

**USKONNON OPETUKSEN TOTUUSKÄSITYSTEN  
VAIKUTUKSET MONIKULTTUURISUUSKASVATUKSESSA**

**Andrew Wrightin uskontopedagogiikan kritiikki**

**Otto Tuomela  
Pro gradu-tutkielma  
Filosofia  
Yhteiskuntatieteiden  
ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
kevät 2013**

## TIIVISTELMÄ

### USKONNON OPETUKSEN TOTUUSKÄSITYSTEN VAIKUTUKSET MONIKULTTUURISUUSKASVATUKSESSA

#### Andrew Wrightin uskontopedagogiikan kritiikki

Otto Tuomela

Filosofia

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Moisio, Olli-Pekka

Kevät 2013

100 sivua.

Tutkielmani käsittelee ensisijaisesti uskonnon opetuksessa omaksutun ontologisen ymmärryskehityksen merkitystä monikulttuurisuuskasvatuksen kannalta. Totuuskäsityksen ja sen implikaatioiden käsittely rakentuu Andrew Wrightin teoksessa *Critical Religious Education, Multiculturalism and the Pursuit of Truth* esittämän kriittisen uskonnon opetuksen mallin kritiikille. Pyrin osoittamaan, ettei uskonnon opetuksessa voida omaksua Wrightin ehdottamaa eksklusivistista uskontorealismia. Väitän, että uskonnollisten totuusväitteiden käsitteleminen yhden totuuden sallivan realismin kontekstissa johtaa koulussa uskonnolliseen eriyttämiseen ja eriytymiseen. Katson uskonnollisen erityisyyden painottamisen ylläpitävän ja jopa edistävän ennakkoluuloisuutta.

Esitän tutkielmassa joitakin suuntaviivoja vaihtoehtoiselle uskonnon opetuksen mallille. Pidän Wrightin tietopainotteista uskonnollisen lukutaidon käsitystä monikulttuurisuuskasvatuksen kannalta epäedullisena ja väitän, että ristiriitaisuutta painottavan käsittelyn sijaan tulisi keskittyä yhteisyyteen ja jaettuun yhteiskunnalliseen toimijuuteen. Aktiivista ja dynaamista kulttuurisuutta painottavan kulttuurikäsitteiden tueksi esitän demokraattista päätöksentekoa ja vierauteen perustuvaa vastuuta korostavan käsityksen moraalikasvatuksesta.

**Avainsanat:** uskonto, opetus, monikulttuurisuus, totuuskäsitys, identiteetti, eksklusivismi, pluralismi.

# SISÄLLYS

1	Johdanto	1
2	Totuus uskonnon opetuksessa ja kriittinen uskontopedagogiikka	5
2.1	Totuuden ongelmallisuus uskonnon opetuksessa	5
2.2	Andrew Wrightin kriittinen uskontopedagogiikka	11
2.2.1	Liberalistinen uskonnon opetus	13
2.2.2	Hengellisyys opetuksessa	18
2.3	Kriittisen uskontopedagogiikan perustelu	21
2.4	Päätelmiä uskonnon opetuksesta	27
3	Uskonto ja totuus kasvatuksessa	30
3.1	Kriittisen uskontopedagogiikan ymmärryskehys	30
3.1.1	Eriyisestä yleiseen uskonnollisuuteen	32
3.1.2	Yhteisestä traditiosta yksilölliseen kokemukseen	35
3.1.3	Päätelmiä Wrightin ymmärryskehystä	38
3.2	Uskon ontologia	39
3.2.1	Eksklusivismi uskonnollisessa realismissa	42
3.2.2	Vaihtoehtona ekspressiivinen pluralismi	46
3.2.3	Uskonnollinen irrealismi	49
3.3	Uskonnollinen totuuspuhe	54
3.4	Päätelmiä ymmärryskehystä	59
4	Kriittinen monikulttuurisuus ja moraalikasvatus	63
4.1	Kriittinen monikulttuurisuus	64
4.1.1	Uusi rasismi	65
4.1.2	Hybriditeetti, habitus ja kulttuuri-identiteetti	67
4.1.3	Päätelmiä monikulttuurisuudesta	72
4.2	Monikulttuurinen moraalikasvatus	75
4.2.1	Sietämisestä suvaitsevaisuuteen	77
4.2.2	Demokraattinen kansalaisuus	80
4.2.3	Vastuu ja velvollisuus	85
4.2.4	Päätelmiä moraalikasvatuksesta	89
5	Päätäntö	92
	Lähteet	98

# 1 JOHDANTO

Tämä tutkielma tarkastelee uskonnollisten totuusväitteiden käsittelyä uskonnon opetuksessa ja tämän käsittelyn merkitystä monikulttuurisuuskasvatuksen kannalta. Tutkielma on luonteeltaan ensisijaisesti Andrew Wrightin teoksen *Critical Religious Education, Multiculturalism and the Pursuit of Truth* (2007) kritiikki ja seuraa rakenteeltaan teoksen nimen esittelemiä aiheita: kriittistä uskonnon opetusta, uskonnollista totuutta ja monikulttuurisuutta. Andrew Wright on tuotannossaan keskittynyt uskonnon opetuksen tarkasteluun. Monet hänen teoksistaan käsittelevät tässä tutkielmassa kommentoituja aiheita, mutta erityisesti edellä mainittu teos tarjoaa laaja-alaisen, mutta tarkkarajaisen käsittelyn uskonnollisen totuuden merkityksestä ja oikeutuksesta uskonnon opetuksessa. Pyrkimyksenäni on tarjota rajattu katsanto Wrightin näkemykseen uskonnon opetuksen nykytilasta ja hänen suosittlemiinsa opetuksen periaatteisiin. Tarkoitukseni ei ole esittää koherenttia menetelmällistä tai sisällöllistä opetusmallia vaan pikemmin tarkastella vaihtoehtoisia lähestymistapoja monikulttuurisuuskasvatukseen uskonnon opetuksen kontekstissa.

Tutkielman johtoajatuksena on kysymys totuuspuheen asemasta uskonnon opetuksessa – sen sallittavuudesta, tarpeellisuudesta ja implikaatioista. Voidaanko uskonnon opetuksessa käsitellä uskonnollisia totuuskyseksiä ja jos voidaan, miten opetuksessa tulee suhtautua ristiriitaisiin katsomuksellisiin totuusväitteisiin? Mitä seuraa siitä, että uskonnollisia totuusväitteitä ei käsitellä totuutena? Näiden kysymysten käsitteleminen edellyttää totuuden merkitysten arviointia. Andrew Wright näyttää puhuvan totuudesta ensisijaisesti katsomuksellisesta totuutena – maailman perimmäistä luonnetta ja tarkoitusta koskevana

väittäminä. Hän pitää uskonnon opetuksen keskeisenä piirteenä juuri maailman ja sen johdannaisena elämän tarkoituksen käsittelemistä osana katsomuksellisia totuusväitteitä.

Perimmäistä, transsendenttia totuutta koskevat väittämät ovat uskonnoille tyypillisiä, joskaan eivät välttämättä niitä määrittäviä. Wrightin mukaan tällaiset käsitykset vastaavat ihmiselle sisäsyntyiseen totuuden etsimisen tarpeeseen eikä niitä hänen mukaansa voida siksi hylätä ilman järkiperaista arviointia, jos silloinkaan. Katsomukselliseen totuuteen näyttää implisiittisesti liittyvän käsitys olemassaolon tarkoituksesta, jonka Wright katsoo olevan eettisten näkemysten taustalla. Käsitykset hyvästä elämästä, hyvästä ja pahasta näyttävät tällöin liittyvän käsityksiin maailman perimmäisestä luonteesta eli ontisesta totuudesta. Hän esittää, ettei voida tyytyä relativistisiin individualistisiin näkemyksiin, vaan pitää tärkeänä, että uskomuksille on pelkän henkilökohtaisen mieltymyksen lisäksi muitakin oikeutuksia. Tärkeintä näyttää olevan se, että katsomuksia voidaan arvioida rationaalisesti ja että arvioinnin prosessi edistää katsomuksellista kehitystä ja eheyttä.

Yhtenä koulun keskeisimmistä tehtävistä on melko kiistattomasti sosiaalistaminen vallitsevaan yhteisöön ja yhteiskuntaan. Suomessakin käytävän keskustelun perusteella yhteiskunnan monikulttuuristuminen ja -arvoistuminen näyttävät yhä todennäköisemmiltä yhteiskunnallisilta kehityskuluilta, minkä johdosta uskonnon opetus on pysynyt koulutuksen keskeisenä kysymyksenä. Perinteiselle tunnustukselliselle valtauskonnon opetukselle ei katsota enää olevan kiistatonta perustetta, sillä sen sosiaalistavan vaikutuksen ei katsota soveltuvan nyky-yhteiskuntaan. Wrightin mukaan tunnustuksellisuuden poistaminen uskonnon opetuksesta on vienyt mennessään myös uskonnollisuuksien tunnustamisen vakavasti otettavina maailmankatsomuksina, mikä johtaa vääristyneisiin käsityksiin uskonnollisesta elämästä ja siten lopulta katsomukselliseen syrjintään.

Jos koulun tarkoitukseksi määrätään eheän yksilöllisen ja yhteisöllisen identiteetin kehittäminen, on Wrightin mukaan totuuden etsiminen tavoitteen toteutumisen kannalta keskeinen prosessi. Hän väittää toistuvasti hengellisyyden olevan ihmiselle ominainen ja ihmiselämästä erottamaton osa-alue. Hengellisyys ja sitä määrittävät katsomukselliset totuusväitteet ovat olennaisesti yksilöllisiä ja siten väistämättä eettisiä. Koulun tehtävänä

on tältä perustalta kehittää oppilaan valmiuksia käsitellä perimmäistä todellisuutta koskevia totuusväitteitä oman hengellisen ja eettisen identiteettinsä kehittämiseksi.

Totuusväitteiden järkipäriäinen käsittely toteutuu Wrightin mukaan parhaiten kriittisen pedagogiikan keinoin, mikä hänen esittämäänsä tarkoittaa totuusväitteiden käsittelemistä autenttisina ja arvokkaina vaihtoehtoisina vastauksina olemassaolon kysymyksiin. Hän ei kannusta suoraan arvottavaan vertailuun vaan pikemmin sekä katsomusten välisten että niiden sisäisten risteyskohtien ja ristiriitaisuuksien syväluotaavaan tarkasteluun, jonka tavoitteena on lopulta niiden perimmäisten rationaalis-argumentatiivisten totuusväitteiden tuntemukseen perustuva eettinen arviointi. Vaikka tällaisen tutkiskelun tavoitteena on uskonnollisten vakaumusten ymmärtäminen, ei tämä ymmärrys ole eettisesti kaiken salliva, vaan ihmisarvoon pohjautuen tuomitseva. On kuitenkin epäselvää, miten ihmisarvon eettinen mittapuuh olisi Wrightin mukaan määriteltävä.

Wrightin mukaan monikulttuurisuuden edistäminen koulussa ei voi onnistua, jos eriäviin katsomuksellisiin totuusväitteisiin ei suhtauduta aidosti erityisinä ja keskenään yhteensopimattomina. Hänen mukaansa vain kokonaisvaltainen, perustavaa yhteensovittamattomuutta korostava käsittely turvaa eri uskonnollisuuksille aidon ja yhtäläisen arvostuksen. Katsomusten sulauttaminen yleisuskonnollisuudeksi heikentää uskonnollisten yksilöiden ja yhteisöjen identiteettiä ja toisaalta muiden katsomusten tuntemusta.

Pyrin tutkielmassani osoittamaan, että totuusväitteiden käsitteleminen on moraalikasvatuksen kannalta ongelmallista. Esitän, että uskonnollista totuutta tulee käsitellä lähinnä totuuden luonteen ja määritelmien vaihteluna uskonnollisten traditioiden välillä ja että totuusväitteiden erilaisuutta painottavan lähtökohdan sijaan hedelmällisempi lähestymistapa on perustaa suvaitsevaisuus ensisijaisesti yhteisyyteen ja vasta toissijaisesti erityisyyteen. Toisin sanoen haluan korostaa, että tietty yhteisyys mahdollistaa erityisyyden.

Edellä esitetyn perusteella pyrin seuraavissa luvuissa tarkastelemaan Andrew Wrightin näkemyksiä kriittisestä opetuksesta (luku 2), opetuksen uskonnollisen totuuden

ymmärryskehyksestä (luku 3) ja monikulttuurisuus- ja moraalikasvatuksesta (luku 4). Tarkastelemalla muuta aiheisiin liittyvää kirjallisuutta pyrin muodostamaan päätelmiä Wrightin näkemysten pätevydestä ja sovellettavuudesta, tavoitellen lopulta vastausta kysymykseen kriittisen uskontopedagogiikan soveltuvuudesta monikulttuurisuuden edistämiseen. Käytän tutkielmakirjallisuutenani käsiteltyihin aiheisiin mahdollisimman läheisesti liittyviä artikkeleita. Valinnan perusteena on kysymysten rajaaminen: pyrkimykseni on pitää käsittely pääsääntöisesti koulutuksen ja erityisesti uskonnon opetuksen kontekstissa. Käytän osaa artikkeleista ensisijaisesti vastaesimerkkeinä joillekin Andrew Wrightin uskontopedagogiikan osa-alueille, mikä rajoittaa tarkastelun näiden tekstien keskinäiseen vertailuun. Tarkoitukseni ei ole esittää kattavia esityksiä teksteissä käsitellyistä filosofisista teorioista tai niiden esittäjistä. Pikemmin haluan perehtyä mahdollisimman tuoreeseen aiheista tehtyyn tutkimukseen ja tulkintaan. Monet käyttämästäni lähteistä ovat tästä syystä verkkojulkaisuja, mikä toisaalta myös lisää näkökulmien moninaisuutta.

## **2 TOTUUS USKONNON OPETUKSESSA JA KRIITTINEN USKONTOPEDAGOGIIKKA**

Aloitan luvun käsittelemällä uskonnon opetuksen tarvetta ja uskonnollisen totuuden käsittelemisen ongelmaa moraalikasvatuksen kannalta. Suzanne Rosenblithin ja Scott Priestmanin artikkelin perinpohjainen esittely toimii keskustelunavauksena ja johdantona tutkielmani keskeisimpiin kysymyksiin: millaisia ongelmia uskonnollisten totuusväitteiden käsittelemiseen liittyy, onko uskonnollisia totuusväitteitä käsiteltävä opetuksessa ja, jos on, miten tällainen opetus tulisi toteuttaa? Keskityn tarkastelemaan totuuskysymysten käsittelyn perusteita ja vastaavasti sen ongelmia. Varsinaisen opetuksen toteuttaminen on pääosin tutkielman kiinnostuskohtien ulkopuolella ja käsittelen aihetta lähinnä perusteiden ja ongelmien kautta.

Totuuden ongelman referoivan esittelyn jälkeen tarkastelen tarkemmin Andrew Wrightin kriittistä uskontopedagogiikkaa, jonka ongelmallisuuteen tutkielmani paljolti perustuu. Wrightin opetusmalli on kuitenkin ensisijaisesti esimerkki, jonka kautta pyrin myöhemmässä keskusteleavassa käsittelyssä havainnollistamaan totuuskysymysten ja niihin liittyviä monikulttuurisuuskasvatuksen ongelmia.

### **2.1 Totuuden ongelmallisuus uskonnon opetuksessa**

Suzanne Rosenblith ja Scott Priestman aloittavat artikkelinsa ”Problematizing Religious



Truth: Implications for Public Education” kyseenalaistamalla uskonnollisten totuusksymysten kriittisen käsittelemisen tarpeellisuuden. He kysyvät, mitä voidaan saavuttaa kehittämällä keinoja uskonnollisten totuusväitteiden kriittiseen arviointiin. He huomauttavat totuusväitteiden ongelmallisuudesta osoittamalla, ettei uskonnollisuus välttämättä koske ensisijaisesti totuusväitteitä, vaan että se on määritelmällisesti moninaista. Tästä huolimatta on totuusväitteiden sivuuttaminen opetuksessa heidän mukaansa ongelmallista. Kirjoittajat antavat totuusväitteiden kriittiselle käsittelemiselle eettisen perusteen väittämällä filosofisen ja kasvatuksellisen painotuksen siirtyneen eettisistä teorioista moraalisen harkinnan keskeisyyteen. Toisin sanoen tältä perustalta on heidän mukaansa painotettava rationaalista harkintaa moraalisuuden perustana ja tästä syystä on opetuksessa pyrittävä kehittämään moraalialue koskevien kysymysten kriittistä arviointikykyä. Rosenblith ja Priestman pyrkivät artikkelissaan selvittämään mikäli tällainen ”hyvä ajattelu” on sovellettavissa uskonnollisiin kysymyksiin. (Rosenblith & Priestman 2004, 365.)

Rosenblith ja Priestman tarkastelevat aihettaan kolmen perustavan kysymyksen kautta. Ensiksi, tuleeko uskonnon kuulua opetussuunnitelmaan? Toiseksi, jos uskonto kuuluu opetussuunnitelmaan, tuleeko totuutta koskevia kysymyksiä käsitellä opetuksessa? Kolmanneksi, jos totuusksymyksiä käsitellään, onko mahdollista luoda standardeja edellä mainitulle ”hyvälle ajattelulle” tai toivotuille ajattelutaidoille uskonnollisissa kysymyksissä? He esittelevät argumentteja sekä totuusksymyksiä käsittelevän uskonnon opetuksen puolesta että sitä vastaan, esittäen lopulta konklusion argumenttiensa pohjalta. (Emt., 366.)

Suzanne Rosenblith esittää, että uskonnon aktiivinen sulkeminen koulun ulkopuolelle implisiittisesti kieltää uskonnollisen ilmaisun arvokkuuden ja uskonnollisen maailmankuvan validiuden. Hänen mukaansa uskonnon opetuksen kieltäminen evää uskonnollisilta ryhmiltä oikeuden ilmaista itseään ja lisäksi kieltää erityisesti uskonnottomilta mahdollisuuden oppia uskonnollisuudesta ja uskonnoista. Uskonnon opetusta puoltaville argumenteille on yhteistä, että ne painottavat paitsi tietoa uskonnoista myös uskonnollisuuden arvostamista uskonnon opetuksen tavoitteina. Rosenblith esittää Warren Nordin ja Nel Noddingsin näkemykset uskonnon opetusta puolustuksina. (Emt.,

367.)

Warren Nordin mukaan opetuksen tarkoituksena on opettaa ajattelutapoja tiedon lisäksi. Hän väittää, että uskonnolliset ideat, todisteet ja päätelmät on suljettu lähes täysin käsittelyn ulkopuolelle. Nord katsoo tämän johtuvan tieteellisen menetelmän painotuksesta opetuksessa, mikä näyttää johtavan paitsi uskonnollisten ajattelutapojen poissulkemiseen myös edellä esitettyjen ideoiden, todisteiden ja päätelmien käsittelemiseen lopullisesti verifioimattomina. Nord painottaa uskonnon opetuksen perustelussaan sekä oppilaan psykologista ja älyllistä hyvinvointia että harmonisen moniarvoisen demokraattisen yhteiskunnan tavoitetta. Pyrittäessä mahdollisimman kattavaan opetukseen on siihen sisällytettävä toisistaan eriäviä käsityksiä todellisuudesta, mikä mahdollistaa arvioinnin ja valinnan oppilaille muuten suljettujen mahdollisuuksien välillä. (Emt., 368.)

Nel Noddingsin perustelu uskonnon opetukselle on painotukseltaan hieman Nordin näkemyksestä eriävä. Hänen mukaansa kouluilla tulisi olla vastuu opettaa järkevään uskoon tai epäuskoon, mikä hänestä tarkoittaa oppilaiden hengellisten vakaumusten älyllisen käsittelemisen mahdollisuuksien tarjoamista. Noddings olettaa, että oppilailla on kouluun tullessaan eksistentiaalisia olemassaolon ja todellisuuden tarkoitusta ja merkitystä koskevia kysymyksiä, joihin ei voida tarjota varmoja vastauksia. Tästä syystä on hänen mukaansa opetettava arvioimaan tällaisiin kysymyksiin annettavien vastauksien antamisen perusteita. Koulun on Noddingsin mukaan opetettava keräämään todisteita, arvioimaan argumentteja ja auktoriteetteja, haastamaan väitteitä ja luomaan vasta-argumentteja. Tämän saavuttamiseksi on kouluun luotava ohjattu keskusteluympäristö, jossa tällainen keskusteleva käsittely voidaan vapaasti toteuttaa – tämän prosessin Noddings katsoo kehittävän oppilaan moraalisia, hengellisiä ja älyllisiä valmiuksia. (Emt., 369.)

Nordin ja Noddingsin näkemyksissä on keskeisiä yhteisiä piirteitä. Molemmat painottavat yksilön emotionaalista, psykologista ja älyllistä kehitystä, kuten myös moniarvoisen liberaalin demokratian edistämistä. He katsovat uskonnon opetuksen olennaisesti estävän väärän informaation kehittymistä ja leviämistä painottaen, että uskonnollisten maailmankuvien välisen konfliktin oikea tiedostaminen on edullista yhteisen hyvän kannalta. (Emt., 369-370.)

Suzanne Rosenblithin mukaan Nord ja Noddings painottavat uskomusten sisäistä johdonmukaisuutta niiden järkevyyden ehtona totuususkomusten järkevyyden arvioimisen sijaan. Tältä perustalta näyttää siltä, että eri uskomukset voivat olla oikeutettuja niiden keskinäisestä yhteensopimattomuudesta huolimatta, mikäli uskomukset vain ovat itsessään johdonmukaisia. Opettajalla ei tällöin ole valtaa tai velvollisuutta arvioida tai vertailla oppilaiden katsomuksia. Nordin ja Noddingsin mukaan totuuden käsittelyssä joudutaan kohtaamaan totuuskonfliktien ratkaisemisen mahdottomuus ja he esittävät, että yritykset tällaisten konfliktien ratkaisemiseen johtavat koululuokkien jakautumiseen. Nordin ja Noddingsin mukaan totuusväitteiden käsittely ei lopulta ole tarpeen, sillä uskonnon opetus voi olla rikasta ilman sitäkin. (Rosenblith & Priestman 2004, 370-371.)

Rosenblith kyseenalaistaa totuusväitteiden toissijaisuuden. Hänen mukaansa pelkkä uskomusten sisäisen koherenssin vaatimus johtaa jonkinasteiseen relativismiin, millä hän katsoo olevan negatiivisia implikaatioita. Ensiksi, relativistisen asenteen viljeleminen voisi johtaa apaattisuuteen uskontoa ja uskonnollisuutta kohtaan, mikä on vastoin uskonnollisuuden kunnioittamisen tavoitetta. Toiseksi, relativistinen asenne estäisi väittämästä joitakin uskomuksia vääriksi tai tuomitsemaan väriin uskomuksiin pohjautuvia tekoja. Rosenblithin merkittävin kritiikki on kuitenkin kohdistettu väitteille, että totuus ei ole keskeinen uskonnolle ja ettei uskonnollista totuutta voida arvioida samoin kuin muita totuusväitteitä. Hänen mukaansa käsitys uskonnollisesta tiedosta muun tiedon kanssa yhteismitattomana antaa olettaa, että uskonnollinen tieto on vähempiarvoista. Rosenblith väittää, että uskonnon ja uskovien kunnioittaminen edellyttää uskonnollisen totuuden mahdollisuuden tunnustamista. Toisin sanoen uskonnolliset totuusväitteet tulee hänen mukaansa ottaa keskusteluun ja niitä tulee arvottaa vasta niiden kriittisen tarkastelemisen jälkeen. Jotta arviointi onnistuisi, on uskonnollista totuutta pidettävä aitona haastajana tieteelliselle tiedolle eli uskonnollisia totuusväitteitä tulisi opetuksessa arvioida samoin perustein kuin muita totuusväitteitä. Vaikka ei voitaisikaan löytää kiistattomia todisteita minkään totuusväitteiden totuuttavastaavuudesta, on näiden todisteiden etsimisen ja arvioimisen prosessi itsessään arvokas uskonnolle annettavan tunnustuksen kannalta. (Emt., 371-373.)

Scott Priestman kritikoii Rosenblithin uskonnollisten totuusväitteiden käsittelyä puoltavaa käsitystä. Hän huomauttaa, ettei usko tyypillisesti pohjautu tai ole muutenkaan läheisessä yhteydessä järkeen. Hän arvioi, ettei oppilailla välttämättä ole edes halua altistaa uskomuksiaan kriittisen arvioinnin kohteeksi. Hänestä uskonnollisten totuusväitteiden rationaalinen arviointi koulun kontekstissa ei olisi hedelmällistä uskon ja järjen löyhän yhteyden vuoksi. Priestmanista Rosenblithin esittämä opetusmalli voi parhaimmillaan antaa tietoa ja edesauttaa ymmärrystä muiden uskonnoista, mutta ei niinkään uskovien rationaalista syistä uskoa kuten uskovat. Mikäli koulun tavoite on kehittää oppilaan kykyä käsityksensä rationaaliseen argumentatiiviseen perusteluun, on järkeen löyhästi perustuvan uskonnon sija koulussa tältä perustalta kyseenalainen. (Emt., 374.)

Edeltävään liittyen Priestman jatkaa, että uskonnolliset totuusväitteet kohdistuvat pääsääntöisesti eri todellisuuteen kuin tieteelliset väitteet. Hänen mukaansa uskonnolliset totuusväitteet koskevat olemassaolon perimmäistä luonnetta, tarkoitusta ja merkitystä, siinä missä kouluaineet tyypillisesti käsittelevät arkisempaa immanenttia ja empiiristä todellisuutta ja sen säännönmukaisuuksia. Metafyysisen totuuden käsitteleminen koulussa on kyseenalaista, sillä tällaisen totuuden arvioimiseksi ei hänen mukaansa ole keinoja. Priestman ei kiellä uskonnollista totuutta koskevien kysymysten sijaa koulussa, mutta painottaa uskonnollisten ja tieteellisten kysymysten erojen tunnistamista opetuksen tavoitteena: ”Meidän täytyy saattaa oppilaat tietoisiksi siitä, että tällaisen kyseenalaistamisen kautta etsityt kysymykset ovat erilaisia kuin kouluissa tyypillisesti opetettavat totuudet.”<sup>1</sup> (Emt., 373-374.)

Priestmanin mukaan vastuulliseen kriittisyyteen kuuluu velvoite olla ottamatta kantaa kysymykseen, jolle ei ole tyydyttävästi perusteltua vastausta. Uskonnollisissa kysymyksissä näyttää siis vastuulliselta toimintatavalta omaksua opetuksen perustaksi agnostinen asennoitumistapa. Koska uskontojen arvioimisen yleisen mittapuun olemassaolosta ei ole varteenotettavia todisteita, on vastuullista omaksua Nordin näkemys sisäiseen koherenssiin ja johdonmukaisuuteen perustuvasta uskonnollisten kysymysten arvioinnista. Priestman vertaa uskon traditioita toisiinsa sovittamattomiin paradigmoihiin tai ymmärryskehyksiin. Hänen mukaansa jokaiseen traditioon sisältyy sille ominainen

---

<sup>1</sup> ”we need to make students aware that the answers sought by this type of questioning are different in kind from the truths generally taught in schools.” (Rosenblith & Priestman 2004, 374.)

todistuksen standardi, joka ei ole yleistettävissä muiden traditioiden arvioimiseen. Koska kaiken uskonnollisuuden arvioimiseen tarvittava mittapuu ei näytä olevan saavutettavissa, on arviointikehyksen valinta aina jonkin uskonnon totuusmääritelmää suosiva. Tästä syystä totuusväitteiden arvioiminen toimii Priestmanin mukaan suvaitsevaisuuden tavoitetta vastaan. (Rosenblith & Priestman 2004, 375-378.)

Suzanne Rosenblithin ja Scott Priestmanin artikkelin keskeisin kysymys ei koske niinkään uskonnon opetuksen sisällyttämistä yleisiin kouluihin – tästä kirjoittajat näyttävät olevan yksimielisiä – vaan pikemmin uskonnon opetuksen luonnetta moraalikasvatuksen kannalta. Kysymys tarkentuu koskemaan uskonnollisten totuusväitteiden asemaa opetuksessa. Vaikka artikkelin kirjoittajat puolustavat eri kantoja, on heidän näkemyksissään myös päällekkäisyyttä. He ovat yhtä mieltä siitä, ettei voida olettaa, että uskonnollisten totuusväitteiden arvioimisen yhteistä standardia ei olisi olemassa ja ettei voida kieltää uskonnollisen totuuden totuuttavastaavuuden mahdollisuutta. Priestman on skeptinen tällaisen standardin olemassaolosta, mutta tunnustaa standardin luonteen tarkastelemisen tarpeen. (Emt., 379.)

Sekä Rosenblith että Priestman katsovat popperilaisen lähestymistavan olevan otollinen ymmärryskehys uskonnollista totuutta koskevan ”hyvän ajattelun” yhteisen standardin tarkastelussa. Tästä lähtökohdasta keskiöön nousevat testit, joille totuusväitteet altistetaan ja joilla niiden mahdollinen virheellisyys voidaan osoittaa. Näiden totuustestien tulisi heidän mielestään olla sellaisia, että kaikkien uskon traditioiden edustajat voisivat hyväksyä ne. Rosenblith katsoo Nel Noddingsin järkipärisen uskon käsityksen mahdollistavan uskonnollisten totuusväitteiden perustelemisen. Priestman ei yhdy tähän käsitykseen totuuden etsimisen tarpeesta, vaan hän pitää järkipärisen uskon käsitettä hyödyllisenä uskonnon ja uskonnollisten totuusväitteiden kriittisen käsittelemisen ymmärryskehysenä. (Emt., 379-380.)

Rosenblith ja Priestman päättävät artikkelinsa muotoilemalla keskitien näkemyksiensä välille. He ehdottavat, että totuusväitteet pidettäisiin opetuksessa, mutta siten, että käsittely keskittyisi totuuden arvioimisen prosessiin totuuden itsensä arvioimisen sijaan. Tällainen opetus lähestyisi heidän mukaansa uskontotiedettä ja voisi avata keskustelua

totuuden luonteesta ja totuusväitteiden luomisesta eri traditioissa. He katsovat, että opettaja ja koulu välttyisivät tällöin uskonnollisilta kannanotoilta, kuten myös totuusväitteiden arvioimisen standardin asettamiselta. Totuuden mahdollisuuden, sen luonteen ja määreiden arviointi tapahtuisi tällöin vapaassa keskustelelevassa ilmapiirissä, minkä kirjoittajat katsovat toteuttavan uskonnon ja uskovien kunnioittamisen tavoitetta ilman totuusväitteiden täydellistä välttelemistä. (Rosenblith & Priestman 2004, 380.)

Edellä käsittelemäni aiheet ovat tutkielmassani keskiössä. Kuten Rosenblith ja Priestman, kyseenalaistan tutkielmassani uskonnollisten totuusväitteiden aseman uskonnon opetuksessa, pääosin kritiikkinä Andrew Wrightin uskontorealistiselle, totuusväitteiden ristiriitaisuuden kriittiseen käsittelyyn perustuvalle pedagogiikalle. Seuraavissa luvuissa esittelen Wrightin pedagogiikan perustan sellaisena, kuin hän sen teoksessaan *Critical Religious Education, Multiculturalism and the Pursuit of Truth* (2007) esittää. Palaan tutkielman kolmannessa pääluvussa kritikoimaan tarkemmin hänen uskonnollista totuutta koskevia käsityksiään.

## **2.2 Andrew Wrightin kriittinen uskontopedagogiikka**

Tarkastellessaan uskonnon opetuksen kehitystä tunnustuksellisesta kristillisestä opetuksesta nykyiseen, kokonaisvaltaisesti liberalistiseksi kutsumaansa opetukseen Andrew Wright kohdistaa mielenkiintonsa kauas nykykontekstista kartoittaakseen opetuksen perimmäisiä periaatteita. Hän tarkastelee länsimaisen sivistysajattelun ja kristillisen uskon yhteyttä paljolti muinaisen juutalaisen viisauksiperinteen ja hellenistisen filosofian yhdistelmänä, jonka kristillinen varhaiskirkko otti välittääkseen tärkeänä, joskin Jeesuksen julistukselle alisteisena opetuksena. (Wright 2007, 55-78.)

Juutalaisessa viisauksiperinteessä näyttäytyy monimutkainen, toisaalta erittelevä ja toisaalta tiukasti sidosteinen suhde transsendentin jumalallisen totuuden ja siitä kumpuavaksi katsotun etiikan välillä. Viisaus ilmenee yksilön kehittymisenä täysivaltaiseksi ja tasapainoiseksi yhteisön jäseneksi, mutta on pohjimmiltaan jumalallisen maailmanjärjestyksen tunnistamista ja seuraamista. Vanhan testamentin lakikirjat näyttävät

olevan tästä totuuteen pohjaavasta eettisyydestä jokseenkin erillisiä eikä hyvä elämä pohjautu niinkään tietoon vaan henkiseen kasvuun eli harmoniseen suhteeseen luojan ja luodun kanssa. Viisaus muodostaa opetuksellisen perinteen, joka soveltaa juutalaisen kansan ja Jumalan suhdetta elämismaailmaan. Wrightin esittämänä juutalainen viisaus näyttää kokonaisvaltaiselta maailman totuuden tunnistamisena ja sitä kohti suuntautuneisuutena, jossa empiriaan pohjautuvalla immanenttia todellisuutta koskevalla perinteisellä tiedolla on toissijainen asema. (Wright 2007, 55-64.)

Siinä missä juutalainen viisaus näyttää olevan kokemuksellista, yksilön ja maailman suhdetta ilmentävää, on Wrightin esityksen mukaan hellenistinen viisaus jotain ihmisellä olevaa ja tiedollisesti saavutettavaa. Hän alustaa totuuden ja siten totuudellisuuden ontologista käsittelyään esittelemällä esimerkkinä Platonin ideamaailmaa, jonka absoluuttiset mallit muodostavat todellisuuden perimmäisen olemuksen, palautuen kaikkia yhdistävään ja määrittävään hyvän ideaan. Platonin etiikka perustuu hyvän idean tietämiseen ja moraaliton toiminta täten tietämättömyyteen. Persoonallisuuden piirteet näyttäytyvät tällöin toissijaisina, elleivät merkityksettöminä. Hellenistisen rationaalisen järjen käsittelyssään Wright painottaa juuri kriittistä rationaalisuutta moraalisen käyttäytymisen kanavana ja mukauttajana. (Emt., 65-72.)

Wrightin mukaan alkukirkon sivistysaate on saanut alkunsa kreikkalaisen viisauden jatkumona, joka aikakauteen mennessä oli alkanut koulutuksessa tarkoittaa paljolti kulttuurin tuntemusta eikä niinkään klassista filosofiaa. Kristinusko asetti Jeesuksen opetuksen ja ilmoituksen muuta tietoa ylemmäksi ja siten sivistyksen ylimmäksi sisällöksi, tavoitteeksi ja standardiksi. Tämä kristillinen viisaus tulisi toteuttamaan sekä juutalaisen että hellenistisen viisauden tavoitteet ja tuottamaan kristillisen kulttuurin ja yhteiskuntajärjestyksen. Wright katsoo kristillisen skriptuurin saaneen tällöin keskeisen opetuksellisen roolin ja papisto siten tiedon ja elämistaidon välittäjän roolin. Uskonto liittyi keskeisimmäksi sivistyksen sisällöksi ja tavoitteeksi. Wright näyttää katsovan tällaisen opetuksen olevan paitsi länsimaisen sivistyksen juuri myös tunnustuksellisen uskonnollisen opetuksen aloittaja tiedollisen kouluopetuksen merkityksessä. (Emt., 72-78.)

Nykyaikaisissa monikulttuurisissa ja -arvoisissa yhteiskunnissa yhteen totuuteen perustuva

sivistys tai yhden totuuden tuntemuksen tavoite eivät näytä olevan eettisesti kestäviä. Wrightin mukaan on tunnustuksellisesta uskonnon opetuksesta siirryttävä kriittiseen uskonnon opetukseen, jossa ylimmän auktoriteettiaseman sijaan uskonnollinen ilmoitus totuusväitteineen asetetaan aiemmin sille alisteisen järjen tutkimuksen kohteeksi. Toisaalta kokemuksellisen totuuden asemaa elämismaailmassa ei kuitenkaan voida vähätellä vaan on pyrittävä kehittämään paitsi totuusväitteiden tuntemusta myös identiteetin kehitystä eettisenä sitoutumista niihin. (Wright 2007, 79-81.)

