



Prososiaalisuuden moraalipsykologiset perusteet saksalaisten muslimijärjestöjen saarnoissa

Teemu Pauha

Diakonia-ammattikorkeakoulu

Helsingin yliopisto

Artikkelissa tarkastellaan psykologisesta näkökulmasta sitä, miten saksalaiset muslimijärjestöt perustelevat prososiaalisuutta eli käyttäytymistä, jolla on positiivisia sosiaalisia seurauksia. Aineistona käytetään Diyanet İşleri Türk İslam Birliğ'in (DİTİBin), İslâm Kültür Merkezleri Birliğ'in (VIKZ:n) ja Avrupa Milli Görüş Teşkilatın (IGMG:n) Internet-sivuilla julkaistuja perjantaisaarnoja. Järjestöt edustavat turkkilaisen sunnalaisuuden eri suuntauksia, mutta niiden vaikutus ei rajoitu vain turkkilaistaustaiseen väestöön.

Artikkelissa hyödynnetään Richard Shwederin ja hänen työtovereidensa teoriaa, jonka mukaan moraaliajattelu voi painottaa kolmea eri teema-alueetta: Autonomian etiikkaa, Yhteisöllisyyden etiikkaa ja Pyhyiden etiikkaa. Moraalin ylimmäksi päämääräksi voidaan toisin sanoen nostaa joko yksilön hyvinvointi, yhteisön etu tai kuuliaisuus transsendentille auktoriteetille. Aineiston analysoimiseen käytettiin Lene Arnett Jensenin laatimaa pisteytysopasta, jonka avulla laskettiin saarnoissa esiintyviä kolmen etiikan alakategoriota. Tilastollinen analyysi osoittaa, että suosituin etiikan laji saarnoissa on Pyhyiden etiikka. Toiseksi eniten käytetään Yhteisöllisyyden etiikkaa. Tarkasteltujen organisaatioiden välillä on vain vähäisiä eroja etiikoiden käytössä. Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyiden etiikan välillä todettiin voimakas negatiivinen korrelaatio. Autonomian etiikan ja Pyhyiden etiikan välillä on puolestaan heikompi positiivinen korrelaatio. Yhteydet saattavat ilmentää islamilaisen uskon yksilökeskeisyyttä: koska muslimi on vastuussa suoraan Jumalalle, islamilainen uskonnollinen argumentointi sopii paremmin yhteen yksilökeskeisten kuin yhteisökeskeisten perusteluiden kanssa.

Tulokset tukevat aiempia tutkimuksia uskonnollisten konservatiivien moraaliajattelun yleisistä piirteistä. Lisäksi saarnojen moraaliargumentointi vastaa sitä, miten eurooppalaiset muslimit ovat aiemmissä tutkimuksissa perustelleet omaa auttamistyötään.

Johdanto

Vastoin aiempien sekularisaatioteoreetikoiden oletuksia uskonto ei välttämättä olekaan katoamassa modernisoitumisen myötä, vaan yhteiskunnassa voidaan päinvastoin nähdä merkkejä uskonnon julkisen merkityksen kasvusta (ks. esim. Berger 1999; Dinham & Shaw 2011, 2-3). Uskonnon paluu julkisille areenoille on tapahtunut yhtä aikaa hyvinvointivaltion kriisin kanssa, ja eräät tutkijat ovatkin nähneet yhteyksiä näiden kahden ilmiön välillä. On jopa esitetty, että

uskonnollisten järjestöjen aktivoituminen ilmentää osaltaan niiden pyrkimystä vastata julkisen sektorin ongelmiin, ja uskonnollisista järjestöistä onkin etsitty paikkaajaa hyvinvointivaltion kriisin jättämille aukoilta. (Ks. esim. Dierckx, Vranken & Kerstens 2009, 11; Hiilamo 2011.) ”Miten uskonnollisuus ja auttaminen ovat yhteydessä?” on kysymys, joka on alkanut kiinnostaa yhä useampaa tutkijaa.

Tarkastelen tässä tutkimuksessani islamilaista prososiaalisuutta psykologisesta näkökulmasta. Määrittelen prososiaalisuuden Kay Deaux’n, Francis C. Danen ja Lawrence S. Wrightsmanin (1993, 286) tavoin ”käyttäytymiseksi, joka hyödyttää toisia tai jolla on positiivisia sosiaalisia seurauksia”¹. Työni taustateorianä on kulttuuriantropologi Richard Shwederin ja hänen työtovereidensa esittämä teoria kolmesta etiikasta. Teorian mukaan inhimillinen moraaliajattelu voi painottaa kolmea eri teema-aluetta: Autonomian etiikkaa, Yhteisöllisyyden etiikkaa tai Pyhyiden etiikkaa. Moraalin ylimmäksi päämääräksi voidaan toisin sanoen nostaa joko yksilön hyvinvoinnin turvaaminen, yhteisön edun ajaminen tai transsendentin auktoriteetin totteleminen. Teorian pohjalta tehdyissä tutkimuksissa on todettu, että eri yhteisöt perustelevat auttamista erilaisilla etiikoilla.

Selvitän tutkimuksessani, miten edellä mainitut kolme etiikkaa ilmenevät Saksan kolmen merkittävimmän muslimijärjestön perjantaisaarnoissa. Saarnojen analysoimiseen olen käyttänyt psykologi Lene Arnett Jensenin laatimaa kolmen etiikan pisteytysopasta, jossa kolme varsin abstraktia etiikkaa jaetaan joukkoon konkreettisempia alakategorioita. Olen tutkinut näiden alakategorioiden esiintymistä saarna-aineistossa ja analysoinut keräämäni tietoa tilastollisesti. Analyysini pohjalta teen johtopäätöksiä siitä, millaisia ovat islamilaisen auttamisen psykologiset perusteet ja millaista moraalipsykologiaa se ilmentää.

Kiinnostus moraaliin ja auttamiseen tuo työni lähelle etiikan tutkimusta. Toisin kuin niin sanottu normatiivinen etiikka, en kuitenkaan pyri vastaamaan kysymykseen siitä, mikä on oikein tai hyvää, vaan ainoastaan kuvaamaan muslimiyhteisöissä käytettyjä moraaliperusteluita. Etiikan tutkimuksesta poiketen en myöskään ole kiinnostunut näiden moraaliperusteluiden loogisesta rakenteesta vaan niiden yhteyksistä ihmismielen toimintaan.

Ottamalla islamilaisen auttamisen psykologiseen tarkasteluun pyrin omalta osaltani tuomaan sekä islam-tutkimukseen että psykologiaan lisää myönteisiä näkökulmia. Islamiin liittyvän akateemisen keskustelun keskiössä ovat pitkään olleet erilaiset ääriuskonnollisuuden negatiiviset ilmentymät: tasa-arvon puutteet, terrorismi ja niin edelleen². Vastaava ongelmakeskeisyys leimaa myös psykologian valtavirtaa. Psykologian piirissä on tuotettu paljon tietoa häiriöistä ja kielteisistä tunteista tai käyttäytymismalleista. Positiivista tunne-elämää ja toimintaa on tutkittu paljon vähemmän (Ojanen 2007, 9–11).

¹ ”behavior that benefits others or has positive social consequences”

² Kun Helsingin yliopiston kirjaston HELKA-tietokannasta etsii kirjallisuutta hakusanoilla ”islam” ja ”altruism”, on tuloksena yksi osuma. Hakusanat ”islam” ja ”terrorism” tuottavat puolestaan 63 osumaa. (Tein haut 25.7.2012.)

Tutkimukseni on myös muuten uskaltautumista tuntemattomalle maaperälle: Uskonnon psykologinen tutkimus on tähän asti keskittynyt länsimaisten juutalais-kristillisten yhteisöjen tarkasteluun, kun taas islamiin liittyen ei ole tehty lähes ollenkaan psykologista tutkimusta (Belzen 2010, 16; Paloutzian & Park 2005, 16). Moraalipsykologinen tutkimusperinne puolestaan on sivuuttanut uskonnot yleisesti eikä uskonnon ja moraalin suhdetta ole juuri tutkittu psykologisesti (Mustea, Negru & Opre 2010, 24–26).

Artikkelini perustuu pro gradu –työhön, jonka olen tehnyt Helsingin yliopiston uskontotieteen oppiaineeseen. Pro gradu –työni on syntynyt osana kansainvälisen European Church-based Institutions of Higher Education against Marginalisation (CaM) –tutkimusverkoston toimintaa. Verkoston tarkoituksena on tiivistää Euroopan korkeakoulujen tutkimusyhteistyötä ja tuottaa tietoa, joka tukee sosiaalisen syrjäytymisen ehkäisemistä. Verkostoa koordinoi Diakonia-ammattikorkeakoulu.

Islamilainen prososiaalisuus

Uskontotieteen professori Ron Geavesin (2010, 46) mukaan islamilaisella moraalilla on kaksi perustavanlaatuaista lähtökohtaa: usko Jumalaan maailmankaikkeuden luoja ja usko palkkioihin ja rangaistuksiin tuonpuoleisessa. Islamilainen etiikka on kokonaisuudessaan peräisin islamilaisesta laista, joka puolestaan on peräisin Jumalalta (Geaves 1999, 164; Geaves 2010, 48). Islamin piirissä elää vahvana käsitys siitä, että usko kaikkivoivasta ja -tietävästä Jumalasta riippumattomaan etiikkaan johtaa väistämättä tuhoisaan relativismiin. Jumalan tahto ilmenee Koraanissa ja Profeetan esimerkissä, joiden perusteella islamilaiset oppineet ovat pyrkineet muotoilemaan kokonaista lainopillista järjestelmää. (Geaves 2010, 46–47.)

Edellä mainitusta seuraa se, ettei jakoa ”etiikan” ja ”lainsäädännön” välillä voida täysin ongelmattomasti soveltaa islamilaiseen ajatteluun. Kuten moraaliteologian professori Frederick S. Carney (1983, 161–162) on todennut, *sharia* ei tarkoita pelkästään islamilaista lakia vaan sen piiriin kuuluu laajasti etiikan, juridiikan ja uskonnon kysymyksiä. Uskonto, etiikka ja lainsäädäntö ovat toisin sanoen kietoutuneet islamilaisessa perinteessä tiiviisti yhteen. (Carney 1983, 161–162.) Tunnettu intialainen muslimiteologi, Abdul Haq Ansari (1989, 81) on jopa todennut, ettei islamilaista etiikkaa ole olemassa oppiaineena tai tieteenalana. Islamin tutkija A. Kevin Reinhart (1983, 186) puolestaan väittää, että varsinainen islamilainen etiikka kuuluu kokonaisuudessaan islamilaisen lain piiriin. Kaikki juridiikan ulkopuolinen etiikka edustaa puolestaan muslimiyhteisöjen paikallisia käytäntöjä. (Reinhart 1983, 186.)

Islamilaisen prososiaalisuuden eettisiä perusteita ei toisin sanoen voida erottaa islamilaisesta laista ja islamilaisesta jumalkäsityksestä (Geaves 1999, 164; Geaves 2010, 46, 48). Käytännön elämässään valtaosa nykypäivän muslimeista toki erottaa toisistaan Jumalan ilmoitukseen perustuvan moraalin sekä humanistisiin ihanteisiin perustuvan ihmiskeskeisen moraalin (Geaves 2010, 46).

Koska islamilainen prososiaalisuus on niin tiukasti sidoksissa islamilaiseen lakiin, laissa määritellyt instituutiot saavat yleensä keskeisen sijan aihetta käsittelevissä esityksissä. *Waqf, zakat* ja *sadaqa* ovat tältä kannalta erityisen keskeisiä käsitteitä. Niitä esitellään perusteellisesti lähestulkoon kaikissa islamilaista hyväntekeväisyyttä käsittelevissä lähteissä (ks. esim. Abuarqub & Phillips 2009; Alterman, Hunter & Phillips 2005; Benthall 1999; Benthall & Bellion-Jourdan 2003; Bonner 2005; Krafess 2005; Neusner, Sonn & Brockopp 2000; Singer 2006; ten Veen 2009).

Sana *waqf* tarkoittaa kirjaimellisesti ”pysäyttämistä” tai ”sitomista” (Benthall & Bellion-Jourdan 2003, 30–31). Antropologi Jonathan Benthall ja politiikan tutkija Jérôme Bellion-Jourdan (2003, 29–30) sekä historioitsija Amy Singer (2006, 316) kääntävät termin ”hurskaaksi säätiöksi” (*pious foundation*) ja määrittelevät sen hyväntekeväisyysrahaston tai -säätiön islamilaiseksi vastineeksi. *Waqf* syntyy yleensä niin, että kiinteän omaisuuden omistaja määrittelee omaisuutensa käytettäväksi hyväntekeväisyyteen ja siitä huolehtimaan perustetaan säätiö. (Benthall & Bellion-Jourdan 2003, 32; Palva 1998, 215; Singer 2006, 316–318.)

*Zakat*³ tunnetaan ehkä yleisemmin ”almuveron” (*alms tax*) nimellä (ks. esim. Bonner 2005, 395; Eckel & Grossman 2004, 272; Singer 2006, 314). *Zakat* on islamilaisen hyväntekeväisyyden kannalta erityisen keskeinen, koska se on yksi islamin nk. viidestä pilarista ja siten eräs muslimin uskonnonharjoituksen perustavanlaatuisimmista elementeistä⁴. *Zakatin* vuotuiseksi määräksi on sunnalaisessa islamissa perinteisesti katsottu 2,5 % (eli 1/40) varallisuudesta, joka on ollut omistajansa hallussa yhden vuoden ajan. Koraanissa on useita erilaisia *zakatin* edunsaajia luettelevia listoja. Katumuksen suuran 60. jae (Kor. 9:60⁵) on eräs tunnetuimmista: ”Almut kuuluvat köyhille, vähäosaisille, niille, jotka näkevät vaivaa niiden vuoksi, niille, joiden mieli on saatava taipumaan islamille suosiolliseksi, orjien vapauttamiseen, velkaisille, Jumalan tiellä kulutettavaksi ja matkaaville.” (Alterman, Hunter & Phillips 2005, 4; Benthall 1999, 29–32; Benthall & Bellion-Jourdan 2003, 9; Bonner 2005, 12, 398–399; Dean & Khan 1997, 196–198; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 146; Singer 2006, 313–314.)

