

USKONTO, KATSOMUS JA KASVATUS

TIETEELLINEN AIKAKAUSKIRJA 1/2022
JOURNAL FOR THE STUDY OF RELIGION,
WORLDVIEWS, AND EDUCATION

USKONTO, KATSOMUS JA KASVATUS

TIETEELLINEN AIKAKAUSKIRJA

JOURNAL FOR THE STUDY OF RELIGION,
WORLDVIEWS, AND EDUCATION

TOIMITUS

Päätoimittaja:

Prof. TT, KM Kati Tervo-Niemelä
Itä-Suomen yliopisto
kati.tervo-niemela@uef.fi

Toimitussihteeri:

TT Isto Peltomäki
isto.peltomaki@helsinki.fi

Toimituskunta:

FT, dos. Anuleena Kimanen
TT Pekka Launonen
TT Jouko Porkka
TT Minna Valtonen

Taitto: Maija Räisänen

Paino: Oy Nord Print Ab
Ulkoasu: Saara Savusalo
Jenni Alasimin luoman
graafisen ohjeiston perusteella

ISSN 2737-0259



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Uskonto, katsomus ja kasvatus on vuonna 2021 perustettu tieteellinen aikakauskirja. Julkaisun tarkoituksena on tukea ja edistää uskontojen ja katsomusten sekä kasvatuksen laaja-alaista ja monitieteistä tutkimusta. Toimitus ottaa vastaan alaan liittyviä artikkeleita ja muita kirjoituksia. Julkaisija käyttää Tieteellisten seurain valtuuskunnan vertaisarviointitunnusta ja on sitoutunut noudattamaan tunnuksen käytölle annettuja ehtoja. Aikakauskirja ilmestyy verkossa open access -julkaisuna. Julkaisija on Uskonnon, katsomuksen ja kasvatuksen tutkimusseura ry.

Religion, Worldviews, and Education is a scientific journal founded in 2021. The purpose of the publication is to support and promote wide-ranging and multidisciplinary research on religions, worldviews, and education. The editorial office receives articles and reviews related to the field. The publisher uses the peer-review label of the Federation of Finnish Learned Societies and undertakes to promote the principles of peer-review instructions. The journal is published online as an open access publication. The publisher is the Society for the Study of Religion, Worldviews, and Education.

SISÄLLYS

KIRJOITTAJAT	4
ARTICLE ABSTRACTS I ARTIKKELIEN ABSTRAKTIT	5
PÄÄKIRJOITUS	9
TIETEELLISET ARTIKKELIT	
📖 Jenni Spännäri, Laura Kallatsa & Kati Tervo-Niemelä: ”Ei oo puhuttu.” Uskonnosta puhuminen ja puhumattomuus suomalaisissa perheissä	11
📖 Tarja Meijer: Lasten osallisuus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon perhejumalanpalveluskaavoissa	34
📖 Anuleena Kimanen: Vapaus – sivistys – osallisuus: Opetuksen avoimuuden ilmausten vertailua koulun uskonnonopetuksen ja rippikoulun opetussuunnitelmissa	58
📖 Tiia Liuski & Jan Grimell: The professional competence of Finnish and Swedish military chaplains in divergent operational environments	74
KATSAUKSET	
Pietari Hannikainen: Uuden sukupolven yhteisöt. Evankelis-luterilaisen jumalanpalvelusyhteisöliikkeen osallistujien yhteisöllisyys, arvot ja hengellisyys	97
Marjaana Kavonius: Peruskoulun katsomusopetus – mielikuvista muuttuvan yhteiskunnan tarpeisiin	103
Juha Luodeslampi: Haastetun oppiaineen puolustajat – Uskonnon- opettajana peruskoulun syntyvaiheessa	111
Salla Poropudas: Kirkon työntekijän identiteettiä rakentamassa?	119
Eija Taskinen-Tuovinen: Herännäisopiston muuttuva identiteetti	123



KIRJOITTAJAT

PhD JAN GRIMELL, tutkijatohtori, Uppsalan yliopisto

TT PIETARI HANNIKAINEN, yliopistonlehtori, Helsingin yliopisto

TT LAURA KALLATSA, tutkijatohtori, Itä-Suomen yliopisto

FT, TM MARJAANA KAVONIUS, katsomusaineiden yliopisto-opettaja,
Helsingin yliopisto

FT ANULEENA KIMANEN, dosentti, yliopistonlehtori, Turun yliopisto

TM TIIA LIUSKI, nuorempi tutkija, Itä-Suomen yliopisto

FT, TM JUHA LUODESLAMPI, asiantuntija, Kirkkohallitus

TM TARJA MEIJER, varhaiskasvatuksen pappi, Mäntsälän seurakunta;
Espoon hiippakunnan pappisasessori

FT SALLA POROPUDAS, vs. kirkkoherra, Siuntion seurakunta; hiippakuntasiihtee-
ri, Helsingin hiippakunnan tuomiokapituli (virkavapaalla)

TT JENNI SPÄNNÄRI, tutkijatohtori, Itä-Suomen yliopisto

FT EIJA TASKINEN-TUOVINEN, äidinkielen, kirjallisuuden ja viestinnän lehtori,
Portaanpään kristillinen opisto

TT, KM KATI TERVO-NIEMELÄ, professori, Itä-Suomen yliopisto

ARTICLE ABSTRACTS ARTIKKELIEN ABSTRAKTIT

Jenni Spännäri, Laura Kallatsa & Kati Tervo-Niemelä

The decline in religiosity is observed not only at the level of societies, but also in families. In the study of religious education, not enough attention has been paid to how much religion is talked about in families. This article examines discussing and non-discussing religion in Finnish families:

- 1) Do Finnish families discuss religion?
- 2) What kinds of differences exist between generations in discussing religion?
- 3) What are the reasons for and consequences of discussing or non-discussing religion?

The research material consists of quantitative and qualitative material. Quantitative data was collected by telephone interviews in five countries at the turn of the year 2020–2021. Qualitative data was collected in family interviews in 2019–2021. The research is part of a larger international project that examines the transmission of tradition and religiosity and its change in families between generations in five different countries (Finland, Germany, Italy, Hungary and Canada).

Our key findings are that 1) a culture of non-discussing is strong in families, both in relation to issues of personal importance to the family members and in relation to religiosity, 2) the culture of non-discussing is challenged, as the youngest generation discusses religion more than their parents and grandparents, and 3) discussing and non-discussing is strongly linked to family security and family dynamics.

Uskonnollisuuden heikentymistä havaitaan paitsi yhteiskuntien, myös perheiden tasolla. Uskontokasvatusta tutkittaessa ei ole aikaisemmin kiinnitetty riittävästi huomiota siihen, miten paljon perheissä puhutaan uskonnosta. Tämä artikkeli tarkastelee uskonnosta puhumista ja puhumattomuutta suomalaisissa perheissä:

- 1) Puhutaanko suomalaisissa perheissä uskonnosta?
- 2) Millaisia eroja sukupolvien välillä on uskonnosta puhumisesta ja puhumattomuudesta?
- 3) Mitkä ovat uskonnosta puhumisen ja puhumattomuuden syyt ja seuraukset?

Tutkimusaineisto koostuu määrällisestä ja laadullisesta aineistosta. Määrällinen aineisto koostuu viidessä maassa vuodenvaihteessa 2020–2021 puhelinhaastatte-

luilla kerätystä aineistosta. Laadullinen aineisto on kerätty perhehaastatteluissa vuosina 2019–2021. Tutkimus on osa kansainvälistä hanketta, joka tarkastelee perinteensiirtoa ja uskonnollisuutta ja sen muutosta perheissä sukupolvien välillä viidessä eri maassa (Suomi, Saksa, Italia, Unkari ja Kanada).

Keskeiset tuloksemme ovat, että 1) perheissä esiintyy vahvana puhumattomuuden kulttuuria, sekä suhteessa itselle tärkeisiin asioihin että suhteessa uskonnollisuuteen, 2) tämä kulttuuri on murtumassa, sillä nuorin sukupolvi puhuu uskonnosta vanhempiaan ja isovanhempiaan enemmän ja 3) puhumisen ja puhumattomuuden kulttuuri linkittyy vahvasti turvan kokemiseen perheessä ja perheen sisäiseen dynamiikkaan.

Tarja Mejjer

This article studies how the participation of children is supported in the three worship formulas for families in the Evangelical Lutheran Church of Finland and how it has developed. The article suggests that there are three tendencies to support children's participation in these three worship formulas: agency, experiencing and learning. The general aims of these worship formulas are defined in the article as a holistically experienced worship, the parishioner as the subject of the worship and the personal requirements of the child taken into account. The general aims are achieved through the tendencies that support children's participation.

Tässä artikkelissa tutkitaan miten Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kolmessa perhejumalanpalveluskaavassa ja niiden oppaissa on tuettu ja tuetaan lasten osallisuutta. Lasten osallistamisen mahdollistamiseksi voidaan kaavoissa havaita kolme tapaa: toimijuuden, kokemisen ja oppimisen tukeminen. Näiden avulla pyritään kohti kaavojen yleisiä tavoitteita: holistista, kaikilla aisteilla koettavaa jumalanpalvelusta, seurakuntalainen jumalanpalveluksen subjektina, lapsen henkilökohtaiset edellytykset huomioiden. Kaavojen yleiset tavoitteet saavutetaan tukemalla lasten osallisuutta.

Anuleena Kimanen

This article addresses discourses used to express openness in the three most recent curricula of Finnish Lutheran confirmation classes (2017, 2001 and 1980) and religious education (RE) in schools (2014, 2004 and 1994). These discourses are analysed to determine the positions, rights and duties they construct for teachers and learners. The RE curricula used a discourse of general knowledge that constructs the position of an educated observer. More committed identities were also constructed, but the related discourses were conflicting and ambiguous. The confirmation school curricula have shifted from helping students to embrace faith to a discourse of participation, both in decision-making about their learning (agen-

cy) and as members of their faith community (belonging). Participation understood as agency encouraged openness; as belonging, it set a closed, socialising goal. Hence, for both school RE and confirmation classes, agency could be a useful concept to describe young people's freedom to choose their faith commitment.

Tässä artikkelissa tarkastellaan diskursseja, joilla perusopetuksen uskonnonopetuksen ja luterilaisen kirkon rippikoulun viimeaikaisissa opetussuunnitelmissa ilmaistaan tavoitteiden avoimuutta. Löydettyjä diskursseja analysoidaan siitä näkökulmasta, millaisia asemia, oikeuksia ja velvollisuuksia ne rakentavat opetukselle ja oppijalle. Tutkimuksen kohteena ovat peruskoulun opetussuunnitelmat vuosilta 2014, 2004 ja 1994. Rippikoulusuunnitelmat ovat vuosilta 2017, 2001 ja 1980. Tarkastelluissa perusopetuksen uskonnon opetussuunnitelmissa käytettiin kaikissa yleissivistyksen diskurssia, joka rakentaa sivistyneen tarkkailijan asemaa. Sitoutuneempiakin identiteettejä rakennettiin, mutta nämä diskurssit olivat ristiriitaisia ja monitulkintaisia. Rippikoulun opetussuunnitelmissa on siirrytty uskon omaksumisessa auttamisen diskurssista osallisuuden diskurssiin. Toimijuuden merkityksessä osallisuus toimi hyvin avoimuuden ilmaisemisessa, sen sijaan kuulumisen merkityksessä osallisuus muodosti suljetun, sosiaalistavan tavoitteen. Toimijuus olisikin sekä koulun uskonnonopetukselle että rippikoululle hyvä käsite kuvaamaan nuoren vapautta ratkaista itse, mihin sitoutuu.

Tiia Liuski & Jan Grimell

This article draws a comparative picture on the Lutheran military chaplain's profession, professional competence and their commonalities and differences in Finland and Sweden. We also present the historical, societal and organisational context that have contributed to the development of professions in both countries. The results show that military chaplains in both countries adopt a hybrid identity suited to the military environment from their own professional premises. Where Finnish military chaplains are expected to have ever-growing know-how and increasing educational and training competency also from outside the field of theology, Swedish military chaplains have emphasized their pastoral side, especially when working in crisis areas. The Finnish military chaplains are more heterogeneous as a group and their work is very autonomous. In particular, regional differences in the practical content of the work are highlighted in addition to the lack of a clear educational path. In Sweden, the chaplaincy and theological competency are especially emphasized and some of the military clergy face the challenge of conflicting placement in the context of two institutions at the same time. A strong bond with one's own church can also pose challenges in embracing military culture and the hybrid identity.

Artikkelissa vertaillaan monimenetelmäisen aineiston avulla luterilaisten sotilaspappien professiota, ammatillista kompetenssia sekä niiden yhtäläisyyksiä ja eroja Suomessa ja Ruotsissa. Esittelemme myös niitä historiallisia, yhteiskunnallisia ja organisatorisia taustoja, jotka ovat vaikuttaneet ammattikuntien kehitykseen molemmissa maissa. Tuloksista käy ilmi, että molempien maiden sotilaspapit omaksuvat työssään sotilaalliseen toimintaympäristöön soveltuvan hybridi-identiteetin omista ammatillisista lähtökohdistaan käsin. Siinä missä suomalaisilta sotilaspapeilta odotetaan alati kasvavaa tietotaitoa ja lisääntyvää koulutuksellista ja kasvatuksellista kompetenssia myös teologian alan ulkopuolelta, ruotsalaisilla sotilaspapeilla korostuu sielunhoidollinen ote erityisesti kriisialueilla työskenneltäessä. Suomalaiset sotilaspapit ovat ryhmänä heterogeenisempiä ja työ on hyvin autonomista. Erityisesti alueelliset erot työn käytännön sisällöissä korostuvat selkeän koulutuspolun puutteen lisäksi. Ruotsissa pappeus ja teologinen kompetenssi painottuvat enemmän ja osalla sotilaspapistosta voikin olla haasteena ristiriitainen sijoittuminen kahden instituution kontekstiin samaan aikaan. Vahva sidos omaan kirkkoon voi aiheuttaa myös haasteita sotilaskulttuurin ja hybridi-identiteetin omaksumisessa.

KATSOMUSKASVATUS KOSKETTAA IHMISTÄ LÄPI ELÄMÄN

KATI TERVO-NIEMELÄ
PÄÄTOIMITTAJA

Lämpimästi tervetuloa Uskonto, katsomus ja kasvatustieteiden aikakauskirjan toisen numeron äärelle. Aikakauskirjan päätarkoitus on tukea ja edistää uskontojen ja katsomusten sekä kasvatuksen laaja-alaista ja monitieteellistä tutkimusta ja julkaista aihepiiriin liittyviä tieteellisiä artikkeleita ja muita kirjoituksia.

Uskontoon, katsomukseen ja kasvatukseen liittyvät kysymykset koskettavat ihmisen koko elämänkaarta. Ihmisyyteen kuuluva muutos ja kasvu ei ole vain lapsuuteen ja nuoruuteen kuuluvaa eikä pääty aikuisuuteen siirryttäessä, vaan on vahvasti koko elämän jatkuva prosessi. Tämä koskee myös uskontoon ja katsomukseen liittyvää muutosta ja kasvua. Uskonto- ja katsomuskasvatuksen teemat ovat yksilöllisiä kysymyksiä, mutta ne ovat läsnä myös erilaisissa virallisissa ja muodollisissa sekä epävirallisissa ja epämuodollisissa kasvatuksen konteksteissa. Kysymykset ovat merkityksellisiä perheissä, seurakunnissa, kirkoissa ja muissa uskonnollisissa yhteisöissä, kouluissa ja oppilaitoksissa ja yhteiskunnan muissa instituutioissa.

Myös tässä aikakauskirjan numerossa tarkastellaan uskontoon, katsomukseen ja kasvatukseen liittyviä kysymyksiä eri elämänvaiheissa ja konteksteissa. Artikkelit käsittelevät uskonto- ja katsomuskasvatuksen kysymyksiä niin lapsuuteen, nuoruuteen, nuoreen aikuisuuteen kuin aikuisuuteen ja eri sukupolviin liittyvistä näkökulmista. Kysymyksiä tarkastellaan niin perheen ja uskonnollisten yhteisöjen näkökulmista kuin yhteiskunnan kasvatuksen eri konteksteissa kouluissa, muissa oppilaitoksissa ja puolustusvoimissa.

Tämä numero koostuu neljästä vertaisarvioidusta tieteellisestä artikkelista ja viidestä väitöskirjasta. Ensimmäisen tieteellisen artikkelin keskiössä on uskonnosta puhumisen kysymykset perheissä ja eri sukupolvissa. Uskontokasvatuksen aiemmassa tutkimuksessa uskonnosta puhumisen tarkastelu on jäänyt vähälle huomiolle. Artikkelit nostaa esille monia suomalaisten perheiden haasteita liittyen us-

konnosta puhumiseen ja puhumattomuuteen, mutta toisaalta tuo esiin katsomuskasvatuksen näkökulmasta myönteisiä muutoksia perheissä.

Toisessa artikkelissa tarkastellaan lasten osallisuutta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon perhejumalanpalvelusten kaavoissa. Artikkelel osoittaa ainakin kaavojen tasolla perheille suunnattujen jumalanpalvelusten muuttuneen vahvemmin lapsen osallisuutta vahvistaviksi. Tämä näkyi artikkeleihin perusteella useilla eri tasoilla.

Kolmannessa artikkelissa pureudutaan opetuksen avoimuuden kysymyksiin rippikoulun ja peruskoulun uskonnonopetuksen konteksteissa. Artikkelissa tarkastellaan opetussuunnitelmien näkökulmista sitä, millaisin diskurssein opetuksen tavoitteiden avoimuutta ilmaistaan ja millaisia asemia, oikeuksia ja velvollisuuksia ne rakentavat oppijalle. Tutkimus osoittaa niin kiinnostavaa pysyvyyttä kuin muutosta näissä diskursseissa. Muun muassa rippikoulun osalta tämä on tarkoittanut siirtymistä uskon omaksumisesta auttamisesta osallisuuden diskurssiin. Tämä osallisuuden vahvistumisen painottaminen näyttäytyy evankelis-luterilaisen kirkon kontekstissa laajemminkin.

Aikakauskirjan neljäs tieteellinen artikkeli on englanninkielinen ja tarkastelee ammatillista kompetenssia uskontokasvatuksen ammattilaisten näkökulmasta. Tutkimuksen kohteena ovat sotilaspapit Suomessa ja Ruotsissa. Sotilaspapit ovat tutkimuksellisesti erityisen kiinnostava ryhmä, joiden työhön vaikuttavat välittömästi useilla eri tasoilla tapahtuvat muutokset. Artikkelel nostaa esiin mielenkiintoisia eroja Suomen ja Ruotsin sotilaspappien välillä. Molemmissa maissa sotilaspappien työhön kohdistuvat vaatimukset ovat muuttuneet, mutta kehityskulku on ollut osin erilaista.

Viidessä väitöslektiössä tarkastelun kohteena on uskontoon, katsomukseen ja kasvatukseen liittyviä kysymyksiä koulun uskonnonopetuksessa niin nuorten kuin pitkän linjan uskonnonopettajien näkökulmista ja kristillisen opiston, jumalanpalvelusyhteisöjen ja ammattiin kasvamisen näkökulmista. Toivottavasti viihdyt tekstien äärellä.

Olet tervetullut myös tarjoamaan tutkimustasi tai tutkimukseen pohjautuvaa kirjoitusta julkaistavaksi. Uskonto, katsomus ja kasvatustutkimus julkaisee tutkimusartikkeleita, katsauksia ja kirja-arvosteluja, jotka liittyvät uskonnon, katsomuksen ja kasvatustutkimukseen. Otamme lämpimästi vastaan ehdotuksia julkaistavista teksteistä. Kirjoitukset voivat liittyä kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen sekä eri katsomusten kasvatusajatteluun ja toimintaan. Ne voivat tarkastella ilmiökenttää yksilöiden, kotien, koulun, uskonnollisten ja katsomuksellisten yhteisöjen ja/tai yhteiskunnan näkökulmasta. Kirjoitukset voivat käsitellä niin uskonnollisuutta kuin uskonnottomuutta. Tutkimusartikkelit julkaistaan vertaisarvioinnin perusteella. Ohjeet tekstien tarjoamiseen löydät tämän aikakauskirjan lopusta ja osoitteesta <https://www.ukkt.fi/aikakauskirja/>.

Antoisia hetkiä aikakauskirjan äärellä.

”EI OO PUHUTTU.”

USKONNOSTA PUHUMINEN JA PUHUMATTOMUUS SUOMALAISISSA PERHEISSÄ

JENNI SPÄNNÄRI, LAURA KALLATSA & KATI TERVO-NIEMELÄ

Johdanto

”Suomalainen mies ei puhu eikä pussaa” on kaikille tuttu sanonta, jolla kuvataan yleistä mielikuvaa suomalaisista ja ennen kaikkea miehistä. Puhumattomuus ja hiljaisuus ovat keskeisiä piirteitä, jolla suomalaisuutta usein kuvataan. Myös tutkimuksissa suomalaiset ovat osoittautuneet viestijäprofiililtaan hiljaisiksi.¹ Vaikka kyseessä olisi osittain myytti ja vähintäänkin stereotypia, joka ei kuvaa kaikkia suomalaisia, puhumattomuudella on silti paikkansa osana suomalaista identiteettiä ja sosiaalista todellisuutta.² Myös suomalaista uskonnollisuutta kuvataan korostuneen yksityisenä. Uskonnollisuutta harjoitetaan itsekseen ja yksityisesti, ei niinkään julkisesti.³

Useat tutkimukset osoittavat perheiden uskonnollisuuden heikentyneen useissa jälkiteollisissa maissa, jopa ennakoitua nopeammin.⁴ Tämän taustalla ovat monenlaiset yhteiskunnalliset ja kulttuuriset muutokset, kuten individualisaatio ja uskonnollisen vallan eriytyminen yhteiskunnallisesta vallasta.⁵ Muutoksia on tapahtunut myös ruohonjuuritasolla; perheissä ja niiden uskonnollisessa elämässä ja kasvatuksessa. Yhä useampi kasvaa kodissa, jossa uskonto ei ole ollut aktiivisesti läsnä kasvatuksessa.⁶

Yksi keskeinen osa uskonnon niin näkyvyyttä kuin jatkuvuutta perheissä on kysymys uskonnosta puhumisesta: onko uskonto jaettava vai yksityisasia, josta ei avoimesti puhuta? Tässä tutkimuksessa olemme kiinnostuneita uskonnosta puhu-

1 Gudykunst 1998.

2 Olbertz-Siitonen & Siitonen 2015.

3 Salomäki 2020, 98; Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2005, 113.

4 Woodhead 2018; Suomen kehityksestä, ks. Salomäki et al. 2020.

5 Ks. esim. Gärtner 2019.

6 Beyer 2018; Davie 2007; Pollack 2008; Pollack 2012, Voas & Doebler 2011; Müller 2013; Stolz et al. 2016; Gärtner 2018.

misesta suomalaisissa perheissä: missä määrin suomalaisissa perheissä puhutaan uskonnosta ja miten suomalaiset eroavat muista maista? Tarkastelemme myös puhumisesta sukupolvissa tapahtuneita muutoksia ja sitä, mistä mahdollinen puhumattomuus perheissä johtuu. Aiemmissä uskonnollista perinteensiirtoa tarkastelevissa tutkimuksissa puhuminen on useimmiten sivuutettu aihe huomion keskityessä esimerkiksi perheen uskonnolliseen osallistumiseen.⁷

Uskonnosta puhumista ja puhumattomuutta tarkastelemalla voidaan saada arvokasta tietoa paitsi yksittäisten perheiden, myös perhesukupolvien viestimiskäytänteistä, kun on kyse katsomusasioista. Tätä kautta on mahdollista tarkastella myös uskonnollisen ilmapiiirin muutosta: miten eri-ikäiset ja eri sukupolvia edustavat perheenjäsenet kuvaavat uskonnosta puhumisen ja puhumattomuuden kulttuurista omassa perheyhteisössään. Samalla on mahdollista tarkastella, miten puhuminen ja puhumattomuus vaikuttavat jaettujen merkityshorisonttien rakentumiseen perheissä.

Teoreettinen viitekehys: puhuminen ja puhumattomuus kulttuurissa ja perheissä

Puhumisen ja puhumattomuuden käytänteissä on osaltaan kyse kulttuurista. Kun aikaisemmassa tutkimuksessa on tarkasteltu suomalaista kulttuuria ja viestijäprofiilia suhteessa muihin maihin, on havaittu muun muassa ”hiljaisen⁸” ja ”individualistin⁹” suomalaisen viestintäprofiilit. Näiden varaan rakentuu myös käsitys suomalaisesta suorasukaisuudesta kansainvälisissä kohtaamisissa.¹⁰ Sekä aikaisemman tutkimuksen että kulttuurissa elävien narratiivien mukaan keskustelu, sanallinen vuorovaikutus ja asioista avoimesti puhuminen eivät ole tyypillisiä suomalaisen kulttuurin piirteitä. Hiljaisuutta on myös kuvattu suomalaisten ’luonnolliseksi olemisen tilaksi’.¹¹

Puhumattomuus ei kuitenkaan ole suomalaisille pelkästään ongelmatonta. Puhumattomuuden kulttuuria ovat vahvistaneet kollektiiviset traumat, kuten sodat. Sotien jälkeen ja niiden aikana puhumattomuus, periksiantamattomuus ja tunteiden piilottaminen saatettiin nähdä välttämättömyytenä, mutta myös maan tapana. Tämä koski erityisesti miehiä, joilla oli sotakokemustenkin vuoksi erityisiä vaikeuksia tunne-elämässä ja tunnetaitokasvatuksessa.¹² Kärsimyksistä vaiettiin, sekä yh-

7 Smith & Adamczyk 2021, 53-54; ks. myös Smith & Denton 2005.

8 Lehtonen & Sajavaara 1985.

9 Hofstede 1994.

10 Gudykunst 1998.

11 Carbaugh et al. 2006.

12 Julkunen 2012.

teisötasolla että henkilökohtaisessa elämässä, ja vaikenemisen kulttuuri siirrettiin myös lapsille.¹³ Puhumattomuus perheissä voi liittyä myös vakaviin ongelmiin, kuten hyväksikäyttöön, väkivaltaan, päihdeongelmiin tai mielenterveyden ongelmiin. Niiden salailu saattaa johtaa puhumattomuuden kierteeseen, joka sulkee sisäänsä sekä vanhemmat että lapset.¹⁴ Puhumattomuus onkin useissa perheissä häpeän värittämää.¹⁵

Puhuminen ja puhumattomuus kulttuurissa liittyy myös siihen, mitä keskustelunaiheita pidetään ylipäänsä sopivina. Keiden kanssa mistäkin keskustellaan? Erityisesti uskontoa suomalaiset ovat pitäneet yksityisasiana.¹⁶ Katsomuksista ja omista näkemyksistä on voinut olla erityisen hankalaa puhua. Jos maailmankuvasta, arvoista ja uskonnosta – ja etenkin niiden henkilökohtaisesta merkityksestä – ei koskaan keskustella, miten ne voisivat välittyä seuraaville sukupolville? Uskonnotta puhuminen ja puhumattomuus ovat siis keskeisessä roolissa uskonnon siirtymisessä sukupolvelta toiselle.

Yhteiset keskustelut ovat myös tärkeä tilaisuus luoda yhteisyyttä ja sosiaalisen ryhmän kuten perheen omia merkityshorisontteja. Tällaiset jaetut todellisuudet -merkityshorisontit näkyvät jokapäiväisessä elämässä ja toiminnassa. Ne auttavat jäsentämään todellisuutta ja elämän tapahtumia. Samalla ne kehystävät elämän mielekkyyden ja merkityksellisyyden pohdintoja.¹⁷ Merkityshorisontteja on sekä uskonnollisia että sekulaareja ja kulttuurisia. Uskonnollisilla merkityshorisonteilla on kuitenkin aivan erityinen asema siinä, miten ihminen hahmottaa yhtäältä itseään osana yhteisöä ja toisaalta oman elämänsä merkityksellisyyttä.¹⁸ Uskonnolliset merkityshorisontit liittyvät myös käsityksiin siitä, mitä hyvä elämä on, ja käsityksiin oikeasta ja väärästä.¹⁹

Puhumalla, myös puhumalla uskonnosta, paitsi viestitään muille, myös sanallistetaan omia kokemuksia. Tällaiset sosiaaliset merkityksenantoprosessit voivat tuottaa yksilöille sekä sosiaalisen liittymisen kokemuksia että positiivisen ydinkäsityksen itsestä.²⁰ Uskonnolliset merkityshorisontit eivät siis vaikuta vain ajattelun ja uskomusten tasolla, vaan myös elettyinä ja arjessa – esimerkiksi arjen valinnoissa keskustelunaiheista tai uskonnollisesta osallistumisesta. Järjestäytyneitä uskontoja, kuten kirkkoa, voidaankin tarkastella autenttisuuden instituutioina, jotka tarjoavat yksilöiden valinnoille moninaisia merkityksen luomisen kehyksiä.²¹ Näiden ke-

13 Kivimäki & Männistö 2016; Klefström 2010; Keltikangas-Järvinen 2000.

14 Solantaus 2006.

15 Silfver-Kuhalampi & Helkama 2012; Flemming & Sintonen 2020.

16 Ks. esim. Kääriäinen; Niemelä & Ketola 2005, 113.

17 Taylor 1989; Silberman 2005; Uwland-Sikkema et al. 2018.

18 Vrt. Pargamentin määritelmä, 1997, 32; Pargament et al. 2005.

19 Lindfelt 2003.

19 Silberman 2005.

21 Pessi 2009.

hysten rakentuminen ja jaettujen merkitysten luominen niiden varassa edellyttää kuitenkin kommunikaatiota ja sanallistamista.

Puhuminen ja sen tapa perheessä ovat keskeisiä myös uskontokasvatuksessa. Aikaisemmissa tutkimuksissa on todettu, että perheen sisäiset suhteet ja perheen sisäinen ilmapiiri vaikuttavat vahvasti uskontokasvatuksen taustalla.²² Yksi keskeinen on turvallinen kiintymyssuhde lapsen ja aikuisen välillä, mikä ennustaa myöhempää linkittymistä vanhempien uskoon. Turvattomalla kiintymyssuhteella on päinvastaisia vaikutuksia.²³ Myös vanhempien ja lasten välinen avoimuus ja tasa-vertaisuus – esimerkiksi rohkaiseminen omien arvojen pohtimiseen – edistävät uskonnollisuuden siirtymistä sukupolvelta toiselle. Lisäksi yhteiset, myönteiset kokemukset uskonnollisista yhteisöistä ja uskonelämästä vaikuttavat uskonnollista perinteensiirtoa vahvistavasti.²⁴ Nämä suhteet ja kokemukset rakentuvat pitkälti juuri vuorovaikutukselle. Myös laajan pitkäikäistutkimuksen aiheesta tehneet Vern Bengtson et al. korostavat perheen ja sukupolvien välisen vuorovaikutuksen keskeisyyttä uskonnollisuuden rakentumisessa. Heidän mukaansa nuoren uskonnollisuuteen vaikuttaa keskeisimmin perheeseen ja sukupolvien väliseen vuorovaikutukseen liittyvät tekijät, roolimallin antaminen ja vanhempi-lapsi -suhteen laatu.²⁵

Perheiden vuorovaikutuksen ja uskonnollisen perinteensiirron näkökulmasta yksi perustava tekijä on uskonnosta puhuminen. Perheiden uskonnollisen perinteensiirron tutkimuksessa uskonnosta puhuminen on kuitenkin jäänyt varsin vähälle huomiolle. Useimmiten tutkimuksissa ei ole edes kysytty uskonnosta puhumisesta.²⁶ Huomio on enemmän kiinnitetty vanhempien uskonnollisuuden tärkeyteen tai kirkossa käynnin aktiivisuuteen ja niiden merkitykseen. Nämä molemmat ovat tutkimusten mukaan tärkeitä, mutta tutkimus osoittaa, että näitäkin tärkeämpää on se, että vanhemmat puhuvat uskonnosta teini-ikäisten lastensa kanssa. Tutkittaessa nuoria aikuisia 10 vuotta myöhemmin, vahvimmin nuorten aikuisten uskon tärkeyteen oli yhteydessä se, missä määrin vanhemmat puhuivat nuoren kanssa uskonnosta osana arjen tavallista elämää.²⁷ Aiemman tutkimuksen mukaan uskonnosta tulisi ennen kaikkea puhua nuorilähtöisesti, ei vanhempilähtöisesti, ja keskustelun tulisi olla avointa ja turvallista. Tällainen puhe myös vahvistaa lapsen ja vanhemman välistä myönteistä suhdetta.²⁸ Uskonnosta puhuminen liittyy keskeisesti myös uskontolukutaitoon ja sen kehittymiseen. Uskonto ei ole ainoastaan koettua ja elettyä, vaan myös kieleen ja puheeseen sidottua. Usko ja uskonnonharjoitus tarvitsee

22 Ks. esim. Bengtson et al. 2013.

23 Granqvist & Kirkpatrick 2004.

24 Kuusisto 2003.

25 Bengtson et al. 2013, 192–194.

26 Smith & Adamczyk 2021, 54.

27 Smith & Adamczyk 2021, 53–54; ks. myös Smith & Denton 2005.

28 Dollahite & Thatcher 2008; ks. myös Bengtson et al. 2013.

keskeisesti myös kielitaitoa ja uskonnonlukutaitoa, jota ei synny, ellei uskonnosta puhuta. Smith & Adamczyk kuvaavat, että parhaimmillaan uskonnon kieli olisi toinen lapsen oppima kieli äidinkielen jälkeen. Jos uskonnosta ei puhuta uskontoa aktiivisestikaan harjoittavassa perheessä, lapsen uskonnollisiin tilaisuuksiin osallistumista voi heidän mukaansa verrata siihen, että lapsi vietäisiin kerran viikossa johonkin vieraaseen maahan tunniksi ja vuosienkaan jälkeen lapsi ei osaisi puhua muutamaa sanaa lukuun ottamatta tämän maan kieltä.²⁹

Tutkimuksemme paikantuu edellä esittämäämme uskontososiologiseen ja kasvatustieteelliseen tutkimuskenttään, jossa on osoitettu avoimen vuorovaikutuksen tärkeys uskontokasvatuksessa ja uskonnon siirtymisessä seuraaville sukupolville. Aikaisemmissa tutkimuksissa uskonnosta puhumisen merkitys uskonnollisessa perinteensiirrossa perheissä on jäänyt vähälle huomiolle. Tutkimuksemme täyttää tätä aukkoa.

Tutkimustehtävä

Tässä tutkimuksessa tarkastelemme uskonnosta puhumista ja puhumattomuutta suomalaisissa perheissä. Pyrimme vastaamaan seuraaviin kysymyksiin:

Puhutaanko suomalaisissa perheissä uskonnosta?

Millaisia eroja sukupolvien välillä on uskonnosta puhumisessa ja puhumattomuudessa?

Mitkä ovat uskonnosta puhumisen ja puhumattomuuden syyt ja seuraukset?

Tutkimus on osa laajempaa kansainvälistä hanketta, joka tarkastelee perinteensiirtoa ja uskonnollisuutta ja sen muutosta perheissä sukupolvien välillä viidessä eri maassa (Suomi, Saksa, Italia, Unkari ja Kanada). Näin ollen voimme tarkastella puhumista ja puhumattomuutta myös kansainvälisessä kontekstissa ja verrata suomalaista uskonnosta puhumista ja puhumattomuutta näihin neljään maahan.

Aineisto ja menetelmä

Tutkimusaineisto koostuu sekä määrällisestä että laadullisesta aineistosta. Aineisto on osa John Templeton Foundationin rahoittamaan tutkimushankkeeseen The transmission of religion across generations: a comparative international study of

29 Smith & Adamczyk 2021, 71-72.

continuities and discontinuities in family socialization keräämäämme tutkimusaineistoa. Tarkastelemme tutkimushankkeessa uskonnollista perinteensiirtoa sekä uskonnollisuutta ja sen muutosta perheissä sukupolvien välillä. Tutkimukseen osallistuu viisi maata: Suomi, Saksa, Italia, Unkari ja Kanada. Kullakin mukana olevalla maalla on omanlaisensa uskonnollinen ja kulttuurinen profiili: Suomi edustaa tutkimuksessa maata, jossa protestanttisella kristillisyydellä ja luterilaisella kirkolla on ollut vahva rooli, kun taas esimerkiksi Unkari edustaa jälkikommunistista yhteiskuntaa ja Italia vahvasti katolista maata. Saksassa sekä katolisella että protestanttisella kirkolla on ollut vahva asema ja entinen Itä-Saksa on Unkarin tavoin jälkikommunistinen.

Tutkimuksen määrällinen aineisto koostuu viidessä maassa vuodenvaihteessa 2020–2021 puhelinhaastatteluilla kerätystä aineistosta.³⁰ Aineiston keruusta on vastannut NorStat ja kyselyyn osallistui viidessä maassa yhteensä 8404 vastaajaa. Suomesta mukana on yhteensä 1500 vastaajaa ja otos on edustava.

Määrällisen aineistonkeruun lisäksi joka maassa on toteutettu perhehaastatteluja, joihin on osallistunut vähintään yksi jäsen kolmesta eri sukupolvesta. Perheen haastattelut on ensi sijassa tehty ryhmähaastatteluna, jossa kaikki kolme sukupolvea ovat yhdessä läsnä, jolloin perheenjäsenten kerronta aktivoi toisten perheenjäsenten kerrontaa. Osassa perheissä haastatteluja täydennettiin yksittäisten perheenjäsenten yksilöhaastatteluilla, mikäli perheen yhteiseen haastatteluun osallistuminen ei ollut mahdollista. Tätä artikkelia kirjoittaessa olemme haastatelleet kaikkiaan 58 henkilöä 16 eri perheessä Suomessa. Perheiden uskonnollinen tausta on kirjava. Haastateltavissa on mukana niin luterilaiseen kirkkoon, ortodoksisen kirkkoon, vapaisiin suuntiin ja eri herätysliikkeisiin kuuluvia sekä uskonnollisiin yhteisöihin kuulumattomia perheitä ja perheenjäseniä. Tavoitteena on ollut löytää taustaltaan mahdollisimman erilaisia perheitä sekä kaupungeista että maaseudulta ja maantieteellisesti mahdollisimman kattavasti eri puolelta Suomea. Perheitä haastatteluun valittaessa kriteerinä olivat seuraavat tekijät: 1) perheet ovat suomalaisia, 2) haastatteluun käytettävissä on kolmen sukupolven edustajia, jotka kaikki ovat iältään vähintään 15-vuotiaita. Vanhimman sukupolven edustajat olivat tyypillisesti yli 70-vuotiaita, keskimmäisen sukupolven edustajat 50-60 -vuotiaita ja nuorimmat haastateltavat 20–30 -vuotiaita.

Haastattelujen aluksi osallistujat tekivät piirroksen, johon he kuvasivat katsumukseensa vaikuttaneita ihmisiä ja muita asioita. Osa perheistä teki tämän yhdessä piirtäen yhden yhteisen piirroksen, osassa perheistä kukin osallistuja piirsi oman. Tehtävän tarkoituksena oli visuaalista metodia hyväksikäyttäen aktivoida perheenjäseniä pohtimaan haastattelun teemoja sekä auttaa heitä puhumaan aihees-

30 Survey on family religious socialization in Germany, Finland, Italy, Hungary and Canada 2021.

ta, jonka osa saattaa kokea vaikeaksi. Piirrettyihin kuviin palattiin myös useiden haastattelujen aikana ja haastateltavat kokivat visualisoinnin myös auttavan kuvaamaan perheissä mahdollisesti olevia monimutkaisia ihmissuhteiden verkostoja. Vastaavaa tehtävää ei käytetty muissa tutkimukseen osallistuneissa maissa. Tämän jälkeen varsinainen haastatteluosuus alkoi kaikissa perheissä (ja kaikissa maissa) samalla kysymyksellä:

Meitä kiinnostaa, miten perheissä välitetään sukupolvelta toiselle arvoja, sitä mihin uskotaan ja mikä on tärkeää – ja se, millaisia muutoksia tässä on tapahtunut vuosien myötä. Kertoisitteko, millaista tämä on ollut teidän perheessänne?

Tämän jälkeen tavoitteena oli, että perhe keskustelisi teemaan liittyen niistä näkökulmista, jotka juuri siinä perheessä ovat keskeisiä ja haastatteliija mahdollisimman vähän ohjaisi haastattelun kulkua ja siinä esille tulevia aihealueita. Tarvittaessa haastatteliija auttoi keskustelua apukysymyksin. Tämä toimi eri tavoin perheissä: osassa perheistä haastattelu etenivät vahvasti perheen oman keskustelun ehdoilla hyvin itsenäisesti niin, että haastatteliija esitti vain muutamia tarkentavia kysymyksiä lähinnä haastattelun loppupuolella. Osassa perheissä haastatteliija ohjasi haastattelua enemmän apukysymyksin. Tätä varten haastatteliijoilla oli myös teema-haastattelurunko, jota käytettiin tarvittaessa haastattelun apuna. Tämän lisäksi perheiltä kerättiin taustatietoja suvun historiasta (mukaan lukien muut perheenjäsenten ja edeltävien sukupolvien syntymävuosi, asuinpaikat, muutot, ammatit). Perheiden haastatteluiden kestot vaihtelivat noin kahden ja reilun neljän tunnin välillä.

Tässä artikkelissa käytämme kansainvälistä määrällistä aineistoa ja suomalais-ta laadullista perhehaastatteluaineistoa. Analyysin olemme aloittaneet haastatteluaineiston laadullisella sisällönanalyysillä. Sen aluksi luimme aineistoa lähiluvulla ja nostimme esiin teemoja, joista haastatellut puhuvat kertoessaan uskonnollisesta perinteensierrosta omissa perheissään. Tiivistimme aineistosta löytyneet teema-alueet 28 teemaan. Yhtenä näistä teemoista oli juuri puhuminen ja puhumattomuus, jota tämä artikkeli käsittelee.

Tämän jälkeen siirryimme tarkastelemaan määrällistä aineistoa etsien sieltä uskonnosta puhumiseen liittyvää aineista ja lähdimme kysymään, missä määrin määrällisen aineiston tulokset antavat tukea haastatteluista nouseville havainnoille uskonnosta puhumiselle perheissä tai tuottavat siihen täydentävää tai nostavat esiin ristiriitaisuuksia, jotka mahdollisesti saisivat meidät tarkastelemaan uudelleen laadullista aineistoamme. Määrällisen aineiston analyysin lähtökohtana oli ristiintaulukoinnit ja keskiarvojen erojen vertailut. Analyysimme suunta oli siis laadullisesta määrälliseen ja siitä takaisin laadulliseen. Myös seuraavassa tulososiossa laadulliset ja määrälliset löydökset esitetään synergeettisessä suhteessa toisiinsa.

Viitatessamme haastateltujen perheenjäseniin G1 (Generation 1) viittaa isovanhempien sukupolveen kuuluvaan perheenjäseneneen, G2 vanhempien sukupolveen

ja G3 nuorten sukupolveen. Käytämme haastatelluista perheenjäsenistä myös pseudonyymejä (esimerkiksi 'Tomi'). Haastateltuihin perheisiin puolestaan viit-
taamme F-alkuisella numerokoodilla (esimerkiksi F6).

Puhutaanko uskonnosta – Suomessa ja muualla?

Haastatteluaineiston analyysissä havaittiin useita erilaisia uskonnosta puhumisen tapoja, joita esiintyi perheiden kertomuksissa. Nämä on koottu taulukkoon 1. Toisessa ääripäässä ovat puhumisen tavat, joissa uskonto oli avoimesti esillä keskusteluissa arjen eri tilanteissa, myös liittyen henkilökohtaisen tason tunteisiin ja kokemuksiin. Toisessa ääripäässä ovat puhekulttuurit, jossa ei puhuta uskonnosta eikä muista elämän syvistä kysymyksistä. Osassa perheissä saatettiin puhua elämän syvistä kysymyksistä muuten, muttei uskonnosta. Osassa perheistä uskonnosta kyllä puhuttiin liittyen kulttuuriin, politiikkaan ja muihin julkisiin asioihin, mutta henkilökohtaisella tasolla siitä ei puhuttu. Uskonto näyttäytyi perheissä myös ristiriita-asiana ja konflikteja tuottavana, joka saattoi johtaa osin myös siitä vaikenemiseen. Osaltaan nämä erilaiset puhumisen tavat näkyivät myös haastattelussa itsessään ja siinä tavassa, jolla perheenjäsenet keskustelivat teemasta keskenään.

Taulukko 1. Uskonnosta puhumisen tavat haastatteluaineistossa

Puhumista uskonnosta tai elämän tarkoituksesta ja merkityksestä ei harjoiteta
Puhutaan elämän tarkoituksesta ja merkityksestä, muttei suoraan uskonnosta
Puhutaan uskonnosta liittyen kulttuuriin, politiikkaan tai muihin julkisiin asioihin, ei henkilökohtaisella tasolla
Puhuminen uskonnosta esiintyy ristiriita-asiana; perheen sisällä on erilaisia näkemyksiä, joista seuraa konflikteja ja tästä seuraa osin vaikenemista
Uskonnosta ja uskosta puhutaan avoimesti, myös henkilökohtaisella tasolla liittyen tunteisiin ja kokemuksiin

Perheiden puhekulttuureita tarkasteltaessa on huomion arvoista, että saman perhekokonaisuuden sisällä on useita perheyksiköitä, joista haastatteluissa puhutaan. Haastateltavat puhuvat paitsi siitä perheestä, jossa nyt nuorin sukupolvi (G3) kasvaa, myös vanhempien (G2) ja isovanhempien (G1) sukupolven lapsuudenperheistä sekä heidän vanhempien ja isovanhempien perheistä sekä puolisoitensa ja entisten puolisoitensa perhekokonaisuuksista. Tämä tarkoittaa sitä, että saman perheen sisällä ei useinkaan ole vain yhtä tapaa puhua uskonnosta, vaan perheen puhekulttuuri sisältää erilaisia elementtejä riippuen, ketkä perheestä ovat mukana keskustelussa.

Useimmiten perhehaastattelussa tuotiin esiin useita näistä puhumisen tavoista esimerkiksi siten, että kerrottiin puolison lapsuudenperheen olleen perhe, jossa uskonnosta ei lainkaan puhuttu, kun taas kertojan omassa lapsuudenperheessä katsomusasiat olivat usein keskustelunaiheena. Harvoin yhden perheen tarinaa väritti vain yhdenlainen puhumisen kulttuuri. Tämä jo osaltaan antaa aihetta pohtia, millaisia kulttuurien yhteentörmäyksiä perheissä on koettu ja koetaan, kun on kyse katsomusasioista ja niistä keskustelemisesta. Erilaiset kulttuurit voivat esimerkiksi tehdä lasten katsomuskasvatuksesta päättämisen ja niistä keskustelemisen hyvin vaikeaksi.

Haastatteluaineiston perusteella useissa suomalaisperheissä puhumattomuus oli läsnä ainakin jossain sukupolvessa. Myös määrällisessä aineistossa nähdään perheiden keskinäisessä puhumisessa ja vuorovaikutuksessa selkeitä eroja maiden välillä. Aineisto vahvistaa aiemmissa tutkimuksissa havaitun näkemyksen suomalaisista hiljaisen³¹ ja individualistisen³² viestintäkulttuurin ihmisinä: suomalaiset puhuvat perheessään vähemmän kuin muut. Kun tutkimukseen osallistuneilta kysyttiin, missä määrin he olivat nuoruudessaan puhuneet itselleen tärkeistä asioista perheenjäsentensä kanssa, suomalaiset olivat puhuneet kaikkein harvimmin (ks. taulukko 2). Kaikissa maissa äiti on se henkilö, jonka kanssa nuoret kaikkein useimmin puhuvat henkilökohtaisista asioista, toiseksi tärkeimpänä ovat sisarusset, vasta sitten isä.

Viidestä tutkimukseen osallistuneesta maasta Unkarissa perheiden keskinäinen vuorovaikutus näyttäytyi avoimimpana, toisessa ääripäässä oli Suomi. Myös Saksassa ja Kanadassa vastaajat kertoivat puhuneensa itselleen tärkeistä asioista perheenjäsentensä kanssa useammin, ja niin ikään Italiassa jonkin verran useammin. Suomalaisista reilu kolmannes (37 %) kertoi nuoruudessaan puhuneensa säännöllisesti itselleen tärkeistä asioista äitinsä kanssa, alle joka viides isänsä kanssa ja noin joka kymmenes jonkun isovanhempansa kanssa. Kaikkien perheenjäsenten kanssa tärkeistä asioista puhuneiden osuus oli alhaisin Suomessa.

