasvatustieteen Pro gradu -tutkielma, 120 s. (sis. kirjallisuus 10 s.)  
Kasvatustiede  
Helmikuu 2006

---

Tutkimuksessani tarkastelen jälkimodernia sekularisoitunutta yhteiskuntaa ja pohdin kasvatuksen mahdollisuutta arvorelativistisessä todellisuudessa. Kysyn myös ihmisen ainutlaatuisuuden perään instrumentalistisen ihmiskäsityksen värittämässä maailmanajassa.

Tutkimus käsittelee lähinnä länsimaisessa keskustelussa ajankohtaisena käytävää pohdintaa sekularisaatioproblematiikasta. Lisäksi se tarkastelee erikseen maallistumisväitettä suomalaisessa kontekstissa. Eri sekularisaatioparadigmojen kautta pyritään ottamaan haltuun kenttää, missä puhe maallistumisesta risteilee ja kuinka tosina väitteitä voidaan pitää. Tutkimus piirittää ihmisyyden ja olemassaolon ikuisia kysymyksiä, joihin vastaaminen ei modernisaation seurauksena ole muuttunut ainakaan helpommaksi.

Modernia yhteiskuntaa tarkastellaan postmodernin kriitikoiden tarjoaminen silmälasien kautta, mutta ei tyydytä lähihistorian tarkasteluun, vaan matkataan aina modernin juuriin saakka ja etsitään sieltä syitä aikamme kipupisteisiin. Mukana on niin kristinuskon kuin yleisen yhteiskuntafilosofian linjojen hahmottamista, kulttuurihistoriaa ja teologista pohdintaakin. Ajallisen perspektiivin luomisen kautta pyritään näkemään, millaisen kasvualustan postmoderni todellisuus luo ihmisyydelle. Erilaisten aikamme ilmiöiden tarkkailun kautta on mahdollista nähdä, miksi jälkimodernin ajan polttopisteessä kytee kysymys maallistumisesta ja mitä se tarkoittaa.

Tutkimuksessa todetaan moraalitodellisuuden pirstaloitumisen johtaneen hyvää koskevien moraalisten perustelemisen tapojen käyneen irrelevanteiksi arvosubjektivistisessä ilmastossa. Olemassaolonsa perusteita kyselevä ihminen kokee olevansa vaikenavassa maailmankaikkeudessa yksin, sillä ehjää traditiota ei ole enää tukemassa minuuden koostamista. Eksistenssikysymysten pohdinnassa tarvittaisiin yksilön tueksi ehjiä kollektiiveja ja ihmisyyden kaikkien puolien tunnustamista. Kasvatus kaipaisi arvojen maailmassa osviittoja, jotta identiteetti ja elämän mieli voisivat aueta. Vastuu ja pysähtyminen ihmisyyden mysteerin äärelle kysyvät paitsi rohkeutta, myös halua sitoutua.

Tutkimus ei ole ongelmaorientoitunut, eikä pitäydy tiettyssä teorian tai auktoriteetin talutusnuorassa. Tutkimus on luonteeltaan eri näkemysten välinen dialogi, jossa eri kantoja erittelemällä pyritään saamaan maallistumisväitteistä otetta. Puheeseen osallistuu niin yhteiskuntatieteilijöitä, filosofejä, teologeja kuin kasvatustieteilijöitä. Tutkijan oma ajattelu kulkee tekstin lomassa ja kiteytyy pohdinnan lopussa teeseihin kasvatuksesta sekularisoituneessa todellisuudessa. Kirjoittajan toive on, että lopulta merkittävimmän äänen tässä työssä saisi auktoriteeteista suurin, lapsi.

Asiasanat: sekularisaatio, postmoderni, eksistenssi, merkityshorisontti, identiteetti, yksilö vs. yhteisö, individualismi, pluralismi, kollektiivinen muisti, fragmentoituminen, arvorelativismi, traditio, instrumentalistinen ihmiskäsitys, ihmisen ainutlaatuisuus.

# SISÄLLYS

<b>JOHDANTO.....</b>	<b>1</b>
<b>1 TUTKIMUKSEN TEOREETTINEN PERUSTA JA FILOSOFISET TAUSTASITOUUMUKSET .....</b>	<b>6</b>
<b>1.1 Laadullisen tutkimuksen lähtökohdista .....</b>	<b>6</b>
1.1.1 Teoreettinen viitekehys .....	6
<b>1.3 Ontologia.....</b>	<b>7</b>
1.3.1 Ihmiskäsitys.....	8
1.3.2 Todellisuuskäsityksestä.....	10
<b>1.4 Tutkimusotteesta ja tavasta suhtautua tutkittavaan ilmiöön .....</b>	<b>11</b>
1.4.1 Hermeneutiikka tutkijan ja ilmiön tulkitsemisen suhteen kuvaajana .....	12
<b>1.5 Tutkimuksen jäsentyminen .....</b>	<b>15</b>
1.5.1 Tutkimusteemat ja tutkimuksen rakenne.....	15
1.5.2 Varsinaiset tutkimusongelmat .....	16
<b>2 POSTMODERNIN TARINA.....</b>	<b>17</b>
<b>2.1 Elämää valistuksen varjossa.....</b>	<b>17</b>
<b>2.2 Yksilö ja yhteisö.....</b>	<b>19</b>
2.2.1 Postmoderni identiteetti .....	19
2.2.2 Muuttunut yhteisöllisyys .....	21
2.2.3 Individualistinen ajan henki .....	25
<b>2.3 Fragmentoitunut elämä .....</b>	<b>27</b>
2.3.1 Perheinstituutio muutoksessa .....	28
2.3.2 Kysymys traditiosta .....	29
<b>3 MUUTTUVA MORAALIHORISONTTI.....</b>	<b>32</b>
<b>3.1 Reformaatio nostaa esiin subjektin .....</b>	<b>32</b>
<b>3.2 Rationalistisen empirismin kylvämistä siemenistä valistusfilosofiaan.....</b>	<b>34</b>
<b>3.3 Mistä moderni moraalihorisontti koostuu?.....</b>	<b>37</b>
3.5.1 Ehdottomat yksilölliset arvot.....	40
<b>3.6 Suomalaisen kasvatuksen moraalihorisontin muutoksia.....</b>	<b>42</b>
<b>4 ARVOT JA IDENTITEETTI.....</b>	<b>46</b>
<b>4.1 Aikamme arvosekaannus.....</b>	<b>46</b>
<b>4.2 Arvot ja uskonto .....</b>	<b>49</b>
<b>4.3 Merkitysnäkökenttä itseymmärryksen avaajana.....</b>	<b>51</b>
4.3.1 Moraalin ja identiteetin yhteys .....	52

<b>5. SEKULARISAATION AVAAMIA NÄKÖKULMIA .....</b>	<b>55</b>
5.1 Uskonnon rooli modernien yhteiskuntien synnyssä .....	56
<b>5.2 Uskonnollinen todellisuus symbolisena universumina .....</b>	<b>58</b>
5.2.1 Uskonnollinen individualismi.....	60
<b>5.3 Sekularisaatioparadigmoja.....</b>	<b>62</b>
5.3.1 Ajatus itse itsensä maallistaneesta kristinuskosta .....	65
5.3.2 Sekularisaation avainkohdat.....	69
<b>5.4 Uskonto muistiketjuna.....</b>	<b>70</b>
5.4.1 Kollektiivinen muisti .....	70
5.4.2 Miksi kollektiivinen muisti rapistuu?.....	72
<b>5.6 Sekularisaatiopuheen kritiikki .....</b>	<b>73</b>
<b>5.7 Maallistunut suomalainen yhteiskunta .....</b>	<b>77</b>
5.7.1 Yhteiskuntauskonto?.....	78
5.7.2 Mikä on uskonnon tulevaisuus?.....	80
<b>5.8 Sekularisaation ongelma.....</b>	<b>83</b>
5.8.1 Relativismin diktatuuri.....	83
5.8.2 Kuulumisen ulottuvuuden katoaminen.....	85
5.8.3 Fundamentalismin nousu .....	87
5.8.4 Perustamatonta moraalaa perustelemassa .....	88
<b>6 KASVATTAJA ARVOJEN PUNNITSIJANA .....</b>	<b>92</b>
6.1 Kasvatus ja arvot.....	92
6.2 Kasvatusvastuun perustelua.....	94
6.3 Kysymys kasvatuksen päämäärästä.....	96
<b>7 REDUKTIONISTISMI JA IHMISKÄSITYS.....</b>	<b>99</b>
7.2 Instrumentalistinen ihmiskäsitys ja ihmisen arvo.....	102
<b>8 MITÄ KASVATUS SEKULARISOITUNEESSA MAAILMASSA ON? .....</b>	<b>107</b>
8.2 Mikä määrittämään kasvatusta?.....	108
<b>LÄHTEET JA KIRJALLISUUS.....</b>	<b>111</b>
<b>PAINAMATTOMAT LÄHTEET.....</b>	<b>119</b>

## JOHDANTO

*”Ihminen on purkanut oman kasvualustansa, sen jossa elämällä hän vähitellen oppisi tietämään, kuka hän on. Ei ole enää paikkoja, jossa saisi tarvita toisia, olla riippuvainen, olla olemassa toisille. Pienet yhteisöt ovat kuolleet, ja samalla on kadonnut mahdollisuus tunnistaa juurensa. Kun ei ole juuria, ei ole identiteettiä. Mikään ei ole nykyään niin tärkeää kuin se, että on yksilöllinen. Miksi?”*

*- T. Hellsten -*

Onko uskonnolla mitään roolia maallistuneen nykyihmisen elämässä? Miksi vanhemmat eivät välitä lapsilleen perinteitä, vaan elämme menneisyydestä vieraantuneessa yksilökulttuurissa sukupolvien välinen juopa välissämme? Miksi Kauneimmat joululaulut -tapahtuma kuitenkin saavuttaa miljoona suomalaista vuosittain, miksi hautausmaat kuhisevat jouluna hiljaisia kävijöitä ja miksi suvivirren veisaamisesta koulun päättäjäsissä puolustamaan nousee lähes kansanliike? Maailmalla karismaattinen kristillisyyttä vetää instituutiomallisen uskonnollisuuden ikeen alta lähteneitä ihmisiä ja kotimaassammekin elämme paluuta hengellisen elämän juurille. Yhä useampi kertoo osallistuneensa hiljaisuuden retiriitteihin, meditaatioihin, pyhiinvaelluksiin tai olevansa kiinnostunut itämaisestä mystiikasta – jopa liittyneensä hengellisiin pienyhteisöihin.

Näiden ajatusten saattelemina lähdin postimaan modernisaation ja uskonnon suhdetta. Mielestäni tämä kaikki kertoo siitä, että haluamme rakentaa jotain juuriimme ja yli sukupolvien liittyvään jatkumoon. Voimme tunnistaa atomisoituneessa ajassamme uskonnon piirteet, vaikka ne eivät enää ole kovin selvästi läsnä arkitodellisuudessa. Uskonnot lienee yhä kysyntää ja nähtävästi sitä tarvitaan edelleen yhdeksi olemisemme selittäjäksi. Tiede, politiikka tai luonto ei ole pystynyt ottamaan hoitaakseen niitä uskonnon funktioita, jotka ovat tietämisenme ulkopuolella: millään näistä ei ole ikuisia vastauksia ihmisluonnosta, moraalikysymyksistä tai paikasta universumissa. Vaikka uskonto tyhjennetään totuuksista sekä maailmaa ja

ihmistä koskevista selityksistään, on nähtävissä, että sitä tarvitaan edelleen avuksi eksistenssikysymysten pohdintaan.

Historiallisesti näköalaton ihminen, joka pyöri tämän päivän arvomarketissa, ei tunne menneisyyttään, suhtautuu nykyisyyteen haparoiden ja orientoituu tulevaisuuteen epätietoisuuden vallassa. Kasvatuksen kautta välittyvän aineksen siirtymisessä voidaan nähdä tapahtuneen katkoksen ihmisten irrottautuessa suurten kertomusten ja ideologioiden raameista itsensä toteuttamisen individualismiin. Vastaliikkeenä on kuitenkin nähtävissä merkkejä siitä, kuinka ihmisissä elää ikävä juurilleen. Kansalaisjärjestöjen aktivoituminen, yhteisöllisyyttä elvyttävät projektit, fundamentalismin kasvu ja uususkonnolliset liikkeet kielivät kaikki fragmentoituneiden yksilöllisten maailmankuvien ja arvojen kaipaavan tuekseen kollektiivisten merkitysten maailmaa, jota vasten tämän päivän kokemukset voisivat saada merkityksensä suhteessa traditioon.

Tutkimusaihe löytyi ihmettelemällä ympäröivää maailmaa. En tosin voi sanoa tuntevani käsittelemääni problematiikka edelleenkään juuri perusteita paremmin, sillä todellisuuden moni-ilmeisyys ja ilmiön käsitteellinen vaativuus tuntuvat vetävän maton ajatteluni alta juuri kun kuvittelee saavan siitä otteen. Joka tapauksessa kiinnostus postmodernin tulkitsijoiden ajattelusta ja uskonnollis-metafyysisten kysymysten näennäinen ajankohdattomuus johtivat pohtimaan uskonnon roolia jälkimodernissa yhteiskunnassa ja kasvatuksen ehtojen muuttumista.

Nykyajan ihmisen on vaikea kuvitella sitä merkitystä, joka uskonnollisilla tietoisuudensisällöillä on ollut käyttäytymiselle, kulttuurille ja kansanluonteelle.<sup>1</sup> Maallistuneessa yhteiskunnassa kuvittelemme uskonnon vaikutusvoiman niin historiassa kuin nykyisessä elämänmuodossa pienemmäksi kuin se todellisuudessa on ja on ollut. Yhteiskuntien historian tarkempi tarkastelu osoittaa kuitenkin sen, että uskonnolliset ja poliittiset, sekulaarit, kansalliset ja hengelliset pyrkimykset ovat usein kietoutuneet

---

<sup>1</sup> Weber 1990, 136.

erottamattomasti toisiinsa niin, että on mahdotonta sanoa, onko kyseessä puhtaasti uskonnollinen ilmiö.<sup>2</sup>

Maallistuminen on ollut ensisijaisesti länsimaisen älymystön ylläpitämä keskustelunaihe, ja monissa muissa kulttuureissa maallistuminen on vieraampi ilmiö. Eri maissa maallistumiskehitys on kuitenkin kulkenut omia polkujaan, joten esimerkiksi Suomen ja Ranskan tarkastelu samoin lähtökohdin ei ole relevanttia. Keskityn tässä työssä erityisesti suomalaisen kulttuurin ja maallistumisväitteen tarkasteluun eurooppalaisessa kehyksessä. Valitsemani aihe on mielestäni mitä ajankohtaisin; näen sekularisaation jälkimodernin kulttuurin polttavimmaksi kysymykseksi ajassamme. Katson yhteiskuntaa, uskontoa ja kasvatusta koskevien kysymysten tarkastelemisen yhdessä tärkeäksi. Työssäni käsittelemät kysymykset ovat poltelleet mielessäni jo pitkään ja kesti kauan, ennen kuin kirkastui, mistä erilaisten polkujen risteyskohdassa pohjimmiltaan voisi olla kysymys. Näen sekularisaation ongelman siinä, että ihmisistä on tulossa kulttuurisesti lukutaidottomia ja traditiostaan tiedottomia. Se, että meillä ei ole auktoriteettimaista totuudenhaltija-kirkkoinstituutiota, ei välttämättä ole sen huolestuttavampaa kuin se, että kadotamme itseymmärryksemme, jos emme välitä traditiota eteenpäin.

Rationalismin kritiikki ja valistuksen kriisi ovat avanneet uudelleen kristinuskon ongelman, niinpä teologisten kysymysten pohdinta on jälleen mitä ajankohtaisinta.<sup>3</sup> Uskonnolliselle pohdinnalle on viimeinkin annettu tilaa ja sen tarjoamat näköalat otetaan vakavasti yhteiskunnallisessa keskustelussa. Gianni Vattimon (1999) mielestä kristinuskon merkityksen ottaminen tosissaan tarkasteluun on hyvin tärkeää, onhan se yksi länsimaisen kulttuurimme peruskivistä. Vattimo katsoo, että kristinusko on eräänlainen monumentti, ”joka vielä modernin iltahetkinä kykenee tarjoamaan johtolangan eriytyneiden elämänalueiden keskinäisen kommunikaation rakentamiseksi”<sup>4</sup>. Tuona johtolankana hän pitää

---

<sup>2</sup> Merkl & Smart 1983.

<sup>3</sup> Delanty 2000, 46-47.

<sup>4</sup> Vattimo 1999, 13.



maallistumista, jokaisen autoritaarisen totuuden vähentämistä; inhimillistä vapautta puolustetaan siis avaamalla yhteys uskontoon. Eikä mihin tahansa uskontoon, vaan ”historialliseen kristinuskoon, joka on maallistumisen lähde ja jonka muokkaamassa maailmassa totuus meille tapahtuu ja joka kykenee tarjoamaan johtolangan eriytyneiden elämänalueiden keskinäisen kommunikaation rakentamiseksi”<sup>5</sup>. Uskonto onkin Vattimon mukaan jonkin sellaisen tulemistä läsnä olevaksi, jonka uskoimme unohtaneemme lopullisesti valistuksen ja rationalismin riemusanomassa.<sup>6</sup>

Tällä tutkimuksella on myös henkilökohtainen tavoite. Tartuin haasteelliseen aiheeseen ennen kaikkea sen ajankohtaisuuden takia, mutta myös siksi, että halusin koittaa, miten siipeni kantavat vaativien käsitteellisten kysymysten käsittelyssä. Usein tuota kantokykyä ei löytynytäkään, mutta olen onnellinen jokaisesta ajattelun pohjamudissa ryvetyistä hetkeistä. Vaikka hahmotankin yhtä suurta olemisemme ongelmaa, ei tutkimus ole ongelmaorientoitunut; tämä on paremminkin pohdiskelu, sekularisaatioproblematiikan pureskelu – märehmistuotteen olen yrittänyt tallettaa näille sivuille. Lähestyn aihetta poikkitieteellisesti ja ilmiövetoisesti, en mihinkään tiettyyn teorianuottiin pitäytyen. Olen yrittänyt yhdistellä niitä ajattelun polkuja, jotka vaeltaessani eivät ole johtaneet totaalisesti umpikujaan, vaan auttaneet aina uudelle polulle. Perille en ole päässyt, mutta se ei kai ole ollut tarkoituskaan. Erilaisten auktoriteettien, terävien ajattelijoiden ja kynäilijöiden hengentuotteiden lukemisen jälkeen olen pyrkinyt luomaan omaa kehitelmää; etsimään jonkinasteista synteesiä useiden äänien joukossa, missä palkitsevaa on ollut oman pienen tutkijanalun asenteen vahvistuminen näkökulmaa ottavaksi puheeksi olemassaolon hämmennystilaa ihmettelevästä ihmisestä. Tavoitteena on tarkastella sekularisaatiota osana laajempaa yhteiskunnallista muutosta ja suhteessa kasvatukseen.

Ymmärrän tutkielman pedagogisena prosessina ja olen pyrkinyt kirjoittamaan sen ennen kaikkea itselleni: että itse ymmärtäisin mistä on

---

<sup>5</sup> Vattimo 1999, 13.

<sup>6</sup> Vattimo 1999, 128.

kysymys, jotta pääsisin ilmiöiden tarkastelussa lähtökuoppien kartoituksesta syvemmmälle. Itse matkalla ololla tai ymmärryksen tavoittelulla saavutamme mielestäni jo jotakin; ne voivat itsessään avata elämän merkityksellisyyttä ja mieltä. Muotoilemani ”huoneentaulu” kuuluu:

*”Tieteen avulla tavoitella ymmärrystä, oppineiden kautta etsiä viisautta – pysyä nöyränä ihmisyyden ja selittämättömän edessä.”*

# 1 TUTKIMUKSEN TEOREETTINEN PERUSTA JA FILOSOFISET TAUSTASITOUUMUKSET

## 1.1 Laadullisen tutkimuksen lähtökohdista

Laadullisessa tutkimuksessa ihmistä ja ihmisen maailmaa, elämismaailmaa, tarkastellaan merkitysten maailmana. Elämismaailman ilmiöt ovat riippuvaisia ihmisestä, sillä merkitykset voivat syntyä vain ihmisen kautta ilmentyen ihmisen toiminnassa esimerkiksi päämäärien asettamisena, suunnitelmina, hallinnollisina rakenteina tai yhteisöjen toimina.<sup>7</sup> Koska kaikki laadullinen tutkimus tapahtuu elämismaailmassa, on tutkija väistämättä osa sitä merkitysyhteyttä, jota hän tutkii. Ihminen ei voi päästä elämismaailman ulkopuolelle, joten hänen tutkimisessaan vaikuttaa ratkaisevasti hänen oma tapansa ymmärtää tutkittavat kysymykset.<sup>8</sup>

### 1.1.1 Teoreettinen viitekehys

Teoreettinen viitekehys antaa välineet tutkia sitä, mistä on kiinnostunut, sekä auttaa selittämään mistä tutkittavassa ilmiössä on kyse.<sup>9</sup> Sekularisaatioteoria tarjoaa teoreettisen kehyksen, jonka kautta on hedelmällistä tarkastella uskonnon ja modernisaation keskinäistä suhdetta. Tutkimukseni pääasiallisena tavoitteena ei ole määritellä tai esittää kattavassa muodossa, mitä eri ajattelijat ja kirjoittajat ovat sanoneet tai mitkä ovat heidän perimmäiset käsityksensä maailmoista, joista he kirjoittavat. Allekirjoitan eksistentiaalistisfilosofisen näkemyksen siitä, että todellisuus on niin moninainen, että olisi väkivaltaa yrittää kahlita sitä tietynlaisen kehikon alle.<sup>10</sup> Omassa työssäni pyrin siihen, että eri näkökulmat olisivat dialogissa todellisuuden ja ajatteluni kanssa.

---

<sup>7</sup> Varto 1992, 24.

<sup>8</sup> Varto 1992, 26.

<sup>9</sup> Alasuutari 1999, 69-70.

<sup>10</sup> Vrt. Lehtinen 2002, 57.

Tutkimuksen teoreettisen viitekehyksen voi hahmottaa kolmen auktoriteettipilarin varaan.

(1) Ajatteluuni keskeisesti vaikuttaneita teoksia ovat Charles Taylorin *Autenttisuuden etiikka* (1995) sekä suomalaisista hänen ajatteluaan paljon suominut Tapio Puolimatkan teos *Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat* (1999).

(2) Modernin yhteiskunnan juurien ja postmodernin ajan tarkastelussa käytän ennen kaikkea Gerard Delantyn teosta *Modernity and Postmodernity* (2000), Zygmunt Baumanin *Postmodernin lumoa* (1996) ja Tero Aution väitöskirjaa *Teaching Under Siege* (2002). Kai Ilmosen *Moderniteetti ja moraal* (1998) sai modernisaation tarkastelussa käännettyä näkökulmaa olennaisesti kohti arvorakennelmissa tapahtuneisiin muutoksiin.

(3) Sekularisaatioproblematiikan käsittelyssä olennaisimpia lähteitä ovat olleet Steven Bruce'n *God is Dead. Secularization in the West* (2002) sekä *Uskonto ja moderni yhteiskunta* (Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997). Tärkeän näkökulmansa tarjoaa Daniele Hervieu-Leger teoksellaan *Religion as a Chain of Memory* (2000), joka tukee olennaisesti yhteiskunnan ja uskonnollisuuden muutosta kuvaavien tekstien tulkinnassa.

Emmanuel Levinas, Lauri Rauhala, Reijo Wilenius, Jyri Puhakainen ja Veli-Matti Värrö ovat kukin kirjoituksillaan auttaneet minua matkalla yrityksessäni ymmärtää lapsen kokoista kasvatusta. Suomalaisen yhteiskunnan näkökulman huomioimisessa on tukea voinut ottaa useiden tutkijoiden työstä, joista mainitsen tässä Leevi Launosen, Helena Helveen ja Tommi Hoikkalan.

### **1.3 Ontologia**

Ontologiset oletukset koskevat käsityksiä tutkimusaiheen luonteesta, ihmistieteissä se merkitsee yleensä käsityksiä sosiaalisen maailman luonteesta. Ontologia kätkee sisäänsä uskomuksemme ja ymmärryksemme olemassaolostamme. Kysymys olemisen tavasta sisältää sekä perimmäisen

käsityksen ihmisestä eli ihmiskäsityksen että käsityksen sosiaalisen maailman luonteesta eli todellisuuskäsityksen.<sup>11</sup>

### 1.3.1 Ihmiskäsitys

Ihmisen olemassaolon ontologinen jäsentyminen ja ihmiskäsityksen hahmotteleminen on olennaista silloin, kun kysytään ”Mitä on ihminen?”. Kysymys ihmisen ainutlaatuisuudesta ja tavasta ymmärtää ihmisyyttä on tärkeää, jotta voimme jatkossa pohtia kasvatuksen erityisyyttä. Ihmiskäsityksiä voidaan tyypitellä eri tavoin<sup>12</sup>. *Monistisissa* ihmiskäsityksissä lähdetään siitä, että ihmisen olemassaolo voidaan ymmärtää yhden ainoan olemisen muodon pohjalta (esim. materia tai henki). *Dualistisissa* käsityksissä ihmisen olemassaolon käsitetään edellyttävän kaksi erilaista perusmuotoa (tavallisimmin sielu ja keho). *Pluralistisissa* ihmiskäsityksissä katsotaan, että ihminen todellistuu monenlaisina osajärjestelminä (jotka ovat suhteellisen itsenäisiä osasysteemejä). *Monopluralistisissa* käsityksissä nähdään ihmisen olemassaolon perusluonteinen erilaisuus, mutta joita ei voida palauttaa yhdestä olemusmuodosta toiseen, vaan niillä on sisäänrakentunut keskinäinen yhteys. Ihminen nähdään kokonaisuutena, ykseytenä erilaisuudessa.<sup>13</sup>

Allekirjoitan ihmiskäsityksen, jonka mukaan ihmisyyys on monitasoinen, mutta ei ole pilkottavissa erillisiin osakokonaisuuksiin, vaan ihmisestä puhuessamme puhumme aina ykseydestä. Tästä huolimatta ihmisyyttä voi pyrkiä jäsentämään ontologisesti eri puolia tarkastelemalla. Lauri Rauhala (2005) tekee sen tulkitsemalla ihmisyydelle kolme eri ulottuvuutta.<sup>14</sup> Ensimmäinen näistä on *tajunnallisuus* eli mielellisyys (psykkis-henkinen olemassaolo). Mieli toimii merkityksen antajana ja koetaan tajunnan tilassa

---

<sup>11</sup> Varto 1992. Filosofin Emmanuel Levinas muistuttaa, että ontologia ei ole kiinnostunut niinkään olevista, vaan *olemisesta*; ontologia on verbin ”olla” ymmärtämistä. Jotain joka voidaan tuntea, kun ajatellaan, että vaikka ei olisi mitään, niin tosiasiasa jotakin ”on” ( Ransk. ”il y a”). Ks. Levinas 1996, 47-52

<sup>12</sup> Käytän tässä apuna pitkälti Rauhalan 2005, 26 jäsentämää mallia.

<sup>13</sup> Rauhala 2005, 26-28.

<sup>14</sup> Rauhala 2005, 32.

eli elämyksessä. Emme voi koskaan havaita tai todeta tajuntaa itseään, vaan aina vain sen sisältöjä, joissa tajunta on olemassa. Vanha kokemustausta toimii ymmärtämisyhteytenä, jota vasten uusi mieli organisoituu merkityssuhteeksi ja muovaantuu osaksi maailmankuvaa. Mieltä tulkitseva vanha kokemustausta on siis ”horisontti”.<sup>15</sup>

Toinen ihmisen olemassaoloa jäsentävä tekijä on kehollisuus (olemassaolo orgaanisena tapahtumisena). Fyysinen perusta on ihmisyyden kiistaton lähtökohta, mutta tämä välttämätön elämää ylläpitävä aineellisuus yksinään ei kuitenkaan selitä elämän olemassaoloa ja tarkoitusta.<sup>16</sup> Ihmisyyden olemusta tarkastellessa on vahvasti nojaututtu Descartesin filosofiaan todellisuuden jakautumisesta kahteen komponenttiin, aineeseen ja henkeen. Tämä dualistinen ajattelumalli on levännyt länsimaisen rationaalisen kulttuurin ja yhteiskunta-ajattelun taustalla ja yhä edelleen modernin perillisinä käsityksemme ihmisestä on vääjäämättä sen värittämää ja tyypistämää.

Kolmas ihmisenä olon perusjäsenitys on situationaalisuus, ”tajunnallisen ja kehollisen olemisen pelipaikka”. Situaatio on kaikkea sitä, mihin ihminen on suhteessa, miten yksilö on kietoutunut todellisuuteen. Jos jotkin tekijät ”liikuttavat” ihmistä, ne kuuluvat ihmisen situaatioon. Esimerkiksi opettajuus on situationaalisuuden muotona sitä, että ihminen on opettavassa ja kasvattavassa suhteessa toisiin ihmisiin. Situationaalisuus on aina ainutkertaisuutta, sillä todellistumme maailmassa aina jossakin tietyissä ominaisuudessa.<sup>17</sup>

Rauhala (1999) korostaa ihmisen ainutlaatuisuutta persoonana ja erityisyyttä muusta oliomaailmasta. Mikään olemuspuoli – tajunnallisuus, kehollisuus tai situationaalisuus – ei persoonana olemisesta voi puuttua. Persoonaa ei kuitenkaan ole mikään ”kasauma” ihmisen eri ominaisuuksista, vaan

---

<sup>15</sup> Rauhala 2005, 34-38.

<sup>16</sup> Rauhala 2005, 39-41.

<sup>17</sup> Rauhala 2005, 41-47.

ihmisen on psykofyysissosiaalishenkinen kokonaisuus, jossa kaikki osat vaikuttavat toisiinsa.<sup>18</sup>

Näiden kolmen lisäksi voidaan ajatella olevan myös muita ihmisyyttä laajentavia puolia, kuten transsendentti ja usko. Psykkinen ja henkinen ovat aivotoiminnalle perustuvia puolia, mutta uskolla laajennetaan ihmiskäsitystä siitä, mihin rationaalinen perustelu ulottuu.<sup>19</sup> Tutkimus voi päättää, hyväksyykö se ihmisen kuolemattomuususkkoa ja sielun olemassaoloa mukaan ihmiskäsitykseen, vai riittävätkö esimerkiksi vain kolme edellä kuvailtua perustekijää. Rauhala määritellessään uskonnollisen ihmisen (*Homo religiosus*) näkee ihmisen perusluontoon kuuluvana piirteenä ihmisen pyrkimyksen itseään korkeampaan yhteyteen todellisuuden kanssa; ihminen on myös uskonnollinen ihminen.<sup>20</sup> Yhä useampi tutkija hyväksyy lähtökohdaksi sen perusasenteen, että uskonnollisuus on myös modernin tieteen hallitsemassa maailmassa elävän ihmisen ominaisuus.<sup>21</sup> Ihminen etsii olevan ja olemassaolon perustavaa rakennetta myös ihmisen historiallisen maailmassa olemisensa tuolta puolen. Katson transsendenttiin kurkottavan ja ihmisen uskonnollisuuden hyväksyvän käsityksen ihmisestä olevan ennen kaikkea ihmiskäsitystä *avartava*.

### 1.3.2 Todellisuuskäsityksestä

Tukeudun ajattelussani käsitykseen, jonka mukaan ihminen on uskonnollisuudesta tai uskonnottomuudestaan huolimatta ajallinen ja henkinen olento, joka on kaikkina aikoina kysynyt mistä minä tulen, miksi olen ja mihin olen matkalla. Eksistenssifilosofisten kysymysten esittämisen kautta ihminen hahmottaa omaa olemistaan ja paikkaa tässä maailmassa ja laajemminkin olemisten ketjussa sekä pyrkii sovittamaan oman elämänsä

---

<sup>18</sup> Rauhala 1999, 71.

<sup>19</sup> Rauhala 2005, 89-90.

<sup>20</sup> Wilenius 2003, 52.

<sup>21</sup> Esim. Hallamaa 2003, 395.

tarinaan johonkin suurempaan kertomukseen tai kokonaisuuteen.<sup>22</sup> Mielestäni yksilön eksistenssi on tärkeämpää kuin tieteellinen tieto ihmisestä, oleminen abstrakteja käsitteitä tai tietoa todempaa. Elämän tärkeitä ongelmia on joskus parempi lähestyä elämyksen ja kokemuksen kautta kuin älyllisyyden kautta.

Ajallisuus on eksistenssin tarkoitus. Ilman ajallisuutta tulevaisuus, menneisyys ja nykyisyys ovat vain kolme erillistä ajan vaihetta ja ilmiötä. Sen sijaan eksistenssinä ajallisuudessa ne kohtaavat toisena odotuksen, muistin ja havainnon merkityksinä.<sup>23</sup> Meissä elää ikävä rakentaa jotain juuriimme ja yli sukupolvien liittyvään jatkumoon. Yhteisen päämäärän kadottua, suurten kertomusten ja aatteiden hävittyä ihminen on jäänyt tyhjän päälle ihmettelemään elämän tarkoitusta.<sup>24</sup> Olemistamme ja tietämismme ulkopuolelle jäävää selittämään tarvitaan atomisoituneessa yhteiskunnassamme jotakin yhteistä.

Vaikka ihmisen voidaankin ajatella olevan heideggerilaisittain ”maailmaan heitetty” oman olemisensa etsijä, itsessään eksistoiva subjekti, ei täysin yksilöllistä, irrallista olemassaolo voi olla.<sup>25</sup> Katson, että sekularisaatioprosessi ja modernin hajoamisen tarina ovat katkaisseet meiltä yhteyden kuulumiseen. Kysymys olemassaolosta ja sen mielestä ei ole kuitenkaan kadonnut. Miellän sekularisaation eräänlaisena juurien hävittämisenä, tradition kadottamisena tai uskonnollisen substanssin tyhjennystilana, joka synnyttää eksistentiaalista ontoutta.

## **1.4 Tutkimusotteesta ja tavasta suhtautua tutkittavaan ilmiöön**

Tutkijalla on tietty tapa asennoitua tutkimuskohteeseensa sekä käsitys siitä, millaisella otteella tutkimuskohdetta pystytään parhaiten lähestymään. Metodologian tehtävänä on kysyä, onko tutkimuksessa käytetyn metodin

---

<sup>22</sup> Ks. esim. Lehtinen 2002, 65. eksistenssi = maailmassa olemista ja tämän olemisen ymmärtämistä. Ihminen on ikään kuin heitetty maailmaan ja etsii omaa olemistaan.

<sup>23</sup> Ukkola 1978, 14-15.

<sup>24</sup> Ks. esim. Launonen 2000, 273.

<sup>25</sup> Ukkola 1978, 14-15.



käyttö järkevää. Se ikään kuin luo säännöt, miten tiettyä metodologia tulisi käyttää. Metodi puolestaan tarvitaan asetetun päämäärän saavuttamiseksi; se selvittää, miten todellisuudesta hankitaan tietoa ja perustelee tutkimuksessa syntyneen tiedon.<sup>26</sup> Tutkimuksessani käytän hyväkseni filosofista metodologia. Siinä tutkija pyrkii käymään vuoropuhelua paitsi itsensä, myös aineistona toimivan kirjallisuuden, tarkasteltavan ilmiön ja ympäröivän todellisuuden kanssa. Filosofisen tutkimuksen lähtökohtana on ilmiö tai käsite, joka halutaan kyseenalaistaa, selvittää tai tarkentaa.

Filosofisen tutkimuksen rakenne noudattaa Puolimatkan (1995) mukaan seuraavaa rakennetta:

1. Tutkimusongelma ja sen ratkaisun alustava hahmottelu.
2. Ongelman eksplikointi – selvittäminen ja osittaminen ja omien alustavien näkemysten esittäminen ja puolustaminen. Totuttujen ajatusmallien purkaminen: Mahdollisten ratkaisujen kartoitus ja käsitteellinen ja looginen ja intuitiivinen kritiikki.
3. oman näkemyksen uudelleen järjestäminen.<sup>27</sup>

Ihminen on maailmassa, josta hänellä on jo esiyymmärrys. Vain jo tiedetyn horisontista käsin ihminen voi kohdata ja omaksua alinomaa eteen tulevia vieraita asioita. Esiyymmärryksen tai alkuoletuksen avulla tutkija määrittelee tutkimuskohteen luonteen tietynkaltaiseksi. Tämä johtaa tutkimuksen ontologisiin perusvalintoihin. Kysymys olemisen tavasta johdattaa tiettyihin menetelmävalintoihin ja menetelmävalinnat luovat kohteesta tietynlaisen.

#### **1.4.1 Hermeneutiikka tutkijan ja ilmiön tulkitsemisen suhteen kuvaajana**

Tämä tutkimus rakentuu ilmiö-vetoisuuteen teoria- tai ongelmakeskeisyyden sijasta. Tarkemmin määritellen hermeneuttinen tulkintatapa kuvaa parhaiten omaa suhdettani tutkittavaan ilmiöön. Hermeneutiikan idea on, että kulttuurisen ja sosiaalisen todellisuuden

---

<sup>26</sup> Tuomi & Sarajärvi 2002, 11.

<sup>27</sup> Puolimatka 1995, 14-15.

katsotaan olevan merkitysten läpäisemää. Hermeneuttisen filosofian edustajien mukaan on olemassa totuuksia, jotka pysyvät luonnontieteitten selitysmallien ulottumattomissa.<sup>28</sup> Hermeneutiikassa tutkitaan asioita, joita voi pitää merkitysten kokonaisuutena, kuten tekstiä, historiaa ja yhteiskuntaa. Yhteisön merkitys avautuu, kun tutkija saa selville vallalla olevat uskomukset ja käsitykset; tekstin merkitys paljastuu tutkijalle selvittäessään kirjoittajan arvostuksia ja käsityksiä. Tulkitsija kuuluu aina tiettyyn traditioon ja tiettyyn tulkinnan ymmärryshorisonttiin. Ymmärryshorisontin olemassaolo tekee tulkitsijalle kohteen ymmärtämisen mahdolliseksi. Tarkkailija tulee tuntemaan oman ymmärryshorisonttinsa varassa osan tekijän horisontista.<sup>29</sup>

Hermeneuttisessa lähestymistavassa ei ole varsinaista valmiiksi mietittyä teoreettista viitekehystä, vaan se muodostuu tutkimusilmiön ehdoilla tarkastelun edetessä.<sup>30</sup> Kehämäisesti etenevä tutkimus ei tarjoa tutkimuksen tekijälle metodisia oppeja, eivätkä tiukat käsitteenmäärittelyt ja tarkat ennakkosuunnitelmat istu hyvin sen kuvaan.<sup>31</sup> Hermeneuttisen tradition mukaan totuus ei ole todennettavissa sanojen ja niistä riippumattoman todellisuuden välisenä asiana. Totuus on sen sijaan jotain sellaista, joka avautuu ihmiselle tulkinnan kautta.<sup>32</sup> Hermeneuttinen tutkimusasenne merkitseekin tutkijalle ennen kaikkea oman aseman tai itseymmärryksen pohtimista suhteessa tutkimuksen kohteeseen.

Tutkimuksen aihe ja rakentuminen voidaan kuvata hermeneuttisen kehän avulla. Hermeneuttisella kehällä kuvataan tutkijan ymmärtämisen tapaa.<sup>33</sup> Hans-Georg Gadamerin (2004) mukaan sekä tekstillä että tulkitsijalla on oma horisonttinsa.<sup>34</sup> Hermeneuttinen kehä merkitsee tutkimuksellista dialogia tutkijan ja tutkimusaineiston kanssa. Ymmärtäminen lähtee aina

---

<sup>28</sup> Ks. esim. Vikström 2003, 181.

<sup>29</sup> Hermeneutiikassa jonkin asian ymmärrettäväksi tekeviä uskomuksia, haluja, käsityksiä ja arvostuksia kutsutaan ymmärryshorisontiksi. Gadamer 2004.

<sup>30</sup> Gadamer 2004, 6.

<sup>31</sup> Hermeneuttinen tutkimus ei voi noudattaa empiiris-analyttisen tutkimuksen tekemiseen liittyviä metodologisia periaatteita. Gadamer 2004.

