

4 • 2010

Religionens återkomst

Brytningspunkter i kyrkan, religionen och kulturen

Uskonnon ylösnousemus

Kirkon, uskonnon ja kulttuurin murros



**Tuomas Martikainen &
Ville Jalovaara (red./toim.)**

magma

Magma-studier

- 1-2009 **Svenskans ställning i Finland**, en attitydundersökning. (finns endast i digital form)
- 2-2009 **Finlands okända historia**. En studie av Janne Holmén som granskar hur den svenska tiden 1150-1809 behandlas i gymnasieundervisningen i Finland.
- 3-2009 **Svenskans ställning i metropolen**. En studie av Marianne Mustajoki som analyserar språkkonsekvenserna av samarbetslösningar i huvudstadsregionen.
- 1-2010 **Det svenska i Finland år 2030**. En scenarioreport om svenskans framtid utgående från förändringen i vår omvärld.
- 2-2010 **Kommunreformens konsekvenser för församlingarna**. En studie av Bengt Klemets som behandlar församlingsidentitet och strukturer i de nya kyrkliga samfälligheterna.
- 3-2010 **Det sammanhållande kittet**. En studie av minoritetsmedier i Europa av Tom Moring och Sebastian Godenhjelm.
- 4-2010 **Religionens återkomst – Uskonnon ylösnousemus**. Brytningspunkter i kyrkan, religionen och kulturen. Kirkon, uskonnon ja kulttuurin murros. Tuomas Martikainen & Ville Jalovaara (red./toim.).

Övrig Magmalitteratur

Europeisk mosaik – Nationella minoriteter som utmaning. Sten Berglund och Kjetil Duvold ger i denna bok en överblick över de nationella minoriteterna i Europa och placerar minoritetsproblematiken i ett större politiskt sammanhang. Utgiven i juni 2010.

Religionens återkomst – Brytningspunkter i kyrkan, religionen och kulturen Uskonnon ylösnousemus – Kirkon, uskonnon ja kulttuurin murros

Utgivare: Finlands svenska tankesmedja Magma
www.magma.fi

Magma-studie 4 • 2010

Tryck: Redfina Oy

Form och layout: Jaagon Ab
Omslagsbild: iStockphoto

ISBN:
978-952-5864-11-3 (den tryckta versionen)
978-952-5864-12-0 (pdf-versionen)

Magma-publikationer
ISSN:
1798-4629 (den tryckta serien)
1798-4610 (pdf-versionen)

Innehållet fritt tillgängligt med vissa förbehåll:
Magma önskar största möjliga spridning av de publikationer som ges ut. Därför kan våra rapporter fritt laddas ner via www.magma.fi. Det är tillåtet att kopiera, citera och återge avsnitt ur denna publikation förutsatt att källan anges samt att innehållet inte förändras eller förvrängs.



MAGMA-STUDIE 4 • 2010



Religionens återkomst

Brytningspunkter i kyrkan, religionen och kulturen

Uskonnon ylösnousemus

Kirkon, uskonnon ja kulttuurin murros



**Tuomas Martikainen &
Ville Jalovaara (red./toim.)**



Om författarna

Kirjoittajat

Ruth Illman



Ruth Illman är filosofie doktor och forskare vid Donnerska institutet, ett privat forskningsinstitut i nära anslutning till Åbo Akademi, där hon också fungerar som docent i religionsvetenskap. Hennes forskning rör i huvudsak frågor om religionsdialog och kulturmöten. Hon har tidigare arbetet bl.a. vid Freds- och konfliktforskningsinstitutet Tapri och som forskardoktor vid Finlands Akademi.

Henrietta Grönlund



Henrietta Grönlund viimeistelee vapaaehtoistoimintaa käsittelevää kirkkososiologista väitöskirjaansa Helsingin yliopistossa. Grönlundin muut tutkimukset ovat käsitelleet Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa suhteessa yhteiskunnallisiin kysymyksiin kuten huono-osaisuuteen, yhdenvertaisuuslakiin ja heikossa asemassa olevien työllistämiseen. Grönlund on koulutukseltaan teologian maisteri (Helsingin yliopisto, 2004).

Ville Jalovaara



Teologian tohtori Ville Jalovaara työskentelee parhaillaan post doc -tutkimuksensa Kirkko, Kekkonen ja kommunismi 1962–1982 parissa Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kirkkohistorian osastolla. Tutkimus on jatko-osa Jalovaaran helmikuussa 2007 runsaan julkisuuden saattelemana valmistuneeseen väitöskirjaan. Historian tutkimuksen Jalovaara tunnetaan kirkon ja yhteiskunnan asioihin aktiivisesti kantaa ottavana kirjoittajana.

Kimmo Ketola



Kimmo Ketola toimii tutkijana Kirkon tutkimuskeskuksessa. Hän on koulutukseltaan filosofian tohtori (Helsingin yliopisto, 2002). Ketola on tutkimuksessaan tarkastellut mm. intialaisperäisiä uusia uskonnollisia liikkeitä, uutta uskonnollisuutta ja Suomen uskonnollisen tilanteen muutoksia.

Jyri Komulainen



Jyri Komulainen on Helsingin yliopiston dogmatiikan dosentti, joka on erikoistunut uskontojen kohtaamisen teologisiin kysymyksiin. Vuosina 2004–2010 Komulainen toimi uskonnon didaktiikan yliopistonlehtorina Helsingin yliopiston Opettajankoulutuslaitoksella, minkä ohessa hän on osallistunut aktiivisesti uskonnonopetusta koskevaan keskusteluun. Syksyllä 2010 hänet nimitettiin piispainkokouksen apulaisihteeriksi Kirkkohallitukseen.

Tuomas Martikainen



Tuomas Martikainen toimii yliopistotutkijana Helsingin yliopiston uskontotieteen oppiaineessa. Martikaisen tutkimukset ovat keskittyneet maahanmuuton uskonnollisiin ja yhteiskunnallisiin vaikutuksiin Suomessa. Martikainen on koulutukseltaan filosofian tohtori (Åbo Akademi, 2004) ja hänet nimitettiin uskontotieteen dosentiksi Helsingin yliopistoon vuonna 2009.

Marcus Moberg



Marcus Moberg arbetar som forskare i ämnet religionsvetenskap vid Åbo Akademi. Mobergs forskning har koncentrerat sig på det nutida förhållandet mellan religion, media och populärkultur, särskilt i Finland. Moberg erhölet sin doktorsgrad i religionsvetenskap vid Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi år 2009.

Anne Birgitta Pessi



Anne Birgitta toimii akatemiätutkijana ja varajohtajana Helsingin yliopiston tutkijakollegiumissa. Hän myös johtaa Suomen Akatemian rahoittamaa projektia ”Religion in Transforming Solidarity”. Pessi on sekä kirkkososiologian (Helsingin yliopisto) että sosiologian (Itä-Suomen yliopisto) dosentti. Pessin tutkimukset ovat käsitelleet mm. vapaaehtois- ja kansalaistoimintaa, altruismia, hyvää elämää, yhteisöllisyyttä ja urbaania uskonnollisuutta.

Juha Sihvola



Juha Sihvola on Jyväskylän yliopiston yleisen historian professori, Helsingin yliopiston filosofian historian dosentti ja Filosofisen psykologian, moraalien ja politiikan tutkimuksen huippuyksikön varajohtaja. Hänen tutkimuksensa ovat käsitelleet etiikan, uskonnonfilosofian ja yhteiskuntafilosofian ajankohtaisia ja aatehistoriallisia teemoja. Sihvolan teos *Maailmankansalaisen uskonto* ilmestyy alkuvuodesta 2011 Otavalta.

Marja Tiilikainen



Marja Tiilikainen toimii tutkijatohtorina Helsingin yliopiston Sosiaalitieteiden laitoksella sosiologian oppiaineessa. Tiilikainen on tutkinut erityisesti somalialaisten maahanmuuttajien elämää, uskonnollisuutta sekä kokemuksia sairaudesta ja parantamisesta. Tiilikainen on koulutukseltaan filosofian tohtori (Helsingin yliopisto, 2003) ja taustaltaan uskontotieteilijä.



Innehåll - Sisältö

Förord	10
Olav S. Melin	
Finland efter sekulariseringen	13
Ville Jalovaara & Tuomas Martikainen	
Översättning Linda Mattsson & Anna-Stina Nyby	
Suomi maallistumisen jälkeen	27
Ville Jalovaara & Tuomas Martikainen	
Uskontotilanteen muutos ja suomalaisten suhtautuminen eri uskontoihin	40
Kimmo Ketola	
Uskontojen tasa-arvon mahdollisuudet	52
Juha Sihvola	
Kriittinen uskonnonopetus tulevaisuuden avaimena	63
Jyri Komulainen	
Kirkko ja auttaminen – tasapainoilua	71
Anne Birgitta Pessi & Henrietta Grönlund	
Ympärikkäkaus yhteiskunnallisena kysymyksenä	81
Marja Tiilikainen	
Den virtuella kyrkan	89
Marcus Moberg	
Mångfald, möten och misstro	97
Ruth Illman	
Noter – Viitteet	106
Litteratur – Kirjallisuus	113



Förord

Tankesmedjan Magma har i samarbete med två andra tankesmedjor, e2 och Demos, antagit en utmaning från spetsenheten inom religionsvetenskapliga institutionen vid Åbo Akademi och Kyrkans forskningscentral att närmare syna det andliga tillståndet i republiken. Samarbetet har resulterat i en tvåspråkig rapport som utges i Magmas skriftserie och som är underlag för ett seminarium om religionens återkomst hösten 2010.

Det är en paradox att samtidigt som kyrkan redovisar sitt största tapp i *historien* så har förtroendet för de värden den står för ökat. Majoriteten av dem som skriver ut sig är unga vuxna i åldern 20–39 år. De upplever inte längre kyrkan som relevant. Kyrkan talar helt enkelt inte deras språk i de viktiga frågorna om meningen med livet.

Vad det handlar om är en senmodernistisk tro, som tar sig helt nya uttryck. Tron är inte längre en privat angelägenhet i det tysta, utan en fråga om övertygelse och ansvar. Senmodernitetens tro söker sig nya vägar. De viktiga frågeställningarna möter man i kulturen, de dryftas i litteraturen, i filmen och i teatern. Det är inte längre kyrkan som definierar det religiösa språket, utan människorna själva formar sitt religiösa språk, inte bara i det privata utan också offentligt. Det religiösa språket har med andra ord blivit rumsrent. Man kan ta ordet ”Gud” i sin mun utan att rodna.

Religionens återkomst innebär alltså inte en återgång till det gamla, till kyrkans auktoritesbundna religion. Nej, människan upplever att hon är myndig i förhållande till kyrkan och på religionens område.

Det finns ett ökat behov av att diskutera religiösa frågor offentligt. Religiösa föreställningar bedöms inte längre som subjektiva

och privata, utan allt mer som reella. Ett samtal om religion är inte längre pinsamt utan upplevs som meningsfullt och viktigt.

Det finns ett samband mellan frigörelsen på det religiösa området och den utveckling som skett med begreppet moral. Avmoraliseringen som kännetecknades av allt som hade med etik att göra var en privat sak ägde rum samtidigt som avsakraliseringen. När etiska frågeställningar i dag förbehållslöst kan prövas och en moralisk diskussion blivit nödvändig kan vi tala om en remoralisering. Religion och etik går hand i hand. En gudstro som inte är förankrad i ett etiskt handlande är meningslös.

Olav S. Melin

Finland efter sekulariseringen

Från statskyrklighet till religiösa marknader

Ville Jalovaara & Tuomas Martikainen

Översättning Linda Mattsson & Anna-Stina Nyby

2010-talets Finland väcker många frågor om religionens och andlighetens tillstånd. Marknadiseringen och immigrationen är våra tids trender, i skuggan av vilka förändringen av välfärdssamhället mot en nyliberalistisk statsförvaltning utmanar medborgarsamhällets traditionella aktörer. Till de senare räknas även religiösa samfund och företagare inom det nya andliga fältet. Var befinner vi oss nu och vart är vi på väg? Vad vittnar utträdesrörelsen ur kyrkan om? Hurudant är de många religionernas Finland? Och verkar religionerna redan på öppna, globala marknader?

Den officiella religionen för den stora majoriteten av finländare har sedan reformationen på 1500-talet varit den evangelisk-lutherska. Med jämna mellanrum har den lutherska kyrkans maktställning emellertid ifrågasatts. Fram till våra dagar har kyrkan klarat av de varierande utmaningar som den mött och har även lyckats bibehålla sin formella position tämligen oförändrad. Kyrkans verksamhet har det oaktat stöpts om som en del av förändringen i det övriga samhället. Små religiösa minoriteter och inhemska folk-

religiositet har alltid existerat i skuggan av kyrkan. På 1700-talet började de internationella influenserna och immigrationen tillta. Dessa ökade under den ryska tiden, då även det ortodoxa Karelen återförenades med Finland. En mer omfattande religiös mångfald har dock vuxit fram först efter andra världskriget.

I det följande ger vi en översikt av den lutherska kyrkan och framväxten av religiös mångfald i Finland under de senaste 200 åren. Vi reflekterar kring följande frågor. Vilka har utgjort de primära utmaningarna för den evangelisk-lutherska kyrkans dominerande ställning och hur har kyrkan klarat av dessa utmaningar? På vilket sätt har den växande religiösa mångfalden påverkat kyrkan och samhället? Lever vi i Finland redan i en post-kristen tid, eller är sekulariseringens tid förbi? Vi knyter reflektionen till de generella samhällseliga, politiska och ekonomiska brytningarna under den aktuella tidsperioden.

Lutheraner av kejsarens nåd

I Finland utgjorde år 1809 en central brytningspunkt för den lutherska kyrkans maktposition. Efter att ha erövrat Finland deklarerade den ryska kejsaren Alexander I vid Borgå lantdag att landet skulle få behålla lagarna och religionen från den svenska tiden oförändrade. Om kejsaren hade följt principen ”den religion vars region det är” (*Quius regio, eius religio*), som efter reformationen tillämpades i Europa, skulle lutherdomen i Finland ha förlorat sitt lagskydd och man hade försökt att tvångsomvända folket till den ortodoxa tron.¹ Det är naturligtvis en helt annan fråga om man hade lyckats i detta företag. Antagligen skulle endast ett försök till tvångsomvändelse ha gjort Finland till en skådeplats för religiösa motsättningar, vars verkningar sannolikt skulle återspeglas än i denna dag.

Under slutet av 1800-talet, den första betydande industrialiseringsperioden, var kyrkan tvungen att återskapa och återbefästa

sin ställning i de växande städerna. Till detta bidrog även omfördelningen av statens och kyrkans uppgifter till följd av kommun-, skol- och övriga reformer. Finland blev partiellt ett industrisamhälle, även om lantbrukets ställning förblev stark ända fram till tiden efter andra världskriget. Denna omständighet utmanade den till agrarsamhället anpassade kyrkan att skapa nya, urbana verksamhetsformer, som byggde på utländska förebilder och som skapade grund för den senare verksamheten. Kristna föreningar fungerade som vägvisare för de nya arbetsformerna.

Brytningen i den agrara livsstilen visade sig stark i de lutherska väckelserörelserna i början av seklet, vilka emellertid förblev kvar inom kyrkans hägn. I detta sammanhang och i kölvattnet av den omfattande migrationen till Amerika nådde angloamerikanska religiösa influenser landet i större utsträckning än tidigare. Metodister och baptister slog starkast rot just i de trakter därifrån rörligheten var störst, såsom det svenskspråkiga Österbotten. Dessutom utmanades kristendomens dominerande ställning på sitt sätt av den samtida kyrkokritiken och av ateismen, som bottnade i darwinismen, samt av rörelser som byggde på teosofin och vilka, som ett litet sidospår, förde med sig österländska influenser. Inom arbetarrörelsen krävde man med eftertryck en separation av stat och kyrka redan vid socialdemokraternas möte i Forssa, som hölls år 1903:

Religionen skall förklaras utgöra en privat angelägenhet. Kyrkan skall separeras från staten och kyrkliga och religiösa samfund bör betraktas som privata föreningar, som själva ombesörjer sina interna angelägenheter. Religionsundervisningen bör slopas i skolorna.

(Programmet i Forssa 1903)

Från revolutionshot till vinterkrigets vågkam

Finlands evangelisk-lutherska kyrka har en lång tradition av samhällelig aktivitet och en önskan att påverka. Kring tiden då landet vann självständighet strävade kyrkans ledning att genom sina utlandskontakter stärka den unga nationens ställning i den internationella politiken. Regimskifte utgör för en nation ofta en brytningspunkt i religiöst hänseende. Detta var fallet också i Finland kring tiden för uppnående av självständighet.²

En verklig utmaning för den lutherska kyrkans ställning i det finländska samhället uppenbarade sig direkt efter landets självständighet genom de rödas revolution i januari 1918. Under medborgarkriget ställde sig kyrkan entydigt på de vitas sida. Genom de vitas seger bevarade kyrkan sin ställning, men valet av sida i inbördeskriget ledde till en lång och svårbotad schism med arbetarrörelsen.³

Med religionsfrihetslagen som trädde i kraft år 1922 blev det i Finland frivilligt att tillhöra kyrkan. Den kortvariga topp för utträde ur kyrkan som följde på ikraftträdandet av lagen efterföljdes inte av den stora utmarsch ur kyrkan som en del förutspått.⁴ I teorin skulle de inflammerade förhållandena som rådde mellan kyrkan och arbetarbefolkningen efter medborgarkriget ha kunnat resultera i ett massutträde ur kyrkan. I Finland har visserligen inte politiska sympatier ens för den yttersta vänstern och tillhörigheten till kyrkan vanligtvis behövt utesluta varandra.

Som ett för kyrkans ställning betydande vägskäl kan betraktas frestelsen att fullödigt gå med i släptåget av 1930-talets högerradikalism. Detta scenario var ett verkligt alternativ eftersom man under mellankrigstiden allmänt inom prästerskapet upplevde en rädsla för kommunismen och Sovjetunionen och den högerextremistiska Lapporörelsens mål fick i sin inledningsfas en bred förståelse inom kyrkan. I och med Mäntsäläupproret som bröt ut år 1932

tog kyrkans ledning avstånd från Lapporörelsen. Om kyrkan skulle ha valt en annan linje skulle notan för stödet till högerradikalismen ha förfallit till sitt fulla belopp senast i och med vapenstilleståndet hösten 1944.⁵

Vid sidan av de politiska virvlarna fortgick i sin gilla takt en småskalig utveckling mot religiös mångfald och så småningom utvecklade sig till exempel pingstväckelsen och frikyrkligheten till nationella religiösa rörelser. De ryskortodoxa församlingarna med invandrarbakgrund och katolikerna höll sig för sig själva. Visserligen förfinskades huvudströmningen inom den ortodoxa kyrkan med rätt hård hand. Även fritänkarna organiserade sig till en kyrkokritisk rörelse, som bekände sig till ateismen. Dessa förblev dock ännu före krigen samhälleligt marginella rörelser.

Om man betraktar lutherdomens ställning inföll paradoxalt nog dess största kraftmoment parallellt med att hela den finländska livsformen inklusive religionen upplevde sitt allra största hot. Under de 105 dagar som vinterkriget utkämpades för ”Hem, tro och fosterland” kunde man dra ett klart likhetstecken mellan den lutherska tron och i praktiken snart sagt alla befolkningsgrupper i Finland. I och med Sovjetunionens anfall ägde den aggression från öst rum som många av kyrkans män länge varnat för och kyrkan erbjöd tröst för såväl tidigare rödgardister som Lapporörelsens anhängare i en stund då var och en å sin egen del och nationen som helhet kämpade för sin överlevnad. Om Sovjetunionen skulle ha lyckats i sina strävanden att införliva Finland skulle kyrkan ha konfronterats med den ödeläggande kraften i ockupantens våldsapparat precis så som skedde i de baltiska länderna och i Polen.⁶

Folkdemokratins utmaning

Kyrkan hade en betydande roll i att upprätthålla den nationella endräkten även under fortsättningskriget även om det inte längre

fanns någon återvändo till vinterkrigets ideal. Förändringarna i de politiska maktrelationerna som följde på andra världskrigets slut ifrågasatte kyrkans samhälleliga ställning. Det fanns inte längre som förut plats för kyrkans nationalistiska värdegrund då relationerna till Sovjetunionen skulle byggas på ny grund. Den allvarligaste utmaningen för kyrkans samhälleliga ställning kom från den yttersta vänstern, vars verksamhet i och med freden hade legaliserats. Inträdet av Demokratiska Förbundet för Finlands folk i regeringsmakten och utnämningen av förbundets representant Johan Helo till undervisningsminister med ansvar även för kyrkliga ärenden väckte osäkerhet bland kyrkans företrädare. DFFF:s varsamma framskridande i religionspolitiken och det faktum att förbundets period i regeringen blev kortvarig innebar i alla fall att kyrkan rätt långt klarade sig ur sina egna ”farans år” med blotta förskräckelsen.⁷

Bosättandet av de förflyttade karelarna runt om i landet gjorde ortodoxin till en nationell kyrka. I sina regioner var de ortodoxa flerstädes de första av annan trosbekännelse. Samtidigt skapade bosättandet av den evakuerade befolkningen en mindre rotad befolkningsgrupp, som var bland de första i den stora flyttvågen som började på 1950-talet. Det agrara Finland höll på att förflyttas till historien.

Radikalismens utmaning och välfärdssamhällets uppkomst

De efterkrigstida brytningsåren fick kyrkan att ändra kurs så att man sökte talförbindelse även med arbetarrörelsens representanter. Vapenbrödraprästernas arbete på fronterna bidrog säkert till detta men det var också fråga om politisk beräkning i rädsla för kommunismen. Finlands kyrka förblev inte opartisk i kampen mot

kommunismen utan deltog i den beroende på situationen mer eller mindre öppet under det kalla kriget ända fram till 1970-talets slut.⁸

Kyrkans största utmaning under de efterkrigstida decennierna kom från den vänsterfärgade kulturradikalismen mellan slutet av 1960-talet och början av 1970-talet. Genom att bemanna Rundradion fick den i relation till folket som helhet till antalet relativt lilla gruppen unga stor mediauppmärksamhet för sin kritik av kyrkans samhälleliga ställning. De radikala fick flankstöd för sina krav av folkfrontsregeringen bestående av SDP, DFFF och Centern, som efter valen år 1966 kommit till regeringsmakten.⁹

Förändringstrycket kom särskilt kraftigt till synes i kravet på att separera kyrkan och staten samt i förändringskrav på religionsundervisningens ställning i skolorna. Ärkebiskop Simojokis linje att å ena sidan lyssna på kritikerna och å andra sidan beslutsamt försvara kyrkans ställning bidrog trots tidsandan till att kyrkan i slutet av 1970-talet än en gång verkade ha klarat av utmaningen att bevara sin samhälleliga ställning oförändrad.¹⁰

Kyrkan hade anpassat sig till att utgöra en del av det efterkrigstida välfärdssamhället, där den fick ta hand om ritualerna i anslutning till livets gång samtidigt som den kyrkliga aktiviteten minskade och utträdet ur kyrkan småningom ökade. Den stora flyttningen rörde folk från periferin till centra. Banden till stadsförsamlingarna förblev för de från landsbygden nyinflyttade rätt tunna och deras barn växte inte längre in i den tidigare av kyrkan präglade gemenskapen. Den lösa gemenskap som de kyrkliga ritualerna producerade bevarade i alla fall sin ställning och till en del stödde den också upprätthållandet av släktskapsrelationerna bland första generationens stadsbor.

Inom kyrkan erbjöd den femte väckelserörelsen ett alternativ till anpassningen till tidens trender och blev för folkkyrkan en betydande källa till amerikanska religiösa innovationer i likhet med den något senare karismatiska rörelsen. Utanför de kristna kyrko-

samfunden erbjöd uppsvinget av nya religiösa rörelser av asiatisk härkomst alternativ religiositet för många, men oberoende började allt fler helt fjärma sig från den värdegrund som kyrkan och religionen representerade.¹¹

De till synes så gott som ouppdämda förändringsflöden som i slutet av 1960-talet riktades mot kyrkans ställning ebbade så småningom ut mot slutet av 1970-talet. 1980-talet under Mauno Kivistos ledning medförde inga större förändringar för kyrkans samhälleliga ställning. Beslutet om kvinnopräster i mitten av decenniet bidrog för sin del till att dämpa den kritik som hade riktats mot kyrkan. Kyrkans attityd gentemot det i sakta mak allt mer sekulariserade välfärdsfinland var en tillfredsställelse med att nationens led bibehållits rätt enade och att utträdet ur kyrkan förblivit relativt lågt.

Global brytning och omfördelning av välfärden

Det successiva öppnandet av Finland för den nya globala ekonomin i slutet av 1980-talet fick ett eländigt slut då det kalla kriget upphörde och Sovjetunionen föll samman i början av 1990-talet. Den till en del hemvävda kasinokapitalismens stapplande i kombination med östhandelns sinande drev landet in i dess djupaste ekonomiska nöd någonsin under självständighetstiden. Kyrkan och Frälsningsarmén med sina matbanker samlade sympatierna på sin sida då ekonomins skruvar vreds åt allt hårdare i järngreppet på massarbetslöshet och djupa samhälleliga strukturförändringar.

Depressionsfinland hittade sin rådgivare i OECD och andra internationella nyliberala budbärare vartill den hägrande anslutningen till Europeiska unionen liberaliserade och globaliserade den ekonomiska politiken liksom även samhället i vidare bemärkelse. Det finländska välfärdssamhällets brytning inleddes, vilket som följd har haft att staten förändrats från socialvårdare till ser-

vicemanager. Samtidigt vidtog en omfattande omorganisering av samhällets strukturer, som i en eller annan form har berört alla livsområden såsom hälsovård, utbildning och så småningom även det religiösa livet. Marknadslogiken började smyga sig in allt djupare via de förändrade samhällsstrukturerna och diskurserna.¹²

För kyrkan har 1990- och 2000-talen inneburit en tid av talrika förnyelser, gradvis fortlöpande medlemssvinn samt ökad offentlig profilering. Biskopar och några övriga synliga mediapersonligheter har kommit att bli aktiva framförare av ställningstaganden och kritiska samhälleliga kommentatorer. Biskoparnas uttalande *Att dela med sig av det goda*, som behandlade ekonomin och välfärdssamhället, väckte år 1999 en omfattande diskussion om religiösa aktörers offentliga ställning och inledde på sitt sätt en ny era i kyrkans förhållande till den offentliga makten. Vid sidan av kritiken av den nya kapitalismen har kyrkan dock anpassat sig till de förändrade omständigheterna, t.ex. genom förändringar i församlingsstrukturen följande kommunreformen, utbredningen av projektledning och ständigt ökande professionell marknadsföring.

Förändringarna har emellertid inte begränsats till enbart den lutherska kyrkan. Å ena sidan erbjöd 1990-talets depression ett ypperligt språngbräde för alternativ religiositet och nyandlighet. I och med den omfattande arbetslösheten började många att som privatföretagare förverkliga sina livsdrömmar och som en följd av detta uppstod fram till utgången av decenniet ett vidsträckt fält av alternativa terapier. Denna nya andlighet hittade snabbt vägen till medierna och några av dess centrala värderingar började överföras till den kulturella mainstreamen. Personligt skraddarsydd religiositet blev vardag och att krama moder Amma blev en nationell nyhet. Det är ännu för tidigt att uppskatta verkningarna på religionen av den finanskris som började år 2008, men det är möjligt att en ny wellness och må bra-kultur som en följd av den får en starkare ställning.

Å andra sidan erbjöd den karismatiska kristendomen och uppkomsten av nya små församlingar de urbana människorna talrika småsamfund, som trots sina anspråkslösa storlekar är mycket livskraftiga genom sina tak- och nätverksorganisationer, som stärkts. Frikyrkligheten avstod i vid utsträckning från sin sekterism och började på samma sätt skapa lösa sammanslutningar genom olika upplevelsebetonade evenemang, kampanjer och projekt. Även en del lutherska konservativa hittade dessa nya nätverk.

En ikon för den nya upplevelsebetonade religiositeten blev Nokia Missio, som efter olika färgrika skeden blev tvungen att utträda ur den lutherska kyrkan. Den lutherska kyrkan har i sin tur gång på gång fått utgöra grund för motstridiga strävanden, där rörelser som drar åt olika håll får kyrkans offentliga bild att knaka i fogarna. I årtal dryftades förhållningen till välsignande av samkönade par. Kompromissbeslutet, som biskopsmötet fattade våren 2010, väckte missnöje såväl i de konservativa som i de liberala leden. Till en del har det offentliga trycket tvingat kyrkan att inta striktare förhållningsätt än tidigare, som krisen kring Lutherstiftelsens biskopstutnämningar våren 2010 utgör ett gott exempel på. Det förefaller som om den finländska lutherska inomkyrkliga toleransen prövas.

Som en del av den mer generella ökningen av global rörlighet har även immigrationen till Finland vuxit. Även om de kristna utgör en klar majoritet av invandrarna har invandrare av muslimsk härkomst småningom kommit att stå i centrum för uppmärksamheten liksom fallet även är i övriga europeiska länder. Om den fatwa som Salman Rushdie fick år 1989 för boken *Satansverserna* väckte européerna i fråga om muslimernas närvaro i Europa så har terrorangreppen i september 2001 och de danska Muhammed-karikatyrenna våren 2006 permanent lyft upp diskussionerna om en krock mellan civilisationerna på mediernas paradsidor. Islam har lyft relationerna mellan religionerna och religionens betydelse för integrationen av invandrarna upp till ytan.¹³ Den finländska mång-

kulturpolitikens strävan att upprätthålla kulturen och de för detta ändamål skapade strukturerna bidrar även i ett vidare perspektiv det faktum att religionen lyfts upp på den politiska agendan, även om detta knappast varit politikens ursprungliga syfte.