³ Sana *zakat* on johdettu juuresta, jolle eri lähteissä annettuja merkityksiä ovat muun muassa ”olla puhdas”, ”puhdistaa”, ”puhdistus”, ”puhtaus”, ”kasvu”, ”rehellisyys”, ”vilpittömyys” tai ”oikeutus”. Puhtauteen liittyvät merkitykset viittaavat käsitykseen, jonka mukaan *zakat* puhdistaa antajansa ja tämän lopun varallisuuden: lahjoittaja vapautuu synneistään ja saa nauttia omaisuudestaan puhtaalla omallatunnolla. Myös almujen vastaanottaja puhdistuu hyvinvoivia kohtaan tuntemastaan kateudesta ja kaunasta. (Benthall 1999, 29; Benthall & Bellion-Jourdan 2003, 9; Bonner 2005, 397; Dean & Khan 1997, 196; Kochuyt 2009, 108; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 133; ten Veen 2009, 4–5.)

⁴ Hayrettin Aydinin, Dirk Halmin ja Faruk Şenin (2003, 10) tutkimustulosten mukaan Saksassa asuvista muslimista yhteensä 79,5 % antaa säännöllisesti almuja. Almuja antoivat nekin, jotka eivät pitäneet itseään uskonnollisina. Tutkijoiden mukaan almut voidaankin nähdä osana kulttuurista identiteettiä – ei pelkästään uskonnollisena ilmiönä. Almut yhdistivät muslimeita uskonnollisuuden asteesta riippumatta toisin kuin esimerkiksi säännöllinen rukoilu ja moskeijavierailut, jotka liittyivät yleensä voimakkaampaan itsekoettuun uskonnollisuuteen. (Aydin, Halm & Şen 2003, 10).

⁵ Tutkimuksessa on käytetty Jaakko Hämeen-Anttilan vuonna 1995 laatimaa Koraanin suomennosta.

Toisin kuin *zakat*, *sadaqa*⁶ ei ole uskonnollinen velvoite vaan yleinen nimi vapaaehtoiselle hyväntekeväisyydelle. (Bonner 2005, 395; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 130.) *Sadaqan* oikeaa määrää, ajankohtaa ja edunsaajia ei ole määritelty yhtä tarkasti kuin *zakin* vastaavia. Muslimi voi antaa *sadaqaa* milloin haluaa ja niin paljon kuin haluaa. *Sadaqa* onkin *zakaatia* selkeämmin anteliaisuuden ja hyväntahtoisuuden motivoimaa toimintaa, mutta sillä voi olla myös antajaansa hyödyttäviä vaikutuksia: *sadaqa* vapauttaa antajansa synneistä, puhdistaa hänen varallisuutensa ja saattaa hänet oikeanlaiseen suhteeseen Jumalan kanssa (Alterman, Hunter & Phillips 2005, 4; Abuarqub & Phillips 2009, 3; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 146–149.) *Sadaqa*-käytäntöjen tutkiminen on vaikeaa, sillä vapaaehtoinen hyväntekeväisyys voi ilmetä lukemattomissa eri muodoissa, joilla ei välttämättä ole mitään tekemistä aineellisen tarpeen lievittämisen kanssa. Kaikki ystävälliset ja hyvät teot voidaan lukea siihen kuuluviksi. Rahan tai ruuan lahjoittaminen tarvitsevalle, ystävällinen sana ja jopa pahanteosta pidättäytyminen voi olla *sadaqaa*. (Alterman, Hunter & Phillips 2005, 4; Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 148; Singer 2006, 316.)

Islamilaista prososiaalisuutta käsittelevät tutkimukset ovat tähän mennessä keskittyneet muslimimaiden historiaan tai avustusjärjestöihin ja niiden terrorismikytköksiin. Myös *waqfin*, *zakin* ja *sadaqan* kaltaisista instituutioista on saatavilla useita yleisesityksiä. (Martens 2010a.) Suurista kansainvälisistä järjestöistä ja hyväntekeväisyyden teologisista perusteista on siis olemassa varsin paljon materiaalia (ks. esim. Alterman, Hunter & Phillips 2005; Benthall 1999; Benthall & Bellion-Jourdan 2003; Bonner 2005; Krafess 2005; Neusner, Sonn & Brockopp 2000; ten Veen 2009) Tämän lisäksi on jonkin verran teologisia esityksiä islamin ja muiden uskontojen piirissä harjoitetun hyväntekeväisyyden yhtäläisyyksistä ja eroista (ks. esim. Beinhauer-Köhler, Benad & Weber 2005; Benad & Weber 1996; Hukari 2007; Martin, Chau & Patel 2007; Mohr & Weber 2006; Neusner, Sonn & Brockopp 2000; Pompey 2004). Organisoitu hyväntekeväisyys on keskeinen osa islamilaista talousjärjestelmää, joten sitä on käsitelty myös useissa islamilaisen taloustieteen teoreettisissa esityksissä (ks. esim. El Mehdi Zidani 2010; Kaleem & Ahmad 2010). Empiirisiä tutkimuksia eurooppalaisten muslimien käytännön hyväntekeväisyydestä ei sen sijaan ole tehty juuri lainkaan.

Tällä hetkellä käynnissä olevista tutkimusprojekteista erityisen huomionarvoinen on väitöskirjahanke, jota uskontotieteilijä Silvia Martens tekee Sveitsin muslimiyhteisöjen hyväntekeväisyystyöstä. Väitöskirjassaan Martens hyödyntää sosiologisia lahjan ja vastavuoroisuuden teorioita hyväntekeväisyyden tarkasteluun. (Martens 2010a; Martens 2010b.) Toinen tärkeä hanke on käynnissä Arizonan valtionyliopistossa, missä politiikan tutkija Carolyn M. Warnerin johtama ryhmä tutkii katolisten ja islamilaisten yhteisöjen roolia julkisten hyödykkeiden tuottajina. Warnerin et al. (2011, 2, 8) mukaan prososiaalista käyttäytymistä ei aina voida kuitata palkkioiden havitteluna tai rangaistuksen välttelynä, vaan uskonnolliset instituutiot ja usko-

⁶ Sana *sadaqa* merkitsee ”olla todenmukainen”, ”olla rehellinen” tai ”olla vilpitön” (Neusner, Sonn & Brockopp 2000, 147; ten Veen 2009, 6). ten Veenin (2009, 6) mukaan tällä viitataan siihen, että uskova todistaa hyväntekeväisyydellään omistautumisestaan Jumalalle. *Sadaqan* kanssa samasta juuresta on johdettu myös muun muassa häälahjaa, ystävää ja ystävyyttä merkitseviä sanoja (Neusner, Sonn ja Brockopp 2000, 147).

mukset voivat itsessään toimia kausaalisina tekijöinä, jotka saavat aikaan anteliaisuutta. Katoliset ja islamilaiset oppijärjestelmät, rituaalit ja instituutiot sisältävät toisin sanoen erilaisia mekanismeja, jotka kannustavat prososiaalisuuteen. Islamin tapauksessa tällaisia tekijöitä ovat muun muassa rakkaus ja velvollisuudentunto Jumalaa kohtaan sekä pyrkimys vanhurskauteen. (Warner et al. 2011, 2, 10, 24.) Warnerin et al. tutkimus on myös siksi mielenkiintoinen, että siinä on tarkasteltu nimenomaan turkkilaistaustaisia muslimeita. Turkkilainen islam on omankin tutkimukseni keskiössä.

Sekä Martensin että Warnerin et al. tutkimukset ovat vielä niin keskeneräisiä, ettei niistä juuri ole tarjolla julkaistuja tuloksia. Martensin tutkimusta koskevat tietoni perustuvat Silvia Martensin kanssa vaihdettuihin sähköpostiviesteihin ja Warnerin et al. tutkimusta koskevat tiedot puolestaan ryhmän pitämään konferenssiesitelmään.

Muslimit Saksassa

Saksassa asuu arviolta neljä miljoonaa muslimia (Eicken & Schmitz-Veltin 2010, 577). Tarkemmat arviot ovat viimeisten kymmenen vuoden aikana vaihdelleet välillä 2,8–4,3 miljoonaa. 2–3 miljoonaa heistä on turkkilaistaustaisia. (Brettfeld & Wetzels 2007, 34; Haug, Müssig & Stichs 2009, 321; Pauly 2004, 65; Spuler-Stegemann 2001, 221; Thielmann 2008, 3; Warner & Wenner 2006, 465; Wunn 2007, 13; Yukleyen 2010, 446.)

Yksittäisiä moskeijaseurakuntia on Saksassa yli 2000⁷. Valtaosa näistä kuuluu johonkin suuriin islamilaisista katto-organisaatioista. (Aydin, Halm & Şen 2003, 6.) Saksassa on useaan otteeseen yritetty luoda yhtä, kaikki muslimit yhdistävää suurorganisaatiota mutta toistaiseksi heikoin tuloksin. Erilaiset etniset, kansalliset, poliittiset ja uskonnolliset rajalinjat erottavat saksalaismuslimeja toisistaan eikä yksikään järjestö ole toistaiseksi onnistunut saamaan koko muslimiyhteisöä taakseen. (Warner & Wenner 2006, 461–467.)

Yvonne Bemelmansin ja Maria José Freitasin (2001, 17) mukaan Saksassa toimii kolme keskeistä islamilaista kattojärjestöä: *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. eli DİTİB), *İslâm Kültür Merkezleri Birliği* (Verband der Islamischen Kulturzentren e.V. eli VIKZ⁸) ja *Avrupa Milli Görüş Teşkilatı* (Islamische Gemeinschaft Millî Görüş eli IGMG⁹). Kaikki kolme kokoavat yhteen suuren joukon pienempiä järjestöjä ja paikallisia keskuksia, edustavat turkkilaisen sunnalaisuuden eri suuntauksia ja pitävät Saksan päämajaansa Kölnissä. (Friedrichs & Klöckner 2009, 79–81; International Crisis Group 2007, 9–10; Mihçiyazgan 1997, 165; Warner & Wenner 2006, 465–466.) Sekä DİTİB että IGMG:n

⁷ Suurin osa saksalaisista muslimeista (80–90 %) ei kuitenkaan ole jäsenenä islamilaisissa organisaatioissa (Aydin, Halm & Şen 2003, 6; Brettfeld & Wetzels 2007, 34; Haug, Müssig & Stichs 2009, 328; International Crisis Group 2007, 9; Mihçiyazgan 1997, 167).

⁸ VIKZ:n sijasta käytetään joskus myös lyhennettä AIKMB (Avrupa İslâm Kültür Merkezleri Birliği) (ks. esim. Warner & Wenner 2006, 465).

⁹ IGMG:stä käytetään joskus myös sen turkinkielisen nimen mukaista lyhennettä AMGT (ks. esim. Warner & Wenner 2006, 465).

edustama *Millî Görüş* –liike toimivat Saksan lisäksi myös muissa Euroopan maissa (mm. Ranskassa) (Warner & Wenner 2006, 469).

DİTİBillä että VIKZ:llä on molemmilla noin 300 jäsenorganisaatiota, joiden lisäksi ne ylläpitävät satoja kulttuurikeskuksia ja rukoushuoneita¹⁰. IGMG:llä puolestaan on Saksassa 16 jäsenjärjestöä sekä noin 400–600 kulttuurikeskusta tai rukoushuonetta¹¹. Yhteensä Saksan kuuden suurimman islamilaisen kattojärjestön alaisiin järjestöihin kuuluu 350 000 – 600 000 jäsentä. Näistä DİTİBin alaisiin järjestöihin kuuluu 110 000 – 150 000, IGMG:n alaisiin järjestöihin 26 500 ja VIKZ:n alaisiin järjestöihin puolestaan 21 000 – 100 000 muslimia. (International Crisis Group 2007, 9–10.)

DİTİB edustaa järjestönä Turkin valtiota ja sen sekularistista uskontopolitiikkaa (Friedrichs & Klöckner 2009, 79; International Crisis Group 2007, 2, 7; Spuler-Stegemann 2001, 221.) Isänmaanrakkauden synnyttäminen ja Turkin valtion vastaisten ideologioiden hillitseminen ovatkin kuuluneet sen virallisiin tavoitteisiin (International Crisis Group 2007, 7). Järjestöllä on hyvin tiiviit suhteet Turkin valtion uskonnollisten asioiden puhemiehistöön (*Diyanet İşleri Başkanlığı* eli DİB) ja sen imaamit ovat Turkin valtion virkamiehiä (Amelina & Feist 2008, 95–96; Friedrichs & Klöckner 2009, 79; Spuler-Stegemann 2001, 221; Wunn 2007, 28, 31–32). DİTİBin puheenjohtajat on säännönmukaisesti valittu turkkilaisten diplomaattien keskuudesta ja kunniapuheenjohtajana puolestaan toimii DİBin kulloinenkin johtaja. Teologisesti DİTİB edustaa turkkilaisen perinteen mukaisesti hanafiittista lakikoulukuntaa. (Wunn 2007, 31, 35)

DİTİBillä on jännitteiset välit toisen suuren turkkilaistaustaisten muslimien liikkeen, IGMG:n kanssa (International Crisis Group 2007, 7–8, 11). IGMG suhtautuu kielteisesti DİTİBin edustamaan sekularismiin ja pyrkii korvaamaan ihmisen luoman yhteiskuntajärjestyksen islamilaisiin periaatteisiin perustuvalla järjestelmällä. *Bundesamt für Verfassungsschutz* (vastaa lähinnä Suomen suojelupoliisia) luokittelee IGMG:n islamistiseksi järjestöksi ja pitää silmällä sen toimintaa. IGMG on julkisesti sitoutunut kannattamaan maltillisuutta, integraatiota, oikeusvaltiota ja demokratiaa, mutta *Bundesamt für Verfassungsschutzin* mukaan sen käytännön toiminta puhuu tätä vastaan. (Bundesamt für Verfassungsschutz 2009, 264–265, 274; International Crisis Group 2007, 11; Spuler-Stegemann 2001, 222; Yukleyen 2010, 459.) *Verfassungsschutzin* näkökulmasta IGMG muodostaa omaa rinnakkaisyhteiskuntaansa saksalaisen yhteiskunnan sisälle tai jopa pyrkii islamilaisen valtion perustamiseen. Nämä näkemykset ovat osal-

¹⁰ DİTİBillä tällaisia keskuksia arvioidaan olevan yhteensä 780–880 ja VIKZ:llä taas 200–300 (International Crisis Group 2007, 9–10).