<sup>32</sup> Vikström 2003, 180.

<sup>33</sup> Puolimatka 1995, 15.

<sup>34</sup> Gadamer 2004, 64.

jostakin tutkijan lähtökohdista. Esiymmärryksen ja alustavan tulkinnan turvin tutkija etenee kohti merkitysten avaamista ja tutkimuskohteen tulkintaa, josta tehdyt havainnot pakottavat tutkijaa tarkistamaan alkuperäistä kokonaiskuvaa, jolloin tulkinta tarkentuu ja syventyy. Samalla tutkija muodostaa uusia lähtökohtia, oivaltaa ja ymmärtää sekä palaa korjaamaan ja luomaan uusia lähtökohtia. Teoria muodostuu lähtöoletusten, tutkimuksen tapahtumien ja edellisten ymmärtämisen tasojen ylittamisestä.<sup>35</sup>

Gadamerin (1900-2002) mukaan pääperiaate hermeneuttisen metodin käytössä on, että ymmärtäminen tapahtuu kehämäisesti.<sup>36</sup> Tutkimustekstiä kirjoitetaan koko ajan, lukijalle puretaan vuoropuhelunomaisesti auki oman ymmärtämisen kehää. Tutkija ikään kuin kulkee tutkimuskohteensa ympäri koko ajan laajenevaa kehää, jolloin jokainen uusi tulkintakerros vie lähemmäksi tutkittavaa kohdetta. Samalla se syventää tutkijan omaa itseymmärrystä tutkittavasta kohteesta.<sup>37</sup> Kokonaistulkinnan on oltava yhteensopiva yksittäisten tulkintakerrosten kanssa, vaikka tutkittaessa huomioisimmekin välillä ”sivujuonia”.

Uskonnollista selittämistä ei voi pitää yhteismitallisena tieteellisen selittämisen kanssa. Ne operoivat eri käsitteillä, jolloin niitä ei voi arvioida samoista lähtökohdista käsin. Toisaalta, jos uskonnollista uskoa tai kieltä ei voida arvioida millään objektiivisuuden kriteereillä, on vastassa relativismin vaara. Björn Vikström (2003) ehdottaa selittämisen sijaan *ymmärtämistä*; sitä, että yritetään katsoa asiaa eri perspektiiveistä, eikä altisteta toista näkökulmaa yksipuolisesti toisen ehtojen mukaiseksi.<sup>38</sup> Totuutta tuskin koskaan saavutamme, mutta dialogissa, näkemysten leikkauspisteessä voimme saavuttaa jotain, joka hermeneuttisen ajattelun mukaisesti ilmaistuna lisää itseymmärrystämme.

---

<sup>35</sup> Varto 1992, 69, 108.

<sup>36</sup> Gadamer 2004, 29.

<sup>37</sup> Varto 1992, 58-59.

<sup>38</sup> Vikström 2003.

## **1.5 Tutkimuksen jäsentyminen**

### **1.5.1 Tutkimusteemat ja tutkimuksen rakenne**

Laadullista tutkimusta voi kuvata spiraalin muodossa, joka valaisee hyvin tutkimusta joustavana prosessina. Tutkimus on luonteeltaan syklimäistä.<sup>39</sup> Varsinkaan filosofiselle prosessille ei voida osoittaa yhtä aloituskohtaa tai selvää vaiheesta toiseen etenemistä. Tutkimustehtävä muotoutui kirjoittamisprosessin kuluessa. Tutkittavaa ilmiötä on ollut mahdotonta osoittaa täsmällisten nimikkeiden alle, joten lähes joka viikko on täytynyt herätä kysymään uudenlaisia kysymyksiä yhdestä isosta ilmiöstä. Tarvitaan mielikuvitusta – ei vain tieteellistä – ja intuitiota, kriittisen tarkastelun lisäksi vaihtoehtoisia tapoja nähdä todellisuutta, utopioita. Sivupolkujen kulkeminen onkin tässä tapauksessa ollut pakollista, jotta on voinut hahmottaa, mistä loppujen lopuksi on kysymys. Todellisuuden moninaisuus puhuu toisaalta yhtä yhteistä kieltä, toisaalta on pysähdyttävä useiden erilaisten kertomusten äärelle.

Varsinainen tutkimusteemani on jäljittää sekularisoituneen jälkimodernin yhteiskunnan tilaa ja sen luomia ehtoja kasvulle ja kasvatukselle. Pääpaino on sekularisaatio-ilmion ymmärtämisessä ja muuttuneen ajan tarkastelussa sekä postmodernin mielentilan hahmottamisessa. Yritän toisin sanoen osoittaa sen kehyksen, jonka puitteissa kasvatus tapahtuu, syvällisesti muuttuneeksi historian kulussa. Kysyn, millaiset edellytykset meillä on tänään vastata kasvatuksen ikuisiin kysymyksiin. Sosiologisen kysymyksenasettelun avulla yritän hahmottaa uskonnon ongelmaa ja teologian avaamat näkökulmat pyrkivät valottamaan ihmisyyden ja olemassaolon kipukohtia. Eräänlaisena sivuteemana otan esille ihmisen ainutlaatuisuuden kysymyksen, jonka koin välttämättömäksi ottaa mukaan tarkasteluun aikamme perinjuurin ihmisyyttä aliarvioivan luonteen vuoksi. Käsitteet pyrin aina avaamaan tekstikontekstissa, eikä työssä siis ole varsinaista lukua käsitteen määrittelyyn.

---

<sup>39</sup> Hirsjärvi ym. 2000, 15.

Aivan aluksi avaan postmodernin kertomaa tarinaa modernin päätepisteestä. Lisäksi käyn läpi länsimaisessa moraalihorisontissa tapahtuneita muutoksia. Siirryn sitten tarkastelemaan arvojen rakentumista ja niiden yhteyttä identiteettiin. Viidennessä luvussa keskityn varsinaisesti sekularisaatioproblematiikan käsittelyyn. Kirjan viimeiset osat rakentuvat kasvatuksen näkökulman varaan: tarkastelen kasvattajaa kasvatettavan edessä ja kysyn ihmisen ainutlaatuisuuden perään. Lopussa pyrin luomaan jonkinlaisen koosteen siitä, millaisia näköaloja on itselleni avautunut matkan varrella ja mitä haluaisin sanoa. Kokoan pohdintaani yhteen ja luon omat kasvatukselliset teesini, joihin toivon mukaan kiteytyy olennaisin edellä kuljetuilta ajatuksen poluilta.

### **1.5.2 Varsinaiset tutkimusongelmat**

Mistä sekularisaatiossa on kysymys?

- Mitä on jälkimodernin ajan polttopisteessä?
- Miksi puhua maallistumisesta?

Mikä on arvojen ja identiteetin suhde?

- Miksi yksilö ennen yhteisöä tai toisin päin?
- Miten minuus rakentuu kirjavassa moraalitodellisuudessa?
- Miksi kysymys kuulumisesta on tärkeä?

Millaiset ovat maallistuneen yhteiskunnan luomat kasvatuksen ehdot?

- Mikä muuttuu, mikä on kasvatuksessa pysyvää?
- Mikä on ihmisen arvo, mihin lapsi kutsuu?

## 2 POSTMODERNIN TARINA

### 2.1 Elämää valistuksen varjossa

Modernin länsimaisen kulttuurin taustalla voidaan nähdä kaksi vahvaa perusjuonetta, juutalais-kristillinen todellisuuskäsitys ja antiikin kreikkalainen rationaalinen ajatteluperinne. Postmodernismi on epämääräinen ja huonosti määritelty käsite, jonka määrittelemineen on käytännössä mahdotonta. Käsitteellä voidaan kuitenkin kuvata valistuksen uskon luottamuksen romahdusta siihen, että järki pystyy tarjoamaan maailmaa ja Jumalaa koskevaa pätevää tietoa. Postmodernin puolestapuhujat ovat usein viitanneet ajatukseen ”suurten kertomusten (meta-narratiivien) kuolemasta”, jonka myötä kaiken kattavat ideologiset systeemit ja metafysiset selitysmallit, kuten uskonnolliset, menettävät asemansa länsimaisen kulttuurin osana.<sup>40</sup> Nämä kertomukset ovat aikojen saatossa vaihdelleet, suurin ja vaikuttavin niistä on kenties ollut kristillinen kertomus. Toinen näistä on ollut valistuksen suuri kertomus järjen ja tieteen kaikkivoipaisuudesta.

Erilaisten ideologioiden ja ismien päädyttyä maailmanhistorian hautausmaille olemme havahtuneet siihen, että järki ei pysty tarjoamaan sellaista moraalialia, joka sopisi todelliseen maailmaan. Aatehistoriallisesti keskustelu valistuksen kuolemasta liittyy postmodernin ajattelun nimellä kulkeneen virtauksen nousuun. Valistus merkitsi ennen kaikkea ihmisen pääsemistä järjensä avulla ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Postmoderni ajattelu on kohdistanut valistuksen ihmisjärjen ylivertaisuutta korostavaan suureen kertomukseen hyvin terävää kritiikkiä. Luottamuksen kadottua yleispätevään ja välttämättömään totuuteen on sitoutuminen relativismiin ja pluralismiin noussut keskeiseksi.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Koivisto ym. 1995. Puolimatka 1999, 190-191. Toisaalta, selittäessään vanhojen suurten kertomusten kuolleen, postmoderni itse asiassa kehittää itse uuden kertomuksen. Bauman 1996.

<sup>41</sup> Giddens 1995.

Moderniin on liitetty voimakkaasti ajatus edistyksestä; historian ja tradition merkitys taas nähtiin väheksyttävänä. Tulevaisuuden kannalta oli olennaista keskittyä nykyisyyteen ja hylätä menneisyys. Viime vuosisadalla valistuksen suuri kertomus kohtasi kuitenkin odottamattomia vastoinkäymisiä mm. maailmansotien herätettyä kysymyksen ihmisen kehittymismahdollisuuksista. Termi ”postmoderni” viittaa valistuksen projektin tulleen tien päähän: olemme menettäneet uskon yhteen totuuteen, olkoon sitten kyse politiikasta, tieteestä, kulttuurista tai etiikasta.

Postmodernille tyypillistä on ajatella, ettei ole olemassa enää sellaisia suuria kertomuksia, jotka kaikki voisivat jakaa yksimielisesti. Pikemminkin on paljon pienempien ryhmien tai paikallisten yhteisöjen omaksumia totuuskäsityksiä ja kertomuksia. Mm. Gianni Vattimo (1999) tosin katsoo, ettei historian suurten kertomusten romahtamista tarvitse murehtia, sillä todellisuudessa legitimoivat ”metakertomukset” ovat aina olleet ideologista väkivaltaa<sup>42</sup>. Hän katsoo, että moderni on ollut metafyyysis-historiallisen legitimaation aikakausi, postmoderni tämän legitimaation tavan avointa kyseenalaistamista.<sup>43</sup> Vattimo mukaillee Jean-Francois Lyotardia kirjoittaessaan, että historian tai suurten kertomusten loppu merkitsee historismin loppua. Se merkitsee loppua ajattelutavalle, jossa tapahtumat nähdään yhtenäisen ja merkityksellisen tapahtumakulun osina ja on siten emansipoitunutta.<sup>44</sup> Yhtä kaikki, yhteiskunnallisen totaliteetin ja yhteisen päämäärän kadottua, suurten kertomusten ja aatteiden hävittyä ihminen on jäänyt tyhjänpäälle ihmettelemään elämän tarkoitusta<sup>45</sup>.

Olemme tilassa, jossa on tapahtunut voimakasta hajoamista. Modernin päälle rakentunut aikakautemme on perusteiltaan järkkymässä. Olemme nyt kadottaneet uskon myös edistykseen, emme ole enää varmoja edustavatko tiede, teknologia ja teollisuuden kasvu liikettä eteenpäin parempaan tulevaisuuteen.<sup>46</sup> Modernin ylittänyttä aikaa voi luonnehtia myös utopioiden

---

<sup>42</sup> Vattimo 1999, 44.

<sup>43</sup> Vattimo 1999, 47.

<sup>44</sup> Ks. esim. Vattimo 1999, 43.

<sup>45</sup> Ks. esim. Launonen 2000, 273.

<sup>46</sup> Bruce 2002, 230.

loppuna, eikä ajassamme voida enää hahmottaa esimerkiksi yhteistä tarinaa kansallisvaltiosta, johon kaikki suomalaiset voisivat kiinnittää identiteettinsä. Näiden selitysmallien tilalle asettuvat fragmentaariset, henkilökohtaiset ja ajassa jatkuvasti muuttuvat totuudet.<sup>47</sup>

Syitä modernin tarinan loppuun voi löytää laajasti yhteiskunnan muutoksen piirteitä tarkkailemalla. Postmodernia kuvattaessa mainitaan mm. siirtyminen teollisesta työyhteiskunnasta jälkiteolliseen yhteiskuntaan, uusliberalistisen markkinatalouden määräysvalta yli politiikan, rationaalisen ajattelun valta, kiihtyvä ja jatkuva muutos, kulutuksen nousu, massamedia, auktoriteettien mureneminen, instituutioiden latistuminen, järjestelmien monimutkaistuminen, todellisuuden fragmentoituminen ja ydinperhemallin hajoaminen. Baumanin (1996) mukaan postmoderni on kuitenkin ennen kaikkea *mielentila*, jolle tyypillistä on destruktiivisuus: se ilkkuu kaikelle, se kuluttaa ja purkaa kaiken. Se ei yritä vaihtaa totuutta toiseen tai korvata yhtä elämäntilannetta toisella, se pilkkoo totuuden, mittapuut ja ihanteet.<sup>48</sup> Postmodernin sanoma on, ettei olemiselle voi osoittaa selkeää perustaa – maailma on kontingenti.<sup>49</sup> Kaikki voi olla (tai olla olematta) toisin.

## **2.2 Yksilö ja yhteisö**

### **2.2.1 Postmoderni identiteetti**

Postmoderni aika tarjoaa yksilön identiteetin rakentumiselle huomattavasti vähemmän valmiita aineksia kuin moderni yhteiskunta, jossa määräyimme esimerkiksi kansalaisuuden, ammattiluokan tai yhteisön jäsenyyden mukaan. Tänä päivänä yhteiskunnalla tai auktoriteeteilla ei katsota enää olevan valtaa puuttua yksilön identiteetin määrittämiseen. Sosiaalisen identiteetin lähteissä tapahtuneet syvät muutokset ovat aiheuttaneet, että emme rakennu enää entisenkaltaisten identiteetin rakennuspilareiden tukemana (esim. kansalaisuus, uskonto, luokka, sukupuoli, rotu), vaan

---

<sup>47</sup> Bauman 1996, 20-22.

<sup>48</sup> Bauman 1996, 21-24.

<sup>49</sup> Kontingenti = voi tapahtua, mutta yhtä hyvin voi olla tapahtumatta, vain sattumasta riippuva.



kulttuurimme irrottua taloudesta, politiikasta ja yhteisöstä rakennumme yhä vahvemmin autonomisen kuluttaja-identifikaation kautta.<sup>50</sup> Identiteettimme ei enää aukea sellaisten määritteiden kautta kuin esimerkiksi suomalaisuus tai luterilaisuus.<sup>51</sup>

Oman identiteettimme rakentamisesta on tullut jokaisen ikioma ja alati muokattava asia. Jatkuva identiteettityö käy kuitenkin raskaaksi, sillä sitoutuminen ja identiteetin säilyttäminen on lähes mahdotonta ja moraalinen vastuu on kannettava ilman yhteisön tukea.<sup>52</sup> Yksilön olemisen tapaan kuuluu keskeneräisyys, liikkuvuus ja juurettomuus. Yksilön identiteetti ei enää määriy yhteisöstä käsin: identiteettiä ei ole annettu, eikä sitä ole mikään auktoriteetti vahvistanut. Maailmaa ei konstruoidakaan yhdessä, vaan yksilön oma etsintä syrjäyttää yhteisen pyrkimisen.<sup>53</sup> Ihminen on identiteetin rakennuspuuhansa kanssa melkoisen yksin, koska perinteisessä mielessä mielletyt yhteisöt ovat hävinneet tai häviämässä. On kuitenkin hyvä muistaa, että itsensä etsimisprosessia ei voi antaa kenenkään toisen tehtäväksi, vaikka lähes kaikki muu nykyään voidaankin kilpailuttaa ja ulkoistaa. Yhteiskunnan pirstaloituessa ovat paitsi identiteetin rakennuspuut, myös fyysinen ja mentaalinen todellisuus vailla kytköstä traditioon, ”palasina maailmalla”. Elämämme pilkkouduttua useaksi osatodellisuudeksi herää ihmisellä tarve tuottaa yhteen liittäviä merkityksiä<sup>54</sup>. Meissä elävä yhteisten merkitysrakenteiden ikävä kumpuaa yksilöllistymisen pakon ja moraalisen vastuun kantamisen raskaudesta. Olemme unohtaneet, että lopulta meillä ei ole mitään muuta olemisen tapaa kuin olla olemassa toista ihmistä varten.

Ajan hengen mukaista on olla etsivä vaeltaja. On hyväksyttävää, jopa ihannoitavaa sanoa olevansa ikuisesti matkalla ja etsivänsä totuutta, itseään tai maailmaa. Yksilön omaan totuuteen uskova ilmapiiri kavahtaa ihmistä, joka sanoo löytäneensä perille tai ymmärtävänsä totuutta. Kysymys on

---

<sup>50</sup> Bruce 2002, 231.

<sup>51</sup> Ks. esim. Bruce 2002, 231.

<sup>52</sup> Bauman 1996, 270-271.

<sup>53</sup> Hervieu-Léger 2000, 165; Bruce 2002, 23, 12.

<sup>54</sup> Ks. Berger & Luckmann 1995, 100.

mielestäni kiinnostava ja ristiriitainen kasvatuksen suhteen. Se herättää kysymyksen, onko kasvattaja kulkija vai totuuden linnassaan perillä oleva? Dogmaattisesti maailmaan suhtautuva haluaa asettua asumaan omaan totuuteensa, eikä kestä keskeneräisenä oloa, vaan haluaa tietää ristiriidoista vapaan totuuden. Samalla hän kuitenkin huomaamattaan peittää allensa kasvatussuhteen toisen puolen oikeuden ainutkertaiseen elämään.<sup>55</sup> Toisaalta yksilöä korostava aikamme on luisunut relativismiin, joka *anything goes* -mentaaliteetilla oikeuttaa lähes minkä näköisen tulkinnan tahansa hyvästä elämästä ja samalla kieltää arvojen punnitsemisen mahdollisuuden. Jos tarkastelee aikamme epävarmaa kasvatusilmapiiriä, eikö se juuri huuda rohkeutta olla aikuinen, selkeyttä viitoittaa kasvun väyliä kasvatettavan tielle, uskallusta välittää traditiota, arvoja ja sivistystä eteenpäin?

## 2.2.2 Muuttunut yhteisöllisyys

Jälkimodernista ei voi puhua tarkastelematta ihmisten välisten suhteiden ja yhteiskunnan rakenteiden muutosta. Yhteisöllisyys näyttää yksilöllisyyden korostamisen esiinmarssin myötä saaneen kovan kolauksen, ellei jopa purkutuomion postmodernilta. Yksittäinen ihminen havaitsee yhteiskunnan muutoksen yhteisön rapautumisena, hänestä tulee yhteiskunnallinen ”atomi”. Mm. Charles Taylorin (1995) mukaan kapitalismin henki on voimakkaammin kuin mikään muu tekijä ollut hajottamassa historiallisia yhteisöjä ja suosinut atomismia.<sup>56</sup> Olemisemme ei enää linkity entisenkaltaisena sukupolvien ketjuun, sillä eri-ikäiset perheenjäsenet, sukulaiset tai kyläläiset ovat vain vähän tekemisissä toistensa kanssa. Yhteisöllisen tarkoituksen kadottaminen liittyy elämän henkiseen kaventumiseen: ihmisten keskittytyä suppeasti vain omaan yksilölliseen elämäänsä he menettävät laajat näköalansa.

---

<sup>55</sup> Vrt. Martin Buberin *Minä-Se* -suhde.

<sup>56</sup> Taylor 1995, 122.

Perhe on yhteiskunnan perusyksikkö, jossa yhteisöllisyyden muutos koetaan mikrotasolla: ydinperhemalli hajoaa lukuisiksi erilaisiksi perhemuodoiksi.<sup>57</sup> Kiinteiden kollektiivien hajoaminen ja traditiottomuus, tietämys menneisyydestä, on ohutta. Se, että lokeroituneessa todellisuudessa elämämme episodit tapahtuvat eri paikoissa, vahvistaa perustamattomuuden ja juurettomuuden tunnetta.<sup>58</sup>

On huomionarvoista, että tasavallan presidentin allekirjoittama julistus neljästä ekumeenisesta kiitos-, katumus- ja rukouspäivästä vuonna 2006 kiinnittää huomion nimenomaan sukupolvien väliseen yhteyteen ja ihmisarvoiseen vanhuuteen.<sup>59</sup> Mielestäni julistus puuttuu ihmisenä kasvun ja kehityksen kannalta suoraan ytimeen: ihmisen kokonaisvaltainen kehitys riippuu olennaisesti ihmissuhteista, johon puolestaan vaikuttaa erityisesti sukupolvien välinen yhteys. Julistuksen mukaan yhteiskunnassa kaivattaisiin yhä enemmän eri sukupolvien keskinäistä kunnioitusta ja olisi tärkeää luoda mahdollisuuksia sukupolvien aidolle kohtaamiselle.

*”Yleinen ymmärrys sukupolvien ketjusta ja historian merkityksestä on katoamassa. Yhtenä syynä tähän on se, että jatkuvuutta ja perinteitä ei arvosteta. Elämä on rajallinen, ja elämässä myös tarvitaan rajoja. Niiden asettaminen luo turvallisuutta. Oikein tekemisen opettaminen ja siihen rohkaiseminen ovat asioita, jotka siirtyvät sukupolvelta toiselle.”*<sup>60</sup>

Puhe yhteisöllisyyden katoamisesta yhteiskunnassamme on saanut rinnalleen huomion perinteisiä yhteisöjä korvaavista uusyhteisöllisistä yhteenliittymistä. Tommi Hoikkala (2005) kysyykin osuvasti, voidaanko edes puhua yhteisöllisyyden hajoamisesta tai häviämisestä, sillä ehkä meillä paremminkin on muuttunut vain perinteinen käsitys yhteisöllisyydestä. Gerard Delantyn (2000) mukaan kysymys yhteisöllisyydestä on aikamme ”kuuma peruna”. Hän haastaa kysymään, olisiko yhteisöllisyys ilman tradition pakkopaitaa mahdollista tai yhteisöllisyys ilman tiukkaa ykseyden

---

<sup>57</sup> Jallinoja 2000.

<sup>58</sup> Helve 2002, 232.

<sup>59</sup> Rukouspäiväjulistus vuodelle 2006, internet-lähde.

<sup>60</sup> Rukouspäiväjulistus vuodelle 2006, internet-lähde.

vaatimusta.<sup>61</sup> Toisaalta nykyinen diskurssi yhteisöllisyydestä pitäisi sijoittaa kokonaan uuteen kontekstiin. Globaalissa maailmassa on yhteisöllisyydellä ihan uusi merkitys; esimerkiksi Euroopan unioni saattaa olla monen käsitys tämän päivän hyvästä mallista rakentaa toimivaa yhteisöä.<sup>62</sup>

Tapahtunutta voidaan kuvata yhteisöllisyyden *laadun muutoksena*: perinteisen yhteisöllisyyden tilalla on uusyhteisöllisiä verkostoja.<sup>63</sup> Edelleen saatetaan tuntea yhteisten hankkeiden luomaa yhteenkuuluvuutta, muttei enää koko yhteiskuntaan, vaan tiettyihin alaryhmiin, kuten paikallisyhteisöön, etniseen ryhmään, uskonnon tai ideologian kannattajakuntaan tai tiettyyn eturyhmään<sup>64</sup>. Olisiko niin, että emme vain näe, että meillä on uudenkaltaista yhteisöllisyyttä?<sup>65</sup> Enää emme kuulu automaattisesti johonkin yhteisöön, vaan kuulumisesta tulee tahdon asia. On esimerkiksi olemassa lukemattomia perheen korvaavia yhteisöjä, joihin liitytään vapaaehtoisesti. Perhe mielletään lähinnä tunnesuhteeksi, ja sen perinteisesti välittämiä arvoja etsitään nyt vaihtoehtoryhmistä. Yhteisöllisyys ei tänä päivänä välttämättä edellytä ihmisten suoraa kanssakäymistä. Nopea tiedonvälitys ja kommunikoinnin helpottuminen kehittyvän tekniikan ansiosta ovat osin korvanneet ihmisen välisen fyysisen kohtaamisen. Nykyisin myös uskonnon välittäminen ja yhteisöllinen jakaminen tapahtuvat paljolti tiedotusvälineiden avulla.<sup>66</sup>

Uusyhteisöissä kaikki riippuu paljolti siitä, kuinka lujat tunnesiteet ne onnistuvat luomaan yksilöiden välille. William Maffesoli<sup>67</sup> katsoo, että massakulttuuri raivaa tietä uudenmuotoisille sosiaalisille suhteille; hänen mukaansa postmoderni merkitsee astumista tunneperäisiin yhteisöihin (emotional community). Tunneyhteisöt ovat entisen kaltaisiin aikaan ja paikkaan sidottuihin yhteisöihin verrattuna epävakaita ja avoimia. Yhteisöt

---

<sup>61</sup> “We need to ask whether ‘community beyond tradition’ or ‘community without unity’ is possible” Delanty 2000, 112.

<sup>62</sup> Ks. Delanty 2000, 128.

<sup>63</sup> Hoikkala 2005.

<sup>64</sup> Taylor 1995, 139.

<sup>65</sup> Hoikkala 2005.

<sup>66</sup> Hautamäki ym. 2005, 77-78.

<sup>67</sup> Ks. Delanty 2000, 24.

edellyttävät yhä läheisyyttä, mutta tällä läheisyydellä ei ole rajattua merkitystä, vaan kokemuksemme siitä on fragmentoitunutta ja muuttuvaa.<sup>68</sup> Uusyhteisöt eivät Danielé Hervieu-Légerin (2000) mukaan onnistu kuitenkaan korvaamaan uskonnollisia yhteisöjä, koska ne eivät pysty tarjoamaan kestäviä utopioita, eivätkä ne liitä ihmistä mihinkään ikiaikaiseen<sup>69</sup>. Uusyhteisöissä ihmistä viehättää se, että niihin voi kuulua ilman sitoutumista instituutioon tai auktoriteettiin. *Tunne kuulumisesta* on elämän merkityksen kannalta olennainen.<sup>70</sup> Tietoisuus siitä, että oikeasti on osa jotain ketjua herättää tunteen elämän tarkoituksesta. Kuulumisen kautta aukeaa elämän mieli. Nämä kysymykset ovat yhteydessä eksistenssifilosofisiin kysymyksiin, joiden kautta ihminen kysyy olemistaan koskevia perustavanlaatuisia kysymyksiä.<sup>71</sup> Eksistenssifilosofisten kysymysten esittämisen kautta ihminen hahmottaa omaa elämää ja paikkaansa maailmassa ja olemisen ketjussa sekä pyrkii sovittamaan oman elämänsä osaksi suurempaa kehystä.

Sosiologi Èmile Durkheimille (1858-1917) yhteisö merkitsi ennen kaikkea ilmausta kollektiivisista arvoista ja uskonto tässä katsantokannassa oli uskomis- ja käyttäytymisjärjestelmä, joka edusti yhteisön ylläpitämiä ihanteita. Yhteiskunnan tehtävänä oli ylläpitää moraalikäsityksiä ja eettisen käyttäytymisen ideaaleja. Uskonnollinen ja sosiaalinen käyttäytyminen sekä symbolit merkitsivät samaa asiaa. Uskonnon alkuperän hän katsoi olevan yhteisössä, kollektiivisessa mielentilassa.<sup>72</sup> Tämän mukaisesti Durkheim katsoi yhteisön luovan yksilön, identiteetin, antavan arvot jne. Maailmanhistoria tuntee monenlaisia utopioita siitä, millainen on paras yhteiskuntajärjestelmä<sup>73</sup> (sosialismi, konservatismi, nationalismi, demokratia) ja millaista yhteisöllisyyttä on kulloinkin pidetty onnistuneimpana – suurin osa niistä on kuitenkin kaatunut mahdottomuuteensa.

---

<sup>68</sup> Delanty 2000, 24.

<sup>69</sup> Hervieu-Léger 2000, 152.

<sup>70</sup> Ks. luku 3.2 .

<sup>71</sup> Ks. esim. Lehtinen 2002.

<sup>72</sup> Paden 1992, 29; Sharpe 1994, 82-86.

<sup>73</sup> Esimerkiksi Charles Taylor liberaalin kommunitarismien kannattaja katsoo toivotun yhteiskunnan rakentuvan aristotelisen ihanteen perustalle. Yhteisö luo Taylorin mukaan tietyn moraalisen kannan. ”Community expresses a moral voice.” Delanty 2000, 119.

Ajassamme on paljon erilaisia perinteistä yhteisöllisyyttä elvyttäviä kokeiluja<sup>74</sup> ja puhumme uusyhteisöllisyydestä, mutta jostain syystä tunnen yhteisöllisyyden kysymyksen jäävän edelleen käymistilaan. Ongelmana saattaa olla idealistinen nostalgisuus, esimerkiksi jonkinlainen ihannoitu paluu '50-luvun malliin', jossa yritetään väkisin herättää henkiin vanhat yhtenäiskulttuurin hyveet, yhteisöllisyyden siunauksellisuus ja epäröimätön vanhemmuus. Ajatuksena tämä voi olla hyvä, mutta maailma on niin perinjuurin muuttunut tuosta ajasta, että on aiheellista kysyä, kuinka hyvin vanhat kaavat istuvat muuttuneeseen kontekstiin.

Gerald Delanty katsoo, että paluu yhteisöllisyyteen ei löydy yhteisestä moraaliäänestä tai kulttuurisesta konsensustilasta, vaan siitä, että palataan kolmeen unohdettuun yhteisöllisyyden peruskomponenttiin: solidaarisuuteen, luottamukseen ja autonomiaan.<sup>75</sup> Globaalissa ajassa puhe yhteisöllisyydestä pitäisi sijoittaa uuteen kontekstiin; onhan käsityksemme hyvästä mallista rakentaa toimivaa yhteisöllisyyttä muuttunut kiinteiden kansallisvaltioiden aikaisesta maailmasta. Nähdäkseni Delantylla on tarkoitus pelastaa yhteisöllisyys postmodernilta epäkoherentiuudelta ja toisaalta uskommunitaristiselta autoritaarisuudelta etsimällä kultaista keskitietä ja toisen kunnioittamista.<sup>76</sup>

### 2.2.3 Individualistinen ajan henki

Jan Gerrisin (1994) mukaan individualisoituminen on osa sosio-kulttuurista prosessia, jossa ihmisten väliset sosiaaliset suhteet muuttuvat ja jossa ”ihmiset tyydyttävät keskinäiset suhteensa omavalintaisesti riippumattomina traditionaalisista viitekehyksistä, joita yhteiskunnan normit tarjoavat”<sup>77</sup>. Moderniteetin vallatessa alaa korvataan Jumala, luonto ja sosiaalinen

---

<sup>74</sup> Esim. valtakunnallisestikin palkittu nk. Laukaan malli, ”*Koko kylä kasvattaa*” –projekti.

<sup>75</sup> Delanty 2000, 128.

<sup>76</sup> Delanty 2000, 127-130.

<sup>77</sup> Gerris, 1994, 147.

järjestys kehityskulussa *yksilöllä*.<sup>78</sup> Zygmunt Baumanin (1992) mukaan ihmisten ryhmä- ja yhteisösidosten vaihtuvuuden lisääntyessä ja niiden sitovuuden vähetessä on yksilöstä tulemassa perustavanlaatuinen (ja ainoa) autonominen sosiaalinen kategoria<sup>79</sup>. Lääkkeeksi identiteettien perinteisten yhteisöllisten kiinnityksien haurastumiseen tarjotaan autonomisuutta, jossa yksilö saa pyrkiä mitä tahansa institutionalisoimaansa päämäärää kohti.<sup>80</sup>

Postmodernissa ajassa annamme periksi teolliseen moderniin kuuluvan suvun, ydinperheen, naapuruston, työyhteisön, ammatin tai profession yhteen kiinnittävälle yhteisöllisyydelle. Yksilön on herkeämättä, ilman yhteisön apua tai valmiita reseptejä kohdattava sekä uhkat että mahdollisuudet.<sup>81</sup> Yksilön minuus perustuu siihen, että haluamme olla riippumattomia, omasta kohtalostaan vastuussa olevia yksilöitä. Toki ihmiset ovat yksilöllisyydessäänkin edelleen riippuvaisia työmarkkinoista, koulutuksesta ja moninaisista yhteiskunnallisista instituutioista, mutta uusi yksilöllistyminen merkitsee ennen kaikkea vanhojen varmuuksien hajoamista sekä pakkoa löytää ja keksiä uusia varmuuksia itselle ja muille. Toisaalta se merkitsee uudenlaista globaalia riippuvuutta toisista.<sup>82</sup>

Individualismin leviäminen merkitsee lisääntyntä huomion keskittymistä omaan itseemme. Charles Taylor puhuu tästä subjektivoitumisena, lisääntyneenä ja yhä moninaisempina huomion kiinnittämisenä asioiden subjektiin. Taylor sanoo individualismin pimeän puolen olevan itsekeskeisyyden, joka ”sekä latistaa että kaventaa elämäämme, köyhentää sen merkityssisältöä ja tekee meidät piittaamattomaksi muista ihmisistä ja yhteiskunnasta”<sup>83</sup>. Simo Skinnari (2001) katsoo, että ilman holistista ihmiskäsitystä individualismin korostamisessa jäädään helposti vastuuta tuntemattoman vapauden, eettisen egoismin vangiksi.<sup>84</sup>

---

<sup>78</sup> Koski 2004, 80.

<sup>79</sup> Bauman 1992.

<sup>80</sup> “- - self-fulfilment is now the chief aim.” Hervieu-Leger 2000, 149; Bauman 1992.

<sup>81</sup> Ks. esim. Rinne & Salmi 1998, 58.

<sup>82</sup> Ks. esim. Rinne & Salmi 1998, 60.

<sup>83</sup> Taylor 1995, 36.

<sup>84</sup> Skinnari 2001, 518.

## 2.3 Fragmentoitunut elämä

Uskontososiologi Danielé Hervieu-Léger (2000) kutsuu modernin Euroopan maita ”muistinsa menettäneiksi” (*amnesiac*) yhteiskunniksi siksi, että ne ovat tulleet yhä kyvyttömämmiksi ylläpitämään sitä muistia, joka on uskonnollisen eksistenssin perustana. Tradition auktoriteeteista on tullut heterogeenisiä ja häilyviä. Arvoja tai uskontoa ei enää peritä vanhemmilta, vaan kukin luo oman uskonnollisen identiteettinsä, maailmankuvansa ja arvonsa henkilökohtaisen etsinnän kautta. Hervieu-Léger puhuu ”ketjun katkeamisesta”, millä hän tarkoittaa sukupolvijatkumon rikkoutumista ja omista juuristaan tietämättömyyttä.<sup>85</sup> Helena Helve (2002) puhuu nuorisotutkijana samasta ilmiöstä kirjoittaessaan siitä, kuinka nuoret eivät löydä yhtymäkohtia omien vanhempiansa nuoruudessaan viettämään elämäntapaan, eivätkä vanhemmat vastaavasti tavoita nykyistä nuoren elämismaailmaa.<sup>86</sup> Se, että lokeroituneessa todellisuudessa elämämme episodit tapahtuvat eri paikoissa, vahvistaa perustamattomuuden ja juurettomuuden tunnetta<sup>87</sup>.

Jälkimodernissa yhteiskunnassa eri elämäntapojen ja todellisuuksien fragmentoituminen on merkinnyt muistiin perustuvien kollektiivien rapistumista. Modernien yhteiskuntien kollektiivinen muisti koostuu irrallaan olevista kappaleista. Kapitalismin henki on kenties voimakkaammin kuin mikään muu tekijä ollut hajottamassa historiallisia yhteisöjä ja suosinut atomismia.<sup>88</sup> Kollektiiviselta muistilta on ikään kuin särkynyt raamit, emmekä osaa enää linkittää olemistamme sukupolvien jatkumoon. Menneissä yhteiskunnissa uskonto oli ehjä ja läsnä jokapäiväisessä elämässä; ei ollut erityistä tarvetta ”palauttaa mieliin” sitä.

Tilan, ajan ja instituutioiden pirstaloitumisen syy ei ole siinä, etteikö saatavilla olisi tarvittavaa informaatiota tai vaikkapa aineksia uskonnollisuuteen, vaan siinä kuinka yhdistellä nuo irralliset sirpaleet

---

<sup>85</sup> Ks. esim. Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 110.

<sup>86</sup> Helve 2002, 232.

<sup>87</sup> Hervieu-Léger 2000, 134.

<sup>88</sup> Taylor 1995, 122.



olemisen ketjuun tai sukupolvien jatkumoon. Hervieu-Léger suhtautuu epäileväisesti kollektiivisen muistin kykyyn luoda elävää yhteyttä menneeseen ja jatkuvuuden kuvittelemiseen maailmassa, joka riippuu yksittäisten muistien varassa.<sup>89</sup> Maailmaa ei enää konstruoida yhdessä, vaan yksilön oma etsintä syrjäyttää yhteisen pyrkimisen.<sup>90</sup> Taylor katsoo, että sirpaloitumiseen ajaututaan, kun ihmiset alkavat nähdä itsensä yhä atomistisemmin; kiinnitämme yhä vähemmän huomiota meitä muihin kansalaisiin yhdistäviin suuriin tavoitteisiin ja uskollisuuden kohteisiin.<sup>91</sup>

### 2.3.1 Perheinstituutio muutoksessa

Yhteiskunnan muutokseen liittyvään puheeseen liittyy keskeisesti huoli perhemallin muuttumisesta tai perheen kriisistä. Perhe on tosin ollut muutosvoimien kohteena niin kauan kuin siitä on puhuttu ja oletettavaa onkin, ettei meidän aikamme myöskään ole viimeinen, jolloin keskustellaan perheen rooleista ja niihin liitettävistä merkityksistä.<sup>92</sup> Kuitenkin keskustelu perheestä on tänä päivän erityisen olennaista. Perheen hajoaminen liittyy laajempaan jälkimodernin yhteiskunnan ja todellisuuksien fragmentoitumiseen ja auktoriteettien rapistumiseen. Perhe on yksi niistä instituutioista, jotka ovat saaneet purkutuomion postmodernilta. Lasten ja nuorten oireilu repaleisten kotiolojen vuoksi on mikrotason kertomus koko yhteiskunnan rakenteita murtavasta kehityksestä, perheinstituution hajoamisesta.

Perhekeskustelun ytimessä on huoli ydinperheen hajoamisesta. Perhe ylimpänä persoonattomana ykseytenä, ryhmänä sinänsä, on asetettu kyseenalaiseksi; perheen elinkaari on lyhentynyt ja sen ainesten liikkuvuus on kasvanut.<sup>93</sup> Yksilöityvä yhteiskunta tuottaa lainausmerkeillä ympäröidyn perheen: lainausmerkitön perhe on puolestaan olemassa vain teoreettisena

---

<sup>89</sup> Hervieu-Leger 2000, 149.

<sup>90</sup> Hervieu-Leger 2000, 165.

<sup>91</sup> Taylor 1995, 139.

<sup>92</sup> Ks. esim. Marin 1994.