Den religiösa mångfald som vuxit fram under 1900- och 2000-talen innehåller alltså många olika element, som var för sig verkar på sina håll. Gemensamt för dem är religionens större offentliga roll än tidigare och de religiösa frågornas sipprande över på andra livsområden. Även om lutherdomen fortfarande utgör den finländska religiositetens ryggrad är det att märka, att av den religiöst mest aktiva befolkningen (14 % år 2000) utgör närmare en tredjedel andra än lutheraner.¹⁴ Detta oberoende av att fyra av fem finländare fortfarande tillhör kyrkan. Medlemskap i ett trossamfund berättar sålunda inte allt om en privatpersons för att inte tala om en hel nations religiösa värdegrund.

Är sekulariserings tid förbi?

Förändringen av den lutherska kyrkan kan betraktas genom dess identitet, varom lagstiftningsmässiga och övriga förändringar i förhållanden enbart vittnar om en halvsanning. *Statskyrkligheten* under det svenska och det ryska väldet förändrades i och med nationalromantiken och krigsupplevelserna till en tanke om en *folkkyrka*. Folkkyrkan representerade nationens moraliska och andliga gemenskap, som passade väl med den paternalistiska välfärdsstatens etos.

Det finländska samhällets marknadsiering och internationalisering, som började på 1980-talet, håller på att föra kyrkan in i en ny ställning, som förtätas i resonemang kring kyrkan som en röst för *medborgarsamhället*, samt som en generell etisk aktör. Samtidigt har kyrkan i allt högre grad ställt sig i offentlighetens ljuskägla vilket medfört att det folkkyrkliga sättet att smälta det annorlunda

samman med helheten ter sig allt svårare. Detta identitetsprojekt är fortfarande på hälft men då banden till statsmakten småningom blir svagare behöver kyrkan en ny identitet, som möjliggör en acceptans av övergången till värdepluralism och en aktiv roll som en samhällelig aktör bland andra.¹⁵

Debattinlägget *Luterilaisen Suomen loppu?* som redigerats av Jyri Komulainen och Mika Vähäkangas förutspår att den lutherska enhetskulturen är över och att kyrkan måste söka sin plats på nytt. Om detta är fallet vet vi inte. Däremot står det klart att Finland inte står ensamt med sina religiösa förändringar. Vad handlar det egentligen om?

Den samhällliga analysen av religionen har lyft fram talrika trender med globala rötter som tar sig litet olika uttryck i olika västländer. Dessa är fortsatt sekularisering, tilltagande religiös mångfald, marknadsiering av religionen samt politisering av religionen. Dessa brytningar förefaller stå i konflikt med varandra, även om detta inte nödvändigtvis måste vara fallet. Förändringarna har tolkats på olika sätt, men de förenas av ett resonemang kring förändringen av religionens offentliga ställning.¹⁶

Med sekularisering avser man idag allt tydligare en minskning av den traditionella religiösa auktoriteten på olika nivåer i samhället men ändå inte som ett försvinnande av religionen. Som stöd för detta kan man ta liberaliseringen av religionslagstiftningen, tillväxten av spektret av religiösa samfund och individens ökade frihet att själva utforma sitt personliga religiösa liv.

Ökningen av den religiösa mångfalden hänger å andra sidan samman med de möjligheter som sekulariseringen medför, men också med den ökade globala rörligheten och med invandringen. Som en följd av mångfalden blir religionerna alltmer jämförbara med varandra än tidigare, vilket leder till att de religiösa gränslinjerna dras på nytt. Under alla omständigheter växer spektret av religioner.

Marknadsieringen av religionen kan tolkas antingen som en följd av minskad samhällelig reglering eller som en följd av att den nya kapitalismens ”osynliga hand” sträcker sig allt längre. Den generella marknadsieringen av samhället stöder denna utveckling. Politiseringen av religionen höjer i sin tur dess offentliga betydelse och gör den till föremål för en omfattande samhällelig debatt. Med detta sammanhänger frågor kring såväl säkerhet, social kohesion som reglerande av den religiösa verksamheten.

Även om sekulariseringsteorierna fortfarande i många avseenden är gångbara har allt fler forskare börjat söka alternativa begrepp för att beskriva den nutida situationen. Tal om *postkristendom*¹⁷ och *postsekularitet*¹⁸ utgör exempel på detta. Dessa förenas av tanken om att kristendomens kulturella hegemoni är över (postkristendomen) eller att den kristna hegemonin har blottats (postsekulär) i det förändrade samhället. Oberoende av teoretisk skola betonar de nya tänkarna religionernas ställning som aktiva, gemenskapsgenererande kollektiva aktörer i medborgarsamhället.¹⁹ Genom detta förnyar de den nyliberala ordningens diskurser, där socialstatens ansvar för kollektivet har överförts antingen på samfunden eller på den enskilda individen.²⁰ Som följd av detta kan de religiösa samfunden för de människor som tillhör dem bli till och med ännu viktigare än tidigare.

Vi kan således konstatera att Finland vid tröskeln till 2010-talet på ett nytt sätt har blivit medveten om sin kristna, evangelisk-lutherska bakgrund och att nya förväntningar ställs på de religiösa samfunden. Måhända är kyrkans strävanden att definiera sig som en del av medborgarsamhället en del av denna förändring. Däremot kännetecknas minoritetsreligionernas ställning vad gäller det samhällliga aktörskapet av en förskjutning från periferin närmare centrum. Kan det alltså vara så att en jämn sekularisering har lett till en ny synlighet för religionen och samtidigt till en uppkomst av religiösa marknader?

Om religionernas nya offentliga synlighet ytterligare förstärks så växer även de passioner som sammanhänger med dem. Nyateismen, som förhåller sig kritisk till fenomenet, har fått stort spaltutrymme och dess lärofäder har blivit nya ikoner för religionsfientligheten. I detta skede är det emellertid fortfarande oklart hur religionernas framtida roll kommer att se ut, emedan nationalstaternas verksamhetsförutsättningar och förmåga att fullt kontrollera de processer som globaliseringen medfört förändrats. Vi torde kunna vara säkra enbart på att religionen återigen befinner sig i ljuskäglan.

Suomi maallistumisen jälkeen

Valtiokirkollisuudesta uskontojen markkinoihin

Ville Jalovaara & Tuomas Martikainen

2010-luvun Suomi herättää monia kysymyksiä uskonnon ja henkisyiden tilasta. Markkinaistuminen ja maahanmuutto ovat aikamme trendejä, joiden varjossa hyvinvointiyhteiskunnan muutos kohti uusliberaalia managerivaltiota haastaa perinteiset kansalaisyhteiskunnan toimijat. Näihin lukeutuvat myös uskonnolliset yhteisöt ja uuden henkisyiden yrittäjät. Missä olemme nyt ja mihin olemme matkalla? Mistä luterilaisesta kirkosta eroamisliike kertoo? Minkälainen on monien uskontojen Suomi? Ja toimivatko uskonnot jo avoimilla, globaaleilla markkinoilla?

Suomalaisten suuren enemmistön virallinen uskonto on aina 1500-luvun uskonpuhdistuksesta alkaen ollut evankelis-luterilaisuus. Tietyin väliajoin luterilaisen uskonnon valta-asema on kuitenkin kyseenalaistettu. Meidän päiviimme asti kirkko on selvinnyt vastaan tulleista haasteista ja säilyttänyt muodollisen asemansa melko muuttumattomana. Kirkon toiminta on silti muokkautunut osana muun yhteiskunnan muutosta. Kirkon varjossa on aina elänyt pieniä uskonnollisia vähemmistöjä ja kotoperäistä kansanuskonollisuutta. 1700-luvulla alkoi kansainvälisten vaikutteiden ja maahanmuuton kasvu, joka lisääntyi Venäjän vallan aikana, jolloin

myös ortodoksinen Karjala liitettiin uudelleen osaksi Suomea. Laajempi uskonnollinen monimuotoisuus on silti kasvanut vasta toisen maailmansodan jälkeen.

Luomme seuraavaksi katsauksen luterilaiseen kirkkoon ja uskonnolliseen monimuotoistumiseen Suomessa viimeisen 200 vuoden ajalta. Pohdimme seuraavia kysymyksiä. Mitkä ovat olleet evankelisluterilaisen uskonnon vallitsevan aseman haastekohdat ja miten kirkko on niistä selvinnyt? Millä tavoin uskonnollinen monimuotoistuminen on vaikuttanut kirkkoon ja yhteiskuntaan? Elämekö Suomessa jo jälkikristillistä aikaa vai onko maallistumisen aika ohitse? Sidomme pohdinnan ajanjakson yleisiin yhteiskunnallisiin, poliittisiin ja taloudellisiin murroksiin.

Luterilaisia keisarin armosta

Luterilaisen uskonnon valta-aseman keskeinen taitekohta Suomessa oli vuosi 1809. Venäjän keisari Aleksanteri I antoi Suomen valloitettuaan Porvoon maapäivillä julistuksen Ruotsin vallan aikaisien lakien ja uskonnon säilyttämisestä ennallaan. Jos keisari olisi seurannut uskonnonpuhdistuksen jälkeen Euroopassa sovellettua ”Kenen maa, sen uskonto” (*Quius regio, eius religio*) -periaatetta, luterilaisuus olisi joutunut Suomessa lainsuojattomaan asemaan ja kansa olisi yritetty pakko käännä ortodoksiseen uskontoon.¹ On tietenkin kokonaan toinen asia olisiko tässä onnistuttu. Pelkkä pakkokäännätyksen yrityskin olisi oletettavasti tehnyt Suomesta uskonnollisen vastakkainasettelun näyttämön, jonka vaikutukset todennäköisesti heijastuisivat aina nykypäivään asti.

1800-luvun lopun, ensimmäisen merkittävän teollistumiskauden aikana kirkko joutui luomaan asemansa uudelleen kasvavissa kaupungeissa. Tähän liittyi myös valtion ja kirkon tehtävien uusjako kunta-, koulu- ja muiden uudistusten seurauksena. Suomesta tuli osin teollisuusyhteiskunta, vaikka maatalouden asema säilyi

vahvana aina toisen maailmansodan jälkeiseen aikaan. Tämä haastoi agraariyhteisöön sopeutuneen kirkon luomaan uusia, urbaaneja toimintamuotoja, jotka perustuivat ulkomaisiin esimerkkeihin ja loivat pohjan myöhemmälle toiminnalle. Kristilliset yhdistykset toimivat uusien työmuotojen suunnannäyttäjinä.

Agraarisen elämäntavan murros näyttäytyi vahvana vuosisadan alun luterilaisissa herätysliikkeissä, jotka kuitenkin jäivät kirkon yhteyteen. Samassa yhteydessä ja mittavan Amerikan-siirtolaisuuden vanavedessä maahan rantautui aikaisempaa enemmän angloamerikkalaisia uskonnollisia vaikutteita. Metodistit ja baptistit juurtuivat vahvimmin juuri niille seuduille, kuten ruotsinkieliselle Pohjanmaalle, joista liike oli suurinta. Lisäksi kristinuskon valta-asemaa haastoivat omalla tavallansa aikansa kirkkokritiikki ja darvinismiin pohjautuva ateismi, sekä pienenä sivujuonteena itämaisia vaikutteita mukanaan tuoneet teosofiaan perustuvat liikkeet. Työväenliikkeessä kirkon ja valtion eroa vaadittiin ponnekkaasti jo vuonna 1903 pidetyssä sosiaalidemokraattien Forssan kokouksessa:

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

(Forssan ohjelma 1903)

Vallankumouksen uhkasta talvisodan aallonharjalle

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon yhteiskunnallisen aktiivisuuden ja vaikuttamishalun perinne on pitkä. Maan itsenäistymisvaiheessa kirkon johto pyrki ulkomaansuhteidensa avulla vahvistamaan nuoren valtion kansainvälispoliittista asemaa. Korkeimman

vallan vaihdos on kansakunnalle usein taitekohta uskonnollisessa mielessä. Näin oli asianlaita myös Suomen itsenäistymisvaiheessa.²

Todellinen haaste luterilaisen kirkon asemalle suomalaisessa yhteiskunnassa ilmeni heti maan itsenäistymisen jälkeen tammi-kuussa 1918 punaisten vallankumouksen myötä. Kansalaissodan aikana kirkko asettui yksiselitteisesti valkoiselle puolelle. Kirkko säilytti valkoisten voiton myötä asemansa, mutta puolenvälitys sällissodassa johti pitkään ja vaikeasti parannettavaan välirikoon työväenliikkeen kanssa.³

Vuonna 1922 voimaan astuneen uskonnonvapauslain myötä kirkkoon kuuluminen tuli Suomessa vapaaehtoiseksi. Lain voimaan astumista seuranneen lyhyen kirkosta erohuipun jälkeen joidenkin ennakoimaa suurta marssia ulos kirkosta ei tapahtunut.⁴ Teoriassa kirkon ja työväestön kansalaissodan jäljiltä tulehtuneet välit olisivat voineet johtaa joukkoeroamiseen kirkosta. Tosin Suomessa edes ääriivasemmiston poliittinen kannatus ja kirkkoon kuuluminen eivät ole yleensä olleet toisiaan poissulkevia asioita.

Kirkon aseman kannalta merkittävänä tienhaarana voi nähdä houkutuslähteen täysipainoisesti mukaan 1930-luvun oikeisto-radikalismien vanaveteen. Skenaario oli todellinen vaihtoehto, sillä sotien välisenä aikana kommunismia ja Neuvostoliittoa pelättiin papiston piirissä yleisesti, ja äärioikeistolaisen Lapuan liikkeen tavoitteet saivat alkuvaiheessa kirkossa laajaa ymmärrystä. Vuonna 1932 puhjennut Mäntsälän kapinan myötä kirkon johto sanoutui irti Lapuan liikkeestä. Jos toisenlainen linja olisi valittu, oikeisto-radikalismien tukemisen lasku olisi tullut kirkolle täysimääräisesti maksettavasti viimeistään syksyllä 1944 välirauhan myötä.⁵

Politiikan pyörteiden sivussa pienimuotoinen uskonnollinen monimuotoistuminen jatkoi hiljaista kasvuaan, ja vähitellen esimerkiksi helluntaiherätys ja vapaakirkollisuus kasvattivat itsensä kansallisiksi uskonnollisiksi liikkeiksi. Maahanmuuttajataustaiset venäläisortodoksiset seurakunnat ja katoliset pysyttelivät omissa

oloissaan. Valtavirran ortodoksinen kirkko tosin suomalaistettiin varsin kovakätisesti. Myös vapaa-ajattelijat järjestäytyivät kirkkokriittiseksi, ateismia tunnustavaksi liikkeeksi. Nämä kuitenkin pysivät vielä ennen sotia yhteiskunnan marginaalissa.

Paradoksaalisesti luterilaisuuden aseman kannalta Suomessa suurin vahvuuden hetki ajoittui samaan aikaan, kun koko suomalainen elämänmuoto, mukaan lukien uskonto, oli kaikkein suurimman uhan alla. ”Kodin, uskonnon ja isänmaan puolesta” käydyn talvisodan 105 päivän aikana luterilaisen uskonnon ja Suomen kansankunnan käytännössä lähes kaikkien väestöryhmien välille saattoi vetää selkeän yhtäläisyysmerkin. Neuvostoliiton hyökkäyksen myötä tapahtui se idän aggressio, mistä monet kirkonmiehet olivat pitkään varoittaneet ja uskonto tarjosi lohtua niin entisille punakaartilaisille kuin Lapuan liikkeen kannattajille silloin kuin jokainen kohdallaan ja kansakunta kokonaisuutena kamppaili henkiin jäämisestään. Jos Neuvostoliitto olisi onnistunut pyrkimyksissään liittää Suomen itseensä, kirkko olisi joutunut vastatusten miehittäjän väkivaltakoneiston tuhovoiman kanssa, aivan kuten tapahtui Baltian maissa ja Puolassa.⁶

Kansandemokratian haaste

Kirkolla oli merkittävä rooli kansallisen yksimielisyyden ylläpitämisessä myös jatkosodan aikana, vaikka talvisodan ideaaliin ei ollut enää paluuta. Toisen maailmansodan päättymistä seuranneet poliittisten voimasuhteiden muutokset asettivat kirkon yhteiskunnallisen aseman kyseenalaiseksi. Kirkon nationalistiselle arvomaailmalle ei ollut entisen lailla tilaa, kun suhteita Neuvostoliittoon oli rakennettava uudelle pohjalle. Vakavin haaste kirkon yhteiskunnalliselle asemalle tuli ääriivasemmiston suunnalta, jonka toiminnan rauhan tulo laillisti. Suomen Kansan Demokraattisen Liiton kohoaminen hallitusvaltaan ja puoluetta edustaneen Johan Helon

nimittäminen myös kirkkoasioista vastaavaksi opetusministeriksi herätti kirkon vaikuttajissa epävarmuutta. SKDL:n varovainen eteneminen uskontopolitiikassaan ja puolueen hallitustaipaleen jääminen lyhyeksi merkitsivät kuitenkin, että kirkko selvisi omista ”vaaran vuosistaan” pitkälti säikähdyksellä.⁷

Siirtokarjalaisten asuttaminen eri puolille maata teki ortodoksisuudesta kansallisen kirkon. Ortodoksit olivat monin paikoin alueensa ensimmäiset muunuskoiset. Samalla siirtoväen asuttaminen synnytti vähemmän juurtuneet kansanosan, joka oli ensimmäisten lähtijöiden joukossa 1950-luvulla alkaneessa suuressa muutossa. Agraari-Suomi oli siirtymässä historiaan.

Radikalismien haaste ja hyvinvointiyhteiskunnan nousu

Sodanjälkeiset murrosvuodet saivat kirkon muuttamaan kurssiaan niin, että myös työväenliikkeen edustajiin alettiin etsiä puheyhteyttä. Asevelipappien työllä rintamalla oli varmasti tähän oma vaikutuksensa, mutta kyse oli myös kommunismin pelon aiheuttamasta poliittisesta laskelmoinnista. Suomen kirkko ei jäänyt puolueettomaksi kommunismin vastaisessa taistelussa vaan osallistui siihen tilanteesta riippuen enemmän tai vähemmän avoimesti kylmän sodan aikana aina 1970-luvun lopulle asti.⁸

Kirkon sodanjälkeisten vuosikymmenten suurin haaste tuli vasemmistosävytteisen kulttuuriradikalismien suunnalta 1960-luvun lopun ja 1970-luvun alun välillä. Kansan kokonaisuuteen nähden lukumäärältään varsin vähäinen joukko nuoria sai miehittämällä Yleisradion runsaasti medianäkyvyyttä kirkon yhteiskunnalliseen asemaan kohdistamalleen kritiikille. Radikaalit saivat sivusta tukea vaatimuksilleen hallitusvaltaan vuoden 1966 vaaleissa kohonneelta SDP:n, SKDL:n ja keskustan kansanrintamahallitukselta.⁹

Muutospaine näkyi erityisen voimakkaasti kirkon ja valtion erottamisvaatimuksena sekä koulujen uskonnonopetuksen ase-

man muutosvaateena. Arkkipiispa Simojoen toisaalta kritikoita kuunteleva linja ja toisaalta päättäväinen kirkon aseman puolustus oli ajan hengen muuttumisen ohella omiaan vaikuttamaan siihen, että 1970-luvun lopulle tultaessa alkoi näyttää, että kirkko oli jälleen kerran selvinnyt haasteesta yhteiskunnallisen asemansa ennallaan säilyttäen.¹⁰

Kirkko oli sopeutunut sodanjälkeisen hyvinvointiyhteiskunnan osaksi, jossa sille jäi elämäntilanteeseen liittyvien rituaalien hoitaminen kirkollisen aktiivisuuden laskiessa ja kirkosta eroamisen vähitellen kasvaessa. Suuri muutto liikutti kansaa periferiasta keskuksiin. Vasta maaseudulta muuttaneiden siteet uusiin kaupunkiseurakuntiin jäivät varsin ohuiksi, eivätkä heidän lapsensa enää kasvaneet aikaisempaan kirkon sävyttämään yhteisöllisyyteen. Kirkollisten rituaalien tuottama väljä yhteisöllisyys silti säilytti asemansa, ja se osaltaan tuki sukulaissuhteiden ylläpitoa ensimmäisen polven kaupunkilaisilla.

Kirkon sisällä viides herätysliike tarjosi vaihtoehdon ajan trendeihin mukautumiselle ja siitä tuli merkittävä amerikkalaisten uskonnollisten innovaatioiden lähde kansankirkolle, kuten hieman myöhemmästä karismaattisesta liikkeestäkin. Kristillisten kirkkokuntien ulkopuolella aasialaisperäisten uusien uskonnollisten liikkeiden nousu tarjosivat vaihtoehtoista uskonnollisuutta monille, mutta silti entistä useampi alkoi tyystin vieraantua kirkon ja uskonnon tarjoamasta arvomaailmasta.¹¹

1960-luvun lopulla lähes patoamattomalta vaikuttanut kirkon asemaan kohdistunut muutosten tulva kuivui hiljalleen kokoon 1970-luvun loppuun tultaessa. Mauno Koiviston johdolla kuljettu 1980-luku ei tuonut kirkon yhteiskunnalliseen asemaan suuria muutoksia. Naispappeuspäätös vuosikymmenen puolivälissä osaltaan auttoi vaientamaan kirkkoon kohdistunutta kritiikkiä. Kirkon asenne 1980-luvun hiljalleen maallistuvaan hyvinvointi-Suomeen

oli tyytyväisyys kansakunnan rivien säilymisestä melko yhteisinä ja kirkosta eroamisen vähäisenä.

Globaali murros ja hyvinvoinnin uusjako

Suomen vähittäinen avautuminen uudelle globaalitaloudelle 1980-luvun lopussa sai surkean lopun kylmän sodan päättyessä ja Neuvostoliiton romahtaessa 1990-luvun alussa. Osin kotitekoisen kasinokapitalismin kompurointi yhdistettynä idänkaupan tyrehymiseen ajoi maan itsenäisyyden ajan syvimpään taloudelliseen ahdinkoon. Kirkko ja Pelastusarmeija ruokapankkeineen keräsivät sympatiat puolelensa, kun talouden ruuvia väännettiin kireämmälle massatyöttömyyden ja syvien yhteiskunnallisten rakenne muutosten kourissa.

Lama-Suomi löysi neuvonantajansa OECD:stä ja muista kansainvälisistä uusliberalismin airuista minkä lisäksi edessä siintävä liittyminen Euroopan unioniin liberalisoi ja globalisoi talouspolitiikkaa, sekä yhteiskuntaa laajemminkin. Suomalaisen hyvinvointiyhteiskunnan murros alkoi, minkä seurauksena valtio on muuttanut sosiaalihoivaajasta palvelumanageriksi. Samalla alkoi laajamittainen yhteiskunnan rakenteiden uudelleen järjestely, joka on muodossa tai toisessa koskettanut kaikkia elämänalueita, kuten terveydenhuoltoa, koulutusta ja vähitellen myös uskonnollista elämää. Markkinalogiikka alkoi hivuttautua yhteiskuntarakenteiden ja muuttuneiden diskurssien kautta yhä syvemmälle.¹²

Kirkolle 1990- ja 2000-luvut ovat olleet lukuisten uudistusten, jatkuvan jäsenkadon ja julkisen profiloinnin aikaa. Piispoista ja muutamista muista näkyvistä mediapersoonista on tullut aktiivisia kannanottojen esittäjiä ja kriittisiä yhteiskunnallisia kommentaattoreita. Piispojen taloutta ja hyvinvointiyhteiskuntaa käsitellyt *Kohti yhteistä hyvää* -puheenvuoro herätti laajaa keskustelua uskonnollisten toimijoiden julkisesta asemasta vuonna 1999, ja taval-

lansa aloitti uuden aikakauden kirkon suhteessa julkisvaltaan. Uuden kapitalismin kritiikin ohessa kirkko on kuitenkin sopeutunut muuttuneisiin olosuhteisiin, jotka koskevat esimerkiksi seurakuntarakennetta kuntauudistusten kautta, projektihallinnan leviämistä ja ammattimaisen markkinoinnin yleistymistä.

Muutokset eivät kuitenkaan ole rajoittuneet vain luterilaiseen kirkkoon. Yhtäältä 1990-luvun lama tarjosi hyvän ponnahduslaidan vaihtoehtoiselle uskonnollisuudelle ja uushenkisyydelle. Laajamittaisen työttömyyden myötä monet alkoivat yksityisyrittäjänä toteuttaa elämänsä unelmia ja sen seurauksena mittava vaihtoehdoterapioiden kenttä oli syntynyt vuosikymmenen loppuun mennessä. Tämä uusi henkisyys löysi nopeasti tiensä medioihin ja erääten keskeiset arvot alkoi siirtyä valtavirtaan. Uskonnollisesta tuunauksesta tuli arkipäivää ja äiti Amman halaamisesta valtakunnallinen uutinen. Vuonna 2008 alkaneen finanssikriisin vaikutuksia uskontoon on vielä varhaista arvioida, mutta mahdollisesti uusi wellness ja hyvä olo -kulttuuri löytää sen seurauksena vahvemman paikan.

Toisaalta karismaattisen kristillisyyden ja uusien pienseurakuntien synty tarjosivat urbaaneille ihmisille lukuisia pienyhteisöjä, jotka vaatimattomasta koostaan huolimatta ovat hyvin elinvoimaisia vahvistuneiden katto- ja verkosto-organisaatioiden kautta. Vapaakirkollisuus laajemminkin luopui lahkolaisuudestaan ja alkoi samoin muodostaa väljiä liittoutumia erilaisten kokemuksellisuutta korostavien tapahtumien, kampanjoiden ja hankkeiden kautta. Myös osa luterilaisista konservatiiveista löysi nämä uudet verkostot.

Uuden uskonnollisen kokemuksellisuuden ikoniksi muodostui Nokia Missio, joka värikkäiden vaiheiden kautta joutui eroamaan luterilaisen kirkon yhteydestä. Luterilainen kirkko puolestaan on jatkuvasti joutunut ristiriitaisten pyrkimysten alustaksi, jossa erisuuntiin vetävät liikkeet natisuttavat kirkon julkisuuskuvaa. Suh-

tautumista samaa sukupuolta olevien pariin siunaamiseen pohdiskeltiin vuosikaudet. Piispa kokouksen keväällä 2010 tekemä kompromissiratkaisu herätti tyytymättömyyttä sekä konservatiivien että liberaalien riveissä. Osin julkinen paine on pakottanut aiempaa tiukempiin kantoihin, josta kevään 2010 kriisi Luthersäätiön piispanimitysten kanssa on hyvä esimerkki. Vaikuttaa siltä, että suomalaisen luterilaisuuden sisäkirkollinen suvaitsevaisuus on koitteilla.

Osana yleisempää globaalin liikkuvuuden kasvua myös maahanmuutto Suomeen on noussut. Vaikka kristityt ovat maahanmuuttajien selkeä enemmistö, niin muslimimuuttajat ovat vähitellen tulleet huomion keskiöön, kuten muissakin Euroopan maissa. Jos Salman Rushdie vuonna 1989 saama fatwa *Saatanalliset säkeet* -kirjasta herätti eurooppalaiset muslimien läsnäoloon Euroopassa, niin syyskuun 2001 terrori-iskut ja tanskalaiset Mohammad-pilakuvat keväällä 2006 nostivat puheet sivilisaatioiden törmäyksestä pysyvästi etusivuille. Islam on nostanut pinnalle uskontojen väliset suhteet ja uskonnon merkityksen maahanmuuttajien kotoutumiselle.¹³ Suomalaisen monikulttuurisuuspolitiikan pyrkimys kulttuurin ylläpitoon ja sitä varten luodut rakenteet tukevat uskonnon nousua poliittiselle agendalle laajemminkin, vaikka se tuskin on ollut politiikan alkuperäinen tarkoitus.

1990- ja 2000-luvuilla kasvanut uskonnollinen monimuotoisuus sisältää siis useita eri elementtejä, jotka kukin vaikuttavat tahoillansa. Yhteistä niille on uskonnon aikaisempaa julkisempi rooli ja uskonnollisten kysymysten valuminen muille elämänalueille. Vaikka luterilaisuus yhä luo suomalaisen uskonnollisuuden selkärangan, niin on huomattava, että uskonnollisesti aktiivisimmasta väestöstä (14 prosenttia vuonna 2000) lähes kolmannes on muita kuin luterilaisia.¹⁴ Tämä siitä huolimatta, että neljä viidestä suomalaisesta edelleen kuuluu kirkkoon. Uskontokunnan jäsenyys

ei siis kerro kaikkea yksityisen henkilön saatikka kokonaisen kansankunnan uskonnollisesta arvomaailmasta.

Onko maallistumisen aika ohitse?

Luterilaisen kirkon muutosta voidaan tarkastella sen identiteetin kautta, josta lainsäädännölliset ja muut olosuhteiden muutokset kertovat vain osatotuuden. Ruotsin ja Venäjän vallan aikainen *valtiokirkollisuus* muuttui kansallisromantiikan ja sotakokemusten myötä ajatukseksi *kansankirkosta*. Kansankirkko edusti kansakunnan moraalista ja henkistä yhteisöllisyyttä, joka sopi hyvin paternalistisen hyvinvointivaltion eetokseen.