Seuraavassa luvussa käsittelemme Andrew Wrightin käsityksiä liberalismista uskonnon opetuksen nykykontekstina. Wright tekee keskeisen erottelun kokonaisvaltaiseksi kutsumansa liberalismiin ja itse puoltamansa poliittisen liberalismiin vapausihanteiden välillä. Hän katsoo kokonaisvaltaisen liberalismiin vapausihanteen olevan liian kattava ja lopulta estävän uskon vapauden aitoa toteutumista.

### **2.2.1 Liberalistinen uskonnon opetus**

Opetussuunnitelmat ovat joutuneet uskonnon opetuksen oikeuttamisen ongelman eteen länsimaiden monikulttuuristumisen ja -arvoistumisen myötä. Tunnustuksellinen tai tunnustukseton yhteen totuuskäsitykseen sitoutuva opetus ei vastaa moninaistuvien luokkahuoneiden tarpeisiin ja suvaitsevaisuuden tavoitteen toteuttaminen epäonnistuu, mikäli joitakin katsomuksia suositaan muiden kustannuksella. Lainsäädäntöä ja opetussuunnitelmia laadittaessa on jouduttu harkitsemaan, onko uskonnon opetus moraalija monikulttuurisuuskasvatuksen näkökulmasta eettisesti oikeutettua ja käytännön kannalta tarpeellista. Valtiollisesti, alueellisesti ja koulukohtaisesti on valittu eri lähestymistapoja uskonnon paikkaan koulumaailmassa. Osa, kuten Ranska, kieltää uskonnon opetuksen siinä missä osa, kuten jotkin Yhdysvaltojen osavaltiot, säilyttää opetuksessa konservatiivisiakin uskonnollisia piirteitä. Monikulttuurisuuskasvatuksen projekti länsimaisittain liberalistisissa yhteiskunnissa näyttää kuitenkin edellyttävän jonkinasteista uskonnon käsittelyä. Tehokkain tapa säilyttää uskonnon oikeutus koulussa näyttää olevan sen sisältöjen muuttaminen yhteiskunnan normien mukaisiksi. Tyypillisesti tämä on tarkoittanut uskonnon kuvailevaa käsittelemistä juuri kulttuurisena ilmiönä ja kulttuurisen



integraation ehdoilla, mikä Andrew Wrightin mukaan tarkoittaa ristiriitaisten katsomuksellisten totuusväitteiden käsittelemisen välttelemistä konfliktien välttämisen nimissä. Hän esittää, että tällainen kulttuurikeskeinen uskonnon käsittely jää liian pinnalliseksi eikä syvennä uskontojen ja uskonnollisuuden yksilöllisiä tai yhteisöllisiä merkityksiä tarpeeksi, johtaen sekä heikkoon tiedolliseen että taidolliseen oppimiseen ja puutteelliseen hengellisen identiteetin kehitykseen. (Wright 2007.)

Totuusväitteitä välttelevästä uskonnon opetuksesta näyttää Wrightin mukaan olevan kaksi toisiinsa liittyvää seurausta. Ensiksi, opetus marginalisoi totuuskysymyksen ja rajaa ja neutraloi laajemman totuus- ja totuudellisuusdiskurssin. Toisin sanoen maailman perimmäisen luonteen ja eettisyyden välillä mahdollisesti olevaa yhteyttä ei käsitellä eikä kyseenalaisteta koulumaailmassa. Toiseksi, edellisestä johtuen, uskonnon opetuksen tavoitteeksi on Wrightin mukaan tullut liberalistisen maailmankatsomuksen välittäminen, mikä lähtökohtaisesti asettaa muiden kuin sen totuusväitteiden esittämisen kyseenalaiseksi. Totuusväitteisiin kohdistuvan arvioinnin sijaan totuuden olemassaolo ja siitä tehtävien väitteiden mielekkyys katsotaan tällöin epäilyttäviksi. Wrightin mukaan totuusväitteiden käsittelemisen mahdollisuus pysyy tärkeänä, ellei välttämättömänä osana uskonnon opetusta siirryttäessä tunnustuksellisesta opetuksesta toteuttamaan poliittisen liberalismiin sivistysaatetta. Hän esittää uhkakuvan kokonaisvaltaisesta liberalismista, johon ajaudutaan kun sekularisoitua yhteiskunta kohtaa yhä moniarvoistuvan kansan eli edustamansa yhteisöt. Hän katsoo uskonnollisten totuusväitteiden häivyttämisen edistävän tätä prosessia luomalla etulyöntiaseman liberalistisille arvoille kieltämällä niiden kanssa kilpailevien uskonnollisten maailmankuvien totuudellisuuden mahdollisuuden. (Emt., 81-84.)

Ninian Smart esittää liberalistisen uskonnon opetuksen ehdotelmassaan, että ”uskonnon opetuksen on noustava informatiivisen yläpuolelle ... uskonnon tarkoituksen, sen totuuden ja arvon kysymysten ymmärtämiseen johdattamisen suuntaan”<sup>2</sup>. Hänen mukaansa subjektiivisuuden ja objektiivisuuden suhde uskonnon tutkimisessa on liberalistisen uskonnon opetuksen kannalta olennainen kysymys. Koska subjektiivinen kokemus on keskeinen osa uskonnollista vakaumusta ja todellisuutta, on uskonnon objektiivisen

---

<sup>2</sup> ”religious education must transcend the informative ... in the direction of initiation into understanding the meaning of, and into questions about the truth and worth of, religion” (Smart, 1968, 105 Wrightin 2007, 84 mukaan.)

käsittelyyn sisällyttävä subjektiivisuuden elementti. Tämä subjektiivisuus pitää Smartin mukaan sisällään osallisuuden muiden subjektiivisuuteen eli kyvyn ymmärtää ja olla osana muiden subjektiivista todellisuutta. Tämän katsomuksellisen yhteisymmärryksen tulisi olla keskeinen osa uskonnon opetusta, minkä toteutumiseksi Smart kehottaa myöntämään opetuksessa vaihtoehtoisten totuuksien mahdollisuuden ja tunnustamaan niihin sitoutumisen oikeellisuuden – kuitenkin todisteiden, todistusten ja vapaan ja järkipärisen käsittelyn tuloksena. Argumentatiivisen opetuksen edistämisen auktoriteetin kyseenalaistamisen ja vaihtoehtojen tutkimisen kautta periaatteet sisäistyivät oppilailla totuuden etsimisen prosessiksi. (Wright 2007, 84-86.)

Käsitellessään liberalistisen uskonnon opetuksen peruselementtejä Andrew Wright vetoaa Isossa-Britanniassa käytettyjen opetussuunnitelmien oppimistavoitteissa vuodesta 1994 esiintyneeseen erotteluun *uskonnosta tietämisen ja uskonnosta oppimisen*<sup>3</sup> välillä. Erottelun tarkoituksena on oletettavasti alunperin ollut tasapainottaa opetuksen tiedollista ulottuvuutta kokemuksellisen käsittelyllä, mutta se on Wrightin mukaan sen sijaan kategorisoinnillaan syventänyt erottelua uskonnon yhteisöllisten ja yksilöllisten elementtien välillä. Kategorisointi on Wrightin mukaan paitsi merkki totuuskäsitysten ja etiikan yhteyden häivyttämisestä myös tämän yhteyden häivyttämisen edistäjä. Uskonnosta tietämiseen tähtäävä opetus viittaa tässä yhteydessä uskonnollisuuden ja uskontojen ulkoisten kulttuuristen piirteiden mahdollisimman objektiiviseen kuvailemiseen, kun taas pyrkimys uskonnosta oppimiseen tarkoittaa uskonnollisuuden merkitysten tarkastelua uskonnollisten totuusväitteiden kriittisen käsittelyn myötä. Esitellessään tietämisen ja oppimisen oppimistavoitteita hän painottaa, että uskonnosta tietäminen ja siitä oppiminen ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa arvioinnin taitojen kehittämisessä. (Emt., 86-90.)

Wrightin totuutta etsivän uskonnon opetuksen suurimpana ongelmana näyttäytyy uskonnosta tietäminen ja sen kontekstissa erityisesti partikulariteetin kysymys. Wrightin mukaan uskonnon ilmiöitä ei voida käsitellä kyllin kattavasti mikäli eri katsomuksien erityistä identiteettiä ei tunnusteta täydesti. Wrightin puoltamalle, järkipärisen harkinnan mahdollisuutta ja merkitystä painottavalle poliittiselle liberalismille totuusväitteiden

---

<sup>3</sup> *Learning about ja learning from religion*. Käännökseni tarkoitus on painottaa tiedollisen ja kokonaisvaltaisen, kasvatuksellisemman oppimisen erottelua.

”kilpailuttaminen” osoittautuu mahdollisuudeksi, kun taas kokonaisvaltaiselle liberalismille erillisyys on ylitsepääsemätön yhteiskunnallinen ongelma. Kokonaisvaltaisen liberalismiin näkökulmasta uskonnollisten totuusväitteiden testaamisen mahdottomuus ja uskontojen totuusväitteisiin liittyvät moraaliväitteet uhkaavat yhteensopimattomuutensa takia hajottaa yhteisöllisyyttä. Wright esittää ongelmalle kolme ratkaisumallia, joiden kritiikille hänen näkemyksensä olennaisesti perustuu. (Wright 2007, 90.)

Ensimmäinen ratkaisumalli yhteensovittamattomuuden ja erityisyyden ongelmaan on kieltää sen olemassaolo joko liittämällä erillinen ja erityinen osaksi kaikenkattavaa kokonaisuutta tai vaihtoehtoisesti purkamalla partikulaarinen sitä konstituoiiviin osiin. Edellisessä näkemyksessä yksittäiset uskonnot ovat pinnallisia yleisen uskonnollisuuden ilmiön representaatioita, kun taas jälkimmäisessä näkemyksessä uskonto on kategoria, joka antaa merkityksen yksilöllisille hengellisiksi katsotuille kokemuksille. Molemmat lähestymistavat häivyttävät yksittäisen uskonnon identiteetin ja täten myös sen totuusväitteet palauttamalla sen johonkin muuhun. Partikulaarin ja universaalien uskonnollisuuden erottelu on keskeinen Wrightin uskontopedagogiikan kannalta. Palaan aiheen käsittelyyn tutkielman kolmannessa pääluvussa, erityisesti luvussa 3.1. (Emt., 90-91.)

Toinen ratkaisumalli käsittää uskonnon ainoastaan sosiokulttuurisena ilmiönä, jossa doktriini ja siihen sisältyvät totuusväitteet menettävät merkityksensä niiden saadessa ensisijaisesti mielipiteen statuksen. Tällöin ristiriidat totuusväitteissä ja sen kautta etiikassa ovat yksilöiden ja yhteisöjen mielipiteitä, jolloin uskontoa ei voida mieltää itsenäiseksi totuuden säilyttäväksi ilmiöksi. Katsomusten perustava erityisyys latistuu ulkoisesti ilmenevien ominaisuuksien erilaisuudeksi tai samankaltaisuudeksi. Tällaiseen näkemykseen pohjautuvassa opetuksessa totuudesta voidaan puhua vain silloin, kun kuvaillaan kvantitatiivisen empiriisen aineiston ilmentämiä uskonnon ilmenemismuotoja. Uskonnollisen totuuden määritelmä on keskeinen osa Wrightin opetusmallin uskontorealistista ymmärryskehystä. Palaan määritelmien käsittelyyn luvuissa 3.1 ja 3.2. (Emt., 91-92.)

Kolmas ratkaisumalli kiertää partikulaarisuuden ongelman kieltämällä uskonnollisen

kielen kuvaavan todellisuutta. Usko ja uskonnollinen tieto ja tieteellinen, empiristä todellisuutta koskeva tieto asetetaan tällöin toisistaan erillisiksi, toisiinsa vertaamattomissa oleviksi todellisuuden ulottuvuuksiksi, mikä estää tietoon sovellettavan kielen suoran soveltamisen uskontoon. Tällöin ei voida myöskään rationaalis-kriittisesti arvioida uskonnollisia totuusväitteitä. Palaan uskonnollisen kielen käsittelyyn luvussa 3.3. (Wright 2007, 92-93.)

Mikäli partikulaarisuus vältetään, tapahtuu uskonnosta oppiminen ensisijaisesti yleisluonteisen hengellisyyden arvioimisen kautta – Wrightin mukaan antropologisesti, ei niinkään teologisesti. Hengellisen kehityksen tavoite siirtyy tällöin painottamaan yksilön itsetutkiskelua ja -tuntemusta, joissa tarkoituksena on syventää oppilaan kokemusta ja vahvistaa yksilöllisiä vakaumuksia, mutta ei ohjata niiden valintaa. Tällöin ei siis ole merkitystä sillä, mihin oppilas uskoo, vaan ainoastaan kokemuksen kokonaisvaltaisuudella ja siihen sitoutumisella. Tämä on Wrightin mielestä ongelmallista. Hänen mukaansa yksilölliset katsomukset voivat olla muiden edun kannalta haitallisia ja jaetun todellisuuden suhteen harhaisia, harhaluuloja. Lisäksi yksilöllisten uskomusten kultivointi painottaa liiaksi yksilöllisyyttä yhteiskunnallisena arvon mittapuuna. (Emt., 94-96.)

Wrightin mukaan Lesslie Newbigin arvostelee tavoitetta opiskella uskontoja objektiivisesti ja itsessään arvokkaina, kun opetussuunnitelmatkaan eivät ole arvovapaita tai objektiivisia vaan jo uskonnon määritelmillään ja niiden yhteisellä kategorisoinnillaan katsomuksia arvottavia. Newbiginin mukaan objektiivisen uskonnon opetuksen käsite on virheellinen paitsi siksi, että se pohjautuu hänestä länsimaiseen liberalismiin, myös siksi, että se myös välittää liberalismiin arvoja objektiivisuuden ihanteessaan – muiden katsomusten kustannuksella. Hänen mukaansa emme voi ylipäättään olettaa elävämme liberalistisessa sekulaarissa yhteiskunnassa. Yhteisömme on pikemmin moniarvoinen eikä lopputulemaltaankaan neutraali tai arvovapaa. Tämän takia kouluilla on “*velvollisuus* rohkaista lapsia omaksumaan jonkilaisia 'asennoitumistapoja elämään' ja välttämään [joitakin] muita”<sup>4</sup>. (Wright 2007, 97-98.)

Seuraavassa luvussa käsittelen kriittistä uskontopedagogiikkaa sellaisena, kuin Andrew

---

<sup>4</sup> 'a *duty* to encourage children to adopt some kinds of “stances for living” and to avoid others' (Newbigin 1982, 103 Wrightin 2007, 98, mukaan.)

Wright sen esittää. Hän puolustaa kriittistä pedagogiikkaa poliittisen liberalismien totuuden, vapauden ja suvaitsevaisuuden ihanteiden mukaisena totuuden etsimisen välineenä. Viittaa luvussa 2.2.2 pääosin Wrightin teokseen *Spirituality and Education* (2000). Yleisluontoisen esittelyn jälkeen siirryn luvussa 2.3 tarkastelemaan tarkemmin Wrightin uskontopedagogiikan perusteluita.

## 2.2.2 Hengellisyys opetuksessa

Kriittinen uskontopedagogiikka on Andrew Wrightin käsityksen mukaan postmodernin liberalismien kritiikkiä: siinä missä liberalismi äärimillään pyrkii kieltämään ideologisuuden, hyväksyy kriittinen pedagogiikka sen opetukselle keskeisenä ja siitä erottamattomana ominaisuutena. Vapauden ja suvaitsevaisuuden ihanteisiin pyrkiminen ei hänen mukaansa edellytä diskurssin riisumista ideologisesta kuten siirtymä poliittisesta kokonaisvaltaiseen liberalismiin on tehnyt. Vapaus toteutuu pikemmin ottamalla välttämätön ideologisuus diskurssin keskiöön. Ideologisen ensikäytin tutkiminen ja järkiperäinen arvioiminen tutustuttaa oppilaat kaikkia diskursseja läpäisevään ideologisuuteen, valmistuen heitä arvioimaan elämismailmassaan kohtaamiaan totuusväitteitä. Kriittinen pedagogiikka on Wrightin mukaan liberaalien arvojen edellytys – ei sivutuote. (Wright 2000, 97-100.)

Wright huomauttaa, että totuusväitteitä vältellessään kokonaisvaltainen liberalismi olettaa tiettyjä todellisuuden piirteitä ja tekee siten epäsuoria totuusväitteitä, kuten väitteen oikean tiedon perustavanlaatuisesta tavoittamattomuudesta tai ihmisen kyvyttömyydestä ymmärtää tätä totuutta. Totuusväitteitä välttävään kokonaisvaltaiseen liberalismiin sitoutuva opetus siis indoktrinoi totuus käsitykseen, jonka mukaan ei ole mielekäästä puhua totuudesta. Kriittisen opetuksen tarve on jopa opetuksen suunnittelijalle kätkeytynyt ja itse uskonnon opetuksen projekti totuusaksioomineen on Wrightista kriittisen arvioinnin tarpeessa. (Emt., 97-98.)

Mikäli uskonnon opetus pyrkii tehokkuuteen, on siinä tunnistettava edellä mainitut totuusväitteitä koskevat totuus käsitykset. Liberalismia on käsiteltävä ideologisena raamina

eikä niinkään sisältönä, jollaisena sen välittäminen on verrattavissa muiden uskomusjärjestelmien kritiikittömään välittämiseen eli indoktrinaatioon. Oppilaalle on annettava taitoja ideologisten kysymysten tunnistamiseen, niiden arvioimiseen ja lopulta niihin vastaamiseen. Opetuksessa on säilytettävä vapaan järkipärisen valinnan mahdollisuus ja kannuste. (Wright 2000, 98.)

Yleisuskonnollisuuden käsite on Wrightin mukaan liberalismille tyypillinen. Näkemys katsoo eri uskontojen ilmentävän ihmiselle tyypillistä henkisyttä ja uskonnollista luonnetta. Yhdistyneenä kartesiolaiseen epäilyn menetelmään usko on kääntynyt ensisijaisesti yksilölliseksi introspektiiviseksi projektiksi. Sisäsyntyisen uskonnollisuuden ajatus tekee myös uskonnollisista totuusväitteistä yksilöllisiä – toisin sanoen kukin on oikeutettu uskomaan mitä haluaa, ja tällaisten uskomusten arvo on tunnustettava. Postmodernissa ajattelussa absoluuttisen totuuden tavoittelu näyttäytyy mielettömänä hankkeena, sillä katsotaan, ettei todellisuuteen ole suoraa pääsyä. Kaikki totuususkomukset ovat tällöin medioituja, tapahtukoon vääristyminen sitten havainnoinnissa tai ideologisista lähtökohdista. Wrightin mukaan jo totuutta koskeva kieli tuomitaan vapautta rajoittavaksi, mikäli katsomuksellisten totuusväitteiden esittämisen katsotaan edistävän kulttuurista alistamista. Uskonto on hänestä olennaisesti muutakin kuin yksilöllistä emotionaalista ilmaisua. (Emt., 105-108.)

Kriittisen uskontopedagogiikan tarkoituksena on tarkastella uskontojen ilmenemismuotojen taustalla olevia totuususkomuksia. Jotta näitä totuusväitteitä voitaisiin tarkastella, on niille myönnettävä erityinen autenttinen identiteetti suhteessa muihin katsomuksellisiin traditioihin ja niiden väitteisiin. Partikulaarisuus on Wrightista välttämättömyys mikäli halutaan säilyttää vertailtavuuden ja ristiriidan mahdollisuus. Totuusväitteiden asettaminen vastakkain paljastaa niiden ainutlaatuisuuden ja ristiriitaisuudet ja siten niihin liittyvän uskontradition arvon maailmankatsomuksena. Samalla paljastuvat näihin totuusväitteisiin pohjautuvan etiikan epäkohdat. Mikäli usko mielletään ainoastaan yksilölliseksi sisäisen maailman ilmiöksi, ei näihin epäkohtiin voida ottaa kantaa ja opetuksen eettisen kehityksen tavoite jää hampaattomaksi. (Emt., 104-107)

Siinä missä perinteinen tunnustuksellinen tai muutoin ideologisesti itselleen sokea opetus

lähestyy hengellisyyden ulottuvuutta ennalta annetusta määritelmästä ja näkökulmasta, on Wrightin mukaan kriittisessä uskontopedagogiikassa hylättävä hengellisyyden essentialistinen määritelmä. Opetukselle on sen sijaan omaksuttava prosessiluonne, jonka tavoitteena on niin ikään prosessinomaisesti muotoutuva katsomuksellisen tai hengellisen identiteetin tuntemus ja omaksuminen. Oppimisprosessin tulee Wrightista tapahtua jaetussa kommunikatiivisessa tilassa vapaan, joskin rationaalisen, keskustelun kautta, jossa kiinnostus suunnataan erityisesti ristiriitaisuuksiin, niiden hyväksymiseen tai tuomitsemiseen, niiden ylittämiseen tai niiden kanssa elämiseen. (Wright 2007, 100-104.)

Vaikka Wright kehottaa välttämään tiukkaa hengellisyyden määrittelyä, hän itse antaa sille joitakin määritelmiä. Keskeisin näistä on hengellisyyden olemassaolon kiistämättömyys, minkä hän mieltää osaksi ihmisluontoa. Tällä Wright tarkoittaa sisäsyntyistä totuuden etsimisen tarvetta, joka ilmenee erilaisiin katsomuksellisiin ideologioihin sitoutuneena. Hän esittää hengellisyyden paitsi yksilön sisäiseksi, myös voimakkaasti yhteisölliseksi ja historiallis-kulttuuriseksi ilmiöksi. Uskonnon totuusväitteiden ymmärtäminen edellyttää täten tämän uskon tradition rationaalista tarkastelua. Myös tässä Wright kehottaa välttämään hengellisyyden mieltämistä yleisuskonnollisuudeksi, jota eri uskonnot ilmentävät. Hengellisyyden määrittelemisen universaaliksi uskonnollisuudeksi lieventää erillisyyden uskontojen välillä ja tekee niiden totuusväitteiden ja siten niistä johdettavien eettisten käsitysten erillisyydestä merkityksettömiä. Ihmisluontoon kuuluvan hengellisyyden ja kaikille yhteisen uskonnollisuuden erottamisen peruste ei ole Wrightin esityksessä täysin selvä. Palaan Wrightin uskonnon määritelmään luvussa 3.1. (Emt., 104.)

Järkiperäisen kriittisyyden tarkoitus ei ole sulkea emotiivisuutta opetuksen ulkopuolelle pelkkään rationaalisuuteen vedoten, vaan Wrightin mukaan tavoitteena on pikemmin kokonaisvaltainen viisaus kuin objektiivisuutta tavoitteleva rationaalisuus. Hän puhuu viisaudesta henkilökohtaisena suhteena maailmaan, yhdistäen subjektiivisen ja objektiivisen tiedon ja sisällyttäen viisauteen suuntautumisen niin ulkoiseen kuin sisäiseenkin todellisuuteen. Maailmankatsomus – tai tässä yhteydessä hengellisyys – on tunteen ja järjen yhdistävä luova ja reflektioiva tietoisuus. Todellisuuden ymmärtäminen edellyttää siten maailmaan suuntautuneisuutta ja siinä olemisen tiedostamista sen sijaan, että pyrittäisiin siitä irtautuvaan rationaalis-objektiiviseen tarkkailuun. (Emt., 109-111.)

Wright rakentaa uskontopedagogiikkansa pitkälti hengellisyydelle antamalleen määritelmälle. Hänen keskeisin motiivinsa mallille on juuri hengellisyyden tunnistaminen ja kunnioittaminen opetuksessa ja sen tuloksena osana oppilaan identiteettiä. Seuraavassa luvussa tarkastelen Wrightin esittämiä perusteluita hänen esittämänsä uskonnon opetuksen mallin käyttöön ottamiselle.

### **2.3 Kriittisen uskontopedagogiikan perustelu**

Andrew Wright antaa kriittiselle uskontopedagogiikalleen viisi pääperustetta:

1. Opetussuunnitelman osoittamat opetuksen tavoitteet painottavat samoja oppimisen ominaisuuksia ja tavoitteita kuin ne, mitkä Wright esittää kriittisen uskontopedagogiikkansa tavoitteiksi.
2. Wrightin mukaan ihmisellä on moraalinen velvollisuus pyrkiä omaksumaan tosia uskomuksia.
3. Kansalaisten järkiperäinen suhtautuminen elämän merkityksen ja tarkoituksen kysymyksiin on yhteiskunnalle eduksi.
4. Kriittisellä uskontopedagogiikalla on tärkeä painoarvo oppilaiden hengellisessä kehittämisessä.
5. Perimmäisen totuuden etsiminen on itsessään arvokasta. (Wright 2007, 104.)

Wright aloittaa näkemyksensä puolustuksen vetoamalla opetussuunnitelmien perustalla oleviin velvoitteisiin. Hän esittää, että opetuksen perustavoitteena on oppilaan hengellisen, moraalisen, sosiaalisen ja kulttuurisen kehityksen tukeminen. Hän katsoo tämän tavoitteen taustalla olevan liberalistinen ihmiskäsitys, jonka keskiössä ovat autonomisuus, suvaitsevaisuus, järkevyys ja totuuden tavoittelu. Näistä autonomisuus, suvaitsevaisuus ja järkevyys liittyvät keskeisesti yhteisöllisyyteen ja elämään yhteiskunnassa. Totuuden etsiminen näyttää Wrightista olevan opetuksen arvona toissijaistettu, vaikka se on hänestä keskeisin tiedollista oppimista ja oppilaan identiteetin kehitystä yhdistävä tekijä. Hänestä identiteetin kehittämisen tavoite toteutuu parhaiten tarkastelemalla elämäntapojen



taustalla olevia maailmankatsomuksia ja erityisesti niiden perustavia todellisuutta koskevia totuusväitteitä. Tästä lähtökohdasta voidaan hänen mukaansa parhaiten kehittää erilaisuuden ymmärtämistä ja arvostamista ja toisaalta opettaa uskontojen ja uskomusten tärkeydestä identiteetin kannalta. Tältä perustalta Wright linjaa, ettei totuuskytymyksiä voida sulkea uskonnon opetuksen ulkopuolelle. (Wright 2007, 104-107.)

Opetussuunnitelmaan nojaava peruste ei nähdäkseni ole sinänsä vahva peruste kriittisen pedagogiikan puolesta opetussuunnitelmien kontingentin luonteen takia. Siinä missä opetussuunnitelma tai -lainsäädäntö voi oikeuttaa tietynlaista pedagogiikkaa, voivat ne vastaavasti heijastaa valittuja pedagogisia periaatteita. Perustelun terävin kärki näyttää tältä perustalta osoittavan pikemmin yleiseen opetusfilosofiaan kuin varsinaisiin opetussuunnitelmiin. Wrightin perustelu nostaa esiin tärkeitä opetuksen tavoitteita, mutta ei mielestäni puolla hänen esitystään sen enempää kuin muitakaan pedagogisia malleja, sillä opetussuunnitelmien esittämät tavoitteet ovat tulkinnallisia ja vastaavasti opetusmalleille esitetyt perusteet näistä tulkinnoista kumpuavia.

Wright viittaa Richard Swinburneen esittäessään, että uskomukset ohjaavat toimintaa määrittämällä odotuksia toiminnan tuloksista. Uskomukset ohjaavat kaikkea toimintaa, joten käsitykset moraalien alkuperästä, hyvästä ja pahasta sekä moraalista velvollisuudesta ohjaavat moraalista toimintaa. Tällaisten uskomusten tutkiminen uskonnon opetuksessa kehittää oppilaan eettistä ymmärrystä uskonnosta tietämisen ja uskonnosta oppimisen tavoitteiden toteuttamisen kautta. Eri katsomusten tuntemus auttaa jäsentämään oppilaan omia totuus- ja moraalikäsitteitä. Vastaavasti oppilaan omat käsitykset ja niiden kehittyminen auttavat tätä muiden katsomusten tulkitsemisessa. Tämän hermeneuttisen kehän tavoitteena on, että oppilaat kehittävät omaa ontologis-moraalista katsomustaan tavoitellen tarjolla olevan katsomustiedon pohjalta tosiasiallisia uskomuksia perimmäisestä todellisuudesta. (Emt., 107-108.)

Wrightin esityksen kaltaisia näkemyksiä kohtaan osoitetun kritiikin mukaan joitakin maailmankatsomuksellisiin totuusväitteisiin nojaavia moraalikäsitteitä voidaan pitää eettisesti kestämättöminä ja siten niiden tunnustamista opetukselle ongelmallisena. Uskonnollisen doktriinin ja moraalikäsitteiden jäykkä yhdistäminen johtaa

fundamentalismiin, John Hullin mukaan uskonnolliseen tribalismiin ja yhteisölliseen hajautumiseen. Opetuksessa olisi moniarvoisessa yhteiskunnassa tällöin opetettava etiikkaa uskonnollisista totuusväitteistä erotettuna ja painotettava henkilökohtaista katsomuksellista kehitystä tunnustuksellisuuden sijaan. Wrightin mukaan tällainen näkemys on johtanut tutkielmassa aiemmin mainittuun uskonnosta tietämisen ja uskonnosta oppimisen osa-alueiden erotteluun. Hän puolustaa esitystään väittämällä, että katsomuksellisilla totuusväitteillä ja tietyn eettisyyden omaksumisella on tiivis yhteys ja että tämän yhteyden häiveneminen johtuu ensisijaisesti länsimaisen liberalismiin hegemoniasta. Hän korostaa Hullin esityksen kulttuurineutraalin etiikan puolesta olevan voimakkaasti sidoksissa länsimaisen kokonaisvaltaisen liberalismiin periaatteisiin. Wright summaa, ettei etiikan kannalta ole olennaista sen pohjautuminen uskomuksiin, sillä tämä yhteys on hänen mukaansa välttämätön. Olennaista sen sijaan on näiden uskomusten luonne ja totuusarvo. (Wright 2007, 108-110.)

Edellä esitetystä korostuu Wrightin käsitys totuususkomusten ja moraalikäsitteiden tiiviistä yhteydestä. Hän vastustaa totuuden ja moraalin erottamista, pitäen sitä indoktrinaationa kokonaisvaltaisen liberalismiin arvoihin. Hänestä koulu ei voi opetuksessaan kieltää tai vähätellä tätä yhteyttä, sillä uskontoa ei voida hänen mukaansa käsitellä autenttisesti ilman totuuden ja moraalin yhteyden tarkastelua. Vaikka tämän yhteyden käsitteleminen itsessään on mielestäni keskeinen tavoite kasvatukselle, ei siitä voida Wrightin tavoin johtaa uskonnollista realismia uskonnon opetuksen ymmärryskehikseksi. Käsittelemisen uskonnollisen realismin ongelmallisuutta opetuksen ymmärryskehiksenä tutkielman kolmannessa pääluvussa. Neljännessä pääluvussa palaan tarkastelemaan erityisesti monikulttuurisuuskasvatusta. Painotan käsittelyssäni erityisesti sitä, ettei uskonnollisen realismiin tai uskonnollisten totuusväitteiden sisällöllisen arvottamisen hylkääminen tarkoita uskonnon tai uskonnollisuuden väheksymistä tai poissulkemista, vaan että totuusväitteiden ja moraalin käsittelyn mukauttaminen luo tilaa moninaisemmalle kulttuurisuudelle ja siten monimuotoisemmalle uskonnollisuudelle.

Moraalikasvatuksen perusteen ohella Wrightin keskeisimpiä argumentteja on yhteiskunnan hyvinvoinnin peruste. Hän esittää, että uskontojen ja erityisesti uskonnollisuuden tunteminen luo kunnioitusta ja suvaitsevaisuutta erilaisuutta kohtaan ja siten edistää

keskinäistä ymmärrystä monikulttuurisessa ja -arvoisessa yhteiskunnassa. Wright kieltää totuuden etsimisen uskonnon opetuksessa lisäävän sosiaalista jakautuneisuutta ja painottaa hankkeen pikemmin olevan keskeinen osa sosiaalisen harmonian tavoittelua. Hän väittää, ettei pelkkä uskontoa kuvaileva opetus ole riittävää, vaan hänestä siihen täytyy sisältyä katsomuksellisten totuusväitteiden kriittistä tarkastelua ja arviointia. Kaiken salliva, kokonaisvaltaisen liberalismiin täydellisen vapauden ihanne opetuksen perustana on Wrightin mukaan haitallinen, sillä se sallii hänestä suvaitsemattoman suvaitsemisen kieltämällä moraalisen arvioinnin opetuksessa. Hän katsoo tasa-arvoisuuden painottamisen uskontojen tarkastelussa näyttävän ne liian samankaltaisina, jolloin katsomuksellisen erilaisuuden ja erityisyyden arvostaminen vaikeutuu. Totuuskysymysten käsittely on avain uskonnollisuuksien perustavan erilaisuuden ymmärtämiseen, tunnustamiseen ja lopulta kunnioittamiseen. (Wright 2007, 111-112.)

John White ehdottaa, ettei ole perustetta esittää moraalille transsendenttia uskonnollista pohjaa. White painottaa moraalifilosofian perinteeseen vedoten, että moraalilla voidaan yhtäläisellä oikeudella sekulaarilta perustalta. Wright pönkittää uskontopedagogiikkansa yhteiskunnallista perustetta kritikoimalla Whiten näkemystä. Wright esittää, ettei moniarvoisessa yhteiskunnassa ole perusteltua esittää ainoaksi oikeaksi moraalikäsitteeksi sen enempää sekulaaria kuin mitään uskonnollistakaan moraalikäsitteitä. Tältä perustalta ei voida puhua yhdestä yhteiskunnallisesta moraalista vaan pikemmin joukosta toistensa kanssa päällekkäisiä moraalikäsitteitä, joista kunkin taustalla on erilainen käsitys maailman perimmäisestä luonteesta. Tästä johtuen on Wrightin mukaan kyettävä arvioimaan moraalikäsitteiden taustalla olevia maailmankuvia, jotta voidaan järkipäisesti arvioida yksittäisten tekojen moraalista oikeellisuutta ja luoda siten harmonista yhteiskuntaa. (Eml., 113-114.)

Nuorten sosiaalinen eristyminen ja eristäytyminen ovat myös Wrightin mukaan vakavia yhteiskunnallisia ongelmia. Hän väittää katsomuksellisten totuusväitteiden käsittelemistä välttävän uskonnon opetuksen luovan osaltaan erityisesti vähemmistöryhmiä eriyttävää ilmapiiriä. Totuuskysymyksiin tarttumaton asetelma on hänestä vähemmistöjä alentava sikäli, ettei siinä olla kiinnostuneita heidän katsomustensa ja vakaumustensa taustalla olevista perimmäisistä uskomuksista. Uskonnollisten uskomusten totuuttavuutta ei

näytetä tunnustettavan vaan pikemmin väheksyttävän. Tällaisessa opetuksessa näytetään vihjaavan liberalismiin vapauden ja suvaitsevaisuuden ihanteiden olevan ylimpiä ja ensisijaisia eettisiä periaatteita, mikä voi olla ristiriidassa vähemmistöidentiteetin perustana olevien moraalikäsitteiden kanssa. Wrightille keskeisin peruste vaikuttaa kuitenkin olevan se, että transsendenttien totuusväitteiden vältteleminen ja uskon traditioiden redusoiminen pelkääntään kulttuurisiksi ilmiöiksi näyttää vaikeuttavan niiden erottamista toisistaan ja luovan mahdollisuuksia vakaville väärinkäsityksille. Wrightin mukaan totuusväitteiden karsominen johtaa sosiaalisen integraation sijaan sosiaaliseen sulautumiseen, mikä tarkoittaa katsomusidentiteetin näivettymistä ja valtavirtaistumista. Tällainen voi johtaa omaehtoiseen segregatioon eli katsomusperusteiseen ryhmytykseen oppilaiden keskuudessa. (Wright 2007, 114-116.)