<sup>93</sup> Marin 1994, 17-19.

konstruktiona.<sup>94</sup> Perhemallin muuttuminen peilaa yhteiskunnan yleistä kehitystä ja siinä vallitsevia arvoja. Perhemallin muuttumista kuvaa se, että vuonna 2001 perheistä vain noin kolmasosa oli avioliitossa elävien vanhempien ja lasten muodostamia.<sup>95</sup> Perheen määrittelemine on käynyt yhä vaikeammaksi. Perheen määrittelyssä yhä merkittävämmäksi alkaa tulla näkemys, että jokaisella ihmisellä on oikeus määrittellä perhe itse. Individualistisen yksilökulttuurin keskeisiä ajatuksia on, että jokainen ihminen on vapaa ja itsenäinen yksilö, jonka tekoja institutionaaliset ja muut sosiaaliset säännökset eivät saa kahlita. Yksilöä ja hänen tarpeitaan pidetään tärkeämpinä kuin yhteisöä ja sen tarpeita. Perhettä määritellään yhä suoranaistemmin ”minun perheenäni” yleisen perheen sijasta.<sup>96</sup>

### 2.3.2 Kysymys traditiosta

Anthony Giddens (1995) kutsuu modernin ohittanutta aikaa ”jälkitraditionaaliseksi”. Esimoderneissa yhteiskunnissa, joissa vaalittiin sukupolvelta sukupolvelle -ajattelua ja korostettiin menneisyyden tuntemista, traditio edusti jatkuvuutta. Traditio tarjosi ihmisille suhteellisen kiinteän toimintahorisontin ja sitä on kutsuttu esimoderneja yhteisöjä koossa pitäväksi liimaksi.<sup>97</sup> Traditionaalisissa yhteiskunnissa uskonto oli eräs tärkeä jatkuvuutta ilmentänyt perintö, jonka välittäminen koettiin tärkeäksi.<sup>98</sup> Giddensin (1995) mukaan traditioilla on aina myös normatiivinen tai moraalinen sisältönsä, johon niiden sitovuus perustuu. Hän katsoo, että traditio edustaa sitä, mitä ”yhteiskunnassa tehdään”, mutta myös sitä, mitä ”pitäisi tehdä”. Tradition moraaliluonne tarjoaa emotionaalisen sitoutumisen kautta siihen liittyville tiettyä ontologista turvallisuutta.<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> Marin 1994; Jallinoja 2000, 190.

<sup>95</sup> Jallinoja 2000, 35.

<sup>96</sup> Jallinoja 2000, 196; Gerris 1994, 147.

<sup>97</sup> Giddens 1995, 109.

<sup>98</sup> Hervieu-Léger 2000, 84.

<sup>99</sup> Giddens 1995, 95.

On olennaista huomata, että traditio ei ole menneen toistoa nykyisyydessä. Yhteisö itse luo oman historiansa, sen merkityksen ja itsensä.<sup>100</sup> Traditiota ei myöskään tule sotkea traditionalismiin, jolla on negatiivinen konnotaatio vanhakantaiseen, jäykkään perinneuskollisuuteen. Gerard Delanty (2000) korostaa tradition luovaa ja dynaamista voimaa; sen tulisi olla loputon uudelleentulkinta menneestä, joka luodaan aina uudestaan.<sup>101</sup> Tämä rekonstruointi on osaksi yksilöllistä, mutta pohjimmiltaan kuitenkin yhteiskunnallista tai kollektiivista.<sup>102</sup> Tässä mielessä mielikuva traditiosta muuttumattomana ja jäykkänä ei sovi lähtökohdaksi. Mielestäni parhaiten traditiota voisi kuvailla yhteisön henkisenä ja sosiaalisena pääomana, joka sisältää yhteiset perinteet, tavat, arvot ja käsitykset ja johon liittyy ajatus sukupolvelta toiselle siirtämisestä.

Bauman (1996) katsoo, että tradition puuttuminen on saanut meidät pitämään meteliä siitä. Traditio on kaipuuta vanhaa kotia kohden, unelma perustasta, joka tuntuu turvallisuutena. Puhe traditiosta kertoo puhujien turvattomuudesta – siis siitä puhe mistä puute. Traditio on kokonaisuus, joka yhdistää ajallisesti ja paikallisesti hajonneet episodit kokonaisuudeksi. Meiltä puuttuu tällainen ajan kokonaisuus, johon voisi kuulua; ei ole katkeamatonta nauhaa, joka pitäisi jokaisen helmen oikealla paikallaan toisiin helmiin nähden.<sup>103</sup> Giddens huomauttaa, että traditio toimii identiteetin keskeisenä rakennusvälineenä tarjotessaan ankkuripaikan perusuottamukselle, joka on identiteetin jatkuvuuden kannalta keskeistä<sup>104</sup>.

Traditiota ja perinteitä ei enää peritä omaksuta automaattisesti, vaan ne täytyy joka kerta oikeuttaa uudestaan niin itselle kuin muille. Rinne & Salmi (1998) toteavat postmodernin kriitikoita myötäillen, kuinka jälkitraditionaalisisessa maailmassa ei edes sosiaalisia siteitä voi entiseen tapaan periä, vaan nekin on entisten kaltaisten yhteisöjen haurastuttua

---

<sup>100</sup> Hervieu-Léger 2000, 86.

<sup>101</sup> Delanty 2000, 42; ks. myös Giddens 1995.

<sup>102</sup> Giddens 1995, 92.

<sup>103</sup> Bauman 1996, 267-268.

<sup>104</sup> Giddens 1995, 115.

luotava itse.<sup>105</sup> Samalla kun yksilö vapautuu traditoidensa siteistä, hän kadottaa suunnan, vanhat varmuutensa ja turvansa. ”Olemassa ollakseen ihminen on pakotettu refleктоimaan uudelleen paikkaansa maailmassa – ajassa ja paikassa”<sup>106</sup>.

Giddens katsoo, että modernin lopussa olemme vaikean ja vaarallisen tehtävän edessä. Jälkitraditionaalinen on loppu, mutta myös alku: yhteiskunnalliset siteet on luotava, sen sijaan että ne perittäisiin menneisyydestä<sup>107</sup>. Yksilön ylikorostaminen ja individualismin pitäminen jälkitraditionaalisen ajattelun ytimessä on kuitenkin virhe, sillä yhteiskunnallisen solidaarisuuden ehtona on ihmisten keskinäisten suhteiden alueella avautuminen toiselle.<sup>108</sup> Yksilön tunnustaminen on välttämätöntä, mutta tämä ei ole sama kuin yksilökeskeisyys.

---

<sup>105</sup> Ks. Rinne & Salmi 1998, 59.

<sup>106</sup> Rinne & Salmi 1998, 60.

<sup>107</sup> Giddens 1995, 149.

<sup>108</sup> Giddens 1995, 149.

## 3 MUUTTUVUUS MORAALIHORISONTTI

Maallistumisen väitettä ymmärtääksemme on seuraavaksi luotava katsaus moderniin länsimaiseen etiikan ja yhteiskuntafilosofian historiaan sekä erikseen suomalaiseen kasvatusta ohjanneeseen yhteiskuntaeettiseen ajatteluun.

### 3.1 Reformaatio nostaa esiin subjektin

Eurooppalainen reformaatio tulee nähdä muuna kuin vain uskonnollista elämää koskevana uudistuksena.<sup>109</sup> Vaikka sekä Martti Lutherin (1483-1546) että Jean Calvinin (1509-1564) ajattelun ytimessä on ollut sielun pelastuminen, löytää niistä paljon poliittisen ideologian piirteitä. Tästä antaa esimerkin Max Weber (1864-1920)<sup>110</sup>, joka esitti kapitalismin menestyksen pohjautuvan protestanttiseen ajatukseen työstä. Voimakas uskonnollinen motivaatio ja yritteliäisyys onnistuivat Weberin mukaan luomaan sisäisen myönteisen paineen myös yhteiskunnalliseen menestykseen.

Reformaation synnyttämät protestanttiset kirkot synnyttivät uudenlaisen käsityksen työstä, kutsumuksesta ja sallimuksesta. Nämä kiteytyivät erityisen terävinä kalvinismissa, jonka opin vaikutuksia yhteiskuntaan voidaan pitää luterilaisuutta radikaalimpana.<sup>111</sup> Kutsumus ja omistautuminen työlle olivat keino yhdistää maalliset päämäärät palvelemaan iankaikkisia päämääriä (*”Work hard in your calling”*). Työhaluttomuus nähtiin puutuvana armontilan oireena. Calvinismin synnyttämä predestinaatio-opin mukaan Jumalan ennalta valitsemat pelastuvat elävät nuhteetonta ja toimeliasta elämää ja Jumalan siunaus ja valittuna oleminen näkyy hänen työssään ja ajallisessa menestymisessään.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup>”Reformation was definitely not only about a reformation of the relationship between God and mankind or of religious attitudes or sentiments; it contributed to the whole range of human life.” Autio 2002, 66; Weber 1990.

<sup>110</sup> Poleemisella teoksellaan ’Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki’.

<sup>111</sup> Autio 2002, 67-82.

<sup>112</sup> Weber 1990, 117.

Maallisten toimien näkemisellä moraalissa ja hengellisessä valossa oli ratkaisevia vaikutuksia modernin ja rationaalisen yhteiskunnan kehitykseen myös kasvatusta ja koulutusta ajatellen. Moderni opetussuunnitelma-ajattelu on paljon velkaa sille prosessille, joka kalvinistiselle ajatukselle pohjautuen johti yksilön elämän rationalisoinnin kautta maailman sekularisoitumiseen.<sup>113</sup> Työn tekeminen palveli sekä hengellistä että maallista päämäärää. Puritaaninen mentaliteetti korosti järjestystä, metodia ja tehokkuutta. Elämän pyhittäminen alkoi ennen pitkää saada liikeyrityksen luonteen<sup>114</sup>. Puritaaninen moraaliksi merkittiin sivistysmyönteisyyttä: oli hyvä ja oikein kehittää itseään – tämä alkoikin pian näkyä kansan koulutustasossa.<sup>115</sup>

Länsimaisen instrumentalismin juuret ovatkin löydettävissä reformaation lähteiltä. Uskonpuhdistuksen keskeinen piirre on liittynyt pyhyiden murtumiseen, luonnon desakralisaatioon. Protestanttisen uskon julistus siitä, ettei luomakunta ole mitenkään erityisen pyhä, avasi tien sen tieteelliseen tutkimiseen. Jumala vieroitettiin läsnä olevasta maailmasta, jolloin maailma alettiin nähdä instrumenttina, jota tulee hyödyntää.<sup>116</sup>

Koska ihmisen elämässä kaikki keskittyi vain tuonpuoleiseen ja Jumalan kunnian lisäämiseen, rationalisoitiin tämänpuoleinen palvelemaan iankaikkisuusnäkökulmaa: syntyi käsitys, että mitä enemmän ja paremmin teen työtäni, sitä paremmin palvelen Jumalaa.<sup>117</sup> Kalvinismi antoi valitulle ihmiselle jatkuvan pohdinnan ihanteen, reformoidusta hurskaudesta tulikin luonteeltaan askeettista.<sup>118</sup> Kapitalistiseen henkeen yhdistettynä puritaaninen mentaliteetti teki laiskuudesta lähes synnillistä, kun taas aherrus ja omien liiketoimien edistäminen oli oikein<sup>119</sup>. Kulutus, ylellisyys

---

<sup>113</sup> “The design of pedagogy in the spirit of Calvinism unintendedly enhanced the process of secularization via the rationalization of the society through a methodization of personal lives.” Autio 2002, 81. Autio 2002, 67-69; Weber 1990, 78.

<sup>114</sup> Weber 1990, 191.

<sup>115</sup> Vrt. Autio 2002, 79. Esim. Amerikan mantereelle levinneiden protestanttisten liikkeiden kannattajien koulutusmyönteisyys ja positiivinen ”menestymisen pakko”.

<sup>116</sup> McGrath 2004, 220.

<sup>117</sup> Weber 1990, 78-79.

<sup>118</sup> Weber 1990, 86.

<sup>119</sup> ”Jos Jumala näyttää mahdollisuuden, on se oikein käyttää hyväksi”. Weber 1990, 120. Myös rikastuminen oli hyvää, kunhan sen teki puhtain omatunnon: ”Omaisuus on

ja nautinto laitettiin liekaan, sen sijaan voitontavoittelusta tuli Jumalan tahdon mukaista. Myös aika nähtiin arvokkaana, sillä jokainen hukattu hetki voisi tulla käytetyksi omassa kutsumuksessa toimimiseen. Ihanteeksi nousi eristynyt talousihminen, joka työnsä kautta tekee lähetystyötään. Työ on kutsumus –käsitys synnytti sen, että työ on edullisin ja loppujen lopuksi usein ainoakin keino varmistua armontilasta.<sup>120</sup>

Reformaatio antoi vastuun pelastuksesta yksilölle: alkoi individin painotus, ihminen puhui ja vastasi nyt teoistaan itse suoraan Jumalalle. Aristotelinen kollektiivisen hyvän tai veljellisen rakkauden kuva korvattiin yksilön työllä. Ihminen asetettiin yksin autuuden asian eteen: ihminen oli määrätty kulkemaan tiensä yksin kohti ikuisuuden ennalta määräämää kohtaloa. Yhteyden Jumalaan saattoi saada syvässä sisäisessä eristyneisyydessä<sup>121</sup>. Pelastuksen varmistamisen ja näkymisen vuoksi ihmismieli ja inhimilliset taidot asetettiin jatkuvan ponnistelun, kehittymisen ja kouluttamisen alle.<sup>122</sup>

### **3.2 Rationalistisen empirismin kylvämistä siemenistä valistusfilosofiaan**

Reformaation ja sitä seuranneiden uskonsotien trauma oli tuskin väistynyt Euroopasta, kun kristinuskoa kohtasi uusi ja vielä suurempi haaste. Kun reformaatio haastoi kirkon punnitsemaan uskontulkintansa ulkonaisia muotoja, uhkasi 1600-luvulta alkaen valistus vakavasti koko kristillisen uskon älyllistä uskottavuutta. Haasteen juuret ovat pitkälti filosofi René Descartesin (1596-1650) ajattelun perijäksi kutsutussa karteesiolaisuudessa ja kuten myöhemmin kävi selväksi, uskonnon rationaalisten juurien etsintä osoittautui kristillisen uskon kannalta turmiolliseksi.<sup>123</sup>

Modernien valtioiden synty voidaan nähdä suurena projektina. Modernia synnyttivät niin taloudelliset, poliittiset, organisatoriset kuin yksilöä

---

säilytettävä vähentymättömänä Jumalan kunniaksi ja sitä on lisättävä väsymättömällä työllä” Weber 1990, 126-127.

<sup>120</sup> Weber 1990, 128; 131-132.

<sup>121</sup> Weber 1990, 75.

<sup>122</sup> Vrt. Autio 2002, 71.

<sup>123</sup> McGrath 1999, 99-100.

koskevat ajatukset. Jotta voi päästä käsiksi jälkimodernin ajan haasteisiin, on välttämätöntä tuntea modernin henkinen perintö. Olemme yhä näiden saavutusten perillisiä ja tämän vuoksi on mielestäni mielekästä ja tärkeää raottaa näitä juuria. On hätkähdyttävää huomata, kuinka tämän päivän kipupisteet ovat hyvinkin pitkälti juuri modernin synnyn juurissa.

1600-luvun rationalismi ja sitä seurannut empiristinen painotus tieteessä merkitsi ennen kaikkea ihmisen uskon heräämistä vaikuttaa omaan elämäänsä järkensä avulla. Ihmisihanteeksi asetettiin rationaalisesti käyttäytyvä, itseään ja ajatteluaan säätelevä ihminen.<sup>124</sup> Järjen valon tuli luoda tradition ja auktoriteettien hallitsemaan totuuden pimeyteen uutta valoa.<sup>125</sup> Valistuksen rationalismin perusoletus oli, että ihmisen järki kykenee täysin kertomaan meille, mitä tarvitsemme tietää maailmasta, itsestä ja Jumalasta, jos sellainen ylipäätään oli olemassa<sup>126</sup>. Järjellä ajateltiin olevan kyky arvioida uskontojen totuuksia ja sulkeistaa niiden alueita ”irrationaalisiksi”.<sup>127</sup> Tieteen piirissä tulivat esiin käytännölliset näkökohdat, jotka olivat tuntemattomia vielä keskiajan ja renessanssin ihmiselle. Ihanteeksi tuli luonnontieteiden esikuvallisuus ja matematiikan mukainen ”puhdas” tiede sekä oikean metodin löytämisen ensisijaisuus totuuden löytämisessä.<sup>128</sup> Luonnontieteet nousivat tukemaan syntyvän ateismin kirkkokritiikkiä; uudet tiedot maailmasta puhuivat uskonnon välittämää tietoa vastaan. Usko nähtiin typeränä: Jumala ei voinut olla olemassa, sillä tieteen katsottiin kertovan lopullisen totuuden.<sup>129</sup> Rationaalisen järjen herääminen loi uudenlaisia linjoja tieteen ja uskonnon

---

<sup>124</sup> ”Tieto on valtaa”, julisti Francis Bacon (1561-1626) ihmisen pystyvyydestä luonnon alistamiseksi järjen alle. Autio 2002, 32.

<sup>125</sup> Valistuksen ihanteisiin nojaava ateismi halusi murskata inhimilliset hourekuvat kutsuakseen ihmisiä takaisin luontoon, kokemukseen ja järkeen. McGrath 2004, 41.

<sup>126</sup> ”Valistuksen rationalismin voidaan katsoa perustuvan sille uskolle, että ihmisen järki ilman apua voi antaa kaiken sen tiedon, mitä ihminen tarvitsee. Muita ääniä ei tarvitse kuunnella, jos ensin on kuunnellut järkeä.” McGrath 1999, 228-229.

<sup>127</sup> McGrath 1999, 230. Mm. suurista ateismin perustelijoista hieman myöhemmin Ludvig Feuerbach katsoi ajatuksen Jumalasta olevan pelkkä inhimillinen rakennelma, illuusio, tai tarpeiden projektiio, joka ei kerro mitään Jumalasta, vaan ihmisestä. Myös Karl Marx katsoi ihmisten itse tekemän uskontoja hakeakseen lohdutusta sosiaalisen eriarvoisuuden sorron alla. Sigmund Freud taas näki uskonnon lähes mielenhäiriöön verrattavana harhana, avuttomana tarrautumisena isälliseen hoivaaja-Jumalaan. Ks. McGrath 2004, 70, 76-77, 87.

<sup>128</sup> ”Rationality became a new deity.” Autio 2002, 27.

<sup>129</sup> Ks. esim. McGrath 2004, 98-99.



kenttään, joiden kautta aivan erityisen syvät yhteiskunnalliset, poliittiset ja moraaliset seuraukset saivat alkuvoimansa.<sup>130</sup>

Rene Descartesin (1596-1650) dualistinen näkemys jumalallisen, äärettömän tiedon sekä ihmisjärkeen vetoavan tiedon välillä erotti syvästi toisistaan aineellisen ja aineettoman maailman. Vain fyysinen todellisuus saattoi olla totta, minkä vuoksi modernin tieteen tuli keskittyä materiaaliseen todellisuuteen. Descartes näki, että ihmiset kykenevät itse sivistämään itseään. Kartesiolainen tieto-oppi oli ennen kaikkea teoria itsensä kehittämistä: luonnollisen järjen metodi ei nouse esiin itsestään, vaan vaatii jatkuvaa viljelyä – järki ja sen säätely ovat kehitettäviä ominaisuuksia.<sup>131</sup> Persoonan ja ajattelun kehittäminen nähtiin myös moraalisenä tekona: oli eettisesti epäilyttävää olla kehittämättä kognitiivista kapasiteettiaan.<sup>132</sup> Ajattelevan olennon ihmisestä teki tahdon vapaus, joka oli vapaa kaikenlaisista auktoriteeteista ja viittauksista jumalaan tai traditioon. Tahto ohjasi inhimillistä ajattelua ja toimintaa ja epäilyn metodin avulla voitiin etsiä varmaa tietoa.<sup>133</sup>

Rationalismin periaatteiden askelissa kulkenut valistus julisti sanomaa henkisen alaikäisyyden tilasta pääsemiseksi. Vuoden 1789 Ranskan vallankumouksen herättämä ajatus järjellisestä ihmisyydestä vaati kaikkien auktoriteettien hylkäämistä järjen hyväksi.<sup>134</sup> Käsitys ihmiskunnan edistymisestä tieteiden kehityksen kautta valtasi alaa. Henkiset ilmiöt uskottiin pystyvän selittämään materiasta käsin. Valistuksen terävä uskononkriittikki, erityisesti institutionalisoitunutta ja dogmaattista kirkkouskonnollisuutta kohtaan etsi teologiasta riippumatonta moraalialia ja järjen kanssa yhteen sopivaa deististä käsitystä maailmasta.<sup>135</sup>

---

<sup>130</sup> Saarinen 1999; Autio 2002.

<sup>131</sup> Autio 2002, 54-56.

<sup>132</sup> Autio 2002, 38, 46.

<sup>133</sup> Saarinen 1999, 119-136; Autio 2002, 48-50.

<sup>134</sup> Erityisesti Immanuel Kantin ajatus valistuksen sisällöstä ks. esim. Koivisto ym. 1995, 77-85.

<sup>135</sup> Delius ym. 2000, 62-67.

Descartesin ajatus metafysiikan hylkäämisestä ja teologian korvaamisesta inhimillisellä näkemyksellä tiedollisesta kehityksestä ja oppimisesta oli radikaali: ihminen asetettiin yksittäisenä järkiolentona vastaamaan todellisuuden eteen. Totuus oli ennen kaikkea pragmaattinen kysymys, käytännön hyödyn edessä metafysiikka oli sille alisteinen.<sup>136</sup> Instrumentaalinen rationalismi tarvitsi moraalialueen korkeimman arvon saavuttamiseen: pragmaattiseen tietoon.<sup>137</sup> Sivistyksen idean katsottiin nousevan ihmisestä, hänen järjestään – tätä ennen sivistyksen ideaalit olivat liittyneet Jumalalliseen totuuteen. Descartesin ajattelu ei suinkaan ole jäänyt ilman perillisiä vuosisatojen saatossa. Korostamalla yksilöä kaiken tiedon ja tietämisen lähtökohtana hän tuli raivanneeksi polkua länsimaiselle liberaali-individualismille.<sup>138</sup> Kartesiolaisen hengen vaikutus modernin instrumentalistisen järjen, yhteiskunnan, tieteen, yksilön ja sivistyksen nousuun on ollut merkittävää. Tämän ajan instrumentaalisen ihmiskäsityksen voidaan katsoa olevan myös kartesiolaisen ajattelun perillinen.

### **3.3 Mistä moderni moraalihorisontti koostuu?**

Baumanin (1996) mukaan emme voi enää etsiä vastauksia kysymyksiimme modernista maailmasta, koska sen peruskäsitteet – universaalius, eheys, yhdenmukaisuus, pysyvyys, järjestys – eivät enää päde postmodernissa ajassa.<sup>139</sup> Ei ole olemassa ihmistahtoa vahvempaa voimaa, moraalista auktoriteettia eikä universaalista moraalialuetta. Moraalin alueella olemme siirtyneet kristillis-aristotelisestä hyve-etiikasta sekulaariin, taloudellisesti värittyneeseen sopimiseen.<sup>140</sup> Valistuksen ”universaalien rationaalisuuden” tai kaiken kattavan ”järjen” käsitettä ei voi enää pitää relevantteina, sillä

---

<sup>136</sup> ”The urgency to find relief from the theological, political and social predicaments of his times, and hence to improve social and intellectual life, led Descartes to discard metaphysics in favor of everyday *praxis*.” Autio 2002, 55.

<sup>137</sup> ”beneficial to man”. Autio 2002, 62.

<sup>138</sup> Ks. Autio 2002, 39, 52.

<sup>139</sup> Bauman 1996, 10-15.

<sup>140</sup> Helve 2002, 27-28.

postmodernismin väittämän mukaan on olemassa useita erilaisia ”rationaliteetteja”, joita tulee jokaista itsessään kunnioittaa.<sup>141</sup>

Postmodernissa yhteiskunnassa ei voida katsoa olevan sellaista yhtä moraalin perustelemisen tapaa, joka voisi vakuuttaa kaikki yksilöt ja ryhmät oikeutuksestaan. Yhteiskunta on voimakkaasti segmentoitunut, ja jokaisella sektorilla on aivan oma toimintaideologiansa, arvot ja norminsa.<sup>142</sup> Sosiaalista todellisuutta on vaikeaa tulkita, koska meiltä puuttuu pysyvät moraalis-kulttuuriset viitekehykset.<sup>143</sup> Kullakin yksilöllä on oikeus ja velvollisuus etsiä ne merkitykselliset periaatteet, joista syntyvät hänen ajatuksensa siitä, mikä on oikein ja mikä on väärin ja minkälaista on hyvä elämä.<sup>144</sup> Kollektiiviselle moraalille ei maallistuneessa yhteiskunnassa ole mahdollisuutta, vaan jokaisen yksilön täytyy sekä ratkaista sallitun ja kielletyn rajat että löytää oma moraalinsa. Yksittäinen ihminen havaitsee arvopäämäärän muutoksen yhteisön rapautumisena, hänestä tulee yhteiskunnallinen ”atomi” ja muut hän kohtaa enenevässä määrin kilpailijoina.<sup>145</sup>

Antiikin filosofi Aristoteleen ajatus etiikan olemuksesta tähtäsi yhteisön hyvään ja ihminen saattoi tulla onnelliseksi vain hyvin toimivassa yhteisössä.<sup>146</sup> Esimoderneissa yhteiskunnissa moraalisuuden hyvyyden lähde löytyi ihmisen ulkopuolelta (esim. Jumala tai luonto) ja oli täten objektiivinen ja yksilöä sitova.<sup>147</sup> Moderni yhteiskunta katsoi moraalisen hyvän lähteen olevan subjektin sisäinen asia, mikä merkitsi ”konstitutiivisten hyvien” pluralismia. Siirtymä postmoderniin aikaan on merkinnyt moraalisen horisontin hajautumista entisestään. Moraalisuuden lähde voi olla mikä tahansa yksilön itse katsomistaan ’hyvistään’, yhä harvemmin enää Jumala tai yhteisö.<sup>148</sup> Ongelmallista on kuitenkin se, että

---

<sup>141</sup> Ks. McGrath 1999, 232.

<sup>142</sup> Bråkenhielm 2005, 103.

<sup>143</sup> Ilmonen 1998, 18.

<sup>144</sup> Koski 2004, 80.

<sup>145</sup> Skinnari 2001, 506.

<sup>146</sup> Esim. Kotkavirta 1998, Ilmonen 1998.

<sup>147</sup> Laitinen kutsuu tätä ”konstitutiiviseksi hyväksi”. Laitinen 2005.

<sup>148</sup> Laitinen, internet-lähde.

meillä ei ole yhteistä julkista kieltä moraalisuuden lähteiden jakamiseen.<sup>149</sup> Moraalitermejä käytetään yhä, mutta moraalin sitovuutta ei voi enää perustella objektiivisesti, koska teistiset perustelut, aristotelinen tai valistuksen ihmisjärkeen vetoaminen olettavat seikkoja, joihin ihmiset eivät voi enää uskoa. Lisäksi ne yhteisölliset kontekstit ja käytännöt, joissa hyvää ja oikeaa koskevat käsitykset olisivat mielekkäitä, ovat fragmentoituneet instrumentaalisen rationaalisuuden vallitsemassa ajassa.<sup>150</sup>

Bauman (1996) katsoo, että yksilöllistymisen aikakaudella ei enää riitä se, että ”kohlbergilaisittain” tuetaan nuorten annettujen normien joustavaa sisäistämistä, vaan nykyään edellytetään ”oman minän muodostumista toiminnan ja orientoitumisen keskuksiksi”.<sup>151</sup> Jokaisen nuoren on opittava itsenäisesti ja omavaraisesti elämään omaa elämäänsä, kokeillen ja oppien sekä tarvittaessa ”ottaa henkilökohtaiseksi kohtalokseen ja yksilölliseksi epäonnistumisekseen sellaisia asioita, joita aikaisemmin työstettiin yhteisöllisesti kokonaiselle yhteiskuntaluokalle ominaisena kohtalona”.<sup>152</sup> Postmodernissa ajattelussa on tavallaan kyse eettisesti perustamattomasta moraalista, jota itsenäiset yksilöt rakentavat omista lähtökohdistaan. Tällaiselle elämänmuodolle on ominaista yhteisten normien puuttuminen ja yksilön omien arvovalintojen korostuminen.<sup>153</sup> Individualistisesta näkökulmasta katsottuna olennaista on se, minkä yksilö omassa eettisessä pohdinnassaan on omaksunut, ei se, mikä moraalinen velvoite on ulkoapäin annettu. Moraalin oikeuttajaksi tulee yksilö itse. Yksilöstä tulee lähtökohta suhteelle toisiin.

Toisaalta on positiivista se, että katse on käännetty yksittäisen ihmisen moraaliseen vastuuseen: olemme itse vastuussa teoistamme, emmekä voi paeta kollektiivin taakse. Bauman huomauttaa kuitenkin, kuinka kohtuuttoman raskasta on kantaa moraalista taakkaa yksin.<sup>154</sup> Ulrich Beck

---

<sup>149</sup> Charles Taylor katsoo, että moraalisen motivaation artikulaatio on hyvin vaikeaa postmodernissa ajassa, mutta se olisi välttämätöntä. Ks. Laitinen 2005.

<sup>150</sup> Laitinen 2004.

<sup>151</sup> Bauman 1996, 230.

<sup>152</sup> Bauman 1996, 251.

<sup>153</sup> Ks. Kallio 2005, 14.

<sup>154</sup> Bauman 1996.

(1995) toteaakin, että ”meidät on tuomittu yksilöllistymään”<sup>155</sup>. Pysyvien moraaliskulttuuristen viitekehysten puute tekee vaikeaksi tulkita sosiaalista todellisuutta. Vanhojen eettisten kiintopisteiden himmetessä yksilö joutuu etsimään omaa moraalista ”juttuaan”.<sup>156</sup> Bauman (1996) puhuu juuri moraalisen vastuun kantamisen vastuun taakasta, joka yksilöllistymispuheen kääntöpuolena on. Yksilöllistyneissä olemassaolon muodoissa elävien ihmisten täytyy hyväksyä henkilökohtaiseksi kohtalokseen ja yksilölliseksi epäonnistumiseksi sellaisia asioita, joita aikaisemmin työstettiin yhteisöllisesti kokonaiselle yhteiskuntaluokalle ominaisena kohtalona, ja usein heidän täytyy myös selviytyä niistä yksin.<sup>157</sup>

### 3.5.1 Ehdottomat yksilölliset arvot

*Omat moraaliperiaatteeni koskevat vain minua* –ajatus on johtanut arvodellisuuden kirjavoitumiseen ja suhteellistumiseen, sillä relativismin mukaan arvojen välillä ei tarvitse nähdä laatueroja. Eksistentiaalinen näkemys moraalien subjektiivisuuden ehdottomuudesta käy yksiin jälkimodernin ajan käsitykseen yksilöllisestä ja tilannesidonnaisesta moraalista. Aristotelis-kristillinen ihanne kaikille yhteisestä, ikuisesta moraalista, ei ole mahdollista. Yleisesti hyväksytyn arvojärjestelmän omaksuminen on eksistenssifilosofisen näkemyksen mukaan pakoa vapaudesta. Vapaudessa yksilö luo itsensä, maailmansa ja arvonsa.<sup>158</sup> Vaarana näkemyksellä on taipuminen relativismiin – mihin *kaikki on suhteellista* –asenne lopulta johtaa? Moniarvoisessa maailmassa on mahdotonta saavuttaa yksimielisyyttä arvojen tulkinnoista, mutta meillä on kuitenkin tietoa, mitkä hyveet ovat arvokkaita ja tavoittelemisen arvoisia. Tarvitsimme kipeästi juuri arvojen punnintaa ja niistä sopimista; yksilön ja yhteisön hyvinvointi edellyttää mahdollistuaakseen sitoutumista tiettyjen arvopäämäärien puolesta. Kaiken suhteellisuutta julistaessamme kiellämme

---

<sup>155</sup> Beck 1995, 29.

<sup>156</sup> Ilmonen 1998, 17.

<sup>157</sup> Bauman 1996, 251.

<sup>158</sup> Lehtinen 2002, 77.

kaiken sallimalla kaiken. Tämä on yhtä tuhoisa asenne kuin moralismi, joka järjestyksen kourin kuristaa hengiltä vapauden.<sup>159</sup>

Giddensin (1995) mukaan individualismin pitäminen jälkitraditionaalisen ytimen perusteena on virhe; yhteiskunnallisen hengissä säilymisen ja solidaarisuuden ehto ihmisten keskinäisten suhteiden alueella on avautuminen toiselle.<sup>160</sup> Etiikka tai moraalit on ylipäänsä mahdollista ja mielekästä vain yhteisössä, yhteiskunnassa. Arvopohja on toki aina yksilöllinen, mutta sillä on myös yhteisöllinen ulottuvuutensa. Moraalinen harkinta ja ratkaisut viime kädessä kuuluu yksilölle, mutta ratkaisut usein koskevat yksilöiden keskinäisiä suhteita – eli moraalit on pakostakin arvioitava yhteisöllisestä näkökulmasta. Täysin yksilöllinen etiikka on yhtä mahdoton kuin täysin yksilöllinen kieli. Ihmisyys edellyttää arvoihin sitoutumista. Ratkaisevin lenkki onkin juuri sitoutuminen – ellei sitä tapahdu, on höpötys eettisyydestä tyhjää. Ja huoli sitoutumisen puuttumisesta on ajassamme osoittautunut todeksi.

Charles Taylorin mukaan ihminen, joka on tuomittu luomaan arvonsa itse, kokee olevansa vaikenavassa maailmankaikkeudessa yksin, ilman todellisen merkitsevyyden perustaa.<sup>161</sup> Puolimatka katsoo, ettei identiteettiä voi määrittellä ilman merkitysnäkökenttää.<sup>162</sup> Jotta voi mielekkäästi puhua kasvatuksen mahdollistumisesta, täytyy olettaa ennalta annettuja arvoja ja yhteisöllisyyden tunnustamista. Hyvän on oltava riippumatonta vaihtelevista inhimillisistä mieltymyksistä.<sup>163</sup> Modernin vapauden ja individualismin myötä ihminen on menettänyt suuret yhteiskunnalliset ja kosmiset merkitysnäkökenttensä sekä niiden mukana yksilön yläpuolelle kohoavan järjestyksen.<sup>164</sup> Uusliberalismin arvojen nimeen vannova yhteiskunta ei tarjoa kansalaisille tulevaisuutta positiivisten ihanteiden muodossa. Se ei esitä visioita johon kansalaiset haluaisivat sitoutua, joka rohkaisisi ja voisi antaa elämälle suuntaa. Tulevaisuus esiintyy uhkakuvina, jotka herättävät

---

<sup>159</sup> Lehtinen 2002, 81.

<sup>160</sup> Giddens 1995, 149.

<sup>161</sup> Ks. Puolimatka 1996, 200.

<sup>162</sup> Ks. Luku 3.2

<sup>163</sup> Puolimatka 1996, 303.

<sup>164</sup> Launonen 2000.

pelkoa ja levottomuutta. Yksilö on itsensä varassa, mutta harva on varma menestyksestään nopeiden muutosten maailmassa. Yhteisöllisen tarkoituksen kadottaminen liittyy elämän henkiseen kaventumiseen. Kun yhteisölliset kontekstit ja käytännöt hävinneet ja ihmiset keskittyvät suppeasti vain omaan yksilölliseen elämäänsä, he menettävät laajat näköalansa.<sup>165</sup>

### **3.6 Suomalaisen kasvatuksen moraalihorisontin muutoksia**

Leevi Launonen (2000) tarkastelee väitöskirjassaan eettistä kasvatustajattelun traditiota, historiaa ja kehitystä eritellen, millaiset yhteiskuntafilosofiset käsitykset ovat ohjanneet suomalaista kasvatuseettistä ajattelua. Kasvatuksella on aina määrätty arvopohja, johon yksilön ja yhteiskunnan tasolla sitoudutaan. Kasvatukseen sidottu arvopohja pyritään tietoisesti välittämään uudelle sukupolvelle. Koulun eettinen kasvatustajattelu sijoittuu aristoteelisen hyve-etiikan ja liberalistisen yhteiskuntafilosofian väliin. Koulun eettinen todellisuus on todentunut ”durkheimilaisen” yhteisöön mukautumisen ja ”rousseauilaisen” vapaaksi kansalaiseksi kasvamisen välisessä moraalipedagogisten traditioiden maastossa.<sup>166</sup>

Suomalaisen kasvatustajattelun historiassa kansallisvaltioajatus ja valistuksen perintönä tullut ajatus järjen ja uskon siveellisestä hallinnasta merkitsi tärkeää merkkipaalua suomalaiselle sivistykselle. Modernin projektina suomalaisuus luotiin tietoisesti. Valistuksen perintö ja hegeliläis-snellmanilainen ajatus järjen ja uskon siveellisestä hallinnasta henkisestä alaikäisyydestä pääsemiseksi nähtiin kasvatuksen kautta tapahtuvaksi tavoitteeksi.<sup>167</sup> Kansallisvaltio nähtiin yliyksilöllisenä moraalifäärinä, jossa yksilön tahto taivutetaan yleiseen tahtoon. Nähtiin, että vain yhteisön jäsenenä yksilö voi saavuttaa oman yksilöllisen tarkoituksensa, minkä

---

<sup>165</sup> Launonen 2000.

<sup>166</sup> Launonen 2000.

<sup>167</sup> Immanuel Kantin tunnettu ajatus uskalluksesta käyttää omaa järkeä (*sapere aude!*).

vuoksi kansalaisten tuli jakaa yhteiset arvot.<sup>168</sup> Eettinen tietoisuus oli yliyksilöllistä tietoa siitä, miten oma elämä liittyy laajempaan yhteiseen kokonaisuuteen ja tarkoitukseen (kansakunta, historia, Jumala jne).<sup>169</sup>

Itsenäistyvän Suomen kohtalonvaiheissa absoluuttisesta Järjestä ja Jumalasta siirryttiin kohti kansakunnan, isänmaan arvoja ja sosiaalista toimintaa. Kirkko toimi vahvasti kansakoulun kanssa yhteistyössä kansan sivistystyössä. Moraalinen koodi muuttui kansalaiskoodiksi, mutta yleisen sivistyspääoman arvot olivat luonteeltaan edelleen objektiivisia.<sup>170</sup> Isänmaallisuudesta tuli kansallisen solidaarisuuden ideologiaa, iskusanoina *koti, uskonto, isänmaa*. Koulutuksen kautta pyrittiin kasvattamaan kohti valkoisen Suomen ihanteita ja tavoitteeksi asetettiin kansallisen arvomaailman omaksuminen ja yhteiskunnallinen luonteenlujuus.<sup>171</sup>

1970-luvulta alkaen alkoi sosialisaation rinnalle yhä vahvemmin nousta individualisaatio ja näkemys arvomaailman rakentumisesta subjektiivisesti. Itsensä toteuttamisen ideaali on syrjäyttänyt isänmaallisuuden ja itsensä uhraamisen. Kasvatustehtävän ei nähdä enää perustuvan muuttumattomaan ja objektiivisten arvojen maailmaan tai sivistyneen ihmisen universaaliin olemukseen – lähtökohdaksi tuleekin subjektiivinen ja jatkuvasti muuttuvan kulttuurin arvoeetos, joka rakentuu konstruktivistisesti.<sup>172</sup> Konstruktivismiin tuoma muuttunut käsitys oppimisesta ja tiedosta käy yksiin suhteellisen, itse rakennettavan arvokäsityksen kanssa. Yksilö rakentaa arvomaailmansa itse ja omaksuu arvoja ympäristöstään, joka on suhteellinen. Arvot katsotaan olevan riippuvaisia vaihtelevista olosuhteista ja niitä on arvioitava aina uudelleen.<sup>173</sup> Moraalinen, Jumalaan turvaava kansalaiskuva saa antaa tilaa sekulaarimalle käsitykselle kansalaisuudesta.<sup>174</sup>

---

<sup>168</sup> Launonen 2000, 155, 299.

<sup>169</sup> Launonen 2000, 155, 299.

<sup>170</sup> Launonen 2000, 185.

<sup>171</sup> Launonen 2000, 185.

<sup>172</sup> Launonen 2000, 215.

<sup>173</sup> Launonen 2000, 275-281.

<sup>174</sup> Launonen 2000, 193-215, 275-281.