1980-luvulla alkanut suomalaisen yhteiskunnan markkinaistuminen ja kansainvälistyminen on ajamassa kirkkoa uusiin asemiin, joka tiivistyy pohdintaan kirkosta *kansalaisyhteiskunnan* äänenä ja yleisenä eettisenä toimijana. Samalla kirkko on asettunut entistä enemmän julkisuuden valokeilaan ja kansankirkollinen tyyli sulattaa erilaisuus osaksi kokonaisuutta on aikaisempaa vaikeampaa. Tämä identiteetti-projekti on vielä kesken, mutta sidoksen valtioltaan vähitellen heikentyessä kirkko tarvitsee uuden identiteetin, joka mahdollistaa moniarvoistumisen hyväksymisen ja aktiivisen roolin yhtenä yhteiskunnallisena toimijana muiden joukossa.¹⁵

Jyri Komulaisen ja Mika Vähäkankaan toimittama *Luterilaisen Suomen loppu?* -puheenvuoro ennustaa luterilaisen yhteiskulttuurin olevan mennyttä, ja että kirkon tulee hakea paikkansa uudelleen. Onko näin, sitä emme tiedä, mutta sen sijaan on selvää, että Suomi ei ole yksin uskonnollisten muutostensa kanssa. Mistä oikein on kysymys?

Uskonnon yhteiskunnallinen analyysi on nostanut esiin lukuisia trendejä, joilla on globaalit juuret, ja jotka ilmenevät hieman eri tavoin eri länsimaissa. Näitä ovat maallistumisen jatkuminen, uskonnollisen monimuotoisuuden kasvu, uskonnon markkinaistu-

minen ja uskonnon politisoituminen. Nämä murrokset vaikuttavat olevan keskenään ristiriitaisia, vaikka ne eivät sitä välttämättä ole. Muutoksia on tulkittu eri tavoin, mutta niitä yhdistää pohdinta uskonnon julkisen aseman muutoksesta.¹⁶

Maallistuminen, eli sekularisaatio, ymmärretään nykyisin entistä selkeämmin perinteisen uskonnollisen auktoriteetin laskuna yhteiskunnan eri tasoilla, mutta ei silti uskonnon katoamisena. Tällä löytyy paljon tukea, ja sen merkkeinä voidaan nähdä uskontolainsäädännön liberalisoiminen, uskonnollisten yhteisöjen kirjon kasvu ja yksilön laajempi vapaus tuunata henkilökohtainen uskonnollinen elämänsä.

Uskonnollisen monimuotoisuuden kasvu liittyy toisaalta maallistumisen mukanaan tuomiin mahdollisuuksiin, mutta myös lisääntyneeseen globaaliin liikkuvuuteen ja maahanmuuttoon. Monimuotoisuuden seurauksena uskonnot tulevat entistä enemmän toisiinsa verrattaviksi, jonka seurauksena uskonnolliset rajalinjat muokataan uusiksi. Joka tapauksessa uskontojen kirjo kasvaa.

Uskonnon markkinaistuminen voidaan tulkita joko seurauksena yhteiskunnallisen sääntelyn vähenemisestä tai seurauksena uuden kapitalismin ”näkömättömän käden” ulottumisesta entistä laajemmalle. Yhteiskunnan yleinen markkinaistuminen tukee tätä kehitystä. Uskonnon politisoituminen puolestaan nostaa sen julkista merkitystä ja altistaa sen laajalle yhteiskunnalliselle keskustelulle. Tähän liittyvät kysymykset niin turvallisuudesta, sosiaalisesta koheesiosta kuin uskonnollisen toiminnan rajoittamisesta.

Vaikka sekularisaatioteoriat ovat edelleen monilta osiltaan käyttökelpoisia, niin yhä useampi tutkija etsii vaihtoehtoisia käsitteitä kuvaamaan nykyhetkeä. Puhe jälkikristillisyydestä¹⁷ ja postsekulaarista¹⁸ ovat tällaisia. Näitä yhdistää ajatus kristinuskon kulttuurisen hegemonian päätöksestä (*jälkikristillisuus*) tai kristillisen hegemonian paljastumisesta (*postsekulaari*) muuttuneessa yhteiskunnassa. Riippumatta teoreettisesta koulusta uudet ajattelijat

korostavat uskontojen asemaa kansalaisyhteiskunnan aktiivisina, yhteisöllisyyttä tuottavina kollektiivisina toimijoina.¹⁹ Näin ne uusintavat uusliberalistisen hallinnan diskurssia, jossa sosiaalivaltiion vastuu kollektiivista on siirretty joko yhteisöille tai yksittäisille ihmisille.²⁰ Tämän seurauksena uskonnollista yhteisöistä saattaa tulla jopa aikaisempaa tärkeämpiä niihin kuuluvien ihmisten elämässä.

Voimme siis todeta, että 2010-luvulle tultaessa Suomi on tullut uudella tavalla tietoiseksi kristillisestä, evankelis-luterilaisesta taustastaan, ja uskonnollisiin yhteisöihin kohdistuu uudenlaisia odotuksia. Kenties kirkon pyrkimykset määrittellä itsensä osaksi kansalaisyhteiskuntaa ovat osa tätä muutosta. Sen sijaan vähemmistöuskontojen asemaa kuvaa siirtymä marginaalista lähemmäksi yhteiskunnallisen toimijuuden keskiötä. Olisiko siis niin, että tasainen maallistuminen on johtanut uskonnon uuteen näkyvyyteen ja samalla uskonnollisten markkinoiden syntyyn?

Mikäli uskontojen uusi julkinen rooli entisestään vahvistuu, niin silloin myös niihin liittyvät intohimot kasvavat. Ilmiöön kriittisesti suhtautuva uusateismi on saanut paljon palstatilaa, ja sen oppi-isät ovat uusia uskonnonvastaisuuden ikoneja. Tässä vaiheessa on tosin vielä epäselvää minkälaiseksi uskontojen rooli tulee muokkautumaan, koska globalisaation myötä kansallisvaltioiden toimintaedellytykset ovat muuttuneet. Samalla kansakuntien kyky ohjata niitä koskevia prosesseja on heikentynyt. Voinemme olla varmoja ainoastaan siitä, että uskonto on taas valokeilassa.

Uskontotilanteen muutos ja suomalaisten suhtautuminen eri uskontoihin

Kimmo Ketola

Johdanto

Parin viimeisen vuosikymmenen aikana uskonnollinen moninaisuus Suomessa on lisääntynyt merkittävästi. Pelkästään uskonnollisia yhdyskuntia on rekisteröity vuoden 1990 jälkeen enemmän kuin siihen asti oli rekisteröity yhteensä. Tuolloin Suomessa oli vain vajaa kolmekymmentä rekisteröityä uskonnollista yhdyskuntaa, kun vuoden 2009 lopussa niitä oli yli 70. Erityisesti maahanmuuton vaikutus näkyy tässä kehityksessä, sillä merkittävä osa uusista yhdyskunnista on syntynyt palvelemaan erilaisten kielellisten ja kansallisten ryhmien uskonnollisia tarpeita.

Suomeen on rantautunut myös suuri määrä uskonnollisia virtauksia ja yhteisöjä, jotka suuntaavat sanomansa kantaväestölle. Nämä yhteisöt eivät välttämättä halua rekisteröityä virallisesti uskonnollisiksi yhdyskunniksi, vaan ne toimivat usein rekisteröityinä yhdistyksinä. Monille on ominaista matalan kynnyksen strategia – niiden hengellinen sanoma on tarkoitettu kenelle tahansa, uskonnosta riippumatta. Vaikka useimmat uusista yhteistöistä ovat

jääneet varsin pieniksi, uskonnollisen tarjonnan voimakas lisääntyminen kertoo suomalaisten elävän uskonnollisesti uudenaikaisessa tilanteessa, jossa maailmanlaajuiset uskonnolliset vaikutteet ja virtaukset leviävät yhä nopeammin. Globalisaatio yhdistetään usein taloudellisiin tekijöihin, mutta yhtä hyvin voidaan puhua globalisaatiosta katsomusten ja kulttuurien alueella. Maailma on kutistunut myös uskonnollisten vaikutteiden suhteen.

Vaikka moniin Euroopan maihin verrattuna uskonnollinen moninaisuus on Suomessa vielä vähäistä, suomalaistenkin on yhä vaikeampi välttyä vieraiden uskontojen kohtaamisesta syntyviltä haasteilta. Tässä artikkelissa tarkastellaan Suomen uskontotilanteen viimeaikaisinta kehitystä ja erityisesti sitä, millä tavoin uskonnollisen tilanteen muutokset ovat heijastuneet ihmisten eri uskontoja koskeviin asenteisiin. Kuinka suomalaiset suhtautuvat erilaisiin uskontoihin? Onko suhtautumistavoissa nähtävissä muutoksia viimeisten parin vuosikymmenen ajalta? Näitä kysymyksiä lähestytään kyselyaineistojen tuottaman tiedon pohjalta. Kirkon tutkimuskeskus on teettänyt 1980-luvulta lähtien useita kyselytutkimuksia, joissa on kartoitettu suomalaisten mielikuvia eri uskonnoista. Näiden aineistojen kautta voidaan arvioida suomalaista uskonnollista asenneilmapiiriä ja valmiutta vieraan kohtaamiseen.¹

Uskontotilanteen muutoksia

Uskonnollisten yhteisöjen jäsentilastoilla mitattuna Suomi on edelleen uskonnollisesti varsin yhtenäinen maa. Vuoden 2009 lopussa evankelisluterilaiseen kirkkoon kuului vajaa 80 prosenttia suomalaisista. Kirkosta eroaminen on kuitenkin lisääntynyt ja kahdeskymmenessä vuodessa kirkkoon kuuluvien osuus on pudonnut noin kahdeksan prosenttiyksikköä (ks. taulukko 1). Kirkosta eroamisen seurauksena eniten kasvua on tapahtunut niiden osuudessa, jotka eivät kuulu mihinkään uskonnolliseen yhdyskuntaan. Tutki-

musten mukaan toisenlaista uskonnollista yhteisöä itselleen etsiviä on eroajista vain noin joka kymmenes.² Heistäkin todennäköisesti vain harva todella päätyy jonkun muun uskonnollisen yhteisön jäseneksi. Niinpä kaikkiin uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumattomien osuus on kasvanut 1980-luvun lopun vajaan kymmenestä prosentista noin 18 prosenttiin.

Ortodoksikirkon jäsenosuus on pysynyt suhteellisen vakaana (noin 1 %) ja muihin uskonnollisiin yhdyskuntiin kuuluvien osuus on kasvanut noin puoleentoista prosenttiin väestöstä. Jäsenytilastot antavat kuitenkin sikäli harhaanjohtavan kuvan tilanteesta, että läheskään kaikki eri uskontoja harjoittavat ihmiset eivät kuulu kansankirkkoihin tai rekisteröityihin uskonnollisiin yhdyskuntiin. Esimerkiksi ensimmäisen polven maahanmuuttajamuslimeja arvioidaan tällä hetkellä olevan Suomessa noin 45 000³, mutta islamilaisiin yhdyskuntiin heistä kuuluu alle 10 000. Myös helluntailiike, joka on kansankirkkojen jälkeen suurin kristillinen yhteisö Suomessa, on järjestäytynyt valtakunnalliseksi Suomen helluntaikirkoksi vasta vuonna 2002 (rekisteröity 2003). Vaikka helluntaiseurakuntien kastettuja jäseniä on Suomessa yli 45 000, heistäkin vain noin 5 500 on liittynyt Suomen helluntaikirkkoon (ks. taulukko 2).

Taulukko 1. Suomalaisten jäsenyys kansankirkoissa ja rekisteröidyissä uskonnollisissa yhdyskunnissa vuoden lopussa 1989–2009

	1989	%	1999	%	2009	%
Evangelis-luterilainen kirkko	4 381 704	88,1	4 406 513	85,2	4 273 425	79,9
Suomen ortodoksinen kirkko	52 646	1,1	55 256	1,1	58 539	1,1
Muut uskonnolliset yhdyskunnat	45 700	0,9	56 943	1,1	74 133	1,4
Usk. yhdyskuntiin kuulumattomat	494 159	9,9	652 590	12,6	945 330	17,7
Koko väestö	4 974 383¹	100	5 171 302	100	5 351 427	100

Lähteet: Suomen tilastollinen vuosikirja 1991; 2000; Tilastokeskus.
¹ Luku sisältää 174 henkilöä, joiden jäsenyys on tuntematon.

Taulukko 2. Viralliset jäsenmäärät suurimmissa rekisteröidyissä uskonnollisissa yhdyskunnissa vuoden lopussa 1989–2009

	1989	1999	2009	Muutos
Jehovan todistajat	12 187	18 592	19 142	+57 %
Suomen Vapaakirkko & Missionskyrkan i Finland	12 090	13 433	14 292	+18 %
Katolinen Kirkko Suomessa	4 012	7 043	10 090	+151 %
Islamilaiset yhteisöt	803	1 096	8 230	+925 %
Suomen Adventtikirkko & Finlands svenska adventkyrka	4 779	4 406	3 688	-23 %
Suomen helluntaikirkko & Finlands svenska pingstsamfund	-	-	5 440	
MAP-kirkko	2 829	3 287	3 239	+14 %
Suomen Baptistikirkko & Finlands svenska baptistsamfund	2 570	2 440	2 372	-8 %
Muut ortodoksit	799	1 032	2 226	+179 %
Suomen metodistikirkko & Finlands svenska metodistkyrka	1 313	1 278	1 301	-1 %
Juutalaisseurakunnat	990	1 165	1 236	+25 %
Muut	3 382	3 171	2 877	

Lähteet: Suomen tilastollinen vuosikirja 1991; 2000; Tilastokeskus.

Uskonnollisten vähemmistöjen jäsenmääräkehitys kertoo joka tapauksessa maahanmuuton voimakkaasta vaikutuksesta Suomen uskonnollisen kartan jäsentymiseen. Eniten kasvaneita ovat ne yhteisöt, jotka saavat uusia jäseniä maahanmuuttajista – muslimien ohella tällaisia ovat katolinen kirkko sekä Moskovan patriarkaatin alaisuudessa toimivat ortodoksiyhteisöt. Katolisen kirkon jäsenistä noin puolet on ulkomaalaistaustaisia ja Moskovan patriarkaatin alaisuuteen kuuluvat ortodoksiseturakunnat ovat saaneet uusia jäseniä venäläisistä maahanmuuttajista.

Suomalaisten siirtyminen yhteisöstä toiseen ei näy yhteisöjen jäsenmääräkehityksessä läheskään samassa mitassa. Se ei kuitenkaan tarkoita, ettei heidän uskonnollisuudessaan tapahtuisi muutosta. Monet eurooppalaista uskonnollisuutta kartoittaneet tutki-

mukset ovat osoittaneet, että uudenlainen uskonnollisuus ei välttämättä kanavoidu perinteisten uskonnollisten yhteisöjen piirissä tapahtuvaan osallistumiseen. Nousevassa uskonnollisuudessa on pikemminkin instituutiota kaihtavia piirteitä, kuten opillinen relativistisuus, yhteisöllinen sitoutumattomuus sekä uskonnonharrituksen privatisoituminen.⁴ Uskontotilanteen muutosten sekä uskonnollisuuden taustalla vaikuttavien asennemuutosten voidaan kuitenkin odottaa näkyvän siinä, kuinka eri uskontoihin Suomessa suhtaudutaan.

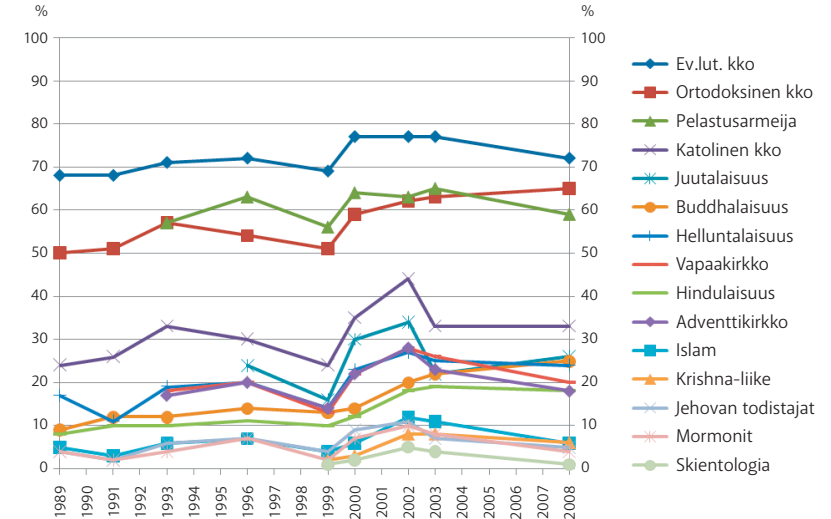
Uskontoja koskevat mielikuvat

Valtaosa suomalaisista suhtautuu myönteisesti eri uskontojen mahdollisuuksiin toimia Suomessa. Kyselytutkimusten mukaan suurin osa suomalaisista suhtautuu uskontoihin kunnioittavasti ja kannattaa eri uskonnollisten yhteisöjen yhdenvertaisia oikeuksia. Vuoden 2008 ISSP-kyselyn mukaan lähes puolet (48 %) suomalaisista kannatti kaikkien uskonnollisten ryhmien yhtäläisiä oikeuksia ja yli kaksi kolmasosaa (68 %) oli samaa mieltä siitä, että kaikkia uskontoja tulee kunnioittaa. Vain noin joka seitsemäs (14 %) suomalainen vastusti kaikkien uskontojen kunnioittamista ja joka neljäs (25 %) kaikkien uskontojen yhtäläisiä oikeuksia. Näiden lukujen osalta suomalaiset eivät merkittävästi poikkea esimerkiksi muista pohjoismaalaisista.

Eri uskontoihin suhtaudutaan tästä huolimatta hyvin eri tavoin. Useissa kyselyissä on tiedusteltu, kuinka positiivisia tai negatiivisia mielikuvia vastaajilla oli erilaisista uskonnoista tai katsomuksista. Esimerkiksi vuoden 2008 ISSP -kyselyssä kaikkein positiivisimmin suhtauduttiin evankelisluterilaiseen kirkkoon, josta lähes kolmella neljästä (72 %) suomalaisesta oli myönteinen mielikuva. Kuitenkin lähes yhtä monilla oli myönteiset mielikuvat ortodokseista ja Pelastusarmeijan jäsenistä. Nämä kolme uskontoa muodostavat ai-

van oman ryhmänsä positiivisten mielikuvien osalta, sillä kaikkien muiden uskonnollisten ryhmien kohdalla myönteisten mielikuvien osuus jäi alle kolmasosaan vastaajista (ks. kuvio 1).

Kuvio 1. Niiden suomalaisten osuudet, joilla on myönteinen mielikuva eri uskonnoista, 1989–2008

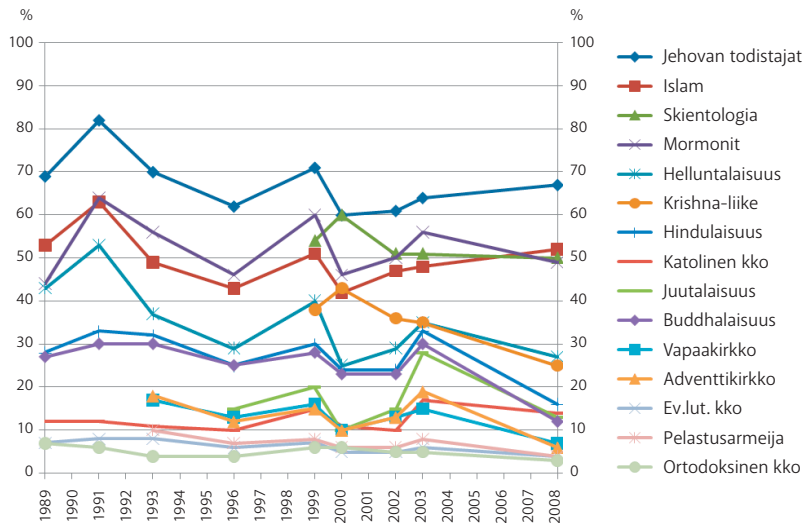


Myönteisten mielikuvien osalta keskiryhmän uskontoihin kuului suuret ja yleisesti tunnetut uskontoperinteet kuten juutalaisuus, buddhalaisuus ja hindulaisuus sekä pidempään maassa vaikuttaneet vähemmistökirkot kuten katolinen kirkko, helluntalaisuus, Vapaakirkko ja Adventtikirkko. Myönteinen mielikuva näistä uskonnoista oli noin viidesosasta noin kolmannekseen suomalaisista. Kuitenkin monien tähän ryhmään kuuluvien uskontojen kohdalla lähes kaksi viidestä ei osannut sanoa kantaansa. Kyseiset uskonnot ovat siis suurelle osalle kuitenkin sen verran vieraita, ettei niistä kyetty muodostamaan selkeää mielikuvaa. Monet Suo-

messä pitkään toimineet kristilliset vähemmistökirkot eivät tässä suhteessa poikenneet juurikaan esimerkiksi hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta.

Oman ryhmänsä muodostivat sellaiset uskonnot, joista alle kymmenesosalla suomalaisista on myönteinen mielikuva. Tähän ryhmään kuuluivat esimerkiksi skientologit, MAP-kirkko⁵, Jehovan todistajat, Krishna-liike ja islam, joiden kohdalla myönteisten mielikuvien osuudet vaihtelivat yhden ja kuuden prosentin välillä. Krishna-liikettä lukuun ottamatta nämä uskonnot muodostivat aivan oman ryhmänsä myös kielteisten mielikuvien runsaan osuuden takia (ks. kuvio 2). Noin puolella suomalaisista oli näistä uskonnoista kielteinen mielikuva. Kaikkein kielteisimmin suomalaiset suhtautuivat Jehovan todistajiin, joiden kohdalla kielteisten mielikuvien osuus kohosi 64 prosenttiin.

Kuvio 2. Niiden suomalaisten osuudet, joilla on kielteinen mielikuva eri uskonnoista, 1989–2008



On varsin erikoista, että islamiin suhtaudutaan yhtä kielteisesti kuin moniin valtavirrasta poikkeaviin pieniin ja stigmatisoituihin yhteisöihin, kuten Jehovan todistajiin tai skientologeihin. Suurena uskontoperinteenä islamin olettaisi kuuluvan keskiryhmän uskontoihin muiden vieraampien uskontojen rinnalle. Silti suomalaisilla on islamista poikkeuksellisen negatiivinen kuva. Syyt islamia koskevien mielikuvien erityisyydelle eivät kuitenkaan ole täysin ilmeiset, vaan tekijöitä voidaan jäljittää ainakin kolmelta suunnalta. Kielteinen islam-kuva voi ensinnäkin johtua islamin julkisuusku- vasta. Toiseksi se voi johtua islamin yhdistymisestä maahanmuut- tajiin, jolloin kielteiset asenteet maahanmuuttoa kohtaan heijastu- vat islamiin. Kolmanneksi syy voi piillä islamin omassa luonteessa yhdistettynä suomalaisten yleisempiin uskontoasenteisiin. Luulta- vimmin jokainen näistä tekijöistä vaikuttaa vähintään jonkun ver- ran suomalaisten islam-kuvaan.

Teemu Taira on argumentoinut suomalaisen sanomalehtikir- joittelun perusteella, että islamin julkisuuskuva on ollut pitkään sidoksissa suomalais-länsimaisen identiteetin määrittelyn kanssa.⁶ Islamista on siten julkisuudessa ylläpidetty kuvaa, jossa sitä mää- rittävät länsimaisten ihanteiden vastakohdat: kehittymättömyys, pysähtyneisyys, takapajuisuus ja epädemokraattisuus. Lisäksi uu- tisoinnissa islam ja muslimit on pitkään esitetty suureksi osaksi erilaisten konfliktien yhteydessä, usein jopa niiden aiheuttajana.⁷ Muiden uskontojen ohella kielteisten mielikuvien osuudessa voi- daan havaita laskeva trendi vuoteen 2000 saakka, jonka jälkeen kielteisyys on jälleen lähtenyt lisääntymään islamin kohdalla. Tämä saattaa olla osoitus siitä, että vuoden 2001 terrori-iskujen jälkeen islamia on alettu lisääntyvässä määrin liittää terrorismiin ja fun- damentalismiin.⁸ Toisaalta 1990-luvulta lähtien maahanmuuttajat ovat assosioituneet vahvasti juuri muslimienemmistöisestä maas- ta tulleisiin. Siten kielteisten mielikuvien lisääntyminen viimeisen

vuosikymmenen aikana saattaa olla myös osoitus samaan aikaan vilkastuneesta maahanmuuttokeskustelusta.

Käsillä olevan aineiston pohjalta voidaan myös pohtia sen yksinkertaisen seikan merkitystä, että islamiin kuuluu määrättyjen elämäntapaa koskevien ohjeiden noudattaminen arkielämässä. Vähemmistöuskontona ollessaan islam tulee edellyttäneeksi muslimeilta valtavirran kulttuurista poikkeavien käyttäytymisnormien noudattamista hyvin samaan tapaan kuin kristilliset lahko-tyyppin uskonnot kuten Jehovan todistajat ja MAP-kirkko, joihin myös suhtaudutaan hyvin negatiivisesti. Kuviosta 2 voidaan havaita, että Islam-mielikuvien kehitys näyttää joka tapauksessa kulkevan käsi kädessä varsinkin Jehovan todistajia koskevien mielikuvien kanssa.

ISSP-kyselyyn perustuvat muutkin havainnot osoittavat, että suomalaiset suhtautuvat keskimäärin hyvin negatiivisesti voimakaisiin uskonilmauksiin. Esimerkiksi lähes kaksi viidesosaa (79 %) suomalaisista oli samaa mieltä siitä, että ”ihmiset, joilla on erittäin voimakkaita uskonnollisia käsityksiä, ovat usein liian suvaitsemattomia muita kohtaan”. Uskontokriittisten asenteiden yleisyydestä kertoo sekin, että 63 prosenttia suomalaisista oli samaa mieltä väitteestä, jonka mukaan ”uskonnot saavat yleisesti ottaen aikaan enemmän konflikteja kuin rauhaa”, kun vastaavasti vain 13 prosenttia suomalaisista oli väittämästä eri mieltä.

Suomalaisten islamia koskevien negatiivisten mielikuvien taustalla ei siis niinkään ole islamin vieraus uskontona, vaan se, että se edustaa voimakasta uskonnollisuutta, jonka ei katsota sopivan yhteen länsimaisten ihanteiden kanssa. Suomalaiset suosivat varsin laimeaa uskonnollisuuden ilmaisua. Uskontoihin suhtaudutaan positiivisesti niin kauan kuin ne eivät näy julkisuudessa eivätkä vaikuta arkielämään. Tätä vahvistavat havainnot suomalaisten uskontoteologisista käsityksistä. Vain joka kymmenes (10 %) suomalainen oli sitä mieltä, että totuus löytyy vain yhdestä uskonnosta.

Toisaalta myöskään niitä, jotka ajattelevat kaikkien uskontojen olevan pääsääntöisesti erehdystä, oli varsin vähän, vain 14 prosenttia. Sen sijaan yli kolme neljäsosaa (77 %) suomalaisista ajatteli inkluusiivisesti, että perustotuuksia löytyy monista uskonnoista.⁹

Kuvioiden 1 ja 2 perusteella voidaan myös havaita, että lähes kaikkien uskontojen kohdalla mielikuvat ovat viimeisten parin vuosikymmenen aikana muuttuneet hivenen myönteisemmiksi. Joidenkin uskontojen kohdalla kielteiset mielikuvat olivat vähentyneet varsin merkittävästi. Ilmeisin muutos on tapahtunut heluntailaisuuden kohdalla, sillä se kuului vielä 1980-luvulla selvästi samaan ryhmään muiden hyvin stigmatisoitujen yhteisöjen kanssa. Kielteisesti suhtautuvien osuus kuitenkin laski parissa vuosikymmenessä 16 prosenttiyksikköä. Myös Krishna-liike oli vielä 2000-luvun vaihteessa selvästi lähempänä stigmatisoituja ryhmiä kuin muita uskontoja. Kielteisesti suhtautuvien osuus putosi kuitenkin alle kymmenessä vuodessa 13 prosenttiyksikköä. Vuonna 2008 enää noin neljäsosalla suomalaisista oli kielteinen mielikuva Krishna-liikkeestä.

Silmiinpistävän paljon myönteisemmiksi mielikuvat olivat muuttuneet ortodoksikirkon ja buddhalaisuuden kohdalla. Ortodoksikirkon kohdalla myönteisten mielikuvien osuus oli kasvanut 15 prosenttiyksikköä ja buddhalaisuuden kohdalla 16 prosenttiyksikköä. Myös hindulaisuuden kohdalla myönteisten mielikuvien osuus oli lisääntynyt kymmenellä prosenttiyksiköllä. On kiinnostavaa pohtia syitä myönteisten mielikuvien poikkeuksellisen selvään lisääntymiseen juuri näiden uskontojen kohdalla. Buddhalaisuus on ollut Tiibetin tilanteen ja Dalai-laman ansiosta paljon julkisuudessa 1990-luvulta lähtien, joten median rooli tässäkin lienee ilmeinen. Kyseessä on myös hyvin yksilökeskeinen uskonto, jolle on ominaista voimakas panostus yksilölliseen hengelliseen harjoitukseen, meditaatioon. Oletettavasti myös ortodoksista kirkkoa koskeviin myönteisiin mielikuviin vaikuttaa sen piirissä harjoitettu

askeesi ja mystiikka. Suomessa ortodoksinen kirkko ei ole myöskään esiintynyt poliittisesti ja yhteiskunnallisesti konservatiivisena toimijana, toisin kuin esimerkiksi Venäjällä.

Mistä uskontoasenteet kumpuavat?