Nähdäkseni Wrightin oletus yhden yhteiskunnallisen moraalikäsitteen ongelmallisuudesta on hätköity. Hän näyttää esittävän, että monikulttuurisuus- ja moraalikasvatuksessa tulisi keskittyä tarkastelemaan moraalikäsitteiden yhtymäkohtien sijaan niitä käsitteitä, joissa tätä päällekkäisyyttä ei ole. Toisin sanoen Wrightin mukaan on painotettava katsomusten erilaisuutta niiden erityisyyden havaitsemiseksi, ymmärtämiseksi ja arvostamiseksi. Hän kohtaa mielestäni ongelman painottaessaan moraalisen arvioinnin tärkeyttä opetuksessa. Wright vastustaa relativismia ja katsoo moraalisen arvioimisen opetuksessa paitsi mahdolliseksi, myös tärkeäksi, esittämättä kuitenkaan perustaa tämän arvioimisen lähtökohdaksi. Hänen esityksensä näyttää edellyttävän yhteistä objektiivista eettistä mittapuuta, jonka perusteella moraalikäsitteiden oikeellisuutta voitaisiin järkipäisesti arvioida. Wright ei tarjoa vastausta mittapuun puutteeseen eikä myöskään juurikaan kyseenalaista sellaisen mahdollisuutta. Kritikoin näkemystä tutkielman luvussa 4.2 monikulttuurisen moraalikasvatuksen mahdollisuuksien tarkastelemisen kautta. Luvussa 4.1 esitän Wrightin monikulttuurisuuskäsitteelle kritiikkiä, jossa painotan yhteisyyttä – erillisyyden sijaan – monikulttuurisuuskasvatuksen ideaalina. Moraalikasvatuksen suhteen painotan yhteisyyden perustuvaa kansalaismoraalia erityisyyttä tukevana ja mahdollistavana perustana ja eri moraalikäsitteiden limittäisyyden keskiönä.

Wright perustelee uskontopedagogiikkaansa oppilaan hengellisen kehityksen tavoitteen nojalla. Hänen mukaansa katsomusopetuksessa on huomioitava oppilaan identiteetille

tärkeät kysymykset, kuten kysymykset tarkoituksesta, merkityksestä, hyvästä ja pahasta eli lopulta kysymys maailman perimmäisestä luonteesta. Kysymykset nivoutuvat keskeisesti hyvän elämän määritelmän ympärille – toisin sanoen Wrightin mukaan on tarkasteltava opetuksen taustalla olevia käsityksiä hyvästä elämästä, sillä nämä arvot välittyvät väistämättä oppilaille. Hän esittää, että kokonaisvaltaisen liberalismiin vapauden ihanne ei ole riittävä määre hyvälle elämälle, sillä vapaus itsensä toteuttamiseen ilman mahdollisuutta halujen arviointiin vaikuttaa eettisesti ongelmalliselta mikäli oletetaan ihmisluontoon kuuluvan itsen tai muiden kannalta huonoja haluja. Vapauden ei tule olla hyvän elämän sisältö vaan pikemmin keino sen saavuttamiseen, minkä Wright katsoo opetusmallinsa taustalla olevan poliittisen liberalismiin hyveeksi. Poliittiseen liberalismiin kuuluu hänestä olennaisesti myös halujen rationaalinen arvioiminen ja huomion siirtäminen pelkästä itsetutkiskelusta ympäröivään todellisuuteen. (Wright 2007, 116-118.)

Wright väittää, että ihminen on väistämättä relationaalinen olento eikä yhteisöllisiä, katsomuksellisia vaikutteita voida sulkea kasvatuksen ja koulutuksen ulkopuolelle. Uskonto näyttää olevan yhteisöllisen ja yksilöllisen leikkauskohdassa, mikä tarkoittaa, ettei täysimittainen hengellinen kehitys voi toteutua vain yksilön omien tunneperäisten uskomusten tutkimisen kautta. Wrightin mukaan hengellinenkin identiteetti ei voi kehittyä pelkän itsetutkiskelun kautta, vaan se edellyttää ulkopuolista palautetta, jota on hylkäämisen sijaan arvioitava järkipäisesti. Hänen käsityksessään totuusväitteiden käsittelyn kautta saavutettava auktoriteettien järkipäisen arvioimisen kyky on olennainen osa poliittisen liberalismiin positiivista vapautta. (Emt., 119-120.)

Totuuden etsimisen voidaan väittää olevan väistämättä suvaitsematonta siksi, että kriittisen prosessin kautta osa totuusväitteistä on hylättävä kestävämmän. Käsityksen taustalla on Wrightin mielestä puutteellinen käsitys suvaitsevaisuudesta. Tällainen kokonaisvaltaisen liberalismiin periaatteellinen kaiken hyväksyvä suvaitsevaisuus pitää sisällään Edward Saidin ajatuksen toiseuden statuksen mitätöimisestä ylistämällä sitä eksoottisena ja toisaalta eristämällä tuttuus tälle toiseudelle miellettyjä uhkaavista piirteistä. Tällöin toiseuden autenttisuuden tunnustaminen vaikeutuu kun se samaistetaan tuttuun eikä tämän toiseuden esittämää totuutta voida enää pitää aidosti vaihtoehtoisena tai edes erillisenä. Wrightin mukaan toiseus on pidettävä aidosti toisena, jotta sosiaalisia konflikteja ja

erityisesti niiden syitä voidaan käsitellä ilman tekopyhyttä ja paternalismia. Käsitellen toiseutta ja sen tulkitsemisen implikaatioita Emmanuel Levinasin etiikkaa käsittelevässä luvussa 4.2.3. (Wright 2007, 120-121.)

Peruste totuuden etsimiselle totuuden arvokkuudesta itsessään on Wrightin esittämistä perusteista ongelmallisin. Voitaneen kyseenalaistaa totuuden itseisarvon tarve kuten John White tekee. Whiten mukaan esimerkiksi hyvän elämän tai vastuullisen yhteisöllisyyden taitojen opettamiselle on totuuden oikeutettu välinearvo. Hän kannattaa lopulta oppilaiden autonomian muodostumista itsessään arvokkaana opetuksen tavoitteena, mitä Wright pitää liiaksi sidoksena länsimaiseen liberalismiin ja erityisesti sekulaariin humanismiin. Wright ei kuitenkaan pysty lopullisesti perustelemaan totuuden itseisarvoisuutta suhteessa muihin itseisarvoihin, mutta puolustaa totuuden etsimisen oikeutusta väittämällä totuuden olevan *riittävän* itseisarvoinen. Lopulta hän puolustaa näkemystään totuuden arvosta vetoamalla perinteeseen: koska ihminen näyttää länsimaisen historian, kulttuurin ja sivistysperinteen perusteella pitäneen totuutta itsessään arvokkaana, voidaan totuudelle myöntää itseisarvo. (Emt., 122-127.)

Koska perimmäisen totuuden etsimisen itseisarvon osoittaminen on kysymyksenä tämän tutkielman tarkoitusten ulkopuolella en käsittele aihetta edellä esitettyä enempää. Huomautan kuitenkin, että myös Wright itse kohtaa totuuden etsimisen itseisarvoisuuden perusteessaan ongelmia, mikä herättää kysymyksen tämän etsimisprosessin lopullisesta relevanssista opetuksen kannalta. Jos itseisarvoa ei tunnusteta on kyseenalaistettava uskonnollisten totuusväitteiden käsittelemisen perusteet. Mikäli muut tarkoituksiperät voidaan toteuttaa ilman totuusväitteiden käsittelyä on keskityttävä totuuskysymysten käsittelemisen ongelmallisuuteen. Käsitellen luvussa 3.2 joitakin ongelmia, joita uskonnollisiin totuuskysymyksiin liittyy, painottaen erityisesti eksklusivistisen uskonnollisen realismin ongelmallisuutta opetuksen ymmärryskehystenä.

## **2.4 Päätelmiä uskonnon opetuksesta**

Andrew Wrightin kriittinen uskontopedagogiikka edustaa hänen oman määritelmänsä

mukaan kriittistä realismia. Toisin sanoen hänen mukaansa uskonnon opetuksessa tulee omaksua ymmärryskehys, joka lähtökohtaisesti pitää uskonnollisia totuusväitteitä aidosti todellisuuteen viittaavina, mikä tarkoittaa, että perimmäistä todellisuutta koskevilla uskonnollisilla lausumilla on totuusarvo. Vaikka tätä totuusarvoa ei voida kiistattomasti osoittaa, on Wrightin mukaan tärkeää puhua uskonnosta vähintään mahdollisena totuutena eikä esimerkiksi mielipiteenä tai tunteena. Hänestä vain totuuden mahdollisuuden tunnustamalla voidaan aidosti kunnioittaa tähän totuuteen perustuvan maailmankatsomuksen validiutta. Totuuden mahdollisuuden tunnustaminen on avain hengellisyyden tunnistamiseen, mikä taas on Wrightista monikulttuurisuuskasvatuksen perusta. Hän katsoo hengellisyyden tunnistamisen edesauttavan suvaitsevaisuuden perustana olevaa erilaisuuden kunnioittamista, mitä Wright kutsuu *uskonnolliseksi lukutaidoksi*. Vastaavasti totuusarvon tunnustaminen mahdollistaa totuusväitteiden vertailemisen, mikä edesauttaa oppilaan identiteetin kehittymistä: eettisten kysymysten täydeksi ymmärtämiseksi on Wrightin mukaan tarkasteltava maailman- ja siten elämäkatsomuksen takana olevia totuusväitteitä. Näiden totuusväitteiden vertaileminen ja niiden ristiriitaisuuksien kriittisen arvioimisen on tarkoitus mahdollistaa järkipäinen moraalinen arviointi ja sen perustalta eettisesti kestävämpään tuomitseminen.

Rosenblithin ja Priestmanin esitys herättää epäilyksiä Andrew Wrightin kriittistä uskontopedagogiikkaa kohtaan. Rosenblith näyttää tukevan Wrightin opetuskäsitystä, mutta yhtyy Priestmanin kritiikkiin totuusväitteitä käsittelevää opetusta kohtaan. Kaikki kolme kirjoittajaa tunnustavat uskonnon ja uskonnollisuuden kunnioittamisen tarpeellisuuden ja koulun tehtävän kunnioituksen edistämässä. Heitä seuraten näyttää kiistattomasti siltä, ettei koulu saa välttää uskonnon käsittelemistä. Myös totuusväitteiden merkitys uskonnon opetuksessa näyttää olevan tärkeä. Rosenblith ja Priestman päätyvät kuitenkin kääntämään huomion pois Wrightin painottamasta totuuden sisällöstä kohti totuuden luonnetta. Puolustan myöhemmässä käsittelyssä tällaista näkökulmaa uskonnon opetukseen. Väitän, että opetuksessa voidaan totuuden käsittelyssä keskittyä totuusväitteiden luonteen tarkasteluun menettämättä opetuksen suotuisia sivistyksellisiä tai identiteetin kehityksen kannalta tärkeitä vaikutuksia.

Nähdäkseni David Carr esittää esimerkin totuusväitteiden käsittelemisestä

riippumattomasta uskontokasvatusmallista. Hänen mukaansa uskonnollisista moraalikäsitteistä voidaan oppia ja uskonnollista lukutaitoa kehittää uskon traditioiden narratiivisen luonteen tai kertomuksellisuuden kautta, perehtymättä välttämättä itse uskuntoon ja sen totuusväitteisiin. Hänen mukaansa kuvailevaksi ja taiteelliseksi miellettyä uskonnollista narratiivista voi välittää saman moraalisen opetuksen kuin totuutta vastaavaksi miellettyä ilmoituksena. Tässä Carr painottaa uskonnon kulttuurista luonnetta ja kehottaa laajempaan yhteistyöhön oppiaineiden välillä tämän luonteen havaitsemiseksi. En käsittele tässä tutkielmassa vaihtoehtoisia uskonnon opetuksen malleja vaan tarkastelen pikemmin yksittäisiä, pääosin totuuskytymyksiin liittyviä uskontokasvatuksen piirteitä. (Carr 2007. Ks. myös McFall 1998.)

Esittelin edellä Andrew Wrightin kriittisen uskontopedagogiikan perustan, jota kommentoin ja kritikoin tutkielman seuraavissa luvuissa: kolmannessa pääluvussa tarkastelen tarkemmin uskonnollista totuutta ja totuuspuhetta ja neljännessä pääluvussa monikulttuurisuus- ja moraalikasvatusta. Väitän uskonnollisen totuuden ensisijaisuuden olevan ongelma uskonnon opetuksessa. Nähdäkseni totuuskytymyksiä ja erityisesti totuusväitteiden yhteensovittamattomuutta ja ristiriitaisuutta painottava opetus on katsomuksellisia ryhmiä erottelevaa, mikä toimii monikulttuurisuuskasvatuksen ihannetta vastaan. Totuusväitteille annettu asema on keskeinen sekä kulttuurisuuskasvatuksessa että moraalikasvatuksessa. Mielestäni molemmissa tulisi painotettaa pikemmin eri ryhmien yhteisyyttä kuin erityisyyttä. En väitä, että totuusväitteet tulisi täysin riisua opetuksesta, vaan ettei niitä tulisi käsitellä ensisijaisena tärkeinä uskonnollisuudelle tai uskonnollisten ryhmien identiteeteille. Yhteisyyden painottamisen ei tulisi myöskään vähentää eri uskonnollisten identiteettien erityisyyttä vaan mahdollistaa ja edistää näiden identiteettien ilmaisutapoja. Tämän mahdollistamisen kannalta katson tärkeäksi painottaa opetuksessa demokraattisen kansalaisuuden arvoja ja yleiseen vastuullisuuteen perustuvaa moraalisuutta. Mielestäni opetuksen ymmärryskehityksessä ensisijaiseksi tulisi asettaa yhteinen ihmisyyttä ja käsitellä katsomuksellista erityisyyttä sen kautta ja siihen nähden toissijaisina. Aloitan näkemykseni perustelemisen tarkastelemalla seuraavassa pääluvussa uskonnollista totuutta ja totuuspuhetta.



### **3 USKONTO JA TOTUUS KASVATUKSESSA**

Kritikoin tässä luvussa Andrew Wrightin näkemystä uskontorealistisesta uskonnon opetuksen ymmärryskehystenä. Aloitan käsittelyn tarkentamalla Wrightin näkemystä uskonnollisuuden luonteesta ja koetun uskonnollisuuden suhteesta uskontoon. Hänen esityksensä nojaa paljolti juuri tietynlaiseen uskonnon määritelmään, jossa uskoa ei voida mieltää toisaalta liian yleisluontoiseksi, toisaalta taas liian yksilölliseksi. Wright esittää, että uskonto on olennaisesti yksilön hengellisyyttä, mutta voimakkaasti uskon tradition muotoilemaa ja ohjaamaa.

Wrightin näkemysten käsittelemisen jälkeen tarkastelen uskonnollisten totuusväitteiden totuusarvon ja sen tietämisen ongelmallisuutta, erityisesti uskonnon opetuksen kontekstissa. Keskeisimmäksi ongelmaksi nousee tällöin eri maailmankatsomusten keskinäinen poissulkevuus monikulttuurisuuskasvatuksen näkökulmasta: miten voidaan opettaa erilaisia ja keskenään ristiriitaisiakin katsomuksia totuutena ilman konfliktia? Luvussa 3.3 käsittelen uskonnollisen totuuspuheen luonnetta ja niitä ongelmia, joita siihen liittyy uskontorealistisessa ymmärryskehyksessä. Huomionarvoisin ongelma liittyy uskonnollisen puheen ymmärrettävyyteen niin sanotun uskonnollisen kielipelin ulkopuolella.

#### **3.1 Kriittisen uskontopedagogiikan ymmärryskehys**

Seuraavassa käsittelen Andrew Wrightin esitystä uskonnollisen uskon luonteesta,

uskonnollisten totuusväitteiden ontologiasta ja partikulaarisesta uskonnollisuudesta uskonnon opetuksen perustana. Wrightin uskontopedagogiikan perimmäisenä ajatuksena on kantilainen käsitys todellisesta maailmasta transsendenttina ja havaintojen tavoittamattomissa olevana. Koska pääsy tähän perimmäiseen todellisuuteen on aina immanentin maailman medioimaa, joudutaan Wrightin mukaan maailmankuvaa konstituovien totuusväitteiden omaksumisessa turvautumaan auktoriteetteihin. Wrightin esitys kriittisen uskontopedagogiikan johtoajatuksiksi on näiden uskonnollisten tai sekulaarien maailmankatsomuksellisten auktoriteettien kyseenalaistaminen, jonka tavoitteena on paljastaa totuusväitteiden luonne ja epäkohdat erityisesti niiden eettisten implikaatioiden kannalta. Uskonnon opetuksessa tulee hänen mukaansa ottaa lähtökohdiksi partikulaaristen uskontojen näkökulmat, kun taas sekulaareja näkemyksiä tulee käsitellä vertailukohtina. (Wright 2007, 131-132.)

Uskonnon opetuksen perustaksi Wright esittää kolme keskeistä lähtökohtaa, joiden kautta uskonnon tarkasteleminen tulisi aloittaa. Ensiksi, on keskityttävä transsendenttiin – perimmäiseen todellisuuteen välittömän havainnon takana tai ulkopuolella. Toiseksi, yleisen uskonnollisuuden sijaan on keskityttävä partikulaarisiin uskonnollisiin traditioihin ja yhteisöihin transsendenttia koskevien totuusväitteiden totenapitäjinä<sup>5</sup>. Kolmanneksi, on keskityttävä pelastuksellisiin yhteisöihin, jotka esittävät uskomuksensa pelastukseen tai valaistumiseen suuntautuvina. (Emt. 132.)

Wrightin mukaan uskonnollisiin traditioihin liittyvät uskomukset todellisuuden luonteesta läpäisevät niitä totena pitävien elämää ja arkitodellisuutta. Toisin sanoen uskonnollinen elämäntutkimus on voimakkaasti ellei täysin sidoksissa maailmankatsomuksen perustalla olevien todellisuususkomusten totuusväitteisiin. Tämä on, kuten olen aiemmin tässä tutkielmassa esittänyt, Wrightin uskontokäsityksen ydin. Seuraavassa luvussa tarkastelen hänen esitystään uskovan uskon luonteesta eli sitä, miten uskova suhtautuu uskonsa kohteiden todellisuuteen. Käsittelyn tarkoituksena on havainnollistaa uskonnollista elämäntutkimusta ja uskonnollisuuden merkitystä maailmankatsomuksen ja identiteetin kannalta. Uskonnollisen uskon maailmankatsomuksellinen merkitys on Wrightin mukaan tärkeä uskonnon opetuksen lähtökohta ja ymmärryskehyksen perusta. (Emt. 132-133.)

---

<sup>5</sup> *bearer*

Uskonnollisen realismin kyseenalaistaminen pragmatististen totuuskäsitteiden nojalla on Wrightin mukaan postmodernismin aikaansaannos – voitaneen sanoa käytännön toimivuuden menneen totuuden etsimisen edelle. Arvo- ja totuusrelativismi uskon totuuttavastaavuuden suhteen on hänen mukaansa kokonaisvaltaisen liberalismien ilmiö. Postmodernistinen elämän- ja maailmankatsomuksellinen sallivuus uskonnon opetuksen ymmärryskehystenä on Wrightin mukaan näennäistä ja todellisuudessa vapauttavan sijaan rajoittavaa, sillä se kyseenalaistaa muiden näkemysten arvot ja niiden opettamisen indoktrinaationa kyseenalaistamatta kuitenkaan omia arvojaan. Wright vie liberalismikritiikkinsä käsitykseen, jonka mukaan kokonaisvaltainen liberalismi estää kulttuurin omaksumista ja siihen samaistumista siihen liittyvän katsomusrelativismin takia. (Wright 2007, 138.)

Koska usko näyttää olevan uskovalle totta, on Wrightin mukaan uskonnon opetuksen lähtökohdaksi otettava uskonnollinen realismi. Hän väittää, että empiirinen todistusaineisto näyttää kiistattomasti tukevan käsitystä uskosta realistisena suhtautumisena uskon tradition totuusväitteisiin. Hän lisää, että reduktionistinen käsitys uskosta maailmaa merkityksellistävänä terapeuttisena fiktiona on ensisijaisesti postmodernistinen akateeminen konstruktio. Kuten aiemmin esitin, on opetuksen Wrightin mukaan tuettava oppilaan hengellistä kehitystä, mihin uskonnollisen realismin ymmärryskehys opetuksessa luo tilaa ja resursseja. Uskonnollisuuden ilmiön kyseenalaistamisen suhteen todistamisen taakka näyttää Wrightista olevan kriitikoilla, sillä todistusaineisto näyttää puoltavan realistista suhtautumista uskontoon: ”järkevä vaihtoehto on aloittaa uskonnon tutkiskelu hyväksymällä uskonnollisten uskomusten nimellisarvo: todistamisen taakka on niillä, jotka haluavat kumota niiden perustavan realistisen luonteen.”<sup>6</sup> (Emt., 140.)

### **3.1.1 Erityisestä yleiseen uskonnollisuuteen**

Uskonnon ja uskonnollisten totuusväitteiden tarkastelun ymmärryskehykseksi tulee Andrew Wrightin mukaan ottaa uskonnollinen realismi ja opetuksen lähtökohdaksi

<sup>6</sup> ”the common sense option is to begin the exploration of religion by taking religious beliefs at face value: the burden of proof lies on those who wish to refute their basic realistic orientation.” (Wright 2007, 140.)

partikulaariset uskonnolliset traditiot. Koska uskonnon partikulaarisuuden redusoiminen yleisuskonnollisuudeksi tai konstituiviksi henkilökohtaisiksi uskomuksiksi on paitsi uskonnollista elämänaluetta väheksyvää myös uskonnollisuuden luonteen kannalta virheellistä, on Wrightin mukaan näitä ilmiöitä tarkasteltava partikulaarisen uskonnollisuuden kautta. Siirtymä on siten partikulaarisesta eli erityisestä universaaliin eli yleiseen, mutta toisaalta jaetusta traditiosta yksilölliseen uskoon. (Wright 2007, 140-141.)

Partikulaaristen uskon traditioiden käsitteleminen totuusväitteiden yhteydessä nostaa esille inklusiivisuuden ja eksklusiivisuuden ongelman. Ensimmäisen mukaan mikään uskonto ei ole ainoana oikeassa totuuden suhteen vaan useampiin uskontoihin liittyy totuutta. Jälkimmäisen mukaan taas vain yksi uskonnollinen traditio voi todellisuuskäsityksissään olla oikeassa ja ainoa keino pelastukseen tai valaistukseen. Wrightin esityksessä yleisuskonnollinen uskonnon opetus ilmentää inklusiivista käsitystä. Esimerkiksi inklusiivisesta opetuskehyksestä hän ottaa John Hickin ehdotelman, jonka mukaan transsendentin kokemus jäsentyy kulttuurien vaikutuksesta eri uskonnollisiksi traditioiksi. Tällöin kaikki partikulaariset uskonnot ovat yleisuskonnollisuuden eri ilmenemismuotoja, ja niillä on yhteisen perustansa vuoksi yhtäläinen pelastava vaikutus. Käsitelen Hickin inklusiivista realistista pluralismia tarkemmin luvussa 3.2.1. (Emt., 140-143. Ks. myös Barnes & Wright 2006.)

Wright kritikoi yleisuskonnollisuuden käsitettä ja sen käyttökelpoisuutta uskonnon opetuksessa. Hän esittää, että partikulaaristen uskontojen totuusväitteitä on käsiteltävä opetuksessa aina ensisijaisina ja traditioiden välillä ilmenevää yhtäläisyyttä toissijaisena. Hänen keskeisin argumenttinsa yleisuskonnollisuutta vastaan on, ettei se vastaa koettua uskonnollisuutta. Yleisuskonnollisuuden käsite kuvaa pikemmin tiettyä ideaalia kuin todellista asiaintilaa ja on Wrightin mukaan ensisijaisesti länsimaisen filosofian tuote ja pääosin akateemisen diskurssin väline. Yleisuskonnollisuus ymmärryskehyksenä kantaa hänen mukaansa mukanaan länsimaisen filosofian perinnettä ja liberalismiin aatetta – yleisuskonnollinen opetus on tällöin indoktrinoivaa, ellei ”tunnustuksellista”. Wright esittää jopa, että yleisuskonnolliseen opetukseen liittyy käsitys eksklusiivisten totuusväitteiden tunnustamisen yhteiskunnallisesti haitallisuudesta. (Wright 2007, 144-148.)

Philip Barnes liittyy Wrightin esittämään yleisuskonnollisuuden kritiikkiin tarkastelemalla Friedrich Schleiermacherin esittämää käsitystä sisäänpäin kääntyneestä uskosta. Uskonnon kohteena on tässä näkemyksessä yksilöllinen uskonnollinen kokemus, jolloin uskonnon ulkoiset muodot ovat vain kokemuksen ilmaisuja ja esineellistyksiä. Uskonnollinen moraalit ja doktriinit ovat tällöin väistämättä toisen käden tulkintoja ja siten uskonnollisuuden kielellistämisen ja julkituomisen epätarkkoja yrityksiä. Yleisuskonnollinen totuus on näkemyksen mukaan tavoitettavissa korkeintaan intuitiolla, mutta ei järjellä tai rationaalisen tarkastelun kautta. Barnesin ja Wrightin mukaan uskon kohteen sisäistäminen johtaa uskontojen yhdenmukaistamiseen, sillä tällöin eri uskonnot olisivat vain tulkintoja pohjimmiltaan arvioimattomissa olevasta yleisuskonnollisesta kokemuksesta. Tällainen lähestymistapa tarjoaa heidän mukaansa uskonnon opetukselle syyn kiertää kilpailevien uskonnollisten totuusväitteiden käsittelemisen, sillä jos kaikilla uskonnoilla on yhtäläinen pelastuksellinen vaikutus, ovat näiden uskontojen erimielisyydet toissijaisia ja niiden käsitteleminen tarpeetonta. Heidän mukaansa tällainen inkluivistinen lähestymistapa ei kehitä monikulttuurisuuskasvatuksen suvaitsevaisuuden tavoitetta, sillä se väheksyy uskonnollista erilaisuutta ja erityisyyttä. (Barnes & Wright 2006, 67-68.)

Kokemustavastaavuuden lisäksi keskeisin, aiemmin käsitelty peruste partikulaarisuuden lähtökohdaksi uskonnon opetukselle on Wrightin käsitys kriittisestä pedagogiikasta. Hänen mukaansa opetuksen tarkoitus on tukea oppilaiden omakohtaisia, itselähtöisiä tulkintoja uskonnoista ja heidän pyrkimystään muotoilla niiden pohjalta oma käsitys ja mielipide esimerkiksi uskonnollisesta väkivallasta ja muista uskonnon haitallisiksi katsotuista ilmiöistä. Tämä sen sijaan, että esitettäisiin valmiiksi rajattu<sup>7</sup> esitys. Wrightin mukaan uskonnollisen konfliktin esittäminen itsenäisenä ja avoimena eriäville näkökannoille synnyttää pitkällä aikavälillä sosiaalista harmoniaa. Hänen strategiansa omaksuminen edistää sosiaalista harmoniaa auttamalla luomaan oikeaoppisesti informoidun yhteiskunnan ja, kiinnostavasti, estämällä perusarvoiltaan liberalismiin sitoutumattomien yksilöiden ja yhteisöjen syrjintää, jota suljettuun liberalismiin pakottaminen näyttää hänestä edistävän. Seuraavassa luvussa käsitelen Wrightin näkemystä maailmankatsomuksellisesta traditiosta uskonnon opetuksen ensisijaisena tarkastelukohteena. (Emt. 148.)

---

<sup>7</sup> *pre-packaged*

### 3.1.2 Yhteisestä traditiosta yksilölliseen kokemukseen

Andrew Wright haluaa säilyttää uskonnon määritelmällisen itsenäisyyden edellä esitetyn partikulaarisen ja universaalisen uskon välisen erottelun lisäksi myös tietynlaisen yhteisen ja yksityisen uskon välisen erottelun avulla. Hän esittää, että uskonnollisuus on sidoksinen traditioon ja ettei uskonto ole vain yksittäisten henkilökohtaisten uskonnollisten kokemusten summa. Hän esittää uskontokäsityksensä paljolti Robert Jacksonin uskontokäsityksen kritiikkinä. Jacksonin mukaan uskonto on keinotekoinen nimike löyhästi yhtenäisten joukkojen löyhästi yhteneville kokemuksille vailla substantiaalista identiteettiä. Wright vastaa: ”jos uskonnollisilla yhteisöillä ei ole substantiaalisia kollektiivisia identiteettejä ne eivät enää voi tarjota suhteellisen vakaita, koherentteja ja erityislaatuisia totuusväitteitä.”<sup>8</sup> Jos uskonto siis palautetaan pelkäksi yksilöiden hengellisten kokemusten yhtäläisyydeksi, uskonnolliset totuusväitteet menettävät vakautensa, koherenssinsa ja erityisyytensä ja, voitaneen olettaa, myös kriittisen vertailtavuutensa. (Wright 2007, 149-150. Ks. myös Wright 2008.)

Jackson esittää, että essentialistisen käsityksen välttämiseksi olisi uskonnon opetuksessa tarkasteltava uskontoa ensisijaisesti yksilöllisenä kokemuksena, josta ilmiö yleistettäisiin ryhmätasolle ja lopulta tradition kontekstiin. Uskonnollisuutta tulisi tarkastella erillään konstruoidusta traditiosta ja sen leimaavia stereotypioita välttäen. Jackson, kuten Hick edellä, esittää opetuksen lähtökohdaksi yleisuskonnollista näkökulmaa. Siinä missä Hickin uskontokäsitys perustuu partikulaaristen uskontojen moneuteen, alkaa Jacksonin käsitys yksilöille tyypillisistä uskon kokemuksista, jotka lokeroituvat uskonnoiksi. (Wright 2007, 150-152.)

Jacksonin huomio essentialistisen uskontokäsitykseen sisältyvästä uskonnon leimaavuudesta liittyy läheisesti monikulttuurisuuskasvatukseen. Siinä missä Wrightin monikulttuurisuuskasvatuksen tavoitteina näyttävät olevan uskonnollisen realismin säilyttäminen ja tunnustaminen ja siten yksilöllisen uskonnollisen identiteetin

<sup>8</sup> ”if religious communities do not possess substantial collective identities they can no longer offer relatively stable, coherent and distinctive truth claims” (Wright 2007, 150.)

vahvistaminen, näyttää Jackson tavoittelevan pikemmin kasvattamista uuteen uskonnon määritelmään, joka painottaisi monimuotoisuutta inhimillisenä, maailmakatsomuksia ja kulttuureja yhdistävänä tekijänä. Wrightille toiseus näyttää olevan on ideologista, jäykkää ja yhteensovittamatonta, mutta uskonvapauden myötä välttämättä tunnustettavaa erilaisuutta. Jacksonilla toiseus näyttäytyy pikemmin henkilökohtaisena, liukuvana ja yksilötasolla sovinnollisena. Wright näyttää kannattavan toisen kulttuuri-identiteetin arvostamista ja tämän arvon ymmärtämistä, kun taas Jackson vaikuttaa suuntaavan huomion yksilön arvoon ja kulttuuri-identiteetin positiiviseen hajanaisuuteen. Kriittisen monikulttuurisuuskasvatuksen käsittelyssäni tutkielman neljännessä pääluvussa palaan kulttuurin jäykkään määritelmään ja sen implikaatioihin rasisminvastaisen kasvatuksen kannalta.

Wright kritikoi Jacksonin määritelmää väittämällä, ettei partikulaarisen uskonnon tarvitse olla määritelmällisesti dikotominen, joko essentialistinen tai arbitraarinen konstruktio. Hänen mukaansa uskonnolla voi olla substantiaalinen, joskin essentialismia välttävä identiteetti - uskonnolla voi siis olla pysyvä olemus ilman, että se on itsenäisesti olemassa. Wrightin edustaman kriittisen realismin mukaan on mahdollista tunnistaa todellisuudessa ilmeneviä säännönmukaisuuksia, mutta välttää havaintojen ja niistä muodostettujen teorioiden määrittämistä muuttumattomiksi essentialistisiksi totuuksiksi. Uskonnollinen tulkinta on tällöin verrattavissa luonnontieteelliseen teorianmuodostukseen, sillä molemmassa havainnot ovat itsessään tyhjiä ilman niiden merkitystä hahmottavaa teoretisointia. Eri uskonnot ovat esityksiä perimmäisestä totuudesta, todellisuudesta immanentin takana. Tulkinnassa tapahtuu siirtymä kuvauksesta selitykseen. (Emt., 153-154.)

Wrightin määritelmä pyrkii välttämään edellä esiteltyjä yleisuskonnollisuuden muotoja. Hänen määritelmänsä tulee siis välttää uskontojen yhtenäistämistä ja toisaalta hajaannuttamista – säilyttää eksklusiivisuus ja välttää reduktionismia. Wrightin ongelmana on oikeuttaa itsenäisen erityisen tradition keskeisyys traditioiden moneudessa ja osoittaa uskonnon olevan enemmän kuin uskovien kokemusten summa ja nimike. Hänen ratkaisunsa on määritellä uskonto kollektiiviseksi intentionaalisuudeksi ja uskon traditio kollektiivisen intentionaalisuuden kantajaksi ja välittäjäksi. Wrightin mukaan uskonnolliset

traditiot eivät synny yksilöiden intentionaalisista valinnoista, vaan näiden jakamasta ja heistä riippumatta ohjautuvasta tarkoituksellisuudesta. Tätä intentionaalisuutta ilmentävät prototyypiset uskon ja uskonharjoittamisen muodot, jotka eivät kuitenkaan määritä uskontoa, vaan ovat pikemmin sen substantiaallinen kuvaus. Uskonnon prototyyppi ei siten ole essentialistinen määritelmä eikä arbitraarinen konstruktio. (Wright 2007, 154-156.)

Wright viittaa John Searleen kollektiivisen intentionaalisuuden määrittelyssään. Searle tarkoittaa tällä yhteistoimintaa ja siihen liittyviä jaettuja intentionaalisuustiloja eli toisin sanoen joukkojen yhteistä suuntautuneisuutta ja suunnitelmallista toimintaa. Hän valaisee käsitettä sanomalla, että tällaista jaettua intentionaalisuutta voi esiintyä esimerkiksi jazz-muusikoiden musisoinnissa tai vaihtoehtoisesti nyrkkeilyottelussa, mutta toisaalta ei pahoinpitelyssä. Searlesta yhteiskunnan ymmärtäminen edellyttää tällaisten ”minä aion” ja ”me aiomme” tilojen suhteiden sisäistämistä ja väittää, ettei jaettua intentionaalisuutta voida redusoida yksilöiden aikomusten summaksi. Yksilön intentionaalisuus on joukossa sekä johdettu joukon intentionaalisuudesta että siitä riippuvainen. ”Minä aion + sinä aiot = me aiomme” kääntyy tällöin muotoon ”me aiomme, joten sinä aiot ja minä aion”<sup>9</sup>. (Wright 2008, 9.)

Searlen mukaan haluttomuus hyväksyä edellä esitetty kollektiivisen intentionaalisuuden määritelmä johtuu sen näennäisesti edellyttämästä valinnasta aikomuksen sisäisen ja ulkoisen ohjautuneisuuden välillä. Käsitteen mukaan joukon intentio muodostuu joko sen jäsenten yksittäisistä aikomuksista tai jonkinlaisen jaetun ylemmän tietoisuuden mukaan. Hän kieltää yksittäisten aikomusten liittyneisyyden johonkin essentialistiseen transsendenttiin tietoisuuteen, kuten myös nominalistisen lähestymistavan vain nimellisen kollektiivisuuden. Kollektiivinen tietoisuus on pikemmin sosiaalinen fakta kuin heikko sosiaalinen konstruktio. Wrightin mukaan yksilöllinen traditiosta poikkeava usko ei ole määritelmällisesti erillinen vaan tällainen usko on ainoastaan yksilöllisen intentionaalisuuden heikentynyttä harmonisuutta tradition prototyypisen intentionaalisuuden kanssa. (Wright 2008, 9-10.)