Mikä on se horisontti, jota vasten kasvatus tänään nojaa? Snellmanin aikaisessa Suomessa se tiedettiin, mutta tämän päivän moniarvoisessa ja relativistisessa maailmassa meillä ei tunnu olevan vastausta siihen. Kasvatuksen päämäärä ei enää aukea sellaisten itsestäänselvyksien määrittelemänä kuten ennen. Identiteettimme ei enää määrity kansallisvaltion kautta, eikä Suomen kansan kaitselmusajatus tunnu kovin uskottavalta kansallisvaltioidean hiipuessä. Postmoderni etiikka tarjoaa meille käsitystä, jonka mukaan moraalilla ei ole mitään objektiivista tai yleispätevää, kaikille kelpavaa perustaa eikä universaalia etiikkaa. Yksilö moraalisenä subjektina tekee vapaasti valintojaan ja moraalit rakentuu yksilöiden keskinäisillä sopimuksilla. Postmoderni arvomaailma rakentuu siis moniarvoisesti sosiaalisessa vuorovaikutuksessa.<sup>175</sup>

Arvoasteikossa tapahtuneita muutoksia voidaan tarkastella siirtymisellä arvo-objektivismista kohti arvosubjektivismia. Kristillis-aristoteelisesta yhteisen hyvän ajattelusta olemme kulkeneet kohti liberalistista yksilön etiikkaa, jossa jokainen yksilö voi oman autonomisen järkensä varassa päätyä omannäköiseen käsitykseen hyvästä. Eurooppalaisen arvomaailman kehityksen kolme yleistä päätrendiä ovat maallistuminen, yksilöllistyminen ja suhteellistuminen.<sup>176</sup> Tunnusomaista on pyrkimys sitoutumattomuuteen ja pyrkimys vapautua kaikkien auktoriteettien kontrollista. Kollektiiviselle moraalille ei maallistuneessa yhteiskunnassa ole mahdollisuutta, vaan jokaisen yksilön täytyy sekä ratkaista sallitun ja kielletyn rajat että löytää oma moraalinsa.<sup>177</sup> Yksilön ja hänen sisäisen laatunsa on asetettu myös kasvatuksellisen moraalille perustaksi. Samaan aikaan identiteetin ja oman arvomaailman rakentaminen on käynyt yhä vaikeammaksi. Moniarvoistuvan ja relativistisen maailman keskellä arvorakennelmista uhkaa tulla pirstaleisia ja epäselviä. Mielestäni tässä on aikamme vakavin ongelma: eettinen näköalattomuus ja arvosekaannus.

---

<sup>175</sup> Ks. esim. Launonen 2002.

<sup>176</sup> Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 101-102.

<sup>177</sup> Bauman 1999, 251.

Andy Hargreaves (1994) korostaa, että yhteiskunnallisessa muutoksessa on aina kyse arvoista. Juutalais-kristilliselle perinteelle rakentunut sivistyksen ajatus kohtaa tänään monikulttuuristuvan ja -arvoistuvan todellisuuden. Koulu oli ennen sosiaalisesti ja moraalisesti voimakkaasti yhteen juurruttava instituutio. Nyt moraaliset, uskonnolliset ja ideologiset uskomusjärjestelmät ovat kirjavoituneita – pluralistinen todellisuus on hyvinkin sekoittava.<sup>178</sup> Poliittisten ideologioiden kaatuminen, pienenevä luottamus tradition tietoon, ja tieteen asiantuntijoiden varmuuksien epäily – näillä kaikilla on kauaskantoisia vaikutuksia myös kasvatukselle ja koulutukselle. Olemme siirtyneet varmuuden kulttuurista epävarmuuden kulttuureihin. Sekularisoituva elämä, perinteisten moraalisten ja uskonnollisten varmuuksien häviäminen yhdessä tieteen auktoriteettien murenemisen kanssa ovat avaintekijöitä kasvatuksen ja koulun mission hukkumiseen.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup>”One of the greatest educational crises of the postmodern age is the collapse of the common school; a school tied to its community and having a clear sense of the social and moral values it should instill.” Hargreaves 1994, 58.

<sup>179</sup> Hargreaves 1994, 57.

## 4 ARVOT JA IDENTITEETTI

### 4.1 Aikamme arvo- ja identiteetti

Kasvatussuhteissa ja arvoperusteissa tapahtuneet muutokset ovat yhteydessä yleisimpiin myöhäismodernin sivilisaation yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin murroksiin. Länsi- Euroopassa arvot ovat aina kytkeytyneet olennaisesti instituutioihin<sup>180</sup> Polarisoituminen ja sirpaloituminen näyttävät yleensäkin olevan ne avainsanat, jotka individualisoitumisen, maallistumisen ja suhteellistumisen ohella osuvimmin luonnehtivat suomalaisen ja länsieurooppalaisen arvomaailman murrosta.<sup>181</sup> Vanhojen ja turvallisten eettisten kiintopisteiden himmetessä olemme pakotettuja elämään arvojen hämmennystilassa. Moraalisten hyveiden laadulliset erot ovat kadonneet, eikä meillä ole tarjota uutta tulkintahorisonttia tilalle.

Kai Ilmosen (1998) näkemyksen mukaan postmodernissa murrosvaiheessa vallitsee erilaisten moraalisten koodistojen ”ristiaallokko”: pysyvien moraalis-kulttuuristen viitekehysten puuttuminen tekee vaikeaksi tulkita sosiaalista todellisuutta.<sup>182</sup> Ilmosen mukaan meidän on vain tyydyttävä elämään laajenevan hyvävalikoiman kanssa, sillä emme ole saaneet tilalle uusia superhyvän statuksen saaneita, yleisesti hyväksytyjä moraalisia hyveitä.<sup>183</sup> Kysymys kuitenkin herää, kuinka hallita syntyvää pluralistista kaaosta? Postmoderni relativismi vapauttaa kyllä liiallisesta perinteen sitovuudesta, mutta jättää elämän perustan etsijät yksin ja ymmälleen. Lapsilla ja nuorilla on kuitenkin suuri tarve pohtia elämän merkitystä ja tarkoitusta koskevia kysymyksiä. Veli-Matti Värriin mukaan lapset ja nuoret ovat perustan etsijöitä, jotka hakevat elämällensä suuntaa, hakevat ajoittain hyvinkin provosoivasti laatueroja ja kaipaavat vastuksia olemassaolon

---

<sup>180</sup> Helkama 1997, 256.

<sup>181</sup> Ks. esim. Helkama 1997, 255.

<sup>182</sup> Ks. Ilmonen 1998, 18. Ilmonen käyttää Charles Taylorin käsitettä ”superhyvä” kirjoittaessaan, että vanhojen superhyvien raunioille emme voi myöskään ajatella rakentavamme identiteettiämme. Ks. luku 3.2.

<sup>183</sup> Ks. Ilmonen 1998, 18.

peruskysymyksiin.<sup>184</sup> Kysymykseksi jääkin, millä tavoin voimme vastata perustamattoman moraalien pohjalta näihin kysymyksiin.

Ei ole yhdentekevää mitä arvoja ihminen asettaa elämänsä keskiöön. Helena Helven tekemät havainnot useiden nuorisotutkimustensa<sup>185</sup> pohjalta kertovat, kuinka nuorten arvot ovat käyneet keskenään yhä ristiriitaisammaksi, eikä selkeitä ydinarvoja ole. Helve katsoo, että suuret ideologiat ovat väistyneet nuoren elämästä, osa on selkeästi ideologisesti kodittomia: opituilla käyttäytymismalleilla, perinteillä, ajattelu- ja toimintatavoilla, asenteilla, arvoilla ja moraalilla on enää ainoastaan suhteellinen merkitys. Suurten kertomusten hajoamisen kautta on siirrytty kohti pieniä ideologisia alaryhmiä. Vallalla on yleistä aatteettomuutta, eikä nuorilla näytä olevan vaikeuksia omaksua edes keskenään ristiriidassa olevia arvoja.<sup>186</sup> Moraali on muuttunut nuorten kohdalla tilannekohtaiseksi: tyypillistä on relativistinen sekä-että -ajattelu. Kristillinen arvopohja on ollut perinteisesti vahva ideologia, nyt moraalisia periaatteita perustellaan enää harvoin uskonnolla.<sup>187</sup>

Nämä piirteet käyvät yksiin niiden huomioiden kanssa, joiden mukaan elämämme on pinnallistunut, olemme uskonnollisesti kodittomia, suhtautumisemme tulevaisuuteen on muuttunut epävarmaksi ja nuorten asenteet kanssaihmissä kohtaan ovat kovenneet.<sup>188</sup> Nuoret eivät näytä pystyvän muodostamaan eheää minuutta, jonka osana olisivat jäsentyneet arvot. Jokaisen nuoren on opittava itsenäisesti ja omavaraisesti elämään omaa elämäänsä, kokeillen ja oppien. Postmodernissa ajattelussa on tavallaan kyse eettisesti perustamattomasta moraalista, jota itsenäiset yksilöt rakentavat omista lähtökohdistaan. Tällaiselle elämänmuodolle on ominaista yhteisten normien puuttuminen ja yksilön omien arvovalintojen korostuminen.<sup>189</sup>

---

<sup>184</sup> Värri 2002.

<sup>185</sup> Esim. Helve 2005.

<sup>186</sup> Helve 2002.

<sup>187</sup> Helve 2002, 17-19.

<sup>188</sup> Helve 2005, 213, 220.

<sup>189</sup> Ks. Kallio 2005, 14. Tässä valossa katseltuna Charles Taylorin puhe ”superarvojen” ensisijaisuudesta kuulostaa järkevältä. Arvojen priorisointi ja selkeyttäminen auttaisivat

Arvojen ja moraalien kasvu osaksi persoonaa ja identiteettiä ei tapahdu hetkessä vaan edellyttää pitkäaikaista ja syvällistä pohdintaa.<sup>190</sup> Pohdinnan avulla on mahdollista avata käsitystä itsestä yhteisön jäsenenä, omasta tehtävästä ja paikasta elämässä. Eräs keskeinen arvoja luonnehtiva tekijä on sitoutuminen. Arvojen sisäistäminen vaatii sitoutumista, niiden puolesta elämistä. Myös kasvatus vaatii sitoutumista. Tässä piileekin aikamme kiintoisa haaste: uskallammeko tässä ajassa pysyvästi sitoutua elämämme keskeisimpien ja tärkeimmäksi katsomiemme asioiden puolesta ja sitoutua toimimaan kasvatettavan hyvän toteutumiseksi?

Reijo Wilenius (2003) jakaa monen muun ajattelijan tavoin arvot kolmeen luokkaan, joita ovat aineellis-ruumiilliset, sosiaaliset ja henkiset arvot. Wileniuksen mukaan elämäämme hallitsee tasapainoton tila sen vuoksi, että näiden kolmen arvoryhmän kesken ei vallitse tasapaino, vaan aineellinen puoli on ajassamme ylikorostunutta. Materiaalinen todellisuus vyöryy elämämme ykkösasiaksi, materiasta pyritään repimään kaikki hyöty irti (ja samalla tuhotaan kaunista). Ylistämme aineellista, näkyvää todellisuutta (ruumis), mutta väheksymme henkistä puolta (tunteet, mieli).<sup>191</sup> Mielestäni tässä tulee erittäin selvästi esiin aikamme yksiulotteinen ihmiskuva, joka vähättelee ihmistä, vaikka harhaisesti kuvittelemmekin sen palvovan ihmistä.

Wilenius haluaisi nähdä antiikin perusarvojen uudelleen nousun, jotta vakavasti pohtisimme niiden sisältöä 2000-luvun elämässä. *Toden, kauniin ja hyvän* joukosta hän näkee kauneuden arvon pahiten laiminlyödyksi ajassamme. Tästä hälyttävän piirteen tarjoaa mm. välinpitämätön suhtautuminen ympäröivään luontoon ja nuorten itsetuhoinen käytös. Lisäksi itseään korkeamman arvon, *pyhyiden*, soisi palata taas todellista merkitystä sisältäväksi käsitteeksi. Nämä kertovat Wileniuksen mukaan omaa kieltänsä siitä, kuinka esteettinen taso on ihmisessä jäänyt

---

luomaan suuntaa elämälle ja samalla ratkaisevat kysymyksen identiteetistä ja kuulumisesta. Ks. Luku 3.2.

<sup>190</sup> Esim. Hallamaa 2003, 415.

<sup>191</sup> Wilenius 2005, luento.

alikehittyneeksi. Kauneuden merkitystä ei osata nähdä luonnossa, taiteessa tai toisessa ihmisessä, koska olemme yksipuolisesti panostaneet ihmisen rationaaliseen puoleen. Kauneus ja pyhyys ovat asioita, jotka voidaan kohdata maailmassa paljaana, vain siten että annamme kohteen vaikuttaa sellaisenaan. Emme voi määrittellä ulkopuolelta niiden arvoa. Toivo jääkin Wileniuksen mukaan lepäämään kasvatuksen käsiin: mikäli lapsi saa jo pienenä kosketuksen myös muihin kuin materiaalisiin arvoihin, voimme etsiä suuntaa muutokselle kohti syvempiä henkisiä arvoja ja luontoa kunnioittavalle suhtautumiselle.<sup>192</sup>

## **4.2 Arvot ja uskonto**

Ihmisen olemukseen kuuluu, että hän muotoilee arvoja ja ihanteita, jotka voivat antaa hänen elämälleen tätä suurempia merkityksiä. Klaus Helkama (1997) kirjoittaa, että ”uskontoa ei välttämättä tarvita näiden transsendentaalisten merkitysten synnyttämiseen, vaan uskonto on pelkästään yksi ilmaus ihmisen tarpeesta luoda itselleen itsensäylittämisarvoja”<sup>193</sup> Moraalin opettaminen, perusteleminen ja ylläpitäminen on toki yksi uskonnon keskeinen tehtävä. Kasvu uskonnollisen yhteisön jäseneksi merkitsee Jaana Hallamaan (2003) mukaan uskonnon välittämän maailmankatsomuksen omaksumista ja sen mukaisen elämänmuodon sisäistämistä osaksi omaa elämäntapaa ja persoonaa.<sup>194</sup> Uskonto toimii ikään kuin kulttuurisena suodattimena tarjotessaan yhteisiä perusarvoja ja luomalla turvallisuutta.<sup>195</sup> Moraalisilla näkemyksillä ja uskonnollisilla käsityksillä on läheinen yhteys, sillä jokaisella uskonnolla on näkemys hyvästä inhimillisestä elämästä ja sen ehdoista. Tässä mielessä voidaan puhua esimerkiksi kristillisestä etiikasta tai hindulaisesta moraalijattelusta.<sup>196</sup> Vaikka uskontoon kuulukin näkemys hyvästä elämästä, ei moraalin tarvitse olla luonteeltaan millään lailla uskonnollista,

---

<sup>192</sup> Wilenius 2005, luento.

<sup>193</sup> Helkama 1997, 258.

<sup>194</sup> Hallamaa 2003, 391-392.

<sup>195</sup> Helve 2005, 211.

<sup>196</sup> Hallamaa 2003, 392.

ts. sitä voi tarkastella myös uskonnosta riippumatta.<sup>197</sup> Uskonnon voisikin ehkä parhaiten sanoa olevan motivaatio tai perustelu moraalille toiminnalle.

Kysymys moraalien autonomiasta tai sen riippuvuudesta suhteessa uskontoon, politiikkaan tai talouteen on kirvoittanut ajattelijoilta hengentuotteita kautta vuosisatojen. Moraalilla kannalta uskonnon ja moraalien välisen siteen höltyminen on vastaanotettu myönteisenä asiana, sillä sen on ajateltu vahvistavan moraalien autonomisuutta ja julkisen moraalien rationaalista perustelua.<sup>198</sup> Kuitenkaan moraalien ja uskonnon välisen siteen löystyminen ei ole ollut vain moraalien autonomiaa vahvistava asia, eikä se ole johtanut moraalijärjestelmän johdonmukaisuuden kannalta suotuisaan tulokseen. Keskenään sovittamattomien moraalijärjestelmien ja arvojen runsauden keskellä ihmisillä ei ole välineitä tehdä arvovalintoja, koska ei ole olemassa kaikille yhteistä perustaa moraaliharkinnan lähtökohdaksi.<sup>199</sup>

Uskonto on tavattu rajata eettisen keskustelun reunamille, koska sen näkökulman ajatellaan olevan olennainen vain osalle ihmisistä. Vain sellaisia argumentteja voidaan pitää relevantteina, jotka kaikki voivat hyväksyä. Hallamaa huomauttaa kuitenkin: ”Laajasta, elämäntarkastuksellisesta yhteydestä irrotettuna eettisestä keskustelusta tulee kuitenkin ohutta, niin että voidaan puhua vain aineellisessa todellisuudessa konkretisoituvista hyödyistä ja haitoista eikä esimerkiksi ihmisenä olemisesta ja elämän tarkoituksesta.”<sup>200</sup>

Yhteiskunnassa, jossa vallitsee katsomuksellinen moninaisuus, ei moraalista voi kuitenkaan keskustella pelkästään uskonnollisin argumentein. Moraaliset näkemykset täytyy pystyä perustelemaan siten, että niiden yhteys käsitykseen inhimillisestä hyvästä ja sen toteuttamisesta on käsitettävissä.

---

<sup>197</sup> Hallamaa 2003, 392-393. Esimerkiksi Aristoteleen etiikan käsityksiä voi ymmärtää ja omaksua ne ilman antiikin kreikkalaisen kaupunkivaltion uskonnon syvällistä tuntemusta.

<sup>198</sup> Hallamaa 2003, 394.

<sup>199</sup> Hallamaa 2003, 397.

<sup>200</sup> Hallamaa 2003, 397.

Ihmiset voivat säädellä toimintaansa ja elämäänsä uskonnon edellyttämällä tavalla, mutta eivät voi edellyttää toisenlaisen katsomuksen omaavien noudattavan näitä säädöksiä.<sup>201</sup>

### **4.3 Merkitysnäkökenttä itseymmärryksen avaajana**

Charles Taylor esittää, että moraalit on kokonaispaketti. Moraalisilla arvostuksilla on aina kaksi puolta. Niissä esitetään toisaalta, mikä on hyvää ja tavoiteltavaa, mutta sisältävät myös vaatimuksen hyvän eteen uhrautumiseen.<sup>202</sup> Aikamme utilitaristinen ja hedonistinen henki näkee mielestäni moraalit vain puolittain: tiedämme kyllä liiankin hyvin, kuinka maksimoida oma hyvämmme, mutta unohdamme vastuun pyrkimyksissämme tai jätämme huomiotta arvojen väliset laatuero.

Taylorin filosofiassa keskeisiä käsitteitä ovat merkityksen kokeminen ja yhteisöllinen merkitysnäkökenttä (*horizon of significance*). Ihminen saa merkityksensä ainoastaan jos koko maailmankaikkeudella on merkitys.<sup>203</sup> On olemassa jokin suuri kertomus, johon liittyn. Ihmisen etsiessä vastauksia miksi-kysymyksiin hänelle avautuu näkökenttä, joka avaa elämän tarkoituksen näkökulman. Näihin merkityksiin lukeutuu vakaumuksia siitä, mikä on eettisesti, uskonnollisesti tai esteettisesti arvokasta.<sup>204</sup> Tietoisuus siitä, että oikeasti on osa jotain ketjua herättää tunteen elämän tarkoituksesta. Kuulumisen kautta aukeaa elämän mieli. Nämä kysymykset ovat yhteydessä eksistenssifilosofisiin kysymyksiin, joiden kautta ihminen kysyy olemistaan koskevia perustavanlaatuisia kysymyksiä.<sup>205</sup> Eksistenssifilosofisten kysymysten esittämisen kautta ihminen hahmottaa omaa elämää ja paikkaansa maailmassa ja olemisen ketjussa sekä pyrkii sovittamaan oman elämänsä osaksi suurempaa kehystä. Tapio Puolimatka (1999) kirjoittaa omien kertomusten taustaksi oletetun kertomuksen maailmankaikkeuden alkuperästä ja tarkoituksesta antavan ihmiselle elämän perustavat merkitykset:

---

<sup>201</sup> Hallamaa 2003, 410-411.

<sup>202</sup> Taylor 1995.

<sup>203</sup> Puolimatka 1999.

<sup>204</sup> Laitinen 2004.

<sup>205</sup> Ks. esim. Lehtinen 2002.



*”Ihmisen itseymmärrys edellyttää sekä kertomusta, jonka valossa hän ymmärtää menneisyytensä, että näkemystä tulevaisuudesta. Tulevaisuudesta muodostettava käsitys määrittelee nykyhetken merkityksen, koska nykyhetki saa arvonsa sen valossa, mitä ihminen odottaa tulevaisuudelta. Siksi omien kertomusten taustaksi oletettu kertomus maailmankaikkeuden alkuperästä ja tarkoituksesta antaa elämän perustavat merkitykset.”<sup>206</sup>*

### 4.3.1 Moraalin ja identiteetin yhteys

Taylorin ajatusten ydin löytyy siitä havainnosta, että etiikalla ja yksilön identiteetillä on erottamaton yhteys.<sup>207</sup> Taylor puhuu yksilöstä moraalisenä toimijana ja korostaa vahvojen arvostusten väistämättömyyttä. Moraalitoimijoilla on aina jokin käsitys siitä, mistä arvokkaiden ominaisuuksien arvo tai elämänideaalien hyvyys on peräsin.<sup>208</sup> Erityisen tärkeää on, että arvojen välillä vallitsee korkeampien ja matalampien ”hyvien” hierarkia, sillä vain tällöin arvojen välillä on tulkittavissa laatueroja. Minuuden rakentaminen edellyttää aina ratkaisua kysymykseen, mikä on perimmäinen totuus ja korkein hyvä. Vahvat moraaliset arvostukset luovat viitekehyksen, jota Taylor nimittää ”superhyväksi”.<sup>209</sup> Ihmisen tekemät valinnat saavat merkityksensä vain merkitysnäkökentän sisällä, eikä identiteettiä siis voi määritellä ilman merkitysnäkökentää.<sup>210</sup>

Vahvojen arvostusten eroosio merkitsee identiteetin epäselvyyttä tai ristiriitaisuutta. Jos ero superhyvän ja muiden arvostusten välillä häviää, häviää itsensä tuntemisen mahdollisuus ja elämän suunta. Käsitys itsestä hämärtyy ja kyky sijoittaa itsensä yhteisöön heikkenee.<sup>211</sup> Tässä mielessä vahvojen arvostusten olemassaolo on välttämätöntä: moraalin ja identiteetin yhteys on siinä, että moraalilla auttaa kertomaan, keitä olemme. Koska moraaliset arvot ilmaisevat meille, mikä on arvokasta ja tärkeää,

---

<sup>206</sup> Puolimatka 1999, 102.

<sup>207</sup> Ks. Ilmonen 1998, 11-14.

<sup>208</sup> Laitinen 2004.

<sup>209</sup> Laitinen 2004; Puolimatka 1996, 36.

<sup>210</sup> Puolimatka 1999, 195-200.

<sup>211</sup> Ks. Ilmonen 1998, 12.

muodostavat ne täten elämällemme viitekehyksen.<sup>212</sup> Arvot luovat suuntaviivat, mihin suuntaan tulisi elää, ja kun tuo suunta on valjennut, tajuamme keitä olemme. Tätä elämisen arvoisen elämän suunnan kautta määrittyvää identiteetin puolta voidaan kutsua identiteetiksi itselleni, *sisäiseksi identiteetiksi*.<sup>213</sup> Identiteetin kirkastuminen itselle puolestaan auttaa paikantamaan asemaa yhteiskunnassa, ”kenen joukossa seison”, eli *ulkoinen identiteetti*.<sup>214</sup>

Identiteetin rakentumisen kannalta moraalisen arvojärjestyksen selviämisen on merkitystä, sillä ne auttavat elämän suuntaviivojen selviämisessä. Taylorin mukaan superhyvän kautta määrittyvät yksilön kolme tarpeellista koordinaattia, arvokkaana pidetty sisäinen ja ulkoinen identiteetti eivät ole vain analyttisiä moraalisia kategorioita. Ne tähtäävät ennen kaikkea elämämme konkreettisen sisällön, *elämän mielen* löytämiseen.<sup>215</sup> Elämän mielen ja oman paikan löytämisen on jokaisen tehtävä itse. Tämä onnistuu, jos tehdään ero superhyvän ja muiden moraalisten hyveiden välillä<sup>216</sup>. Eheän identiteetin perusta onkin kyky moraalisten arvostusten laatueron määrittämiseen. Tärkeä moraalinen saavutus identiteetin kannalta on se, kun autenttisuutta etsiessä minuus juurtuu ja kytkeytyy osaksi käsitystä hyvästä ja toisten parhaaksi.<sup>217</sup>

Taylorin mukaan autenttisuus on pätevä ihanne. Vapaamielinen yhteiskunta ei määrittele hyvää elämää, vaan kukin yksilö määrittelee itse oman hyvänsä (eettinen subjektivismi). Autenttisuuden nimissä tulee kuitenkin hylätä pehmeä relativismi, sillä arvoista tulee käydä keskustelua, koska tällaiset väittelyt ovat elämän kannalta merkityksellisiä.<sup>218</sup> Mielekäs eettisten kysymysten pohdinta edellyttää Taylorin mukaan aina keskustelua ja omien eettisten lähtökohtien artikuloitua. Vain artikuloidut eettiset kannanotot

---

<sup>212</sup> Taylor 1995, 62-69.

<sup>213</sup> Ilmonen 1998, 12.

<sup>214</sup> Ilmonen 1998, 12-13.

<sup>215</sup> Ilmonen 1998, 11-12.

<sup>216</sup> Ilmonen 1998, 13.

<sup>217</sup> Hargreaves 1994, 72 siteraa Charles Tayloria: “- when the search for the authentic self avoids becoming insular and self-enclosed, when it remain rooted in and connected to conceptions of the good, and the welfare of the others, important moral benefits can gained.” (Taylor 1989, Sources of the Self, 487-488).

<sup>218</sup> Taylor 1995, 54; Wallenius 1995.

voivat olla todella motivoivia ja identiteettiä rakentavia.<sup>219</sup> Taylor lähtee siitä, että toisen ihanteiden kunnioittamisen lisäksi on oltava ihmisten yhdessä jakamia yhteisiä arvokriteereitä. Autenttisuus edellyttää yhteisten merkitysnäkökenttien tunnustamista ja sen myöntämistä, että identiteettimme määrittyy dialogissa toisten kanssa.<sup>220</sup>

Autenttisuuden minäkeskeisyys voi helposti luisua minuuden puolien vääristymiseen, dialogisuuden ja jaettujen merkityshorisonttien merkityksen näkemisen kadottamiseen.<sup>221</sup> Ihmisyyden toteuttaminen alkaa määrittäytyä yksilökeskeisesti ja yksilön halut ja pyrkimykset nousevat ratkaisevasti korkeammalle kuin historian, perinteen, yhteiskunnan, luonnon tai Jumalan. Yksilön yhteydet muihin ihmisiin saavat tällöin pelkästään välineellisen arvon; ne toisin sanoen yllyttävät yhteiskunnalliseen atomismiin.<sup>222</sup> Yksilöllisyyden tunnustaminen johtaa helposti sellaiseen subjektivistiseen käsitykseen, joka menettää näkyvistä yhteisöllisen horisontin ja toisen kunnioittamisen.

---

<sup>219</sup> Ks. Wallenius 1995.

<sup>220</sup> Taylor 1995, 95.

<sup>221</sup> Taylor 1995, 88.

<sup>222</sup> Taylor 1995, 86-87.

## 5. SEKULARISAATION AVAAMIA NÄKÖKULMIA

Mitä enemmän jälkimodernin ajan kipupisteitä käy läpi, sitä selkeämmin voi sen polttopisteessä nähdä olevan puheen maallistumisesta. Mitään kovin yhtenäistä teoriaa ei eri sekularisaatiota tarkastelevien teoreetikkojen työn taustalta ole löydettävissä, mutta tästä huolimatta, tai sanoisinpa että juuri tämän vuoksi ajatus maallistumisesta on mielenkiintoista ja haastavaa. Tarkastelen seuraavaksi kristinuskon kohtaamaa haastetta modernisoitumisen prosessissa. Sekularisaatio on mielestäni avainkäsite tarkastellessa modernin jälkeistä aikaa, joka hävittää instituutionsa, ajaa alas auktoriteettinsa, sekä leimautuu perinteestään ja identiteetistään tuntemattomaksi ”muistinsa menettäneeksi” yhteiskunnaksi. Sukupolvien välillä voi nähdä katkoksen ihmisten irrottautuessa suurten kertomusten ja ideologioiden raameista, yhteisöllisyydestä individualismiin. Todellisuutemme perin juurin fragmentoitua yksilöt pakotetaan luovimaan elämässään ilman kestävien kollektiivien tukea.

Sekularisaatio näyttäytyy minulle varsin erilaisena ilmiönä kuin se perinteisesti esitellään ja tarkoitan tällä nimenomaan sen monimerkityksellisyyttä. Modernin valtion syntyprosessi tarjoaa mielenkiintoisen lähtökohdan maallistumisen tarkastelulle, vaikkakaan ei tarjoa itsessään riittävää määritelmää sekularisaatiolle, sillä jo modernia edeltäneellä ajalla voidaan katsoa tapahtuneen maallistumista. Lisäksi kautta historian on Euroopassa uskonto ja politiikka olleet toisiinsa kietoutuneita ja toisiaan ruokkivia voimia. Tarkastellessamme yhteiskunnallisia ilmiöitä, meidän ei tule lähestyä niitä puhtaasti vain uskonnollisina tai poliittisina kysymyksinä, sillä syyt ovat aina niissä yhteen kietoutuneita, eikä pelkästään yhden näkökulman ottaminen tee oikeutta todellisuudelle.<sup>223</sup>

Modernin länsimaisen todellisuuskäsityksen taustalla on tieteelliseen ajatteluun perustuva selittäminen. Uskonnollinen selittäminen on ollut

---

<sup>223</sup> Merkl & Smart 1983. Esimerkiksi Èmile Durkheimin mukaan historiaa voidaan lukea yhteisön pyhäksi tekemien kohteiden historiana. Jopa sekulaarit yhteisöt antavat pyhän asemaan verrattavia merkityksiä periaatteille kuten tasa-arvo, vapaus, demokratia, jotka näkyvät perustuslakina, normeina ja symboleina. (ks. Paden 1994, 32).

pitkään paitsiossa suhteessa tieteen rationaaliseen ajatteluun.<sup>224</sup> Uskonnollista ajattelua on syytetty riittämättömyydestä selittää maailmaa ja ihmistä muuttuneessa ajassa. Kyseessä on kuitenkin kaksi erilaista maailmaa, jossa pelataan erilaisin käsittein ja kielin; onkin kohtuutonta vaatia niiltä yhtenevää selitystä tai 'objektiivista totuutta'.<sup>225</sup> Kyse on tulkinnasta tai jopa uskosta – uskoa tieteen kertoman totuuteenkin tarvitaan – siitä, että oikeus vallitsevan totuuden hallussapidosta on siirtynyt uskonnolta tieteelle.<sup>226</sup>

### **5.1 Uskonnon rooli modernien yhteiskuntien synnyssä**

Alister McGrathin (2004) mukaan eurooppalaisten modernien yhteiskuntien kehityksen taustalla näkyy kaksi juonetta, jotka jatkoivat juutalais-kristillisen todellisuuskäsityksen ja antiikin kreikkalaisen rationaalinen ajatteluperinteen hengessä. Toinen näistä on valistuksen projektin valitsema ateismi, autonomisen ja rationaalisen ihmisen uskonto.<sup>227</sup> Syntyvä moderni luotti ihmisjärjen ylivertaiseen kykyyn ymmärtää ja hallita maailmaa. ”Jumalaa ei enää tarvittu vahvistamaan moraaliarvojen, yhteiskuntasuhteiden tai ajattelumallien perinnäistä järjestystä, sillä ihmisjärki yksin saattoi päästä varmuuteen kaikesta.”<sup>228</sup>

Toinen juonne piilee ajatuksessa nationalismin ja kansallisvaltioiden suhteesta uskonnon kehitysprosessiin.<sup>229</sup> Uskonnolla on ollut hyvin tärkeä rooli kansallisvaltioiden rakentumisessa. Euroopan kussakin valtiossa kehitys on ollut erinäköistä, riippuen pitkälti valtion suhteesta

---

<sup>224</sup> ” - I suggested (earlier) that the primary secularizing effects of science came not from its direct refutation of religious ideas but through the general encouragement to a rationalistic orientation to the world the science has given”. Bruce 2002, 117.

<sup>225</sup> McGrathin mukaan Jumala ei yksinkertaisesti ole empiirinen hypoteesi, jota voisimme testata tieteellisellä menetelmällä; tiede ei siis voi lausua vapauttavaa tai langettavaa tuomiota Jumala-kysymykseen, koska se on niiden toimintapiirin ulkopuolella. McGrath 2004, 199.

<sup>226</sup> Todellisuudessa on aina kyse tavastamme tulkita sitä, maailmamme riippuu havaintojemme ja niistä tekemien tulkintojen laadusta. Tavallamme tulkita todellisuutta luomme kehukset maailman todellistumiselle. Ks. Paden 1992, 1-14.

<sup>227</sup> McGrath kirjoittaa ateismista nimenomaan perinteisen uskonnollisuuden syrjäyttävänä uutena ”uskontona”. McGrath 2004, 240.

<sup>228</sup> McGrath 2004, 238.

<sup>229</sup> Ks. Pakkasvirta 2005.

reformaatioon.<sup>230</sup> Joka tapauksessa, syntyvien modernien yhteiskuntien uskonnollisuus oli nationalismiin sotkettua valtionkirkkosidonnaisuutta lähes kaikkialla Euroopassa. Uskonto on olennaisesti tukenut syntyvää käsitystä kansalaisuudesta.<sup>231</sup>

Uskonnosta kansallisen identifikaation lähteenä kirjoittaa kiinnostavasti Pasi Ihalainen (2005). Vielä 1700-luvun alkupuolella kansallisen identiteetin pohjana olivat ennen muuta yhteinen hallitsija ja valtakunnan virallinen kirkko, jonka piiriin kaikkien kunnan alamaisten tuli ainakin periaatteessa kuulua. Uskonnollisen yhteisön jäsenyys loi yhteisyyden tunnetta ja toimi merkittävänä kansalaisuuden sisällön lähteenä.<sup>232</sup> Perinteinen uskonpuhdistuksen yhteydessä kansallistettu kirkollinen suuntaus tarjosi hyvän rakentumispohjan nationalismille. Valtionkirkon papisto opetti uskonnollisen julistuksensa ohessa kansalle kansakunnan perusarvoja, istutti käsityksiä Jumalan valittuna kansana olemisesta ja erottautumisesta toisista ”väärauskoisista” naapurikansoista. Kansakunta katsoi olevansa uskonnoltaan ainutlaatuinen.<sup>233</sup> Isänmaanrakkaus kytkeytyi tiiviisti valtionkirkon luterilaiseen oppiin. Käsitys ”Ruotsin Israelista” säilyi pitkään Suomessa, missä arvojen modernisoituminen tapahtui suhteellisen myöhään. Lisäksi Suomessa 1900-luvun kriisit tukivat entisestään käsitystä pienestä ja oikeamielisestä valtiosta ateistisen vihollisen hyökkäysten alla.<sup>234</sup>

Teollisuuskapitalismin ja sekulaarin valtion roolin korostumista on yleensä pidetty keskeisinä vanhoja agraariyhteiskuntia ylläpitäneiden instituutioiden ja yhteisöjen sidosten murtajina. Nationalismista tuli 1800-luvulla eräänlainen kapitalismin ja yhteiskuntia johtavien uusien intellektuaalisten eliittien siviili- tai kansalaisuskonto (*civic religion*).<sup>235</sup> Uskonnolliselta pohjalta rakennettu varhaismoderni kansallinen identiteetti tuki olennaisella

---

<sup>230</sup> Kalvinistinen, anglikaaninen ja luterilainen suunta näkivät kukin kansalaisen ja yhteiskunnan suhteen hieman eri tavalla.

<sup>231</sup> Esimerkkinä mainittakoon homogeneenien luterilainen valtio Ruotsi ja Max Weberin ajatus protestanttisen etiikan vaikutuksista kansalaisen ja työn näkemiseen.

<sup>232</sup> Ihalainen 2005, 150.

<sup>233</sup> Esim. Suomessa Hegeliläis-Snellmanilainen ajattelu, joka loi ajatuksen maailmanhengestä: Jumala, henki ja valtio edustivat lähes samaa. ks. Ihalainen 2005, 150-151; Launonen 2000.

<sup>234</sup> Ihalainen 2005, 159.

<sup>235</sup> Pakkasvirta 2005, 72.

tavalla Ranskan vallankumouksen jälkeen syntyneitä modernia nationalismia. Hiljalleen kansakunnan käsite sekularisoitui ja kansakuntaa alettiin tarkastella ei-uskonnollisista lähtökohdista käsin.<sup>236</sup>

Elämän ja kuoleman eksistentiaalisiiin kysymyksiin on aina reagoitu rakentamalla myyttejä, identiteettejä ja kuviteltuja yhteisöjä, jotta kansa pystyisi kohtaamaan tuntemattoman tulevaisuuden. Benedict Andersonin mukaan nationalismi vastasi niihin kysymyksiin, joihin uudet 1800-luvun aatteet, kuten porvarillinen liberalismi tai marxismi, eivät pystyneet vastaamaan.<sup>237</sup> Uskonnot olivat ennen täyttäneet tämän tehtävän ainakin yrittämällä vastata olemassaolon, elämän ja kuoleman arvoitukseen. Nationalistiset ajatukset täyttivät siis tyhjiötä, jonka maallistuminen oli jättänyt jälkeensä.<sup>238</sup>

## **5.2 Uskonnollinen todellisuus symbolisena universumina**

Yksi uskonnon perustehtävistä on antaa tyydyttäviä vastauksia ihmisen olemassaolon ongelmiin, ennen kaikkea identiteetin ja paikan kysymyksiin kuten *kuka olen* ja *miksi olen*. Uskonnolla on myös sanottavaa suhteessamme toiseen ihmiseen, maailmaan, kosmokseen ja itseen. Vaikka uskontoon liittyy erittäin syvälle käyvä henkilökohtainen suhde yksilön ja transsendenssin kanssa, on uskonnolle ominaista nimenomaan sen yhteisöllinen luonne. Uskonto on osa ihmisyyden yhteisöllistä luonnetta.<sup>239</sup> Uskonto ei erottele individuaaleina (vaikka pyrkiikin kohtaamaan ihmiset individeinä), vaan sen ominaispiirre on nimenomaan kokoaminen, muodostaa yksilöistä kollektiiveja.

Peter Berger & Thomas Luckmann (1995) puhuvat traditiosta yhtenä symbolisena kokonaisuutena, joka sulkee sisäänsä kaikkien sosiaalisesti

---

<sup>236</sup> Uskonnollisen maailmankuvan dominoivasta kansakunnan käsitteestä kuljettiin kohti poliittisen kansakunnan käsitettä. Ihalainen 2005, 150-154.

<sup>237</sup> ”Nationalismi tuli ja lupasi, että isänmaan puolesta voi kuolla tai että oma kansakunta on pyhä ja ikuinen”. Ks. Pakkasvirta 2005, 83.

<sup>238</sup> ”Maallistuneessa maailmassa nationalismi antoi ihmisille välttämättömän yhteisön jäsenyyden kautta välittyvän turvallisuudentunteen”. Pakkasvirta 2005, 84.

<sup>239</sup> Merkl & Smart 1983, 66.

objektivoitujen ja subjektiivisesti todelliset merkitykset. Tämä viitekehys sisältää koko historiallisen ihmiskunnan ja yksilön elämän. Symboliuniversumi on järjestystä luova perusta, ”yhteinen muisti”, joka sitoo yksilön kaiken kattavan merkitysuniversumin osaksi ja jonka pohjalta yksilö tulkitsee omia elämäkokemuksiaan. Integroidessaan yksittäiset kokemukset osaksi suurempaa kokonaisuutta menneisyys, nykyisyys, tulevaisuus linkittyvät. Ihminen ketjuuntuu edeltäjiensä ja jälkeläistensä kanssa merkitykselliseksi kokonaisuudeksi. Tätä kautta ihminen tuntee kuuluvansa merkitykselliseen maailmankaikkeuteen, joka on ollut ennen hänen syntymäänsä ja tulee olemaan hänen kuolemansa jälkeen.<sup>240</sup>

Myös uskontoa voidaan tarkastella ihmisen rakentamana symboliuniversumina. Maallistuminen merkitsisi tästä katsantokannasta yhden kaiken kattavan symboliuniversumin hajoamista useaksi osauniversumiksi. Tällöin voisi ajatella, että sosialisatian kautta tapahtuvassa ”juurruttamisessa” tapahtuu rapautumista, koska uskonnollinen traditio ei enää entisen kaltaisesti välity sukupolvelta toiselle. Ongelmallista on myös elämismaailmojen eriytyminen ja pluralismi: uskonnosta on tullut vain yksi kilpaileva maailma useiden minuutta muokkaavien instituutioiden joukossa.