31 Lehtonen & Sajavaara 1985.

32 Hofstede 1994.

Taulukko 2. Niiden osuus (%), jotka puhuivat nuoruudessaan säännöllisesti itselleen tärkeistä asioista seuraavien ihmisten kanssa Suomessa, Saksassa, Unkarissa, Italiassa ja Kanadassa. N=8 404.

	Suomi	Saksa länsi	Saksa itä	Unkari	Italia	Kanada
Äiti	37	44	42	58	39	46
Isä	18	22	25	33	24	27
Yksi tai useampi isovanhempi	11	11	17	22	12	11
Sisarukset	29	33	35	45	33	31
Muut sukulaiset ja perheenjäsenet	6	8	8	10	11	9
Ystävät	52	50	47	46	49	54
Opettaja	3	4	4	10	14	7

Myös uskoon ja uskontoon liittyvistä asioista suomalaiset ovat nuoruudessaan puhuneet harvemmin perheenjäsentensä kanssa kuin muissa tutkimuksen maissa (ks. Taulukko 3). Viidestä tutkimukseen osallistuneesta maasta, Italiassa uskonto oli kaikkein yleisimmän esillä perheissä. Jopa entisen Itä-Saksan alueella uskosta ja uskonnosta oli perheissä puhuttu avoimemmin kuin Suomessa. Italiassa lähes joka toinen kertoi puhuneensa äitinsä kanssa vähintään satunnaisesti uskoon ja uskontoon liittyvistä asioista, Suomessa vain joka neljäs. Vain joka kuudes suomalainen puhui isänsä tai yhden tai useamman isovanhempansa kanssa satunnaisesti tai säännöllisesti uskoon tai uskontoon liittyvistä asioista.

Taulukko 3. Niiden osuus (%), jotka puhuivat nuoruudessaan vähintään satunnaisesti uskoon tai uskontoon liittyvistä asioista seuraavien ihmisten kanssa Suomessa, Saksassa, Unkarissa, Italiassa ja Kanadassa. N=8 404.

	Suomi	Saksa länsi	Saksa itä	Unkari	Italia	Kanada
Äiti	27	41	29	38	47	36
Isä	16	26	19	24	32	26
Yksi tai useampi isovanhempi	15	25	20	34	29	20
Sisarukset	17	25	17	24	32	24
Muut sukulaiset ja perheenjäsenet	7	12	8	12	16	13
Ystävät	28	34	28	20	35	29

Suomalaiset miehet erottuvat aineistosta vielä erityisen yksityisinä: he puhuvat sekä uskostaan että muista itselleen tärkeistä asioista selvästi harvemmin kuin naiset ja muiden maiden miehet. Naiset yleisesti ottaen ovat useimmissa tutkimukseen osallistuneissa maissa vähintään jonkin verran avoimempia kuin miehet, mutta Suomessa naisten ja miesten välinen ero on suurin.³³ Suomalaiset naiset puolestaan ovat viiden maan naisten joukossa keskikastia siinä, missä määrin itselleen tärkeitä asioista ja uskonnosta puhutaan. Suomalaisten muita maita vähäisempää uskonnosta ja muista tärkeistä asioista puhumista selittää siis ennen kaikkea miesten vaikeneminen. Unkarissa miehet ovat kyselyn perusteella yhtä avoimia puhumaan itselle tärkeistä asioista ja uskostaan kuin naiset. Myös Italiassa naisten ja miesten välinen ero on pieni. Vain joka viides (19 %) suomalaisista miehistä kertoi puhuvansa uskosta tai uskonnosta vähintään satunnaisesti ystäviensä kanssa, naisista kaksi viidestä (37 %). Muista tärkeistä asioista ystävien kanssa puhumisessa ero on samansuuntainen: naisista 66 prosenttia kertoi puhuvansa niistä säännöllisesti ystäviensä kanssa, miehistä 40 prosenttia. Suomalaisnaiset puhuivat itselleen tärkeistä asioista ja uskosta myös useammin erityisesti äitinsä ja sisarustensa kanssa kuin miehet. Isänsä kanssa itselleen tärkeistä asioista ja uskostaan suomalaiset naiset ja miehet puhuivat lähes yhtä harvoin.

Puhumattomuuden kulttuuri näkyy myös siinä, että suomalaiset vastaajat olivat muiden maiden vastaajia useammin epä tietoisia siitä, millainen omien isovanhempien uskonnollisuus oli ollut. Taulukossa 4 tarkastellaan niiden vastaajien osuutta eri maissa, jotka eivät osanneet kertoa, millainen omien vanhempien tai isovanhempien uskonnollisuus oli. Useimmat vastaajat niin Suomessa kuin muissa maissa osasivat kyllä kertoa, mikä heidän vanhempiansa uskonnollisuus on ollut, ja erityisesti äidin uskonnollisuudesta oltiin hyvin perillä. Kaikissa maissa vain 1–2 prosenttia ei osannut sanoa, millainen äidin uskonnollisuus oli, isän uskonnollisuudesta epä tietoisia oli 2–6 prosenttia. Kaikissa maissa myös isoäitien uskonnollisuus tiedettiin useammin kuin isoisien, mikä osoittaa naisten avoimemmin ilmaisevan hengellisyyttään ja suhdettaan katsomusasioihin niin Suomessa kuin muissakin maissa. Äidin vanhempien uskonnollisuus niin ikään tunnettiin kaikissa maissa paremmin kuin isän vanhempien. Suomalaiset olivat kuitenkin kaikkiin maihin verrattuna lähes kaikkien isovanhempien kohdalla useimmin epä tietoisia siitä, millainen tämän uskonnollisuus oli tai oli ollut. Suomalaisista lähes joka toinen ei osannut sanoa, millaista hänen isoisiensä uskonnollisuus oli ollut ollut (isän isä 46 %; äidin isä 42 %). Isoäitien uskonnollisuudesta oltiin jonkin verran paremmin selvillä.

33 Uskonnosta ja tärkeistä asioista puhumisen muuttujista tehtiin Index, joka on summamuuttuja 10 eri henkilöiden kanssa puhumisen muuttujasta (vanhemmat, isovanhemmat, muut sukulaiset ja ystävät; sisarusket jätettiin pois, jottei eri maiden erilaiset lapsiluvut vaikuta indexiin). Sukupuolten välinen ero oli tilastollisesti erittäin merkitsevä ainoastaan Suomessa ($t=-5.27^{***}$) ja Saksassa ($t=-3.51^{***}$).

Taulukko 4. Niiden osuus (%), jotka eivät osaa kertoa, millainen ko. vanhemman tai isovanhemman uskonnollisuus oli. N=8 404.

	Äiti	Isä	Äidin äiti	Äidin isä	Isän äiti	Isän isä
Suomi	1	4	22	42	31	46
Saksa länsi	2	2	17	34	27	39
Saksa Itä	3	7	20	36	29	37
Unkari	1	5	15	32	29	44
Italia	1	3	18	35	29	40
Kanada	1	2	19	28	24	34

Näiden löydösten taustalla on laaja kirjo kulttuurisia tekijöitä. Maiden välillä on eroja muun muassa siinä, millaisessa asemassa uskonto on yhteiskunnassa ja arjessa. Kuten aikaisempi tutkimuskin on havainnut, kun uskonnon merkitys yhteiskunnan toiminnassa on vähäinen, myös sen merkitys ihmisten elämässä vähenee.³⁴ Löydösten taustalla on kuitenkin myös eroja siinä, miten eri maissa ja kulttuureissa eri perhesukupolvet ovat vuorovaikutuksessa keskenään.

Näiden tulosten valossa on kiinnostavaa, miten suomalaiset haastatellut suhtautuivat laadullisen aineistonkeruumme asetelmaan, jossa perhettä kehoitettiin keskustelemaan yhdessä katsomuskysymyksistä ja katsomusten välittymisestä. Haastatteluissa puhuminen on monissa perheissä koettu tervehtyttävänä ja vapauttavana. Tutkijoita on myös jälkepäin kiitetty tilaisuudesta ottaa katsomusasioita esiin perheissä ja saada tietoa siitä, miten muut perheenjäsenet ajattelevat esimerkiksi uskonasioista. Teeman tärkeydestä kielii myös se, että useissa haastatteluissa erityisesti vanhin sukupolvi on kertonut, että haastattelun tekeminen on jännittänyt heitä etukäteen. Toki on muistettava, että haastatteluihin ei todennäköisimmin ilmoittautunut perheitä, jotka eivät millään muotoa halua keskustella uskonnosta tai katsomuksista. Myös ambivalenttia suhtautumista uskonnosta puhumiseen esiintyy haastateltavien joukossa: asioista voidaan puhua joidenkin perheenjäsenten kesken, mutta ei kaikkien. Joissain perheissä ei esimerkiksi voitu tehdä yhteishaastatteluja, koska vaikkapa kirkosta eroamisesta ei ole voitu puhua vanhempien läsnä ollessa. Tulostemme perusteella vaikuttaakin siltä, että uskonnosta puhuminen on positiivinen kokemus heille, jotka siihen voivat ja uskaltavat ryhtyä.

34 Ks esim. Gärtner 2019.

Puhumisen ja puhumattomuuden erot eri sukupolvissa

Haastatteluissa oli selkeästi havaittavissa, että puhumisen ja puhumattomuuden kulttuuri on ollut muutoksessa ajan ja uusien sukupolvien varttumisen myötä. Useissa haastatteluissa tuli ilmi, että vanhimmalle sukupolvelle oli kaikkein harvinaisinta ja vaikeinta puhua katsomusasioista muiden kanssa. Nämä vanhimman sukupolven edustajat myös kertoivat kaikkein useimmin, että heidän lapsuudenkodissaan ei juuri keskusteltu katsomusasioista. Niin myös silloin, vaikka uskontoa olisi aktiivisesti ja säännöllisesti harjoitettu. Tämä näkyi paitsi vanhemman sukupolven omassa puheessa, myös nuorempien sukupolvien kokemuksissa vanhemmasta sukupolvesta.

Puhumisen ja puhumattomuuden kulttuurien toisaalta murtuminen ja toisaalta välittyminen näkyy kiinnostavasti haastatteluaineistossamme, kun katsotaan perheitä rinnakkain, sukupolvittain jaoteltuna. Taulukkoon 5 on koottu esimerkit perheistä F2, F14 ja F16, joissa puhumisen ja puhumattomuuden kulttuurin muutos näkyy erityisen vahvasti. Taulukko havainnollistaa sitä, kuinka vanhimman sukupolven edustajat (G1) eivät ole tottuneet puhumaan uskosta ja uskonnosta. Heidän lapsensa (G2) puhuvat aiheesta huomattavasti edellistä sukupolvea avoimemmin, kuitenkin puheen liikkua melko yleisellä ja teoreettisella tasolla. Nuorimmalle sukupolvelle (G3) uskosta ja uskonnosta puhuminen on arkipäiväistä, ja osa heistä puhuu aiheesta myös henkilökohtaisella tasolla omia kokemuksiaan ja tunteitaan ystävilleen jakaen. Toisaalta monen nuorimman sukupolven edustajankin puhe liikkuu melko yleisellä tasolla, mikä mahdollisesti kertoo pikemminkin yhteiskunnan muutoksesta kuin puhumisen kulttuurin muutoksesta. Nuoremmat eivät todennäköisemmin koe henkilökohtaista uskoa tai uskonnollisuutta kovin merkittäviksi asioiksi omassa elämässään³⁵ – niin merkittäviksi, että niistä tulisi puhutuksi ystävien tai perheenjäsenten kanssa.

35 Ks. nuorten uskonnollisuudesta esim. Ketola 2020, 73–79.

Taulukko 5. Puhumisen ja puhumattomuuden kulttuurien muutos perheissä F2, F14 ja F16.

	G1	G2	G3
F2	"No harvemmin tulee puhuttua."	"Mutta kyllähän tämmösistä hengellisistä asioista voidaan kyllä niinku [--] puhua [--]."	"Sitä on kyllä vähän tullu keskusteltua luokkakaverin kaa."
F14	"En oo puhunu."	"Mutta on tosiaan näistä moninaisia ruokapöytäkeskusteluja, uskonnosta ja näistä muista asioista."	"Minun mielestä on uskonnosta puhuttu ja on ollu puolesta ja vastaan argumentteja. Välillä vähän huonostiki on keskusteltu, että ei oo välttämättä mitään rauhallista keskustelua ollu [--]."
F16	"Nyt täytyy sanoa semmonen asia, että tämähän on melkein tabu. [--] Niin ei oo kuule paljonkaan keskusteltu."	"Kyllä me ollaan aika paljon kyllä niistä asioista keskusteltu."	"Kyllä se sillä lailla on vahvasti siinä arjessa mukana se arvojen ja semmosten opetus ja keskustelu, joo."

Edellä esitetyissä perheissä puhuminen ja puhumattomuus on sidoksissa nimenomaan sukupolveen, ei siihen, kokeeko ihminen itsensä uskonnolliseksi vai ei. Perheessä F2 kaikki kolme sukupolvea kuuluvat evankelisluterilaiseen kirkkoon, mutta eivät juurikaan osallistu kirkon toimintaan. G1 ja G2 kertovat käyvänsä kirkossa juhlapyhinä, kun taas G3 ei osallistu ollenkaan kirkon toimintaan. Perheessä F14 kaikki sukupolvet kuuluvat evankelisluterilaiseen kirkkoon, mutta heidän välillään on huomattavia eroja uskonnollisuudessa. G1 on vahvasti uskonnollinen ja osallistuu aktiivisesti paikallisseurakunnan toimintaan, kun taas G2 kuvailee uskovansa Jumalaan, kun ei keksi mihin muuhunkaan voisi uskoa. G3 puolestaan määrittelee itsensä uskonnottomaksi. Uskonnottomuus näkyy perheessä myös G2:n puolison eli G3:n isän kautta. Perheessä F16 kaikki sukupolvet kuuluvat evankelisluterilaiseen kirkkoon, pitävät itseään uskonnollisina ja myös osallistuvat melko aktiivisesti kirkon toimintaan.

Nuorimmat sukupolvet ovat osaltaan murtamassa puhumattomuuden kulttuuria, ja tiedostavat sen osin itsekin: ”Mä ajattelen, tiiätkö, et ehkä se hiffaa, mut ehkä mun täytyy sanoo ääneenki jossain vaiheessa. Lakkaa odottamasta tai olettamasta. Sanotaan näin. Mun täytyy nyt murtaa tää puhumattomuuden kulttuuri omalta osaltani.”³⁶ Vaikka keskustelu olisi joskus ”vähän huonoakin” ja ”ei mitään rauhallista”³⁷, se on kuitenkin saattanut lisätä avoimuutta perheenjäsenten kesken.

Toisaalta joissakin sellaisissa perheissä, joissa uskosta ja uskonnosta ei ole puhuttu, nuorten voi olla vaikea muuttaa kulttuuria, vaikka haluaisivatkin. Esimerkiksi vahvasti uskonnollisesta kodista lähtöisin oleva 28-vuotias Samuel³⁸ kertoo, että uskonnosta ei koskaan puhuttu kotona ja aikuisiällä puhuminen on yhä hyvin vaikeaa. Sekä Samuel että hänen äitinsä Anita³⁹ sanoittavat puhumattomuuden kulttuuria samankaltaisesti (taulukko 6).

Taulukko 6. Puhumattomuuden kulttuurin siirtyminen sukupolvelta toiselle perheessä F9.

G2	G3
”Ei me mitään olla puhuttu sillä tavalla. [--] En minä mitään syvällisiä keskusteluja käynyt. Ei mitään syvällisiä pohdintoja, ei käydä. Kun jotenkin ei osaa pukea sanoiksi näitä.”	”Ei meillä ikinä puhuttu. [--] Kyllähän se on vaikea. Se on jotenkin niin henkilökohtanen asia, ettei siitä oikeen tiiä, että kenen kanssa pystys luontevasti keskustelemaan.”

Myös määrällisen aineiston perustella puhumattomuuden kulttuuri luonnehtii erityisesti vanhempia ikäryhmiä. Nykynuoret puhuvat itselleen tärkeistä asioista selvästi useammin sekä ystäviensä että omien vanhempiensa kanssa kuin vanhemmat ikäluokat kertoivat nuoruudessaan puhuneen.

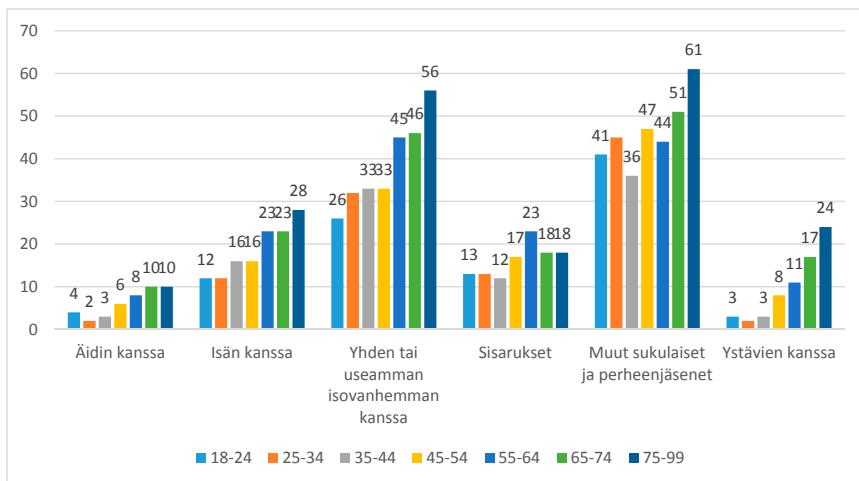
18–24-vuotiaista joka toinen (46 %) kertoi puhuvansa tai puhuneensa äitinsä kanssa säännöllisesti itselleen tärkeistä asioista, 65–74-vuotiaista vain joka neljäs (28 %). Vastaava ero näkyy keskusteluissa myös muiden perheenjäsenten kanssa. Ystävien kanssa keskustelemisessä näkyy myös vastaava muutos. Nuorten ja nuorten aikuisten keskuudessa vain hyvin pieni osa (2–4 %) ei puhunut nuoruudessaan koskaan itselleen tärkeistä asioista ystäviensä kanssa, kun yli 75-vuotiaiden keskuudessa joka neljäs. Kuvio 1 havainnollistaa tätä muutosta.

36 F1/G3b.

37 F14/G3.

38 F9/G3.

39 F9/G2.



Kuvio 1. Niiden vastaajien osuus (%), jotka eivät nuoruudessaan koskaan puhuneet itselleen tärkeistä asioista

Myös uskonnosta ja uskosta nuoret puhuvat ennen kaikkea ystäviensä ja isovanhempiensa kanssa useammin kuin aiemmat sukupolvet. Alle 25-vuotiaista alle puolet (45 %) kertoo, ettei ole koskaan nuoruudessaan puhunut uskonnosta isovanhempiensa kanssa, yli 75-vuotiaista lähes kolme neljästä (70 %) ja 64–74-vuotiaistakin lähes kaksi kolmesta (62 %). Ystäviensä kanssa puhuvien osuus on myös lisääntynyt. Kun vanhimman ikäryhmän vastaajista joka toinen ei ollut puhunut uskonnosta ystäviensä kanssa, nuorista joka kolmas (32 %). Muutos koskee niin naisia kuin miehiä: sekä nuoret miehet että nuoret naiset puhuvat avoimemmin kuin edeltävät sukupolvet. Muissa tutkimukseen osallistuneissa maissa eri sukupolvissa tapahtunut muutos on selvästi vähäisempi ja erityisesti uskonnon kohdalla usein päinvastainen: nuoret puhuvat uskosta ja uskonnosta harvemmin kuin vanhemmat sukupolvet erityisesti Italiassa ja Kanadassa.

Suomessa uskonnosta puhuminen perheissä on jonkin verran lisääntynyt siitä huolimatta, että uskonnon rooli muuten perheissä on vähentynyt selvästi. Kun yli 75-vuotiaista vastaajista yli puolet (55 %) kertoi uskonnollaan olleen suuri tai melko suuri merkitys lapsuudenkodissaan, alle 45-vuotiaista näin vain noin joka kuudes. Näin ollen uskonnon merkityksen vähentyminen ei välttämättä perheessä ole tarkoittanut sitä, että uskonnosta puhuminen vähenisi. Aineisto osoittaa, että myös uskonnollisissa perheissä elänyt vanhempi ikäpolvi on usein elänyt kodissa, jossa uskonnosta ei puhuttu. Esimerkiksi erittäin uskonnollisessa perheessä kasvaneista yli 75-vuotiaista lähes kaksi kolmesta kertoo (63 %), ettei nuoruudessa koskaan puhunut uskonnosta isovanhempiensa kanssa, kun uskonnollisessa kodissa kas-

vaneista nuorista vain joka neljäs ei (26 %) ei ollut puhunut uskonnosta isovanhempiensa kanssa. Muutos on siinäkin mielessä huomattava, että vanhemmalla on aineiston perusteella ollut muutoin kiinteämpi yhteys isovanhempiinsa ja vanhempi ikäpolvi kuvaa suhdettaan isovanhempiinsa jonkin verran lämpimämpänä kuin nuorempi ikäpolvi. Toisaalta asiaan voi osin vaikuttaa myös pidempi eliniän ennuste, jonka ansiosta on todennäköistä, että nuoremmalla sukupolvella on ollut elossa olevia isovanhempia pidempään, jolloin mahdollisia keskustelutilanteita on voinut tulla myöhemmin nuoruudessa. Tämä ilmiö näkyi myös perhehaastatteluisamme: vanhimpien osallistujien oli joskus vaikea muistaa isovanhemmistaan edes nimiä saati syntymävuosia tai muita genogrammia varten keräämiämme tietoja, koska he eivät olleet koskaan kohdanneet isovanhempiaan.

Uskonnosta puhumisen ja puhumattomuuden syyt ja seuraukset

Miksi uskonnosta sitten ei perheissä puhuta? Mikä aiheuttaa puhumattomuutta ja mitä puhumattomuus aiheuttaa? Haastatteluaineiston perusteella osassa perheissä valinta on tietoinen, osassa sitä ei ole tietoisesti reflektoitu. Tietoisin puhumattomuuden taustalla perheissä oli erilaisia syitä. Ensimmäinen liittyy kokemukseen omien näkemyksien ristiriitaisuudessaan suhteessa perheessä ”oikeana” pidettyyn näkemykseen. Oman uskon ei nähdä olevan oikeaoppinen suhteessa perheen tai muun ympäristön vaatimuksiin.

Tää on myöskin semmonen asia mistä mä en puhu kellekään, koska se nyt ei oo esimerkiksi kristillinen ajatus, niin...⁴⁰

Toisekseen puhumattomuuden taustalla on osalla haastateltavista tietoinen pyrkimys olla loukkaamatta muita. Tämä näkyi eritoten nuoremmalla sukupolvella, jotka eivät halunneet loukata uskontoa tärkeänä pitäviä vanhempiaan tai isovanhempiaan kertomalla esimerkiksi eronneensa kirkosta tai ettei usko Jumalaan.

Ehkä asioiden miettiminen sellaisen ihmisen kanssa, joka uskoo samoin, kuin asioiden kyseenalaistaminen sellaisen ihmisen kanssa, kenen mä tiedän uskovan. Et mä en haluis puhua, mä en haluis, mun mielestä tuntuis epäkunnioittavalta mummin kanssa pohtii sitä, että epäilen, etteikö Jumalaa ole olemassa, koska mä tiedän, että sä uskot niin sitten mä en haluu viedä mitään pohjia pois sun uskolta, koska mä kunnioitan sitä. Mut sitten taas, jos mä tiedän, että joku toinenkin on ateisti tai agnostikko niin sit sellasen kanssa ois helpompi puhua niistä asioista, kun sit ei tavallaan pelkää, että loukkaa sen toisen uskoa.⁴¹

40 F7/G1.

41 F4/G3.

Puhumattomuuden taustalla on myös pyrkimystä olla tuottamatta huolta ja murhetta toiselle. Tietäessään oman katsomuksen olevan sellainen, joka muiden silmissä aiheuttaisi ensisijassa huolta, haastateltavat ovat saattaneet kokea paremmaksi olla puhumatta asiasta. Tähän voi liittyä toisaalta pyrkimys ristiriitojen välttämiseen, mutta myös pelko siitä, ettei tulisi hyväksytyksi erilaisine ajatuksineen. Tämä puolestaan voi johtua aiemmista kokemuksista, joissa erilaisen katsomuksen omaava – esimerkiksi sukuun tullutta puolisoa – ei ole perheessä hyväksytty. Itselle ei haluta samaa kohtelua.

Uskonnosta puhumiseen ja puhumattomuuteen liittyikin myös kokemus psykologisesta turvallisuudesta ja turvattomuudesta ja halu olla hyväksytty. Jos turvallisuuden kokemusta ei ole ja kokemusta siitä, että on hyväksytty kaikkine ajatuksineen, avoimelle keskustelulle ei myöskään ole mahdollisuuksia. Tämä näkyy niin yllä olevan haastateltavan kokemuksissa kuin papin perheessä, jossa erilailla ajatteleva koki, ettei uskalla puhua avoimesti omasta uskostaan, kun ajattelu ei ollut linjassa pappina toimivan ajatusten kanssa ja pappina toimiva koki tämän hyökkäyksenä omaa persoonaansa kohtaan. Tämän myötä perheessä ei juurikaan keskusteltu uskosta.

Eikä me oo keskusteltu siinä perheessä mistään tällöisistä hengellisistä kysymyksistä oikeestaan koskaan, koska sit mies koki sen hirveen helposti aina sillai, että se kohdistuu hänen persoonaan tai hänen työhön, joka on oikeestaan tietysti niin sama, et se hänen koko identiteetti leimas.⁴²

Myös haastattelutilanteissa nousi usein uskonnosta esiin asioita, joista perheessä ei oltu koskaan puhuttu. Monessa perheessä haastattelutilanne oli ensimmäinen kerta, kun perheessä yhdessä keskusteltiin uskoon ja uskontoon liittyvistä asioista. Joskus ne olivat myös järkytys ainakin jollekin muulle perheenjäsenelle. Haastatteluissa kävi ilmi muun muassa perheenjäsenen kuulumattomuutta kirkkoon tai yhteydenpitoa muun uskonnollisen yhteisön edustajien kanssa.⁴³ Haastateltavien joukossa oli myös perheitä, joissa eri sukupolvet eivät halunneet tulla yhteen haastatteluun, koska katsomusasioista puhuminen yhdessä perheenjäsenten kanssa koettiin liian araksi asiaksi.

Millaisia sitten ovat sellaiset perheet, joissa uskonnosta ei puhuttu? Kiinnostavaa oli, että sillä ei näyttänyt olevan yksiselitteistä yhteyttä perheen uskonnollisuuteen. Sekä voimakkaasti uskonnollisissa että ei-uskonnollisissa perheissä kerrottiin sekä siitä, että uskosta ja uskonnosta vaietaan sekä että siitä puhutaan avoimesti. Esimerkiksi hyvin uskonnollisen papin perheessä uskosta ja uskonnosta ei koskaan

42 F7/G1.

43 F4.

puhuttu henkilökohtaisella tasolla, vaikka lastenkin arki oli täynnä seurakunnallista osallistumista.⁴⁴ Toisen papin perheessä usko taas oli jatkuvasti ja kaikessa läsnä, vaikka omassa lapsuudessa siitä ei oltu kotona koskaan puhuttu.⁴⁵ Kolmas pappi puolestaan kertoi puhuvansa uskonnosta tietopohjaisesti ja poliittisesta näkökulmasta ystävien ja sukulaisten kanssa, muttei henkilökohtaisella tasolla.⁴⁶ Toisaalta niin ikään eräässä uskonnottomassa perheessä katsomusasioista oli vaiettu⁴⁷ ja toisessa uskonnottomassa perheessä niistä puhuttiin erittäin avoimesti.⁴⁸ Niin ikään melko maallistuneessa perheessä uskosta ja uskonnosta puhuttiin melko avoimesti.⁴⁹

Haastattelujen perusteella yhdessä puhuminen on kuitenkin jatkuvuuden keskeinen elementti. Haastatteluaineisto osoittaa, että perheet, joissa jatkuvuus on vahva – riippumatta siitä, tarkoittaako jatkuvuus uskonnollisuuden tai uskonnottomuuden jatkumista – ovat usein perheitä, joissa uskonnosta tyypillisesti keskustellaan paljon, monenkeskeisesti ja monenlaisissa tilanteissa. Keskusteluissa luodaan yhteistä kuvaa yhteisestä katsomuksesta, sitä yhdessä rakentaen ja eläen. Vahvaa jatkuvuutta edustaville perheille on tyypillistä myös se, että perheen kerronnassa painotus on perheen yhteisessä tarinassa. Kaikissa haastatteluissa on nähtävissä kerronta, joka liittyy perheen yhteiseen tarinaan, ”meidän tarinaamme” siihen mikä perhettä yhdistää ja ”millaisia me olemme.” Kaikissa haastatteluissa tuli samaan aikaan kuitenkin esille jokaisen haastateltavan kohdalla lisäksi se kerronta, mikä liittyy ”minun tarinaani” – haastateltavan omiin henkilökohtaisiin näkemyksiin ja kokemuksiin. Vahvan jatkuvuuden perheille tyypillistä on, että perheenjäsenet puhuvat monessa tilanteessa ensisijaisesti ”meistä” eivätkä ensisijaisesti vain itsestään ja omista näkemyksistään.

Myös määrällinen aineisto vahvistaa puhumisen vahvan yhteyden jatkuvuudelle. Mitä enemmän yksilö on nuorena puhunut itselleen tärkeistä asioista ja uskosta ja uskonnosta vanhempiensa kanssa, sitä keskenään samanlaisempi heidän uskonnollisuutensa on. Perheissä, joissa tutkimukseen osallistuva kertoo, ettei ole koskaan jutellut äitinsä kanssa itselleen tärkeistä asioista tai uskosta, korrelaatio äitin ja lapsen uskonnollisuuden välillä on molemmissa .28***, kun taas säännöllisesti näistä puhuvilla .40*** ja .44***.

44 F7.

45 F17/G2b.

46 F10/G3.

47 F17/G1b:n lapsuuden perhe.

48 F5.

49 F2.

Johtopäätökset ja pohdinta

Tässä artikkelissa on tarkasteltu uskonnosta puhumista ja puhumattomuutta suomalaisissa perheissä. Keskeiset tuloksemme ovat, että perheissä esiintyy vahvana puhumattomuuden kulttuuria, sekä suhteessa itselle tärkeisiin asioihin että suhteessa uskonnollisuuteen. Tämä on vahvempaa Suomessa kuin muissa tähän tutkimukseen osallistuvissa maissa. Erityisen voimakkaana puhumattomuuden kulttuuri näkyy suomalaisten miesten keskuudessa ja nimenomaan miesten puhumattomuus selittää suomalaisten eroa muihin maihin. Toinen keskeinen tuloksemme on, että puhumattomuuden kulttuuri on erityisen yleistä vanhemmissa ikäryhmissä ja perhesukupolvissa. Kolmas tuloksemme on, että puhumattomuuden kulttuuri linkittyy vahvasti turvan kokemiseen perheessä ja perheen sisäiseen dynamiikkaan.

Tuloksemme heijastelevat suomalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin muutosta. Uskonto on Suomessa edelleen yksityisempi asia kuin muualla, mutta tämä on muuttumassa. Muutoksen taustalla on toisaalta kulttuurin muuttuminen avoimempaan suuntaan ja perheiden sisäisen kommunikaation tasavertaistuminen. Suomalainen perhe- ja keskustelukulttuuri on muutoksessa, ja se näkyy myös tässä tutkimuksessa. Toisaalta uskonto on yhä harvemmille niin tärkeä ja arka asia, että siitä puhuminen olisi hankalaa. Tämä kulttuurinmuutos näkyy myös sekä määrällisessä että laadullisessa aineistossamme: vanhemmille vastaajille uskonnosta ja katsomusasioista puhuminen oli hankalampaa kuin nuoremmille. Nuoremmat vastaajat olivat sekä tietoisesti että tiedostamattaan murtamassa puhumattomuuden kulttuuria.

Tulostemme pohjalta voidaan todeta myös, että perheissä tapahtuva avoin ja vuorovaikutteinen keskusteleminen on oleellista jaettujen merkityshorisonttien syntymiselle. Kiinnostavasti tämä näyttäytyi sekä uskonnotonta katsomusta edustavassa perheessä, jossa nimenomaan keskustelevaa asennetta oli haluttu viedä eteenpäin, että myös uskonnollisessa perheessä, joissa uskonasioista oli myös riideltä, mutta keskusteluyhteys oli silti (tai siksi) säilynyt. Puhumattomuus voi aiheuttaa paitsi sosiaalista etäntymistä perheenjäsenten välille, myös merkityshorisonttien pirstoutumista sekä perheessä että laajemminkin yhteisöissä.⁵⁰ Yhdessä nämä voivat johtaa tilanteisiin, joissa itselle tärkeistä asioista puhumista vältetään ja merkitysten luomista kartetaan oman perheen kesken.

Jatkossa olisikin kiinnostavaa tutkia, miten perheiden sisäinen jakaminen ja avoimuus on yhteydessä turvallisuudentunteeseen, ja miten tätä turvallisuutta perheissä rakennetaan. Kiinnostavaa tulee olemaan myös, miten tämän kansainväli-

50 Ks. Taylor 1989; Kellas & Kranstuber Horstman 2015.

sen tutkimusprojektimme muissa osallistujamaissa näyttäytyvät perheen sisäiseen yhteyteen ja kommunikaatioon liittyvät teemat. Myös erilaisissa uskonnollisissa kulttuureissa olisi mielenkiintoista tutkia uskonnon siirtymistä ja siitä puhumista. Tämän tutkimuksen suomalainen aineisto on pääasiassa kerätty erilaisista kristillisistä ja/tai uskonottomista suomalaistaustaisista perheistä. Monikulttuuriset perheet eivät ole olleet tämän tutkimuksen kohteena.

Myös nuoremmissa sukupolvissa näkyvä avoimuuden lisääntyminen tarvitsee tuekseen lisää tutkimusta. Suomalainen puhumattomuuden kulttuuri on tutkimuksemme perusteella murtumassa, mutta mitkä ovat tämän muutoksen erityispiirteet juuri Suomessa? Sen ymmärtäminen on avain myös siihen, miten katsomukset ja arvot voivat välittyä sukupolvelta toiselle jatkossakin.

Tutkimus herättää perustavia kysymyksiä myös uskontoon liittyvän tutkimuksen metodologiaan liittyen. Suomalaisille uskonnosta ja muista syvistä kysymyksistä puhuminen on vaikeampaa kuin muualla. Tällä eittämättä on vaikutuksensa siihen, millaista tutkimustietoa erilaisilla tutkimusmenetelmillä pystytään luotettavasti keräämään. Puhuvatko suomalaiset avoimesti tutkimuksessa syvistä kysymyksistä? Erityisesti tämä kysymys on syytä pitää mielessä vanhempaa ikäluokkaa tutkittaessa ja pohtia esimerkiksi haastattelumenetelmään liittyviä ratkaisuja huolella. Tässä tutkimuksessa visuaalisten menetelmien käyttö puhumisen tukena osoittautui onnistuneeksi ratkaisuksi ja puhumista helpottavaksi.

Lähteet ja kirjallisuus

- Bengtson, Vern, Casey E. Copen, Norella M. Putney & Merril Silverstein (2009). A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion. *International Sociology*, May 2009, 24, 325–345.
- Bengtson, Vern with Norella Putney & Susan Harris (2013). *Families and Faith. How Religion is Passed Down Across Generations*. Oxford: Oxford University Press.
- Beyer, Peter (2018). From religion to non-religion: generations, cohorts, and migration in Canada in the Early 21st Century. Paper presented at the conference on *the transmission of religions across generations: transfer, loss, and re-formation of religion*, WWU, Münster, Germany, May 18–19, 2018.
- Davie, Grace (2002). *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Davie, Grace (2007). *The Sociology of Religion*. London: Sage.
- Dollahite, David (2008). Talking about religion: How highly religious youth and parents discuss their faith. *Journal of Adolescence Research*, Volume 23 Number 5, 611–641. <https://doi.org/10.1177/0743558408322141>
- Flemming, Laura & Sintonen, Sara (2020). Häpeä osana suomalaista kasvatuskulttuuria. Välähdyksiä 1950-luvulta 2020-luvulle *Varhaiskasvatuksen Tiedelehti, Journal of Early Childhood Education Research*, Volume 9, Issue 2, 2020, 314–328.

- Granqvist, Pehr & Lee A. Kirkpatrick (2004). Religious conversion and perceived childhood attachment: A meta-analysis. *International Journal for the Psychology of Religion*, 14(4), 223–250. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1404_1
- Gudykunst, William B. (1998). *Bridging differences : Effective intergroup communication*. 3. painos. Thousand Oaks California: SAGE.
- Gärtner, Christel (2019). Religious change as a challenge: Sociological approaches in the interpretation and explanation of religion. *Zeitschrift Fuer Religionswissenschaft*, 27(2), 268–295. doi:<http://dx.doi.org.libproxy.helsinki.fi/10.1515/zfr-2018-0021>
- Gärtner, Christel (2018). Change in religious conduct of life within the dynamics of generational transfer. A. Schnabel, M. Reddig & H. Winkel (eds.): *Religion im Kontext / Religion in Context. Handbuch für Wissenschaft und Studium*, Baden-Baden: Nomos, 337–351.
- Hofstede, Geert (1994). *Cultures and Organizations: Software of mind. Intercultural cooperation and its importance for survival*. London: HarperCollins.
- Julkunen, Raija 2012. Mieskysymys suomalaisen tasa-arvopolitiikan asialistalla. *Tasa-arvopolitiikan suunnanmuutoksia*. Toim. Johanna Kantola, Paula Koskinen Sandberg & Hanna Ylöstalo. Helsinki: Gaudeamus, 30–43.
- Kellas, Jody Koenik & Haley Kranstuber Horstman (2015). Communicated narrative sense-making: Understanding family narratives, storytelling, and the construction of meaning through a communicative lens. *The Sage handbook of family communication*. Toim. Lynn H. Tuner & Richard West. Thousand Oaks, CA: Sage, 76–90.
- Ketola, Kimmo (2020). Uskonnolliset identiteetit ja uskomusmaailma moninaistuvat. *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko 2016–2019*. Toim. Salomäki, Hanna, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 67–89.
- Keltikangas-Järvinen, Liisa (2000). *Tunne itsesi, suomalainen*. Helsinki: WSOY.
- Kivimäki, Ville & Anssi Männistö (2016). *Sodan särkemä arki*. Helsinki: WSOY.
- Klefström, Marja. (2010). Toisen polven sotavammat. *Sodan haavoittama lapsuus*. Toim. Anne Kuorsalo & Iris Saloranta. Helsinki: Ajatus Kirjat, 190–195.
- Kuusisto, Arniika (2011). *Growing up in Affiliation with a Religious Community. A Case Study of Seventh-day Adventist Youth in Finland*. Väitöskirja. Research on Religious and Spiritual Education. 3. Münster: Waxmann.
- Lehtonen, Jaakko & Sajavaara, Kari (1985). The Silent Finn. *Perspectives on Silence*. Toim. Deborah Tannen & Muriel Saville-Troike. Norwood, NJ: Ablex Publ.Corp., 193–201.
- Lindfelt, Mikael (2003). *Att förstå livsåskådningar: en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffners ansatser*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Olbertz-Siitonen, Margarethe & Marko Siitonen (2015). The Silence of the Finns : exploring the Anatomy of an Academic Myth. *Sociologia*, 52(4), 318–333.
- Pargament, Kenneth I., Gina M. Magyar-Russell & Nichole A. Murray-Swank (2005). The Sacred and the Search for Significance: Religion as a Unique Process. *Journal of Social Issues* 61(4), 665–687.
- Pargament, Kenneth I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Pessi, Anne Birgitta (2009). Religion and Social Problems: Individual and Institutional Responses. *The Oxford*

Handbook of the Sociology of Religion. Toim. Peter E. Clark. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxford-hb/9780199588961.001.0001.

Pollack, Detleff, Olaf Müller & Gerd Pickel, toim. (2012). *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*. Surrey, England/Burlington, VT, USA: Ashgate.

Pollack, Detleff (2008). Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings. *social compass*, 55, 2, 168–186.

Salomäki, Hanna, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg (2020). *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko 2016–2019*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Salomäki, Hanna (2020). Jumalanpalvelus, kirkolliset toimitukset ja kristilliset juhlayhät. *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko 2016–2019*. Toim. Hanna Salomäki, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 90–132.

Silberman, Israela (2005). Religion as a Meaning System: Implications for the New Millennium. *Journal of Social Issues* 61(4), 641–663.

Silfver-Kuhalaampi, Mia & Klaus Helkama (2012). Syllisyys, häpeä ja arvot erilaisissa kulttuureissa. *Psykologia*, 47(5-6), 383–395.

Smith, Christian & Amy Adamczyk (2021). Handling down the faith. How parents pass their religion to the next generation. Oxford/ New York: Oxford University Press.

Smith, Christian & Melinda L. Denton (2005). *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers*. Oxford: Oxford University Press.

Solantaus, Tytti (2006) Vanhemman ma-sennus ja lapset. *Puhumattomat paikat – Puheenvuoroja perheestä*. Toim. Liisa Hokkanen & Maritta Sauvola. Pohjois-Suomen sosiaalialan osaamiskeskuksen julkaisusarja. 230–249.

Stolz, Jörg, Judith Könemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Englberger & Michael Krüggeler. (2016). *(Un)believing in Modern Society. Religion, Spirituality and Religious-Secular Competition*. London and New York: Routledge.

Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Uwland-Sikkema, Noline F., Anja Visser, Gerben J. Westerhof & Bert Garssen (2018). How Is Spirituality Part of People's Meaning System? *Psychology of Religion and Spirituality* 10(2), 157–165.

Voas, David & Laura Watt (2014). *The Church Growth Research Programme: Report on Strands 1 and 2. Numerical change in church attendance: National, local and individual factors*. https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2019-08/Report_Strands_1_2_rev2%20%28from%20CGR%20website%29.pdf (luettu 21.6.2021)

Voas, David & Mark Chaves (2014). Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis? *American Journal of Sociology*. Volume 121 Number 5 (March): 1517–1556.

Woodhead, Linda (2018). *Intergenerational transmission and the rise of “no-religion” in Britain: some findings and research questions*. Paper presented at the conference on the transmission of religions across generations: transfer, loss, and re-formation of religion, WWU, Münster, Germany, May 18–19, 2018.

LASTEN OSALLISUUS SUOMEN EVANKELIS- LUTERILAISEN KIRKON PERHEJUMALANPALVELUS- KAAVOISSA

TARJA MEIJER

Johdanto

Kristillinen seurakunta on jumalanpalvelusyhteisö. Varhaiset kristityt viettivät jumalanpalvelusta kodeissa perhekunnittain.¹ Perheet ovat oletettavasti koko kirkon historian ajan osallistuneet jumalanpalveluksiin, mutta varsinaiset perhejumalanpalvelukset saivat alkunsa Englannissa 1950-luvulla pyhäkoulutyön kehittyessä ja etsiessä uusia toteutustapoja.² Lapsen ohella haluttiin kohdata ja tavoittaa koko perhe.³ Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa perhejumalanpalvelusten synty ja kehitys liittyvät pyhäkoulun historiaan ja kirkon katekeettiseen perinteeseen.⁴ Perheille suunnatuista jumalanpalveluksista puhuttiin aluksi perhekirkkoina.⁵ Nimi muuttui perhejumalanpalvelukseksi, muutoksella haluttiin korostaa perheille suunnatun jumalanpalveluksen jumalanpalvelusluonnetta.⁶ Vuosituhannen vaihteen jumalanpalvelusuudistuksen myötä tapahtui merkittävä muutos seurakuntien jumalanpalveluselämässä. Ehtoollisjumalanpalvelusta eli messua alettiin viettää entistä säännöllisemmin.⁷ Uudistuksen myötä myös perheille suunnatun ehtoollisjumalanpalveluksen nimi muuttui perhemessuksi.⁸

1 Senn 2010, 17–19.

2 Stanton 2014, 7.

3 Taipale 1974, 7.

4 Kansanaho 1988, 6.

5 Kilpiö 1987, 13.

6 Mattila 1987, 15.

7 KK 2000, 11; Kotila 2004, 146; Sariola 2001, 19.

8 KK 2000, 61–80.

Perhejumalanpalvelusten syntyyn ja kehitykseen vaikuttivat liturgisen uudistusliikkeen ”liturgical movement” myötä levinneet ajatukset seurakunnan osallisuudesta liturgiseen elämään. Perhemessu on osoitus jumalanpalveluksen kontekstuaalisuudesta.⁹ Yhteiskunnassa ja kulttuurissa vallitsevat ideologiat heijastuvat myös jumalanpalveluksen ilmenemismuotoihin ja vaikuttavat lapsen osallisuuteen jumalanpalveluksessa.¹⁰ 2000-luvulla yhteiskunnallisessa ja kirkollisessa keskustelussa osallisuuden ja toimijuuden teemat ovat nousseet keskiöön sekä kansallisella että kansainvälisellä tasolla. Perhejumalanpalveluksen kaavojen rakenteisiin kirjattu mahdollisuus lasten osallisuuteen luo edellytyksiä lasten toimijuudelle ja osallistumiselle. Osallisuuden kokemus nähdään tärkeäksi merkityksellisen kirkon jäsenyyden kannalta.¹¹ Tässä artikkelissa tutkin, miten Suomen evankelis-luterilaisen kirkon perhejumalanpalveluskaavoissa on tuettu ja tuetaan lasten osallisuutta.

Suomalaisen perhejumalanpalveluksen taustaa

Lastenjumalanpalvelukset ja lastenjumalanpalveluskaavat

Kastettavien ja kastettujen opettaminen on tehtävä, johon läntinen kirkko on pyrkinyt löytämään kuhunkin aikaan ja kontekstiin sopivan tavan.¹² Lapsille suunnattuja jumalanpalveluksia on pidetty jo uskonpuhdistuksen aikaan Saksassa osana katekeesia.¹³ Niiden synnyn taustalla on ajatus siitä, että tavallinen jumalanpalvelus on lapselle vaikeaselkoinen tai raskas. Lapsille suunnatut jumalanpalvelukset otettiin käyttöön Saksan sisälähetyspiireissä 1800-luvun alkupuolella ja 1880-luvun lopulla pyhäkoulu alettiin kutsua lasten jumalanpalvelukseksi.¹⁴

Suomessa lastenjumalanpalvelusten synty linkittyy kirkon katekeettiseen perinteeseen ja pyhäkoulun historiaan. Lisäksi lasten jumalanpalvelusten syntyyn liittyvät herätysliikkeiden vaikutuksesta hartaudelliset elementit. Pyhäkoululiike levisi Suomeen 1800-luvulla englantilais-amerikkalaisessa muodossa.¹⁵ Toisin kuin esimerkiksi Englannissa, Suomessa pyhäkoulu ja kirkko tekivät hyvää yhteistyötä.¹⁶ Suomessa pyhäkoulu haluttiin liittää kirkkovuoteen ja jumalanpalvelukseen.¹⁷ Sak-

9 Sariola 2001, 294.

10 Kotila 2004, 147: ”Jumalanpalvelus on itsessään prosessi, joka väijäämättä muuttuu jossakin määrin aikojen kuluessa. Sekä kirkon sisällä että koko yhteiskunnassa ja kulttuurissa tapahtuvat muutokset heijastuvat myös kirkon jumalanpalveluselämään”.