Edellä esitetyt havainnot osoittavat, että suomalaisten asenteet vieraita ja uusia uskontoja kohtaan ovat hitaasti mutta varsin johdonmukaisesti muuttuneet myönteisemmiksi samaan aikaan kun kosketuspinta niihin on lisääntynyt. Kasvava tietoisuus vieraista uskonnoista ja niiden läsnäolosta Suomessa eivät siten näytä siinä johtavan asenteiden jyrkkemiseen. Moniin uskontoihin suhtautuminen on myös pysynyt hyvin vakaana koko tarkasteltavan ajanjakson ajan. Suhtautuminen evankelisluterilaiseen kirkkoon on pysynyt hämmästyttävän vakaana huolimatta kirkosta eroamisen kiihtymisestä. Myös aiemmat tutkimukset ovat osoittaneet, että kirkosta eroamista ei voida suoraviivaisesti tulkita kirkkoon kohdistuvana kriittisyytenä. Kyse on pikemminkin henkilökohtaisen relevanssin puutteesta. Kun kirkkoa ei koeta henkilökohtaisella tasolla läheiseksi, jäsenyydelle ei koeta olevan perusteita vaikka asenne kirkkoa kohtaan ei olisi erityisen kielteinen.¹⁰

Eniten kysymyksiä herättää islamia kohtaan tunnettu kielteisyys. Se ei näytä kumpuavan suoranaisesti uskonnolliselta pohjalta – toisin sanoen kristillisistä ennakkoluuloista muita uskontoja kohtaan. Mikäli kyseessä olisivat vain uskonnolliset ennakkoluulot, niitä tunnettaisiin todennäköisesti myös buddhalaisuutta ja hindulaisuutta kohtaan. Islamiin kohdistuvien asenteiden erityisyys kertoo, että kyseessä on todennäköisesti suuressa määrin aivan maalliselta pohjalta nouseva ennakkoluuloisuus voimakasta ja näkyvää uskonnollisuutta kohtaan. Tästä kertoo sekin, että myös moniin voimakasta sitoutumista edellyttäviin kristillisiin yhteisöihin ja herätysliikkeisiin suhtaudutaan usein yhtä suurella epäluu-

lolla. Median ansiosta islam voidaan myös nähdä liioitellun ankaraana ja länsimaisiin arvoihin yhteen sopimattomana uskontona.

Myönteisten asenteiden taustalla puolestaan voidaan nähdä yleisinhimillisiä ja humaaneja arvoja. Heikompiosaisia palvelevia uskontoja arvostetaan. Auttamistyöhön panostamisen ansios- ta jopa pienet uskonnolliset vähemmistöt, kuten Pelastusarmeija, voivat yltää kansankirkkojen tasolle myönteisten mielikuvien osuudessa. Tämä vastaa pitkälti muiden aineistojen antamaa kuvaa suomalaisten uskonnollisuuden luonteesta. Gallup Ecclesiastica 2007 -kyselyn mukaan yli kaksi kolmasosaa (69 %) suomalaisista toivoo kirkolta, että sen pitäisi ennen kaikkea keskittyä heikompiosaisten auttamiseen. Yli puolet toivoo myös enemmän jäseniään kuuntelevaa, rohkeammin uudistuvaa ja suvaitsevaisempaa kirkkoa.¹¹ Suomalaiset näyttävät arvostavan uskonnoissa humaniutta ja nöyrää ihmisten palvelemista, mikä ei vahvasti luterilaisessa maassa ole mitenkään yllättävää.

Uskontojen tasa-arvon mahdollisuudet

Juha Sihvola

Analyttisen perinteen mukaisessa liberalistisessa yhteiskuntafilosofiassa on laajasti pohdittu uskontojen ja vakaumusten tasa-arvoa koskevia kysymyksiä. Tärkeimpiin puheenvuoroihin kuuluu näkemys, jonka yhdysvaltalainen yhteiskuntafilosofi John Rawls (1921–2002) esitti teoksessa *Political Liberalism* (1993, laajennettu laitos 2005). Poliittisen liberalismien teoria antaa hyvät lähtökohdat pohtia uskonnollisten ja ei-uskonnollisten katsomusten tasaveroista kohtelua moniarvoisissa ja monikulttuurisissa yhteiskunnissa.

Rawlsin ajattelua voidaan tulkita ja kehittää kahteen eri suuntaan. Toisen mukaan uskonnot pyritään siirtämään kokonaan julkisesta poliittisesta elämästä kansalaisyhteiskuntaan. Toisessa ajatellaan, että uskonnot ja vakaumukset saavat näkyä myös julkisessa elämässä ja niiden pohjalta voidaan keskustella poliittisista kysymyksistä, kunhan ne kunnioittavat toisiaan eikä julkinen valta suosi mitään niistä. Puolustan tässä jälkimmäistä tulkintalinjaa tulevassa kirjassani *Maailmankansalaisen uskonto* (Otava 2011) yksityiskohtaisemmin käsittelemäni aineiston pohjalta.

Moniarvoisuus, vakaumukset ja politiikka

Rawlsin mukaan modernit demokraattiset yhteiskunnat ovat peruuttamattomasti moniarvoisia. Kansalaisilla on keskenään ris-

tiriitaisia elämäkatsomuksia (engl. *comprehensive doctrines*), osa uskonnollisia, osa ei-uskonnollisia. Katsomusten perusteista ei päästä yksimielisyyteen, vaan ne on jätettävä kullekin oman omantuntonsa pohjalta harkittaviksi. Vaikka ihmiset tarkastelevat maailmaa omien arvojensa ja katsomustensa pohjalta, järjestellisten elämäkatsomusten edustajat voivat lähtökohtiensa eroista huolimatta saavuttaa niin sanotun limittäisen yksimielisyyden (engl. *overlapping consensus*) poliittisista periaatteista, joita he tarvitsevat keskinäisten suhteidensa järjestämiseksi.

Poliittisen liberalismien kannattajilla on erilaisia näkemyksiä siitä, mitä järjestellisten katsomusten edustajien yksimielisesti hyväksymisiin poliittisiin periaatteisiin sisältyy. Järjellisen katsomuksen vähimmäisehto on kaikkien kansalaisten poliittisen tasa-arvon tunnustaminen. Lisäksi tavallisesti ajatellaan, että poliittisen järjestelmän tulee kohdella kaikkia järjestellisiä katsomuksia tasapuolisesti ja sallia mahdollisimman laaja katsomuksia koskeva oman-tunnonvapaus.

Mielipiteet vaihtelevat siitä, mitä julkisen vallan on tehtävä poliittisen ja katsomuksellisen tasa-arvon toteuttamiseksi. Intialais-syntyinen taloustieteilijä-filosofi Amartya Sen ja yhdysvaltalainen filosofi Martha Nussbaum ovat kehittäneet osittain Rawlsin ajatusten pohjalta yhteiskuntafilosofista näkemystä, jota kutsutaan toimintakyky menetelmäksi (engl. *capabilities approach*). Siinä kansalaisten poliittinen tasa-arvo tulkitaan vahvasti. Se edellyttää, että kaikilla kansalaisilla on reilu mahdollisuus kehittää inhimillisiä peruskysyjä, jotka liittyvät muun muassa ajatteluun, mielikuvitukseen, tunteisiin, ruumiinkysyihin, ihmissuhteisiin, yhteiskunnan kehittämiseen, mielekkääseen työhön ja vapaa-aikaan, luontosuhteeseen ja omaksi koettuun elämäntapaan.

Poliittisissa liberalismissa erotetaan toisistaan järjestelliset (engl. *reasonable*) ja järjenvastaiset (engl. *unreasonable*) elämäkatsomo-

mukset. Järjellisiä katsomuksia on suvaittava ja jopa kunnioitettava, järjenvastaisia ei. Katsomus on järjenvastainen, jos se ei tunnusta poliittista tasa-arvoa, vaan rajoittaa sitä sukupuolen, uskonnon, etnisen taustan tai muun vastaavan tekijän perusteella. Katsomuksen järjellisyttä ei poliittisen liberalismiin tarkoittamassa mielessä kumoa se, että siihen politiikan ulkopuolella sisältyy järjettömältä vaikuttavia piirteitä. Fundamentalistisia uskontoja tai astrologiaan uskoviin ja hippien yhteisöjä on suvaittava järjellisinä, jos ne eivät rajoita jäsentensä tai muiden täysivaltaisuutta kansalaisina.

Poliittisen liberalismiin moniarvoisuus on myös sitä, että kaikki eivät ole liberaaleja elämäntutkimuksen tasolla eivätkä arvosta yksilönvapauksia, henkilökohtaista autonomiaa ja kriittistä järjen käyttöä. Monet päinvastoin haluavat sitoutua yhteisöihin ja katsomuksiin, joissa yksilön edellytetään mukautuvan perinteiden ja auktoriteettien osoittamaan asemaan. Perinteisiin ja auktoriteetteihin sitoutuneita katsomuksia on kuitenkin suvaittava ja kunnioitettava, mikäli ne hyväksyvät poliittisen tasa-arvon ja tukevat yhteiskunnan kaikkien jäsenten mahdollisuutta toimia täysivaltaisina kansalaisina.

Poliittisessa liberalismissa ajatellaan, että julkisen vallan tulee toteuttaa mahdollisimman laajaa omantunnonvapautta siten, että kansalaiset voivat muodostaa uskonnollisia ja ei-uskonnollisia elämäntutkimuksia sekä toimia niiden mukaisesti yksilöinä ja kansalaisyhteiskunnan yhteisöissä. Omantunnonvapaus koskee kaikkia edellä tarkoitettussa laeassa mielessä järjellisiä katsomuksia. Sitä on sovellettava mahdollisimman joustavasti jopa sallimalla omantunnonsyistä poikkeuksia kaikkia kansalaisia koskeviin yleisiin sääntöihin. Uskonnollisista syistä tulisi sallia esimerkiksi poikkeuksia työajoista ja ammattiin kuuluvasta pukeutumisesta, ellei sen järjestäminen ole ylivoimaisen vaikeaa.

Omantunnonvapauden ja suvaitsevaisuuden ei tule olla rajattomia vaan niitä voidaan rajoittaa, jos siihen on pakottava intressi.

Sellaisen muodostaa uhka, joka kohdistuu kansalaisten tasa-arvoon, turvallisuuteen ja ihmisoikeuksiin. Järjenvastaisia katsomuksia voidaan tällöin paheksua tai äärimmäisissä tapauksissa vaarallisina kieltää. Tällaisia rajoituksia voidaan kohdistaa muun muassa terroristisia menetelmiä käyttäviin ja väkivaltaista kumousta ajaviin ryhmiin. Rajoitusten tulisi kuitenkin olla mahdollisimman vähäisiä. Jos järjenvastaiset katsomukset eivät muodosta yhteiskuntajärjestykselle välitöntä uhkaa, niiden kannattajien julkista toimintaa on usein parempi sietää kuin panna toimeen sanktioita. Varsinkin sananvapaudesta tulee pitää mahdollisimman pitkälle kiinni, vaikka senkin rajoittamiseen voi olla ääritapauksissa pakottava intressi.

Poliittisen liberalismiin mukaan julkisen vallan tulee olla tunnustuksetonta ja puolueetonta kaikkiin järjellisiin elämäntutkimuksiin nähden ja kohdella niitä tasapuolisesti. Yksimielisesti hyväksyttäviin poliittisiin periaatteisiin nähden järjestelmä ei sen sijaan ole puolueeton vaan positiivisessa mielessä tunnustuksellinen. Julkisen vallan tulee kasvattaa kaikissa kansalaisissa niitä ominaisuuksia ja luonteenpiirteitä, jotka saavat heidät puolustamaan ja tukemaan demokratiaa, poliittista tasa-arvoa ja jokaisen yhteiskunnan jäsenen reilua mahdollisuutta kehittää kykyjään ja elää omaksi kokemallaan tavalla hyvää inhimillistä elämää.

Poliittisen liberalismiin kaksi linjaa

On käyty paljon keskustelua siitä, mitä julkisen vallan tunnustuksettomuus ja puolueettomuus uskontoihin ja elämäntutkimuksiin nähden konkreettisesti edellyttää ja miten erityisesti uskonnon ja politiikan suhde tulisi ymmärtää. Yksi ääri vaihtoehto on Ranskassa noudatettu jyrkän tunnustuksettomuuden (ransk. *laïcité*) periaate. Siinä uskonto on pyritty rajaamaan julkisen elämän ulkopuolelle yksityisasiaksi. Tavoite on kieltää kaikki uskonnon ilmaukset

julkisissa instituutioissa. Ranskassa uskontoon vetoamista ei pidetä suotavana politiikassa ja julkinen tila on pyritty rauhoittamaan uskonnolta yksityiskohtaisin säädöksin.

Jyrkän tunnustuksettomuuden aate näyttää olevan vahvistumassa Euroopassa. Sen kiistanalaisimpia muotoja ovat huivilaeiksi kutsutut säädökset, joilla on rajoitettu uskonnollisten tunnusten käyttöä julkisissa kouluissa. Motiivina on ollut poliittiseen islamiin liitetty uskonnollisen konfliktin pelko, mutta monet pitävät huivien ja burkien käyttökieltoja kohtuuttomana syrjintänä, joka ei sovi yhteen omantunnonvapauden kanssa.

Englanninkielisen maailman yhteiskuntafilosofeista harvat ovat kannattaneet Ranskan mallin mukaista jyrkkää tunnustuksettomuutta, vaikka Rawlsinkin ajatuksia voidaan tulkita tähän suuntaan. Uskonnon ja poliittisen vallan suhteita pohtineen filosofin Robert Audin mukaan poliittinen moraalidellyttää, että päätökset tehdään sekulaaristen periaatteiden ja motiivien pohjalta, uskonnoista ja katsomuksista riippumatta. Kun uskonnolliset ihmiset osallistuvat poliittiseen keskusteluun, heidän tulisi sulkea pois vakaumuksensa ja motiivinsa ja pitäytyä perusteluihin, joiden pätevyyttä voidaan arvioida vakaumuksesta riippumatta. Sekulaarisesti muotoiltuja ajatuksia on Audin mielestä helpompi sovitella kuin uskonnollisia näkemyksiä, koska ”jumalten välinen taistelu on kuin vastustamattoman voiman törmäys liikkumattomaan kohteeseen”. Audin suosittamassa mallissa ollaan jo lähellä Ranskan *laïcité*-järjestelmää.

Kalvinistiteologi Nicholas Wolterstorff pitää Audin kantaa uskonnollisia ihmisiä syrjivänä. Hänen mielestään poliittista järjestelmää ei voida rakentaa uskonnoista riippumattomille periaatteille. Ei ole reilua sulkea uskontoa politiikan ulkopuolelle, koska monet pitävät velvollisuutenaan tehdä poliittiset päätöksensä uskontonsa pohjalta eikä siitä riippumatta. Poliittinen neutralismi näyttää asettavan uskovat ja uskonnottomat eriarvoiseen asemaan.

Uskovia vaaditaan perustelemaan ja motivoimaan päätöksensä vakaumuksestaan riippumatta, mutta samaa ei vaadita uskonnottomilta. Uskovien toimintaa siis rajoitetaan muita enemmän.

Wolterstorff ei pidä perusteltuna odottaa, että kaikki tai useimmat voisivat saavuttaa katsomuksista riippumattoman yksimielisyyden periaatteista, joiden varaan poliittinen järjestelmä rakentuu. Sen takia politiikassa hyväksyttävien perusteiden joukkoa ei pidä ahtaasti rajata vaan myös uskonnolliset näkökohdat on hyväksyttävä. Poliittiset ratkaisut ovat kompromisseja, joiden sisällön sanelee voimatasapaino eri vakaumusten kannattajien välillä.

Wolterstorffin argumentit merkitsevät Rawlsin perusajatuksen eli poliittisen neutraalisuuden hylkäämistä. Hän liittyy kritikoihin, joiden mielestä Rawlsin ajatus poliittisia periaatteita koskevasta elämäkatsomuksista riippumattomasta yksimielisyydestä on epärealistinen. On omantunnonkysymyksiä, joiden osalta valtio ei voi olla neutraali. On päätettävä, milloin abortti on sallittava, mutta tältä osin ihmisten vakaumukset ovat jyrkästi ristiriitaisia keskenään eikä järjellisten katsomusten yksimielisyyttä asiasta voida helposti saavuttaa. On tyydyttävä siihen, että asiasta päätetään poliittisen voimatasapainon mukaisesti.

Lisäksi eräät Rawlsin kritikot epäilevät, että poliittisen liberalismiin neutralismi suosii systemaattisesti tietyn tyyppisiä katsomuksia. Rohkaistessaan yksilöllisiä valintoja, sosiaalista yhteistointimintaa ja liiketaloudellista tehokkuutta järjestelmä näyttää murentavan traditioihin ja auktoriteetteihin sitoutuneiden elämäntapojen perustaa. Voidaan kysyä, miksi konservatiiviset uskonnolliset ryhmät valitsisivat mieluummin poliittisen liberalismiin kuin teokratian, jos heillä olisi siihen mahdollisuus.

Saksalaisfilosofi Jürgen Habermas on tuoreissa kirjoituksissaan jatkanut Rawlsin, Audin ja Wolterstorffin avaamaa keskustelua. Hän hyväksyy Wolterstorffin argumentista sen, että uskonnollisten ilmaisujen rajaaminen pois poliittisesta keskustelusta ja jul-

kisesta tilasta on uskonnollisia syrjivää. Hän ei kuitenkaan luovu poliittisen neutraalisuuden ihanteesta. Erityisesti vähemmistöjen oikeudet joutuvat vaaraan, jos oikeudenmukaisuuden periaatteista päätetään poliittisten voimasuhdanteiden mukaisesti ja luovutaan järjestellisten toimijoiden yksimielisyyden tavoitteesta.

Habermasin mukaan on hyväksyttävää tuoda uskontoon vetoavia näkökohtia politiikkaan, mutta päätöksenteossa hyväksyttävää ovat vain sellaiset argumentit, jotka voidaan kääntää kaikkien uskontojen edustajien ja uskonnottomien hyväksymälle sekulaariselle kielelle. Vaatimusta poliittisen keskustelun uskonnollisen ja ei-uskonnollisen ulottuvuuden erottamisesta ei myöskään tule kohdistaa vain uskonnollisiin ihmisiin. Myös ei-uskonnollisilta ihmisiltä voidaan edellyttää suojelemaan uteliasta asennetta uskonnollisiin ilmaisuihin. Heidän tulisi etsiä niistä totuuksia, jotka olisi mahdollista kääntää uskonnoista riippumattomalle kielelle. Uskonnollisia ja uskonnottomia siis kehoitetaan keskinäiseen kunnioitukseen perustuvaan dialogiin, jonka tuloksena voidaan määrittää kaikkien rationaalisten toimijoiden hyväksyttävissä olevat poliittiset periaatteet.

Nussbaum on omantunnonvapautta ja uskontojen tasa-arvoa käsittelevässä laajassa teoksessaan *Liberty of Conscience* (2007) samoilla linjoilla kuin Habermas. Julkisen vallan tulee kohdella uskontoja ja elämäntapomerkkejä tasapuolisesti Yhdysvaltojen perustuslain omantunnonvapautta ja tunnustuksettomuutta korostavassa hengessä. Tunnustuksettomuus on kuitenkin eri asia kuin Ranskan järjestelmän ja monien uusateististen ajattelijoiden edustama uskonnonvastaisuus. Nussbaum suhtautuu toiveikkaasti uskontojen ja katsomusten väliseen suvaitsevaiseen ja keskinäisen kunnioituksen varaan rakentuvaan dialogiin.

Poliittinen liberalismi ja suomalaiset näköalat

Vakaumusten tasa-arvoa korostava poliittinen liberalismi soveltuu hyvin Yhdysvaltoihin, jossa on perinteisesti korostettu julkisen vallan ja uskontojen erillisyyttä toisistaan mutta jossa on samalla kansalaisyhteiskunnassa suhtauduttu uskonnollisuuteen pääsääntöisen suojelemaan. Voidaan pohtia, miten poliittisen liberalismien ajatukset soveltuvat niihin eurooppalaisiin yhteiskuntiin, joissa yhdellä uskonnolla on ylivoimaisesti hallitseva asema. Tällöin uskonnollisen tasa-arvon toteutuminen voi joutua uhanalaiseksi. Uskonnonvapaus on sinänsä hyvin taattu kaikissa länsimaissa, mutta monissa maissa vahvalla valtauskonnolla on näkyvä asema myös julkisessa vallassa ja poliittisessa järjestelmässä.

Suomessa evankelis-luterilaisella kirkolla on ollut ja on edelleen kulttuurisesti dominoiva asema, vaikka monet ovat huolestuneita kirkon jäsenmäärän laskusta. Toisaalta poliittista keskustelua käydään siitä, pitäisikö luterilaisen ja ortodoksisen kirkon jo kovasti ohentunut lainsäädännöllinen erityiskohtelu kokonaan poistaa. Voimassaolevan lainsäädännön (perusoikeussäädökset 1995, perustuslaki 1999 ja uskonnonvapauslaki 2003) linjaukset eivät kuitenkaan paljon poikkea poliittisen liberalismien periaatteista vaan omantunnonvapaus ja vakaumusten tasa-arvo tunnustetaan tärkeiksi tavoitteiksi. Uskonnon ja omantunnon vapaus on perustuslaissa turvattu ja samalla korostettu, että kenelläkään ei ole velvollisuutta osallistua omantuntonsa vastaisesti uskonnon harjoittamiseen.

Yksityiskohtien tasolla voidaan pohtia, toteutuuko uskontojen ja vakaumusten tasa-arvo Suomessa, vai sisältyykö lainsäädäntöön ja julkisen vallan toimintaan kohtuuttomasti luterilaista ja kenties myös ortodoksista kirkkoa suosivia piirteitä. Keskustelua herättäneitä kysymyksiä ovat kirkollisverotus ja yhteisövero, koulujen uskonnon ja katsomusaineiden opetus, teologian asema yliopistoissa,

jumalanpilkka ja sananvapaus sekä uskonnon rooli julkisissa seremonioissa.

Vakaumusten tasa-arvo on tärkeä teema maahanmuuttopolitiikan kannalta. Nopeasti lisääntyneeseen monikulttuuristumiseen liittyviä linjauksia on Suomessa tehty järkevissä poliittisen liberalismiin mukaisessa hengessä. Jännitteitä on pyritty ratkaisemaan joustavasti, kun maahanmuuttajien oikeus omaan kieleen, uskontoon ja kulttuuriin on tunnustettu. Samalla on kuitenkin pyritty integroimaan Suomeen asettuvia täysivaltaiseen kansalaisuuteen ja edellytetty myös heiltä kansalaisten tasa-arvon tunnustamista (muun muassa tyttöjen koulutukseen liittyvissä kysymyksissä). Suomi on poikennut monista Euroopan maista edukseen siinä, että uskonnolliseen pukeutumiseen on suhtauduttu suvaitsevaisesti ja huivilakeihin sortumatta. Sukupuolten tasa-arvoa on sen sijaan pyritty edistämään tavoilla, jotka sopivat yhteen sekä moniarvoisuuden että kansalaisten integraation kanssa.

Koulua voidaan tarkastella esimerkkinä uskontojen ja vakaumusten tasa-arvon ongelmista Suomessa. Uskonnonvapauslaki takaa koululaisille oikeuden oman uskonnon opetukseen, kunhan kunnan alueella syntyy vähintään kolmen oppilaan ryhmä. Järjestelmä on sinänsä uskontojen tasa-arvon kanssa yhteensopiva, mutta sen käytännön toteutusta on arvosteltu. Katsomusaineiden opetuksen eriyttäminen uskontojen ja vakaumusten perusteella on teema, jossa on mielipide-eroja myös katsomusten tasa-arvoa periaatteessa kannattavien välilläkin.

Voidaan pohtia, tarvittaisiinko uskontoihin ja vakaumuksiin nähden tunnustuksettomassa koulussa sellaista opetusta, jonka tehtävänä on kaikkia oppilaita katsomuksesta ja tunnustuksesta riippumatta koskeva moraalikasvatus. Edellytetäänhän poliittisessa liberalismissakin, että kaikkien on sitouduttava niihin kansalaisten poliittisesta tasa-arvosta johdettuihin arvoihin, joista oletetaan

päästävän yksimielisyyteen. Koulu ei ole tältä osin tunnustukseton vaan tunnustuksellinen ja kaikkia sitouttava.

Koulujen käytännöt eivät myöskään sisällä riittävästi uskonto-tietoa, jota pitäisi opettaa kaikille oppilaille vakaumuksesta riippumatta. Suomen, Euroopan tai maailman kulttuurin ymmärtäminen ei ole mahdollista ilman perehtymistä kristinuskon ja muiden uskontojen historiaan. Suomessa ja Euroopassa kristinuskon vaikutus yhteiskunnan, elämäntieteiden, taiteen, tieteen ja kirjallisuuden kehitykseen on ollut ratkaiseva, mutta globalisoituvassa ja yhä monikulttuurisemmaksi muuttuvassa elämänmuodossa myös muita uskontoja koskevan tiedon tarve on kasvanut. Tätä tietoa tarvitsevat kaikki.

Keskittyminen oman uskonnon opetukseen ei välttämättä edistä monipuolista uskontotietämystä. Luterilaisessa uskonnonopetuksessa tosin kiinnitetään huomiota myös muihin uskontoihin. Maailmanuskontojen perustiedot opetetaan peruskoulussa luterilaisille jo neljännellä luokalla. Vähemmistöuskontojen opetuksen tasoa on sen sijaan arvosteltu runsaasti. Erityisesti on epäilty, että islamin opetuksessa ei kyetä antamaan asianmukaista kuvaa omasta tai muistakaan uskonnoista. Myös elämäntietämystiedon oppilaat näyttävät jäävän uskontotiedon osalta katvealueelle. Kriitikoiden mukaan uskontojen käsittelyä on aineen oppisisällöissä tietoisesti vältelty.

Nykyisen opetussuunnitelman vaihtoehto olisi sekä oman uskonnon että elämäntietämystiedon opetuksen lopettaminen. Tilalle voitaisiin perustaa kaikkia koskevan tunnustuksettoman uskontotiedon oppiaine. Siinä edellytettäisiin tasapuolista suhtautumista kaikkiin uskontoihin ja uskonnottomiin vakaumuksiin. Kun tehtävänä on kuitenkin antaa oikea kuva eri uskontojen vaikutuksesta kulttuurimme kehitykseen, kristinuskoa koskevan tiedon osuus uudessa oppiaineessa olisi luonnollisesti suuri.

On paikallaan myös pohtia, miten koulussa opetettaisiin kaikkia koskevaa vakaumusten suhteen tunnustuksetonta mutta isänmaanrakkauden suhteen tunnustuksellista moraalialia. Ydintehtävä olisi oppilaiden integroiminen kansalaisuuteen ja sitouttaminen moniarvoisen ja ihmisoikeuksia kunnioittavan demokratian periaatteisiin. Ei ole selvää, että tehtävää voitaisiin Suomen kaltaisessa maassa toteuttaa vakaumusten suhteen tunnustuksettomasti. Isänmaallisuus modernissa demokratiassa on rakkautta oman maan oikeudenmukaisiin instituutioihin ja käytäntöihin, eikä siihen sovi etnisiin ja uskonnollisiin identiteetteihin sitoutunut nationalismi.

Kuitenkin edelleen taitaa pitää paikkansa, että paikalliset traditiot, instituutiot ja käytännöt syntyvät kansalaisten yhteisen historian ja kokemusten pohjalta ja tämä tausta on Suomessa kerta kaikkiaan luterilaisuuden värittämää. Ajatus julkisen elämän ja sen seremonioiden sekularisoimisesta niin, että kaikki viittaukset uskontoon eliminoitaisiin, voi tuntua kulttuurin köyhdyttämiseltä. Siksi useimmat pakanatkin veisaavat riemuiten Suvivirttä. Siksi myös tällaisissa käytännön kysymyksissä on syytä suosia sitä poliittisen liberalismien tulkintaa, joka torjuu vahvan tunnustuksettomuuden ja suosii uskontojen näkyvyyttä dialogin ja keskinäisen kunnioituksen ilmapiirissä.

Kriittinen uskonnonopetus tulevaisuuden avaimena

Jyri Komulainen

Kolmannen vuosituhaten alussa on epäilemättä kaikin puolin helpompi perustella uskonnonopetuksen merkitystä kuin edellisinä vuosikymmeninä. Uskonto on palannut uudella tavalla niin poliitikkojen, journalistien kuin tutkijoiden työpöydille.¹ Vastaavasti uskonnonopetuksen merkitys on paljastumassa entistä tärkeämmäksi moniuskontoistuvassa Suomessa.²

Lehtien mielipidepalstojen valossa vaikuttaa kuitenkin siltä, että uskonnonopetukseen kohdistuu yhä tavattoman suuri määrä ennakkoluuloja ja väärinymmärryksiä. Silloinkin kun uskontoa koskevan tiedon merkitys on ymmärretty, uskontokuntasidonnainen opetus haluttaisiin korvata objektiiviseksi mielletyllä ”uskontotiedolla” – näin siitä huolimatta, että voidaan perustellusti väittää kaiken uskontoja koskevan opetuksen ja tutkimuksen olevan väistämättä arvosidonnaista.³

Varmasti oma vaikutuksensa mielikuviin on sillä, että kouluissa toteutuva opetus ei aina ole pysynyt maailmalla tapahtuneiden muutosten vauhdissa mukana. Vaikka opetussuunnitelman valtakunnalliset perusteet velvoittavat käsittelemään lukion UE2-kurssissa ”nykyistä kristikuntaa ja kirkkojen roolia nykyajan maailmassa”,⁴ lienee edelleen kiinni opettajan valveutuneisuudesta, tuleeko

hänen opetuksessaan esiin vaikkapa kristinuskon painopisteen siirtyminen eteläiselle pallonpuoliskolle.⁵

On vakava ongelma, jos nykyajan kristikunta muistuttaa lähinnä muutaman vuosikymmenen takaista kristikuntaa. Olennainen kysymys on, onko uskonnonopetus täysin ajanmukaista sisällöltään. Mikäli se on, myös opetuksen motivointi on helpompaa, koska silloin opettaja voi helposti osoittaa oppiaineessa käsiteltävien prosessien relevanssin yleissivistyksen kannalta. Uskonto ei ole museoaine, vaan sen fokuksessa on dynaaminen ilmiökenttä, jossa tapahtuu jatkuvasti suuria muutoksia. Onneksi useimmat opettajat ovat tämän sisäistäneet, mistä kertoo ajankohtaisten lehtileikkeiden vireä tutkiskelu suomalaisissa uskonnonluokissa.