Symboliuniversumin pirstoutuminen herättää kysymyksen siitä, kuinka eri yksilöiden välillä voitaisiin ylläpitää yhteyttä.<sup>241</sup> Sosiaalinen todellisuus on eriytynyt erillisiksi merkitysmaailmoiksi, joilla jokaisella pitää olla tietty ”kantajakollektiivi”, ”ryhmä joka jatkuvasti tuottaa kyseiset merkitykset ja jonka sisällä ne ovat objektiivisesti todellisia”<sup>242</sup>. Institutionaalinen segmentoituminen on johtanut useiden merkitysmaailmojen todellisuuteen, mistä kumpuaa tarve tuottaa yhteenliittäviä merkityksiä.<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> Berger & Luckmann 1995.

<sup>241</sup> Vrt. Puolimatka 1999 ; Hervieu-Leger 2000; yhteisten merkitysmaailmojen ikävä. Ks. Luku 3.2.

<sup>242</sup> Berger & Luckmann 1995, 100.

<sup>243</sup> Ahdistus todellisuuden pirstaloitumisesta ilmenee ihmisten kaipuussa yhteisöllisyyteen. Berger & Luckmann 1995, 96-100.



Moderneille yhteiskunnille kuvaavaa on arvojen moninaisuus; on kaikille selviönä pidetty ydinuniversumi, mutta sen lisäksi erilaisia osauniversumeita.<sup>244</sup> Pluralismi kulkee yhdessä yhteiskunnallisen muutoksen kanssa; tämä nopeuttaa muutosta rikkoessaan osaltaan perinnäisten todellisuuden määritelmien asemaa.<sup>245</sup> Kaikenlaisten kuviteltavissa olevien merkitysmaailmojen välisestä moniarvoisesta kilpailusta tulee normaali asiointi (merkitysmaailmojen määrä ja monimutkaisuus kasvaa). Postmodernissa mielentilassa on myös mahdollisuutensa. Se juhlii erilaisuutta ja taistelee rajoittavia, jäykkiä ja sortavia maailmankuvia vastaan<sup>246</sup>. Toisaalta pluralistinen todellisuus voidaankin nähdä modernin kourissa pahoin kärsineen uskonnon uutena mahdollisuutena.<sup>247</sup>

Näen ongelmalliseksi sen, jos elämismailmamme kenttä hajautuu liian moneksi merkitystodellisuudeksi. Uskonnollinen symboliuniversumi on ennen kuulunut selkeästi kaikenkattavan kehän sisään, mutta modernisaation myötä se on työntynyt ulos vain yhdeksi ja pieneneväksi osauniversumiksi. Haaste onkin, kuinka nämä irralliset osauniversumit voisi linkittää eheäksi kokonaisuudeksi. Pluralisoitunut todellisuus synnyttää myös legitimaatio-ongelman: kuka osaa tulkita ”oikein”, kuka saa kuulua ”totuuden” haltijoihin ja kenet suljetaan vallitsevan näkemyksen ulkopuolelle.

### 5.2.1 Uskonnollinen individualismi

Uskonnollisuutta pidetään nykyaikana yksityisasiana ja useat vanhemmat antavat lastensa itse löytää ja valita oma uskontonsa riippumatta vanhempien uskonnosta. Ajatus itse valitusta uskonnosta asettaa henkilökohtaisen kokemuksen ja oman etsimisprosessin autenttisuuden etusijalle tradition ja instituution tarjoamaan uskuntoon nähden.

---

<sup>244</sup> Berger & Luckmann 1995, 142.

<sup>245</sup> Berger & Luckmann 1995, 143.

<sup>246</sup> McGrath 2004, 247.

<sup>247</sup> ” - the postmodern condition creates possibilities for religion that modernity denied it” ks. Bruce 2002, 233.

Uskonnollinen individualisti sanoo olevansa uskonnollinen ”omalla tavallaan” ja uskovansa johonkin, vaikkei olekaan aivan varma mihin. Nuorten ihmisten vähäinen kiinnostus uskonnolliseen sitoutumiseen johtuu ainakin osittain siitä, etteivät vanhemmat ajattele tradition siirron olevan tärkeää – uskonto nähdään yksilöä koskevana yksityisasiana.<sup>248</sup> Uskonnollisuutta passiivisuutta voidaan selittää myös sitoutumisen kammona. Se että ihmiset eivät ole kiinnostuneita uskonnollisista asioista kertoo paitsi ideologisesta kodittomuudesta vanhempien luopuessa perinteisestä uskonnollisuudesta, myös haluttomuudesta sitoutua yhteisön yhteisten tavoitteiden suuntaisesti – tärkeämpää on oman hyvän lyhytnäköinen tavoittelu.<sup>249</sup>

Perinteisestä uskonnollisuudesta vieraantuminen ei kuitenkaan merkitse uskonnon häviämistä. Perinteinen uskonnollisuus on menettänyt merkitystään, mutta uskonnollinen pluralismi on lisääntynyt. Sen sijaan että uskonnot menettäisivät merkitystään, ne näyttävät kilpailevan keskenään ja tuottavan aiempaa kirjavampaa ja moniulotteisempaa uskonnollista kenttää.<sup>250</sup> Nykyistä uskonnollisuutta onkin usealta taholta kutsuttu uskonnolliseksi noutopöydäksi, jossa yksilö valitsee itse itselleen sopivat uskonnolliset ainekset ja yhdistelee hyvinkin vapaasti ja persoonallisella tavalla eri uskontojen ja aatemaailmojen sisältöjä.<sup>251</sup> Uskonnossa ei enää puhuta niinkään yhteisöllisesti jaetuista varmuuksista, vaan yksilöllisen valinnan tuloksesta. Uskonnollisuudessa on kyse henkilökohtaisesti koostetusta monenlaisten mahdollisten vaihtoehtojen kokonaisuudesta, se ei ole saatua.<sup>252</sup> Puhe elämän subjektivoitumisesta ja *pick-mix* -uskonnollisuudesta vahvistavat yltiöindividualismin olemassaolon uskottavuutta. Tilanteessa, jossa ei ole olemassa enää kiistatonta institutionaalista uskontoa, on yksilö kuluttajan asemassa uskontojen

---

<sup>248</sup> Ks. esim. Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 110. ”Religion becomes privatized and is pushed to the margins and interstices of the social order. Its focus narrows to the individual.” Bruce 1996, 47.

<sup>249</sup> Ks. Esim. Helve 2002, 17-19; Steven Bruce korostaa uskonnollisen välinpitämättömyyden leviämistä: ”Most people did not give up being committed Christians because they became convinced that religion was false. It simply ceased to be of any great importance to them; they became *indifferent*.” Bruce 2002, 235.

<sup>250</sup> Markkola 2003, 58; Kääriäinen 2004.

<sup>251</sup> Esim. Lehtonen 2005, 76-77.

<sup>252</sup> Mikkola 2005, 372.

markkinoilla.<sup>253</sup> Uskonnon tarjoamat käytänteet hyväksytään, mikäli ne ”toimivat” omalla kohdalla.<sup>254</sup> Uskonto tulkitaan puhtaasti persoonallisessa viitekehyksessä, monissa tapauksissa uskonnolla ei ole laajempaa sosiaalista merkitystä, eikä sitä uloteta julkiselle alueelle lainkaan. *New age* –ilmiö ilmentää kapitalistisen kilpailuhengen ja kysynnän ja tarjonnan lain siirtymistä myös uskonnon alueelle.<sup>255</sup> Suvereeni kuluttaja, joka katsoo itse olevansa vastuussa valinnoistaan ja elämäntavastaan, valitsee myös uskontonsa, maailmankuvansa ja totuudet omien mieltymystensä pohjalta ja antaa saman oikeuden muille.

Brittiläisen sosiologin Steve Brucen (1996) mukaan maallistumiseen johtavia tekijöitä on suvaitsevaisuuden lisääntyminen ja tietoisuus siitä, että uskomukset ja ajattelutavat ovat historiallisesti ja kulttuurisesti suhteellisia.<sup>256</sup> Syy, jonka vuoksi suvaitsevaisuus ja relativismi johtavat maallistumiseen, on Brucen mukaan siinä, että lakatessaan uskomasta oman uskonsa ainutkertaisuuteen he myös menettävät halun saada muut uskomaan samalla tavoin. Uskonnon ylläpitämiseltä ja levittämiseltä katoaa ”pointti”, kun uskonnolliset käsitykset ja arvostukset kutistuvat subjektiivisiksi mielipide-eroiksi.<sup>257</sup>

### **5.3 Sekularisaatioparadigmoja**

Sekularisaatio kuvaa historiallista kehityssuuntaa, joka käsitteellisesti pohjautuu sekularismiin. Sekularismi on ideologia, jonka kannattajat tietoisesti kieltävät yliluonnollisen sen kaikissa muodoissaan, sekä sille omistetut toiminnot tarjoten henkilökohtaisen moraalin ja sosiaalisen organisaation perustaksi ei-uskonnollisia periaatteita. Se merkitsee siis maailmallisuutta, tapaa tulkita maailmaa, yhteiskuntaa ja ihmiselämää ei-uskonnollisin lähtökohdin. Arkielämässä maallistuminen näkyy mm.

---

<sup>253</sup> Esim. Bruce 2002, 139.

<sup>254</sup> ”If it works for you, then it is true.” Bruce 1996, 5.

<sup>255</sup> New Age on käsitteenä sateenkaaritermi, joka kattaa allensa paljon erilaisia uskonnollisia virtauksia, kuten esim. terapialiikkeitä, astrologiaa, itämaisia mysteeriuskontoja, meditaatiota ja magiaa. ks. Bruce 1996, 196-225; Heino 2002, 34-41.

<sup>256</sup> Ks. Lehtonen 2005, 85.

<sup>257</sup> Bruce 1996.

ihmisten vieraantumisessa uskonnollisesta tapakulttuurista, arvoista, ja asenteista. Lisäksi sillä tarkoitetaan uskonnon ja kirkon merkityksen vähenemistä, ei-uskonnollisia maailmankatsomuksia, aatteita ja liikkeitä.<sup>258</sup> Sekularisaatiota on lähestytty sekä institutionaalisenä että laajemmin yhteiskunnallisena kysymyksenä. Edellisessä on kysymys kirkon, ennen kaikkea kirkkoinstituution sekä kirkon ja valtion välisestä suhteesta. Jälkimmäisessä tarkastelussa ollaan kiinnostuneita uskonnon roolista, sen vaikutuksesta yhteisöihin ja yksilöön.

Sosiologiassa on perinteisesti selitetty, että siirtyminen yhteiskuntamuodosta toiseen tuottaa tietyntyypistä asennoitumista uskontoon ja sosiologian klassikoille uskonto on perinteisesti edustanut traditionaalisuutta. Durkheimille modernisoituminen merkitsi ennen kaikkea individualisoitumista ja yhteiskunnan uskonnollisen luonteen heikkenemistä.<sup>259</sup> Uskonnon ja yhteiskunnan vuorovaikutus onkin muuttunut ratkaisevasti jälkimodernin aallokossa. Länsimaisen ihmisen todellisuus- ja ihmiskäsityksen ei enää voi selvästi katsoa rakentuvan kristinuskon dogmi- tai uskomusjärjestelmän perustalle. Uskonnolla ei ole enää totuuksien selitysvoimaa tai entisenkaltaista virkaa ihmiskuvien koostamisessa. Maallistumisväitteen keskeisen muotoilijan Max Weberin mukaan uskonto onkin ”menettänyt auktoriteettiaseman, johon voidaan legitimiin vedota yhteiskunnallisia kysymyksiä koskevissa asioissa”<sup>260</sup>.

Sekularisaatioita voi pyrkiä hahmottamaan sellaisten käsitteiden kautta kuin *eriytyminen*, *rationalisaatio*, *maailmallistuminen* ja *privatisoituminen*.<sup>261</sup> Modernisoitumisen seurauksena kristillinen yhtenäinen kirkko tuli tiensä päähän: se pirstaloitui emokirkkoa arvosteleviksi useiksi uskonnollisiksi protestiryhmiksi ja lahkoiksi. Modernin maailmankuvan kehittyminen, reformaatioissa vahvistunut eri elämänalojen eriytyminen ja valistuksen hengen mukainen rationaalinen ajattelu ovat olleet uskon ja järjen vastakkainasettelijoita, jossa sekulaarit rakenteet korvaavat vähitellen

---

<sup>258</sup> Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997.

<sup>259</sup> Ks. Mikkola 2005, 359.

<sup>260</sup> Ks. Esim. Markkola 2003, 52.

<sup>261</sup> Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 101-102.

uskonnolliset järjestelmät.<sup>262</sup> Kirkkoon kohdistuva kritiikki rationaalisen ajattelun ja kehittyvän tieteen taholta on kyseenalaistanut todellisuudesta esitettyä uskonnollista maailmankuvaa. Tämä on ilmennyt lisääntyvänä epäuskona traditionaalisiin uskonnollisiin oppeihin; uskonnollinen maailmankuva on käynyt irrelevantiksi.<sup>263</sup> Kaiken kattavien ideologisten systeemien ja metafyyssisten selitysmallien (kuten uskonnollisten), menettäessä asemaansa länsimaisen kulttuurin osana astuvat tilalle fragmentaariset, henkilökohtaiset ja ajassa jatkuvasti muuttuvat totuudet.<sup>264</sup> Sekularisoituminen viittaa irrottautumiseen ennalta määrätystä ja institutionalisoiduista tulkinnoista elämän syvemmästä merkityksestä ja ihmiskohtaloista sellaisina kuin kirkot, yhteiskuntaluokat ja hallitukset ovat ne esittäneet.<sup>265</sup> Uskonnon olemassaolo lakkaa olemasta itsestäänselvyys ja sen rooli aletaan nähdä sosiaalisia palveluita tarjoavana instituutiona muiden joukossa.

Sosiologi Bryan Wilson on kuvannut sekularisaatiota prosessina, jossa uskonnollinen ajattelu, käytännöt ja instituutiot menettävät yhteiskunnallista merkittävyyttään.<sup>266</sup> Sekularisaatio on prosessi, jossa ”kaikenkattava, ylimaallinen uskonnollinen järjestelmä supistetaan modernissa, toiminnallisesti eriytyneessä yhteiskunnassa yhdeksi alajärjestelmäksi muiden rinnalle.”<sup>267</sup> Tästä kertovat mm. ihmisten yleinen vähentynyt kanssakäyminen kirkkojen kanssa ja uskonnollisen käyttäytymisen väheneminen, kirkollisten instituutioiden toimialan ja vaikutusvallan väheneminen, sekä uskonnollisten uskomusten vähentynyt suosio ja vaikutus arkielämään.<sup>268</sup> Sekularisaatioteoria on ollut tärkein teoreettinen viitekehys, jonka kautta on tarkasteltu uskonnon ja modernisaation keskinäistä suhdetta. Perinteisesti tärkeimpänä maallistumiskehitystä selittävänä tekijänä on pidetty yhteiskuntien modernisaatioprosessia: modernisoitua elämäntapa, kehittyvä tiede ja rationaalinen ajattelun valta

---

<sup>262</sup> ”Different social groups began to see the world in different ways. The idea of single moral universe - - became less and less plausible.” Bruce 1996, 42 .

<sup>263</sup> Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 101.

<sup>264</sup> Ojansuu 2004, 187; Bräkenhielm 2005, 102.

<sup>265</sup> Gerris, 1994, 147.

<sup>266</sup> Ks. Markkola 2003, 47.

<sup>267</sup> Markkola 2003, 53.

<sup>268</sup> Hallamaa 2003, 394; Bruce 1996, 26.

sekä elämän privatisoituminen ovat olleet sekularisaation syntyä. <sup>269</sup> Lopputuloksena katsotaan syntyvän yhteiskunnan, jossa uskonnolla ei ole merkitystä sen enempää instituutiona ja yhteiskunnallisina käytäntöinä kuin ihmisten maailmankuvienkaan rakennusaineena. <sup>270</sup> Erittäin tavallinen ja samalla erittäin väärin tulkittu seikka sekularisaatioteorioista on, että ihmiset olisivat luopuneet uskonnollisista käsityksistä älykkyyden tai koulutuksen lisääntymisen vuoksi. Sekularisaatioteoreetikojen joukossa ollaan varsin yksimielisiä siitä, että tiedon lisääntyminen ja ihmisten 'kypsyys' eivät selitä uskonnon aseman heikkenemistä moderneissa yhteiskunnissa. <sup>271</sup>

### 5.3.1 Ajatus itse itsensä maallistaneesta kristinuskosta

Perinteisesti ajatellaan, että 1500-luvun reformaatio merkitsi taitekohtaa, jossa eurooppalaisittain maallinen valta- ja toiminta-alue eriytyivät uskonnon alueesta (esim. luterilainen kahden regimentin oppi). Uskonnon kannalta tämä merkitsi toisaalta sen myönteistä jalkautumista keskelle ihmisten arkista elämää, toisaalta se merkitsi uskonnon riisumista sen omimmasta sisällöstään ja maallistumisprosessin alkamista. Varsinainen sekularisaatioproblematiikka nähdään kuitenkin syntyneen modernin yhteiskuntakehityksen ja 1700-luvun valistusfilosofian vauhdittamana. Koska kyse on historiallisesta kristinuskosta, voidaan ajatella, että maallistumiskehitystä on tapahtunut jo mainittuja ajanjaksoja ennenkin.

Monet yhteiskuntatieteilijät ovat sitä mieltä, että sekularisaatiotarkastelussa on keskitytty aivan liikaa tarkastelemaan modernin ajan ja sen uskonnolle aiheuttamien kysymysten tarkasteluun ja että sekularisaatioteoria ei kykene selittämään viime vuosien tapahtumia ja ajattelutapojen muutoksia maailmassa. <sup>272</sup> Mm. Hans Blumenberg (1991) ja Gerard Delanty (2000) luovat valokeilan modernia edeltävään aikaan, sillä heidän mukaansa kristinuskon syntyhetkestä saakka on tapahtunut maallistumista. <sup>273</sup>

---

<sup>269</sup> Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 101-102.

<sup>270</sup> Ks. Esim. Markkola 2003, 52.

<sup>271</sup> Bruce 1996, 37-39.

<sup>272</sup> Markkola 2003, 55.

<sup>273</sup> Ks. lisää Delanty 2000.

On olemassa monenlaisia esityksiä siitä, kuinka kristinuskossa on ollut ikään kuin sisään rakennettuna mekanismina maallistava tekijä tai kuinka maallistuminen saa motivaationsa kristillisistä arvoista, tavoitteista ja visioista. Delantyn keskeinen väite on, että käsityksemme modernista on pahasti harhaanjohtava. Hänen mielestään on pohdittava kysymyksiä, jotka koskevat esimodernin ja modernin, ei niinkään modernin ja postmodernin suhdetta. Moderni maailma sekularisoitui Delantyn väitteen mukaan jo varhaisella kristillisellä ajalla kun eskatologinen toivo Kristuksen pikaisesta paluusta jouduttiin kieltämään.<sup>274</sup> Sekularisaatio oli siis sisäinen, teologinen prosessi – kirkkoa ei sekularisoinut tiede tai järki, vaan uskonnollinen usko rationalisoitiin uskovien toimesta – kirkko sekularisoi itse itsensä.<sup>275</sup> *Paruusia* eli Kristuksen paluun viivästyminen pakotti varhaiskirkon luomaan oppiaan edesauttaen. Antiikin Rooman synkretistisessä uskonnollisessa kulttuurissa kristinuskko oli vakavasti vaarassa sekoittua gnostilaisuuteen, jonka tulkinnan mukaan järjen ja pelastavan tiedon (*gnosis*) avulla yksilö pystyi varmistumaan pelastuksestaan (*'self-instituting act'*).<sup>276</sup> Tämä turvallisuus – ihminen saavuttaa pelastumisen tiedon avulla – edelsi 1500 vuotta modernia, ja moderni jalosti tätä turvallisuutta järkeen ja tieteeseen perustavaksi.<sup>277</sup> Tarina modernin syntyhetkeen saakka on siis ollut Kristinuskon eskatologian sekularisaation värittämää. Calvinistinen predestinaatio-oppi jatkoi tätä ajatuskehitystä yksilön, järjen ja oikean metodin yhteydestä valittuna oloon rationalisoimalla tämänpuolisen.<sup>278</sup>

Myöhäiskeskiajan paavinkirkon hallitsemassa maailmassa uskonto nähtiin sorron ja rappion kuvaksi papiston ja monarkian liittoutumisen vuoksi. Ateismin ajatusten avulla haluttiin tuoda uutta maailmanjärjestystä ja älyllistä vapautta toivottoman vanhanaikaisen kirkon hapattamaan

---

<sup>274</sup> “The modern world was already secularized in the early Christian era when the eschatological hopes of the early Church were abandoned.” Delanty 2000, 36-37.

<sup>275</sup> “- - the ancient Church was already secularized - - not by science and reason but by religion itself: secularization can be understood only as an immanent theological process.” Delanty 2000, 37; Autio 2002, 128-129.

<sup>276</sup> Delanty 2000, 38.

<sup>277</sup> ”Modernity - - is the second overcoming of Gnosticism”, Modernissa todistamme gnostilaisuuden toista tulemistä, väittää Delanty 2000, 38.

<sup>278</sup> Ks. Autio 2002, 128-135.

ilmapiiriin. Ateismia levittämällä ajateltiin voivan heikentää kirkon ajatusmaailmaa ja tätä kautta myös sen suhdetta valtioon.<sup>279</sup>

Gianni Vattimo katsoo, että maallistuminen viittaa suhteeseen, joka toteutuu modernin sivilisaation ja sen juutalais-kristillisten juurien välillä. Tästä näkökulmasta esimerkillinen maallistumissuhde on Max Weberin osoittama protestanttisen etiikan sekä hieman yleisemmin juutalais-kristillisen monoteismin ja länsimaisen kapitalismin kehityksen, siis koko moderniteetin, välinen suhde<sup>280</sup>. Myös Peter Bergerin ja Steve Brucen mukaan ensisijaiset syyt sekularisaatioprosessin liikkeelle lähtemiseen olivat monoteismin synty, protestantismi ja moderni teollisuus. Uskonpuhdistuksen myötä sakraalin todellisuuden ala kutistui merkittävästi ja uskonnon rationalisoituminen korvasi mystisen ulottuvuuden ja kielsi yliluonnollisen.<sup>281</sup> Protestanttinen kristinusko syrjäytti uskon tiedollista puolta ja järkeä korostaessaan uskonnollisen kokemuksen ja mahdollisuuden kokea välitöntä pyhää tai Jumalan läsnäoloa. Jumala piiloutui teoreettisten ja epäsuorien ilmausten taakse. Myös Alister McGrath (2004) katsoo, että protestantismi itse köyhdytti uskon sisällön ja on siten itse syypää siihen, että Jumala on alkanut loistaa poissaolollaan. Protestanttiseen kristinuskoon liittyy vahvasti reformaation perintö: dogmaattinen oikeassa olemisen tarve, abstraktisuus, teologinen korrektius, sanan ja saarnan, älyn ja pään korostaminen kokemuksen kustannuksella.<sup>282</sup> Lopputulokseksi McGrath kuvaa Max Weberiä lainaten lopullisen ”pyhän ja lumouksen haihtumisen” – maailman, jossa Jumala loistaa poissaolollaan.<sup>283</sup>

Sekulaari yhteiskunta voidaan nähdä myös laajempänä jatkumona, seuraavana vaiheena prosessissa, joka alkoi Israelin kansan monoteistisestä uskonnosta, jatkui kehittyvänä juutalaisuutena, kristinuskona ja islamina. Kristinuskon osalta kehitys jatkui apologeettojen ja kirkkoisien kautta

---

<sup>279</sup> McGrath 2004, 33.35.

<sup>280</sup> Vattimo 1999, 71-72; Weber 1990.

<sup>281</sup> Ks. Ketola 1997, 100; ks. myös McGrath 2004, 220. ”By having only one God, they simplified the supernatural and allowed the worship of God to become systematized.” Bruce 1996, 10; 36.

<sup>282</sup> McGrath 2004, 229-234.

<sup>283</sup> McGrath 2004, 222-223.



vähitellen reformaatioon, protestantismiin ja sen hedelmänä valistuksen aikakauteen ja tieteen voimakkaaseen kehitykseen ja maailmankuvan muutokseen.<sup>284</sup> Häkkinen (2005) katsoo, että tässä linjassa sekulaari yhteiskunta on täysin kristillisen kulttuurin tuote ja sen luonnollinen jatkumo – se on jopa ”tie, joka vie juutalais-kristillistä uskon perintöä eteenpäin”<sup>285</sup>. Mielestäni tässä harrastetaan hiukan yksioikoista ajattelua, sillä kristinusko on valtionuskonnoksi julistamisestaan 300-luvulta lähtien tietoisesti kiedottu tiukasti yleiseen yhteiskuntakehitykseen ja politiikkaan mukaan. Se on nähty hyödyllisenä valtaa, vakautta, moraalialia ja yhteiskunnallisia perusrakenteita ylläpitävänä tekijänä. Tämä on siis tapahtunut uskonnon tosiolemuksen kustannuksella; kristinusko on nähty nimenomaan vallanpitäjien toimesta järkevänä ja yhteisön eheyttä lisäävänä projektina, kiinnostus ei ole kohdistunut niinkään uskonnon substanssiin. Toisaalta, kristinuskon tielle on aina ollut ominaista risteykset, joissa uutta suuntaa on jouduttu etsimään<sup>286</sup>, joten kristinuskon tulevaisuutta ratkoessa tuskin pohdimme uutta ongelmaa.

---

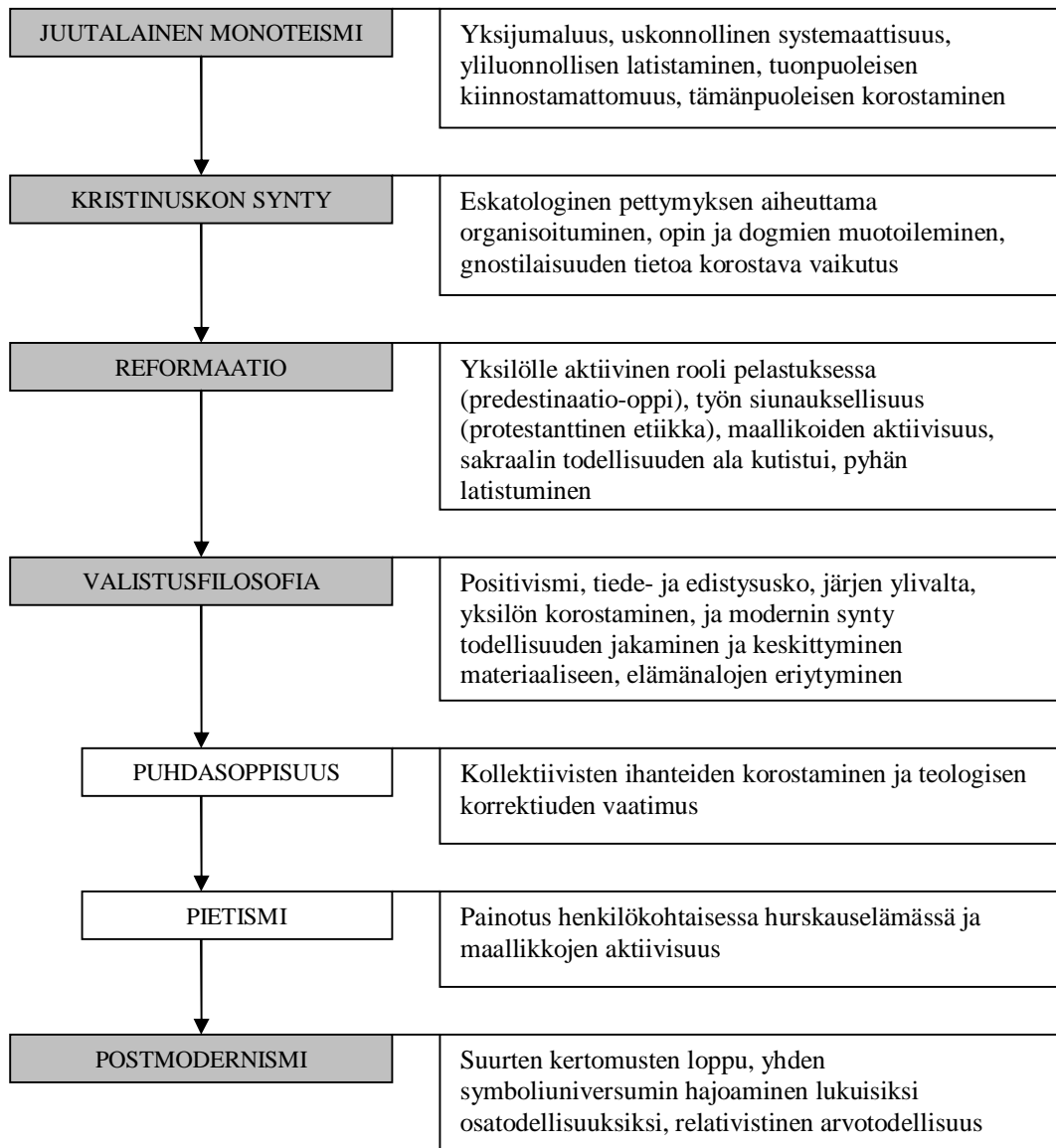
<sup>284</sup> Häkkinen 2005; Ketola ym. 1997, 100.

<sup>285</sup> Häkkinen 2005, 44.

<sup>286</sup> Esimerkkinä tästä mainittakoon kristillisen alkuseurakunnan opilliset skismat, paavin katolisen kirkon nousu keskiajalla, vuoden 1054 kristikunnan jakaantuminen sekä reformaation aiheuttama kristillisen kentän pirstaloituminen.

### 5.3.2 Sekularisaation avainkohdat

Oltiinpa sekularisaation syntyprosessista mitä mieltä tahansa, voi historiasta poimia tietyt ajalliset kiintopisteet tarkastelun kohteeksi. Valitsin sekularisaatioproblematiikkaa läpi käydessäni useista lähteistä koostaen tulkintani mukaan olennaisimmat taitekohdat, jotka kukin osaltaan selittävät tämän päivän maallistuneen kristinuskon asemaa yhteiskunnassa.<sup>287</sup>



<sup>287</sup> Olen koostanut jäsenyyksen keskeisten lähdeostosten pohjalta: Bruce 1996, Delanty 2000, Vattimo 1999, Autio 2000, McGrath 2004, Weber 1990, Berger & Luckmann 1995, Markkola 2003, Ketola 197.

## 5.4 Uskonto muistiketjuna

Uskonnolla on ranskalaisen sosiologin Danièle Hervieu-Légerin (2000) mukaan keskeinen rooli kansakunnan yhteisen perinteen siirtämisessä. Uskonnollisen muistin avulla on mahdollista tarkastella yksilön ja yhteiskunnan keskinäisiä suhteita. Tietoisuus yhteisestä muistista on hänen mukaansa olennainen sekä yksilön ja yhteiskunnan identiteetin kannalta, sillä ilman sitä niiden on vaikea kohdata tulevaisuutta.<sup>288</sup> Hervieu-Légerin teoriassa on kaksi kiinnostavaa tarkastelupistettä: *uskon* subjektivoituminen ja individualisaatiokehitys sekä *menneisyyden suhteen* subjektivoituminen ja individualisoituminen.

### 5.4.1 Kollektiivinen muisti

Kollektiivisilla muisteilla viitataan esimerkiksi perheeseen, kulttuuriin, etnisyyteen, harrastuspiiriin ja uskontoon. Uskonnolle on tyypillistä *ketju*, joka tekee yksittäisestä uskovasta yhteisön jäsenen – yhteisön, joka kokoaa aikaisemmat, nykyiset ja tulevat jäsenet sekä *traditio*, joka toimii yksilöllisen muistin säätelijänä.<sup>289</sup> Uskonto pyrkii säilyttämään jatkuvuuden menneen ja nykyisyyden välillä ja erilaisten uskonnollisen uskomussysteemin jäsenten välillä pyrkiessään selittämään todellisuutta, synnyttämällä erilaisista ihmisistä rakentuvia yhteisöjä, sekä tarjoamalla raamit tai kontekstin, jossa nämä suhteet tapahtuvat.<sup>290</sup>

Uskonnollisuuden voima piilee pitkälti yhteisön muistissa.<sup>291</sup> Tradition voidaan ajatella olevan väline kollektiivisen muistin organisoimiseksi: yksityinen traditio on samanlainen mahdottomuus kuin yksityinen kielikin.<sup>292</sup> Uskonnollisissa käytänteissä ollaan aina kosketuksissa historiaan

---

<sup>288</sup> Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 109.

<sup>289</sup> Hervieu-Léger 2000, 124. Traditiota voidaan käyttää pitkälti kollektiivisen muistin synonyyminä.

<sup>290</sup> Merkl & Smart 1983, 66.

<sup>291</sup> Hervieu-Léger 2000, 126.

<sup>292</sup> Giddens 1995, 93.

ja muistiin. Tälle rakentuu uskonnon keskeinen dynamiikka: traditio tulee siksi mitä se on. Kollektiivinen muisti on aina tekemisissä menneisyyden kanssa.<sup>293</sup> Muistuma muovailaan yhä uudestaan nykyhetkessä ja juuri tämä prosessi vahvistaa tradition ketjua. Uskontojen sukupolvijatkumo luodaankin vahvistamalla jälkiä menneeseen.<sup>294</sup>

Heikkilä & Helander (1999) puhuvat kirkosta kansakunnan muistina. Kirkko on kautta aikain tarjonnut ihmisille mahdollisuuden kuulua tradition ketjuun, jossa opin, sosiaalisen yhteyden ja ennen kaikkea symbolien kautta ihmisillä on mahdollisuus kokea olevansa osana laajempaa yhteisöä, jossa läsnä on sekä menneisyys, tämä hetki että tulevaisuus.<sup>295</sup> Hervieu-Léger kritisoi kulttuurimme tapaa kieltää uskonnolta sen sosiaalisesti tai kulttuurisesti aktiivinen rooli modernissa yhteiskunnassa – traditiosta ja uskonnosta ei ikään kuin saisi puhua yhdessä.<sup>296</sup> Kuitenkin traditio ja uskonto nimenomaan yhdessä kantavat kollektiivisten merkitysten maailmaa, jossa tämän päivän kokemukset voivat saada merkityksen.<sup>297</sup> Steven Brucen mielestä uskonnollisen kiinnostuksen puutteelle on tärkein syy uskonnollisen sosialisoinnin puute ja kestävän taustavakuutuksen olemassaolon puuttuminen, kun traditiota ei ole tukemassa.<sup>298</sup> Kutsun itse kirkkoa ”vanhuuden instituutioksi”, jolla tarkoitan juuri sen olennaista tehtävää seistä historian mainingeissa omista traditioistaan kiinni pitäen.

Johannes Ojansuun (2004) mukaan uskonnollisuus on sitä, että asetumme toiseus-suhteeseen oman muistimme, oman historiamme, omien juuriemme kanssa. Ojansuun ajattelu paljastuu sukulaiseksi Hervieu-Légerin tematiikalle hänen kirjoittaessaan uskonnollisen olevan aina kontekstuaalista ja osa historiaansa: uskonnollinen on osa sitä kartastoa,

---

<sup>293</sup> Ks. Giddens 1995, 92.

<sup>294</sup> Hervieu-Léger 2000, 125.

<sup>295</sup> Heikkilä & Helander 1999, 85; vrt. Puolimatka 1999, 102: Ihmisellä on tarve hahmottaa elämänsä jonkin kertomuksen valossa.

<sup>296</sup> Hervieu-Léger 2000, 86.

<sup>297</sup> Vrt. Taylorilainen merkitysnäkökenttä; ks. esim. Puolimatka 1996; Ks. myös Hautamäki ym. 2005, 83-84.

<sup>298</sup> Bruce 2002, 240.

joka jatkuvasti päivittyy suhteessa siihen, miten ihminen ymmärtää oman aikansa ja ennen kaikkea tulevaisuutensa.<sup>299</sup>

#### 5.4.2 Miksi kollektiivinen muisti rapistuu?

Hervieu-Légerin mukaan modernit Euroopan maat eivät ole vähemmän uskonnollisia kuin aikaisemmin rationaalistumisensa vuoksi, vaan siksi, että ne ovat yhä kyvyttömämpiä ylläpitämään sitä muistia, joka on uskonnollisen eksistenssin perustana. Hän kutsuu niitä ”muistinsa menettäneiksi” (*amnesiac*) yhteiskunniksi.<sup>300</sup> Tradition auktoriteeteista on tullut heterogeenisiä ja häilyviä. Uskontoa ei enää peritä vanhemmilta, vaan kukin luo oman uskonnollisen identiteettinsä, maailmankuvansa ja arvonsa henkilökohtaisen etsinnän kautta. Hervieu-Léger puhuu ”ketjun katkeamisesta”, jolla hän tarkoittaa sukupolvijatkumon rikkoutumista ja omista juuristaan tietämättömyyttä.<sup>301</sup> Helena Helve (2002) puhuu nuorisotutkijana samasta ilmiöstä kirjoittaessaan siitä, kuinka nuorilla ei ole yhtymäkohtia omien vanhempiansa nuoruudessaan viettämään elämäntapaan, eivätkä vanhemmat vastaavasti tavoita nykyistä nuoren elämäntapaa.<sup>302</sup> Se, että lokeroituneessa todellisuudessa elämämme episodit tapahtuvat eri paikoissa, vahvistaa perustamattomuuden ja juurettomuuden tunnetta.<sup>303</sup>

Jälkimodernissa yhteiskunnassa eri elämäntapojen ja todellisuuksien fragmentoituminen on merkinnyt muistiin perustuvien kollektiivien rapistumista. Modernien yhteiskuntien kollektiivinen muisti koostuu irrallaan olevista kappaleista. Hervieu-Léger suhtautuu epäileväisesti kollektiivisen muistin kykyyn luoda elävää yhteyttä menneeseen ja jatkuvuuden kuvittelemiseen maailmassa, joka riippuu yksittäisten muistien varassa.<sup>304</sup> Kollektiiviselta muistilta on ikään kuin särkynyt raamit, emmekä osaa enää linkittää olemistamme sukupolvien jatkumoon. Kyse ei ole siitä,

---

<sup>299</sup> Ojansuu 2004, 196.

<sup>300</sup> Hervieu-Léger 2000, 127.

<sup>301</sup> Ks. esim. Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 110.

<sup>302</sup> Helve 2002, 232.

<sup>303</sup> Hervieu-Léger 2000, 134.

<sup>304</sup> Hervieu-Léger 2000, 165.

etteikö saatavilla olisi tarvittavaa informaatiota tai vaikkapa aineksia uskonnollisuuteen, vaan siinä kuinka yhdistellä nuo irralliset sirpaleet olemisen ketjuun tai sukupolvien jatkumoon.<sup>305</sup>

Kirkkoinstituution selkeä piirre on aina ollut vahva johtajuus. Uskonnolliset johtajat ovat omineet monopoliaseman uskonnollisen muistin sisällöstä. Yksilöiden omat utopiat on järjestelmällisesti pyritty vaimentamaan. Yksilöille on aina tarjottu eteenpäin välitettäväksi ”virallista” tai auktoriteetin mukaista muistia, joka on puskenut allensa ihmisten omat totuudet.<sup>306</sup> Maailmassa, jossa puretaan auktoriteetinalaisuus ja eliitin valta objektiiviseen totuuteen, on ihmisen huomattavasti helpompaa päätyä omannäköisen elämän etsinnässä perinteisestä uskonnollisuudesta vieraantuneisiin suuntiin.