11 Ovet auki 2020, 6.

12 Senn 2010, 39: *Jo varhaiseen kristilliseen liturgiaan kuului katekumeenien liturgia, jonka jälkeen jumalanpalvelus jatkui kastettujen liturgiaan.*

13 Taipale 1962, 5.

14 Kansanaho 1988, 59–61.

15 Kansanaho 1988, 20.

16 Stanton 2014; Kansanaho 1988, 196.

17 Kansanaho 1966, 50.

salaisten vaikutteiden innoittamina alettiin myös Suomessa viettää lasten jumalanpalveluksia 1800-luvun puolivälin jälkeen. Teologian tohtori G.M.Waeneberg piti Helsingissä jouluna 1863 todennäköisesti Suomen ensimmäisen lastenkirkon.¹⁸

Sekä yksityiset henkilöt että yhdistykset tekivät ehdotuksiaan lasten jumalanpalveluskaavoiksi.¹⁹ 1890-luvun suomalaisissa lasten jumalanpalveluskaavoissa noudatettiin tarkoin päiväjumalanpalveluksen järjestystä, mukana oli myös ehtoollisliturgiaa.²⁰ Lasten jumalanpalvelus ymmärrettiin 1800-luvun lopun Suomessa pyhäkoulun edistyneimpänä muotona ja väliportaana seurakunnan jumalanpalvelukseen.²¹

Lasten jumalanpalvelusjärjestys hyväksyttiin ensimmäisen kerran Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirjaan vuonna 1913. Lasten jumalanpalvelus noudatti lähinnä päiväjumalanpalveluksen vaihtoehtoista kaavaa.²² Näin oli kuitenkin avattu tie erityisjumalanpalveluksille, joilla pyrittiin tavoittamaan perheet.²³ Monien pappien mielestä lasten jumalanpalvelusjärjestyksessä ei huomioitu riittävän hyvin lapsen ajatusmaailmaa. Pyhäkoulun Käsikirjassa oli lyhyempi kaava, jota käytettiin virallisen kaavan rinnalla. Vuonna 1932 Taneli Vilkuna laati kolmannen lasten jumalanpalveluksen kaavan, joka oli suosittu.²⁴ Koululaisjumalanpalvelusten yleistyminen ja kristillisten järjestöjen tekemä nuorisotyö 1920- ja 1930-luvuilla synnyttivät tarpeen saada uusi jumalanpalvelusjärjestys. Vuonna 1933 hyväksyttiin kaava koululais- ja nuorisojumalanpalveluksille.²⁵

Perhejumalanpalvelusten synty ja kehitys

Perhejumalanpalvelus syntyi Englannissa tarpeesta sovittaa yhteen pyhäkoulun ja kirkon tehtävät. Kongregationalistisen kirkon pastori H.A.Hamilton perusti perhekirKKO -mallin ”family church” 1950- ja 1960-lukujen taitteessa.²⁶ Ulkomaisten vaikutteiden pohjalta pidettiin Suomessakin jo 1950-luvulla ensimmäisiä perhekirKKOja.²⁷ 1970-luvun alkupuolella perhekirKKot olivat vakiinnuttaneet asemansa kaupungeissa ja yleistyneet maaseudulla.²⁸ Perhejumalanpalvelusten taustalla on nähtävissä

18 Kansanaho 1988, 59.

19 Kilpiö 1987, 12.

20 Kansanaho, 1966, 50–51.

21 Kansanaho 1988, 60–61; Pyhäkoululehti 1897, 77–79: ”*Lasten jumalanpalveluksella tarkoitetaan sellaisia tilaisuuksia, joita pidetään kirkoissa ja joissa sen päivän evankeliumi tutkitaan. Lasten jumalanpalvelukset ovat pyhäkoulun korkein kehitystaste ja väliaste seurakunnan Jumalan palvelukseen*”.

22 Kansanaho 1988, 95.

23 Kilpiö 1987, 12.

24 Kansanaho 1988, 137–138.

25 Kilpiö 1987, 13.

26 Stanton 2014, 7.

27 Kilpiö 1987, 13.

28 Sariola 1978, 50.

seuraavanlainen kehityskulku: kotihartaudet kehittyivät pyhäkouluiksi ja sittemmin lastenjumalanpalveluksiksi, joita seurasivat perhekirko.²⁹

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kasvatustoiminnassa alettiin kirkollisten ja yhteiskunnallisten muutosten myötä 1960-luvulla painottaa kokonaisnäkemystä, jonka mukaan kaikki kirkossa tehtävä kasvatustyö oli kasteopetusta. Sen tehtävänä oli olla polkuna seurakunnan yhteyteen. Tämän kehityksen myötä pyhäkoulun rinnalle syntyivät päiväkerhot ja perhetyö, jolla tarkoitettiin kehtoluokkatyötä ja perhekirkoa.³⁰ Suomessa perhekirkon alkuvaiheet kytkeytyivät vuonna 1943 alkaneeseen ja vuoden 1968 käsikirjaan työnsä saattaneeseen jumalanpalvelusuudistukseen.³¹ Kun perhejumalanpalveluksia alettiin viettää, ei lapsilla vielä ollut oikeutta osallistua ehtoollisen viettoon. Kastettujen lasten oikeus osallistua ehtoolliseen vaati vuosikymmeniä kestävästä keskustelusta ja pitkällisen päätöksentekoprosessin.³² Vasta vuodesta 1979 lähtien ovat lapset voineet osallistua ehtoolliseen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa.³³

Perhejumalanpalvelusten muotoutumiseen on vaikuttanut Saksassa uskonto-kasvatuksen saralla kehittynyt lasten teologia, jonka keskeinen elementti on dialogi tasavertaisten kumppanien välillä. Lasten teologia nostaa lapsen uskonnolliseksi toimijaksi ja itsenäiseksi kokijaksi, jumalanpalveluksen subjektiksi.³⁴ Lasten teologiaa on muovannut myös Englannissa tehdyistä tutkimuksista virinnyt ajatus lasten spiritualiteetista.³⁵ Lapsuuden hengellisyyttä ei pidetä enää keskeneräisenä.³⁶ Useat lapsiteologit painottavat Yhdistyneiden Kansakuntien yleissopimukseen viitaten, että lapsilla on perusoikeuksien ohella oikeus osallisuuteen myös teologian saralla.³⁷ Esimerkiksi Ruotsin kirkossa on liturgian tutkimuksen avulla haluttu etsiä uudelleen lasten paikkaa kirkossa.³⁸

Suomalaisen perhejumalanpalveluksen kehittymiseen on vaikuttanut Saksassa 1980-luvulla syntynyt kokonaisvaltaista ajattelua painottava kirkkopedagogiikka.³⁹ Kotikirkko tutuksi viidellä aistilla on hanke, jonka tavoitteena on ollut tutustuttaa

29 Kansanaho 1966, 52.

30 Kansanaho, 1988: 227–229 ja 272–273.

31 Sariola 1978, 50–55.

32 Hiltunen 1989, 297–315.

33 KJ 2 §11,2: *”Kastettu lapsi, jolle on opetettu ehtoollisen merkitystä, saa osallistua ehtoolliseen yhdessä vanhempansa tai muun hänen kristillisestä kasvatuksestaan huolehtivan konfirmoidun jäsenen kanssa. Kastettu seurakunnan jäsen, joka osallistuu rippikouluun, voi ehtoollisopetusta saatuaan osallistua ehtoolliseen seurakunnan yhteisessä jumalanpalveluksessa rippikoulunsa opettajan kanssa.”* (9.11.2001/1163) Lisäys rippikoulu ryhmiä oikeudesta osallistua ehtoollisen viettoon tehtiin vuonna 2001. Piispainkokous antoi istunnossaan 12.2.2002 tarkemmat ohjeet säännöksen soveltamisesta.

34 Zimmermann 2015, 2–4 ja Dillen 2019, 1, 8–9.

35 Hay & Nye, 1998.

36 Hay & Nye 1998, 17–33, 49–63; Kilpeläinen, 2019.

37 Dillen 2019, 2; Greene 2005, 3.

38 Modeus 2005, 383–402.

39 Grynewald 2005, 15–21.

lasta henkilökohtaisesti kirkkoon.⁴⁰ Leikkivä kirkko on käsite ja unelma, jota kohti kirkon lapsityössä on edetty.⁴¹ Perheiden jumalanpalveluselämän kannalta tämä on tarkoittanut kokonaisvaltaista, kaikilla aisteilla toteutettavaa jumalanpalvelusta.⁴²

Perhejumalanpalveluskaavat

Nimitys perhekirKKko vakiintui Suomessa englantilaisen esikuvansa ”family church” mukaiseksi. Vuoden 1968 kirkkokäsikirjassa ei ollut vielä perhekirKKolle omaa kaavaa, mutta lasten jumalanpalvelus ”voi myös olla perhekirKKko, johon lasten vanhemmat osallistuvat”.⁴³ Rakenteeltaan perhekirKKko oli usein päiväjumalanpalveluksen kaltainen. Kaava oli tarkoitettu lähinnä erityisiin tilanteisiin, joihin kutsuttiin lapsia ja perheitä.⁴⁴ Vuoden 1971 Päiväjumalanpalveluksen oppaassa ei annettu soveltamishojeita lasten jumalanpalvelukseen. Silloin kun lasten jumalanpalvelus pidettiin kirkossa, tuli yksityiskohdissa noudattaa päiväjumalanpalveluksesta annettuja ohjeita.⁴⁵

Piispaikokous antoi vuonna 1975 kirkon jumalanpalvelus- ja musiikkitoimikunnalle tehtäväksi kehittää perhekirKKkokäytäntöä kokeilutoiminnan avulla. Järjestettyä kokeilutoimintaa alettiin kehittää yhdessä tähän tehtäväalueeseen liittyvien kirkon toimikuntien ja järjestöjen kanssa.⁴⁶ Työryhmä kartoitti seurakuntien perhekirKKkokäytäntöjä ja laati kaksi perhejumalanpalveluskaavaa vuonna 1980 suoritettavaa kokeilutoimintaa varten. Vuonna 1983 kirkolliskokous hyväksyi perhejumalanpalveluskaavat I ja II väliaikaiseen käyttöön adventista alkaen. Myöhemmin piispaikokous antoi suosituksen ja ohjeet kaavan II käyttämisestä. Nimitys perhekirKKko oli muuttunut perhejumalanpalvelukseksi tässä prosessissa.⁴⁷ Nimenmuutoksella osoitettiin perheille suunnatun jumalanpalveluksen todellinen jumalanpalvelusluonne.⁴⁸ Kaava oli tarkoitettu käytettäväksi perheiden jumalanpalveluksessa päiväjumalanpalveluksen paikalla.⁴⁹

Vuosituhanne vaihteen jumalanpalvelusuudistuksen myötä tapahtui merkittävä muutos seurakuntien jumalanpalveluselämässä. Ehtoollisjumalanpalvelusta eli messua alettiin viettää entistä säännöllisemmin.⁵⁰ Uudistuksen myötä myös per-

40 Lindgren & Lindfors & Kangasmaa 2005, 36–37.

41 Virtanen 2005, 7.

42 Lindfors 2005, 117–121.

43 KK 1968, 61.

44 Kilpiö 1987, 13; KK 1968, 61–67.

45 KK 1968, 61.

46 Perhejumalanpalvelus 1980, 3.

47 Kilpiö 1987, 11–14.

48 Mattila 1987, 15.

49 Perhejumalanpalvelus 1983, 2.

50 KK 2000, 11; Kotila 2004, 146; Sariola 2001, 19; Ovi messuun 2008, 5: ”Kristillinen seurakunta on jumalanpalvelusyhteisö. Siitä syystä messu on seurakunnan elämän keskus.”

heille suunnatun ehtoollisjumalanpalveluksen nimi muuttui perhemessuksi. Kirkolliskokouksen vuonna 2000 hyväksymä kirkkokäsikirja sisältää runsaasti aineistoa perhejumalanpalveluksiin.⁵¹ Perhemessua voidaan viettää sunnuntain tai muun pyhäpäivän pääjumalanpalveluksena sekä arkipäivän tai erityistilanteen jumalanpalveluksena. Tällöin kaavaa voidaan soveltaa tilanteen mukaan. Kun perhejumalanpalvelusta vietetään sanajumalanpalveluksena, jätetään ehtoollisosa pois.⁵²

Varsinkin 1970- ja 1980-luvuilla syntyi useita lapsille ja nuorille suunnattuja erityismessuja. Käsikirjauudistukseen liittyvän kokeilukauden myötä tarve uusien messujen synnyttämiseen väheni. Tämän kehityksen myötä seurakuntien oli mahdollista alkaa ”luvallisesti” muokata jumalanpalveluksista tilanteeseen sopivia.⁵³ Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen hyväksymien lasten- ja perhejumalanpalveluskaavojen rinnalla on alusta lähtien kulkenut myös ”epävirallisia” jumalanpalvelusjärjestyksiä. Kaikki perheille suunnatut jumalanpalvelusjärjestykset eivät ole levinneet valtakunnalliseen käyttöön. Viralliset kaavat ovat usein syntyneet ja muokkautuneet epävirallisten kaavojen jälkeen ja niiden rinnalla.⁵⁴

Osallisuuden viitekehys

Osallisuus on moniulotteinen, sosiologiasta peräisin oleva käsite. Usein osallisuudella tarkoitetaan osallisuuden kokemusta, rakenteellista mahdollisuutta osallistua tai osallistumista. Valittu osallistumattomuus voi olla osallisuutta.⁵⁵ Osallisuuden käsitettä on kutsuttu sateenvarjokäsitteeksi, sillä se kokoaa näkökulmia ja lähestymistapoja. Osallisuus ei ole rakenteellinen eikä yksilöllinen ominaisuus; osallisuus rakentuu vuorovaikutuksessa.⁵⁶ Osallisuudesta on tullut 2000-luvun ilmiö, siitä huolimatta osallisuudelle ei ole tarkkaa määritelmää. Osallisuusteoria tarkastelevat osallisuutta erilaisista näkökulmista ja osallisuutta voidaan tarkastella suhteessa erilaisiin ilmiöihin.⁵⁷

Kansainvälisellä tasolla keskusteltaessa lapsen oikeuksista ja erityisasemasta ovat lasten osallisuus ja toimijuus nousseet keskiöön. Vuoden 1989 Yhdistyneiden kansakuntien lapsenoikeuksien sopimus on keskeisessä asemassa keskusteltaes-

51 KK 2000: *perhemessu 61-80; kirkkovuoden eri ajankohtiin johdantosanat, kiitosvirsi Pyhälle Kolminaisuudelle, uskontunnustuslauluja, teemavirsiä, perhevirsi, elämänkaarilaulu, perhemessun ehtoollislaulu 325–337.*

52 KK 2000, 61.

53 Lindfors 2001, 71.

54 Kansanaho 1988, 59–61.

55 Stenvall 2018, 17.

56 Isola et al. 2017, 3, 16.

57 Grönlund 2020.

sa käytännön toimista lapsen oikeudesta osallisuuteen ja toimijuuteen.⁵⁸ Lapsuudentutkimuksen myötä lasten osallisuuden ja toimijuuden teemat ovat nousseet yhteiskunnalliseen tarkasteluun.⁵⁹

Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa toteutettiin vuosina 2011–2013 jumalanpalveluselämän kehittämishanke *Tiellä – På väg*. Tavoitteena oli rikas ja monipuolinen, inhimillistä lämpöä ja hengellistä syvyyttä sisältävä jumalanpalveluselämä. Matkalla olemisen ajatus liittyi vahvasti hankkeeseen. Tällaisen jumalanpalveluselämän ajateltiin kasvattavan myös seurakunnan osallistumista ja osallisuuden kokemusta.⁶⁰ Suomen evankelis-luterilaisen kirkon strategiassa vuoteen 2026 osallisuus on tunnistettu ilmiö. Yhtenä strategian tavoitteena on, että kirkossa osallisuutta kokeva tuntee seurakuntayhteyden voimavarakseen ja kirkon jäsenyyden merkitykselliseksi. Osallisuuden kokemus nähdään tärkeäksi merkityksellisen kirkon jäsenyyden kannalta.⁶¹ Polku-mallissa seurakunnille annetaan työvälineitä toimintaympäristönsä tarpeiden mukaisesti luoda ja vahvistaa lasten ja nuorten seurakuntayhteyttä.⁶²

Artikkelin teoreettisena viitekehystenä on teksteissä ilmaistu intentio lasten osallisuuden mahdollistamiseen. Tällöin osallisuudella tarkoitetaan kaavassa lapsille annettua mahdollisuutta osallistua perhejumalanpalveluksen suunnitteluun, valmisteluun tai toteutukseen. Osallisuutta voidaan kokea muutenkin kuin toimijuuden kautta. Rakenteisiin kirjattu mahdollisuus osallisuuteen ja toimijuuteen luo edellytyksiä lasten toimijuudelle ja osallisuudelle.

Tutkimustehtävä, metodi ja aineisto

Tämän artikkelin tutkimustehtävänä on selvittää, miten perhejumalanpalveluksen kaavoissa sekä niiden oppaissa on tuettu ja tuetaan lasten osallisuutta. Tutkimustehtävän pohjalta on muotoiltu seuraavat tutkimuskysymykset:

Miten lasten osallisuutta tuetaan kaavoissa ja niiden oppaissa?

Miten lasten osallisuuden tukeminen on muuttunut kaavoissa ja niiden oppaissa?

Usein lapsista puhutaan homogeenisena joukkona. Lapsen käsitteellä on kolme perusmerkitystasoa: lapsen ikään ja kehitysvaiheeseen liittyvä, lapseussuhteeseen

58 Stenvall 2018, 7.

59 Alanen & Karila (toim.) 2009, 54–55.

60 Loppuraportti *Tiellä – På väg*, 4–5.

61 Ovet auki 2020, 6.

62 Reinikainen & Vappula & Ojell 2021.

sekä lapsena olemisen metaforamerkitykset. Perusmerkitysten käyttötavat poikkeavat toisistaan.⁶³ Tässä artikkelissa lapsella tarkoitetaan vanhempiensa kanssa kirkkoon tulevaa alaikäistä lasta, eli viitataan sekä ikään ja kehitysvaiheeseen että lapseussuhteeseen liittyviin sanan lapsi merkityksiin.

Käsitys lapsesta ja lapsuudesta sekä lasten yleinen sosiaalinen asema yhteisössä on muuttunut historian saatossa ja on kautta kristillisen historian vaikuttanut lapsen rooliin jumalanpalveluksessa.⁶⁴ Lapsikäsitelmä pohjautuu maailmankuvaan ja siitä nousevaan ihmiskäsitykseen sekä maailmankatsomukseen. Myös lapsen ja lapsuuden suhde aikuiseen ja aikuisuuteen sisältyy lapsikäsitelmään. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon nykyisessä lapsikäsitelmässä yhdistyvät sekä Raamattuun ja teologiseen tutkimukseen perustuva että ajantasaiseen lapsitutkimukseen perustuva tieto.⁶⁵

Taulukko 1. Artikkelin aineistona olevat kolme perheille suunnattua jumalanpalveluskaavaa

Kaava 1968	Kaava 1983	Kaava 2000
Kirkolliskokouksen vuonna 1968 hyväksymä lasten jumalanpalveluksen kaava	Kirkolliskokouksen vuonna 1983 väliaikaisesti käyttöön hyväksymä <i>perhejumalanpalveluksen</i> kaava ⁶⁷	Kirkolliskokouksen vuonna 2000 hyväksymä <i>perhemessun</i> kaava ⁶⁸
”voi myös olla <i>perhekirkko</i> , johon lasten vanhemmat osallistuvat” ⁶⁶	sekä piispaikokouksen 15.9.1983 antamat ohjeet kaavan käytöstä	

Jumalanpalvelukset toimitetaan kirkkokäsikirjan mukaan (KJ 2§ 1), vaikka jumalanpalvelukset muuttuvat myös ruohonjuuritasolta nousten. Jumalanpalveluksen opas antaa käsikirjan soveltamista koskevia ohjeita ja tukee kirkon hengellistä elämää.⁶⁹ Kaavojen ohella artikkelin aineistona ovat Päiväjumalanpalveluksen opas vuodelta 1971 sekä Jumalanpalveluksen oppaat vuosilta 1983, 2000 ja 2009. Vuoden 2000 ja 2009 oppailla on sama nimi ”Palvelkaa Herraa iloiten”. 2000-luvun ensimmäi-

63 Jankko 2019.

64 Hiltunen 1989, 24.

65 Pulkkinen 2018, 5, 9, 17.

66 KK 1968, 61–67.

67 Perhejumalanpalvelus 1983, 3–17.

68 KK 2000, 61–80.

69 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 8.

sellä vuosikymmenellä tapahtui merkittäviä muutoksia jumalanpalveluselämässä, jonka vuoksi myös opasta haluttiin uudistaa. Vuoden 2009 oppaassa on säilytetty aiemman oppaan asiasisältö, uusina asioina käydään läpi sanajumalanpalvelus, viikkomessu, perhemessu ja rukoushetket. Uusimmassa oppaassa on laajennettua pohdintaa saarnasta ja ehtoollisesta, lisäksi siinä käydään ensimmäistä kertaa läpi kirkkovuoden jumalanpalvelukset. Uutta ovat myös lasten osallistumista ja eku-meenisiä tilanteita koskevat luvut.⁷⁰ Artikkelin aineistona on lisäksi myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Käsikirjakomitean vuonna 1996 julkaisema Perheiden jumalanpalvelukset -opas.

Perhejumalanpalveluksen kaavat (1968, 1983 ja 2000) koostuvat erilaisista osista. Perhemessun kaavan (2000) rakenne on jumalanpalvelusuudistuksen mukainen: johdanto, sanaosa, ehtoollinen ja päätösosa⁷¹. Kunkin tutkimani kaavan osat muodostavat kokonaisuuden, jossa eri osissa tulee esille kirkkovuoden ajan-kohta ja sen teema. Kaavojen osat poikkeavat toisistaan ilmenemismuodoiltaan ja toteutustavoiltaan.⁷² Tutkimani kolme perhejumalanpalveluksen kaavaa rakentuvat seuraavista osista: 1. virret ja muu musiikki, 2. liturgiset osat (jumalanpalveluksen laulettavat osat, voidaan myös lausua) 3. rippi ja rukoukset, 4. raamatuntestit, saarna ja uskontunnustus sekä 5. ehtoollisosa (ei kaavassa 1968). Käsittelen jumalanpalveluksen ehtoollisosa omana kokonaisuutenaan ja muita liturgisia osia omanaan.

Tutkimukseni on vertaileva tapaustutkimus. Vertailen tapausten – kunkin kaavan viisi osaa – sisäisiä yhtäläisyyksiä ja eroja osallisuuden viitekehyksessä: miten lasten rakenteellista osallisuutta tuetaan kussakin kaavan osassa ja miten se on muuttunut. Vertaileva tapaustutkimus on tiukasti sidoksissa sitä ympäröivään kontekstiin, tässä tapauksessa kaavoihin. Konteksti koostuu erilaisista tasoista, jotka tarjoavat mahdollisuuden vertailuun. Jumalanpalveluksen kaavojen kontekstiin kuuluvat aina keskeisesti liturgian teologian ja historian, oppaiden ja ohjeiden, toteutetun ja eletyn liturgian sekä jumalanpalveluksen kokijan kontekstit. Tässä artikkelissa vertailen tapausta, kaavojen osia, ohjeiden ja oppaiden sekä liturgian historian ja teologian kontekstiin osallisuuden viitekehyksessä.⁷³ Bartlett & Vavrus⁷⁴ kehottavat tekemään vertailua horisontaalisella, vertikaalisella ja ajallisella tasolla

70 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 9.

71 Palvelkaa Herraa iloiten 2000, 2.

72 Esimerkiksi vuoden 1968 kaavassa johdanto sisältää kolme vaihtoehtoa, joista jokaisen voi laulaa tai lausua: a) alkusiunaus, b) pyhäpäivän johdantolauselema tai raamatunlause, jonka jälkeen seurakunta voi laulaa kunnian tai c) johdantovuorolaulu. Vuoden 1983 kaavassa johdantona on joko johdantovuorolaulu, joka voidaan myös lausua tai alkusiunaus. Vuoden 2000 kaavan johdanto-osassa alkusiunaus on oma kohtansa, jossa siunaus ja vuorotervehdys voidaan laulaa tai lausua tai laulaa kaikulauluna, sen jälkeen johdantosanat.

73 Piekkari & Welch 2020, 211–212.

74 Bartlett & Vavrus 2017, 14.

mahdollisimman syvällisen ymmärryksen saavuttamiseksi. Tässä artikkelissa kaavojen osien vertailun horisontaalista tasoa edustaa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jumalanpalveluselämän konteksti, vertikaalista tasoa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon perhejumalanpalvelusten konteksti, ajallista tasoa puolestaan historiallinen ja ajallinen konteksti.⁷⁵

Ruohonjuuritasolla syntyneet perhejumalanpalvelukset ovat 2020-luvulla monessa seurakunnassa korvanneet virallisten kaavojen pohjalta pidettävät perhejumalanpalvelukset. Vaikka kirkolliskokouksen hyväksymät perhejumalanpalvelusten kaavat ja niiden linjaukset antavat kuvan virallisesta lasten osallisuuden tukemisen mahdollistamisesta ja kehittymisestä Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa, eivät ne anna kattavaa kuvaa lasten osallisuuden käytännön todellisuudesta. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista arvioida lasten osallisuutta ja sen tukemista perhejumalanpalveluskaavoissa kansainvälisen kehityksen valossa.

Osallisuuden mahdollistaminen perhejumalanpalveluskaavoissa

Perhejumalanpalveluskaavojen yleiset tavoitteet osallisuuden näkökulmasta

Kaavassa 1968 kiinnitetään vain vähän huomiota lasten osallisuuden tukemiseen. Päiväjumalanpalveluksen oppaan (1971) ohjeet ovat varsin yleisiä ja luonteeltaan teknisiä. Myöhemmät ohjeet (1983) painottavat sekä kausisuunnittelun että yksittäisten jumalanpalvelusten suunnittelun merkitystä. Jumalanpalveluksen ilmapiiiriin ja käytännöllisyyteen sekä tilaan ja liturgin alttarikäyttämiseen kiinnitetään huomiota.⁷⁶ Oppaassa kehoitetaan ”välttämään sellaista seremoniallisuutta, jonka hengellistä merkitystä ei ole seurakunnalle selvitetty”.⁷⁷ Liturgisia eleitä ja kristillisiä symboleita kehoitetaan käyttämään, mutta samalla varoitetaan ritualismista.⁷⁸

Kaavassa 1983 lasten osallisuuden tukeminen saa useita eksplisiittisiä muotoja. Sen tavoitteena oli olla kielellisesti yksinkertainen.⁷⁹ Jumalanpalvelukseen nähtiin kuuluvan yhteinen suunnittelu ja valmistelu, itse jumalanpalvelustapahtuma sekä toiminta jumalanpalveluksen jälkeen yhdessä löydettyjen oivallusten myötä. Vuorovaikutus ja teemallisuus läpäisivät koko prosessia. Sekä oppaassa (1983) että piispainkokouksen antamissa ohjeissa painotetaan aiempaa vahvemmin jumalanpalveluselämän kokonais- ja kausisuunnittelun merkitystä.⁸⁰ Aiemmasta kaavasta poi-

75 Piekkari & Welch 2020, 213–214.

76 Jumalanpalveluksen opas 1983, 9–10.

77 Jumalanpalveluksen opas 1983, 5.

78 Jumalanpalveluksen opas 1983, 11.

79 Perhejumalanpalvelus 1983, 2.

80 Jumalanpalveluksen opas 1983, 7; piispainkokouksen ohjeet 15.9.1983.

keten kehoitetaan rohkeaan symboliikan ja eleiden käyttöön. Jumalanpalveluksen subjekteina ovat entistä selkeämmin sekä työntekijät että seurakuntalaiset.⁸¹

Kaavassa 2000 lasten osallisuuden tukeminen saa edellisen kaavan (1983) tavoin useita eksplisiittisiä muotoja. Seurakuntalaisten osallistumista jumalanpalveluksen suunnitteluun ja toteutukseen halutaan vahvistaa.⁸² Oppaan (2009) ohjeissa osallisuuden tukemisen näkökulmasta uutta on lapsen arvon korostaminen. Lapsen oikeutta osallistua jumalanpalvelukseen hänen ikänsä, kehitysvaiheensa ja peroonsa huomioiden, korostetaan aiempia kaavoja holistisemmalla tavalla.⁸³ Uusin kaava (2000) rakentaa entistä tietoisemmin siltaa sukupolvien välille. Perheiden elämänrytmiä halutaan tukea ja luoda mahdollisuuksia pyhän kokemiseen. Tilan käyttöön kiinnitetään aiempaa suurempaa huomiota. Osallisuutta tuetaan aiemmista kaavoista poiketen eksplisiittisesti kaikilla aisteilla koettavan messun välityksellä.⁸⁴ Virikkeellisen toteutuksen ohella Jumalanpalveluksen oppaassa (2009) muistutetaan sisällön ytimeen keskittymisestä.⁸⁵

Lasten osallisuuden näkökulmasta kaavojen yleiset tavoitteet ovat kehittyneet erityisesti seuraavin tavoin:

1) Symbolien, eleiden ja rituaalien varovaisesta ja ymmärrykseen tähtäävästä käytöstä on edetty vähitellen kohti holistista, kaikilla aisteilla koettavaa jumalanpalvelusta.⁸⁶

2) Seurakuntalaisesta on tullut jumalanpalveluksen subjekti. Uusissa kaavoissa seurakuntalaiset ovat osallisia sekä jumalanpalveluksen suunnittelusta että toteutuksesta.⁸⁷

3) Lapsen arvo ja hänen henkilökohtaiset edellytyksensä osallisuuteen korostuvat uusimmassa kaavassa.⁸⁸

Virret ja muu musiikki

Kaava 1968 ja opas (1971) eivät kiinnitä erityistä huomiota lasten ja perheiden osallistamiseen jumalanpalveluksen musiikin avulla. Oppaan (1971) mukaan päiväjumalanpalveluksen musiikin valinnan ja toteutuksen pääperiaatteina ovat ”tarkoituksenmukaisuus, luontevuus ja kiirehtimätön joustavuus”.⁸⁹ Sen sijaan myöhemmin ilmestynyt opas (1983) painottaa jumalanpalveluksen musiikin lapsia osallistavaa merkitystä.⁹⁰

81 Jumalanpalveluksen opas 1983, 26–31.

82 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 9.

83 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 73–75.

84 Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 5–7.

85 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 39.

86 Jumalanpalveluksen opas 1983, 5 ja 11; Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 5–7.

87 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 9.

88 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 73–75.

89 Päiväjumalanpalveluksen opas 1971, 17.

90 Jumalanpalveluksen opas 1983, 31–36.

Kaavassa 1983 vahvistuu monipuolisen musiikillisen toteutuksen merkitys paitisi osallisuuden kokemisessa myös sanoman syventämisessä ja avartamisessa. Tuttujen virsien rooli nähdään tärkeäksi, outoa virttä kehoitetaan harjoittelemaan yhdessä ennen jumalanpalveluksen alkua. Musiikillinen toteutus laajenee mahdollisuudeksi laulaa myös pyhäkoulussa tai päiväkerhossa opittuja lauluja.⁹¹ Uutta aiempaan kaavaan nähden on myös kuoron vahvistunut rooli kanttorin kanssa virsi- ja messulaulun tukemisessa ja johtamisessa. Kuoro saa myös useita itsenäisiä liturgisia tehtäviä.⁹² Lapsi kuorolaisena voi kolmella tavalla ruokkia lapsen osallisuutta: lapsi itse toimijana kokee tehtävän merkittäväksi; lapsi oppii lauluja, osaaaminen vahvistaa osallisuuden kokemusta ja muut paikalla olevat lapset kokevat usein toisen lapsen esillä olemisen kiinnostavana – lapsen on helpompi samaistua toiseen lapseen.

Kaavassa 2000 kiinnitetään aiemmista kaavoista poiketen huomiota jumalanpalveluksen musiikin kokonaisvaltaiseen toteutukseen. Musiikki toimii jumalanpalveluksen kielenä ja tunteiden tulkkina. Kaikulaulun pedagogista merkitystä painotetaan.⁹³

Virsi- ja muun musiikin osalta lasten rakenteellisen osallisuuden tukeminen on muuttunut kaavoissa seuraavilla tavoilla:

- 1) Kuoro on saanut monipuolisia tehtäviä ja sen rooli on vahvistunut.⁹⁴
- 2) Virsien ja laulujen tuttuuden merkitystä on alettu korostaa ja niillä halutaan luoda kodikkuutta.⁹⁵
- 3) Jumalanpalveluksen musiikillinen toteutus on kehittynyt monipuolisempaan ja kokonaisvaltaisempaan suuntaan.⁹⁶

Virret ja muu musiikki ovat jumalanpalveluksen kontekstissa keskeisessä asemassa luterilaisessa perinteessä. Jumalanpalveluksessa virsillä on erilaisia tehtäviä, seurakuntavirret vaihtelevat kirkkovuoden ajankohdan ja messun osan mukaan.⁹⁷ Virren mahdollisuudet on haluttu ottaa käyttöön avarammin ja osallistavammin. Virsikirjan (1986) rinnalle julkaistiin Virsikirjan lisävihko (2016) täydentämään virsikirjaa ja tarjoamaan ”tekstisisällöllisesti, kielellisesti ja musiikillisesti uutta”. Eri-tyisesti toistoon, liikkeeseen ja variaatioihin perustuvat virret osallistavat seurakun-

91 Perhejumalanpalvelus 1983, 2.

92 Jumalanpalveluksen opas 1983, 28.

93 Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 10.

94 Palvelkaa Herraa iloiten 2000, 109–110.

95 Perhejumalanpalvelus 1983, 2.

96 Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 10.

97 Ovi messuun 2008, 57–60.

taa. Tavoitteena on rohkaista laulamaan vanhoja virsiä uudella tavalla ja kannustaa seurakuntalaisia mukaan yhteiseen musiikin toteuttamiseen.⁹⁸

Virret ja muu musiikki perheille suunnattujen jumalanpalvelusten kontekstissa ovat kokonaiskontekstin tavoin monipuolistuneet. Kehityksen myötä virret korvataan usein lasten virsillä⁹⁹, kirkkomuskarilauluilla¹⁰⁰ tai muulla musiikilla. Laulun tueksi otetaan yhä useammin leikki ja liike, joilla halutaan auttaa lasta osallistumaan ja tukea lapsen tarvetta liikkua. Leikillä on myös pedagoginen funktio.

Liturgiset osat

Kaavassa 1968 liturgiset osat eivät juurikaan poikkea tavallisesta päiväjumalanpalveluksesta. Kunnia voidaan laulaa kokonaan yhdessä.

Kaavassa 1983 liturgiset osat eivät juurikaan poikkea tavallisesta päiväjumalanpalveluksesta. Herra armahda -hymnin tilalla voidaan käyttää Jeesus meidän veljemme -virttä. Symbolien merkitys nostetaan kaavan ohjeissa eksplisiittisesti esiin ja niiden merkitystä kehoitetaan avaamaan lyhyesti.

Kaavassa 2000 annetaan uudenlaisena mahdollisuutena useiden liturgisten osioiden kaikulaulu, johon lapsi pääsee mukaan välittömän toiston avulla. Oppaassa (2009) muistutetaan lapsen kiinnostuksesta rituaaliseen toimintaan. Esimerkiksi käsien ristiminen ja ristinmerkin tekeminen avaavat messuun uusia ulottuvuuksia.¹⁰¹

Liturgisten osien kohdalla lasten rakenteellisen osallisuuden tukeminen on muuttunut kaavoissa kahdella tavalla:

1) Kaikulaulu tai -lausuminen, liturgisten osien välitön toisto, on otettu oppimisen ja osallisuuden kokemisen avuksi.¹⁰²

2) Liturgian holistisuutta on alettu korostaa rituaalisen toiminnan, symbolien, liikkeiden ja eleiden, tilan- ja äänenkäytön avulla.¹⁰³

Jumalanpalveluksen liturgiset osat muodostavat *jumalanpalveluksen kontekstissa* prosessinomaisen tapahtuman¹⁰⁴, joka etenee johdannosta päätökseen. Liturgian kulussa on oma sisäinen kaarensa. Liturgisten osien sisältö nousee Raamatusta. Messun liturgiset osat ovat muovautuneet historian kuluessa, jokaisella osalla on oma taustansa ja merkityksensä.¹⁰⁵ Liturgiaa viestitään myös asentojen ja liikkeiden, toiminnan ja aistitoiminnan sekä symbolien avulla. Kristilliset symbolit ovat

98 Virsikirjan lisävihko 2016, 8–10.

99 Lasten Virsi 1997 ja Lasten Virsi 2012.

100 Kirkkomuskari 2010; Kirkkomuskari II 2015; Kirkkomuskari III 2020.

101 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 38.

102 Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 10.

103 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 113–120.

104 Kotila 2004, 147.

105 Ovi messuun 2008, 61–62.

jumalanpalveluksen merkikieltä. Myös ilmapiirissä välittyy symbolisanoma. Kirkkotila yksityiskohtineen sisältää runsaasti symboleja.¹⁰⁶

Perheille suunnattujen jumalanpalvelusten kontekstissa jumalanpalveluksen liturgiset osat näyttäytyvät toisinaan haasteellisina. Liturgiset sävelmät ja sanoitukset ovat tyyliltään hyvin toisenlaisia kuin uudet lasten virret ja laulut ja joskus niitä on hankala sovittaa yhteen. Perhejumalanpalvelusten liturgiset osat ovat kontekstuaalisoituneet. Virikemateriaaleissa syvennetään liturgisten osien merkitystä rituaalisen toiminnan ja symboliikan, vahvan kontekstuaalisuuden ja teemallisuuden avulla.¹⁰⁷

Rippi ja rukoukset

Kaavassa 1968 lapsia ajatellen mietittyjä sanamuotoja on synnintunnustuksessa ja synninpäästössä, kaksi vaihtoehtoista kollehtarukousta ja yhteinen esirukous. Esirukoukseen on mahdollista liittää rukouspyyntöjä.

Kaavassa 1983 uutta on se, että vaikeasti ymmärrettäviä osia avataan lyhyellä johdannolla. Uutena asiana nousee myös esilukijan tai avustavan ryhmän vahvistava rooli yhteen ääneen lausuttavissa kohdissa. Suurena muutoksena on työryhmälle annettu mahdollisuus valita tai valmistaa päivän teemaan sopiva synnintunnustus ja kehotus siihen, kollehtarukous ja esirukous. Uutta myös se, että avustajat voivat toimia lukijoina.

Kaavassa 2000 on uutta mahdollisuus lukea synnintunnustus yhteen ääneen tai kaikuna, käyttää rippinä Jeesus, meidän veljemme -laulua¹⁰⁸, jaksottaa synnintunnustus rukouslauseella, -laululla tai hiljaisuudella. Uutta on myös mahdollisuus ottaa ripin tueksi symbolista toimintaa (polvistuminen) ja kehotus käyttää elementtejä, joilla voidaan tukea rukoushiljaisuutta (kynttilöiden sytytys, rukousalttarit). Niin ikään uutta on mahdollisuus jaksottaa esirukous, liittää musiikkia ja symbolista toimintaa esirukouksen yhteydessä luettaviin kirkollisiin ilmoituksiin (esimerkiksi kynttilöiden sytytys tai elämänkaarilaulu).¹⁰⁹

Ripin ja rukousten kohdalla lasten rakenteellisen osallisuuden tukeminen on muuttunut kaavoissa seuraavilla tavoilla:

1) Yksinkertaisen ja ymmärrettävän kielen ohella on alettu avata lyhyesti hankalien osien ja sanojen merkitystä.¹¹⁰

106 Ovi messuun 2008, 63–70.

107 Esim. Mikkelinpäivä 2012–2020.

108 VK:n jumalanpalvelusliitteessä nro 720.

109 Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 9.

110 Perhejumalanpalvelukset 1998, 15: *Kaavassa (2000) käytetään synnintunnustuksesta ja synninpäästöstä termiä yhteinen rippi. Jumalanpalvelusuudistuksen loppuvaiheessa kootun perhejumalanpalvelusten aineiston erityisperusteluissa käytettiin yhteisestä ripistä muotoa anteeksipyyntö ja anteeksi-anto. Nimityksellä haluttiin korostaa lapsen tapaa ymmärtää ripin sisältö. Kuitenkin esimerkiksi sana synti käytetään tietoisesti kaikissa anteeksipyyntörukouksissa.*

2) Ripin toteutukseen annetaan rikkaammin mahdollisuuksia, musiikkia ja symbolista toimintaa.¹¹¹

3) Lapsillakin on mahdollisuus suunnitteluun ja toteutukseen avustajina tai työryhmän jäsenenä.¹¹²

4) Rukouksen pedagogisen merkityksen ohella painotetaan rukouksen yhteyttä ja osallisuutta luovaa luonnetta. Yhteyden ja osallisuuden luomisen avuksi on otettu rukoushiljaisuutta tukevia konkreettisia elementtejä, symbolista toimintaa ja musiikkia.¹¹³

Vuoden 2000 Jumalanpalveluksen opas viittaa Lutherin Isoon katekismukseen, jonka mukaan yhteisessä ripissä seurakunta muistaa kastetta ja palaa kasteen armoon. Synnintunnustukseen kuuluvat sekä henkilökohtainen että yhteisöllinen aspekti.¹¹⁴ *Jumalanpalveluksen kontekstissa* rippi koetaan toisinaan ongelmalliseksi ja haasteelliseksi monitulkintaisuutensa vuoksi. Paavo Kettunen on havainnut tutkimuksissaan ripistä ja häpeästä syyllisyyden sekoittuvan usein häpeään. Ihmiset kokevat usein syyllisyyttä asioista, jotka liittyvät ihmisenä olemisen kipuihin.¹¹⁵ Tämän ajan ihmiselle kysymys kelpaamisesta, riittämisestä ja hyväksytyksi tulemisestä on ymmärrettävämpää kieltä kuin syntipuhe. Rippiä edeltävien johdantosanojen avaava merkitys korostuu. Myös *perheille suunnattujen jumalanpalvelusten kontekstissa* huomio kiinnittyy ripissä sanoitukseen. Sanalle synty ei ole löydetty synonyymia. Ripin kokonaisvaltainen toteutus avaa ripistä monia ulottuvuuksia.

Koko jumalanpalvelus on rukousta. Kristillisen jumalanpalveluksen rukoukset nousevat sanasta ja sakramenteista, yhteydestä Kolmiyhteiseen Jumalaan.¹¹⁶ Mountainin Australiassa tekemä tutkimus rukouksen merkityksestä ja funktiosta lapsille¹¹⁷ kiinnittää huomion lähes kaikkien tutkimukseen osallistuneiden lasten tapaan käyttää rukoillessaan jonkinlaista symbolista rituaalia, kuten polvistumista, kumarrusta tai ristinmerkkiä. Tutkimuksen lapsista suurin osa kokee rukouksen tavaksi selvittää elämän vaikeista tilanteista. Parhaimmillaan rukous on tutkimuksen lapsille elämän suuri voimavara.¹¹⁸ Jumalanpalvelus laajentaa yksityisen rukouksen myös yhteisölliseksi, mikrotasolta myös makrotasolle. Symbolinen toiminta vahvistaa rukouksen oppimista ja merkitystä, auttaa lasta keskittymään. Perheiden jumalanpalvelus voi vahvistaa lapsen rukouselämää ja antaa lapselle välineitä arjen vaikeuksien hallintaan.

111 KK 2000, 64–65.

112 Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 6–7.

113 Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 9.

114 Palvelkaa Herraa iloiten 2000, 7–9.

115 Kettunen 1998 ja 2011.

116 Ovi messuun 2008, 52–55.

117 Mountain 2008.

118 Mountain 2008, 229; 231; 234–238.

Raamatuntekstit, saarna ja uskontunnustus

Kaavassa 1968 on yksi raamatunteksti, jonka voi lukea papin tai muun aikuisen ohella joku lapsi tai lasten ryhmä.¹¹⁹ Teksti voi olla myös osa varsinaisesta lukukappaleesta tai jokin muu sopiva raamatunkohta, evankeliumin ohella voidaan ottaa myös epistolateksti. Saarnan lyhyydellä halutaan huomioida lapsen jaksaminen. Saarnan asemasta opettaja voi pitää lyhyen pyhäkoulutunnin.¹²⁰ Uskontunnustus on kaavassa ennen saarnaa edeltävää virttä.

Kaavassa 1983 uutta on mahdollisuus käyttää lasten jumalanpalveluksen teksti-vuosikertaa. Liturgia kehoitetaan johdattamaan lyhyesti tekstien sisältöön liittämään ne teemaan ja jumalanpalveluksen kokonaisuuteen. Uutta on saarnan havainnollistaminen kuvilla, toiminnallisilla tapahtumilla tai musiikilla. Saarnan yhteydessä on mahdollista toimittaa kaste ennen uskontunnustusta, tällöin saarna on kaste-puheena.

Kaavassa 2000 uutta on mahdollisuus valita raamatuntekstit vapaasti kunkin pyhän eri vuosikertojen teksteistä.¹²¹ Saarnassa kannustetaan entistä kokonaisvaltaisemmin erityiseen luovuuteen ja elämyksellisyyteen: ”saarna voi sisältää raamatuntekstin lukemisen tai päätyä siihen. Saarnassa voidaan käyttää myös muita ilmaisukeinoja kuin puhetta, esimerkiksi draamaa tai leikkiä”.¹²² Uskontunnustuksena voidaan käyttää myös virttä, perhemessun uskontunnustuslaulua tai vaihtoehtoisia uskontunnustuslaulua.

Raamatuntekstien, saarnan ja uskontunnustuksen kohdalla lasten rakenteellisen osallisuuden tukeminen on muuttunut kaavoissa seuraavilla tavoilla:

1) Lukukappaleiden lisääntyneet vaihtoehdot ja mahdollisuus tekstin paikan joustavaan sijoittamiseen liturgiassa tekevät perhejumalanpalveluksesta kontekstuaalisemman ja palvelevat teemaa ja kokonaisuutta.¹²³

2) Saarnassa on lyhyen toteutuksen lisäksi otettu kaikki aistit käyttöön. Yhteyttä luodaan kokemuksellisuuden, avoimuuden, monitasoisuuden, havainnollistettavuuden ja monimuotoisuuden avulla.¹²⁴

3) Havainnollistavan toiminnan tavoitteena on turvallinen ja tuttu, kodikas jumalanpalvelus.¹²⁵

4) Uskontunnustuksen rikasta sisältöä on mahdollista avata musiikillisen toteutuksen avulla.¹²⁶

119 KK 1968, 64.

120 KK 1968, 61.

121 KK 2000, 61.

122 KK 2000, 70.

123 KK 2000, 61, 69–70.

124 Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 8–9.

125 Perheiden jumalanpalvelukset 1996, 6, 8–9;

126 KK 2000, 70; Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 18.

Jumalanpalveluksen kontekstissa saarna on Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa ollut keskeisessä asemassa. Reformaation myötä tapahtui käänne, jota on kutsuttu kulttuuriseksi vallankumoukseksi. Teologinen mielenkiinto siirtyi riitistä diskurssiin: siitä, mitä tehdään, siihen, mitä sanotaan. Ymmärryksestä tuli rituaaleja tärkeämpää.¹²⁷ Reformaation jälkeisinä vuosisatoina luterilainen liturgia oheni ja sen merkitys väheni. Liturgia surkastui Heikki Kotilan mukaan saarnan kehykseksi.¹²⁸ Liturgisen uudistusliikkeen myötä painotus on myös Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jumalanpalveluselämässä siirtynyt ymmärtämisestä ja saarnan keskeytyksestä jumalanpalveluksen kokonaisuuteen. Tutkimuksen avulla on tunnistettu, että esimerkiksi turvallisuus, vapautus ja ymmärtäminen ovat sellaisia saarnan elementtejä, jotka ovat lisänneet kirkossakävijöiden myönteisiä kokemuksia jumalanpalveluksesta.¹²⁹ *Perheiden jumalanpalveluksen kontekstissa* on nähtävissä samansuuntainen liike kohti kokonaisvaltaisempaa jumalanpalvelusta.

Ehtoollisosa

Kaavassa 1968 ei ole ehtoollista, koska lasten ehtoollisesta ei vielä tässä vaiheessa oltu löydetty ratkaisumallia. Sen sijaan nuorison jumalanpalveluksessa (KK 1968) oli mahdollista viettää ehtoollista. Kolehdin osalta ei anneta avustajiin liittyen erillistä ohjetta.

Kaava 1983 on ensimmäinen perheille suunnattu kaava, jonka mukaan voidaan viettää ehtoollista. Yhteyden ateriana ehtoollisella on erityisen osallistava vaikutus, lapset voidaan myös siunata. Avustajilla on mahdollisuus kerätä kolehtia tai kolehti voidaan koota myös kuorissa sille varattuun paikkaan.

Kaava 2000 on ensimmäinen perhemessun kaava kirkkokäsikirjassa. Tavoitteena on madaltaa kynnystä ehtoollispöytään.¹³⁰

Lasten rakenteellisen osallisuuden tukeminen on muuttunut kaavoissa kaikkein merkittävimällä tavalla ehtoollisosassa: osattomuudesta osallisuuteen. Kastetut lapset ovat saaneet osallistua ehtoolliseen vuodesta 1979.¹³¹ Suomen mallia kutsutaan perhe-ehtoolliseksi. Lapset tulevat ehtoolliselle yhdessä aikuisen kanssa ja lapsen vanhemmat päättävät lapsen ehtoolliseen osallistumisesta.¹³² Lasten ehtoollinen on merkinnyt sekä periaatteellista että käytännöllistä muutosta perhejumalanpalveluksen toteutukselle. Lapset saavat tulla ehtoolliselle tai siunattaviksi. He eivät ole enää ulkopuolisia.