¹¹ Katto-organisaatioiden alaisten jäsenjärjestöjen ja yksittäisten jäsenten määrä vaihtelee eri lähteissä: Ursula Spuler-Stegemannin 2001, 221) mukaan DİTİBillä on jopa 776 jäsenjärjestöä. *Bundesamt für Verfassungsschutz* (vastaa lähinnä Suomen suojelupoliisia) puolestaan esittää, että IGMG:n alaisuudessa toimii Saksassa 323 moskeija- tai kulttuuriryhdistystä ja niillä on yhteensä 29 000 jäsentä (Bundesamt für Verfassungsschutz 2009, 264). Yukleyen (2010, 446) taas viittaa IGMG:n pääsihteerin antamiin tietoihin, joiden mukaan järjestöllä on Saksassa 323 moskeijaa mutta peräti 54 865 jäsentä. Lähteet eivät useinkaan selvitä tarkemmin jäsenjärjestöjen ja jäsenten laskutapoja, joten lukujen luotettavuutta on vaikea arvioida.

taan vaikuttaneet siihen, että IGMG on suljettu virallisten poliittisten keskustelujen ulkopuolelle ja sen jäsenyyttä on eräissä osavaltioissa käytetty perusteena Saksan kansalaisuuden hylkäämiseen. (Wunn 2007, 44, 50–51.)

Myös IGMG:llä on yhteyksiä Turkin valtiolliseen politiikkaan. Järjestö on osa 1960-luvulla syntynyttä laajempaa *Millî Görüş* -liikettä, jota Turkissa edustaa *Saadet Partisi* -puolue (Bundesamt für Verfassungsschutz 2009, 265–266; Spuler-Stegemann 2001, 222). Lisäksi IGMG:n johdolla on epäilty olevan taloudellisia ja organisatorisia sidoksia kansainväliseen Muslimiveljeskuntaan (International Crisis Group 2007, 9).

Muslimiyhteisöjä koskevan riskipuheen yleistymisen on saanut IGMG:n ottamaan julkisuudessa etäisyyttä aiempiin ”vallankumouksellisiin” tavoitteisiinsa ja ylipäättään Turkin valtioon. Turkkilaisuuden sijasta IGMG on alkanut entistä enemmän painottaa kaikkien muslimien yhteyttä korostavaa *umma*-ideologiaa. (Amelina & Feist 2008, 99.) Toisaalta tätä kehitystä on edistänyt toisen maahanmuuttajasukupolven kasvaminen aikuiseksi: Saksaan syntyneille ja kotoutuneille muslimeille Eurooppa ei ole enää vierasta maaperää vaan koti. Heille uskonto ei ole niinkään osa turkkilaisuutta vaan yhteys maailmanlaajuiseen muslimien yhteisöön. (Wunn 2007, 48–49.)

Kolmas tarkastelemistani järjestöistä, VIKZ, on kahteen edelliseen organisaatioon verrattuna ollut vähemmän aktiivinen politiikan kentällä. VIKZ ei edusta sen enempää Turkin valtiota kuin poliittisia puolueitakaan vaan suufilaistaustaista *Süleymançı*-liikettä (International Crisis Group 2007, 10; Spuler-Stegemann 2001, 223). Järjestö on tätä nykyä huomattavan sulkeutunut eikä esimerkiksi harrasta juurikaan julkaisutoimintaa (Jonker 2004, 73; Spuler-Stegemann 2001, 222–223; Warner & Wenner 2006, 465).

Süleymançı-liikkeen juuret ovat useissa suufilaisveljeskunnissa, joista tunnetuin lienee *Naqshbandi*-veljestö (Warner & Wenner 2006, 465). Liikkeen teologisista erityispiirteistä mainittakoon, että liikkeen jäsenet eivät saa rukoilla siihen kuulumattomien takana eivätkä syödä näiden teurastamaa lihaa. Liikkeeseen kuuluvat naiset eivät myöskään saa tehdä pyhiinvaellusta Mekkaan, mikä on jyrkässä ristiriidassa lähes kaikkien muiden islamin suuntausten opetusten kanssa. (Spuler-Stegemann 2001, 223.)

Tutkimusaiheeni, prososiaalisuuden, kannalta on huomionarvoista, että kaikki kolme tarkastelemani organisaatiota järjestävät monipuolisesti sosiaalista toimintaa. Järjestöt muun muassa keräävät rahoja sota-alueiden muslimeille sekä pyrkivät saamaan nuoria pois kadulta tarjoamalla heille esimerkiksi tukiopetusta, ATK-kursseja, vapaa-ajan liikuntaa tai taloudellista tukea. (Spuler-Stegemann 2001, 223). DİTİB on perustanut erityisen hautausrahaston muslimihautajaisten ja hautojen kunnossapidon rahoittamiseksi. DİTİBin palvelutarjontaan kuuluu myös vankien ja sairaiden sielunhoitoa, kieli- ja käsityökursseja, liikuntaa sekä hyväntekeväisyysmyyjäisten ja dialogi-iltojen kaltaisia tapahtumia. DİTİBin toiminta on pääsääntöisesti kaikille avointa. (Wunn 2007, 36–37.)

Islamilaisten katto-organisaatioiden alaisuudessa toimii useita kolmannen sektorin avustusjärjestöjä, jotka pitävät matalaa profiilia yhteyksistään emojärjestöihinsä. Esimerkkinä mainittakoon IGMG:n yhteydessä toimiva IHH (*Internationale Humanitäre Hilfsorganisation e.V.*). (Spuler-Stegemann 2001, 222.) IHH järjestää maanlaajuisia keräyksiä kriisialueilla tehtävän humanitäärisen työn hyväksi. Kerättyjä lahjoituksia on käytetty muun muassa tukemaan palestiinalaisia Israelin armeijan iskiessä Hamasia vastaan Gazassa. (Bundesamt für Verfassungsschutz 2009, 271–272.)

Valitsemalla tutkittavakseni juuri nämä kolme järjestöä olen pyrkinyt edustavuuteen. DİTİB, IGMG ja VIKZ ovat Saksan kolme keskeisintä turkkilaistaustaisten muslimien organisaatiota (Mihçiyazgan 1997, 165; Spuler-Stegemann 2001, 221). Ne myös edustavat monipuolisesti turkkilaisen islamin eri puolia: kemalistista ”valtioislamia”, islamismia ja suufilaisuutta (vrt. Mihçiyazgan 1997; Karakas 2007, 41).

Vaikka kaikkien kolmen järjestön tausta on Turkissa, ei niiden vaikutus rajaudu vain turkkilais-taustaisten muslimien yhteisöön. Erityisesti DİTİB on pyrkinyt esiintymään kaikkien Saksan muslimien edustajana, ja – kuten aiemmin todettiin – kaikkien muslimien yhteyttä painottava *umma*-ajattelu on saanut entistä keskeisemmän aseman myös IGMG:n toiminnassa (Ameilina & Feist 2008, 99; International Crisis Group 2007, 8).

Sonja Haugin, Stephanie Müssigin ja Anja Stichsin (2009, 328–329) laajan selvityksen mukaan DİTİB ja VIKZ ovat ne kaksi organisaatiota, joiden saksalaismuslimit kokivat eniten edustavan itseään¹². Niistä muslimeista, jotka tunsivat DİTİBin, yhteensä 66,7 % koki sen edustavan itseään ainakin osittain. VIKZ:n kohdalla vastaava luku oli 62,5 %. (Haug, Müssig & Stichs 2009, 176.) Tällä perusteella voidaan väittää, että DİTİB ja VIKZ antavat järjestöinä hyvän kuvan saksalaismuslimien omakseen kokemasta teologiasta.

Moraalipsykologia ja uskonto

Uskontotieteellisen tutkimuksen kannalta ehkä hedelmällisintä moraalipsykologista teoretisointia ja tutkimusta on tehty Richard A. Shwederin, Jonathan Haidtin ja Lene Arnett Jensenin edustaman kulttuuripsykologisen koulukunnan¹³ piirissä (Mustea, Negru & Opre 2010, 26)¹⁴.

¹² Haugin, Müssigin ja Stichsin (2009, 173) tutkimus keskittyi niihin järjestöihin, joilla on edustus Saksan Islamkonferenssissa (*Deutsche Islam Konferenz*). IGMG:llä ei tällaista edustusta ole, joten tutkimuksessa ei selvitetty saksalaismuslimien suhtautumista siihen. (Haug, Müssig & Stichs 2009, 173.)

¹³ Kulttuuripsykologia ei varsinaisesti ole psykologian osa-alue (kuten esimerkiksi kehityspsykologia) tai sen sovellusalue (kuten esimerkiksi henkilöarviointi). Kyse on enemmänkin ”psykologian sisäisestä lähestymistavasta, joka yrittää kuvata, selvittää ja tulkita kulttuurin ja ihmisen psyykkisen toiminnan yhteyttä” (”approach within psychology that attempts to describe, investigate and interpret the interrelatedness of culture and human psychic functioning”). (Belzen 2010, 37.)

¹⁴ Myös kognitiiviset uskontotieteilijät ovat olleet kiinnostuneita moraalipsykologian tuloksista ja hyödyntäneet paljon muun muassa moraalisen intuition käsitettä (ks. esim. Barrett & Lanman 2008, 116; Pyysiäinen & Hauser 2009, 106).

Sosiaalipsykologi Annukka Vainio (2003b, 313) nimittää Shwederin teoriaa jopa ainoaksi teoriaksi, ”joka eksplisiittisesti selittää uskonnollista moraalialia”. Kulttuuripsykologisen perinteen piirissä uskonto ja moraalialia onkin perinteisesti käsitetty yhteenkuuluviksi (Vainio 2005, 152).

Shweder ja hänen työtoverinsa ovat useissa artikkeleissaan (ks. esim. Shweder & Haidt 2000; Shweder & Haidt 1993; Shweder, Much, Park & Mahapatra 1997) esittäneet, että kulttuuriset moraalidiskurssit voivat keskittyä kolmen vaihtoehdoisen teema-alueen ympärille. Nämä teema-alueet on nimetty Autonomian etiikaksi (*The Ethics of Autonomy*), Yhteisöllisyyden etiikaksi (*The Ethics of Community*) ja Pyhyiden etiikaksi (*The Ethics of Divinity*). Sosiaalipsykologian professori Klaus Helkama (2009, 98–99) tiivistää kolmen etiikan keskeiset asiat puhtauteen (Pyhyiden etiikka), asemiin liittyviin velvollisuuksiin (Yhteisöllisyyden etiikka) ja yksilön oikeuksiin (Autonomian etiikka).

Autonomian etiikan keskeisiä teemoja ovat valinnanvapaus, tasa-arvo, oikeudet, itsenäisyys, henkilökohtainen hyvinvointi ja oikeudenmukaisuus. Yksilön päämääränä on tunnustaa omat halunsa ja tarpeensa sekä pyrkiä edistämään niitä loukkaamatta muiden oikeuksia tai hyvinvointia. Yhteisöllisyyden etiikka puolestaan korostaa velvollisuuden, uskollisuuden, kunnioituksen ja tottelevaisuuden kaltaisia teemoja sekä yksilön asemaa yhteisön osana. Yksilön moraaliseksi päämääräksi nousee tällöin omaan yhteisölliseen rooliin liittyvien velvollisuuksien täyttäminen sekä yhteisön turvaaminen. (Guerra & Giner-Sorolla 2010, 36; Haidt, Koller & Dias 1993, 614; Jensen 2008, 296; Jensen 1998, 92–93; Shweder & Haidt 1993, 362–363; Shweder, Much, Park & Mahapatra 1997, 138, 144.)

Tämän tutkimuksen kannalta erityisen tärkeä etiikan osa-alue on Pyhyiden etiikka. Pyhyiden etiikkaan sisältyy käsitys itsestä hengellisenä tai henkisenä olentona, jonka päämääränä on välttää saastumista ja saavuttaa puhtauteen tai pyhyiden tila. Moraalisesti oikeaa käyttäytymistä säätelee jumalallinen laki, jota pyhät kirjoitukset ja uskonnolliset auktoriteetit määrittelevät. Ruokavalio, seksuaalikäytännöt, hygienia ja muut Autonomian etiikan kannalta yksilönvapauden piiriin kuuluvat asiat saavat tällöin moraalisen merkityksen. (Guerra & Giner-Sorolla 2010, 36; Haidt, Koller & Dias 1993, 614; Jensen 2008, 296; Jensen 1998, 93; Shweder & Haidt 2000, 410; Shweder, Much, Park & Mahapatra 1997, 138; Vainio 2003b, 311.)