---

<sup>9</sup> “you intend + I intend = we intend”, “we intend, therefore you intend + I intend” (Wright 2008, 9.)



### 3.1.3 Päätelmiä Wrightin ymmärryskehystä

Edellä esitetyt argumentit yleisuskonnollista uskonnon opetusta vastaan ovat mielestäni heikkoja. Kokemustavastaamattomuuden kritiikki on yksilötasolla olennainen, mutta joukkotasolla heikompi argumentti. Suuremmassa joukkojen, yhteisöjen ja kulttuurien mittakaavassa traditioiden sisäinen hajanaisuus hämärtää yksittäisten uskonnollisten traditioiden rajoja ja voitaneen väittää henkilökohtaisen kokemuksen nousevan keskiöön: Moniarvoisessa, globaalissakin elinympäristössä yksilöllinen kokemus voi näyttää yhtäaikaaisesti usean maailmankatsomuksen kanssa yhtenevältä. Laajemmasta perspektiivistä uskon epäselvä tai arbitraariselta vaikuttava suuntautuneisuus vaikuttaa yleisuskonnollisuudelta. Sama perustelu koskee uskonnon määritelmää. Juuri moninaisuus ja partikulaarisuuden rajojen epäselvyys ja muotoutuva luonne tekee myös Wrightin painottamasta perheyhtäläisyydestä keskeisen. Uskontojen perheyhtäläisyys tavoittelee sitä kokemuksellisuutta, joka uskonnollisuuteen näyttää olennaisesti kuuluvan ja joka välttää yksiselitteistä määritelmää. Nähdäkseni tämä uskon kokemuksellisuus tai uskonnollinen elämänalue on se, mitä Wright haluaa käsityksessään suojella. Tämä uskonnon kokemuksellisuus on nähdäkseni miellettämissä uskontoja yhdistäväksi piirteeksi ja lopulta yleisuskonnollisuudeksi.

Kritiikki filosofian analyttisyyttä ja uskontoa tarkastelevaa akateemista uskontotiedettä kohtaan on ristiriitaista – miksi partikulaarinen uskonto ja uskonnollisuus määritelmien olisivat Wrightin kannattaman kriittisen tarkastelun ulkopuolella? Kriittinen tarkastelu ei suoraan johda hylkäämiseen tai arvottamiseen, joten uskontokriittisyys ei ole suoraan uskontovastaisuutta. Lopulta, Wrightin kritikoiman kokonaisvaltaisen liberalismiin voitaneen sanoa olevan samalla tavalla ideaali kuin yleisuskonnollisuuden ja vastaavan vain osittain, jos lainkaan, kokemusta. Wrightin esittämänä liberalismi on itselleen sokea ja siten väistämättä arvoihinsa pakottava.

Esittelen seuraavassa luvussa käsityksiä uskonnollisen totuuden luonteesta ja totuuskäsityksen merkityksestä uskonnollisen moninaisuuden kannalta. Käytän ensisijaisena lähteenäni Nathan S. Hilbergin teosta *Truth and Religious Diversity* (2008),

jonka kautta pyrin kritikoimaan Andrew Wrightin uskontorealistista opetusmallia. Aloitan luvun käsittelemällä uskonnollista realismia, jonka jälkeen esittelen näkemyksiä, joita Hilberg kutsuu irrealistisiksi käsityksiksi uskonnollisesta totuudesta. Pyrin lopulta arvioimaan uskonnollisten totuusväitteiden sopivuutta kasvatuksen suuntaviivoiksi.

### **3.2 Uskon ontologia**

Nathan S. Hilberg esittää uskonnollisen kielen tulkinnassa olevan kaksi päälinjaa, realismi ja irrealismi, joista jälkimmäisen hän jakaa antirealismiin ja non-realismiin, päätyen lopulta kolmeen tulkintavaihtoehtoon. Ensiksi, uskonnollisen realismin mukaan uskonnolliset totuusväitteet voivat viitata objektiiviseen todellisuuteen ja niiden kohteet ovat olemassa ihmisen toiminnasta riippumatta. Toiseksi, antirealistisen käsityksen mukaan uskonnolliset totuusväitteet eivät vastaa todellisuutta. Kolmanneksi, nonrealismin mukaan uskonnollisten totuusväitteiden totuudellisuutta ei voida arvioida, ja ne eivät tee väitteitä objektiivisen todellisuuden luonteesta. Seuraavassa käsittelyssä käytän Hilbergin jaottelua, ellei toisin mainita. (Hilberg 2008, 2, 15.)

Sekä realistinen että irrealistinen lähtökohta uskonnollisiin väitteisiin osoittautuvat ongelmallisiksi monikulttuurisuuskasvatuksen kannalta. Hilbergin mukaan realismiin sisältyvä eksklusivismi aiheuttaa väistämättä ongelmia uskonnollisen moninaisuuden konseptille. Mikäli kahden uskonnon totuusväitteet ovat toisiinsa nähden ristiriitaisia, ei niitä molempia voida pitää aitona totuutena. Periaatteessa korkeintaan yksi uskonto on tällöin oikeassa totuuden suhteen, jolloin eriävät näkemykset ovat väistämättä virheellisiä. Tällainen lähtökohta voidaan katsoa epäedulliseksi jos kasvatuksen tavoitteiksi asetetaan katsomuksellinen hyväksyntä ja sen kautta valmentaminen osaksi monikulttuurista yhteisöä ja moniarvoista yhteiskuntaa. (Emt., 2-3.)

Andrew Wright esittää, ettei opetuksessa tule välttää Hilbergin ongelmallisiksi katsomia totuusväitteiden välisiä ristiriitaisuuksia, sillä juuri ristiriitaisuuden käsittelemisen kautta oppilaille voidaan Wrightin mukaan välittää uskonnollisen totuuden ja auktoriteetin kriittisen arvioimisen taito. Vaikuttaa kiistattomalta, että monikulttuurisessa yhteisössä on

olemassa ristiriitaisia toisiinsa sovittamattomia totuuskäsityksiä, jolloin tällaisessa yhteisössä elämiseen tulisi valmentaa tarjoamalla yhteensopimattoman erilaisuuden ymmärtämisen välineitä. Wrightin mukaan vain uskonnollisten totuuskäsitysten erityisyyden ja totuuttavastaavuuden mahdollisuuden tunnustaminen säilyttää niiden arvon ja täten uskonnollisen identiteetin integriteetin. Totuuskysymyksen välttäminen johtaisi uskonnon tarkastelemiseen yhtenä kulttuurin ilmiönä ja totuuteen pohjautumattomana yleisuskonnollisuuden ilmentäjänä. Wrightin mukaan uskonnollisten kulmien poishiominen väheksyy uskonnollista elämänaluetta ja tekee uskontoon pohjautuvan etiikan tyhjäksi. (Wright 2007.)

Hilberg puhuu non-realismista samassa merkityksessä kuin Wright edellä. Kuten antirealismi, myös nonrealismi suhtautuu uskontoon väärin tavalla<sup>10</sup> siten, että se riisuu totuusväitteiltä totuusarvon ja siten muuttaa ratkaisevasti niiden merkitystä. Siinä missä antirealismi kieltää uskon totuuden mahdollisuuden, nonrealismi pitää tiedon varmuutta ongelmallisena ja pitää uskontoa sen sijaan tietyn kulttuurin konstruktiona, uskonnon totuutta perspektiivisidonnaisena ja sen totuuspuhetta ei-propositionaalisenä. Wright mieltää irrealistiset näkemykset indoktrinoiviksi: antirealismi indoktrinoi ateismiin, kun taas nonrealismi indoktrinoi kokonaisvaltaisen liberalismiin käsitykseen itseisarvoisen vapauden ylimmästä arvosta. (Hilberg 2008, 2-15.)

Esitellessään uskonnollista realismia Hilberg käyttää pohjanaan ensisijaisesti William Alstonin esitystä, painottaen erityisesti uskonnollisen moninaisuuden ongelmaa. Tällöin keskeisimmäksi kohoaa kysymys valinnasta useiden toistensa kanssa ristiriitaisten maailmankatsomusten välillä, kun niiden totuusväitteiden vastaavuutta todellisuuden kanssa ei voida tarkistaa. Mikäli katsomuksilla oletetaan olevan samat episteemiset arviointiperusteet, näyttää yhden suosimisen oikeana olevan lopulta satunnaista tai ainakin järkipäiseen valintaan perustumatonta. (Emt., 14-15.)

Realismin näkökulmasta tarkasteltaessa uskonnollista väitettä on ongelmallista päätellä tapa, jolla kielellinen väite vastaa todellisuuden viittauskohdettaan. Aleettisen tai totuutta koskevan realismin kielelle on kolme kriteeriä. Väitteiden tulee olla faktuaalisia väittämiä,

---

<sup>10</sup> *revisionary*

jotka ovat joko oikeita tai väriä niiden totuuttavastaavuuden mukaan ja niiden totuuden ehtojen tulee olla itsenäisiä, kokijasta riippumattomia. Esimerkiksi pragmatismi ei täytä toista ehtoa ja kantilaisuus kaatuu kolmanteen, mielestä riippumattomuuden kriteeriin. Uskonnollisen totuuden totuusarvon riippumattomuus kokijasta on keskeisin realismia ja nonrealismia erottava tekijä. Irrealistinen näkemys voi pitää sisällään väittämien luonnetta ja niiden totuuttavastaavuutta koskevat kriteerit, mutta sillä ehdolla, että totuuskäsitykset ovat yksilöstä riippuvaisia, hänelle tosia. (Emt., 15-16.)

Hilberg pitää olennaisena, että tehdään erottelu episteemisen ja totuutta koskevan realismin välillä. Ensimmäisellä viitataan käsitykseen ehdoista, joiden perusteella totuususkomusta voidaan pitää oikeutettuna, ja jälkimmäisellä käsitykseen siitä, mikä on totta. Toisin sanoen edellinen määrittää uskomuksen oikeutusta ja jälkimmäinen sen sisältöä. Erottelu on tärkeä realismin, mutta ei irrealismin kannalta, sillä irrealistisessa ymmärryskehyksessä jumaluuden olemassaolon ja tähän uskomisen perusteiden välillä ei ole jäykkää yhteyttä. Irrealistille jumala voi olla olemassa ilman, että asiointilat siihen suoraan viittaisivat. Irrealistinen katsanto uskontoon voi pitää sisällään jumalan olemassaolon kognitiivisenä konstruktiona, mutta ei vaikuttajana, jolloin jumalan vaikutusvalta ulottuu korkeintaan yksilöön itseensä. Käsitys suoraan maailmaan vaikuttavasta jumalasta edellyttää täten uskonnollista realismia. (Emt., 18-19.)

Edellisen perusteella irrealistinen uskonnollisuus vaikuttaa vaihtoehtona kyseenalaiselta, mikäli halutaan uskonnon opetuksen seuraavan Andrew Wrightin esittämää mallia. Wright esittää eksplisiittisesti, ettei uskonnollisten totuusväitteiden totuusarvoa voida kieltää tai kiertää opetuksessa, vaan väitteitä tulee käsitellä aidosti maailman luonnetta kuvaavina – toisin sanoen edellä kuvan uskonnollisen realismin mukaisesti. Irrealistinen, totuusväitteen ja sen totuuden, tässä tapauksessa jumaluskomuksen ja jumalan olemassaolon välisestä suhteesta kiinnostumaton katsomus ei saa sijaa Wrightin pedagogiikassa. Hän pikemmin tuomitsee tällaisen lähtökohdan oppimiselle haitallisena, Hilbergin sanoin vääristävänä tulkintana uskonnollisen totuuden luonteesta ja sisällöstä. Seuraavassa tarkastelen tarkemmin uskonnollisen realismin ja uskonnollisen moninaisuuden ristiriitaisuutta pyrkien arvioimaan, mitä implikaatioita realismista seuraa monikulttuurisuuskasvatuksen hankkeelle.

### 3.2.1 Eksklusivismi uskonnollisessa realismissa

Nathan Hilberg valaisee realismiin sisältyvää uskonnollisen moninaisuuden ongelmaa Andrew Wrightinkin kritikoiman John Hickin kautta. Hänen ehdotelmansa esittää uskonnollisen realismin muodossa, joka sallii inklusivistisen pluralismin, kuitenkin vääristämättä totuusväitteiden luonnetta. Hickin esitystä näytetään tyypillisesti pidettävän uskonnollisen pluralismin perusteoksena ja esimerkiksi monet tässä tutkielmassa käytetyistä artikkeleista viittaavat Hickiin pluralismin käsittelyssä – tosin usein kritiikin muodossa.

Hickin näkemys uskonnollisesta realismista on leimallisen kantilainen hänen esittäessään, että on olemassa jumalallinen noumenaalinen todellisuus, joka ilmenee erilaisina uskonnollisina kokemuksina. Käsitys jumalasta noumenaalisena viittaa eritoten tähän tuntemattomana, jolloin totuususkomukset ovat väistämättä tiedonkäsittelyn medioimia. Tiedonkäsittelyä ohjaavat kulttuuriset piirteet, mikä tarkoittaa, että kulttuuri antaa muotoa uskonnolle siinä missä uskonto muotoilee kulttuuria. Hilberg vetoaa William Alstoniin kritikoidessaan Hickin näkemystä. Alstonin mukaan uskonnollisen palvonnan kohteet ovat näkemyksessä fenomenalisesti, mutta eivät noumenaalisesti reaalisia. Tästä seuraa, ettei palvonta tai uskonnollinen kieli kohdistu jumaluuteen itseensä, vaan fenomenalisiin representaatioihin. Tämä fenomenaalinen jumaluus on inhimillisestä kognitiosta riippuvainen, joten Hickin pluralismia ei voida pitää realismina. Kantilaisen lähtökohtansa vuoksi Hickin suurin ongelma on fenomenalisen ja noumenaalisen jumaluuden välisen yhteyden esittäminen. Koska noumenaalisen tietäminen on mahdotonta, täytyy jumaluuden olemassaololle olla fenomenaalinen osoitus. ”se, että x:llä on fenomenaalinen olemassaolo ei kerro meille mitään x:n olemassaolosta itsessään.”<sup>11</sup>. Jumalallinen ilmestys ei riitä todisteeksi jumalan olemassaolosta, mikäli ilmiön ja sen oletetun aiheuttajan välistä yhteyttä ei voida osoittaa. Kyseessä on episteemisen ehdon ja totuusehdon sekoittuminen – uskomuksen oikeutus ei tee siitä totta. (Hilberg 2008, 23-32.)

---

<sup>11</sup> ”That x has phenomenal existence reports nothing to us about the existence of x in-itself” (Hilberg 2008, 32.)

Hick ei kykene tarjoamaan täysin tyydyttävää ratkaisua uskonnollisen realismin ja moninaisuuden ongelmaan. Hänen näkemyksensä antaa mahdollisuuden totuusväitteiltään osittain yhtenevien uskontojen yhteensovittamiseen, mutta ei tarjoa realismin kannalta kestävä ratkaisua ristiriitaisten totuusväitteiden käsittelemiseen. Hick esittää, että ristiriidat ovat näennäisiä, sillä kaikki uskonnot pohjautuvat samaan jumalalliseen todellisuuteen ja ovat siten vaikutukseltaan samanlaisia pelastuksen tai valaistumisen kannalta. Hän lieventää ristiriitaisuuksien vakavuutta kutsumalla niitä myyttisiksi (ei-faktuaalisiksi) ja katsomalla, että myytit voivat olla tosia tai epätosia. Myyttien totuudellisuuden arvioimista Hick pitää toisarvoisena, sillä ristiriitaisen luonteensa takia ne eivät vaikuta pelastuksen kannalta keskeisiltä. Ongelmalliseksi osoittautuu tällöin uskomusten erottelu myyttisiksi ja faktuaalisiksi – ainoa kriteeri myyttisyydelle näyttää olevan ristiriitaisuus muiden totuusväitteiden kanssa. Hick esittää, että eri uskontojen totuusväitteet viittaavat samaan perimmäiseen todellisuuteen ja että kaikkien uskontojen totuusväitteet ovat saman viittauskohteensa takia autenttisia. Ristiriitaisuuksien kohdalla ensimmäinen universalistinen premissi menee painoarvoltaan selvästi toisen partikularistisen premissin edelle – osa totuusväitteistä vääristyy, menettäen autenttisuutensa. (Emt., 32-35.)

Edellinen käsittely osoittaa niitä keskeisiä ongelmia, joita uskonnollinen realisti kohtaa uskonnollisen moninaisuuden selittämisessä ja oikeuttamisessa. John Hickin pluralismi ei näytä kykenevän ylittämään uskontorealismien ristiriitaisuuden ongelmaa. Hän painottaa ristiriitaisuuksia lieventävää tulkintaa suvaitsevaisuuden edistämiseksi. Tämä kuitenkin johtaa väistämättä joitakin totuusväitteitä vääristävään tulkintaan ja siten jonkinasteiseen irrealismiin, kun totuusväitteiden ja todellisuuden suhde muuttuu toisarvoiseksi. Andrew Wright arvostelee Hickin realismia ja esittää sen olevan yhteensopimaton hänen kriittisen uskontopedagogiikkansa kanssa. Vaikka molempien näkemyksissä on sama suvaitsevaisuuden periaate, on Hickin esitys lopulta irrealismiin taipuva ja ristiriitaisuuksia lieventävässä tulkinnassaan periaatteellisesti Wrightin projektin vastainen. Wright katsoo kuitenkin, ettei katsomuksellisia ristiriitoja tule välttää, vaan pikemmin korostaa, jotta niiden autenttisuutta ja ongelmallisuutta arkitodellisuudessa voidaan arvottaa kriittisesti rationaalisiin perustein.

John Hickin esitys ei kuitenkaan ole ainoa yritys selittää uskonnollista moninaisuutta realismin lähtökohdista eikä sen epävakaus mielestäni osoita, että projekti olisi turha tai mahdoton. Andrew Davis puolustaa maltillista uskonnollista pluralismia, jonka mukaan yhden uskonnon totuuden mieltäminen perimmäiseksi totuudeksi ei välttämättä tarkoita sitä, että muut totuususkomukset olisivat virheellisiä. Vastaavasti hänestä ei ole olennaista väittää, että kaikki uskonnot olisivat yhtä lailla valideja. Hänen lähtökohtanaan on käsitys siitä, ettei omasta maailmankatsomuksesta eriäviä totuuksia voida aidosti kunnioittaa, ellei niille myönnetä totuuden mahdollisuutta. (Davis 2010, 189, 192.)

Davis mainitsee Barnesin uskonnollisen eksklusivismin puolustajana ja vastaavasti pluralismin vastustajana. Barnesin mukaan yhden uskonnon uskomusten totuuttavastavuus tarkoittaa, että joidenkin muiden uskontojen täytyy olla väärässä. Davis pitää Barnesin esitystä totuusväitteitä välttävän monikulttuurisuuskasvatuksen epäonnistumisesta ongelmallisena. Davis katsoo, että eksklusivistinen todeksi ja epätodeksi jaotteleva ymmärryskehys johtaa fundamentalistiseen jaotteluun sisä- ja ulkopuolisten eli ”meidän” ja ”heidän” välillä. Hänen mukaansa tätä kasvatuksessa tulisi juuri välttää. (Emt., 189-190.)

Barnesin mukaan on mahdollista kunnioittaa muita, vaikka heidän katsomuksiaan pidettäisiinkin väärinä. Davis toteaa kyseenalaistaen: ”Tällaiselta perustalta voitaisiin olla uskonnon suhteen eksklusivistisia, mutta samalla olla muiden uskontojen edustajia kohtaan kunnioittavia ja suvaitsevaisia. Voiko kunnioituksemme muita henkilöitä kohtaan silti olla *oikeasti* irroitettu näkemyksistämme heidän uskonnollisista vakaumuksistaan?”<sup>12</sup> Davis viittaa Darwallin erotteluun *tunnustuksellisen kunnioituksen* ja *arvioivan kunnioituksen*<sup>13</sup> välillä. Tunnustuksellinen kunnioitus on arvonantoa toisen persoonuudelle ja autonomisuudelle – persoonuuden tunnustamista erotettuna henkilökohtaisista ominaisuuksista. Arvioivassa kunnioituksessa arvonanto sen sijaan kohdistuu juuri näihin yksilön kykyihin tai piirteisiin. Toisen uskonnollisen autonomian tunnustuksellinen kunnioitus ei Davisin mukaan ole realistisesti riittävää aitoon suvaitsevaisuuteen, etenkin jos kunnioitusta edellyttävien uskomukset ovat suvaitsevan omien uskomusten kanssa

---

<sup>12</sup> ”On such a basis, we can be exclusivist about our religion, and at the same time have a respectful and tolerant attitude to those of other faiths. Yet, can our respect for persons *really* be detached from our view of their religious commitments?” (Davis 2010, 190.)

<sup>13</sup> *recognition respect* ja *appraisal respect*

suorassa ristiriidassa. (Davis 2010, 190-191.)

Davis esittää, että uskonnollinen eksklusivismi on esteenä demokraattisen kansalaisuuden edellyttämälle järkipäiselle suvaitsevaisuudelle. Hänen mukaansa uskonnollisilla eksklusivisteilla ei ole halua tehdä uskomustensa suhteen pragmatistisia myönnytyksiä ja kompromisseja, sillä kuten myös Andrew Wright painottaa, uskonnolliset totuusväitteet koetaan voimakkaasti tosiksi, totuuttavastaviksi, eikä niinkään käytännöllisiksi terapeuttisiksi uskomuksiksi. (Davis 2010, 191. Ks. myös Robbins 1999.)

Davis painottaa, etteivät jännitteet tai ristiriitaisuudet uskontojen perimmäistä todellisuutta koskevien totuusväitteiden välillä välttämättä johda joidenkin poissulkemiseen toisten kustannuksella. Hän pyrkii esittämään, että inhimillisen ymmärryksen rajoitukset suhteessa transsendenssiin tekevät jyrkän eksklusivismin kestäättömäksi. Hänen mukaansa uskontoihin kuuluu olennaisesti käsitys transsendentin jumaluuden käsittämättömyydestä. Uskoa määrittää tällöin ensisijaisesti luottamus, ei niinkään rationaalisesti perusteltu uskomus – englannissa erottelua ilmenee uskoa tarkoittavien sanojen *faith* ja *belief* erottelussa. Tästä täyden ymmärtämisen mahdottomuudesta hän johtaa, että uskonnollinen kieli on lopulta epätäydellisesti viittaavaa eli merkityksiltään pikemmin vertauskuvallista kuin kirjaimellista. Tämä ei hänestä kuitenkaan vähennä uskon tai uskonnollisen kielen merkityksellisyyttä vaan ainoastaan siirtää huomion kielen tarkoitusperiin. (Davis 2010, 198-199.)

Uskonnollisen kielen arvioimisen ongelmallisuuden takia Davis katsoo eksklusivismin tarkastelussaan luoneensa pseudo-ongelman. Koska uskonnolliset totuusväitteet eivät tulkinnanvaraisuutensa takia puhu totuudesta sen tyypillisessä merkityksessä, ei niiden välillä voi olla immanenttia todellisuutta koskeville totuusväitteille luonteenomaista ristiriitaisuutta. Hän esittää kuitenkin, ettei uskova koe uskomustaan tällä tavalla epävarmana tai viitteellisenä, vaan pikemmin aitona totuutena. Tämä näkökulma on hänestä otettava huomioon erityisesti uskonnon opetuksen kontekstissa. Davisin mukaan opetuksessa tulisi painottaa transsendenttia jumaluutta koskevan uskonnollisen puheen ja ajattelun väistämättä kuvainnollista luonnetta, sillä ilman tällaista ymmärrystä ajaututaan eksklusivismin rajallisuuden ja rajoittavuuden ongelmiin. Jaettu todellisuus on avoin



erilaisille tulkinnoille ja käsitteellistyksille, joiden ristiriitaisuus ei näytä vähentävän niiden arvoa tai merkitystä. Davisin mukaan aidon molemminpuolisen kunnioituksen ja suvaitsevaisuuden edistäminen edellyttää taustalleen tällaisen kielellisen ymmärryksen tuen. (Emt., 199-200.)

Edellinen käsittely osoittaa joitakin olennaisia ongelmia, joita pluralistiseenkin uskonnolliseen realismiin sisältyy. Jos monikulttuurisessa yhteisössä halutaan uskonnon opetuksessa pitää realistinen ymmärryskehys eli toisin sanoen välittää uskomusta uskonnon totuusväitteiden ja todellisuuden vastaavuudesta, joudutaan todennäköisesti edellä esitettyjen ongelmien eteen. Siirryn seuraavassa luvussa käsittelemään ekspressiivistä pluralismia, jossa omaksutaan selvästi irrealistinen näkökanta uskonnolliseen totuuteen. Luvun painotus on kuitenkin pluralismissa, joten käsittelen irrealismia tarkemmin vasta luvussa 3.2.3.

### **3.2.2 Vaihtoehtona ekspressiivinen pluralismi**

Avi Sagi väittää artikkelissaan ”Religious Pluralism Assessed”, että uskonnollisen eksklusivismiin oikeutusta on vaikeaa puolustaa moniuskoisessa ja -arvoisessa yhteiskunnassa ja esittää uskonnon sisäistä arvoa painottavan pluralismin olevan eksklusivismia suotuisampi näkökulma uskuntoon. Sagi katsoo eksklusivismiin puolustuksen perustuvan pääasiassa Andrew Wrightinkin puolustamaan näkemykseen: eksklusivismi vastaa parhaiten uskonnollista kokemusta, viestien uskovien absoluuttisesta vakaumuksesta ja uskonnon auktoriteetin tunnustamisesta. (Sagi 1999, 93-94.)

Siinä missä eksklusivismiin näyttää kuuluvan näkemys uskontojen ja uskomusten hierarkkisuudesta, ei pluralismin kontekstissa tällaista arvottamista voida tehdä kaikkien uskontojen yhtäläisen sisäisen arvon takia. Pluralismin oikeutus perustuu paljolti käsitykseen uskontojen yhteensopimattomuudesta ja toisaalta yhteismitattomuudesta. Sagi viittaa William Alstonin väitteeseen, jonka mukaan minkään uskonnon ensisijaisuutta ei voida oikeuttaa sen omin ehdoin. Alstonin mukaan ensisijaisuutta täytyy arvioida mihinkään uskuntoon sitoutumattomin ehdoin, jotka voitaisiin hyväksyä myös muiden

uskontojen näkökulmista. Tässä palataan Rosenblithin ja Priestmanin yleisen mittapuun ongelmaan: yleisen arviointiperustan määrittämisen ongelmallisuuden vuoksi uskonnon oikeutuksen arvioiminen näyttää mahdottomalta. (Emt., 94-95.)

Alstonin mukaan yhden uskon suosimisen perusteiden kiistäminen ei tarkoita kaiken uskonnollisuuden oikeutuksen kiistämistä. Alstonin ja Sagin mukaan voi olla merkityksellistä ja oikeutettua uskoa pelkän kokemuksen perusteella, vaikka näitä uskomuksia ei voitaisikaan oikeuttaa universaalein ehdoin. ”Uskoni universaalin oikeutuksen puute ei viittaa siihen, että siltä puuttuisi oikeutus täysin.”<sup>14</sup> Alstonin mukaan uskonto on erityistapaus oikeutuksen kannalta ja esittää, ettei se vaadi universaalia oikeutusta ollakseen oikeutettu jollekulle. (Emt., 95-96.)

Sagi tarkastelee uskonnollisen pluralismin suhdetta totuusväitteisiin. Maltillisen, inklusivistisen pluralismin mukaan eri uskontojen uskomuksien katsotaan tyypillisesti viittaavan samaan uskonnolliseen todellisuuteen, joskin epätäydellisesti ja mahdollisesti toisiaan täydentävästi. Kuten Wright ja Hilberg edellä, myös Sagi esittää esimerkkinä tällaisesta näkemyksestä John Hickin esityksen ja myös kritikoit sitä samankaltaisin argumentein. Radikaalin pluralismin mukaan uskonnoista ei tule etsiä yhteisiä elementtejä, vaan ne mielletään itsenäisiksi kokonaisuuksiksi, jolloin niiden totuudellisuutta tulee arvioida vain niiden sisäisten ehtojen kautta. Sagi kritikoit myös radikaalia pluralismia: ”Tämän pluralismin metafyyminen maailma on täynnä entiteettejä ja non-entiteettejä eikä meillä ole mitään keinoa erottaa mitä on ja mitä ei ole. Missä mielessä mikään uskonto on lopulta tosi?”<sup>15</sup> Radikaali pluralismi pyrkii toisaalta pitäytymään realistisessa käsityksessä uskontojen jumaluuksien todellisesta olemassaolosta, mutta toisaalta se näyttää esittävän, että kaikki eri uskontojen esitykset ovat päteviä mahdollisista ristiriitaisuuksista huolimatta. Sagin kritiikki on monipuolinen, mutta sen tarkempi käsittely ei ole tässä yhteydessä tarpeen. (Emt., 96-105.)

Sagin mukaan ekspressiivinen pluralismi perustuu käsitykseen siitä, ettei uskonnollinen vakaumus perustu juurikaan uskonnollisten totuusväitteiden kriittiseen arviointiin vaan

<sup>14</sup> ”The lack of universal justification for my faith does not imply that it lacks justification altogether.” (Sagi 1999, 95.)

<sup>15</sup> ”The metaphysical world of this pluralism is full of entities and non-entities, and we have no way of discerning between what is and what is not. Finally, in what sense is any religion true?” (Sagi 1999, 105.)

pikemmin tottumukseen ja ympäristön vaikutusten omaksumiseen. Uskovat eivät Sagin mukaan välitä uskomustensa filosofisesta tai teologisesta oikeutuksesta eivätkä vastaavasti uskomuksiaan kohtaan esitetystä ontologisesta kritiikistä. Näkemys eroaa realistisesta pluralismista sikäli, että se hylkää jumaluuteen olemassaolevana olentona tehtävät viittaukset. Ekspressiivisen pluralismin mukaan jumala on konseptina merkityksellinen ainoastaan uskonnollisen kielen ja käytännön kontekstissa. Sagin mukaan ekspressiivisen pluralismi painottaa uskonnon merkitystä ensisijaisesti inhimillisen kokemuksen ja olemassaolon merkityksen jäsentäjänä. Hänen mukaansa se ei kuitenkaan välttämättä mitätöi uskonnollisen totuuden käsitettä, mutta muuttaa olennaisesti sen merkitystä johdonmukaisuutta ja yhdenmukaisuutta painottavaksi. Tällöin totuus määräytyy sen mukaan, miten täydesti uskonto jäsentää kokemusta. Uskonnon oikeutus ja totuuttavastavuus on toissijaista tietyn uskonnon suosittavuuden arvioimisessa, ja uskonnon keskiö siirtyy realistisesta transsendentin todellisuuden tarkastelemisesta inhimillisen olemassaolon ja elämismailman tarkasteluun. (Sagi 1999, 105-107.)

Edellä esitetyn ekspressiivisen pluralismin merkittävin ongelma on Sagin mukaan se, ettei se vastaa uskovan kokemusta uskosta: uskon kohdetta ei tyypillisesti koeta mielikuvituksen tuotteena vaan konkreettisena olentona. Sagi huomauttaa, ettei tällainen ekspressiivinen pluralismi ota niinkään kantaa uskonnolliseen todellisuuteen vaan pikemmin sen toteutumiseen yksilön toiminnassa, elämismailmassa. Tällaisesta näkökulmasta uskonnollinen moninaisuus on oikeutettua ensisijaisesti elävänä uskonnollisuutena. (Emt., 107-108)

Andrew Wright kritikoi käsitystä uskonnosta kokemuksen jäsentäjänä, mutta toisaalta korostaa uskonnon painoarvoa olemassaolon merkityksen tarjoajana. Sagin esityksessä näyttää painottuvan olemassaolon perimmäinen merkitys, ei Wrightin tavoin olemassaolon perimmäisen totuuden etsiminen. Erottelu on olennainen totuusväitteiden käsittelyn luonteen ja niille suodun painoarvon kannalta. Siirtymä realistisesta pluralismista ekspressiiviseen pluralismiin on myös siirtymä irrealistiseen ymmärryskehukseen. Sagin esityksessä korostuu uskonnollisen totuuden luonteen muutos sen viittauskohteen muuttuessa. Käsittelen seuraavassa luvussa tarkemmin uskonnollista irrealismia, painottaen ekspressiivisessä pluralismissakin näkyvää nonrealistista ymmärryskehystä.

Wright rajaa selvästi uskonnollisen irrealismin teoriansa ulkopuolelle. Hän väittää, että uskonnollisia totuusväitteitä on käsiteltävä autenttisina käsityksinä totuudesta, jotta voitaisiin saavuttaa ymmärrys niiden maailman- ja elämäkatsomusta lävistävästä luonteesta. Wrightin mukaan olennainen totuususkomusten ja moraalikäsitysten välinen suhde hämärtyy tai katkeaa mikäli uskomuksille moraalisen todellisuuden luonteesta ei suoda tiedollisia ominaisuuksia. Ilman varmuutta uskomuksen ja todellisuuden vastaavuudesta maailmankuvaan sisältyvän elämäkatsomuksen moraaliset käsitykset menettävät merkityksensä.

Edellä esitetyn kritiikin perusteella Wrightin kannattamaa uskonnollisen realismin ymmärryskehystä voidaan kuitenkin pitää ongelmallisena. Tästä syystä on hedelmällistä tarkastella myös muita vaihtoehtoja uskonnollisen totuuden ymmärtämiseksi. Oma näkemykseni on, ettei realismiin lähtökohtaisesti sisältyvää eksklusivimin ongelmaa voida kiertää tyydyttävästi koulun toimintakulttuurissa. Nähdäkseni nonrealistinen uskontotiedollinen opetus tarjoaa lopulta paremman pohjan uskonnollisuuden ilmenemismuotojen ymmärtämiseksi kuin yksittäisten uskontojen totuusväitteitä käsittelevä, mutta totuusväitteiden luonnetta kritikoimaton opetus. Wrightin tavoitteleva uskonnollisen elämänmuodon kunnioittaminen on kiitettävä tavoite, mutta siihen näyttää sisältyvän vaikeita, ellei ylitsepääsemättömiä ongelmia erityisesti hänen eettisten käsitystensä takia.

### **3.2.3 Uskonnollinen irrealismi**

Käsittelen tässä luvussa Nathan S. Hilbergin esitystä uskonnollisesta irrealismista, jonka hän jakaa edelleen antirealismiin ja nonrealismiin. Käsittelyssäni vain sivuan antirealismia, sillä en katso sillä olevan suurta painoarvoa tutkielman tavoitteiden kannalta. Nähdäkseni antirealismiin sisältyy samoja eksklusivismin koulutuksellisia ongelmia, joita sisältyy uskonnolliseen realismiin. Palaan tarkastelemaan tätä ongelmallisuutta luvussa 3.4. Painotan seuraavassa käsittelyssä uskonnollista nonrealismia. Pyrin luomaan sillan koulun nonrealistisen ymmärryskehyn ja opetuksessa sovellettavan totuuspuheen välille.

Nonrealistista ymmärryskehystä ja totuuspuhetta käsitteivät luvut ovat tästä syystä joiltakin osin päällekkäisiä. Esitän, että kouluopetuksessa ei tule ottaa kantaa uskonnollisen totuuden kysymyksiin ja että opetuksessa tulisi painottaa pikemmin uskonnollisen totuuden ja totuuspuheen luonnetta kuin totuusväitteiden vertailua.