127 Hulmi 2019, 109–110 (Hulmi viittaa tässä Michael Meyer-Blanckiin, 2011).

128 Kotila 2004, 141.

129 Geest 1981, 28–29.

130 Palvelkaa Herraa iloiten 2009, 73.

131 KJ 2 § 11 (kts. viite 33).

132 Hiitonen 1998, 314.

Jumalanpalveluksen kontekstissa ehtoollisen sakramentti on saanut merkittävämmän aseman Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa jumalanpalvelusuudistuksen myötä.¹³³ Ehtoollisen merkityssisältö on laajentunut katumuksesta ja anteeksiantamuksesta yhteyden, kiitoksen ja eskatologisten teemojen suuntaan.¹³⁴ Jumalanpalvelus on yhteydessä pelastushistoriaan ja on sen vuoksi luonteeltaan anamneettista. Koko jumalanpalvelusta sävyttää myös reaaliapresens. Ehtoollisessa ei vain muistella Jumalan pelastustekoja, vaan Kristuksen ruumis ja veri ovat läsnä leivässä ja viinissä.¹³⁵

Perheiden jumalanpalveluksen kontekstissa ehtoollinen on muun jumalanpalveluselämän tavoin keskeisessä asemassa. Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa vallitsee laaja teologinen yksimielisyys siitä, että kaste on riittävä edellytys ehtoolliseen osallistumiseen. Kirkossa on kuitenkin pitkä perinne, joka painottaa ehtoollista edeltävän opetuksen merkitystä.¹³⁶ Luterilaisen käsityksen mukaan kaste, usko, opetus ja ehtoollinen kuuluvat yhteen. Jumalanpalveluksen opas (2009) muistuttaa lasten ehtoolliseen liittyvästä kaksoisnäkökulmasta: toisaalta kaste, usko ja opetus luovat pohjan ehtoollisen vastaanottamiselle ja sen vuoksi kastettu ja ehtoollisopetusta saanut lapsi voi nauttia ehtoollisen hänen kristillisestä kasvatuksestaan vastaavan aikuisen kanssa. Toisaalta lapsi on kasteen kautta osallinen pelastuksesta. Vaikka lapsi ei eläisikään ehtoollisyhteydessä, hän on osallinen armosta ja pyhien yhteydestä. Tämän vuoksi lasta ei tarvitse estää menemästä ehtoolliselle, mutta toisaalta ehtoolliselle menemistä ei tarvitse kiirehtiäkään.¹³⁷

Pohdintaa

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon perhejumalanpalveluskaavoissa on alusta lähtien painotettu yhteyden kokemisen merkitystä. Lapsen osallistamisen mahdollistamiseksi tutkimissani kaavoissa voidaan havaita kolme tendenssiä: *toimijuuden, kokemisen ja oppimisen tukeminen*. Näiden pyrkimysten avulla kuljetaan kohti kaavojen yleisiä tavoitteita: holologista, kaikilla aisteilla koettavaa jumalanpalvelusta, seurakuntalainen jumalanpalveluksen subjektina, lapsen henkilökohtaiset edellytykset huomioiden.

Kaavojen kehittyminen lasten *toimijuutta* tukevaan suuntaan näkyy seurakunnan ja perheen huolellisen, yhdessä tapahtuvan suunnittelun, valmistelun ja toteu-

133 KK 2000, 11; Kotila 2004, 146; Sariola 2001, 19.

134 Kotila 2004, 146.

135 Kotila 2004, 36.

136 Lindfors 2001, 59.

137 Jumalanpalveluksen opas 2009, 75–76.

tuksen tavoitteessa. Kaavojen erilaiset ja lisääntyneet vaihtoehdot tukevat kontekstuaalisuutta. Toteutuksen paikallisuudelle ja väljyydelle annetaan uusimmissa kaavoissa (1983 ja 2000) enemmän tilaa, jotta lasten ja perheiden kysymykset ja tarpeet voitaisiin parhaalla mahdollisella tavalla huomioida. Lapsi tai lapsiryhmä toimijan roolissa voi kahdella tavalla ruokkia lapsen osallisuutta: lapsi itse toimijana kokee tehtävän merkittäväksi ja lisäksi muut paikalla olevat lapset kokevat usein toisen lapsen esillä olemisen kiinnostavana – lapsen on luontevaa samaistua toiseen lapseen. Uusimmissa kaavoissa (1983 ja 2000) lasten toimijuus on mahdollista kaikissa perhejumalanpalveluksen osissa. Uusimman kaavan (2000) tavoitteena on nähdä lapsi messun keskiössä, toimijana, omien edellytystensä pohjalta.

Tämän vuosituhannen perhejumalanpalveluksille on tyypillistä liturgisten osien kontekstualisoituminen: alkuvirsi tai -laulu on introituksen paikalla; messu alkaa trinitarisella siunauksella, liturgi ja seurakunta tervehtivät toisiaan sen jälkeen; Kyrien kontekstuaalinen vaihtoehto on virsi 720; gloria on mukana; credo ja Sanctus voivat olla perinteisinä tai kontekstuaalisempina lauluina, kuten myös Agnus Dei ja benedicamus. Perhemessu päättyy traditionaaliseen tapaan siunaukseen. Liturgia, kansan työ, elää ja muuttuu kansan ja ajan mukana. Perhejumalanpalveluksen kaavan haasteena on muiden jumalanpalveluskaavojen tavoin säilyttää juuret vahvasti liturgisessa perinteessä ja samalla olla elävästi kiinni ihmisen elämäntodellisuudessa. Inkarnaatio ja kontekstuaalisuus haastavat liturgista teologiaa. Liturgian ja teologian ohella monet muut tekijät vaikuttavat jumalanpalveluselämän muotoutumiseen.¹³⁸

Postmoderni ihminen etsii kokemuksia ja elämyksiä eri tahoilta, myös jumalanpalveluksesta. Jumalanpalvelus on aina kokemuksellista, hyvän jumalanpalveluskokemuksen määritelmä riippuu jumalanpalveluksen kokijasta.¹³⁹ Kaavojen kehittyminen *kokemuksellisuutta* painottavaan suuntaan näkyy erityisesti uusimmissa kaavoissa (1983 ja 2000). Viiden aistin pedagogiikka ja holistisuus läpäisevät erityisesti uusimman kaavan (2000) kokonaisuutta. Kaavassa haetaan elämyksellisyyden ja holistisuuden avulla yhteyttä – kosketuspintaa ihmiseen, ihmisten välille sekä ihmisen ja Jumalan välille. Yhteyden kokemisen mahdollistamiseksi korostetaan hyvän ilmapiirin ja kohtaamisen merkitystä. Tutuus luo lapselle turvallisuuden kokemuksen myös jumalanpalveluksessa. Virikkeiden avulla halutaan löytää kontaktipintaa lapsiin. Symbolit, rituaalinen toiminta, eleet, liike, leikki ja tilan käyttö ovat merkittävä osa perhejumalanpalveluksen kokemuksellista kokonaisuutta.

Yhdessä laulaminen on vähentynyt, virret ja muu hengellinen musiikki ovat monille lapsille vieraita. Tuttua ja turvallista jumalanpalvelusmusiikkia ei yksiselitteises-

138 Kotila 2004, 35.

139 Monro 2014, 9.

ti enää ole. Tämä vaikuttaa väistämättä jumalanpalveluksen osallistavaan kokemukseen. Muun muassa tämän kehityksen vastavoimaksi ovat syntyneet virsimuskarit, jotka pohjautuvat Tanskassa 2000-luvun alussa syntyneeseen babysalmesangvauvamusiikkitoiminnan malliin. Virsimuskarissa vanhemmat ja lapset laulavat, liikkuvat ja leikkivät eri puolilla kirkkorakennusta ohjaajan johdolla. Virsimuskaria hyödynnetään myös perheiden jumalanpalveluksissa.¹⁴⁰ Erityismessujen laulut poikkeavat usein tavallisessa jumalanpalveluksessa lauletuista virsistä. Vaikka musiikillinen monipuolisuus on rikkaus jumalanpalveluselämässä, sen kääntöpuolella on vain perhejumalanpalvelukseen osallistuvalla kapea ja ohut musiikillinen kokemus ja kirkollisen musiikin tuntemus. Tuttuus ja turvallisuus korostuvat hyvän jumalanpalveluskokemuksen luomisessa. Erityisjumalanpalvelukset ovat musiikin osalta niin erilaisia, että tuttuuden ja turvallisuuden kokemus on usein mahdollista synnyttää ja kasvattaa vain tiettyihin erityisjumalanpalveluksiin.

Perhejumalanpalvelus on osaltaan seurakunnan kasteopetusta, siksi sen oleukseen kuuluu hartauden ohella katekeettinen puoli. Jumalanpalveluskasvatuksen myötä *oppiminen* sekä jumalanpalvelukseen osallistumisen myötä yhteyden ja osallisuuden kokeminen ovat perhejumalanpalveluksen keskeisiä tavoitteita. Opetuksen ja elämyksen suhde ei ole aina yksiselitteinen ja selkeä. Kasvatuksen päämääränä on oppiminen ja jumalanpalveluksen tavoitteena pyhän kokeminen. Erilaisista tavoitteista huolimatta jumalanpalvelus ja kasvatusta kuuluvat yhteen, sillä ne palvelevat toisiaan. Olennainen osa jumalanpalveluskasvatusta on elämyskasvatusta. Jumalanpalvelus voi tulla tutuksi vai siihen osallistumalla.¹⁴¹ Uusimmissa perhejumalanpalveluksen kaavoissa (1983 ja 2000) halutaan tukea lapsen oppimista monipuolisilla toteutustavoilla, toisto- ja kaiken menetelmällä, vaikeiden kohtien lyhyellä selittämällä, kielellisellä selkeydellä ja yksinkertaisuudella ja sanoman ytimeen keskittymällä. Jumalanpalvelukseen kasvetaan sisään vain siihen osallistumalla. Perhemessuun osallistaminen on haasteellista harvoin messuun osallistuville.

Ehtoollispöytään tuleminen ja ehtoollisella käyminen ovat olennainen osa ehtoolliskasvatusta. Ehtoolliskasvatuksen tulisi olla koko seurakunnan, koolla olevan yhteisön asia. Tietoisen ehtoolliskasvatuksen tukemiseksi voidaan seurakunnassa kirkkoherran johdolla laatia ehtoolliskasvatussuunnitelma.¹⁴² Ehtoolliskasvatuksen hitaan etenemisen rinnalla tilastot kertovat kasteiden määrän tasaisesta laskusta.¹⁴³ Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sakramenttikasvatuksen ja -opetuksen

140 Virsimuskari 2019, 4–6.

141 Luumi 1986, 40–47 ja Sariola 1978, 52.

142 Ahtiainen (toim.) 2012, 90–102.

143 Kirkon tilastot/Kyrkans statistik.

voidaan sanoa elävän muutosprosessissa. Kirkon on etsittävä uusia tapoja ja väyliä kasvatukseen ja opetukseen, jotta se säilyttää sakramenttien elinvoimaisuuden ja vetovoiman.

Ymmärryksen ja älyllisyyden korostaminen on merkinnyt kirkon historiassa usein lasten aseman ja osallisuuden heikkenemistä, myös jumalanpalveluselämässä. Näin on käynyt esimerkiksi suhteessa ehtoolliseen osallistumiseen.¹⁴⁴ Liturgian kieli ei avaudu vain älyllisyyden ja ymmärryksen myötä, vaan liturgiaa eletään ja koetaan. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon liturginen elämä on saanut liturgisen uudistusliikkeen myötä juurevuutta ja uudenlaisia virikkeitä. Perheille suunnattujen jumalanpalvelusten liturgisessa elämässä etsitään koko ajan uusia muotoja. Perhejumalanpalveluksen liturgia tarvitsee katekeesia. Liturgian rikas sisältö ei kuitenkaan avaudu pelkästään opettamalla, vaan sen lisäksi tarvitaan myös kokemusta.

Lyhenteet

KJ Kirkkojärjestys

KJMK Kirkon jumalanpalvelus- ja musiikkitoimikunta

KK Kirkkokäsikirja 1968, 2000

SKSK Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliitto

Lähteet

Jumalanpalveluksen opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 15.9.1983. SKSK 1983. Palvelkaa Herraa iloiten.

Jumalanpalveluksen opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 13. syyskuuta 2000. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2000: 6. Kirkkohallitus. Kirkon jumalanpalvelus- ja musiikkitoiminnan keskus 2000.

Palvelkaa Herraa iloiten. Jumalanpalveluksen opas. Hyväksytty piispainkokouksessa 9. syyskuuta 2009. Suomen ev.-lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2009: 9. Kirkkohallitus. Jumalanpalveluselämä ja musiikki-toiminta 2009.

Perheiden jumalanpalvelukset. Suomen evankelis-luterilainen kirkko. Käsikirjakomitea 1996.

Perhejumalanpalvelus. Tuomiokapitulien valitsemien seurakuntien perhekirkkokokouksissa käytettävät kaavat. KJMK, 1980.

Perhejumalanpalvelus. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 5. toukokuuta 1983 väliaikaiseen käyttöön. SKSK 1983.

Piispainkokouksen 15.9.1983 antamat ohjeet perhejumalanpalveluskaavan käytöstä.

144 Hiltunen 1989, 24–28: Lasten ehtoollisyhteyden katkeaminen 1200-luvulla.

Päiväjumalanpalveluksen opas. Kirkon jumalanpalvelustoimikunta. Toinen painos. Laajennetun piispainkokouksen hyväksymä 12. toukokuuta 1971. Helsinki 1971: Kilamapaino.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon Kirkkokäsikirja I–II. I Evankeliumikirja, II Jumalanpalvelustenkirja. Ohjepainos. Pieksämäki 1969: Sisälähetysseuran Raamattutalon kirjapaino.

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirja I. Jumalanpalvelusten kirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 12. tammikuuta 2000. Pieksämäki: Kirjapaino Raamattutalo.

Kirjallisuus

Ahtiainen, Anita, toim. (2012). *Tytöt ja pojat ehtoollisella.* Helsinki: Lasten Keskus.

Alanen, Leena & Karila, Kirsti, toim. (2009). *Lapsuus, lapsuuden instituutiot ja lasten toiminta.* Tampere: Vastapaino.

Bartlett, Lesley & Frances Vavrus (2017). Comparative Case Studies: An Innovative approach. *Nordic Journal of Comparative and International Education* (NJCIE). NJCIE 2017, Vol. 1(1), 5–17.

Dillen, Annemie (2019). *Research with Children as theologians: Ethical and Methodological Issues.* HTS Theologiese Studies/ Theological Studies 75(1).

Geest van der, Hans (1981). *Presence in the pulpit. The impact of personality in preaching.* Translated by Douglas W. Stott. Atlanta: JohnKnoxPress.

Greene, Sheila & Malcolm Hill, toim. (2005). *Conceptual, Methodological, and Ethical Issues in Researching Children's Experience.* London: Sage Publications.

Grynewald, Erika (2005). Polunpää löytyi Saksassa. *Kotikirkko tutuksi viidellä aistilla. Kirkkopedagogiikan opas.* Toim. Issakainen, Tytti. Helsinki: Lasten Keskus.

Hay, David & Rebecca Nye (1998). *The Spirit of the Child.* Revised Edition. London and Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers.

Hiltunen, Petri (1998). *Aikuisten ateria? Keskustelu lasten ehtoollisesta Suomessa vuosina 1950–1980.* Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura 214. Väitöskirja.

Hulmi, Sini (2019). *Pyhän säikeitä. Näkökulmia jumalanpalveluksen teologiaan.* Helsinki: Kirjapaja.

Isola, Anna-Maria, Heidi Kaartinen, Lars Leemann, Raija Lääperi, Taina Schneider, Salla Valtari & Anna Keto-Tokoi (2017). *Mitä osallisuus on? Osallisuuden viitekehystä rakentamassa.* Työpöytä 33/2017. Terveyden ja hyvinvoinnin laitos. Helsinki: Juvenes Print – Suomen Yliopistopaino.

Jankko, Eriikka (2019). Lapsen käsite haastaa katsomuskasvatusta. *Teologia.fi.* Lapsen käsite haastaa katsomuskasvatusta - Teologia.fi (luettu 10.4.2021).

Kansanaho, Erkki (1966). Vastuu lasten uskonelämästä. *Lapsi ja kirkko.* Frör, Kurt & Hauschildt, K. & Kansanaho, Erkki. Suomen Pyhäkouluyhdistys. Pieksämäki: Sisälähetysseuran Raamattutalon kirjapaino.

Kansanaho, Erkki (1988). *Kirkko ja lapset. Suomen Evankelis-luterilainen Pyhäkouluyhdistys 1888–1988.* Helsinki: Lasten keskus.

Kettunen, Paavo (1998). *Suomalainen rippi.* Helsinki: Kirjapaja 1998.

Kettunen, Paavo (2011). *Kätetty ja vaiettu. Suomalainen hengellinen häpeä.* Helsinki: Kirjapaja.

Kiilpeläinen, Aino-Elina (2019). Lapsi tarvitsee tilaa ja tukea hengelliselle kehitykselleen. *Teologia.fi.* Lapsi tarvitsee tilaa ja tukea hengelliselle kehitykselleen - Teologia.fi. Viitattu 11.10.2020.

Kilpiö, Markku (1987). Perhejumalanpalveluksen kehitys. *Perhejumalanpalvelus*. Toim. Helena Lindfors. Helsinki: Lasten Keskus. Suomen Pyhäkouluyhdistys.

Kirkkolaki, Kirkkojärjestys, Kirkon vaalijärjestys, Kirkon sääädöskokoelma. Suomen ev.-lut.kirkon julkaisuja 4. Kirkko ja päätöksenteko. Kirkkohallitus. Helsinki 2014.

Kirkkomuskari. Mari Torri-Tuominen (toim.). Helsinki 2010: Lasten Keskus.

Kirkkomuskari 2. Mari Torri-Tuominen (toim.). Seurakuntien Lapsityön Keskus. Helsinki 2015: Lasten Keskus ja Kirjapaja.

Kirkkomuskari 3. Mari Torri-Tuominen (toim.). Lasten ja nuorten keskus ry. Helsinki 2020: Publiva/Lasten Keskus.

Kotila, Heikki (2004). *Liturgian lähteillä. Johdatus jumalanpalveluksen historiaan ja teologiaan*. 3. uudistettu painos. Helsinki: Kirjapaja.

Lasten virsi. Seurakuntien Lapsityön Keskus. Lasten Keskus. Toim. Eerola, Kaija. Helsinki: Lasten Keskus.

Lasten virsi. Seurakuntien Lapsityön Keskus. Lasten Keskus. Toim. Torri-Tuominen, Mari. Helsinki 2012: Lasten Keskus.

Lindfors, Helena, toim. (2001). *Mieltä messuun. Lapset ja perheet kirkossa*. LK-Kirjat. Hämeenlinna: Karisto.

Lindfors, Helena (2005). Jumalanpalveluselämä leikkivässä kirkossa. *Kohti leikkivää kirkkoa*. Toim. Kalevi Virtanen. Helsinki: Lasten Keskus.

Lindgren, Kaisa & Helena Lindfors & Tiina Kangasmaa (2005). Polku jatkuu Suomesa. *Kotikirkko tutuksi viidellä aistilla. Kirkkopedagogiikan opas*. Toim. Tytti Issakainen. Helsinki: Lasten Keskus.

Loppuraportti Tiellä – På väg. Jumalanpalveluselämän kehittämishanke 2011–2013.

Luumi, Pertti (1986). Jumalanpalveluksen merkitys lapselle ja varhaisnuorelle. *Ilon kosketus. Virikkeitä lasten ja varhaisnuorten jumalanpalveluskasvatukseen*. Toim. Seppo Alaja & Maisa Savolainen. Suomen Pyhäkouluyhdistys, Tyttöjen Keskus. Helsinki: Lasten Keskus.

Mattila, Reijo (1987). Perhejumalanpalvelus jumalanpalveluselämän kokonaisuudessa. *Perhejumalanpalvelus*. Toim. Helena Lindfors. Helsinki: Lasten Keskus. Suomen Pyhäkouluyhdistys.

Modeus, Martin (2005). *Mänsklig gudstjänst*. Om gudstjänsten som relation och rit. Prästemötesavhandling till Stockholms stifts prästmöte 2005. Malmö: Daleke Grafiska AB.

Monro, Anita (2014). Experiencing Good Worship? *Liturgy*. Volume 29, 2014. Issue 2: Good Worship?

Mountain, Vivienne (2008). *Research into children's perception of prayer – the meaning and function of prayer for children*. VDM, Saarsbrücken. 208pp.

Mukulamessu. Anna-Mari Kaskinen ja Petri Laaksonen. 2. painos. Tampere 1995: Tampereen Tekstifilmi Ky.

Ovet auki. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon strategia vuoteen 2026. Strategia on hyväksytty kirkkohallituksen täysistunnon kokouksessa 22.9.2020.

Ovi messuun. Kirkkopalvelujen opintokeskus 2008. Toim. Marjaana Kanerva ja Helena Lindfors.

Perhejumalanpalvelukset. Aineistoa perhejumalanpalvelusten suunnitteluun ja viettämiseen. Eripainos Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1988 asettaman käsikirjakomitean mietinnöstä 1997. Helsinki: Lasten Keskus.

Piekkari, Rebecca & Catherine Welch (2020). Oodi yksittäistapaustutkimukselle ja vertailun moninaiset mahdollisuudet.

Laadullisen tutkimuksen näkökulmat ja menetelmät. Toim. Anu Puusa & Pauli Juuti. Tallinna: Printon Trykikoda.

Pulkkinen, Lea, toim. (2018). *Kohti yhteistä lapsikäsitystä.* Terveyden ja hyvinvoinnin laitos (THL). Työpaperi 12/2018. 24 sivua. Helsinki 2018.

Pyhäkoululehti 1897, 77–79.

Reinikainen, Satu, Katri Vappula & Raija Ojell, toim. (2021). *Polku. Vauvasta aikuiseksi seurakunnan yhteydessä.* Suomen ev.-lut. kirkon julkaisuja 106, Kirkko ja toiminta. Helsinki: Kirkkohallitus.

Sariola, Yrjö, toim. (1978). Perhekirikko osa jumalanpalvelusuudistusta. *Lapsen vuoksi: Suomen Pyhäkouluyhdistys 1888–1978.* Helsinki: Lasten Keskus.

Sariola, Yrjö (2001). *Jumalanpalveluksen käsikirja.* Helsinki: Kirjapaja.

Senn, Frank C. (2010). *The People's Work. A Social History of the Liturgy.* Minneapolis: Fortress Press.

Stanton, Naomi (2014). A culture of blame. *Sunday School teachers, youth workers and the decline of young people in churches.* Crucible: The Christian journal of Social Ethics. p. 32.

Stenvall, Elina (2018). *Yhteiskunnallinen osallisuus ja toimijuus.* Lasten osallistuminen, kansalaisuus ja poliittisuus arjen käytäntöinä. Acta Universitatis Tamperensis 2407.

Taipale, Pentti (1962). *Pyhäkoulun opetusoppi.* Suomen Pyhäkouluyhdistys, Helsinki. Pieksämäki: Sisälähetysseuran Raamattutalon kirjapaino.

Taipale, Pentti (1974). *Perhekirkkokirja.* Helsinki: Lasten Keskus, Suomen Pyhäkouluyhdistys.

Zimmermann, Mirjam (2015). *What is Children's Theology? Children's Theology as theological competence: Development, differentiation, methods.* HTS Theologiese Studies/Theological Studies 71(3), March 2015.

Virsikirja (1986). *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsikirja.* Hyväksytty kirkolliskokouksessa 13.helmikuuta 1986. Helsinki: SLEY-kirjat.

Virsikirjan lisäviikko (2016). Hyväksytty kirkolliskokouksessa 4.marraskuuta 2015. Helsinki 2016: Lasten Keskus ja Kirjapaja.

Virsimuskari. Aino-Elina Kilpeläinen, Eleonora Printz, Mari Torri-Tuominen & Jenni Urponen. Tallinna Raamatutrukikoda, Viro 2019: Lasten Keskus ja Kirjapaja.

Virtanen Kalevi, toim. (2005). *Kohti leikkivää kirkkoa.* Helsinki: Lasten Keskus.

Internet-sivuilla julkaistut artikkelit ja materiaalit

Gönlund, Henrietta (2020). Miten tutkia ja tulkita osallisuutta, osallistumista ja osallistumattomuutta? Hanna Yletyisen blogi. *Kaupunkiteologian tutkielmien tuloksia: Osallistumattomuus voi olla osallisuutta.* <https://blogs.helsinki.fi/urbantheology/kaupunkiteologian-tutkielmien-tuloksia-osallistumattomuus-voi-olla-osallisuutta/> (luettu 10.4.2021).

Kirkon tilastot/Kyrkans statistik. Jäsen-tilasto 2021 aikasarja - Kirkon tilastopalvelu (kirkontilastot.fi) (luettu 6.4.2021).

Lapsen oikeuksien sopimus (1989). Lapsen oikeuksien sopimus - koko teksti (unicef.fi) (luettu 11.10.2020).

Mikkelinpäivä. Lasten ja nuorten keskus. *Materiaalit. Mikkelinpäivä 2012–2020.* <https://www.lastenjanuortenkeskus.fi/materiaali/mikkelinpaiva> (luettu 9.4.2021).

VAPAAUS – SIVISTYYS – OSALLISUUS

OPETUKSEN AVOIMUUDEN ILMAUSTEN VERTAILUA KOULUN USKONNONOPETUKSEN JA RIPPIKOULUN OPETUSSUUNNITELMISSA

ANULEENA KIMANEN

Johdanto

Suomen evankelisluterilaisen kirkon rippikoululla ja koulun evankelisluterilaisen uskonnon opetuksella on ollut noin vuosisadan ajan päällekkäinen tehtävä: kasteopetuksen antaminen nuorille. Koulun uskonnonopetus irtautui kasteopetusperustelusta ja rippikouluun valmentavasta tehtävästään viimeistään peruskoulu-uudistuksen yhteydessä.¹ Toisaalta koulun uskonnonopetus on edelleen lain mukaan ”oman uskonnon opetusta” eli se tarjoaa tietoja nimenomaan omasta uskonnosta (joskin myös niistä uskonnoista ja suuntauksista, jotka ”omaa” nähden ovat ”muita”) samaan tapaan kuin rippikoulu tarjoaa ymmärrystä siitä uskosta, johon nuori on kastettu. Suomalaisen koulujärjestelmän uskonnonopetuksen erikoisuus onkin tasapainoilla ”omuuden” ja katsomuksen vapauden välillä. Sitä vastoin rippikoulu on ollut se koulutuksen ympäristö, jossa voidaan avoimesti sitouttaa uskoon ja yhteisöön. Kuitenkin yleisten kasvatusihanteiden ja nuoria ympäröivän yhteiskunnan muuttuessa rippikoulukin joutuu muotoilemaan tavoitteitaan ja menetelmiään niin, ettei niitä tulkita painostukseksi.

Koulun uskonnonopetuksessa sallittua ja kiellettyä määritellään usein tunnusluonteisuuden ja tunnustuksettomuuden käsitteiden kautta. Käsitteet ovat arvoväritteisiä ja kiistanalaisia, mutta vakiintuneet suomalaisessa keskustelussa viittaamaan uskonnonopetuksen luonteeseen. Tunnusluonteisuudella tarkoitetaan opetusta, joka tavoitteiltaan, sisällöiltään tai menetelmiltään pyrkii sitouttamaan tietyn uskonnollisen yhteisön opetuksiin. Menetelmillä tarkoitetaan erityisesti hartaudenharjoit-

1 Poulter 2013, 127–129; Ubani 2013, 66–69.

tusta ja siihen viittaavia aktiviteetteja oppitunneilla. Tunnustuksettomuudella puolestaan tarkoitetaan opetusta, joka tavoitteiltaan, sisällöiltään ja menetelmiltään on sitouttamatonta.² Kiistanalasta aluetta on ns. identiteettioletuksen alue. Vaikka sosiaalistamisesta yhteisön uskomuksiin ja käytänteisiin on monissa koulutuksen konteksteissa siirrytty liberaaliin yksilöllisen identiteetin kehittymisen ajatukseen, käytännössä nämä ovat vaikeasti erotettavissa toisistaan.³ Koska suomalaisessa uskonnonopetuksessa uskontokuntakohtaiset järjestelyt ja sisällöt tukevat myös yhteisöllisen identiteetin vahvistamista, sitä on luonnehdittu myös ”heikon tunnustukselliseksi”.⁴

Julkisen koulun antaman uskonnonopetuksen sallittua ja kiellettyä on käsitelty tutkimuskirjallisuudessa paljonkin. Koska tunnustuksellisuuden käsite on monitahoinen, on pyritty etsimään myös muita käsitteitä. Esimerkiksi Elmer Thiessen on puhunut uskonnollisten koulujen sitoutuneesta ja sitouttavasta uskonnonopetuksesta (”religious education from and for commitment”), joka kuitenkin välttää indoktrinointia kriittisen reflektion ja avoimuuden avulla.⁵ Rippikoulun asema ei ole samalla tavalla kiistanalainen kuin julkisen tai julkisesti tuetun oppivelvollisuuskoulun, mutta hengellisen autonomian ja turvallisen ilmapiirin merkityksestä on keskusteltu jonkin verran senkin yhteydessä.⁶

Tässä artikkelissa olen kiinnostunut siitä, miten perusopetuksen ja rippikoulun opetussuunnitelmissa ilmaistaan opetuksen avoimuutta eli sitä vapautta, jota oppijoille on tarkoitus antaa. Ilmiön tarkastelemiseksi on syytä kiinnittää huomiota jonkin verran myös suljettuihin tavoitteisiin eli siihen, missä määrin oppijoiden toivotaan omaksuvan tiettyjä uskomuksia tai tiettyä identiteettiä. Tarkoitus on tarkastella sanamuotoja diskursseina eli puhetapoina, jotka määrittelevät tietynlaisia rooleja toisaalta opetukselle tai opettajalle, toisaalta oppijalle.⁷ Tämän lisäksi käsitellään jonkin verran myös käytettyjen käsitteiden määritelmiä.

Ei ole helppo päättää, millä sanoilla kuvata tutkittavaa ilmiötä. Jos sitä nimittää uskonnonvapaudeksi tai autonomiaksi, tutkimustehtävä ohjaa etsimään vapautta kuvaavia sanamuotoja. Välttääkseni opetussuunnitelmissa käytettyjä termejä puhun tässä nimenomaan tavoitteiden avoimuudesta. Opettajien strategioita ylläpitää avoimuutta uskonnon tunneilla on tutkittu aikaisemmin. Niitä olivat muun muassa oppilaiden omien näkemysten kysyminen, kriittisten huomioiden tekeminen ja pyytämisen sekä erilaisten vaihtoehtojen esittäminen.⁸ Opetussuunnitelmienkin sana-

2 Kimanen 2015; Kimanen 2017.

3 Rissanen 2014; Kimanen 2017..

4 Ubani 2013, 38.

5 Thiessen 2007.

6 Esim. Huomo & Kokkonen 2010, 75–77.

7 Esim. Fairclough 1992.

8 Kimanen 2019; ks. myös Riegel & Leven 2016.

muodoilla on väliä. Koska opettajilla on velvollisuus noudattaa niitä, viime kädessä sanamuotojen tulkinnat ratkaisevat, toimiiko opettaja oikein vai väärin.

Artikkelin tutkimuskysymykset ovat seuraavat: Millaisilla diskursseilla perusopetuksen uskonnonopetuksen ja rippikoulun viimeaikaisissa opetus suunnitelmissa ilmaistaan tavoitteiden avoimuutta? Millaisia oikeuksia ja velvollisuuksia, rajoituksia ja toimijuuksia nämä diskurssit rakentavat opettajalle ja oppijalle? Diskurssien yhtymäkohtia muuhun kasvatuksen kentän keskusteluun selvitetään ja lopuksi pohditaan myös diskurssien toimivuutta avoimuuden ilmaisemisessa.

Koulun uskonnonopetus ja rippikoulu suomalaisessa yhteiskunnassa 1990-luvulta nykypäivään

Tutkimusjaksolla koulun uskonnonopetuksen luonteesta ja asemasta on keskusteltu vilkkaasti. Uskonnonvapauslain uudistamisen yhteydessä 2000-luvun alkuvuosina muutettiin myös perusopetuslakia. Lakimuutos, joka sisälsi muun muassa muutuilun ”oman tunnustuksen mukainen opetus” vaihtumisen ”oman uskonnon opetuksiksi”, oli tarkoitettu lainsäädännön saattamiseksi paremmin tilanteen tasalle aiheuttamatta sisällöllisiä muutoksia.⁹ Muutokseen liittynyt julkinen keskustelu sekä samaan aikaan käsitellyt koulun uskonnollisia tilaisuuksia koskevat ohjeet lienevät johtaneet siihen, että sanamuodon muutos tulkittiin kuitenkin laajasti uskonnonopetuksen luonnetta muuttavaksi.¹⁰ Lisäksi vuonna 2004 annetut uudet opetus suunnitelman perusteet antoivat muutenkin aiheita tarkastella niin opetusmateriaaleja kuin menetelmiä käydyssä keskustelun valossa.

Jos peruskoulu-uudistukseen asti koulun uskonnonopetus nähtiin kasteopetuksiksi, se teki uskonnonopettajista jossain määrin hengellisen työn tekijöitä. Tällainen käsitys uskonnonopettajan työnkuvasta oli väistymässä tutkimusjakson alkupuolella uskonnonopettajien keskuudessa. Arto Kallioniemen 1990-luvulla toteutetussa kyselyssä noin joka viides uskonnonopettaja piti nuorten tukemista kasvussa kristittyinä tärkeänä osana työtään, vanhemmat opettajat enemmän kuin nuoret.¹¹ Juha Luodeslammen 1960–1990-lukuja koskevassa retrospektiivisessä tutkimuksessa hengellinen työ tuli toisaalta vain vähän esiin.¹² Oppilaat puolestaan odottivat uskonnonopetukselta tutkimusjakson loppupuolella ensisijaisesti puoleetonta tietoa uskonnoista ja vähemmän ohjausta oman katsomuksen muodostumisessa.¹³

9 HE 170/2002.

10 Kimanen 2015, 134; vrt. Ubani 2013, 59–65.

11 Kallioniemi 1997, 193–196.

12 Luodeslampi 2019.

13 Kuusisto & Kallioniemi 2014.

Tutkimusjaksoon osuu huippuvaihe rippikoulun suosiossa. Vuonna 1985 rippikoulun kävi 94 % ikäluokasta, ja rippikoulun kävijöiden osuus ikäluokasta oli pitkään suurempi kuin kirkkoon kuuluvien osuus.¹⁴ Vuonna 2019 rippikouluun osallistui noin 77 % 15-vuotiaista ja 92 % kirkkoon kuuluvista sen ikäisistä.¹⁵ Samana vuonna kirkkoon kuului n. 83 % ikäryhmästä 15–19-vuotiaat. Rippikoulun vuoksi kirkkoon myös liitytään paljon, joten ikäryhmän kirkkoonkuulumisprosentti on suuri.¹⁶

Rippikoulun opettajia koskevassa tutkimuksessa vastaajat pitivät tärkeimpinä omina tavoitteinaan rippikoululle nuorten ohjaamista uskoon ja pelastukseen. Omat mahdollisuutensa vaikuttaa nuoriin rippikoulussa teologi-opettajat katsoivat pieniksi, kun taas nuorisotyönohjaajat ajattelivat antavansa virikkeitä eri tavoin.¹⁷ Opettajien tavoitteet olivat siis sitouttavia, mutta pohtiessaan niiden toteutumista opettajat näkivät rippikoululaisten autonomian suurena. Kati Tervo-Niemelä ja Jouko Porkka ovat käsitelleet nuorten hyvinvointia rippikoulussa. Erittäin suuri osa nuorista (yli 90 %) koki saaneensa olla rippikoulussa oma itsensä ja että rippikoulussa oli hyvä olla.¹⁸ Tämä tuskin olisi mahdollista, jos he olisivat kokeneet painostusta mihinkään oman vakaumuksensa vastaiseen. Parikymmentä vuotta aikaisemmin tehdyssä kyselyssä nuoret vastasivat odottaneensa rippikoululta ensisijaisesti mukavaa yhdessäoloa ja yksilöllistä kasvua, mutta saaneensa näiden lisäksi myös uskonnollisia kokemuksia.¹⁹ Rippikoulun ja koulun yhteisiin tavoitteisiin ja yhteistyömahdollisuuksiin on kiinnittänyt huomiota Tapani Innanen vedoten muun muassa tutkimustuloksiin, joiden mukaan ainakin joillain nuorilla oli kuva sekä rippikoulusta että koulusta paikkana, jossa sai vapaasti pohtia omaa uskoa.²⁰

Aineisto ja analyysi

Tarkastelen tässä kolmea viimeisintä valtakunnallista opetussuunnitelmaa peruskoulun uskonnonopetukselle ja rippikoululle, erityisesti niitä osuuksia, joissa puhutaan tavoitteista ja menetelmistä. Koulun osalta viimeisimmät perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet ovat ilmestyneet vuosina 2014 (POPS2014), 2004 (POPS2004) ja 1994 (POPS1994). Rippikoulusuunnitelmissa uusiutumisen tahti on ollut hieman harvempi. Viimeisin on vuodelta 2017 (RKS2017), sitä edeltävä vuo-

14 Innanen 2009a.

15 Rippikoulu on hyvässä myötätulessa 2020.

16 Jäsentilasto 2019 kirkkoon kuuluvuus.

17 Nirkkonen 2007.

18 Tervo-Niemelä & Porkka 2021.

19 Niemelä 2006.

20 Innanen 2009a.

delta 2001 (RKS2001), minkä jälkeen mennäänkin aina vuoteen 1980 (RKS1980) asti.

Vaikka koulun ja rippikoulun opetussuunnitelmat ovat kehittyneet tarkasteltavana ajanjaksona hyvin erilaisissa ympäristöissä, jotain yhteistäkin niiden kehityksessä on. Vaikkei koulun uskonnonopetusta mielletä enää kasteopetuksesi, se on silti pohja, jolle rippikoulu rakentaa. Ensinnäkin kaikissa tarkastelluissa suunnitelmissa tekstiä on enemmän kuin edeltäjässä. RKS2001 on väljä puitesuunnitelma, joka edellyttää myös paikallista suunnittelua samaan tapaan kuin POPS1994.²¹ Molemmissa tuon ajankohdan suunnitelmissa korostuu myös konstruktivistinen oppimiskäsitys, jonka mukaan oppiminen on aktiivinen prosessi. Tämä ei kuitenkaan ollut RKS2001:ssa uutta, vaan osa ”rippikoulun kopernikaaniseksi käänneeksi” luonnehdittua kehityskulkua, joka oli alkanut jo vuoden 1973 rippikoulun kokonaissuunnitelmasta.²² Nuorilähtöisyyden (vastakohtana opettaja- tai sisältölähtöisyydelle) on arvioitu vielä lisääntyneen RKS2017:ssä.²³ Oppijälähtöisyys lieneekin tärkeä edellytys katsomuksen vapaudelle opetuksessa.

Opetussuunnitelmat ovat tavoiteasiakirjoja, joihin monet eri eturyhmät haluavat vaikuttaa ja joiden laadinnassa neuvotellaan eri äänien kuulumisesta ja suhteesta aikaisempiin linjauksiin. Siksi ne saattavat olla sisäisesti ristiriitaisia.²⁴ Opetussuunnitelman toteutuminen on vielä eri asia kuin kirjoitettu opetussuunnitelma.²⁵ Tässä tutkimuksessa lähestyn opetussuunnitelmia diskursiivisesta näkökulmasta. Ajattelen, että ne toisaalta heijastavat niitä puhetapoja, joita niiden laatimiseen osallistuneet tahot asiakirjan laatimisaikana pitivät hyväksyttävänä ja toivottavina tapoina puhua uskuntoon liittyvästä kasvatuksesta. Toisaalta nuo puhettavat implisiittisesti määrittelevät opetukselle ja opettajalle sekä oppilaalle tietynlaisia oikeuksia ja velvollisuuksia.²⁶ Analyysi on edennyt siten, että olen tunnistanut tekstikohdat, jotka koskevat oppilaan katsomuksellista integriteettiä jollain tavalla. Useimmiten nämä ovat opetuksen tehtävää kuvailevissa osuuksissa. Pois on jätetty kohtia, joissa puhutaan opetuksen sisällöistä ja sellaisista tavoitteista, jotka eivät liity uskomusten, käytänteiden tai katsomuksellisten identiteettien omaksumiseen. Käyn näin poimitut kohdat seuraavassa läpi yllämainitulla otteella.

21 Inananen 2009b.

22 Tamminen 1993, 37–43.

23 Ojala 2021.

24 Esim. Fancourt 2015; Poulter 2013, 37–38.

25 Esim. Inananen 2009b.

26 Esim. Fairclough 1992.

Opetussuunnitelmissa käytetyt diskurssit

Koulun opetussuunnitelmat

Vuonna 1994 julkaistiin *Peruskoulun opetussuunnitelman perusteet 1994*. Siinä määriteltiin uskonnonopetuksesta, että sen tehtävä ensinnäkin oli ”tarjota oppilaalle tietoa ja kokemuksia oman uskonnon merkityksestä hänelle itselleen ja oivallusta sen laaja-alaisista vaikutuksista yhteiskunnassa ja kulttuurissa”.²⁷ Tämä virke on hyvä esimerkki opetussuunnitelman monitahoisista ilmauksista. Oman uskonnon merkitys oppilaalle itselleen on suhteellisen sitouttava tavoite, joka olettaa, että omalla uskonnolla on oppilaalle merkityksiä, jotka opetus voi ennalta määritellä ja tarjota sekä tietoina että kokemuksina. Oppilaalle ei jää juuri toimijuutta vakaumuksensa suhteen. Sen sijaan ”oivallus” laaja-alaisista vaikutteista yhteiskunnassa ja kulttuurissa rakentaa oppilaalle ulkopuolisen tarkkailijan roolia.

Lisäksi ”uskonnon opetuksessa kunnioitetaan oppilaita vapaina ja totuuteen pyrkivinä ihmisinä.” Yleistavoitteena ilmoitetaan, että ”oppilas saavuttaa monipuolisen uskonnollisen ja katsomuksellisen yleissivistyksen”.²⁸ Yleissivistys on keskeinen käsite suomalaisessa koulutuskeskustelussa, ja se määritellään POPS1994:ssa sekä tiedolliseksi että eettiseksi ja taidolliseksi valmiuksiksi. POPS1994:n määritelmän mukaan yksilön henkinen toiminta paitsi hyödyntää myös kasvattaa ja uudistaa yhteisön kulttuuriperintöä.²⁹ Uskonnollisen yleissivistyksen korostaminen rakentaa siis opetukselle velvollisuuden tarjota tietoja, taitoja ja valmiuksia, joita yhteiskunnassa tarvitaan. Oppilaalle syntyy velvollisuus kehittyä osaavana kansalaiseina, mutta sivistys-diskurssi ei edellytä sisäpuolisuutta missään eikä kritiikitöntä uskomusten tai käytänteiden omaksumista. Oppilaiden vapauden ja etsijyyden kunnioittaminen puolestaan luo oppilaille oikeuden esittää opetuksessa ja siihen liittyvissä arviointitilanteissa mitä tahansa henkilökohtaisia näkemyksiä.

Ala-asteen evankelis-luterilaisen uskonnon opetuksen kerrotaan antavan ”perustiedot kristinuskosta ja sen merkityksestä hänelle [oppilaalle] itselleen ja lähiympäristölleen”.³⁰ Tämä toistaa uskonnonopetuksen tehtävässä todetun kahtalaisen asettelman puhumalla merkityksestä sekä oppilaalle itselleen että hänen ympäristölleen. Yläasteen tavoitteissa puhutaan yksiselitteisesti tiedosta ja tarkastelevasta lähestymistavasta. Ortodoksisen uskonnon osalta ilmoitetaan, että siinä ”herätetään oppilaassa kiinnostusta ja myönteistä suhtautumista omaan kirkkoon, annetaan valmiuksia toimia aktiivisena seurakunnan jäsenenä sekä tuetaan hänen kasvuaan

27 POPS1994, 89.

28 POPS1994, 89.

29 POPS1994, 11, yleissivistyksen käsitteestä ks. myös esim. Koirikivi, Poulter, Salmenkivi & Kallioniemi 2019.

30 POPS1994, 89.

ortodoksikristittynä yhteistyössä kodin kanssa.”³¹ Yläastetta koskee samantapainen muotoilu. Muotoilut ortodoksisen uskonnon opetuksen tavoitteiden kuvauksessa ovat selvästi suljetumpia kuin uskonnonopetuksen yleisen tehtävän kuvaus.

Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2004 on edeltäjänsä huomattavasti laajempi ja yksityiskohtaisempi asiakirja, mutta siinäkin on varsin lyhyt kaikkia uskontokuntajakoisia ryhmiä koskeva osuus. Oppiaineen tehtävästä todetaan, että se on ”tarjota oppilaalle tietoja, taitoja ja kokemuksia, joista hän saa aineksia identiteetin ja maailmankatsomuksen rakentamiseen. Opetus antaa valmiuksia kohdata uskonnollinen ja eettinen ulottuvuus omassa ja yhteisön elämässä. Opetuksen tavoite on uskonnollinen ja katsomuksellinen yleissivistys.”³² POPS2004:ssä yleissivistystä ei määritellä erikseen, se vain mainitaan perusopetuksen tehtäväsä.³³ Oppilaalle muodostuu jälleen velvollisuus kehittyä sivistyneenä kansalaiseksi, mutta myös rakentaa identiteettiä ja maailmankatsomusta. Aineksia tarjotaan, mikä luo vapautta valikoida tiedoista, taidoista ja kokemuksista itselleen relevantit. Toisaalta määritelmä ei edellytä opetukselta monipuolisuutta tarjonnassa, vaan sanamuoto jättää mahdolliseksi myös sen tulkinnan, että opetuksessa on tarkoitus rakentaa tietäntyyppistä identiteettiä ja maailmankatsomusta. Oppilaalle pitäisi syntyä myös valmiuksia kohdata uskonnollinen ja eettinen ulottuvuus, mutta kohtaamisen laadusta ei sanota mitään. Jää epäselväksi, onko kyseessä ulkopuolisen tarkasteleva kohtaaminen vai, erityisesti omassa elämässä tapahtuvan kohtaamisen osalta, mukaan meneminen uskonnolliseen ulottuvuuteen. Nämäkin monitulkintaisuudet ovat tyypillisiä opetussuunnitelmateksteille.

Luterilaisen ja ortodoksisen uskonnon opetuksen tehtävät on kirjoitettu vielä erikseen, mutta nyt ne ovat yhtenäisemmät. Niissä on samat virkkeet ”Oppilasta autetaan ymmärtämään uskonnon merkitystä hänelle itselleen sekä näkemään uskonnon vaikutuksia yhteiskunnassa ja kulttuurissa. Opetuksessa pyritään uskonnollisen ja katsomuksellisen yleissivistyksen saavuttamiseen.” Tässä toistetaan yleissivistys-diskurssia ja edellisestä opetussuunnitelmasta tuttua uskonnon kahtalaista merkitystä. Kuitenkin sitä ennen luterilaisen uskonnon osalta sanotaan, että ”lähtökohtana on tutustuttaa oppilas monipuolisesti uskonnolliseen kulttuuriin ja tuoda esiin oppilaan kehityksen ja kasvun kannalta keskeisiä tekijöitä.” Tässä oppilaalle rakentuu ulkopuolisen tarkkailijan rooli. Sen sijaan ”ortodoksisessa uskonnonopetuksessa keskeistä on oppilaan ortodoksisen identiteetin vahvistaminen ja ylläpitäminen.”³⁴ Tämä sisältää oletuksen, että ortodoksinen identiteetti on oppilaassa valmiina, ja tavoite vahvistaa ja ylläpitää sitä on oppilaan kannalta suljettu.