Kristinuskkoa voidaan pitää hyvinkin traditiottomana ja vapaamielisenä esimerkiksi islamiin ja juutalaisuuteen verrattuna. Tästä seuraa sen haavoittuvuus tai alttius muuttumiseen. Voidaan esimerkiksi kysyä, onko varsinkin protestanttinen kirkko antanut liikaa toimintavapautta yksilölle hyväksyessään yksilön oikeuden pätevään Raamatun tulkintaan tai tasavertaisuuteen pappien ja maallikoiden välillä. Toisaalta, kuten Hervieu-Léger päätelee, kristinuskon ansiona voidaan pitää sitä, että se on paljon paremmin pystynyt vastaamaan modernin synnyttämiin kysymyksiin kuin tiukassa dogmiperinteessään pitäytyvät uskontokunnat.<sup>307</sup>

## **5.6 Sekularisaatiopuheen kritiikki**

Tyypillisenä maallistumisen etenemisen mittarina pidetään kirkkoon kuuluvan väestön vähenemistä. Monet kriitikot väittävät, että perinteinen kirkkojen puhe uskosta on kuin Jumalan haudalla tanssimista. Uskonnon kuolemisen, sen taantumuksellisuuden tai illuusion nimeen ovat vannoneet historiassa mm. Friedrich Nietzsche, Ludvig Feuerbach, Karl Marx ja

---

<sup>305</sup> “What is at issue is whether young people have the ability to organize this mass of information by relating it to lineage to which they spontaneously see themselves as belonging.” Hervieu-Leger 2000, 129-130; Berger & Luckmann 1995.

<sup>306</sup> Hervieu-Leger 2000, 147.

<sup>307</sup> Hervieu-Leger 2000, 173.

Sigmund Freud.<sup>308</sup> Onko niin, että yhä useammalle ihmiselle Jumala on Nietzschen sanojen mukaisesti kuollut?

Sekularisaatio ei synnyttänyt sille alun perin ajateltua seurausta eli ateismia. McGrath (2004) kuvaa seikkaperäisesti, kuinka ateistit ovat pikemminkin uskontokritiikissään ajaneet kristinuskoa uudistusten ja vahvistumisen tielle.<sup>309</sup> Tapa tarkastella maallistumista teismi vastaan ateismi – akselistolla on perin harhaanjohtava.<sup>310</sup> Ateismi ei ole kyennyt vastaamaan kaiken kieltäessään ihmisyyden syvimpiin kysymyksiin. Postmodernissa ajassa ateismi joutuukin todistamaan uskontojen nousua, mistä esimerkkinä mainittakoon entisissä sosialistisissa maissa virinnyt kiinnostus kristillisiä kirkkoja kohtaan, karismaattisen kristillisyyden suosio Latinalaisessa Amerikassa ja Länsimaissa herännyt ”trendi” idän mystisiin liikkeisiin.

McGrath näkee postmodernin merkitsevän kuolemaa ateismille, joka oli valistuksen uskonto; hänen mukaansa postmoderni merkitsee uskonnollisen kiinnostuksen lisääntymistä: ”Kaikenkattavana, totalitaarisena järjestelmänä ateismilla on tällaisessa maailmassa vaikeaa”<sup>311</sup>. Postmoderni aika on reagoinut valistuksen aatteiden yksinkertaistaviin ylilyönteihin paljastamalla sen, että ihmisen tieto on sittenkin rajallista, emmekä voi olla varmoja juurimistään.<sup>312</sup> Valistusajattelijat uskoivat naiivisti, että filosofisia järjestelmiä voitaisiin rakentaa tiettyjen perusvarmuuksien pohjalle. Postmodernistit näkevät näiden järjestelmien heikkoudet toteamalla sen, että ei ole olemassa etuoikeutettua näkökulmaa ympäristöön, ei mitään ”suurta kertomusta”, joka voisi selittää kaikki ilmiöt.<sup>313</sup> Postmoderni on osoittanut, ettei edes ateismin kertomaan totuuteen – siitä että Jumalaa ole – voi uskoa.

---

<sup>308</sup> Esim. McGrath 2004.

<sup>309</sup> McGrath 2004.

<sup>310</sup> Lisäksi on hyvä huomioda McGrathin huomio siitä, että valistuksen uskontokritiikki ja ateismi ei koskaan saavuttanut protestanttisissa maissa sellaista jalansijaa kuin katolisissa maissa. Tähän hän näkee pääsyyksi pietismin vaikutuksen. Valtaa pitävän kirkon korruptoituminen ja autoritaarisuus, sekä etäännyminen kansasta herättivät uskonnon kokemuksellista puolta korostavan, sydämen ja järjen yhdistävän pietistisen kristillisen liikehdinnän suosion. McGrath 1999, 103; 2004.

<sup>311</sup> McGrath 2004, 239.

<sup>312</sup> McGrath 2004, 238.

<sup>313</sup> McGrath 2004, 245-246.

Kiinnostavaa kritiikkiä sekularisaatioteesejä kohtaan nousee uusien uskontojen ja fundamentalismin nousun herättämistä kysymyksistä. Ikään kuin vastaiskuna moniarvoistuvalla kehityksellä, on ajassamme piirteitä konservatiivisuuden ja fanaattisen traditionalismin paluulle. Gianni Vattimon (1999) mukaan ”pluralismi samastuu yhä enemmän vapaiden markkinoiden kulttuuriin, kun taas fundamentalistit samastuvat etnisten, perhekeskeisten, uskonnollisten tai ylipäätään kommunitarististen näkemysten paluuksi”<sup>314</sup>. Karismaattis pohjaiset kristilliset liikehdinnät lisäävät kannattajiaan myös Euroopassa.<sup>315</sup> Uskonnon perinteisten muotojen rinnalle on syntynyt uusia uskonnollisia liikkeitä, uskonnollistyyppisiä järjestelmiä ja yhteisöjä.<sup>316</sup> Uususkonnot vetoavat niihin, jotka etsivät muutosta ja uusia merkityksiä elämäänsä.<sup>317</sup> Eikö siis jatkuvasti kasvava uusien uskontojen joukko ja uskonnollisen konservatismiin lisääntyminen kumoa sekularisaatiohypoteesit?

On totta, että perinteinen instituutioihin nojaava uskonnollisuus on menettänyt merkitystään, mutta uskonnollinen monimuotoisuus on samaan aikaan lisääntynyt. Tietyissä mielessä sekulaari yhteiskunta säilyttää kristinuskon keskeisimpiä arvoja ja vie niitä yhä eteenpäin.<sup>318</sup> Länsimaissa sekulaareissa yhteiskunnissa elävät arvot kertovat siitä, että vaikka kirkkoinstituutio rapistuu, itse kristinuskon sisältö tai sen tuottama elämänmuoto ei ole saanut kuoloniskua.<sup>319</sup> Sosiaalisen rakenteen sekularisoitumisen ei tarvitse tarkoittaa sitä, että uskonto häviäisi. Paremminkin on nähtävissä, että on syntynyt uudenlaista uskonnollista kysyntää, sillä ihmiset eivät yhteiskuntien muuttuessaan lakkaa

---

<sup>314</sup> Vattimo 1999, 30.

<sup>315</sup> McGrath katsoo helluntailiikkeen kasvavan suosion piilevän sen kuivakasta kristillistä aivouskoa hylkivänä, tunnetta ja henkilökohtaista suhdetta Jumalaan korostavana sekä kulttuurisia esteitä kaatavana lähestymistapana. Helluntailaisuus on osoitus siitä, että kristinuskon pystyy keksimään itsensä uudestaan; liikehdinnässä on kysymys kristinuskon kadonneiden tai unohdettujen piirteiden palauttamisesta. Uusi kristinuskon muoto on yhteiskunnallisesti aktiivista, eikä sitä vaivaa institutionalisoidun kirkollisuuden painolasti. McGrath 2004, 214-217.

<sup>316</sup> Heino 2002, 30-31.

<sup>317</sup> Hallamaa 2003, 394-395.

<sup>318</sup> Ajassamme arvostetaan ennennäkemättömän vahvasti mm. vapautta, samanarvoisuutta, rehellisyyttä, suvaitsevaisuutta ja rakkautta – näiden kaikkien voidaan ajatella olevan myös kirkon perinteisesti kannattelemia arvoja.

<sup>319</sup> Häkkinen 2005, 49.



kyselemästä niitä kysymyksiä, joihin uskonnot ovat kautta aikojen tarjonneet selityksiä.<sup>320</sup> Puhutaankin uskonnon *metamorfoosista*: uskonto vain muuttaa muotoaan ja jossain määrin muuttuu ”näkyvämmäksi uskonnoksi”.<sup>321</sup> Tämä näkyy mielestäni erityisen hyvin suomalaisessa uskonnollisuudessa: yhä harvempi sanoo enää uskovansa kirkon opetusta vastaavaan Jumalaan, mutta uskoo kyllä jonkinlaiseen jumalaan, rukoilee aktiivisesti ja pitää tärkeänä kirkollisia toimituksia.<sup>322</sup>

Teija Mikkolan (2005) mielestä tässä ajassa tulee selvittää ihmisten kantoja, jotka eivät kiellä uskontoa ja henkisyttä, mutta eivät myöskään tiedettä ja rationaalisuutta. Hän käyttääkin käsitettä ”*postsekularisaatio*” kuvaamaan sellaisia uskonnollisia kantoja, joita ei onnistuta kuvaamaan perinteisten uskonnollisuuden ja sekularisaation termein.<sup>323</sup> Postsekularisaatio ei lähde perinteisesti uskonnon ja tieteen vastakkaisesta näkemisestä, vaan pyrkii kuvaamaan tämän ajan tyypillistä uskonnollisuutta eli sekulaarisuuden ja henkisyyden liittoa. Sekulaarisuuden ja henkisyyden liitto näkyy havainnollisesti kannoissa jumaluuteen: jumaluuteen uskotaan, mutta eri tavalla kuin kirkko opettaa.<sup>324</sup>

On pidettävä mielessä, että niin maallinen kuin uskonnollinenkin todellisuus vaihtelee paljon erilaisten yhteiskuntien välillä. Roland Robertsonin (1997) mukaan uskontoa ei kuitenkaan voi enää käsitellä yhteiskunnan sisäisenä asiana, koska kansallisvaltiot eivät ole enää olemassa niiden perinteisessä merkityksessä.<sup>325</sup> Täten sekularisaatiotarkastelu on ulotettava laajempaan yhteyteen: kysymyksiä siitä, ovatko nykyiset valtiolliset yhteiskunnat tulossa enemmän tai vähemmän sekulaareiksi, ei voida enää asettaa ilman, että yhteiskunnan edellytyksiä tarkastellaan laajemmassa perspektiivissä.<sup>326</sup> Mielestäni uskonnollisessa kentässä tapahtuneet muutokset tulisi muutenkin nähdä kiinteämmin osana yhteiskunnallista kehitystä ja kiinnittää nykyistä

---

<sup>320</sup> Esim. Bräkenhielm 2005, 102.

<sup>321</sup> Vrt. Hervieu-Leger 2000, 131.

<sup>322</sup> Hytönen, Kääriäinen & Niemelä 2004, 47-51.

<sup>323</sup> Mikkola 2005, 365-366.

<sup>324</sup> Mikkola 2005, 366.

<sup>325</sup> Ks. Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 118.

<sup>326</sup> Esim. Pakkasvirta 2005, 83-84: nationalismi on täyttänyt maallistumisen aiheuttamaa tyhjiötä; nationalismi itse avaa tarkastelun kansallisvaltioiden kehitykseen ja kuolemaan.

enemmän huomiota sosiaalisiin muutoksiin ja laajemmin kulttuurin käymistilaan; eihän uskonto sinällään ole kriisissä, vaan kyse on laajemmalti ajateltuna ihmis- ja todellisuuskäsityksemme muutoksista.

Johannes Ojansuu lähestyy maallistumista poikkeavasta näkökulmasta. Hän puhuu maallistumisesta ”uudelleen päivittämisen” mielessä, elävöittävänä maallistumisena. Ojansuulle käsite ”maallistuminen” on kirkon ja uskonnon kannalta positiivinen lähtökohta.<sup>327</sup> Hänen mukaansa kristinuskko voisi laittaa kaikki voimavaransa maalliseen elämään, jotta voisimme palata rajalliseen ja aineellisen ihmiseen, kohdata aidosti toisen ihmisen.<sup>328</sup> Ojansuun mukaan ei voida nietzschemäisesti julistaa Jumalan olevan kuollut, mutta se paikka jossa hänet kohtaamme, on ratkaisevasti muuttunut. Kristinuskon tulkinta ei voi säilyä muuttumattomana tilanteessa, jossa ”maallisen vaelluksemme” puitteet ratkaisevalla tavalla muuttuvat.<sup>329</sup> Maallistuminen voidaankin nähdä esim. kristillisen selityksperinteen ja kirkon uutena haasteena ja mahdollisuutena. Ojansuu nimittäin näkee, että uskonnollisesta kriisistä huolimatta tarvitsisimme uskontoa ja kirkkoa enemmän kuin kenties koskaan aikaisemmin. Se, mitä kirkolta ja uskonnolta hänen mukaansa nyt vaadittaisiin, on rajallisuuden, haurauden ja armon ulottuvuuden tunnustaminen. On luovuttava totuuden omistavista oppirakennelmista ja uudistettava kristillistä todellisuuskäsitystä, sillä pohjimmiltaan uskonnollisuus ei ole selittämistä, ajattelua tai järkeä, vaan suuntautumista kohti rajaa.<sup>330</sup>

## **5.7 Maallistunut suomalainen yhteiskunta**

Vuoden 2005 lopussa Suomen evankelisluterilaiseen kirkkoon kuului 83,6 % suomalaisista.<sup>331</sup> Suomalaisten uskonnollisuus eri väestöryhmissä

---

<sup>327</sup> Ojansuu etsii maallistumisen merkityssisältöä termistä itsestä käsin, ja puhuu maallistumisesta ”maata kohti olemisen”, maan ja ihmisen läheisyydessä pitäytymisen merkityksessä.

<sup>328</sup> Ojansuu 2005, luento.

<sup>329</sup> Ojansuu 2004, 187.

<sup>330</sup> Ojansuu 2005.

<sup>331</sup> Kirkon tiedotuskeskus: Tilastotietoa. Internet-lähde.

vaihtelee. Nuoret ovat vanhempia sukupolvia uskonnottomampia ja haluavat rakentaa katsomuksensa vapaasti. Miehet arvostavat naisia vähemmän yhteisöllisyyttä ja erityisesti nuoret miehet suhtautuvat uskontoon minäkeskeisesti. Alueellisissa eroissa on nähtävissä pääkaupunkiseudun suurempi maallistuneisuusaste suhteessa muuhun Suomeen. Myös eri ammattiryhmien välillä on vaihtelua: uskonnollisimpia ovat kotiäidit, eläkeläiset, yrittäjät ja toimihenkilöt, kun taas vähiten uskonnollisia ovat työntekijät ja työttömät.<sup>332</sup>

Suomalaisten uskonnollisuutta tarkastellessa on paikallaan erottaa toisistaan kaksi näkökulmaa. Se mikä ulospäin helposti näkyy, on suomalaisten passiivisuus uskonnollisten tilaisuuksien suhteen tai sitoutumattomuus kirkon opettaman mukaiseen oppiin. Julkisen näkökulman perusteella ei kuitenkaan voi tuomita suomalaisia uskonnottomiksi, sillä yksityinen näkökulma valottaa voimakkaan Jumalauskon, rukoiluaktiivisuuden ja uskonnon yksityisen harjoittamisen puolesta.<sup>333</sup> Kirkollisilla toimituksilla on keskivetosuomalaiselle yhä merkittävä rooli. Voisikin leikkisästi todeta, että suomalainen kyllä usko, mutta ei halua tehdä siitä numeroa.<sup>334</sup>

### 5.7.1 Yhteiskuntauskonto?

Suomalaista uskonnollisuutta voidaan kuvailla erittäin vahvasti kansalaisuskontona. Sekularisaation on ajateltu johtavan kansalaisyhteiskunnan voimistumiseen: eriytynyt yhteiskunta ja heikentynyt kirkkoinstituutio herättävät kansakunnassa tarpeen kansalaisuskonnon legitimaatiolle<sup>335</sup>. Myös Hervieu-Légerin mukaan luterilainen usko on ennen kaikkea kansalaisuskonto.<sup>336</sup> Onkin kiintoisaa edelleen pohtia, voiko

---

<sup>332</sup> Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 187-212. Heino 2002, 17-22.

<sup>333</sup> Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 47-48. Esimerkiksi n. 80% suomalaisista sanoo uskovansa jonkinlaiseen jumalaan ja joka neljäs suomalainen rukoilee päivittäin. Ks. Hytönen, Kääriäinen & Niemelä 2004, 49-51.

<sup>334</sup> Uskonnollisen käyttäytymisen merkitys on muuttunut, eivätkä ihmiset tulkitse kokemuksiaan uskonnollisin termein, mutta silti ne ovat yhä tärkeitä ihmisille. Heikkilä & Helander 1999, 75.

<sup>335</sup> Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 115.

<sup>336</sup> Hervieu-Léger 2000, 160.

tosisuomalaisuutta olla ilman luterilaisuutta.<sup>337</sup> Suomalaisenemmistön kirkkoon kuulumisen ei sinällään kerro mitään uskonnollisuuden tasostamme, kuvaavampaa onkin puhua ”kuuluvista ei-uskovaisista”. Suomessa korkean kirkkoon kuulumisasteen voidaan jossain määrin ajatella suojanneen kansaa maallistumiselta, mutta itse ajattelen, että uskonnollisuus on pitkälti vain näennäistä; meneillään on uskonnon sisällöllinen tyhjeneminen. Kun sekulaarit rakenteet korvaavat vähitellen uskonnolliset järjestelmät, nähdään uskonnon rooli pitkälti vain sosiaalisia palveluita tarjoavana instituutiona muiden joukossa. Näen sekularisaation uskonnon substanssin tai uskonnollisen identiteetin tyhjennystilana, jota vastaavasti täytetään muilla merkityksillä ja tehtävillä.

Syy evankelisluterilaisen kirkon suhteellisen vankkaan asemaan suomalaisessa yhteiskunnassa selittyy parhaiten sen roolista kansamme historiassa. Kansakuntamme identiteetti on perijuurin luterilainen kirkon ja valtion kiinteän suhteen vuoksi. Reformaatiossa kirkko sulatettiin osaksi valtion hallintoa ja 1800-luvulla uskonto kuului suomalaisuuteen erotuksena venäläisistä. Kansansivistystyö, porvarillisen valkoisen Suomen ihanne ja toisen maailmansodan rasitukset ovat olleet kirkon ja kansalaiset yhteen hitsaavia kokemuksia. Vaikka Suomen valtio määriteltiin uskonnollisesti sitoutumattomaksi vuonna 1919 ja uskonnonvapauslain saimme 1922, on evankelisluterilainen kirkko osaltaan synnyttänyt *me-tietoisuutta* ja luonut erillisyyttä muita kansoja kohtaan. Se on edustanut yksilölle historiaa, jatkuvuutta ja kansalaisuutta.<sup>338</sup>

Uskonnolla voidaan katsoa olevan merkittävä rooli kansakunnan yhteisen perinteen siirtämisessä. Luterilaisen kirkon vahva asema Suomessa puoltaa kirkon roolia tradition välittäjänä. Kiinteän yhtenäiskulttuurin ajat ovat kuitenkin ohi, ja yhdyn Hervieu-Légerin huoleen siitä, että moniarvoistuva yhteiskunta uhkaa viedä mennessään uskonnon omimman sisällön. Globaalissa maailmassa synkretismi, uskontojen sekoittuminen ja

---

<sup>337</sup> Ks. Heikkilä & Helander 1999 katsovat jossain määrin ”uskonnottoman luterilaisuuden” olevan osa suomalaista identiteettiä.

<sup>338</sup> Ks. esim. Markkola 2003, 49-50.

sulautuminen aiheuttavat vaaran, että uskonto tyhjenee sisällöstään ja uskonto muuttuu pelkäksi eettiseksi systeemiksi ja symboliseksi rakennelmaksi, joka voidaan periaatteessa vaihtaa mihin tahansa toiseen järjestelmään.<sup>339</sup>

Kirkon on instituutiot ja auktoriteetit kyseenalaistavassa ajassa lunastettava paikkansa yhä uudestaan. Nähdäkseni luterilainen kirkko on onnistunutkin tässä kohtuullisesti. Kylmän sodan jännitteiden, rationalismin ja tieteellisen maailmankuvan ylivoiman, lamavuosien sekä markkinatalouden kovien arvojen vastavoimana kirkko on paistatellut monessa mielessä myönteisessä valossa. Kirkosta on kasvanut merkittävä yhteiskunnallinen vaikuttaja, jonka ääntä myös kuunnellaan.<sup>340</sup> Erityisen selvästi mediassa on viime vuosina näkynyt kirkon uuttera rooli yhteisvastuun puolestapuhujana uusliberalistisen hengen mukaista menestyjät–syrjäytyneet – jakoa vastaan.

### 5.7.2 Mikä on uskonnon tulevaisuus?

Maallistuvan Suomen puolesta puhuu se, että kirkosta eroaminen on viime vuosina jatkanut kasvuaan.<sup>341</sup> Tiukkaa yhteisöllisyyttä karsastetaan ja vain harva kirkon jäsenistä haluaa sitoutua kirkon opettaman mallin mukaisesti. Kirkon opillinen anti ja koskettavuus elämään koetaan laihana. Suomalaiseen uskonnolliseen perusmentaliteettiin vaikuttaa kuuluvan laiskuus yhteisiin tilaisuuksiin osallistumisessa, eikä sitoutuminen yhteisöön tai yhteisten tavoitteiden puolesta tunnu muodikkaalta – suomalaiselle uskonto on ennen kaikkea yksityisasiä. Yksilöllinen ja urbanisoituva elämäntapa syö perinteistä uskonnollisuutta. Kimmo Kääriäinen (2004) on sitä mieltä, että vaikka suomalaiset ovat varsin haluttomia vaihtamaan uskontoaan – he ovat edelleen valtaosin luterilaisia identiteetiltään ja jäsenyydeltään – heidän uskonnollisuutensa voi silti muuttua radikaalisti eri aikoina ja jopa erilaisissa olosuhteissa.<sup>342</sup>

---

<sup>339</sup> Hervieu-Léger 2000, 158.

<sup>340</sup> Esim. Heikkilä & Helander 1999.

<sup>341</sup> Ks. Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 133.

<sup>342</sup> Kääriäinen 2004.

Tekijöitä, joiden perusteella voisi päätellä, että uskonto ei suomalaisessa yhteiskunnassa tule häviämään, on suomalaisten voimakas Jumalausko ja aktiivisuus yksityisessä uskonnon harjoittamisessa. Valtaosalla kirkon jäsenistä on aikomuskin pysyä jäsenenä.<sup>343</sup> Lisääntyneestä uskonnollisesta individualismista ja pluralismista huolimatta herätysliikkeiden ja muiden uskonnollisten liikkeiden kannatuksessa ei ole tapahtunut merkittäviä muutoksia<sup>344</sup>. Taloudellinen lama ja työttömyyden kasvu ovat olleet yhteisöllisyyttä ja uskontoa vahvistavia tekijöitä – sikäli eläminen globaalissa epävarmuuksien ja uhkien värityksessä todellisuudessa voi olla uskonnollisen kysynnän kannalta positiivinen seikka. Seurakunnat ovat laajentaneet huomattavasti työkenttäänsä; kirkolta odotetaan ehkä tänään enemmän kuin ennen, moderni kirkkokansa haluaa vastinetta jäsenyydelleen. Uskontoa on aina tarvittu transsendentin, yli rajan olevan, selittämiseen. Nyt uskonto tyhjenetään totuuksista ja maailmaa ja ihmistä koskevista selityksistään – mutta uskontoa tarvittaneen edelleen avuksi eksistenssikysymysten pohdintaan.

Sekularisaation paljastavassa valossa voidaan uskonnoilta itseltään vaatia uudistuskykyisyyttä ja valmiutta muutokseen. 2000-luvun hengelliset tarpeet ovat paljolti muualla kuin ehkä kirkko osaa olettaa. Toisaalta uskonnot eivät saa hukata tässä muuttumisleikissä ”omaansa”, eli niiden on pidettävä kiinni myös omasta traditiostaan. Tärkeää on kyky kuvitella jatkuvuutta, nähdä itsensä sukupolvijatkumossa ja etsiä uutta kulttuurista ajattelutapaa.<sup>345</sup> Uudessa suomalaisessa uskonnollisuudessa näkyy erityisen hyvin individualistinen elämishakuisuus: esimerkiksi karismaattiset illat, retriitit, pyhiinvaellukset ja täpötäydet Tuomas-messut vetävät ihmisiä ”nykyaikaiseen kristilliseen” toimintaan. Keskeistä on uskonnollisen vaihtoehdon kokeminen hektisen arjen vastapainona. Kirjailija Hannu Raittilan ajatusta lainatakseni tekee kuitenkin mieli kysyä, onko uskonnollisuudestamme tullut trendikästä ”elämymatkailua”: sunnuntai-

---

<sup>343</sup> Ks. Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 255.

<sup>344</sup> Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 258.

<sup>345</sup> Hervieu-Léger 2000, 142; Delanty 2002, 112.

aamun jumalanpalveluksesta on kai kohta tulossa yhtä *extreme*-laji kuin tunnin lumikenkäkävelystä nokipannukahveineen?

Globaalista perspektiivistä katsottuna tulevaisuus ei suinkaan ole niin uskonnoton ja jumalaton kuin vielä muutama vuosikymmen sitten ajateltiin. McGrathin mukaan poliittiset paineet ja herkkyys muita kulttuureja kohtaan merkitsevät sitä, että uskomukset otetaan jälleen vakavasti<sup>346</sup>. Useat suomalaisten uskonnollisuutta tarkastelevat tutkimukset osoittavat, ettei uskonnollisuus ole suomalaistenkaan elämässä häviämässä mihinkään. Instituutiomuotoinen uskonnollisuus tulee kyllä edelleen heikkenemään, mutta uskonnollisuus kansanomaisessa, yksilön omista tarpeista nousevassa muodossa (kuten rukoilu, tarve löytää vastauksia, elämysten saaminen) tulee vastaisuudessaakin olemaan tärkeä osa suomalaisten elämässä.<sup>347</sup>

Heikon yhteisöllisyyden on todettu korreloivan vähäisen uskonnollisuuden kanssa.<sup>348</sup> Kirkon kannalta katsoen voisi ajatella, että muuttoliike haja-asutusseuduilta isoihin kasvukeskuksiin katkoo siteitä kotiseurakuntaan, eikä väljässä kaupunkikulttuurissa ole välttämättä niin helppo integroitua kiinteäksi osaksi uutta yhteisöä. Yhteisöllisyyden haurastuminen ja sukupolvien välisen vuorovaikutuksen typistymisen rakennemuutosten kourissa aina 1950-luvulta lähtien on osaltaan tehnyt linkittymisemme yhteiseen uskonnolliseen traditioon vaikeaksi.

Heikkilä & Helanderin (1999) mukaan maallistuminen tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että ihmisillä ei ole enää kosketusta symbolien ja riittien opillisiin sisältöihin, eikä kokemuksia tulkita enää uskonnollisin termein<sup>349</sup>. Lehtosen (2005) mielestä se, mikä tekee uskonnon yhteisölliseksi, on nimenomaan ihmisten käyttämä uskonnollinen kieli, joka on yhteisön opettama, ylläpitämä ja säätelemä käytäntö. Uskonto edellyttää yhteisön ensisijaisesti kielen käytännön säilyttämistä varten. ”Uskonnollisen kielen ja käytäntöjen oppiminen perustuu siihen, että on ihmisiä, jotka antavat

---

<sup>346</sup> McGrath 2004, 299.

<sup>347</sup> Kirkon tutkimuskeskus 2004.

<sup>348</sup> Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 254.

<sup>349</sup> Heikkilä & Helander 1999, 75.

esimerkin ja jotka opettavat uskonnosta sen, minkä itse taitavat”<sup>350</sup>. Itse ajattelen, että ihmisiltä on ikään kuin unohtunut uskonnollinen kieli vähäisen käytön vuoksi. Meillä ei ole enää ”työkaluja” käsitellä varsinkaan vaativia abstrakteja uskonnollisia käsitteitä kuten *synti* tai *armo*. Voidaan tietenkin ajatella, että käsitteiden merkitys ja sisältö ovat muuttuneet, mutta uskallan väittää, että ne ovat silti tärkeitä ihmisille. Perinteisistä arvoista hälistään tänä päivänä paljon; juhlapyhät ja siirtymäriitit rytmittävät yhä ulkoisesti maallistuneenkin suomalaisen elämää.

## **5.8 Sekularisaation ongelma**

### **5.8.1 Relativismin diktatuuri**

Uskonnon kannalta relativismi on ongelmallista sikäli, että tasa-arvoiset, vuoropuheluun ja hyväksyntään valmiit (sinällään toivottavat) yhteiskunnat heikentävät uskontoa pakottamalla meidät elämään kuin meillä ei olisi mahdollisuutta tietää Jumalan tahtoa, koska kaikki on tullut suhteelliseksi.<sup>351</sup> Steven Bruce katsoo, että erilaisten sekularisaationäkemyksen nousu ei ole uskonnon kuihtumistilan varsinainen syy, vaan kaiken lävistävä relativismi, jonka mukaan kaikki ideologiat ovat keskenään yhtä ”tosia”.<sup>352</sup> Relativismin sanoma on, että moraalialia ei voida perustella, eikä kaikkien hyväksymiä normeja voida muotoilla, vaan moraalijärjestelmät vaihtelevat yhteisöstä toiseen.<sup>353</sup> Yritys neutraalin, kaikkien allekirjoittaman etiikan ja tälle rakentuvan moraalin löytämiselle on osoittautunut mahdottomaksi. Puolueettoman moraalien muotoilemisen epäonnistuttua on virheellisesti päädytty näkemykseen, että ainoa ratkaisu on eettisen relativismin omaksuminen.<sup>354</sup>

---

<sup>350</sup> Lehtonen 2005, 89. vrt. Hervieu-Léger 2000: Traditio ei periydy, koska meillä ei ole välineitä eli kieltä tai käsitteitä siihen.

<sup>351</sup> Ks. Bruce 2002, 29.

<sup>352</sup> “The greatest damage to religion has been caused, not by competing secular ideas, but by the general relativism that supposes that all ideologies are equally true (and hence equally false)” Bruce 2002, 117.

<sup>353</sup> Esim. Hallamaa 2003, 413.

<sup>354</sup> Hallamaa 2003, 412-413.



Modernisaatio on tuonut mukanaan moraalisuuden lähteiden pluraalisuuden. Esimerkiksi teistinen käsitys moraalisuuden lähteenä on vain eräs vaihtoehto muiden joukossa. Pluralismi ja relativismi ”kieltävät” kasvattamasta lapsiamme yhteisen tradition osallisuuteen tai yhteiseen uskoon. Neil Postmanin mukaan on suuri virhe viedä nykylapsilta lapsuus ja Jumala tai joku muu ideologinen kertomus.<sup>355</sup> Meillä ei ole enää kertomuksia, joiden kautta voisi oppia hyvän ja pahan eroa tai jäsentää ajatteluaan ihmiskunnan historiallisista ja kulttuurisista liikkeistä. Jatkuva muutostila vaatii uskomuksiemme ja uskon jatkuvaa todistelua ja varmistelua. Uskontoa elvyttävän tradition eläminen eri elämän vaiheissa näkyvissä tapahtumissa estyy ja uskonnollisten piirteiden näkyminen ihmisten kanssakäymisissä ja jokapäiväisessä puheessa kuihtuu. Kokemuksen syntyminen yhteisestä uskosta ja tradition ”ketjun” vahvistuminen vaatisi juuri erilaisten uskonnollisten käytänteiden ylläpitämistä.<sup>356</sup>

Tämän päivän haaste on löytää riittävät yhteiset arvot sekularisoituneessa maailmassa. Mutta mistä rakentuu se normatiivisuus, jota kasvatuksessa tarvitaan? Mikä on se yhteisöjä koossapitävä laasti tai jaettu moraalihorisontti ja miten se rakentuu? Yhteisen moraalihorisontin ja taustavakuutuksen puuttuminen aiheuttaa sen, ettei ole mitään pätevää arvopohjaa johon sitoutua. Mielestäni kyse ei ole maallistumisen aiheuttamasta ”arvojen tyhjenemisestä”, vaan postmoderni mielentila voidaan nähdä eksistentiaalistisen pohdinnan pelimerkkien sekoittajana: relativistisessa tilassa ei osata priorisoida arvoja. Äskettäin katolisen kirkon uudeksi paaviksi valittu Joseph Ratzinger on käyttänyt käsitettä ”relativismin diktatuuri” puhuessaan nykyisestä mielipidekulttuurista, jossa jokaisen ihmisen mielipiteeseen pyritään suhtautumaan tasa-arvoisesti. Mielipiteiden demokratisoituminen on sinänsä hyvä asia, mutta onnetonta on se, että mielipiteiden moninaisuudesta vedetään virheellinen johtopäätös, että todellisuuteen ei ole mitään objektiivista näkökulmaa. Vaikka luovummekin ajatuksesta, että ihmisellä olisi mahdollisuus saavuttaa

---

<sup>355</sup> Ks. esim. Helve 2002, 19.

<sup>356</sup> Hervieu-Léger 2000; Bruce 2002, 240.

absoluuttinen totuus, meidän ei silti tarvitse hyväksyä käsitystä, että kaikki uskomukset ovat yhtä tosia tai että kaikki halut ovat yhtä hyviä. Täydellinen relativismi on yhteensopimaton tiedollisen ja moraalisen kehittymisen ja kasvun kanssa, minkä vuoksi se tulee hylätä.

### **5.8.2 Kuulumisen ulottuvuuden katoaminen**

Se, mikä maallistumisessa minua huolestuttaa eniten, on elämän yhteisöllisen puolen kuihtuminen, meiltä on katkaistu yhteys kuulumiseen ja jäämme olemassaolon kysymyksemme kanssa yksin. Sekularisaatiossa on mielestäni kyse tradition hävittämisestä, joka synnyttää eksistentiaalista ontoutta, koska emme tunne menneisyyttä. Puhumme juurettomista ihmisistä ja kulttuurien törmäämisestä yhteisymmärryksen puutteen vuoksi, koska meiltä puuttuu vahva pohja, jolta ponnistaa elämään. Tässä mielessä Hervieu-Légerin ajatus oman tradition vahvistamisesta olisi erittäin tärkeää globaalissa maailmassa: on edellytettävä oman kulttuuriperinteen tuntemusta, jotta voi tutustua toisen ajattelutapaan.

Tradition eläminen on käynyt vaikeaksi relativistisessa ja moniarvoistuvassa maailmassa. Minua ei niinkään häiritse auktoriteettiuskon tai instituutiomallisen uskon kuihtuminen moniarvoistuvassa maailmassa, vaan se, että uskonnon mukanaan kuljettama traditioaines ei enää välity ja sitä kautta itseymmärrys ei aukene. Se, että ihmiset eivät käy kirkossa tai sano uskovansa uskonnollisten auktoriteetin sanelemaan Jumalaan, ei ole yhtään suurempi huolenaihe kuin se, että heistä on tulossa kulttuurisesti lukutaidottomia. Uskonto on aina ollut yhteisöllinen asia. Ongelmana ei ole niinkään siinä, että ihmiset eivät kokoontu kirkkoon, vaan siinä, että he eivät ylipäätään kokoontu.

Huoli siitä, että sekularisaation myötä ihmiset ovat kadottamassa kristilliset juurensa, ei kosketa pelkästään huolta siitä, että tämän seurauksena syntyisi yhteiskunta, jossa ihmiset kääntävät selkänsä kokonaan kristinuskolle. Olennaista on se, että ihmiset kieltäytyvät tunnustamasta, mistä olemme

kulttuurimme ainekset saaneet ja leikkaavat itsensä irti kulttuurisista ja hengellisistä juuristaan.<sup>357</sup> Geering Lloyd (2005) muistuttaa: ”Niin kuin kasvi ilman juuria kuivuu ja kuolee, niin käy niille kulttuureillekin, jotka unohtavat menneisyytensä”<sup>358</sup>.

Katson maallistuvan ajan yhdeksi ongelmaksi elämän latistumisen ja pyhyden riisumisen. Elämämme desakralisoituessa meillä on yhä vähemmän mitään yhteisesti miellettyä pyhää tai ihmisen yläpuolella olevaa tavoiteltavaa koskematonta. Meidän on aiheellista kysyä, olemmeko kenties pyyhkineet pyhyden pois koko käsitteistöstämme? Pyhyys on Ojansuun (2005) mukaan sen tunnustamista, että lopullista varmuutta ei ole.<sup>359</sup> Ainoa tavoiteltavuus on yksilö itse, mutta tämä tuskin riittää, jos kuulumisen horisonttia ei ole. Ihminen on lopulta olemassa vain toisen ihmisen kautta. Taylorilainen ajatus tietynasteisen kollektiivisuuden puoltamisesta yhteiskunnallista atomisoitumista vastaan istuu hyvin identiteetin aukeamisen tarinaan.

Elämämme pinnallisuus johtuu paljolti siitä, ettemme pysähdy pohtimaan ikuisuuskysymyksiä. En tarkoita tässä pelkästään uskonnollista pohdintaa, vaan kaikkea olemassaolon ja oman elämän kannalta olennaisten kysymysten esittämistä. Emme kai näe elämän peruskysymysten pohdintaa tärkeänä osana sitä prosessia, jota kasvuksi ja kasvatukseksi kutsumme. Välinpitämättömyys eksistentiaalisia kysymyksiä kohtaan kuitataan markkinatalouden kulutusideologialla ja pinnallisella viihteellä. Vaarallista kysymysten esittämättä jättäminen on siksi, että luovutamme tällöin itsemme sen yhteiskunnallisen ja kulttuurisen virran suuntaan, mikä kulloinkin sattuu olemaan vallalla.

Ihmisiä kuitenkin kiinnostaa paluu uskonnollisen kokemuksen äärelle. Halu ymmärtää elämän tarkoitusta ja lähdeä ei poistu. Sen kaipuuseen vastataan kuitenkin entistä hanakammin kaupallisten foorumeiden, erityisesti viihde-

---

<sup>357</sup> Ks. Häkkinen 2005, 44.

<sup>358</sup> Ks. Häkkinen 2005, 44.

<sup>359</sup> Ojansuu 2005, luento.

ja elokuvateollisuuden kautta, jotka käsittelevät helposti ja sulavasti mystisyyden ja rajallisuuden teemoja. Vattimo (1999) näkee, että kuluttamiseen keskittyneissä kehittyneissä yhteiskunnissa on levinnyt pelko oman olemassaolon merkityksen menetyksestä ja kyllästymisestä. Eläminen uusien ja outojen riskien ajassa herättävät ja tekevät uskonnolliset kysymykset uudelleen ajankohtaisiksi.<sup>360</sup> Omakohtainen etsiminen kaipaisi selkeämmin tuekseen peruskysymysten esittäjiksi eri tahoja ja instituutioita, kuten perhettä, koulua, kirkkoa, filosofiaa, tiedettä, politiikkaa ja taidetta. Torsti Lehtinen (2002) kirjoittaa, kuinka yksilön ihmisarvo ei riipu siitä, minkälaiseen näkemykseen hän Jumalan olemassaoloa ja elämän tarkoitusta pohtiessaan päätyy. ”Sen sijaan on kyseenalaista, kykeneekö hän säilyttämään ihmisarvonsa, jos hän ei missään elämänsä vaiheessa ota todesta metafyyysisiä kysymyksiä, jotka ovat työllistäneet monet ihmiskunnan suurimmat henget eliniäksi.”<sup>361</sup>

### 5.8.3 Fundamentalismin nousu

William Paden (1994) katsoo fundamentalismin nousun olevan maailmanlaajuinen ilmiö, joka nousee sekularisaation kaoottisuutta vastaan tarjoen ylikuonnollista varmuuden kalliota, turvallista autoritaarisuutta: ”Moderni kontrolloimaton ajattelu synnyttää kaipuun absoluuttiin, johon niin muslimit, kristityt kuin juutalaiset pyrkivät vastaamaan eri tavoin, kukin omaan totuuteensa käpertyen ja dogmejaan teroitellen”<sup>362</sup>. Fundamentalismissa on pohjimmiltaan kyse pelosta ja varmuuden etsimisestä muuttuvassa ajassa. Ongelmallista on vain se, että ratkaisua haetaan dogmaattisuudesta ja omiin totuuksiin linnoittautumisesta. Mitä enemmän on epävarmuutta, niin henkistä kuin taloudellista, sitä enemmän ihmisen hakeutuvat ääriilikkeisiin, voimakkaiden johtajien tai ideologioiden pariin.<sup>363</sup>

---

<sup>360</sup> Vattimon sanoin ajankohtaiseksi tulee ”liian äärimmäinen hypoteesi”, joka Nietzscheille oli Jumala. Vattimo 1999, 132.