Nathan S. Hilberg esittää, että olennaisimmin antirealismia määrittää se, etteivät totuusväitteen sen mukaan viittaa yksilön ulkopuoliseen todellisuuteen, jolloin totuusväitteiden sisältö on yksilöstä riippuvaista. Uskonnollinen antirealismi kieltää siten uskonnollisten totuusväitteiden viittaavan mihinkään transsendenttiin todellisuuteen, mikä ilmenee erityisesti Ludwig Feuerbachin käsittelyn kautta. Feuerbachin mukaan puhe jumalasta ei viittaa ihmismielestä riippumattomasti olemassaolevaan olentoon vaan kulttuuriseen inhimillisen itsetietoisuuden projektioon, joka on muotoutunut tarpeen ja toivon mukaan. Alexander Bird luonnehtii tällaista näkemystä projektivismiksi. Näkemyksen mukaan rakkauden, oikeuden tai järjen kaltaisten piirteiden attribuoiminen jumalalle on erehdys virheellisen viittaussuhteen takia. Puhe jumalasta on antirealistisessa ymmärryskehyksessä totta vain silloin kun se viittaa lopulta ihmiseen. Selvyiden vuoksi Hilberg vertaa Feuerbachin näkemystä Bertrand Russellin esitykseen, jonka mukaan on olemassa objektiivinen todellisuus, josta voidaan tehdä tosia tai epätosia väitteitä, mutta jossa ei ole jumalallisia olentoja. Russellin näkemystä Hilberg kutsuu ateistiseksi realismiksi erotuksena edellä mainitusta uskonnollisesta antirealismista. Kuten uskonnollinen, myös ateistinen realismi kohtaa eksklusivismin oikeuttamisen ongelman. (Hilberg 2008, 58-61. Ks. Bird 2007.)

Antirealismi on realismin tavoin kognitivistinen näkemys, mikä tarkoittaa sen asettavan totuusväitteille totuusarvon. Tällä tavoin se eroaa nonrealismista, jonka mukaan totuusväitteiden totuudellisuutta ei voida arvioida. Antirealistilla on tällöin velvoite osoittaa kielen ja todellisuuden välinen suhde, tosin realismista poiketen niiden toisiaan vastaamattomuuden kannalta – hänen on osoitettava, etteivät väitteet  $p$  asiaintilasta  $P$  pidä paikkaansa. Lisäksi antirealisti kohtaa uskonnollisen kielen tulkinnallisuuden ongelman: uskonnollinen totuusväite  $p$  tarkoittaa jotakin muuta, kuin sen tarkoitettua viittauskohtaa  $P$ . Jumaluksista voidaan täten puhua antirealistisesti vain vertauskuvallisesti. (Hilberg 2008, 63-64.)

Uskonnollista nonrealismia voidaan pitää vastauksena edellä mainittuihin viittaussuhteen osoittamisen ja kielen tulkinnallisuuden ongelmiin. Ongelmien ratkaisemisen sijaan nonrealismi sivuuttaa ne kielen merkityksen suhteen toisarvoisina. Siirryn seuraavassa käsittelemään nonrealismia, jonka teemat jatkuvat luvun 3.3 totuuspuhetta koskevassa käsittelyssä.

Uskonnollisen nonrealismin mukaan uskonnolliset totuusväitteet eivät ole propositionaalisia eli ne eivät tee väitteitä todellisuudesta eivätkä siten voi olla objektiivisesti tosia tai epätosia. Hilberg käsittelee nonrealismia Ludwig Wittgensteinin kautta. Hän luonnehtii uskonnollista todellisuutta koskevaan puheeseen sovellettavaa wittgensteinilaista tulkintaa nonrealistiseksi ja esittää, että Wittgensteinin ymmärtäminen antirealistiksi on väärinymmärrys: Wittgenstein ei tee teoriaa todellisuudesta tai kielen suhteesta siihen, vaan kohdistaa huomionsa pelkkään kieleen. (Emt., 68-69.)

Hilberg käyttää kuvaa kielen analogiana käsitellessään sitä, miten kieli suhteutuu todellisuuteen. Hän esittää, että Wittgensteinin mukaan kuva ei kerro sen esittämän asian totuudesta tai epätotuudesta – kuvan ja kuvattavan suhteesta – vaan vain sen, miltä kuvattava näyttää. Esimerkiksi väite jonkin jumalan olemassaolosta tai olemattomuudesta edellyttää realismissa ja antirealismissa olemassaolon objektiivisten ehtojen määrittämistä ja ehtojen täyttymisen tai täyttymättömyyden osoittamista – ”Sallimalla X:n kieltämisen sallimme, että X on jotakin, joka voidaan kieltää”<sup>16</sup>. Nonrealismin mukaan uskonnolliset totuusväitteet ovat viittaussuhteeltaan mielettömiä, sillä ne viittaavat yliluonnolliseen, jonka todeksi osoittaminen on mahdotonta. Tällöin vain immanenttia maailmaa vastaava kieli on mielekäs. (Emt., 69-71.)

Edellisen perusteella nonrealisti esittää, etteivät uskonnolliset totuusväitteet ole tosia eivätkä epätosia. Hilbergin mukaan Wittgenstein ei pyri muotoilemaan koherenttia teoriaa uskonnollisesta kielestä vaan pikemmin kritikoimaan uskonnollista realismia ja antirealismia. Hänen esityksensä kielen ja totuusväitteiden vastaavuudesta kyseenalaistaa edellä mainittujen oletettaman mahdollisuuden määrittellä olemassaolon objektiiviset ehdot.

---

<sup>16</sup> ”By allowing the negation of X, we allow that X is something that can indeed be negated.” (Hilberg 2008, 71.)

Viittaussuhteen epäselvyys aiheuttaa uskonnollisen puheen hämmennyksen: ei ole itsestään selvää, miten puhua sellaisesta, jonka olemassaolo on vieras ja etäinen. Hilbergin esimerkki tällaisesta kielen hämmennyksestä liittyy kristinuskon Jumalan oletettuun kaikkivoipaisuuteen. Kaikkivoipaisuus on inhimillisen käsityskyvyn ulkopuolella, joten sitä kuvaileva kieli on lähtökohtaisesti puutteellista ja totuusväitteet siten valheellisia. Tässä korostuu antirealismen yhteydessä mainittu uskonnollisen kielen vääristävä tulkinnallisuus. Totuuden merkitys ja luonne muuttuvat olennaisesti: uskonnollisen totuuden totuusarvo on vähäinen, ellei olematon nonrealistisesta näkökulmasta. (Hilberg 2008, 71-74.)

Hilberg esittää lisäksi, ettei Wittgensteinin jumalapuhe mukaan ole propositionaalista eli että se ei tee väitteitä todellisuudesta. Sen sijaan jumalapuhe on kielellinen konventio ja sääntö, jonka tarkoitus on säännöstellä ja hallita uskonnollista kielipeliä ja sen lävistämää uskonnollista elämäntapaa. Kielipeli saa merkityksensä ja totuusarvonsa sen käyttäjäpiirin sisällä: abstraktioiden merkitys määräytyy kielellisen käytösäännön mukaan. Uskonnollisen väitteen osoittaminen todeksi tai epätodeksi on ongelmallista, sillä uskonnolliset väitteet ovat ymmärrettäviä ainoastaan uskonnon sisäisten kielisääntöjen ja viittausrakenteiden kautta. Uskonnon totuuden arvioiminen sekoittaa teologisen ja kielellisen analyysin. (Emt., 74-75.)

Wittgensteinilainen nonrealismi näyttää ottavan uskontoon agnostisen kannan, sillä se ei sen enempää puolla kuin kielläkään uskonnollista totuutta. Sen sijaan näkemys esittää, etteivät uskonnolliset totuusväitteet ole arvioitavissa niiden totuuttavastaavuuden osalta vaan ainoastaan kielenä ja kielen keinoin. Tällainen lähtökohta näyttää hyväksyvän sekä realistisen että antirealistisen kannan olemassaolon, mutta siten, että se implisiittisesti kieltää molempien mielekkyyden. Nähdäkseni koulu voi välttää kannanotot uskontojen totuudellisuudesta omaksumalla nonrealistisen ymmärryskehyyksen suhteessa uskontoon. Toisaalta koulu voi tällöin ottaa kantaa uskonnon totuuskysymyksen relevanttiuteen koulutusprosessissa. Vaikuttaa siltä, että nonrealistinen uskonnon opetus keskittyy pääasiallisesti uskonnon ilmenemismuotoihin, kuten uskonnolliseen elämäntapaan, symboleihin ja uskon menoihin. Tällöin kiinnostus pysyy immanentin todellisuuden piirissä eikä opetuksessa tarvitse tehdä väittämiä kielen ulkopuolelle jäävästä

olemassaolosta. Katson Wrightin viittaavan tähän hänen puhuessaan uskonnon antropologisesta tarkastelemisesta, jonka hän tuomitsee uskonnon ymmärtämisen ja kunnioittamisen kannalta riittämättömänä. Hänen mukaansa uskonnollista elämänmuotoa on mahdotonta todella ymmärtää ilman kriittistä perehtymistä sen totuusväitteisiin. Nonrealistinen ymmärryskehys ei nähdäkseni korostaisi totuusväitteiden totuudellisuuden käsittelyä vaan painottaisi pikemmin totuuspuheen luonnetta. Kielipeliä ajatellen uskonnon opetus ei tällöin tekisi siirtoja kielipelissä vaan pyrki tarkastelemaan kielipelin pelaamista ja sen sääntöjä.

Wrightin huoli uskonnon ja sen mukaisen elämän tuntemuksen puutteellisuudesta on kuitenkin aiheellinen. Kielipelin ajatusta seuraten uskonnollisen kielen ja sen myötä uskonnollisen elämän sisältö näyttävät ymmärrettäviltä vain niille, jotka ovat osallisia tähän elämänmuotoon ja sen kielipeliin. Wrightin esitys totuusväitteiden kriittisestä käsittelystä vaikuttaa yritykseltä päästä mukaan kielipeliin. Käsittelen seuraavassa luvussa Andrew Wrightin käsityksiä uskonnollisista kielipeleistä ja peilaan niitä erityisesti Fergus Kerrin näkemyksiin samasta aiheesta. Seuraavaksi kuitenkin esittelen lyhyesti A.T. Nuyenin kiinnostavan levinasilaisen näkökulman ontologiakeskusteluun.

A.T. Nuyen esittää Emmanuel Levinasin ontologiaa edeltävän etiikan haasteena uskonnon realismi-antirealismivastakkainasettelulle. Levinasin esityksessä eettinen velvollisuus transsendentiksi ymmärrettyä radikaalia toiseutta kohtaan edeltää ontologista olemassaoloa. Keskeistä tämä on uskon ontologian kannalta sikäli, että Nuyen esittää Levinasin pitävän tätä toiseuden tavoittamattomuutta jumalaan verrattavana sen äärettömyyden, tuntemattomuuden ja eettisen sitovuuden takia. Nuyenin mukaan levinasilaisesta näkökulmasta uskonnollisuus on määritelmällisesti eettisyyttä eikä uskon traditioihin, niiden uskomuksiin tai menoihin liittyvää. Käsittelen Levinasin eettisen olemisen ensisijaisuutta ja sen uskonnollista luonnetta monikulttuurisuus- ja moraalikasvatuksen näkökulmasta luvussa 4.2.3. Levinas näyttää oletttavan, että toiseuden transsendenssi on itsessään todellinen ilmiö, joten Nuyen luonnehtii näkemyksen edustavan tietynlaista uskonnollista realismia. Käsitän näkemyksen kuitenkin olevan opetuksen ja uskonnollisten totuusväitteiden ymmärryskehystenä olennaisesti ontologisesti irrealistinen, sillä se katsoo totuusväitteiden käsittelemisen eettiselle vastuulle



toisisijaiseksi. Toisin sanoen levinasilaisesta näkökulmasta uskonnollisiin totuusväitteisiin ei opetuksessa tarvitse ottaa kantaa. Olennaista näkemyksessä on, ettei se nähdäkseni kiellä tai väheksy uskonnollisuutta vaan pikemmin ainoastaan vaihtaa lähestymiskulmaa uskonnon tarkastelussa. Miellän näkökulman vaihdon siirtävän huomion uskonnosta ja Andrew Wrightin puolustamasta traditiolähtöisyydestä elävään uskonnollisuuteen ja uskon toteuttamiseen toiminnassa. (Nuyen 2001.)

### 3.3 Uskonnollinen totuuspuhe

Andrew Wright esittää uskonnollisen kielen olevan leimallisesti propositionaalista eli todellisuudesta väitteitä tekevää. Puhuessaan kielen propositionaalisuuden ulkopuolisista ominaisuuksista hän viittaa Wittgensteinin esitykseen kielipeleistä, joiden hän tulkitsee tarkoittavan ensisijaisesti puheen oppimista ja käyttämistä sosiaalisissa suhteissa. Wright kritikoi Peter Winchiä ja myöhempää Stanley Fishiä, joiden mukaan kahta yhteensovittamatonta kielenkäyttötapaa voidaan pitää relativistisesti hyväksyttävänä. Esimerkiksi naturalistisen kielen voidaan katsoa kuvaavaan maailmaa pragmaattisesti, kun taas supranaturalistisen kielen voidaan katsoa pääasiallisesti tukevan kyseistä kielipeliä pelaavan yhteisön elämäntapaa. Vaikka supranaturalistinen kieli puhuisikin todellisuudesta, olisi se tällaisen antirealistisen pragmaattisen lähtökohdan mukaan kulttuurinen konstruktio. Kielipelin kontekstissa keskeistä ei ole kielen kokijan reaktio merkitykseen – reaktio pikemmin on kielen merkitys. Wright toteaa Winchin ja Fishin kielikäsitteistä, että ”siirtymä propositionaalisista väittämistä puheakteihin on tämän näkemyksen mukaan matka realismista nonrealismiin.”<sup>17</sup> (Wright 2007, 162-165.)

Wrightin mukaan Winch ja Fisher ymmärtävät kielipelin käsitteen virheellisesti metatason ilmiönä, kun sillä hänestä viitataan yksinomaan mikrotason puheakteihin. Wright väittää Wittgensteinin puolustavan kielen universaaliutta painottamalla kielipelien välisiä yhteisesti ymmärrettäviä puheakteja. Poissulkemisen ja yhteismitattomuuden sijaan Wittgensteinin esitys kielipeleistä avaisi tällöin kulttuurisidonnaiset puheaktit niiden ulkopuolisten ymmärrettäviksi. Uskonnollinen puhe ei tältä perustalta ole pelkästään

<sup>17</sup> ”The passage from propositional statements to speech acts is, according to this view, a journey from realism to non-realism.” (Wright 2007, 165)

terapeuttinen tai kehoittava sosiaalinen konventio, vaan tällaisten pragmaattisten käyttötarkoituksien lisäksi sitä käytetään olennaisesti totuuden merkityksessä. (Emt., 165.)

Fergus Kerr kirjoittaa uskonnollisen totuuspuheen luonteesta artikkelissaan ”Truth in Religion: Wittgensteinian Considerations”. Hän tarkastelee uskonnollisten totuusväitteiden ymmärrettävyyttä, propositionaalisuutta ja rationaalisuutta erityisesti ei-uskovan ulkopuolisen näkökulmasta. Kerr viittaa Wittgensteiniin väittäessään, että uskonnollisen kielen merkitykset ovat ei-uskovan tavoittamattomissa. Vastaavasti uskoa ei voida Wittgensteinin mukaan saavuttaa ellei siihen ole kasvatettu. Wittgenstein toteaa, ettei uskonnollinen kieli merkitse hänelle mitään, koska hän ei usko sen taustaoletuksiin. Esimerkiksi Kristuksen ylösnousemus on järjetön, jos ei usko ihmisellä olevan moraalista velvollisuutta Jumalaa kohtaan ja tarvetta Kristuksen sovitustyölle. Uskon kielellinen ymmärrettävyys näyttää täten edellyttävän uskoa – tätä Davis luonnehtii fideismiksi. Ainakin kristillisen doktriinin mukaan usko on ei-uskovan tavoittamattomissa ilman Pyhän hengen vaikutusta. Uskoon näyttääkin liittyvän sen valitsemisen mahdottomuus. Vaikuttaa arkikokemuksen vastaiselta sanoa ihmisen valitsevan sen, mihin uskoo. Wittgenstein esittää, ettei ketään ei-uskovaa voida saada uskomaan pelkällä uskoa puoltavalla rationaalisella argumentaatiolla. Argumentit ovat ei-uskovalle viittauskohdiltaan ja merkityksiltään vieraita ja niiden tarkoituksena on Wittgensteinin mukaan pikemmin uskovan oman uskon järkeistäminen. Uskoon ei nähtävästi voida vakuuttaa rationaalisin perustein: ”on hedelmätöntä pallotella argumenteilla Jumalan olemassaolon totuudesta tai epätotuudesta.”<sup>18</sup>(Kerr 1998, 68-74. Ks. Davis 2010.)

Edellisen perusteella uskonnollisten totuusväitteiden esittäminen on ongelmallista, sillä niiden sisältö näyttää olevan järkevää vain uskon tradition sisällä. Wittgensteinin ratkaisu on, ettei uskoon voida uskotella rationaalisin perustein. Uskoon on kasvettava – yksittäiset väitteet ilman valmiiksi omaksuttua merkityskehystä ovat järjettömiä. Uskonnollisten väitteiden totuuttavastaavuuden arvioimisessa on siirryttävä koherenssin ja korresponenssin arvioimisen ulkopuolelle. Uskonnollisen kielen propositionaalisuutta ja totuuttavastaavuutta ei Kerrin mukaan voida arvioida erillään kielen käytöstä: ”sanojen

---

<sup>18</sup> ”it is fruitless to bandy arguments about the truth or falsity of the thesis that God exists.” (Kerr 1998, 74)

'propositio' ja 'tosi' käyttö ovat sidoksissa toisiinsa<sup>19</sup>. Huomio siirtyy tällöin verifikaatiosta väitteiden merkitykseen, sillä väitteiden totuus on erottamaton niiden merkityksestä. (Emt., 74-77. Ks. myös White 2000, Bird 2007.)

Edellä esimerkkinä käytetty ylösnousemus vaatii huomattavan määrän taustaoletuksia ollakseen ymmärrettävä. Toisin sanoen se on ymmärrettävä vain kristinuskon ymmärryskehyksessä, uskonnollisen elämäntavan sisällä – kielipelin pelaajien kesken. Ylösnousemuksen uskottavuuden arvioiminen siirtyy tällöin Kerrin mukaan koko uskonnollisen elämäntavan uskottavuuden arvioimiseen. Usko – *faith* – on wittgensteinilaisittain sitoutuneisuutta uskonnollisen totuuspuheen viittausjärjestelmään, tapa elää ja arvottaa elämää. Kerr kirjoittaa artikkeliaan koulutuksen näkökulmasta ja esittää Wittgensteinin pohjalta uskonnon opetuksen suuntaviivoja. Hänestä uskonnon opetuksen tulee edellä esitetyn perusteella käsitellä totuutta viittausjärjestelmänä – ei totuusväitteiden sisältöä, vaan niiden luonnetta. Opetuksen tulee kuitenkin Kerrin mukaan vedota omaantuntoon: uskonnollisen maailmankuvan *paljastaminen* on moraalinen haaste oppilaan olemassaoleville arvoille ja toimintatavoille eikä siten neutraalia tiedonvälitystä. (Kerr 1998, 77-78.)

Kerr ehdottaa, että uskontoa tulisi tarkastella historiallisena projektina, jossa uskon perimmäiset totuusväitteet asettuvat eheytensä säilyttääkseen muita näkemyksiä vastaan. Uskonnollisella narratiivilla on siten nähtävä historiallinen tausta, joka määrittää sen kielen merkitystä. Merkitystä ei tässä yhteydessä ole sanoilla itsellään, vaan niiden vaikutuksilla historiassa. Uskonnon kehityksessä tapahtuva katsomusten välinen konflikti on niiden koko symbolijärjestelmien välillä eikä kysymys doktriinin totuuttavastaavuudesta ole eristettävissä merkitysten kokonaisuudesta. Tältä perustalta on Kerrin mukaan pyrittävä uskonnon opetuksessa löytämään perustavien käsitteiden ja väitteiden ymmärrettävyys asettamalla ne siihen ainutlaatuiseen kielipelin merkityskehykseen, jossa niillä on tarkoitus, merkitys ja totuusarvo. Oppilaiden omista lähtökohdista riippuu, miten he tämän ymmärryksen omaksuvat. (Emt., 78-79.)

Kerrin artikkeli tukee osittain Wrightin käsitystä Wittgensteinista ja tämän merkityksestä

---

<sup>19</sup> “the use of the word 'proposition' and that of the word 'true' are intervowen.” (Kerr 1998, 76.)

kriittiselle uskontopedagogiikalle. Kerr esittää totuuden Wittgensteinia seuraten viittausjärjestelmänä, jolloin totuus ja merkitys ovat toisiinsa sidoksia. Tällöin väitteen totuus on järjetön kielipelin ulkopuoliselle ja väitteen merkitystä ymmärtämättömälle. Kerrille kielipelit ovat yhteensovittamattomia, jolloin uskonnolliset totuusväitteet ovat yhteensovittamattomia niiden merkitysten ja totuusarvon sidoksisuuden takia. Hänen esityksessään voitaneen siten puhua yhteensovittamattomuuden sijaan pikemmin uskonnollisten totuusväitteiden keskinäisestä yhteismitattomuudesta, mikä tarkoittaa, ettei niiden vertaileminen ole mahdollista.

Wright näyttää sen sijaan pitävän kielipelejä yhteensovitettavina ja niiden merkityksiä jaettuina ja kriittisen rationaalisen arvioinnin kautta universaalisti ymmärrettävinä. Hänestä Wittgenstein näyttää kielipeleistä puhuessaan painottavan ensisijaisesti niiden risteyskohtia eli jaettujen merkitysten alueita. Wrightille totuus on kuitenkin olennaisesti irrallinen kielipelistä. Hän katsoo, että jos totuusväitteet eivät viittäisi todellisuuteen, ajauduttaisiin relativismiin. Wrightin uskontorealistisen pedagogiikan esityksessä uskonnon totuusväitteet viittaavat todellisuuteen – vieläpä eksklusivistisesti eli siten, että vain jokin tai jotkin uskonnolliset totuusväitteet vastaavat ovat todellisuutta. Tällöin eri uskontojen totuusväitteet ovat keskenään yhteensopimattomia, mikä muodostaa Wrightin pedagogiikan ytimen.

Christopher Richardson kirjoittaa tietoteoreettisesti nonfoundationalistisesta uskonnon opetuksesta artikkelissaan ”A Nonfoundationalist Approach to Education in Religion”. Hän esittelee Richard Rortyn neopragmatistista lähestymistapaa uskonnolliseen tietoon ja esittää, että Rortya seuraten voidaan erottaa toisistaan kaksi tiedon diskurssia: normaali ja abnormaali. Richardsonin mukaan niin sanottu normaali diskurssi koskee tietoa sen tyypillisessä merkityksessä siinä missä abnormaalin diskurssin tieto on henkilökohtaiseen kehitykseen vaikuttavaa, pääosin maailmankuvallista ja elämäkatsomuksellista tietoa. (Richardson 2006.)

Richardson väittää, että rortylaista normaalia tietodiskurssia määrittävät säännöt ja merkitysten yhteismitallisuus. Näkemystä määrittää käytännöllisyys, joten normaali tietodiskurssi on konventionaalista ja käytön myötä määrittyvää ja muotoutuvaa, eikä sillä

siten ole mitään kiinteää perustaa. Abnormaaliin tietodiskurssiin ei sen sijaan kuulu yhteismitallisuus, mikä Richardsonin tarkennuksen mukaan tarkoittaa tässä yhteydessä sitä, ettei abnormaalissa diskurssissa määritelmällisesti ole sääntöjä, joilla voitaisiin ratkaista siihen liittyviä tietoa koskevien ristiriitoja. Richardson osoittaa, että tällaisiin ristiriitatilanteisiin voidaan päätyä tieteenalojen, uskontojen tai kulttuurien välisissä diskursseissa. Toisaalta abnormaali diskurssi mahdollistaa hänen mukaansa laajemman näkökulman erilaisuuteen. Tämän Rorty esittääkin abnormaalin tiedon tehtäväksi: sen kautta voidaan oppia uusia ja tehokkaampia tapoja ilmaista, ymmärtää ja tulla ymmärretyksi. Opetuksen tavoitteiden kannalta on olennaista, millainen lähestymistapa siinä omaksutaan tietodiskurssien eri vaikutuskeinojen takia. Richardson esittää, että kulttuurien väliseen kommunikaatioon pyrkivä uskonnon opetus edellyttää abnormaalia tietodiskurssia. (Emt., 294-298.)

Richardson huomauttaa samasta ongelmasta kuin Andrew Wright: usko ja sen kohteet ovat uskovalle tietoa ja ilmoitus tällaisen tiedon perusteena ajallisesti muuttumatonta. Molemmat painottavat, että usko näyttää siksi edellyttävän uskonnollisten totuusväitteiden realistista ymmärryskehystä ja mahdollista eksklusivismia. Richardson on kuitenkin vakuuttunut siitä, että uskonnon opetuksessa voidaan välttää tällainen tiedollinen fundamentalismi vähentämättä uskonnollisten katsomusten merkitystä. Ensin on hänen mukaansa tehtävä erottelu normaalin ja abnormaalin tietodiskurssin välille, jotta eronteko tiedollisesti fundamentalistiseen opetukseen on selkeämpi. Tämän jälkeen opetuksen lähtökohdaksi tulee ottaa edellä mainittu abnormaali eli normien välinen diskurssi. Tämä ei tarkoita normatiivisen tietodiskurssin hylkäämistä, vaan pikemmin sen haastamista ja laajentamista, sillä muuten oppilas voi oppia vain sellaista, mikä on yhteismitallista olemassaolevien näkökulmien kanssa. ”Aloittamalla yhteismitattomista näkökulmista ja tavoittelemalla niiden jonkinasteista ymmärtämistä ... abnormaali diskurssi luo edellytyksiä ennestään yhteensopimattoman tietoa-aineen/näkökulmien sopeuttamisen mahdollisuudelle.”<sup>20</sup> (Emt, 301-302.)

---

<sup>20</sup> By starting with incommensurable viewpoints and aiming to make some sense out of them ... abnormal discourse creates conditions for the possibility of accommodating previously incommensurable data/viewpoints. (Richardson 2006, 301.)

### 3.4 Päätelmiä ymmärryskehystä

Nähdäkseni on ongelmallista valita uskonnollisen realismin tai vastaavasti antirealismien näkökulma uskonnon opetuksen perustaksi. Ei kuitenkaan voitane kiistää Wrightin esitystä, että sekulaari valtio ei tarkoita sekulaaria yhteiskuntaa, saati yhteisöä. Mielestäni on olennaista erottaa valtio, yhteiskunta ja yhteisö, kun Wright erottaa lähinnä valtion ja yhteiskunnan. Tällöin tarkoitan valtiolla valtiovaltaa, yhteiskunnalla instituutioita ja yhteisöllä erilaisia ihmisjoukkoja, koko kansasta pieniin vähemmistöryhmiin. Nähdäkseni koulu sijoittuu yhteiskunnan arvoja uudistaviksi ja välittäväksi instituutioksi valtiovallan ja ihmisyhteisöjen välillä.

Koululla on tällöin velvoite valita uskonnon opetuksen lähtökohdat sekulaarin valtion ja moniuskoisen yhteisön vaatimusten ja vaikutusten väliltä. Tässä kontekstissa lähtökohtaisesti antirealistisesti uskontoon suhtautuva koulu on yhteensopimaton sen yhteisön kanssa, jota koulu palvelee. Tällöin voitaneen pitää Wrightin näkemyksiä vähemmistöjen eriytymisestä todellisena yhteisöllisenä ja sen kautta yhteiskunnallisena uhkana. Wrightia vastaan voidaan kuitenkin esittää aiemmassa käsittelyssä uskonnolliselle realismille suunnatut vasta-argumentit. Realismien omaksumisen mukana hyväksytään myös uskonnollinen eksklusiivisuus. Monikulttuurisuuskasvatuksen tavoitteiden kannalta ei liene hedelmällistä esittää moniuskoiselle yhteisölle, että osa sen uskonnoista on väärä.

Tässä pääluvussa esitetyn perusteella katson uskonnollisen nonrealismin olevan käsitellyistä paras vaihtoehto uskonnon opetuksen ymmärryskehukseksi. Mielestäni Wrightin esittämät uskonnollisen lukutaidon ja uskonnollisuuden kunnioittamisen tavoitteet ovat tärkeitä erityisesti monikulttuurisuuskasvatuksen kannalta. Uskonnon sulkeminen kokonaan koulun ulkopuolelle on epäedullista. Juuri kulttuurisuus on nähdäkseni tärkeä painotus uskonnollisen totuuden käsittelyn ongelman suhteen. Mielestäni uskonnollisiin totuusväitteisiin ei tulisi opetuksessa ottaa kantaa, vaan opetuksen tulisi pikemmin tarkastella tällaisten totuusväitteiden luonnetta, ja niiden esittäjien tarkoituksia. Tärkeää on pyrkiä kehittämään uskonnollisen totuuspuheen arviointikykyä, erityisesti suhteessa muuhun totuuspuheeseen. Tässä on olennaista palata

Fergus Kerrin esitykseen Wittgensteinin kielipeleistä: uskonnollinen kieli ei voi olla täysin ymmärrettävää siihen vihkiytymättömälle.

Koska uskonnollisten totuusväitteiden totuudellisuuden ehdot näyttävät olevan sidoksissa koko uskonnon sisäiseen merkitysjärjestelmään, on tämän uskon tradition ulkopuolelta tapahtuva totuudellisuuden arviointi ongelmallista. Totuudellisuuden arvioinnissa ei voida tällöin välttää jonkin maailmankatsomuksellisen näkökulman valintaa, mikä väistämättä vääristää traditiosidonnaisten merkitysten ymmärtämistä. Tästä syystä totuusväitteiden käsittelyn tulisi mielestäni keskittyä totuuden sijaan totuuspuheeseen.

Uskonnollisia totuuskytymyksiä tulisi mielestäni käsitellä osana uskonnollisuutta, ei niinkään uskonnon pohjimmaisena tai perustavana piirteenä. On tärkeää tunnistaa uskon olevan uskovalle tietoa tai tiedon kaltaista, mutta yhtä tärkeää on painottaa, että ulkopuolelta tarkasteltuna uskon ja totuuden suhteesta ei voida sanoa mitään. Sekä uskonnollinen realismi että antirealismi sisältävät todistuksen taakan – ensimmäinen olevuuden, toinen olemattomuuden osoittamisen suhteen. Koska tällaisten totuusväitteiden osoittaminen totuuttavastaviksi on mahdotonta tai vähintään ongelmallista, ei hankkeeseen kannattane opetuksessa ryhtyä tai rohkaista. Sen sijaan juuri tätä ongelmallisuutta painottamalla voitaisiin mielestäni saattaa oppilaat ymmärrykseen uskon ja tiedon, ja toisaalta niiden kohteiden erilaisuudesta. Toisin sanoen on tärkeää erottaa, milloin puhutaan immanentista todellisuudesta ja milloin transsendentista todellisuudesta. Tähän Scott Priestmanin esittämään kritiikkiin viittasin luvussa 2.1.

Katson koulussa tapahtuvan uskonnon opetuksen päätehtäväksi juuri elävän uskonnollisuuden tarkastelemisen. Opetuksen ei tule suuntautua transsendenttiin, vaan sen ensisijaisena tehtävänä on antaa valmiuksia arkitodellisuudessa toimimiseen. Niin sanotun hengellisen identiteetin kehittymisen tehtävän tärkeyttä ei voida väheksyä, mutta se on mielestäni kasvatuksellisen luonteensa takia paljolti koulun tarkoituksen ulkopuolella. Koulu voi kuitenkin luoda oppilailleen valmiuksia identiteettiin vaikuttavien kysymysten käsittelemiseen, mutta ensisijaisesti tiedollisin ja kriittisiä ajattelu- ja arviointitaitoja kehittävin välinein. Tällöin tulisi opettaa juuri edellä mainittuun totuusväitteiden luonteen arvioimiseen, ei niinkään niiden sisällön arvottamiseen.

Sitoutumalla sekulaarin yhteiskunnan demokraattisen kansalaisuuden arvoihin koulu ei mielestäni väheksy uskonnollisuutta ja vähennä sen ilmaisua vaan pikemmin päinvastaisesti lisää mahdollisuuksia uskonnollisuuden ja kulttuurisuuden eri muotojen toteuttamiseen ja siten identiteetin kehittymiseen. Esitän seuraavassa pääluvussa Jürgen Habermasin kautta, että demokraattinen kansalaisuus tuo uskonnollisuutta esille juuri autenttisenä elämänasenteena, sitä väheksymättä. Habermas näet näyttää esittävän, että vastavuoroinen yhteisöllisyys ja molemminpuolisten oikeuksien turvaamiseen tähtäävät kompromissit julkisessa keskustelussa luovat liikkumavaraa uskonnollisten ryhmien vapaammalle ja mahdollisesti aidommalle itseilmaisulle. Perusajatuksena on siirtyminen sietävästä suvaitsevaisuudesta vastavuoroiseen tunnustamiseen perustuvaan aitoon suvaitsevaisuuteen. Käsittelen Habermasin demokraattista kansalaisuutta ja suvaitsevaisuutta luvuissa 4.2.1 ja 4.2.2.

Katson Wrightin erityisyyttä painottavaan uskontorealistiseen opetusmalliin sisältyvän keskeisiä ongelmia monikulttuurisuuskasvatuksen kannalta. Hänen mukaansa on keskityttävä katsomusten poistamattomaan erityisluonteeseen ja siitä seuraaviin ristiriitaisuuksiin maailmankatsomusten välillä, sillä hänestä juuri nämä ristiriidat paljastavat paitsi uskon autenttisuuden myös siihen liittyvien eettisten näkemysten mahdollisen ongelmallisuuden. Hänestä uskontoa ei missään nimessä tulisi mieltää yleisluontoiseksi ja yhdistäväksi ilmiöksi: uskonnollista identiteettiä tulee omakohtaisesti vahvistaa ja ulkokohtaisesti kunnioittaa korostamalla juuri erillisyyttä ja erityisyyttä. Katson yleisyyden kuitenkin olevan erityisyyteen nähden ensisijainen opetuksen lähtökohta, sillä yleisyys yhdistyy yhteisyyteen. Mielestäni erilaisuutta ja erityisyyttä tulee pitää opetuksessa vasta toissijaisina ominaisuuksina yhdistäviin ominaisuuksiin nähden. Tarkastelen seuraavassa pääluvussa yhteisyyttä monikulttuurisuus- ja moraalikasvatuksen perustana. Luvussa 4.2 pyrin painottamaan yhteisyyden ilmapiiriä ja yhteisöllistä vastuuta uskonnollista ja kulttuurillista erityisyyttä sallivina, ellei jopa vahvistavina tekijöinä. Tarkoitukseni on esittää uskonnollisuuden kanssa yhteensopivia, ei sitä poissulkevia tai edes toissijaistavia eettisiä näkemyksiä.

Aloitan seuraavan pääluvun käsittelemällä kriittistä monikulttuurisuutta. Käsittelyn



tarkoituksena on esittää kritiikkiä Wrightin jäykälle, nähdäkseni määritelmällisesti sietämiseen perustuvalla monikulttuurisuuskäsitykselle. Pyrin painottamaan vaihtoehtoista näkemystä essentialistiseen perustaan kiinnittymättömästä, toiminnassa toteutuvasta ja muotoutuvasta identiteetistä. Olennaista on kulttuurisuuden ja kulttuurisen autonomian painotus: kulttuuri, kuten uskonnollisuus, on nähdäkseni toiminnassa toteutuvaa, ja tälle toiminnalle tulee luoda tilaa sen sijaan, että sitä vain passiivisesti hyväksyttäisiin. Toiminnallisen liikkumavaran luomisessa olennaista on kulttuurin ja etnisyyden käsitteisiin liittyvän kategorisoinnin tiedostaminen. Nähdäkseni erityisyyden korostamiseen liittyy väistämättä riski, että kategorisoiva nimike kantaa mukanaan negatiivisia tai ainakin vieraannuttavia implisiittisiä merkityksiä. Käsittelen aihetta tarkemmin luvussa 4.1.