Jensenin (1998, 91) mukaan uskonnollisten konservatiivien moraalialjattelu on usein lähempänä muiden uskontojen konservatiivien kuin saman uskontoperinteen liberaalien moraalialjattelu; esimerkiksi muslimifundamentalistien ajattelu muistuttaa enemmän kristittyjen fundamentalistiryhmien kuin liberaalimpien muslimien ajattelu. Jensenin (1998, 93, 97–100) haastattelemat konservatiiviset intialaishindut ja yhdysvaltalaiset fundamentalistibaptistit hyödynsivät moraalialrviointeissaan ennen kaikkea Pyhyiden etiikkaa ja liberaaleiksi luokitellut hindut ja baptistit puolestaan Autonomian etiikkaa. Eri maiden ja uskontojen konservatiivit käyttivät siis keskenään samanlaista moraalialpäätelyä ja erosivat näin liberaaleista, jotka (kotimaasta ja uskonnosta riippumatta) olivat taipuvaisempia Autonomian etiikkaan. (Jensen 1998, 97–100.)

Vastaavia tuloksia on saatu myös suomalaisessa tutkimuksessa. Annukka Vainio (2003a, 2003b) on tarkastellut sosiaalipsykologian väitöskirjassaan evankelis-luterilaisten, vanhoillis-lestadiolaisten ja uskonnollisiin yhteisöihin kuulumattomien suomalaisnuorten moraaliarviointeja. Tutkimuksessaan Vainio totesi, että luterilaiset ja uskontokuntiin kuulumattomat nuoret käyttivät ennen kaikkea Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikoita, kun taas lestadiolaisnuorten moraalijattelu edusti voimakkaimmin Pyhyden etiikkaa (Vainio 2003b, 313).

Aineisto

Tutkimusaineistonani käytän suurten saksalaisten muslimiyhteisöjen perjantaisaarnoja (arab. *khutba*, turk. *hutbe*). *Khutba* voidaan rinnastaa juutalaisten ja kristillisten jumalanpalvelusten saarnoihin, mutta uskontojen teologisista ja historiallisista eroavaisuuksista seuraa myös tiettyjä eroja. Siinä missä valtaosa kristityistä ja juutalaisista katsoo Jumalan sanan välittyneen inhimillisten kirjoittajien kautta, nähdään Koraani islamin piirissä yleisesti suoraan Jumalalta tulleen. Lisäksi islamista tuli valtionuskonto jo profeetta Muhammadin elinaikana, kun taas kristinuskon tapauksessa vastaavaan kehitykseen kului yli 300 vuotta. Näistä syistä kristillisten ja juutalaisten saarnaajien on tehtävä muslimisaarnaajiin verrattuna enemmän tulkintaa saadakseen pyhät kirjoituksensa sovitettua laajempaan yhteiskunnalliseen kontekstiin. (Civetta 2009, 23, 29.)

Khutba järjestetään perjantairukouksen yhteydessä. Muslimimiehen velvollisuutena on perinteisesti pidetty osallistumista moskeijassa pidettävään *jum'uaan* eli perjantain keskipäivän rukoukseen. Sen sijaan naisten osallistuminen ei ole tapana monissa kulttuureissa (mm. Turkissa). (Civetta 2009, 28.)

Aineiston keräämiseksi olen käynyt läpi kaikki saarnat, jotka on julkaistu DİTİBin, VIKZ:n ja IGMG:n Internet-sivujen saarna-arkistoissa ennen vuotta 2012. DİTİBin saarna-arkistossa on saarnoja vuodesta 2007 alkaen, IGMG:n arkistossa vuodesta 2003 alkaen ja VIKZ:n arkistossa vuosilta 2010 ja 2011. Käytettävissä olevat saarnat jaettiin aineiston valintaa varten kolmeen ryhmään: Ensimmäiseen ryhmään kuuluvat saarnat, joiden keskeinen sisältö liittyy ihmiseen itseensä (esim. puhtaudesta tai terveydestä huolehtimiseen). Toisen ryhmän saarnojen keskiössä on Jumala, Profeetta tai ihmisen suhde heihin (esim. rukous tai usko). Saarnojen kolmas ryhmä, ihmisen suhdetta muihin ihmisiin käsittelevät saarnat (n = 344), muodostaa tutkimusaineistoni. Saarnoista 107 on peräisin DİTİBiltä, 207 IGMG:ltä ja 30 VIKZ:ltä. Viittaa saarnoihin organisaation ja päivämäärän mukaan. Esimerkiksi "VIKZ-20/08/10" tarkoittaa VIKZ:n saarnaa, joka on pidetty 20.8.2010.

Saarnat ovat keskimäärin 1–2 konekirjoitusliuskaa pitkiä. Suurin osa niistä pitäytyy tiiviisti yhden tietyn teeman käsittelyyn. Muutamissa tapauksissa prososiaalisuusaiheiseen saarnaan liittyy yksittäisiä kappaleita, jotka käsittelevät jotain toista teemaa. Jätin tällaiset, selkeästi prososiaalisuuteen liittymättömät katkelmat analysoimatta.

Voidaan kysyä, kuinka hyvin Internet-arkistossa julkaistut saarnat edustavat moskeijoissa tavallisesti pidettyjä saarnoja. Saarnat on päätetty laittaa näynteille järjestöjen www-sivuille, joten ne on syystä tai toisesta arvioitu sopivimmaksi tällaiseen julkiseen levitykseen. Ne on suunnattu sisäryhmän lisäksi myös omaan yhteisöön kuulumattomille. Toisaalta saarnojen laittaminen julkisesti näynteille järjestöjen nettisivuille lisää tietyllä tapaa niiden virallisuuden astetta ja tekee niistä eräänlaisia ohjelmajulistuksia. Kyseessä eivät enää ole pikkukaupungin imaamin yksilölliset mielipiteet vaan koko suurten kattojärjestöjen julkiset linjaukset.

Erityisesti DİTİBin www-sivuilla julkaistujen saarnojen voidaan perustellusti olettaa vastaavan moskeijoissa tavallisesti pidettyjä saarnoja. Turkin valtio pyrkii kontrolloimaan saarnaajien toimintaa muun muassa laatimalla perjantaisaarnat keskitetyksi DİBin päämajassa Ankarassa. Hyväksytyt perjantaisaarnat julkaistaan järjestön www-sivuilla. Saarnojen tarkoituksena on oikean opin ja elämäntavan ylläpitäminen turkkilaismuslimien keskuudessa. Turkissa toimiville saarnaajille annetaan jonkin verran vapauksia saarnojen käytön suhteen, mutta on epäselvää, missä määrin vastaavat vapaudet koskevat Turkin ulkopuolella toimivia saarnaajia. (Gibbon 2008, 391–392; International Crisis Group 2007, 7; Posch 2005, 170.)

Saarnan tutkimuksessa on otettava huomioon myös konteksti, jossa se on esitetty (vrt. esim. Puro 1998, 11, 13). Tämän tutkimuksen haasteena on esitystilannetta ja kuulijakuntaa koskevan tiedon vähäisyys. Voimme kuitenkin päätellä jotain sen perusteella, mitä tiedämme yleisesti (saksalaisesta) islamista. Koska saarnat on pidetty perjantairukousten yhteydessä, voimme olettaa niiden kuulijakunnan koostuneen miesvaltaisesta ja pääosin turkkilaistaustaisesta mutta muuten sangen heterogeenisestä joukosta muslimeita¹⁵. Saarnat olisivat todennäköisesti varsin erilaisia, jos ne olisivat opetuspuheita muslimiteologeille tai suunnattu kristillisenemmistöiselle yleisölle uskontojenvälisessä dialogi-illassa.

Tutkimuskysymykset

Pyrin selvittämään tässä tutkimuksessani, kuinka Shwederin kolmea etiikkaa käytetään perustelemaan islamilaista prososiaalisuutta. Tarkastelen muun muassa seuraavia kysymyksiä:

- Minkä verran kutakin kolmesta etiikasta käytetään aineistossa? Käytetäänkö jotain etiikkaa selvästi muita enemmän tai muita vähemmän?
- Onko tutkimieni organisaatioiden välillä eroja etiikoiden käytössä?
- Onko yhden etiikan käyttö yhteydessä muiden etiikoiden käyttöön?

¹⁵ Puhujien oletukset kuulijakunnan sukupuolesta paljastuvat esimerkiksi saarnassa IGMG-30/04/10: "Frauen sind unsere Lebenspartnerinnen." ("Naiset ovat meidän elämäkumppaneitamme.") Oletus kuulijoiden maahanmuuttotaustasta puolestaan näkyy esimerkiksi saarnassa IGMG-10/07/09: "Unser Wunsch ist es, auch in diesem Sommer in die Länder zu reisen, aus denen unsere Großväter und Väter einst nach Europa gekommen sind." ("Toiveemme on matkustaa tänäkin kesänä niihin maihin, joista isoisämme ja isämme kerran tulivat Eurooppaan.")

Menetelmät

Metodisena esikuvanani olen käyttänyt Jesse Grahamin, Jonathan Haidtin ja Brian A. Nosekin (2009) saarnatutkimusta. Tutkimuksessa laskettiin eri moraaliperustoihin liittyvien sanojen esiintymiskertoja laajassa saarna-aineistossa (Graham, Haidt & Nosek 2009, 1039). Graham, Haidt ja Nosek (2009, 1039) nimittävät menetelmäänsä kvantitatiiviseksi sisällönanalyysiksi (*quantitative content analysis*).

Käytin aineistoni luokitteluun kolmen etiikan pisteytysopasta, jonka on laatinut psykologi Lene Arnett Jensen (2004). Opas on tarkoitettu moraaliväitteille annettujen perustelujen luokitteluun kolmen etiikan mukaisesti. Kategorisoinnin lisäksi opas sisältää myös kuvauksen kustakin kategoriasta ja esimerkkejä siihen kuuluvista perusteluista. Jokainen kolmesta etiikasta on jaettu oppaassa joukkoon alakategorioita, joihin moraaliperustelut voidaan jaotella. (Jensen 2004, 1–3.)

Laskettuani kussakin saarnassa esiintyvien erityyppisten moraaliperusteluiden lukumäärät olen analysoinut keräämäni tietoa tilastollisesti. Analyysien tekemiseen ja kuvioiden piirtämiseen käytettiin SPSS for Windows –ohjelmiston versioita 15 ja 20. Analyysseissäni olen noudattanut dokumentoivaa työskentelytapaa ja muun muassa tallentanut tilastoajoissa käytetyt syntaksit (ks. Vehkalahti 2008, 198, 202). Syntaksit ovat saatavissa minulta.

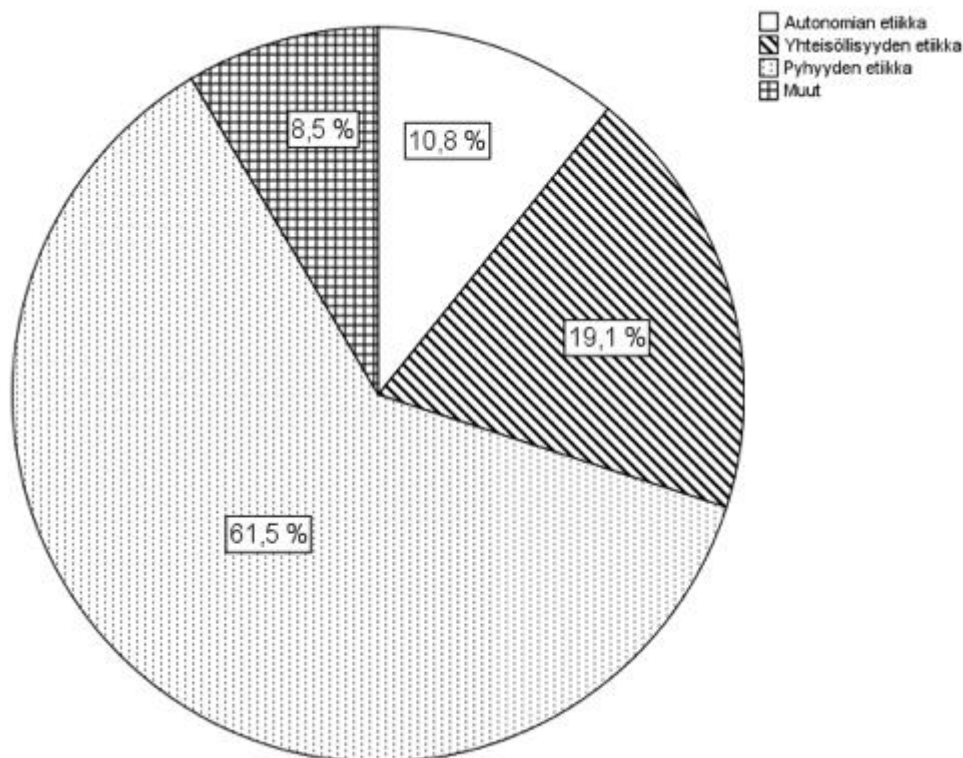
Tavoitteenani on ollut, että tulososiotani voi lukea ilman tilastotieteellisiä pohjatietoja, mutta oleelliset tilastotiedot ovat myös helposti saatavilla niistä kiinnostuneelle. Olen siirtänyt alaviitteisiin niitä tietoja, joiden arvelen kiinnostavan lähinnä tilastomenetelmiin perehtynyttä lukijaa. Tämän seurauksena alaviitteet ovat kasvaneet laajoiksi, mutta pidän sitä parhaana kompromissina tilastollisen tarkkuuden ja helppolukuisuuden välillä.