31 POPS1994, 90.

32 POPS2004, 204.

33 POPS2004, 15.

34 POPS2004, 204, 209.

Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2014 sisältää useita muutoksia aikaisempaan. Koko opetussuunnitelmassa oppiaineita käsitellään erikseen 1.–2., 3.–6. ja 7.–9. luokille. Oppiaineiden tehtävän kuvaukset ovat näissä muuten samat, mutta kullekin vuosiluokkakokonaisuudelle on omia täsmennettyjä tavoitteita. Uskonnon osalta kaikille uskontokuntajakaisille ryhmille määritellään yhteisen tehtävän lisäksi kokonaan yhteiset tavoitteet ja sisällöt. Näissä tavoitteissa puhutaan ”opiskeltavasta uskonnosta”, ei siis ”omasta uskonnosta”, eli vältetään oletusta, että oppilaat kokisivat opiskeltavan uskonnon selkeästi omakseen. Uskontoryhmiä kutsutaan nyt oppimääriksi, joille annetaan täsmennyksiä sisältöihin.

Uskonnonopetuksen tehtävän määritelmästä voidaan poimia seuraavat katekelmat: ”Uskonnon opetuksen tehtävänä on antaa oppilaille laaja uskonnollinen ja katsomuksellinen yleissivistys. – – Oppiaine edistää uskonnon ja kulttuurin välisen suhteen ymmärtämistä sekä uskontojen ja katsomusten monilukutaitoa. – – Opetus kannustaa oppilaita kunnioittamaan elämää, ihmisarvoa sekä omaa ja toisen pyhää. – – Opetus tukee oppilaan itsetuntemusta, itsensä arvostamista ja elämänhallintataitojen kehittymistä koko perusopetuksen ajan. Opetus antaa oppilaalle aineksia oman identiteetin, elämäntutkimuksen ja maailmankatsomuksen rakentamiseen ja arviointiin. Uskonnon opetus tukee oppilaan kasvua yhteisön ja demokraattisen yhteiskunnan vastuulliseksi jäseneksi ja maailmankansalaiseksi.”³⁵

Tehtävää kuvataan osin tutuilla diskursseilla: yleissivistyksestä puhutaan, samoin aineksista identiteetin rakentamiseen. Jälkimmäiseen on tullut mukaan ”oma” ja elämäntutkimus, joka tietyissä erotteluissa ymmärretään henkilökohtaiseksi erotukseksi maailmankatsomuksesta jaettuna uskomusjärjestelmänä.³⁶ Yleissivistystä täsmennetään uudella käsitteellä, uskontojen ja katsomusten monilukutaidolla. Monilukutaidon käsite liittyy varsin monimuotoiseen lukutaitoa koskevaan teoretisointiin, jossa lukutaito kohdistuu kirjainjärjestelmien lisäksi laajempiin semioottisiin kokonaisuuksiin, myös sosiaalisiin käytänteisiin.³⁷ Monilukutaito oli POPS2014:ssa uusi pedagoginen käsite, joka oli nostettu laaja-alaisen osaamisen alueisiin ja määriteltiin siellä seuraavasti: ”Monilukutaidolla tarkoitetaan erilaisten tekstien tulkitsemisen, tuottamisen ja arvottamisen taitoja, jotka auttavat oppilaita ymmärtämään monimuotoisia kulttuurisia viestinnän muotoja sekä rakentamaan omaa identiteettiään. Monilukutaito perustuu laaja-alaiseen käsitykseen tekstistä. – – Oppilaat tarvitsevat monilukutaitoa osatakseen tulkita maailmaa ympärillään ja hahmottaa sen kulttuurista monimuotoisuutta. Monilukutaito merkitsee taitoa hankkia, yhdistää, muokata, tuottaa, esittää ja arvioida tietoa eri muodoissa, eri ympäristöissä ja tilanteissa sekä erilaisten välineiden avulla. Monilukutaito tukee kriittisen ajattelun

35 POPS2014, 134, 246, 404.

36 Koirikivi et al. 2019.

37 Esim. Baker et al. 2010.

ja oppimisen taitojen kehittymistä.³⁸ Uskontojen monilukutaidon käsite vastaa siis hyvin pitkälle katsomuksellista yleissivistystä: kyse on osaavan kansalaisen kyvystä tehdä tulkintoja ja toimia tietyssä kulttuurissa.

Yleissivistyksen ja monilukutaidon jälkeen mainitut yhteiskunnan vastuullinen jäsenyys ja maailmankansalaisuus liittyvät myös kansalaisuuteen, mutta edellyttävät vielä enemmän toimintaa oikeudenmukaisuuden puolesta. Oman pyhän kunnioittaminen puolestaan sisältää oletuksen, että kaikilla oppilailla on jotain, mitä he määrittelevät pyhäksi. Tämä on kiinnostava diskurssi, jolla voidaan tarkoittaa toisaalta transsendenttia ulottuvuutta uskontoperinteestä riippumatta ja toisaalta maallistakin lähtökohdista loukkaamattomaksi määriteltäviä asioita.³⁹ Toisin sanoen puhe omasta ja toisen pyhästä on siinä mielessä avointa, että se irrottautuu paremmin yhteisön käsityksistä kuin puhe identiteetistä ja uskonnosta. Itsetuntemuksesta, itsensä arvostamisesta ja elämänhallintataidoista puhuminen on myös uusi diskurssi, joka voidaan liittää identiteetin rakentamiseen: jos uskonnonopetus lisää oppilaan tietoa itsestä, se on ehkä jakanut tietoa niistä katsomuksellisista käsityksistä, joita oppilas kokee omikseen. On jälleen epäselvää, ovatko ne vapaasti valittavissa vai ennalta oletettuja.

Luokilla 1–2 erityisenä tehtävänä on ”ohjata oppilaita tuntemaan ja arvostamaan omaa uskonnollista ja katsomuksellista taustaansa – –. Tähän opetus antaa perustietoja ja -taitoja sekä ajattelun välineitä. – – Oppilaita kannustetaan ihmettelemään, kyselemään ja osallistumaan keskusteluun.”⁴⁰ Puhe taustasta kiinnittää opetuksen opiskeltavaan uskontoon, joka ei ole valittavissa, ihmettelyn ja keskustelun painotus puolestaan rakentaa avoimuutta ja oikeutta erilaisiin näkemyksiin.

Yleissivistys-diskurssi esiintyi kaikissa tarkastelluissa opetussuunnitelmissa, samoin siihen verrattavissa olevia tiedon ja sen soveltamisen ja rakentavan vuorovaikutuksen painotuksia. Tämä kertoo siitä, miten tärkeä keino tutkimusajanjaksoilla yleissivistys-diskurssi on ollut tehdä eroa sosiaalistavaan opetukseen. Kahdessa ensimmäisessä puhutaan myös uskonnon merkityksestä omassa elämässä ja yhteiskunnassa, kolmannessa omasta ja toisten pyhästä. Nämä muotoilut rakentavat sekä tarkastelijan ja kohtaaajan roolia että olettavat uskonnolla ja pyhyydellä olevan jotain merkitystä, vaikkakin varsin avoimessa muodossa. Kahdessa viimeisessä esiintyi myös aineksien tarjoamista ja antamista identiteetin ja elämäkatsomuksen rakentamiseen. Tässä rakennetaan toisaalta avoimuutta ja valinnanvapautta, mutta myös mahdollisuutta suljetulle tulkinnalle. Viimeisimmässä opetussuunnitelmassa tulkinnanvapautta on asteen verran rajattu puhumalla omasta identiteetistä, mutta koska identiteetti voi olla myös yhteisöllinen, avoimuus lisääntyy varsin vä-

38 POPS2014, 22.

39 Evans 2003; Pessi et al. 2018.

40 POPS2014, 134

hän. Suljetun tulkinnan mahdollisuus ei ole tässä kovin pitkälle viety spekulatio, kun ottaa huomioon kahden ensimmäisen tutkitun opetussuunnitelman suljetut muotoilut ortodoksisen uskonnon opetuksen tavoitteissa.

Rippikoulun opetussuunnitelmat

Rippikoulusuunnitelma 1980 pohjustaa tavoitteiden asetelua suhteellisen laajalla historiallis-teologisella ja kasvatustieteellisellä johdannolla. Yleistavoitteeksi määritellään ”auttaa nuorta uskomaan kolmiyhteiseen Jumalaan ja jäsentämään tämä usko omaan elämäkokonaisuuteensa, niin että hän voi kokea kristillisen uskon koko elämää kantavana voimana.”⁴¹ Tämä on varsin uskonnollisesti sitoutunut ja sitouttava lähtökohta, mutta sanavalinta ”auttaa” poistaa siitä pakottavan suhteen. Toimijana (uskojana ja kokijana) on nuori, ja rippikoulu auttajana ja tukijana. Auttamiskurssia käytetään enemmänkin, esimerkiksi: ”Voimme auttaa ja ohjata – –, mutta itse ydin, uskon syntyminen ei ole meidän määrättävissämme”, ”– – rippikoulussa on tärkeää auttaa nuoria oivaltamaan, että – –”⁴² Lopputulos on kuitenkin suljettu eli uskon vahvistuminen.

Elämä – usko – rukous: Rippikoulusuunnitelma 2001 seuraa edeltäjänsä siinä, että se aloittaa teologisista ja pedagogisista perusteista. Yleistavoite määritellään seuraavasti: ”Rippikoulun yleistavoitteena on, että nuori vahvistuu siinä uskossa kolmiyhteiseen Jumalaan, johon hänet on pyhässä kasteessa otettu, kasvaa rakaudessa lähimmäiseen ja elää rukouksessa ja seurakuntayhteydessä.”⁴³ Auttaminen ja ylipäänsä rippikoulun toiminta on tästä suljettu pois, mutta myös nuorelle jää vähäisesti toimijuutta tai liikkumavaraa. Hänet on aikaisemmin kastettu, ja nyt hänen odotetaan vahvistuvan uskossa. Auttamisen ja tukemisen diskurssia esiintyy muutamissa kohdin suunnitelmaa.

Suuri ihme – Rippikoulusuunnitelma 2017 nimeää rippikoulun toiminta-ajatukseksi seuraavan: ”Rippikoulu vahvistaa nuorten uskoa kolmiyhteiseen Jumalaan ja varustaa heitä elämään kristittyinä.”⁴⁴ Nyt rippikoulu on toimijana ja varsin vahvana sellaisena: se sitouttaa nuoria uskoon. Toiminta-ajatusta täsmennetään kuudella tavoitteella, jotka puolestaan koskevat nuoria monikossa. Näistä kiinnostavin katsomuksellisen integriteetin kannalta on ensimmäisenä mainittu ”Nuoret ovat osallisia, tulevat kuulluiksi ja saavat vaikuttaa”.

Osallisuus määritellään rippikoulusuunnitelmassa seuraavasti: ”Osallisuus on sekä toimimista ja vaikuttamista että olemista ja joukkoon kuulumista.”⁴⁵ Osallisuus-

41 RKS1980, 25.

42 RKS1980, 8.

43 RKS2001, 18.

44 RKS2017, 15.

45 RKS2017, 22.

käsite esiintyy lukuisia kertoja eri puolilla RKS2017:aa, ja sitä käytetään näissä kaikissa merkityksissä. Pelkkä yhdessä olemisen ja tekemisen toteaminen on enemmän menetelmällinen kuin opetuksen luonteeseen liittyvä ilmaus. Sen sijaan kun todetaan, että ”osallisuus on kokemusta siitä, että saa itse määrittää oman roolinsa, toiveensa ja tarpeensa”⁴⁶, nuorelle rakennetaan varsin paljon valinnanvapautta. Tähän otetaan kuitenkin kantaa jäljempänä: ”Rippikoulu on seurakunnan koulu, joka ei ole esimerkiksi sisältöjensä tai tavoitteidensa puolesta kokonaan nuorten päätettävissä: rippikoulussa tutkitaan kristinuskon ydinkohtia. Samaan aikaan nuorten on tärkeää saada äänensä kuuluviin. Nuoria voi pyytää asettamaan omia tavoitteita rippikoululle. – Toisaalta nuorilla on oikeus myös osallistua rippikouluun ilman omia erityisiä tavoitteita. Osallisuus on paitsi tekemistä myös olemista ja vastaanottamista. Se on vapautta valita omasta puolestaan.”⁴⁷ Tässä määritellään melko tarkasti nuorten liikkumavara: kristinuskon ydinkohtia tutkitaan, mutta niihin suhtautumisesta nuori päättää itse. Vapauden diskurssilla asia ilmaistaan lopussa hyvin suoraan.

Osallisuus on 2000-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä ollut yleistynyt diskurssi, joka on esiintynyt erityisesti lapsia ja nuoria koskevassa keskustelussa. Sen avulla on nostettu lasten ja nuorten kuuleminen ja vaikutusmahdollisuudet uudestaan julkishallinnon tavoitteeksi, ja kasvatuksen instituutiot ovat tässä keskeinen väline.⁴⁸ Osallisuuden merkityksiä Nivala ja Ryyänen ovat jaotelleet kuulumiseen, toimintaan osallistumiseen ja kuulumisen tunteeseen, joiden kaikkien on toteutettava osallisuuden toteutumiseksi.⁴⁹ Raivio ja Karjalainen puolestaan ovat nähneet sillä kolme ulottuvuutta, *having* (toimeentulo ja hyvinvointi), *acting* (valtaisuus / toimijuus) ja *belonging* (kuuluminen ja jäsenyys).⁵⁰ Edellä käsitellyissä katkelmissa osallisuutta käytetään toimintaan osallistumisen ja toimijuuden merkityksissä, jotka pitkälti vastaavat toisiaan.

Osallisuus-diskurssia kuitenkin käytetään RKS2017:ssa myös kuulumisen merkityksessä: ”Osallisuuden kokemus on tärkeä myös hengellisessä mielessä. Kristitty on osa pitkää ketjua ja tuhansia vuosia vanhaa perinnettä.”⁵¹ ”Musiikki avaa ja ohjaa tunne-elämää, se tuottaa mielihyvää ja lisää osallisuuden kokemusta. – Rippikoulun musiikki tähtää osallisuuden, yhteyden ja hengellisyyden vahvistamiseen ja tukemiseen.”⁵² Näissä kohdissa tavoite on suljettu, koska kuuluminen kohdistuu tiettyyn yhteisöön.

46 RKS2017, 24.

47 RKS2017, 24.

48 Nivala & Ryyänen 2013.

49 Nivala & Ryyänen 2013.

50 Raivio & Karjalainen 2013.

51 RKS2017, 34.

52 RKS2017, 38.

Osallisuus-diskurssin vaikutusvallasta kertoo se, että sana ”osallisuus” esiintyy POPS2014:n yleisissä osissa toistuvasti. Se on muun muassa yksi toimintakulttuurin kehittämistä ohjaava periaate, mutta sitä ei määritellä tarkemmin.⁵³ Uskonnon opetussuunnitelmassa se esiintyy kohdassa Ohjaus, eriyttäminen ja tuki uskonnessa, ja sillä tarkoitetaan ilmeisesti lähinnä luokkayhteisöön kuulumista.⁵⁴ RKS2017 käyttääkin osallisuus-diskurssia tietoisemmin ja määritellymmin kuin POPS2014.

Rippikoulusuunnitelmissakin vuorottelevat siis avoimemmat ja suljetummat tavat määritellä opetuksen luonnetta. Vähiten toimijuutta nuorille jää niissä diskursseissa, joita käytetään RKS2001:ssä. Sen sijaan RKS2017:n ratkaisu painottaa osallisuutta ottaa varsin merkittävän askelen kohti nuoren valinnanvapautta, vaikka osallisuus-diskurssia käytetään myös muihin tarkoituksiin. RKS2017:sta löytyy myös ainoana vapauden diskurssi.

Diskurssien vertailua ja johtopäätöksiä

Koulun uskonnonopetuksen ja rippikoulun opetussuunnitelmat muodostavat monella tapaa omat, erilliset traditionsa. Kummassakin hyödynnetään ja kehitetään joitain edellisissä käytettyjä diskursseja. Nämä diskurssit ovat toisistaan poikkeavat. Kummallakin ymmärrettävästi on myös erilaiset tarpeet kuvatessaan opetuksen tehtävää ja luonnetta. Koulun uskonnonopetuksen kentän jännitteet näkyvät opetussuunnitelmien jännitteisissä ja epämääräisissä ilmauksissa, joskin kehitys on kulkenut kohti suurempaa johdonmukaisuutta – samalla kuitenkin myös kohti suurempaa tekstimassaa, josta olennaisen löytäminen on aikaisempaa haastavampaa. Jännitteet liittyvät hyvin ymmärrettävästi osittain siihen, että vähemmistön ja enemmistön tarpeet ovat jossain määrin toisistaan poikkeavat. Siinä, missä katsojaksi kuuluva nuori voi olla sivistynyt tarkkailija, vähemmistöön kuuluva nuori on helposti joko ohitettu tai katseen kohde. Samalla kuitenkin keskustelu siitä, mikä on julkisen koulun rooli tässä asetelmassa, on vilkas. Rippikoulun asema puolestaan on selkeämpi: se on uskonnollisen yhteisön vapaaehtoista kasvatusta. Kumpikin koulutuksen muoto on kuitenkin kulkenut tehtävänsä muotoilussa avoimempaan suuntaan.

Molemmissa opetussuunnitelmaketjuissa esiintyy vapauden diskurssi vain keran, koulun uskonnonopetussuunnitelmista vanhimmassa ja rippikoulusuunnitelmista uusimmassa. Kun puhutaan uskonnonvapaudesta tai vapaudesta valita, opetuksen avoimuus tulee hyvin selväksi. Voikin kysyä, miksei vapauden diskurssia

53 POPS2014, 28.

54 POPS2014, 248, 406.

käytetä enempää. Kenties se on itsestäänselvyys, eettinen yleisperiaate, josta erikseen puhuminen heittäisi epäilyksen varjon opetuksen ylle.

Koulun uskonnonopetuksen opetussuunnitelmissa käytetyistä diskursseista yleisin on yleissivistyksen diskurssi, joka on melko onnistunut avoimuuden tavoitteessaan. Ongelmallista siitä tekee vain se, että rakentaessaan sivistyneen tarkkailijan asemaa katsomusten sisäpuolinen asema jää ilmaisematta vaihtoehtona. Katsomuksellista yleissivistystä toki tarvitsevat kaikki, ja opetussuunnitelmat rakentavat muilla tavoilla mahdollisuutta sisäpuoliseen näkökulmaan ajautuen usein monitulkintaisuuteen ja ristiriitaisuuteen. Parhaiten näistä avoimuutta rakentaa ”oman pyhän” diskurssi, joka tosin voi myös aiheuttaa väärintymmärrystä, sillä ”sekulaarin pyhän” käsite tuskin on laajalti hyväksytty.

Rippikoulusuunnitelmien diskursseista osallisuus-diskurssi onnistuu parhaiten avoimuuden rakentamisessa silloin, kun sitä käytetään eksplisiittisesti siihen (esimerkiksi antamalla esimerkkejä nuoren oikeudesta omien tarpeiden määrittelyyn), kun sitä käytetään asioihin vaikuttamisen merkityksessä ja jopa vielä vapaus-diskurssin kanssa yhdessä. Osallisuus-diskurssin soveltuvuutta laajempaan käyttöön rajoittaa kuitenkin sen monimerkityksellisyys: joukkoon kuulumisen ja yhteenkuuluvuuden tunteen merkityksissä se saa helposti suljetun merkityksen.

Kun osallisuuden erilaisia merkityksiä tarkastellaan, käykin ilmi, että täsmentäminen osallisuuteen toimijuuden ja vaikuttamisen merkityksessä voisi luoda eniten avoimuutta opetuksen tehtävälle. Jos opetussuunnitelmissa puhuttaisiin oppijan toimijuudesta, sen kunnioittamisesta ja tukemisesta, voitaisiin ilmaista yksiselitteisemmin se, mitä tavoitellaan. Osallisuus-määritelmien sisältämä toimijuus merkitsee osallisuutta yhteisön toimintaa koskevasta päätöksenteosta.⁵⁵ Uskonnonopetuksen ja rippikoulun opetussuunnitelmiin tarvittaisiin toimijuus-käsite, joka kohdistuisi omaan identiteettiin ja katsomukseen liittyviin päätöksiin. Oppijan toimijuuden teoria, jota on kehitetty erityisesti kielten opetuksen tutkimuksessa, sisältää hieman liikaa itsesäätelyn ja motivaation komponentteja ollakseen suoraan sovellettava tähän.⁵⁶ Kuitenkin yhdistelemällä näitä aineksia voitaisiin kenties kehittää koulun ja yhteisöjen katsomuskasvatukselle käsite, joka tarjoaisi aktiivisempia ja kasvatuksellisempia näkökulmia kuin pelkkä velvoite vapauden kunnioitukseen.

Olen tässä artikkelissa rajannut tarkastelun tiettyihin kohtiin, joissa erilaisia diskursseja käyttäen ilmaistaan opetuksen luonnetta, erityisesti sen avoimuutta. Tiettyjä suljettuja tavoitteita sisältäviä kohtia olen ottanut mukaan osoittamaan opetussuunnitelmatekstien sisäistä moninaisuutta. Koska opetussuunnitelmatestit ovat rikkaita ja ristiriitaisia, paljon riippuu siitä, mitä kohtia niistä tarkastellaan. Tässä

55 Nivala & Rynnänen 2013; Raivio & Karjalainen 2013.

56 Esim. Mercer 2011.

artikkelissa ei tehdäkään johtopäätöksiä siitä, mikä on opetussuunnitelman henki kokonaisuudessaan, vaan millaisia asemia, oikeuksia ja velvollisuuksia tietyt diskurssit rakentavat. Kun tämä analyysi on tehty, opetussuunnitelmat voisikin analysoida myös siitä näkökulmasta, missä määrin niissä kokonaisuutena rakennetaan oppijan toimijuutta. Olisi kenties myös aika päivittää tutkimus koulun uskonnon-opettajien ja rippikoulun opettajien näkemyksistä työnsä tärkeimmistä tavoitteista sekä kartoittaa laajemmin menetelmiä, joilla he rakentavat esimerkiksi vapautta, sivistystä ja osallisuutta opetuksessaan.

Lähteet

- POPS1994. *Peruskoulun opetussuunnitelman perusteet*. Opetushallitus 1994.
- POPS2004. *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2004*. Opetushallitus 2004.
- POPS2014. *Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2014*. Opetushallitus 2014.
- RKS1980. *Rippikoulusuunnitelma 1980*. Kirkon kasvatusasiain keskus 1980.
- RKS2001. *Elämä – usko – rukous: Rippikoulusuunnitelma 2001*. Kirkkohallitus. Kirkon kasvatusasiain keskus 2002.
- RKS2017. *Suuri Ihme: Rippikoulusuunnitelma 2017. "Elämää Jumalan kasvojen edessä"*. Kirkkohallitus 2017.
- Fancourt, Nigel (2015). Re-defining 'Learning about Religion' and 'Learning from Religion': a Study of Policy Change. *British Journal of Religious Education* 37:2,122–137. DOI: 10.1080/01416200.2014.923377.
- HE 170/2002. Hallituksen esitys Eduskunnalle uskonnonvapauslaiksi ja eräksi siihen liittyviksi laeiksi. Finlex.fi.
- Huomo, Vilppu & Sari Kokkonen (2010). Väkivallasta vastuuseen rippikoulussa. "Väkivallalla et tahdo hallita". *Puheenvuoroja lapsiin kohdistuvasta väkivallasta uskontonäkökulmasta*. Helsinki: Kirkkohallitus, 72–87.
- Innanen, Tapani (2009a). Rippikoulu perusopetuksen ev.lut. uskonnon opettamisen mahdollisuutena ja haasteena. *Toisensa kohtavat ainedidaktiikat: ainedidaktinen symposiumi 13.2.2009 Tampereella*. Toim. Eero Ropo, Harry Siifverberg & Tiina Soini-Ikonen. Helsinki. Tampereen yliopisto, 63–73.
- Innanen, Tapani (2009b). Rippikoulun opetussuunnitelma ja asema uskontokasvatuksessa. *Rippikoulun todellisuus*. Toim. T. Innanen & K. Niemelä. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 16–34.
- Jäsentilasto 2019 kirkkoon kuuluvuus. <https://www.kirkkontilastot.fi/viz.php?id=144>. (luettu 24.9.2021).
- Baker, Elizabeth A., P. David Pearson & Mary S. Rozendal (2010). Theoretical Perspectives and Literacy Studies. An Exploration of Roles and Insights. *The New Literacies: Multiple Perspectives on Research and Practice*. Toim. Elizabeth. A. Baker. New York: Guilford Press, 1–22.
- Evans, Matthew T. (2003). The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts. *Review of Religious Research* 45:1, 32–47. DOI: 10.2307/3512498.
- Fairclough, Norman (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.

Kallioniemi, Arto (1997). *Uskonnonopettajien ammattikuva*. Väitöskirja. Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitos

Kimanen, Anuleena (2015). Complicated Confessionality: How the Concept of 'Confessional' Could Serve the Debate on Religious Education Better. *Journal of Religious Education* 63:2-3, 129–140. DOI: 10.1007/s40839-016-0023-3.

Kimanen, Anuleena (2017). Näkökulmia kahdeksannen luokan islamin opetuksen tunnuksellisuuteen. *Ainedidaktiikka* 1:1, 16–38. DOI: 10.23988/ad.v1i1.60558.

Kimanen, Anuleena (2019). Truth Claims, Commitment and Openness in Finnish Islamic and Lutheran Religious Education Classrooms. *Issues in Educational Research* 29:1, 141–157.

Kirkon tutkimuskeskus (s.a.) Kasvatus. <https://public.tableau.com/app/profile/kirkon.tutkimuskeskus/viz/Kasvatus/Story1>. (luettu 22.9.2021).

Koirikivi, Pia, Saira Poulter, Eero Salmenkivi & Arto Kallioniemi (2019). Katsomuksellinen yleissivistys uskonnon ja elämänkatsomustiedon perusopetuksen opetussuunnitelman (2014) perusteissa. *Ainedidaktiikka* 3:2, 47–68. DOI: 10.23988/ad.78078.

Kuusisto, Arniika & Arto Kallioniemi (2014). Pupils' Views of Religious Education in a Pluralistic Educational Context. *Journal of Beliefs and Values* 35:2, 155–164. DOI: 10.1080/13617672.2014.953296.

Luodeslampi, Juha & Arniika Kuusisto (2019). "Identiteettiään selvittämätön opettaja voi helposti mennä 'kirkon puolelle'": Ammatillisuuden ja uskonnollisen vakauksen jännite 1960-1970-lukujen taitteen uskonnonopettajien työuralla. *Ainedidaktiikka* 3:1, 43–62. DOI: 10.23988/ad.71206.

Mercer, Sarah (2011). "Understanding Learner Agency as a Complex Dynamic System." *System* 39:4, 427–436.

Niemelä, Kati (2006). The Quality and Effectiveness of Confirmation Classes in Finland. *Journal of Beliefs & Values* 27:2, 177–190, DOI: 10.1080/13617670600849887.

Nirkkonen, Jutta (2007). Rippikoulunopettajien näkemyksiä rippikouluikäisestä sekä kasvatuksesta ja oppimisesta rippikoulussa. Pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto, opettajankoulutuslaitos.

Nivala, Elina & Sanna Ryytänen (2013). Kohti sosiaalipedagogista osallisuuden ideaalia. *Sosiaalipedagoginen Aikakauskirja* 14, 9–41.

Ojala, Eveliina (2021). Vertailussa uuden vuosituhannen rippikoulusuunnitelmat – Kohti nuorilähtöisempää ripikoulua? *Oppimista katsomusten äärellä. Juhlakirja Tapani Innasen jäädessä eläkkeelle*. Toim. Anuleena Kimanen, Jenni Urponen & Aino-Elina Kilpeläinen. Helsinki: Suomalainen Teologinen Julkaisu-seura, 45–69.

Pessi, Anne Birgitta, Ville Pitkänen, Jussi Westinen & Henrietta Grönlund (2018). *Pyhyiden ytimessä: Tutkimus suomalaisten arvoista ja pyhyiden kokemisesta*. Helsinki: Suomen kulttuurirahasto.

Poulter, Saira (2013). *Kansalaisena maailmalla: koulun uskonnonopetuksen yhteiskunnallisen tehtävän tarkastelua*. Suomen ainedidaktinen tutkimusseura.

Raivio, Helka ja Jarno Karjalainen (2013). Osallisuus ei ole keino tai väline, palvelut ovat! Osallisuuden rakentuminen 2010-luvun tavoite- ja toimintaohjelmissa. *Osallisuus – oikeutta vai pakkoa?* Toim. T. Era Jyväskylän ammattikorkeakoulun julkaisuja. Jyväskylän ammattikorkeakoulu, 12–34.

Riegel, Ulrich & Eva-Maria Leven (2016). How do German RE Teachers Deal with Truth Claims in a Pluralist Classroom Setting? *Journal of Religious Education* 64:2, 75–86. DOI: 10.1007/s40839-017-0034-8.

- Rippikoulu on hyvässä myötätuulessa (2020). Kirkon tiedotearkisto. Julkaistu 4.2.2020. <https://evl.fi/uutishuone/tiedotearkisto/-/items/item/30302/Rippikoulu+on+hyvassa+myotatuulessa>.
- Rissanen, Inkeri (2014). Developing Religious Identities of Muslim Students in the Classroom: a Case Study from Finland. *British Journal of Religious Education* 36:2, 123–138.
DOI: 10.1080/01416200.2013.773194.
- Tamminen, Kalevi (1993). ”Kirkkomme ongelmalapsesta” ”ylpeyden aiheeksi”. *Elämää oppimassa. Tutkielmia ja puheenvuoroja rippikoulusta*. Toim. Antti Räsänen. Käytännöllisen teologian laitoksen vuosikirja 1994. Helsingin yliopisto, käytännöllisen teologian laitos, 29–53.
- Tervo-Niemelä, Kati & Jouko Porkka (2021). Rippikoulu ja nuoren hyvinvointi. *Oppimista katsomusten äärellä. Juhlakirja Tapani Inna-nasen jäädessä eläkkeelle*. Toim. Anuleena Kimanen, Jenni Urponen & Aino-Elina Kilpeläinen. Helsinki: Suomalainen Teologinen Julkaisuseura, 70–89.
- Thiessen, Elmer (2007). Religious Education and Committed Openness. *Inspiring Faith in Schools: Studies in Religious Education*. Toim. M. Felderhof, P. Thompson & D. Torewell. Aldershot: Ashgate, 35–46.
- Ubani, Martin (2013). *Peruskoulun uskonnonopetus*. Jyväskylä: PS-kustannus.

THE PROFESSIONAL COMPETENCE OF FINNISH AND SWEDISH MILITARY CHAPLAINS IN DIVERGENT OPERATIONAL ENVIRONMENTS

TIIA LIUSKI & JAN GRIMELL

Introduction

Military chaplains' (MC) work as theology-based professionals is at the focus of three different contextual audiences: the military organization, the church, and changing society. The topical changes in global and societal level are reflected in MC's work as military operational environments experience structural, normative and functional pressure to react to these progressions by altering their own organizations.¹ Important current Western European themes include increasing pluralism, polarization and the growing immigration affecting many countries.² Along with secularisation and the privatization of religion there is paradoxically a rise of multiculturalism, religiousness, liberalism and the visibility of these phenomena in the public sphere.³ Digitalization and technological development are continuing⁴, and the Covid-19 pandemic has accelerated this progression.⁵ These factors also affect military organizations, that have already been developing ways to respond to changes in the nature of warfare. These include, for example, 1) the diversification

1 Holmberg & Alvinus 2019, 130–148.

2 Lyck-Bowen & Owen 2019, 21–41.

3 Davie 2015a; Schulze, Mauk, & Linde 2020, 1–5; Rees 2021, 195–210.

4 Schou & Hjelhol 2018; Odone ym. 2019, 28–35; Pelevin 2020, 26–31.

5 Horgan ym. 2020, 1341–1323.

and complexity of military technology, 2) facelessness, inhumanity and lack of ethics, 3) psychological crisis resilience of soldiers and leaders and 4) emphasis on non-kinetic means such as cyber-attacks.⁶

A change in values and attitudes reflects changes in society - and at the same time causes them. It is predicted that Finland, Sweden and most of the other European countries will be more diverse and heterogeneous in values in the future than before, even though they are characterized as secular and liberal states. A large proportion of the general population supports the idea of common interest and shared values, such as respect for others, equality and freedom of expression. However, there are many uncertainties surrounding the development of an increasingly polyphonic society.⁷

This is where the Finnish and Swedish MCs create and develop their professional identity: competence-related features, abilities, knowledge and skills. The premise is that people with a dual vocation must create a balance between soldier's and chaplain's identity in order to be successful in their profession.⁸ Today's rapid speed, blurred lines between work and free time and growth of professional skill set and expectations impose a new kind of demand on MC's profession. Research on MCs in Finland is limited. There are some theological dissertations and publications from the perspective of military science and times of war.⁹ In recent years a more systematic approach to the MC's operational environment and profession has been introduced.¹⁰ The research on Swedish MCs is also very scant, with some mainly historical studies on a PhD level available.¹¹ However, a recent post-doctoral research project launched by the Church of Sweden focused on the current situation of Swedish MCs. Several articles¹² and a book¹³ have emanated from this research project, highlighting the experiences of being a MC within the altered expeditionary Swedish Armed Forces (SAF), lessons learned, spiritual wisdom and identity.¹⁴

The aim of this article is to canvass how does today's military chaplains' competence in Finland and Sweden appear and what does it consist of. Also, we will describe and compare the differences and commonalities between the

6 The study of the changing war picture is an important part of the operational planning of the Defense Forces. 2021. <https://maanpuolustuskorkeakoulu.fi/-/muuttuvan-sodankuvan-tutkimus-on-tarkea-osa-puolustusvoimien-operatiivista-suunnittelua> (accessed 1.9.2021).

7 The Finnish Prime Minister's Office. Societal Changes (s.a.).

8 Liwski 2021; Grimell 2021b, 1-18.

9 Vuori 2011; Swanström 2014; Tilli 2014; Aalto 2016; Poteri 2018.

10 Liwski & Ubani 2020, 1-22; Liwski & Ubani 2021, 243; Liwski 2022.

11 Gudmundsson 2014.; Hansson 2016.

12 Grimell 2020a, 1-14; Grimell 2020b, 1-18, Grimell 2021b, 1-18.

13 Grimell 2021a.

14 Grimell 2020a, 1-14; Grimell 2020b, 1-18; Grimell 2021b, 1-18.

countries. Our contribution with this article helps meet the demand for MC studies and brings a unique insight to the Nordic chaplaincies' profession and professional competence in altering operational environments. It is important to include both countries' settings to understand the uniqueness of the profession in both countries. A comparative perspective also innovates for future research and international collaboration.

The Finnish military chaplaincy

The development of the Finnish military chaplaincy has always been associated with the state's history and religio-political realities. Finnish military spiritual care has its origins in the sixteenth century's Swedish state church and later the incorporation to the Grand Duchy of Russia in the beginning of the nineteenth century. The evolution of the military chaplaincy system expanded as the Orthodoxy was introduced alongside Finnish Lutheranism during the Russian rule. The turning points for the profession's development have been the First World War and the Finnish Civil war, after which Finland declared its independence on 6 December 1917. Later, the Second World War, the Winter War and the Continuation War shaped the foundation of the profession of MCs as we know it today.¹⁵

The Evangelical Lutheran Church of Finland (ELCF) was a state church until 1870. Finland's first freedom of religion legislation was enacted in 1922. Today the ELCF may now be considered a "folk church".¹⁶ As the Lutheran Church and the Orthodox Church have a long tradition in Finnish history and they are still the two largest religious groups in Finland, they have a special status in the Finnish legislation compared to other religions.¹⁷ They are also referred to as "national churches" or "state churches" in spoken language.

Today there are twenty-six Lutheran MCs in the Finnish Defence Forces (FDF), including senior chaplains and the Field Bishop. In addition, four Orthodox chaplains work as fee recompensed employees. MCs may also be included in peace-keeping and crisis management troops' strength of the operation at times¹⁸, but these are special missions and differ from regular work. There are no representatives of other religions in the FDF. The relationship between the Lutheran MC's work in the FDF and the ELCF has long traditions and roots, but the MCs are state officials, and the state pays their salary. The work of MCs is directed to everyone, regardless of their religious beliefs or spiritual background.¹⁹

15 Poteri 2018, 83–125.

16 Church and state (s.a.).

17 Kotiranta (s.a.), 1–26.

18 Rauhanturvaajan käsikirja 2020, 40.

19 Liuski 2021.

In previous studies, the relationship between the Finnish MCs and their church varies from very close to almost estranged; even though their pastoral identity is rather strong, their sense of belonging to the military organization may be even stronger.²⁰ The MC's work is led by the Field bishop, who belongs to the General Staff. The Field Bishop's position in the administration²¹ of the ELFC is seen as a link between the two separate institutions, which is necessary for the spiritual resilience of the country in possible cases of martial law.²²

The Swedish military chaplaincy

Swedish pastors have been present within the military organization for almost five hundred years.²³ When the armed forces were organized by the state of Sweden during the sixteenth century, the Lutheran spiritual care of those days became embedded in the military culture.²⁴ The Church of Sweden remained as a state church until the year 2000, when it was decided that the state and the church should be separated. However, the parting did not cut the myriad connections between the Church and the SAF in practice. The relationship between the SAF and the state church was obvious and unchallenged from various perspectives: most of the service members were members of the Church, both organizations had for so long been governed by the state, and most MCs were clergy from the Church of Sweden.²⁵

Today, pastors²⁶ who conduct military spiritual care approach their spiritual assignments from an inter-religious perspective, and their work is open to the religious diversity that exists in Sweden. However, it seems reasonable to suggest that military chaplaincy in Sweden is still led by the influence of Christianity, especially regarding religious practices and traditions, but also by the influence of clergy from the Church of Sweden.²⁷ In fact, recently conducted research on military spiritual care suggests that Lutheran church practices continue to be embedded within military culture.²⁸

The term MC has various meanings and connotations within a Swedish context and a MC can be employed:

20 Liuski 2021.

21 Episcopal conference and the church assembly.

22 The Finnish cumulative electronic questionnaire data. 2021.

23 Hansson 2016.

24 Gudmundsson 2014.

25 Grimell 2020a, 1-14.

26 From both the former state church and the free churches.

27 Grimell 2020a, 1-14.

28 Grimell 2021a.

by the Church of Sweden to perform some pastoral assignments within a traditional congregation while also serving a regular Swedish military regiment/base/flotilla located within the same geographical area

by the SAF to conduct pastoral/spiritual work within a Home Guard Battalion on occasions such as larger military exercises (around 10 days per year).

fully by the SAF and positioned within a regular military regiment/base/flotilla/garrison

on a part-time contract by the SAF amid a deployment cycle to an international conflict zone.

with a reserved position within the military organization which would be activated if mobilization was required as a result of a national threat.²⁹

Currently there are about 28 MCs who are employed to serve both local congregations and permanent units which exist within the same area. 42 pastors are employed by the SAF to serve within the Home Guard Battalion organizations on occasions, while also being fully employed within the Church of Sweden. Combinations of these types also exist among MCs. They are led by the Chief of Chaplains.³⁰

Differences and similarities between the Finnish and Swedish MCs

Despite the shared conceptual foundation, there are differences between the Finnish and Swedish MCs and their professions. Especially the distinctions that arise from socio-cultural level are reflected in the military and its operational environment.

The first fundamental difference is the employer of the MCs in each country. In Finland, the state pays the MCs' salary whereas in Sweden the payer is the church, except in deployment to conflict zones and within the Home Guard, when SAF becomes the employer.³¹ When the church serves as the employer, the MCs are conducting duties both within the congregation and the military – the assignment within the SAF may vary from 10-50% depending on the nature of the employment as a whole.

Secondly, when it comes to MCs' organizational positioning, the Finnish MCs are administratively a part of the Training field and its Functioning ability sector from the ethical perspective, which defines the main lines of their work.³² In Sweden, the

29 Grimell 2020a, 1–14; Grimell 2020b, 1–18.

30 Grimell, 2020b, 1–18.

31 Grimell 2020b, 1–18.

32 Poteri 2018, 291.

MCs settle organizationally in the church and/or in the military. Most of the MCs have their organizational foundation in the church and operate more independently within the military organization, excluding the deployment.

Thirdly, the compulsory nature of the Finnish conscript service gathers large groups of young people from diverse backgrounds together to serve in the military. This adds to the heterogeneity as well as to the overall religious diversity within the troops. In previous research it has been remarked that this kind of composition of people makes the militaries' operational environment appear as a cross-section of the prevailing society.³³ Sweden has had long historical roots with the mandatory military service, although peacetime conscription was deactivated between 2010 and 2017. Conscription was reactivated during 2017 and in 2021–2022 about 5800 individuals are called up by the SAF.³⁴

When it comes to the similarities of these two countries' chaplaincy, they appear on a practical and theological level and in the questions related to job description in times of peace and deployment. The theology-related similarities include the know-how of spiritual / pastoral support and the ecclesiastical work. The profession-related similarities between Finland and Sweden occur, for example, in supporting the military community, crisis work, preparedness and acting as a teacher. They both also cooperate with different stakeholders, such as the military health care sector, and the support they provide is one of the essential tasks in both countries. They monitor the operational capability and spirits of the troops and support the commander and other management in creating a situational picture whenever needed. The MCs act as a reliable listener to the staff and they are bound by absolute confidentiality both in a confession and in a pastoral conversation.³⁵

The conscripts may need supportive conversations, and the commanders can trust in MCs' expertise to handle the situations that arise in both Finland and Sweden. The similarities on a daily level basis also include lessons for conscripts. The subjects focus on functioning ability, management of the deceased and the garrison-related special features in which the MCs are in charge. In Finland, the teaching is nowadays secular and there is an option for religious services supporting one's ethical functioning ability.³⁶ In Sweden, ethical training and moral reflection are also important aspects of the duties which MCs conduct.³⁷

Crisis preparedness, along with its planning, is one of the duties in which MCs have an active role in both countries. They participate in planning, training and

33 Liuski & Ubani 2021, 243.

34 Sveriges Befolkningspyramid, 2021.

35 Poteri 2018, 299, 300.

36 The Finnish thematic interview data. 2019.; The Finnish cumulative electronic questionnaire data. 2021.

37 Grimell 2021a.

implementation of the psychosocial-spiritual support of the garrisons in the event of a crisis. This also takes place in a multi-professional cooperation, and it is not uncommon that the MCs are also persons in charge of this activity.

Previous research

There is an evident gap in the European scientific journal articles on MCs in Europe. Only 44 articles have been published in two decades, of which the majority are from a military historical perspective.³⁸ A modern-day point of view has been established in some articles, such as one study regarding the role of UK and German MCs who accompany soldiers on international military and peace-keeping operations.³⁹ The American research tradition emphasizes their military operations' views and focuses on psychological aspects, such as PTSD.⁴⁰ This aspect is missing in the European studies.

The studies on professional competence that extend to the field of military chaplaincy include research on chaplains' as well as military officers' competence. There is also a surprisingly substantial amount of research related to health care chaplains' professional competence.⁴¹ It can be noted that the professional standards or competencies for chaplains are mentioned more in the official chaplains' certifications and qualifications by the chaplain associations than in scientific research.⁴²

The very first studies regarding the MC's profession underlined clarification of the roles for each working individual. As early as in the 1950s, Burchard pointed out that a possible role conflict between the secular employer (military) and the theological commission of the MCs must be solved in order for them to perform well in their profession.⁴³ Later, in the 1980s, Wilkinson described how "the very existence of the military chaplains is a paradox. Their role is replete with paradox".⁴⁴ This perspective has also been underpinned in the 2010s by Grace Davie, who wrote about the ambiguities in the role of the MCs and especially the role of the chaplain in relation to the two institutions which they serve.⁴⁵ This leads us to the important conclusion that although time passes by and the profession evolves, the same undertone about the ambiguities remains through the decades. It also should be considered as one of the main features of the MC's profession and therefore

38 Liuski & Ubani 2020.

39 Barker & Werkner 2008, 47–62.

40 Whitworth, Casey & Stewart 2021, 390–403; Meagher ym. 2018; Besterman-Dahan ym. 2012, 151–168.

41 Kim ym. s.a., 1–10.; Cook 2004, 59–69.

42 UK Board of Healthcare Chaplaincy. *Spiritual Care Competencies for Healthcare Chaplains; The Common Qualifications and Competencies*. The Board of Chaplaincy Certification INC.

43 Burchard 1954, 528–535.

44 Wilkinson 1981, 249–257.

45 Davie 2015b, 39–53.

important to mention while speaking about professional competence. However, it must be said that in the 2020s the research has brought a new descriptive term for the MC's profession instead of ambiguities, i.e., "contrasting".⁴⁶

The core features of the military officer's profession have been distinguished, for example, from a Swedish perspective. There the cornerstone of the military expertise is wrapped around the concept of an armed combatant. The officers' professional skills are highlighted as "formal theoretical/scientific and practical knowledge, the officer's ability to combine a military logic with public administration skills, a strong moral/ethical/legal foundation, as well as the individual and collective responsibility for professional development".⁴⁷ In Finland the officers' competences can be stated to be similar to those of highly ranked Canadian officers. They include, among others, credibility and influence, commitment to military ethos, ethical reasoning, organizational awareness, analytical thinking and action orientation.⁴⁸

Due to the lack of a systematic study or a theoretical description of the military chaplains' professional competence, this article utilizes an existing definition of clerical professional competence. It was presented in a research in which Salvation Army chaplains and their managers provided data about their expectations of chaplaincy personnel and about the pastoral care interventions undertaken by chaplains:

The composition of the chaplains' professional competence was described as:

- chaplaincy skills, attitudes and practices
- pastoral and spiritual interventions
- group-specific skills
- decision making⁴⁹

In the first section on the chaplaincy skills the desired features are, for example, being a good listener, emotionally composed, interested in people, aware of their working context/environment and having an ability to engage faith and theology while developing the community they work in. Among the attitudes it is valued among other things that the chaplains are non-intrusive into a person's situation. The chaplains have respect for other disciplines, professionals and team members. They are also clear about their professional role.⁵⁰

The chaplains' practices themselves are built by spending time/building rapport, and the patience to sit with, listen to and understand clients and staff.

46 Liuski & Ubani 2021; Grimell 2021b, 1–18.

47 Berndtsson 2019, 190–210.

48 Jukka Leskinen (toim.), *Sotilaspsykologia maanpuolustuksen tukena* 2018. Page 130. Original reference: Rankin & Williams 2015. Not accessible.

49 Carey & Rumbold 2015, 1416–1437.

50 Carey & Rumbold 2015, 1416–1437.

The chaplains must understand boundaries and their work context. It is important to be transparent on what chaplaincy can and cannot offer. Chaplains must be team-workers rather than arrogant or ego-driven professionals, as they may work ecumenically, in multi-faith teams and with multi-faith organizations.⁵¹

In the second section of the pastoral and spiritual interventions the main task is to provide pastoral support to people in need. This includes chaplains being able to build relationships with people and interact easily, as it can lead to important conversations on a deeper level. Pastoral and spiritual related skills can be considered as a capability to think holistically and creatively. It also includes enabling people to find their own answers and abilities within themselves. In a counselling situation the chaplains must have a good knowledge of what can and cannot be done as well as an ability to accept different points of view, understandings and experiences of life.⁵²

Thirdly, group specific skills include, for example, education, professional expectations and desired attributes. They comprise the mastery of ritual and worship activities as well as liturgical knowledge. Chaplains working in certain organizations, such as military or health care, have gained their expertise first in a formal scientific education and through professional specialization. The informal learning comes through life and working experience alongside semi-formal environmental learning, such as professional role models.⁵³

The last part related to chaplains' professional competence was referred to as the decision making. This category covers the selection, training and possible organizational culture change. It was also pointed out that future chaplains should have the skills, attitudes and practices that the organizations and employers need.

Research Procedures and Data Analysis

The data used for this research was manifold and it was collected separately in many instalments among the Lutheran MCs in Finland and Sweden (Table 1).

Table 1. The research data.

Country	Year	Data type	N
Finland	2019	Thematical interviews	9
Finland	2021	Cumulative electronic questionnaire	13
Sweden	2020	Thematical interviews	12

51 Carey & Rumbold 2015, 1416–1437.

52 Carey & Rumbold 2015, 1416–1437.

53 Carey & Rumbold 2015, 1416–1437.

The Finnish data consists of previously used thematic interviews (N = 9) of Lutheran MCs, in which the profession and professional identity of the Finnish military chaplaincy perspective was generated. The interview data was gathered in early 2019 for antecedent research, but made purposely deeper in its themes for further investigation. Interviewees were selected heterogeneously based on their geographical location, work history and experience. They were asked to participate via e-mail. The interview framework was based on top-level concepts: organization and work environment, professional identity, professionalism, multiculturalism, and the future of the profession.