## **4 KRIITTINEN MONIKULTTUURISUUS JA MORAALIKASVATUS**

Tässä luvussa tarkastelen vaihtoehtoisia Andrew Wrightin monikulttuurisuuskäsitykselle vaihtoehtoisia näkemyksiä monikulttuurisuuskasvatuksen perustasta. Tavoitteeni ei ole esittää kattavaa tai edes koherenttia uskonnon opetuksen mallia vaan pyrin ensisijaisesti osoittamaan yleisluontoisia opetuksen suuntaviivoja. Kritiikkiini kuuluu olennaisesti se, ettei uskonnon opetuksen ja monikulttuurisuuskasvatuksen sekulaari perusta sulje uskontoa koulun ulkopuolelle. Katson uskonnollisiin totuusväitteisiin kantaaottamattoman koulun pikemmin mahdollistavan uskonnon jatkuvuutta ja uskonnollisuuden monimuotoisuutta. Painotan monikulttuurisuuskasvatuksen perustamista kaikkia yhdistävälle ja yhteisyyttä korostavalle pohjalle kontrastina Wrightin essentialistisluonteiselle eksklusivistiselle uskontorealismille.

Brian Crittenden samastaa moniarvoisen yhteiskunnan liberalistiseen demokratiaan. Hän huomauttaa, ettei tarkoita liberalismilla minkään tietyn hyvän elämän mallin omaksumista, vaan hän painottaa yhteisön moniarvoisuuden koostumista keskenään yhteensopimattomistakin arvotulkinnoista. Käsitys näyttää yhtenevän Andrew Wrightin poliittisen liberalismien käsitteen kanssa. Crittenden nostaa yhteisyyden ja moninaisuuden suhteen moniarvoisen yhteiskunnan kannalta keskeiseksi. Hän korostaa, että tämän suhteen yhteiskunnallisesti otollinen ylläpitäminen edellyttää pluralismin eri ulottuvuuksien eriyttämistä. Mikäli moraaliset arvot ovat tiiviisti yhteydessä uskontoon tai etniseen identiteettiin on yhteiskunnallisen hajautumisen riski suurempi kuin silloin kun tällaista tiukkaa yhteyttä ei yhteiskunnallisesti ylläpidetä. Liberalistisen yhteiskunnan

menestyminen edellyttää moninaisuutta sallivien arvojen edistämistä. (Crittenden 1999, 47-48.)

Koulu heijastelee yhteisöllisenä instituutiona tahattomasti ja tarkoituksellisesti valikoituja moraalisia arvoja, jolloin moraalikysymysten käsittelyyn ajaututaan ilman rajattua moraalikasvatuksen oppiainettakin. Toisin sanoen moraalikysymykset läpäisevät oppiaineiden kenttää. Tästä syystä yleinen koululaitos joutuu kohtaamaan moniarvoisen yhteiskunnan ja sen ongelmat. (Emt., 48.)

Andrew Wrightin näkemys painottaa identiteetin määrittymistä sitoutumisena partikulaaristen traditioiden totuusväitteisiin. Hän esittää perimmäistä todellisuutta koskevat totuusväitteet maailmankatsomuksellisesti perustaviksi asettamatta yhteistä lähtötasoa, yhteisyyttä, jolloin yleinen ihmisyyys jää toissijaiseksi. Nähdäkseni monikulttuurisuuskasvatuksen kannalta on hedelmällisempää ottaa opetuksen lähtökohdaksi pikemmin kulttuuri-identiteetin toteuttaminen kuin käsitys kulttuurista tarkkarajaisena ja toimintaa ohjaavana tai rajaavana. Voitaneen jopa tehdä erottelu kulttuurin toteuttamisen ja kulttuurin toteutumisen välillä. Seuraavassa luvussa käsittelemme kulttuuriessentialismia vastustavaa kriittistä monikulttuurisuutta.

## 4.1 Kriittinen monikulttuurisuus

Jürgen Habermas väittää, että poliittista liberalismia määrittävät olennaisesti symmetriset, molemminpuoliseen tunnustukseen perustuvat suhteet, joiden tulee ulottua koskemaan myös alakulttuuriryhmiä. Hän esittää, että tällaisia suhteita voidaan edistää lain ja politiikan kautta vain epäsuorasti. ”Kulttuuriset oikeudet ja tunnustuksen politiikka voivat vahvistaa syrjittyjen vähemmistöjen itsearvioinnin kapasiteettia, kuten myös niiden näkyvyyttä poliittisessa keskustelussa, mutta yhteiskunnan arvoasteikkoa ei voida kokonaisuudessaan muuttaa sanktioilla uhkaamalla.”<sup>21</sup> Yhtäläisten oikeuksien tunnustaminen edellyttää ihmisten välisten suhteiden muokkaamista kommunikatiivisen

<sup>21</sup>”Cultural rights and a politics of recognition can strengthen the capacity for self-assertion by discriminated minorities, as well as their visibility in the public sphere, but the value-register of society as a whole cannot be changed with the threat of sanctions.” (Habermas 2005, 15.)

toiminnan ja diskurssin kautta, mutta vain jos identiteetti ja identiteettipolitiikka otetaan julkisen keskustelun kohteeksi. (Habermas 2005, 15.)

Stephen May kirjoittaa artikkelissaan ”Critical Multiculturalism and Difference: Avoiding Essentialism” monikulttuurisuuskäsitteen kieroutumisesta alkuperäisen aatteensa vastaiseksi. May esittää, että pinnalliseksi jäävä dikotominen etnisyyssajattelu pelkistää tarkastelun jopa rassistiseksi tutun ja vieraan väliseksi vastakkainasetteluksi. Hänen mukaansa etnisyyden käsitteestä tulee lähes synonyymi yleisesti rassistiseksi miellettyyn rodun käsitteen kanssa. Etnisyydestä tulee yhtä lailla leimaava, jos sitä käytetään jotakin ryhmää määrittävänä ja siten väistämättä rajaavana instrumentaalisenä käsitteenä. Myös monikulttuurisuusajattelussa etnisyyttä ja vähemmistökuulttuurisuutta pidetään helposti määreinä, joilla rajataan niiden edustajat tiettyjen ehtojen piiriin ja toimenpiteiden kohteiksi, vaikka monikulttuurisuuskasvatuksessa rajaamisen tarkoituksena olisi turvata sen rajaamisen kohteiden oikeuksia. (May 1999, 11-21.)

Ennen Mayn esityksen tarkempaa käsittelyä perehdyn seuraavassa luvussa kulttuuriseen eli niin sanottuun *uuteen rasismiin*. Mayn käsitys kriittinen monikulttuurisuuskasvatuksen tarpeesta pohjautuu juuri etnisyyssäilykseen perustuvaan erotteluun.

#### **4.1.1 Uusi rasismi**

May puhuu kulttuurisesta rasismista uutena rasismina, jonka alistavuus perustuu avoimen vihamielisyyden tai halveksinnan sijaan näennäisesti arvovapaaseen tai jopa auttavaksi katsottuun erityiskohteluun. Siinä missä niin sanottu vanha rotodiskurssin rasismi eristää vähemmistöjä aktiivisesti, uusi rasismi jakaa ja jakauttaa passiivisesti ja välillisesti. Uudessa rasismissa etnisyydestä tulee rodun kaltainen erotteleva käsite tai leima, jolla vähemmistökuulttuurin edustajat tai sellaisiksi katsotut erotetaan valtakulttuurista. Ali Rattansi tarkentaa ja monipuolistaa uuden rasismien määritelmää. Hän yhtyy näkemykseen hyvää tarkoittavan monikulttuurisuuskasvatuksen mahdollisesta haitallisuudesta: kulttuurisen erityisyyden korostaminen voi antaa kulttuurin käsitteelle painoarvoa, joka paitsi korostaa etnisyyden käsitteen leimaavuutta myös luo mahdollisuuksia puolustaa

enemmistökulttuurin oikeuksia vähemmistöihin nähden. (May 1999; Rattansi 1999, 80-82.)

Rattansin mukaan rasismi on määritelmältään yhtä epämääräinen kuin esimerkiksi rotu tai kulttuuri. Hänestä onkin informatiivisempaa puhua enemmän *rasismeista* kuin rasismista – jaottelu uuden ja vanhan rasismin välillä on sekin vain suuntaa-antava. Uusi erityistä<sup>22</sup> rasismi pysyy kätkeytyneenä, jos etnisyyden käsitettä ei tarkastella kriittisesti. Etnisyyteen perustuva erottelu ja erillis- tai erityiskohtelu pitävät sisällään näkymättömiä ja ennakoimattomia oletuksia, jotka voivat ilmetä diskurssin tarkastelun myötä. Erottelun voidaan ajatella sekä säilyttävän vanhoja ennakkoluuloja että mahdollistavan uusien syntymisen, sillä erityiskohtelu voi aiheuttaa tai pahentaa esimerkiksi kateutta ja tuntemattoman pelkoa. (Rattansi 1999, 79-84.)

Short ja Carrington lisäävät määritelmään lainaamalla Martin Barkerin määrittelyä uudesta rasismista. Keskeisintä uuden ja vanhan rasismin erossa on erilaisuuden arvottaminen. Uusi rasismi ei välttämättä sisällä käsitystä vähemmistön alempiarvoisuudesta tai tarvetta negatiivisille stereotyyppioille eikä intressiä yhteiskunnan ongelmista syyllistämiseen. Uuden rasismin pohjalla näyttää olevan käsitys ihmisen luonnollisesta tarpeesta ryhmytyä ja tarpeesta erotella itsensä toisista, erilaisiksi koetuista ryhmistä. Ryhmän sisäisen homogeenisyyden tarve laskee, kun ilmenee uusi yhteinen toiseus tai vieraus, joka määrittää uudet, omaan ryhmään nähden ei-toivotut ominaisuudet. Barker ei tee erottelua rasismin ja ennakkoluulon välillä ja valaisee siten uuden rasismin ydintä: ”Sinun ei tarvitse pitää itseäsi parempana – sinun ei tarvitse edes inhota tai syyttää niitä, jotka ovat sinusta erilaisia – jotta voit sanoa, että näiden muukalaisten läsnäolo on uhka elämäntavallesi.”<sup>23</sup> Uudessa rasismissa ”meidät” ja ”heidät” erottavaksi tekijäksi on ihonvärin sijaan otettu kulttuuri. Valtion kontekstissa uusi rasismi koskee sekä identiteetin muodostumista että yhteisöllistä ja yhteiskunnallista koheesiota. (Short & Carrington 1999, 172-173.)

Short ja Carrington ehdottavat, että opetuksessa tulisi tarjota muutakin kuin tietoa vähemmistökulttuureihin liittyvistä tavoista ja kulttuurisista saavutuksista. Heidän

<sup>22</sup> *differential*

<sup>23</sup> ”You do not need to think of yourself as superior – you do not even need to dislike or blame those who are different to you – in order to say that the presence of these aliens constitutes a threat to our way of life” (Barker 1981, 18 Shortin & Carringtonin 1999, 173 mukaan.)

mukaansa pelkkä kulttuurien yhtäläisyyden alleviivaaminen ei riitä yhteisymmärrykseen, vaan oppilaita on myös opetettava erottamaan yhteiskunnallisesti haitallinen kulttuurinen käyttäytyminen harmittomasta. On siis rohkaistava aktiiviseen keskusteluun kulttuuristen käytänteiden sosiaalisesta ja eettisestä hyväksyttävyydestä, kuitenkin siten, ettei kulttuureita eikä etenkään niiden edustajia voida tuomita yksittäisten negatiivisiksi tuomittujen piirteiden perusteella. Keskeisin huomio lienee kuitenkin, että on olennaisempaa korjata olemassaolevia väärinkäsityksiä kuin opettaa uutta tietoa, koska enemmän puutteellinen ymmärrys kuin puutteellinen tieto muuttaa tuntemattoman uhkaavaksi. (Emt., 185-187.)

Shortin ja Carringtonin näkemykset näyttävät eroavan Wrightin esittämistä keskeisesti siinä, etteivät he painota erityisyyttä suhteessa kulttuurien väliseen yhteisyyteen. Heidän näkökulmansa vaikuttaa olevan enemmän yhteiskunnallinen kuin Wrightin hengellistä kehitystä painottava moraalikasvatuskäsitys. Mielestäni on tärkeää huomata, etteivät näkemykset välttämättä ole toisensa poissulkevia, ja toisaalta on huomioitava, ettei Wrightin painottamaa hengellistä ulottuvuutta välttämättä tarvita kulttuurisidonnaisten moraalikäsitteiden arvioimiseen. Esitän luvussa 4.2 näkemyksiä monikulttuurisen moraalikasvatuksen suuntaviivoiksi. Seuraavassa luvussa siirryn kuitenkin käsittelemään hybriditeetin ja habituksen käsitteitä edellä esiteltyä uutta rasismia välttävän monikulttuurisuuden perustana.

#### **4.1.2 Hybriditeetti, habitus ja kulttuurisuus**

Uuden rasismin dikotomisen ajattelun taustalla on Stephen Mayn mukaan realistis-essentialistinen kulttuurikäsitte, jossa kulttuuria pidetään todellisena, olemukseltaan ja määritelmältään itsenäisesti olemassaolevana asiana. Tällainen käsitys ylläpitää kunkin kulttuurin erityispiirteitä ja niihin liittyviä oikeuksia ja vaikuttaa siten otolliselta perustalta monikulttuurisuuskasvatukselle. Toisaalta essentialismi kuitenkin edesauttaa jaottelua ja rajaamista ja siten tieteenlaista rasismia, sillä jaotteluun liittyy Mayn mukaan aina stereotyyppioita ja tyyppitelevää ajattelua. Vaikka essentialistinen kulttuurikäsitte hyväksyy kulttuurin moneuden, se ei näytä pitävän kulttuuria monimuotoisena. Kulttuuri tarkoittaa

tällöin joitakin tiettyjä, määritelmällisesti muuttumattomia tai hitaasti ja vaivalloisesti muuttuvia piirteitä. Essentialismi ei juurikaan hyväksy kulttuurin aktiivista ja dynaamista yksilötason muotoutumista vaan pitää kulttuuria pikemmin staattisena ja kulttuuri-identiteettiä sen mukaisesti ohjautuvana. May väittää tällaisen käsityksen olevan kaukana totuudesta, todeten kulttuuri-identiteetin olevan jatkuvasti eri vaikutuksien kohteena. Identiteetti postmodernissa näyttää paitsi muotoutuvalta, myös kerroksiselta. (May 1999, 11-21.)

May puhuu kulttuuri-identiteetin muutosalttiudesta hybriditeettinä. Hybridinen identiteetti on ympäristössään dynaamisesti muotoutuva ja pysyviä määritelmiä välttävä, ja se vastustaa siten essentialistiseen etnisyyteen sisältyvää ennakkoluuloista ajattelua. Hybridinen identiteetti on leimallisesti paikallisvaikutteiden mukauttamaa prosessiluonteista kulttuurisuutta, jota ei voida leimata millään tietyillä piirteillä, jolloin sen perusteella ei voida myöskään tehdä yksiselitteisiä jaotteluita. Mustavalkoinen jako me- ja he-identiteettien välillä on ongelmallinen kun paitsi "he", myös "me" on jakautunut lukemattomiin osittain limittäisiin määritelmiin. (Emt., 21-25.)

Hybriditeetti-ajattelu ei kuitenkaan ole ongelmaton monikulttuurisuuskasvatuksen kannalta, sillä se osaltaan rapistaa monikulttuurisuuden pohjana olevaa käsitystä kulttuurisesta erityisyydestä. Mikäli kulttuuria ei nähdä itsenäisenä ilmiönä vaan luonteeltaan ja muodoltaan jakautuneena ja liukuvana, on kulttuurisen erityisyyden tunnustaminen ja kunnioittaminen ongelmallista. Tämä korostaa myös hybriditeetti-ajattelun ja todellisen identiteetin epäsuhtaa: Mayn mukaan kulttuuri-identiteetti ei näytä mukautuvan ympäristöön esitetyn kaltaisesti, vaan se säilyttää paljolti keskeisimmät piirteensä. Vähemmistöidentiteettien hajanaisuutta näyttävät yhdistävän erityispiirteet eli erillisuus, eikä niinkään paikallisuus ja integraatio. Hybriditeettipuhe näyttää olevan liian kaukana todellisuudesta saavuttaakseen todellista poliittisen muutoksen edellyttämää momenttia. (Emt., 21-25.)

May viittaa Will Kymlickaan esittäessään, että etnisyyteen liittyvien oikeuksien tulisi ensisijaisesti turvata kulttuurisuuden autonomisuus eikä niinkään kulttuurin puhtauden säilyttäminen. Monikulttuurisuuden tarkoituksena on tällöin säilyttää autonomisuus valita

kulttuuristen toimintamahdollisuuksien välillä. On siis luotava liikkumavaraa vaihtoehtoiselle käyttäytymiselle, jolloin autonomisuus tarkoittaa juuri kulttuurisen puhtauden ja sopivan kulttuurisuuden käsitysten toissijaistamista ja haastamista. Kulttuurin vapaus on tässä yhteydessä ensisijaisesti vapautta oman kulttuurin sisällä eli vapautta valita omaa identiteettiä ja elämäntilannetta tukevia kulttuurisuuden toteuttamiskeinoja. Kulttuuri palvelee tällöin identiteettiä ilman, että identiteetti olisi riippuvainen jäykistä kulttuurisuuskäsityksistä. Näkökulmassa korostuu kulttuuriin oikeuksiin liittyvän liikkumavaran epätasainen jakautuminen: enemmistökulttuurin edustajilla on enemmän kulttuurisia vaihtoehtoja ja liikkumavaraa kuin vähemmistökulttuurien edustajilla. (May 1999, 26-27.)

Will Kymlicka esittää, että koulutuksen tehtävänä on kehittää paitsi oppilaan auktoriteettikriittisyyttä myös kykyä arvioida poliittisia oikeuksia. Tämä kehittää oppilaan autonomisuutta lisäämällä tämän valmiuksia erilaisien maailmankuvien järkevyyden ymmärtämiseen ja erilaisuuden kanssa toimimiseen. Autonomisuus on yksilön kykyä reflektoida ja arvioida omia tavoitteiden ja niiden kannattavuutta. Vastaavasti autonomian puutetta ilmentää Kymlickan mukaan kritiikitön asennoituminen traditioon ja muihin ulkoisiin vaikutuksiin. Olennaisesti autonomisuutta lisää omista kulttuurisista lähtökohdista irtautuminen. Kymlicka puhuu autonomisesta kansalaisuudesta paljolti kulttuurisuuden eli kulttuuri-identiteetin toteuttamisen esteiden poistamisena. Hän katsoo tällaisen kansalaisuuskäsityksen lisäävän ryhmien välistä kanssakäymistä, mikä hänestä kehittää vaihtoehtoista kulttuurisuutta uusien elämäntapojen levittämisen kautta. Tiivis ryhmäytyminen nostaa raja-aitoja kulttuurisuuden ympärille, mikä korottaa kynnyksiä poiketa omaksutuista normeista kulttuurisen sopimattomuuden pelossa. Autonomia ei olekaan arvokasta kansalaisuuden itsensä vuoksi vaan siksi, että se luo mahdollisuuksia elää omaksutusta roolista riippumattomasta tyydyttävämpää elämää. Koulun tehtäväksi jää tällöin kehittää rationaalista maailmankatsomuksellista reflektiivisyyttä. Oppilaiden tulisi Kymlickan mukaan oppia erottamaan yksityiseen uskoon perustuvat ja moniarvoisessa yhteiskunnassa hyväksyttävät syyt toisistaan, jotta he voisivat rationaalisesti arvioida uskonnon ja uskonnollisuuden sijaa tällaisessa yhteisössä. Tämä edellyttäisi paitsi etäännyttä tutusta myös yritystä omaksua vieraita näkökulmia. Oppilaiden tulee sisäistää se, että eri uskontojen edustajat ovat samalla tavalla ”järkeviä,



kunnollisia ja humaaneja”<sup>24</sup> vaikka he eivät jakaisikaan samoja uskonnollisia katsomuksia. (Kymlicka 1999, 88-89, 91-93)

Edellisen perusteella monikulttuurisuuskasvatuksen tulisi välttää essentialismia sen rassististen implikaatioiden takia, mutta toisaalta tunnustaa kulttuurinen erityisyys vähemmistökulttuuristen oikeuksien turvaamiseksi. May ehdottaa vaihtoehtoiseksi kulttuurikäsitteeksi Pierre Bourdieun habitus-käsitettä, jolla hän tarkoittaa samojen ympäristövaikutusten aikaansaamia, toimijoille yhteisiä taipumuksia. Vaikka habitus viittaa perusmuodossaan erityisesti yhteiskuntaluokkien vaikutuksiin, on se Mayn mukaan sovellettavissa myös etnisyyteen ja etnisen identiteetin muodostumiseen. Mayn esityksen mukaan habitus kattaa kaikki sosiaaliset ja kulttuuriset kokemukset, jotka vaikuttavat identiteetin muodostumiseen. Tältä kannalta katson myös uskonnon olevan habituksen keskiössä. (May 1999, 27-30.)

Habitus eroaa hybriditeettiajattelusta sikäli, että se on lähempänä arkitodellisuutta. Mayn mukaan habitus ei ole pelkkä ideologinen konsepti, vaan se ilmenee maailmankuvissa ja niiden mukaisessa käyttäytymisessä. Habitus koskee olennaisesti yksilön toimijuutta suhteessa yhteisöön. Keskeistä on, ettei kulttuurihabitus determiinoi toimintaa vaan ainoastaan rajaa todennäköisten toimintavaihtoehtojen skaalaa, jolloin habitus ilmenee taipumuksina valita tai jättää valitsematta. Osa valinnoista näyttäytyy tietyn habituksen omaaville sopimattomina, mikä nähdäkseni viittaa samaan kuin Kymlickan käsitys autonomisuudesta. (Emt., 28-30.)

Habitus muodostuu sosialisoinnin ja ulkoisten vaikutusten välillä: todellisuus pakottaa suhteuttamaan opetetun ympäristöstä tuleviin, muuttuviin vaikutuksiin, kuten talouden, tieteen tai politiikan kehitykseen. Pääsääntöisesti habitus näyttää pikemmin uusintavan kuin uudistavan toimintarajoitteita. Muutoksen mahdollisuus kuitenkin säilyy, vaikka toimintatavat vakiintuisivat ja normiutuisivat. Yksilön toiminta pysyy suhteellisen joustamattomana yhteisönsä sisäisen harmonian ohjaamana, mutta yksilöllä on aina valinnanvapaus. Yksilöidentiteetit ja yksilölliset taipumukset ovat näkemyksen mukaan ryhmähabituksen muunnelmia eivätkä sen suoria kopioita. (Emt., 28-30.)

---

<sup>24</sup> ”reasonable and decent and humane” (Kymlicka 1999, 89.)

Mayn mukaan Bordieun habitus-käsitteen soveltaminen monikulttuurisuuskasvatuksen perustaksi välttää kulttuurin realistisen määritelmän, mutta selittää silti kulttuurista samaistumista vähentämättä dynaamisen kulttuurisuuden merkitystä. Kulttuuri ilmenee Mayn mukaan sidoksisuutena, jonka myötä etniset ryhmät on suljettu ja toisaalta eristetty<sup>25</sup> kulttuurisen ja kielellisen erityisyytensä takia. Hänen mukaansa habituksen käsitteen soveltaminen monikulttuurisuuteen rikkoo tällaista poissulkemista sikäli, että se sallii kulttuurisuudelle paitsi pysyvyyden, myös muutoksen mahdollisuuden. (Emt., 30-34.)

Mayn mukaan monikulttuurisuuden kehukseksi tulisi ottaa nonessentialistinen kulttuurienvälisten erojen politiikka, jonka perustana olisi *kansalaisarvojen*<sup>26</sup> arvoneutraaliuden kyseenalaistaminen. Habitus on erityisen keskeinen monikulttuurisuuden politiikassa, sillä siinä painottuu vallan jakautumisen epätasa-arvoisuus enemmistö- ja vähemmistökulttuurien välillä. Valtakulttuurin habitus tulkitaan kulttuurisesti arvokkaaksi eli se toimii hyvän kulttuurin mittapuuna, jonka mukaan alakulttuuria arvotetaan. Mayn mukaan valtion ja sen instituutioiden ilmentämät, ylläpitämät ja edistämät kansalaisarvot ovat muiden arvojen tavoin sidoksissa historiaan ja vallitsevaan tilanteeseen. Valtion arvopohja heijastelee enemmistökulttuurien arvoja, jolloin sen näennäinen yhteisyys on rajoitettua. Arvot, joille valtio instituutioineen perustuu, eivät ole kaikkien sen kansalaisten jakamia tai kaikille avoimia. Enemmistöhabitus kerää "kulttuurillista ja kielellistä pääomaa"<sup>27</sup> kun taas vähemmistöhabitukselta painostetaan luopumaan. (May 1999, 30-31.)

Mayn esitys voidaan nähdäkseni tiivistää essentialistisen monikulttuurisuuden moneuden (*diversiteetin*) ja kriittisen monikulttuurisuuden erilaisuuden (*differenssin*) käsitteelliseen erotteluun. Keskustelu diversiteetistä sisältää tarkoin rajattuja, itsenäisiä ja muuttumattomia essentialistisia kulttuureja, jotka käsitetään vähemmistöryhmiä määrittäviksi. Differenssissä kulttuurin käsite sen sijaan vain ilmentävää laajaa, muotoutuvaa ja rajoiltaan liukuvaa toiminnallista kulttuurisuutta. Mayn esitys antaa olettaa, että differenssi on havaittavissa kulttuuristen taustaoletusten, kuten valtakulttuurin

---

<sup>25</sup> *contain*

<sup>26</sup> *civism*

<sup>27</sup> "cultural and linguistic capital" (May 1999, 30-31.)

valkoisuuden, kriittisen tarkastelun kautta. (Emt., 30-34.)

Käsittelen seuraavassa luvussa Andrew Wrightin monikulttuurisuuskäsitystä suhteessa edellä esitettyyn kriittiseen monikulttuurisuuteen. Nähdäkseni Wrightin eksklusivistisessä ymmärryskehyksessä monikulttuurisuus perustuu paljolti erityisyyden tunnistamiseen ja tämän väistämättömän erilaisuuden sietämiseen. Tällöin painottuvat mielestäni erilaisuuden korostaminen ja jyrkkä rajanveto.

#### **4.1.3 Päätelmiä monikulttuurisuudesta**

Andrew Wrightin esitys monikulttuurisuuskasvatuksesta ja sen toteuttamisesta näyttää osittain yhtenevän Mayn kriittisen monikulttuurisuudenkäsityksen kanssa. Kirjoittajat puhuvat lähtökohtaisesti eri asioista, mutta kuitenkin niin, että heidän aiheissaan on päällekkäisyyttä. Siinä missä Wright puhuu erityisesti uskonnosta ja maailmankatsomuksellisuudesta, May käsittelee huomattavasti yleisempää ja laajempaa etnisyyden, kulttuurin ja rasismien kenttää. Vaikka uskonto liittyy olennaisesti kulttuuriin ja kulttuurisuuteen, on huomattava, että Wright tekee selvän erottelun uskonnon autenttisuuden ja kulttuurisen uskonnon välillä. Hänen mukaansa uskontoa ei voida redusoida pelkäksi kulttuuri-ilmiöksi, vaan uskonnolle on suotava ainutlaatuinen tiedollinen luonne sen todellisuutta koskevien väitteiden takia. Uskonto voi siis synnyttää kulttuuria, joka heijastelee uskonnon maailmankatsomuksellisia totuusväitteitä, mutta uskontoa ei voida pitää suoraan kulttuuria ilmentävänä tuotteena.

Andrew Wright vastustaa kulttuurirelativismia. Hänen uskontokäsityksessään korostuu eksklusivismi: jokaisella on oikeus pitää omia uskomuksiaan tosina ja elää niiden mukaisesti, mutta lopulta vain yhtä totuutta voidaan pitää oikeana. Tämä realistinen käsitys nousee ongelmalliseksi suhteessa essentialismia välttävään monikulttuurisuuteen. Vaikka Wright painottaa identiteetin muotoutumista, näyttää identiteetin sidoksisuus totuusväitteisiin olevan hänestä kiistämätön fakta. Nähdäkseni sekä perustavat totuususkomukset että itse perustumisen periaate ovat tällöin arvostelun ulkopuolella, jolloin uskonto näyttäytyy essentialistisena, vaikka uskontoidentiteetti olisikin muotoutuva.

Näkemykset monikulttuurisuuskasvatuksen tarkoituksesta kiteytyvät oppilaan omien maailmankatsomuksellisten ja kulttuuristen taustaoletusten tunnistamiseen, arvioimiseen ja lopulta muuttamiseen. Wrightille taustaoletukset tarkoittavat länsimaista liberalismia, kriittisen monikulttuurisuuden puoltajille paljolti valkoisuuden hegemoniaa. Vaikka Stephen May puhuu kulttuurista ja Andrew Wright maailmankatsomuksesta, on molempien pääajatus sama: erilaisuuden kunnioittaminen on avain suvaitsevan yhteisöllisyyden rakentamiseen. May kuitenkin esittää, että kulttuurin vahvan määritelmän leimaavuus syrjii vähemmistökulttuureja rajaavuutensa takia, siinä missä Wright tuntuu painottavan vahvan uskonnon määritelmän merkitystä ja arvoa identiteetin rakentajana. Edellinen mieltää määrittävyyden identiteettiä rajoittavaksi, jälkimmäinen taas ensisijaisesti sitä tukevaksi.

Monikulttuurisuus käsityksissä voidaan nähdäkseni palata esitykseen diversiteetistä ja differenssistä tai toisaalta myös erityisyydestä ja erilaisuudesta. Wrightin näkemys näyttää painottavan erityisyyttä eli maailmankatsomusten autenttisuuden tunnustamista, jolla pyritään käsittelemään maailmankatsomusten numeerista variaatioita. Kriittisen monikulttuurisuuden käsitys näyttää sen sijaan painottavan erilaisuutta eli kulttuurin perimmäistä määrittämättömyyttä ja kulttuurisuuden laadullisten muotojen suvaitsemista. Jälkimmäinen näyttää lähestyvän yhteisöllisyyttä kaikkia yhdistävän erilaisuuden kautta, kun taas edellinen näyttää pyrkivän suvaitsevaisuuteen erilaisuuden sietämisen merkityksessä.

Rudi Visker tarkastelee monikulttuurisuuteen liittyvää partikulaarisuutta ja subjektiviteettia. Hän esittää, että erilaisuuden kohtaamisessa on konfliktin välttämiseksi pyrittävä löytämään partikulaarisuuden taustalla oleva yhteinen ihmisyyys, jonka perusteella myönnetään kansalaisoikeudet niille, joilta se itselähtöisen tulkinnan perusteella kiellettäisiin. Tähän kuuluu ymmärrys siitä, ettei vähemmistöjen erityisoikeuksien taustalla ole erityisyyden tavoittelu tai käsitys paremmuudesta, vaan että näiden oikeuksien tavoitteena luoda on yhtäläinen perusta liberalistisen yhteiskunnan kansalaisoikeuksille. Visker viittaa Will Kymlickan käsitykseen kulttuurisesta autonomiasta painottaessaan, etteivät toimintavaihtoehdot itsessään ole tarpeeksi monikulttuurisuuden toteutumiseksi. Vasta kyky ja taipumus tulkita ja arvioida näiden vaihtoehtojen arvokkuutta mahdollistaa

aidon autonomisuuden. Tällainen autonomisuus voi toteutua vain olosuhteissa, joita se ei voi itselleen turvata, vaan jotka on turvattava ulkopuolelta. ”Monikulttuurisuus on juuri se asiointi, jossa ei ole yhtä sosiaalista kulttuuria tai yhtä jaettua sanastoa, vaan useita.”<sup>28</sup> (Visker 1999, 159-160.)

Viskerin mukaan ei tule ainoastaan vaihtaa monikulttuurisuuden lähtökohtaa poliittisesta eettiseen, vaan monikulttuurisuutta on hänen mukaansa tarkasteltava myös metafysisenä ilmiönä. Hän viittaa Emmanuel Levinasin käsitykseen toiseuden peruuttamattomasta erillisyydestä, jonka myötä tämä toinen on aina eettisesti ensisijainen itsen nähden. Visker tarkastelee monikulttuurisuutta kahdesta näkökulmasta. Se on toisaalta poliittista, Kymlickan autonomista subjektiviteettia, joka painottaa yksilön toimintamahdollisuuksia yhteisössä ja yhteisön vastuuta yksilöstä. Toisaalta monikulttuurisuus on eettistä, Levinasin vastuuta ja velvollisuutta painottavaa itseensä palauttamattoman toiseuden kunnioittamisena. Visker painottaa, että vaikka yksilön ja yhteisön eli yksilöllisyyden ja vastuullisuuden suhteen määrittäminen ja yhteensovittaminen on ongelmallista, on tätä asettelua tarkasteltava monikulttuurisuudesta puhuttaessa. Palaan Levinasin käsittelyyn luvussa 4.2.3. (Visker 1999.)

Käsittelen seuraavassa luvussa eettisiä näkemyksiä yhteisen ja erottelemattoman monikulttuurisen moraalikasvatuksen peruseriaatteina. Nähdäkseni näkemykset ovat paitsi keskenään myös uskonnollisuuden ja uskonnollisen etiikan kanssa yhteensopivia. Perimmäisenä periaatteena esityksessäni on kuitenkin rationaalisen demokraattisen kansalaisuuden ensisijaisuus muihin eettisiin kehyksiin nähden. Aloitan käsittelyni Jürgen Habermasin kansalaisuuskäsityksestä, jonka mukaan keskinäisessä päätöksenteossa sovitut periaatteet ja kompromissit olevan erityisesti vapautta ja oikeuksia lisääviä. Ehtona tällaiselle päätöksenteolle on, että kaikki samoista oikeuksista nauttivat osapuolet ovat tasa-arvoisina ja vapaaehtoisina mukana yhteiskunnallisessa keskustelussa. Esitykseni nivoo edellä monikulttuurisuudesta esitettyjä näkemyksiä moraalikasvatukseen paljolti suvaitsevaisuuskäsityksen kautta. Habermas näet kehottaa purkamaan erilaisuuden sietämiseen perustuvaa suvaitsevaisuuskäsitystä ja korvaamaan sitä tasavertaisuuteen perustuvalla aidolla suvaitsevaisuudella. Nähdäkseni hän puhuu tällöin samoista

---

<sup>28</sup> “Multiculturalism is precisely that condition where there is not a single societal culture or a single shared vocabulary, but many.” (Visker 1999, 160.)

kulttuurisuuden ja kulttuurisen vapauden käsityksistä kuin edellä esitetyt kriittisen monikulttuurisuuden puolustajat: painotus on jäykän kulttuurikeskeisyyden sijaan muotoutuvassa kulttuurisuudessa ja kulttuuri-identiteetissä.

## 4.2 Monikulttuurinen moraalikasvatus

Edward Spence kirjoittaa artikkelissaan ”The Unity of the Right, the Good and the Good Life” sekulaareihin perusteisiin pohjautuvista oikeaa, hyvää ja hyvää elämää koskevista käsityksistä. Hän pyrkii osoittamaan, ettei etiikalle tarvitse olettaa uskonnollisia perusteita sen oikeuttamiseksi ja että etiikka voidaan perustaa inhimillisen rationaalisuuden pohjalle ilman uskon hylkäämistä. Uskon hylkäämisen sijaan hän pikemmin esittää, että usko ja järki ovat etiikan suhteen toisiinsa olennaisesti sidoksissa. Spence ei tosin puhu uskosta pelkästään uskonnollisena uskona vaan juuri järjen yhteydessä uskona tai luottamuksena järkeen ja sen ohjaukseen. Käytän tässä yhteydessä sanaa usko luottamuksen merkityksessä kuten Spence käyttää sanaa *faith* – ei uskomukseen viittaavaa sanaa *belief*.