<sup>361</sup> Lehtinen 2002, 128.

<sup>362</sup> Paden 1994, 39-40.

<sup>363</sup> Ihmisiä ei välttämättä kiinnosta niinkään uskonnon sisältö kuin toiminta: ”There are now more zealots but fewer believers.” Bruce 1996, 46.

Moniarvoisen yhteiskunnan hajoaminen näkyy ääriliikkeiden syntyisenä. Pluralismi samastuu yhä enemmän markkinakulttuuriin, fundamentalistit taas samastuvat etnisten, perhekeskeisten, uskonnollisten tai ylipäättään kommunitarististen näkemysten paluiksi. Vattimo (1999) havainnoi ilmiötä ihmisten kaipuussa traditionaalsiin ja ehdottomiin uskontulkintoihin. Hänen mukaansa fundamentalismin paluu on selvästi reaktio rajallisten horisonttien katoamiseen<sup>364</sup>. Ihmisten uskonnollinen kaipuu tai tarve ei Vattimon mukaan tyydyty oikealla tavalla pelkällä uskonnollisuuden ”metafyysisellä” toistamisella, tai ”pakenemalla modernisoitumisen ja maallistuneen yhteiskunnan hämmentävyyttä uudelleen elvytettyyn fundamentalismiin”<sup>365</sup>, hän muistuttaa.

#### 5.8.4 Perustamatonta moraalial perustelemassa

Kannettu vesi ei kaivossa pysy, sanotaan. Aivan samoin on moraalien kanssa: sitä ei voi tuoda ulkoapäin. Hyvää elämää koskevat yhteiset moraalisten perustelemisen tavat ovat sekularisoituneessa maailmassa käyneet mahdottomiksi. Voimmeko siitä huolimatta olettaa olevan universaalia moraalial vai onko moraalial aina relativistista? Mille periaatteille kasvatus voidaan perustaa, jos yhtenäisiä moraalial periaatteita ei postmodernissa elämässä ole? Jos moraalial rakentuu täysin subjektiivisesti ja yksilö esittää elämäänsä koskevat eksistentiaalistiset kysymyksensä yksin, missä kohtaavat eksistoiivat yksilöt? Tässä on mielestäni ongelman ydin: he eivät kohtaa missään. Launonen (2000) katsoo, että esimerkiksi koulu on laitettu mahdottoman eteen, kun sen odotetaan kasvattavan eettisesti vastuullisia ihmisiä, kun samaan aikaan levitämme sanomaa pätevän moraalien mahdottomuudesta. Hän lisää, että yksilöllisyyttä palvovassa kulttuurissa julkisen koulun merkitys sosialisaation ja yhteisöllisen ajattelun vaalijana on hyvin tärkeä.<sup>366</sup>

---

<sup>364</sup> Vattimo 1999, 30.

<sup>365</sup> Vattimo 1999, 132.

<sup>366</sup> Launonen 2000, 326.

Yksilökeskeinen aikamme korostaa yksilöä myös ja ennen kaikkea eettisissä kysymyksissä. Jo hyvin varhain lapselta odotetaan itseohjautuvuutta eettisellä alueella.<sup>367</sup> Tämä suunta näkyy käsittääkseni melko selvästi yksilökeskeisessä pedagogisessa kirjoitustavassa ja on todennettavissa esimerkiksi uusissa perus- ja lukio-opetuksen opetussuunnitelman perusteissa. On kuitenkin aiheellista kysyä, kuinka relevanttia on edellyttää lapselta harjaantunutta eettistä harkintakykyä ja henkilökohtaista vastuunottoa maailmassa, jossa yhteisön tuki tähän kasvusta puuttuu. Millainen kyky pirstaloituneessa todellisuudessa elävillä lapsilla ja nuorillamme on muodostaa itsenäinen ja ehyt maailmankatsomus? Puolimatkan (1999) mukaan on oletettava kehitysprosessia ohjaavia, ennalta annettuja arvoja voidaksemme edes puhua mielekkäästi yksilöllisen potentiaalin kehityksestä. ”Kasvatus täytyy ohjata kasvatettavien hyväksi, mikä edellyttää, että hyvä on jotakin riippumatonta vaihtelevista inhimillisistä mieltymyksistä.”<sup>368</sup>

Kysymys elämän tarkoituksesta ja kokonaisu mielekkyydestä on varsin visainen kysymys, jos ei ole käsitteellistä lähtökohtaa, mihin perustaa moraalit – on vain irrallisia luetteloita eettisistä ihanteista. Pirstaleisessa jälkimodernissa kulttuurissa elämän arvomerkitysten rakentaminen ei ole helppoa. Launonen ehdottaa etsimään pysyviä perustoja hyvän elämän ja sivistyksen ideasta. On välttämätöntä oppia arvostamaan moraalit, jakamaan asioita toisten kanssa ja tarkastelemaan omia valintojaan elämän kokonaisuuden näkökulmasta. Eettisessä kasvatuksessa ei saisi tyytyä vain irrallisten kysymysten käsittelyyn, vaan tulisi pyrkiä ymmärtämään moraalit syvempää merkitystä. On etsittävä ”aristotelista” näköalaa, jolloin lapsi hahmottaa hyvän elämän rakenteellisia ehtoja, jäsentää itsensä osana eettistä yhteisöä ja löytää sen yhteydessä elämänsä tarkoituksen.<sup>369</sup>

Emmanuel Levinas (1905-1995) kirjoittaa eettisyyden olemassaolon olevan kaikille ihmiselle yhteistä, riippumatonta uskonnosta. Levinasin mukaan

---

<sup>367</sup> Kallio 2005, 44-47.

<sup>368</sup> Puolimatka 1999, 303.

<sup>369</sup> Launonen 2000, 324-325.

erehdymme, jos katselemme etikkaa historiallisena, ajan tuotteena. Ihmisten moraalisuus ei nouse valtiosta tms. järjestelmästä tai ryhmästä; eettisyys nousee *ihmisestä itsestään*.<sup>370</sup> Eettisyyden ihmisen elämässä synnyttää toinen ihminen, joka kutsuu ja käskää minua vastuuseen toisesta.<sup>371</sup> Filosofin Eero Ojaseen mukaan moraalinen todellisuus on yhtä alkuperäinen kuin fyysis-materiaalinen todellisuus ja ne liittyvät toisiinsa. Moraalia ei tule noudattaa siksi, että se on hyödyllistä, vaan koska se on olemassa – se on elämän peruslaki. Ihminen toteuttaa ihmisyyttä olemalla mukana moraalisisessa maailmanjärjestyksessä.<sup>372</sup> Moraalia ei voi pitää valinnan asiana, samalla tavalla kuin luonnonlakien olemassaoloa, mutta tietoisuus eettisestä vastuullisuudesta voi kyllä vaihdella. Ihmisen eettisyyteen velvoittavaa osaa ei voi paeta. Levinasin mukaan eettisyys on vielä epäsymmetristä, jossa toinen velvoittaa minua vastuullisuuteen toisesta, johon ei kukaan muu kuin minä voi vastata kohdallani.<sup>373</sup>

Hyväksyn sen, että emme voi rakentaa moraalista todellisuutta menneisyyden pakottavan kollektiivisen esikuvan mukaan. Liberaali yhteiskunta ei voi pakottaa yksilöä samankaltaisiin näkemyksiin arvoista. Toisaalta, toimiakseen yhteiskunnalla tulee kuitenkin olla riittävästi yhteneviä arvopäämääriä, joita mielestäni individualistisessa ajassamme ei ole. Olemme luisuneet lähelle relativistista diktatuuria, missä kenen tahansa mielipide on yhtä painava. Meillä on olemassa kuitenkin perusteluja, kuten kasvatusta, jotka kutsuvat meitä arvojen laatuerojen tarkasteluun. Askel takaisinpäin yhteisöllisempään suuntaan ja ihmisyyden ainutlaatuisuuden kunnioittaminen auttaisi meitä näkemään, että ihminen on olemassa ennen

---

<sup>370</sup> Veljeni riippuvuus tekee minusta moraalisesti velvollisen: “- - I am and remain a moral person as long as I do not ask for special reason to be one. My bother’s well-being depends on what I do or refrain from doing. I am a moral person because I recognize that dependence and accept the responsibility that follows.” Bauman 2001.

<sup>371</sup> Levinas 1996, 22, 39. Ihmisen ainutlaatuisuuden perusta ei Levinasin mukaan löydy suoraan yksilöstä itsestään, vaan toisesta: Toinen on lähtökohta. Ks. myös Bauman 2001: ”Being *for* the Other”: suhteeni Toiseen synnyttää moraalisuuden.

<sup>372</sup> Ojaneen 2005, 25-26.

<sup>373</sup> Eettisyys merkitsee epäsymmetristä ”dialogisuutta”: Minä olen aina ”ensimmäinen persoona”, se jolla on kyky vastata Toisen kutsuun. Minä olen minä vain vastuu-suhteen kautta (en ole korvattavissa). Levinas 1996, 22-26; 75; 82.

kaikkea toista ihmistä, eikä vain itseään varten. Yhteiskunnan ei tule pakottaa, mutta mielestäni se voi sysätä liikkeelle voimia ja kehittää toimia, jotka positiivisesti ajavat ihmisiä yhteen.

Moraalin suhteellisuuden havaitsemisen jälkeen voimme lopettaa ylihistoriallisen moraalin perään haikailemisen ja keskittyä etsimään aitoja ihmisyhteisöjä ja niiden jäseniä yhdistäviä piirteitä. Hallamaa (2003) hahmottelee kaikille ihmisille yhteisiksi piirteiksi mm. ruumiillisuuden, sosiaalisuuden, ja tarvitsevuuden. ”Kun luovutaan etsimästä filosofisesti perusteltua absoluuttista moraalia – eikä myöskään mitätöidä moraalia eettisellä relativismilla, moraalin ja uskonnon välille punoutuu uusi yhteys.”<sup>374</sup> Ihmisenä olemisen perusehdot, ruumiillisuus, sosiaalisuus ja tarvitsevuus ovat nimittäin keskeisiä aiheita myös uskonnon kannalta. Uskonto on yksi inhimillisille yhteisöille ominainen tapa ottaa kantaa tällaisiin kysymyksiin.<sup>375</sup>

---

<sup>374</sup> Hallamaa 2003, 414.

<sup>375</sup> Hallamaa 2003, 414.



## 6 KASVATTAJA ARVOJEN PUNNITSIJANA

Mitä sekularisoitunut todellisuus merkitsee kasvatukselle? On nostettava esiin kysymys kasvatuksen erityisyydestä ja kysyttävä sen edellytyksiä. Haluan erityisesti kohdistaa huomion yksilön ja yhteisön vääristyneeseen suhteeseen, kysymykseen kasvatuksen yhteisöllisestä puolesta. Nykyisessä kaipuussamme yhteisöllisempään elämään kipuilemme selvyyttä kasvattajana toimimiseen. Näen kasvatuksen paljolti arvojen välittämisenä, mielestäni kasvattajalla onkin oltava oma arvopreferenssi, vaikka elämme arvorelativistista aikaa. Kasvattajan tulee voida punnita eri intressiryhmien odotuksia ja vaatimuksia ihmisen ainutlaatuisuuden ja sivistysperinteen valossa.

### 6.1 Kasvatus ja arvot

Kasvatussuhdetta ei ole arvosuhteen ulkopuolella, koska kasvatus on aina sidottu arvoihin ja hyvän elämän ihanteeseen. Erik Ahlmanin (1892-1952) sanoin ”silmien sulkeminen arvojen maailmalta on yksipuolista välineiden maailmaan suuntautuvaa pakoa todellisuudesta.”<sup>376</sup> Kasvatuksen arvosidonnaisuuden näkeminen ja tunnustaminen asettaa meidät kasvatuksen päämäärän eteen; kysymään, mihin me kasvatamme. Kasvatuspäämäärän sisältö on vaihdellut ajallisesti ja paikallisesti, ihmisihanne nähdään erilaisena eri aikoina. Se kehys, jossa tänään toimimme kasvattajina, paljastuu historiaa tarkastelemalla olennaisella tavalla muuttuneeksi. Postmodernin hajanaisuuden takaa tulee löytää sellaisia pysyviä arvoja, jotka ovat olennaisen tärkeitä inhimilliselle elämälle ja ihmisen kasvulle.

Kallio (2005) korostaa kasvatuksen lähtökohtien arvosidonnaisuutta, joka on tiedostettua: yhteiskunnassa sitoudutaan tiettyihin arvoihin, jotka pyritään välittämään eteenpäin.<sup>377</sup> Tässä mielessä kysymys arvoista on mitä

---

<sup>376</sup> Ks. esim. Ruoho 1999, 88.

<sup>377</sup> Kallio 2005, 14.

yhteisöllisin ja poliittisin. Puolimatka (1995) katsoo, että ”kasvattaja voi ja hänen tulee jatkuvasti pyrkiä suhteuttamaan kasvatustavoitteensa objektiivisesti päteviin arvoihin, samalla kun hänen on otettava huomioon sekä kasvatettavan että vallitsevan yhteiskunnan arvot kasvatustavoitteitaan määritellessään”<sup>378</sup>.

Mitä arvot sitten ovat? Arvot mielletään milloin subjektiivisiksi hyvän elämän ilmauksiksi, milloin kollektiivisesti määräytyviksi yhteisesti kannatettaviksi asioiksi. Arvot ilmaisevat käsityksiä siitä, miten asioiden tulisi olla ja millaisia päämääriä haluamme inhimillisellä toiminnallamme edistää. Arvot ilmenevät ihmisten valinnoissa usein tiedostamattomallakin tavalla. Elämämme ja yhteiskunnan toiminta perustuu jonkinlaisen arvohierarkian tunnustamiseen ja arvojen sisäistäminen merkitsee sitoutumista niiden puolesta.<sup>379</sup> Vapauttavaa on kuitenkin huomata se, ettei kukaan filosofi ole koskaan onnistunut määrittämään arvoja tai mitä arvojen oleminen on. Silti me etsimme niitä. Moraalisina olentoina pysymmekin aina etsijöinä. Arvojen kanssa olemme *matkalla* kohti sitä, mikä on arvokasta ja luovuttamatonta. Vaikka lopullinen arvoperusta ei olisikaan saavutettavissa, todellisuus toteutuu alituiseissa pyrkimisessä sitä kohti<sup>380</sup>.

Tänään kipuilemme sitä, mihin perustaa kasvatus. Levinasin ajatus toisesta eettisyyden lähtökohtana on kuitenkin ajaton. Kuten edellä totesin, kasvatuksella on tiettyjä pysyviä eettisiä perusteluita (esim. vastuu), joiden tulisi pitää perustamattomassa ajassakin. Jotta ihminen voi oppia arvoja ja moraalialia, hän tarvitsee kasvatusta, kokemuksia ja harjaantumista. Arvot opitaan käytännön elämässä esimerkkien, mallien ja tunnekokemusten kautta. Ihmisen on tärkeä saada ensin syvä kokemus omasta arvostaan, jotta hän voisi itse arvostaa muita. Mielestäni kasvattaja on se, jonka tehtävä tulisi olla eettisen punninnan herättelijä ja lapsen sisimmän puhuttelemisen, Jouko Skinnarin sanoin ”laadullisuuksien tutkija”.<sup>381</sup> Syvällisessä mielessä sivistyneeksi ihmiseksi ei tulla itsestään, vaan kasvatuksen kautta. Tämän

---

<sup>378</sup> Puolimatka 1995, 90.

<sup>379</sup> Esim. Launonen 2002.

<sup>380</sup> Salmela 1998, 307.

<sup>381</sup> Ks. Skinnari 2000, 96.

vuoksi kasvatusta on läheisesti yhteydessä arvoihin ja vuorovaikutukseen. Kasvatuksen tehtävänä on siirtää jotain itsessään hyvää ja arvokasta.

## **6.2 Kasvatusvastuun perustelua**

Maailmaan syntyvä lapsi on ihmisarvonsa vuoksi välitön perustelu, miksi hänestä tulee huolehtia. Vastuu on luonnostaan lankeava osa ja lähtökohta, joka perustelee, miksi kasvattajalla ei ole eettistä eikä metafyyssistä oikeutta alistaa kasvatettavan kokemuksia oman maailmankuvansa mukaisiksi.<sup>382</sup> Lapsen elämän arvon vaaliminen antaa vanhemmille vastavuoroisesti elämäntarkoituksen. Emmanuel Levinas ilmaisee lapsen mysteerin runollisesti sanomalla, että lapseni ei ole minun, vaan kyse on suhteesta sellaisen minun itseni kanssa, joka kuitenkin on minulle vieras: ”Minä en omista lastani, vaan jollain tavoin minä olen lapseni.”<sup>383</sup>

Kasvatusvastuu voidaan perustella Levinasin ajatteluun perustuen vastuulla toisen olemassaolosta. Levinasille toinen on aina ensimmäinen, eettisyyden lähtökohta.<sup>384</sup> Toisen kasvot ovat minulle salaisuus ja nämä toisen kasvot velvoittavat minut vastuuseen. Maailma lepää subjektin eettisen vastuun päällä: vastuullisuus on vastuuta toisen puolesta (jopa vastuuta toisen vastuullisuudesta ja kuolemasta!), mutta myös siitä, mikä ei minua koske ja minulle kuulu; vastuuta siitä, minkä kohtaan kasvoina (tätä ei egoismiin taipuneessa individualismissa nähdä). Huoli toisen kuolemasta on hänestä otetun vastuun perusta.<sup>385</sup> Skinnarin (2000) mukaan tosi ihmisyyttä näkyy siinä, kuinka paljon kykenemme ottamaan vastuuta omasta ja muiden elämästä, siis koko olemassa olevasta: ”Vastuun siirtäminen joko pakolla tai vapaaehtoisesti pois yksilöltä itseltään näivettää väistämättä ihmisyyttämme”<sup>386</sup>.

---

<sup>382</sup> Värri 1997, 105-107, 115.

<sup>383</sup> Levinas 1996, 66.

<sup>384</sup> Levinas 1996, 26.

<sup>385</sup> Levinas 1996, 92.

<sup>386</sup> Skinnari 2000, 78.

Moraalin perusteiden muuttumisella on ollut vaikutuksia kasvatuksen maailmalle. Autoritaarisen kasvattajan mallin on syytäkin väistyä, mutta samalla kun kasvattajia on vapautettu liiallisesta perinteen sitovuudesta, on hämärtynyt tietoisuus kasvatusvastuusta. Kasvattaja on vastuullinen silloinkin, kun hän ei ajattele vastuutaan ja kasvattavia tarkoituksiaan. Perimmältään vanhemmuus on riippumaton kulttuurista, ajasta ja paikasta ja siten objektiivisesti velvoittavaa, vaikka kasvattajat eivät olisi tietoisia vastuustaan.<sup>387</sup> Kasvattaja kohtaa lapsessa mysteerin, jonka olemukselle kasvattaja voi tehdä oikeutta vain rakastamalla häntä. Kasvattajan vastuu edellyttää perustarpeista huolehtimisen lisäksi vastaamista kasvatettavan etsintään.<sup>388</sup> Jo hyvin pieni lapsi esittää ihmettelyä ja kysymyksiä liittyen olemisen alkuperään, mieleen ja tarkoitukseen; lapsi kyykistyy näitä kysyessään mitä syvimpien metafyyssisten kysymysten äärelle. Kasvattajan vastuu on olla vastaajana näihin olemiskysymyksiin.<sup>389</sup> Miten kohdata lapsen kanssa sellaista, mikä pohjimmiltaan on itsellekin salaisuus?

Vanhempien kasvatusvastuu kohtaa rajansa nimenomaan lapsen esittämissä olemiskysymyksissä, suhteessa transsendenttiin<sup>390</sup>. Jos kasvattaja mysteerin äärellä on rehellinen, hän voi oivaltaa, että kasvatus on jotain muutakin kuin vain sosialisatiota. Sosialisatiossa välitetään tapoja, moraaliperiaatteita ja katsomuksia – siis jotain ennalta määrättyä ja rajattua, kun taas transsendentissa suuntaudutaan annetun puitteen yli. Sosialisatian kautta välittyvä aines on kyllä tärkeä, muttei riitä ihmisen itseytymiselle ja vastuuseen kasville, eikä se siis yksin riitä kasvatuksen päämääräksi. Olemisensa perusteita kysyessään ihmisen suuntautuu kohti transsendenttia, joka jättää vastauksia antaessaankin vaille lopullisia totuuksia, uusille kysymyksille avoimeksi. Kohti aitoa itseyttään kurottuva ihminen näkee vastuun ja itseytymisen lähtökohtien olevan saman. Jos kasvattaja oivaltaa näiden yhtenevän perustan, hän ei enää pyri sopeuttamaan lasta ennalta määrätyn maailmankuvan mukaiseen muottiin. Kasvattaja saa rehellisesti

---

<sup>387</sup> Värri 1997, 115-116.

<sup>388</sup> Värri 1997, 121.

<sup>389</sup> Värri 1997, 157.

<sup>390</sup> Värri 1997, 163.

sanoa olemisen olevan mysteeri myös itselleen. Tällöin lapsella on oikeus kasvaa kohti omaa tulevaisuuttaan.<sup>391</sup>

### **6.3 Kysymys kasvatuksen päämäärästä**

Kasvatuksella on aina oltava päämäärä. Ellei kasvatus ohjaa tietoisesti ja avoimesti lasta arvomaailmaan, hän antautuu usein tiedostamattaan ympäristössään vaikuttavien piiloarvojen (kaveripiiri, media, markkinat, päihde, viihde jne.) vietäväksi. Joka tapauksessa aina joku "kasvattaa" lasta.<sup>392</sup> Vaikka kasvatuspäämäärän sisältö vaihtelee ajallisesti ja paikallisesti, on kuitenkin olemassa myös käsitys siitä, millainen ihmisen pitäisi olla. Kasvatuspäämäärän *muoto* säilyy aina muuttumattomana, vaikka ihmisihanne nähdään erilaisena eri aikoina.<sup>393</sup> Tarvitsemme tajua siitä, miten tähän on tultu. Kasvatuksen historialliset ja ideologiset juuret on nähtävä. Kasvatuksen poliittisuudesta on voitava puhua – kasvatusinstituutio on läpeensä erilaisten intressien läpäisemä ja taistelukenttä. Se mitä ymmärrämme kasvatuksen päämääränä, on aina ollut hallitsevan hegemonian ja vallan tulos.

Kasvatuksen päämäärää on mahdollista pohtia Aristoteleen käyttämän *telos*-käsitteen avulla. Jos puun siemenen päämäärä on kasvaa puuksi, mikä on ihmisen taimen *telos*? Ihminen ei Ahlmanin mukaan ole pelkkä empirinen tosiasia, kuten esim. lehmä tai koivu, vaan myös tehtävä, ihanne. Se millaiseksi tämä tehtävä käsitetään, vaikuttaa myös kasvatukseen ja koko kulttuuriin. Ihmistä tulee "kasvattaa ihmiseksi, ihmiselle on tehtävä mahdolliseksi olla ihmisiä".<sup>394</sup>

Juho Hollo (1952) puhuu kasvatuksesta "kasvamaan saattamisena". Kasvattava toiminta on luonnollisen kasvamisen auttamista kohti itsekasvatusta ja kasvamisvoiman tielle sattuvien esteiden poistamista – siis

---

<sup>391</sup> Värrö 1997, 163-164.

<sup>392</sup> Skinnari 2001, 511; Launonen 2002, internet-lähde.

<sup>393</sup> Ruoho 1999, 53.

<sup>394</sup> "Ihmisessä on jokin tarkoitus, jota kasvatuksessa autetaan esiin. Kasvattaja on sokraattinen kättilö, jonka tehtävänä on - - - auttaa kasvavaan sisältyvien potentiaalien esiintuomisessa." Ks. Ruoho 1999, 47; Skinnari 2000, 75.

suotuisien olosuhteiden luomista itsestään tapahtuvalle kasvamiselle<sup>395</sup>. Kasvattajan tehtävä on Skinnarin kielikuvan mukaan viljellä jokaisessa kasvavassa ihmisyyden ituja.<sup>396</sup> Parhaiten kasvatusta voidaan Hollon mielestä kuvata avunantona – kasvatettavankin elämä jää meille lopulta salaisuudeksi.<sup>397</sup> Skinnari (2001) näkee ”kasvamaan saattamisen” johtavan myös elämän tarkoituksen löytämiseen. Ihminen on luonnostaan olento, joka kysyy omaa itseään ja pyrkii käsittämään, mistä hänen elämässään on kysymys. Tämä on keskeisesti aristotelinen teema, sillä Kreikan klassikkofilosofit tarkastelivat maailmankaikkeutta kokonaisuudessaan tarkoitus-käsitteen valossa.<sup>398</sup> Emme kuitenkaan voi koskaan vastata tyhjentävästi kasvatuksen perustan ja päämäärän kysymykseen. Silti voimme ja meidän tulee pyrkiä päämäärää kohti ja kysyä erilaisten arvojen oikeutusta.

Skinnari esittää, voisiko pedagogiikka olla kasvua siihen, mitä syvimmiltään olemme (”Tule siksi mitä olet!”). Kasvattajat eivät ”istuta” todellista moraalialia kasvaviin. ”Todellinen kasvatus olisi minuuden ja moraalin ”herättämistä” tai kasvamaan saattamista.”<sup>399</sup> Ihminen voi kehittyä velvollisuudentuntoiseksi omalle syvimmälle minuudelleen. Kipeä ja olennainen kysymys koskeekin Skinnarin mukaan sitä, miten ihminen voi kasvaa aikaamme siten, että hän löytäisi sekä varsinaista henkistä minuuttaan että juurtuisi eettisenä ihmisenä ympäröivään yhteiskuntaan<sup>400</sup>

Veli-Matti Värri (1997) asettaa väitöskirjassaan kasvatuksen päämäärän kysymyksen Menonin paradoksin varaan, joka on hänen mukaansa pysyvästi kasvatuksen tärkein ongelma.<sup>401</sup> Tietämisen ja tietämättömyyden paradoksi kuuluu kasvatuksen olemukseen. Olemme velvoitetut toimimaan, vaikkemme voi tarkkarajaisesti määritellä, mitä on ’hyve’, mitä kohti kasvatamme tai mitä on kasvatuksen päämääränä oleva ’hyvä elämä’.

---

<sup>395</sup> Hollo 1952, 22-24.

<sup>396</sup> Skinnari 2000, 75.

<sup>397</sup> Hollo 1952, 55; Emmanuel Levinas puhuu toisen kasvojen olevan minulle mysteeri, selvittämän salaisuus, joka on ainutlaatuisuuden perusteena.

<sup>398</sup> Skinnari 2001, 515.

<sup>399</sup> Skinnari 2000, 63.

<sup>400</sup> Skinnari 2000, 65.

<sup>401</sup> Ks. Värri 1997, 26.

Vaikka joudumme luopumaan oikeudesta hyvän elämän tietämiseen, on meille kuitenkin kasvattamiseen tarvittavaa tietoa. Kasvatusvastuuta ei eliminoi maailman mysteeritys<sup>402</sup>: yksilöllä ja yhteisöllä on jokin näkemys siitä mitä tuo hyvä voisi lapsen kohdalla tarkoittaa ja miten sen toteutumiseen pyritään. Ehdottoman oikeuden totuuden omistavassa kasvatussuhteessa otetaan huomioon vain kasvattajan maailma ja kasvatettavan maailma peittyä tämän alle.

Yleispätevyydestään huolimatta kasvatuksen päämäärä on aina myös ainutlaatuinen.<sup>403</sup> Todellisuuden monimuotoisuus pakottaa meidät tunnustamaan yksilön ainutlaatuisuuden – kasvatus ei ole vain socialisaatiota. Puolimatka (1995) katsoo elämän tarkoituksen olevan syvästi subjektiivinen asia. Autenttisuuden vaatimus pakottaa meidät tunnustamaan, että on mahdotonta löytää objektiivisesti ”parempia” arvoja. Yksilön on aidosti koettava elämänsuunnitelmansa perustana olevat arvot merkityksellisiksi.<sup>404</sup> Arvoja voidaan kyllä asettaa tärkeysjärjestykseen, mutta tämä tärkeysjärjestys ei kokonaan määrää, mikä yksilön elämän tarkoituksen tulisi olla ja minkälaista kehitystä ihmisessä tulisi kasvatuksellisesti edistää. Elämän tarkoitus on persoonallista, ja persoonaan liitetään ainutlaatuisuuden ja itsenäisyyden määreet<sup>405</sup>.

Kasvatuksessa on Värin (1997) mukaan kyse siitä, että kasvattaja ja kasvatettava ovat toisilleen toisia persoonia, jotka samassakin maailmassa elävät omissa elämäntilanteissaan ja niistä avautuvissa erillisissä merkityshorisonteissa. Se, että olemme ja pysymme toisillemme toisina, haastaa oikeuden oman totuutemme suvereenisuuteen: kuka minä olen sanomaan, mikä on toisen ihmisen ’hyvä’? Mistä minä tiedän, onko minun ajatukseni hyvästä elämästä sen ’oikeellisempi’ kuin toisen näkemys hyvästä elämästä?

---

<sup>402</sup> Värri 1997, 28.

<sup>403</sup> Ks. esim. Skinnari 2001, 512.

<sup>404</sup> Puolimatka 1995, 103.

<sup>405</sup> Puolimatka 1995, 103.

## 7 REDUKTIONISMI JA IHMISKÄSITYS

Koen, että sekularisaation ongelma piilee erityisesti aikamme ihmiskäsityksessä ja todellisuuskäsityksessämme. Aikamme ei ymmärrä oikein ihmistä, mikä ilmenee räikeinä loukkauksina mm. lapsuutta kohtaan. Tämän vuoksi, sekularisaation avaamien näköalojen kautta tarkastelen ihmiskuvan muutosta, ihmisyyden ja kasvatuksen ainutlaatuisuutta.

Tämän päivän länsimainen filosofinen keskustelu ihmisen henkisestä olemuspuolesta heijastelee kulttuurissamme yleensä vallitsevia näkemyksiä ihmisestä, hänen asemastaan yhteisöissä ja kasvatuksesta kansalaiseksi. Rauhala (1992) katsoo niille luonteenomaiseksi kaikenlaisen massoittamisen, joukkoliikkeiden suosimisen, yleisen mielipiteen tähdentämisen, keskiarvoihmisen asettamisen ohjeelliseksi normiksi, pinnallisen sosiaalisuuden arvostamisen, hiljaisuudella, yksin olemisella ja itsetutkiskelulla pelottelemisen ja yksilöllisyyden vähättelyn<sup>406</sup>. Tuloksena ei kuitenkaan ole ollut ihmisten keskeisen aidon sosiaalisuuden ja rakkauden vahvistuminen, vaan pikemminkin kasvava egoismi, kasvava piittaamattomuus yhteisestä hyvästä, epäsosiaalisuus ja ihmisyyden häpeämätön loukkaaminen. Sen sijaan niissä kulttuuripiireissä, joissa lähdetään yksilöllisyyden arvostamisesta, ihmisen sisäisen henkisyyden vaalimisesta ja äänettömän itsetutkiskelun rohkaisemisesta, on ihmisten keskinäinen sosiaalisuus paljon näkyvämpää ja toimivampaa. Rauhala katsoo, että meillä ei ole oivallettu, että aito sosiaalisuus ja lähimmäisenrakkaus edellyttävät itsensä tunnistavaa ja kehittyntä yksilöllistä henkistä edellä viitatuissa muodoissa.<sup>407</sup>

Lauri Rauhalan (2005) mukaan psyykinen ja henkinen ovat tajunnallisuutta eritteleviä alakäsitteitä. Henkisestä puhuminen mielletään herkästi epämääräiseksi ja epätodelliseksi asiaksi. Käsitteet ovat hyvin monimerkityksisiä ja väärin käytettyjä, mistä johtuu niiden epäselvyys tai

---

<sup>406</sup> Rauhala 1992, 74.

<sup>407</sup> Rauhala 1992, 74.



vieroksunta. Kuitenkaan pelkkä materialistinen monismi ei voi tarjota riittäviä lähtökohtia ihmisen olemassaolon kaikinpuoliseen ymmärtämiseen – kyse on jostakin, jota nimeämme sielulliseksi tai henkiseksi.<sup>408</sup> Vaikeus puhua ihmisen henkisyydestä johtuukin Eero Ojasen (2005) mukaan siitä, että kyse on niin isosta asiasta, että sitä on vaikea vangita jollain näennäisen tarkalla määritelmällä.<sup>409</sup> Rauhala jatkaa, että henkinen ei ole mikään erityislahjakkuuden ilmentymä, saati geneettisesti periytyvä ominaisuus, vaan ”ihmisyyden rakenneominaisuus, joka mahdollisuutena on kaikille yhtäläisenä annettu”<sup>410</sup>. Jokaisen yksilön oma tehtävä onkin kehkeyttää tämä potentiaali eläväksi ja toimivaksi. ”Henkinen on ihmisessä arvottava olemuspuoli, joka ilmentää itsensä moraalisenä tahtona. Sen toimivuuden johdosta ihmisestä tulee eettinen subjekti, vastuullinen persoona.”<sup>411</sup>

Puhuessaan persoonallisesta henkisestä Rauhala (1992) katsoo, että länsimaisissa filosofisissa keskusteluissa ihmisen henkisestä olemuspuolesta on liian yksipuolisesti kiinnitetty huomiota henkisen tiedollisesti yleistävään tehtävään – itämaisissa filosofioissa painotukset ovat olleet juuri päinvastaisia.<sup>412</sup> Ihmisyksilön persoonallinen henkisyyden ei voi katsoa olevan neutraali instrumentti. Rauhala kirjoittaa: ”Yleistämiseen hoputtamisen sijasta on ennemminkin vihellettävä peli pysähdyksiin ja kehotettava ihmistä tutkimaan sisäistä yksilöitynyttä henkistä tilaansa”<sup>413</sup>. Ihmisen on myös tunnettava se henkinen kapasiteetti, jonka yhteydessä yliyksilöllinen hänessä toimii. Tämä on Rauhalan mukaan mahdollista siten, että henkinen toiminta hänessä ei vain yleistä, vaan suuntautuu sisäänpäin arvioimaan yksilöllistä itseään.<sup>414</sup>

Mielestäni toinen aikamme ihmiskäsitystä vaivaava ongelma henkisyyden vähättelyn lisäksi on ruumiillisuuden väärin ymmärtäminen. Ruumiin ja mielen problematiikka on erittäin ajankohtaista, niin hyvässä kuin pahassa.

---

<sup>408</sup> Rauhala 2005, 64.

<sup>409</sup> Ojanen 2005, 25-26.

<sup>410</sup> Rauhala 1992, 75.

<sup>411</sup> Rauhala 1992, 69.

<sup>412</sup> Rauhala 1992, 73-74.

<sup>413</sup> Rauhala 1992, 74.

<sup>414</sup> Rauhala 1992, 73-74

Välineellisen järjen ja ihmisen aineellisen puolen ylikorostus henkisyiden kustannuksella on aikamme instrumentalistisen ihmisenäkemyksen kiteytymä. Tuskin koskaan ihmisen ruumis on ollut näin paljon esillä yksilöllisyyden ja erityisyyden osoituksena, mutta mielestäni ruumista ei ole asetettu koskaan niin objektivoituneeseen, välineellistyneeseen ja egoistiseen valoon kuin nykyään. Länsimaisen tieteen luonnontieteellisesti tutkima objektiivinen ruumis on elävää ja kokevaa ihmistä ohentavaa.

Toisaalta niin tutkimuksen kentällä kuin ihmisten arjen todellisuudessa on noussut kiinnostusta vastakkaiseen suuntaan, ihmisen henkisen puolen tarkasteluun, itämaisiin mielen, hengen ja transsendentin läsnäoloa korostaviin filosofioihin. Ajattelisin, että aikaamme vaivaa ihmisyiden väärin ymmärtäminen, dualistisen perinteen vamma osittaa ihmisyyden erillisiksi puoliksi. Järjen ja materian kritiikissä ajautuu helposti ihmisen aineellisen puolen vähättelemiseen ja henkisen puolen ylikorostukseen, mutta perustelen, miksi juuri ihmisen ruumiillisuus on tärkeä ja välttämätön ihmisyyden lähtökohta ja pyrittävä ymmärtämään oikein tässä ajassa.

Ihmisenä olemisen lähtökohtana on materiaallinen tajunnalla ja tietoisuudella varustettu olento, jonka keho toimii maailmassa olemisen keskuksena. Kehollisuus on mielen edellytys: jokainen ihminen on kehon kautta maailmaan kosketuksessa.<sup>415</sup> Maailma alkaa ja koetaan kehossa. Aistien kautta välittyvät kokemukset ovat väylä ihmiselle kokea olemassaolo ja todellistuminen maailmassa. Ihmisen tietoisuutta ei voi paikantaa mihinkään tiettyyn pisteeseen ihmisessä – keho itse on tietoisuus.<sup>416</sup>

Ruumista ylikorostamalla voidaan käsitys ihmisestä typistää vain materiaaliselle puolelle. Ruumiin vitaalisuutta, nuoruutta, seksuaalisuutta ja kauneutta palvova aikamme nöyryyttää ihmistä. Yksilöllisyyden ja vapauden nimissä meitä pakotetaan entistä ahtaampiin luokituksiin halutusta ja toivotusta elämästä. Ihminen on sen arvon riistäjien eli taloudellis-

---

<sup>415</sup> Koski käyttää ruumiillisuuden tarkastelussa apunaan Maurice Merleau-Pontyn kehonfilosofiaa. Koski 2005.

<sup>416</sup> Ks. esim. Koski 2005, 59.

materialististen arvojen hampaissa alkanut näyttää halvalta juuri ruumiin jalustalle nostamisen ja riisumisen (tässä ennen kaikkea sanan henkisessä mielessä) vuoksi. Kuitenkin keho on lopulta se suhde, jossa maailmassa olemme. Ruumiin roolia ei tule mitätöidä tai rajoittaa ihmisyyden tarkastelua vain tajunnalliselle puolelle. Ihmisen ainutlaatuisuus syntyy juuri oman kehon olemassaolon välittömyydessä, jonka kautta oma oleminen voidaan kokea ainutlaatuiseksi.<sup>417</sup> Näin ollen oikein ymmärrettynä kehollisuus tukee eksistentiaalistista ainutlaatuisuuden asennetta. Olennaista olisikin päästä dikotomisen aine-henki-jaottelun kautta kokonaisvaltaisempaan näkemykseen ihmisestä, nähdä keho ja sielu olemassa kokonaisuutena, ruumis mielen liittolaisena.<sup>418</sup> Henkinen meissä on kehollisuutta, ja ruumis mieltä.

## **7.2 Instrumentalistinen ihmiskäsitys ja ihmisen arvo**

Muutosta ja nopeutta korostava aika on omiaan sammuttamaan ihmisten ikuisuuskyymysten parissa askaroimisen. Reijo Wileniuksen (2003) mukaan elämän perimmäisen mielen pohtimisen karttaminen jättää tajuntaan pysyväksi seuralaiseksi tyydyttymättömyyden, jota sammutetaan kyynisellä asenteella kaikkea henkisyyttä kohtaan.<sup>419</sup> Meidän tulisikin ottaa tosissaan metafysiset kysymykset, koska elämän yhtälö ei ole ratkaistavissa puhtaasti tieteen lainalaisuuksien tai talouslaskelmien keinoin. Emme voi samastaa ihmisen perusolemusta hänen rationaalisuuteensa tai biologisiin tosiseikkoihin, sillä on olemassa ihmisyyden puolia, joista ei voi päästä selville edes tieteen parhaimpien välineiden ja menetelmien avulla. Reduktionistisen ihmisen alentamisen aikana tarvitsimme ihmisyyden idean esiin nostamista.<sup>420</sup>

---

<sup>417</sup> Koski 2005, 59.