Toinen haaste liittyy uskonnonopetuksen funktioon. Uskonnonopetuksen tulevaisuus on pitkällä tähtäimellä arvioituna kiinni siitä, pystyykö uskonnonopetus vastaamaan aikamme suuriin haasteisiin – toisin sanoen, orientoituuko se tulevaisuutta kohden. Yritän seuraavassa pohtia sitä merkitystä, joka ajanmukaisella uskonnonopetuksella on niin yhteiskunnan kuin uskontoa opiskelevan yksilön kannalta.

Pohdintojeni taustaoletuksena on se, että uskonnonopetus on nimenomaan kouluissamme toteutettavaa oman uskonnon opetusta. Viittasin jo edellä siihen seikkaan, että mitään objektiivista katsomusopetusta ei voi olla olemassa – sellainen mitä todennäköisimmin heijastelisi sekulaaria arvomaailmaa ja olisi usein jännitteessä oppilaiden kotitaustan kanssa. Ajatukseni nousevat ennen muuta evankelisluterilaisen uskonnonopetuksen kontekstista, mutta ne ovat vahvasti ekumeenisia eli niitä voi soveltaa suoraan muiden kristillisten perinteiden opettamiseen. Esittämiäni näkökulmia voi hyödyntää myös muiden uskontojen opetuksessa, sillä useimpia uskontoperinteitä voi tulkita samansuuntaisesti kuin seuraavassa tulkitsen kristillistä traditiota.⁶ Tämän osoittaminen

kuuluu kuitenkin kyseisten perinteiden edustajille, joten puhun seuraavassa ekumeenisesti avarasta luterilaisesta näkökulmasta.

Kriittinen pedagogiikka opetuksen taustateorianä

Ollakseen relevanttia nyky maailmassa uskonnonopetuksen on oltava kriittistä. Ennen kuin avaan kriittisyyteen kuuluvia eri momentteja, on syytä lyhyesti viitata siihen laajempaan keskusteluun, jota vasten kyseistä termiä käytän.

Yksi merkittävimmistä kasvatustieteellisistä virtauksista on kriittinen pedagogiikka, jota toisinaan kutsutaan myös radikaaliksi kasvatukseksi. Kriittisen pedagogiikan uranuurtajana nähdään brasilialainen Paulo Freire (1921–1997), joka näki kasvatuksen päämäärinä sekä kriittisen tiedostamisen (port. *conscientização*) että kasvatuksellisen toivon. Vain tietoiseksi tuleminen ja reflektion kautta voi Freiren mukaan syntyä uudenlainen dialogin kulttuuri, jonka myötä yhteiskunnallisesti sorretut voivat vapauttaa itsensä mutta myös sortajansa. Kasvatuksen tulee huomioida oppijoiden kokemis- ja elämämaailma eikä pyrkiä yksisuuntaisessa prosessissa vain tallentamaan tietoa, mikä palvelee perimmiltään valtaapitävien intressiä.⁷

Freiren pedagogiset käsitykset, joita hän työsti köyhien brasilialaisten maatyöläisten parissa tapahtuneiden lukutaitokampanjoiden yhteydessä, vaikuttivat vapautuksen teologiana tunnetun teologisen virtauksen muotoutumiseen. Sekä kriittinen pedagogiikka että vapautuksen teologia ovat kumpikin tietokäsitykseltään emansipatorisia eli ne pyrkivät muuttamaan maailmaa, eivät vain selittämään. Molemmat virtaukset näkevät marginalisoidut, sorretut ja köyhät yhteiskunnallisen muutoksen avaintekijöinä. Ne myös korostavat sitä, että tieto kytkeytyy väistämättä vallankäyttöön. Valtaapitävien tarjoaman, heille itselleen suotuisan metanarratiivin rinnalla on vaihtoehtoisia tapoja tarkastella maailmaa. Tietä-

minen ei ole neutraalia, joten on kriittisesti aina kysyttävä, kenen etua tieto palvelee.⁸

Kriittinen pedagogiikka kasvatustieteellisenä teoriana ja vapautuksen teologia teologisena visiona ovat mielestäni kumpikin tärkeitä uskonnonopettajalle, joka pyrkii reagoimaan oman aikansa kysymyksiin. Opettaja ei voi välittää tietoa virkamiesmäisesti, vaan hänen on itse asettauduttava alttiiksi. Opettajuuden olennainen ulottuvuus on kasvatus, joka ei voi tapahtua tyhjiössä vaan vaatii julkituodun arvopohjan.

Hallinnollisesti katsoen opetuksen arvot määritellään valtakunnallisissa opetussuunnitelmien perusteissa, jotka uudistetaan nyky-Suomessa muutaman vuoden välein. Ilmeistä on, että opetussuunnitelmat heijastelevat aina oman aikansa arvoja, joten suomalaisessa peruskoulussa on opetettu erilaisia asioita eri vuosikymmeninä. Kriittisen pedagogiikan perinteen mukaan opettajan pedagogiseen pätevyyteen kuuluu kyky ymmärtää opetussuunnitelmien sidonnainen luonne: asiakirjoina niihin kätkeytyy julkilausemattomia intressejä, eivätkä ne ole yhteiskunnallisten eturistiriitojen ulkopuolella.⁹ Koska autenttiseen kristilliseen perinteeseen kuuluu utooppinen ja suorastaan vastakulttuurinen ulottuvuus, kristinuskolla on paljon annettavaa toisin ajattelemisen taitojen kehittämisessä sekä ajankohtaisia ongelmia ratkottaessa.

Millaisiin haasteisiin 2010-luvun uskonnonopetuksen pitäisi sitten vastata? Ensinnäkin siihen, miten voidaan kehittää uskontojen väliseen dialogiin liittyviä taitoja ja vahvistaa sitä kautta yhteiskunnan sosiaalista koheesiota.¹⁰ Toisen haasteen asettaa vallitseva uusliberalistinen eetos, joka on tunkeutunut myös koulutusjärjestelmään ja on ilmeisessä jännitteessä useimpien uskontoperinteiden eettisen sisällön kanssa. Kriittinen uskonnonopetus voi tuoda tällaisessa tilanteessa vaihtoehtoisia näkökulmia poliittisen eliitin ideologialle, joka uskoo vapaisiin markkinoihin ja teknologian kehitykseen. Se voi myös kasvattaa arvostelukykyä ja vahvistaa ”ku-

luttajatietoisuutta” yhteiskunnassa, jossa esiintyy rinnan lukuisia uskonnollisia vaihtoehtoja.¹¹

Missä mielessä uskonnonopetuksen tulee olla kriittistä?

Juha Herkmanin mukaan kriittisen pedagogiikan erilaisia muotoja yhdistää pienimpänä nimittäjänä kaksi tekijää: kasvatuksen yhteiskunnallinen luonne sekä pyrkimys kyseenalaistaa vallitseva tietokäsitys.¹² Mitä nämä näkökulmat voisivat merkitä oman uskonnon opetuksessa?

Ensinnäkin kriittisen uskonnonopetuksen on oltava tietoteoreettisesti kriittistä. Opetuksessa on haastettava vallitseva tietokäsitys. Tämä tapahtuu yhtäältä alleviivaamalla sitä, että tiede ei pysty vastaamaan perimmäisiin kysymyksiin. Uskonnoilla on siksi pysyvä paikkansa inhimillisessä ajattelussa ja toiminnassa. Koska uskonnolliset traditiot viittaavat transsendenssiin, ne voivat tarjota myös tarkistuksen yhteiskunnallisille arvoille. Toisaalta kriittisen uskonnonopetuksen on oltava postkolonialistisesti tietoisista. Sen on osoitettava ongelmalliseksi erilaiset uskontoja koskevat stereotyyppit, jotka ovat usein historiallisesti rakentuneita heijastellen kolonialistisen ajan valtasuhteita.¹³

Huomionarvoista on, että oman uskonnon opetuksen aseman puolustaminen nojaa juuri tällaiselle kriittiselle tietoisuudelle: koska sekulaari länsimainen järki on historiallisesti rakentunut eikä siksi millään muotoa universaali, uskonnollisilla näkökulmilla on oltava oma paikkansa yhteiskunnassa koulu mukaan lukien.

Tietämiseen liittyvällä kriittisellä näkökulmalla on olennainen merkitys käytännön kannalta. Yksipuoliset kuvaukset eri uskonnoista typistävät ja paikoitellen myös vääristävät todellisuutta. Sen sijaan ajanmukainen tieto ja uskontoperinteiden sisäisen moninaisuuden ymmärtäminen edesauttavat vuoropuhelua eri taustoista tulevien ihmisten välillä. Uskonnonopetuksen yksi keskeinen teh-

tävä onkin purkaa kaikenlaisia yksipuolisuuksia, jotka uhkaavat estää dialogin ja yhdessä elämisen. Opettajan on autettava oppilaita ymmärtämään, että esimerkiksi islam on paljon monisyisempi uskontoperinne kuin uutisten välittämä pintapuolinen kuva. Islamissa kuten kaikissa uskonnoissa on aineksia niin väkivallan kuin rauhan perustelemiseksi.¹⁴

Toiseksi kriittisen uskonnonopetuksen on oltava yhteiskunnallisesti tiedostavaa. Kristinuskon ydinainekseen kuuluu profetaalinen ulottuvuus. Kristillinen peruskertomus Jumalasta, joka on luonut ihmisen kuvakseen ja joka toimii vapautuksellisesti historiassa asettaen painopisteen köyhiin sekä marginalisoituihin, on merkittävä moraaliresurssi. Koska kristillinen traditio perustelee ihmisarvon sekä asettaa kriittisiä kysymyksiä totalitaristisille ideologioille ja epäinhimillistävälle yhteiskunnallisille rakenteille, uskonnonopetuksella on vahva sosiaalieettinen funktio. Alakoulussa käsiteltävät tutut Jeesuksen opetukset (esim. laupias samarialainen) ja kertomukset hänen toiminnastaan (esim. ratsastaminen aasinvarsalla Jerusalemiin) ovat oikein ymmärrettynä vastakulttuurisia, sillä niissä kyseenalaistetaan monin tavoin perinteinen inhimillinen ajattelutapa. Ne tarjoavat tarkistuksen inhimillisille hierarkioille ja suoritukseen perustuville arvojärjestyksille.

Edellä mainittujen näkökulmien lisäksi uskontoon sisältyy kolmaskin kriittinen momentti. Koska uskonto on erityisen eksistentiaalinen oppiaine suoden tilan pohtia perimmäisiä kysymyksiä, siinä voidaan kehittää kykyä arvioida oman elämän rakennuspuita kriittisesti. Kreikankielinen sana *krisis* tarkoittaaakin ”erottamista”, ”ratkaisua” ja ”arvostelua”. Kriittinen uskonnonopetus voi siksi olla kehittämässä oppilaan erottelu- ja arvostelukykyä sanan varsinaisessa mielessä.

Uskontojen lukutaito on olennaisen tärkeää, kun yhteiskunta moniarvoistuu ja myöhäskapitalistinen eetos leimaa enenevässä määrin myös uskonnollista kenttää: monille uskonto ei enää ole

itseään suurempi traditio vaan jotain, joka valitaan henkilökohtaisten mieltymysten perusteella. Postmodernille uskonnolliselle etsijälle on tarjolla kaikkea mahdollista tiivisrajaisista uusista uskonnollisista liikkeistä erilaisiin uushenkisyyden muotoihin. Oppilaan on opittava suunnistamaan Da Vinci -koodien, joogan, buddhalaisen meditaation, enkelioppaiden, tarot-korttien, feng shuin ja mantrojen viidakossa.

Kun kuvaan lisätään maahanmuuttajien uskonnollisuus, elämä moniuskontoistuvassa Suomessa vaati monia uusia tietoja ja taitoja. Samaan aikaan kun eurooppalaisen kantaväestön parissa tapahtuu merkittävässä mittakaavassa siirtymistä perinteisistä kristillisistä käsityksistä uushenkisyyteen, maahanmuuttajat tuovat mukanaan oman uskontonsa. Tämä on usein sellaista perinteistä uskonnollisuutta, jonka sopeutuminen liberaaliin eurooppalaiseen kontekstiin ei ole helppoa.

Vastaavasti globaali toimintaympäristö edellyttää maailmalla vaikuttavien uskonnollisten traditioiden mutta myös omien juurien tuntemista. On oireellista, että suomalaisia liikematkaajia opastetaan usein olemaan puhumatta uskonnosta esimerkiksi Aasiassa. Tosiasiassa Aasiassa voi puhua uskonnosta, kun vain osaa puhua niistä kunnioittavaan sävyyn. Uskontoihin liittyvä sivistys voisi olla valttikortti kansainvälisessä bisneksessä. Mikäli suomalainen yhteiskunta haluaa vahvistaa koulutusjärjestelmällään kansalaisten kansainvälisiä valmiuksia, kielenopiskelun ohessa uskonto on yksi avainaineista maailmassa, jossa uskonnoilla on merkitystä.

Oman uskonnon opetuksen idea on siinä, että se tarjoaa pedagogisesti perustellen oppipolun oman uskonnon kertomuksista laajempaan uskontojen maailmaan. Näin oman taustan selkiyttämisen kautta kuljetaan kohti toiseuden kohtaamista ja erilaisuuden sietämistä. Oppipolku lähtee liikkeelle tutusta ja turvallisesta mutta etenee lopulta laaja-alaisiin, suorastaan globaaleihin näkökulmiin kadottamatta kuitenkaan kysymystä identiteetistä. Kaiken

kaikkiaan oman uskonnon opetus voi oikein toteutettuna auttaa oppilasta muodostamaan (itse)kriittisen mutta sympaattisen suhteen omaan uskonnolliseen traditioonsa, mikä ideaalitapauksessa voi toimia eettisenä ja intellektuaalisena resurssina.

Kirkko ja auttaminen - tasapainoilua

Julkisen sektorin ja kansalaisyhteiskunnan välimaastossa

Anne Birgitta Pessi & Henrietta Grönlund

Kirkot ovat perinteisesti olleet keskeisiä yhteiskunnallisia toimijoita Euroopassa, näin myös nyky-Suomessa. Viimeisten vuosien aikana vastuu monista palveluista on toki siirtynyt kirkolta valtiolle ja kunnille, ja Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta on tullut valtioneuvoston sijaan kansankirkko. Veronkanto-oikeus, yhteiskunnalliset tehtävät, kuten hautausmaiden ylläpito, sekä kuntarakennetta mukaileva seurakuntarakenne liittyvät kuitenkin kirkon edelleen osaksi julkista sektoria. Kirkko on pitkään ollut ihmisten mielikuvissa ja toiminnallisesti julkishallinnollinen yhteisö.

Toisaalta kirkko on lähellä kansalaisyhteiskuntaa¹, joka käsitteenä on monitulkintainen. Kansalaisyhteiskunta rajautuu useimmin rakenteellisesti: se viittaa johonkin, mikä ei kuulu julkiseen sektoriin (valtio, kunnat) eikä yksityiseen sektoriin (voittoa tavoitteleva toiminta, markkinat). Tyypillisiä esimerkkejä ovat järjestöt ja liikkeet, joiden kirjo vaihtelee perinteisistä urheiluseuroista radikaaleihin kansalaisaktiivisuuden muotoihin. Myös uskonnolliset yhteisöt voidaan vapaaehtoiseen jäsenyyteen pohjautuvina nähdä osana kansalaisyhteiskuntaa. Suomessa evankelis-luterilaisen kirkon tilanne on kuitenkin yllämainittujen julkisten tehtävien kautta monimut-

kaisempi; se tasapainoilee kiintoisasti julkisen sektorin ja kansalaisyhteiskunnan välimaastossa.

Tässä artikkelissa pohditaan kirkon auttamistoimintaa altruismin institutionalisoituneena muotona.² Juuri auttamisen saralla kirkon tasapainoilu julkisen sektorin ja kansalaisyhteiskunnan välillä profiloituu erityisen kiehtovalla tavalla. Aluksi kuvaamme kirkon auttamistoiminnan eri muotoja. Toiseksi analysoimme kirkkoon kohdistuvia toiveita ja odotuksia. Lopuksi tarkastelemme kirkon auttamistoiminnan asemaa suomalaisessa yhteiskunnassa kysyen, mikä on kirkon rooli suomalaisen auttamisen kentällä, erityisesti suhteessa julkiseen sektoriin ja kansalaisyhteiskuntaan.

Kirkon auttamistoiminnan monimuotoisuus

Keskeinen osa kirkon tehtävänmukaista³ lähimmäisenrakkauden toteuttamista on diakonia. Suomessa toiminta on organisoitunut vahvasti osaksi seurakuntien toimintaa. Kaikissa paikallisseurakunnissa toimii vähintään yksi työntekijä diakoniatyössä, jonka perustehtävä on kirkkolain (82 §) mukaan ”auttaa niitä, joiden hätä on suurin ja joita ei muulla tavoin auteta”. Käytännössä diakoniatyö auttaa eri tavoin apua tarvitsevia perheitä, syrjäytyneitä ja syrjäytymisvaarassa olevia, mielenterveyskuntoutujia ja vanhuksia. Eriytyneempiä työmuotoja ovat esimerkiksi päihdetyö, vammaistyö, perheneuvonta, kriisityö ja ihmisoikeustyö. Lisäksi kansainvälistä diakoniaa toteutetaan muun muassa Yhteisvastuukeräyksen muodossa.

Diakoniatyö peilaa julkista hyvinvointivaltiota vastatessaan tarpeisiin, jotka muut tahot jättävät täyttämättä. Tällaisessa paikkaajan roolissa on kyse radikaalista sosiaalipoliittisesta suunnanmuutoksesta verrattuna 1990-luvun lamaa edeltäneeseen tilanteeseen. 1990-luvun alun laman aikana kirkko reagoi muita instituutioita nopeammin, mikä vahvasti lisäsi kansalaisten luottamusta siihen.⁴

Paikkausrooli on myös jatkunut; esimerkiksi vuonna 2006 toteutetun tutkimuksen mukaan seurakunnat budjetoivat diakoniaan sitä enemmän varoja, mitä enemmän alueella oli huono-osaisuutta. Työmuotoja myös suunnattiin alueellisen huono-osaisuuden mukaan. Esimerkiksi kunnissa, joissa oli keskimääräistä enemmän toimeentulotuen saajia ja huostaanottoja, diakoniatyö sai seurakunnalta enemmän varoja.⁵

Konkreettisen, usein hiljaisen auttamistoiminnan ohella kirkko on esiintynyt instituutiona yhteiskunnallista solidaarisuutta peräänkuuluttavien kannanottojen antajana. Työttömien oikeuksien puolustaminen sekä kirkon julkiset kannanotot muun muassa sosiaaliturvan leikkauksia vastaan ja ylivelkaantuneiden aseman parantamiseksi ovat vahvistaneet kuvaa kirkosta heikoimpien äänenä yhteiskunnallisessa keskustelussa ja päätöksenteossa.⁶ Hiljattain kirkko on mediassa näkyvästi puolustanut niin turvapaikanhakijoita kuin karkotettavia isoäitejäkin.

Institutionaalisen toimintansa ohella kirkko pyrkii edistämään yksilöiden toteuttamaa auttamistoimintaa opetustensa ja arvomaailmansa kautta. Konkreettinen esimerkki tästä on kirkon organisoima vapaaehtoistoiminta. Suosituimpia toimintamuotoja ovat Yhteisvastuukeräys, kuorot sekä lapsi- ja nuorisotyön tehtävät.⁷ Eriytyisesti iäkkäämpien suomalaisten, varsinkin naisten, sekä nuorten rooli korostuu kirkon vapaaehtoistyössä.⁸ Kaikenikäiset suomalaiset ovat kuitenkin auttamishaluisia; kirkon vapaaehtoistoiminnasta kiinnostuneita on suomalaisista lähes kolmannes.⁹ Vapaaehtoistoimintaa on myös kehitetty aktiivisesti erilaisten tukitoimien ja projektien puitteissa.¹⁰ Uudehkoissa *Meidän kirkko* -strategiassa vapaaehtoistoiminta mainitaan painopisteenä.¹¹ Kokonaisuudessaan kirkko näyttääkin viime vuosina korostaneen rooliaan yksittäisten ihmisten auttamishalun kanavoijana institutionaalisen auttamistoimintansa ohella.

Suomalaisten odotukset kirkon auttamistoiminnalle

Suomalaiset odottavat kirkolta sekä käytännön toimintaa että julkiseen arvokeskusteluun osallistumista. Kirkkoa pidetään luotettavana, ja sen yhteiskunnallisiin ongelmiin suunnattuja työmuotoja ja palveluorientoitunutta työtä tärkeinä. Myös uskonnollisesti passiiviset ja kirkkoon sitoutumattomat ovat lähes yksimielisiä kirkon yhteiskunnallisen roolin tärkeydestä. Odotukset kirkon yhteiskunnallisesta roolista myös ylittävät arviot kirkon jo antamasta avusta sekä sen mahdollisuuksista vastata yhteiskunnallisiin odotuksiin.¹²

Millaisissa tilanteissa kirkon apua erityisesti toivotaan? Kirkon rooli piirtyi kiintoisasti esille kansalaisten odotuksissa, kun heiltä kysyttiin: ”Minkä tahojen mielestänne tulisi auttaa seuraavissa tilanteissa, joissa ihminen tarvitsee tukea ja apua?”. Kysymykseen oli valittu kaksitoista avuntarpeen tilannetta, esimerkiksi yksinäinen vanhus ja päihdekoukkuun jäänyt nuori, sekä kuusi auttajatahoa: julkinen sektori, kansalaisjärjestöt, kirkko, ihmisen oma lähipiiri, lähinaapurusto sekä yritysten sosiaalinen vastuu.¹³

Tuloksissa erityisen vahvat odotukset kohdistuvat julkiselle sektorille sekä lähipiirin tukeen. Näiden ohella suomalaiset suuntaavat korkeita auttamisodotuksia seurakuntiin ja kirkkoon. Itse asiassa juuri kirkko ja julkinen sektori ovat ainoat auttamistahot, joiden odotetaan auttavan kaikissa tutkituissa tilanteissa.¹⁴ Eriyisesti varattomien, katastrofin uhrien, kerjääjien sekä asunnottomien kohdalla peräänkuulutetaan kirkon apua. Korkeimmalle odotukset kirkon apua kohtaan kohoavat naisten, itä- ja pohjois-suomalaisten, yli 35-vuotiaiden, matalammin koulutettujen sekä maatalousyrittäjien keskuudessa.

Kokonaisuudessaan suomalaisten auttamisodotukset kohdistuvat siis vahvasti julkiseen sektoriin, mutta myös kolmannen sektorin (kirkko ja kansalaisjärjestöt) ja lähipiirin auttamista odotetaan. Avun odotukset tälle ydinkolmiolle ovat moninaisia ja kokonaisval-

taisia. Eri tahoilta toivotaan apua hyvin monenlaisiin tilanteisiin ja myös sisäisesti moniongelmaisiin tapauksiin.

Konkreettisten tekojen ohella kirkolta odotetaan vahvasti auttamien asian esillä pitämistä; valittaessa väitteiden väliltä ”Kirkon tulee olla vahvasti mukana julkisessa keskustelussa esim. oikeudenmukaisuudesta” ja ”Kirkon ei tule olla näkyvästi mukana julkisessa keskustelussa” neljä viidestä suomalaisista kallistuu ensin mainitun väitteen puolelle. Samoin valittaessa väitteiden ”Kirkon tulee sekä tehdä hengellistä työtä että auttaa esim. vanhuksia. Joskus auttaminen voi olla jopa tärkeämpää” ja ”Kirkon tulee keskittyä etupäässä hengelliseen työhön, ei esim. vanhusten ja lasten palveluihin” välillä tulos on selvä; noin yhdeksän kymmenestä, valtaenemmistö, valitsee ensimmäisen väitteen.¹⁵

Kirkon auttamistyö kansalaissektorin ja julkisen sektorin kentillä

Mitä tämän perusteella voidaan sanoa kirkon asemasta yhteiskunnallisen auttamistoiminnan kentällä? Kirkon diakonian ja yhteiskuntavastuun strategia¹⁶ tuo esiin diakonian moninaisuuden kuvaamalla kirkon roolia yhteiskunnallisessa sosiaaliturvassa kolmella tapaa.

1. *Sosiaalisen markkinatalouden* suuntauksessa kirkko sopeutuu sosiaali- ja terveystalouden toteuttajaksi kolmannen sektorin toimijoiden kanssa.
2. *Vastarintasuuntauksessa* kirkko korostaa profeettallista tehtäväänsä; se kritisoi vallitsevia käytäntöjä ja luo vaihtoehtoisia toimintamalleja.
3. *Sosiaalisen inklusion* suuntauksessa koko seurakunta kantaa vastuuta diakoniasta. Tällöin diakonia nähdään oleellisena osana kirkon perustehtävää.

Strategian mukaan ”kirkon tulisi säilyttää kriittinen, profeetallinen luonteensa, joka korostuu vastarintamallissa, mutta myös solidaarista yhteisöä rakentava luonteensa, joka etsii muotojaan sekä sosiaalisen markkinatalouden että sosiaalisen inklusion suuntauksista”.¹⁷

Kirkon auttamistoiminta näyttää sijoittuvan osaksi kaikkia strategian esittelemiä suuntauksia. Arjen diakonia toimii ensimmäisen suuntauksen mukaisesti täydentämällä ja paikkaamalla julkista auttamistyötä. Samalla yhteistoiminnan ja verkostoitumisen nousu on ollut huikeaa.¹⁸ Erityisesti kasvua on tapahtunut yhteistyössä kunnan sosiaalitoimen kanssa. Vastarintasuuntauksen mukaisena äänenä diakoniatyöntekijä taas voi toimia esimerkiksi paikallisessa mediassa.¹⁹ Kuitenkin juuri kirkon kannanotot näyttävät toteuttavan vahvimmin tätä profeetallista suuntausta; niiden avulla kirkko kritisoi yhteiskunnan toimintaa, jos se kokee sen epäoikeudenmukaiseksi. Vapaaehtoistoiminnan ensisijainen suuntaus taas on inklusio, jossa koko seurakunta kantaa vastuuta diakoniasta.

Kirkon auttamistoiminta on siis hyvin moninaista. Se on samalla julkista sektoria täydentävää ja paikkaavaa, mutta toisaalta sen vastuuta peräänkuuluttavaa. Lähelle julkista sektoria sen tuo lisääntyvä ammatillisuus, kansalaissektorin suuntaan taas vapaaehtoistoiminta. Sama instituutio asemoituu suhteessa kansalaisyhteiskuntaan eri tavoin eri tasoillaan; paikallisseurakuntien kohtauspaikat voivat olla selkeä osa kansalaisyhteiskuntaa, kun taas moni kirkon kansallinen toimintamuoto, vaikkapa hallinto, muistuttaa enemmän julkista sektoria.

Myös kansalaisten odotukset kohdistuvat kaikkiin strategian esittelemiin suuntauksiin. Kirkolta odotetaan selkeästi inklusiota, eli auttamisen näkemistä koko seurakunnan ja sen kaikkien toimijoiden tehtävänä. Toisaalta kirkon konkreettista auttamisvastuuta toteuttamassa on verrattain pieni osuus niistä, jotka sitä peräänkuuluttavat. Esimerkiksi kirkon vapaaehtoistoimintaan osallistuu

suomalaisista vain muutama prosentti ja kirkon toimintaa vahvasti ohjaavien luottamushenkilöiden vaaleihin alle 15 prosenttia kirkon jäsenistä.²⁰

Kiinnostava kysymys onkin, nähdäänkö kirkon auttamistoiminta kansalaisten omana, mutta ulkoistettuna auttamisena. Kirkolla on toistaiseksi kansan valtuutus toimia sen äänenä: kansalaisten luottamus ja odotukset kirkon auttamistoiminnalle sekä kirkon korkeat jäsenluvut. Kirkko voidaan nähdä jäsenistönsä edustajana ja yhteiskunnallisena vaikuttajana kuten mikä tahansa järjestö tai eturyhmä. Kenties tästä syystä kirkon niin sanotusti vääränlaiset kannanotot eettisissä kysymyksissä, esimerkiksi torjuva suhtautuminen seksuaalivähemmistöihin, saavat aikaan kirkosta eroamista.²¹ Koetaan kenties, ettei kirkko edustakaan omaa mieltä, ja tuki eli jäsenyys vedetään pois. Toisaalta myös kirkkoon kuulumattomien odotukset kirkon auttamistoiminnalle ovat korkeat, mikä jälleen kertoo kirkon rinnastumisesta julkiseen sektoriin, kun jäsenyyttä ei pidetä kriteerinä vaatimusten esittämiselle.