Spence tarkastelee jumalauskon sijaa etiikassa. Mikäli eettinen järjestelmä perustuu hyväntahtoiseen jumalaan, on järjestelmän pätevyudeksi osoitettava tällaisen jumalan olevan olemassa. Aiemmassa käsittelyssä tuli ilmi hankkeen ongelmallisuus – transsendentin olennon olemassaoloa on mahdotonta osoittaa todeksi. Hyväntahtoisien jumalan olemassaolon ongelma voidaan kiertää muuttamalla kysymyksenasettelua: Onko teko moraalinen, koska jumala tahtoo sitä, vai tahtooko jumala tekoa, koska teko on moraalinen? Ensimmäisessä tapauksessa teon moraalisuus näyttää edellyttävän jumalan olemassaolon. Toisessa tapauksessa teko on itsessään moraalinen ja jumala tahtoo sitä suoritettavan tästä syystä. Jumalan olemassaoloa ei tällöin edellytetä, sillä teon moraalisuus säilyy siihen kehoittajasta riippumatta. Kysymyksenasettelu on keskeinen opetuksen kannalta: opetetaanko uskontoa siten, että etiikan tulee perustua totuususkomuksiin, vai siten, että uskomukset tukevat eettistä identiteettiä. Transsendentin moraalin perustan olemassaolo on kiistanalainen ja Spencen mukaan onkin rationaalisesti kyseenalaista perustaa moraalikäsitys epävarmalle perustalle. Hänen mukaansa moraalilla tulee olla kiistämätön, uskonnosta riippumaton perusta. On huomattava, että edellä jälkimmäisenä

esitetty käsitys jumalan ja moraalien suhteesta on tällaisen sekulaarin moraalien kanssa yhteensopiva. (Spence 2011, 11-12.)

Spence tukeutuu Alan Gewirthin moraalikäsitteeseen sekulaarin etiikan etsinnässään. Gewirthin moraalikäsitteeseen pohjautuu kiistämättömiin vapauden ja hyvinvoinnin oikeuksiin, jotka perustuvat hänen mukaansa ihmisluontoon ja rationaaliseen tavoitesuuntautuneeseen toimijuuteen. Tunnistamalla toimijuutensa yksilön täytyy tunnustaa sama toimijuus muissa. Koska yksilön oikeudet liittyvät tähän toimijuuteen, täytyy myös muilla olla samat oikeudet. Spencen mukaan Gewirthin esitys rationaaliseen intentionaalisuuteen pohjautuvasta oikeudesta on metaeettinen teoria, joka ei itsessään ulotu moraalijärjestelmäksi. Tämä edellyttää hänen mukaansa hyvän ja edelleen hyvän elämän käsitysten johtamista moraalisesti oikeasta, jolloin hyvää ja hyveellistä on se, mikä mahdollistaa oikean toteuttamisen. Aristoteliseen onnellisuuskäsitykseen viitaten hyvä elämä on tällöin sellainen, jossa on edes minimaalinen mahdollisuus toteuttaa itseään – vapautta ja hyvinvointia rationaalisen intentionaalisen toimijuuden kautta. (Emt., 14-17.)

Spencen mukaan on pragmatistisesti edullista sulkea transsendentti todellisuus eettisen arvioinnin ulkopuolelle. Mikäli transsendenssin olettaminen on tarpeetonta, on sen toissijaistaminen epävarmuuden vähentämiseksi tarpeen. Hänen mukaansa uskonnollinen usko voidaan mieltää rationaaliseksi, jos se edistää sekulaarin moraalikäsitteiden toteuttamista. Spencen mukaan järjen ja uskon välillä tyypillisesti nähty konflikti ei ole aiheellinen, sillä vaikka usko ja järki eivät ole yhteensovitettavissa, on usko järkeen edellytys käytännön sekulaarille etiikalle. Pelkkä rationaalisen etiikan objektiivisuuden hyväksyminen ei riitä eettiseksi auktoriteetiksi. Usko järkeen motivoi rationaalis-eettistä toimintaa. (Emt., 17-21.)

Andrew Wrightille transsendentti on uskonnon opetuksen ensisijainen lähtökohta, sillä hänen mukaansa transsendentit totuusväitteet jäsentävät kokemusta immantista, ulottuen maailmankuvaan, elämäntarkastukseen ja moraalikäsitteisiin. Sen sijaan Spencelle arkitodellisuus on ensisijainen, sillä ihmisyyden ja moraalitoteutukset koetussa ja kokemuksen kautta eikä transsendenttiin tarvitse ottaa kantaa voidakseen elää hyvin. Edelleen Wrightin mukaan ihmisyyden näyttää olennaisesti kuuluvan perimmäisen

totuuden etsiminen ja siksi suuntautuminen oletettuun transsendenttiin todellisuuteen. Spencen esityksen nojalla metafyyssisen totuuden mahdollisuus ja tavoitettavuus ovat epävarmoja ja siten niiden tavoittelu lopulta toivotonta – moraalit on perustettava varmuuteen, joka löytyy ihmisyydestä.

Edellisen perustalta käsittelen tässä luvussa joitakin uskonnosta eriytetyn etiikan näkemyksiä moraalikasvatuksen suuntaviivoiksi. Pysin osoittamaan, ettei moraalikasvatus tarvitse perustakseen perimmäisen todellisuuden totuuskysymysten käsittelyä ja että moraalikasvatus tulisi pikemmin perustaa suvaitsevaisuuteen, demokraattiseen kansalaisuuteen ja vastuullisuuteen. Esittelemäni näkemykset eivät mielestäni ole uskonnollisuuden kanssa ristiriidassa vaan jopa uskonnollista elämäneluetta mahdollistavia ja tukevia. Nähdäkseni kansalaisuuteen ja yhteiseen ihmisyyteen perustuvat arvot edistävät kulttuurisen autonomian projektia lisäämällä valinnanvaraa kulttuurisuuden muotojen välillä, purkaen ennakkoluuloja ja etnisyyden kategorian luomia sopivuuden raja-aitoja.

#### **4.2.1 Sietämisestä suvaitsevaisuuteen**

Jürgen Habermas kirjoittaa artikkelissaan ”Intolerance and discrimination” suvaitsevaisuusajatteluun sisältyvästä syrjinnästä. Hän esittää, että tyypillisesti suvaitsevaisuutta käytetään ensisijaisesti erilaisuuden sietämisen merkityksessä, jolloin erilaisuus kohdataan yksipuolisesti, suvaitseijan omista lähtökohdista käsin ja siten, että suvaitsevaan implisiittisesti liittyy jotakin eri- tai vähempiarvoista ja ei-toivottua. Hän ehdottaa, että aito suvaitsevaisuus on toisistaan eriävien maailmankatsomusten molemminpuolista tunnistamista, tunnustamista ja hyväksyntää. Vain aidon suvaitsevaisuuden vallitessa uskonto ja demokratia voivat yhdessä toteutua moniarvoisessa yhteiskunnassa. (Habermas 2003, 2. Ks. myös Habermas 2005.)

Habermas tarkastelee saksan kielen sanaa *Toleranz*, joka näyttyy arkikäytössä paitsi toisen ihmisen kärsivällisenä ja reiluna kohteluna myös keskeisesti poliittisena hyveenä erilaisten tai alkuperältään eriävien ihmisten kanssa toimittaessa. Samaa voidaan nähdäkseni sanoa suomen vastineesta *suvaitsevaisuus*. Habermasin mukaan



suvaitsevaisuusdiskurssiin päädytään vasta kun jonkun sitoumukset on torjuttu tai hylätty. Toisin sanoen meidän ei tarvitse olla suvaitsevaisia, jos arvostamme toiseutta tai jos toisaalta olemme sitä kohtaan välinpitämättömiä. Tämä ”hylkimisen komponentti” näyttää olevan läsnä niin uskonnollisessa suvaitsevaisuudessa kuin laajemmassa poliittisessä suvaitsevaisuuden tavoitteessa. (Habermas 2003, 4.)

Habermas jatkaa, että suvaitsevaisuudesta voidaan todella puhua vain, kun näkemyksen hylkäämisellä on järkiperäinen tiedollinen perusta tai kun katsomuksellisen kiistan osapuolet osallistuvat konfliktiin hyvin syin. Tältä kannalta rasismien tai vastaavan irrationaalisen hylkimisen tulisi pysyä poissa suvaitsevaisuuskeskustelusta, sillä tällaisen syrjinnän sisällyttäminen keskusteluun myöntäisi ennakkoluulot valideina eettisenä arviona. Irrationaalinen ennakkoluuloisuus kuuluu pikemmin syrjintäkeskusteluun, ja vasta sen ylittänyt kuuluu suvaitsevaisuusdiskurssin piiriin. Yhteisön tasolla suvaitsevaisuuskeskustelua voidaan käydä aidosti molemminpuolisesti vasta, kun kaikki yhteisön jäsenet on tasa-arvoisesti ja ilman syrjintää osallistettu poliittiseen yhteisöön. Suvaitsevaisuutta voidaan edistää vasta kun syrjimättömyys on yhteisesti jaettava. Tästä yhteisestä, yhdessä sovitusta ja vapaaehtoisesta yhteiskunnallisesta osallisuudesta kumpuaa siirtymä ristiriitaisten totuusväitteiden käsittelystä molemminpuoliseen suvaitsevaan kansalaisuuteen. (Emt., 4-5.)

Uskonnon ja uskonnollisen moneuden ja demokratian yhteensovittaminen näyttää Habermasin mukaan edellyttävän paitsi valtion ja yhteiskunnan sekularisoitumista myös uskonnollisten yhdyskuntien mukautumista tämän yhteisesti jaetun yhteiskunnan tarpeisiin. Nähdäkseni yhteisöjen yhteiskunnallisen tason toimijuuden täytyy toisin sanoen sopeutua valtiolliseen sitoutumattomuuteen, jotta kaikkien tahojen välillä voitaisiin käydä molemminpuolista tunnustavaa ja sallivaa suvaitsevaisuuskeskustelua. Yhteinen yhteisöllinen kansalaisuus ja jaetut ihmisoikeudet muodostavat tällöin lähtökohdat suvaitsevaisuudelle, ja totuusväitteiden yhteensovittamattomuus voidaan sivuuttaa eettisyyden kannalta toissijaisena. Ymmärtääkseni totuusväitteiden sivuuttaminen poistaa suvaitsevaisuudesta sietämisen merkityksen eli suvaitun sietämisen suvaitsevaan nähden alempiarvoisena.

Suvaitsevaisuus rajaa suvaitussa sen, mikä tulee hyväksyä ja samalla sen, mikä tulee hylätä: ”Ei voi olla inklusioita ilman eksklusiota.”<sup>29</sup> Tämän rajanvedon tulisi tapahtua yhteisen vastavuoroisuuteen ja vapaaehtoisuuteen perustuvan keskusteluprosessin tuloksena, jotta rajanvedon arbitraarisuus voitaisiin välttää. Suvaitsevaisuutta määrittää Habermasin esityksessä rationaalisuus ja itsenäisyys yksittäisistä uskonnollisista traditioista, jotta suvaitsevaisuuden universaaliuden ehto täytyisi. Habermas painottaa, ettei suvaitsevaisuus voi olla pelkästään yhteiskunnallinen pakote, vaan sen täytyy toteutua myös uskonnollisen tietoisuuden<sup>30</sup> oppimisprosessin kautta. Suvaitsevaisuus edellyttää, että kaikki tunnustavat samoja arvoja, joiden kohteena olemisesta he itse hyötyvät. Uskontokuntien tulee tällöin tietoisesti eriyttää poliittinen valta, sen oikeus ja siihen perustuva elämäntapa kokonaisvaltaisesta maailmankatsomuksestaan. (Emt., 5-6.)

Habermas viittaa John Rawlsin moduulin käsitteeseen esittäessään, että tietyt sekulaarit arvot sisältyvät useisiin uskontoihin ilman, että ne olisivat niiden maailmankatsomusten kanssa ristiriitaisia. Tällainen eettinen moduuli on moraalien perustana edullinen siksi, että se välttää totuusväitteiden ristiriitaisuuden käsittelemisen ja toisaalta uskonnollisen totuuden arvioimisen. Toisin sanoen yhteiset piirteet moraalikäsitteissä voidaan hyväksyä sellaisinaan ilman, että kyseenalaistetaan uskonnollista totuutta. Habermasin mukaan erimielisyyksien ylitsepääsemättömyyden välttäminen vähentää eriytymistä yhteisestä kansalaisuudesta. Hän näyttää esittävän, että tämän koetun yhteisyyden perustalta maailmankatsomuksellinen eriytyminen voi toteutua tiedostavammin ja yhteiskunnallisen koherenssin kannalta turvallisemmin. Habermas viittaa erityisesti koulun vastuuseen yhteiskunnallisten ja uskonnollisten arvojen välisen erottelun selkiyttämisessä. Hänen mukaansa erityisesti valtakulttuuri on usein sokea yhteiskunnallisten, uskonnollisten ja kulttuuristen normien erittelyssä. (Emt., 6-8.)

Vaikka Andrew Wrightin kritiikki länsimaista arvoneutraaliuden tavoitetta kohtaan on toisaalta osuvaa, voidaan ensisijaisesti ihmisoikeuksiin ja kansalaisuuteen perustuvaa arvojen yhteisyyttä mielestäni pitää hyvänä, ellei parhaana saavutettavana vaihtoehtona yhteisille arvoille etenkin, jos arvot ja niihin pohjautuvat toimintatavat ovat yhteisesti rationaalisessa demokraattisessa prosessissa sovittuja. Prosessi ei kuitenkaan näytä täysin

---

<sup>29</sup> ”There can be no inclusion without exclusion.” (Habermas 2003, 5.)

<sup>30</sup> *religious consciousness*

ongelmattomalta: Habermas näyttää sivuuttavan uskontoon voimakkaasti liittyvän vierauden ja käsitteellistämättömyyden elementin. Käsittelen ongelmaa seuraavan luvun lopussa.

#### 4.2.2 Demokraattinen kansalaisuus

Simone Chambersin mukaan Habermas pitää uskonnon paikkaa julkisessa keskustelussa oikeutettuna. Uskonnollisen kielen sisällyttäminen keskusteluun paitsi mahdollistaa uskonnollisten yhteisöjen täyden itseilmaisun myös kasvattaa diskurssin ilmaismahdollisuuksia, sillä Habermasin mukaan uskonnollinen kieli voi tavoittaa rationaalis-filosofinen diskurssin ulkopuolisia merkityksiä. Uskonnon rooli julkisessa keskustelussa ei kuitenkaan ole Habermasille uskonnollinen tai uskonnollisesta näkökulmasta oikeutettu. Hän väittää, ettei profaanin järjen tueksi tarvitse postuloida transsendenttia todellisuutta, minkä hän katsoo koskevan myös oikeuden ja moraalien kysymyksiä. Chambers kutsuu Habermasia metodologiseksi ateistiksi ja filosofiseksi agnostikoksi. (Chambers 2007, 211-212.)

Vaikka Habermas katsoo uskonnon ja filosofian lähentämisen tarpeelliseksi, haluaa hän pitää niiden välillä tietyn etäisyyden. Teologian ei tule etsiä filosofiasta tukea uskolle, sillä postmetafyysiseen ajatteluun kuuluu Habermasin mukaan olennainen erottelu uskonnollisen totuuden ja julkisesti kritikoitavien valideiteettiväitteiden välillä. Tällöin ei voida ottaa kantaa uskonnollisten doktriinien rationaalisuuteen eikä toisaalta niiden irrationaalisuuteen. Habermas pitää kuitenkin mahdollisena, että uskonnollinen kieli ja kuvasto voisivat sisältää ja välittää totuuksia. Erityisesti ne voivat välittää moraalialueita koskevia sisältöjä, vaikka näiden sisältöjen rationaalistamista, järkipäristä perustelua ja kriittistä arviointia ei voitaisikaan onnistuneesti tehdä. (Emt., 212.)

Chambersin mukaan Habermas hyväksyy niin sanotun käytännöllisen<sup>31</sup> perusteen uskonnollisen kielen tuomiselle julkiseen keskusteluun. Perusteen mukaan julkisen keskustelun osapuolille tulee turvata mahdollisuus käyttää itseilmaisussaan

---

<sup>31</sup> *procedural*

maailmankatsomukseensa sidoksista kieltä. Katsomuskeskustelussa on pyrittävä molemminpuolisen mukautumisen ja oppimisen ilmapiirin luomiseen: ”Uskonnollisen tietoisuuden on tultava refleksiiviseksi ja sekularistisen tietoisuuden on ylitettävä rajoituksensa.”<sup>32</sup> Uskonnon osalta tämä tarkoittaa katsomusten välisten tiedollisten ristiriitojen hyväksymistä, tieteellisen maailmankuvan auktoriteetin tunnustamista ja lopulta valtion profaaniin moraalikäsitteeseen perustuviin perustuslaillisiin ehtoihin sitoutumista. Sekularistiselle lähtökohdalle vastavuoroisuus puolestaan tarkoittaa avoimuutta uskonnollista kieltä ja sen merkityksellisyyttä kohtaan, rationaalisuutta painottavasta ymmärryskehystä huolimatta. Habermas huomauttaa, ettei sekularismi tässä yhteydessä tarkoita sekulaareihin katsomuksiin kehottamista, vaan se viittaa pikemmin sekä uskonnollisten että uskonnottomien elämänmuotojen neutraalin perustan tavoitteluun. Hän painottaa, että dogmatismia on vältettävä, koska dogmatismilla on sen sisällöistä riippumatta kielteinen vaikutus julkiseen keskusteluun. (Emt., 212-215.)

Tiivistäen Habermas toteaa, että uskonnollisen suvaitsevaisuuden ja demokratian välinen yhteys aktualisoituu molempien osapuolten vastuunsiirrolla: politiikan tulee perustaa legitimaationsa pluralistiseen maailmankuvaan ja uskonnon tulee omaksua sekulaarin yhteiskunnan moraaliset ja lainopilliset periaatteet osaksi omaa eetosiaan. ”Demokraattiselle perustuslaille perustuva pluralistinen yhteiskunta takaa kulttuurisen erityistämisen vain poliittisen integraation puitteissa”<sup>33</sup> Valtiovallasta tulee siten riisua uskonnollinen, jotta yhteiskunnan kaikki uskonnolliset ryhmät voivat olla yhteiskunnallisesti tasa-arvoisia sekä vaikuttajina että vaikutusten vastaanottajina. Habermas väittää kulttuuri-ilmaisun vapautuvan, kun siitä poistetaan totuusväitteiden käsittelemisen ongelmallisuus. Kulttuuriset oikeudet tasa-arvoistavat uskonnollisen ilmaisun mahdollisuuksia, mihin Will Kymlicka nähdäkseni viittaa puhuessaan kulttuurisesta autonomisuudesta. (Habermas 2003, 8-11.)

Myös Thomas M. Schmidt kirjoittaa uskonnon asemasta julkisessa keskustelussa. Hän esittää, että uskonnolliset uskomukset voivat olla poliittisen päätöksenteon perusteina vain, jos ne voidaan ymmärrettävästi kääntää niin sanotulle sekulaarille kielelle. Schmidt

<sup>32</sup> ”Religious consciousness needs to become reflexive and secularist consciousness needs to transcend its limitations.” (Chambers 2007, 213.)

<sup>33</sup> ”A pluralistic society based on a democratic constitution guarantees cultural differentiation only under the condition of political integration.” (Habermas 2003, 10-11.)

painottaa, että liberalistisen monikulttuurisen yhteiskunnan päätöksenteossa tulisi tavoitella mahdollisimman neutraalia arvoperustaa, mikä hänestä tarkoittaa, että uskontoon pohjautuvat poliittiset vaateet täytyy perustella sekulaarein syin. Tällöin tulisi määrittää kaikkien osapuolten hyväksymä, mihinkään tiettyyn maailmankatsomukseen perustumaton oikeuskäsitys, joka on toisaalta kaikkien osapuolten maailmankatsomusten mukaan tulkittavissa. Schmidt ei halua käsitellä uskomusten totuusväitteitä vaan ainoastaan tarkastella uskomusten järkevyyttä ja oikeutusta politiikan kontekstissa. (Schmidt 1999, 43-45.)

Schmidt puolustaa Kent Greenawaltin asettamaa minimiehtoa uskonnollisten merkitysten pääsyyllä poliittiseen diskurssiin. Greenawaltin mukaan uskonnolliset syyt ovat päteviä poliittisia syitä vain, jos niille voidaan löytää myös jokin sekulaari peruste. Schmidt painottaa uskonnollisten syiden käänösvaatimusta: ”*Uskonnollisia uskomuksia ei voida laskea laillisen pakon legitiimeiksi perusteiksi ellei niitä ole käännetty sekulaareiksi poliittisiksi syiksi.*”<sup>34</sup> Tämä ei hänen mukaansa kuitenkaan vähennä uskonnollisten uskomusten arvoa tai merkitystä identiteetin rakentumisen kannalta tai johda uskomusten erityisyyden vähenemiseen. Rajauksen tarkoituksena on pikemmin turvata uskonnollinen elämäalue sallivan ilmapiirin luomisen kautta. (Emt., 50-54.)

Lovisa Bergdahl kritikoii uskonnollisen kielen käänösvelvoitetta artikkelissaan ”Lost in Translation: On the Untranslatable and its Ethical Implications for Religious Pluralism”. Hän kannattaa Habermasin velvoittamaa yhteisymmärryksen tavoitetta, mutta katsoo käänöksen hävittävän uskonnolliseen erilaisuuteen liittyvän, eettisesti velvoittavan tuntemattomuuden elementin. Jacques Derridaan viitaten hän väittää, että käänösvaatimus on hyvistä tarkoituksistaan huolimatta lopulta suvaitsevaisuutta rajoittava. Bergdahl tarkastelee käänöksen ongelmaa erityisesti koulun kontekstissa ja väittää uskonnollisen syrjinnän johtuvan paljolti uskonnollisen ilmaisun sulkemisesta koulun ulkopuolelle. (Bergdahl 2009.)

Habermasin mukaan uskonto täytyy sisällyttää julkiseen keskusteluun sen tärkeyden tunnustamiseksi ja yhteisymmärryksen tavoittelemiseksi. Tämä edellyttää kaikilta

---

<sup>34</sup> ”*Religious beliefs cannot count as legitimate grounds for legal coercion unless they are translated into secular political reasons.*” [Schmidtin kursiivi] (Schmidt 1999, 50.)

osapuolilta halukkuutta kompromisseihin ja avoimuuteen, mutta myös diskurssin yhteistä kielellistä ymmärrettävyyttä. Habermas päätyy asettamaan *institutionaalisen käännosehdon*<sup>35</sup>, jonka mukaan uskonnollisten yhteisöjen täytyy hyväksyä se, että institutionaalisella tasolla ainoastaan sekulaarit perustelut ovat oikeutettuja. Yhteisessä diskurssissa kaikkien osapuolten kielen täytyy kuitenkin olla kuultavissa, joten on säilytettävä oikeus ilmaista vakaumuksensa uskonnollisen kielen keinoin, jos sekulaareja käännoksiä ei löydetä. Pääsy institutionaaliseen diskurssiin edellyttää siten Bergdahlin mukaan sitä, että uskonnollisen kieli on joka tapauksessa käännettävä sekulaarille kielelle, kunhan käänös tapahtuu julkisen diskurssin tuloksena. Kielen käänöstä ei siten edellytetä *ennen* diskurssia, vaan sen katsotaan tapahtuvan diskurssissa itsessään. (Emt., 32-33.)

Bergdahlin mukaan *käänökseen* sisältyy väistämättä *muutos*<sup>36</sup>: ”uskonnollisia elämäntapoja ei voida kääntää ei-uskonnollisiksi elämäntavoiksi ilman ainakin jonkinlaista menetystä tai muunnosta.”<sup>37</sup> Kielten yhteismitattomuus näyttää väistämättä edellyttävän muunnosta, johon liittyviä eettisiä ulottuvuuksia Habermas ei näytä tunnistavan. Bergdahl viittaa Walter Benjaminiin väittäessään, että käänös muuttaa kieltä ensisijaisesti enemmistön ehdoilla. Benjaminin mukaan ”kommunikaatio ei ole koskaan kitkaton suhde kahden kielen välillä vaan kilpailupaikka, jossa erilaiset 'vieraat elementit' yrittävät sulkea toisensa ulkopuolelle.”<sup>38</sup> Muunnoksen keskiössä on käänöstä alunperin edellyttänyt, mutta käänöstä lopullisesti pakeneva tuntemattomuus. Käänös ei tässä merkityksessä voi olla aitoa erilaisuuden tunnustavaa ymmärrystä, vaan se on pikemmin vain käytännöllinen väline erilaisuuden käsittelemiseksi. Lopulta käänöksen tarkoitus näyttää olevan moneuden muuttaminen ykseydeksi. (Emt., 33-35.)

Painottaessaan käänöksen eettistä ulottuvuutta Bergdahl viittaa Jacques Derridaan. Derrida tarkastelee edellä mainittua erilaisuuden ja vierauden tuntematonta elementtiä ja väittää, että käänösaktissa vieraan radikaali toiseus tuodaan sen kielellistämisen kautta

---

<sup>35</sup> *institutional translation proviso*

<sup>36</sup> *translation ja transformation*

<sup>37</sup> ”religious ways of life cannot be translated into non-religious ways of life without, at least, some kind of loss or transformation.” (Bergdahl 2009, 33.)

<sup>38</sup> ”communication is never a frictionless relationship between two languages but a site of contestation where different 'foreign elements' try to exclude one another.” (Bergdahl 2009, 35.)

tutun piiriin. Toisen vieras, kielellistämätön subjektiviteetti redusoidaan tällöin tarkastelijan lähtökohdista ymmärrettäväksi, jolloin Derridan toiseudelle määrittelemä pyhyiden aspekti katoaa. Bergdahl painottaa, että toiseuden vieraus on jotakin, jota ei voida ymmärrettävästi kääntää ilman sen kielellisten ja eettisten merkitysten muuttumista. Vierauden tekeminen ymmärrettäväksi on tässä yhteydessä aina sen tulkitsemista olemassaolevista käsityksistä käsin eli toisin sanoen yritys ymmärtää vierautta on paljolti sen tekemistä osaksi ymmärtäjää. Käännösprosessissa on tältä kannalta otettava huomioon sekä vierauden että itseyyden redusoimisen uhka: tulkitsija asettaa oman ymmärryskehyksensä muutoksille alttiiksi. Tämän itse muuttumisen aspektin Habermas näyttää demokraattisen kansalaisuuden esityksessään unohtavan. (Bergdahl 2009, 35-39.)

Ymmärryskehysten asettaminen vierauden vaikutuksille alttiiksi on itserefleksiivisyyttä, jonka Derrida katsoo olennaiseksi radikaalin toiseuden tunnustavan ymmärryksen kannalta. Bergdahl päätyy esittämään, että vain oman kielen ja identiteetin uhraamisen kautta voidaan saavuttaa parempi ymmärrys paitsi itsestä myös toisesta. Tämä ymmärrys ei perustu yhteisymmärrykseen tai jaettuihin merkityksiin vaan molemminpuoliseen itseyyden altistamiseen. Bergdahl painottaa Derridan kautta merkitysten kääntämisen ristiriitaisuutta, jossa jonkinasteisen yhteisymmärryksen välttämättömyys kohtaa erilaisuuden eettisen velvoittavuuden. Aidon suvaitsevaisuuden toteutuminen Habermasin kansalaisuuden viitekehyksessä vaatii Bergdahlin mukaan syvempää eettistä paneutumista. (Emt., 39-42.)

Seuraavassa luvussa jatkan vierauden ja toiseuden tarkastelua Emmanuel Levinasin eettisten näkemysten kautta. Levinas puhuu toiseudesta paljolti samankaltaisessa merkityksessä kuin Derrida ja Bergdahl edellä. Hän esittää, että radikaaliin tuntemattomaan toiseuteen liittyy voimakas eettisesti velvoittava elementti. Nähdäkseni Levinasin vastuuta ja velvollisuutta painottava vierauden kohtaaminen syventää monikulttuurisen kansalaisuuden moraalikasvatuksellista perustaa. En kuitenkaan halua väittää teorian olevan suoraan koulutukseen sovellettavissa, vaan esitän sen ensisijaisesti askeleena yhteisyyttä painottavan monikulttuurisuuskasvatuksen suuntaan.

### 4.2.3 Vastuu ja velvollisuus

Adital Ben-Ari ja Roni Strier tulkitsevat Emmanuel Levinasia suhteessa kulttuuriseen pätevytyteen<sup>39</sup> artikkelissaan ”Rethinking Cultural Competence: What Can We Learn from Levinas?”. Vaikka Ben-Ari ja Strier tarkastelevat kulttuurista pätevyyttä sosiaalityön kontekstissa, on heidän esityksessään ensisijaisesti koulutuksellinen painotus. He kysyvät, että voidaanko monikulttuurisuutta opettaa ja jos voidaan, millaisen kontribuution levinasilainen tulkinta opetukselle tarjoaa. Ben-Ari ja Strier tarkastelevat Levinasin käsitystä toisesta ja toiseuteen liittyvästä eettisestä vastuusta ja pyrkivät sen perusteella esittämään monikulttuurisuuskäsityksen, jossa etiikka on olemukseen nähden ensisijaista. Levinasiin liittyen käytän tässä luvussa kirjoitusasua ”Toinen” painottaessani olion absoluuttista erillisyyttä itsestä. Vastaavasti viittaan kirjoitusasulla ”Itse” toiseutta itseensä sopeuttavaan subjektiin. Painotus on kahden itsenäisen ja toisiinsa palauttamattoman subjektin erillisyydessä.

Ben-Ari ja Strier perustavat esityksensä kulttuurikäsitteeseen, jossa kulttuuria määrittää jatkuva rajanvedon dialoginen muutos. Kulttuurinen kompetenssi on heidän mukaansa paljolti kykyä ymmärtää ja kommunikoida kulttuurien välillä. Tällainen käsitys on kuitenkin puutteellinen, sillä kulttuurienvälisen kanssakäymisen parantaminen edellyttää heidän mukaansa kokonaisvaltaisempaa ymmärrystä Itsen ja Toisen suhteiden luonteesta ja näiden suhteiden ottamista monikulttuurisuuskasvatuksen lähtökohdaksi. (Ben-Ari & Strier 2010, 2156-2158.)

Ben-Arin ja Strierin mukaan perinteisessä näkemyksessä yksilön käsitys toiseudesta eli itsen ulkopuolisesta määrittelee keskeisesti tämän identiteettiä. Kulttuuristen yksiköiden kuten ihmisten, käsitteiden ja merkitysten yhtenäisyyttä määrittää poissulkemisen, vastakkainasettelun ja hierarkisoimisen aktiivinen prosessi. Tällöin Itse on ontologisesti ensisijainen Toiseen nähden eli jälkimmäinen määrittänyt edellisen olemassaolon mukaan. Kulttuurisen kompetenssin käsityksiin kuuluu tyypillisesti käsitys tästä Toisesta tunnettavana ja olemukseltaan tiedettävänä. Käsitteeseen liittyy tämän oletus tämän tiedon

---

<sup>39</sup> *cultural competence*



opittavuudesta ja opetettavuudesta sekä sen hallitsemisen välttämättömyydestä. (Emt., 2158.)

Ben-Ari ja Strier esittävät, että Levinasilainen käsitys toiseudesta ymmärtää Itsen Toisen kautta todellistuvaksi, jolloin pelkkä Toisen läsnäolo on välttämättömyys Itsen inhimillisen kapasiteetin aktualisoitumiselle. Tällaisessa näkemyksessä yksilön moraalisuus on riippuvainen Toisesta. Toinen on absoluuttinen ja ei-tiedettävä ja olemassaololtaan ensisijainen Itseen nähden eikä siten liitettävissä osaksi Itseä tai koskaan täysin käsitettävissä. Nähdäkseni kirjoittajat tarkoittavat Toiseuden olevan lopullisen ja täydellisen ymmärryksen tavoittamattomissa oleva ainutlaatuinen kokemuksellisuus ja itsen ulkopuolinen olemassaolo. Toinen ei ole sovitettavissa Itseen eli siihen liittyvä erilaisuus on aina samuuden käsittämisen ulkopuolella. A.T. Nuyenin esittää, että mitä enemmän Toista totalisoidaan eli käsitteellistetään tematisoidaan, sitä selvemmin ilmenee sen totalisoimattomuus. (Ben-Ari & Strier 2010, 2158-2159; Nuyen 2001, 399.)

Edellä esitetty on olennaista perinteisen länsimaisen moraalikäsitteen kannalta. Ben-Arin ja Stierin mukaan tieto on länsimaisessa moraalifilosofiassa etiikkaan nähden ensisijainen eli että etiikka on johdettavissa tiedosta ja tiedettävissä. Heidän mukaansa Levinasin näkemyksessä eettisyys ei ole tavoitettavissa tiedon avulla, vaan se on pikemmin tietoon nähden ensisijaista. Tällainen niin sanottu vastuullisuuden etiikka<sup>40</sup> on ensisijainen objektiivisen totuuden etsintään nähden. Totuus on tällöin toissijaista vastuuseen nähden.

Levinas esittää Toista määrittävän tiedon olevan tätä leimaavaa. Toisin sanoen Toinen tulisi kohdata aina perustavasti erillisenä, jotta vastuu tätä kohtaan säilyisi. Toista käsitteellistävä ymmärtäminen rajaa tämän olemassaolon kuvaukseen, josta Ben-Ari ja Strier puhuvat totaliteettina suhteessa tuntemattoman äärettömyyteen. Totalisoitu koetaan ainoastaan sellaisena, mitä siitä tiedetään, kun taas ääretön on aina tiedetyn ulkopuolella. Toista ei ole mahdollista täysin totalisoida, vaan se on aina jollakin tavoin ymmärryksen tavoittamattomissa. Totalisoiminen on pyrkimystä tehdä Toisesta osa Itseä ja totalisoijan tarpeiden mukaan hallittavaksi – A.T. Nuyenin mukaan: ”Kanssakäymisessäni toisten ihmisten kanssa ilmenee taipumus käsitteellistää ja tematisoida heitä ja käsitellä heitä

---

<sup>40</sup> *ethics of responsibility*

oman olemassaolon intresseistä käsin sen sijaan, että heidät näkisi radikaalisti itsestä toisina. Toisten käsitteellistäminen ja tematisoiminen redusoi heidät oman ajatteluni kategorioihin, tuo heidät oman olemassaoloni rajojen sisäpuolelle.”<sup>41</sup> Ben-Ari ja Strier kirjoittavat Toisen tietämisestä tämän tekemisenä tiedolliseksi välineeksi. Totalisoiminen rajaa käsitystä Toisesta, ei tämän olemista itsessään, jolloin rajoitukset ulottuvat lopulta totalisoijan itseymmärrykseen. (Ben-Ari & Strier 2010, 2160-2161. Ks. Nuyen 2001.)

Nähdäkseni pyrkimys ymmärtää Toista on yritys tehdä tästä ymmärrettävä oman itseymmärryksen kautta ja itsen kaltaisena. Tämä samuuden tavoite näyttää heikentävän käsitystä Toisen itsenäisyydestä ja itseisarvosta. Toisen erillisyys vähenee tuttuuden ja samuuden myötä, mikä johtaa Ben-Arin ja Strierin mukaan eettisen vastuun vähenemiseen. Tyypillisesti samuuden voisi pikemmin katsoa lisäävän eettistä vastuuta – tässä yhteydessä vastuu kuitenkin kumpuaa juuri erillisyydestä, joka kuitenkin yhdistää kaikkia. Samuuden voisi tällöin sanoa osoittavan yhteiseen ihmisyyteen ja siihen liittyviin ihmisoikeuksiin.

Ben-Ari ja Strier kysyvät, että onko tietopainotteinen kulttuurinen pätevyys välttämätön eri kulttuurien kohtaamisen kannalta ja että voidaanko tällaista pätevyyttä opettaa tai oppia. Perinteisen käsityksen mukaan vieraan kulttuurin edustajan kanssa toimiminen edellyttää tietoa tämän kulttuurista, jotta voitaisiin välttää ennakkoluuloon perustuvaa eriarvoistamista ja syrjintää. Kirjoittajat väittävät Levinasin pitävän tietoa pohjimmiltaan eettisenä kysymyksenä, jolloin tiedon suhde sen kohteeseen on eettisesti merkittävämpi tarkastelun kohde kuin tieto itsessään. Tältä perustalta pelkkään tietoon perustuva essentialistinen kulttuurinen pätevyys on riittämätöntä: Ben-Arin ja Strierin mukaan kulttuurinen tuntemus ei näytä välittyvän eettiseksi toiminnaksi. (Ben-Ari & Strier 2010, 2161-2162.)