Tulokset

Tutkimissani saarnoissa käytetään Shwederin kolmesta etiikasta ehdottomasti eniten Pyhyden etiikkaa (ks. taulukko 1 ja kuvio 1). Keskimääräisen saarnan perusteluista yli puolet kuuluu tämän etiikan piiriin. Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan käyttö on selvästi vähäisempää. Keskiarvon 95 %:n luottamusvälit osoittavat, että ero on tilastollisesti merkitsevä.

TAULUKKO 1. Kolmen etiikan käyttö islamilaisissa saarnoissa¹⁶			
	keskiarvo (†)	keskihajonta	95 %:n luottamusväli
Autonomia	3.3	2.7	3.1–3.6
Yhteisöllisyys	5.7	4.7	5.4–6.1
Pyhyys	18.1	6.9	17.6–18.7
Muut ¹⁷	2.4	2.2	2.3–2.6
Yhteensä	29.6	8.2	28.9–30.2

(†): ko. etiikan perusteluja keskimäärin saarnassa



Kuvio 1. Kolmen etiikan jakautuminen islamilaisissa saarnoissa

¹⁶ Taulukoissa 1 ja 2 sekä kuvioissa 1 ja 2 esitettyjen tunnuslukujen laskennassa on otettu huomioon se, että eri organisaatioilta oli käytössä eri määrä saarnoja. Saarnoja on painotettu niin, että kukin organisaatio saa yhtä suuren painoarvon, eivätkä ne organisaatiot, joilta oli saatu paljon saarnoja, pääse ylikorostumaan.

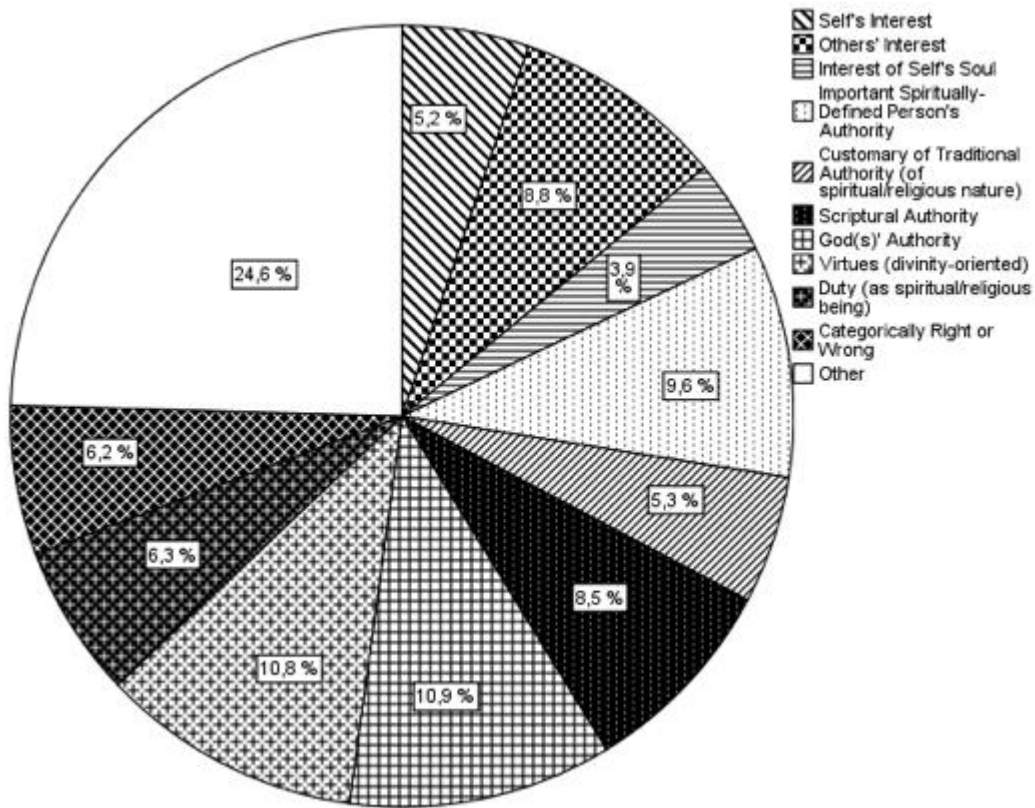
¹⁷ Kohtaan "Muut" on laskettu kolmeen etiikkaan kuulumattoman *Categorically Right and Wrong* -luokan perustelut sekä perustelut, joita ei voitu sijoittaa mihinkään Jensenin luokkaan.

Jensenin (2004) luokituksen 46 alakategoriasta kaikkia paitsi seitsemää käytetään aineistosani (ks. taulukko 2). Eri kategorioiden käyttö ei kuitenkaan ole likimainkaan tasaista: Lähes puolet kaikista perusteluista kuuluu johonkin viidestä eniten käytetystä kategoriasta. Kymmenen eniten käytettyä kategoriata puolestaan riittää kattamaan yli kolme neljäsosaa kaikista saarnojen moraaliperusteluista. (Ks. kuvio 2.)

TAULUKKO 2. Kolmen etiikan alakategoriat islamilaisissa saarnoissa			
Alakategoria	ka (†)	Alakategoria	ka
God(s)' Authority	3.22	<u>Other Individual's Interest</u>	.15
Virtues (divinity-oriented)	3.20	<i>Other Community</i>	.13
Important Spiritually-Defined Person's Authority	2.83	<i>Customary or Traditional Authority</i>	.12
<i>Others' Interest</i>	2.60	<u>Reward Seeking (to self)</u>	.10
Scriptural Authority	2.50	<u>Self's Physical Well-Being</u>	.09
Duty (as spiritual/religious being)	1.87	<i>Punishment Avoidance: Social Sanctions</i>	.08
<i>Categorically Right or Wrong</i>	1.83	<u>Virtues (autonomy-oriented)</u>	.07
Customary or Traditional Authority (of spiritual/religious nature)	1.56	<u>Punishment Avoidance (to self)</u>	.06
<u>Self's Interest</u>	1.55	<u>Other Individual's Psychological Well-being</u>	.06
Interest of Self's Soul	1.15	Legal Authority (of religious institution)	.05
Reward Seeking (from God(s))	.75	Authority of Natural Law	.05
<i>Virtues (community-oriented)</i>	.74	Interest of Other's Soul	.05
<i>Social Order or Harmony Goals</i>	.55	<u>Responsibility (for self)</u>	.04
<u>Rights</u>	.48	<u>Other Individual's Physical Well-being</u>	.02

<i>Others' Psychological Well-Being</i>	.46	<i>Legal Authority (of social institution)</i>	.01
<u>Self's Psychological Well-Being</u>	.45	<u>Other Autonomy</u>	.00
Other Divinity	.43	Conscience (when God-given)	–
Punishment Avoidance (from God(s))	.42	Other's Physical Well-Being (Body as God's temple)	–
<i>Duty (to others)</i>	.33	Self's Physical Well-Being (Body as God's temple)	–
<i>Reward Seeking: Social Benefits</i>	.30	<i>Means-Ends Considerations: Ends of Social Group¹⁸</i>	–
<u>Fairness and Reciprocity</u>	.26	<u>Means-Ends Consideration: Ends of an Individual</u>	–
<i>Others' Physical Well-Being</i>	.23	<u>Conscience (guilt)</u>	–
<i>Important Socially-Defined Person's Authority</i>	.18	Involuntarism	–
(†): esiintymiä keskimäärin saarnassa. <u>Alleviivaus</u> : Autonomian etiikka; <i>Kursivointi</i> : Yhteisöllisyyden etiikka; Lihavointi : Pyhyiden etiikka			

¹⁸ Koodausjärjestelmän yleiseksi ongelmaksi osoittautui se, että rajanveto kategorioiden *Means-Ends Consideration: Ends of an Individual* ja *Self's Interest* (tai *Other Individual's Interest*) välillä on vaikeaa. Vastaavalla tavalla on vaikeaa erottaa toisistaan kategorioiden *Others' Interest* ja *Means-Ends Considerations: Ends of Social Group* kuuluvia perusteluita. Näiden kategorioiden väliset rajat tuntuivat niin epäselviltä, että päätin jo analyysin alkuvaiheissa olla käyttämättä ollenkaan *Means-Ends Considerations* -luokkia.



KUVIO 2. Kolmen etiikan alakategoriat islamilaisissa saarnoissa

Kymmenestä eniten käytetystä alakategoriasta seitsemän kuuluu Pyhyden etiikan alaan. Näistä neljä liittyy perinteen, pyhien kirjoitusten, Jumalan tai muun uskonnollisen auktoriteetin arvovaltaan. Lisäksi prososiaalisuutta perustellaan paljon uskonnollisilla hyveillä, uskovan velvollisuuksilla ja sielun hyvinvoinnilla. Seitsemän Pyhyys-kategorian lisäksi kymmenen eniten käytetyn alakategorian joukossa on Autonomian etiikkaan kuuluva *Self's Interest*, Yhteisöllisyyden etiikkaan kuuluva *Others' Interest* sekä kolmeen etiikkaan kuulumaton *Categorically Right and Wrong*.

On huomionarvoista, että kymmenestä eniten käytetystä alakategoriasta kolme liittyy tavalla tai toisella etuun (*Interest*). Etuun liittyvät kategoriat eivät auktoriteettiperusteluiden tavoin edusta pelkkää Pyhyden etiikkaa, vaan ainstossa käytetään runsaasti kaikkiin kolmeen etiikkaan kuuluvia etuperusteluita.

Tarkastelin kolmen etiikan käyttöä myös organisaatiokohtaisesti. Taulukossa 3 on esitetty tilastollisia tunnuslukuja, jotka kuvaavat kolmen etiikan käyttöä eri organisaatioissa.

TAULUKKO 3. Kolmen etiikan käyttö eri organisaatioissa

	DITIB (n = 107)		IGMG (n = 207)		VIKZ (n = 30)	
	ka (sd) (†)	osuus (‡)	ka (sd)	osuus	ka (sd)	osuus
Autonomia	3.6 (3.0)	11.0 %	3.4 (2.8)	10.9 %	2.9 (1.9)	10.1 %
Yhteisöllisyys	6.1 (4.9)	18.1 %	6.0 (4.8)	19.9 %	4.3 (4.1)	16.8 %
Pyhyys	20.2 (7.0)	63.6 %	17.7 (6.7)	60.5 %	17.2 (7.4)	63.5 %
Muut	2.5 (2.5)	7.3 %	2.4 (2.2)	8.6 %	2.3 (2.0)	9.6 %
Yhteensä	32.5 (9.0)	100.0 %	29.5 (8.1)	99.9 %	26.7 (6.9)	99.9 %

(†): perusteluja keskimäärin saarnassa (keskihajonta); (‡): keskimääräinen prosenttiosuus kaikista saarnan perusteluista

Keskiarvojen testaamiseen käytettävä Kruskal-Wallis testin¹⁹ osoitti, että järjestöjen välillä on tilastollisesti merkitseviä eroja Pyhyden etiikan käytössä (ks. taulukko 4). Tarkemmat parivertailut osoittivat, että DITIBissä käytetään IGMG:tä merkittävästi enemmän Pyhyys-perusteluja²⁰. VIKZ:n ja muiden organisaatioiden eroista ei puolestaan voida luottamusvälien leveyden vuoksi todeta mitään²¹.

¹⁹ Tilastoanalyyseni vaikeutti se, että yksikään kolmesta etiikkamuuttujastani ei noudata normaalijakaumaa eli niin sanottua "Gaussin käyrää". Keskeisimmäksi ongelmaksi osoittautui etenkin Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikkoihin vaikuttava voimakas lattiaefekti. Useimmat saarnoista saavat toisin sanoen Autonomia- ja Yhteisöllisyys-arvoja, jotka ovat lähellä asteikon nollapistettä, mikä vinouttaa jakaumia huomattavasti. Pyhyden etiikan jakauma vaikuttaa silmämääräisesti normaalimmalta, mutta sekään ei läpäissyt Kolmogorov-Smirnovin normaalijakaumatestiä; normaalijakauma oletus jouduttiin hylkäämään sekä Autonomian etiikan (Kolmogorov-Smirnov = .153, p = .000***), Yhteisöllisyyden etiikan (Kolmogorov-Smirnov = .117, p = .000***) että Pyhyden etiikan (Kolmogorov-Smirnov = .064, p = .002**) kohdalla. Muuttujien normaalijakautuneisuus on edellytyksenä useimpien tilastollisten menetelmien käytölle, joten pyrin korjaamaan tilannetta kokeilemalla neliöjuuri- ja logaritmi-muunnoksia, joita käytetään yleisesti vinojen jakaumien normalisoimiseen (ks. esim. Nummenmaa 2004, 150–151). Pyhyden etiikan kohdalla muunnos paransikin jakaumaa, ja neliöjuurimuunnettu Pyhyys-arvo läpäisi Kolmogorov-Smirnovin testillä tehdyn normaalisuustarkastelun (Kolmogorov-Smirnov = .046, p = .077). Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikoiden jakaumia ei sen sijaan saatu kunnollisiksi. Tästä syystä olen käyttänyt analyseissani etupäässä Kruskal-Wallis testin ja Spearmanin korrelaatioanalyysin kaltaisia epäparametrisia menetelmiä, joiden jakauma oletukset eivät ole yhtä tiukkoja. Epäparametrisilla menetelmillä on kuitenkin muita puutteita (ks. esim. Nummenmaa 2004, 143), mistä syystä pyrin käyttämään parametrisia testejä aina, kun se on mahdollista – etupäässä siis Pyhyden etiikkaa koskeissa tarkasteluissa.

²⁰ DITIBin ja IGMG:n ero Pyhyden etiikan käytössä: U = 8647.00, p = .003**; DITIBin ja VIKZ:n ero Pyhyden etiikan käytössä: U = 1256.50, p = .207; IGMG:n ja VIKZ:n ero Pyhyden etiikan käytössä: U = 2986.00, p = 1.000 (Kaikki p-arvot on laskettu Mann-Whitneyn u-testillä ja niihin on tehty Bonferroni-korjaus.)