In addition, a cumulative data gathering was performed in May 2021 for this study (N = 13). An open electronic questionnaire included 16 components that canvassed themes of professional identity and its development, occupational competence and the understanding of the MCs' individual and collective expertise – all answered with their own words and insight.

The Swedish data consists of thematic individual interviews (n = 12) with MCs, which were conducted during a post-doctoral project about military spiritual care during 2020. The sample selection employed a purposeful approach with the intent to recruit well-experienced participants.⁵⁴ There was a wide variation among the participants regarding age (which spanned from approximately 30–60), missions and backgrounds. The sample included eight males and four females. Many of them had been on one or multiple international deployments. All the participants were ordained pastors employed by the Church of Sweden, who were assigned as MCs at the time of the interview. The interview framework employed a bottom-up approach to describe military spiritual care and lessons learned, and for example, wisdom among the interviewees⁵⁵.

The qualitative data analysis method selected for this study is called template analysis. It is a way of thematically analysing textual data, for example as in this case, thematic interviews, and open-ended questionnaire answers.⁵⁶ As it lacks a ready-made set of coding, the analysis for this study started with reading the material through several times and developing a coding template based on the data, which was revised and refined. We created a coding template that summarises specifically the professional competence-related features in relation to our research questions. The main a priori codes defined in this study were MCs' professional characteristics, abilities, and knowledge; pastoral and spiritual interventions, group specific skills and decision making.

54 Merriam & Grenier 2019.

55 For additional information see Grimell 2020a, 1–14.

56 What is Template Analysis? (s.a.) <https://research.hud.ac.uk/research-subjects/human-health/template-analysis/what-is-template-analysis/>.

After this the emerging themes were organized into meaningful clusters and defined by how they related to each other within and between the groups. The themes that permeated are referred to as integrative themes. This study took both descriptive and interpretive perspectives into consideration during the data analysis. After these work phases we carefully compared and illuminated the findings through the theoretical base. Each data type was handled as one ensemble, as the group of MCs was so small that there would be a danger of identification of the respondents by the professionals.

Results

The overall picture of the military chaplains' professional competence is presented here through the chaplaincy skills, attitudes and practices, pastoral and spiritual perspectives, group-specific skills and decision making.

Military chaplaincy skills, attitudes and practices

Even though the MCs academic foundation comes from a formal university education and a theological degree, their professional functioning is aimed at the demands of the military organization. This means that regular chaplaincy skills, such as performing services or providing pastoral care, are only one part of the job description.

Based on Finnish interview and cumulative data, the most important skills of the Finnish military chaplains' profession include a strong capability to cooperate, being empathetic, having expertise, a good resilience and tolerance to mental stress. The constantly changing working environment sets increasing demands for wide-ranging know-how, autonomy and self-direction as well as theological and spiritual knowledge.

The organizational environment makes the Finnish MC's role more that of a trainer or even an educator, which leads to a reality in which the MCs must master an increasing amount of knowledge.⁵⁷ The MCs' main responsibility as trainers is in the field of soldiers' ethical functioning ability, which is also closely related to the entities of leadership training, management of the deceased, combat stress and crisis support, as well as the encountering of different religions. In other words, the required expertise shifts from purely theological substance knowledge to that

⁵⁷ The Finnish thematical interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

of an all-rounder specialist, which also covers pedagogical, psychological and sociological aspects.⁵⁸

In Sweden the MCs are likewise unique professionals with theological basic training and military experience. Above all, they are existential, ethical and religious practice experts. The feature which the employers in the SAF want the most from a pastor, is having someone who can conduct spiritual care, field sermons, blessings and funerals, and can cater for the religious/spiritual and ethical dimension whenever this is required. These are also the features that surface most among the Swedish interviewees themselves, which underlines their pastoral side while they serve as MCs.⁵⁹

The Finnish MCs also have a collective, confidential attitude towards new situations: "we will figure it out". Based on available data, the MC's profession is rather lonely in its core, as in some garrisons the MC may be the only representative of the profession.⁶⁰ From these premises, the MCs need proactiveness and self-sufficiency to work autonomously and sustain motivation in their daily functions. A high emotional stamina is needed, which helps them to be effective under stressful conditions. This feature could be described even as spiritual resilience, where there is an "ability to sustain one's sense of self and purpose through a set of beliefs, principles or values while encountering adversity, stress, and trauma by using internal and external spiritual resources".⁶¹ The ability to multitask helps the MCs perform in their work. This includes dealing with several issues and details, mastering unities and adapting to new and changing situations.⁶²

The Swedish have turned out to be practical and flexible, as situations may change very fast and decisions must be made rapidly. The MCs are pragmatic about many things, from carrying weapons to spiritual counselling. For example, if there is no room for private conversation when counselling a service member, they walk outdoors. There the confidant can talk both freely and privately. The pragmatic, "troops over theological contradiction" approach is illustrated regarding firearms. Instead of having a theological reasoning or argumentation regarding carrying a weapon, they rather resolve it in a generalized and condensed way: "if I am to serve this unit pastorally then I will do it fully and adjust to the military context and condition".⁶³

58 The Finnish thematical interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

59 Grimell 2021a.

60 The Finnish thematical interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

61 Manning ym. 2019, 168–186.

62 Bakker, Tims, & Derks 2012, 1359–1378.

63 Grimell 2021a.

The MCs' professional knowledge is strongly practical in both countries. This kind of organization or practice-based learning can be seen as a process that manifests itself in many different forms depending on the operational environment in which the work is carried out. It differs according to an individual's characteristics, personal professional level, position in the military organization, intentionality of their learning, and formalisation of the learning activities.⁶⁴

A pre-designed, clear academic training path specifically for professional MCs in Finland is lacking and the expertise required at work is built on one's own initiative. As the MCs are defined as having an expert role, only the frames are set by the FDF and everyone can fill those settings with nuances which they feel are important in order to manage their work.⁶⁵ This seems to underline the fact that inside the organization/profession is a will to avoid the MCs becoming labelled as merely theologians. The MCs participate in training organized by the FDF, the church and other actors, as well as in international collaboration. They may also participate in general and sectoral in-service training in military educational establishments based on a needs assessment.⁶⁶

Training is sought on the basis of needs identified in development discussions. When asked about this topic, the answers of the MCs were varied, which again showed the contrast of their work. The location of their office influences the MCs' training needs, as each garrison has its own special characteristics. An even deeper understanding of issues related to, for example, the ethics of violence and war, the development of the work community and operational capabilities was highlighted in the data.⁶⁷

The Finnish analysis also pointed out that the organization should consider the additional training more from the MCs' point of view, even though they are a small, specialized group inside a larger organization. The training coming from the ELCF or the organization itself does not fully meet the needs of the MCs. In other words, they should be listened to more and the need for training should be determined less in advance. Furthermore, the possibilities of collective learning and knowledge sharing among the MCs professional groups should be investigated more closely. Based on the data, the Finnish MCs are lacking shared meetings that would be informal but arranged by the employer.⁶⁸ As the professional group has the same

64 The Finnish thematic interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

65 The Finnish thematic interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

66 Poteri 2018, 299.

67 The Finnish thematic interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

68 The Finnish thematic interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

goal in their work, theoretically there would not be any competitive component, but the collective knowledge sharing would benefit the whole organization.⁶⁹

It is important for the Swedish MCs to learn about military culture and the context. Many interviewees testify to the powerful contrast between serving in a traditional congregation and serving within a military context. A lack of military cultural competence would impair the capacity of the MC to conduct spiritual care. The increasing amount of military knowledge provides better hermeneutical tools and develops MCs' skills in spiritual care, counselling and sermons. The interviewees displayed much military knowledge, which resonates with their well-developed military identities.

Group-specific skills and decision making

The fundamental organizational settings direct the group-specific skills in different emphases in each country. It is also notable that even if the MCs' professional work is changing and evolving in a bureaucratic, occasionally rigid institution in both countries, the work itself is also changed by the MCs. The critical group-specific skill in both countries is to adapt to the MCs' hybrid identity from the beginning. Without figuring out one's professional identity it would be impossible to perform a stable professional status and grow in to the profession of a MC. The understanding in both Finland and in Sweden is that the MCs' professional identity has a hybrid form, but the approach to it is a bit different in each country.

Based on the Finnish data, the MCs adopt an autonomous, professional expert identity, which reflects organizational priorities and combines them into an individual work-based self-concept and understanding how the theological perspective is related to their work.⁷⁰ This kind of hybrid identity combines the traditional (theological) identity with organizational identity.⁷¹ This appears to occur quite fluently according to those MCs who remain in the profession the process is continuous. They appear to adapt to the MC's professional identity well and adjust to the changing operational environment resulting from organizational, societal and global changes. It was brought up in the interviews that it takes at least two years to "get accepted" by the rest of the community, so it takes time and patience at the beginning to grow into the role of MC. This includes integrating oneself in the military's hierarchical organization culture as well as learning its *modus operandi*, that is in some situations built-in and without words. The motto at the beginning could be: "be present, be available. Don't throw yourself at people and don't try

69 Moser 2017, 674–709.

70 The Finnish thematic interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

71 Currie & Logan 2020.

to make major reforms in the beginning". Some newcomers may experience this as a cultural shock, as the working environment differs dramatically from a congregational environment. Their audience is very different, and you have to "come up by yourself with something to do" at first. No-one fills the calendar ready for the MC. The accepted, experienced MCs have an expert status among the operational environment in which they work.⁷² The same processual developmental steps apply to Swedish MCs; the chaplain should be present among the troops and should seek them out and participate in their activities. According to the interviewees, this was the only way to establish a relationship, earn the soldiers' trust and become accepted. Sitting in an office and waiting for the troops to seek spiritual care was doomed to failure.⁷³

The Swedish MCs hybrid identity consists of a military cultural identity and an identity as an ordained pastor within the church of Sweden. There are certainly overlaps between these two cultural and professional identities, but there are also distinctions. Like their Finnish colleagues, they must earn their place in the military community, but the acceptance and trust from the troops comes in different situations. For example, the Swedish MCs may choose to be fully armed amid deployment, like any other soldier. This is optional, since they are non-combatants. But all Swedish MCs, as far as the previous study can tell, choose to be fully armed with assault rifles, handgun and additional combat gear during their deployments. Such a decision also included combatant training during the pre-deployment phase. Being fully armed like any other soldier allows the Swedish MCs to join units during lighter missions and patrols. Basically, the MCs could stay very close to the troops and require no armed escort since they could protect both themselves and their unit. In fact, several of the interviewees had found themselves in attacks or hostile situations in which they would have used their firearms if contact with the enemy had been made.⁷⁴

To serve as a chaplain under military conditions in the Swedish Armed Forces requires an ability to maintain integrity despite a potential radicalization of military identities during deployment to conflict zones such as Afghanistan and Mali. All deployed chaplains are fully armed, which may already suggest that the identity of a pastor may be compromised to some degree. However, all the MCs reported clear boundaries, for example, no one blessed firearms, although one interviewee thought that it was acceptable to bless a patrol car.⁷⁵

72 The Finnish thematical interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

73 Grimell 2020b, 1–18; Grimell 2021a; The Finnish thematical interview data 2019.

74 Grimell 2021a; Grimell 2021b, 1–18.

75 Grimell 2021a.

The working environment imposes differences to the relationship between the professional representatives and the church when compared to regular, congregational chaplains. It also reasserts the position of each institution relative to MCs. Even if the religious and spiritual elements are strongly present in the MCs' everyday work, the analysed data showed that the Finnish MCs want to distance themselves professionally from the ELCF and its statements as an organization, and underline their position as FDF's employees. Reasons in addition to the nature and setting of the work might be the criticism that the profession faces in some public conversations, and the fact that their work needs justification occasionally. If the MCs would be connected closer on an organizational level to the ELCF, this might cause negative attention to the profession and misunderstandings regarding the MCs' work.⁷⁶ This is a somewhat contrasting perspective regarding the MCs' profession and indicates the kind of issues that are being dealt with, at least on the public level. In the working environment these questions are absent.⁷⁷

In Sweden, the challenges traverse in another direction as the initial setting is different. The contradiction revolves around navigating two different types of identities while resolving the issue of having too little time for military spiritual care. This was brought up by those MCs who are employed by the church, so that they have one foot in each institutional context.⁷⁸ Additionally, the MCs tend to fall between two chairs, since they are not included in the formal military organization. This employment condition clearly affects the MCs in a negative way.⁷⁹

Bringing "soft skills"⁸⁰, such as emotional intelligence, empathy and friendliness, appears to be one of the unique traits of the MCs in addition to their theology-related skills. Specifically, presence, cooperation and problem-solving are emphasized in the Finnish data, although many other features of these skills could also be mentioned. These soft skills harmonize the stiffness of the bureaucratic military environment and mixing them together helps the organization to achieve its main goals and accentuate the exclusivity of the profession.⁸¹

The cooperative orientation appears in multiple dimensions, and it permeates all the work that the MCs do. It is carried out on organizational, professional and individual levels. For example, for those whose job description includes administrative and developmental work, it means keeping in touch with different quarters at home

76 The Finnish thematical interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

77 The Finnish thematical interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

78 Grimell 2020b, 1–18; Grimell 2021a; Grimell 2021b, 1–18.

79 Grimell 2021a.

80 Rao 2018, 215–224.

81 The Finnish thematical interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

and abroad together with building international networks. Especially those who operate more in the field benefit from having an active and visible presence in their work. The work includes interprofessional as well as collegial communication. The individual level cooperation becomes concrete when MCs encounter people. In the Finnish data, cooperation skills were emphasized as the most valuable professional characteristic to have by the majority of the respondents.⁸² The Swedish MCs described cooperation with the military healthcare sector as particularly important for their work.⁸³

Problem-solving skills are also valued highly among the Finnish MCs. This supports the fact, along with cooperation, that they act as impartial professionals at the interface with leading position officers, employees and conscripts. The MCs' own professional ethics demand that they strive to be amicable and solution-oriented and to avoid taking sides in situations of conflict. It is revealed in such circumstances that one of the characteristics of MCs' work is that they move effortlessly up and down within the military hierarchy, unlike the regular officers.⁸⁴

Pastoral and spiritual perspectives

Though the Finnish MCs have a professional role as state officials and soldiers and might have taken an organizational distance to the ELCF, they are ordained chaplains, too. The MCs support people mentally and spiritually and develop the ethical, mental and social functioning of their troops.⁸⁵ It is important to respond to those needs that the community wishes, and depending on the situation to adopt different roles. The roles the Finnish MCs have expressed related to pastoral and spiritual interventions are, for example: a parental figure, a bridge builder, an advocate, a trusted person, a balancer, an expert, a necessary tool in the commander's toolbox.⁸⁶

The support is performed regardless of anyone's spiritual or religious background. Annually about 23 000 conscripts start their military service in Finland and almost every religious group is represented. The situation is emphasized in the metropolitan area and Southern Finland while in some parts of the country the conditions are the opposite. For example, in the Guard Jaeger Regiment, a brigade-level unit based on the island of Santahamina in Helsinki, about 70% of the conscripts are Lutheran and 20% are irreligious. The rest of the conscripts

82 The Finnish thematical interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

83 Grimell 2020b, 1–18; Grimell 2021a.

84 The Finnish thematical interview data 2019; The Finnish cumulative electronic questionnaire data 2021.

85 YIPalvo 2017.

86 The Finnish thematical interview data 2019.

may be, among others, Muslims, Orthodox, Catholics, Pentecostals, Buddhists, Hindus, Jewish, Jehovah's Witnesses, Adventists, Baptists, Sikhs. The FDF or the MCs are not allowed to record any religious statistics and it wouldn't even be possible, as there is many religious groups lack official registration, or their roll of members might be imperfect. Usually, the MCs are also unaware of the person's religious background, and it may sometimes come up in an informal discussion.⁸⁷ The standard situation is that the MCs are valued among both staff and conscripts across denominations and the basic principle is that the possibility of practicing one's religion is maintained within the framework of service duties.⁸⁸

According to Finnish MCs the religious and spiritual issues in everyday life, especially in Christian denominations, concern with a possibility to attend to a service / Mass, religious holidays, confirmation classes and meeting with spiritual representatives. With Muslim conscripts the topics include, for example, diet, prayers, and Ramadan.⁸⁹ In Islam there is an idea that a person with a faith in God is always more reliable than an atheist. Therefore, the MCs are highly respected among Muslim conscripts. Additional reasons for Muslims to lean on the MCs are their strong commitment to religious practises and the non-Islamic roots of Finnish society and culture.⁹⁰ An interesting detail within the FDF is that the total number of conscripts attending to military environment's devotional services is greater than the number of conscripts belonging to the ELCF. In other words, the official religious and spiritual activities led by the MCs cross possible religious boundaries.⁹¹ This indicates that the MCs succeed in providing meaningful support also to those who belong to a religious minority, and they live up to the organization's expectations.

While the spiritual care within the Swedish Armed Forces has an inter-religious intent and approach, the great majority of the MCs are pastors from the Church of Sweden and some are pastors from the free churches. This suggests that the potential capacity to conduct spiritual care, and particularly counselling of service members from non-Christian religions, may be limited. However, the MCs have a broad and inclusive theological approach which allows spiritual conversations with both Christian and non-Christian service members.⁹²

What stands out as the most prominent skill set among Swedish MCs was their capacity to apply the churchly toolbox (or skills) in the military context. Sacred rituals, prayers, blessings, sermons, communions, baptisms, confirmations and preaching were employed and hermeneutically adjusted to varying situations within Sweden

87 Ranta 2021.

88 The Finnish thematical interview data 2019.

89 The Finnish thematical interview data 2019.

90 The Finnish thematical interview data 2019; Ranta 2021.

91 The Finnish thematical interview data 2019; Ranta 2021.

92 Grimell 2020b, 1–8; Grimell 2021a.

and during deployment to conflict zones. Those MCs who had been deployed to conflict zones also displayed advanced military cultural and operational skills and even combat experience.⁹³

Discussion

This study combined multi-method qualitative data on both Finnish and Swedish military chaplaincy and what kind of features the professional competence of today's Lutheran MCs consists of. Both historical and societal settings as well as the current research results indicate that the MCs share a conceptual theological foundation of the profession, from which their professional competence is built. The professional surface level is similar, but the deeper orientation from which they operate differs. This includes the relation to employer, the church, the MC's position in the organization and the nature of the operational environment. The differences in these factors cause the profession to develop and grow with different emphases.

The results indicated that the practical clerical features are also the same, but that the Swedish MCs face ethical questions at some level in action, which are usually resolved pragmatically. The Finnish MCs face the differences to regular congregations quite drastically at the beginning of their careers, and in the absence of a clear training path to the profession this may cause dilemmas. Those MCs who solve the controversies and adjust to the military environment tend to stay longer in their profession.

The MCs' work in both countries is acquired by practice-based learning. It was pointed out that the Finnish chaplains are more heterogeneous as a professional group, and this may be a subconscious feature for the organization. They are also expected to have wider competence in several fields of knowledge, and they need to adopt new skills along the way as the organization adjusts to societal and global changes. It is notable that regional differences on professional know-how appear to be more substantial in Finland and have an effect on the MC's daily work. These factors require resilience and autonomy to manage their work, and causes uncertainties regarding their competence. Additionally, Swedish MCs tend to be left on their own by the church to figure out how to think, for instance, regarding carrying firearms during deployment. There is a heavy burden put on the individual shoulder of an MC to make such a decision on their own. The use of firearms against another human would imply that the ordination vows have been compromised.⁹⁴

93 Grimell 2020b, 1–18; Grimell 2021a.

94 Grimell, 2021a.

Both Finnish and Swedish MCs can also be attached to situated professionalism, where the development of professional identity is seen as individuals growing into their role in dialogue first and foremost within the military context and culture. It then takes shape as a community of practice in which the MCs interact with each other and write the common playbook, which the individuals apply.

Asociocultural theoretical approach can be employed to further the understanding of this identity construction by suggesting that professional competence equates to identity by illustrating professional characteristics, abilities, knowledge and skills⁹⁵ embodied in the MCs' professional identity. A sociocultural take on professional identity development indicates that it is mediated by culture, context, language and social interaction.⁹⁶ To MCs this means functioning in an operational environment in the hierarchical culture of the armed forces, where they use both theological and organization-related military language. The social interaction takes place between regular fellow chaplains, individuals and groups but is strongly coloured by the context in which it occurs.

This study has its limitations as well as its strengths. One limitation is that the same interview-guide and/or questionnaires could have been employed with the Finnish and the Swedish samples. However, this study was made after the two thematical interview studies had been completed and used primarily in another study. We resolved this issue by selecting similar interview questions to analyse, while also sending out complementing electronic questionnaires to the Finnish MCs. Furthermore, the Swedish samples were quantitatively smaller than the Finnish. This means that the Finnish samples are more reliable as they apply to the majority of MCs working in the FDF during the data collection period.

In future, a wider comparison between Nordic or European countries would be welcome. Furthermore, it would be interesting to see how the organizations themselves consider the profession of MCs and their contribution to military work.

Literature

Aalto, Janne (2016). *Hyvät sotilas – oikea toiminta: miksi asevoimissa opetetaan sotilasetiikkaa?* Helsinki: Maanpuolustuskorkeakoulu. Väitöskirja. Helsinki: Maanpuolustuskorkeakoulu.

Bakker, Arnold B., Maria Tims & Daantje Derks (2012). Proactive personality and job performance: the role of job crafting and work engagement. *Human Relations*. London, England: SAGE Publications, 65(10), 1359–1378.
DOI: 10.1177/0018726712453471.

95 Mulder 2014, 107–137.

96 Johnson & Golombek 2011.

- Barker, Christine R. & Ines-Jacqueline Werkner (2008). Military Chaplaincy in International Operations: A Comparison of Two Different Traditions. *Journal of Contemporary Religion*. Routledge, 23(1), 47–62. DOI: 10.1080/13537900701823037.
- Berndtsson, Joakim (2019). The market and the military profession: competition and change in the case of Sweden. *Defense & Security Analysis*. Routledge, 35(2), 190–210. DOI: 10.1080/14751798.2019.1600798.
- Besterman-Dahan, Karen, Scott Barnett, Edward Hickling, Christine Elnitsky, Jason Lind, John Skvoretz & Nicole Antinori (2012). Bearing the Burden: Deployment Stress Among Army National Guard Chaplains. United States: Taylor & Francis Group, 18(3–4), 151–168. DOI: 10.1080/08854726.2012.723538.
- Burchard, Waldo W. (1954). Role Conflicts of Military Chaplains. *American Sociological Review*. Albany, N.Y.: American Sociological Society, 19(5), 528–535. DOI: 10.2307/2087790.
- Carey, Lindsay B. & Bruce Rumbold (2015). Good Practice Chaplaincy: An Exploratory Study Identifying the Appropriate Skills, Attitudes and Practices for the Selection, Training and Utilisation of Chaplains. *Journal of Religion and Health*. New York: Springer, 54(4), 1416–1437. DOI: 10.1007/s10943-014-9968-2.
- Cook, Stephen W. (2004). Definitions, Obstacles, and Standards of Care for the Integration of Spiritual and Cultural Competency within Health Care Chaplaincy. *Journal of Health Care Chaplaincy*. United States: Taylor & Francis Group, 13(2), 59–69. DOI: 10.1300/J080v13n02_05.
- Currie, Graeme & Katey Logan (2020). Hybrid Professional Identities: Responding to Institutional Challenges. *The Oxford Handbook of Identities in Organizations*. Oxford University Press. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198827115.013.32.
- Davie, Grace (2015a). *Religion in Britain: a persistent paradox*. 2. painos. Hoboken: Wiley.
- Davie, Grace (2015b). The military chaplain: a study in ambiguity. *International Journal for the Study of the Christian Church*. Abingdon: Routledge, 15(1), 39–53. DOI: 10.1080/1474225X.2014.998581.
- Gudmundsson, David (2014). *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*.
- Grimell, Jan (2021a). *Uniformer, identiteter och militära själavårdare: En intervjustudie om prästers erfarenheter av institutions-själavård i Försvarsmakten* [Uniforms, identities and military chaplains: An interview study of experiences from pastors providing military spiritual care within the Swedish Armed Forces]. Skellefteå, Sweden: Artos.
- Grimell, Jan (2021b). I-Position as a Tool to Advance the Understanding of Pastors and Deacons Who Navigate Contrasting Identities as Chaplains: a Narrative Analysis. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 1–18. DOI: 10.1080/08854726.2021.1886741
- Grimell, Jan (2020a). Military chaplaincy in Sweden: A contemporary perspective. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 00, 1–14. DOI: 10.1080/08854726.2020.174549
- Grimell, Jan (2020b). An interview study of experiences from pastors providing military spiritual care within the Swedish Armed Forces. *Journal of Health Care Chaplaincy*, 00, 1–18. DOI: 10.1080/08854726.2020.1796077.
- Hansson, Klas (2016). *Kyrkan i fält: Fältpräster i det svenska försvaret – organisation, principer och konflikter i ekumenisk belysning sedan 1900*.
- Holmberg, Arita & Aida Alvinus (2019). How pressure for change challenge military organizational characteristics. *Defence Studies*. Routledge, 19(2), 130–148. DOI: 10.1080/14702436.2019.1575698.

- Horgan, Denis, Joanne Hackett, C. B. Westphalen, Dipak Kalra, Etienne Richer, Mario Romao & Antonio L. Andreu, toim. (2020). Digitalisation and COVID-19: The Perfect Storm. *Biomed Hub*. Basel, Switzerland: S. Karger AG, 5(3), 1341–23. DOI: 10.1159/000511232.
- Johnson, Karen E. & Paula R. Golombek, toim. (2011). *Research on second language teacher education: A sociocultural perspective on professional development*. DOI: 10.4324/9780203844991.
- Kim, Dae Hyun, George Fitchett, Jami L. Anderson & Andrew N. Garman (s.a.). *Management and leadership competencies among spiritual care managers*. United States: Routledge, 1–10. DOI: 10.1080/08854726.2020.1796076.
- Leskinen, Jukka, Liisa Eränen, Vesa Nissinen, Kai Nyman, Lauri Oksama, Petteri Simola, toim. (2018). *Sotilaspsykologia maanpuolustuksen tukena*. Tuusula: Puolustusvoimien tutkimuslaitos.
- Liuski, Tiia & Martin Ubani (2020). How is military chaplaincy in Europe portrayed in european scientific journal articles between 2000 and 2019? A multidisciplinary review. *Religions*. Basel: MDPI AG, 11(10), 1–22. DOI: 10.3390/rel11100540.
- Liuski, Tiia & Martin Ubani (2021). The Lutheran military chaplaincy in the finnish defence forces' organisation today. A multi-method approach. *Religions*. Basel: MDPI AG, 12(4), 243. DOI: 10.3390/rel12040243.
- Liuski, Tiia (2022). Arvot ja eettisyys suomalaisten sotilaspappien työssä. *Kirkollinen työ Suomen puolustusvoimissa*. Toim. Veli-Matti Salminen & Niko Huttunen. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 137. Kirkon tutkimus ja koulutus: Helsinki 2022. 349–388.
- Lyck-Bowen, Majbritt & Mark Owen (2019). A multi-religious response to the migrant crisis in Europe: A preliminary examination of potential benefits of multi-religious cooperation on the integration of migrants. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Abingdon: Routledge, 45(1), 21–41. DOI: 10.1080/1369183X.2018.1437344.
- Manning, Lydia, Morgan Ferris, Carla Narvaez Rosario, Molly Prues & Lauren Bouchard (2019). Spiritual resilience: Understanding the protection and promotion of well-being in the later life. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*. United States: Routledge, 31(2), 168–186. DOI: 10.1080/15528030.2018.1532859.
- Meagher, Robert Emmet, Douglas A. Pryer, William P. Nash & Christa Davis Acampora (2018). *War and Moral Injury: A Reader*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Merriam, Sharan B. & Robin S. Grenier (2019). *Qualitative research in practice : examples for discussion and analysis*. San Francisco, California: Jossey-Bass. (Includes bibliographical references and index.; ID: alma9914877623105966).
- Moser, Karin S. (2017). The Influence of Feedback and Expert Status in Knowledge Sharing Dilemmas. *Applied Psychology*. Hoboken: Wiley, 66(4), 674–709. DOI: 10.1111/apps.12105.
- Mulder, Martin (2014). *Conceptions of Professional Competence*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Odone, Anna, Stefan Buttigieg, Walter Ricciardi, Natasha Azzopardi-Muscat & Anthony Staines (2019). Public health digitalization in Europe. *European Journal of Public Health*. England: Oxford University Press, 29, 28–35. DOI: 10.1093/eurpub/ckz161.
- Pelevin, Sergei (2020). Technogization of Society as a Factor of Socio-Cultural Modernization. (4), 26–31. DOI: 10.15688/lp.jvolsu.2019.4.3.
- Poteri, Juha (2018). *Suomen sotilaspapisto 100 vuotta: itsenäisen Suomen puolustusvoimien kirkollinen työ vuosina 1918–2018*. Helsinki: Puolustusvoimat.

Rankin K., & Williams L. (2015). CAF Competency dictionary development (CD): Future applications. Paper presented in 54th International Military Testing Association conference, Stockholm, Sweden.

Rao, M. S. (2018). Soft skills: toward a sanctimonious discipline. *On the Horizon*. Bradford: Emerald Publishing Limited, 26(3), 215–224.
DOI: 10.1108/OTH-06-2017-0034.

Rees, John A. (2021). Religion, populism, and the dynamics of nationalism. *Religion, State and Society*. Abingdon: Routledge, 49(3), 195–210. DOI: 10.1080/09637494.2021.1947111.

Schou, Jannick & Morten Hjelhol (2018). *Digitalization and public sector transformations*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

Schulze, Heidi, Marlene Mauk & Jonas Linde (2020). How Populism and Polarization Affect Europe's Liberal Democracies. *Cogitatio*, 8(3), 1–5.
DOI: 10.17645/pag.v8i3.3460.

Sveriges Befolkningspyramid, (2021) (s.a.). <https://www.scb.se/hitta-statistik/sverige-i-siffror/manniskorna-i-sverige/sveriges-befolkningspyramid/> (accessed 1.11.2021).

Swanström, Andre (2014). De finländska militärprästererna och krigspropagandan 1941–1944. Åbo: Åbo Akademi.

Tilli, Jouni (2014). *Suomen pyhä sota: papit jatkosodan julistajina*. Jyväskylä: Atena.

The Common Qualifications and Competencies. The Board of Chaplaincy Certification INC (s.a.). <https://www.professionalchaplains.org/files/2017%20Common%20Qualifications%20and%20Competencies%20for%20Professional%20Chaplains.pdf> (accessed 1.12.2021).

The Finnish cumulative electronic questionnaire data (2021).

The Finnish thematic interview data (2019).

The study of the changing war picture is an important part of the operational planning of the Defense Forces (2021). <https://maanpuolustuskorkeakoulu.fi/-/muuttuvan-sodankuvan-tutkimus-on-tarkea-osa-puolustusvoimien-operatiivista-suunnittelua> (luettu 1.9.2021).

UK Board of Healthcare Chaplaincy. Spiritual Care Competences for Healthcare Chaplains (s.a.). <https://www.ukbhc.org.uk/wp-content/uploads/2020/10/UKBHC-CCs-180220.pdf> (luettu 1.12.2021).

Vuori, Timo (2011). Paimen vailla hiippakuntaa: kenttäpiispan viran synty ja vaikutus sotilaspapiston asemaan Suomen Puolustusvoimissa ja kirkossa vuosina 1939–1944. Diss. Helsinki: Timo Vuori.

What is Template Analysis? (s.a.) <https://research.hud.ac.uk/research-subjects/human-health/template-analysis/what-is-template-analysis/> (luettu 1.12.2021).

Whitworth, James D., O'Brien Casey, N. & Chris Stewart (2021). Understanding Post-Traumatic Stress Responses among Military Chaplains: Implications for Military Behavioral Health. *Military Behavioral Health*. Routledge, 9(4), 390–403. DOI: 10.1080/21635781.2021.1900956.

Wilkinson, Alan (1981). The Paradox of the Military Chaplain. *Theology*. 84(700), 249–257. DOI: 10.1177/0040571X8108400403.

UUDEN SUKUPOLVEN YHTEISÖT

EVANKELIS-LUTERILAISEN JUMALAN- PALVELUSYHTEISÖLIIKKEEN OSALLISTUJIE YHTEISÖLLISYYS, ARVOT JA HENGELLISYYS

PIETARI HANNIKAINEN

Lectio precursoria uskonnonpedagogiikan alaan kuuluvaan väitöskirjaan *Uuden sukupolven yhteisöt. Evankelis-luterilaisen jumalanpalvelusyhteisöliikkeen osallistujien yhteisöllisyys, arvot ja hengellisyys*. Väitöstilaisuus 20.8.2021 Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. Vastaväittäjänä YTT, TT Hanna Salomäki Kirkon tutkimuskeskuksesta.

Elokuun alussa kokoontuneessa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskouksessa esiteltiin tulevaisuusvaliokunnan mietintö koskien kirkon tulevaisuutta.

Tulevaisuusvaliokunnan ehdotuksen mukaisesti kirkolliskokous päätti, että kirkko pitää aktiivisesti esillä erilaisia spiritualiteetin eli hengellisyyden muotoja ja kokeiluja, ja tukee seurakuntia siinä, että jumalanpalvelukset ovat eläviä, saavutettavia ja kutsuvia kaikille, sekä tukee yhteisöllisyyttä ja erilaisten yhteisöjen muodostumista.¹

Kuluvan vuoden heinäkuun alussa puolestaan uutisoitiin Englannin anglikaanikirkon voimakkaasta panostuksesta kontekstuaalisten, maallikkovetoisten yhteisöjen synnyttämiseen. Uuden strategian mukaan siellä tähdätään jopa kymmentuhannen uuden pieniyhteisön synnyttämiseen.² Kotimaa-lehden haastattelun piispa Laajasalon mielestä suomessa voitaisiin omaksua samankaltainen strategia.³

Strategisten muutosten taustalla vaikuttaa huoli kirkon jäsenmäärän pienemisestä ja jäsenyyden ohenemisesta, erityisesti nuorempien sukupolvien kohdalla sekä havainto institutionaalisen, työntekijävetoisen seurakuntaelämän kyvyttömyydestä kohdata aikamme ihmisten tarpeita.

1 evl.fi/uutishuone 6.8.2021.

2 Kotimaa 12.7.2021.

3 Kotimaa 22.7.2021.

Näiden uutisten valossa tänään tarkastettava väitöskirjani *Uuden sukupolven yhteisöt. Evankelis-luterilaisen jumalanpalvelusyhteisöliikkeen osallistujien yhteisöllisyys, arvot ja hengellisyys* käsittelee ajankohtaista aihetta kirkollisella kentällä.

Tutkimukseni kohdistuu kirkossa vuosituhannen vaihteesta lähtien virinneeseen jumalanpalvelusyhteisöliikhehdintään, jossa on rakennettu ja kokeiltu uudenlaisia yhteisöllisen jumalanpalvelus- ja seurakuntaelämän malleja paikallisseurakunnissa tai niiden liepeillä. Pyrkimyksenä on ollut rakentaa sellaista toimintaa, joka olisi helposti lähestyttävää tämän ajan kulttuuriin sosiaalistuneille ihmisille, joille kirkon perinteinen liturgia ja kulttuuri saattavat tuntua vierailta. Lisäksi ne ovat painottaneet kristillisen seurakunnan yhteisöllistä olemusta, joka ei aina ole päässyt toteutumaan palkattujen työntekijöiden varaan rakennetussa kirkkoinstituutiossa.

Uusien jumalanpalvelusyhteisöjen ja niissä vaikuttavien toimijoiden voidaan nähdä muodostavan kirkollisen elämän uudistusliikkeen, joka ei rakennu keskitetyn organisaation varaan, vaan perustuu ajallemme tyypilliseen tapaan löyhiin yhteistyöverkostoihin, jotka ylittävät kansalliset rajat ja kirkkokuntarajat. Jumalanpalvelusyhteisöliikkeen piirissä on omaksuttu innovatiivinen ja uutta luova ote, jonka myötä niissä on syntynyt kokeilemisen, yritysten ja ehkä erehdystenkin kautta sellaisia toimintamuotoja, joita olisi vaikea suunnitella strategisissa hankkeissa. Tampereen seurakuntayhtymän *Uusi verso* -yhteisössä nuoret aikuiset ovat rakentaneet harrastusten ja elämäntapojen ympärille rakentuvia pieniyhteisöjä eli *talleja*. Helsingissä *Verkostossa* nuorten aikuisten kollektiivissa musikaalisesti lahjakkaat nuoret aikuiset tuottavat hengellistä musiikkia ammattimaisessa ohjauksessa. Ikaalisissa *Pyhäparkki*-yhteisön järjestämät drive-in-elokuvaillat ovat tuoneet uusia kiinnostuneita mukaan yhteisön toimintaan – nämä vain muutamia esimerkkejä mainitakseni.

Vaikka jumalanpalvelusyhteisöliikkeen piirissä kokeillaan ja luodaan uutta, on niissä toki paljon myös vanhaa, jos asiaa katsotaan laajemmasta perspektiivistä. Näissä yhteisöissä on suuntauduttu siihen globaalin kristinuskon piirissä normaaliin suuntaan, jossa palkattujen työntekijöiden sijaan seurakuntayhteisö on toiminnan subjekti. Verotulojen pienentyessä tällainen suunta lienee ennen pitkää välttämätön myös Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa.

Jumalanpalvelusyhteisöliike on syntynyt pitkälti kirkon ruohonjuuritasolta ja se toimi pitkään kirkon marginaaleissa. Jotkin yhteisöistä ovat kasvaneet merkittävästi ja kokoavat mukaansa myös nuoria aikuisia – sukupolvea, joka muuten on voimakkaimmin vieraantunut kirkosta. Yhteisöjen kasvun ja liikkeen laajentumisen myötä se on alkanut saada huomiota ja vakiintuneemman aseman osana kirkkoa.

Tutkimukseni kohteena olevat yhteisöt voidaan nähdä kokeilualustana uudensuunnitellulle yhteisöllisyyden ja spiritualiteetin muodoille kirkossa. Niinpä tutkimus tarjoaa arvokasta tietoa, jota voidaan soveltaa kirkon toiminnan arvioinnissa ja kehittämisenä. Jos kirkossa mielitään tukea ja kehittää yhteisöllisyyttä, sen myötä

tarvitaan myös uudenlaista osaamista ja kehittämistä esimerkiksi työntekijöiden koulutuksessa.

Tutkimuksessa valittiin tutkia uusia yhteisöjä osallistujien kautta. Heidän taustojensa, arvojensa, uskonnollisuutensa ja osallistumistyyliensä kautta pyrittiin selvittämään, mikä selittää uuden uskonnollisen liikehdinnän nousua ja menestymistä Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 2000-luvun alussa. Uusien jumalanpalvelusyhteisöjen liikettä ei ole aiemmin tutkittu opinnäytteitä lukuun ottamatta. Pääosa kristillisten liikkeiden tutkimuksesta on tehty viime vuosina laadullisilla menetelmillä, joiden tuottama tieto ei anna välttämättä selkeää kuvaa havaittujen ilmiöiden laajuudesta ja merkityksestä. Niinpä menetelmäksi valittiin tässä tutkimuksessa kvantitatiivinen menetelmä, jolla saadaan yleistettävää ja vertailukelpoista tietoa tutkittavasta ilmiöstä. Sekä tutkimusaiheen että metodin osalta tutkimus paikkaa aukkoja tutkimuskentässä.

Tutkimuksen merkitys ei rajoitu vain kirkon piiriin. Uusien jumalanpalvelusyhteisöjen synnyn voidaan nähdä heijastelevan osaltaan suomalaisessa kulttuurissa tapahtuneita muutoksia, joiden taustalla ovat voimakkaat arvojen ja elämäntapojen muutokset pitkälle teollistuneissa länsimaissa. Nämä muutokset ovat haastaneet kansallisia enemmistökirkkoja, joilla oli pitkään merkittävä kulttuurinen asema monissa länsimaissa, ja ajaneet ne etsimään uudenlaisia toimintamalleja. Jotkut ovat vetäytyneet kuoreensa, toiset sopeutuneet ympäröivän yhteiskunnan arvoihin, mutta eräät ovat omaksuneet aktiivisesti uusia toimintatapoja ja malleja kyeten menestymään uusissa olosuhteissa. Sosiologi Grace Davie on kutsunut tällaisia liikkeitä uskonnollisen DNA:n sopeutumiskykyisiksi mutaatioiksi muuttuneessa ympäristössä.⁴

Protestanttisten kirkkojen piirissä on syntynyt viime vuosikymmeninä liikkeitä, jotka pyrkivät tietoisesti sanoittamaan kristinuskon sanomaa aikamme ihmisten kulttuuriselle kielelle. Näissä liikkeissä on pyritty irti sosiaalisen valtaan ja institutioonaalisiin hierarkioihin assosioituvista elementeistä, sekä muodollisuutta korostavasta jumalanpalveluselämästä. Sen sijaan ne korostavat rentoa ja vapaamuotoista jumalanpalveluselämää, jonka viestinä on, että Jumalan voi kohdata kaavamaisen muodollisuuden sijaan syvässä henkilökohtaisessa kohtaamisessa ja vuorovaikutuksessa, joka huomioi yksilön subjektiiviset tarpeet. Kirkkokunnan muodollisen jäsenyyden sijaan ne korostavat sitoutumista Jeesukseen hänen opetuslapsenaan. Esimerkiksi englannin anglikaanikirkossa tämä on johtanut tuhansien kontekstuaalisten *Fresh expressions* -seurakuntayhteisöjen muodostumiseen. Luterilainen jumalanpalvelusyhteisöliike voidaan lukea tähän laajaan protestanttisten kirkkojen piirissä virinneeseen uudistusliikehdintään.

4 Davie 2005.

Maallistuva yhteiskunta antaa yhä vähemmän tukea uskonnollisille identiteeteille, mikä voi johtaa tarpeeseen luoda tiiviimpiä uskovien identiteettiyhteisöjä. Euroopassa vaikuttaa pienenevä, mutta ei suinkaan merkityksetön kirkossakävijöiden joukko, jonka osallistuminen perustuu omaan valintaan eikä niinkään kulttuuriin tai perinteeseen. Vaikka tämä joukko on eniten immuuni ympäröivän yhteiskunnan arvomuutoksille, myös uskonnollisten yhteisöjen on todettu käyvän läpi muutoksia ajassamme. Kulttuurin ja arvojen muutokset heijastuvat monin tavoin myös uskonnollisiin yhteisöihin ja niiden jäseniin.

Tänään tarkastettava tutkimukseni rakennettiin selvittämään sitä, miten keskeiset modernisoitumiseen liittyvät muutokset arvoissa suhteessa yhteisöön ja uskontoon ilmenevät jumalanpalvelusyhteisöliikkeen osallistujissa.

Tulokset toivat esille, että kulttuurinmuutokset heijastuvat muun muassa jumalanpalvelusyhteisöliikkeen osallistujien arvoissa ja itse valituissa osallistumistyyeissä. Jumalanpalvelusyhteisöjen ydinjoukossa korostuivat modernille ajalle ja suomalaisille tyypilliset itseohjautuvuuden ja muutosavoimuuden arvot, vaikka he olivatkin samalla sitoutuneita melko perinteiseen kristilliseen uskonvakaumukseen. Heidän osallistumisessaan korostui osallistuminen ja tekeminen, uskonnollinen toimijuus yhteisössä ja sen sosiaalisissa rooleissa. Näin he poikkesivat arvoiltaan ja osallistumiseltaan perinteisten kirkkokuntien jäsenten arvomalleista ja perinteisistä luterilaisen osallistumisen tyyeistä.

Pedagogisesti katsottuna jumalanpalvelusyhteisöliikkeen uudet jumalanpalvelusyhteisöt voidaan nähdä käytäntöyhteisöinä, jotka toimivat toiminnallisen ja yhteisöllisen oppimisen konteksteina. Formaalin, muodollisiin opetustilanteisiin liittyvän oppimisen lisäksi jumalanpalvelusyhteisöissä vuorovaikutus ja oppiminen voivat olla epämuodollisempaa eli *non-formaalia*, tai paljolti myös *informaalia*, ei-suunniteltua oppimista, jossa taidot ja hiljainen tieto siirtyvät ihmiseltä toiselle yhteisen tekemisen ja vuorovaikutuksen kautta. Käytäntöyhteisöissä tiedot ja taidot karttuvat yhteisön toimintaan osallistumisen ja sen jäseneksi kasvamisen myötä sosialisatioprosessissa, jossa kokeneemmat jäsenet opastavat uudet tulokkaat yhteisössä jaettujen ideoiden, merkitysten ja toimintatapojen pariin. Näin jäsenidentiteetti rakentuu muuttuvan kompetenssin ja syvenevän jäsenyyden myötä.

Tutkimusten mukaan yhteisön sosiaaliseen kontekstiin sitoutunut uskonnollisuus on kestävämpää kuin ajallemme tyypillinen privaatti uskonnollisuus, joka tapaa kuihtua muutaman sukupolven kuluessa, mikäli yhteiskunta ei anna tukea uskonnollisille identiteeteille.⁵ Niinpä yhteiskunnan ja suomalaisen kulttuurin uskonnollisille identiteeteille antaman tuen heikentyessä uskonnollisten käytäntöyhteisöjen merkitys korostuu uskonnollisen oppimisen ja sosialisatiion konteksteina.

5 Pollack & Rosta 2018, 427; Voas 2009.

Tältä osin uskonnollisuus näyttäisi kasautuvan tiettyihin voimakkaammin sitoutuneiden yhteisöihin, pikemmin kuin että se olisi katoamassa. Pluralistisessa yhteiskunnassa kristilliset yhteisöt edustavat yhä voimakkaammin alakulttuuria tai jopa vastakulttuuria maallistuvaan valtakulttuuriin nähden.

Vaikka aikamme arvomaailmaa on luonnehdittu yksilökeskeiseksi, yhteenkuuluvuus toisten kanssa on inhimillinen perustarve, joka ei ole kadonnut. Yhteisöllisyyden painopiste on siirtynyt ajan ja paikan rajoista erilaisiin verkostoihin ja medioiden välittämään virtuaaliseen tilaan. 2000-luvulla tietoverkot kehittyivät voimakkaasti yhteisölliseen suuntaan, mikä on tehnyt kuluttajasta osallistujan ja tekijän ja mahdollistanut uudenlaisia vuorovaikutuksen muotoja. Niissä kehkeytyvä uusyhteisöllisyys on kuitenkin usein luonteeltaan perinteistä yhteisöllisyyttä löyhempää, muutosalttiimpaa ja perustuu heikompiin sosiaalisiin siteisiin, koska se perustuu yksilöiden vaihteleviin mieltymyksiin.

Toisaalta itse valittu yhteisöllisyys voi olla myös hyvinkin sitoutunutta ja pitkäkestoisia, mikäli se on yksilölle palkitsevaa, esimerkiksi identiteetin, merkityksen tai kuulumisen kaltaisten inhimillisten perustarpeiden kannalta, kuten tutkimukseni yhteisöjen ydinryhmän kohdalla tapahtui.

Evankelis-luterilaisen kirkon voimistuva panostaminen yhteisöllisyyteen ja yhteisöihin kertoo laajoista muutoksista ja ajassamme nousseista uudenlaisista tarpeista ja odotuksista kirkkoa ja uskonnollisia yhteisöjä kohtaan. Nämä muutokset asettavat myös uusia haasteita tutkimukselle.

Uskonnonpedagogiikan oppiaineessa yhteisöllisyyteen liittyvät näkökulmat ovat olleet viime vuosina esillä.

Jouko Porkkanen 2019 julkaistu väitöskirja tarkasteli rippikoulujen isosia empiiristen aineistojen kautta.⁶

Aino-Elina Kilpeläisen pian ilmestyvä väitöskirja tarkastelee pienten lasten hengellisyttä yhteisöllisessä kontekstissa, suhteessa kirkon vauvamuskaritoimintaan ja sen uusiin muotoihin.

Viime viikolla julkaistu Tapani Innasen juhlakirja *Oppimista katsomusten äärellä* sisältää monta lukua uskonnollisten yhteisöjen kasvatuksesta.⁷

Kanerva Latun tekeillä oleva väitöstutkimus tarkastelee ennakkoluuloja ja stereotyyppioita eri uskonnollisten ryhmien välillä.

Tänään tarkastettava väitöstutkimukseni tuo esille niitä tapoja, joilla ajassamme vaikuttavat laajat arvojen ja yhteisöllisyyden muutokset heijastuvat kirkon ja uskonnollisten yhteisöjen jäseniin.