Ben-Arin ja Strierin mukaan opettaminen ja oppiminen voivat koskea asioita, mutta eivät ihmisiä. Opettamisen ja oppimisen kohteiden täytyy olla totalisoituja eli niiden täytyy olla ymmärryskehyksen rajoissa. Opettaminen näyttää edellyttävän vierauden tarkastelemista omista intresseistä lähtien. Toinen tehdään tutuksi sen absoluuttisen erillisyyden ja siten

---

<sup>41</sup> ”In my commerce with my fellow human beings, there is a tendency to conceptualize and thematize them and deal with them out of a concern for my own being rather than to see them as radically other than myself. To conceptualize and to thematize others is to reduce them to the categories of my own thought, to bring them within the limits of my being.” (Nuyen 2001, 399-400.)

eettisen velvoittavuuden kustannuksella. ”Jos tiedämme erot, totalisoimme ne. Se, että tunnistaessamme, ettei eroja voida täysin tuntea, tarkoittaa, että olemme tietoisia siitä, että ne ovat aina enemmän kuin mitä tavoitamme.”<sup>42</sup> Kulttuurinen pätevyys tarkoittaa tällöin ensisijaisesti suhtautumistapaa, jossa tarkoituksellisesti vältetään erilaisuuteen reducesoimista tuttuuteen. Ben-Ari ja Strier ehdottavat monikulttuurisuuskasvatuksen ymmärryskehysten muuttamista erilaisuutta kohtaan avoimemmaksi. Heistä tämä tarkoittaa tietopainotteisen monikulttuurisuuden muuntamista kulttuuripiirteistä riippumatonta eettisyyttä ja vastuuta painottavaksi. Heidän mukaansa vain avoimuus tuntematonta kohtaan suo mahdollisuuden oppia siitä, siinä missä tyypillinen kulttuurista tietoa painottava ymmärryskehys säilyttää ja edistää stereotyyppioita. (Emt., 2163-2164.)

A.T. Nuyen tarkastelee Levinasia ensisijaisesti uskonnollisuuden näkökulmasta. Hän esittää, että uskonnollisen totuuden ymmärryskehys ei ole keskeinen uskonnollisuuden kannalta. Nuyenin tulkinnasta voidaan pikemmin päätellä uskonnon traditio- ja totuusväitekeskeisen määrittelyn kaventavan niin sanotun elävän uskonnollisuuden staattiseksi, jopa essentialistiseksi uskonnoksi. Levinas näyttää pitävän tavoittamattoman Toiseuden velvoittamaa eettisyyttä eli Toiseudelle altistuvan moraalien seuraamista ensisijaisena uskonnollisuutena. Nuyen esittää, että Levinasin mukaan jumalallisuus on löydettävissä itsensä altistamisen kautta, Toisen peruuttamattomasta transsendentista erillisyydestä eikä rationaalisen tai kokemuksellisen todistuksen keinoin. Jos uskonnollisuus määritellään Wrightin tavoin ensisijaisesti johonkin uskon traditioon kuulumiseksi ja sen totuusväitteisiin sitoutumiseksi, Levinasin esittämä vastuunkanto ei riitä uskonnollisuudeksi. ”Jos uskonnollisuus sen sijaan on transsendentin hengellisen kokemisen tavoittelua, Äärettömyyden halua, nykyhetken empiirisen todellisuuden, sanotun, ulkopuolelle kohoamisen toivomista, tuonpuoleisen kaipuuta, hengellisen pelastuksen etsimistä olemisen raskaudesta, silloin radikaalin vastuun tunnustaminen on yksilön elämän uskonnollisin hetki.”<sup>43</sup> (Nuyen 2001, 403.)

---

<sup>42</sup> ”If we know differences, we totalise them. Our recognition that differences cannot be fully known means that we are aware that they are always more than what we grasp.” (Ben-Ari & Strier 2010, 2163.)

<sup>43</sup> ”If, on the other hand, to be religious is to seek a spiritual experience of transcendence, to have a desire for the Infinite, to wish to transcend the empirical world of the here and now, the said, to yearn for what is beyond, to seek spiritual salvation from the heaviness of being, then the recognition of radical responsibility is the most religious moment in the life of a subject.” (Nuyen 2001, 403.)

Täten uskontoa harjoitetaan Toiselle alttiiksi asettumalla: Itse on uskonnollinen ollessaan eettinen, eettinen olemassaolo on olemista uskonnollisessa utopiassa. Nuyenin mukaan Levinas näyttää jopa väittävän, että viittaukset Jumalaan tulisi ymmärtää viittauksiksi Toiseuden transsendenssiin ja siitä juontuvaan vastuuseen. Etiikan kieli on uskonnollista kieltä ja eettinen toiminta on uskonnollista toimintaa. Tällöin uskonnollisuus ei edellytä sitoutumista totuusväitteisiin tai minkään uskonnollisen kielen tai uskonmenojen omaksumista. ”Toisin sanoen ollakseen uskonnollinen yksilön ei tarvitse olla realisti, nonrealisti tai antirealisti. Yksilö voi yksinkertaisesti olla vastuullinen Toisesta, pelätä Toisen puolesta ... Tosiaan, realisti, antirealisti ja nonrealisti voisivat hyvin olla levinasilaisessa mielessä uskonottomia.”<sup>44</sup> Levinasin eettinen uskonto haastaa sekä realismin että antirealismia osoittamalla tämän dikotomian ulkopuolisen uskonnollisuuden tavan. Tällainen etiikan jumala ei ole tematisoitu, käsitteellistetty eikä vastaavasti ajateltu tai suoraan koettu. Nuyenin mukaan tällaisen jumalan äärettömyys koetaan Toisen peruuttamattomassa totalisoimattomuudessa. (Nuyen 2001, 404-405, 408.)

#### 4.2.4 Päätelmiä moraalikasvatuksesta

Mielestäni esittämäni eettiset näkemykset ovat keskenään yhteensopivia, joskaan eivät täysin ilmeisesti. Yhteensopivuus perustuu tässä yhteydessä kirjoittajien painotuksien samankaltaisuuteen. Habermas puhuu suvaitsevaisuudesta ja kansalaisyhteiskunnasta, Levinas vastuusta. Levinasilainen eettinen vastuu voidaan tällöin nähdä kansalaisyhteiskuntaan pohjautuvaa eettistä järjestelmää motivoivana.

Andrew Wright katsoo uskontopedagogiikkansa keskeiseksi tavoitteeksi moraalisesti hyväksyttävän ja moraalisesti kestävämmän erottamisen. Tarjoamalla yhteistä eettistä mittapuuta hän näyttää kuitenkin rakentavan puutteellisen perustan tällaiselle arvionnille. Hänen mukaansa eettisesti kestävä paljastuu uskonnollisten totuusväitteiden ristiriitaisuuksien kriittisen arvioinnin kautta. Nähdäkseni metodi voi käydä moraalisesti kyseenalaisen etsimiseen, mutta moraalisesti oikean vertailukohdan löytäminen lienee

---

<sup>44</sup> ”In other words, to be religious, one does not have to be either a realist or a nonrealist or an antirealist. One can simply be responsible for the Other, fear for the Other ... Indeed, the realist, the antirealist, and the nonrealist could well be irreligious in the Levinasian sense.” (Nuyen 2001, 404-405.)

käytännössä huomattavasti vaikeampaa. Habermasin ehdottamaan kansalaisuuteen perustuvat eettiset kiintopisteet lienevät helpommin löydettävissä, sillä ainakin ihannetapauksessa ne legitimoidaan yhteisen demokraattisen päätöksenteon tuloksena. Nähdäkseni opetuksen kriittisyys voidaan vastaavasti kohdistaa näihin yhteisiksi paljastuneisiin arvoihin, jotta voitaisiin tarkastella arvojen alkuperäistä perustaa ja siten niiden oikeutusta. Wrightin metodi pyrkii samaan – uskonnollisen moraalien perustan löytämiseen kunkin uskonnon totuusväitteistä. Habermas sen sijaan opastaa sivuuttamaan totuusväitteiden käsittelyn eettisesti toissijaisena, suunnaten huomionsa pikemmin muuttuvaan ja kehittyvään yhteisölliseen ihmisyyteen.

Wright näyttää edistävän staattisempaa ja enemmän kielteiseen keskittyvää käsitystä suvaitsevaisuudesta kuin Habermas, joka keskittyy pikemmin itse toimintaan kuin traditioon sen taustalla. Toiminnallinen lähtökohta monikulttuurisuuteen kääntää nähdäkseni huomion pois kulttuurista ja kohti kulttuurisuutta. Painottaessaan totuusväitteiden perustavuutta uskonnollisessa identiteetissä Wrightin käsitys nähdäkseni määrittää suvaitsevaisuuden paljolti sietämisen elementin kautta. Mielestäni ristiriitaisuuksiin perustuvassa käsittelyssä korostuu eriytyneisyys eikä niinkään yhteisyyden mahdollistama erityisyys, etenkin kun Wright hylkää yleisuskonnollisuuden ja kyseenalaistaa uskonnon sovellettavuuden yleiskäsitteenä.

Siinä missä Andrew Wright painottaa tiedollista oppimista, on Levinasilainen näkökulma ensisijaisesti kritiikkiä tällaista kulttuurisen lukutaidon käsitystä kohtaan. Wrightin näkemys painottaa tietoa ja sen myötä kehittyvää itse- ja ihmistuntemusta. Levinasilaisessa tulkinnassa painotus on vastuullisuudessa ja velvollisuudessa radikaalia toiseutta kohtaan. Tällöin eettinen vastuu edeltää, mutta ei edellytä tiedollista tuntemusta. Tieto näyttäytyy pikemmin täyttää eettistä vastuuta vähentävänä tai jopa epäeettisen toiminnan välineenä. Wright painottaa esityksessään katsomuksellisten totuusväitteiden vertailtavuutta ja näyttää siten väittävän, että totuusväitteet olisivat yhteensopimattomuudestaan huolimatta yhteismitallisia. Edellä esitetystä levinasilaisesta näkökulmasta yhteismitallistaminen on totalisointia, jossa uskonnolliset totuusväitteet saatetaan vertailevan prosessin lähtökohtia palvelemaan muotoon. Samalla näitä väitteitä tosina pitävät totalisoidaan esimerkiksi kristityiksi, muslimeiksi tai juutalaisiksi. Wrightin opetuskäsityksen keskiössä on

uskonnollisuuden kunnioittaminen, mutta tästä näkökulmasta erityisesti vieraat uskon traditiot latistuvat omista lähtökohdista ymmärrettäviksi kuviksi – painotuksesta riippuen prototyypeiksi tai stereotyypeiksi.

Kriittistä monikulttuurisuutta käsittelevässä luvussa 4.1 esitin Will Kymlickan näkemyksen kulttuuri-identiteetin autonomisuudesta, jolla katson hänen ensisijaisesti tarkoittavan vapautta ja mahdollisuutta valita kulttuurisuuden itseilmaisujen muotojen välillä. Hän ei näytä puhuvan autonomiasta niinkään kulttuurin vapaana valitsemisena, vaan pikemmin lisääntyneenä ja voimakkaammin yksilöohjautuneena kulttuurisena toimijuutena. Kymlickan mukaan valtakulttuurin hegemonia rajoittaa yksilön tai ryhmän taipumuksia toteuttaa kulttuurisuutta, rajaten joitakin toimintatapoja tietynlaiseen kulttuurisuuteen epäsoviviksi. Nähdäkseni Habermasin demokraattinen kansalaisuus sivuaa samaa asiaa hänen painottaessaan rationaalisen keskustelun ilmapiiriä demokraattisen kansalaisuuden välineenä. Siirtyminen sietämiskeskustelusta aitoon suvaitsevaisuuteen edesauttaa mielestäni kulttuurisuuden vapauttamista muokkaamalla paitsi valtakulttuurin myös vähemmistöjen näkemyksiä kulttuurisen ilmaisun sopivuudesta.

Habermasin demokraattisen yhteiskuntajärjestyksen esityksessä korostuu toimijuuden turvaaminen moniarvoisessa yhteiskunnassa. Tämä tasa-arvoinen toimijuus edellyttää yhtäläisten oikeuksien myöntämistä kansaeläjille, mikä yhdistää yhteisyyden ja erityisyyden aspektit, kuitenkin niin, että erityisyys edellyttää yhteisyyttä. Erityisoikeuksia tarvitseva liittyy vapaaehtoisesti julkiseen keskusteluun turvatakseen yhteiseksi ymmärretyn oikeutensa. Demokratia turvaa oikeudet yhteisyyden kautta, mutta säilyttää kulttuurisen erityisyyden korostamalla vastuuta erilaisuutta kohtaan. Vastuu on tässä kontekstissa kuitenkin paljolti poliittista, sillä se pyrkii ensisijaisesti turvaamaan oikeuden yhtäläiseen lähtötasoon. Yhdyn Lovisa Bergdahlin väitteeseen siitä, että Habermasin yhteiskunnallinen kehys tarvitsee monikulttuurisuuskasvatuksen kontekstissa tuekseen kokonaisvaltaisemman ja syvemmän käsityksen eettisestä vastuusta. Vaikka Bergdahlin esityksen perusteella Habermasin ja Levinasin eettisyyskäsitteiden yhteensovittaminen näyttää ongelmalliselta, on se mielestäni uskonnon opetuksen kontekstissa mahdollinen siirto sekulaarin monikulttuurisuuden moraalikasvatuksen suuntaan.

## 5 PÄÄTÄNTÖ

Olen edellä pyrkinyt esittämään ja perustelemaan kritiikkiä Andrew Wrightin teoksessaan *Critical Religious Education, Multiculturalism and the Pursuit of Truth* esittämää kriittisen uskonnon opetuksen mallia kohtaan. Tavoitteeni ei ole ollut kritikoida niinkään opetusmallin kokonaisuutta, vaan pikemmin sen taustakäsityksiä ja ymmärryskehystä. En ole pyrkinyt esittämään mitään koherenttia vaihtoehtoista opetusmallia vaan olen esitellyt muita näkemyksiä ensisijaisesti välineinä Wrightin kritikoimiseksi. Lopulta olen pyrkinyt esittämään uskonnon opetuksen ja monikulttuurisuuskasvatuksen suuntaviivoja, joiden avulla opetusta ja sen kehittämisen tarvetta voidaan tarkastella ja arvioida.

Kritiikkini keskiössä on ollut kysymys uskonnollisten totuusväitteiden sisällyttämisestä uskonnon opetukseen. Olen esittänyt totuusväitteet koulun tehtävän kannalta ongelmallisiksi: sekulaarin yhteiskunnan ja monikulttuurisen ja -arvoisen, pluralistisen yhteisön ristipaineessa koulu ei nähdäkseni voi ottaa kantaa uskonnollisten totuuksien totuuttavastaavuuteen. Tämä näkemys on ollut tutkielmani perustavana lähtökohtana. Erityisesti moraalikasvatuksen tavoitteen kannalta totuusväitteiden käsitteleminen juuri totuudellisina näyttää ongelmalliselta, sillä tällöin joudutaan kohtaamaan joko niiden yhteensovittamisen tai yhteensovittamattomuuden ongelma – voitaneen puhua inklusiivisuudesta ja eksklusiivisuudesta. Tutkielman toisessa pääluvussa pyrin selventämään paitsi näitä lähtökohtia myös esittelemään kritikoimani Andrew Wrightin uskontopedagogiikan pääpiirteet.

Uskonnollista totuutta käsittelevässä kolmannessa pääluvussa tarkastelin tarkemmin

Wrightin uskonnollista realismia. Pysin esittämään Wrightin uskontokäsityksen painotukset kahden samankaltaisen, joskin merkityksiltään erilaisen ulottuvuuden välisenä tasapainona. Hänen mukaansa uskonnon opetuksessa lähtökohdiksi tulee valita toisaalta yksilöllinen usko ja uskonnollisen identiteetin kehitys ja toisaalta uskonnollisten traditioiden käsittelemisen ensisijaisuus ja uskonnollinen lukutaito. Näihin opetuksellisiin lähtökohtiin liittyy olennaisesti uskonnollinen realismi. Wrightin mukaan muu kuin realistinen suhtautuminen uskonnolliseen totuuteen väheksyy uskoa ja uskonnollista elämänuutta. Hän painottaa tältä perustalta eksklusivismia, jonka mukaan ainoastaan jokin uskon traditio on totuusväitteissään oikeassa. Pysin kritikoimaan juuri tätä piirrettä esittäessäni niin realistisen kuin antirealistisenkin ymmärryskehityksen ongelmalliseksi monikulttuurisuuskasvatusta vaalivan koulun uskonnon opetuksen lähtökohdaksi. Sen sijaan esitin nonrealistisen suhtautumistavan olevan otollinen sekulaarin yhteiskunnan ja moniuskoisen, moniarvoisen ja monikulttuurisen yhteisön välissä toimivalle koululle. Esitin, että koulun ei tule ottaa kantaa uskonnollisten totuuskyymysten totuuttavastaavuuteen, vaan että sen tulisi pikemmin keskittyä totuuden ja totuuskyymysten luonteen eli niin sanottujen uskonnollisten kielipelien tarkastelemiseen.

Monikulttuurisuuskasvatusta käsittelevässä neljännessä pääluvussa tarkastelin kriittistä monikulttuurisuutta ja sitä tukevaa moraalikasvatusta. Esitin, ettei kulttuuria tulisi koulussa ymmärtää niinkään essentialistisesti staattiseksi ja edustajiensa kulttuuri-identiteettiä määrittäväksi vaan pikemmin muotoutuvaksi ja identiteettiä kulttuurisessa toiminnassa toteuttavaksi. Väitin, että tällaisen kulttuurisuutta painottavan monikulttuurisuuden kannalta on olennaista kulttuurisuusdiskurssia avaamalla poistaa ennakkoluuloisuutta valta- ja alakulttuurien väliltä. Sama kulttuurisen oikeuden periaate toistuu moraalikasvatusta koskevassa esityksessäni: erityisyys ja erityisoikeudet mahdollistuvat yhteisyyden, demokraattisen kansalaisuuden ja vastuun ja velvollisuudentunnon kautta. Pysin esittämään, että suvaitsevaisuusdiskurssista tulisi poistaa erilaisuuden sietämisen elementti ja että eettisen velvollisuuden tulisi edeltää maailmankatsomuksellisten ristiriitaisuuksien moraalikysymyksiä.

Tutkielman kokonaisuudessa painottuu edellisen perusteella yhteisyys, joskaan ei yhtenäisyys, ja vastuun ja toiminnallisuuden ensisijaisuus tietoon ja totuuteen nähden.



Juuri näiden katson puuttuvan Andrew Wrightin uskontopedagogiikasta. Hän pikemmin kehottaa välttämään uskonnon määrittelemistä yleiseksi ja yhteiseksi ilmiöksi, mutta vastaavasti kieltää myös yksilöllisen uskon painottamisen. Wright katsoo uskon tradition olevan uskontoa olennaisimmin määrittävä yksikkö eli uskonto ei hänestä ole ymmärrettävissä erillään traditioita määrittävistä totuusväitteistä. Traditiokeskeisyyttä pohjustaa Wrightin puolustama eksklusivistinen uskonnollinen realismi. Eri traditioiden totuusväitteet ovat näkemyksessä yhteensovittamattomia, mikä korostaa uskonnollista erityisyyttä. Vaikka Wright korostaa erityisyyttä, hän ei niinkään korosta erilaisuutta. Hän esittää traditiot yhteensopimattomina, mutta toisaalta yhteismitallisina. Toisin sanoen Wright pitää uskonnollista totuuspuhetta traditioiden väliseen vertailuun soveltuvana. Hänen mukaansa eri traditioita ei itsessään voida arvottaa, mutta niiden totuusväitteitä voidaan vertailla keskenään ja tehdä tämän kriittisen vertailun perusteella eettisiä arvostelmia.

Pidän Wrightin korostamaa uskomusten vastakkainasettelua ja lopulta oletusta niiden vertailtavuudesta ongelmallisina monikulttuurisuuskasvatuksen kannalta. Nähdäkseni kulttuuri toteutuu olennaisesti toiminnassa ja on luonteeltaan liukuvarajaista ja olemukseltaan vaikeasti määriteltävää. Katson uskonnon olevan voimakkaasti sidoksissa kulttuuriin – paitsi kulttuuria määrittävänä, myös siinä määrittyvänä. Elävän kulttuurin ja kulttuurissa elävän uskonnon määrittäminen jäykästi tradition totuusväitteiden perustalle sulkee mielestäni uskonnollisuuden ja kulttuurisuuden monimuotoisuuden määritelmien ja rajojen sisäpuolelle, mikä estää niiden mukautumista ajassa ja avautumista moniarvoiseen ja -arvoistuvaan maailmaan. Tarkkarajainen ja staattinen essentialistinen käsitys uskonnosta tai kulttuurista lataa diskurssin kärjistyksillä ja stereotyyppioilla ja ylläpitää ennakkoluuloja. Vastaavasti muotoutuva kulttuurisuus ja uskonnollisuus välttävät merkitysten kiveytymistä ja siten ennakkoluuloisuutta. Siirtymä määritelmällisyydestä ja määrittävyydestä käsitykseen toiminnallisesta toteutumisesta tuskin poistaa syrjintää, mutta se voi koulutuksen ymmärryskehiksenä osaltaan edesauttaa aitoa suvaitsevaisuutta ja ehkäistä ennakkoluulojen uusintumista.

Vastaavasti katson katsomuksellisia eroja painottavan opetuksen lisäävän alakulttuurien ryhmäytymistä. Wright katsoo tämän olevan pääosin positiivinen kehityssuunta, sillä hän

näyttää pitävän ryhmäytymisprosessia uskonnollista identiteettiä vahvistavana. Nähdäkseni juuri tämä uskonnollisen identiteetin vahvistamisen projekti on hänen monikulttuurisuuskäsityksensä ydin yhdessä niin sanotun uskonnollisen tai katsomuksellisen lukutaidon lisäämisen kanssa. Pidän itse juuri tämän katsomuksellisen lukutaidon tavoitetta hyvänä ja katsomusten tiedollista käsittelyä tavoitteen saavuttamisen kannalta otollisena keinona. Wright kuitenkin keskittyy totuusväitteiden painotuksessaan mielestäni liiaksi uskonnollisiin maailman- ja elämänkatsomuksiin, ja niihinkin rajoitetusti. Voitaneen kuitenkin väittää, ettei kaikkia katsomuksia perusteta niitä voimakkaasti määrittäviin totuusväitteisiin. Vastaavasti voitaneen väittää, ettei yksilöllinen uskonnollisuus välttämättä ole keskeisesti totuususkomusten määrittämää. Uskon käsite itsessään sisältää kaksi olennaisesti toisistaan erillistä painotusta, jotka valkenevat englannin kielen kahden uskoa tarkoittavan sanan tarkastelun myötä: uskonnollisesta uskosta puhutaan paljolti luottamukseen viittaavalla sanalla *faith* kun taas sana *belief* liittyy läheisemmin totuususkomuksiin. Sanojen merkitys- ja käyttöerosta tehtyä tutkimusta tuntematta väitän, että uskonnollisesta uskosta ei tyypillisesti puhuta uskomuksena vaan juuri luottamuksena – mahdollisesti luottamuksena uskomuksen taustalla, tukena tai ulkopuolella, rationaalisiin totuusväittein tavoittamattomana.

Nähdäkseni Andrew Wrightin ehdottama uskontokasvatusmalli painottaa liikaa juuri *belief*-uskoa tai uskomusta. Osaltaan tämä painotus toimii hänen periaatteitaan vastaan: totuususkomusten painottaminen voi joissakin tapauksissa, ellei jopa säännönmukaisesti vääristää uskonnollisuudesta opetuksessa välitettyä käsitystä, jos uskonnollinen usko käsitetään ensisijaisesti *faith*-uskoksi tai luottamukseksi tieteellisin keinoin tavoittamattomaan transsendenttiin jumaluuteen. Mielestäni uskonnollisesti nonrealistiseen ymmärryskehukseen perustuva uskonnon opetus voi uskonnollisuuden käsittelyssään painottaa juuri tällaista luottamusta niin sanotusti epäuskottavaan transsendenttiin jumaluuteen. Perimmäisen totuuden totuuttavastaavuudesta vaikenava opetus jättää mielestäni tilaa tällaisen totuuden ja totuusväitteiden luonteen tarkastelemiseen ilman, että kuitenkaan suoraan ajauduttaisiin Wrightin uhkaamaan uskontovastaiseen uskontokriittisyyteen. Vastaavasti nonrealismi näyttää välttävän eksklusivismin ongelman sallimalla tietynlaisen pluralismin. Tällöin ei viljellä käsitystä siitä, että vain yhden uskon tradition totuus on oikea totuus vaan luodaan ymmärrystä erehtyväisyydestä. Käsitys siitä,

että uskonnollinen tieto ei välttämättä ole tietoa lainkaan luo nähdäkseni mahdollisuuksia arvioida paitsi uskonnollista myös tieteellistä tietoa niiden mahdollisista eroista huolimatta. Uskomusten epävarmuuden ja uskon varmuuden samanaikaisesti salliva ymmärryskehys luo mahdollisuuden sanoa kaikkien traditioiden uskomuksia samoin perustein tosiksi tai epätosiksi. Useat perustavat ja mahdollisesti ristiriitaiset totuusväitteet voidaan ymmärtää osatotuusiksi tai erilaisiksi tulkinnoiksi ottamatta kantaa niiden totuuttavastaavuuteen. Ymmärrys siitä, ettei uskonnon totuudellisuuden arvioimisessa voi olla ylintä kiistämätöntä auktoriteettiasemaa on nähdäkseni otollinen Andrew Wrightinkin peräänkuuluttaman auktoriteettikriittisyyden kannalta.

Edellä esitetyltä perustalta voidaan mielestäni onnistuneesti edistää monikulttuurisuus- ja moraalikasvatusta. Nonrealistinen ymmärryskehys monikulttuurisissa luokkahuoneessa voi näet korostaa yhteisöllistä arviointiprosessia, ja sen käytänteitä ja velvoitteita. Tällaisessa tutkimusyhteisössä voidaan ongelmallisen neutraalin näkökulman tavoittelun sijaan rohkaista moniarvoisten kompromissien tekemiseen ja demokraattiseen osallistumiseen. Tiedon erehtyväisyyden painottaminen voi tällaisessa yhteisössä korostaa vastuullisuutta tiedollista tuntemusta edeltävänä periaatteena. Opetuksessa voidaan painottaa, että peruuttamattomasti vieras Toinen velvoittaa oman toiminnan taustalla olevien uskomusten arvioimiseen ja niistä eroavien katsomusten ja asenteiden autenttisuuden tunnustamiseen. Nähdäkseni tällöin tulee korostaa yhteistä ihmisyyttä ja ihmisarvon velvoittavuutta tiedolliseen ymmärrykseen nähden ensisijaisena. Moraalikäsitysten tiedolliseen arviointiin voidaan rohkaista, mutta siten, ettei moraalista vastuuta voida kieltää. Keskeistä on painottaa uskonnollisten uskon ja uskomusten ja moraalisuuden ja toisaalta moraalikäsityksen sisältöjen välisiä suhteita – moraalisuuden riippumattomuutta uskonnollisuudesta ja moraalikäsitysten riippuvuutta uskomuksista.

Edellisen perusteella väitän, ettei Andrew Wrightin kriittisen pedagogiikan esitystä tule kyseenalaistamatta hyväksyä uskonnon opetuksen perustaksi. Vastaavasti esitän, että uskonnon opetuksessa tulee sen sijaan suuntautua totuusväitteiden totuuttavastaavuutta ja maailmankatsomusten jyrkkää vastakkainasettelua välttävään nonrealistiseen uskonnollisen pluralismin sallivaan opetuksen ymmärryskehukseen.

Tällaisen päätelmän kannalta jatkotutkimus voisi suuntautua esimerkiksi aiemmin mainittuun *faith*-uskon ja *belief*-uskomuksen väliseen erotteluun eli kysymykseen uskonnollisen uskon koetusta luonteesta. Mikäli yksilön tai ryhmän uskonnollisuutta tulee kunnioittaa, on tärkeää oikeaoppisesti määritellä tämän uskonnollisuuden luonne. Kysymyksenasettelu liittyy olennaisesti uskonnollisen kielen luonteeseen ja siksi voitaisiin tutkia myös uskonnollisen kielen viittaussuhteita erilaisissa nykyuskonnollisuuksissa. Kaiken kaikkiaan kysymys uskon traditioiden totuusväitteiden ja henkilökohtaisen totuususkomusten ja uskonnollisuuden välisestä suhteesta on nähdäkseni olennainen uskonnon opetuksen ymmärryskehysten arvioimisen kannalta. Uskonnollisen puheen luonteen tarkasteleminen tulisi tässä yhteydessä asettaa kulttuurin ja koetun kulttuurisuuden kontekstiin, jotta voitaisiin arvioida uskonnon opetuksen ja monikulttuurisuuskasvatuksen tavoitteita.

## LÄHTEET

Barnes, L. Philip & Wright, Andrew (2006): Romanticism, representations of religion and critical religious education. Julkaisussa *British Journal of Religious Education*, Vol. 28, N:o 1, 65-77. Saatavilla *www-muodossa*: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=afh&AN=18945477&site=ehost-live> [viitattu 13.04.2013]

Ben-Ari, Adital & Strier, Roni (2010): Rethinking Cultural Competence: What Can We Learn from Levinas? Julkaisussa *British Journal of Social Work*, Vol. 40, N:o 7. 2155-2167. Saatavilla *www-muodossa*: <http://bjsw.oxfordjournals.org/content/40/7/2155.full.pdf+html> [viitattu 07.04.2013]

Bergdahl, Lovisa (2009): Lost in Translation: On the Untranslatable and its Ethical Implications for Religious Pluralism. Julkaisussa *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 43, N:o. 1. 31-44. Saatavilla *www-muodossa*: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9752.2009.00662.x/pdf> [viitattu 15.05.2013]

Bird, Alexander (2007): *Scientific and Theological Realism*. Teoksessa Moore, Andrew & Scott, Michael (toim.): *Realism and Religion*. Ashgate, Abingdon, Oxon. 61-81.

Carr, David (2007): Religious Education, Religious Literacy and Common Schooling: a Philosophy and History of Skewed Reflection. Julkaisussa *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 41, N:o 4. 659–673. Saatavilla *www-muodossa*: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9752.2007.00586.x/pdf> [viitattu 13.04.2013]

Chambers, Simone (2007): How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion. Julkaisussa *Constellations*. Vol. 14, N:o 2. 210-223. Saatavilla *www-muodossa*: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8675.2007.00434.x/pdf> [viitattu 18.04.2013]

Crittenden, Brian (1999): Moral education in a pluralist liberal democracy. Teoksessa Halstead, J. Mark & McLaughlin, Terence H. (toim.): *Education in Morality*. Routledge,

Florence, KY. 47-61.

Davis, Andrew (2010): Defending religious pluralism for religious education. *Julkaisussa Ethics and Education*. Vol. 5, N:o 3. 189-202. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa): <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/17449642.2010.519138> [viitattu 25.04.2013]

Habermas, Jürgen (2003): Intolerance and Discrimination. *Julkaisussa International Journal of Constitutional Law*, Vol. 1, N:o 1. 2-12. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa): <http://icon.oxfordjournals.org/content/1/1/2.full.pdf+html> [viitattu 07.04.2013]

Habermas, Jürgen (2005): Equal Treatment of Cultures and the Limits of Postmodern Liberalism. *Julkaisussa The Journal of Political Philosophy*. Vol. 13, N:o 1. 1-28. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa): <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9760.2005.00211.x/pdf> [viitattu 20.04.2013]

Hilberg, Nathan S. (2008): *Religious Truth and Religious Diversity*. Peter Lang, New York, NY.

Kerr, Fergus (1998): *Truth in Religion: Wittgensteinian Considerations*. Teoksessa Carr, David (toim.): *Education, Knowledge and Truth – Beyond the Postmodern Impasse*. Routledge, Lontoo. 68-79.

Kymlicka, Will (1999): *Education for Citizenship*. Teoksessa Halstead, J. Mark & McLaughlin, Terence H. (toim.): *Education in Morality*. Routledge, Florence, KY. 79-102.

May, Stephen (1999): *Critical Multiculturalism and Cultural Difference: Avoiding Essentialism*. Teoksessa May, Stephen (toim.): *Critical Multiculturalism: Rethinking Multicultural and Antiracist Education*. Falmer Press, Lontoo. 11-41.

McFall, Lynne (1998): *Fictional Truth*. Teoksessa Carr, David (toim.): *Education, Knowledge and Truth – Beyond the Postmodern Impasse*. Routledge, Lontoo. 96-113.

Nuyen, A.T. (2001): *Realism, Anti-Realism, and Emmanuel Levinas*. *Julkaisussa The Journal of Religion*. Vol. 81, N:o 3. 394-409. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa) <http://www.jstor.org/stable/1206402> [viitattu 25.05.13]

Rattansi, Ali (1999): *Racism, 'Postmodernism' and the Reflexive Multiculturalism*. Teoksessa May, Stephen (toim.): *Critical Multiculturalism: Rethinking Multicultural and Antiracist Education*. Falmer Press, Lontoo. 77-112.

Richardson, Christopher (2006): *A Nonfoundationalist Approach to Education in Religion*. *Julkaisussa Religious Education*. Vol. 101, N:o 2. 292-303. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa): <http://search.proquest.com/docview/199331395/fulltextPDF?accountid=11774#> [viitattu 14.04.2013]

Robbins, J. Wesley (1999): *Pragmatism, Critical Realism, and the Cognitive Value of Religion and Science*. *Julkaisussa Zygon*. Vol. 34, N:o 4. Saatavilla [www-muodossa](http://www.muodossa): <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/0591-2385.00243/pdf> [viitattu 06.05.2013]

Rosenblith, Suzanne & Priestman, Scott (2004): Problematizing Religious Truth: Implications for Public Education. Julkaisussa Educational Theory, Vol. 54, N:o 4. University of Illinois. 365-380. Saatavilla www-muodossa: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=afh&AN=15235431&site=ehost-live> [viitattu 07.04.2013]

Sagi, Avi (1999): Religious Pluralism Assessed. Julkaisussa Sophia. Vol. 138, N:o 2. 93-115. Saatavilla www-muodossa: <http://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2FBF02786334.pdf> [viitattu 10.05.13]

Schmidt, Thomas M. (1999): Religious pluralism and democratic society: Political liberalism and the reasonableness of religious beliefs. Julkaisussa Philosophy & Social Criticism. Vol. 25, N:o 43. 43-56. Saatavilla www-muodossa: <http://psc.sagepub.com/content/25/4/43.full.pdf+html> [viitattu 25.05.2013]

Short, Geoffrey & Carrington, Bruce (1999): Children's Constructions of Their National Identity: Implications for Critical Multiculturalism. Teoksessa May, Stephen (toim.): Critical Multiculturalism: Rethinking Multicultural and Antiracist Education. Falmer Press, Lontoo. 172-190.

Spence, Edward (2011): The Unity of the Right, the Good and the Good Life. Teoksessa Ramsay, Hayden (toim.): St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Vol. 17: Truth And Faith In Ethics. Andrews UK, Bedfordshire. 11-26.

Visker, Rudi (1999): Levinas, Multiculturalism and Us. Julkaisussa Ethical Perspectives. Vol. 6, N:o 2. 159-168. Saatavilla www-muodossa: <http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?LAN=E&TABLE=EP&ID=236> [viitattu 17.04.2013]

White, James Boyd (2000): How Should We Talk About Religion? Inwardness, Particularity, and Translation. Julkaisussa Ethical Perspectives. Vol. 7, N:o 4. 316-328. Saatavilla www-muodossa: <http://www.ethical-perspectives.be/viewpic.php?LAN=E&TABLE=EP&ID=133> [viitattu 22.04.2013]

Wright, Andrew (2000): Spirituality and Education. Taylor & Francis. Florence, KY.

Wright, Andrew (2007): Critical Religious Education: Multiculturalism and the Pursuit of Truth. University of Wales Press, Cardiff.

Wright, Andrew (2008): Contextual religious education and the actuality of religions. Julkaisussa British Journal of Religious Education. Vol. 30, N:o 1. 3-12. Saatavilla www-muodossa: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=afh&AN=27754280&site=ehost-live> [viitattu 19.04.2013]