²¹ Pyhyden etiikalle laskettu keskiarvon 95 %:n luottamusväli on DITIBin saarnoissa 18.9–20.6, IGMG:n saarnoissa 16.8–18.7 ja VIKZ:n saarnoissa 14.5–20.0.

TAULUKKO 4. Organisaatioiden väliset erot kolmen etiikan käytössä						
	(1) Mean Rank: DİTİB (n = 107)	(2) Mean Rank: IGMG (n = 207)	(3) Mean Rank: VIKZ (n = 30)	X ²	df	p
Autonomian etiikka	178.04	170.90	163.80	.626	2	.731
Yhteisöllisyyden etiikka	177.27	175.02	138.08	3.996	2	.136
Pyhyiden etiikka	198.45	161.36	156.90	10.651	2	.005**

Poikkeuksellisen voimakas Pyhyiden etiikan painotus nimenomaan DİTİB-saarnoissa oli sikäli yllättävää, että Aydin, Halm ja Şen (2003, 16–17) luonnehtivat omien tutkimustulostensa perusteella DİTİBia ”kohtalaisen uskonnollisten yhdistykseksi”²², johon verrattuna IGMG ja VIKZ ovat selkeästi uskonnollisempia. Pyhyiden etiikan runsaus DİTİB-saarnoissa osoittautui kuitenkin paljolti näennäiseksi: saarnojen lähempi tarkastelu osoittaa, että organisaatioerot Pyhyiden etiikan käytössä johtuvat ennen kaikkea eroista moraaliperusteluiden yhteismäärissä. DİTİBin saarnoissa esiintyy keskimäärin enemmän perusteluita kuin muiden organisaatioiden saarnoissa²³, mikä riittää selittämään muita runsaammat Pyhyys-perustelut. Kun Pyhyys-perustelujen määrät suhteutetaan moraaliperusteluiden yhteismääriin, organisaatioiden väliset erot katoavat (ks. taulukko 5). Eri etiikoita käytetään toisin sanoen suhteessa saman verran kaikissa tarkastelluissa organisaatioissa.

TAULUKKO 5. Organisaatioiden väliset erot kolmen etiikan käytössä						
	(1) Mean Rank: DİTİB (n = 107)	(2) Mean Rank: IGMG (n = 207)	(3) Mean Rank: VIKZ (n = 30)	X ²	df	p
Autonomian etiikan osuus kaikista perusteluista	170.44	173.58	172.40	.070	2	.966
Yhteisöllisyyden etiikan osuus kaikista perusteluista	167.47	178.26	150.73	2.407	2	.300
Pyhyiden etiikan osuus kaikista perusteluista	183.73	164.58	187.10	3.324	2	.190

²² ”Verband der mäßig religiösen”

²³ Moraaliperustelujen yhteismäärälle laskettu keskiarvon 95 %:n luottamusväli on DİTİBin saarnoissa 30.8–34.2, IGMG:n saarnoissa 28.4–30.6 ja VIKZ:n saarnoissa 24.2–29.3.

Kolmen etiikan jakaumien lisäksi olin kiinnostunut siitä, onko eri etiikoiden käytöllä keskinäisiä yhteyksiä²⁴. Korrelaatioanalyysi paljasti kaksi tilastollisesti merkitsevää korrelaatiota etiikoiden välillä. Autonomian etiikka ja Pyhyiden etiikka korreloivat keskenään positiivisesti, Yhteisöllisyyden etiikka ja Pyhyiden etiikka taas negatiivisesti. Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan välillä ei puolestaan todettu minkäänlaista riippuvuussuhdetta²⁵.

Käytin lineaarista regressioanalyysia sen tarkempaan selvittämiseen, kuinka Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikat ovat yhteydessä Pyhyiden etiikkaan²⁶. Sekä Autonomian etiikka että Yhteisöllisyyden etiikka osoittautuivat tilastollisesti erittäin merkitseviksi selittäjiksi Pyhyiden etiikan vaihtelulle²⁷. Yhteisöllisyyden etiikka vaikuttaa selvästi voimakkaammin Pyhyiden etiikan arvoihin kuin Autonomian etiikka. Yhteisöllisyyden etiikan kasvaessa Pyhyiden etiikka vähenee selkeästi. Korkea Autonomian etiikan arvo puolestaan ennakoi tavallista korkeampaa Pyhyiden etiikan arvoa, mutta tämä yhteys on edellistä vaatimattomampi²⁸.

Yhteenvedo ja pohdinta

Pyhyiden etiikka on suosituin etiikan laji tutkimieni muslimijärjestöjen saarnoissa. Toiseksi eniten niissä esiintyy Yhteisöllisyyden etiikkaa. Autonomian etiikka on kolmesta etiikasta selvästi vähiten käytetty. Eri etiikkojen osuudet kaikista saarnoissa käytetyistä perusteluista (ks. kuvio 1) muistuttavat osuuksia, joita Annukka Vainio (2003a) on todennut tutkiessaan suomalaisia vanhoillislestadiolaisia ja Lene Arnett Jensen (2011) tutkiessaan uskonnollisia konservatiiveja Yhdysvalloissa ja Intiassa. Vainion (2003a, 164) tutkimukseen osallistuneiden vanhoillislestadiolaisten nuorten moraaliperusteluista noin 20 % kuului Autonomian etiikkaan, 19 % Yhteisöllisyyden etiikkaan ja 55 % Pyhyiden etiikkaan. Viittä prosenttia perusteluista ei voitu

²⁴ Seuraavissa analyysissä on otettu huomioon se, että eri organisaatioilta oli käytössä eri määrä saarnoja. Saarnoja on painotettu niin, että kukin organisaatio saa yhtä suuren painoarvon, eivätkä ne organisaatiot, joilta oli saatu paljon saarnoja, pääse ylikorostumaan.

²⁵ Autonomian etiikan ja Yhteisöllisyyden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = .03$, $p = .466$; Autonomian etiikan ja Pyhyiden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = .16$, $p = .000^{***}$; Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyiden etiikan välinen korrelaatio: $r_s = -.28$, $p = .000^{***}$

²⁶ Regressioanalyysin oletusten toteutumista ja mallin hyvyttä arvioitiin jäännöstermikuvaajien ja kolineaarisuustoleranssien avulla (ks. esim. Nummenmaa 2004, 311–313; Vehkalahti 2008, 141–147). Jäännösten normaali-jakautuneisuus selvitettiin Kolmogorov-Smirnovin testillä. Etiikkamuuttujien muuntamattomilla arvoilla laadittu regressiomalli ei läpäissyt hyvyystarkasteluja, joten tein uuden mallin, jossa käytin neliöjuurimuunnettuja etiikkamuuttujien arvoja (ks. myös viite 19). Tämä malli läpäisi hyvyystarkastelut ongelmitta: sekä kuviot että normaalijakaumatesti vahvistivat jäännösten normaalisuuden (Kolmogorov-Smirnov = .03, $p = .200$), toleranssit olivat korkeita (.997) eikä jäännöstermikuvaajien tarkastelu antanut aihetta epäillä jäännösten heteroskedastisuutta tai nollasta poikkeavaa odotusarvoa. Regressiomalliini tutustuttaessa onkin tärkeää muistaa, että mallin muodostamisessa on käytetty neliöjuurimuunnettuja etiikkamuuttujien arvoja. Muuttujat on toisin sanoen siirretty uudelle asteikolle, joka vähentää suurten arvojen merkitystä ja normalisoi näin oikealle vinoa jakaumaa.

²⁷ Käytin regressiomallin muodostamisessa poisto- eli *Backward*-menetelmää. Määritin toisin sanoen sekä Autonomian etiikan että Yhteisöllisyyden etiikan Pyhyiden etiikkaa selittäviksi muuttujiksi, ja selvitin, voidaanko kumpaakaan niistä poistaa ilman, että mallin selitysvoima huononee. Sekä Autonomian etiikka että Yhteisöllisyyden etiikka osoittautuivat tärkeiksi selitysvoiman kannalta, joten ne molemmat päätettiin jättää malliin. Lopullisen mallin selitysaste (R^2) on .091, joten (neliöjuurimuunnettujen) Autonomian ja Yhteisöllisyyden etiikat selittävät kaikkiaan 9.1 % (neliöjuurimuunnettujen) Pyhyiden etiikan vaihtelusta.

²⁸ Autonomian etiikka regressiokerroin: $\beta = .152$, $p = .004^{**}$; Yhteisöllisyyden etiikan regressiokerroin: $\beta = -.269$, $p = .000^{***}$

luokitella mihinkään edellä mainituista luokista. Jensenin (2011, 155) tutkimuksen konservatiivien perusteluista taas noin puolet edusti Pyhyiden etiikkaa, 30–40 % Yhteisöllisyyden etiikkaa ja loput 10–20 % Autonomian etiikkaa. Sekä Vainio (2003, 155) että Jensen (2011, 163) vertasivat konservatiivien lukuja liberaalien lukuihin ja totesivat, että Pyhyiden etiikka oli liberaalien vähiten käyttämä etiikka kaikissa tutkituissa ryhmissä. Voidaan todeta, että tarkastelemani muslimijärjestöt noudattavat eettiseltä profiililtaan Jensenin ja Vainion tutkimien konservatiivisen uskonnollisuuden profiilia. Tulokseni vahvistavat täten Jensenin (1998, 104) väitettä siitä, että eri uskontojen ja maiden konservatiivit käyttävät samansuuntaisesti kolmea etiikkaa.

Koska aineistoon ei kuulunut saarnoja leimallisen liberaaleilta muslimiorganisaatioilta, ei tämän tutkimuksen perusteella voida arvioida, vastaavatko liberaalit muslimit moraalisilta painotuksiltaan Jensenin ja Vainion tutkimia muiden uskontojen liberaaleja. Tulevaisuudessa olisi syytä tehdä vastaavaa tutkimusta myös liberaaleista muslimista, jotta saataisiin lisävalaistusta siihen, esiintyykö Jensenin (1998, 104–105) toteamaa konservatiivisuuden ja liberaalisuuden välistä polarisoitumista myös islamin piirissä.

Vaikka en voinutkaan verrata keskenään konservatiiveja ja liberaaleja, selvitin tutkimuksessani, onko tarkastelemillani kolmella konservatiivisella järjestöllä keskinäisiä eroja. Kävi ilmi, että DITIBin saarnoissa käytetään muihin järjestöihin verrattuna poikkeuksellisen paljon Pyhyiden etiikkaa. Ero selittyy kuitenkin DITIB-saarnojen yleisesti runsaammalla moraaliperustelulla ja se katoaa, kun Pyhyiden etiikka suhteutetaan moraaliperustelujen yhteismäärään. Kolmen etiikan suhteelliset osuudet ovat toisin sanoen samat kaikkien kolmen järjestön saarnoissa. Vaikuttaa siis siltä, että erilaiset islamilaiset konservatiiviryhmät (tässä tapauksessa kemalistit, islamistit ja suufit) edustavat teologisista ja poliittisista eroistaan huolimatta samanlaista moraalipsykologiaa. Tämäkin havainto tukee Jensenin (1998) teoriaa erilaisten konservatiivien moraalipsykologisesta samankaltaisuudesta.

Saarnoissa esitetään usein prososiaalisen käyttäytymisen tueksi monenlaisia argumentteja, jotka usein kietoutuvat ja kietoutuvat yhteen moniulotteisiksi ja –tasoisiksi moraaliperusteluiksi. Hyvä esimerkki tästä on saarna IGMG-12/08/11, jonka aiheena on almuvero *zakat*. Pelkästään saarnan ensimmäisessä kappaleessa on yhdeksän erilaista perustelua *zakatille*. Kappaleen moraalipsykologinen rakentuminen on esitetty taulukossa 6.

TAULUKKO 6. Saarnan IGMG-12/08/11 ensimmäisen kappaleen moraalipsykologinen rakenne		
Perustelu	Suomeksi	Saksaksi
	"Zakat ja Fitra-maksu..."	"[D]ie Zakat und die Fitra-Abgabe..."
Customary or Traditional Authority (of spiritual/religious nature)	"...ovat kaksi erityisen tärkeää jumalanpalvelusta (Mon. Ibâdât) islamissa."	"...sind zwei besonders wichtige Gottesdienste (Pl. Ibâdât) im Islam."
Scriptural Authority	"Monet Koraanin säkeet kertovat..."	"Viele Koranverse sprechen..."
Duty (as spiritual/religious being)	"...juuri tästä velvollisuudesta..."	"...ausdrücklich von dieser Pflicht..."
Punishment Avoidance (to self)	"...ja selventävät seurauksia sille, jotka eivät noudata sitä.: 'Julista sanomaa tuskallisesta rangaistuksesta niille, jotka vain varastoivat kultaa ja hopeaa eivätkä käytä sitä Jumalan tiellä.' (Katumuksen suura, [9:34])"	"...und verdeutlichen die Konsequenzen für jene, die ihr nicht nachkommen: ‚[...] Aber wer da Gold und Silber hortet, statt es auf Allahs Weg auszugeben – Ihnen verheiße schmerzliche Strafe.‘ (Sure Tawba, [9:34])"
Self's Interest	"Se, joka maksaa Zakatin, puhdistaa itsensä ja omaisuutensa."	"Wer die Zakat zahlt, reinigt sich und seinen Besitz."
Interest of Self's Soul	"Se [Zakat] pyyhkii pois synti..."	"Sie tilgt die Sünden..."
Self's Interest	"...ja on siunaus omaisuudelle."	"...und ist ein Segen für Besitz."
Reward Seeking (to self)	"Jumalanpalvelus, joka otetaan puheeksi näin voimakkaasti, voi olla vain erittäin merkityksellinen ja siksi se tuo myös suuren palkkion mukanaan."	"Ein Gottesdienst, der so vehement zur Sprache gebracht wird, kann nur von großer Bedeutung sein und bringt daher auch eine große Belohnung mit sich."
God(s)' Authority	"Olisi kiittämättömyyttä luojamme kohtaan olla haluumatta hyötyä siitä."	"Davon nicht profitieren zu wollen wäre Undankbarkeit gegenüber unserem Schöpfer."