6 Porkkanen 2019.

7 Kimanen, Urponen & Kilpeläinen 2021.

Yhteiskunnallisten muutosten ohella uskonnollisiin yhteisöihin on vaikuttanut lähimenneisyydessä koronapandemia, joka pakotti niitä ottamaan digiloikkia virtuaaliseen tilaan. Vaikka virtuaalinen yhteisö ei voi korvata fyysisessä tilassa taapahtuvaa vuorovaikutusta, striimien ja somealustojen välittämä digitaalinen kohtaaminen on varmasti tullut jäädäkseen perinteisen rinnalle.

Muutokset suomalaisessa kulttuurissa, monikulttuurisuus, moniarvoistuminen sekä digitalisoituminen tuovat uusia haasteita uskonnollisille yhteisöille sekä niiden tutkimukselle. Näiden muutosten tutkimisessa tarvitaan eri tieteenalojen teorioita ja metodeja yhdistävää monitieteellistä tutkimusotetta, jota omassa tutkimuksessa ni käytiin ja jollaiseen uskonnonpedagogiikan oppialalla on monitieteellisenä tutkimusalan valmiuksia.

Väitöskirja

Hannikainen, Pietari (2021). Uuden sukupolven yhteisöt. Evankelis-luterilaisen jumalanpalvelusyhteisöliikkeen osallistujien yhteisöllisyys, arvot ja hengellisyys. Diss. Helsinki: Unigrafia. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/332620>

Lähteet ja kirjallisuus

Davie, Grace (2005). *Religion in modern Europe: a memory mutates. Second Edition*. New York: Oxford University Press.

Kirkolliskokous päättyi vilkkaaseen keskusteluun kirkon tulevaisuudesta. Suomen evankelis-luterilainen kirkko. <https://evl.fi/uutishuone/tiedotearkisto/-/items/item/39919/Kirkolliskokous+paatty+i+vilkkaaseen+keskusteluun+kirkon+tulevaisuudesta> (luettu 13.1.2022)

Englannin kirkko suunnittelee perustavansa kymmenen tuhatta uutta maallikkovetoista seurakuntaa (12.7.2021). *Kotimaa*. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/englannin-kirkko-suunnittelee-perustavansa-kymmenentuhatta-uutta-maallikkovetoista-seurakuntaa/> (luettu 13.1.2022)

Suomeen voisi ottaa mallia Englannin kirkon seurakuntasuunnitelmista, sanoo piispa Laajasalo – ”Yhteisöjen pitää

saada olla teologisesti monimuotoisia” (22.7.2021). *Kotimaa*. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/suomeen-voisi-ottaa-mallia-englannin-kirkon-seurakuntasuunnitelmista-saano-piispa-laajasalo-yhteisöjen-pitaa-saada-olla-teologisesti-monimuotoisia/> (luettu 13.1.2022)

Pollack, Detlef & Gergely Rosta (2018). *Religion and modernity: an International comparison*. Oxford: Oxford University Press.

Porkka, Jouko (2019). *The Young Confirmed Volunteers of the Evangelical Lutheran Church of Finland: Motivation, Religiosity, and Community*. Helsinki: Diakonia University of Applied Sciences.

Voas, David (2009). The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe. *European Sociological Review* 25:2, 155–168.

PERUSKOULUN KATSOMUSOPETUS

MIELIKUVISTA MUUTTUVAN YHTEISKUNNAN TARPEISIIN

MARJAANA KAVONIUS

Lectio precursoria Marjaana Kavoniuksen kasvatustieteen alaan kuuluvaan väitöskirjaan *Young people's perceptions of the significance of worldview education in the changing Finnish society*. Väitöstilaisuus 19.11.2021 Helsingin yliopisto, kasvatustieteellinen tiedekunta, Helsinki. Vastaväittäjänä professori Kati Tervo-Niemelä Itä-Suomen yliopistosta, kustoksena professori Arto Kallioniemi Helsingin yliopistosta

Monella meistä Suomessa koulumme käyneellä on jokin mielikuva katsomusopetuksesta – uskonnon tai elämäkatsomustiedon – opetuksesta. ”Mielenkiintoista, keskustelevaa, yleissivistävää, loistava opettaja, parhaat oppitunnit!”, sanotaan. Tai sitten: ”Aina vaan puhuttiin samaa asiaa, lyötiin Raamatulla päähän, veisattiin virsiä, opettaja toi jatkuvasti esiin omaa uskovaisuuttaan, tai ateismiaan.” Eri ikäillä saattaa olla erilaiset mielikuvat katsomusopetuksesta, sillä maailman ja yhteiskunnan muuttuessa myös suomalaista katsomusopetusta on kehitetty.¹ Samoin vaihtelee se, kuinka opetus näyttäytyy jokaisen henkilökohtaisesta viitekehystä käsin.

Myös käsitteet, joita käytämme katsomusopetuksesta puhuttaessa, ovat moniulotteisia ja haasteellisiakin. Niitä on eri tieteenaloilla määritelty eri tavoin. Uskonto, maailmankatsomus, maailmankuva, elämäkatsomus – tämä on hämmentävää. Tässä yhteydessä puhuessani katsomuksista ja katsomusopetuksesta viittaan katsomuksen käsitteellä laajasti niin uskonnollisiin kuin sekulaareihin eli ei-uskonnollisiin tapoihin jäsentää käsitystä elämästä, maailmasta ja ihmisyydestä. Käsitteen määrittelyssä merkittävässä osassa on myös katsomuksen vaikutus henkilön ajatteluun ja käytännön toimintaan.²

1 Suomalaisen katsomusopetuksen historiasta ja kehityksestä mm. Saine 2000; Salmenkivi et al 2007; Poulter 2013.

2 Mm. van der Kooij et al. 2013.

Katsomusopetus nousee aika ajoin myös julkiseen keskusteluun, kuten tänäkin syksynä ja siinäkin usein mielikuvin, jotka niin ikään edustavat jonkinlaisia ääripäitä: toisaalla erityisesti uskonnonopetuksesta toivotaan päästävän kokonaan eroon, toisaalla uskonnonopetus nähdään erityisen tärkeänä. Argumentteina uskonnonopetusta vastaan saattaa olla vaikkapa se, että koulussa ei tule opettaa ”satuja” tai harjoittaa uskontoa oppitunneilla. Uskonnonopetusta on puolustettu esimerkiksi argumenteilla, joiden mukaan erityisesti luterilainen uskonnonopetus vaalii suomalais-kristillistä kulttuuriperimää. Kumpikaan näistä argumenteista ei oikeastaan osu maaliin, jos katsotaan suomalaista katsomuksellista maisemaa tai tarkastellaan suomalaisen katsomusopetuksen tavoitteita ja luonnetta tämän päivän lainsäädännön ja opetussuunnitelmien valossa.³

Olen itse toiminut uskonnon ja elämänkatsomustiedon opettajana lähes kaksikymmentä vuotta ja tuona aikana nähnyt niin yhteiskunnallisen kuin katsomusopetuksen muutoksen. Myös uskonnonopetuksen luonteen muuttuminen tunnustuksellisesta opetuksesta niin sanotun ”oman uskonnon” opetukseksi, on osunut työuralleni koulumaailmassa. Samoin älypuhelimien, sosiaalisen median ja influenssereiden valtakauden alku ja vakiintuminen osaksi nuorten elämää on tapahtunut silmieni edessä luokkahuoneessani. Olen samaisessa luokkatilassa nähnyt niin nukkuvia, käsiteltäviin aihepiireihin turhautuneita, kuin innosta puhkuvia ja uusia oivalluksia löytäviä nuoria – ja aivan urani alusta saakka olen miettinyt, mitä nämä nuoret saavat itselleen kaikesta siitä, mitä uskonnon ja elämänkatsomustiedon tunneilla yhdessä käydään läpi. Mikä on katsomusopetuksen anti ja merkitys nuoren mielessä ja nuoren maailmassa? Tästä pohdinnasta nousee väitöskirjatutkimukseni aihe.

Tutkimuksessani selvitettiin katsomusopetuksen merkitystä nuorille, jotka rakentavat omaa katsomustaan eläen muuttuvassa yhteiskunnassa. Tutkimus tarkastelee katsomusopetusta peruskouluaan päättävien oppilaiden omien kokemusten näkökulmasta. Tutkimustulosten valossa nuorten kokemukset ovat enimmäkseen myönteisiä. Mutta kuten yleinen keskustelu osoittaa, mielikuvien kirjo on tutkimusaineistossanikin selkeästi esillä.

Kerron seuraavaksi lyhyesti tämän päivän suomalaisesta katsomusopetuksesta. Suomessa opetetaan uskontoa ja elämänkatsomustietoa peruskoulussa ja lukiossa. Uskonnonopetusta tulee järjestää oppilaiden enemmistön uskonnon mukaisesti. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että evankelisluterilaista uskonnon opetusta on tarjolla kaikkialla Suomessa. Tämän lisäksi opetetaan muita, niin sanottuja vähemmistöuskontoja ja uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumattomille opetetaan elämänkatsomustietoa.

3 Kavonius 2021, 13–16.

Tällä hetkellä Suomessa on opetussuunnitelmat elämäkatsomustiedon lisäksi usealle eri uskonnolle, joista yleisimmin opetetaan evankelis-luterilaista, ortodoksisista, islamilaista, katolista, juutalaista ja buddhalaista uskontoa.⁴ Paikalliset erot Suomessa ovat huomattavan suuria. Erityisesti pääkaupunkiseudulla ja suurissa kaupungeissa on tarvetta useammalle katsomusaineryhmälle.

Uskonnonvapauslain tulkintaa tarkennettiin perustuslain uudistustyön yhteydessä vuonna 1999 ja uskonnonvapauslain uudistamisen yhteydessä vuonna 2003, minkä myötä koulussa erotettiin selkeästi toisistaan uskonnonopetus ja koulun muun toiminnan yhteydessä tapahtuva uskonnollinen toiminta, kuten joulukirkko. Näiden lainuudistustöiden jälkeen uskonnonopetus ei ole saanut sisältää uskonnon harjoittamista. Koulun yhteydessä mahdollisesti tapahtuvaan uskonnolliseen toimintaan voi kuulua uskonnon harjoittamista, mutta tällaisen toiminnan tulee olla oppilaille aina vapaaehtoista, myös uskontokuntiin kuuluvilla.⁵ Uskonnonopetuksen yhteydessä luovuttiin käsitteestä *tunnustuksellinen* uskonnonopetus ja siirryttiin käyttämään termiä ”oppilaan oma uskonto”, joka määräytyy uskonnollisen yhteisön jäsenyyden kautta.

Opetus on siis oppilaita uskonnollisesti ja katsomuksellisesti sitouttamatonta. Tämä tarkoittaa lainsäädännön tasolla sitä, että vaikka Suomen katsomusopetusmalli perustuu uskonnonopetuksen kohdalla jäsenyyisperusteisesti niin sanotun oman uskonnon opetukseen, opetus ei sitouta mihinkään tiettyyn traditioon tai ole tunnustuksellista, kuten aiemmin. Joissakin kunnissa ja kouluissa katsomusaineiden opetus on järjestetty erilaisin ratkaisuin, joissa katsomusaineita on osittain opetettu yhdistäen.

Katsomusaineiden yhdistämistä yhdeksi yhteiseksi katsomusaineeksi onkin pohdittu pitkään niin kouluissa, akateemisessa uskonnondidaktisessa kuin julkisessa keskustelussa. Osittain yhdistettyä katsomusopetusta on tutkittu eri sidosryhmien näkökulmasta muun muassa Vesa Åhsin tutkimuksessa, jonka mukaan oppilaat kokivat, että yhteiset oppitunnit muun muassa lisäsivät yhdenvertaisuutta koulussa. Nuoret kokivat oppineensa yhteistunneilla asioita, joita eivät olisi oppineet omilla katsomustunneillaan. Osa oppilaista kuitenkin koki, että oman katsomusryhmän opetuksessa he saivat tarkinta tietoa omasta traditiostaan – ja tätä pidettiin tärkeänä. Åhsin tutkimuksessa, kuten monissa muissakin tutkimuksissa, opettajan rooli korostui siinä, kuinka oppilaat suhtautuivat yhdistettyyn opetukseen. Kokiessaan, että opettaja suhtautui eri katsomuksiin yhdenvertaisesti, oppilaat pitivät yhteisistä katsomustunneista.⁶

4 OPH 2014; OPH 2021.

5 OPH 2018.

6 Åhs 2020.

Yhdistetty katsomusopetus ei ole aivan yksinkertainen kysymys, kuten on huomattu käytännönkin tasolla: yhdistetty katsomusopetus on paikoitellen päätyneet esimerkiksi huoltajien kantelujen kohteeksi ja niistä on jouduttu luopumaan erilaisen virkamiestason päätösten seurauksena. Suurimmat kompastuskivet ovat olleet kaikkien opetussuunnitelmien tasapuolinen toteuttaminen ja toteutuminen yhteisopetuksessa. Lainsäädännön tasolla katsomusopetusmallin uudistaminen tai muutos on niin ikään haasteellinen kysymys. Tämänhetkinen perusopetus- ja lukiolaki edellyttävät edellä esitettyä, eriytettyä katsomusopetuksen mallia. Myös kysymys opettajan kelpoisuudesta opettaa usean eri uskonnon ja elämäkatsomustiedon opetussuunnitelman mukaisia sisältöjä on ongelmallinen. Aihe tälläkin hetkellä melkoinen kuuma peruna.

Ennen vuoden 2003 uskonnonvapauslain uudistusta uskonnonopettajalta vaadittiin jäsenyys uskonnollisessa yhteisössä, mutta tästä vaatimuksesta on luovuttu. Eli käytännössä opettajan oma katsomus – tai jäsenyys uskonnollisessa yhteisössä – ei ole opettajan ammatin harjoittamisen kannalta merkittävä tekijä. Toisaalta, opettaja ei voi jättää katsomustaan kotiin astuessaan kouluun. Tätä ei voi odottaa myöskään oppilailta. Opettajan ammatillisuuteen ja opettajan etiikkaan kuuluu olennaisena osana kyky reflektoida omaa toimintaansa ja omaa käsitys- ja arvo maailmaansa osana opettajuuttaan. Tähän reflektiivisyyteen kuuluu olennaisesti myös kyky tunnistaa oman katsomuksensa sisältö ja positio opetuksessa, suhteessa niin opetussuunnitelmaan kuin oppilaaseen. Erityisesti oppilaaseen, joka on ja jonka on oltava opetuksen keskiössä. Tätä niin kutsuttua *katsomustietoisuutta* vaaditaan kaikilta opettajilta, mutta katsomusopetuksessa sen merkitys korostuu. Katsomustietoisuuteen kuuluu myös ymmärrys moniarvoisesta ja monikatsomuksellisesta todellisuudesta.⁷

Katsomuksellisesti sitouttamattoman opetuksen vastaparina ei ole kuitenkaan *neutraali opetus*. Neutraaliutta pidetään joskus jonkinlaisena kouluopetuksen ideaalina, mutta käytännössä täysin neutraali opetus on mahdottomuus, kun toimijoina koulussa ovat oikeat ihmiset. Itse koululaitoskaan ei ole täysin neutraali, sillä se on lujasti sitoutunut ihmisoikeusjulistuksiin. Näin ollen koulu saa suhtautua kriittisesti sellaiseen toimintaan, joka ei kunnioita näitä julistuksia. On kuitenkin keskeistä, että opetettaessa tarjotaan avoimesti erilaisia näkemyksiä ja katsomuksellisia sisältöjä oppilaiden pohdittavaksi ja arvioitaviksi - ja lopulta rakennusaineeksi oppilaan omalle katsomukselle. Parhaimmillaan käsitteelliset tietosisällöt muovautuvat katsomusaineissa käytännön taidoiksi tehdä eettisiä valintoja, ajatella kriittisesti ja kunnioittaa heitä, jotka ajattelevat toisin.

7 Mm. Poulter 2013; Kavonius & Putkonen 2020.

Tämä ajatus johdattaakin katsomusopetuksen tehtävään: mikä on katsomusopetuksen tavoite? Mitä se tällä hetkellä tarjoaa lasten ja nuorten kehitykselle? Nykyisessä peruskoulun opetussuunnitelmassa vuodelta 2014, tavoite *katsomuksellisen yleissivistyksen* tuottamisesta on yhteinen uskonnon ja elämänskatsomustiedon oppiaineille peruskoulussa, samoin tavoite antaa oppilaalle *aineksia oman identiteetin ja elämänskatsomuksen rakentamiseen ja arviointiin* sekä *tukea oppilaan kasvua yhteisön ja demokraattisen yhteiskunnan vastuulliseksi jäseneksi*. Sekä uskonnossa että elämänskatsomustiedossa keskeistä on tietojen ja taitojen lisäksi oman ajattelun ja oman katsomuksen reflektio. Sisällöt, joiden avulla päämääriin pyritään, ovat kuitenkin paikoin erilaiset.⁸

Koirikivi, Salmenkivi, Poulter ja Kallioniemi ovat tutkineet, millaista katsomuksellista yleissivistystä eri uskontojen ja elämänskatsomustiedon opetus tarjoaa sekä millaisia eroja ja yhtäläisyyksiä niiden välillä on. Tutkimuksen päätulokset osoittivat, että uskonto ja elämänskatsomustieto näyttävät olevan oppiainekseltaan ja sisällöltään melko samankaltaisia. Olennaisena ja tulevaisuudessakin ajankohtaisena he esittävät kysymyksen, nähdäänkö katsomusopetuksessa ydinelementtinä yhteisten sisältöjen käsittely vai erilaisten traditioiden omien painopisteiden kunnioitus. He myös pohtivat kysymystä siitä, miten lainsäädäntöön perustuva näkemys lapsen uskonnollisesta jäsenyydestä kanavoituu katsomusaineissa olettamaksi lapsen uskonnollisesta identiteetistä ja miten tämä vaikuttaa oppiaineiden avulla saavutettuun yleissivistykseen. Onko mielekästä luokitella ulkopäin oppilaan omaa identiteetikokemusta kuuluvaksi johonkin tiettyyn ryhmään? Toisaalta erilaisten oppiainetraditioiden lähtökohtien kunnioittaminen ja esille tuominen opetussuunnitelmassa vastaa osaltaan kansainvälisestäkin tunnustettuun tarpeeseen huomioida kulttuurista ja katsomuksellista moninaisuutta opetuksessa. Johtopäätöksenä he toteavat, että katsomuksellisen yleissivistyksen tulkinnoissa eräänlaisena tavoitteena voisi pitää monipuolisuutta ja laaja-alaisuutta, joka ei korosta erilaisten näkökulmien erillisyyttä tai kohtaamattomuutta. Tietojen ja taitojen lisäksi katsomuksellisen yleissivistyksen tulisi antaa välineitä tiedostaa oman elämän kytkeytyminen ympäröiviin ihmisiin ja katsomuksiin. Tämä myös tukee vastuulliseen ihmisyteen kasvu.⁹

Kuten katsomusaineiden historiassa, poliittinen päätöksenteko raamittaa katsomusopetusta. Monien puolueiden kanta aiheesta on tullut selväksi julkisessa keskusteluissa, vaikka katsomusopetuksen mallin mahdollinen uudistaminen ei ainakaan vielä ole päätyntä hallitusohjelmaan saakka. Tällä hetkellä pohditaan ja selvitetään uudistustarpeita sekä keskustellaan elämänskatsomustiedon avaa-

8 OPH 2014

9 Koirikivi et al. 2019

misesta kaikille oppilaille, nythän se ei ole avoin luterilaiseen kirkkoon kuuluville. On tärkeää huomioida, että katsomusopetuksesta käytävä keskustelu koskee tänä päivänä erityisesti myös vähemmistöpoliittisia kysymyksiä, lisäksi alueelliset erot katsomusten moninaisuudessa ovat Suomessa huomattavia, kuten edellä on todettu. Jos poliittisessa päätöksenteossa huomioidaan tutkimustuloksia, myös alueelliset erot on huomioitava.

Tämän päivän Suomen katsomuksellinen maisema on hyvin moninainen. Perinteisesti suomalaista katsomuksellisuutta leimannut luterilaisuus on ollut jo pitkään murroksessa. Tilastoissa uskonnollisuus on vähentynyt, mutta henkisyys ei. Tuoreiden kirkon tutkimuskeskuksen tutkimusten valossa erityisesti nuoremmat sukupolvet, alle nelikymppiset, ovat avoimia uudenlaisille uskomuksille, mutta esimerkiksi perinteinen kristillinen jumalausko on vähentynyt. Yhä harvempi kuuluu kirkkoon, tämän vuoksi yhä harvempi lapsi kastetaan kirkon jäsenyyteen ja samaan aikaan erityisesti muslimitaustaisten lasten ja nuorten määrä kasvaa.¹⁰

Alueelliset erot ovat toki selkeitä, mutta kristinusko-islam-uskonnottomuus -akseli ei ole ainut suomalaista katsomuskenttää kuvaava piirre. Toinen, kansainvälisestikin tunnettu ilmiö on *uskonnon notkistuminen*, kuten Teemu Taira on kuvannut: yhtäältä yhteiskunta maallistuu voimakkaasti ja uskonnottomien määrä kasvaa, mutta samaan aikaan uskonnollisuus pysyy osana ihmisten kokemusmaailmaa etsien yhä uusia muotoja toteutua. Notkea uskonnollisuus ilmenee tavoissa, joilla ihmiset etsivät katsomuksiinsa erilaisia hybridejä sisältöjä yhdistäen elementtejä erilaisista katsomustraditioista.¹¹

Ajassamme on myös nähtävillä henkisyyttä, joka ei kiinnity perinteisiin uskontotraditioihin, vaan keskiöön nousevat esimerkiksi henkiseen ja fyysiseen hyvinvointiin liittyvät elementit, myös erilaiset vaihtoehtohoidot, joihin liittyy myös aivan uudessa nousussa oleva ”hyvinvointi business” ja muut piirteet, jotka ruokkivat kuluttajuuden nousua katsomuksenomaisena virtauksena, erityisesti länsimaisissa yhteiskunnissa. Niin ikään sitoutuminen katsomuksellisiin yhteisöihin voi jäädä lyhytaikaiseksi ja yksilö tietoisesti vaihtaa katsomuksellisen kiinnittymisen kohdetta kulloisenkin tarpeensa mukaan. Kaiken kaikkiaan suomalaista yhteiskuntaa leimaa katsomusten näkökulmasta monikatsomuksellisuus, katsomuksellinen pluralismi.

Tähän yhteiskuntaan ja muuttuvaan katsomukselliseen maisemaan tulee lapsia ja nuoria kasvattaa ja kouluttaa. Katsomusopetuksella on koulun oppiaineena merkittävä rooli katsomuksellisen dialogin ja moninäkökulmaisuu den, jopa yhteiskuntarauhan edistäjänä.

10 Salomäki et al. 2020.

11 Taira 2006.

Lopuksi palaan vielä alussa mainitsemini mielikuviiin, joissa katsomusopetus näyttäytyy yhdelle yhdenlaisena, toiselle toisenlaisena. Samaa on nähtävissä niin ikään tutkimusaineistossani. Näkemysten ero ei siis riipu ainoastaan puhujan sukupolvesta tai henkilöhistoriasta. Useiden tutkimusten mukaan oppilaiden kokemukset hyödyllisestä ja kiinnostavasta katsomusopetuksesta liittyvät yksittäisen opettajan toimintaan, opetuksen sisältöihin ja painotuksiin sekä valittuihin opetusmenetelmiin. On siis hyvin mahdollista, että se katsomusopetus, jota mielikuvini muistellaan, on todella ollut erilaista, riippuen siitä missä, milloin ja kenen tunneille on osallistunut. Omat mielikuvani ovat niin hyviä, että ryhdyin itsekin katsomusopettajaksi.

Jotta katsomusaineiden täysi potentiaali pääsisi toteutumaan muuttuvassa, monikatsomuksellisessa Suomessa, uudistustyö on ajankohtainen ja tarpeen. Katsomusopetuksen ydinainesta tulisi terävöittää – sitä keskeisintä tiedollista ja taidollista ainesta, joka vastaa tämän ajan ja tulevan ajan tarpeisiin. Informaatiotulvassa porskuttelevat lapset ja nuoret tarvitsevat yhä enemmän turvallista tilaa, joka kannustaa oman henkilökohtaisen katsomuksen pohdintaan yhdessä niin opettajan kuin ikätovereiden kanssa. Ajassa, jossa julkinen puhe kovenee, yhteiskunta polarisoituu ja samalla on kiire kehittää kaikkien saavutettavissa olevaa, toisia ihmisiä, heidän todellisuuksiaan ja ympäristöä kunnioittavaa kestävästä elämäntapaa, katsomusopetuksella voisi olla huomattavasti näkyvämpi rooli. Meillä on jo oikeat elementit, laadukasta tutkimusta ja monipuolisesti koulutettuja opettajia, enää tarvitaan entistäkin laaja-alaisempaa tutkimusta katsomusopetuksen nykytilanteen onnistumisista ja ilmiselvistä heikkouksista – ja tähän tutkimukseen pohjautuvia rohkeita avauksia ja rakentavia sekä uudistavia koulutuspoliittisia päätöksiä.

Väitöskirja

Kavonius, Marjaana (2021). *Young people's perceptions of the significance of worldview education in the changing Finnish society*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Lähteet ja kirjallisuus

Kavonius, Marjaana (2021). *Young people's perceptions of the significance of worldview education in the changing Finnish society*. Helsinki Studies in Education 123. University of Helsinki.

Kavonius, Marjaana & Niina Putkonen (2020). Katsomustietoisuus voimavarana. *Kieli, koulutus ja yhteiskunta*, 11(3).

Saatavilla: <https://www.kieliverkosto.fi/fi/journals/kieli-koulutus-ja-yhteiskunta-toukokuu-2020/katsomustietoisuus-voimavarana>

Koirikivi, Pia, Salla Poulter, Eero Salmenkivi & Arto Kallioniemi (2019). Katsomuksellinen yleissivistys uskonnon ja elämäntietämisen perusopetuksen opetussuunnitelman (2014) perusteissa. *Ainedidaktikka*, 3(2), 47–68. <https://doi.org/10.23988/ad.78078>.

Opetushallitus (OPH). (2018). Ohje perusopetuksen uskonnon ja elämäkatsomustiedon sekä esiopetuksen katsomuskasvatuksen järjestämisestä sekä uskonnollisista tilaisuuksista esi- ja perusopetuksessa <https://www.oph.fi/sites/default/files/documents/189009>.

Opetushallitus (OPH). (2020). Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteiden 2014 muuttaminen eräiden uskonnon oppimäärien osalta. <https://www.oph.fi/fi/koulutus-ja-tutkinnot/uskonnon-oppimaarat>.

Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet (2014). Helsinki: Opetushallitus.

Perusopetuslaki 1998/628. Opetus- ja kulttuuriministeriö.

Poulter, Saira (2013). *Kansalaisena maaillistuneessa maailmassa. Koulun uskonnonopetuksen yhteiskunnallisen tehtävän tarkastelua*. Suomen ainedidaktisen seuran julkaisuja 5. Helsinki.

Saine, Harri (2000). *Uskonnonopetus Suomen oppivelvollisuuskoulussa 1900-luvulla*. Turun yliopisto.

Salomäki, Hanna, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg (2020). *Uskonto arjessa ja juhlassa, Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134.

Åhs, Vesa A. (2020). *Worldviews and integrative education: a case study of partially integrative religious education and secular ethics education in a Finnish lower secondary school context*. Helsinki Studies in Education, 89. University of Helsinki.

van der Kooij, Jacomijn. C., Doret J. de Ruyter & Siebren Miedema (2013). 'Worldview': The meaning of the concept and the impact on religious education. *Religious Education*, 108(2), 210–228.

Salmenkivi, Eero, Pekka Elo, Tuukka Tomperi & Tuulia Ahola-Luuttila (2007). Elämäkatsomustiedon kehkeytyminen. *Katsomusaineiden kehittämishaasteita: Opettajakoulutuksen tutkinnonuudistuksen virittämää keskustelua*. Toim. Arto Kallioniemi & Eero Salmenkivi. Publications of the Department of Teacher Education, 279. University of Helsinki, 125–160.

Taira, Taira (2006). *Notkea uskonto*. Eetos ry.

HAASTETUN OPPIAINEEN PUOLUSTAJAT

USKONNONOPETTAJANA PERUSKOULUN SYNTYVAIHEESSA

JUHA LUODESLAMPI

Lectio precursoria kasvatustieteen alan väitöskirjaan *Haastetun oppiaineen puolustajat – Uskonnonopettajana peruskoulun syntyvaiheessa*. Väitöstilaisuus 24.11.2021 Helsingin yliopiston kasvatustieteellisessä tiedekunnassa. Vastaväittäjänä dosentti Tapani Innanen.

Uskonnonopetus on ollut viimeisen kymmenen vuoden aikana vilkkaan oppiainekeskustelun kohteena. Keskustelu on lähinnä keskittynyt siihen, mikä on uskonnonopetuksen ja yliopäätään katsomusopetuksen luonne sekä paikka koulussa. Suurena kysymyksenä on ollut se, että olisiko moniuskontoistuvassa todellisuudessa parempi kaikkien opiskella samassa ryhmässä vai edetääkö sittenkin oman uskonnonopetuksen polkua? Argumentteja on esitetty molempiin suuntiin. Varsinaista vastausta kysymykseen ei ole vielä löydetty, vaikka asian ratkaisun tarve vaikuttaa hetkittäin kiireelliseltä.¹

Samasta aihepiiristä on keskusteltu varsin pitkään. Erilaisia keskustelumuiotioita on säilynyt uskonnonopetusta lähellä olevien tahojen arkistoissa. Eräs tällainen toimija on ollut evankelisluterilainen kirkko.²

Kirkon kasvatustahot pohtivat rovasti Markku Holman kokoamassa salaisessa muistiossa vuonna 1991 lukion uskonnonopetusta³. Piispat olivat pohtineet myönteistä uskonnonopetuksen kehittämistä. Piispojen kokouksessa lokakuussa 1991 oli ollut esillä kaksi uskonnonopetusmallia. Toinen oli nimetty Olavi Aulan malliksi, jossa uskonnon, elämäntiedon ja filosofian kurssit muodostaisivat yhden kokonaisuuden, josta oppilas saisi valita. Oman tunnustuksen mukaista tulisi olla kaksi kurssia viidestä ja loput vapaasti valittavia.

Jos pakollista olisi vain kolme kurssia, niin yksi olisi tunnustuksen mukaan pakollista. Ongelmaksi muistiossa nähdään, että jos eri uskontoja on paljon koulussa,

1 Åhs 2020, Ubani, Rissanen & muut 2019, Kavonius 2021.

2 Holma 1991, Iskala 1970

3 Holma 1991

tarvitaan suuri määrä kursseja. Toinen kysymys on, kuka olisi pätevä opettamaan niitä. Toisaalta arvellaan, että tämä malli voisi myös parantaa työllisyyttä.

Toinen malli oli nimetty Markku Pyysiäisen malliksi, jossa olisi neljä kurssia. Kaksi niistä olisi kaikille yhteistä. Hahmotelman mukaan ne voisivat olla aatehistoria ja vieraat uskonnot. Sitten jokaiselle olisi kaksi tunnustuksen mukaista kurssia. Luterilaisilla ne olisivat kirkon usko ja uskonto Suomessa. Valinnaisina kursseina tässä mallissa olisivat filosofia ja etiikka. Kolmantena mallina esitettiin Ruotsin kokemusten pohjalta mallia, jossa uskonto, etiikka ja elämänkatsomustieto yhdistyvät. Muistiossa on sivuhuomautuksena kirjattu kynällä neljänneksi mahdollisuudeksi säilyttää entinen malli (Holma 1991). Käytännössä juuri tämä kynällä sivuhuomautukseksi merkitty entinen malli säilyi lukiossa, mutta muistio kuvaa sitä, miten jatkuvaa pohdintaa on ollut eri vuosikymmenillä uskonnonopetuksesta. Pinnan alla on ollut usein se, mikä yhdistäisi koko oppiaineen aihepiiriä.

Keväällä 1992 kirkon työryhmä kokoontui jälleen ja sen pohjatyöskentelyssä olleessa professori Gustav Björkstrandin kirjoituksessa todetaan:

Uudessa tilanteessa olisikin vakavasti harkittava sitä mahdollisuutta, että lukion katmosopetuksessa osittain luovutaan opetuksen tunnustuksen luonteesta ja rakennetaan osittain kaikille yhteinen katsomuksellinen yleissivistystä antava oppiaine, joka sisältää 1) kaikille uskonnollisesta järjestäytymisestä riippumatta yhteisiä kursseja 2) oppilaan omaan uskonnolliseen järjestäytymiseen liittyviä kursseja 3) kaikille valinnaisia kursseja 4) ehkä vielä joitakin erikoiskursseja. Yhteinen oppiaineen nimi voisi olla uskonto ja katsomustieto.⁴

Björkstrandin näkemysten kaltainen ajattelutapa on elänyt vuosikymmeniä ja kaikille yhteisen oppiaineen ajattelu on keskusteluissa yhä useammin mukana. Ahvenanmaalla siirryttiin perusopetuksessa kaikille yhteiseen uskonnonopetukseen 2021, oppiaineen nimeksi tuli Religions och livsåskådningskunskap, vapaasti suomennettuna uskonnot ja elämänkatsomustieto. Näillä näkymin tätä kaikille yhteistä ainetta tulevat opettamaan uskonnonopettajat täydennyskoulutuksen turvin.⁵

Edelliset viittaukset keskusteluun olivat 1990-luvulta juuri ennen Suomen liittymistä Euroopan unioniin. Ajallinen perspektiivi on kuitenkin paljon laajempi. Keskustelu oli vilkasta kuitenkin jo Suomen suurruhtinaskunnan ajalla 1900-luvun alussa. Sosiaalidemokraattien puolueohjelmaan Forssan puoluekokouksessa 1903 tuli vaatimuksena seuraava uskontoa koskettava lausuma:

Uskonto on julistettava yksityisasiaksi. Kirkko on erotettava valtiosta ja kirkolliset sekä uskonnolliset yhdyskunnat katsottava yksityisiksi yhdistyksiksi, jotka itse järjestävät sisälliset asiansa. Uskonnonopetus on poistettava kouluista.⁶

4 Holma 1992

5 ÄLR2020/619 245 U2

6 SDP 1903

Puolueohjelma on syntynyt samana vuonna, kun Wrightin veljekset suorittivat ensimmäiset lentonsa moottoroidulla lentokoneella. Forssan puolueohjelma oli voimassa seuraavat 49 vuotta – aina vuoteen 1952. Tällä Forssan ohjelmalla oli varmasti keskustelua monella tavalla virittävä vaikutus. Uskonnonopetuskesymystä tarkasteltiin lehtien palstoilla ja erilaisissa kirjoissa.

Kouluneuvos Matti Pesonen kirjoitti 1906 uskonnonopetuksen asemaa käsittelevän teoksen.⁷ Hänen oli toiminut uransa alkuvaiheissa uskonnonopettajana monessa helsinkiläisessä koulussa ja myöhemmin hän toimi kansanedustajana suurruhtinaskunnan ajalla nuorsuomalaisen puolueen riveissä ja itsenäisyyden aikana kokoomuksen kansanedustajana. Kolmas puoluevaihdos IKL:n jäseneksi ei vienyt enää häntä eduskuntaan 1930-luvulla. Myöhempi aika tuntee hänet myös hyvin Oi kuusipuu-laulun sanoittajana.⁸

Pesonen nosti teoksessaan esille muutaman myöhemmällekin ajalle tutun kysymyksen. Hän tarkasteli laajasti eri maiden uskonnonopetusmalleja ja vertasi niitä tšekäläiseen tilanteeseen. Teoksessa tulee erityisen tutuksi USA:n, Ranskan, Britannian, Hollannin, Saksan ja jopa Japanin uskonnonopetusmallit. Näistä nykyisinkin keskusteluissa viitataan usein USA:n ja Ranskan tilanteeseen esimerkkeinä koulujärjestelmästä, joissa uskonnonopetusta ei olisi vaikka asia on toki paljon monimutkaisempi. Pesosen pohdinnassa kysymys oli siitä, miten kussakin maassa suhtauduttiin uskonnonopetukseen koulussa. Oliko se tunnustuksellista ja oliko sitä ylipäättään? Hän esitti argumentteja sen puolesta, että uskonnonopetusta olisi syytä antaa koulussa ja sen olisi oltava tunnustuksellista. Hän perustelee opetuksen tarpeellisuutta mm. näin:” Minkälainen olisikaan sivistys ilman mitään tietoa Raamatusta, kristillisen kirkon vaiheesta ja uskonnosta yleensä. Uskonnon tiedon merkitystä sivistyselämässä ei saata kieltää uskonnon vihaajakaan, jollei hän ole aivan silmitön fanaatikko. Ajan merkit viittaavatkin siihen, että uskonnon tiedolle aletaan panna yhä suurempaa arvoa kaikkialla vakavasti ajattelevissa piireissä”⁹

Pesonen päätyi tarkastelussaan kansainvälisten esimerkkien avulla mm. siihen, että uskonto on yleissivistävä oppiaine, jota ilman ei voi ymmärtää eurooppalaista todellisuutta.¹⁰

Hän tarkasteli myös mahdollisuutta, jossa koulujen oppiaineeksi tulisi uskonnonhistoria ja yleinen siveysoppi kaikille yhteiseksi oppiaineeksi. Varsinainen tunnustuksellinen opetus jäisi uskontokuntien asiaksi. Sinänsä uskonnonhistoriassa hän ei nähnyt ongelmaa, mutta korosti että kristinuskon aineksen olisi oltava hyvin

7 Pesonen 1906

8 <https://www.eduskunta.fi/FI/kansanedustajat/Sivut/911242.aspx>; ks. myös https://fi.wikipedia.org/wiki/Matti_Pesonen.

9 Pesonen 1906,33.

10 Pesonen 1906,33–40.

keskeistä yleisessä uskonnonopetuksessa. Tätä näkemystä puolsi yleinen kotiseutuperiaate, jossa oppimisessa lähdetään liikkeelle tutuista asioista ja edetään siitä uusille urille. Pesonen kuitenkin päätyi siihen, että opettajan on vaikea olla täysin neutraali yleisessä uskonnonopetuksessa, jolloin myös tämä seikka tukee tunnustuksellisen opetuksen toteuttamista. Hän oli kuitenkin hyvin tietoinen, että tulevaisuuden Suomessa saattoi olla useita uskontokuntia. Tässä on syytä muistaa, että uskonnonvapauslaki tuli vasta 1920-luvulla. Pesonen hahmotteli kolme erilaista oppilasryhmää: koulun enemmistön uskonnon mukainen opetus, vähemmistössä olevat kristityt ja muut. Näille kaikille valtion tulisi tarjota opetus. Ryhmässä muut olisivat muut uskonnot sekä uskonottomat ja heille tarjottaisiin uskonnonhistoriaa ja yleistä siveysoppia. Pesonen kuitenkin viittasi siihen, että tulevaisuudessa uskonottomuuden tai muiden uskontojen kasvu saattaa aiheuttaa tilanteen, jossa uskonnonopetuksen järjestäminen on mietittävä uudelleen.¹¹ Mahtoiko Pesonen aavistaa, että 2021 koulussa löytyy opetussuunnitelmat viidelletoista eri uskonnolle?

Nämä kaksi esimerkkiä suuruhtinaskunta-ajalta, sekä EU:n kynnykseltä osoittavat että tutun kuuloisia keskusteluja on käyty varsin pitkään. On selvää, että yksikään 1900-luvun suomalainen uskonnonopettaja ei ole voinut olla tietämätön tunnustuksellisuuden ja uskontokuntapohjaisuuden problematiikasta tai keskustelusta millaisessa muodossa uskonto-aihepiiriä koulussa opetetaan tai opetetaanko sitä ollenkaan. Asian voisi ilmaista vielä lyhyemminkin: keskustelu uskonnonopetuksesta on kestänyt pitkään. Kun peruskoulu syntyi, oli selvää, että tämä keskustelu oli ajankohtainen myös silloin.

Pesosenkin esittämä ajatus siitä, että uskontoa pitää oppia jonkin tradition pohjalta on elänyt pitkään uskonnonopetukseen liittyvissä keskusteluissa ja se nousee yhä uudelleen pinnalle. Esimerkiksi katolinen piispa Teemu Sippo esitti tällaisen näkemyksen Ekumeenisen neuvoston kevätkokouksessa 2013 uskonnonopetusta käsitelleessä linjapuheenvuorossaan:

”Kouluissa tapahtuvan oman uskonnonopetuksen eräs tärkeä piirre on ryhmä, jossa on turvallista olla kriittinen myös omaa uskonnollista ajattelua kohtaan. Suurella eri uskontoa edustavien ryhmissä tämä olisi vaikeampaa jo psykologisista syistä. On merkittävää, että suomalainen yhteiskunta on tukenut tällaisen ajattelun oppimista. Kun osaa olla kriittinen omia ajatuksiaan kohtaan, ymmärtää myös muiden katsomusten merkityksen.”¹²

Sipon tukema ajattelutapa, että oman uskonnon oppiminen johtaa laajempaan ymmärrykseen ja dialogitaitoihin on myös lähellä usein esitettyjä argumentteja, joissa uskontoa verrataan äidinkieleen. Esimerkiksi dosentti Jyri Komulainen to-

11 Pesonen 1906.

12 Sippo 2013.

teaa 2009 eli samana vuonna kuin Barack Obamasta tuli USA:n presidentti, MTV3 uutisissa:

”Aluksi opitaan oma äidinkieli ja opitaan jotain omasta kotiympäristöstä. Samalla tavalla aluksi on myös opittava jotain omasta uskontoperinteestä. Vuoropuhelu muiden uskontojen kanssa ei onnistu, jos ei ole omasta uskonnosta syvällistä tietoa”¹³

Uskonnonopetuskeskusteluissa 1900-luvulla näkyy selvästi kirkko- ja teologiasidos. Kirkolla oli virallinen rooli uskonnonopetuksen suhteen hyvin pitkään. Aluksi se liittyi esimerkiksi opetussuunnitelmiin ja oppikirjojen hyväksymiseen. Peruskoulun syntyessä oli jo selvää, että kirkon operatiivinen vaikutus etäännyy uskonnonopetuksesta, koska uskonnonopetuksen etu oli tulla samanlaiseksi oppiaineeksi kuin mikä muu tahansa aine. Oikeastaan viimeinen yhteys poistui kuitenkin lopullisesti vasta 2003, jonka jälkeen luterilaisen uskonnon opettajan ei ole tarvinnut olla uskonnokunnan jäsen tai saada siihen erillistä lupaa. Samassa 2000-luvun alun uudistusten virrassa luovuttiin termistä tunnustuksellinen uskonnonopetus ja se muuttui oman uskonnon opetuksiksi. Peruskoulun syntyessä elettiin siis tunnustuksellisen uskonnonopetuksen aikaa. 1960-luvun keskusteluissa näkyy eräänlainen argumenttien jakaantuminen. Opetusmaailmassa sisällä olevat henkilöt alkoivat etsiä uskonnonopetuksen tueksi kasvatustieteellisiä ja pedagogisia argumentteja. Monet kirkolliset vaikuttajat pitäytyivät perustelemaan asioita teologiasta nousevilla näkökulmilla.¹⁴

Teologialla perustelu ei ole kuitenkaan vieläkään kadonnut. Vapautuksen teologiaan kytkeytyvällä Paolo Freiren pedagogisella ajattelulla on perusteltu uskonnonlukutaitoa.¹⁵ Freiren mukaan aktiivinen osallistuminen maailmaan edellyttää tiettyjen taitojen osaamista. Tällainen taito on lukutaito. Näkemys lukutaidon osallistavasta vaikutuksesta on tulkittavissa myös uskonnonopetukseen. Jos henkilöllä on uskonnonlukutaito, hän kykenee osallistumaan uskontoihin liittyvään keskusteluun maailmassa. Tähän samaan uskonnonlukutaitoa korostavaan johtopäätökseen päädytään myös ei teologisista lähtökohdista. Uskonnonlukutaito voidaan nähdä osana suurempaa poliittista ja yhteiskunnallista viitekehystä. Opetus ei voi etäännyttää uskontoa ilmiönä jonnekin muualle, vaan se elää myös oppilaiden kesellä.¹⁶ Tämä ajatus sopii myös monilukutaitoa korostavaan nykyiseen opetussuunnitelma-ajatteluun. Samaa ilmiötä voidaan siis perustella hyvin erilaisista lähtökohdista.

Peruskoulun syntyajankohtana oppiaine sitoutui tunnustuksellisuuteen, mutta koulua edustavien intressi saattoi olla etsiä muuta pedagogista perustelua oppiai-

13 Komulainen 2009.

14 Luodeslampi 2021

15 Komulainen 2010; Komulainen 2013

16 Dinham & Francis 2015.

neelleen kuin vaikka teologia. Tämä näkyy siinä, että uskontoa oppiaineena pyrittiin kehittämään nimenomaan yhtenä koulun oppiaineena muiden joukossa. Sen argumentointi oli vahvasti pedagoginen.

Argumentti oman uskonnollisen lähiympäristön tuntemisesta on kuitenkin eräässä suhteessa hyvin erilainen, kun verrataan Pesosen aikaa Komulaisen ja Sipon aikaan. Pesosen aikana koulun oppilaista valtaosa oli luterilaisia tai ortodokseja. Elämänmuodon muutos on ollut kuitenkin selkeä vuosikymmenien kuluessa ja uskonnon rooli on muuttunut perheissä. Postmodernisaation seurauksena enää ei välttämättä ole olemassa perheiden omaa uskonnollista kasvatusta tai se ei ole yksiselitteisesti jonkin perinteisen uskonnon tradition mukainen.¹⁷

Uskonnonopetukseen liittyviä myös koulutuspoliittisesti kantaa ottavia kirjoja on julkaistu tasaiseen tahtiin.¹⁸ Ainakin kaksi jakolinjaa on nähtävissä läpi koko sadan vuoden keskustelun. Uskonnonopetuksen puolustuskirjoituksia kirjoittaneet ovat usein nähneet tilanteen poliittisena kysymyksenä, jossa jakolinja menee oikeiston ja vasemmiston välillä: Vasemmisto on vastaan ja oikeisto puolesta. Toinen jakolinja menee siinä, perustellaanko uskonnonopetuksen asioita koulun elämästä vai kirkollisesta perspektiivistä käsin. Esimerkiksi uskonnonopettajien liiton historiikista selviää, että liitto alkoi peruskoulun myötä ottaa tarkoituksellisesti etäisyyttä kirkkoon ja kehittää oppiainetta samalla tavalla kuin muissakin oppiaineissa tehdään. Samat jakolinjat ovat jossain muodossa jatkaneet elämäänsä 2000-luvulla, vaikka esimerkiksi puoluepoliittiset rajalinjat eivät ole samalla tavoin selviä.

Uskonnonopettajat elivät ja tekivät työtänsä peruskoulun syntyvaiheissa kiihtyneen oppiainekeskustelun keskellä. Tietoa siitä millaista se oikein oli opettajan arjen näkökulmasta ei ole juurikaan dokumentoitu. Kuten todettua, saman tapaisia argumentteja on esitetty yli 100 vuotta, joten keskustelun on täytyntä olla jossain mielessä tuttua jo opiskeluaikana, puhumattakaan työvuosista. Miten paljon tämä on vaikuttanut opettajien elämänuraan, on ollut tutkimatonta aluetta.

Opettajilla on ollut oma vakaumuksensa. On selvää, että uskonnonopettajissa on ollut myös muita kuin oikeiston kannattajia. Samoin on selvää, että opettajien oma suhde kirkkoon ja uskonnonharjoittamiseen on vaihdellut. Tässä tutkimuksessa tavoitettiin laaja joukko eläkkeellä olevia peruskoulun syntyajan uskonnonopettajia, jotka kertoivat uskonnonopettajan arjesta ja kouluelämästä muistellessaan elämänuraansa. Suomessa on pitkä traditio erilaisista kirjoitetuista muisteluaineistoista ja niiden tutkimisesta, ja opettajien muistelua on tutkittu aiemminkin, mutta tällä kertaa kysymyksessä ovat uskonnonopettajat, jotka kirjoittivat elämänurastaan.

¹⁷ Tervo-Niemelä 2020.

¹⁸ Virkkunen 1971; Anhava ym. 1971; Pesonen 1906; Villa 2011; Honko 1971; Kansanaho 1971; Kähkönen 1976.