<sup>418</sup> Ojansuu katsoo, että kristinuskon ihmis- ja todellisuuskäsitys on pitkälti tieteen mukaan väärentynyt. Kristinuskon omaksui dualistisen hengen ja ruumiin erottelun ja luonnontieteiden ylivaltalta on heijastunut kirkossa mm. puhtasoppisuuden kaudella. Kirkko on korostanut ajattelua (järjellisyys ja sielullisuus) ruumiin kustannuksella. Ruumis kuitenkin sitoo meidät maahan, ihminen on ennen kaikkea maallinen olento. Ojansuu 2005, luento.

<sup>419</sup> Wilenius 2003, 85.

<sup>420</sup> Ks. Skinnari 2000.

Taloudellisten arvojen ylivalta tunkeutuu yhteiskunnassamme niillekin elämänalueille, joita ei voi pitää perusluonteeltaan taloudellisina. Skinnarin (2002) mielestä me kaikki kärsimme esineellistävistä ajattelusta. ”Olemme sekä itsellemme että toisille buberilaisittain ilmaistuna *se*”<sup>421</sup>. Koko elämämme on talouden näennäisen arvovapauden mukaisesti arvotettavissa taloudellisten laskelmien mukaan ja olemme sitoutuneet instrumentaalisen rationalismiin, välineellisen järkeen.<sup>422</sup> Yliluonnollinen ja pyhä on saanut väistyä tämän välineellisen järjen tieltä.<sup>423</sup> Myös oppimiskäsityksemme saattaa johtaa entistä tehokkaampaan itsensä välineellistämiseen. Välineellisen järjen seurauksista esitetään hyvinkin kärjistettyjä tulkintoja. Niiden mukaan modernin järjen repivä vaikutus ihmiseen on johtanut ihmisen erilleen muista ihmisistä ja luonnosta, sekä hajottanut hänet sisäisesti. Väitteiden mukaan olemme menettäneet kosketuksen itseemme ja luonnolliseen olemukseemme, ja meitä paimentaa hallinnan imperatiivi, joka tuomitsee ihmisen taistelemaan taukoamatta luontoa vastaan sekä sisällään että ympäristössään.<sup>424</sup> Skinnari huomauttaakin, että meidän tulisi siirtyä konstruktivistisesta oppimaan oppimisesta kasvamaan kasvamiseen.<sup>425</sup> Koulutuksen välineellistävää tehtävää on täydennettävä sivistävällä tehtävällä, jolloin ihmisessä saatetaan kasvamaan sisäisiä hyveitä, riippumatta niiden välineellisestä käyttöarvosta. ”Kasvu ihmisyyteen on sinänsä arvo, elämä onkin ihmistymisen koulu”, muistuttaa Skinnari.<sup>426</sup>

Viktor E. Frankl katsoo, että nykyajan ihmisten perussairaus on elämän tarkoituksettomuuden tunne, eksistentiaalinen frustraatio. Syyksi asiantilaan hän näkee yksiulotteisen ihmiskuvamme.<sup>427</sup> Lisääntyvän tiedon avulla ymmärrys ihmisestä ei ole vain kasvanut tai syventynyt, vaan tieteellisen maailmankuvan korostaminen on ajanut ihmisyyden mitätöintiin.<sup>428</sup> Latistuneen ihmiskuvamme valossa näemme ihmisen olevan milloin kone,

---

<sup>421</sup> Skinnari 2000, 30.

<sup>422</sup> Esim. Autio 2002,

<sup>423</sup> Helkama 1997, 243.

<sup>424</sup> Ks. esim. Taylor 1995, 121-122.

<sup>425</sup> Skinnari 2000, 30.

<sup>426</sup> Skinnari 2000, 57.

<sup>427</sup> Ks. Skinnari 2001, 520.

<sup>428</sup> Esim. Skinnari 2000.

milloin pelkkää biologiaa, ympäristön tuotosta tai puhdas viettiolento. Tutkijat ovat jo havainneet ihmisessä esineellistynyttä tietoisuutta, mistä kielivät nuorten lisääntyvä kovuus, raakuus ja kollektiivinen joukkoharha. Nuoret saattavat käsittää itsensä ja toisensa esineenä. Monet tuoreet nuorisotutkimukset kertovat sen puolesta, että nuorten asenteissa on tapahtunut kovenemista ja käytöksessä raaistumista.<sup>429</sup> Onko mieltä kadonnut ihmisyyden idea ja sen määräämät ideaalit, konkreettiset muodot ja sisällykset siitä, mitä ihminen on? Olemme kyllä onnistuneet luomaan itsellemme ja toisillemme vaihtuvia ja tilapäisiä esikuvia ja ideaaleja toivotunkaltaisesta ihmisestä, joilta kuitenkin puuttuu ihmisyydeksi universaalisuus.

Holloa (1952) voidaan pitää tänään erittäin ajankohtaisena keskustelussamme instrumentalistisesta ihmiskäsityksestä. Hän kirjoittaa aikuisesta koneena, joka on osa suurempaa kokonaiskonetta – lapsuus ja nuoruus merkitsevät koneiston kokoonpanoa, valmistautumista käyttöä varten aikuisuudessa. Lapsen elämä on siis epätäydellistä aikuisen ihmisen elämää, josta heidät yritetään vapauttaa niin nopeasti ja tehokkaasti kuin mahdollista.<sup>430</sup> Kasvatuksen näkeminen välineenä tai esimerkiksi aseena politiikan tai uskonnon kentällä on kuitenkin epäeettistä, koska siten estetään olion olemasta oma itsensä.<sup>431</sup> Instrumentalistinen ihmiskäsitys näkyy mielestäni erityisen hyvin geenitekniikan tuomissa mahdollisuuksissa tuottaa halutunkaltaista elämää tai keskustelussa hedelmöityshoidoista. Oireellista on, että niissä ei juuri käsitellä syntyvän elämän oikeuksista, vaan lähes yksipuolisesti korostetaan aikuisen oikeutta tulevaan lapseen. Ihmisarvon vaatimus ei toteudu, jos yksilön omat toiveet saavat sanalla uuden elämän ehdot. Ihmisarvoon kuuluu, ettei ihmistä saa kohdella pelkkänä esineenä tai välineenä.

Puhakainen (2002) kirjoittaa elämän peruskysymyksiä pohtiessaan, että tieteellinen materialismi on eri muodoissaan ollut esineellistävän ajattelun vahvin ylläpitäjä, mutta samansuuntainen objektivoiva ajattelu läpäisee

---

<sup>429</sup> Esim. Helve 2002.

<sup>430</sup> Hollo 1952, 29.

<sup>431</sup> Hollo 1952, 37.

valtaosaa 1900-luvun ihmiskäsityksistä.<sup>432</sup> Elämäntapamme rakentuu vahvasti tieteelliseen maailmankuvaan, jonka tuloksena ajattelutapamme seuraus on ihmisen täydellinen esineellistäminen tieteelliseksi tutkimuskohteeksi. Järjen ideat pyrkivät ottamaan todellisen tuntevan ja kokonaisen ihmisen paikan. Puhakainen näkee ongelmallisena myös filosofian, joka äärimmillään kieltää ihmisen tieteellisestä maailmankuvasta poikkeavan kokemusmaailman merkityksen ja samalla ihmisen perusoikeuden elää elämäänsä oman uskonsa mukaisesti.<sup>433</sup> Lauri Rauhalan tavoin hän puolustaa ihmisen ainutlaatuisuutta ja erityisyyttä suhteessa muuhun elolliseen, eikä hyväksy, että ihminen pelkistetään behavioristisen käyttäytymisen alaiseksi tai lajikäyttäytymisen ja evoluution tulokseksi.<sup>434</sup>

On kiinnostavaa, että Suomen evankelisluterilainen kirkko on kiinnostunut aikamme välineellisen ihmiskuvan heijastumisesta kasvatukseen. Kirkon lapsi- ja nuorisotyön painopisteeksi on vuosiksi 2006-2007 valittu teema, jonka tarkoituksena on haastaa miettimään, mitä annettavaa kristillisellä näkemyksellä ihmisen pyhydestä voisi olla tyttöjen ja poikien arkitodellisuudessa.<sup>435</sup> Valittu teema on kirkon kasvatustyön viesti kristillisestä ihmiskäsityksestä esineellistävälle, ulkonäköä ja pinnallisuutta korostavalle yhteiskunnallemme ja kulttuurillemme. Kannanotto haastaa etsimään sellaisia lapsen ja nuoren hengellisen elämän sisältöjä ja tapoja, jotka auttavat heitä tyttönä ja poikana elämisessä sekä naiseksi ja mieheksi kasvamisessa – vahvistaa lapsen itseluottamusta, tunne-elämää ja suhdetta omaan ruumiiseensa sekä ymmärrystä ainutlaatuisuudestaan.

Myös tasavallan presidentin allekirjoittama rukouspäiväjulistus kiinnittää huomion aikamme henkisten perusarvojen hautautumisesta taloudellisten arvojen alle. Mielikuvat nuoruudesta, vahvuudesta ja kauneudesta korostuvat yhä useammin. Ihmisarvo ei kuitenkaan perustu siihen, mitä ihminen pystyy suorittamaan. Julistuksen mukaan on paikallaan muistuttaa,

---

<sup>432</sup> Esim. freudilaisuus, darwinismi, behaviorismi, postmodernismi. Puhakainen 2002, 44; Skinnari 2001, 510.

<sup>433</sup> Puhakainen 2002, 44-56.

<sup>434</sup> Ks. Rauhala 1999.

<sup>435</sup> Suomen evankelisluterilaisen kirkon lapsi- ja nuorisotyön painopisteet 2006-2007: ”Jumalan silmissä kaunis” –kampanja.

etemme elä ikuisesti. ”Elämä ei ole ikuista nuoruutta; se on jatkuvaa kehitystä, jossa jokainen elämänvaihe on arvokas ja tärkeä.”<sup>436</sup>

Esitän voimakkaan kannanoton sen puolesta, että ihminen on jotain muutakin kuin vain biologiaa, tai rationaalinen kausaalisuhteiden mukaan toimiva olento. Elämän mysteerin edessä olemme tyhjän edessä. Emmanuel Levinas muotoilee tämän sanoiksi toteamalla, kuinka ”*toisen kasvot ovat minulle äärettömyys*” ja Erik Ahlman puolestaan ilmaisee ”*todellisuuden vievän meidät tyhjyyden eteen*”. Puhakainen kuvaa itseään ja olemassaoloon kyselevän ihmisen kohtaavan väistämättä jotakin, joka ”koskettaa hänen sisintään, hänen identiteettiään, omaa kuolemaansa, rakkauttaan, oman olemassaolonsa syviä eksistentiaalisia kysymyksiä, jotka ovat luonteeltaan muunlaisia ongelmia kuin mihin tiede tai älyllinen pohdinta ulkoisesti kykenee vastaamaan”<sup>437</sup>. Kysymykseksi jää, hyväksymmekö sen, että ihmisen olemassaolon ydin ei avaudu tieteen kuvattavaksi. Veli-Matti Värri (2002) kirjoittaa ihmisen tarvitsevan eheytyäkseen ja viisastuakseen rauhaa ja juurtumista. Taloudellisten arvojen määrittäessä kaiken ihmisestä tulee väline, jolla ei ole mitään essentiaa, olemusta, on vain muuttuvia ja muutettavia ominaisuuksia.<sup>438</sup> Hän muistuttaa: ”- - on valaistava myös tieteellisen tiedon ulottumattomissa olevia, inhimilliselle elämälle ensisijaisia eksistenssin ’syvätasoja’, olemassaolon rajallisuuden, haavoittuvuuden ja armon ulottuvuuksia”<sup>439</sup>.

Kunnioittaa enemmän ihmisen elämää kuin tiedettä; siinä Puhakaisen keskeinen teesi. On korostettava ihmisen arkisen kokemusmaailman ja erilaisten elämänmuotojen, kuten filosofian, uskonnon, mystiikan, taiteen, liikunnan ja politiikan arvoa ja merkitystä ihmiselämässä.<sup>440</sup> Se, että olemme ihmisiä, ja pohdimme mitä on olla ihminen, ei ole vain tiedollisten kysymysten parissa askarointia. Jokainen persoona ratkaisee myös sen, millaisina moraalisisina olentoina näen itseni ja muut ihmiset.

---

<sup>436</sup> Rukouspäiväjulistus vuodelle 2006, internet-lähde.

<sup>437</sup> Puhakainen 2002, 44 .

<sup>438</sup> Värri 2002, 343.

<sup>439</sup> Värri 2002, 348.

<sup>440</sup> Puhakainen 2002, 62.

## 8 MITÄ KASVATUS SEKULARISOITUNEESSA MAAILMASSA ON?

Moraalitodellisuuden pirstaloituminen asettaa kasvattajan vaikeiden kysymysten eteen: miksi oikeastaan kasvatan, mihin suuntaan voin kasvattaa ja kuka siitä päättää? Institutionalisoituneen kasvatuksen irrotessa kollektiivisista moraalista järjestyksistä, asettuu kasvatus ikään kuin tuskalliseen välitilaan, koska relativismin mukaan arvojen välillä ei tarvitse nähdä laatueroja. Kuitenkin hyveiden välillä tulisi nähdä eroja ja kasvatus edellyttää mahdollistukseksi sopimista ja sitoutumista tiettyjen arvopäämäärien puolesta. Kilpailuyhteiskunnan arvojen syöpymisen voisi ajatella johtavan synkimmissä skenaarioissa lähimmäisen syövään taisteluun tai ainakin jatkuvaan kilpavarusteluun. Suomalainen yhtenäiskulttuurin yhteiskunta on siirtyessään yksilöllisyyttä korostavaan kulttuuriin repinyt paljon perinteisiä rakenteita rikki. Kasvatus vaatisi ennen kaikkea aikaa ja yhteisöllisyyttä.

Huolimatta siitä, mistä näkökulmasta sekularisaatiota ja postmodernia käsittelevää kirjallisuutta lukee, olen mielessäni aina päätenyt saman ongelman ääreen: kipuilemme elämämme kestävän taustavakuutuksen olemassaolon puuttumista, missä traditio ole tukemassa yksilöllisiä valintojamme. Kaipaamme sellaista yhteiskuntaa, jossa ollaan yksilöinä toisia varten. Kuulen jo korvissani tuomion tämänkaltaisille haavekuville ”kommunitarismien siunauksellisuudesta”. Mutta on uskallettava olla jotakin mieltä. Lapset ja nuoret tarvitsisivat lähelleen aikuisia, joiden kautta voisi oppia, mitä arvojen konkretisoituminen elämässä merkitsee. Elämän perimmäisiä kysymyksiä ei päästä pohtimaan vain tietoa jakamalla, vaan kuuntelemalla, keskustelemalla, läsnä olemalla.<sup>441</sup> Kasvatuksessa tulisi korostaa vastuuseen kasvua ja omantunnon jalostamista. Se ei tapahdu vain kehotuksesta – ihmisen on omakohtaisesti koettava elämä mielekkäänä ja merkityksellisenä. Se, että ihminen on vapaa sekä ulos- että sisäänpäin,

---

<sup>441</sup> Niemi 2000.



tasapainossa vapauden ja vastuun suhteen, merkitsee itsenäisyyttä ja toisaalta maailmaan jäsenyyttä (sosiaalistumista).<sup>442</sup>

## **8.2 Mikä määrittämään kasvatusta?**

En kaipaa paluuta holhoavaan, autoritääriseen tai hierarkkiseen yhteiskuntajärjestelmään, mutta nykyisenkaltainen oman edun ensisijaisuutta ja kilpailua korostava elämänmalli on kestävä. Näen ongelman individualistisessa kulttuurissa siksi, että se ei vaadi sitoutumista tai sopimista, eikä edellytä aitoa kohtaamista tai yhteisiä toimintamalleja. Jos meillä todella olisi aitoa yhteisöllisyyttä ja toimivia uusyhteisöllisiä verkkoja, emme kai puhuisi polarisaatiosta, joka tuottaa uudenkaltaista ihmisten yhteiskunnallista jakoa eliittiin ja syrjäytyneisiin tai ihmettelisi kasvatuksen äkillistä vaikeutumista. Perinteiset kasvattavat yhteisöt, ennen kaikkea perhe ja suku, myös kylä ja kansalaisuus, ovat hajonneet väliaikaisiksi ja valinnaisiksi. Se mikä ennen oli pysyvää ja annettua, on nyt muuttuvaa ja jokaisen itse rakentamaa. Sitoutuminen yhteiseen hyvään ja tunne kuulumisesta ovat kuitenkin olennaisia myös elämän merkityksen kannalta.<sup>443</sup> Meidän olisi oivallettava, että emme tule toimeen pelkän itsemme varassa ja että meillä olisi oltava yhteisöllinen kosketus johonkin itseään suurempaan.

Vaikka maalaamani kuvaukset vaikuttavat monessa suhteessa pessimistisiltä ja ajan kuvausta on kaltaiselleni postmodernin kriitikolle vaikea värittää vaaleanpunaiseksi, niin silti haluan olla rakentamassa tulevaisuutta, joka kajastaa valoa. Jos haluaa hyvän toteutuvan, on siihen ensin uskottava. Meidän ei tule lakata tavoittelemasta hyvää ehdottomien varmuuksien saavuttamattomuuden vuoksi, sillä jo pelkästään tavoitellessamme hyvää saavutamme jotain. Kasvatus on nimenomaan toivon horisontin luomista,

---

<sup>442</sup> Skinnari katsoo vapauden ulospäin, suhteessa muihin merkitsevän vastuuta tuntematonta vapautta, piittaamattomuutta. Vapaus sisäänpäin taas lähtee velvollisuusetiikan mukaisesta sokeasta säännön seuraamisesta. Vapauden ja vastuun tasapaino merkitsee arvotajuista dialogia itsen ja maailman kanssa; tällöin ihminen pyrkii toimimaan eettisesti, buberilaisittain ilmaistuna pyrkii jokaista kunnioittavaan Minä-Sinä -suhteeseen. Skinnari 2001, 516-517.

<sup>443</sup> Puolimatka 1999.

uskomista hyvään ja sitoutumista sen puolesta – halua omalla pienellä, mutta samalla korvaamattomalla panoksella rakentaa tätä päivää ja tulevaisuutta.

Hannele Niemen mukaan meidän on tiedostettava, että kasvattajina olemme luomassa lapselle sitä kulttuurista kenttää, josta hän ammentaa näkemyksensä, asenteensa, arvonsa ja tulkintatapansa. ”Me luomme hänelle aina maaston, johon on jo joitakin polkuja piirretty.”<sup>444</sup> Mikäli emme selvästi tiedosta kasvatuksellista vastuutamme, vie osa näistä reiteistä pimeään ja umpikujaan. Voimme luoda myös maastoa, joka ohjaa etsimään elämän perimmäisiä arvoja ja auttaa lapsia kasvamaan kokonaisvaltaisina ihmisinä, myös oman merkityksensä tiedostaen. En suinkaan ole indoktrinaation tai moraalien ulkoapäin ohjautumisen kannalla, enkä valmiin maailmankuvan tarjoamisen puolestapuhuja, mutta käsitys arvojen yksilöllisestä ehdottomuudesta suhteessa lapsen kypsyttämiseen ja aseettomuuteen paljaan maailman edessä asettaa paljon kysymyksiä. Pieni lapsi on kykenemätön jäsentämään todellisuutta sellaisenaan ja itsenäisesti valitsemaan, minkä vuoksi kasvattajaa tarvitaan jonkinlaiseksi maailmansuhteen selittäjäksi. Kasvattajan tehtävä on olla merkitysnäkökenttien avaaja tai Veli-Matti Värriin sanoin ”maailmansuhteen tulkki” ja ”maailmankantaja”.<sup>445</sup>

Kasvatus on Launosen (2001) mukaan arvojen välittämistä – eikö lapsen voisi ajatella saavan lahjaksi jonkinlaisen arvomaailman? Jos kasvattaja ei ajattele olevansa oikeutettu välittämään arvoja kasvatettavalleen, tai näe kasvatusta päämääräkäsityksenä, ottavat oikeuden siihen muut oheiskasvattajat. Kasvattaja voi oman arvojen maailman esille tuomalla ”puhutella” ja synnyttää arvokokemuksia lapsessa.<sup>446</sup> Kasvu ei kuitenkaan ole mikään automaatio. ”Valmiina emme voi antaa juuri mitään, jokainen kasvava luo aineksistamme oman karttansa. Kylvää voimme ja kastella, maaperääkin voimme kitkeä. Mutta kylvettävä on, jos kasvua halutaan.”<sup>447</sup>

---

<sup>444</sup> Niemi 2000.

<sup>445</sup> Värri, 1997.

<sup>446</sup> Puolimatka 1999, 124.

<sup>447</sup> Niemi 2000.

Uskonnollinen on jossain määrin aina kontekstuaalista ja osa historiaansa (täten siis muuttuvissa olevaa), joten etiikan perustelemisen motiivit uskonnolla eivät riitä moniarvoisessa yhteiskunnassa. Mielestäni meidän tulisi kuitenkin myös etsiä uskonnoista ajatonta eettistä perustaa, jonka maallistumisprosessin myllerryksessä olemme hukanneet. Se, että moraalitodellisuus muuttuu, ei merkitse moraalin sisällön tyhjenemistä. Etiikka on ikuista. Meidän on lähdettävä kysymään ihmisyyden peruskysymysten kautta kaikille yhteisten moraalisten hyveiden perään. Meidän on otettava moraalin subjektiivisuus todesta. Eettisyyden lähtökohtana on aina kuitenkin oltava Toinen.

Muotoilen omat kasvatusteesini, joihin kiteytyy näkemykseni siitä, mitä kasvatus sekularisoituneessa ajassa edellyttää. Tämä olkoon kannanottoni kaiken edellä analysoidun jälkeen omasta kasvatuskäsityksestäni.

1. Kasvatus vaatii yhteisöjä rikkovassa ajassa yhteisöllisyyttä.
2. Eettisesti näköalattomassa ajassa kasvattajaa tarvitaan todellisuuden tulkiksi auttamaan kasvavaa.
3. Kasvavan lapsen arvoituksen edessä olemme perimmiltään salaisuuden, mysteerin edessä.
4. Kasvatus on auttamista sekä kykyä ja tahtoa rakastaa.
5. Kasvatus merkitsee sitoutumista ja vastuun ottoa.
6. Kasvatus on arvojen välittämistä lapsi-aikuinen –suhteen kautta, esimerkin, ohjauksen ja arvokokemusten kautta.
7. Kaiken salliva relativismi on tuhoisaa. Ei ole syytä vajota relativismin suohon.
8. Kasvatus vaatii arvojen punnintaa, sopimista yhteisistä arvoista sekä ennen kaikkea niiden puolesta elämistä.

# LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Alasuutari, P. 1999. Laadullinen tutkimus. Tampere: Vastapaino.

Autio, T. 2002. Teaching Under Siege: Beyond the Traditional Curriculum Studies and /or Didaktik Split. Tampereen yliopisto. Acta Universitatis Tamperensis 904.

Bauman, Z. 1992. Intimations of Postmodernity. London, New York: Routledge.

Bauman, Z. 1996. Postmodernin lumo. Tampere: Vastapaino.

Bauman, Z. 2001. The Individualized Society. Cambridge: Polity Press.

Beck, U. 1999. Mitä globalisaatio on? Virhekäsityksiä ja poliittisia vastauksia. Suom. Tapani Hietaniemi. Tampere: Vastapaino.

Berger, P. & Luckmann, T. 1995. Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Helsinki: Gaudeamus.

Bråkenhielm, C. R. 2005. Religion och livsåskådning efter sekularisering. Teologinen aikakauskirja 2/2005. 99-111.

Bruce, S. 1996. Religion in the Modern World. From Cathedrals to cults. Oxford/ New York: Oxford University Press.

Bruce, S. 2002. God is Dead. Secularization in the West. The Religion in the Modern World. Series. Oxford: Blackwell Publishers.

Delanty, G. 2000. Modernity and Postmodernity. London: SAGE.

Delius, C., Gatzemeier, M., Sertcan, D. & Wünscher, K. 2000. Filosofian historia antiikista nykypäivään. Suom. Ojanen, E. 2001. Köln: Konemann.

Gadamer, H-G. 2004. Hermeneutiikka. Tampere: Vastapaino.

Gerris, J. 1994. Perhearvot vanhempien silmin: perhe-elämän ja lastenkasvatuksen arvoperustaiset mallit. Teoksessa Virkki, J. (toim.) Ydinperheestä yksilöllistyviin perheisiin. Helsinki: WSOY, 144-162

Giddens, A. 2000. Run-away World. How Globalisation is Reshaping Our Lives. London: London Profile.

Giddens, A. 1995. Elämää jälkitraditionaalisessa yhteiskunnassa. Teoksessa Beck, U., Giddens, A., Lash, S. 1995. Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio. Suom. Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino, 83- 152.

Hallamaa, J. 2003. Uskonnotonta moraalia vai moraalitonta uskontoa? Teoksessa Helenius, T., Koistinen, T. & Pihlström, S. (toim.) Uskonnonfilosofia. Helsinki: WSOY, 391-417.

Hargreaves, A. 1994. Changing Teachers, Changing Times. Teachers' work and culture in the postmodern age. London: Teachers College Press.

Harisalo, R. & Miettinen, E. 2004. Hyvinvointivaltio. Houkutteleva lupaus vai karvas pettymys. Tampere: Tampere University Press.

Hautamäki, A. 1996. Individualismi on humanismia. Teoksessa Hautamäki, A., Lagerspetz, E., Sihvola, J., Siltala, J. & Tarkki, J. Yksilö modernin murroksessa. Tampere: Gummerrus, 13-42.

Heikkilä, M. & Helander, E. 1999. Uskonto ja nykyaika. Yksilö ja eurooppalaisen yhteiskunnan murros. Sitra 217 Puheenvuoroja. Jyväskylä: Atena.

Helkama, K. 1997. Arvojen ja ihmiskuvan murros. Teoksessa Hämäläinen, J (toim.). Murroksen aika. Selviääkö Suomi rakennemuutoksesta? Juva: WSOY.

Helve, H. 2002. Arvot, muutos ja nuoret. Helsinki: Helsinki University Press.

Helve, H. 2005. Nuorten arvojen, maailmankuvien ja katsomusten muutokset. Teoksessa Hoikkala, T., Laine, S. & Laine, J. (toim.) Mitä on tehtävä? Nuorison kapinan teoriaa ja käytäntöä. Helsinki: Loki-kirjat, 205-222.

Heino, H. 2002. Mihin Suomi tänään uskoo? Toinen painos. Helsinki: WSOY.

Hervieu-Leger, D. 2000. Religion as a Chain of Memory. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Hirsjärvi, S., Remes, P & Sajavaara, P. 2000. Tutki ja kirjoita. Helsinki: Tammi.

Hoikkala, T. & Roos, J. P. (toim.) 2000. 2000-luvun elämä. Sosiologisia teorioita vuosituhannen vaihteesta. Helsinki: Gaudeamus.

Hoikkala, T. 2001. Vanhemmuuden (kadonnut) valta ja auktoriteetti. Synteesi 1/2001.

Hollo. 1952. Kasvatuksen maailma. Porvoo: WSOY.

Hytönen, M., Kääriäinen, K. & Niemelä K. (toim.) 2004. Kirkko muutosten keskellä. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2000-2003. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 89. Jyväskylä: Gummerrus.

Häkkinen, S. 2005. Kristinuskon tulevaisuus. Vartija 2/ 2005, 43-50.

- Ihalainen, P. 2005. Kirkko ja kansakunta 1700-luvulla. Teoksessa Pakkasvirta, J & Saukkonen, P. Nationalismit. 2005. Helsinki: WSOY, 146-164.
- Ilmonen, K. 1998. Moraalikysymysten ajankohtaisuus. Teoksessa Ilmonen, K. (toim.) Moderniteetti ja moraalit. Helsinki: Gaudeamus, 5-22.
- Jallinoja, R. 1991. Moderni elämä. Ajankuva ja käytäntö. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura: Länsi-Suomi Oy.
- Jallinoja, R. 2000. Perheen aika. Keuruu: Otava.
- Kallio, E. 2005. Kasvatus hajoavassa ajassa. Nuorten arvot ja moraalikasvatuksen mahdollisuudet. Jyväskylä: Koulutuksen tutkimuslaitos.
- Ketola, K., Pesonen, H. & Sjöblom, T. 1997. Uskonto ja moderni yhteiskunta. Uskontososiologian keskustelunaiheita. Teoksessa Ketola, K., Korkee, S., Pesonen, H., Pyysiäinen, I., Sakaranaho, T. & Sjöblom, T. Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia. Helsinki: Yliopistopaino, 89-127.
- Koivisto, J., Mäki, M. & Uusitupa, T. (toim.) 1995. Mitä on valistus? Tampere: Vastapaino.
- Koski, L. 2004. Yksilöllisyyden moraalisuus koulutuspolitiikassa. Kasvatus 35 (1), 79-89.
- Koski, T. 2005. Juoksemisen filosofiaa. Tampere: Tampere University Press.
- Kotkavirta, J. 1998. Yksilöllisyys, yhteisöllisyys ja etiikka - teema ja variaatioita. Teoksessa Ilmonen, K. (toim.) Moderniteetti ja moraalit. Helsinki: Gaudeamus, 77-93.

Kääriäinen, K., Niemelä, K. & Ketola, K. 2003. Moderni kirkkokansa. Suomalaisen uskonnollisuus uudella vuosituhanella. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 82. Jyväskylä: Gummerrus.

Launonen, L. 2000. Eettinen kasvatusajattelu suomalaisen koulun pedagogisissa teksteissä 1860-luvulta 1990-luvulle. Akateeminen väitöskirja. Jyväskylän yliopisto.

Lehtinen, T. 2002. Eksistentiaalisuus. Vapauden filosofia. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Lehtonen, T. 2005. Uskonto ja yhteisö. Teoksessa Hautamäki, A., Lehtonen, T., Sihvola, J., Tuomi, I., Vaaranen, H. & Veijola, S. 2005. Yhteisöllisyyden paluu. Helsinki: Gaudeamus, 60-89.

Levinas, E. 1996. Etiikka ja äärettömyys. Keskusteluja Philippe Nemon kanssa. Suomentanut Antti Pönni. Tampere: Gaudeamus.

MacIntyre, A. 2004. Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus. Suom. Noponen, N. Helsinki: Gaudeamus.

Marin, M. 1994. Perhe ja moraalit: vuosisata perhekeskustelua. Teoksessa Virkki, J. (toim.) Ydinperheestä yksilöllistyviin perheisiin. Helsinki: WSOY, 10-23.

Markkola, P. 2003. Mitä on sekularisaatio? Teoksessa Melin, H. & Nikula J. (toim.) Yhteiskunnallinen muutos. Tampere: Vastapaino, 47-61.

McGrath, A. E. 1999. Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan. 2. painos. Suomentanut Satu Norja. Helsinki: Kirjapaja.

McGrath, A. E. 2004. Ateismin lyhyt historia. Suom. Raunu, J. Helsinki: Kirjapaja.



Merkel, P. H. & Smart, N. (ed.) 1983. Religion and Politics in the Modern World. New York and London: New York University Press.

Mikkola, T. 2005. Uudenaikainen uskonto. Teologinen aikakauskirja. 4/2005, 359-376.

Ojanen, E. 2005. Ihmisen filosofia. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Ojansuu, J. 2004. Maallistumisen haaste. Vartija 5/6 2004, 187-196.

Ojansuu, J. 2004. Pyhyys. Rajalla oleva ihminen. Helsinki: WSOY.

Paden, W. E. 1992. Interpreting the Sacred. Ways of Viewing the Religion. Boston: Beacon Press.

Pakkasvirta, J. 2005. Kuvittele kansakunta. Teoksessa Pakkasvirta, J & Saukkonen, P. Nationalismit. 2005. Helsinki: WSOY, 70-89.

Puhakainen, J. 2002. Ihmisen arvo tässä ajassa. Vaasa.

Puolimatka, T. 1995. Kasvatus ja filosofia. Helsinki: Kirjayhtymä Oy.

Puolimatka, T. 1999. Kasvatuksen mahdollisuudet ja rajat. Minuuden rakentamisen filosofia. Helsinki: Kirjayhtymä Oy.

Rauhala, L. 1992. Henkinen ihmisessä. Helsinki: Yliopistopaino.

Rauhala, L. 1999. Ihmisen ainutlaatuisuus. Helsinki: Helsinki University Press.

Rauhala, L. 2005. Ihmiskäsitys ihmistyössä. Julkaistu ensimmäisen kerran 1983 (Gaudeamus). Helsinki: Helsinki University Press.

- Rinne, R. & Salmi, E. 1998. Oppimisen uusi järjestys. Tampere: Vastapaino.
- Ruoho, P. 1999. Kansalainen ja kasvatti arvojen ja välineiden maailmassa. Varsinaisen minän tavoitteisiin pyrkimisestä Erik Ahlmanin filosofiassa. Pro Gradu –työ. Tampereen yliopisto.
- Saarinen, E. 1999. Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin. 8. painos. Juva: WSOY.
- Salmela, M. 1998. Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata. Helsinki: Otava, 267-347.
- Sharpe, E. J. 1994. Comparative Religion. A History. Second edition. London: Duckworth.
- Sihvola, J. Yksilö, yhteisö ja hyvä elämä. 1996. Teoksessa Hautamäki, A., Lagerspetz, E., Sihvola, J., Siltala, J. & Tarkki, J. Yksilö modernin murroksessa. Tampere: Gummerrus, 63-113.
- Skinnari, S. 2000. Pedagoginen rakkaus. Kasvattaja elämän tarkoituksen ja ihmisen arvoituksen äärellä. Juva: PS-kustannus.
- Skinnari, S. 2001. Ihmiseksi kasvamisen tavoite 2000-luvun haasteena – voimmeko kehittyä viisaammiksi, vapaammiksi ja vastuullisemmiksi? Teoksessa Huhmarniemi, R., Skinnari, S. & Tähtinen, J. Platonista transmodernismiin. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura, 501-528.
- Taylor, C. 1995. Autenttisuuden etiikka. Helsinki: Gaudeamus.
- Tuomi, J. & Sarajärvi, A. 2002. Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi. Helsinki: Tammi.

Ukkola, H. 1978. Ajatus, usko ja historia. Teologisen tutkimusseuran julkaisuja. N:o 7. Helsinki.

Varto, J. 1992. Laadullisen tutkimuksen metodologia. Helsinki: Kirjayhtymä.

Vattimo, G. 1999. Tulkinnan etiikkaa. Suom. Jussi Vähämäki & Liisa Kunttu. Helsinki: Tutkijaliitto.

Vikström, B. 2003. Usko ja ymmärtäminen: hermeneuttinen totuudenetsintä. Teoksessa Helenius, T., Koistinen, T. & Pihlström, S. (toim.) Uskonnonfilosofia. Helsinki: WSOY, 180-205.

Värrin, V-M. 1997. Hyvä kasvatusta – kasvatusta hyvään. Dialogisen kasvatuksen filosofinen tarkastelu erityisesti vanhemmuuden näkökulmasta. Tampere: Tampere University Press.

Värrin, V-M. 2002. Onko opettajana toimimisesta tulossa mahdoton tehtävä? Kriittinen silmäys kansanopettajan identiteetin tarinaan. Teoksessa Mehtonen, L & Väyrynen, K. (toim.) Järjen todellisuus. Juhlakirja Markku Mäelle. Osa 2. Sophopolis: Oulun yliopistopaino, 331-354.

Värrin, V-M. 2003. Kasvatusta ja 'ajan henki'. Teoksessa Isosomppi, L. & Leivo, M. (toim.) Opettaja vaikuttajana?, 44-62.

Weber, M. 1990. Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki. Juva: WSOY.

Wilenius, R. 2002. Miten käy lasten ja nuorten? Keskustelua ja filosofiaa kasvatuksesta. Helsinki: Dialogia.

Wilenius, R. 2003. Mitä on ihminen? Filosofiaa ihmisestä ja inhimillisestä kasvatusta. Toinen painos. Helsinki: Dialogia.

Ziehe, T. 1991. Uusi nuoriso. Epätavanomaisen oppimisen puolustus.  
Tampere: Vastapaino.

### ***PAINAMATTOMAT LÄHTEET:***

Hoikkala, T. 2005. Studia Generalia – Kenen Suomi? Arvot ja kilpailuyhteiskunta. Menestyksen uhrilampaat. Luento 3.3.2005.  
Vanajaveden opisto.

Heinimäki, J. 2005. Luento Hämeenlinnan kirkossa 14.9.2005. Kirkko 850 vuotta Suomessa –luentosarja

Kääriäinen, K. 2004. Viitattu 1.3.2005.

[www.evli.fi/kkh/to/2004\\_luento\\_kimmo\\_kaariainen.pdf](http://www.evli.fi/kkh/to/2004_luento_kimmo_kaariainen.pdf)

Laitinen, A. Moderni moraalinen identiteetti: tarvitaanko ”moraalisuuden lähteitä”? Tulostettu 14.3.2005.

<http://www.valt.helsinki.fi/kfil/matti/laitinen.pdf>

Launonen, L. 2002. Minä kasvattajana – arki, arvot ja media.

Luentotiivistelmä Kasvatus Tulevaisuuteen – Yhdessä elämään –seminaari 23.3.2002 Järvenpää. Tulostettu 10.5.2005.

<http://www.yhdessaelamaan.fi/index2.php3?file=tekstit/leevilaunonen.html>

Mikkola, T. 2003. Muuttuvat arvot ja uusi keskiluokka. Tutkimus arvojen mittaamisesta ja monitasoisuudesta. Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen julkaisuja No. 241. Helsingin yliopisto: Helsingin yliopiston verkkojulkaisut. Viitattu 9.10.2005.

<http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/val/sosio/vk/mikkola/>

Niemelä, K. 9.10.2004. Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa. Esitelmä Mikkelin luottamushenkilöpäivillä. Tulostettu 1.3.2005.

[http://www..mikkelinhiippakunta.evl.fi/mp/dp/file\\_library/v/IMG/10998/file/Mikkelinluottamushenkilokoulutus2.doc](http://www..mikkelinhiippakunta.evl.fi/mp/dp/file_library/v/IMG/10998/file/Mikkelinluottamushenkilokoulutus2.doc)

Niemi, H. Kristillinen kasvat. Verkossa 2-3/2000. Viitattu 30.11.2005.  
<http://www.evl.fi/kkh/to/kkn/kksv/20002/hannele.htm>

Ojansuu, J. 2005. Kristinusko ja elonjäämisen haasteet. Maailmankuva – luentosarja. Luento Wetterhoffin auditoriossa 17.11.2005. Vanajaveden opisto.

Suomen ekumeeninen neuvosto. Rukouspäiväjulistus vuodelle 2006. Tulostettu 1.1.2006.  
[http://www.ekumenia.fi/ajankohtaista/rukouspaivajulistus\\_vuodelle\\_2006/](http://www.ekumenia.fi/ajankohtaista/rukouspaivajulistus_vuodelle_2006/)

Suomen evankelisluterilaisen kirkon kasvatustyö: Kirkon lapsi- ja nuorisotyön painopisteet vuonna 2006-2007. ”Jumalan silmissä kaunis” – kannanotto. Tulostettu 11.1.2006.  
<http://www.evl.fi/kkh/to/kkn/painopiste06-07.html>

Suomen evankelisluterilaisen kirkon tiedotuskeskus: Tilastotietoa. Viitattu 12.10.2005.  
<http://www.evl.fi/keskushallinto/>

Wallenius, T. 1995. Aito asia. Charles Taylor, Autenttisuuden etiikka. (Ethics of Authenticity, 1992.) Filosofinen Aikakauslehti Niin & Näin. 3/1995. Viitattu 9.9.2005. [http://www.netn.fi/395/netn\\_395\\_kirja5.html](http://www.netn.fi/395/netn_395_kirja5.html)

Wilenius, R. Arvot ja ihmiskuvan muutos. Luento Wetterhoffin auditoriossa 6.10.2005. Maailmankuva-luentosarja. Vanajaveden opisto.