Yllä oleva katkelma on myös sikäli kuvaava, että siinä käytetään paljon etuun liittyviä perusteluita sekä auktoriteettiin liittyviä Pyhyys-perusteluita. Etuun tai uskonnolliseen auktoriteettiin nojaavat perustelut ovat niin yleisiä koko aineistossani, että kymmenestä eniten käytetystä alakategoriasta seitsemän liittyy tavalla tai toisella niihin (ks. taulukko 2 ja kuvio 2).

On mielenkiintoista, että auttajaa itsensä saamaa etua korostetaan näin voimakkaasti. Ajatukset auttamisen tuottamasta palkinnosta ja sen laiminlyönnin aiheuttamasta rangaistuksesta toistuvat myös muissa islamilaista auttamista koskevissa lähteissä (ks. esim. Geaves 2010, 46; Warner et al. 2011, 24).

Kysymys siitä, kuinka auttaminen hyödyttää auttajaa itseään, kytkeytyy altruismitutkimuksessa käytyyn keskusteluun aidon tai ”vahvan” altruismin mahdollisuudesta (ks. esim. Kitcher 1993; Malkavaara & Yeung 2007, 52; Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 34; Wilson 1992). Auttajan oman edun korostaminen saattaa viitata tiettyyn skeptisyyteen altruismin pyyteettömyyttä kohtaan. Myöhemmissä tutkimuksissa olisi ehkä aihetta selvittää tarkemmin sitä, missä määrin tällainen skeptisyys on ominaista islamilaiselle teologialle yleensä. Missä määrin islamilainen oppi siis tunnustaa mahdollisuuden egoismista vapaaseen auttamiseen?

Auttajaa oman edun ohella saarnoissa korostetaan yhteisön etua (*Others' Interest*). Vastaava painotus näkyy myös Warnerin et al. (2011) tutkimustuloksissa, joiden mukaan yhteisössä toimiminen nähdään islamin piirissä tapana palvella Jumalaa. Islamin institutionaalinen rakenne korostaa muslimin vastuuta yhteisöstään; koska sunnalaisella islamilla ei juuri ole uskonnollista hierarkiaa, vastuu yhteisön toiminnasta on jokaisen yksittäisen uskovon harteilla (Warner et al. 2011, 18).

Islamilaiseen oppiin ei kuitenkaan sisälly ajatusta uskonnollisten organisaatioiden pyhyydestä (kuten esimerkiksi katoliseen kirkko-oppiin), vaan yhteisöt ovat tärkeitä siksi, että ne auttavat yksilöitä uskonnollisten velvollisuuksien täyttämiseksi. Jos islamilainen järjestö haluaa jotain jäseniltään, se ei voi vedota omaan pyhyytensä vaan joutuu tavalla tai toisella osoittamaan arvonsa uskoville. Muslimit voivat myös kieltäytyä tukemasta organisaatiota, jota eivät pidä tuen arvoisena. (Warner et al. 2011, 24) Onkin huomionarvoista, että vaikka tutkimissani saarnoissa käytetään runsaasti erilaisten uskonnollisten auktoriteettien arvovaltaan liittyviä perusteluita, niissä on vain hyvin vähän perusteluita, jotka nojaavat uskonoppineiden tai islamilaisten järjestöjen omaan auktoriteettiin. Vaikuttaa siltä, että organisaatioiden arvovalta ei itsessään riitä perustelemaan auttamista vaan niiden täytyy perustella omakin merkityksensä esimerkiksi vetoamalla islamin kirjallisiin lähteisiin.

Auktoriteetti, johon islamilainen prososiaalisuus aivan erityisesti nojaa, on Jumala itse; muslimin tulee auttaa, koska se on Jumalan tahto (vrt. Warner et al. 2011, 10). Warner et al. (2011, 10) vertaavat keskenään katolisia ja islamilaisia oppeja ja toteavat, että muslimeilla voi olla erityisen voimakas kokemus suorasta vastuusta Jumalan edessä, koska islamiin ei sisälly katolisen

kirkon monikerroksista hierarkiaa. Muslimi on suoraan vastuussa Jumalalle, kun taas katolisessa kirkossa Jumalan ja uskovan välissä on erilaisia uskonnon ammattilaisia.

Kaikkiaan 85 % Warnerin et al. (2011, 24), tutkimukseen osallistuneista muslimeista kertoi tekevänsä hyväntekeväisyyttä kuuliaisuudesta Jumalalle. Myös omassa tutkimuksessani *God(s)' Authority* nousee kaikista eniten käytettyjen perusteluiden joukkoon. *Duty (as spiritual/religious being)* on niin ikään kymmenen eniten käytetyn perustelun joukossa. (Ks. taulukko 2 ja kuvio 2.)

Warner et al. (2011, 31) eivät todenneet omassa tutkimuksessaan voimakkaita valvonnan tai kontrollin käytäntöjä, joilla islamilaiset järjestöt patistaisivat jäseniään antamaan. Mikään ei periaatteessa estä yksittäistä muslimia nauttimasta yhteisön tarjoamista palveluista ilman minäänlaista kompensatiota. Jos hän olisi taloustieteen täysin rationaalinen ja egoistinen *homo economicus*, hänen jopa kuuluisi toimia niin.

Tämä niin sanottu vapaamatkustajan ongelma on puhututtanut paljon altruismin tutkijoita. Miksi osallistua palvelun kustannuksiin, jos palvelusta voi nauttia ilmaiseksi? Azim F. Shariffin ja Ara Norenzayanin (2007, 807–808) esittämä hypoteesi voi tarjota erään mahdollisen ratkaisun ongelmaan: Vuorovaikutustilanteissa pyrimme yleensä esittämään itsemme suotuisassa valossa ja saamaan muut puolellemme. Prososiaalinen käyttäytyminen voi niin ikään palvella myönteisen kuvan luomista itsestä. Toimimme siis prososiaalisesti, koska haluamme näyttää hyviltä ihmisiltä muiden silmissä. Shariffin ja Norenzayanin (2007, 807–808) mukaan näkymätön mutta kaikinäkevä Jumala voi toimia samoin kuin välittömästi läsnä oleva toinen ihminen ja synnyttää meissä pyrkimyksen näyttää positiivisia puolia itsestämme. Toimimme siis todennäköisemmin prososiaalisesti myös yksinäisyydessä, jos oletamme, että näkymätön Jumala tarkkailee meitä.

Shariffin ja Norenzayanin (2007, 807–808) näkemys tarjoaa yhden selityksen *God(s)' Authority* -perusteluiden suosiolle: Jumalan auktoriteettiin vetoaminen toimii, koska se muistuttaa uskovia Jumalan valvovasta katseesta ja toimii siten korvikkeena yhteisöllisille kontrollimekanismeille. Warner et al. (2011, 31) esittävät samantapaisen tulkinnan ja ehdottavat, että pääasiallinen mekanismi islamilaisen prososiaalisuuden taustalla on käsitys tarkkailevasta Jumalasta, joka rankaisee velvollisuuksien laiminlyönnistä.

Kolmen etiikan jakaumien lisäksi tarkastelin myös niiden välisiä yhteyksiä ja totesin voimakkaan korrelaation Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyiden etiikan välillä. Mitä enemmän saarnassa siis käytetään Yhteisöllisyyden etiikkaa, sitä vähemmän siinä todennäköisesti on Pyhyiden etiikkaa ja päinvastoin. Vaikuttaa toisin sanoen siltä, että vaikka sekä Yhteisöllisyyden että Pyhyiden etiikkaa käytetään runsaasti, ne korostuvat eri saarnoissa. Autonomian etiikan ja Pyhyiden etiikan välillä puolestaan on positiivinen korrelaatio, joka tosin on jonkin verran Yhteisöllisyyden etiikan ja Pyhyiden etiikan välistä yhteyttä heikompi. Oman tulkintani mukaan yh-

teydet saattavat ilmentää islamilaisen uskon yksilökeskeisyyttä: koska jokainen ihminen on yksin vastuussa itsestään Jumalan edessä, islamilainen uskonnollinen argumentointi sopii paremmin yhteen muiden yksilökeskeisten perustelujen kuin yhteisökeskeisten perustelujen kanssa.

Tutkimukseni keskeiset tulokset voidaan tiivistää seuraavasti: Islamilaista prososiaalisuutta perustellaan konservatiiveille tyypilliseen tapaan ennen kaikkea Pyhyiden etiikkaan kuuluvilla perusteluilla. Myös Yhteisöllisyyden etiikka on vahvasti edustettuna. Pyhyiden etiikkaa ja Yhteisöllisyyden etiikkaa ei kuitenkaan tyypillisesti korosteta samoissa saarnoissa, vaan Yhteisöllisyyden etiikkaa painottavat saarnat käyttävät yleensä keskimääräistä vähemmän Pyhyiden etiikkaa ja päinvastoin. Pyhyiden etiikka ja Autonomian etiikka sen sijaan esiintyvät usein yhdessä. Islamilainen Pyhyys-argumentointi onkin ilmeisen yksilökeskeistä.

Tutkimukseni antaa kuvan siitä moraaliopetuksesta, jota saksalaiset muslimit saavat moskeijoissa. Se, että henkilö on tietoinen tietystä moraaliperiaatteesta, ei kuitenkaan vielä merkitse, että hän toimii sen mukaan. On päinvastoin helppoa kuvitella esimerkkejä tilanteista, joissa henkilö tietää, millainen ratkaisu olisi moraalinen, mutta hän päätyy silti toimimaan toisin. Pelkkä moraaliperiaatteiden tuntemus ei siis välttämättä riitä motivoimaan niiden mukaista toimintaa (Hardy & Carlo 2005, 234).

Kuten aiemmin todettiin, myös Warnerin et al. (2011) haastattelemat muslimit perustelivat auttamistaan tavoilla, jotka vastasivat omassa saarna-aineistossani esiintyviä perusteluita. Saarnoissa esiintyvät prososiaalisuuden perusteet ovat toisin sanoen ainakin osittain samoja kuin ne, joilla eurooppalaismuslimit itse perustelevat omaa auttamistyötään. Vaikuttaa siltä, että saarnojen moraalargumentointi ei jää saarnaajien sanahelinäksi vaan tarjoaa uskoville viitekehysten, jolla he voivat käsitteellistää omaa prososiaalisuuttaan.

Koska toistaiseksi ei ole olemassa laajamittaisia tutkimuksia suomalaismuslimien harjoittamasta hyväntekeväisyydestä, on vaikea arvioida, missä määrin tulokseni vastaavat suomalaista tilannetta. Tässä yhteydessä on kuitenkin syytä mainita pro gradu -tutkielma, jonka Eva-Maria Ilmoni (2011) on tehnyt Helsingin yliopiston uskontotieteen oppiaineeseen. Tutkielmaansa varten Ilmoni (2011) haastatteli kuutta suomalaismuslimia ja selvitti heidän hyväntekeväisyyskäytäntöjään. Yhteenvedossaan Ilmoni (2011, 71) esittelee seitsemän erilaista hyväntekeväisyyden motiivia, jotka kaikki esiintyvät myös omassa aineistossani. Tältä pohjalta voidaan olettaa, etteivät saksalaismuslimien käyttämät prososiaalisuuden perustelut ole vieraita suomalaisillekaan muslimille. Aihetta on kuitenkin syytä tutkia tarkemmin. Jos kolmannesta sektorista, mukaan lukien uskonnollisista yhteisöistä, kaivataan suomalaisen hyvinvointivaltion verkonpaikkaajaa, on tärkeä tietää, mikä uskonnossa saa ihmiset auttamaan.

Kirjallisuus

Abuarqub, Mamoun & Isabel Phillips

2009 *A Brief History of Humanitarianism in the Muslim World*. Birmingham: Islamic Relief Worldwide.

Alterman, Jon B.; Hunter, Shireen & Ann L. Phillips

2005 *The Idea and Practice of Philanthropy in the Muslim World*. Washington: U. S. Agency for International Development.

Amelina, Anna & Thomas Faist

2008 Turkish Migrant Associations in Germany: Between Integration Pressures and Transnational Linkages. *Revue Européenne des Migrations Internationales* 24 (2): 91–120.

Ansari, Abdul Haq

1989 Islamic Ethics: Concept and Prospect. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 6 (1): 81–91.

Aydin, Hayrettin; Halm, Dirk & Faruk Şen

2003 *“Euro-Islam”. Das neue Islamverständnis der Muslime in der Migration*. Essen: Stiftung Zentrum für Türkeistudien.

Barrett, Justin L. & Jonathan A. Lanman

2008 The Science of Religious Beliefs. *Religion* 38: 109–124.

Beinhauer-Köhler, Bärbel; Benad, Matthias & Edmund Weber

2005 (toim.) *Diakonie der Religionen 2. Schwerpunkt Islam*. Frankfurt am Main: Lang.

Belzen, Jacob A.

2010 *Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications*. Dordrecht: Springer.

Bemelmans, Yvonne & Maria José Freitas

2001 *Situation of Islamic Communities in Five European Cities. Examples of Local Initiatives*. Maastricht: ECWS.