Tasapainoilun tulevaisuus ja haasteet

Kilpailukyky-yhteiskunnassa kirkolta odotetaan osallistumista hyvinvointitalkoisiin, kun julkinen sektori ei koko vastuuta enää yksin kannan. Voidaan pohtia, merkitsevätkö edellä esitellyt tulokset auttamisen ja hyvinvointivastuun monimuotoistumisen hyväksymisestä.

Vaikka auttamistahojen pluralismi hyväksyttäisiin, kaivataan kirkolta vahvasti myös vahtikoiran roolia. Kirkon toivotaan olevan kriittinen ääni, joka vaatii apua heikoimmille ja puuttuu epäoikeudenmukaisuuksiin. Erityisesti kaipuu suuntautuu oikeudenmukaisuuden ja lähimmäisyyden arvojen puolustamiseen. Tämä heijastaa osin kilpailukyky-yhteiskuntaa. Kilpailu ja kovat arvot eivät ihmisille yksin riitä ja lähimmäisyyttä peräänkuulutetaan. Uusi

vastuunjako voi saada periaatteellista hyväksyntää, mutta sen seurauksena syntynyt heikoimpien aseman heikkeneminen ei.

Kansalaisten mielestä myös uuden yhteisöllisyyden mallissa julkisen sektorin tulisi kantaa täysimääräinen vastuu niistä, jotka jäävät apua vaille. Tulokset herättävät kysymään, onko kirkko ainoa instituutio, joka voi vaatia julkiselta sektorilta jotain? Mitä muuta instituutiota kohtaan olisi yhtäältä yhtä korkeita odotuksia, toisaalta yhtä vahvaa luottamusta, jopa osallisuutta (myös enemmistön jäsenyyden kautta)? Juuri tässä näkyy voima, ettei kirkko ole vain osa julkista sektoria tai vain osa kansalaisyhteiskuntaa vaan uniikissa roolissaan lähellä molempia; tasapainoilu on totta – ja kirkon voima.

Kirkon voimavaroja lienevät tulevaisuudessakin diakoniatyö ja auttamisen sanoma, toimitusten ja rippikoulun ohella. Myös kirkon julkiset kannanotot – rohkeatkin – voivat olla tulevaisuuden voimavara. Esimerkiksi puhe välittämisestä, vastuusta ja auttamisen hengestä nousee sekä kansalaisten odotuksista että kirkon lähimmäisenrakkauden opetuksen ja perustehtävän ytimeistä. Kirkolta odotetaan heikompien puolustamista, tarvittaessa myös kriittistä ääntä julkista valtaakin kohtaan. Korkeat auttamis- ja oikeudenmukaisuusodotukset kirkolle heijastelevat suomalaista arvomaailmaa. Arvostamme auttamista ja kaipaamme lähimmäisyyden peräänkuuluttajia. Kirkko on tässä suhteessa myös kolmannen vuosituhannen alussa ”koko kansan kirkko”, jonka odotetaan osallistuvan arvokeskusteluun, eritoten kiehtovasta tasapainoilunäkökulmastaan käsin.

Suomessa on siis selkeää tilausta hyvän tahdon ja hyvän elämän instituutiolle, joka peräänkuuluttaa lähimmäisyyttä ja oikeudenmukaisuutta ja toimii vahvasti niiden puolesta. Mikä olisi jaetumpi ja luotetumpi arvoinstituutio myös tänä päivänä kuin evankelisluterilainen kirkko? Kuka muu voisi puhua ja toimia niin luotetulla äänellä hyvän puolesta? Tulevaisuudessa kirkko voikin olla entistä

enemmän keskeinen altruismin ja oikeudenmukaisuuden instituutio, jonka erityisluonne on sen uskonnollinen motivaatio ja arvopohja. Erityisesti diakoniatyö ylläpitää kansan luottamusta kirkkoon – ja lähimmäisyyteen ylipäätään. Juuri se ja siihen linkittyvä julkinen, jopa poliittinen, rooli voi olla kirkolle ratkaisevaa tulevaisuudessa, kun todennäköisesti yhä useampi punnitsee kirkon jäsenyyttään. Diakoniatyö voi olla kirkon kolmannen vuosituhannen käyntikortti ja kohtaamisen kieli.

Tätä positiivista tulevaisuuden kuvaa haastavat kuitenkin kaksi seikkaa. Niistä ensimmäinen on kirkon jäsenmäärän lasku, joka uhkaa kirkon kansalta saama mandaattia uniikkiin kaksoisrooliinsa. Kansalaisten toivoman, julkista valtaa kriittisesti vahtivan ja heikoimpia puolustavan roolin vahvistaminen voisi osaltaan hillitä jäsenmäärän laskua. Toisaalta poliittisesti kriittisen roolin vahvistaminen voi taas vaarantaa kirkon etuoikeutetun aseman suhteessa julkiseen valtaan. Pystyykö kirkko jatkossa tasapainottelemaan hedelmällisesti näiden kahden roolin välissä? Jos ei, kumman se valitsee – tai kumpaan ajautuu, ellei pysty tekemään aktiivista valintaa vaan valinta tehdään sen puolesta?

Toisena haasteena²² näyttäytyy arvojen ja toiminnan yhdenmukaisuus kirkon sisällä. Jos kirkko peräänkuuluttaa profeettallisen luonteensa mukaisesti – kuten siltä toivotaan – heikompien puolustamista yhteiskunnallisessa keskustelussa ja päätöksenteossa, mutta näyttäytyy itse heikkoja syrjivänä, on se vaarassa menettää uskottavuutensa suomalaisten silmissä. Samoin käy vaikkapa silloin, jos heikoimpien puolella ollaan diakonian kentällä, mutta seurakuntien työyhteisöissä vain vahvat ja tehokkaat kelpaavat ja jaksavat.

Arvojen ja toiminnan linjakkuuden vaade on nähtävissä esimerkiksi naispappeuteen, seksuaalivähemmistöihin ja kirkon työyhteisöongelmiin liittyvän keskustelun yhteydessä. Kirkon syrjiviksi koetut kannanotot ja toimet aiheuttavat voimakkaita reaktioita,

esimerkiksi kirkosta eroamista todennäköisesti juuri siksi, että kirkon koetaan toimivan ristiriidassa opistaan nousevan, ja suomalaisten jakaman arvopohjan kanssa. Arvojen henkilökohtaisuus ja limittyminen yksilön uskonnolliseen identifikaatioon tekevät asiasta äärimmäisen herkän. Tällä kentällä toistaiseksi suomalaisten suurta luottamusta nauttiva kirkko murentaa itse omaa mandaattiaan – mikä nähtiinkin juuri ennen tämän kirjan painoon menoa, lokakuussa 2010, seksuaalivähemmistöjä koskevan tärkeän keskustelun käydessä kuumana.

Kirkon on toimittava linjakkaasti arvojensa mukaan: edistettävä heikoimpien asemaa yhteiskunnan eri kentillä ja huomioitava heidät erityisellä herkkyydellä kaikessa omassa toiminnassaan.

Ympärileikkaus yhteiskunnallisena kysymyksenä

Marja Tiilikainen

Maahanmuuttajien määrän nopeatahtinen kasvu Suomessa 1990-luvun alusta lähtien on sysännyt alkuun keskustelun monikulttuurisen ja -uskonnollisen yhteiskunnan reunaehdoista, perusarvoista ja tarpeesta ratkaista monia käytännöllisiä kysymyksiä monikulttuurisessa asiakastyössä. Suomessa – muuhun Eurooppaan verrattuna jälkijunassa – on havahduttu ja alettu kouluttautua esimerkiksi siihen, että terveydenhuollon asiakaskunnalla voi olla terveys- ja sairauskäsityksiä tai hoitokäytäntöjä, jotka kumpuavat toisenlaisista kulttuuri- tai uskontosidonnaisista viitekehystä kuin mihin suomalaisessa terveydenhuollossa aikaisemmin on totuttu. Jotkut uusien tulijoiden kulttuurisista käytännöistä ovat myös haastaneet suomalaisen ymmärryksen tasa-arvosta ja ihmisoikeuksista.

Uusien maahanmuuttajien myötä virinnyt keskustelu on tuonut valokeilaan myös Suomen vanhat uskonnolliset ja kulttuuriset vähemmistöt ja heidän uskonnolliset ja kulttuuriset erityispiirteensä, joihin ei aikaisemmin ole kohdistunut suurta kiinnostusta. Tämän pohdinnan seurauksena esiin on noussut myös sensitiivisiä ja vaikeasti ratkaistavissa olevia kysymyksiä. Yksi vaikeimmista on tyttöjen ja poikien ympärileikkaus, mikä on tullut Suomessa näkyväk-

si nimenomaan uusien maahanmuuttajamuslimien kautta, vaikka asia ei kosketakaan pelkästään heitä.

Tyttöjen ympärileikkausta ei Suomessa juuri tiedostettu ennen kuin somalialaisia pakolaisia alkoi tulla suomalaisten terveydenhuoltopalvelujen piiriin 1990-luvun alkuvuosina. Poikien ympärileikkaus ei sen sijaan ollut Suomessa uusi asia sinänsä, sillä Suomen juutalaiset ja tataarit ovat perinteisesti ympärileikkaneet poikansa. Kuitenkin vasta maahanmuuttajamuslimeiden määrän lisääntyminen ja heidän vaatimuksensa tehdä poikien ei-lääketeiteellisiä ympärileikkauksia julkisessa terveydenhuollossa tekivät asiasta paitsi näkyvän, myös ongelmallisen. Uusi tilanne on pakottanut suomalaiset viranomaiset pohtimaan rajanvetoa kulttuuristen merkitysten, Suomen lain ja ihmisoikeuksien kuten vähemmistöjen, naisten ja lasten oikeuksien sekä uskonnonvapauden välillä. Tämän artikkelin tarkoituksena on valottaa niitä tekijöitä, jotka tekevät ympärileikkauksia aiheen käsittelyn niin vaikeaksi ja monimutkaiseksi kuin se tällä hetkellä on.¹

Taustatietoa tyttöjen ja poikien ympärileikkausperinteestä

Tyttöjen ympärileikkauksella tai sukuelinten silpomisella tarkoitetaan kaikkia kulttuurisista tai muista ei-hoidollisista syistä tehtäviä toimenpiteitä, joihin liittyy tyttöjen ulkoisten sukuelinten osittainen tai täydellinen poistaminen tai niiden vahingoittaminen jollain muulla tavalla. Suurin osa maailman ympärileikatuista tytöistä ja naisista asuu eri Afrikan maissa, mutta myös eräissä Lähi-idän maissa (mm. Jemen, Oman, Yhdistyneet arabiemiirikunnat) sekä jossain määrin muslimiväestön parissa Aasiassa (mm. Indonesia, Malesia, Thaimaa).

Ympärileikkausikä vaihtelee, mutta tavallisimmin tytöt ympärileikataan 4–10 vuoden iässä. Myös ympärileikkauksikäytännöissä on

suuria eroja. Ympärileikkauksen laajuus voi vaihdella muutaman veripisaran vuodattamisesta laajempiin leikkauksiin, joista radikaaleinta kutsutaan infibulaatioksi tai faraoniseksi ympärileikkaukseksi. Tällöin tytön ulkoiset sukuelimet poistetaan ja tyvistetyt häpyhuulet ommellaan kiinni lukuun ottamatta pientä aukkoa virtsan ja kuukautisveren poistumiseksi. Tyttöjen ympärileikkauksesta voi aiheutua monia seksuaali- ja lisääntymisterveyteen liittyviä ongelmia, jotka ovat yhteydessä leikkauksen laajuuteen sekä sen aikaisiin ja sitä seuraaviin olosuhteisiin.

Monet maailman ympärileikatuista naisista ovat muslimeja, mutta samaan aikaan monissa islamilaisissa yhteisöissä käytäntö on tuntematon. Tyttöjen ympärileikkaus on islamia vanhempi tapa, jota harjoitetaan myös kristittyjen, juutalaisten ja animistien keskuudessa niillä alueilla, missä tapa on yleinen. Tyttöjen ympärileikkaus ei kuulu Koraanin opetuksiin, mutta islamilaisesta maailmasta voidaan kuitenkin löytää myös tyttöjen ympärileikkauksia, erityisesti sen lievempiä muotoja puolustavia tulkintoja. Epätietoisuus islamin kannasta johtuu siitä, että tyttöjen ympärileikkaus mainitaan vain suullisessa perimätiedossa ja islamin oppineet ovat eri mieltä näiden nimenomaisten hadithien autenttisuudesta ja tulkinnasta. Yksi tässä yhteydessä lainatuimmista haditheista kertoo Profeetan sanoneen ympärileikkauksia suorittaneelle naiselle: ”Älä leikkaa paljon, sillä se on parempi naiselle ja tekee hänestä miehellekin haluttavamman”.

Erimielisyys islamin kannasta liittyy nimenomaan lievempiin ympärileikkauksen muotoihin: islamin oppineiden kannanotot siitä, että tytöille tehtävät suuret ympärileikkaukset ovat islamin vastaisia, ovat viime vuosikymmenen aikana merkittäväällä tavalla vaikuttaneet ainakin radikaalien ympärileikkausten vähenemiseen. Sen sijaan leikkauksia, joihin joidenkin ympärileikkaukskulttuureista tulevien muslimien keskuudessa viitataan ns. sunna-leikkauksina, saatetaan edelleen perustella myös uskonnollisilla

syillä. ”Sunna-leikkaus” on toimenpiteenä hyvin epämääräinen. Vaikka sitä kuvataan usein ”pieneksi” leikkaukseksi kuten pistämiseksi ja muutaman veripisaran vuodattamiseksi klitoriksesta, käytännössä se voi kuitenkin tarkoittaa lähes yhtä laajaa leikkausta kuin infibulaatiokin.

Uskonnollisten syiden lisäksi tyttöjen ympärileikkaukseen liittyy kysymyksiä kulttuurisesta identiteetistä ja jatkuvuudesta, sosiaalisesta hyväksynnästä ja neitsyyden suojaamisesta. Esimerkiksi Somaliassa ympärileikkauksen on katsottu suojelevan tyttöä siivettömyydeltä ja esiaviolisilta raskauksilta, ja se on yleensä ollut edellytys avioliiton solmimiselle. Lisäksi tyttöjen ympärileikkausta on perusteltu esteettisillä sekä puhtauteen ja seksuaalisuuteen liittyvillä syillä.²

Poikien ympärileikkaus kuuluu sekä muslimien että juutalaisten uskonnollisiin perinteisiin, ja sitä harjoitetaan kulttuurisista syistä myös muiden uskonnollisten ryhmien keskuudessa erityisesti Afrikassa. On lisäksi huomattava, että esimerkiksi Yhdysvalloissa suuri osa pojista ympärileikataan rutiiniluontoisesti ilman uskonnollisia perusteita. Poikien ympärileikkauksille on myös lääketieteellisiä syitä kuten esinahan kireys. Ympärileikkauksessa poistetaan peniksen päässä oleva esinahka osittain tai kokonaan.

Arabian kielessä sekä poikien että tyttöjen ympärileikkaukseen voidaan viitata termeillä *khitaan* tai *tahara*, joka tarkoittaa puhdistautumista. Koraanissa ei mainita poikien ympärileikkausta, mutta siihen viitataan usein hadith-teksteissä. Perimätiedon mukaan profeetta Muhammed oli ympärileikattu ja pojan ympärileikkausta pidetään yleensä muslimille välttämättömänä rituaalisen puhtauden vuoksi. Islamien oppineet ovat olleet tosin jossain määrin erimielisiä siitä, onko pojan ympärileikkaaminen pakollista vai ainoastaan suositeltavaa.

Ympärileikkaamattomuus ei ole uskovien yhteisöön kuulumisen ehdoton este, mutta joidenkin tulkintojen mukaan ympäri-

leikkaamaton poika ei voi esimerkiksi rukoilla, toimia imaamina eikä hänen todistustaan pidetä luotettavana. Muslimit usein painottavat, että ympärileikkauksesta on pojalle selvää terveydellistä hyötyä. Ympärileikkauksikä vaihtelee vastasyntyneestä vanhempiin poikalapsiin, mutta ympärileikkaus tulee suorittaa viimeistään ennen puberteettia. Islamilaisissa maissa perinteiset ympärileikkaajat tekevät leikkauksen joko kotiolosuhteissa tai vastaanotoillaan.³

Ympärileikkaus, ihmisoikeudet ja lainsäädäntö

Yleisesti ottaen tyttöjen ja naisten ympärileikkaus nähdään kiistatonta ihmisoikeuksia loukkaavana käytäntönä, joka muun väkivallan tavoin on hyökkäys tyttöjen ja naisten arvokkuutta, tasa-arvoa ja koskemattomuutta kohtaan. Vaikka suurin osa ihmisoikeussopimuksista ei erityisesti mainitse perinteisiä haitallisia käytäntöjä, niiden voidaan vakiintuneesti nähdä kieltävän tyttöjen ympärileikkaukset. Tyttöjen ympärileikkausten kannalta tärkeitä ihmisoikeussopimuksia ovat mm. Yhdistyneiden Kansakuntien lapsen oikeuksia koskeva yleissopimus, naisten syrjinnän poistamista koskeva yleissopimus, kansalaisyhteiskuntaa ja poliittisia oikeuksia koskeva yleissopimus sekä kidutuksen vastainen sopimus.

Länsimaista ainakin Ruotsissa, Englannissa ja Norjassa tyttöjen ympärileikkaus on kielletty erillisellä ympärileikkauksen kieltävällä lailla. Tavallisimmin tyttöjen ympärileikkauksiin kuitenkin sovelletaan jo olemassa olevaa rikoslakia. Ranskassa on ollut useita oikeustapauksia tyttöjen ympärileikkauksiin liittyen. Myös monissa Afrikan maissa on pyritty kehittämään tyttöjen ympärileikkauksen vastaista lainsäädäntöä ja toimintaohjelmia, mutta lait eivät ole yksin osoittautuneet riittävän tehokkaaksi keinoksi ympärileikkausperinteen katkaisemiseksi.

Suomessa tyttöjen ympärileikkaus on kaikissa muodoissaan rikoslain mukaan rangaistava teko. Suomessa ei ole ollut yhtään oi-

keustapausta tyttöjen ympärileikkauksesta, mutta todennäköisesti se katsottaisiin törkeäksi pahoinpitelyksi. Ympärileikkaamisesta tai siinä mukana olemisesta voi saada teon törkeysasteesta riippuen jopa kymmenen vuoden vankeusrangaistuksen. Näin on silloinkin, jos Suomessa asuva henkilö viedään leikattavaksi ulkomaille. Teko on rangaistava, kun se kohdistuu Suomen kansalaiseen tai täällä pysyvästi asuvaan tai kun tekijänä on Suomen kansalainen. Lääkärin suorittamana tyttöjen ympärileikkauksesta saatettaisiin lisäksi määrätä lääkäriinoikeuksien menetys. Myös lastensuojelulaki on tyttöjen ympärileikkausten suhteen velvoittava.⁴

Tyttöjen ympärileikkausten kieltä tuskin kukaan kyseenalaistaa. Asia saa kuitenkin yllättävän ulottuvuuden, kun samanaikaisen tarkastelun kohteeksi nostetaan monissa länsimaissa yleistyneet niin kutsutut intiimikirurgiset toimenpiteet ja nuorten suosimat sukuelinten lävistykset. Samaan aikaan kun maahanmuuttajanaisten kielletään pienimmätkin ympärileikkauksen nimellä kulkevat pistot, esimerkiksi suomalaiset naiset voivat hakeutua emättimen tai häpyhuulien pienennysleikkaukseen. Ruotsalaiset tutkijat Sara Johnsdotter ja Birgitta Essén huomauttavatkin kriittisesti, että yhdenvertaisuuden nimissä eurooppalaisiin ympärileikkaukset kieltäviin lakeihin pitäisi lisätä huomautus siitä, että tietyn iän saavuttaneet naiset voivat muokata sukuelimiään riippumatta etnisestä alkuperästä.⁵

Poikien ei-läketieteelliset ympärileikkaukset ovat ongelmallisia eettisesti sekä kansainvälisten ihmisoikeussopimusten ja Suomen lainsäädännön valossa. Suomessa poikien ei-läketieteellisistä ympärileikkauksista on viimeisen kymmenen vuoden aikana käyty laajaa keskustelua. Sosiaali- ja terveysministeriön asettama työryhmä totesi keväällä 2004 julkaistussa muistiossa muun muassa, että poikien ei-läketieteellisten ympärileikkausten kohdalla joudutaan arvioimaan ainakin kahta perustuslaissa turvattua oikeutta, nimittäin uskonnon harjoittamisen vapautta ja oikeutta ruumiilli-

seen koskemattomuuteen, jotka näyttäytyvät asiassa vastakkaisina. Työryhmä päätyi ehdotukseen, jonka mukaan poikien ei-läketieteelliset ympärileikkaukset rinnastettaisiin lääketieteellisiin perustein tehtäviin ympärileikkauksiin ja järjestettäisiin samaan tapaan kuin lääketieteellisinkin perustein tehtävät toimenpiteet. Lisäksi ehdotettiin erillisen lain säätämistä tilanteen selkiyttämiseksi.⁶

Pojan ympärileikkaus – uskonnollinen oikeus vai puuttumista lapsen koskemattomuuteen?

Tätä kirjoitettaessa lokakuussa 2010 tilanne on sama kuin kuusi vuotta aiemmin: lakialoite ei ole edennyt eikä poikien ympärileikkauksista koskien ole selkeitä toimintaohjeita. Suomalaisten lääkäreiden vastustuksesta sekä lainsäädännön epäselvyydestä johtuen paitsi julkisella sektorilla, myös yksityisillä klinikoilla työskentelevät lääkärit tekevät tällä hetkellä vain lääketieteellisesti perusteltuja poikien ympärileikkauksia. Nopea soittokierros neljälle isolle lääkäriasemalle Helsingissä vahvistaa asian. Vanhempien näkökulmasta tilanne on vaikea. Ne vanhemmat, joille toimenpide on uskonnollisista syistä tärkeä, joutuvat etsimään vaihtoehtoisia tapoja leikata poikalapsensa. Näitä vaihtoehtoja ovat ympärileikkauksen suorittaminen ulkomailla tai kotiolosuhteissa Suomessa, jolloin ei aina voida taata leikkauksen turvallisuutta tai kivuttomuutta.

Rajankäyntiä uskonnollisista syistä tehtävien ympärileikkausten suhteen on muutama otteeseen käyty suomalaisissa oikeusistuimissa. Esimerkiksi korkeimman oikeuden päätöksessä lokakuussa 2008 todettiin, että kotona tehty muslimipojan ympärileikkaaminen ei ollut rangaistava teko, koska leikkaus oli tehty lapsen ja hänen huoltajansa uskontoon liittyvistä syistä ja se oli suoritettu lääketieteellisesti asianmukaisella tavalla aiheuttamatta lapselle tarpeetonta tuskaa.⁷ Helsingin käräjäoikeus puolestaan tuomitsi juutalaisvanhemmat sakkoihin ja korvauksen maksamiseen

pojalleen, jonka ympärileikkaus oli tehty ilman kivunlievitystä ja johti komplikaatioihin. Ympärileikkauksen oli tehnyt ulkomailta palkattu rabbi.⁸

Sosiaali- ja terveystieteiden tutkimuskeskuksen asettaman työryhmän muistiossa kiinnitetään huomiota siihen, että poikien ympärileikkausta on harjoitettu Suomessa näihin päiviin saakka eräänlaisen tapaoikeudellisen hyväksynnän pohjalta niin juutalaisten, tataarimuslimeiden kuin uudempienkin muslimiryhmien keskuudessa. Lisäksi todetaan, että uskonnollisista syistä tehtävän poikien ympärileikkauksen kieltäminen voisi loukata juutalaisten ja muslimien vapautta harjoittaa uskontoaan. Pojan ympärileikkauksen voidaan myös katsoa toteuttavan yhteisön uskonnollista vakaumusta, turvaavan perheyhteyttä ja edistävän pojan yhteenkuuluvuutta yhteisöönsä.⁹

Sosiaali- ja terveystieteiden tutkimuskeskuksen linjauksessa korostetaan siis poikien ympärileikkaukseen liittyviä sosiaalisesti tärkeitä uskonnollisia ja kulttuurisia merkityksiä, ja katsotaan ympärileikkauksen tällä tavoin edistävän lapsen edun toteutumista. Poikien ei-lääketieteellisten ympärileikkausten tekemistä ei ole myöskään tiettävästi kielletty missään päin maailmaa ja on epärealistista toivoa, että muslimit tai juutalaiset olisivat lähitulevaisuudessa laajamittaisesti luopumassa poikien ympärileikkauksesta.

Lapsen oikeuksien näkökulmasta ongelmallista on, miksi poikien ei-lääketieteelliset ympärileikkaukset Suomessa sallitaan, jos tyttöjen ympärileikkaukset, jopa kaikkein pienimmät neulanpistot, samaan aikaan kielletään – poikalapsen ruumiillisen koskemattomuuden vaatimus tuskin on vähempiarvoisempi kuin tyttölapsen. Nykytilanne, missä linjauksia tehdään tuomioistuimissa, on juutalais- ja muslimilasten ja heidän vanhempiensa kannalta kuitenkin pahin mahdollinen. Suomessa on vielä odotettavissa kivulias keskustelu yhtäältä lasten ja naisten, toisaalta uskonnollisten vähemmistöjen oikeuksista sekä ylipäätään monikulttuurisen yhteiskunnan näkyvistä ja näkymättömämmistä kulttuurisista perusoletuksista.

Den virtuella kyrkan

Marcus Moberg

Dagens medieklimat kännetecknas framför allt av en ständigt tilltagande mediekonvergens. Olika former och typer av media har blivit både alltmer sammanvävda med och svårskiljbara från varandra. Medias starka inflytande och till synes ständiga närvaro på såväl det bredare samhällsliga och kulturella som det individuella planet har i dagens läge nått proportioner som tidigare generationer skulle ha haft svårt att föreställa sig. De senaste tre årtiondenas explosionsartade utveckling av nya medieformer och mediearenor har framför allt möjliggjorts genom den fortgående spridningen och vidareutvecklingen av Internet och den digitala kommunikationsteknologin¹.

Denna utveckling har under de senaste trettio åren haft en omvälvande inverkan på hur religiösa samfund och grupper av så gott som alla slag i dagens läge kommunicerar sitt budskap, sin förståelse av sig själva och sin verksamhet och praxis. I allt högre grad har denna utveckling även kommit att forma de sätt på vilka religiösa samfund interagerar med det bredare omliggande samhället och kulturen. Detta gäller i allra högsta grad även Finlands evangelisk-lutherska kyrka.

Internets inverkan på de nutida kyrkliga kommunikations- och verksamhetsformerna måste förstås mot bakgrund av den tilltagande mer allmänna mediatiseringen av vårt samtida samhälle och kultur. Med detta avses de sätt på vilka media å ena sidan har kommit att genomsyra de flesta av våra samtida samhällsliga och kultu-

rella verksamhetsformer (t.ex. politik, ekonomi, religion) och å andra sidan samtidigt även utvecklats till samhällliga institutioner i sig själva. Som en följd av denna utveckling har allt fler former av nutida samhälllig och kulturell verksamhet och aktivitet kommit att allt starkare anknytas till och formas i enlighet med våra samtida medieformers logik och sätt att fungera på². De religiösa samfundet och institutionerna utgör inga undantag i denna bemärkelse. En förståelse av media som utgörande endast funktionella och formbara instrument eller redskap för religiös eller kyrklig kommunikation måste därmed betraktas som sedan länge förlegad³.

Internets inverkan på religion och samtida religiöst liv

Utvecklingen av Internet-baserad kommunikation har inte endast möjliggjort skapandet av nya arenor för kommunikation och interaktion utan även kommit att alltmer prägla och forma både individers och samhällliga och religiösa institutioners sätt att kommunicera och interagera på.

I detta sammanhang är det även på sin plats att framlägga några allmänna observationer angående Internet som en viss typ av media. Från att under sitt tidigare utvecklingsskede främst ha utgjort ett textbaserat medium har stegvis allt fler typer av media som film och ljud även integrerats i det virtuella rummet. Vi bör också notera att Internet utgör ett i hög grad formbart och flexibelt medium som möjliggör en mängd olika typer av kommunikation och interaktion. Nätet erbjuder därtill även en hög grad av anonymitet, vilket också underlättar skapandet av alternativa och tillfälliga ”virtuella” identiteter. Nätet utgör därmed en arena inom vilken individer mer fritt kan ”experimentera med alternativa sätt att förstå och tolka världen och sina erfarenheter i samspel med andra”⁴.

Med tanke på Internets karaktär som ett globalt, icke tids- och rumsbundet medium bör det även noteras att ”gränsen mellan det

lokala och globala ofta [är] otydlig eller obefintlig” inom det virtuella rummet⁵. Internet har därmed också beskrivits i termer av ett ”demokratiskt” (och även i praktiken okontrollerbart) medium eftersom dess innehåll helt och hållet är beroende av dess användare⁶.

Vad beträffar Internets inverkan på det religiösa livet rent allmänt bör det först och främst framhållas hur dess utveckling och spridning betydligt underlättat individers tillgång till snabb grundläggande information om så gott som alla religiösa traditioner och läror. Internet har på detta sätt bidragit till en utökning av det ”religiösa utbudet” genom att erbjuda snabb och lättillgänglig information om ändlösa varianter av olika religiösa valmöjligheter. Detta har gjort det enklare ”för troende att hitta och söka alternativa tolkningar inom den egna traditionen”, att ifrågasätta och nedbryta traditionella auktoriteter och hierarkier samt att ”relativisera och utmana normer och värderingar som tidigare har varit självklara för många människor”⁷.