Heidän uransa alkuvaiheet sijoittuivat aikaan, jota nykyisestä maailmasta käsin on vaikea hahmottaa. Valtaosa uskonnonopettajista oli naisia ja tasa-arvotilanne oli hyvin erilainen. Esimerkiksi kun peruskoulua luotiin ja kun se vihdoin syntyi, naisilla ei ollut mahdollisuutta pappisvihkimykseen. 1960-luvulla ei ollut myöskään hyväksytyä naisten meneminen yksin ravintolaan.

Uskonnonopettajan elämänurakertomukset paljastavat jo ensivilkaisulla, että todellisuus on paljon monimutkaisempi kuin muutamat tässä aiemmin esitetyt jakolinjat. Muistelu on aina tulkintaa ja merkityksen rakentamista koetulle. Kun jossakin hetkessä muistellaan, niin asiat asettuvat johonkin valoon, joka on siinä hetkessä merkityksellinen. Voi olla, että samoista asioista olisi puhuttu eri tavoin vuosikymmeniä sitten. Väitöstutkimukseni avaa opettajan ääntä, sellaisena kuin hän sen muistaa. Opettajien näkökulmat ovat rikkaita kuten elämä itse. Luokkahuoneiden syke tuntuu laadullisten menetelmien läpi. Uskonnonopettajat ovat tehneet työtä, jolla on ollut merkitys hyvän ja kauniin puolustamisessa.

Väitöskirja

Juha Luodeslampi (2021). *Haastetun oppiaineen puolustajat: Uskonnonopettajana peruskoulun syntyvaiheessa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Lähteet ja kirjallisuus

- Anhava, Anni, Taimo Iisalo, Mikko Iskala, Erkki Kaikkonen, Anja Korhonen, Anita Koskimaa, Leena Lyyra, Jaakko Salminen, Kalevi Toiviainen & Laulikki Vesa (1970). *Uudistuva uskonnonopetus: Uskonnonopetuksen käsikirja*. Helsinki: WSOY.
- Dinham, Adam, & Francis, Matthew (2015). *Religious literacy in policy and practice*. Policy Press.
- Holma, Markku (1991). *Tarjotin-työryhmän muistio*. Kirkkohallituksen arkisto.
- Holma, Markku (1992). *Tarjotin-työryhmän muistio*. Kirkkohallituksen arkisto.
- Honko, Lauri (1971). Uskonnonopetus uskontotieteen näkökulmasta. *Uskonnonopetuksen linjanvetoa*. Toim. Honko Lauri, Erkki Kansanaho, Pentti Kauppi, Vesa Nikunen & Antti Sointu. Helsinki: Otava, 38–57.
- Iskala Mikko. (1970). Johdanto. *Uudistuva uskonnonopetus: Uskonnonopetuksen käsikirja*. Toim. Anhava, Anni, Taimo Iisalo, Mikko Iskala, Erkki Kaikkonen, Anja Korhonen, Anita Koskimaa, Leena Lyyra, Jaakko Salminen, Kalevi Toiviainen & Laulikki Vesa. Helsinki: WSOY, ix–xv.
- Kavonius, Marjaana (2021). Young people's perceptions of the significance of worldview education in the changing Finnish society. *Helsinki Studies in Education, Kasvatustieteellisiä julkaisuja* 123, 34–36.
- Kansanaho, Erkki (1971). Miksi kirkko on kiinnostunut uskonnonopetuksesta? *Uskonnonopetuksen linjanvetoa*. Toim. Honko Lauri, Erkki Kansanaho, Pentti Kauppi, Vesa Nikunen & Antti Sointu. Helsinki: Otava, 60–72.

Komulainen, Jyri (2009). Uskonnonopetus ei pidä jättää kirkkojen takahuoneisiin. MTV3 uutiset 7.10.2009. <https://www.mtvuutiset.fi/artikkeli/uskonnon-opetusta-ei-pida-jattaa-kirkkojen-takahuoneisiin/1858198> (Luettu 27.11.2020).

Komulainen, Jyri (2010). Miksi uskonnonopettajan on oltava teologi. *Teologia.fi*. <https://teologia.fi/2010/12/miksi-uskonnonopettajan-on-oltava-teologi/> (Luettu 22.2.2021).

Komulainen, Jyri (2013). Oman uskonnonopetus on postliberaali ratkaisu. *Niin & Näin*, 20(1), 76–79.

Kähkönen, Esko (1976). *Uskonnonopetuksen asema Suomen koulunuudistuksessa 1944–1970*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 101. Helsinki: STKS.

Luodeslampi, Juha (2021). Haastetun oppaineen puolustajat: Uskonnonopettajana peruskoulun syntyvaiheessa. Helsinki Studies in Education, *Kasvatustieteellisiä julkaisuja* 121. Helsingin yliopisto, 23–24.

Pesonen, Matti (1906). *Uskonnonopetuksen asemasta. Nykyajan uskonnollisia ja kirkollisia kysymyksiä II*. Jyväskylä: Gummerus.

SDP (1903). *Forssan ohjelma*. <http://sdp.fi/fi/blog/forssan-ohjelma/> (luettu 1.1.2017).

Sippo, Teemu (2013). *Piispa Teemu Sipon SCJ avauspuheenvuoro Suomen Ekumeenisen Neuvoston kevätkokouksessa*. <https://katolinen.fi/piispa-nykyinen-uskonnonopetusratkaisu-on-hyva/> (luettu 27.11.2020).

Tervo-Niemelä, Kati (2020). Religious upbringing and other religious influences among young adults and changes in faith in the transition to adulthood: a 10-year longitudinal study of young people in Finland, *British Journal of Religious Education*, 443–457. DOI: 10.1080/01416200.2020.1740169.

Ubani, Martin, Inkeri Rissanen & Salla Poulter, toim. (2019). Contextualising Dialogue, Secularisation and Pluralism: Religion in Finnish Public Education. *Religious diversity and education in Europe*; Vol. 40. Waxmann, 7–17, 203–229.

Villa, Janne, toim. (2011). *Uskonnonopetus uhattuna: puheenvuoroja koulun ja suomalaisen arvopohjan suunnasta*. Veikko Pöyhösen juhlaKirja. Helsinki: Katharos.

Virkkunen, Timo Päiviö (1971). *Uskonnon opetus – mitä ja miksi: Tunnustuksellisen uskonnonopetuksen puolustus*. Helsinki: WSOY.

Åhs, Vesa (2020). Worldviews and Integrative Education: A Case Study of Partially Integrative Religious Education and Secular Ethics Education in a Finnish Lower Secondary School Context. *Kasvatustieteellisiä tutkimuksia* 89. Helsinki: Helsingin yliopisto.

ÅLR2020/619 245 U2 *Ahvenanmaan opetussuunnitelma 2021, uskonnon aineosa*.

KIRKON TYÖNTEKIJÄN IDENTITEETTIÄ RAKENTAMASSA?

SALLA POROPUDAS

Lectio praecursoria kasvatustieteen väitöskirjaan *Kirkon työntekijän identiteettiä rakentamassa? Narratiivinen tutkimus Diakonia-ammattikorkeakoulun opiskelijoiden hengellisistä elämäntarinoista ja ammatillisen identiteetin lähtökohdista*. Väitöstilaisuus 22.10.2021 Helsingin yliopistossa. Vastaväittäjänä dosentti Jouko Kiiski Itä-Suomen yliopistosta.

Hengellisestä polusta on vaikeaa kirjoittaa. Polut ovat usein mutkaisia ja joskus ne häviävät näkyvistä kokonaan. Silloin täytyy luottaa vaistoonsa ja jatkaa kulkua, sillä kuljettava on, olipa polkua tai ei. Ja hetken päästä polku tulee elämän metsiköstä esille jälleen ja kulku on hiukan helpompaa kuin umpimetsässä rämpiessä. *Tuuli*

Näin kuvaa Tuuliksi nimeämäni opiskelija hengellisestä polustaan kirjoittamista ja oman tarinansa tarkastelemista. Tarina liittää erilaiset tapahtumat yhteen ja antaa niille merkityksen.¹ Tarina on myös tapa rakentaa ja ilmentää identiteettiä.² Tämän vuoksi monet tutkijat ovat tarkastelleet haastavaa identiteetin käsitettä ja sen tuottamista postmodernina aikana tarinan sekä tarinallisuuden kautta.³ Tarinoita aineistona, analyysimenetelmänä tai tietämisen tapana hyödyntävää tutkimusta kutsutaan narratiiviseksi tutkimukseksi.⁴ Narratiivisen tutkimuksen tavoitteena on päästä sisälle ihmisen omaan kokemukseen ja tulkintaan tutkittavasta asiasta.⁵

Tarinat ovat kiinnostaneet myös ammatillisen identiteetin tutkijoita. Muiden ammattiryhmien ohella Suomen evankelis-luterilaisen kirkon työntekijöiden ja opiskelijoiden ammatillista identiteettiä on tutkittu narratiivista lähestymistapaa hyödyntäen.⁶ Tällaisia kertomuksia voi pitää edelleen ajankohtaisina ja mielenkiintoisina. Näin on erityisesti siksi, että kirkon rooli suomalaisessa yhteiskunnassa on muut-

1 Hänninen 2000, 126–127.

2 Kusch 1988, 152–153.

3 Ks. esim. Harré, 1983; Hänninen, 2000; Murray 1989.

4 Heikkinen 2007, 144.

5 Hatch & Wisniewski 1995.

6 Ks. esim. Buchert 2010; Niemelä 2004; Valtonen 2009; Virkkala 2020.

tunut nopeasti viimeisten vuosikymmenten aikana.⁷ Tuoreen tutkimuksen mukaan kirkkoa pidetään vanhanaikaisena instituutiona ja luottamus sitä kohtaan on alhaisella tasolla erityisesti nuorten ja nuorten aikuisten taholta.⁸ Samaan aikaan kirkon alan koulutuksiin kohdistuu monenlaisia muutospaineita ja kehittämishaasteita.⁹

Kiinnostuin kirkon alan opiskelijoiden kertomuksista työskennellessäni Diakonia-ammattikorkeakoulussa kirkon alan lehtorina. Diakoni-, nuorisotyönohjaaja- ja varhaiskasvatuksen ohjaajaopiskelijoita opettaessani huomasin, että monet saman ammattialan opiskelijat kuvasivat omaa taustaansa hyvin samankaltaisesti. Toisaalta eri ammattiryhmät vaikuttivat poikkeavan toisistaan. Näiden havaintojen pohjalta jäin miettimään, millaisia tarinoita opiskelijat kertovat omasta hengellisestä matkastaan ja ammatillisen identiteettinsä rakentumisesta. Pohdin myös sitä, muistuttavatko saman alan opiskelijat todella toisiaan, ja löytyykö opiskelijoiden kertomusten taustalta niitä selittäviä tai niille leimallisia ilmiöitä. Näiden pohdintojen innoittamana lähdin keräämään aineistoa opettamiltani Diakonia-ammattikorkeakoulun opiskelijoilta.

Tutkimusaineistoni muodostui diakoni-, nuorisotyönohjaaja- ja varhaiskasvatuksen ohjaajaopiskelijoiden opintojen ensimmäisen lukukauden aikana tehdyistä oppimistehtävistä. Oppimistehtävät käsittelivät opiskelijoiden hengellistä elämäkertaa, Raamattua sekä opiskelijoiden tuottamaa ammattikuvaa. Opiskelijat olivat tehneet oppimistehtävät vuosien 2009–2014 välisenä aikana. Opiskelijoiden anonymiteetin suojelemiseksi en kuitenkaan halunnut yksilöidä tarkkoja aineiston kirjoittamisvuosia. Tutkimukseeni osallistui kuusikymmentäyksi opiskelijaa, jotka opiskelivat neljässä eri opiskelijaryhmässä. Pysin tarkastelemaan tutkimuksessani pikemminkin opiskelijoiden tarinoiniin vaikuttavia ilmiöitä ja niistä muodostuvia kertomuksia kuin vain yksittäisen opiskelijan tarinaa. Tämän vuoksi aineistoa ei kerätty miltään yhdeltä tietyltä opiskelijaryhmältä vaan aineistoksi poimittiin valitsemieni kurssien suorittaneiden opiskelijoiden oppimistehtävät eri vuosilta. Aineiston kertovan luonteen vuoksi valitsin tutkimukseeni narratiivisen lähestymistavan.

Tutkimuksessani tarkastelin Diakonia-ammattikorkeakoulun sosionomi (AMK) diakoni-, nuorisotyönohjaaja- ja varhaiskasvatuksen ohjaajaopiskelijoiden uskonnollista sosiaalisaa tiota lapsuudessa, nuoruudessa, aikuisuudessa. Osana tätä tarkastelua kiinnitin huomioita Raamatun merkitykseen eri elämänvaiheissa sekä opiskelijoiden raamattunäkemykseen opintojen alkuvaiheessa. Lisäksi mielenkiintoni kohteena oli se, mistä elementeistä opiskelijoiden tuottama kirkon työntekijän ammattikuva rakentui. Tutkin myös opiskelijoiden suuntautumista kirkon työhön

7 Ks. esim. Salomäki & al. 2020.

8 Simonen & al. 2021, 91–92.

9 Ks. esim. Ammatillisen koulutuksen raportti 2020.

sekä sitä, millaisia tyyppitarinoita heidän elämäkertomustensa pohjalta oli muodostettavissa.

Opiskelijoiden uskonnollisuuteen olivat vaikuttaneet eri elämänvaiheissa koti ja perhe, erilaiset uskonnolliset yhteisöt, koulu ja opiskelu sekä kriisit ja ylläluonnolliset kokemukset. Opintojen alkuvaiheessa myös käsityksellä elämäntapahtumien taustalla vaikuttavasta voimasta, oman hengellisen elämän hoitamisella ja raamatunäkemyksellä oli merkitystä opiskelijan rakentaessa ammatillista identiteettiään. Kirkon työntekijän ammattikuvaa opiskelijat tarkastelivat työn taustalla olevien arvojen ja etiikan, alaan liittyvien kokemusten ja tietämyksen, ammatillaisia koskevien mielikuvien, kirkon työn osaamisen ja sen omaksumisen sekä kirkon työn kehittämisen kautta.

Ammatilliselta suuntautumiseltaan opiskelijat olivat joko ensisijaisesti kirkon työhön suuntautuneita, sosiaali- ja kirkon alalle monipuolisesti suuntautuneita tai kirkon työhön soveltuvuudeltaan epävarmoja. Epävarmuus näyttäytyi opiskelijoiden kertomuksissa hengellisenä tai ammatillisena epävarmuutena. Ammatillinen epävarmuus oli opiskelijan epäilyä omien kykyjen ja taitojen riittävydestä tai epävarmuutta suhteessa kirkon työntekijältä edellytettyihin rooliodotuksiin. Lisäksi yksi opiskelija oli luopunut kirkon työhön pätevöittävästä opinnoista.

Muodostin opiskelijoiden kertomuksista seitsemän tyyppitarinaa. Nämä tyyppitarinat ovat: Kristitystä kodista kirkon työntekijäksi, Rippikoulun kautta kirkon työntekijäksi, Kristitystä kodista kohti hengellistä kutsumusta, Kristityn kodin piiristä kirkon rivijäseneksi, Etsijän tie kirkon työntekijäksi?, Kristityn kodin kasvatti vailla ammatillista varmuutta ja Ei-kristillisen kodin kasvatti vailla hengellistä varmuutta.

Tutkimuksessani kirkon alan opiskelijan mallitarina oli vaikeutensa voittaneen hengellisen ja ammatillisen varmuutensa löytäneen sankarin kertomus. Kaikkien opiskelijoiden kertomus ei kuitenkaan noudattanut mallitarinan rakennetta ja loppuratkaisua. Tällaisten tarinoiden voikin nähdä haastavan mallitarinaa ja hakevan oikeutusta myös siitä poikkeaville kertomuksille.

Tutkimukseni nimi on Kirkon työntekijän identiteettiä rakentamassa? Tuon kysymysmerkin olen halunnut lisätä otsikon perään siksi, että kaikista Diakonia-ammattikorkeakoulun kirkon alan opiskelijoista ei tule kirkon työntekijöitä. Kirkon alan opiskelu näyttää kuitenkin edellyttävän opiskelijalta antautumista sellaiseen prosessiin, jossa hän arvioi omaa suhdettaan kirkolliseen suuntautumiseen osana omaa ammatillista identiteettiään ja sen rakentamista.

Seuraavassa lainauksessa Tuijaksi nimeämäni opiskelija pohtii omaa tulevaisuuttaan ja ammatillista suuntautumistaan:

Nähtäväksi jää, mihin tulevaisuus minua kuljettaa; tulenko toimimaan puhtaasti yhteiskunnan puolella vai löydänkö paikkani seurakuntatyöstä. Varmaa kuitenkin on, että eettinen arvopohjani rakentuu kristilliseen lähimmäisen rakkauteen ja minkä tulevaisuuden työkseni tulenkaan valitsemaan tai minulle ohjataan, tulen tekemään työtäni inhimillisen kärsimyksen vähentämiseksi. Ammatillisuutta unohtamatta. Tuija

Väitöskirja

Propodas, Salla (2021). Kirkon työntekijän identiteettiä rakentamassa? Narratiivinen tutkimus Diakonia-ammattikorkeakoulun opiskelijoiden hengellisistä elämäntarinoista ja ammatillisen identiteetin lähtökohdista. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.

Lähteet ja kirjallisuus

Ammatillisen koulutuksen raportti 2020 (2020). Suomen ev.-lut. kirkkohallitus. <https://evl.fi/documents/1327140/43730976/Ammatillisen+koulutuksen+raportti+2020.pdf/10a3688f-073f-5ce8-c77b-b2381e-7d5478?t=1622120340798>

Buchert, Maria (2010). *Rakkauden välittäjä vai moraalinvartija: Narratiivinen tutkimus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon papeista perhe- ja seksuaalikäytösten äärellä*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-6272-8>

Harré, Rom (1983). *Personal being. A Theory for Individual Psychology*. Oxford: Basil Blackwell.

Hatch, J. Amos & Richard Wisniewski (1995). Issues and Exemplary Works. – Life History and Narrative. *Life History and Narrative Questions*. Toim. J. Amos Hatch and Richard Wisniewski. London: Taylor & Francis Group, 113–135.

Heikkinen, Hannu, L.T. (2007). Narratiivinen tutkimus – Todellisuus kertomuksena. Juhani Aaltola & Raine Valli (toim.), *Ikkunoita tutkimusmetodeihin II. Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin*. 2. korjattu ja täydennetty painos. Jyväskylän: PS-kustannus, 142–158.

Hänninen, Vilma (2000). *Sisäinen tarina, elämä ja muutos*. Väitöskirja. Tampereen yliopisto. <http://urn.fi/urn:isbn:951-44-5597-5>

Kusch, Martin (1988). Kertova minä. *Minä*. Toim. Ilkka Niiniluoto & Petri Stenman. Helsinki: Suomen filosofinen yhdistys, 152–164.

Murray, Kevin (1989). The construction of identity in the narratives of romance and comedy. *Texts of Identity*. Toim. J. Shotter & K. Gergan. London: Sage, 176–205.

Niemelä, Kati (2004). *Uskonko niin kuin opetan? Seurakuntatyöntekijä uskon ja elämän ristipaineessa*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 85. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Salomäki Hanna, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg (2020). *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Simonen, Jenni, Jussi Westinen, Ville Pitkänen & Aino Heikkilä (2021). *Luottamusta ilmassa, mutta kuinka paljon? Tutkimus eri sukupolvien luottamuksesta yhteiskunnan instituutioihin*. Helsinki: E2 Tutkimus. <https://www.e2.fi/media/julkaisut-ja-alustukset/luottamusta-ilmassa-raportti-final-24.9..pdf>

Valtonen, Minna (2009). *Kertomuksia kirkon työntekijäksi kasvamisesta. Kirkon nuorisotyöohjaajiksi opiskelevien spirituaaliteetin ja ammatillisen identiteetin muotoutuminen*. Diakonia-ammattikorkeakoulun julkaisuja. A Tutkimuksia 23. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu.

Virkkala, Sari (2020). *Yhteisöpedagogiksi tuleminen tarinat. Narratiivinen tutkimus pedagogisen osaamisen ja ammatillisen identiteetin rakentumisesta yhteisöpedagogiopintojen aikana*. Väitöskirja. Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-8286-7>

HERÄNNÄISOPISTON MUUTTAVA IDENTITEETTI

EIJA TASKINEN-TUOVINEN

Lectio praecursoria Eija Taskinen-Tuovisen kirkkohistorian alaan kuuluvaan väitöskirjaan *Körtti-identiteetti. Portaanpään kristillisen opiston identiteetti ja sen muutokset vuosina 1923–1945*. Väitöstilaisuus 19.2.2021 Itä-Suomen yliopistossa filosofisessa tiedekunnassa. Vastaväittäjänä dosentti Juha Meriläinen Helsingin yliopistosta.

Hyvät opistoverit. Ette kai Te muut ole jaksaneet täällä olla niin suruttomana ja kääntymättömänä kun minä olen? Voi minua raukkaa joka olen niin paaduttanut sydämmeni synnin kansa. Olen niin paljon rikkonut Jumalan kalliita käskyjä vastaan. En olisi mahdollinen olemaan täällä opistossa muihin pahenuksena vain ja itselleni turmioksi.

Näin riipaisevasti kuvailee oppilas – nimimerkki Turvaton – itseään Portaanpään Viesti -lehden sivuilla vuonna 1923. Lehteä julkaistiin Lapinlahdella sijaitsevassa Portaanpään kristillisessä opistossa. Olen työskennellyt samaisessa opistossa yli 17 vuotta. Sinä aikana olen usein saanut vastata kysymykseen, miten kristillisyyden ja herännäisyys näkyvät opiston opetuksessa ja toimintakulttuurissa. Vakiovastaukseni on ollut: ”Portaanpäässä jokainen saa olla juuri sellainen kun on.”

Väitöskirjatutkimuksessani olen selvittänyt Portaanpään opiston identiteettiä sen toiminnan aloittamisvuodesta 1923 aina vuoteen 1945 saakka. Opiston suvaitsevaisuutta ja avarakatseisuutta korostava vakiovastaukseni ”jokainen saa olla sellainen kun on” on perin juurin erilainen kuin se vastaus, jonka tutkimusajankaudella Portaanpään pitkäaikainen johtaja Vilho Pesonen olisi antanut esitettyyn kysymykseen. Pian satavuotiaan opiston identiteetti on kokenut todellisen muodonmuutoksen. Vaikka 1900-luvun alun herännäisyyden identiteetti on usein tulkittu muuttumattomaksi ja yhtenäiseksi, ei edes herännäisopiston alkuvuosikymmenien identiteetti ollut luonteeltaan staattinen. Tutkimustulokseni osoittavat, että vanhaan herännäis-traditioon ja etenkin sitä elvyttäneeseen ”malmivaaralaiseen” herännäisyyden tulkintaan perustunutta identiteettiä määriteltiin uudelleen jo heti 1930-luvulla. Moderni sekularisaatio liitetään yleisesti 1960-lukuun, mutta tutkimuksessani näkyy selkeitä sekularisaation piirteitä myös ennen toista maailmansotaa.

Identiteetti-käsitteeseen sisältyykin ajatus muutoksesta. Käsite on nykyään ajan-kohtainen, sillä identiteettiin liittyvät valinnan mahdollisuudet muun muassa elä-

mäntävassa, opiskelussa ja työnteossa ovat lisääntyneet. Identiteetistä on tullut kollektiivisten rakenteiden ongelmallistuessa ja monimuotoistuessa keskeinen tutkimuksen kohde. Jos ihmiset eivät oikein tiedä, keitä he ovat yksilöinä ja yhteisöinä, syntyy tarve tutkia identiteettiä.

Tässä tutkimuksessa määrittelen identiteetti-termin sosiaalisesti ja historiallisesti ilmiöksi. Se määrittyy suhteessa toisiin ihmisiin ja rakentuu sosiaalisessa vuorovaikutuksessa.¹ En siis tutki yksilön uskonnollista identiteettiä – yksilön sisäistä tilaa ja uskoa joihinkin asioihin –, vaan tarkastelun kohteena on yhteisön kollektiivinen uskonnollinen identiteetti.

Yhdysvaltalainen Francis Fukuyama esittää vuonna 2018 ilmestyneessä teoksessaan *Identiteetti*, että vaikka erilaisten identiteettien huomioiminen ja niiden tunnistaminen on perustana ihmisoikeuksille ja yksilön oikeuksiin perustuvalla oikeusvaltiolle, ei nykyinen länsimainen identiteettipolitiikka suinkaan aina lisää demokratiaa. Suoraviivainen identiteettipolitiikka suorastaan tyypistää ihmisyyttä. Se, että yksilön tai yhteisön identiteetti määritellään vain yhden identiteetin osaelementin kautta, johtaa siihen, että ajatellaan juuri sen identiteetin läpäisevän ja määrittelevän koko yksilön tai yhteisön perusolemuksen. Tällainen identiteettipolitiikka vahvistaa vastakkainasettelua, pystyttää raja-aitoja ja lietsoo jopa viholliskuvia.² Fukuyaman ajattelu on ymmärrettävää. Identiteettipolitiikkaa käyttävätkin hyväkseseen populistit ja äärioikeistolaiset ryhmittymät. On kuitenkin vaikea uskoa yhteiskuntaan tai politiikkaan, joka ei huomioisi ihmisten erilaisten identiteettien moninaisuutta. Se, että identiteetti poliittisena käsitteenä on ristiriitainen ja konflikteja aiheuttava, kertoo käsitteen ajankohtaisuudesta ja merkittävydestä. Identiteettien tieteellistä tutkimusta tarvitaan entistä enemmän. Identiteettien avulla on eroteltu ihmisiä toisistaan, mutta niiden avulla ihmisiä voidaan myös yhdistää.

Minun väitöstutkimukseni kohdistuu kuitenkin menneeseen identiteettiin. Portaanpään opiston identiteetti muodostui viidestä kontekstisidonnaisesta diskurssi-ryhmästä, joiden katson määrittelevän identiteetin sisällön ja olemuksen. Nämä diskurssit eivät olleet muuttumattomia, vaan ne elivät vuorovaikutuksessa puhetilanteen, yhteiskunnan ja ympäristön kanssa. Ne eivät olleet myöskään toisistaan erillisiä ja itsenäisiä, vaan myös rinnakkaisia ja limittäisiä sekä keskenään tietyssä historiallisessa tilanteessa kilpailevia. Diskurssit eivät olleet tasa-arvoisia ”körtti-identiteetin” rakennuspuita: yhteiskunnallisen ja historiallisen kontekstin vaikutuksesta toiset diskurssit olivat vallitsevammassa roolissa opistolaisten identifioitumisessa. Analysoimani diskurssit löytyivät opistolaisten – siis Portaanpään oppilaiden

1 Saastamoinen 2006.

2 Fukuyama 2018.

– kerran viikossa toimittamasta, käsinkirjoitetusta Portaanpää Viesti -lehdessä sekä kerran viikossa pidettyjen keskustelutuntien pöytäkirjoista.

Portaanpään ”körtti-identiteetin” yksi tärkeimmistä elementeistä oli käyttäytymisdiskurssi. Siinä määriteltiin heränneen ihmisen ominaispiirteet ja tunto-merkit. Diskurssiin sisältyivät käsitykset siitä, millainen oli oikeaoppinen usko ja miten se ilmeni heränneen ihmisen olemuksessa ja käytöksessä. Herännäisidentiteetti oli ”alatien kulkemista” ja ”armonkerjäläisyyttä”. Oman kelvottomuuden, huonouden ja ”suruttomuuden” korostaminen ilmaistiin yhteisellä ja normitetulla körttikielellä, jolla oppilaat vahvistivat identiteettiään ja täten osoittivat kuuluvansa yhteisöön.

Herännäisyyden identiteetin näkyvimmäksi ilmiöksi tulkittu körttipuku oli olennainen osa käyttäytymisdiskurssia. Tämä tutkimus osoittaa, että liikkeelle tunnusomainen puku kuului ”körtti-identiteettiin”, mutta sitä koskeva diskurssi ei ollut yhtenäinen. Körttipuvun pukeminen kertoi vahvasta tarpeesta samaistua identiteettiin, mutta se ei ollut nuorelle opistolaiselle itsestään selvä päätös. Puvun käyttämättömyyttä perusteltiin omalla ”huonoudella”, ihmisten pilkanteolla tai sillä, ettei koettu körttipukua tarpeelliseksi ilmentämään sitä omaa sisäistä uskoa.

”Körtti-identiteettiin” liittyi kiinteästi diskurssi opistoon soveliaasta käyttäytymisestä. Keskustelussa korostui erityisesti sukupuolten välinen kanssakäyminen, jonka siveellisyydestä tytöt asetettiin vastuuseen. Marraskuussa 1931 opistolainen Beata Pylkkönen kertoi näkemyksensä:

On tyttöjen syy, jos pojat tulevat nyppimään, sillä ei yksikään poika ole vielä tullut minua nyppimään.

Myös johtajatar Sirkka Pesonen varoitti tyttöjä siveettömyydestä synnistä:

Toivon, ettei täällä olisi sellaista, joka saisi nimekseen Kiss-Kiss. Kerran pojat nimittivät erästä tyttöä tuolla nimellä ja kysyttäessä siihen syytä sanoi eräs pojista Siitä se nimi johtuu kun sitä saa jokainen silitellä.

Portaanpään opettajat ja opistolaiset vahvistivat herännäisyyden patriarkaalista näkemystä. Sen mukaan naisia ei hyväksytty puhujiksi eikä päättäjiksi.

1930-luvun puolivälissä Portaanpään tytöt tekivät kuitenkin jotain sellaista, mikä ei vielä näkynyt herätysliikkeen julkisessa kuvassa. He puhuivat naisena olemisesta herännäisyydessä. Tytöt toivat keskusteluun naisten ja miesten välisen työnjaon sekä perheiden sisäisen hierarkian. Vuonna 1930 säädetty avioliittolaki vapautti aviovaimot miestensä holhouksesta, mutta se ei vakuuttanut Portaanpään poikia, vaan he olivat sitä mieltä, että ”*Mies on naisen pää*”, johon tytöt vastasivat: ”*Mutta kaula se päättäkin liikuttaa*”. Tyttöjen vastaus oli leikkimielinen, mutta sen taustalla oli kuitenkin orastava epäily naisen alistaisen aseman oikeutuksesta.

Suhtautumisdiskurssissa Portaanpään opistolaiset rakensivat identiteettiään suhteessa kulttuurielämään, sivistykseen, kansalaisjärjestöihin sekä hui- ja virkis-

tystoimintaan. Diskurssissa korostuivat kieltomuodot. Kielteinen suhtautuminen sivistyspyrintöihin sekä yhteiskunnalliseen osallistumiseen liitettiin yleisesti osaksi varhaisemman herännäisyyden identiteettiä. Vilhelmi Malmivaaran raitistamisprosessissa³ oli pyritty irtautumaan kulttuurikielteisyyden leimasta, mutta tavoite ei toteutunut vielä 1920- ja 1930-luvulla edes herännäisyyden sivistyskehdoissa – Portaanpään kansanopistossa.

Kirjallisuuden, teatterimaailman ja elokuvien pannajulistuksella pyrittiin ehkäisemään herännäisyydelle haitallisten aatteiden leviämistä nuorten opistolaisten keskuuteen. Samasta pyrkimyksestä ”suojamuurien” pystyttämiseen kertoi myös varauksellinen suhtautuminen järjestö-, yhdistys- ja urheilutoimintaan.

Kolmas tunnistettava diskurssiryhmä oli velvollisuusdiskurssi. Opistolaisen velvollisuutta opistoa, vanhempia ja herännäisyyttä kohtaan korostettiin voimakkaasti. Portaanpään opistolaisen identiteettiä määrittivät velvollisuudet toimia pyhäkoulu- ja lähetystyössä, edustaa ja ”mainostaa” opistoa ja herännäisliikettä sekä esiintyä esimerkillisesti ”suolana ja valona” maailmassa. Diskurssin sisältöä ilmentävät myös nämä Portaanpään Viestin kansikuvat 1920-luvun lopulta. Herännäisyyden 1900-luvun alkuvuosikymmeninä kirjoitetulla historialla oli velvoittava merkitys.⁴ Näin ollen vaatimattomat heränneet eivät suhtautuneet vaatimattomasti asemaansa kansallis-valtiollisesti merkittävänä liikkeenä sekä koko suomalaisen kristillisyyden esikuvana.

Isänmaallisuusdiskurssi oli hallitsevassa asemassa etenkin 1930-luvulla. Kuten aiemmin totesin, diskurssit eivät olleet irrallisia toisistaan, vaan sisälsivät päällekkäisiä elementtejä. Isänmaallisuusdiskurssi linkittyi 1930-luvulla voimakkaasti muihin diskurssiryhmiin. Käyttäytymisdiskurssissa oman huonouden ja kelvottomuuden korostaminen sai lisämausteeksi herännäisyydelle epätyypillisen hybrisen: ”alimmalta portaalta” ponnistavat körtit uhosivat tahtoa, taitoa ja rohkeutta.

Myös körttipuvun merkityksen muutoksen voi osittain tulkita ääri-isänmaallisuudesta johtuvaksi. Puku ei ollut pelkästään uskonnollinen symboli, vaan 1920-luvun lopulta lähtien puvulle annettiin julkisuudessa myös poliittinen konnotaatio. Körttipuku ”maalattiin valkoisella” symboloimaan äärioikeistolaista ideologiaa. Aiemmissä tutkimuksissa on todettu körttipuvun käyttämisen vähentyneen toisen maailmansodan jälkeen⁵, mutta Portaanpään opistossa puku menetti merkitystään jo edellisen vuosikymmenen lopulla. Hieman tätä aiemmin opiston suuressa juhlasalissa oli alettu viettämään seurojen lisäksi heimojuhlia ja isänmaallisia tapahtumia; Siionin virsien ohella laulettiin aiemmin jyrkästi torjuttuja isänmaallisia hymnejä. Körtti-

3 Esim. Huhta 2001; Viitaniemi 2009.

4 Huhta 2001.

5 Karttunen 1974; Huotari 1981; Tiensuu 1989.

puvun rinnalle sallittiin poliittista sinimustaa väriä. Voidaankin kysyä, sekularisoiko isänmaallisuus körtti-identiteettiä?

Isänmaallisuuden korostunut rooli vaikutti myös suhtautumisdiskurssissa tapahtuneisiin muutoksiin. Urheilusta tuli 1930-luvun kuluessa hyväksytty harrastus, sillä sen maanpuolustuksellinen arvo tiedostettiin. Samoin muutamat järjestöt, jotka kytkeytyivät juuri maanpuolustukseen, sallittiin Portaanpään opistolaisille. Jopa opistolaisten velvollisuus ryhtyä pyhäkoulunopettajaksi nähtiin keinona vastustaa kommunismia – kuten heimolähetyskin. Tutkimustulokset osoittavat selkeästi, että 1930-luvulla Portaanpään ”körtti-identiteetin” sisältöä määrittä vahva isänmaallisuusdiskurssi. Körttitakin päälle sisällissodan jälkeen puettu valkoinen kaapu muuttui Portaanpäässä vitivalkoiseksi. Opiston miesopettajat olivat aktiivisia toimijoita Lapuan liikkeen ja sittemmin Isänmaallisen kansanliikkeen riveissä. He eivät tyytyneet pelkästään rivimiehen osaan, vaan olivat useiden muiden opiston johtokunnan jäsenten kanssa johtavissa asemissa äärioikeistoa edustaneiden liikkeiden paikallisosastoissa.

Opiston valkoinen rintama näyttäytyi yhtenäisenä. 1920-luvun kansallisromanttinen idealismi kasvoi talvisotaan mennessä taistelutahtoiseksi ryssänvihaksi. Silti äärioikeistolaisten kansanliikkeiden vaikutus opiston ”körtti-identiteettiin” ei ole yksiselitteinen. Viime vuosikymmenien aikana 1930-luvun oikeistoradikalismiin kohdistunut tutkimus on tulkinnut yläsavolaisen Isänmaallisen kansanliikkeen olevan yhtä kuin Elias Simojoki.⁶ Kiuruveden pitäjänapulaisen rooli oli kieltämättä merkittävä, mutta tämä tutkimus on osoittanut, ettei Simojoki fasisistisine nuorisoliikkeineen ollut ainoa suuntaus savolaisessa IKL:n toiminnassa.

Portaanpään miesopettajat kuuluivat 1930-luvulla Simojoen ”opetuslapsiin”, mutta vuosikymmenen puolenvälin jälkeen julkinen yhteys katkesi. Tulkintani mukaan Lapuan liikkeen kyyditykset, Simojoen nuorisojärjestöjen kansallissosialismista omaksutut kasvatusmenetelmät sekä sekaantuminen Viron kaappaushankkeeseen olivat lopulta herännäisopiston johtajalle liikaa. Pedagogi Vilho Pesonen näki ystävänsä kasvatustilanteissa aineksia nuorison poliittisesta aivopesusta.

Portaanpää pyrki säilyttämään, vahvistamaan ja siirtämään eteenpäin herännäisidentiteettiään. Modernisaatiodiskurssin vahvistuessa 1930-luvulla ”umpimielinen pietistinen” asenne ei riittänyt torjumaan kaikkia muutoksia. Portaanpään muurit eivät murtuneet, mutta säröilivät kuitenkin. Sen sijaan toinen identiteettiä muokannut diskurssi – isänmaallisuusvaate – ei kohdannut samanlaista muutosvastarintaa. Sen arvopohja vahvistui opiston identiteetissä, mutta oli lopulta kuitenkin vain osa Portaanpään körtti-identiteettiä.

6 Esim. Uola 1982; Siironen 2012; Silvennoinen, Tikka & Roselius 2016.

Kulttuuriantropologina tiedän, miten merkityksellinen yhteisesti jaettu kulttuuri-perintö on. Kirkkohistorioitsijana ymmärrän, miten tärkeässä asemassa uskonnot ovat ihmisten elämässä. Äidinkielen lehtorina rakastan ainutkertaista kieltämme. Samoja asioita korosti myös valkoinen Portaanpää. Samoja asioita korostetaan myös tämän päivän Suomessa ja muualla maailmassa. Milloin nämä arvot muuttuvat pahan teon argumenteiksi? Ihminen pyrkii tekemään hyvää, väittää alankomaalainen historioitsija Rutger Bregman viime vuonna julkaistussa teoksessaan *Hyvän historia*. Bregmanin kirjassa monet tutkimukset, kaunokirjalliset teokset ja jopa historian tapahtumat saavat aivan uuden tulkinnan, joka kirjan nimen mukaisesti näyttää ihmiskunnan historian aivan uudessa ”hyvyyden” valossa. Kirjoittajan mukaan lähtökohtaisesti ihmiset tekevät hyviä asioita edistääkseen toistensa ja koko ihmiskunnan hyvinvointia. Valitettavasti ihmisten joukossa on myös psykopaatteja ja manipulaattoreita, jotka onnistuvat huijaamaan nämä hyvää tarkoittavat ihmiset tekemään pahaa.⁷ Näin oli ennen ja näin on nyt. Silloin kun oman identiteetin ainutkertaiset elementit nähdään ylivertaisina suhteessa toisiin eikä tunnusteta sitä, että myös muilla on oikeus kokea oma identiteettinsä yhtä lailla ainutkertaisena – silloin me emme ole oppineet historiasta mitään.

Väitöskirja

Eija Taskinen-Tuovinen (2021). Körtti-identiteetti – Portaanpään kristillisen opiston identiteetti ja sen muutokset vuosina 1923–1945. Publications of the University of Eastern Finland Disserations in Education, Humanities, and Theology No 164. Joensuu: University of Eastern Finland.

Lähteet ja kirjallisuus

Fukuyama, Francis (2020). *Identiteetti – Arvostuksen vaatimus ja kaunan politiikka*. Docendo.

Bregman, Rutger (2020). *Hyvän historia. Ihmiskunta uudessa valossa*. Atena.

Huhta, Ilkka (2001). *”Täällä on oikea Suomenkansa.” Körttiläisyyden julkisuuskuva 1880–1918*. SKHST 186. Diss. Helsinki.

Huotari, Voitto (1981). *Kirkkomme herätysliikkeet tänään*. Pieksämäki.

Karttunen, M. O. (1974). *Karhunmäki – vanhin herännäisopisto*. Vaasa.

Saastamoinen, Mikko (2006). Minuus ja identiteetti tutkimuksen haasteina. *Minuus ja identiteetti. Sosiaalipsykologinen ja sosiologinen näkökulma*. Toim. Pertti Rautio & Mikko Saastamoinne. Tampere: Tampere University Press.

Siironen, Miika (2012). *Valkoiset. Vapaussodan perintö*. Jyväskylä.

7 Bregman 2020.

Silvennoinen, Oula, Marko Tikka & Aapo Roselius (2016). *Suomalaiset fasistit. Mustan sarastuksen airuet*. Helsinki.

Tiensuu, Kyllikki (1989). *Kristilliset kansanopistot Suomessa. – Vapauden vankina. Sata vuotta kansanopistotoimintaa Suomessa*. Helsinki.

Viitaniemi, Olli (2009). *Modernin herännäisyyden synnytyksivut. Wilhelm Malmbergin Siionin virsien raitistustyön konteksti ja aikalaisvastaanotto*. Väärin pappilan julkaisuja 5. Jyväskylä.

Uola, Mikko (1982). *Sinimusta veljeskunta. Isänmaallinen kansanliike 1932–1944*. Keuruu.

OHJEET KIRJOITTAJILLE

Uskonto, katsomus ja kasvatusta vastaan artikkelikäsitteitä, katsauksia ja kirja-arvioita, jotka liittyvät uskonnon, katsomuksen ja kasvatuksen tutkimukseen. Kirjoittajia pyydetään noudattamaan seuraavia ohjeita.

TIETEELLISET ARTIKKELIT

Aikakauskirjaan voi tarjota julkaistavaksi uskontojen, katsomusten ja kasvatuksen alaan liittyviä tieteellisiä artikkeleita. Tieteelliset artikkelit voivat olla empiirisiä, teoreettisia tai metodologisia kirjoituksia. Artikkelit lähetetään ennen julkaisupäätöstä referee-kierrokselle niiden tieteellisen tason varmistamiseksi. Tutkimusartikkelien arvioinnissa noudatetaan vertaisarviointitunnuksesta asetettuja ehtoja.

Artikkelien maksimipituus on 50 000 merkkiä välilyönnit, alaviitteet ja kirjallisuusluettelo mukaan lukien. Artikkelien tulee olla tieteellisesti korkeatasoisia ja yleisajallisesti ja kiinnostavasti kirjoitettuja.

Käsikirjoitukset lähetetään päätoimittajalle ja toimitussihteerille ilman turhia muotoiluja. Pääotsikon lisäksi sallitaan kahdentasoisia otsikoita. Väliotsikoita ei numeroida. Lyhenteitä ei käytetä leipätekstissä. Sulkuviitteissä ja alaviitteissä lyhenteitä voi käyttää. Kursivointia voi käyttää harkiten korotuksena. Noudata kuva-, kuvio- ja taulukkoketkeissä saavutettavuutta koskevaa ohjeistusta, joka löytyy seuran internet-sivuilta (www.ukkt.fi).

Liitä artikkeliin mukaan suomen- ja englanninkielinen 100–150 sanan mittainen tiivistelmä sekä yleisen asiansanaston (YSA) mukaiset asiansanat (3–5 sanaa) suomeksi aakkosjärjestyksessä. Englanninkielinen tiivistelmä tulee tarkistuttaa kielen-tarkastajalla.

Tieteellisissä artikkeleissa ja katsauksissa käytössä ovat alaviitteet. Noudatamme *teologian tyyliä*. Teologian tyyli on *RefWorks*-viitteidenhallintaohjelmassa käytettävissä nimellä Helsinki 3. Liitä artikkelin loppuun lyhyt kirjoittaja-esittely, josta käy ilmi kirjoittajan oppiarvo, sähköposti, ammattinimike sekä yliopisto tai työpaikka. Esittelyyn voi liittää myös lyhyt luonnehdinta kirjoittajan tutkimusalasta tai mahdollinen rahoittajataho. Esittelyn pituus on 1–2 lausetta.

Artikkelien arvioinnissa noudatetaan Tieteellisten seurain valtuuskunnan mukaisia vertaisarviointia (*double blind*). Vertaisarviointia varten aikakauskirjaan lähetettävien artikkelien käsikirjoitusten tulee olla anonymisoitu (kaikki viittaukset henkilöllisyyteen tulee olla poistettu). Kukin artikkeli lähetetään arvioitavaksi kahdelle arvioitsijalle. Arvioitsijat ovat toimituksen ulkopuolisia ja arvioitavana olevan käsi-

kirjoituksen suhteen riippumattomia väitelleitä tutkijoita tai muita asiantuntijoita. Asiantuntijalausunnat lähetetään käsikirjoituksen kirjoittajalle. Korjattu käsikirjoitus tulee lähettää päätoimittajalle annetun aikataulun puitteissa. Mikäli julkaistavaksi tarjottua artikkeleita ei julkaista, siitä ilmoitetaan kirjoittajalle viipymättä. Vertaisarviointiprosessi dokumentoidaan TSV:n ohjeiden mukaisesti.

KATSAUKSET

Katsaukset-osiossa julkaistaan lyhyitä tutkimukseen liittyviä kirjoituksia. Ne voivat olla esimerkiksi väitöskirjoituksia, ajankohtaisia tutkimuskatsauksia, tutkimusartikkelia suppeampia tieteellisiä kirjoituksia tai puheenvuoroja uskonnon, katsomuksen ja kasvatuksen alalta.

Katsausten maksimipituus on 15000 merkkiä välilyönteineen ellei toimituksen kanssa toisin sovita. Lektiot julkaistaan editoituna. Mukaan tulee liittää tieto väitöksen ajankohdasta ja paikasta sekä vastaväittäjästä.

Katsaukset-osiossa julkaistavissa teksteissä käytetään tieteellisten artikkelien tavoin alaviitteitä ja noudatetaan teologian tyyliä. Mukaan liitetään tiedot kirjoittajasta kuten tieteellisissä artikkeleissa. Tiivistelmää ei tarvita.

Lähetä ehdotuksesi katsausosiossa julkaistavista teksteistä päätoimittajalle ja toimitussihteerille.

KIRJA-ARVIOT

Uskonto, katsomus ja kasvatustieteet julkaisee kirja-arvioita tutkimusalaan liittyvästä kirjallisuudesta. Arvioitavat kirjat voivat olla suomenkielisiä tai vieraskielisiä uskonnon, katsomuksen ja kasvatustieteiden tutkimusalaan liittyviä teoksia. Kirja-arviot voivat pituudeltaan lyhyitä (enintään 1500 merkkiä) tai laajempia (enintään 6000 merkkiä). Uskonto, katsomus ja kasvatustieteet ottaa mielellään vastaan ehdotuksia arvioitavista kirjoista. Ole yhteydessä toimitukseen, mikäli itselläsi on mielessä kirja, josta haluat kirjoittaa arvion. Ole yhteydessä myös, jos haluat, että itse kirjoittamasi kirja arvioidaan. Kirja-arviot ovat kirjoituksia ilman lähdeviitteitä ja lähdeluetteloja.

SISÄLLYS

KIRJOITTAJAT

ARTICLE ABSTRACTS | ARTIKKELIEN ABSTRAKTIT

PÄÄKIRJOITUS

TIETEELLISET ARTIKKELIT

- ✎ *Jenni Spännäri, Laura Kallatsa & Kati Tervo-Niemelä:* ”Ei oo puhuttu.” Uskonnosta puhuminen ja puhumattomuus suomalaisissa perheissä
- ✎ *Tarja Meijer:* Lasten osallisuus Suomen evankelis-luterilaisen kirkon perhejumalanpalveluskaavoissa
- ✎ *Anuleena Kimanen:* Vapaus – sivistys – osallisuus: Opetuksen avoimuuden ilmausten vertailua koulun uskonnonopetuksen ja rippikoulun opetussuunnitelmissa
- ✎ *Tiia Liuski & Jan Grimell:* The professional competence of Finnish and Swedish military chaplains in divergent operational environments

KATSAUKSET

- Pietari Hannikainen:* Uuden sukupolven yhteisöt. Evankelis-luterilaisen jumalanpalvelusyhteisöliikkeen osallistujien yhteisöllisyys, arvot ja hengellisyys
- Marjaana Kavonius:* Peruskoulun katsomusopetus – mielikuvista muuttuvan yhteiskunnan tarpeisiin
- Juha Luodeslampi:* Haastetun oppiaineen puolustajat – Uskonnon-opettajana peruskoulun syntyvaiheessa
- Salla Poropudas:* Kirkon työntekijän identiteettiä rakentamassa?
- Eija Taskinen-Tuovinen:* Herännäisopiston muuttuva identiteetti