Benad, Matthias & Edmund Weber

1996 (toim.) *Diakonie der Religionen 1. Studien zu Lehre und Praxis karitativen Handelns in der christlichen, buddhistischen, Hindu und Sikh Religion*. Frankfurt am Main: Lang.

Benthall, Jonathan

1999 Financial Worship: The Quranic Injunction to Almsgiving. *Journal of Royal Anthropological Institute* 5: 27–42.

Benthall, Jonathan & Jérôme Bellion-Jourdan

2003 *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*. London/New York: I. B. Tauris.

Berger, Peter L.

1999 The Desecularization of the World: A Global Overview. – Peter L. Berger (toim.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, 1–18. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Bonner, Michael

2005 Poverty and Economics in the Qur'an. *Journal of Interdisciplinary History* xxxv (3): 391–406.

Brettfeld, Katrin & Peter Wetzels

2007 *Muslimen in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*. Bundesministerium des Innern: Berlin.

Bundesamt für Verfassungsschutz

2009 *Verfassungsschutzbericht 2009*. Bundesministerium des Innern: Berlin.

Carney, Frederick S.

1983 Some Aspects of Islamic Ethics. *The Journal of Religion* 63 (2): 159–174.

Civetta, Peter

2009 Khutbah/Community: Islam, Preaching and Congregational Identity. *Ecumenica* 1 (2): 23–37.

Dean, Hartley & Zafar Khan

1997 Muslim Perspectives on Welfare. *Journal of Social Policy* 26 (2): 193–209.

Deaux, Kay; Dane, Francis C. & Lawrence S. Wrightsman

1993 *Social Psychology in the '90s*. Pacific Grove, Calif.: Brooks/Cole.

Dierckx, Danielle; Vranken, Jan & Wendy Kerstens

2009 (toim.) *Faith-based Organisations and Social Exclusion in European Cities. National Context Reports*. Acco: Leuven.

Dinham, Adam & Martha Shaw

2011 Measurement as Reflection in Faith-Based Social Action. *Community Development Journal* 47 (1): 126–141.

Eckel, Catherine C. & Philip J. Grossman

2004 Giving to Secular Causes by the Religious and Nonreligious: An Experimental Test of the Responsiveness of Giving to Subsidies. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33 (2): 271–289.

Eicken, Joachim & Ansgar Schmitz-Veltin

2010 Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen. *Wirtschaft und Statistik* 6: 576–689.

El Mehdi Zidani, Mohamed

2010 Islamic perspective on social business. *New Horizon* 174: 16–18.

Friedrichs, Jürgen & Jennifer Klöckner

2009 FBOs and Social Exclusion in Germany. – Danielle Dierckx, Jan Vranken & Wendy Kertens (toim.), *Faith-based Organisations and Social Exclusion in European Cities. National Context Reports*, 69–135. Acco: Leuven.

Geaves, Ron

2010 *Islam Today*. London: Continuum.

Geaves, Ron

1999 Islam and Conscience. – Jayne Hoose (toim.), *Conscience in World Religions*, 155–175. Leominster: Gracewing.

Gibbon, James

2008 God is great, God is good: Teaching god concepts in Turkish Islamic sermons. *Poetics* 36: 389–403.

Graham, Jesse; Haidt, Jonathan & Brian A. Nosek

2009 Liberals and Conservatives Rely on Different Sets of Moral Foundations. *Journal of Personality and Social Psychology* 96 (5): 1029–1046.

Guerra, Valeschka M. & Roger Giner-Sorolla

2010 The Community, Autonomy, and Divinity Scale (CADS): A New Tool for the Cross-Cultural Study of Morality. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 41 (1): 35–50.

Haidt, Jonathan; Koller, Silvia Helena & Maria G. Dias

1993 Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog? *Journal of Personality and Social Psychology* 65 (4): 613–628.

Hardy, Sam A. & Gustavo Carlo

2005 Identity as a Source of Moral Motivation. *Human Development* 48: 232–256.

Haug, Sonja; Müssig, Stephanie & Anja Stichs

2009 *Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

Helkama, Klaus

2009 *Moraalipsykologia. Hyvän ja pahan täällä puolen*. Helsinki: Edita.

Hiilamo, Heikki

2011 Reinigorated Church Poor Relief in Finland between Two Recessions. – Esko Kähkönen & Teemu Pauha (toim.), *Faith-Based Social Action in Combating Marginalization. Conference Proceedings, Helsinki, 17.–18.11.2011*, 69–94. Diakonia-ammattikorkeakoulun julkaisuja B50. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu. <http://www.diak.fi/tyoelama/Julkaisut/Documents/B_50_ISBN_9789524931601.pdf>. Katsottu 25.1.2012.

Hukari, Ari

2007 Lähimmäisen auttaminen islamin ja kristinuskon näkökulmasta. – Kari Latvus & Antti Elenius (toim.), *Auttamisen teologia*, 179–195. Helsinki: Kirjapaja.

Ilmoni, Eva-Maria

2011 *Suomessa asuvien muslimien almujen anto ja hyväntekeväisyys*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

International Crisis Group

2007 *Islam and Identity in Germany. Crisis Group Europe Report N°181*. <http://www.flw.ugent.be/cie/documenten/islam_in_germany.pdf>. Katsottu 15.12.2010.

Jensen, Lene Arnett

2011 The Cultural Development of Three Fundamental Moral Ethics: Autonomy, Community, and Divinity. *Zygon* 46 (1): 150–167.

Jensen, Lene Arnett

2008 Through Two Lenses: A Cultural-developmental Approach to Moral Psychology. *Developmental Review* 28: 289–315.

Jensen, Lene Arnett

2004 *Coding Manual: Ethics of Autonomy, Community, and Divinity*. <<http://www.lenearnettjensen.com/JensenCodingManualThreeEthics2004.pdf>>. Katsottu 5.10.2010.

Jensen, Lene Arnett

1998 Moral Divisions within Countries between Orthodoxy and Progressivism: India and the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (1): 90–107.

Jonker, Gerdien

2004 Muslim Lay Communities between Turkey and Germany. – Jamal Malik (toim.), *Muslims in Europe. From the Margin to the Centre*, 61–73. Münster: Lit Verlag.

Kaleem, Ahmad & Saima Ahmed

2010 The Quran and Poverty Alleviation. A Theoretical Model for Charity-Based Islamic Microfinance Institutions (MFIs). *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 39 (3): 409–428.

Karakas, Cemal

2007 *Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics, and Society*. Frankfurt am Main: Peace Research Institute Frankfurt (PRIF).

Kitcher, Philip

1993 The Evolution of Human Altruism. *The Journal of Philosophy* 90 (10): 497–516.

Kochuyt, Thierry

2009 God, Gifts and Poor People: On Charity in Islam. *Social Compass* 56 (1): 98–116.

Krafess, Jamal

2005 The Influence of the Muslim Religion in Humanitarian Aid. *International Review of the Red Cross* 87 (858): 327–342.

Malkavaara, Mikko & Anne Birgitta Yeung

2007 Altruismi – moraalinen ideaali vai käytännön arkea. *Diakonian tutkimus* 1: 50–56.

Martens, Silvia

2010a *Re: Fragen über Ihre Forschung zu der muslimischen Wohltätigkeit*. Yksityinen sähköpostiviesti. Lähetetty 6.6.2010.

Martens, Silvia

2010b *Re: Fragen über Ihre Forschung zu der muslimischen Wohltätigkeit*. Yksityinen sähköpostiviesti. Lähetetty 1.7.2010.

Martin, J. Paul; Chau, Jason & Shruti Patel

2007 Religions and International Poverty Alleviation. The Pluses and Minuses. *Journal of International Affairs* 61 (1): 69–92.

Mihçiyazgan, Ursula

1997 Der Islam in der Türkei und in Europa. Überlegungen zur Beschreibung des türkischen

Islam. – Harun Gümrükçü, Ursula Neumann & Wolf-Rüdiger Felsch (toim.), *ITES-Jahrbuch 1997–1998. Bikulturalität – staatliches Handeln – Mensch*, 159–178. Hamburg: Institut für Türkisch-Europäische Studien.

Mohr, Thea & Edmund Weber

2006 (toim.) *Universelle Kultur des Helfens. Im Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum und in den Naturwissenschaften*. Diakonie der Religionen 4. Frankfurt am Main: Lang.

Mustea, Anca; Negru, Oana & Adrian Opre

2010 Morality and Religion: A Psychological Perspective. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 9 (26): 18–36.

Neusner, Jacob; Sonn, Tamara & Jonathan E. Brockopp

2000 *Judaism and Islam in Practice. A Sourcebook*. London/New York: Routledge.

Nummenmaa, Lauri

2004 *Käyttäytymistieteiden tilastolliset menetelmät*. Helsinki: Tammi.

Ojanen, Markku

2007 *Positiivinen psykologia*. Helsinki: Edita.

Paloutzian, Raymond F. & Crystal L. Park

2005 Integrative Themes in the Current Science of the Psychology of Religion. – Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park (toim.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 3–20. New York: Guilford.

Palva, Heikki

1998 Islamilainen kulttuuri Lähi-idän kulttuurin perillisenä. – Heikki Palva & Irmeli Perho (toim.), *Islamilainen kulttuuri*, 167–218. Helsinki: Otava.

Pauly, Robert J.

2004 *Islam in Europe. Integration or Marginalization?* Aldershot: Ashgate.

Pompey, Heinrich

2004 Diakonie im interreligiösen und interkulturellen Dialog. – Günter Ruddat & Gerhard K. Schäfer (toim.), *Diakonisches Kompendium*, 158–186. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Posch, Walter

2005 Islam und Islamismus in der Türkei. – Walter Feichtinger & Sibylle Wentker (toim.), *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus*, 167–187. Wien: Landesverteidigungsakademie (LVAk), Institut für Friedenssicherung und Konfliktmanagement (IFK).

Puro, Jukka-Pekka

1998 *Retoriikasta saarnaan. Tutkimus seurakuntasaarnojen retorisesta vaikuttavuudesta*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Pyysiäinen, Ilkka & Marc Hauser

2009 The Origins of Religion: Evolved Adaptation or By-product? *Trends in Cognitive Sciences* 14 (3): 104–109.

Reinhart, A. Kevin

1983 Islamic Law as Islamic Ethics. *The Journal of Religious Ethics* 11 (2): 186–203.

Saari, Juho; Kainulainen, Sakari & Anne Birgitta Yeung

2005 *Altruismi. Antamisen lahja Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa*. Helsinki: Yliopistopaino.

Shariff, Azim F. & Ara Norenzayan

2007 God Is Watching You. Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game. *Psychological Science* 18 (9): 803–809.

Shweder, Richard A. & Jonathan Haidt

2000 The Cultural Psychology of the Emotions: Ancient and New. – M. Lewis & J. M. Haviland-Jones (toim.), *Handbook of Emotions*, 397–414. New York: Guilford.

Shweder, Richard A. & Jonathan Haidt

1993 The Future of Moral Psychology. Truth, Intuition, and the Pluralist Way. *Psychological Science* 4 (6): 360–365.

Shweder, Richard A.; Much, Nancy C.; Mahapatra, Manamohan & Lawrence Park

1997 The “Big Three” of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the “Big Three” Explanations of Suffering. – Allan Brandt & Paul Rozin (toim.), *Morality and Health*, 119–169. New York: Routledge.

Singer, Amy

2006 Soup and Sadaqa: Charity in Islamic Societies. *Historical Research* 79 (205): 306–324.

Spuler-Stegemann, Ursula

2001 Muslime in Deutschland. Organisationen und Gruppierungen. *Der Bürger im Staat* 51 (4): 221–225.

Thielmann, Jörn

2008 Islam and Muslims in Germany. An Introductory Exploration. – Ala Al-Hamarneh & Jörn Thielmann (toim.), *Islam and Muslims in Germany*, 1–29. Leiden: Brill.

Vainio, Annukka

2005 Moraalipsykologisia näkökulmia moraalin muutokseen ja vaihteluun. – Anna-Maija Pirttilä-Backman, Marja Ahokas, Liisa Myyry & Susanna Lähteenoja (toim.), *Arvot, moraalit ja yhteiskunta. Sosiaalipsykologisia näkökulmia yhteiskunnan muutokseen*, 145–166. Helsinki: Gaudeamus.

Vainio, Annukka

2003a *One Morality — Or Multiple Moralities? Religious Ideology, Conceptions of Morality and Rule Systems of Finnish Evangelical Lutheran, Conservative Laestadian and Nonreligious Adolescents*. Helsinki: University of Helsinki.

Vainio, Annukka

2003b Uskonnollisuus, moraaliarvioinnit ja käsitykset sääntöjärjestelmistä. Lukiolaisnuorten arviointitapojen vertailua. *Psykologia* 5: 310–315.

ten Veen, Rianne C.

2009 *Charitable Giving in Islam*. Birmingham: Islamic Relief Worldwide.

Vehkalahti, Kimmo

2008 *Kyselytutkimuksen mittarit ja menetelmät*. Helsinki: Tammi.

Warner, Carolyn M.; Kilinc, Ramazan; Hale, Christopher & Adam Cohen

2011 *Religion and Public goods provision: Evidence from Catholicism and Islam*. APSA 2011 Annual Meeting Paper. <<http://ssrn.com/abstract=1900050>>. Katsottu 25.7.2012.

Warner, Carolyn M. & Manfred W. Wenner

2006 Religion and the Political Organization of Muslims in Europe. *Perspectives on Politics* 4 (3): 457–479.

Wilson, David Sloan

1992 On the Relationship Between Evolutionary and Psychological Definitions of Altruism and Selfishness. *Biology and Philosophy* 7: 61–68.

Wunn, Ina

2007 *Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch*. Stuttgart: Kohlhammer.

Yukleyen, Ahmet

2010 State Policies and Islam in Europe: Milli Görüş in Germany and the Netherlands. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (3): 445–463.