Relativiseringen av religiös tro och traditionella normer måste dock förstås mot bakgrund av mer övergripande och komplexa samhällliga och kulturella förändringsprocesser som inte endast kan förklaras med Internets spridning och utveckling. Vad som dock står dock klart är att Internet betydligt bidragit till en allmänt ökad tillgänglighet av information om olika religioner och religionsrelaterade frågor.

Som nämndes ovan har Internet å ena sidan underlättat ifrågasättandet och relativiserandet av traditionella religiösa tankesätt och normer. Detta har givetvis medfört en mängd utmaningar för traditionella och institutionella religiösa samfund. Å andra sidan är samtidigt Internets funktionella potential som missionsredskap och verktyg för skapandet och upprätthållandet av religiösa gemenskaper och forum minst lika uppenbar – en potential som i alla högsta grad även kan (och har) utnyttjas av traditionella och

institutionella kristna samfund likt de nordiska folkkyrkorna⁸. Till detta kommer även Internets möjliggörande av religiösa ”artificiella miljöer” eller så kallade religiösa ”virtuella rum”, vilket lett till utvecklingen av nya former av virtuella religiösa riter och övriga Internet-baserade religiösa verksamhetsformer av olika slag⁹. Det är sålunda viktigt att framhålla att religiösa samfund rent allmänt alltid utgjort aktiva aktörer på den virtuella arenan¹⁰.

Internet och Finlands evangelisk-lutherska kyrka

Modern kommunikationsmedia, och Internet-baserade kommunikationsformer i synnerhet, har utan tvivel även alltmer upptagits av den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland (för en historisk översikt av kyrkans förändrade samhällliga och kulturella roll i modern tid se Martikainens och Jalovaaras bidrag till denna skrift). Vi bör först och främst notera att kyrkan som en av vårt lands mest långvariga och betydande samhällliga och kulturella institutioner av nödvändighet har ett både intimt och mångfasetterat förhållande till dagens mediemarknad. I detta sammanhang är det även viktigt att framhålla hur kyrkan genom sin fortfarande nära (om än förändrade) relation till statsmakten, sina betydande finansiella resurser, sitt nära samarbete med de teologiska institutionerna, såväl som med universitetsvärlden rent allmänt och de personresurser och den kompetens som där finns att tillgå, har alla förutsättningar att framgångsrikt engagera sig med dagens mediemarknad på bred front.

De utmaningar, men framför allt också de möjligheter, som utvecklingen av Internet medfört för det kyrkliga livet har under de senaste tio åren alltmer börjat diskuteras inom ramen för olika kyrkliga strategiska arbetsgrupper och beslutande organ. De beskrivningar av kyrkans mer nyligen utvecklade initiativ angående Internet (de flesta av vilka också finns att tillgå på nätet) belyser

med all klarhet även den systematiska målmedvetenhet som karakteriserar kyrkans nutida engagemang i detta avseende.

På kyrkans nuvarande webbsida *evl.fi* (som ursprungligen lanserades år 1995 och senare i sin nuvarande form år 2005) kan man t.ex. läsa om kyrkans utvecklande av en egen Internet-portal vars huvudsakliga syfte är att erbjuda ”användarna en överblick över kyrkan och dess verksamhet, i och med att den samordnar material om kyrkan och kristendomen som producerats av portalmedlemmarna i en enda webbtjänst så att användarna lätt hittar den information de söker”¹¹. Noteras kan även att andelen församlingar som uppgav att de regelbundet använde Internet steg från 25 procent år 1999 till 49 procent år 2003 – en markant ökning på endast fyra år¹².

Det är dock viktigt att framhålla att Internet som kommunikationsmedel inte revolutionerat den kyrkliga kommunikationen över en natt. Internet har, om dock i allt snabbare takt under senare år, gradvis vunnit mark inom den kyrkliga sfären. I undersökningen av hur kyrkliga medier följs i *Gallup Ecclesiastica 2007* framgår det t.ex. tydligt att kyrkliga medier som kristna tidningar och kyrkliga teve och radioprogram fortfarande följs med i märkbart högre grad än den kyrkliga kommunikationen på Internet¹³. Noteras bör dock att också dessa ”äldre” medieformer, om dock gradvis, alltmer håller på att överföras till Internet i och med att det är där som de yngre åldersgrupperna allt oftare söker sin information också vad gäller den kyrkliga verksamheten.

Vikten av ett aktivt kyrkligt engagemang både med och på Internet framhålls också uttryckligen i kyrkans kommunikationsstrategi för åren 2004–2010 (fritt tillgänglig också på nätet). Utvecklandet av nätkommunikationen hör t.ex. till ett av kommunikationsstrategins tre ”prioriterade områden” under denna tid¹⁴. I kommunikationsstrategin framhåller man vidare att Internet ”blivit en naturlig miljö för att tillhandahålla och söka information, göra affärer och kommunicera interaktivt”¹⁵. Man noterar också hur nätet framför

allt för ungdomar utvecklats till ”rentav den viktigaste” kanalen för informationssökande och interaktion¹⁶.

Nätets utveckling har sålunda medfört att kyrkans strategiska tänkande vad gäller sin kommunikation alltmer vid sidan av information även börjat poängtera vikten av aktiv interaktion. Kyrkan strävar alltså numera i allt högre grad till att vara ständigt närvarande på de nya icke tids- och rumsbundna interaktionsarenor som nätet möjliggjort¹⁷.

Som konstateras i kommunikationsstrategin inbegriper detta också ”allt större satsningar på utbildning” vad gäller de tekniska färdigheter som denna interaktion samt utvecklandet, producerandet och upprätthållandet av olika kyrkliga webbtjänster förutsätter. Man framhåller t.ex. vikten av att ”alla kyrkliga aktörer på olika håll utvecklar sin nätkompetens och engagerar sig i kyrkans gemensamma portal. På så vis genomförs kyrkans medborgarservice på bästa sätt på nätet”¹⁸. Detta framhållande av nätet som en arena för den kyrkliga ”medborgarservicen” illustrerar också med all klarhet hur den tilltagande mediatiseringen alltmer påverkat och format också kyrkans uppfattning av sin egen verksamhet.

Det är även värt att notera att nätets utveckling påverkat såväl kyrkans interna som externa kommunikation. I kyrkans nuvarande kommunikationsstrategi kan vi bl. a. läsa att ”Kyrkostyrelsen ser till att också de allra sista församlingarna omfattas” av kyrkans Internet-portal och kyrkans interna nät. Syftet med detta uppges vara att överföra ”största delen av den interna kommunikation som gäller hela kyrkan till kyrkans gemensamma intranät”¹⁹.

Internets växande betydelse för kyrkans externa kommunikation återspeglas måhända allra klarast i projektet ”Andligt liv på webben” som genomförs åren 2009-2012. Fullt i linje med kyrkans kommunikationsstrategis framhållande av vikten av aktiv interaktion uppges det huvudsakliga syftet med detta projekt vara att ”öka församlingsanställdas beredskap att fungera i nätmiljö och skapa

gemenskapsinriktade församlingstjänster på nätet”²⁰. Projektet strävar sålunda även till att uppmuntra församlingsanställda till att ”ta en allt aktivare roll som kristna på webben och hitta sin plats i redan existerande diskussionsforum, webbgemenskaper och interaktiva tjänster”²¹. Nämnas bör också att en tjänst som webbpastor på heltid instiftades i samband med att projektet påbörjades.

De tankar som ligger till grund för projektet ”Andligt liv på webben” kunde även betraktas som uttryckande grundprinciperna för kyrkans nutida Internet-strategi rent allmänt. Projektet bygger t.ex. uttryckligen på insikten om att Internet medfört stora förändringar i ”församlingarnas verksamhetsmiljö”²². Man noterar också att detta sannolikt kommer att leda till vidare förändringar vad gäller kyrkans verksamhetsmönster i framtiden²³.

Man framhåller även att Internet utvecklats till en alltmer central arena för religiöst och andligt sökande. Man konstaterar därmed att ”Kyrkan finns där dess medlemmar finns och samtidigt bör kyrkan finnas där dess medlemmar finns. Detta innebär att kyrkan bör finnas på webben”²⁴. Slutligen kan det noteras att man (i linje med kyrkans nuvarande kommunikationsstrategi) inom projektet även beskriver kyrkans närvaro på nätet i termer av ett primärt arbete som ”bör beaktas i arbetsfördelningen, planeringen av arbetet, resursfördelningen och all utbildning”²⁵.

Slutord

Projektet ”Andligt liv på webben” utgör endast ett exempel bland en mängd övriga nyligen utvecklade enskilda kyrkliga initiativ med och på Internet. Eftersom användningen och betydelsen av Internet är märkbart större bland de yngre åldersgrupperna än de äldre²⁶ är många av dessa initiativ särskilt inriktade på utvecklandet av kyrkans barn- och ungsomsverksamhet – ett annat av den kyrkliga kommunikationsstrategins prioriterade områden under

åren 2004-2010²⁷. Kyrkan och enskilda församlingar erbjuder t.ex. i dagens läge nätbaserade samtalsmöjligheter med präster²⁸, virtuella skiftskolor²⁹ och virtuella söndagsskolor³⁰. Den i första hand pedagogiskt orienterade ”virtuella kyrkan” *Lastenkirkko* eller ”barnens kyrka” utgör ett annat nära relaterat exempel på detta³¹.

Som noterats ovan bygger samtliga av dessa ovannämnda initiativ på en hög grad av medvetenhet från kyrkans sida om de möjligheter och utmaningar som spridningen och utvecklandet av Internet medfört för det nutida kyrkliga livet och verksamheten. Internets nutida betydelse för såväl den interna som externa kyrkliga kommunikationen kommer även med största sannolikhet att fortsätta öka under den närmaste framtiden. Detta kommer sannolikt även att leda till vidare förändringar i kyrkans allmänna verksamhetsmönster. Internets betydelse för yngre åldersgrupper utgör i sig själv den kanske starkaste fingervisningen om vilken framtida riktning kyrkans förhållande till Internet kommer att ta.

Mångfald, möten och misstro

Religionsdialog i dagens Finland

Ruth Illman

Natten mot den 11 september 2010 brandhärjas Åbos blivande buddhisttempel. Skadorna är omfattande och polisen konstaterar snabbt att branden är anlagd. Det är inte första gången tempelbygget angrips, en vecka tidigare har någon förstört ett temporärt altare och målat hakkors på vägs skyltar i närheten. Vi är mycket ledsna, konstaterar en buddhistisk representant: först tänkte vi att det handlar om ungdomars ofog, men nu pekar bevisen allt tydligare mot hatbrott.¹

Incidenter som denna får en att ana ett frostigt klimat för religionsdialog i Finland och frågan väcks: finns det något välvilligt och konstruktivt samarbete mellan religionerna i detta land, och var görs det i sådana fall? Vidare kan man fråga sig om religionsdialog alls är en relevant angelägenhet i ett land där begreppet religiös mångfald nästan saknar tillämpning. Även om massflykten från evangelisk-lutherska kyrkan under de senaste åren basunerats ut med slentrianmässig regelbundenhet visar statistiken ändå att 79,7 procent av finländarna vid utgången av år 2009 hörde till den lutherska kyrkan.² Även om detta är en nedgång jämfört med tidigare decennier, år 1980 var lutheraner ännu över 90 procent, är bilden som framträder föga färggrann.³ De allra flesta finländare är – nu

som förr – lutheraner eller kristna. Antalet anhängare av andra religioner, nya eller traditionella, och ateister är marginellt.

Vad de människor som räknas höra till dessa kategorier – lutheraner, katoliker, judar, hinduer, muslimer, nypaganer, sekulära humanister – egentligen tror är förstås en mera komplicerad fråga. Även om den officiella institutionsbilden är enfärgad har trosuppfattningarna bland enskilda individer långt flera nyanser, och har antagligen varit brokig i alla tider. Även om det kanske visar sig att de som tänkte på Åbos buddhisttempel är lutheraner drar vi ändå inte slutsatsen att alla finländska lutheraner är potentiella mordbrännare.

Mångfald är alltså i sig inte ett nytt fenomen på den finländska religionsmarknaden. Ändå finns det flera orsaker till att religionsmöten idag är mera aktuell än kanske någonsin förr. Den här artikeln behandlar begreppet religionsdialog: hur har samarbetet mellan religionerna i Finland vuxit fram, vilka olika mötesplatser finns idag och vilka är framtidens utmaningar?

Dialog – mer än en röst

Ordet dialog betyder i sin ursprungliga grekiska form samtal. Detta samtal har genom tiderna förståtts på olika sätt, men etablerades under tidigt 1900-tal som en term inom forskningen och samhällsdebatten. Uppslagsverket *Encyclopaedia of Religion* räknar upp fyra olika dialogformer:

1. diskursiv dialog, där man diskuterar trosfrågor på akademisk expertnivå
2. mänsklig dialog, där man möts som individer för att fylla ett existentiellt behov av förståelse

3. sekulär dialog, där man förenar krafterna och gör något konkret tillsammans
4. andlig dialog, där man söker inre självförverkligande tillsammans, t.ex. genom interreligiösa ritualer.⁴

Även om alla dessa inriktningar ingår i förståelsen av religionsdialog har tonvikten oftast legat vid den intellektuella expertdialogen. Dialog har också genom tiderna uppfattats som ett positivt begrepp: en strävan att lyssna, respektera och samarbeta. Men den här oskuldsfulla framtoningen ifrågasätts nu allt oftare: forskare uppmärksammar blinda fläckar i de pacifistiska resonemangen och aktiva på fältet lyfter fram de maktfrågor som lurar under den fridfulla ytan. Är dialog en demokratisk strävan efter respekt och jämlikhet eller ett legitimt sätt att hålla de hotande andra på mattan och oskadliggöra deras annanhet? Blir dialog det politiskt korrekta men i praktiken ihåliga argumentet som visar att beslutsfattarna nog gör sitt yttersta för att främja integration och pluralism, eller kan en mera genuin strävan efter förståelse och förändring inrymmas i begreppet?⁵

Tidiga dialoginitiativ

Finland har under lejonparten av sin historia varit ett monoreligiöst land där de samtal som förts varit intra-religiösa snarare än inter-religiösa, d.v.s. diskussioner har förts inom kristendomen mellan olika tolkningar av samma tro. Vid ingången av 1800-talet utgjordes de religiösa minoriteterna i Finland främst av katoliker, ortodoxa och, så småningom, frikyrkor. Under ryska tiden fick den finländska samhällsbilden sina första genuint mångreligiösa inslag då judar och muslimer kom till landet.⁶

De första muslimer som bosatte sig i Finland var tatarer som tjänade i tsarens armé eller arbetade som handelsmän och affärsidkare. Tatarerna grundade de första muslimska samfundet i Finland efter att religionsfrihetslagen trädde i kraft år 1922.⁷ Judendomens historia i Finland börjar vid samma tider. Redan från 1700-talet återfinns enstaka anteckningar om judiska näringsidkare som fått tillstånd att verka i Helsingfors, men först under ryska tiden kom större judiska befolkningsgrupper till landet från olika delar av det ryska imperiet. Redan år 1898 var största delen av judarna i Helsingfors ändå födda i Finland. Landets första synagoga stod klar år 1906 (i Helsingfors) och församlingar kom, då lagen så tillät, att grundas även i Åbo, Tammerfors och Viborg.⁸ Under de senaste tre decennierna har mångfalden inom det religiösa landskapet i Finland ökat dramatiskt och idag finns alla större världsreligioner samt flera nyandliga och esoteriska rörelser representerade i landet.⁹

Den lutherska majoritetskyrkan reagerade relativt snabbt på den ökande mångfalden. Det kristna samarbetet fick officiella former då Ekumeniska rådet i Finland (ERF) grundades år 1917. ERF vill fungera som en mötesplats för kyrkor och kristna samfund i Finland, ordnar seminarier och publicerar ställningstaganden.¹⁰ Under senare år har ERF också börjat intressera sig för dialog över religionsgränserna, bland annat har man publicerat en finsk översättning av läroboken *Abrahams barn*.¹¹

De första initiativen till regelrätt religionsdialog i Finland sammanförde judar och muslimer med representanter för lutherdomen. Lutherska kyrkans utrikesråd grundade Arbetsgruppen för kyrkan och judendomen år 1977 och Arbetsgruppen för kyrkan och islam år 1988. Dessutom verkar en arbetsgrupp för religionsteologi där man funderar över kyrkans relation till andra religioner över lag.¹² I dessa arbetsgrupper ingår forskare, kyrkligt anställda och förtroendevalda som vill främja en respektfull kontakt mellan reli-

gionerna. Arbetsgrupperna ordnar överläggningar, publicerar material och strävar efter att påverka diskussionen inom kyrkan och i samhället kring mångkulturalitet och religionsmöten.¹³

Dessa grupper utgjorde Finlands huvudsakliga religionsdialogiska rustning då attackerna mot World Trade Center i New York den 11 september 2001 gjorde att frågan om dialog plötsligt fick alldeles ny aktualitet. Nu startade en eskalerande spiral av motståndningar över hela världen som fick även de mest optimistiska pacifisterna tvivla på religionernas förmåga att skapa fred, kärlek och samförstånd i världen och istället förknippa begreppet religion med våld, hat och politiskt rävspel.¹⁴

Signalerna uppfattades även i Finland, och republikens president Tarja Halonen initierade snabbt ett nytt forum för religionsdialog. Två veckor efter attackerna samlades ledare för Finlands judar, kristna och muslimer i presidentens palats för att diskutera den rådande världssituationen. Detta blev upptakten till ett etablerat samarbete och forumet samlas nu två gånger per år för att diskutera aktuella frågor på hemmaplan och ute i världen. Forumet fungerar numera fristående från statsmakten och värdskapet ambulera mellan samfundet. Den övergripande samordningen sköts av ERF på vars hemsidor det mesta av dokumenteringen återfinns. Följande beskrivning grundar sig även på min egen forskning kring gruppen.¹⁵

Forumet är inte i första hand teologiskt, utan fungerar som en öppen diskussionskanal mellan samfundet. Syftet är att skapa en plattform där aktuella problem och konkreta situationer kan diskuteras på kontinuerlig basis. Mötesagendan domineras ofta av aktuella världshändelser: terrorattacker och kriser, frågor om tolerans, religion och våld, religion och fred. Därtill behandlas ofta det mångreligiösa Finland: invandrarnas situation, religionslagstiftningen, religionsundervisningen och statens understöd till religiösa samfund. Det senaste gemensamma uttalandet, som gäller

affären kring de utvisningshotade farmödrarna Irina Antonova och Eveline Fadayel, gavs i mars i år.¹⁶

Utmaningar och nya dialogformer

Samarbete mellan representanter för olika religioner – i alla fall de abrahamitiska – har alltså etablerats på institutionell nivå i Finland. Därtill finns en mängd olika lokala initiativ som kulturföreningar och ungdomsforum. Utmaningarna i 2010-talets Finland handlar dels om vilka traditioner som får delta i samtalet, dels vilka former samtalen ges. Idag kritiserar ofta dialoger där tyngdpunkten läggs på tankeinhållet och strävan att skapa systematiska trosstrukturer som förenklade. Det svartvita antingen-eller-tänkandet som delar upp religionerna i abstrakta, klart åtskilda paket håller inte streck annat än i teorin eftersom konkreta dialoger alltid påverkas av historiska, sociala, kulturella, politiska och ekonomiska faktorer.¹⁷ Idag efterfrågas därför en mera mångsidig syn på religionsdialog: det är inte bara en intellektuell utmaning, utan också en etisk och praktisk. Då räcker det inte med att ledarna för de olika samfundet diskuterar teologi tillsammans.

En annan utmaning är, som denna publikation antyder, religionens förändrade roll i dagens Finland. Globaliseringen medför idag ökad mobilitet, migration och urbanisering. Inom politiken och ekonomin gör neoliberalismen ständigt nya landvinningar och individens rätt att välja sitt eget sätt att leva och konsumera betonas. Mångfalden av åskådningar och handlingsmönster ökar.¹⁸ Många forskare ifrågasätter dessutom de s.k. sekulariseringsteorierna som förutspådde att religionerna skulle dö ut i takt med att vetenskapliga tänkesätt bredde ut sig.¹⁹ Dagens livliga intresse för och utövande av religion på nya sätt visar att det heliga ingalunda är på reträtt, utan snarare gör återtåg i ny postsekulär skepnad. Ett nymornat intresse för andlighet spirar idag där strävan inte längre

är att hitta den eviga sanningen utan kort och gott att hitta sig själv. Allt fler överger färdiga religiösa helhetslösningar och skraddarsyr istället en personlig andlighetsprofil där man kombinerar element från olika religioner och kulturer – eller fördomsfritt blandar religiöst och sekulärt.²⁰

De här trenderna påverkar också religionsdialogen. Då betoningen av det intellektuella ifrågasätts uppkommer också frågor om representation, legitimitet och makt i studier kring officiella dialogforum och politiska initiativ. Vem sätter upp agendan, vem får vara med, vem kan uttala sig på ett sätt som hörs och tas på allvar idag? Kan en stat ingå som part i en dialog? Vem upplevs idag som en legitim representant? Dagens intresse för andlighet och personliga upplevelser gör också att intresset för informella och praktiska dialogmodeller ökar där människor representerar sig själva snarare än låter sig representeras av institutioner och ledare. Dialog handlar allt oftare om att göra gemensam sak kring gemensamma utmaningar. Här är handlingen och strävan att konkret påverka viktigare än att skapa konsensus kring abstrakta lärosatser.²¹

För lutherska kyrkan har dialogarbetet fått nya, praktiska former, t.ex. har frågan om kyrkans stöd till asylsökande blivit aktuell då människor som hotas av utvisning börjat söka skydd hos kyrkan oberoende av egen religionstillhörighet.²² Miljöfrågor är ett annat exempel på nya dialogteman som rönt uppmärksamhet åtminstone ute i världen. I Sverige gick det stora interreligiösa miljömötet *Interfaith Climate Summit* av stapeln i november 2008 med Svenska kyrkan som drivande kraft. Syftet var att skapa ett gemensamt miljömanifest inför FN:s klimatkonferens i Köpenhamn.²³ Ytterligare en ny dialogform, som jag själv studerat, är konsten. I dagens andlighetsklimat tycks musik, film och litteratur erbjuda en kompletterande arena för kreativa och mångsidiga religionssamtal.²⁴

Ett gott exempel på nya dialogformer och -deltagare uppvisar för övrigt efterspelet efter branden i buddhisttemplet i Åbo.

Dels betonas konkret aktion och aktivitet. I *Turun Sanomat* uppmanar Migrationsinstitutets chef åboborna att aktivt fördöma attentatet och i praktiken visa stöd för landets minoritetsgrupper.²⁵ ”Visa ditt ogillande” uppmanar *Åbo Underrättelser* på ledarplats.²⁶ I de sociala medierna knyts dessutom band mellan nya dialogaktörer – och på nya sätt. På *Facebook* uppstår en solidaritetsgrupp för Åbo buddhisttempel som inom loppet av några dagar har flera tusen medlemmar. Bland dem som uttalar sitt stöd på sidan återfinns bl.a. Åbos muslimska samfund, Finlands kristliga fredsörelse och Pakanaverkko (”Hedninganädet”). Bara genom religionsdialog kan vi förhindra sådana här attacker i framtiden, kommenterar de sistnämnda. När nyhedendomen, islam och buddhismen i Finland kan göra gemensam sak på nätet, och dessutom få starkt stöd från finländare i allmänhet, kan man inte annat än fortsätta att betrakta dialogbegreppet som relevant men utmanande i dagens finländska samhälle.

Noter - Viitteet

Finland efter sekulariseringen s. 13 Suomi maallistumisen jälkeen s. 27

- ¹ Murtorinne, 1992, 11-23; Jussila, 2004, 10-18.
- ² Lauha, 1990, 375-381; Jalovaara, 2007, 33.
- ³ Juva, 1967, 533-536; Kena, 1979, 28-136; Murtorinne, 1980, 129-131; Lauha, 2002, 84-86; Jalovaara 2007, 34.
- ⁴ Seppo, 1999, 15.
- ⁵ Heinonen, 1977, 82-86; Vares, 1996, 506-512; Seppo, 1999, 21-23; Uusitalo, 1999, 11-32; Nevakivi, 2004, 148-156; Jalovaara, 2007, 34-35.
- ⁶ Murtorinne, 1995, 233-236; Seppo, 1999, 25-26; Jalovaara, 2007, 35.
- ⁷ Seppo, 1999, 27-29; Lauha, 2004, 200-202; Jalovaara, 2007, 37-39.
- ⁸ Jalovaara, 2007, 269-275.
- ⁹ Kotimaa 13.5.1966 Kristillinen totuus voittaa sisäisen vakaumuksen kautta; Kotimaa 14.6.1966 Hiljaisen puhevuoron äänekkäässä keskustelussa; Kotimaa 30.8.1966 PK Uusi koulu ja uskonnonopetus; Kotimaa 8.9.1967 PK Julistuksen vapaus uhattuna.
- ¹⁰ Kotimaa 2.12.1977 Iloitse Suomesta; Kotimaa 12.11.1976 Rikas menneisyys tarjoaa velvoittavan tulevaisuuden, PK Kelpaa malliksi.
- ¹¹ Junnonaho, 1996, 33-37; Ketola, 2008, tarjoaa yleisesittelyn, historian ja perustiedot Suomessa toimivista uskonnollisista liikkeistä.
- ¹² Heiskala & Luhtakallio, 2006; Rantala & Sulkunen, 2006.
- ¹³ Martikainen, 2008.
- ¹⁴ Kääriäinen, Niemelä & Ketola, 2005, 131.
- ¹⁵ Ex. Huotari, 2009; Komulainen & Vähäkangas, 2009.
- ¹⁶ Den teoretiska diskussionen inom området är mycket livlig och fortfarande i jämsningstillstånd, varför det inte är möjligt att ge en uttömmande bild. Översikter om ämnesområdet, t.ex. Martikainen, 2007; McGuire & Spickard, 2002; Woodhead, 2009.
- ¹⁷ Postkristendomen (eng. *post-Christian*) är en av särskilt kristna teologer omfattad syn, enligt vilken kristenhetens och den i kristen kulturbakgrund bottnade hegemonins tid är förbi i Europa.
- ¹⁸ Postsekulär (eng. *post-secular*) beskriver slutet på kristendomens hegemoni eller en ny självmedvetenhet som följd av sekularisering och globalisering. Särskilt de muslimska invandrarna ter sig härvidlag som centrala producenter av självreflexivitet, som de liberala staterna är tvungna att ta ställning till.

¹⁹ Casanova, 1994; Habermas, 2006; Taylor, 2007.

²⁰ Rose, 1999, 174-175, 213-214.

Uskontotilanteen muutos ja suomalaisten suhtautuminen eri uskontoihin s. 40

- ¹ Artikkelin tiedot pohjautuvat seuraaviin kyselytutkimuksiin: *Suomalaisten suhtautuminen uskontoihin: kirkko ja moraalikysymykset 1989*. (N=508). Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottaja]. Kirkon tutkimuskeskuksen arkisto. *Kansalaisten mielikuvat eri uskontokunnista 1991*. (N=735). Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottaja]. Kirkon tutkimuskeskuksen arkisto. *Monitor 1993. Kirkko, KTK:n erityiskysymykset*. (N=1 989). Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottaja]. Kirkon tutkimuskeskuksen arkisto. *World Values Survey 1996. Suomen aineisto*. (N=990). Espoo: Suomen Gallup & Helsinki: Valtioneuvoston kanslia [tuottajat]. Kirkon tutkimuskeskuksen arkisto. *Kirkkomonitor 1999*. (N=2 028). Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottaja]. Kirkon tutkimuskeskuksen arkisto. *World Values Survey 2000: Suomen aineisto*. (N=1 038) [elektroninen aineisto]. FSD0154, versio 4.0 (2003-06-05). Espoo: Suomen Gallup & Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottajat], 2000. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto. *Asenteet uskonnollisia yhteisöjä kohtaan 2002*. (N=1 024). Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottaja]. Kirkon tutkimuskeskuksen arkisto. *Gallup Ecclesiastica 2003. Arvot ja uskonnollisuus* (N=1 009) [elektroninen aineisto] FSD2258, versio 1.0 (2007-06-11). Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottaja]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto. *Gallup Ecclesiastica 2007*. (N = 1 030) [elektroninen aineisto]. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottaja]. Kirkon tutkimuskeskuksen arkisto. *ISSP 2008: Uskonto III: Suomen aineisto* (N = 1 136) [elektroninen aineisto]. FSD2410, versio 3.0 (2010-04-15). Tampere: Tampereen yliopisto. Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos & Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto & Helsinki: Tilastokeskus & Tampere: Kirkon tutkimuskeskus [tuottajat]. Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoarkisto.
- ² Niemelä, 2006.
- ³ Martikainen, [tulossa]. Tämän lisäksi maassa on myös tataarimuslimeita, islamiin kääntyneitä ja maahanmuuttajien Suomessa syntyneitä lapsia.
- ⁴ Ketola, 2006; Ketola, 2010.
- ⁵ Myöhempien Aikojen Pyhien Jeesuksen Kristuksen Kirkko, josta usein puhutaan kansanomaisemmin ”mormonikirkkona”. Vakiintuneen akateemisen käytännön mukaan käytän kuitenkin lyhennettä MAP (Myöhempien Aikojen Pyhät).
- ⁶ Taira, 2008.
- ⁷ Raittila & Maasilta, 2008, 226.
- ⁸ Joukkoviestimet näyttävät käyttäneen 2000-luvulla enemmän erilaisia fundamentalismiin ja ääriliikkeisiin viittaavia termejä islamin yhteydessä kuin 1980-1990-luvuilla. Ks. Raittila & Maasilta, 2008, 234-236.

- 9 Uskontoteologiasta, ks. Hiltunen, 2003.
- 10 Niemelä, 2006.
- 11 Monikasvoinen kirkko, 2008.

Kriittinen uskonnonopetus tulevaisuuden avaimena s. 63

- 1 Uusi, journalistisella otteella kirjoitettu katsaus aiheeseen on Micklethwait & Woolridge, 2010.
- 2 Suomalaisen uskonnollisuuden muutoksista ks. esim. Komulainen & Vähäkangas (toim.), 2009.
- 3 D’Costa, 2005.
- 4 Lukion opetus suunnitelman perusteet 2003, ”5.11.1. Evankelis-luterilainen uskonto”.
- 5 Jenkins, 2002.
- 6 Ks. esim. Amaladoss, 1997, jossa esitellään eri uskontojen liberatiivisia tulkintoja.
- 7 Suoranta, 2005, 37–48; Freire, 2005.
- 8 Oldenski, 1997, 63–93.
- 9 Giroux & McLaren, 2001, 40–46; Herkman, 2007, 26–33.
- 10 Taannoinen brittiläinen viranomaisraportti ”Making Sense of Religion” (2007) korosti uskonnonopetuksella olevan uusia yhteiskunnallisia tehtäviä syyskuun 11. päivän jälkeisessä maailmassa. Raportti on luettavissa osoitteessa: <http://www.ofsted.gov.uk/Ofsted-home/Publications-and-research/Browse-all-by/Education/Curriculum/Religious-education/Secondary/Making-sense-of-religion> (8.10.2010).
- 11 Ks. Komulainen, 2007, jossa analysoin myöhäiskapitalistisen uskonnollisuuden muutoksia tästä näkökulmasta.
- 12 Herkman, 2007, 34–35.
- 13 King, 1999.
- 14 Berling, 2004, jossa uskontoteologian näkökulmia sovelletaan koulutukseen ja moniuskontoiseen oppimisympäristöön.

Kirkko ja auttaminen – tasapainoilua s. 71

- 1 Artikkelissa käytetään synonyymeina käsitteitä kansalaisyhteiskunta, kolmas sektori ja kansalaissektori.
- 2 Laajempi versio tästä artikkelista on aiemmin kirjoitettu antologiaan: *Hyvät ihmiset*, toim. Anne Birgitta Pessi & Juho Saari. Helsinki. 2010 [tulossa]. Samoin olemme pohtineet artikkelin fokuksa, kirkon tasapainoilua, jo aiemmin mm. konferenssiesitelmässämme ”The Social Dimension of Religion in Civil Society – A Comparative European Perspective” Tukholmassa syksyllä 2009.

- 3 Kirkkolaki, 1. luku, 2 §.
- 4 Yeung, 2003.
- 5 Grönlund & Hiilamo, 2005; Grönlund & Hiilamo, 2006.
- 6 Hytönen, 2003; Hiilamo, Raunio & Yeung, 2007; Kohti yhteistä hyvää, 1999.
- 7 Kirkon tilastollinen vuosikirja, 2007; Yhteisvastuukeräys, www.yhteisvastuu.fi.
- 8 Yeung, 2004.
- 9 Grönlund & Pessi, 2008; Monikasvoinen kirkko, 2008; Pessi, 2008a.
- 10 Changemaker, www.changemaker.fi; Monikasvoinen kirkko, 2008; Suurella Sydämellä, www.suurella.sydamalla.fi.
- 11 Grönlund, 2007; Meidän kirkko, 2007.
- 12 Kansanen, 2007.
- 13 Pessi, 2008a.
- 14 Samansuuntaisia tuloksia eri aineistolla, ks. Pessi & Saari, 2008.
- 15 Pessi & Saari, 2008.
- 16 Kirkon diakonia- ja yhteiskunnallisen työn toimikunta (KDYT) laati vuonna 2003 strategian, joka julkaistiin: Vastuun ja osallisuuden yhteisö – diakonian ja yhteiskuntatyön linja 2010, 2003.
- 17 Vastuun ja osallisuuden yhteisö, 2003, 25–26.
- 18 Tässä osiossa on hyödynnetty Diakoniatyöntekijöiden päivien osallistujilta kerättyä kyselyaineistoa v. 2005 (N=212) ja v. 2007 (N=289). Pessi, 2008b.
- 19 Juntunen ym., 2006; Yeung, 2006; Pessi, 2008b.
- 20 Monikasvoinen kirkko, 2008.
- 21 Niemelä, 2006.
- 22 Kotimaa 24.9.2009 Johdonmukaisuutta sanoihin ja tekoihin.

Ympärileikkaus yhteiskunnallisena kysymyksenä s. 81

- 1 Tämä artikkeli perustuu osittain aikaisemmin julkaistuihin teksteihin Tiilikainen, 2004a; Tiilikainen, 2004b, 257–264; Akar & Tiilikainen, 2009, 31–36.
- 2 Esimerkkejä tyttöjen ympärileikkauksen ilmenemismuodoista ja merkityksistä erilaisissa kulttuurisissa konteksteissa, ks. esim. Tiilikainen ym., 2008.
- 3 Myös joissain tutkimuksissa on esitetty, että poikien ympärileikkauksella voi olla terveyttä edistäviä vaikutuksia, esim. se saattaa osaltaan estää HIV-infektion leviämistä, ks. UN Resources on Male Circumcision for HIV Prevention 2010.
- 4 Lastensuojelulain 40 §:n mukaan sosiaali- ja terveydenhuollon, koulutoimen, poliisitoimen tai seurakunnan palveluksessa taikka luottamustoimessa oleva henkilö on velvollinen ilmoittamaan virkaa tai toimea hoitaessaan tietoonsa saamastaan ilmeisestä perhe- ja yksilökohtaisen lastensuojelun tarpeesta olevasta lapsesta viipymättä sosiaalilautakunnalle. Lastensuojelulain mukaisiin avohuollon

toimenpiteisiin tulee ryhtyä, jos lapsen kasvuolot vaarantavat tai eivät turvaa hänen terveyttään ja kehitystään. Jos tyttölasta uhkaa ympärileikkaus, voi myös huostaanotto tulla kyseeseen lapsen suojelemiseksi.

- 5 Johnsdotter & Essén, 2010, 33.
- 6 Poikien ympärileikkauksia koskevaa lainsäädäntötarvetta selvittäneen työryhmän muistio 2003:39.
- 7 Korkein oikeus 2008:93.
- 8 Helsingin Sanomat 25.2.2010 Vanhemmat saivat sakkoja poikavauvan ympärileikkauksesta.
- 9 Poikien ympärileikkauksia koskevaa lainsäädäntötarvetta selvittäneen työryhmän muistio 2003:39, 34.

Den virtuella kyrkan s. 89

- 1 Stolow, 2010.
- 2 Lundby, 2009.
- 3 Stolow, 2005.
- 4 Lövheim, 2000, 31.
- 5 Larsson, 2002, 15.
- 6 Karaflogka, 2003, 193-196.
- 7 Larsson, 2002, 116-117.
- 8 Campbell, 2010, 26.
- 9 Larsson, 2002, 108-110.
- 10 Campbell, 2010, 6.
- 11 Evl.fi, Användarstöd, Regler och ledningsgruppen, <http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/A2FDF262D84ACEAEC2257114003D9C3A?openDocument&lang=SV>
- 12 Kääriäinen et al., 2009, 318-319.
- 13 Kääriäinen et al., 2009, 326.
- 14 En kommunikativ kyrka, 2004, 23.
- 15 En kommunikativ kyrka, 2004, 21.
- 16 En kommunikativ kyrka, 2004, 21.
- 17 En kommunikativ kyrka, 2004, 48, 58.
- 18 En kommunikativ kyrka, 2004, 48, 58.
- 19 En kommunikativ kyrka, 2004, 48, 59.
- 20 Evl.fi, Andligt liv på webben, <http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/526C65EF6C823F70C22576B10042DBCA?OpenDocument&lang=SV>

- 21 Evl.fi, Andligt liv på webben, Andligt liv och arbete på webben, <http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/526C65EF6C823F70C22576B10042DBCA?OpenDocument&lang=SV>
- 22 Evl.fi, Andligt liv på webben, Andligt liv och arbete på webben, <http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/7C943DDBDCEF24F6C22576CD003FD3EE?openDocument&yp=&lang=SV>
- 23 Evl.fi, Andligt liv på webben, Andligt liv och arbete på webben, <http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/7C943DDBDCEF24F6C22576CD003FD3EE?openDocument&yp=&lang=SV>
- 24 Evl.fi, Andligt liv på webben, Andligt liv och arbete på webben, <http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/7C943DDBDCEF24F6C22576CD003FD3EE?openDocument&yp=&lang=SV>
- 25 Evl.fi, Andligt liv på webben, Andligt liv och arbete på webben, <http://evl.fi/EVLsv.nsf/Documents/7C943DDBDCEF24F6C22576CD003FD3EE?openDocument&yp=&lang=SV>
- 26 Kääriäinen et al., 2009, 330.
- 27 En kommunikativ kyrka, 2004, 26.
- 28 Nettipappi, www.nettipappi.fi.
- 29 <http://www.helsinginseurakuntayhtyma.fi/?Deptid=6203>
- 30 Kääriäinen et al., 2009, 127.
- 31 Lastenkirkko, www.lastenkirkko.fi.

Mångfald, möten och misstro s. 97

- 1 Helsingin Sanomat 12.9.2010 Buddhaistemppele syytetettiin Turussa.
- 2 Evl.fi, Kyrkan i siffror, <http://evl.fi/EVLsv.nsf>. Se även Ketolas artikel i denna publikation.
- 3 Ketola, 2008, 346.
- 4 Sharpe, 2005, 2344.
- 5 Amir-Moazami, 2010.
- 6 Leitzinger, 2008, 85.
- 7 Martikainen, 2008, 68-71.
- 8 Illman & Harviainen, 2002, 273, 279.
- 9 Ketola, 2008, 338-339, samt Ketolas artikel i denna volym.
- 10 Ekumeniska rådets hemsida: www.ekumenia.fi/pa_svenska/.
- 11 Rosenblad & Rosenblad, 2005.
- 12 Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, centralförvaltningen: <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp2?open&cid=Content550B99>
- 13 Martikainen, 2009; Turtiainen, 2003.

- ¹⁴ Haar, 2005, 20-21.
- ¹⁵ Illman, 2006.
- ¹⁶ Uttalandet finns publicerat på ERF:s hemsidor: http://www.ekumenia.fi/uskot_-_resa/uskontojen_johtajat_jarkyttyneita_isoaitien_kohtelusta/.
- ¹⁷ Pfändtner, 2005, 16, 22.
- ¹⁸ Frisk, 2009.
- ¹⁹ Taylor, 2007, 11, 534-535.
- ²⁰ Frisk, 2009.
- ²¹ Amir-Moazami, 2010.
- ²² Kääriäinen et al., 2009, 195.
- ²³ Interfaith Climate Summit, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=173302>.
- ²⁴ Se t.ex. Illman, 2009, och Illman, 2010.
- ²⁵ Turun Sanomat 12.9.2010 Keskenenäiselle buddhalaistemppeleille mittavat vahingot tuhopoltossa.
- ²⁶ Åbo Underrättelser 14.9 2010 Visa ditt ogillande.

Litteratur - Kirjallisuus

Akar, Sylvia & Tiilikainen, Marja (toim.)

2009 Katsaus islamilaiseen maailmaan. Naiset, perhe ja seksuaaliterveys. Helsinki.

Amaladoss, Michael

1997 Life in Freedom: Liberation Theologies from Asia. Maryknoll, New York.

Amir-Moazami, Schirin

2010 Dialogue at Eyelevel? The Critical Hermeneutics of State Initiated Dialogue with Muslims in Germany. – Artikel presenterad vid konferensen Dialogue and Law as Tools of Muslim Integration into European Societies. Utrecht.

Berling, Judith

2004 Understanding Other Religious Worlds: A Guide for Interreligious Education. Maryknoll, New York.

Campbell, Heidi

2010 When Religion Meets New Media. London.

Casanova, José

1994 Public Religion in the Modern World. London.

D'Costa, Gavin

2005 Theology in the Public Square: Church, Academy and Nation. Malden. MA.

En kommunikativ kyrka

2004 En kommunikativ kyrka. Kommunikationsstrategi för evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2004–2010. Helsingfors.

Freire, Paulo

2005 Sorrettujen pedagogiikka. Suom. Joel Kuortti. Tampere.

Frisk, Liselotte

2009 Globalization. An Important Key Factor in Contemporary Religious Change. – Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies 5 (forthcoming).

Giroux, Henry A. & McLaren, Peter

2001 Kriittinen pedagogiikka. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere.

Grönlund, Henrietta

2007 Diakoniaan profiloituminen ja vapaaehtoistyö vastaavat kirkon ajankohtaisiin haasteisiin. – Diakoniatieteen vuosikirja Anno Domini 2007. Toim. Mikko Malkavaara, Terttu Pohjalainen & Tuulikki Toikkanen. Lahti.

Grönlund, Henrietta & Hiilamo, Heikki

2005 Diakonian resurssit ja alueellinen tarve. Panostetaanko diakoniaan kunnan huono-osaisuuden mukaan? – Diakonian tutkimus 2005/2.

2006 Diakoniatyö hyvinvointivaltion mittarina. – Yhteiskuntapolitiikka 71 (2).

Grönlund, Henrietta & Pessi, Anne Birgitta

2008 Osallisuuden asenteet ja teot. – Polarisoituva nuoruus? Nuorten elinolot -vuosikirja. Toim. Minna Autio, Kirsi Eräranta & Sami Myllyniemi. Helsinki.

Haar, Gerrie ter

2005 Religion: Source of Conflict or Resource for Peace? – Bridge or Barrier. Religion, Violence and Visions for Peace. Eds. Gerrie ter Haar & James J. Busuttill. Leiden.

Habermas, Jürgen

2006 Religion in the Public Sphere. – European Journal of Philosophy 14 (1).

Heinonen, Reijo E.

1977 Kirkko ja oikeistoradikalismi Suomessa 1930-luvulla. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Toim. Markku Heikkilä & Eino Murtorinne. Hämeenlinna.

Heiskala, Risto & Luhtakallio, Eeva (toim.)

2006 Uusi jako: Miten Suomesta tuli kilpailukyky-yhteiskunta? Helsinki.

Herkman, Juha

2007 Kriittinen mediakasvatus. Tampere.

Hiilamo, Heikki; Raunio, Antti & Yeung, Anne Birgitta

2007 Lähimmäinen hyvinvointivaltiossa. – Oikeudenmukaisuus hyvinvointivaltiossa. Toim. Juho Saari & Anne Birgitta Yeung. Helsinki.

Hiltunen, Pekka (toim.)

2003 Teologia uskontojen maailmassa. Tampere.

Hoover, Stewart M.

2008 Audiences. – Key Concepts in Religion, Media, and Culture. Ed. David Morgan. New York.

Huotari, Voitto

2009 Vieläkö kansankirkosta on kirkkoreformin tavoitteeksi? – Terve sielu terveessä ruumiissa. Toim. Hannu Mustakallio. Joensuu.

Hytönen, Maarit

2003 Kirkko ja nykyajan eettiset kysymykset. Tampere.

Illman, Karl-Johan & Tapani Harviainen

2002 Judisk historia. Åbo.

Illman, Ruth

2006 Ett annorlunda Du. Reflektioner kring religionsdialog. Göteborg.
2009 Religionsdialog idag. Om konstens roll i mötet mellan människor av olika tro. – Astra Nova 2009/5-6.
2010 Plurality and Peace. Interreligious Dialogue in a Creative Perspective. – International Journal of Public Theology 4 (2).

Jalovaara, Ville

2007 Kirkko, Kekkonen ja kommunismi poliittisina kriisivuosina 1958–1962. SKSH toim. 200. Vaajakoski.

Jenkins, Philip

2002 The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. Oxford.

Johnsdotter, Sara & Essén, Birgitta

2010 Genitals and Ethnicity. The Politics of Genital Modifications. – Reproductive Health Matters 18 (35).

Junnonaho, Martti

1996 Uudet uskonnot – vastakulttuuria ja vaihtoehtoja: Tutkimus TM-, DLM- ja Hare Krishna -liikkeistä suomalaisessa yhteiskunnassa. Helsinki.

Juntunen, Elina; Grönlund, Henrietta & Hiilamo, Heikki

2006 Viimeisellä luukulla. Tutkimus viimesijaisen sosiaaliturvan aukoista ja diakoniatyön kohdentumisesta. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 2006:7. Helsinki.

Jussila, Osmo

2004 Suomen suuriruhtinaskunta 1809–1917. – Suomen poliittinen historia 1809–2003. Toim. Osmo Jussila, Seppo Hentilä & Jukka Nevakivi. Juva.

Juva, Einar

1967 Tie itsenäisyyteen ja itsenäisyyden aika. – Suomen kansan historia. Keuruu.

Kansanen, Eliisa

2007 Kirkon rooli yhteiskunnallisissa ongelmissa. Kirkon tutkimuskeskuksen www-julkaisuja 14. Tampere.

Karaflogka, Anastasia

2003 Religion on – Religion in Cyberspace. – Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures. Eds. Grace Davie, Paul Heelas & Linda Woodhead. Hampshire.

Kena, Kirsti

1979 Kirkon aseman ja asenteiden muotoutuminen itsenäistyneessä Suomessa 1918–1922. SKSHS toim. 110. Helsinki.

Ketola, Kimmo

2006 Kaupunkien uusi henkisyys. – Urbaani usko: nuoret aikuiset ja kirkko. Toim. Teija Mikkola, Kati Niemelä & Juha Pettersson. Tampere.
2008 Uskonnot Suomessa: Käsikirja uskontoihin ja uskonnollistaustaisiin liikkeisiin. Tampere.
2010 Uusi henkisyys arvomuutoksen ilmentäjänä: modernisaatio ja uskonnon tulevaisuus. – Futura 29 (2).

King, Richard

1999 Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'. London & New York.

Kirkon tilastollinen vuosikirja

2007 Kirkon tilastollinen vuosikirja. Helsinki.

Kohti yhteistä hyvää

1999 Piispojen puheenvuoro hyvinvointiyhteiskunnan tulevaisuudesta. Helsinki.
[http://www.evl.fi/piispainkokous/kohti.htm]

Komulainen, Jyri

2007 Uskontojen kohtaaminen ja spiritualiteetti: teologisia reunahuomautuksia.
– Kirkko ja usko tämän päivän Suomessa. Toim. Aku Visala. STKSJ 253.
Helsinki.

Komulainen, Jyri & Vähäkangas, Mika (toim.)

2009 Luterilaisen Suomen loppu? Kirkko ja monet uskonnot. Helsinki.

Kääriäinen, Kimmo; Ketola, Kimmo; Niemelä, Kati; Palmu, Harri & Salomäki, Hanna

2009 Mångfaldens kyrka. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland åren 2004-2007.
Tammerfors.

Kääriäinen, Kimmo; Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo

2005 Religion in Finland: Decline, Change and Transformations of Finnish
Religiosity. Tampere.

Larsson, Göran

2002 Virtuuell religion. Globalisering och Internet. Lund.

Lauha, Aila

1990 Suomen kirkon ulkomaansuhteet ja ekumeeninen osallistuminen 1917–1922.
SKHS:n toim. 150. Jyväskylä.

2002 The Lutheran Church of Finland and Finnish Society in the 1920's and
1930's. – Hungary and Finland in the 20th century. Studia Historica 68.
Helsinki.

2004 Kansankirkko maallistuvassa yhteiskunnassa. – Suomen kulttuurihistoria
4. Koti, kylä, kaupunki. Toim. Kirsi Saarikangas, Pasi Mäenpää & Minna
Sarantola-Weiss. Keuruu.

Leitzinger, Antero

2008 Marginaalimuslimit. – Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja
yhteiskunnassa. Toim. Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko
Juntunen. Helsinki.

Lundby, Knut

2009 Introduction: 'Mediatization' as Key. – Mediatization: Concepts. Changes,
Consequences. Ed. Knut Lundby. New York.

Lövheim, Mia

2000 Ungdomar, religion och Internet. – Locus 1.

Martikainen, Tuomas

2007 Changes In the Religious Landscape: European Trends at the Dawn of the
Twenty-first Century. – Swedish Missiological Themes 95 (4).

2008 Muslimit suomalaisessa yhteiskunnassa. – Islam Suomessa: Muslimit arjessa,
mediassa ja yhteiskunnassa. Toim. Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho
& Marko Juntunen. Helsinki.

2009 Kirkko ja islam -työryhmä vuosina 1988–2008. Kirkko ja Islam -julkaisuja 2.
Helsinki.

[tulossa] Maahanmuuttajien uskonnollisen taustan tilastollinen arviointi Suomessa. –
Teologinen aikakauskirja.

McGuire, Meredith & Spickard, James

2002 Religion in the Modern World – Religion: The Social Context. Fifth Edition.
Meredith McGuire. Belmont.

Meidän kirkko

2007 Suomen evankelis-luterilaisen kirkon strategia vuoteen 2015 laativeen
työryhmän mietintö. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto,
sarja C 2007:10. Helsinki.

Micklethwait, John & Woolridge, Adrian

2010 God Is Back: How the Global Rise of Faith is Changing the World. London.

Monikasvoinen kirkko

2008 Monikasvoinen kirkko: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2004–
2007. Tampere.

Murtorinne, Eino

1980 Itsenäisen isänmaan henkisenä ja moraalisenä tukena (1918–39). – Kotimaa
1905–1980. Jyväskylä.

1992 Suomen kirkon historia 3. Autonomian kausi 1809-1990. Porvoo.

1995 Suomen kirkon historia 4. Sortovuosista nykypäivään 1900-1990. Porvoo.

Nevakivi, Jukka

2004 Jatkosodasta nykypäivään, 1944–2003. – Suomen poliittinen historia 1809–
2003. Toim. Osmo Jussila, Seppo Hentilä & Jukka Nevakivi. Juva.

Niemelä, Kati

2006 Vieraantunut vai pettynyt? Kirkosta eroamisen syyt Suomen evankelis-
luterilaisessa kirkossa. Tampere.

Nussbaum, Martha

2008 Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious
Equality. New York.

Oldenski, Thomas

1997 Liberation Theology and Critical Pedagogy in Today's Catholic Schools:
Social Justice in Action. New York & London.

Pessi, Anne Birgitta

- 2008a Suomalaiset auttajina ja luottamus avun lähteisiin. – RAY:n juhluvuoden kansalaiskyselyjen tulokset. Avustustoiminnan raportteja 19. Helsinki.
- 2008b Diakonian työnäky ja suhde hyvinvointivaltioon. – Rakkauden Virassa: Diakonian ammattilaisten viisi vuosikymmentä. Toim. Salla Korpela. Helsinki.

Pessi, Anne Birgitta & Saari, Juho

- 2008 Hyvä tahto – auttamisen asenteet ja rakenteet Suomessa. STKL.

Pfändtner, Willy

- 2005 Understanding Religious Diversity. Uppsala.

Poikien ympärileikkauksia koskevaa lainsäädäntötarvetta selvittäneen työryhmän muistio

- 2004 Poikien ympärileikkauksia koskevaa lainsäädäntötarvetta selvittäneen työryhmän muistio. Sosiaali- ja terveysministeriö, Työryhmämuistioita 2003:39. Helsinki.

Raittila, Pentti & Mari Maasilta

- 2008 Silmäyksiä islamin esittämiseen suomalaisessa journalismissa. – Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa. Toim. Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen. Helsinki.

Rantala, Kati & Sulkunen, Pekka (toim.)

- 2006 Projektityhteiskunnan kääntöpuolia. Helsinki.

Rawls, John

- 1993 Political Liberalism. New York.
- 2005 Political Liberalism. Laajennettu laitos. New York.

Rose, Nikolas

- 1999 Powers of Freedom: Reframing Political Thought. Cambridge.

Rosenblad, Dorothea & Fanny Rosenblad

- 2005 Abrahamin Lapset. Kolmen uskonnon yhteiset juuret. Helsingfors.

Seppo, Juha

- 1999 Kirkko ja itsenäinen Suomi 1917–1998. – Uskonto ja nykyaika. Yksilö ja eurooppalaisen yhteiskunnan murros. Toim. Markku Heikkilä. Juva.

Sharpe, Eric J.

- 2005 Dialogue of Religions. – Encyclopedia of Religion. Detroit.

Sihvola, Juha

- [tulossa] Maailmankansalaisen uskonto. Helsinki.

Stolow, Jeremy

- 2005 Religion and/as Media. – Theory, Culture & Society 22 (4).
- 2010 Religion, Media, and Globalization. – New Blackwell Handbook to the Sociology of Religion. Ed. Bryan S. Turner. Chichester.

Suoranta, Juha

- 2005 Radikaali kasvatust: Kohti kasvatuksen poliittista sosiologiaa. Helsinki.

Taira, Teemu

- 2008 Islamin muuttuva julkisuuskuva: Tapaustutkimus Helsingin Sanomista 1946–1994. Islam Suomessa: Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa. Toim. Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen. Helsinki.

Taylor, Charles

- 2007 A Secular Age. Cambridge.

Tiilikainen, Marja

- 2004a Tyttöjen ja naisten ympärileikkaus Suomessa. Asiantuntijaryhmän suositukset sosiaali- ja terveydenhuollon henkilöstölle. Toim. Marja Tiilikainen. Helsinki.
- 2004b Ongelmallinen ympärileikkaus. – Ihmisoikeudet ja islam. Toim. Kristiina Kouros & Susan Villa. Helsinki.

Tiilikainen, Marja; Johansson, Janneke; Villa, Susan & Forde, Maarit (toim.)

- 2008 Special issue on “Female Genital Cutting in the Past and Today.” – Finnish Journal of Ethnicity and Migration 3 (2).

Turtiainen, Jouni (red.)

- 2003 Ikkuna juutalaisuuteen. Historia, usko, kulttuuri. Helsinki.

UN Resources on Male Circumcision for HIV Prevention.

- 2010 UN Resources on Male Circumcision for HIV Prevention. World Health Organization and Joint United Nations Programme on HIV/AIDS.

Uusitalo, Eija

- 1999 Kirkon muutos 1931: kirkko moraalini, laillisuuden ja isänmaan puolesta. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu tutkielma. HYTTK.

Vares, Vesa

- 1996 Vanhasuomalainen Lauri Ingman ja hänen poliittinen toimintansa. Porvoo.

Vastuun ja osallisuuden yhteisö

- 2003 Vastuun ja osallisuuden yhteisö. Diakonia- ja yhteiskuntatyön linja 2010. Helsinki. [<http://www.evl.fi/kkh/to/kdy/Diakonia-strategia-2010.pdf>]

Woodhead, Linda

- 2009 Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion. – Nordic Journal of Religion and Society 22 (2).

Yeung, Anne Birgitta

- 2003 The Re-emergence of the Church in the Finnish Public Life? Christian Social Work as an Indicator of the Public Status of the Church. – Journal of Contemporary Religion, 18 (2).
- 2004 Individually Together. Volunteering in Late Modernity: Social Work in the Finnish Church. Helsinki.
- 2006 A Trusted Institution of Altruism. The Social Engagement of the Nordic Churches. – The Practice of Altruism: Caring and Religion in Global Perspective. Eds. Ruben Harito & Keishin Inaba. Cambridge.

MAGMA

Magma är en partipolitiskt obunden tankesmedja med uppgift att identifiera, analysera och bilda opinion kring frågor med relevans för det svenska och tvåspråkigheten i Finland.

Magma genomför utredningar, konsekvensbedömningar, opinionsmätningar och riskanalyser. Utredningarna presenteras utförligt på Magmas webbplats; www.magma.fi.

På Magmas webbplats finns också kolumner, artiklar, pressöversikt och debatt.

KONTAKTUPPGIFTER

Nils Erik Forsgård, chef för Magma

E-post: nilserik.forsgard@magma.fi, telefon 050-3386963

Olav S Melin, ansvarig för samhälls- och medierelationer

E-post: olav.melin@magma.fi, telefon 040-3517325

Björn Sundell, ansvarig för samhällsanalys och utredningar

E-post: bjorn.sundell@magma.fi, telefon 050-5947550

Lia Markelin, koordinator

E-post: lia.markelin@magma.fi, telefon 040-7251775

Linda Kaseva, assistent

E-post: linda.kaseva@magma.fi, telefon 044-3785627

Besök gärna www.magma.fi för att få veta mer om tankesmedjan och för att delta i diskussionen.

Religionens återkomst

Brytningspunkter i kyrkan, religionen och kulturen

En gränslös värld med mångkulturella uttryck har blivit en del av den finländska vardagen. Religionen är i dag ett hett tema. I boken sökes svar på de utmaningar som religionens nya yttringar och en mångfasetterad kultur ställer. På vilket sätt förändras den etablerade kyrkan? Och hur påverkar minoritetsreligionerna samhället? Får religionskonsumenten sin röst hörd? Vad innebär en religionsdialog?

Uskonnon ylönousemus

Kirkon, uskonnon ja kulttuurin murros

Globaali maailma ja monikulttuurisuus ovat tulleet osaksi suomalaista arkea. Uskonto on jälleen päivänpolttava teema. Kirjassa haetaan vastauksia uuden uskonnollisen ja kulttuurisen monimuotoisuuden tuomiin haasteisiin. Millä tavoin luterilainen kirkko on muuttumassa? Miten vähemmistöuskonnot vaikuttavat yhteiskuntaan? Miten kuluttajälähtöisyys muuttaa uskontojen toimintaa? Mistä uskontodialogissa on kysymys?

